BEDRİ GENCER

GELENEKTEN MODERNLİĞE OSMANLI



KETEBE

Gelenekten Modernliğe Osmanlı



BEDRİ GENCER

KETEBE

ISBN: 978-605-80300-1-5
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

Ketebe Yayınları: 192

İnceleme

Editör
Yusuf Genç

Kapak
Simurg Interdisciplinary Studio

Düzelti
Abdurrahman Mıhçıoğlu

Mizanpaj
Nilgün Sönmez

1. BASKI

Kasım 2019
İstanbul

ketebe.com

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 34989
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Matsis Matbaa Hizmetleri
San. ve Tic. Ltd. Şti
Sertifika No: 40421
Tevfik Bey Mah. Dr. Ali Demir Cad.
No: 51 Sefaköy Küçükçekmece / İstanbul
Tel: 212 624 21 11

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Gelenekten Modernliğe Osmanlı

BEDRİ GENCER

KETEBE

Bedri Gencer

7 Nisan 1968'de Konya'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladı. 1984 yılından itibaren Fatih'te çeşitli âlimlerden klasik medrese usûlü Arapça ve İslâmî ilimler tahsil etti, M. Emin Saraç hocadan icazet aldı. 1991'de Mimar Sinan Üniversitesi'nden Sosyoloji lisans, 1993'de Marmara Üniversitesi'nden İktisat Tarihi yüksek lisans, 1998'de İstanbul Üniversitesi'nden Uluslararası İlişkiler doktora derecesi, 2004'te Siyaset Bilimi doçenti unvanını aldı. 2009'da hâlen öğretim üyesi olarak çalıştığı Yıldız Teknik Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Bölümü'nde profesör oldu. Profesyonel yazı hayatına 1986'da *İlim ve Sanat* dergisinde başlayan Gencer'in birçok popüler ve akademik dergide Türkçe ve İngilizce makaleleri yayınlandı. 1988'de *Argos*'ta yayınlamaya başladığı, belli başlı antolojilere giren şiirlerini henüz kitaplaştırmadı. Öğrencilik yıllarında İngilizce ve Arapça'dan tercümeler yaptı. *İslâm'da Modernleşme*, 1839-1939 (2008), *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmed Cevdet* (2011), *Modernliğin Hikmetinden Sual* (2016) isimli eserleri yayınlandı. Evli ve iki çocuk babasıdır.

İÇİNDEKİLER

HUTBE 13

MUKADDİME

KEŞF-İ KADİM OLARAK OSMANLI MODERNLEŞMESİ İNCELEMESİ

Süreklilik İçinde Değişme 17
Asıldan Arızaya 23
Birincil ve İkincil Maksatlar 33
Kolaylığa Karşılık Zorluk 39

FASIL BİR

DİN İLE DEVLET ARASINDA

İlden Geçilir Töreden Geçilmez 42
Ne İlden Ne Töreden Geçilir 50
Dinde Hak Yolun Bayraktarı 58
Fakirler Diyarından Fakihler Devletine 67
Devletin Bekâsı Dinin Bekâsıdır 73

FASIL İKİ

GELENEKTEN MODERNLİĞE

Filolojik Medenîleşmeden Sosyolojik Modernleşmeye 85
Değişme Normundan Modernleşme Teorisine 94
Medenîleşmeden Modernleşmeye 102
Acemleşme Olarak Modernleşme 109

Evrensel Modernleşmeden Batılı Modernliğe 113
Fıtrî Modernleşmeden Gayr-i Fıtrî Modernleşmeye 118
Evrensel Medeniyet Olarak Osmanlı 127
Osmanlı Büyüklüğünün Sırrı 136

FASIL ÜÇ

YAVUZ ADAMDAN HASTA ADAMA

Aşk İdealinden Hikmet İdeasına 147
Kadim Dosttan Modern Düşmana 152
Batılı İmparatordan Doğulu Derebeyine 160
Uğursuz Rus'tan Ezelî Düşmana 167
Türk Korkusundan Şark Meselesine 170
Siyasetten Politikaya 177
Problemden Meseleye 184
Harpten Diplomasiye 190
Osmanlı Islahına Karşı Rus İfsadı 200

FASIL DÖRT

OSMANLI KARŞISINDA BATI

Asya/Avrupa Ayırımından Doğu/Batı Ayırımına 207
Batı'nın Aynasında Rusya 216
Rus Meselesi Olarak Şark Meselesi 222
Rusya'nın Aynasında Batı 229
Batı'nın Aynasında Türkiye 234
Modernleşme Krizinin Günah Keçisi 240
Barbar Türk'ten Yobaz İslâm'a 246
Osmanlı Çöküşü Efsanesinin Çöküşü 249

FASIL BEŞ

BATI KARŞISINDA OSMANLI

BATI İLE TANIŞMA

Cihad Seferinden Kültür Seferine 261
Seferden Sefârete 269
Kâfirin Cenneti Olarak Medeniyet 271
Hayretten Tecessüse 279

Kâfirden İlim Talebi 286
Terbiyenin Talime Fedası 293
BATI İLE HESAPLAŞMA 300
İslâm/Küfür Kutuplaşmasından Doğu/Batı Kutuplaşmasına 300
(1) Kadim Dikotomik (Dinî) Medeniyet Tasavvuru 302
(2) Kadîm Düalistik (Hikemî) Medeniyet Tasavvuru 307
(3) Modern Dikotomik (Medenî) Medeniyet Tasavvuru 317

FASIL ALTI

NİZÂM-I KADÎMDEN NİZÂM-I CEDÎDE

Ebedî İlden Fânî Devlete 323
Tebeddülden Tahavvüle 332
Gövde ve Lokomotif Olarak Ordunun Islahı 338
Nizâm-ı Âlemden Nizâm-ı Cemiyete 347
Organik Nizamdan Mekanik Nizama 354
Nizâm-ı Kadîmden Nizâm-ı Cedîde 360
Münevver Sultandan Müceddid Halifeye 367
Osmanlı Modernleşme İradesi 375
Velinimet Reâyâdan Verimli Vatandaşa 383
Devlet-i 'Aliyye'den Devlet-i Muhammediyye'ye 389
Osmanlı Modernleşmesinin Gayesi 398
Osmanlı Modernleşmesinin Çapı 407
Töre-i Efrenc'den Usûl-i Medeniyete 410
Yeniden Nizamdan Yeni Nizama 417
Temdinden Tanzime Osmanlı Modernleşmesi 424

FASIL YEDİ

DEVR-İ MAHMÛDÎ: OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN MİLADI

Yeniçeriliğin İmhasından Devletin İnşasına 443
Ulusal Devletin Ayak Sesleri 451
Mutlak Monarşiden Düalistik Parlamentarizme 457
Meşrûiyet Krizine Giden Yollar 469
Sarığa Karşı Fes 480
İdarî Reform: Akliyetten Sefalete 492
İlk Büyük Meşrûiyet Krizi 505

FASIL SEKİZ

DEVLET AKLININ TANZİMAT KARARI

Nizâm-ı Cedîd'den Tanzîmât-ı Hayriyye'ye 522
Modern Haçlı Savaşı: Kırım Muharebesi 533
Alafrangalaşma İmtihanında Osmanlı 539
Sekülerleşme İmtihanında Osmanlı 547
Meşrûiyetin Kırmızı Çizgileri 557
Ne Müslümana Ne Gâvura Yaranmak 564
Tanzimattan Tahribata 572
Modernleşme Tünelinde Tereddüt 579

FASIL DOKUZ

DEVLET-İ 'ALİYYE'NİN TAHKİMİ

Yeni Meşrûiyet Failleri 589
Yeniden Meşrûiyet Tarzları 590
Meşrûiyet Krizinden Modernlik Sancısına 590
Ulemânın Mihnet Çağı 595
Medresenin Sonbaharı 601
Ulemânın Çıkış Yolları 607
Genç Türkler'den Sâdık Türkler'e 612
Ortak Muhalefet Cephesi 616
Siyasî Sistemin Tahkimi: Merkeziyetin Bekâsı 618
İdarî Meşrûiyetin Restorasyonu: İstibdaddan Sadakate 621
Sarayın Konağa Galebesi 629

FASIL ON

DEVLET-İ MUHAMMEDİYYE'NİN TAHKİMİ

CEMAATİN İHYÂSI 635
Makro Milliyetçilikten Mikro Milliyetçiliğe 635
Pan-Slavizme Karşı İttihâd-ı İslâm 645
İştirâttan İttihada İslâmcılık 658
İttihâd-ı Anâsırdan İttihâd-ı İslâma 667
Algı ile Gerçek Arasında İttihâd-ı İslâm 675

SÜNNETİN İHYÂSI 684
Kozmopolitanizmden Komünalizme 684
Kamusal Alanda Aydınlanma 693
Sünnetin Hamîdî İhyâsı 701
Hilâfet İçin Teyakkuz 707
Askerliğin İtikadî Gereği 714
Halifenin Selamını Getiren Dervişler 724
Modernliğe Karşı Tasavvuf 733
Emperyalizme Karşı Tasavvuf 746

HÂTİME
TARİHE VE YAZANA İTİBAR

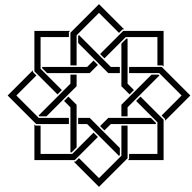
EKLER 765
Lügatçe 769
Kitâbiyat 775
Dizin 852

TABLOLAR

Tablo 1 19
Tablo 2 54
Tablo 3 78
Tablo 4 98
Tablo 5 138
Tablo 6 310

“Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş”

Sultan II. Mahmud



HUTBE

بِسْمِ اللهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ التَّوْفِيقُ وَهُوَ الْمُسْتَعَانُ وَبِهِ الثِّقَةُ وَعَلَيْهِ التُّكْلاَنُ

الْحَمْدُ لِلهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى سَيِّدِ الْعَالَمِينَ

وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ أَجْمَعِينَ

وَمَنْ تَبِعَهُمْ بِإِحْسَانٍ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ

2008 yılında çıktıktan sonra yapılan dört baskısında da *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939* adlı eserimizi ayrı bir önsöz yazacak kadar ciddî olarak gözden geçirme lüzumunu hissettim. Bunun birinci sebebi, eserin geniş konusuyla ilgili sürekli yapılan yeni araştırmaların bulgularını yansıtmak, ikinci sebebi, böylece sürekli revizyonla alanında kaynak eser özelliğini korumak. Ancak bir noktadan sonra bu revizyon işinin sonunun olmadığını fark ettim. Zira hem eser, giderek başka bir esere dönüşüyor, hem önceki baskıları alanlara haksızlık oluyor, dahası revizyon işi mükemmellik arayışına dönüşerek ümitsiz bir mecraya sürükleniyordu; sonuçta kemal, sadece Allah'a aitti. O yüzden yapılacak şey, entelektüel gelişmeleri yeni eserlere yansıtmaktı.

İslâm'da Modernleşme'de derinlemesine ele alamadığım birçok mesele vardı. Tabiatıyla bu kadar geniş bir alanı konu alan bir eserde bütün konuların eşit derecede hakkının verilmesi imkânsız gibidir; konu çerçevesi daraltıldıkça inceleme derinleştirilebilir. Konu çerçevesinin nasıl daraltılacağının ipucu ise, "İslâm'da modernleşme" tabirinde yatar. *İslâm'da Modernleşme*'nin önsözünde açıkladığım gibi, "İslâm'da modernleşme" tabiri, modernleşme ve sekülerleşme

mânâlarını birleştirecek bir kelime ekonomisinden kaynaklanır. Vahy edilmiş bir din olarak İslâm'da mutlak bir modernleşmeden söz edilemez. Bununla kasd edilen, İslâm dünyasında değişme olarak modernleşme ve Müslümanların düşünce tarzında değişme olarak sekülerleşmedir. Buna göre eserimizin başlığı, "İslâm dünyasında modernleşme" olarak okunduğunda modernleşme, "İslâm'da modernleşme" (Müslüman modernizmi) olarak okunduğunda sekülerleşme süreci anlaşılır.

Modern İslâm dünyasının merkezi Osmanlı olduğu için İslâm modernleşmesi incelemesi, ancak Osmanlı modernleşmesi incelemesiyle derinleştirilebilirdi. Bugün Osmanlı varisi Türkiye'de yaşadığımız, kutsal devlet, anayasa, hukuk ve refah devleti, başkanlık-parlamenter rejim tartışması, meşrûiyet krizi, etnik ayrılıkçılık, askerî darbe, bürokratik oligarşi, hantal memurluk kültürü, rüşvet illeti, hazine kapitalizmi, sivil toplumun zayıflığı, ağalık, genel askerlik, kaht-ı rical, eğitim, medrese-mektep ikiliği, itikadî-ahlakî yozlaşma, Batılılaşma, doğru-yanlış din tartışmaları gibi, neredeyse bütün temel problemlerin, şizofrenilerin kaynağı, Osmanlı modernleşmesidir.

Şizofreniden kasdım, halen devam eden resmî/şer'î nikâh ayırımı gibi şuurumuzu yaran, yaralayan ikiliklerdir. Keza günümüzde bile gayr-i müslimlere Türk değil, "Türk vatandaşı" denmesi de Islahat Fermanı sendromunun devamını gösterir. Tarih tekerrürden ibarettir; Batı ile münasebetlerimizde yaşadığımız, hep yeni, yenilenen Tanzimat'tır. Mesela 14 Mart 2012 İstanbul Sözleşmesi, Tanzimat devrinde İngiliz elçisi Stratford Canning'in Âlî Paşa'nın şahsında Osmanlı'ya eşit evlilik dayatmasının devamı, son merhalesidir. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesine vukufla ancak bugün yaşadığımız problemlerimizi çözmek üzere anlayabiliriz.

Ancak maalesef dünyada en büyük oyunların üzerinde oynandığı Türkiye'de, reaksiyon, hamaset, eğretilik, aksiyon, vukuf, itkana galiptir; meselelerin "altında durmak" (vukuf, under-standing) yerine büyük ve yuvarlak laflarla "üstünden geçmek" bizde âdet olmuştur. "Yüce davamız, şanlı tarihimiz, kadim değerlerimiz, medeniyet tasavvurumuz" nutuklarıyla ömrünü tüketen bir milletiz maalesef. Lafa geldiğinde herkes, Türkiye'de hiçbir şeyin, konunun hakkının verilmediğinden yakınır, ama buna talip biri çıktığında da küçümsenir. *İslâm'da Modernleşme* kitabımızı çıkardıktan sonra bazı akademisyen arkadaşlar bile şakaya vurarak, "İşin mi yoktu, bu kadar kalın kitap yazmaya ne gerek vardı?" demişlerdi!

Bu yüzden Allah'a sığınarak, dört önde gelen müdekkikine bakarak görülebileceği gibi, Osmanlı modernleşmesi literatüründeki boşluğu dolduracak esaslı bir inceleme yapmaya karar verdim. Niyazi Berkes ile Bernard Lewis'in eserleri, temelde Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu meşrûlaştırmak üzere yapılmış ideolojik-teleolojik Osmanlı modernleşmesi incelemeleri, Kemal

Karpat'ınki ise tahlilden çok tahkiyedir. Osmanlı modernleşmesinin halen en büyük muhallili Şerif Mardin'in çalışması ise Yeni Osmanlılar üzerine bir fikir tarihi incelemesi olan doktora tezi *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* dışında monografi değil, dağınık makaleler külliyatıdır.

Dahası en son Kemal Karpat'ın çalışmasından sonra bile Osmanlı modernleşmesinin yönlerini ele alan sayısız mikro çalışma yapılmıştır. Makro-mikro, küllî-cüz'î incelemeler, birbirlerini tamamlarlar. Mikro-cüz'î incelemeler, makro-küllî alanın, büyük resmin daha iyi görülmesini sağlarlarken makro-küllî perspektif, mikro-cüz'î incelemelerin yönünü gösterir. Ancak bilhassa ülkemizde üniversite sayısının artışına bağlı olarak akademik çalışmaların gelişmesiyle Osmanlı modernleşmesiyle ilgili mikro incelemelerde büyük artış görüldüğü halde makro incelemelerde benzer bereket görülmez.

Hâlbuki bunların bulgularına dayanarak bir bütün olarak Osmanlı modernleşmesinin yeniden değerlendirilmesi, hem ülkenin, hem mikro incelemelerin istikameti açısından elzemdir. Elbette "ne değişti" sorusuna karşılık olgusal olarak Osmanlı modernleşmesinin bütün yönlerini ele almak imkânsızdır; ben, süreklilik içinde değişme perspektifinden daha ziyade meşrûiyet krizi doğuran, temel nitel içtimaî değişmeleri ve buna karşı yeniden-meşrûlaştırma arayışını ele aldım. Hem yerden tasarruf, hem tekrardan kaçınma için *İslâm'da Modernleşme*'de daha geniş ele aldığım *Mecelle* projesi gibi konuları burada ele almadım. Çalışmamızın usûlü ve muhtevasıyla ilgili tafsilatı Mukaddime kısmında verdim.

İslâm'da Modernleşme eserimiz, konusu ve paradigması itibariyle bir "ârafta kalma", muhatabını bulamama, mesajını iletememe şanssızlığı yaşadı. Eser, disiplinler-arası konusu itibariyle hem beşerî, hem dinî ilimleri ilgilendirdiği için sosyal bilimciler de, ilahiyatçılar da "alanımızı, bizi aşıyor" diye esere nüfuz edemediklerini, hatta beşerî/dinî ilimler ayırımı bir tarafa, bazı ilahiyatçılar, kitapta kendi branşları dışındaki İslâmî konuları anlayamadıklarını itiraf ettiler. Diğer taraftan sünnî-Gazâlî'ci paradigmaya dayanan eserimiz, kurucusu Şemseddin Günaltay'ın belirlediği ilahiyatın modernist-Afgânî'ci paradigmasına dokunduğu için de tam muhatabını bulamadı. Osmanlı modernleşmesi hakkındaki bu eserimizin ise tam aksine ülkenin kaderiyle ilgili her kesime hitap edeceğini umuyorum.

İşin doğrusu bir daha *İslâm'da Modernleşme* çapında bir çalışmaya girişmeyi göze alabileceğimi hiç sanmıyordum. Ancak Rabbimin avn ü tevfikiyle, bir sempozyum tebliği vesilesiyle bu çapta bir çalışma daha yapmak nasib oldu. 23-24 Şubat 2018'de İstanbul'da düzenlenen 100 Yıl Sonra Sultan II. Abdülhamid Han Sempozyumuna sunduğum "Haşin Modernlikten Narin Meşrûiyete: II. Abdülhamid'in Meşrûiyet Siyaseti" başlıklı tebliğ, bu çalışmanın

çekirdeği oldu; onu genişletme niyetiyle başladığımız çalışma, sonunda bu esere dönüştü. Elbette her şeyi takdir eden Allah Teâlâ, her şeyi, herkesi vesile kılar. Bu yüzden öncelikle bizi sempozyuma hasbî davetiyle zâhiren, elinizdeki eserin telifine vesile olan Nuri Salık kardeşime içten teşekkür ediyorum.

Aslında bu, en küçük bir hasbî davranışın bile ne hayırlara vesile olabileceğini gösteren güzel bir misaldir. Bizi tanıyanlar, âcizane ahbap-çavuş münasebetlerinden nefret eden, beşerî münasebetlerde sadece hasbiyeti esas alan biri olduğumuzu bilirler. Ancak maalesef günümüzde bilhassa akademik dünyada, Bizans ruhunun hâkim olduğu bir beldede ahbap-çavuş münasebetleri hasbî münasebetlerin yerini almış durumda. Bu vesileyle Kocaeli Üniversitesi'ndeki eski, Yıldız Teknik Üniversitesi'ndeki yeni mesai arkadaşlarım yanında Anadolu'daki değişik üniversitelerde ders veren Turan Açık, İsmail Hira, Mustafa Kemal Şan, Abdullah Taşkesen, Nuri Salık, Fahri Yetim, İlyas Söğütlü, İdiris Demirel, Musa Öztürk, İbrahim Yenen, Mehmet Ulukütük, Âdem Palabıyık, Tanel Demirel, Celal Türer ve daha adlarını sayamadığım, çalışmalarımızı samimiyetle takdir ederek bize şevk veren bütün akademisyen dostlara içtenlikle teşekkür ediyorum.

Çalışma sürecinde çeşitli ilmî kaynakların, malzemenin temininde yardımcı olan Ahmet Zeki İzgöer, M. Ertuğrul Düzdağ, Ali Hakan Çavuşoğlu, Mustafa Birol Ülker, Muhittin Macit, Sakin Özışık, York A. Norman'a da teşekkür ederim. Malum, dünyada her şey fânî, dostluklar bâkî. Ne mutlu ki bana ki kitaplarımın yayını sürecinde Doğu Batı ve Kadim yayınevi sahipleri Taşkın Takış ve Serhat Buhari Baytekin'den sonra Ketebe yayınevi editörü Yusuf Genç gibi sadece yayıncı-editör değil, aynı zamanda dost olan güzel insanlarla çalışmak nasib oldu.

Bu tür zorlu çalışmaların meşakkatini ve fedakârlığını müellifiyle birlikte en yakını olan ailesinin de paylaşması tabiîdir. Ailem, kitabı yetiştirebilmem için bu sene tatilden bile mahrum kalarak azamî fedakârlığı gösterdi; göstermek zorunda kaldı, ancak külfete ortak olan nimete de ortak olur, Allah, hiçbir ecri zayi etmez. Gene malumdur ki Türkiye'nin hengâmesinde sağlıklı düşünmek ve çalışmak çok zor. Bu hengâmede, nice zorluk içinde bu eseri tamamlamayı nasib eylediği için Rabbime sonsuz hamd ü senâlar ve insanlara faydalı, âcize amel-i sâlih, sadaka-i cariye kılması için dua ediyorum.

وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ

Bedri Gencer
Bahçeşehir, 23 Eylül 2019

MUKADDİME

KEŞF-İ KADİM OLARAK OSMANLI MODERNLEŞMESİ İNCELEMESİ

İnsanın dünyevî ve uhrevî saadeti, ilk tabiatı olarak fıtratına uygun yaşamaya bağlıdır. Sünnet, ilk tabiatı olarak fıtratın örüntüsü, bid'at (*innovation*, modernity), onun zıddı gayr-i fıtrattır. Dolayısıyla insanın fıtratından uzaklaşması, sünnetten kopması olarak modernleşme, insanlık için, Osmanlı modernleşmesi de milletimiz için "ümmü'l-mesâil" (meselelerin anası) mesabesindedir. Türk milleti olarak yaşadığımız bütün problemler, Osmanlı modernleşmesinin halen giderilememiş sancılarından kaynaklanır. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi, fakirin de dâhil olduğu Türk milletinin mensupları için akademik bir konunun ötesinde sivik bir konudur.

Her Türk gibi ben de çocukluğumdan itibaren millet olarak mutsuzluğumuzun kaynağını oluşturan Batılılaşma imtihanıyla hesaplaşma gereğini duydum. Akademik kariyer sürecimde fikrîyi ilmî ile birleştirerek, ilmen temellendirerek bu hesaplaşmaya giriştim. Elinizde tuttuğunuz eser, bu hesaplaşmanın -şimdilik- sonudur. Osmanlı modernleşmesini gereken bütünlük ve derinlik içinde ele alma arzusu, bizi eldeki çalışmaya girişmeye sevk etti.

Süreklilik İçinde Değişme

Osmanlı modernleşmesi incelemesinin ana meselesi, konunun ele alınacağı perspektifin tayinidir ki aslında bu perspektif, modernleşme ve Batılılaşma kavramında gizlidir. Tağayyür=değişme, bir şeyin hem madde, hem suret olarak değişmesi, başkalaşması demektir. Gecenin gündüze, karanlığın aydınlığa

değişmesi tagayyürdür. "Modernleşme", lafzen "modern hale gelme" demektir; yani, süreç olarak modernleşme, geleneksel halden modern hale geçiş, tahavvül (dönüşüm, *transformation*), ancak varılan sonuç, durum olarak modernlik, tagayyürdür (değişme, başkalaşma).

Temelde tahavvül, organik, spontane, buna karşılık tagayyür, mekanik, iradî bir değişme tarzıdır; mekanik, iradî bir değişme olarak tagayyür, mütefavit, dominant (baskın) ve resesif (çekkin) kültürler arası etkileşimden, "öteki"den etkilenmeden kaynaklanır. Osmanlı dâhil Doğu dünyası için dominant kültür, öteki, Batıdır; dolayısıyla modernleşme, fiilen Batılılaşmadır. Nitekim Osmanlı, Rusya gibi ülkeler, Batılı aydınlar tarafından "yarı-geleneksel/yarı-modern"in karşılığı olarak "yarı-barbar/yarı-medenî, yarı-Asyalı, yarı-Avrupalı" olarak tanımlanır (Curtis 2009: 233-4, Riasanovsky 1985: 139).

O halde Osmanlı modernleşmesi incelemesinde bütünlük, zamanî (gelenek/modernlik) ve mekanî (Doğu/Batı) açıdan mukayeseli bakışı birleştirmektir. Burada ideal tipler olarak Doğu/Batı, farklı dünyaları, gelenek/modernlik, onların düzenlerini, Doğulu/Batılı ise rakip kimlikleri ifade eder. Bu zamanî ve mekanî ayırımlar, Doğulu gelenek/Batılı modernlik olarak birleştirilebilir. Batılılaşma olarak modernleşme kararı, karşılıklı olarak Doğu ve gelenek ile Batı ve modernlik hakkında bir tasavvura, ötekileştirmeye dayanır. Zamanî ötekileştirme, bir topluluğun modernleşme sürecini kendi tarihinde temellendirmesine yarar; gelenek/modernlik, tarz-ı kadim/tarz-ı cedid gibi. Burada "tarz-ı kadim, miras, ortaçağ" kelimeleriyle de anlatılan *gelenek*, adeta aşılacak bir şey, hakkından gelinecek bir şahıs gibi ötekileştirilir; "redd-i miras" tabiri, bu organik ötekileştirmenin uç örneğini oluşturur. Doğu/Batı şeklindeki mekanî ötekileştirme ise asıl ötekileştirme olarak hâkim öteki ile rekabet ve misilleme sâikinden kaynaklanır.

"Gelenekten modernliğe Osmanlı" başlığının yansıttığı gibi, zamanî mukayese, süreklilik (*continuum*) kavramıyla ifade edilebilir. Modernleşme, bir sonuç, kesit değil, ancak "süreklilik içinde değişme" olarak anlaşılabilir. Genelde XIX. asır, Osmanlı dâhil bütün dünya için "en uzun" olarak asıl modernleşme asrı kabul edilir. Hakikaten Jürgen Osterhammel'in (2014) abidevî çalışması, bu asrın uzunluğunu göstermeye yeter. XIX. asra "en uzun asır" denmesi, Batı dünyasının asırlarca kat' ettiği mesafeyi Doğu dünyasının kısa süre içinde almak, arayı kapatmak, onlara yetişmek zorunda olmasındandı. Batı karşısında ayakta kalmak için değişme=modernleşme kadar değişmeyi temellendirme=meşrûlaştırma zarureti, Doğu insanı üzerinde zamanın baskısını daha da arttırdı.

Ancak çağımızda Annales Tarih Okulu, "en uzun asır" anlayışını değiştirmiştir. Marx'ın yaptığı gibi tarihî-içtimaî gelişmelerin muayyen özne ve olgulara atf edilmesine karşı çıkan Annales Tarih Okulu'nun bayraktarı Fernand

Braudel'e göre tarihî gelişmeler, birçok farklı yapısal şartın bir araya gelmesinden kaynaklanırlar, aktörler ile hâdiseler, ancak çağın ruhunun ve şartlarının ürünü olarak mânâ kazanırlar. Mesela Ahmed Cevdet (1309: I/12,15, X/33) de İbn Haldûn'a dayanan Fernand Braudel'in *longue durée* (uzun müddet) terimiyle özetlenen bu jeo-tarihî yapısalcılık perspektifinden tarihî hâdiseleri tahlil eder. Ona göre gerçekleştiği zamandaki tek bir sebebe bağlanamayacak tarihî hâdiseler, uzun bir süreçte zincirleme olarak oluşan karmaşık sebep ve dinamiklerin terkibinden kaynaklanırlar: "Bu muhârebe, sebeb-i vâhidden nâşî olmayıp belki nice senelerden beri müselsel ve muttasıl zuhûra gelen birçok esbâb ve mukaddemâtın ictimâ'ından neş'et etmiş bir vak'adır."

Dolayısıyla Braudel'in "uzun on altıncı asır" (1450-1640) tabirinin ifade ettiği üzere, son yıllarda bu "uzun" tavsifi, "uzun on birinci, on ikinci, on üçüncü, on dördüncü, on beşinci, on altıncı, on yedinci, on sekizinci asır" (the long eleventh, twelfth, thirteenth, fourteenth, fifteenth, sixteenth, seventeenth, eighteenth century) gibi giderek daha geriye götürülmektedir (Hadden 1994: 50). Demek ki onu hazırlayan önceki "uzun" asırlar anlaşılmadan "en uzun asır" anlaşılamaz. Modernleşme iki ucu açık, uzun bir süreç olduğundan bu uzun asırların başlangıcını belirlemek zor görünür. Ancak başka ülkelerin olduğu gibi Osmanlı modernleşmesinin merhalelerinin tarihleri de belirlenebilir. Bunun için öncelikle aşağıdaki tabloda özetlendiği gibi, ülkelerin idealleri, sâikleri ve siyasetlerine göre değişen modernleşmenin mânâsına bakılmalıdır:

TABLO 1

1. Fetih (kozmopolitanizm): Hak davasının aracı olarak savaş için organizasyon (intizam, devlet-kurma olarak birincil modernleşme) (Osmanlı: Fatih, Yavuz, Kanûnî) (Batı'da savaş dehşeti imajı: Korkunç Türk, organizasyon hayranlığı imajı: Büyük Türk)
2. Tahakküm (emperyalizm): Kudret davasının aracı olarak savaş için organizasyon (intizam, devlet-kurma olarak birincil modernleşme) (Rusya, Japonya: I. Petro, II. Katerina, Yoshimune) (Tahakküm formülü: Osmanlı'ya/Çin'e karşı Batı için)
3. Misilleme: Bekâ mücadelesinin aracı olarak diplomasi için reorganizasyon (tanzim, devlet-sürdürme olarak ikincil modernleşme) (Osmanlı misilleme formülü: Rusya'ya karşı Batı için: III. Selim, II. Mahmud, II. Abdülhamid)

Milletlerin tarihî tecrübeleri, idealleri ve buna bağlı kimlik idrakleri tarafından belirlenir. Tarihî idealler, ağırlıklı olarak hak ve kudret olarak ikiye ayırılabilir. Hak davasını benimseyen milletler için kudret, hakkı hâkim kılmanın aracı,

kudret davasını benimseyen milletler içinse hak, kudret arayışının maskesidir. Hak ve kudret davasını güdenleri birbirinden ayıracak kriterler vardır. Mesela hak davasının ötekisi yok, zıddı vardır; hakkın zıddı batıl, adaletin zıddı zulümdür. Hâlbuki kudret davası, zımnen öteki/ler ile var olur; belli milletlerden başlayarak bütün insanlık, kudret arayışındaki milletin düşmana dönüşen ötekisi olur.

Bir ülkenin iç ve dış düzeni, gücü ve bunu sağlamanın aracı olarak iç ve dış politikası birbirine bağlıdır. Dolayısıyla Metternich'in "Ülkenin hâricî kuvveti, dâhilî kuvvetine bağlıdır." mealindeki sözü, savaş için organizasyon (devlet-kurma olarak birincil modernleşme) ile diplomasi için reorganizasyon (devlet-sürdürme olarak ikincil modernleşme) anlayışının genel ifadesidir. Bir devlet, ancak evini düzelterek, modernleşerek, savaşta ve diplomaside başarı için elini güçlendirebilir. Dominant (hâkim-baskın) ve resesif (mahkûm-çekkin) milletler arasında güç tefavütünden dolayı misillemede iç (modernleşme) ve dış (savaş-diplomasi) güçlenme araçlarının münasebet tarzı karmaşıklaşır. Lafzen "Kullandığı silahın misliyle düşmana mukabele" mânâsına gelen misilleme (mukabele-i bi'l-misl), milletler arası münasebette genel bir tutum olarak bilinse de aslında aşağı gücün üstün güce tepkisini ifade eden bir prensiptir; zira üstün gücün zayıf gücün silahını benimsemeye ihtiyaç duymayacağı tabiîdir.

Misilleme halinde:

1. İç (modernleşme) ve dış (savaş-diplomasi) politika araçları, düşmana karşı bekâ mücadelesinin araçlarına dönüşür; düşmana mukabele olarak modernleşme ve savaş-diplomasi. 1774 yılından sonra Osmanlı'nın varlığına kasd eden Rusya'ya karşı bekâ mücadelesi, birbirine bağlı iki meseleden oluşuyordu: İçeride modernleşme yoluyla Islah Meselesi, dışarıda diplomasi yoluyla Şark Meselesi. Islah Meselesi ve Şark Meselesi, Osmanlı için bekâ davasıydı.
2. Medeniyet-içi/dışı, yakın/uzak öteki idraki, misillemeye yarayan iç ve dış politika araçlarının terkip tarzını belirler. Osmanlı'nın yakın ötekisi, asıl düşmanı Rusya, uzak ötekisi Batı'dır. Bu takdirde Osmanlı misilleme formülü, "Rusya'ya karşı Batı için" olur:

"Şark Meselesi'nde hedef olarak Rusya'ya karşı Islah Meselesi'nde model olarak Batı için"

Bu formülde Osmanlı'nın yakın ötekisi olarak Rusya, Osmanlı dış politikasının konusu olarak savaş ve diplomasinin hedefini, Batı, Osmanlı iç politikasının konusu olarak modernleşmenin modelini oluşturur. Burada Rusya, ötekiyi, Batı, modernliği, dolayısıyla "Rusya'ya karşı", Osmanlı-Rusya (Doğu/Batı) olarak kimlik mücadelesini, "Batı için", gelenek/modernlik olarak norm mücadelesini ifade eder; Batılılaşma olarak modernleşmede gelenek/modern-

lik mücadelesi ile Doğu/Batı mücadelesi içiçe geçer. Bu yüzden çalışmamızda Osmanlı modernleşmesini daha geniş bir Doğu/Batı karşılaşması çerçevesinde ele aldık ve bu çerçevede Osmanlı'nın asıl ötekisi olarak Rusya'nın Osmanlı modernleşmesinde oynadığı role daha geniş, hatta öteki olarak Osmanlı tasavvuruyla irtibatından dolayı Rusya'nın Batı tasavvuruna da yer verdik.

Osmanlı-Rusya münasebeti, Japonya/Çin'e de uygulanabilir. Japonya'nın yakın ötekisi Çin, uzak ötekisi Batı olduğundan misilleme formülü, "Çin'e karşı Batı için" olur. Nitekim William Brandt (1942), Japonya gibi ülkelerin tarihî hamlesini düz mantıkla bir medeniyetler arası, Doğu/Batı mücadelesi olarak almanın yanlış olduğuna, Batı'ya karşı tavırların aslında Doğu medeniyeti içindeki geleneksel üstünlük mücadelesinden kaynaklandığına dikkat çekti. Japon başarısı, Batı medeniyetinin (ideolojilerinin ve müesseselerinin) benimsenmesi olarak Batılılaşmayla aslında Çin'e karşı geleneksel despotizmin modern emperyalizme, nasyonalizmin emperyalistik enternasyonalizme dönüşmesiydi. Japon emperyalizminin sırrı, aslında "Çin'e karşı Batı için" formülünde yatıyordu.

Bu birincil/ikincil modernleşme ayırımına göre kurulma, çözülme, toparlanma olarak üç ana safhaya ayrılabilecek modernleşmeyi Osmanlı tarihine şöyle uygulayabiliriz:

1. Kurulma olarak modernleşme: 1453
2. Çözülme olarak modernleşme: 1529
3. Toparlanma olarak modernleşme: 1826

İstanbul'un fetih yılı, kurulma olarak Osmanlı modernleşmesinin, "Her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince Kanûnî Sultan Süleyman devrinde I. Viyana Muhasarası'nın başarısızlıkla sonuçlandığı 1529, iniş sürecinin, dolayısıyla çözülme olarak Osmanlı modernleşmesinin başlangıç tarihi alınabilir. II. Mahmud devrinde 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla ise asıl toparlanma olarak Osmanlı modernleşmesi başlamıştır. Osmanlı modernleşmesi çalışmaları, genelde XIX. asırda Abdülmecid, Abdülaziz, II. Abdülhamid devirlerini kapsayan Tanzimat ve İstibdad devirlerine odaklanır. Hâlbuki bunları hazırlayan III. Selim ile II. Mahmud devirleri anlaşılmadan XIX. asır Osmanlı modernleşmesi anlaşılamaz. Devlet-i Muhammediyye tabirinin ortaya çıktığı 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi, Osmanlı modernleşmesinin miladıdır. Çalışmada emperyal devletlerden ulusal devletlere doğru seyr eden modernleşme sürecinde kilit devrin II. Mahmud devri olduğunu gösterdim ve bu süreçteki kilit gelişme olarak Yeniçeriliğin ilgasının derin bir analizini yaptım.

Osmanlı modernleşmesi konusunda öne çıkan Niyazi Berkes (1978) ile Bernard Lewis'in (1984) eserleri, gelenekten modernliğe, süreklilik içinde değişme perspektifinden yazılmış eserlerdir. Ancak bunlar, "gelenekten modernliğe

Osmanlı"nın ötesinde Osmanlı'dan Türkiye'ye uzanan incelemeler olarak Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunu meşrûlaştırmaya yönelik gizli bir ideolojik-teleolojik sâikle maluldür. Osmanlı'dan Türkiye'ye uzanan bu modernleşme perspektifine göre Osmanlı, batış, Türkiye, çıkışı temsil eder; güya II. Mahmud ile başlayan Osmanlı modernleşmesi hamleleri, dinin baskısından dolayı hep akim kalmış, Türkiye ise laikleşme, dini tasfiye ile modernleşme sürecini hedefine ulaştırmıştır.

Kemal Karpat'ın (2001) eseri ise hem gelenekten modernliğe uzanmaktan çok XIX. asır odaklı, hem de tahlilden çok tahkiye ağırlıklı bir Osmanlı modernleşmesi incelemesidir. Osmanlı modernleşmesinin halen en büyük muhallili Şerif Mardin'in çalışması ise Yeni Osmanlılar üzerine bir fikir tarihi incelemesi olan doktora tezi *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* dışında monografi değil, dağınık makaleler külliyatıdır. Osmanlı modernleşmesini bir bütün olarak tasvir ve tahlil edecek monografik bir eser vermeye merhûmun ömrü vefa etmemiştir.

Osmanlı modernleşmesi, ancak yatay=zamanî (gelenek/modernlik) ve dikey=-mekanî (Doğu/Batı) mukayeseye dayalı bir perspektif bütünlüğü içinde anlaşılabilir. Çağımızda keşf edildiği gibi modernleşme, gelenekten kopuştan ziyade geleneğin dönüştürülmesidir; moderni gelenekselden, yeniyi eskiden bıçakla keser gibi ayırmak imkânsızdır. Dolayısıyla süreklilik bilinmeden değişme bilinemez; değişmeyen bilinmeden değişen anlaşılamaz. Aslî/arızî, kadim/modern ayırımları, değişmeyen/değişen ayırımının karşılığı sayılabilir.

İki eserimizde de ana ilgi alanımız, "modern İslâm, Osmanlı"dır; modern ise "arızî" demektir. Mantıkî olarak aslî, kadim İslâm=Osmanlı bilinmeden arızî, modern İslâm=Osmanlı bilinemez. Mesela Ahmed Âsım Efendi'nin kullandığı "töre-i Efrenc" tabiri, II. Abdülhamid'in (2011: I/127) Arnavutluk halkına yaptığı patrimonyal çağrı, ancak bunların Göktürk Kağanlığı (552-745) ve Göktürk Kitâbeleri'ne uzanan izi sürülerek anlaşabilir. Kitabımıza moderne vurgunun yapıldığı "Osmanlı modernleşmesi" gibi bir başlık yerine "Gelenekten Modernliğe Osmanlı" başlığını seçmemiz bu yüzdendir.

Ancak bu iki boyutlu mukayeseyle değişme derecesi (değişmeyen/değişen olarak geleneksel/modern) kadar etkilenme yönü (etkileyen/etkilenen olarak Doğu/Batı) görülebilir. *İslâm'da Modernleşme* eserimizde modernleşmeyi tek-yönlü, Doğu'nun Batı'dan etkilenmesi süreci olarak almıştık. Hâlbuki bu çalışmada keşf ettiğimiz gibi bu etkilenme, Batı'nın Osmanlı'dan "rövanş"ı olarak görülebilecek modern, ikincil modernleşmede geçerlidir; Batı-merkezli sosyal bilim sayesinde Batı-kaynaklı, tek-yönlü bir süreç olarak modernleşme görüşü evrensel revaç bulmuştur. Yaptığımız birincil/ikincil, fıtrî/gayr-i fıtrî modernleşme ayırımına göre birincil modernleşmede Batı'nın Osmanlı'dan, ikincil modernleşmede Osmanlı'nın Batı'dan etkilendiğini ortaya koyduk.

Batılı aydınlar, birincil modernleşme, devlet-kurma başarısı olarak Osmanlı düzeninden ciddî etkilenmişler; ancak teolojik ve politik krizinden dolayı Batı'da modernleşme, kapitalizme kayarak fıtrattan uzaklaşmıştır. Dolayısıyla yatay=zamanî (gelenek/modernlik) ve dikey=mekanî (Doğu/Batı) mukayeseye dayalı süreklilik içinde değişme perspektifi, Osmanlı düzeninin değişme derecesini olduğu kadar evrensel olarak modernleşmenin yönünü de keşfe yarar. Böylece eserimiz, başlığının sonundaki "Osmanlı" kelimesi kapatılarak "Gelenekten Modernliğe" şeklinde de rahatlıkla okunabilir.

Osmanlı modernleşmesi, Osmanlı geleneği kadar Batılı modernliğe vukufla daha iyi anlaşılır. Modernleşme küllî, Osmanlı modernleşmesi cüz'îdir; mantıkî olarak küllî modernleşme anlaşılmadan cüz'î Osmanlı modernleşmesi anlaşılamaz. Batılılaşma olarak modernleşme görüşü, zımnen kaynak olarak Batı'da tam olarak tanımlanmış modernliğin hedef olarak Doğu'yu (Osmanlı'yı) nasıl etkilediğini tesbiti hedefler. Hâlbuki modernlik/modernizm, sekülerizm başta olmak üzere "medeniyet, kültür, devlet, hâkimiyet, anayasa" gibi modernliğin temel kavramları Batı'da da halen tam olarak tanımlanabilmiş değillerdir. Dolayısıyla yerli modernleşmeyi anlama teşebbüsü, öncelikle Batılı modernliği anlamayı, anlama ise hesaplaşmayı gerektirir.

Bu yüzden eserde Osmanlı modernleşmesini açıklamaya yarayacak kaynak olarak Batılı modernliğe vukuf için elimden gelen cehdi gösterdim; Batılı modernliğin sırlarını çözerek Osmanlı modernleşmesinin mantığını keşf etmeye çalıştım. Bu meyanda İbrahim Müteferrika, Ebûbekir Râtib, Keçecizâde İzzet, Sâdık Rifat gibi Osmanlı aydınlarının fikirlerini ne kadar derin bir modern arkaplana dayandıklarını göstererek tahlil ettim. Osmanlı modernleşmesi vizyonunun öncüsü sayılan İbrahim Müteferrika'nın nizam fikrinin geleneksel ile modern dünyagörüşlerinin kavşağında durduğunu, derin bir arkaplana dayandığını gösterdim.

Asıldan Arızaya

Herhangi bir konu gibi Osmanlı modernleşmesi de ancak küllî bir perspektiften ele alınarak hakkıyla anlaşılabilir. Beşerî realiteye bakarak küllî perspektifle kasd ettiğimiz şey, daha da netleşecektir. İlim adamı, beşerî realitenin iki temel boyutunu ele alarak "anlatma"ya çalışır:

1. Hâdise (zâhir): Ne oldu, tahkiye
2. Mânâ (bâtın): Nasıl, niçin oldu, tefhim
3. Hadis (zâhirden bâtına çıkan söz): Tahkiyenin aracı kelimeler, tefhimin aracı mefhumlar (kavramlar)

Burada "hâdise" kelimesini Türkçe'deki yaygın kullanılışının ötesinde hem olay, hem olgu mânâsında aldık ve her iki boyutu da kapsadığı için "anlatma"

kelimesine vurgu yaptık. Anlatma, hem hâdisenin=zâhirin tahkiyesi, hem mânâ=bâtının tefhimi demektir. Tahkiye/tefhim, anlatı/açıklama, tasvir/tahlil ayırımlarıyla da ifade edilebilir. Aslında beşerî realite, bu ayırımlara gelmeyen bir bütündür. Bir olay ve olgu, başka olay ve olgulardan koparılamaz, ancak zihnen soyutlanabilir. Mesela Yeniçeriliğin ilgası hâdisesi, bir sebepler zincirinden doğmuş ve sonuçlar zincirine yol açmıştır. Tüketim olgusu ise insan, üretim, nüfus, ahlak gibi başka birçok olguyla irtibatlıdır; dolayısıyla fıkhî, iktisadî, beşerî (psikolojik), içtimaî (sosyolojik), tabiî (çevre) birçok boyutu vardır.

O halde birincisi, hâdise ile mânânın, ikincisi, mânânın boyutları, dolayısıyla bunların incelemeleri, birbirlerinden ayrılamazlar. Ancak genelde modern dünyada, özelde Türkiye'de epistemolojik (ilmî) ve akademik parçalanma sonucunda bunları inceleyenler, birbirlerinden ayrılmışlar, bu küllî perspektifin kaybı sonucunda beşerî realite küllî olarak tanımlanamaz hale gelmiştir. Burada kasd edilen, elbette mutlak değil, beşerî, izafî mânâda küllîliktir. Mutlak mânâda küllî ilim, sem', basar, zaman ve mekân boyutlarıyla, altı yönle kayıtlı bir varlık olarak insan takatinin ötesinde, Allah'a münhasırdır.

İnsan, aynı anda altı yönü (sağ-sol, ön-arka, alt-üst) göremez, altı yönden bakamaz. İnsan, ya yön değiştirerek bir şeye altı yönden kendi bakışını veya başkalarının bakışlarını birleştirerek izafî bir küllî perspektife ulaşabilir. Allah tarafından insana verilen beşerî ilim olarak marifet, küllînin değil, cüz'înin bilgisidir; eşyayı vücuduyla, zıtlarıyla, eserleriyle tanımaktır. Dolayısıyla küllî bakış, ansiklopedik olarak her şeyi bilmek değil, bütün olarak ormanı görebilmek, ağaçların yerlerini, neyi bilip neyi bilmediğini, ehline sorarak öğreneceği şeyi bilmek demektir. Zaten Latince *üniversite* kelimesi, etimolojik olarak *unus+verto versus* (*to turn*) (bire dönmek) kelimelerinden oluşur (Ash 1775: II/428). Post-modern süreçte patlak veren "ontolojik, ahlakî, tarihî, hermenötik, lengüistik, retorik, anlatısal dönüş" (ontological turn, ethical turn, historical turn, hermeneutic turn, linguistic turn, rhetorical turn, narrative turn etc.) tabirleri, tam da üniversitenin lafzî mânâsına uygun bir öze, bire "dönüş" arayışına işaret eder.

Batı'da bilginin parçalanmasına ve üniversite idealinin kaybına yol açan modern kriz, ontolojik olarak Aristo'dan Descartes'e varlık-bilgi münasebetinin tersine dönmesi, epistemolojik olarak İslâm'daki *hadis* ilminin karşılığı ana beşerî ilim olarak filolojinin kaybından kaynaklanır. Arapça *hadis* kelimesinin türediği "hudûs", "kıdem"in karşılığıdır. Kelama nisbetle (kelam-ı kadim/kelam-ı hadis) kıdem/hudûs ayırımına dayanan hadis=filoloji, en öz tarifiyle, tanımlanabilir "hudûs"ün, yani hadis ve hâdiselerin ilmidir. İbn Haldûn ile Giambattista Vico ise "unsurlar/hâdiseler âlemi" ile "tabiat/beşeriyet âlemi" (*il mondo della natura/il mondo delle nazioni*) arasında yaptıkları ontolojik ayırımlarla filolojiden tecrübî sosyolojiye geçişe öncülük ettiler. Unsurlar âlemi, tabiî ilimlerin, hâdiseler âlemi ise İbn Haldûn'un *'umrân* dediği beşerî ilim-

lerin konusu haline geldi. Râvî ve muhaddislerin biyografilerini konu edinen Rical ilmini Tarih ilminin, Tarih ilmini de kadim ana beşerî ilim olarak filolojinin karşılığı Hadis ilimlerinin bir kolu sayan meşhur muhaddis Şemseddin Sehâvî'nin İbn Haldûn'a tepkisi, aslında filolojinin kaybından kaynaklanıyordu (Şulul 2008: 42,48, Togan 1969: 167-168).

Ontolojik unsurlar/hâdiseler ile tabiat/beşeriyet âlemi ayırımlarının mantıkî sonucu, filolojiye son veren hadisler/hâdiseler, dil/dünya ayırımıydı. Filolojinin kaybı, varlığın dört mertebesine bakarak daha iyi anlaşılır. Gazâlî (1999: 19-20) ve Taftazânî gibi âlimlerin yaptığı tasnife göre, a'yânda, zihinde, lisanda, hatta olarak varlığın dört mertebesi vardır (Taşköprîzâde 1985: I/75). A'yândaki şeyler zihinde kavramlarla, kavramlar lisanda terimlerle, terimler ise hatta suretlerle varlık bulur. Gazâlî ile Taftazânî'nin tasnifi birleştirildiğinde, a'yânda mevcûd, "şeyin hakikati", zihinde mevcûd, "şeyin sureti", lisanda mevcûd lafız, "şeyin ismi", hatta mevcûd ise "ismin sureti"dir. Buna göre "şeyler →mefhumlar →isimler →kelimeler" münasebeti ortaya çıkar.

Dolayısıyla hadisler, tahkiyenin aracı kelimeler, tefhimin aracı mefhumlar (kavramlar) olarak işler. Hâdiseler, hadislerde gizlidir; hadisler, mekanik lafızlar değil, hâdiseleri keşfin aracı, organik, tarihî varlıklardır; kavramlarla keşf-i kadim yapılır. Nitekim Gazâlî, *İhyâ*'nın ilk kitabı Kitâbu'l-'Ilm'in "İlimlerin isimlerinden tebdil olunmuşların beyanı" başlıklı ikinci faslında açıklar: "Mezmûm ilimlerin makbul, şer'î ilimlerle karışmasının menşeinde makbul terimlerin tahrifi, tebdili ve art niyetlerle selef-i sâlih ve ilk neslin kasd ettiğinin dışında mânâlara hamli teşebbüsü yatar ki bunlar beş tanedir: 1. Fıkıh, 2. İlim, 3. Tevhid, 4. Tezkir, 5. Hikmet." Bunlar, önceden dinde makam sahiplerinin vasıflandıkları, dinen makbul terimler iken zamanla insanlarda soğukluk uyandıran menfî mânâlar kazandılar (el-Mardinî 2015: I/275).

Nihaî olarak her ilim adamının hayat seyri, ilgi ve meseleye dönüşen bir ana kaygı tarafından belirlenir. İnsanda manevî kaygılar, öğrencilik sürecinde fikrî ilgiye, akademik kariyer sürecinde ilmî meseleye dönüşür. Akademik-ilmî mesaime yön veren ana mesele, fıtrattan uzaklaşma olarak modernleşmeye vukuf ve tersinden fıtrata dönüş yolunu keşf etmektir. Hikmet, şeriat, sünnet, hepsi fıtratın farklı isimleri, yüzleridir; çağımız, fıtrata ne kadar yabancılaşmışsa farklı isimleri olarak hikmete, şeriata, sünnete de o kadar yabancılaşmıştır. Davamız, Rıza Tevfik veya Ahmed Naim'in yaptığı gibi teknik mânâda kavramların tarifinin ötesinde, Gazâlî'nin izinde, temel, paradigmatik kavramlar üzerinden kadim-İslâmî dünyagörüşünün, -bilgi sisteminin keşfinin ötesinde- Gazâlî'nin *İhyâ*'da yaptığı gibi, ilim-amel bütünlüğüne dayalı hikmetin keşfidir. Gayemiz, modern-sahte (Afgânî'ci) medeniyet yerine kadim-sahih (Gazâlî'ci) sünnet olarak dini yeniden keşf ederek çağımıza tercüme etmektir.

Gazâlî'nin *İhyâ*'sı gibi, her müellif, aslında tek bir eser yazar; bütün çalışmaları, tek bir eserin açılımı olarak yazılır ve okunur. Kadimin=hikmetin keşfi projesi, önce "yitirdiğimizi bilmek", sonra "yitirdiğimizi bulmak" olarak iki ayaktan oluşur. İki eserimizde yaptığımız kapsamlı İslâm ve Osmanlı modernleşmesi incelemelerinin asıl maksadı, neyi yitirdiğimizi ortaya koymaktır. Bu incelemelerle yitirdiğimizi ortaya koyarken uzun makale formatında çalışmalarımla temel kavramların aslî mânâlarını yeniden keşf ederek yitirdiğimizi bulmaya, keşf-i kadime çalıştım (Mesela, Gencer 2017b). Âcizane yazılarımızı okuyanların, konferanslarımızı dinleyenlerin "hikmet, sünnet, fıkıh, üniversite, filoloji, laiklik, sekülerizm, anayasa, agnostisizm vs. gibi dinî veya felsefî-içtimaî kavramların bu mânâlarını ilk kez sizden okuyoruz, duyuyoruz" dediklerine çok şahit oldum. Hâlbuki yaptığımız, vaz'-ı cedid değil, keşf-i kadimdir.

Keşf-i kadim projesinin parçası olarak Osmanlı modernleşmesi incelemesi de özünde "sünnet, töre, devlet, millet, mülk, nizam" gibi temel kavramların izini sürmeye dayanır. Çağımızda tarihî semantik, kavram tarihi (*begriffsgeschichte*) veya tarihî siyaset-din-bilgi sosyolojisi gibi melez disiplinler, aslında beşerî realiteye nüfuz edebilmek için filolojinin boşluğunu doldurma arayışının ürünleridir. Arnold Toynbee, Fuad Köprülü, Yusuf Akçura, Sadri Maksudi Arsal, Zeki Velidi Togan gibi yerli ve yabancı büyük tarihçiler, aslında tarihçi değil, filolog idiler. Fuad Köprülü, filolojiden sosyolojiye, Ziya Gökalp, sosyolojiden filolojiye giderek ortak bir beşerî bilimde buluşabilen iki büyük aydındı. Sabri Ülgener, 1935 yılında görüştüğü Fuad Köprülü'nün sosyolojik teoriye vukufuna hayran kalmıştı. Ülgener, Marx ve Weber üzerinde çalışmaya başladığını söyleyince Köprülü, bir edebiyat tarihçisinden beklenmeyecek bir vukufla iki sosyoloğu mukayese etti (Sayar 2007: 82). Bilahare Ömer Lütfi Barkan ve Halil İnalcık gibi tarihçiler ise, Annales Tarih Okulu'nun izinde tahkiye=anlatma ile tahlil=açıklamayı birleştirerek Osmanlı realitesini anlamayı ve anlatmayı başardılar.

Ancak maalesef genel olarak sonraki Türk tarihçiler nesilleri, bu zengin mirasa ve dünyadaki büyük entelektüel gelişmelere rağmen tarihî realiteyi sosyal bilimsel kavramlarla açıklamaktan uzak geleneksel tahkiyeci tarih çerçevesinde kaldılar. Ülkemizde hâdise ile mânâyı ve mânânın boyutlarını inceleyenler, tahkiye=anlatma ile tahlil=açıklama erbabı, tarihçiler ile sosyologlar, sosyologlar (sosyal bilimciler) da kendi içlerinde psikolog, politikacı, iktisatçı vs. olarak birbirlerinden ayrılmışlardır. Tarihçi/sosyolog ayırımı, Ebû Hanife'nin eczacı/tabip ayırımına benzettiği muhaddis/fakih ayırımına benzetilebilir ama bu, mutlak bir ayırım değildir. Zira her tabip eczacıdır, ama her eczacı tabip değildir. Yani her fakih, aynı zamanda muhaddis olarak fıkha yetecek kadar hadis bildiği gibi, Şerif Mardin gibi her sosyolog da gerektiği kadar tarihçi, tarih bilgisiyle mücehhezdir.

Bugün sözde ihtisasa dayalı akademik anlayışa göre ise tarihçi anlatır, sosyolog açıklar. Türkiye'de tarihçiler, genelde sadece "ne oldu"yu anlatarak "niçin, nasıl oldu"nun açıklamasını sosyal bilimcilere bırakırlar. Hâlbuki ayrı değil, ancak aynı zihin tarafından üç soruya da cevap vermeyle beşerî realite kavranabilir. Sosyal bilimci, İbn Haldûn, Ahmed Cevdet, Ziya Gökalp, Fuad Köprülü gibi, beşerî tecrübeyi bir bütün olarak ele almak, anlamak ve anlatmak zorundadır. "Konuya alanım olan tarih, edebiyat, fıkıh, kelam, sosyoloji, iktisat vs. yönünden yaklaşıyorum" gibi ifadeler, Batılılara zavallı gelir. Bugün maalesef Türk akademisinin gidişatı, ihtisaslaşma ve derinleşmeden ziyade sathîleşme, disiplin körleşmesi yönündedir.

Bir seminer vesilesiyle *İslâm'da Modernleşme* kitabımızı tam olarak okuyamadığını itiraf eden bir ilahiyatçı, mazeret olarak alanını ileri sürmüştü. "Ben fıkıhçı olduğum için kitabınızdaki kelamla ilgili bahisleri tam anlayamadım" deyince acı bir tebessüm ettim: "Bırakın fıkıhçıyı, kelamcıyı, ben ilahiyatçı bile değilim. Ama ortada bütün İslâm dünyasını ilgilendiren bir modernleşme olgusu varsa her yönüyle anlamak zorundayız." Evet, bir konu, her yönden anlaşılmak zorundaysa perspektifimizi bir alanla sınırlandıramayız. *İslâm'da Modernleşme*'de olduğu gibi bu çalışmada da Osmanlı modernleşmesini tarih, sosyoloji, edebiyat, iktisat, anayasa hukuku, uluslararası politika, siyaset bilimi, hadis, siyer, fıkıh, kelam, tasavvuf vesaireyi ilgilendiren her yönüyle anlamaya çalıştık.

Küllî inceleme perspektifi, üçlü bir ayırımla daha iyi anlaşılacaktır. Üç soru, alan ve disipline karşılık olarak beşerî tecrübenin boyutlarını üçe ayırabiliriz:

1. Olay: Ne oldu-tasvir-tarih-tarihçi

2. Olgu: Nasıl oldu-tahlil-toplum-sosyolog

3. Anlam: Niçin oldu-tarif-din-teolog

Bu tarihî, içtimaî, dinî perspektifi birleştirerek, üç soruya karşılık üç boyutu anlayarak ancak beşerî tecrübeye vukuf mümkündür. Max Weber, tarihî ve sosyolojik perspektifi tamamlayan nafiz bir teolojik perspektiften beşerî tecrübeye vukufun ideal örneğini vermişti. Ancak paradoksal bir şekilde çağımızda beşerî ve içtimaî bilimlerin kayd ettiği büyük gelişmeyle ilk iki disiplin ve perspektiften tarihi ve toplumu anlama imkânı arttığı halde beşerî tecrübenin anlamının yattığı dine vukuf imkânı azalmıştır. Bunun sebebi basittir; çağımızda modernleşme ve sekülerleşmenin ilerlemesiyle dine yabancılaşmanın artması, dinin telakkisinin körlerin fil tarifine benzer hale gelmesi.

Yahudilik ve Hıristiyanlığın sekülerleşmesine karşılık İslâm'ın aslını korumasından dolayı dine vukuf, Osmanlı modernleşmenin tahlili açısından daha büyük önem taşır. Çalışmada gösterdik ki bütün Osmanlı modernleşmesinin sırrı, "İlden geçilir, töreden geçilmez" sözünde yatar. Burada töre/il, din/

devletin karşılığıdır. Dâire-i adliyyedeki "Devletin nâzımı şeriattır" sözünün ve "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabirinin ifade ettiği gibi din, devlete nisbetle *şeriat*, cemaate nisbetle *sünnet*tir. Nitekim İslâm'ın ilk devirlerinde *Kitâbü'ş-Şerî'a* ile *Kitâbü's-Sünne* başlıklı kitaplarda *şeriat* ile *sünnet* birbirinin yerine kullanılır. Dinin devlete ve cemaate göre *şeriat* ve *sünnet* adlarını aldığı bilinmeden ne İslâm, ne Osmanlı anlaşılabilir.

Gösterdiğimiz gibi, sünnetin kadim karşılığı, töre, seküler karşılığı, kültürdür. Hâlbuki Cumhuriyet devri literatüründe töre=sünnet=kültür münasebetinin izi bile görülmez. XIX. asrın büyük sûfîlerinden Osman Bedrüddîn Erzurûmî (1994: I/106-107,231-2,287), (nebevî) sünnet ile (Batılı) kültürü şöyle karşılaştırır: "Heyhât ki, Frenk ahlâk ve etvârı, Avrupa 'âdât ve ahlâkı dururken, Peygamberin ve sahâbe-i kirâmın izine kim tâbi' olacak, kim gidecek?" Bedrüddîn Erzurûmî hazretleri, o zaman henüz tedavülde olmadığı için *kültür* veya ona karşılık Ziya Gökalp'ın uydurduğu *hars* kavramı yerine *etvâr* (*manners*) kavramını kullanır.

Türkiye'de çağdaş sosyal bilim ve ilahiyatın dine, dinin ana kavramlarına yabancılaşmasının tipik misali, günümüzde neredeyse ilahiyatçıların mottosu haline gelen, "Sünnet şekil değil, özdür" ifadesidir. "Dinde tutulan yol" (الطريقة المسلوكة في الدين) olarak tarifinde (Buhârî 1991: II/552) görüldüğü gibi, sünnetin genel adı *tarikat*, İngilizce karşılığı *way* gibi, hem *yol*, hem *tarz* (*tavr=manner*) mânâsına gelir. "Muhakkak namaz, fahşâ ve münkerden alıkoyar." (Ankebût, 29/45) âyetinin ifade ettiği gibi ahlak, dinin özü, ibadet, ahlakın girdisidir. Meyvede öz-kabuk gibi, ahlak da ibadet de, öz-şekil, madde-suret irtibatından oluşur.

Dua mânâsında salâtın özü niyaz, şekli namazdır; salât, niyazın namaza, özün şekle bürünmesidir. Sıdk, sadakat, kerem, iktisat, sabır, müsamaha, ibadet, uyuma, yeme, oturma, yürüme, çalışma, dinlenme, yıkanma gibi ahlakî faziletler ve beşerî fiiller, evrenseldir; sünnet, bu ahlakî faziletler ve fiillerin peygamberimizin gösterdiği fıtrî tarzı, yani, fıtrî-nebevî inanış, görünüş, davranış tarzı demektir. Sünnet, bâtınî edebin zâhirî edebe yansıması, özün şekle bürünmesidir; "sünnet" ile biyolojik "fiil"ler, ahlakî "amel"ler olur. O halde, "Sünnet şekil değil, özdür; Bizde namaz yok, niyaz var" gibi ifadelerle dışa vuran şekilsiz öz anlayışı, fıtrata ve dine aykırıdır, lafzen "tarikat=tarz" mânâsına gelen sünnetin ve dinin bizzat inkârıdır. Nitekim önceleri "şekilci sünnet" anlayışını eleştiren ilahiyatçıların bilahare "şekilci dindarlığı" eleştirmeleri, sürekli "Dinde önemli olan, ahlaktır, kalp temizliğidir" vurgusu yapmaları, meselenin sünnet anlayışının ötesinde bizzat namazın ve dinin inkârına varan bir sapma olduğunu gösterir.

İlahiyat meselesi, sanıldığı gibi, ilahiyattaki heterodoksi/ortodoksi, sünnet/bid'at eğiliminin oranlaması meselesi değildir. Mesele, nicelik değil, nitelik,

ilahiyatın dayandığı paradigma meselesidir. Kurucusu Şemseddin Günaltay sayesinde Türk ilahiyatı, İslâm ve Osmanlı modernleşmesi incelemelerimizde deist (ve ajan) olduğunu isbat ettiğimiz Cemâleddîn Afgânî'nin modernist paradigmasına dayanmaktadır. Türk ilahiyatı hakkındaki bu hükmümüzün, yanlış, temelsiz bir genelleme olduğuna dair gelebilecek itirazlara karşı üç hususa dikkat çekeriz:

1. "Sünnet şekil değil, özdür", günümüzde ehl-i sünnet diye bilinen ilahiyatçılarda bile görebileceğimiz, ilahiyatta hâkim anlayıştır. Hatta sözde "Sünnet, şekil-öz bütünlüğüdür" diyen ilahiyatçıların bile iş, müşahhas sünnetlere gelince "ama…" diye başlayan teville bağlayıcı olmadıklarını isbat ettikleri (!) görülür.

2. Din, devlete nisbetle *şeriat*, cemaate nisbetle *sünnet* olduğu için, sünnet anlayışı, ilahiyatın din anlayışını gösteren buzdağının ucu mesabesindedir. O yüzden ilahiyatın sünnete bakıştaki bu illet, Kur'ân, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf gibi dinin bütün unsurlarına bakışta da görülür.

3. Bizzat Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın hadislerinde geçtiği gibi, din ilim, ilim hadis, hadis sünnettir. Dolayısıyla ilahiyatçıların sünnet anlayışı, itikadînin ötesinde klasik ilim anlayışının kaybına yol açan ilmî bir illettir. Zamanında Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile, itikaden ayrıldıkları halde ortak klasik bir ilim anlayışına dayanıyorlar, Zemahşerî gibi Mu'tezilî âlimler, dirayet tefsirinde umde kabul ediliyordu. Hâlbuki Türk ilahiyatı, Afgânî'nin temsil ettiği "teoloji ve medeniyet olarak İslâm" paradigmasına dayanmakla, nakle (hadis-rivayet) karşı akla (fıkıh-dirayet) vurguyla, "ilimsiz nazar (fikir, spekülasyon), hevâ" olarak özetlenebilecek teolojikleşmekle, sıhhat-i akideyle birlikte sıhhat-i ilmi de yitirmiştir. Bu sahte (Afgânî'ci) paradigmadan sahih (Gazâlî'ci) paradigmaya geçerek "Sünnet şekil değil, özdür" hezeyanlarından kurtulmadıkça da iflah olmayacaktır. Yani bu yaptığımız, ehl-i sünnet açısından sübjektif değil, bugün gelse bir Mu'tezilî âlimin de yapacağı objektif tesbitlerdir. Ancak maalesef Türkiye'de üzüm yemeye yönelik iyiniyetli bir müzakere zemini, kültürü olmadığı için en isabetli, objektif tesbitler bile itham ve düşmanlık olarak algılanmaktadır.

Usûlden Vusûle

Bu mukaddimenin sadece elinizdeki eser için değil, genel mânâda telif felsefesini de içeren bir ilmî metodolojiye katkı olması umulur. Bir çalışmanın mahiyeti, üç parametre tarafından belirlenebilir:

1. İhtiyaç: Bir çalışma, bir konuyla ilgili literatürde görülen boşluğu doldurma, mevcut binaya bir tuğla koyma, hakikaten entelektüel bir ihtiyacı karşıla-

ma niyetinden, daha iyisini yapma iddiasından kaynaklanır. Yoksa "Ben de bu konuda bir kitap yazmış olayım, belki tutar." niyetiyle yapılan bir çalışmanın sahiciliği, bereketi olamaz. Biz de son yıllarda çeşitli yönleri hakkında yapılan sayısız mikro çalışmanın bulgularına dayanarak Osmanlı modernleşmesinin bir bütün olarak yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanaatiyle bu çalışmaya giriştik. Osmanlı modernleşmesinin çeşitli yönlerine dair yapılan çalışmalar, tahlile yönelik vak'a araştırmaları hükmündedir. Tahlilin terkiple tamamlanması, bu dağınık vak'a araştırmalarının ışığında belli aralıklarla bir bütün olarak Osmanlı modernleşmesinin yeniden değerlendirilmesi elzemdir.

2. Konunun çapı: Bir çalışmanın hacmi, ele aldığı konunun çapı ve itkan niyeti tarafından belirlenir. Ele aldığı konunun hakkını verme niyetiyle bir çalışmaya başlayan, "Bu çalışmayı kısa, orta, uzun tutayım" diyemez. Bilhassa İslâm ve Osmanlı modernleşmesi gibi derin, karmaşık konulardaki çalışmaların çapını baştan belirlemek imkânsız gibidir. Çalışma, ilerledikçe genişler ve sonunda tabiî sınırlarına ulaşır. Bunda da öyle oldu.
3. Konunun boyutu: Tarihî-içtimaî çalışmaların olay-ne oldu-tahkiye ile anlam-nasıl, niçin oldu-tahlil olarak iki boyutu vardır. Elbette konu tahkiye (ne oldu) açısından ele alındığında Osmanlı modernleşmesiyle ilgili bir çalışma 100, 200 cilt de olabilir! O yüzden zarurî olarak Osmanlı modernleşmesi sürecini belli kriterlere göre sınırlandırarak değerlendirmeye aldık:
   a) Daha ziyade meşrûiyet krizine yol açan, birbirine bağlı temel nitel içtimaî değişmeler olarak modernleşmeyi ve buna karşı yeniden-meşrûlaştırma arayışını ele aldım.
   b) Mesela II. Mahmud'un reform hareketini Bernard Lewis (1984: 77-106) gibi mufassalan tahkiye etme yerine icmal ve ne, nasıl, niçin yaptığını ve yapamadığını izah etmeye çalıştım. Bu arada Yeniçeriliğin ilgası, Islahat Fermanı'na halkın tepkisi gibi konularda nisbeten tahkiyeye ağırlık vermemiz, sosyal-kültürel tarih açısından modernleşme ve meşrûiyet kriziyle belirlenen *zeitgeist*'ı (çağın ruhunu) yansıtmak içindir.
   c) Şerif Mardin, Nadir Özbek gibi yazarlar tarafından geniş bir şekilde ele alınan Osmanlı merkez-çevre münasebeti, II. Abdülhamid'in hayırseverliği gibi konuları, yapılan analizleri tekrar yerine, farklı yönleriyle, özlü olarak yeniden değerlendirmeye çalıştım.
   d) Hem yerden tasarruf, hem tekrardan kaçınma için *İslâm'da Modernleşme*'de daha geniş ele aldığım *Mecelle* projesi gibi konulara burada değinmekle yetindim.

Altı başlık altında daha yakından bakıldığında inceleme perspektifimiz daha iyi görülecektir:

1. Tahdid (Konu-ne): Konu çerçevesinin genişliğinden dolayı *İslâm'da Modernleşme*'de derinlemesine ele alamadığım meseleler vardı. İncelemenin derinleştirilmesi, konu çerçevesinin daraltılmasıyla mümkündü. Modern İslâm dünyasının merkezi Osmanlı olduğu için, konu çerçevesini Osmanlı modernleşmesi olarak daraltmak, bize modernleşme ve sekülerleşme sürecine daha derinden nüfuz etme, modernleşme tarihinin daha tam tasvirini ve sekülerleşme krizinin daha rafine tahlilini yapma imkânı verdi. Mesela İslâm'da modernleşme meselesinin özü sayılabilecek İslâmcılık kavramının mânâsının Namık Kemal ile Cemâleddîn Afgânî misallerinde ülke/din ayırımına göre iştirât/ittihâd, ictihâd/ittihâd olarak değiştiğini izah ettim. İslâm/Küfür Kutuplaşmasından Doğu/Batı Kutuplaşmasına başlıklı bölümde görüleceği üzere, Osmanlı aydınlarının Batı medeniyetine karşı tutumlarını çok daha rafine kavramsallaştırmalarla tasnif ve tahlil ettim.
2. Tasvir (Olay-ne oldu): Osmanlı modernleşmesi sürecinin daha tam tasvirini yapmaya, gelişmelerin kronolojik olarak iyi izlenebilmesi, perspektife oturtulabilmesi için hâdiselerin, şahısların doğum-vefat tarihlerini, devlet adamlarının saltanat, görev sürelerini olabildiğince tam vermeye çalıştım.
3. Tahkiye (Metin-nede oldu): Mümkün olduğunca birincil kaynaklardan orijinal ve tam iktibaslarla gelişmeleri ve fikirleri tam olarak aktarmaya çalıştım.
4. Tarif (Anlam-niçin oldu): Birincil/ikincil, fıtrî/gayr-i fıtrî gibi modernleşme tarzlarının mukayesesinde kilit önem taşıyan meşrûiyet/akliyet gibi temel kavramsal ayırımları daha da derinleştirdim, Osmanlı modernleşmesine yön veren manevî dinamikleri, anlam haritalarını, değerleri, idealleri tarif ettim.
5. Tahlil (Olgu-nasıl oldu): Bizde en önemli hâdiseleri bile "Bu hâdise, Osmanlı toplumunda ciddî tesirler yapmıştır." gibi yuvarlak sözlerle değerlendirme yaygındır. Bu mukaddime kısmında da görüldüğü gibi, mümkün olduğunca yuvarlak sözlerden kaçınarak, I. ile II. Meşrûtiyet nesillerinin medeniyet terkibi anlayışları arasındaki farklılıklar, idare bozukluğunun sebepleri gibi, neredeyse bütün hâdiselerin sebeplerini, sonuçlarını, farklılıkları, bir, iki, üç... diye madde madde sayarak, tablolarla açıkladım.
6. Tefhim (Kavram-ne ile oldu): Osmanlı modernleşmesi sürecini töre, sünnet, siyaset, istibdâd, anayasa gibi temel kavramların semantik değişmesinde izlemeye çalıştım. Bu çerçevede Osmanlı kimliğinin ve tarihî misyonunun dayandığı sünnet gibi paradigmatik kavramları, bu tür eserlerde rastlanmayacak genişlikte izah ettim.

Kitabımızın ana konusunu oluşturan modernleşme/sekülerleşme ayırımı, dinin temel kavramlarına vukufla daha rafine ayırımlara tâbi‘ tutulabilir. Modernleşme, sivil/politik toplum ayırımına tekabül eden içtimaî cemaat/devlet, sekülerleşme, içtimaî cemaat/devlet ayırımına karşılık dinî sünnet/şeriat ayırımına göre ayrılır ve tanımlanır. İçtimaî cemaat/devlet ayırımına göre modernleşme, sivil bakımdan cemaatten cemiyete, siyasî bakımdan feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete geçiş demektir. Sekülerleşmenin sivil/siyasî boyutları ise sekülerizm/laiklik ayırımıyla daha anlaşılır hale gelir. Sekülerleşme, sünnet-cemaat, din-dünya münasebetinin, laikleşme, şeriat-devlet, din-devlet münasebetinin değişmesi demektir. *Sekülerizm*, felsefî bakımdan din/dünya, *laiklik*, hukukî (anayasal) bakımdan din/devlet ayrılığına işaret eder.

Buna göre Osmanlı modernleşmesi ile sekülerleşmesi, süreklilik içinde değişme perspektifinden iki açıdan incelenebilir:

1. Kuruluş: Devlet ile din-devlet münasebeti nasıl kuruldu
2. Değişme: Devlet ile din-devlet münasebeti nasıl değişti

İslâm'da Modernleşme'de şu dört parametrenin etkileşiminde bir bütün olarak İslâm dünyasının modernleşme sürecini incelemiştik:

1. Doğu/Batı (ben/öteki)
2. Osmanlı/İslâm dünyası (ben/biz)
3. Gelenek/Modernlik (dün/bugün)
4. Modernlik/Modernizm (olgu/fikir)

İslâm'da Modernleşme ile eldeki *Gelenekten Modernliğe Osmanlı* arasında başlıca üç perspektif farklılığı ayırt edilebilir:

Birincisi, *İslâm'da Modernleşme*'de kadim/modern ayırımı yaparak, asıl modernleşme asrı olarak XIX. asrı odak, XIX. asra giden süreci arkaplan olarak almıştık. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*'da ise kadimden moderne Osmanlı modernleşmesi sürecini bir bütün olarak aldık.

İkincisi, *İslâm'da Modernleşme*, esas itibariyle modernleşme/sekülerleşme ayırımına dayanıyordu. Eserin başlığındaki "İslâm'da modernleşme" tabiri, "İslâm dünyasında modernleşme" olarak modernleşme ve "İslâm'da modernleşme" (Müslüman modernizmi) olarak sekülerleşme mânâlarını birleştirecek bir kelime ekonomisinden kaynaklanıyordu. Burada sekülerleşme, nötral mânâda fikrî değişme olarak alınmıştır.

Vahy edilmiş bir din olarak İslâm'da mutlak bir modernleşmeden söz edilemez. Bununla kasd edilen, İslâm dünyasında değişme olarak modernleşme ve Müslümanların düşünce tarzında değişme olarak sekülerleşmedir. Dolayısıyla

İslâm'da Modernleşme eserimizde (İslâm dünyasında) modernleşme, (Müslüman düşünüşünde) sekülerleşmenin sebebi olarak alınmış, çalışmanın onda ikisi modernleşme, onda sekizi sekülerleşmeye ayrılmıştı. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*'da ise modernleşme/sekülerleşme ayırımı yapmadan fikirleri süreçlerde içkin olarak, olgularla etkileşim halinde işledik.

İbrahim Müteferrika, Ebûbekir Râtib, Keçecizâde İzzet, Sâdık Rifat gibi Osmanlı aydınlarının derin bir modern arkaplana dayanan fikirlerinin Osmanlı siyasî düşünce tarihiyle ilgili bir eserde tahlil edilmesi daha uygun görülebilirse de burada onların fikirlerini fikrîden çok içtimaî açıdan tahlil ettiğimiz gözden kaçırılmamalıdır. Ontolojik olarak her düşünce, bir içtimaî arkaplandan etkilenir ve hakikî mânâsı ancak bu içtimaî arkaplanla anlaşılır. Dolayısıyla fikirlerin içtimaî tahlili, çift-yönlü bir fayda sağlar; ürün olarak fikirler, vücut buldukları içtimaî arkaplana bakarak daha iyi anlaşıldıkları gibi, aynı zamanda tercümanı oldukları içtimaî dünyanın daha iyi anlaşılmasını sağlarlar.

İki eser arasındaki üçüncü perspektif farklılığı, modernleşme/meşrûlaştırma münasebetine dairdir. *İslâm'da Modernleşme*'de modernleşmenin doğurduğu meşrûiyet krizine çözüm arayışını daha ziyade sivil (ferdî-fikrî) bakımdan, aydın fikriyatı olarak ele almıştık, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*'da ise daha ziyade resmî (mîrî-siyasî) bakımdan, devlet politikası olarak ele aldık. Zira İstibdadı da kapsayan geniş mânâda Tanzimat devrinde ideoloji baskın değildi. Ahmed Cevdet ve Küçük Said Paşalar gibi devrin önde gelen devlet adamlarında görüldüğü gibi, meşrûiyet krizine karşı resmî meşrûlaştırma arayışında fikir ile siyaset elele gitti. Asıl sivil meşrûlaştırma arayışı, Yusuf Akçura'nın "üç tarz-ı siyaset" dediği rakip ideolojilerin doğduğu II. Meşrûtiyet'ten sonra başladı.

En somut İttihâd-ı İslâm siyasetinde görüldüğü gibi, burada aydın fikriyatı, resmî meşrûlaştırma politikasına bağlı bir çözüm arayışı olarak işlenmiştir. Modernleştirme ve meşrûlaştırmadan kasıt, yenilik ve haklılık arayışı, etki/tepkiden kasıt da Tanzimat (1839-1876) devrinin modernleştirmeyi haklılaştırma ile dengeleme kusurundan kaynaklanan meşrûiyet krizine karşı II. Abdülhamid'in (1876-1909) ikisini dengeleyerek meşrûiyet krizini aşma teşebbüsüdür. O yüzden bu süreci anlamak, İslâm dünyasının modernleşme macerasının künhüne nüfuz etmek demektir.

Birincil ve İkincil Maksatlar

Bir çalışmanın maksatları, esasa ve usûle dair, birincil ve ikincil olarak ayırılabilir. Esasa dair birincil maksadımız, Osmanlı modernleşmesi incelemesidir. Esası usûle bağlayan maksat ise Osmanlı modernleşmesi incelemeleri için metodik, teorik bir çerçeve geliştirmektir. Metodik, teorik çerçeve, spekülatiften çok asıl bu tür empirik çalışmalarla, Hegel'in felsefe tarihini ancak

filozofların yazabileceği tesbitince, sosyal bilimler metodolojisi de asıl esası usûle bağlayacak çalışmalarla sosyal bilimciler tarafından geliştirilebilir. Çalışmada gerçekleştirmeye çalıştığımız birincil ve ikincil maksatları yedi madde olarak sayabiliriz:

1. Nazarîleştirme: Nazarîleştirmeden kasdımız, bu Osmanlı modernleşmesi incelemesiyle yaygın ulusal modernleşme teorisini tamamlayacak bir emperyal modernleşme teorisinin geliştirilmesine katkıda bulunmaktır.

2. Kavramsallaştırma: Burada kavramsallaştırma kelimesini özel, temel kavramsal ayırımların tarifi mânâsında kullanıyorum. Arapça'da *had* kelimesi, *tarif* mânâsında kullanılır; yani "Efrâdını câmi', ağyârını mâni'" tabirinin ifade ettiği gibi tanımlamak, ayırmaktır. Ayırma ise Çince Yin/Yang tezadının ifade ettiği, hak/batıl, erkek/dişi, gece/gündüz gibi kâinatın düalistik yapısı uyarınca, temelde bir şeyi zıddından ayırmaktır. Bu zıddiyet, varlıkların tabiatları itibariyle erkek/dişi gibi çekici-düalistik, hak/batıl gibi itici-dikotomik olabilir. Dahası zıddiyetler, varlığın ve insanın boyutlarına göre değişir. Mesela zamanî boyutta modern, geleneksele karşı tanımlanır, buradan gelenek/modernlik ayırımına ulaşılır. Keza insan tecrübesinin amel ile ilim boyutlarına göre modernlik, sekülerlik, dünya ile devlet parametrelerine göre de sekülerlik, laiklik ile karşılaştırılır. Buradan da din-devlet münasebetine dair teokrasi/laiklik, bizantinizm/laiklik ayırımlarına ulaşılır:

   eski/yeni

   kıdem/hudûs

   gelenek/modernlik

   modernlik/sekülerlik

   sekülerlik/laiklik

   teokrasi/laiklik

   bizantinizm/laiklik

   İşte bizim sosyal bilimlerde kavramsallaştırma dediğimiz şey budur. Batı, en temelde yaşadığı onto-teolojik krizden dolayı hak-hakikat ayırımını yapabilmiş değildir. Bu yüzden Batı'da sosyal bilimsel araştırmalarda kayd edilen muazzam gelişmeye rağmen gelenek/modernlik, modernlik/sekülerlik, sekülerlik/laiklik, meşrûiyet/akliyet, otorite/hâkimiyet, devlet/hükümet, özel/kamusal gibi temel ayırımlar, halen net olarak kavramsallaştırılabilmiş değildir. Mesela yapılan onca araştırmaya rağmen içtimaî tabakalaşma konusunda kilit kavramlar olan eşraf (*notables*)/âyân (*magnates*) ayırımı literatürde halen netleştirilebilmiş değildir. Elimden geldiğince eşraf/âyân, ilhâd/rafz gibi birçok kavramsal ayırımı net olarak yapmaya, karışıklıkları gidermeye çalıştım. Burada yaptığımız, birincil/

ikincil, fıtrî/gayr-i fıtrî modernleşme kavramsallaştırmaları, emperyal modernleşme teorisinin geliştirilmesine katkıda bulunacaktır.

3. Terminoloji: Lafızlar, terimler, gerçekliğin ifade aracıdır; her olgu, kendine has bir terimle anlatılabilir. Mesela Soğuk Savaş sonrasında hızlanan yerelleşme ile küreselleşme yönündeki çelişkili süreçleri anlatmak için *globalizasyon* ile *lokalizasyon* kelimelerinden *glokalizasyon* terimi türetilmiştir. Bu açıdan Almanca, başka dillerde olmayan mânâları aktarabilen kavram zenginliğiyle dikkat çeker: *Sonderweg* [ayrı yol], *Rechtsstaat* [hukuk devleti], *Beamtenstaat* [memurlar devleti] vs. Biz de Osmanlı tecrübesini *rechtsstaat*, *beamtenstaat*, *stratokrasi*, *pretoryan* gibi daha rafine kavramlarla daha iyi tahlil etmeye çalıştık. Ayrıca meşrûiyet/akliyet, modernleşme/sekülerleşme, sekülerizm/laiklik, sünnet/bid'at gibi kavramsallaştırmalar yanında pek çok terimin jeneolojik perspektifle aslî mânâsını keşf ederek tarifini vermeye çalıştık: fıtrat/âdet, hikmet, şeriat/sünnet, töre, kültür, muzafferiyetçilik, medeniyet/barbarlık, aydınlanma/yobazlık, filoloji, tarih, siyaset, politika, devlet, ülke, meşrûiyet, anayasa, kamu hukuku, tevkil, istibdâd, ceberût, haber, nizam, teodise, teleoloji, illiyet, organizma/mekanizma, kozmos/nomos, beden/cesed, bünye/hey'et, aydın/âlim, yatık/yörük, iklim, şahsiyet vs. Mesela "toprak bütünlüğü" gibi tabirlerin Osmanlı diline nasıl tercüme edildiğini, Sophocles'in *Antigone* trajedisinde kullandığı *hypsipolis apolis* tabiriyle insanın trajedisi kadar Türklerin kesintisiz tarihî yürüyüşünü açıkladım.

4. Disiplin: Batı'da bir disiplinin ulaştığı noktaya, çıktığı seviyeye "state of the art" denir. İncelemede hem klasik, hem modern Osmanlı incelemelerinin geldiği noktayı dikkate almaya, yansıtmaya çalıştım.

5. Bibliyografya: Günümüzde elektronik olarak neredeyse yerli, yabancı bütün kaynaklara ulaşma imkânına erişildiği halde maalesef eski usta-çırak münasebeti yerine odalarında bilgisayar başında kaynakları tanımaktan uzak olarak yetişen yeni akademisyenler neslinden çalışmalarında genel kültür ansiklopedilerini kaynak gösterenler var. Ayrıca bir disiplinin ulaştığı noktayı literatür yansıtır. O yüzden ayrı bir kitap hacmine ulaşması riskine rağmen mümkün olduğunca, klasik ve modern Osmanlı araştırmaları ile ilgili literatürün ulaştığı noktayı göstermek, neyi nerede bulacakları hususunda genç akademisyenlere rehberlik etmek üzere her konuyla ilgili önemli kitaplara atıf yaparak bibliyografyayı zengin tutmaya çalıştım.

6. Didaktik: Bu çalışmada da görüleceği gibi, Türkiye'nin iki asırlık ana problemi, eğitim, "kaht-ı rical=adam kıtlığı" tabiriyle anlatılan adam yetiştirme problemidir. Maalesef çeşitli faktörlerin birleşmesiyle 2000'lerden itibaren Türkiye'de her kademede eğitim, çöküşün eşiğine geldi. Ülkemizde,

üniversitelerimizde, siyaset bilimleri alanında büyük ilgi gören Andrew Heywood gibi adeta bilgiyi hap gibi veren özlü ders kitapları yazılamıyor; yazılsa bile öğrenciye öğretilemiyor. Gençlik, kelime ve kavramlarla düşünmekten, neyi, nasıl öğreneceğini bilmekten, yönünü bulmaktan aciz. Televizyonlardaki yarışma programlarında acı bir şekilde görüldüğü gibi lise, üniversite mezunu gençler, en basit, temel bilgileri bilmiyorlar.

O yüzden Osmanlı modernleşmesi incelemesinde ilgili kavram ve konuları ders gibi esaslı, özlü bir şekilde anlatarak eserimizin aynı zamanda didaktik bir işlev görmesini hedefledim. Osmanlı'da değişmeyeni anlamak için temel kavramlarıyla geleneğe-Doğu'ya, değişeni anlamak için temel kavramlarıyla modernliğe-Batı'ya nüfuz etmeye, böylece geleneğe ve modernliğe, Doğu'ya ve Batı'ya vukuf yollarını göstermeye çalıştım. Âcizane çalışmamızın günümüz nesline aradığı medeniyet (tarih, din, modernlik) şuurunu vereceğine inanıyorum.

7. Lengüistik: Bu çalışmada aynı zamanda, hayatımız boyunca sürdürdüğümüz "düşünce-kültür olarak dil" şuurunu geliştirmeye çalıştım. Türkiye tarihi, 1920-60 arası kültür mücadelesi, 1960-2000 arası ideoloji mücadelesi devri olarak kabaca iki devre ayrılabilir. 1920-60 arasında Peyami Safa'nın temsil ettiği muhafazakâr kesimin Batıcılara karşı verdiği kültür mücadelesinin özü, öztürkçe adı altındaki dil mühendisliğine karşı Türkçe'yi koruma, dil davasıydı. Ârif Nihat Asya'nın (2005: 18) "Biz, abdest almayı, okuya okuya değil; abdest alanların eline su döke döke öğrendik." diye ifade ettiği gibi, bu nesil için Türkçe, sünnet denen sahici kültürün, geleneğin ifadesiydi. Ama maalesef 1960-2000 arası ideoloji mücadelesi devrinde sünnet yerine şeriat olarak dine vurgu yapan İslâmcılarda sünnet şuuruyla birlikte Türkçe şuuru da gitti. Onlar, "olanak, olasılık" gibi uyduruk kelimeleri kullanarak İslâmcılığı milliyetçilik-muhafazakârlıktan ayırmayı hedeflerken Kemalistlerle aynı cephede buluştular. İslâmcılar için din, sünnet değil ideoloji, dil, organik bir varlık değil, mekanik bir iletişim aracıydı.

Arapça aynı kökten türeyen 'Alîm-'Alm-'Alem" kelimeleri, Allah-âlem-dil münasebetini çarpıcı olarak gösterir. Arapça âlem-dile tekabül eden " 'alm-'alem" kelimeleri, harekesiz olarak aynı şekilde yazılır. Batı, Allah ile birlikte âlem ve dilden koptu; çağımızda Heidegger, Wittgenstein, Derrida misallerinde görüldüğü çağdaş Batılı aydın, elele Allah-âlem-dile dönmeye veya dil üzerinden âlem ile Allah'ı yeniden keşf etmeye çalışıyor. Ancak maalesef İslâmcılar-muhafazakârlar, bu gelişmelerden habersiz kısır ideolojik tartışmalara devam ediyor. Dille birlikte bizzat din ve düşünce, kısır ideolojik mücadeleye kurban edildi; bugün düşünce üretilecek bir Türkçe kalmadı. İngilizce gibi medeniyet dilleri giderek zenginleşirken Türkçe giderek fakirleşti. Tercüme faaliyetinin giderek hızlandığı günümüzde 100 bin kelimelik İngilizce'den

fiilen 2 bin kelimeye inen Türkçe'ye yapılan tercümelerde bu düştüğümüz felaketin fark edilmesi, alarm verilmesi beklenir ama ne gam? Biz, insanlarının tek kelime İngilizce bilmeden tamamen İngilizce bilgisayar programlarını kullanabildiği tek mucizevî milletiz dünyada!

Bugün düşünme imkânını yok eden Türkçe'nin düştüğü felaketin iki yönüne dikkat çekelim. Kelime hazinesinin daralmasıyla 1. Dilde mânâ zenginliğinin, 2. Dilde mânâ bütünlüğünün kayb olması. Birincisine misal, "mesele, müşkül, gaile, dert, külfet, meşakkat, zahmet, arıza, pürüz, illet" gibi çok sayıda nüanslı kelimenin yerine "sıkıntı"nın ikamesi. Kelime hazinesinin daralmasıyla mânâ zenginliğinin yitirilmesini fark eden belki çoktur, ancak fark edilmeyen felaket, dilde mânâ bütünlüğünün, semantik insicamın yitirilmesi, düşüncenin dayandığı dünyagörüşünün parçalanmasıdır.

Dil, varlık ile zihin (düşünce) arasında köprüdür; kelimeler, şeylerin ifadesidir. O yüzden bilhassa Arapça gibi zengin dillerde görülen kelimelerin lafzî-manevî (etimolojik-semantik) irtibatı ve insicamı, kâinattaki şeylerin insicamını yansıtır. Mesela Türkçe'de ve Arapça'da "(tin) din-lenmek=ruh/istirahat" kelimeleri arasındaki lafız ve mânâ irtibatı, kâinattaki şeylerin insicamını yansıtır. Bütün dillerde görülebilecek bu hususiyet, en bariz Arapça'da görülür. Mesela yakınlara kadar Türkçede de kullanılan, "cemaat, cemiyet, câmi, câmia, içtimaî" kelimelerinin hepsi *cem'* kökünden türemiş olarak semantik bir ağ, hiyerarşi oluştururlar. *Câmi*, müminlerin huzurunda toplanarak *cemaat* olduğu, ibadet ettiği Allah'ın evi, *câmia*, öğrendiği üniversite demektir.

Dahası kitapta İttihâd-ı İslâm bahsinde görüleceği gibi, *câmia*, aynı zamanda "pan" karşılığı "birlik" demektir. *Câmi* ile *câmia* arasındaki bu etimolojik münasebet, Eflatun'da olduğu gibi, zikir ile ilim arasındaki münasebeti, ilmin nihaî olarak Allah'ın hatırlanmasından, üniversitenin mescitten kaynaklandığını gösterir. Osmanlı'da olduğu gibi şehrin birimi mahalle, bir câminin etrafında kurulur; mahalle halkı, aslında câmi cemaatidir. Ancak siz *cemaat* yerine *topluluk* dediğinizde câmiyi ve dolayısıyla aslında câmi cemaatinden oluşan mahallenin baskısını da anlamazsınız. Aynı *cem'* kökünden türeyen *içtimaî* yerine *sosyal* veya *toplumsal* dediğinizde bütün bu etimolojik ağla birlikte semantik ağı ve düşüncenin dayandığı dünyagörüşünü parçalamış olursunuz.

Bize "niçin *sosyal-toplumsal* yerine ısrarla *içtimaî* kelimesini kullanıyorsun" diye soranların dikkatini bu hakikate çekeriz. Dahası sosyolojinin ana kavramı olan *cemiyet*, İngilizce karşılığı *society* gibi hem toplum, hem dernek olarak çift mânâya gelir; bununla *cemiyet*'in aslında *dernek* gibi bir kurgu, tüzel kişi olduğu anlatılır. Dolayısıyla *cemiyet* yerine *toplum*, *içtimaî* yerine *toplumsal* dendiğinde *society*'nin *dernek* mânâsı feda edilmiş olacaktır. Keza Arapça'da *nizam* ile *nazm* kelimeleri, aynı kökten gelir; *nizam* yerine *düzen* dendiğinde

III. Selim'in nizamı ile Şeyh Gâlib'în nazmı, dahası Nizâm-ı Cedîd ile Tanzimat arasındaki etimolojik-semantik bağ koparılmış olacaktır.

Böylece öztürkçe adı altındaki Kemalist dil mühendisliğiyle dilimizin bütün mânâ zenginliği ve bütünlüğü yok edilmiş, Türkçe, adeta düşünce üretme yerine sadece basit ihtiyaçlar için iletişime yarayan bir kabile diline indirgenmiştir. Mesela lafzen aynı mânâya geldikleri halde *yüzyıl* ile *asır* arasında ince bir nicelik/nitelik farkı vardır. Çağımızda Albert Einstein, tasavvufta "bast-ı zaman, tayy-i mekân" tabirlerinin de belirttiği gibi zaman ve mekânın izafî, dolayısıyla nicelin ötesinde nitel yönünü ortaya koydu. Keza Paul Tillich'in çağımızda yeniden gündeme getirdiği "nicel zaman" olarak *chronos*a karşı "nitel zaman" *kairos*, tarihte köklü bunalım ve dönüşüm durumlarında insanların temel ahlakî tercihler yaptıkları "hak zaman ve mekân"ı belirtir.

Dolayısıyla "İmparatorluğun en uzun asrı" diyebilirsiniz, ama "İmparatorluğun en uzun yüzyılı" diyemezsiniz; çünkü yüzyıllar, nicel olarak değişmez, aynıdır. Ancak asır, XIX. yüzyılın insanlara diğer yüzyıllardan daha uzun "gelmesi" hissini ifade eder. Dilimiz, dil mühendisliği sayesinde sefaletle birlikte kargaşaya sürüklenmiştir. Müteradifin karşılığı, eşanlamlı mıdır, anlamdaş mıdır? Doğrusu, geçerlik midir, geçerlilik midir? "Güç, özgürlük, öneri, değişim" kelimeleriyle kasd edilen, kuvvet mi, kudret mi, hürriyet mi serbestî mi, teklif mi tavsiye mi, tagayyür mü mübadele midir (*change, exhange*)? "Anlaşma, antlaşma" kelimeleri, "muahede, ittifak, itilaf, musâlaha" kelimelerinden hangilerine tekabül ederler? O yüzden kitap boyunca "muahede" kelimesini kullandık.

Peyami Safa (1990: 60), asıl karşılığı *taazzuv* olduğu halde *organisation* kelimesinin alakasız *teşkilat* kelimesiyle karşılandığını söyler: "Teşkilât mefhumunu çok yanlış anlıyoruz. O kadar ki, Avrupa dillerinde bu mefhumu ifade eden *organisation* kelimesini etimolojisine hiç saygı göstermeden bir *teşkilât* kelimesiyle tercüme ediyoruz. "Organisation" ve "Organique" Latince "orcanicus" Yunanca "organikos" kelimelerinden gelir. Organ (*organe*, Latince *organum*) canlı bir vücudun muayyen vazife gören bir parçası, yani "uzuv" demektir. Bunun için "organisme" kelimesini doğru olarak "uzviyet" ve "organique" kelimesini de "uzvî" diye tercüme ediyoruz. Fakat, *organisation* kelimesine gelince *taazzuv* diyebileceğimiz yerde bu mefhumla hiç münasebeti bulunmayan bir *teşkilat* kelimesini kullanıyoruz."

Evet, bugün artık Peyami Safa gibi dilin, kavramların nüanslarına dikkat eden, dille birlikte düşüncenin ve kültürün ölümünü dert edinen kalmamış gibidir. Nutuk kelimesinde dil ile düşünce mânâları birleştiği için dil ile düşüncenin kalitesi birbirine bağlıdır. Dil ve düşünce, ideolojiye kurban edilmiş, düşüncenin üretileceği, kültürün aktarılacağı bir Türkçe kalmamıştır. Merhum Necip Fazıl ile Erol Güngör, yıllar önce akademisyenlerin düzgün bir Türkçe kullan-

maktan aciz olduklarını söylemişlerdi. Bugün bazı Türkoloji profesörlerinin çalışmalarının bile düzeltiliyor olması, durumun çok daha vahim hale geldiğini göstermeye yeter. Hakikaten bugün akademik metinlerin çoğunda yazarın ne demek istediğini anlamak bile zordur.

Kolaylığa Karşılık Zorluk

Genelde hiçbir müellif, bir eserini aşma niyetiyle çalışmaz. Elinden geldiğince sürekli daha iyisini yapmaya çalışarak eserini ortaya koyar, önceki eserini aşıp aşmadığı başkalarının takdirine kalır. Eğer elinizdeki *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*'yı *İslâm'da Modernleşme*'yi aşmış görenler çıkabilirse bunun anlaşılabilir birtakım sebepleri vardır:

1. *İslâm'da Modernleşme*'ye nisbetle *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*'da konu çerçevesini daraltmanın incelemeyi derinleştirme açısından avantaj sağladığını açıkladık.
2. Osmanlı modernleşmesini daha geniş çerçevede ele aldığımız *İslâm'da Modernleşme* gibi şümullü bir esere dayanmanın da avantaj olduğu açıktır.
3. Sürekli ilgili konularda okuma ve düşünme faaliyeti, tabiî entelektüel tekâmül, bize zamanla eserde işlenen temel kavramlara ve meselelere daha derinden nüfuz etme, teorik çerçeveyi, kavramsallaştırmaları daha rafine hale getirme imkânı vermiştir.
4. Osmanlı modernleşmesi ve ilgili konularda yurtta ve dünyada yapılan araştırmalar, yayınlar, muazzam artış göstermiş, neredeyse Osmanlı modernleşmesinin keşf edilmemiş bir alanı kalmamıştır.
5. Günümüzde internetten, neredeyse yerli, yabancı bütün kaynakları, tezleri tarama ve elektronik olarak ulaşma imkânına erişilmiştir.
6. Elektronik yayınları çok daha hızlı tarama, aradığını bulma ve iktibas imkânı, ilmî çalışmalara büyük kolaylık sağlamıştır.

Bunlar, bardağın dolu kısmı kabilinden çalışmamızı kolaylaştıran âmillerdir. Diğer taraftan, başka dillerde ve ülkelerde pek görülmeyecek iki âmil de bardağın boş kısmı kabilinden çalışmamızı zorlaştırmıştır.

1. İmla standardı: Arap alfabesinden Latin alfabesine geçişle Arapça ve Farsça menşeli kelimelerin imlasında kargaşanın hüküm sürmesi. Kaynak gösterdiğim farklı kitaplardaki "devleti aliyye, devlet-i âliye" veya "Babıali, Bâbıâlî, Bâbı âlî, Bâb-ı âlî" gibi kelimelerin çok farklı imlalarını "Devlet-i 'Aliyye, Bâb-ı 'Âlî" olarak ortak, standart bir imlaya çevirmek epey vaktimizi aldı. Mesela bir Arap müellif olarak bu kargaşa ve külfetten âzâde olsaydım, Allah bilir bu çalışmayı çok daha kısa sürede bitirebilirdim.

2. Tercüme ve transkripsiyon sıhhati: Cumhuriyet devrinde gene mezkûr redd-i miras anlayışıyla medeniyet ve alfabe değişikliğinden kaynaklanan ve bu çalışmada işimizi hayli zorlaştıran bir felaket de tercümelerin ve transkripsiyonların sefaletidir. Kitâbiyat kısmında görüleceği gibi, çalışmada çoğu İngilizce, Arapça, Osmanlıca binin üzerinde kaynak kullandım; bu meyanda eski (son Osmanlı ve erken Türkiye devrinden) âlimlerin çalışmaları ile Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı gibi belli müesseselerin yayınları dışında neredeyse tam düzgün bir tercüme ve transkripsiyon görmedim. İngiliz seyyahların eserlerinde geçen "rivayet" mânâsındaki *relation* kelimesini "ilişki", *thanks to* (sayesinde) tabirini "teşekkür etmek", *enlightened* (münevver) kelimesini "gelişmiş", *tutelage* (vesayet) kelimesini "himaye", Şerif Mardin'in İngilizce çalışmasındaki *reason of state* (hikmet-i hükümet) tabirini "devlet nedeni", *legitimacy* (meşrûiyet) kelimesini " yasallık"[1] olarak tercüme gibi fahiş tercüme yanlışlarına sayısız misal verilebilir.

Mesela Şerif Mardin'in (2006: 306; 1992: 50-1) kullandığı "(He) did not begin with a clean slate" cümlesinin Türkçe karşılığı şöyledir: "(O), beyaz bir sayfa açmadı." Türkçe tercümesi ise şöyle yapılmış: "(O), geçmişin bütün kusurlarının, yanlışlarının ve düşmanlıklarının unutulduğu ya da bağışlandığı bir ortamda işe başlamadı." Şerif Mardin gibi Türkiye'nin önde gelen bir sosyal bilimcisi bile böyle yanlış tercüme ediliyorsa diğer tercümelerin halini düşünün. Mardin, bu yanlış tercümelerle doğru anlaşılabilir mi? Arzu eden, varsa Türkçe tercümeleriyle karşılaştırarak farkı ve ayrıca terimlerin asıllarını görebilsin, tahkik edebilsin diye İngilizce kaynaklardan yaptığım birçok iktibasın orijinal metinlerini dipnotlarda verdim. Dahası mukayese için örnek olarak orijinal metniyle birlikte başkaları ve tarafımızdan yapılan iki küçük tercümeyi ekte verdim. Bunun dışında okunması, izlenmesi daha rahat olduğu için dipnotta verilebilecek bilgileri de mümkün olduğunca metin içinde verdim.

Osmanlı Türkçesi kaynaklarının daha vahim transkripsiyon hataları ise işimizi daha da zorlaştırdı. "Evvel-i emir, ahir-i zamân" gibi tabirlerin "evvel emir, ahir zamân" olarak yazılması gibi basit sayılabilecek yaygın hatalar bir tarafa, fahiş hatalar diz boyu. Mehmed Kaplan (1948: 16) gibi bir otoritenin bile "ekânîm-i hikemiye"yi "uknûm-i hükmiye" olarak okuduğu görülebiliyor. Daha önce ilim adamları, *Birgivî Risâlesi*'ni "Bir Köy Risalesi" (!), kataloglama için Osmanlı belge özetleri çıkarılırken "Dâr-ı Şûrâ Müftüsü"nü "Varşova Müftüsü", "Anadolu Hisarı"nı "innâ tûlâ hisârâ", "dinamit ma'a fitil"i "dünya meyyit ma'a katil", "evfak"ı "ufak", "pîr"i "pire" olarak okuyanlara dikkat çekmişlerdi (Akgündüz 2009: 93, Akün 1972: 514-5, Gökyay 1982: 262-266, Şentürk1991).

1 Şerif Mardin'in çalışmalarının tercümesindeki sayısız fahiş hata için Aytaç 2006: 33.

Biz de Latin alfabesiyle transkribe edilmiş kaynakları kullansak bile şüphe ettiğimiz noktalarda gerek ibareden çıkararak, gerekse de aslıyla karşılaştırarak, tahkik ederek düzelttik. Doğrusu o kadar çok hata çıktı ki bunları düzeltmek hayli vaktimizi aldı. Doğrusu/yanlışı şeklinde bazı misaller:

pür-pâk	→pîr ü pâk
‘inâyet-i Rabbâniyye-i gümâhî	→‘inâyet-i Rabbiyye-i kemâ-hiye
eclâ-yı bedîhiyyât	→iclâ-yı bedîhiyyât
aşren fe-aşren	→aşren fî aşerin
her şeyden akdem	→her şeyden ikdam
kavl-i hodî	→kul hûdi
ol	→evvel
el-e‘lemü fe’l-e‘lemü	→illâ ilm fe-illâ ilm

FASIL BİR

DİN İLE DEVLET ARASINDA

İlden Geçilir Töreden Geçilmez

Modernleşme sürecinin iki zorluğu vardır: Bir, hayata geçirme; iki, haklılaştırma, meşrûlaştırma. Modernleşme, köklü içtimaî değişim olarak norm ile olgu arasındaki açıyı büyüterek meşrûiyet krizine yol açar; bu meşrûiyet krizi telafi edilemediği takdirde modernleşme beklenen başarıyı sağlayamaz, olumludan çok olumsuz sonuç doğurur. O yüzden reformcu devlet adamının ana kaygısı, modernleşmenin maliyeti ve telafi tarzıdır. Bu noktada Osmanlı gibi güçlü "devlet geleneği"ne sahip ülkelerde din-devlet münasebeti ana mesele olarak belirir; devletin bekâsı endişesiyle kıvranan devlet ricalinin bu tarihî soruyla yüzleşmesi kaçınılmaz olur. Burada Osmanlı'da din-devlet münasebetinin modernleşme sürecinde nasıl ayarlandığını anlayabilmek için bu münasebetin nasıl kurulduğuna bakmak, tarihî arka planına eğilmek kaçınılmazdır. Bu tarihî arka plan anlaşılmadan Osmanlı modernleşmesinde din ile devletin münasebeti anlaşılamaz.

Öncelikle din ve devletten neyin kasd edildiğini açıklığa kavuşturmak gerekir. Gazâlî ve İbn Haldûn gibi İslâm âlimleri tarafından "şeriat/mülk" olarak ifade edilen "din/devlet"in eski Türkçe'deki karşılığı "töre/il"dir (Arsal 1947: 78, 168, 263-265). Milletlerin din ve devlete verdikleri önem derecesi, medeniyet tarihindeki yerleri ve kimlik idraklerine göre değişir. Türkler'in tarihlerinde coğrafî olarak yoğun münasebet ve etkileşim içinde oldukları Çin ve İran gibi köklü bir devlet ve medeniyet geleneğine sahip ülkelerde devlet kaygısı ağır basar. Bunlarda kutsal ve ebedî sayılan devlet, asıl; din, meşrûlaştırma kaynağı olarak devlete tâbi'dir.

Kadim Babil krallığında benimsenen rejimi devralan İranlılara göre devlet, tanrıların eseri, ilahî bir varlıktır; tüm ülke ve halkı tanrılara aittir. İlahî otorite ve mülk, yeryüzünde devlette tezahür; devlet, kralda tecessüm eder. Devlet, tanrıların yeryüzündeki ve aynı zamanda halkın tanrılarla konuşmaya yetkili temsilcisi olan kral tarafından yönetilir. Çin politik kültürüne göre de devlet, yabancı âdetlerin (bid'at) idareye müdahalesine izin verilemeyecek ezelî, evrensel ve kutsal bir varlıktır (Lund 1971: 86, Kohn 2001: 100, Lagerwey 2010: 31-33, Fu 1996, Pines 2009).

Çin ve İran kadar köklü bir devlet ve medeniyet geleneğine sahip olmayan Türkler'de ise vurgu, devlet yerine dine olmuştur. Türkler, Orta Asya'nın uçsuz bucaksız bozkırlarında at üstünde sürekli yurt değiştiren, daha çok hayvancılıkla geçinen, göçebe, savaşçı ve dağınık bir milletti. Teoman tarafından kurulan Büyük Hun İmparatorluğu ya da Asya Hun İmparatorluğu, MÖ 220-MS 216 tarihlerinde hüküm sürmüş ilk Türk devletidir. Bumin Kağan tarafından kurulan Göktürk Kağanlığı (552-745) ise beşinci, ancak Türk adını taşıyan ilk Türk devletidir. Göktürkler, Türkler'in atlı ya da bozkır medeniyetinden yerleşik medeniyete intikal devresinde Türk boylarının başına geçerek hüküm süren bir hakan sülalesidir.

Göktürk Kitâbeleri olarak da bilinen Orhun Âbideleri, Türkler'in bilinen ilk alfabesi olan Orhun alfabesi ile Göktürkler tarafından yazılmış Türk tarihinin ilk vekâyi'nâme ve siyasetnâme niteliğindeki yazılı eseridir. Altı abideden oluşan Orhun Âbideleri'nin en önemlileri, 716, 732 ve 735'te Bilge Vezir Tonyukuk, Kültigin ve Bilge Kağan adına dikilenlerdir. Tonyukuk Kitâbesi'nde Türkler'in Çin esaretinden kurtuluşu ve istiklâl mücadelesi ile Tonyukuk'un faaliyetleri; Kültigin Kitâbesi'nde Türk-Çin münasebetleri anlatılır, Türk İmparatorluğu ve Kültigin medh edilir; Bilge Kağan Kitâbesi'nde ise devletin nasıl geliştiği, Kültigin'in vefatından sonraki hâdiseler, ibretler ve öğütler yer alır (Öztürk 1996).

Sümerlere dayanan kadim dünyagörüşünü temsil eden Konfüçyüs'ün siyasî felsefesinin esas fikri, hâkimiyetin gayesinin adalet, adaletin de halkın refahı olduğudur; devlet, amaç değil, sadece halkın refahını sağlamanın aracıdır (Arsal 1947: 65). Ancak Doğu Zhou hanedanının son Muharip Devletler Devresi'nde (MÖ 475-MÖ 221) kızışan askerî rekabet, Çin devletinin bu Konfüçgil ahlâkî felsefeden uzaklaşarak askerî-siyasî gücü esas alan legalist öğretiye kaymasına, sonuçta İran'da olduğu gibi devletin adeta araç yerine amaç olarak görüldüğü bir anlayışın doğmasına yol açtı. Konfüçyanizm, daha ziyade kozmopolitanizm adına güç odaklı Çinli emperyal siyaseti meşrûlaştırmaya yarayan bir elit=bürokrasi öğretisi, estetik ideoloji olarak kalırken, legalizm, devlet mekanizmasına ve siyasetine yön veren asıl öğreti, politik ideoloji oldu. Hak ve güç anlayışlarının birleştiği Konfüçgil-Legalist sistem, Song Hanedanı (960-1179) esnasında kemale erişti (Zhao 2015: 13-15).

Türkler için de gaye, nizâm-ı âlemdi. Tanzîm-i âlem misyonu, Türkçe *alplik* (yiğitlik), Arapça *fütüvvet* denen vasfa bağlıydı (Onay 2011: 308). *Alplik=fütüvvet*, başkalarını (çocuklarını, kardeşlerini) başlıca açlık-açıktalık kaygısından ve zulüm korkusundan kurtarmak, refah ve barış sayesinde afiyet ve selâmete eriştirmekti. Böylece nizâm-ı âlemin "iktisadî adalet" ile "siyasî fazilet" olarak iki mertebesi ortaya çıkar. Nizâm-ı âlemin iktisadî adalet mertebesi, refahın tahkikiydi. Konfüçgil ahlâkî felsefede olduğu gibi Türk kağanlarının gayesi de "aç-açıkta bırakmamak" tabiriyle özetlendiği üzere halkın refahını sağlamaktı.

Eski Türk hükümdarlarının dayandıkları kadim dünyagörüşüne göre saltanat, hak-vazife, nimet/külfet münasebetine benzer bir tevliye/tevdî', hükümdar/halk münasebeti de veli/vedî'a (mevlâ) münasebetine dayanıyordu. Sultana Allah tarafından hibe=nimet olarak devlet (rububiyet, kut), buna mukabil vedî'a=külfet olarak da halk verilmişti. Rububiyet=velâyet yetkisinin gereği, tedbir=inayet idi. Baba/aile münasebetinde olduğu gibi hükümdar, baba velâyetiyle (velâyet-i pederâne), veli-baba olarak kendisine Allah tarafından tevdi edilen (*vedî'atullâh*) halka bakmak gibi ilahî bir vazifeyle mükelleftir (Köprülü 1976: 187).

Bizzat *velâyet* kelimesi, yöneticiliğin aslında babalık-velilikten geldiğini, "velâyet"in vasıf-makam, "riayet"in ise onun fiili/vazifesi olduğunu gösterir; "Hepiniz çobansınız ve hepiniz sürünüzden mesulsünüz..." hadis-i şerifinin belirttiği gibi. Hükümdarın varlık sebebi, ilahî misyonu ve âdilliğinin göstergesi *terfîh-i 'ibâdillâh*'tır (Allah'ın kullarının refaha kavuşturulması) (Darling 2013: 17, 110). Hükümdarın zengin olmasına gerek yoktur; ama halkın tok olması gerekir. Halkın zenginliği, hükümdarın zenginliği demektir (Arslan 1987: 78, Onay 2011: 229-230, 319-320).

Refah sayesinde nizam=barışın sağlandığı âlemin herhangi bir yeri onlar için yaşamaya değerdi. Ziya Gökalp'in (2007: 659) dediği gibi Nizâmülmülk sayesinde federal devlet halini alan Büyük Selçuklu Devleti'nden farklı olarak Anadolu Selçuklu Devleti, cihangirlik vadisine düşmeyip olduğu yerde içtimaî hayatı yükseltmeyi gaye edindi. Gitgide toprağı ele alıp mevcut (eski yerli) Hıristiyanlara, kendi lisanlarını unutturdu. Çünkü maksat, il tutmak, orasını yurt edinmek ve kendilerine vatan yapmaktı (Turan 1969: 102, 2008: 112-113, 192, Ağırnaslı 2014). Nizâm-ı âlemin iktisadî-adalet mertebesi, ülke halkının refahının temini, siyasî-fazilet mertebesi, kozmopolitanizm denen yeryüzünde hakkın hâkim kılınmasıyla adalet ve barışın tesisiydi. Mahmud Gaznevî, bu iktisadî ve siyasî nizam-kurma misyonunu Kur'ân'da geçen *'adl ü ihsan* kavramlarıyla ifade eder: "Hak Te'âlâ, bizi yeryüzünde fesadın kökünü kurutmak, barış ehlini koruyup gözetmek, 'adl ü ihsanla cihanı âbâd etmek için yaratıp cümle halka memur kılmıştır" (Nizâmülmülk 2010: 88).

Orhon Kitâbeleri'nin özünde refah anlayışı yatar. Hanın misyonu, halkın refahını temindir. Han, budununun (halk) refahını temin için gece-gündüz çalışıyor, her işini, harpleri onlar için yapıyor, zaferleri onlar için kazanıyor (Arsal 1947: 75, 94, 101). Bilge Kağan (683-734), Kültigin Kitâbesi'nde bu ilahî terfih misyonunu açıkça ifade eder: "Tanrı buyurduğu, yarlık verdiği için! Kutum, kutluluğum var olduğu için! Talihim ve kısmetim (ülügüm) var olduğu için! Güçlü budunun üzerine oturmadım, içte aşsız, dışta donsuz, düşkün, perişan halkın üstüne oturdum. Babamızın, amcamızın kazandığı milletin adı sanı yok olmasın diye. Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmadım. Küçük kardeşim Kültigin ile iki şad ile ölesiye çalıştım. Ölecek olan (Türk) milletini dirilterek eğittim! Çıplak (yalın) milleti elbiseli (donlu), yoksul (yok çıgay) milleti zengin (bay) kıldım! Az milleti çok kıldım! (Dünyanın) dört bucağındaki milletlerin hepsini bağlı kıldım! (Türk milletini) düşmansız kıldım!" (Ögel 1982: 125-116,138-139, Öztürk 1996: 41-45,53-59,77-78,87,95).

II. Abdülhamid'in (2011: I/127) Arnavutluk bölgelerinin tek bir müstakil bölgeye dönüştürülmesi projesine karşı Arnavutlara yaptığı uyarıda "Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmadım." diyen atası Bilge Kağan gibi halkı için fedakârlığını dile getirmesi çarpıcıdır: "Haiz olduğum hilâfet-i kübrâ münasebetiyle, hepinizin de pederi bulunduğum, rahat ve huzurunuza herhangi bir zarar ve noksanlık gelmemesi için uykumu, rahatımı ve nefsime hoş gelen şeylerin tamamını terk ettiğim teslim olunan hakikatlerdendir. Hâl böyleyken, evlâdımın bir kısmı olan Arnavutları babalık şefkatimden nasıl uzaklaştırabilirim?"

Dolayısıyla Türkler için refah, gaye, devlet ise vesiledir. Çinliler gibi başka milletlerin hâkimiyeti altında nizam (adalet=barış) imkânı kalmadığında millî nizamı, bunun için de millî birliği sağlama zarureti doğar. Çinliler gibi tâbi' oldukları, hizmet ettikleri milletlerin zulümleri, Türkler'i bir devlet altında birlik ve bağımsızlık arayışına sevk etmiştir. Göktürk Kitâbeleri'nde Türk kağanları sık sık Türkler'in başlarını alıp gittiklerinden ve dağıldıklarından şikâyet ederler. Çoğu konar-göçer yaşayan, savaşçı ve devletin temelini oluşturan Türk kavimlerini, devleti kurup ve korumak için bir arada tutmak gerekiyordu. Bu iş de çok zaman zor oluyordu. Selçuklu ve Osmanlı Devleti'nde de durum böyleydi. Bu yüzden derleyip toplama deyimi, devletin sürekliliğinde büyük bir rol oynuyordu. Bundan dolayı Türk kağanları, milleti derleyip topladıklarından söz ediyorlardı (Ögel 1982: 134).

Milletin birliği, iki temel şarta bağlıydı. Kılıç ve kalem sayesinde "il tutmak ile törü itmek-il tüzmek" (yurt tutarak ve yasa yaparak devlet kurmak). Göktürk Kitâbeleri'nin girişinde, yukarıda gök, aşağıda yer ve ikisi arasında da insanoğlu yaratıldıktan sonra, insanoğlunun üzerine de Göktürk devletinin

kurucuları Bumin Kağan ile İstemi Kağan'ın hakan olarak oturdukları söyleniyordu. Bu büyük Türk kağanları, tahta çıktıktan sonra "Türk devleti (ili) ile Türk töresini tutmuş ve düzene koyuvermiş", böylece Göktürk devleti de başlamış oluyordu. Başka bir yerde de bu ilk kurucu kağanlar, devleti (ili) tutup töreyi itmiş, yani düzene koymuşlardı. Cengiz Han da devletin kurucusu olarak anayasa veya töreyi kendisi kurmuştu (Ögel 1982: 130-134, 149, 156-163).

Kınalızâde'nin (2014: 1090) aktardığı meşhur dâire-i adliyyede de ülkenin unsurları şöyle ifade edilir: " 'Adldir mûcib-i salâh-ı cihân /Cihân bir bâğdır dîvârı devlet /Devletin nâzımı şerî'atdir /Şerî'ate olamaz hiç hâris illâ melik /Melik zabt eylemez illâ leşker /Leşkeri cem' idemez illâ mâl /Mâlı cem' eyleyen ra'iyyetdir /Ra'iyyeti kul eder pâdişâh-ı 'âleme 'adl" (Darling 2013: 2-14). Timur İmparatorluğu (1368-1501), din-devlet münasebetlerinin kuruluş tarzı bakımından pagan-Türk siyasetinden İslâmî-Osmanlı siyasetine geçiş sürecinde kritik önem taşır. Timur İmparatorluğu devri kaynaklarında geçen "dîn ü devlet, mülk ü millet" tabiri, bir ülkenin oluştuğu dört unsuru ihtiva eder (Yüksel 2009: 49): Millet, ülkenin varlık sebebi, mülk (yurt, toprak), din (yasa), ve devlet (hükümet). "Din ü devlet, mülk ü millet" tabirinin eski Uygur Türkçe'sindeki karşılığı "töre ve kut, il ve budun" idi. "İlahî yönetme yetkisi" mânâsına gelen Türkçe *kut*, lafzen Çince *fu*, Arapça *devlet* kelimesinin karşılığıdır (Ögel 1982: 183, 206-208, Onay 2011: 303-305, 315-316).

Devlet ve ülke gibi kavramları tarif zorluğu, dar ve geniş çifte mânâlarından kaynaklanır. "Din ü devlet, mülk ü millet" formülünde *devlet*, devletin *hükümet* (siyasî teşkilat), *mülk* ise, ülkenin *toprak* olarak dar mânâsını ifade ederler; geniş, eş mânâda devlet ile ülke, "dîn ü devlet, mülk ü millet" unsurlarının terekkübünü ifade eder. Devlet, Devlet-i 'Aliyye ve Bâb-ı 'Âlî (yüce devlet-kapı) tabirlerinde saltanat merkezi, *hükümet*; "sefîne-i devlet" ve "necât-ı devlet" tabirlerinde ise *ülke* mânâsında kullanılır. Selçuklu Türkleri'nde olduğu gibi devletlerarası yazışmalar hükümdar adına düzenleniyor. Rûm hükümdarı sultana gönderdiği mektuba "sultan" diye başlıyor. Ülkesine "sultanlık toprağı", yönetim merkezine "sultanlık sarayı" diyor. Sultan devletin kendisi ve devlet sultanın adını taşıyor (Tülüce 2016: 55)

Sümerlere dayanan kadim dünyagörüşünün ana teması, nizâm-ı âlemdir. Nihaî beşerî gaye olan adalet=barış, semavî nizamın arzî nizama, kozmosun nomosa yansıtılmasında yatar (Miller 2007: 5, 7-13). Yunanca "kozmos/nomos" ayırımının eski Uygur Türkçesi'ndeki karşılığı "tüz/nom"dur. "Nom", *nâmûs* olarak Arapça'ya aktarılan Yunanca *nomos* kelimesine tekabül eden "şeriat" demektir (el-Cürcânî 2003: 328). Din ile özdeş mânâsıyla şeriatın insanın itikad/amel kuvvetlerine karşılık "usûl-i şeriat/fürû'-ı şeriat" olarak iki boyutu

vardır. "Usûl-i şeriat/fürû'-ı şeriat" ayırımının fıkıhtaki karşılığı "fıkh-ı ekber/fıkh-ı esgar" ayırımıdır. Uygur Türkçesi'nde *ärdini* (erdini), lafzen "dürr=iri inci", günümüzde *töre* olarak kullanılan *törü* de "yol" demektir (Teres 2006: 228, Ögel 1982: 308). İbrahim Halebî'nin 1540 yılında Kanûnî'nin iradesiyle telif ettiği *Mülteka'l-Ebhur*'dan önce Osmanlı hukukunda resmî düstur olarak kullanılan Şeyhülislâm Molla Hüsrev'in eserinin *Dürerü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm* ismini taşıması da manidardır.

Aralarındaki etimolojik irtibattan kaynaklanan lafız benzerliğinin de gösterdiği gibi Arapça *tarik*, İbrânice *derech*, Çince *tao*, Moğolca *döre*, Lehçe *tor*, Macarca *törve'ny* kelimelerinin hepsi *törü*=yol mânâsındadır. Uygur Türkçesi'ndeki "törü, toku, yosun, yasa" gibi yakın mânâlı kelimeler, günümüz Türkçe'sine "örf, âdet, gelenek, görenek, usûl, kaide, kanun" gibi karışık olarak çevrilmektedir. Tahkikimize göre bunların doğru karşılıkları şu şekilde verilebilir: *Törü*: sünnet, *yang*: örf, *zang*: âdet, *toku*: görenek, *yosun*: resm (âyin), *yasa*: kanun (Ögel 1982: 324-326, Caferoğlu 1934, Tanyu 1978: 98, Jackson 2017, Temir 1995, İnan 1998: II/222-228). Bunlar, Çin'de Muharip Devletler Devresi'nden (MÖ 475-MÖ 221) itibaren hâkimiyet için yarışan üç mezhebin esas aldığı norm türlerine bakarak daha iyi anlaşılır: Beşerî hayatı düzenleyecek norm, Konfüçyüsçüler için *li* (edeb), Taocular için *tao* (tarik), Legalistler için *fa* (kanun) idi (Lagerwey 2010: 23).

Bunlardan *tao*, törü'ye, *fa*, yasa'ya tekabül eder. Uygur Türkçesi'ndeki *erdem*, Çince ve Arapça *te*=fazilet kelimesinin karşılığıdır. Bu yüzden Türkler İslâm dairesine girdikten sonra *li*=edeb kelimesini önce mânâsını genişleterek *erdem* ile karşılamışlar, sonra da doğrudan alıp kullanmışlardır. Mesela Kaşgarlı Mahmud'un aktardığı "erdem başı dil" sözünü İmâm-ı A'zam'ın talebesi Edib Ahmed Yüknekî, *Atebetü'l-Hakâyık*'ta "edebler başı dil" olarak ifade ederken, Yusuf Hac Hâcib de *Kutadgu Bilig*'de "kiçikte edeb yok, ulugta bilig" der (Ögel 1982: 183, 206-208, 308).

Burada din açısından anahtar kavram, günümüzde *töre* olarak kullanılan *törü*'dür. *Törü*, Arapça karşılığı *tarik* gibi mutlak mânâda *yol* demektir. Ancak bu, tarihî tecrübede "ataların yürüdüğü doğru yol" demek olan *sünnet* mânâsını kazanmıştır. *Kutadgu Bilig*'de geçen "köni (doğru) yolu tut" ifadesinde olduğu gibi (Ögel 1982: 324-325)... Bugün dilimizde kullanılan "yoldan çıkmak" tabiri bile bu espriyi belirtir. Sünnet, İslâm'da "dinde tutulan yol" (الطريقة المسلوكة في الدين) olarak tarif edilir (Buhârî 1991: II/552). *Töre=sünnet*, bir ülkenin "dinde tuttuğu yol"dur. Âsım Efendi (2015: I/40), İslâm ve Osmanlı milletinin ahlâkî yozlaşmasının "töre-i efrenc"e uymaktan kaynaklandığın ifade eder. Burada o, "cümle-i etvâr u ahvâllerini töre-i efrenc'e taklîd" diyerek töre'yi, "bir halkın tavır ve hâllerinin toplamı", yani "sünnet=kültür"

olarak tanımlamış, dolayısıyla "töre-i Efrenc"i "Frenk sünneti=Batı kültürü" mânâsında kullanmış olur.

Zamanla Cengiz Han ile "şeriat/tarikat" ayırımına karşılık pozitif, yazılı hukuk mânâsında Moğolca "yasa/yosun" ve Arapça "kânûn/resm" ayırımının zuhuruyla Moğolca *yosun* (Arapça *resm*, Farsça *âyin*) Türkçe *töre*'ye karşılık olarak kullanılır olmuştur.[2] Koçi Bey'in, (1998: 40) "Ecdâd-ı 'ızâm-ı sa'âdet-encâmları zemân-ı şerîflerinde 'ulemâ beyninde câri olan kânûn ve resm budur ki" sözündeki "kânûn ve resm", "yasa ve yosun"un karşılığıdır.

Ziya Gökalp'in (2007: 95-97, 197, 267, 340) tahkikatına göre, zâhirî iştikakına nazaran "Türk" kelimesi, "töreli" demektir. Bunun sebebi, *töre=sünnet*in nizamın asıl şartı olmasıdır. Devlet kurmanın iki temel şartı, "il tutmak, törü itmek"tir. Törenin sünnet mânâsı, "il törüsi=el töresi" tabirinde açığa çıkar. *El* olarak da kullanılan *il* kelimesi, bugün olduğu gibi lügatte *şehir*, ancak Göktürk Kitâbeleri'nde olduğu gibi ıstılahta siyasî otoritenin olduğu belde, ülke, idarî birim, vilayet ve devlet mânâsında kullanılıyordu (Ögel 1982: 307, 322). Türkçe'dekie "eski köye yeni âdet" ve "il ilden ayruksı olmaz, töresi ayruk olur" tabirlerinin belirttiği gibi beldeler, sünnet ve âdetleriyle, modern tabirle ülkeler, kültürleriyle birbirlerinden ayrılırlar. "İl töresi" tabirinin Arapça karşılığı "sünnetü'l-beled" (ülkenin sünneti) tabiri, "töre"nin asıl evrensel mânâsının "sünnet" olduğunu açıkça gösterir (Ferec 2012: 71, 177, 407).

Dikkatle bakıldığında "il töresi=sünnetü'l-beled" tabirinin içtimaî-siyasî iki mânâsı ayırt edilebilir: İçtimaî kültür (cemaatin sünneti), siyasî rejim (yönetim tarzı). Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi'nin (1085-1162/1674-1749) İbn Haldûn'un (2015: I/160) *Mukaddime* eserinin tercümesinde yaptığı sünnet tarifi bu ayırımı açıkça ifade eder: "Sünnet, ol âyîn ü etvâr ve hükûmet ü iktidârdır ki mülk ü saltanat ile kâim olur." Eski literatürde içtimaî kültür, "memleket âdeti", siyasî rejim ise "saltanat töresi" tabirleriyle ifade edilmiştir: "Nite ki padişahın halifesi bir nice zaman padişah huzurunda saltanat töresini ve memleket âdetini öğrenir" (Tanyu 1978: 98).

Bu husus, Cengiz Han ve Tuğrul Bey gibi Moğol-Türk hükümdarlarıyla ilgili tavsiflerde dile getirilmiştir. Mesela *Moğolların Gizli Tarihi*'nde Cengiz Han, "illerin sünnetleri ve merasimi hakkında mahir" (balaqasun-u törü yasun) olarak tavsif edilir (Allsen 2001: 5, Temir 1995: 185). Reşîdüddîn Fazlullah da (2010: 110) *Câmiü't-Tevârih* adlı Selçuklu tarihi eserinde ilk Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey'in veziri Amîdülmülk Ebû Nasr'ı şöyle tavsif eder: "Sultanın hizmetinde bulunmuş idi. Onu yanında dolaştırıyor, vilayetlerin ahvalini, bütün şehir ve nahiyelerin kanunlarını ondan soruyordu."

2 Allsen 2001: 5, Jackson 2017: 114, Jones 1903: 335, Ögel 2000: I/277; 1982: 318-326, Togan 1998: 147.

Tuğrul Bey'in yeğeni ve halefi Alparslan'ın veziri Nizâmülmülk de aynı dirayetle Büyük Selçuklu Sultanlığı'nı bir tür federal devlet haline getirdi. Selçukîlerin teşkil ettikleri ordu, (her "melik"in ülkesi de, kendisine mahsustu). (Başvezir) Nizâmülmülk, (Herat, Harizm [Harezm], Horasan, Kirman, Azerbaycan, Irak ve Suriye ülkelerinde birer Selçuklu Meliki idaresindeki) her hükümette ayrı ayrı ordular vücuda getirdi. Bu sûrette, kavmin biri isyan ederse diğerlerine isyan edeni te'dîb ettiriyordu. Bu sûretle (Selçuklular) asıl kendi milletine değil, başkalarına istinâd ediyordu (Gökalp 2007: 658).

Bu yüzdendir ki Çin ve İran kadar köklü bir devlet ve medeniyet geleneğine sahip olmayan Türkler'de vurgu, devlet yerine dine, il yerine töreye olmuştur. Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügati't-Türk*'te aktardığı atasözlerinin belirttiği gibi: "Oğul ile babanın arasına girilmez /Mayasıdır hakanın, Türk töresi geçilmez / İlden geçilir, töreden geçilmez /İl kalır, töre kalmaz /El kalsa da töre kalmaz" (Tanyu 1978, İnan 1998: II/222-228). Göktürk Kitâbeleri'nde geçen "bengü il" (ebedî ülke) (Öztürk 1996: 41) tabiri, İran ve Çin'de olduğu gibi kutsal, ebedî devletten çok Roma gibi şehirler için kullanılan kırmızı elmayı, ütopyayı, fetih idealini simgeler. Bu yüzden Türkler, son peygamberin şeriatını candan benimsemişler, adeta İslâm ile yeniden doğmuşlar, tarihe girmişlerdi.

Türkler dâhil Arap olmayan kavimlerin İslâm'ı kabullerinin gecikmesi, temelde Emevîlerin ırkçı ve baskıcı tutumundan kaynaklandı (Yıldız 1980: 47). Bu yüzden Türkler'in İslâm'ı kabulü, Ebû Müslim-i Horasânî'nin (719-755) katkısıyla 132/750 yılında Abbâsî devletinin kuruluşuyla başladı. Temmuz 751'de Karluk Türkleri'nin desteklediği Ziyad b. Salih komutasındaki Abbâsî ordusunun 100 bin kişilik Çin ordusunu yendiği Talas Muharebesi'nden sonra Türkler Müslüman olmaya başladılar. Tarihî kayıtlara göre 868-905 arasında Irak, Suriye ve Mısır'da hüküm süren Tolunoğulları, yöneticileri Müslüman ilk Türk devleti, Karahanlılar (840-1112) ise İslâm dinini kabul eden ilk büyük Türk devleti oldu. Karahanlılar, hükümdarları Satuk Buğra Han zamanında, 944-945 yılında ihtida ettiler.

Türkler, Müslüman olunca ırkî meziyetlerini İslâm'ın itilâsına seferber ettiler. Sefer, Türkler'in ırkî meziyetleriydi. Kaşgarlı Mahmud'un *Dîvânü Lügati't-Türk*'te belirttiğine göre Oğuzlar, memleketlerine yerleşerek sefere (harbe ve göçe) katılmayan Türkleri *yatuk* (yatık=tembel) diye aşağılıyorlardı: "Oğuzlar'ın bir bölümü vardır ki, şehirden dışarı çıkmazlar ve savaş yapmazlar. Onun için bunlara "Yatık" denir. Bu söz, tembeller ve bir tarafa atılmışlar (mehcûr) demektir". Harp ve göçten geri duran (mehcûr) mânâsında Yatık'ın zıddı olarak Yörük de sefer/berlik halinde (hâcir) Oğuz Türkü demektir. Yatık/Yörük ayırımı Oğuz/Türkmen ayırımına tekabül eder.

Fuad Köprülü'nün kabul bulan görüşüne göre Oğuzlar'ın Müslüman olanlarına Türkmen denir. *Grammaire de la Langue Turque* (Paris 1921)[3] adlı eseriyle şöhret kazanan Fransız oryantalist Jean Deny'nin kabul bulan görüşüne göre Türkçe'deki -men-man eki, birleştiği kelimeye *augmentatif* (mübalâğa) mânâsı verdiğinden, Türk ve -men'den mürekkep Türkmen tabiri de "safkan=halis Türk" (*Turc pur sang*) mânâsına gelir. Bu mânâ, Tat'a zıddiyetle teyit edilir. *Tat*, Budist Uygur Türkleri, yani "kâfir", bunun zıddına Türkmen de "Müslüman, saf Türk" mânâsında kullanılmıştır (Ögel 2000: I/16-17, Eröz 1991: 17-18, Gökalp 2007: 97, 340). Böylece birbirine mütekabil Yörük ile Türkmen kelimelerini birleştirdiğimizde şöyle bir tarif çıkar: "Halis Türk (Türkmen), Allah yolunda daimî sefer ve cihad halinde Müslüman Türk'tür." Bu mânâda cihad ve Türklüğün sembol şahsiyeti, İmâm-ı A'zam'ın talebesi olan Abdullah İbnü'l-Mübârek'tir (118-181/736-797). Yatık'ın zıddı Yörük'teki sefer/berlik esprisi burada mânâ kazanır. Türkmen (saf Türk=Müslüman) ve Yörük, sahip olduğu şeriat (töre) sayesinde nizam kuracağı yeni illere sürekli sefer ve gazâ halinde olan kişidir.

Ne İlden Ne Töreden Geçilir

"Allah yolunda silahlı cihad" mânâsına gelen gazâ, asker-millet olan Türkler'in İslâm'ı yaymak ve korumak için benimsedikleri ana misyondu. Ayırım yapıldığında İslâm'ı yayma *seferî*, koruma ise *hazarî* gazâya bağlı görülebilirdi. Arapça'da farklı seferîlik ile köylülük kelimelerinin zıtları oldukları halde *hadariyet* ile *medeniyet* kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılmaları, aralarındaki semantik bir ortaklıktan kaynaklanıyordu. *Hadariyet*in, yerleşik hayatın gayesi, medine-*medeniyet idi*. Türkler tarafından İslâm'ı korumak için hadariyet=medeniyet, Allah'ın belli başlı milletlere bahşettiği farklı maddî ve manevî meziyetlerin terkibiyle kurulacaktı.

Murad Efendi (Franz von Werner) (2007: 206), tarihî kimlik ve rol itibariyle İranlılar ile Türkler'in İslâm idraklerini güzel mukayese eder:

"Osmanlı neredeyse çok az konuşur, konuşması ağırdır; İranlı güçlü bir diyalektikçi, ama acımasız bir sofisttir. Osmanlı'dan çok daha zevk ve estetik anlayışına sahip olduğu tartışılmazdır; yetenek ve huy konularında ise İsrailoğulları ve Helenler'le çok ortak noktası vardır. Osmanlı'dan daha fanatik dindar gözükse de Avrupa reformları hilalin yönetiminden çok daha kolay yayılmıştır; çünkü Osmanlılar'da, İspanyollar'da olduğu gibi hatta onlardan daha da fazla, devletin görkemi ve gücü dinle yakından alakalıdır. Osmanlı tarihi ve büyüklüğü İslâm'la başlar ve ondan oluşur. İslâm'ın şanı Osmanlılar'ın şanıdır.

3 Bu eser, Ali Ulvi Elöve tarafından 1941 yılında *Türk Dili Grameri* (Osmanlı Lehçesi) adıyla Türkçeye tercüme edilmiştir.

İranlılar'da durum böyle değildir. İslâm'dan önce de ataları İranlıydı. İslâm henüz ortaya çıkmadan da milliyeti devlet temeline oturmuştu. Tarih bilinci, inancından çok daha eskiye uzanıyordu. İran, İslâm öncesi zamanlarda da güçlü ve şanlı bir devletti. Osmanlı çoban, çiftçi ve askerdir; İranlı ise tüccar ve sanatçı."

Kısaca İranlılar devlet, Türkler din ile tarihin faili oldukları için İslâm dairesine girmeleri, onları hezimet ve zafer gibi zıt hislere sevk etmiştir. İranlılar'ın Hz. Ömer'e ebedî nefretleri, bu kutsal devlet nostaljisinden kaynaklanır. Halife Hz. Ömer radıyallâhü anh'ın sevk ettiği, Sa'd b. Ebî Vakkas komutasındaki İslâm ordusu, Sâsânîler'in en önemli sınır şehri Kâdisiye'de cereyan eden savaşta, ordusunu yenerek Sâsânî İmparatorluğu'nu tarihe gömmüş ve İran'ı İslâm hâkimiyeti altına sokmuştur. İşte İranlılar bu yüzden, "Bizi Müslüman yaparak devletimizi, medeniyetimizi, tarihî kimliğimizi yok etti" diye Hz. Ömer radıyallâhü anh'a dinmez bir öfke ve nefret duyarlar. İranlılar'a göre Müslüman olmakla Türkler üç-beş çadırını, kendileri ise koskoca bir Kisrâ sarayını, devlet ve medeniyeti kaybettiler.[4]

Müslümanlık, İslâm-öncesi devirde kendilerini tarihin faili kılan güçlü bir kimlik idrakine sahip olan İranlılar için kimlik kaybı, Araplar için kimlik tahkimi, Türkler için kimlik kesbiydi; dolayısıyla İranlılar için tarihten kopuş, Araplar için tarihin devamı, Türkler için tarihe giriş demekti. Bu yüzden İranlılar, bu pagan emperyal kimlik kaybı hissinin tesiriyle Yahudiler ve Hıristiyanlar gibi İslâm'daki Mehdî anlayışından Müncî anlayışına kayarlarken, Müslümanlığa dayalı Sünnîliği temsil eden Araplığa dayalı Türklük, İslâm tarihine yön vermiştir (Gencer 2018c). Türkler, İslâm ile tarihte beyaz bir sayfa açtılar. Bu, en müşahhas Fâtih Sultan Mehmed'in şahsında nizâm-ı âlem anlayışının iktisadîden siyasîye dönüşmesinde görülür.

Nizâm-ı âlemin iktisadî-adalet mertebesi, ülke halkının refahının temini (*terfîh-i 'ıbâdillâh*: Allah'ın kullarının refaha kavuşturulması), siyasî-fazilet mertebesi, kozmopolitanizm denen yeryüzünde hakkın hâkim kılınmasıyla adalet ve barışın tesisiydi (*i'lâ-yı kelimetillâh*: Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi). Fâtih Sultan Mehmed'in öncelikli idealinin nizâm-ı âlemin iktisadî-adalet mertebesi, *terfîh-i 'ıbâdillâh* olduğunu Kritovulos şöyle ifade eder: "Akdem-i âmâli (birincil emeli), re'âyâ ve berâyânın ni'met-i 'adâletle mütena"im olması kaziyyesi idi." Diğer taraftan, "Dünyada tek bir dîn, tek bir devlet, tek bir pâdişâh ve İstanbul da cihânın pâyitahtı olmalıdır" diyen Fâtih, kendisini İslâmî kozmopolitanizmin, *i'lâ-yı kelimetillâh*'ın bayraktarı olarak görüyordu (Turan 1969: 60, Özcan 2003: XXXIII).

4 Günümüzde İran'ı ziyaret edenler, değil seküler aydınlardan, mollalardan bile bu tür akla ziyan yorumları aktarmaktadırlar (Tafsilat, Aghaie 2014, Amanat 2012, Pirzâdeh 2016).

Fâtih misalinde görüldüğü gibi Osmanlılar'da bu şuur, II. Roma'nın fethi ve III. Romalık kimliğiyle doğmuştur. İran/Arap münasebeti, Yunan/Roma münasebetine benzetilebilir. Burada İran ve Yunan felsefe, medeniyet ve devleti, Arap ve Roma ise yasa ve ortodoksiyi (şeriat ve sünnet) temsil eder. Türkler, İranlılar ve Araplar'dan aldığı unsurlarla Roma'nınkinden daha sofistike bir terkibi başarmışlardır. Onlar, medeniyet terkibinin maddî unsurlarını (medeniyet ve devlet) İran'dan, manevî unsurlarını (din [şeriat] ve sünnet) Araplar'dan aldılar ve bunlardan bilhassa ikincileri, devlet ve sünneti kendilerine mâl ettiler. Türkler, böylece din-devlet münasebeti açısından Osmanlı modernleşme tecrübesine yön veren kilit anlayışa ulaşarak İslâm'ın bayraktarı olmuşlardır: "İlden (devletten) geçilir, töreden (dinden) geçilmez" anlayışından "İlden (devletten) de, töreden (sahih dinden) de geçilmez" anlayışına...

Tarihî kimlik ve rolleri itibariyle Arap/Türk münasebetini Yunan/Roma münasebetine benzetmiştik. Roma ve Osmanlı gibi emperyal rejimler, nizam-kurma misyonunu iki bağla gerçekleştirir: "Şeriat ile tarikata (sünnet) tekabül eden yasa ile ortodoksi+ortopraksi. Bu bağlar, İslâm'da *ümmet* (müslim-zimmî tebaa) denen siyasî topluluk ile *millet* (müminler cemaati) denen dinî topluluğu bağlayan dikey ve yatay bağlardır. Şeriat bakımından "ehl-i İslâm/ehl-i zimmet" olarak ayrılan *ümmet* denen siyasî topluluğun yaşadığı ülkeye Dâru'l-İslâm, tarikat (sünnet) bakımından "ehl-i sünnet/ehl-i bid'at" olarak ayrılan *millet* denen dinî topluluğun yaşadığı ülkeye de Dâru's-Sünne denir. Çağımızda ilerleyen sekülerleşmenin sonucu olarak sünnet ve Sünnîlik kavramları muamma haline gelmiştir. Dolayısıyla Osmanlı din-devlet münasebetinin mahiyetini anlamak için bu kavramları açıklamak zaruridir.

Çağımızda sünnet ve Sünnîlik kavramlarının bulanmasının sosyolojik (modernleşme) ve teolojik (sekülerleşme) olarak iki ana sebepten kaynaklandığı söylenebilir. Dindeki "din-şeriat-sünnet-cemaat" münasebeti, "din-yasa-yolhakyol" olarak çevrilebilir. Batı'da "ortodoksi-ortopraksi" kavram çiftiyle ifade edilen dinde hakyol, evrensel bir kavramdır. Matthew Arnold (1822-1888) misalinde görüldüğü gibi Batı'da XIX. asırda zirveye çıkan sekülerleşme sürecinde ortodoksi-ortopraksi, kültür kavramına dönüşmüş, İslâm'daki "sünnet" gibi seküler karşılığı "kültür" de Protestanlık'ta fiilen din haline gelmiştir. "İslâm kültürü=medeniyeti" kavramının da Kulturgeschichte des Orients unter den Chalifen (1877) adlı eseriyle Avusturyalı oryantalist Alfred Freiherr von Kremer (1828-1889) sayesinde doğması tesadüf değildir.

Din/sünnet (kültür) münasebeti, cismin yapısıyla en iyi anlaşılabilir. Cisim, madde ve suret (form) olarak iki unsurdan oluşur. Fârâbî (2002: 64), *el-Medinetü'l-Fâzıla*'da açıklar: "(Cisimlerden) her biri iki şeyle kaimdir:

Biri, koltuğun odunu, diğeri koltuğun hilkati menzilesindedir. Koltuğun odunu menzilesinde olan şey madde ve heyûlâ, hilkati menzilesinde olan şey suret ve heyet ve emsali şeylerdir. Madde, suretin kâim olması için vaz' olunmuştur; madde olmadan suretin kâim ve mevcut olması imkânsızdır. Maddenin vücudu suretin uğrunadır. Herhangi bir suret olmasaydı madde olmazdı. Suretin vücudu, maddenin vücut bulması için değil, cisme dönüşen cevherin bilfiil cevher olması içindir." Yani odun, bilkuvve koltuktur, suret kazanınca bilfiil koltuğa dönüşür. Dolayısıyla cisim, "madde ve suretin terkip edilmiş hâli"dir.

Burada *şeriat* madde, *tarikat* (sünnet) suret; *din*, ikisinden mürekkep cisim hükmündedir. Paul Tillich'in (1886-1965) kültür tarifi, bu tarifin tatbikinden ibarettir: "die Kultur ist die Ausdrucksform der Religion, und die Religion ist Inhalt der Kultur" (Manning 2005: 117, 142). Yani din (şeriat), kültürün (sünnetin) maddesi (*Inhalt*), kültür, dinin suretidir (*Ausdrucksform*). Diğer bir tabirle, Protestanlık'ta din mazruf, kültür zarf hükmündedir. Bu Batılı sekülerleşme, Batı ile Doğu dünyaları arasında XX. asırda zirveye çıkan kültürel etkileşim sonucunda İslâm dünyasına da yansıyarak Müslümanların din, sünnet ve Sünnîlik anlayışlarını bozmuştur.

Türkiye'de ilahiyat akademisinin dayandığı Abduh-Afgânî'nin modernistik İslâm paradigması, oryantalizm tarafından belirlenmiştir. Ülkemizde Şemseddin Günaltay-Hüseyin Atay-Yaşar Nuri Öztürk silsilesiyle revaç bulan oryantalistik-teolojik (ön)yargıya göre Sünnet, Arap kültürü; Sünnîlik, baskıcı Emevî rejimi kabullenilsin diye cebrî kader anlayışının formülasyonundan hareketle oluşturulan bir Emevî ideolojisi ve tarihî-ideolojik bir inşadır (Esen 2012: 34-35, 129-130). Oryantalistik klişelerle konuşan ilahiyatçılara göre Sünnîlik, muktedirlerin, sağcıların ideolojisidir.

Sünnîliğe Emevî ideolojisi demek, din sosyologlarının evrensel-fıtrî olarak keşf ettikleri dinin cemâî tabiatındaki gafleti ortaya koymak demektir. Eğer din ferde yönelik ve Müslümanlık dışındaki Sünnîlik gibi kimlikler uydurulmuş ise niçin Kur'ân-ı Kerîm'de "Allah'a ve Rasûlüne iman" emirleri yanında "Müminlerin inandığı gibi inanın, rukû' edenlerle beraber rukû' edin" diye cemâî iman ve ibadet emr edilir, İslâm ile iman, müslim ile mümin, din ve şeriat ile minhâc, sırat ile sebil arasında ayırım yapılır? Demek ki "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabirinin belirttiği gibi sünnet ve Sünnîlik, dinin birleştirici, cemaat kurucu işlevinin gereğidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği gibi din, içiçe geçmiş yolları temsil eden, dört boyutlu bir hiyerarşik yapıya sahiptir. Dindeki "din-yasa-yol-hakyol"a karşılık olarak "din- şeriat-sünnet-Sünnîlik" münasebetini şu tabloyla gösterebiliriz:

TABLO 2

Din		
Din	Şeriat	Minhâc-Sebil
Mârifetullah	Tâatullah	Muamele
Allah	Rasûl	Nebi-Cemaat
Ümmet	Millet	Cemaat
İslâm Tevhid	İman Tasdik	İhsan İttibâ'
Kelime Kelime-i Tevhid	İcmal Kelime-i Şehadet	Tafsil Amentü
Şirk	Küfür	Dalâlet

Bu tabloda din-şeriat-minhâc-sebil dinin boyutlarını, mârifetullah-tâatullah bunların konularını, Allah-Rasûl-Nebi bağlanılan, ümmet-millet-cemaat bağlanan özneleri, İslâm-iman-ihsan ile tevhid-tasdik-ittibâ' bağlanma tarzlarını, şirk-küfür-dalâlet de bunların zıtlarını gösterir. Burada ana mesele, Kur'ân-ı Kerîm'de niçin Allah-Rasûl-Nebi-müminler olarak dört faile imanın emr edildiğidir:

"Ey insanlar! Şüphesiz ki ben hepinize gönderilen Allah'ın Rasûlüyüm; o Allah ki göklerin ve yerin mülkü O'nundur; O'ndan başka ilâh yoktur; diriltir ve öldürür. Artık Allah'a ve O'nun sözlerine iman eden Ümmî Nebî Rasûlüne iman edin. O'na tâbi' olunuz ki hidayete eresiniz" (A'râf, 7/58). "Ve onlardan Nebî'yi inciten, 'O bir kulaktır (herkesi dinler)' diyenler vardır. De ki: 'O kulak, Allah'a iman eden, müminlere iman eden, sizin için hayırlı, içinizden iman edenlere rahmet olan bir kulaktır.' Allah'ın Rasûlünü incitenlere elim bir azap vardır" (Tevbe, 9/61).

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah-Rasûl-Nebi-müminler olarak dört faile imanın emr edilmesi, imanın noksan-ziyade kabulüne değil, icmal-tafsil yönünden tertibine delâlet eder. Bu, hamileliğe benzetilebilir. "Biraz hamilelik olmaz" sözünün belirttiği gibi hamileliğin miktarı olmaz, müddeti olur (altı aylık vs.). Keza imanın da miktarı olmaz, mertebesi olur. İnsan, önce kelime merhalesinde kelime-i tevhid denen "Allah'tan başka ilah yoktur" sözüyle Allah'a iman -ki

hususi ismi İslâm, onun da hususî ismi Tevhid'dir- eder. Sonra icmal merhalesinde kelime-i şehâdet denen "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed O'nun Rasûlüdür" sözüyle Rasûlüne iman eder. Sonra da tafsil-beyan mertebesinde Nebî ve ümmetin âlimlerinin tafsil ettiği Âmentü ile Kur'ân-ı Kerîm'de "müminlerin yolu" olarak geçen (Bakara, 2/137, Nisâ, 4/115) müminlerle ortak akâid çerçevesinde buluşur.

Kur'ân'da ve Cibril hadisinde geçmediği halde muhtelif hadislerde geçen hayrın ve şerrin Allah'tan olduğunu öngören kadere imanla birlikte altı iman esası, ilk defa Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-Ekber*'inde âmentü olarak formüle edilmiştir. İslâm literatüründe iman esasları, "Allah'a, Rasûlüne ve âhiret gününe iman" şeklinde önce üç, sonra kelime-i şehâdette belirtildiği üzere Allah'a ve Hz. Muhammed'in risâletine iman şeklinde iki, son olarak da Allah'a iman şeklinde tek bir esasa, kelime-i tevhide indirilmiştir. Sahabeden Enes b. Malik ve tâbi'înden Ebû Hanîfe de Ehl-i sünnet ve cemaat'in alametlerini üç maddede toplamışlardır: Tafdîlü'ş-şeyhayn (Ebû Bekir ve Ömer'i üstün tutmak-تفضيل الشيخين), Hubbü'l-hateneyn (Hz. Osman ve Ali'yi sevmek-حبّ الختنين), el-Mesh 'ale'l-huffeyn (Mestler üzerine mesh etmek-المسح على الخفين) (el-Hâdimî 2011: I/294-302).

Görüldüğü gibi Mezheb-i/Akâid-i Ehl-i sünnet ve cemaat, kelâm kitaplarında sayılan akîde esaslarından farklı olarak Ehl-i sünnet ile ehl-i bid'ati ayıran kırmızı çizgilerden oluşur. Bu yüzden bu kırmızı çizgiler, devirlere ve âlimlere göre "Ehl-i sünnet'in şirları veya alametleri" olarak öncelik kazanırlar. Ahmed b. Hanbel, "Bize göre sünnetin esasları, kadere, Kur'an'ın Allah kelâmı olup mahlûk olmadığına, ru'yet hadislerine, Allah'ın kıyamet günü tercüman olmaksızın kullarıyla (vasıtasız) konuşacağına iman etmektir" demiştir (Esen 2012: 69, 187). Bunlar, bilâhare Taftazânî'nin *Şerhu'l-'Akâid*'inde saydığı gibi müctehid âlimler tarafından on üçe ve bilâhare zamanla çıkan şüpheler üzerine Mehdi-Mesih gibi konuların itikadî tahkikiyle daha fazla sayıya çıkarılmıştır.

Çeşitli şekillerde *Kütüb-i Sitte*'de geçen sahih bir hadisinde Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Yahudiler ve Hıristiyanların sadece birinin cennetlik, diğerlerinin cehennemlik olduğu yetmiş bir ve yetmiş iki fırkaya ayrıldıklarını, kendi ümmetinin de birinin cennetlik, diğerlerinin cehennemlik olduğu yetmiş üç fırkaya ayrılacağını beyan etmiştir. Sahabenin tek kurtulan fırkanın hangisi olduğunu sorması üzerine de Rasûlullah, bir rivayette "cemaat", bir rivayette de "Benim ve ashâbımın üzerine olduğu yolun üzerine olanlardır" buyurmuştur (الذين هم على مَا أنَا عَلَيْهِ وَأَصْحَابِي). Peygamber ve ashâbının tâbi' olduğu bu millet, Kur'ân'da, "Babanız İbrahim'in milletine ittibâ' edin" (Hac, 22/77-78) denen millettir (el-Hâdimî 2011: I/294-302). Burada *cemaat* kelimesi, ümmetin icmâıyla hepsi âdil olduğu için sahabeye delâlet eder. Daha sonraki nesillerin

hepsi âdil olmadığı için "cemaat" yerine "sevâd-ı a'zam" (en büyük çoğunluk, ana gövde) tabiri kullanılmıştır (Özler 1996, Esen 2012: 75).

Demek ki Sünnîlik/Şiîlik tabirinin îhâm ettiği gibi Ehl-i sünnet'in zıddı ehl-i Şîa değil, ehl-i bid'at'tir. Şiîlik, ahirette kurtulacak tek fırka, fırka-i nâciye=Ehl-i sünnet ve cemaat'in dışında kalan yetmiş iki fırkadan sadece biridir (Esen 2012: 61-71). Fırka-i nâciye hadisi ile şu âyetler, mânen birbirlerine uyarlar: "Eğer iman ettiğiniz gibi iman ederlerse muhakkak hidayete ermişlerdir. Eğer yüz çevirirlerse onlar dalâlettedirler (şikâk). O halde Allah onlara karşı sana yeter, O Semî'dir, 'Alîmdir" (Bakara, 2/137). "Her kim de hak yol kendisine belli olduktan sonra Rasûl'e muhalefet eder ve sebîl-i müminîn (müminlerin yolu) dışında bir yol tutarsa (ittibâ'), onu o tuttuğu yola sevk eder ve onu cehenneme daldırırız. Ve ona ne fena bir gidilecek yer!" (Nisâ, 4/115).

Fırka-i Nâciye hadisine bakıldığında âyetteki "sebîlü'l-müminîn" tabirinin mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat mânâsına geldiği açıkça görülür. Fırka-i Nâciye hadisindeki "Benim ve ashâbımın üzerine olduğu (sebil)" ifadesi, âyette tersinden "Rasûl'e şikâk (muhalefet) ve sebîl-i müminîn dışında bir sebil tutma" olarak ifade edilmiştir. Bu, Bakara 137. âyette "hidayet"in zıddı "dalâlet" yerine kullanılan "şikâk" masdarının, sebîl-i müminîn âyetinde Rasûl'e muhalefet için "şikâk" fiilinin kullanılmasıyla teyid edilir. Rasûl'e şikâk ve sebîlü'l-müminîn dışında bir yola, mezheb-i ehl-i bid'at ve firkate ittibâ', *dalâlet* kavramı altında toplanır ve İmamı tanımama (*rafz*-râfızîlik), cemaatten ayrılma (*firkat*) ve Sünnet'ten sapma (*bid'at*) demektir. Demek ki Sünnîlik, özünde dinde otoriteye (imama ve ortak akâide) uymak demektir; imamı tanımamanın (şikâk, rafz) sonucu dalâlettir. İşte şikâk, sebebi olması hasebiyle dalâlet mânâsına gelmiştir.

Meşhur hadîs-i şerifte "Her bid'at, dalâlettir." (كُلُّ بِدْعَةٍ ضَلَالَةٌ) buyurulur (Müttakî 2004: 1/100). Bunun zıddı "Her sünnet hidayettir." cümlesidir. Bu yüzden Hz. Ali ve İslâm âlimleri, aynı zamanda Ehl-i sünnet ve cemaati, Ehl-i hak ve hidayet; ehl-i bid'at ve firkati de ehl-i bâtıl ve dalâlet olarak adlandırmışlardır (Esen 2012: 77, 84, 119, Dalkıran 1997: 77). Ümmet tarafından Ehl-i Sünnet'in Ehl-i Hak olarak adlandırılması, mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat=sebîl-i müminînin dinde "ana hak yol" olduğunu gösterir. Allah'a imanın (İslâm, tevhid) zıddı şirk, Rasûlüne imanın (tasdik) zıddı küfür, Nebî ve cemaatin (fırka-i nâciye=Ehl-i sünnet ve cemaat) iman ettiği gibi iman (ittibâ') hidayet, zıddı dalâlettir. Allah'a ve Rasûlüne iman etmeyen, "dinden çıkmış", hadislerde "Bizden değildir" diye ifade edilen, Kur'ân'da sebîl-i müminîn denen fırka-i nâciye=Ehl-i sünnet ve cemaat yoluna uymayan, dindeki ana hak "yoldan çıkmış", dalâlete düşmüş sayılır.

Daha ziyade Ehl-i sünnet-i hâssa denen ashâb-ı hadîsin yanında Ehl-i sünnet-i âmme de denen, Mu'tezile kelâmına karşı Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik gibi

Ehl-i sünnet kelâmını ifade eden mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat tabirinin aslında Kur'ân'daki "sebîlü'l-müminîn" tabirine tekabül ettiğini fark edemeyen, buradaki "mezheb" tabirini dört fıkıh mezhebi gibi resmî, müdevven, alternatif mekteplerden biri veya bir tarihî-ideolojik inşa sanan ilahiyatçılar, bu çizginin "Asr-ı Saadet"le başlatılmasını anakronik veya müşkil bulurlar (Esen 2012: 84-85, 95-100, 118-119). Ümmetin imamları ise bu tarihselci-ideolojik perspektife karşı mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat'i, Kur'ânî sebîl-i müminîn olarak tarif ederler. Ehl-i Sünnet'in tarifi sorusuna karşı İmam Mâlik; "Onların tanındıkları bir lakapları yoktur; ne cehmî, ne kaderî, ne râfizî." ve İbn Hazm ise; "Ehl-i sünnet, Ehl-i hak diye andığımız insanlardır. Dışındakiler ise ehl-i bid'at'tır. Dolayısıyla Ehl-i hak denen Ehl-i sünnet'i teşkil edenler, sahâbîler, onların yolundan giden tâbi'în, sonra ashâbu'l-hadîs ve onlara tâbi' olup günümüze kadar nesil nesil ulaşan fakihler ile Şark'ta ve Garp'ta bu fakihlere uyan avamdır" demiştir (Esen 2012: 98, 119).

Şu halde Sünnîyet'in (Sünnîlik) üç unsurunu şöyle tanımlayabiliriz:

1. Akâid-i Ehl-i sünnet ve cemaat ('akâid-i Hakk'a); daha geniş mânâda mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat, en geniş mânâda sebîl-i müminîn (müminlerin yolu): Müminlerin (cemaat olarak) birleştikleri ve yürüdükleri, dar mânâda dinde (akîdede) tutulan yol olarak milleti (ortodoksi), geniş mânâda dinde (din, şeriat, âdet) tutulan yol olarak sîreti (ortopraksi) ifade eden hakyol. Cemaat (Müminler), millet (ortodoksi) ile birleşir, sîret (ortopraksi) ile yürürler.

2. Ehl-i sünnet ve cemaat=fırka-i nâciye: Kur'ân-ı Kerîm'de "sebîlü'l- müminîn" olarak tanımlanan bu hakyola (sünnet) ve yürüyenlere (cemaat) mensup olan/lar,

3. Ehliyet-i Sünnet ve Cemaat=Sünnîyet: Mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat'e= sebîl-i müminîne mensup olmaktır (hüsn-i itikad).

4. Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın hadislerinde kullandığı "bizden değildir" tabiri, bunları toplu olarak ifade eder. "Bizden değildir", "bizim yolumuzda -müminlerin yolunda- gidenlerden değildir" mânâsındadır.

Burada dikkatle bakıldığında "doğru, güzel, temiz" olarak itikadın üç vasfının toplandığı görülür. Doğru akaide ('akâid-i hakka) güzel (hasen) inanma (hüsn-i itikad), mümini pâk itikadlı kılar. Sünnîliğe has bu akîdevî temizlik vurgusu, Türkler'de bariz olarak görülür. Dolayısıyla onların din-devlet münasebetlerini belirleyen İslâm anlayışları açısından kritik bu noktayı açmakta fayda vardır.

Ortak norm ve kimlik kaynağı olarak sünnet ve cemaat, dünyanın bütün dinlerinde görülecek fıtrî, evrensel bir olgudur. Cemâî diyanet, Türkler'in İslâm-

öncesinde Budist devirlerinde de merkezî önem taşıyordu. Uygur Türkçesi'nde töre/kuvrag, sünnet/cemaate tekabül eder. Din veya rahipler toplantısı, Buda dini gibi çeşitli dinleri kabul eden Uygurlar'da büyük bir önem taşıyordu. "Terin kuvrağ", İslâm'daki "sohbet cemaati"nin karşılığı sayılabilir. Sohbetle cemaat olamamış bir halk veya cemaatten ayrılmış bir kişi, yolsuz, dinsiz (Sünnet'ten kopmuş, dalâlete düşmüş) sayılıyordu.

Dinde Hak Yolun Bayraktarı

Sünnet/cemaate tekabül eden töre/kuvrağ münasebetini İslâmî devrin şâheseri *Kutadgu Bilig*'de görmek mümkündür. *Kutadgu Bilig*'de karşılıklı hikmetler söyleyen dört kişiden biri olan Kün Doğdu, törenin (sünnet) temsilcisi, Buda dinine inanmış müminler ise o törede toplanmış kişiler (cemaat) olarak anılıyorlardı. Yani bir dinin bütün kaideleri de, yine töre sözü (hadis) içinde toplanıyordu. İnanmayanlar ile mümin olmayanlar ise töresiz idiler. Töresiz iş/amel ise din ve ahlâka mugayir davranışlar içinde yer alıyordu (Ögel 1982: 105-106, 309). Dinin sünnet=törede tecessüm etmesinden dolayı İslâm'da sünnet-dışı, bid'î kişi veya işin fiilen cemaat=din-dışı sayılmasında olduğu gibi...

Dinin ve sünnetin özünün temizlik olduğu inancı bakımından da bu sürekliliği görmek mümkündür. Ulûhiyyetin ve dinin özü temizliktir. *Sünen-i Tirmizî*'de geçen bir hadîs-i şerifinde Rasûlullah 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Muhakkak Allah Teâlâ temizdir (acz ve cehl gibi bütün kusur ve ayıplardan berîdir), temizliği sever" buyurur (Müttakî 2004: 15/166). Tersine Allah'a ortak koşarak şirke düşenler, Kur'ân-ı Kerîm'de "neces=pis" olarak vasıflandırılırlar; buna göre tevhid nezafet, şirk necâsettir (Tevbe, 9/28). Eski Uygur edebiyatında geçen ve hâlen dilimizde kullanılan *arı-duru* (arık-turuk) tabiri, dinin özünü anlatır (Ögel 1982: 205).

"Arı-duru" kelimeleri bir tabir olarak birlikte kullanıldığında, Arapça'da "tayyib" denen "tertemiz", ayrı olarak ise "arı" pislik ve kirden berî, "temiz", "duru" ise leke ve şaibeden berî, "saf" mânâlarına gelir. Dinî açıdan şirk pisliğinden kurtulmak taharet olup Kur'ân-ı Kerîm'de dîn-i kayyım, millet-i İbrahim denen *din* ile; bid'at şaibesinden kurtulmak de safvet olup *sünnet* ile mümkündür. Kınalızâde'nin (2014: 404), sünneti (tarikat) "pâk" olarak tavsifi manidardır: "Ve Şerî'at-ı Ahmedî ve tarîkat-ı pâk-i Muhammedî'de gadrde tahzîr-i 'azîm ve men' ü zecr-i kebîr ve uhûda vefâ etmek ile emr ve nakz-i 'ahdden nehy çoktur."

Kınalızâde (2014: 402) "arı-duru" tabirini, "Pîşkeş ü ithâf edip pâdişâhın zülâl-i rağbetin cûy-ı istihsânda pâk ü sâf eylediler" diye "pâk ü sâf" olarak ifade eder. Türkler, kısaca "pâk" kelimesiyle "pür-pâk"ı, yani "pâk ü sâf=arı-duru"yu kasd ederler ki Koçi Bey (1998: 39-40), Osmanlılar'ı tavsif için bunu "(saf) pâk-mezheb ve pâk-millet" olarak ifade eder. Türkler için pâklık,

dünyada pâk=hak dine, dinde sâf=hak yola mensup, Kınalızâde'nin (2014: 462) "Müslim-i pâk-i'tikād" dediği müslim-i Sünnî, yani Sünnî Müslüman olmaktır. Mahmud Gaznevî de Türkler'i tarif için "Müslim-i pâk-i'tikād"ı "pür-pâk-i'tikādlı, halis muhlis Müslüman" olarak ifade eder (Nizâmülmülk 2010: 88). Burada "halis (pür-pâk) i'tikād", akâid-i Ehl-i sünnet ve cemaat demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği üzere (Zümer 39/11, 3) *muhlis*, "muvahhid-müslim" mânâsında mevsuf, *halis*, "mümin-Sünnî" mânâsında onun sıfatıdır. Şu halde Oğuzların Müslüman olanlarına verilen "halis Türk" mânâsındaki Türkmen aslında, "muhlis-i halis, müslim-i Sünnî=halis muhlis, Sünnî Müslüman" mânâsına geliyordu.

Nizâmülmülk (2010: 87-88, 233), *Siyasetnâme*'de iki Türk sultanı, Mahmud Gaznevî ile Alparslan'ın ikisinin de Allah'ın hidayete erdirdiği, "pür-pâk itikadlı, Sünnî" Müslümanlar olarak taşıdıkları ilahî misyon hislerini aktarır. Kuzey Hindistan'ı -bugünkü Pakistan'ı- da ele geçirerek Hindistan'ı İslâm ile tanıştıran Gazneliler Devleti (963-1186) hükümdarı Mahmud Gaznevî (971-1030), tarihte "Sultan" unvanını ilk alan kişiydi. Sultan, Kirman valisi Ebû İlyas'a gönderdiği mektupta pür-pâk itikadlı, Sünnî Türkler'in misyonuna vurgu yapar:

"Irak'a ilerleyişimden maksat, o havaliyi ele geçirmek değildi. Zira o vakitler Hindistan'ı zapt meseleleriyle boğuşuyorduk. Nihayet Iraklı Müslüman ahâlî, Deylemîler'in kargaşa, zorbalık ve sapkınlıklar içinde oldukları yollu mektuplar yazdı. Dediklerine göre bu sapıklar güruhu güzel buldukları bir kadını yahut tüysüz bir oğlanı gördükleri yerde yakalayıp, kaba kuvvet kullanarak ahlâksızca işler yapıyorlar imiş. Kadınlara yaklaşır gibi erkeklere sokuluyorlar imiş. Peygamberin ashâbına fütursuzca hakaretler yağdırıp Hz. Aişe hakkında ileri geri konuşuyorlar imiş.

Sapık mezhepli zındıklar, kasaba ve şehirlerde fütûr etmeden cirit atıyorlar, Allah Hâlık Te'âlâ'yı alenen reddetmeyi dillerine pelesenk ederek namaz, oruç, zekât ve haccı külliyen inkâr ediyorlarmış. Vaziyetten bütün çıplaklığıyla haberdar olunca, bu meseleyi halletmeyi Hindistan seferime yeğleyerek ilk hedef olarak Irak'a yöneldim. Deylemîler ve zındıkların yeryüzünden köklerini kazısınlar diye üzerlerine pür-pâk itikadlı, halis-i muhlis Müslüman, Hanefî mezhebinden Türkler'i saldım. Bu askerler bir bazısını kılıçtan geçirdiler, bazısını zincirlere vurarak zindanlara tıktılar, bazısı çil yavrusu gibi dağılarak evlerinden barklarından oldular.

Boşalan görevlere Râfızî, Hâricî ve Bâtınîler'in can düşmanı olup Türkler gibi Ehl-i sünnet olan Hanefî ve Şâfi'î mezhebinden Horasan hâcegân ve mutasarrıflarını getirdim. Iraklı kâtiplerin alayının o sapkın güruhtan olup Türkler'in işini bozduklarını bildiğimden ötürü, onların hiçbirinin divan işlerinde kalma-

sına müsaade etmedim. Bu siyasetle Irak mülkünün defterini, Tanrı azze ve cellenin tevfikiyle kısa bir müddet zarfında dürdüm ve dahî Hak Te'âlâ bizi yeryüzünde fesadın kökünü kurutmak, barış ehlini koruyup gözetmek, 'adl ü ihsanla cihanı âbâd etmek içün yaratıp cümle halka memur kılmıştır."

Büyük Selçuklu devletinin kurucusu Tuğrul Bey'in yeğeni ve halefi Sultan Alparslan da adamlarına der ki: "Size bin kere söyledim, siz Türksünüz, Horasan ve Mâverâünnehir ehlindensiniz. Ben bu vilayeti kılıç çalarak, güç kullanarak zaptettim. Irak ahâlîsinin kahir ekseriyetinin mezhepleri sapkın ve hak değildir. İtikatları bozuk ve Deylem yandaşlarıdırlar. Türkler ve Deylemler arasındaki husumetin kökleri eskiye dayanmaktadır. Tanrı azze ve celle Türkleri Deylemlere hükmettiklerinden ötürü aziz kılmıştır. Tanrı azze ve cellenin tevfikiyle Türkler Müslüman ve itikadları pür-pâktır." Benzer ifadeleri İbn Battuta ve Evliya Çelebi gibi seyyahlarda da bulmak mümkündür (Kara 2018: 290-297; ayrıca Turan 2008: 192).

Böylece Türkler, dinde üst-kimlik olarak Müslümanlığı Araplık; alt-kimlik, hak Müslümanlık olarak Sünnîliği Türklükle özdeşleştirmişlerdir. Selçuklu ve Osmanlı hanedanının Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra dinde hakyol=hak Müslümanlık olarak Sünnîliğin asıl temsilcileri olarak takdimi, Türkler'in İslâm ile tarihe girdikleri anlayışının çarpıcı göstergesidir. İlhanlı devri ilim ve devlet adamlarından Hamdullah Müstevfî Kazvînî (680-740/1281-1340), *Târîh-i Güzîde* (2018: 341) adlı eserinde Selçuklular'ı, Koçi Bey'in (1998: 39-40) "pâk-millet ve pâk-mezheb" olarak ifade ettiği "pâk din ve sâf akîde", İslâm ve sünnet ehli olarak tanıtır:

"... İslâm devrinde hüküm süren devletlerin yöneticilerinin her biri, bir ayıp ve kire bulaşmışlardı: Mesela Benî Ümeyye zındık, Mu'tezilî ve Hâricî, Benî Abbas'dan bazıları Mu'tezilî, Benî Leys ve Âl-i Büveyh Râfızî, Gaznevîler, Harezmşâhîler ve Salgurîler ise asıllarının hakir (köle) olması kusuruna sahiptirler. Selçuklular ise bu ayıp ve kusurlardan ârî, Sünnî, pâk din, iyi ve güzel i'tikâdlı, hayır sahibi ve ra'iyyete müşfik idiler" (Ayrıca Hanaoka 2016: 220-250, Turan 2008: 408; 2002: 314, Özgüdenli 2013). İlginç bir şekilde bu "pâk i'tikâdlı" tabirinin Nizâmülmülk için olduğu gibi birçok kişiyi tarif için kullanıldığı görülür (Safi 2006: 102).

Koçi Bey de (1998: 39-40) aynı şekilde Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra Osmanlılar'ı "pâk-mezheb ve pâk-millet" olarak tarif eder: "Sa'âdetlü ve şevketlü pâdişâh-ı ferişte-şiyem hazretlerinin tab'-ı selîm-i pür-keremlerine nihân olmaya ki Hulefâ-yı Râşidîn rıdvânullâhi Te'âlâ 'aleyhim ecma'înden sonra pâdişâhân-ı selefde 'ıtret-i tâhire-i Âl-i 'Osmân (hullidet hilâfetühüm ilâ âhiri'z-zemân) gibi bir nesl-i necîb-i pâk-gevher ve bir silsile-i şerîfe-i bülend-ahter, pâk-mezheb ve pâk-millet, 'âlî-kadr ve civân-baht pâdişâhlar gelmemişdir.

Ve bunlara müyesser olan ğazâ vü cihâd ve bunlara nasîb olan feth-i memâlik ü bilâd bir pâdişâha müyesser olmamışdur. Şer'-i şerîf ve dîn-i mübîne kemâl-i hürmet ve 'izzetleri berekâtiyle bunca eltâf-ı ilâhiyyeye mazhar olmuşlardır."

Keza Kınalızâde (2014: 892) de Âl-i 'Osmân'ın İslâm dünyasında Sünnî meziyetini ve misyonunu vurgular: "Ve'l-hamdü lillâhi Te'âlâ ki ahâlî-i merzubûm-ı memâlik-i Rum, selâtîn-i Âl-i 'Osmân'a nisbet bu semtle mevsûmdur, zîrâ ibtidâ-yı zemân-ı isti'lâ-yı livâ-yı saltanatlarından -ki sene tis'a ve tis'în ve sitte-mi'edir- bu zemânâ değin -ki sene isneyn ve seb'în ve tis'a-mi'edir- her sultân u şâh ki mesned-nişîn-i taht-gâh olmuştur, mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemâ'at üzere cârî ve mezâhib-i bid'at u dalâletten ârî olduktan gayrı i'lâ-yı livâ-yı İslâm ve kahr u züll-i küffârı liyâm u ehl-i kılâ' ve memâlik-i ehl-i esnâm etmekte taksîr ü tehâvünü kendilere harâm etmişlerdir."

Osmanlı Sünnîliği'nin karakteristiği, İslâm tarihinde ümera-ulemâ işbirliğiyle Sünnîliği tarif sürecinin ana merhalelerine bakarak daha iyi anlaşılır. İslâm tarihinde Sünnîliği tarif-tahkim süreci, dört merhaleye ayrılabilir. Birinci merhale, ümera-ulemâ olarak Ömer b. Abdülaziz-Hasan-ı Basrî, ikinci merhale Melikşah-Gazâlî, üçüncü merhale Selim-İbn Kemal, dördüncü merhale II. Abdülhamid-Gümüşhânevî işbirliğinde görülebilirdi. Dinde hakyol olarak Sünnîliği tarif sürecinin birinci merhalesi, elbette asıldı. Ancak Emevî kavmiyetçiliği, Arap asabiyeti yüzünden İslâm ümmetindeki ilk derin ihtilaf ve fitnelerin, meşrûiyet krizlerinin zuhuru, Ömer b. Abdülaziz gibi beşinci râşid halife ile Hasan-ı Basrî gibi "seyyid-i tâbi'în" sayılan zirve şahsiyetlerin cehdlerine rağmen ilk merhale Sünnîliğin tâ günümüze kadar Arapçılık olarak damgalanmasına yol açmıştır.

Selçuklu hükümdarları ise Nizâmülmülk ve Gazâlî gibi Fârisî (İranlı) vezir ve âlimin desteğiyle formüle ettikleri Sünnîliği, "halis Türk" mânâsındaki Türkmen adının Oğuzlar'ın Müslüman olanlarına tahsisinin de gösterdiği gibi ırkî gururdan, etno-ideolojik şaibeden berî, adeta adanmış, yepyeni bir kimlik olarak Türklükle zımnen özdeşleştirdikleri için benzer bir ithama uğramamışlardır. Bu yüzden Hamdullah Müstevfî ve Koçi Bey (1998: 39-40) gibi aydınlar, Selçuklu ve Osmanlı hanedanını Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra dinde hakyol=hak Müslümanlık olarak Sünnîliğin asıl temsilcileri olarak sunmuşlardır.

Emevî devrinden sonra etki/tepki mantığıyla bir taraftan ümmetin meşrûiyet krizi derinleşirken diğer taraftan bunu aşmak için dini daha iyi anlama/anlatma mesaisinden usûl, fıkıh, tefsir, kelâm, tasavvuf gibi ilimler gelişmiştir. Böylece meşrûiyet kriziyle mâlûl kalan Sünnîliği tarif sürecinin birinci merhalesinden sonra Melikşah'ın şahsında Selçuklular ve Gazâlî'nin dirayetiyle Sünnîlik, asıl ve kalıcı tarifine kavuşmuştur. İslâm tarihinin en büyük müceddidi, huccetü'l-İslâm olarak Gazâlî'nin bütün başarısı iki maddede toplanabilirdi:

1. Neyi kaybettiğimizi, ideal (Asr-ı Saadet dini) ile reel (gelinen nokta) arasındaki açıyı tesbit. 2. Kaybettiğimizi yeniden keşif yolunu göstermek.

Asr-ı Saadet'te bütün din sünnetti ve sünnet/bid'at zıddiyetine dayanıyordu. Bütün ilim hadis, bütün amel sünnet, bütün kazanç hidayet, bütün kayıp dalâlet idi. Gazâlî buna dikkat çekti. 'Arş/şer'=kozmos/nomos münasebeti uyarınca kâinat ve kâinatın ifadesi olarak din, zıtların telifine ve dengesine dayanıyordu. Dolayısıyla bütün illetler, bu telif ve dengenin kurulamaması sonucunda uçlara düşmekten kaynaklanıyordu. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd* adlı kitabının isminin belirttiği gibi Gazâlî'nin (2009b) başarısının sırrı, oluşturduğu büyük terkipte yatıyordu: Şeriat ile hikmet, şeriat ile hakikat (fıkıh ile tasavvuf), tevhid (teosentrizm) ile tasdik (nomosentrizm), hilâfet ile saltanat arasında terkiple teodise ve meşrûiyet krizini çözerek dinde hakyol olarak Sünnîliği formüle etmek.

1258'de Bağdat'ın Moğollara düşmesi sonucunda evrensel ümmet idealinin rafa kaldırılmasından sonra Sultan I. Selim'in (1512-1520) zamanında bir İslâm imparatorluğuna dönüşen Osmanlı, *hilâfetin* yerini alan *gazâ* misyonuyla İslâm dünyasının liderliğini üstlendi (İnalcık 1986). Böylece Emevîler ile başlayan, Selçuklular ile hızlanan dinde hakyol olarak Sünnîliğe dayalı ümmetin birliği arayışı, ehl-i sünnet ve cemaat anlayışı, Osmanlı'da zirveye çıktı. Sultan Selim devri Şeyhülislâmı İbn Kemal (873-940/1469-1534), Sünnî İslâm anlayışının tarifi sürecinde Gazâlî'ye nisbetle "muallim-i sânî", Ebu's-Su'ûd'a nisbetle "muallim-i evvel" idi. İbn Kemal'in (1296: 20, 29, 30) Sünnî İslâm anlayışının çerçevesini çizdiği *er-Risâletü'l-münîre* adlı eserinde Gazâlî'den söz ediş tarzı, misyonları arasındaki bu sürekliliği gösterir.

Türkler, Selçuklu zamanında İsmâilîler'e karşı Gazâlî, Osmanlı zamanında da Safevîler'e karşı İbn Kemal sayesinde Sünnîliğin tarifi ve tahkiminde ana rolü oynamışlar, dahası Sünnîliği Hanefîlik ile özdeşleştirmişlerdir (Safi 2006, Ocak 2002, Kara 2006, 2007, Burak 2015, Kara 2007). Bu konuda İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye atf edilen bir rivayet dikkat çekicidir. Hac farizasını yerine getirdiği bir sırada Ebû Hanîfe; "Ey Allah'ım! Ben senin için şeriatını takrir/tesbit ettim; eğer içtihadım doğru ve mezhebim hak ise ona yardım et" diye dua edince Kâbe'de hâtiften "Sen hakkı, doğruyu söyledin; kılıç Türkler'in elinde olduğu müddetçe mezhebine zeval yoktur" diye bir ses işitir. Râvendî (1957: 17-18); "Çok şükür... Arabistan, Acemistan, Rum ve Rus diyarında kılıç Türkler'in elindedir... Selçuk oğullarından gelen sultanlar Ebû Hanîfe ashâbından âlimleri o kadar himaye etmişlerdir ki, onların sevgilerinin izleri genç-ihtiyar herkesin gönlünde yerleşmiştir" der. Sadece divan edebiyatında Ebû Hanîfe ile ilgili imgeler, ayrı bir çalışmanın konusu olacak kadar zengindir (Gencer 2017a: 162).

Dahası İbn Kemal, Hanefîliği Mâtürîdîlik ile tamamlayarak Gazâlî'nin fıkh-ı ekber ve fıkh-ı esgar alanlarındaki Eş'arî ve Şâfi'î mezhebi yerine Hanefî ve Mâtürîdî mezhebini geçirmiştir. Fâtih'in hocası Molla Gûrânî (813-893/1410-1488) (2007: 46), *ed-Dürerü'l-levâmî' fî şerhi cem'i'l-cevâmi'* adlı eserinde, gelenekteki gibi üç kelâm mezhebi olarak Eş'ariye, Mu'tezile ve Hanefiyye'yi zikreder. Buna karşılık, "Şâfi'î mezhebi sâlikleri usûlde Eş'arî'ye, fürû'da Şâfi'î'ye tâbi'dirler. Hanefîler, usûlde Mâtürîdî'ye, fürû'da Ebû Hanîfe'ye tâbi'dirler. Hocalarımız bize böyle söylemişlerdir. Bu iki imâmın usûlde farkları, on iki meselededir" diye başlayan risâlesinde İbn Kemal, Eş'arîler ile Mâtürîdîlerin ihtilâf ettikleri meselelerin dökümünü çıkarır (Yörükan 2001: 177, Öge 2011: 332). Bu itibarla küllî bir fıkıh mezhebi olarak Hanefîlik'ten ayrı bir akâid mezhebi olarak Mâtürîdîlik, bir Osmanlı icadıdır.

İbn Kemal, Mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat'i şöyle tarif eder: "Allah'ın zâtının ve ezelî sıfatlarının birliğini söyleyen, bunları inkâr etmeyen, Muhammed'in -sallallâhu aleyhi vesellem- şeriatının kıyamete kadar devam edeceğini kabul eden, kıyamet gününde Allah Teâlâ'nın görülmesini câiz görmekle beraber, görmeye hak kazandığı iddiasını ise doğru bulmayan, kıbleyi hakkı ile bilen, kıyameti, cenneti, cehennemi, havzı, mîzânı, kabir sualini kabul edenler Ehl-i sünnet ve cemaat'tir. Kim de bu din ve itikad üzerine olursa Sünni'dir. Kim de herhangi bir şekilde ona karşı gelirse, o bid'îdir ve Ehl-i Sünnete muhalefet etmiş olur. Zira Ehl-i Sünnet, tevhid ve onun usûl ve şartlarında ittifak etmişlerdir." Onun, Müslümanlığın Sünnîlik'le özdeşleştirilmesi sürecinde attığı kritik adım, Safevîler'e karşı cihad fetvası vermesidir. Fıkıhta cihad, kâfirlere karşı savaştır. Ancak Sultan Selim'in istiftâsı üzerine İbn Kemal, heretik Şiî ve Kızılbaşlar'ı da mürted sayarak, "Bunlara karşı cihadın tüm Müslümanlar üzerine farz-ı ayn" olduğu fetvasını vermiştir (Dalkıran 1997: 77-79,91, Öge 2011).

Osmanlı'da modernlik-öncesi devirde Sünnîliğin tahkiminde I. Mahmud (1730-1754) ile Nadir Şah'ın (1736-1747) saltanatları esnasında Osmanlı-İran münasebetleri kritik önem taşır. Sultan I. Selim'in 1514'te Çaldıran'da Safevî hükümdarı Şah İsmâil'e indirdiği darbeden sonra iki asırdan fazla bir süre İran'da Safevî Devleti hüküm sürdü. Oğuz Türkleri'nin Avşar boyunun Kırıklı aşiretine mensup Nadir Şah (1688-1747), ülkenin içinde bulunduğu iç ve dış durumun kötüleşmesi üzerine kurtarıcı ümidiyle Safevî Devleti'nin başkomutanlığına getirilmişti. Ancak durumun daha da kötüleşmesi üzerine Deşt-i Mugan'da topladığı ulemâ, eyalet valileri ve diğer ileri gelenler ona tahta çıkmasını teklif etti. Nadir Şah da, Şah İsmail'in hâkim kıldığı şekliyle Şiîliğin Müslümanlar arasında huzursuzluk yaratmasını gerekçe göstererek, Safevîler'in benimsediği Şiîlik'ten Ehl-i sünnet mezhebi olarak da kabul edilen Caferîliğe dönülmesi şartıyla 16 Mart 1736'da tahta çıkmayı kabul etti.

Ardından, Deşt-i Mugan'da alınan kararlara uyulması yönünde bir beyannâme yayınlattı. İlk dört halifeyi kabul ettiklerini onlara beyan ettirdikten sonra, Caferîlik'le Hanefiliğin benzer mezhepler olduklarını, Sünnîler'le Şiîler arasında fitne çıkaracak davranışlardan kaçınılmasını, ilk üç halifeye sövülmemesini ve onların saygıyla anılmalarını istedi ve ezana eklenen "Aliyyün Veliyullah" ibaresinin okunmaması için ülkedeki din adamlarına emirnâmeler gönderdi. Bunlara uymayanların da cezalandırılacağını ilan etti.

Nadir Şah, bu şekilde ülkesi içinde Sünnîliğe yaklaşma yolunda önemli bir adım attıktan sonra İslâm dünyasının birliği gayesiyle Osmanlı liderliğindeki Sünnî dünya ile uzlaşmaya yönelmiş, o zaman hem Avusturya ve Rusya ile muharebe halindeki Osmanlı'nın barış teklifini kabul etmek, hem de cülûsunu haber vermek için Osmanlı Devleti'ne bir heyet göndermiştir. Teklifi, şu şartları ihtiva ediyordu:

1. İran'ın her yıl Suriye üzerinden bir hac emiri göndermesine müsaade edilmesi.
2. Şiî itikadını terk eden İranlılar'ın benimsediği ve Ehl-i sünnet'ten Caferî mezhebinin Osmanlı yönetimi tarafından tanınması. Caferîliğe Mekke'de bir rükn (ibadet mekânı) tahsis edilmesi.
3. İstanbul ve Isfahan'da karşılıklı elçi bulundurulması.
4. Esirlerin karşılıklı serbest bırakılması.

İki ülke heyetleri arasında, diğer maddelerle birlikte bu konuyla ilgili tam sekiz ayrı görüşme yapılmıştır. Ağustos 1736'da başlanan müzakereler, 18 Cemâziyelevvel 1149'da (24 Eylül 1736) yapılan toplantıda imzalanan bir ahidnâmeyle sona erdirilmiştir. Osmanlı hükümeti, diğer maddeleri kabul etmek ve "Caferiye kendi mezhepleridir" ibaresini kullanmakla birlikte, Kâbe'de rükn tahsisi talebiyle birlikte dört hak mezhep dışında Caferî mezhebinin beşinci hak mezhep olarak tanınması teklifini şer'î mahzurundan dolayı reddetmiştir. Hâlbuki "rafz ve bid'ati terk ederek usûl-i 'akâidde ehl-i sünnete tâbi' olacakları" hükmü İranlılar tarafından kabul edilmiş olup her iki tarafın da imzalamış olduğu ahidnâme metni içinde yer almaktaydı. Bununla birlikte tüm bu konularla ilgili İranlı âlimlerle görüşmeler yapmak üzere iki Osmanlı âliminin İran'a gönderilmesi kararlaştırılmıştır (Arı 2001, Ateş 2017, Djafar-Pour 1977, Hakyemez 2014, Koca Râgıb Mehmed Paşa 2003, Kütükoğlu 1993, Saray 1999).

Sultan I. Mahmud'un Vezir Mustafa Paşa eliyle Nadir Şah'a gönderdiği ahidnâmede Osmanlılar'ın Rasûlullah 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın Fırka-i Nâciye hadisinde "Mâ ene 'aleyhi ve ashâbî" ("Benim ve ashâbımın üzerine olduğu yol)" olarak ifade ettiği Mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat'e bağlı ve Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra "irsen ve istihkâkan" (veraset ve hakkaniyet itibariyle) hilâfete ve emarete en layık hanedan olduğu vurgusu dikkat çekicidir:

"Hilâfetullahi'l-kübrâ ve huccetü'l-Hakki 'alâ kâffeti'l-verâ olan Devlet-i 'Aliyye-i rûz-efzûn ve saltanat-ı behiyye-i mevhibet-makrûnumuz hîn-i zuhûrundan bu ân-ı revnak-nüşûra gelince "Mâ ene 'aleyhi ve ashâbî" ("Benim ve ashâbımın üzerine olduğu yol=Mezheb-i Ehl-i sünnet ve cemaat) cevâbı üzere şerî'at-ı hakka-i nebeviyye ve sünnet-i seniyye-i Mustafaviyye şe'â'irinin icrâ zımnında izhâr-ı dîn ve te'mîr-i Hulefâ-yı Râşidîn'den maksûd ve meram olan "et-Ta'zîmü li-emrillâhi ve'ş-şefekatü 'alâ halkillâh" levâzımını Kânûn-ı İslâm üzre tenfîz ü îfâ ederek ikâmet-i farîza-i cihâd u gazâ ile erbâb-ı küfr ü dalâl semm-i senâbıkı'l-huyûl-i mücâhidînde pâmâl ve ehl-i salâh u felâh sâha-i fevz ü necâhda mukzi'l-âmâl kılınub bu üslûb üzre vehb-i ilâhî ve 'inâyet-i Rabbâniyye-i gümâhî ile hizmet-i celîle-i Harameyn ve hükûmet-i cemîle-i kıbleteyn hânedân-ı şâmihu'l-erkân ve dûdmân-ı râsihü'l-bünyânımıza tefvîz u ihsân olunmağla sâlisü'l-kurûn belki Hulefâ-yı Râşidûn'dan sonra âbâ-yı fihâm ve ecdâd u a'mâm-ı 'ızâmımız ve cenâb-ı hümâyûn-ı 'inâyet-makrûnumuz bi'l-münâvebeti'ş-şer'iyyeti'l-mer'iyye, "innâ ce'alnâke halîfeten fi'l-arz" masdûkası mûcebince irsen ve istihkâkan, "emîrü'l-mü'minîne fi'l-arzeyn" teşrîfine ehakk ve fi'l-hakîka ülü'l-emr ıtlâkı nüvvâb-ı kâm-yâbımıza vasf-ı elyak olduğuna binâen şark ve garb ve cenûb ve şimâlde vâki' mülûk-ı İslâm ve hukkâm-ı enâmdan "Yâ eyyühe'llezîne âmenû kûnû ensâra'llâhi" nass-ı sarîhini ve "Kûnû ibâdallâhi yeden vâhideten 'alâ men nâvâküm" eser-i sahîhini fehm ü iz'ân iden erbâb-ı şân u îkân-ı Devlet-i 'Aliyyemiz ile musâfât ve muvâlâtda râsih-dem ve belki Saltanat-ı Seniyyemize iltihâk ve intisâbda sâbit-kadem olmağı bâ'is-i sebât-ı devlet ve sebeb-i necât-ı âhiret bilip bu bâbda kâid-i tevfîk ile ser-menzil-i tahkîka irenler "Beldetün tayyibetün ve Rabbün gafûr" ma'mûresinde müsterîh ve mesrûr olageldikleri rûşen ü hüveydâ ve 'ale't-tahkîk selâtîn-i 'adl-âyîn-i Müslimîn bu vech üzere müttefeku'l-ârâ olarak revnak-ı dîn-i mübîn teksîr ü tevfîr ve kefere ve müşrikîn tenkîl ü tedmîr kılınmak muktezâ-yı şerî'at-ı garrâ ve mübtegâ-yı Rasûl-i Hudâ olmağla..." (Küreli 2014: 37).

Şeriat bakımından "ehl-i İslâm/ehl-i zimmet" olarak ayrılan *ümmet* denen siyasî cemaatin yaşadığı ülkeye Dâru'l-İslâm, tarikat (sünnet) bakımından "ehl-i sünnet/ehl-i bid'at" olarak ayrılan *millet* denen dinî cemaatin yaşadığı ülkeye Dâru's-Sünne denir. Osmanlı'nın çift i'lâ/ihyâ (i'lâ-yı kelimetillâh/ihyâ-yı sünnet-i Rasûlillâh) ideali, şeriat/tarikat ayırımına karşılık Dâru'l-İslâm/Dâru's-Sünne ayırımına tekabül eder. Ahmed Cevdet Paşa (1309: 1/34) *Tarih-i Cevdet*'in başlarında, Osman Gazi'nin devletin tarihî istikametini çizdiği vasiyetini aktarır:

"İşte Devlet-i 'Aliyye'nin birinci devri budur ki bir sancak beyliği şeklinde iken yüz sene zarfında tecessüm ederek bir devlet-i kaviyye vü cesîme oldu. Çünkü emâme-i subha-i 'imâret olan Osman Gâzî hazretleri dem-i vâ-pesînde oğlu

Orhan Gâzî hazretlerine üç vasiyet etmiş. Şöyle ki evvelen her husûsta şer'-i şerîfe inkiyâd u mutâva'at ve mehâmm-ı umûrda ehl ü erbâbı ile meşveret edesin. Sâniyen 'avâm u havâssa makâm ve rütbelerine göre ikrâm u in'âm ve husûsiyle de'âim-i dîn-i İslâm olan 'ulemâ-yı a'lâma ziyâde ihtirâm ederek "Hayrü'n-nâsi men yenfe'ü'n-nâs" sırrına mazhar olasın.

Sâlisen çünkü bundan sonra makām-ı emârete geçeceksin bu makāmın erkân ve levâzımından olan "et-Ta'zîmü li-emrillâhi ve'ş-şefekatü 'alâ halkıllâhi" mukaddimelerini derpîş ve i'lâ-yı kelimetullâh netîce-i hayriyyesini taleb ve taharrî ederek fî sebîlillâh cihâd u gazâya bezl-i mesâ'î eyleyesin demiş olduğuna mebnî, ahlâfı dahî bu şâhrâh-ı müstahsen ü müstakīme sâlik olarak mukaddemâ memâlik-i İslâmiyye'de tahaddüs eylemiş olan usûl-i zulmetiyye ve rüsûm-ı ta'assubiyeyi ref' ile diyânet-i sahîha ve adâlet-i tâmme üzre hareketi iltizâm ve tamâm-i emâret-i celîle-i şer'iyyeye şâyân olacak vech-i vecih üzre icrââta devam ve ikdâm eylediklerinden az vakit zarfında böyle kaviyyü'l-bünyân ve müşeyyidü'l-erkân bir Devlet-i 'Aliyye vücûda gelmiştir."

Fâtih Sultan Mehmed de kendisini İslâm âleminin hâmîsi ve i'lâ-yı kelimetullâhın bayraktarı olarak görüyordu. Ona göre "Bu hânedânın maksad-ı a'lâsı i'lâ-yı kelimetillâhdır" (Özcan 2003: XXXIII). Zamanla i'lâ-yı kelimetullâh ideali ihyâ-yı sünnet-i Rasûlillâh idealiyle birleşti. İbn Haldûn'un (2015: I/160) *Mukaddime*'sinde Aristo'ya atf ettiği *dâire-i adliyye*de geçen melikin misyonunu "hırâset-i şeriat" (şeriata bekçilik) yerine "ihyâ-yı sünnet" (sünneti diriltmek) olarak ifade etmesi dikkate değer: "Yani ma'mûre-i 'âlem gûyâ eşcâr ve ezhâr ile memlû bir bostândır ve ol bostânın duvarı mülk ü devlettir ki ecânib ü e'âdînin ta'arruzundan onu hıfzeder. Devlet dahî pâdişâhlardan ibârettir ki onların re'y u tedbîri ve kuvvet ü satvetleriyle sünnet-i meslûke ve tarîkat-i me'lûfe ihyâ olunur. Sünnet, ol âyîn ü etvâr ve hükûmet ü iktidârdır ki mülk ü saltanat ile kāim olur. Mülk ü saltanat dahî nizām-ı 'âlemdir ki ona asker kuvvet verir. Asker dahî a'vân ü ensār-ı devlettir ki onların umûru mâl ile tamâm olur. Mal dahî erzâk-ı ibâddır ki onları ra'iyyet cem' eder. Ra'iyyet dahî pâdişâhın kullarıdır ki onları adâlet ile zulümden himâyet eder. Adâlet dahî cümle-i 'âlemin râzı olup ülfet ettiği âdâb u etvârdır ki 'âlemin nizām ve devâmı onunla olur."[5]

Bu yüzden İslâm dünyasında olduğu gibi Osmanlı'da da padişahlar, ihyâ-yı *sünneti* ideal almışlardır. Mesela I. Selim, atalarının yolunda davasının "i'lâ-yı kelimetillâh ve ihyâ-yı sünnet-i Rasûlillâh" olduğunu belirtir (Celâl-zâde

5 "العالم بستان سياجه الدولة والدولة سلطان تحيا به السنة السنة سياسة يسوسها الملك الملك نظام يعضده الجند الجند أعوان يكفلهم المال المال رزق تجمعه الرعية الرعية عبيد يكنفهم العدل العدل مألوف و به قوائم العالم العالم بستان"

Mustafa 1990: 114). Bu yüzden İslâm tarihindeki birçok âlim ve hükümdar gibi Osmanlı padişahları da *muhyi's-sünne* (sünnetin dirilticisi) lakabıyla anılmışlardır. *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân*'da Lütfî Paşa (1341: 7-11), Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın tecdid hadisini andıktan sonra "Mie-i ûlâda dîn yenilemesin Rasûlullâh sallellâhü 'aleyhi ve sellem itmişlerdir" diyerek ilk müceddidin bizzat Nebî 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm olduğunu ifade eder.

Bilâhare Ömer b. Abdülaziz'den itibaren her asrın başında gelen müceddidleri sayan Lütfî Paşa, "Yedinci asrın başın dînin ihyâ idüb yenileyen Osman Gâzî idi" der ve ardından sünneti ihyâ ederek dini yenileyen diğer müceddidler olarak kendi zamanına kadar gelen Fâtih Mehmed ve Yavuz Selim gibi diğer Osmanlı sultanlarını sayar. Kanûnî Sultan Süleyman'da idealleştirildiği gibi Osmanlı padişahları, gerek mülkün kuruluşunu, gerekse de kurtuluşunu sağlayan Mehdî-müceddid (kurtarıcı-yenileyici) olarak görülmüşler, "müceddid-i din, müceddid-i devlet, müceddid-i dîn ü devlet, müceddid-i devlet ü din" gibi lakaplarla din ve devletin müceddidleri olarak anılmışlardır (Fleischer 1992). Namık Kemal de bu espri uyarınca Sultan II. Abdülhamid'i "asrın müceddidi" olarak tanımlar (Tansel 1967: III/345, Gencer 2017a: 76-77).

Fakirler Diyarından Fakihler Devletine

"Şeriat-tarikat-marifet-hakikat" olarak ayrılan dinin dört kapısı, alternatif değil, içiçe, birbirine açılan kapılardır. Tedeyyünün hususî ismi olarak *tasavvuf*, nebî=şeyhin yanında durma, *sohbet* (musahabe) sayesinde dinin bu kapılarının münferit ve irtibat tarzlarının talimi demektir. O yüzden Kur'ân-ı Kerîm'de kâfirler tarafından Mekke'den çıkarıldıklarında mağarada Rasûlullah 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın "Mahzun olma, muhakkak Allah bizimle beraberdir" dediği "sâhibi" (yanındaki arkadaşı) olarak geçen Ebû Bekir Sıddîk radıyallâhü anh, tasavvufun kaynağı olmuştur (Tevbe, 9/40). Tasavvufun kesbî boyutlarının isimleri olarak *tarikat*, dinin kesbî ilim ve amel boyutlarını ifade eden şeriat=hadis ile tarikat=sünnetin, "meslek sırrı" tabirinin belirttiği gibi *marifet* de, şeriatla tarikatı birleştirme sırrının talimidir.

Bu, dinin dört boyutundan "tarikat" kelimesinin çift mânâsından bellidir. "Tarikatların hepsi edeblerden ibarettir" (الطرق كلها آداب) sözünün ifade ettiği gibi tarikat, birincil olarak "dinde tutulan yol olarak sünnet", ikincil olarak da "sünnette tutulan yol olarak meslek" demektir. Edebi aktaran tarikat, sünneti yaşatan tasavvuf olduğuna göre, bunların münasebetini "Din (şeriat) yolu sünnet (tarikat), sünnet yolu tasavvuf (tarikat ve marifet)" olarak formüle edebiliriz (Gencer 2018a). Tasavvufun kesbî boyutlarının isimleri *tarikat* ve *marifet*, vehbî boyutunun ismi *hakikat*'tir. *Tarikat*, sünneti=ameli talim; *marifet*, şeriatla tarikatı, ilim ile ameli birleştirme sırrı; *hakikat*, şeriatla hakikati birleştirme

hali, şeriatın bizzat hakikat olduğunu müşahede demektir. Yani marifet, farkları cem' etmek, hakikat ise farkları aşmak demektir. Dolayısıyla Osmanlı gibi sünnetin bayraktarı bir devletin aynı zamanda tasavvufun bayraktarı olması tabiîdir (Öngören 1997, 2000).

Ömer Lütfi Barkan'ın "kolonizatör dervişler" tabirinin belirttiği gibi Osmanlı'yı kuran fakirler (sûfîler, dervişler), işleten fakihlerdi (âlimler). Bağdat, İslâm tarihinde Sünnîliğin merkezi sayılabilir. Bağdat'ta yetişen İmâm-ı Âzam fikh-ı zâhir, Cüneyd-i Bağdâdî fikh-ı bâtın açısından Sünnîliği formüle etmişler, Büyük Selçuklu Devleti'nin himayesinde Gazâlî ise bunları terkip etmiştir. Mânâ âleminde ilim, süt ile temsil edilir (Konuk 2006: I/103). Sadreddin Konevî'nin Evhadüddin Kirmânî ile İbnü'l-'Arabî'yi kasd ederek "Ben, iki anadan süt emdim" dediği rivayet edilir. Osmanlı aydınları da bunu "Biz iki anadan süt emdik; İbnü'l-'Arabî ile Mevlânâ" olarak ifade etmişlerdir. Molla Fenârî ve İbn Kemal misallerinde görüldüğü gibi Osmanlı'da da tasavvuf, İslâm düşüncesinin asıl zemini, ana damarı olmaya devam etmiştir.

İslâm'da din=ilim, özünde câmi-eksenli sivildir. Bilhassa Nakşibendîlik'te görüldüğü gibi Buhara ve Hindistan'da medrese/tekke, şeriat/tarikat, ulemâ/meşâyıh ayırımı yoktu. Ancak Büyük Selçuklu ve Osmanlı gibi yasa-temelli emperyal rejimlerde Nizamiye medreselerinin inşasıyla medrese/tekke, şeriat/tarikat, ulemâ/meşâyıh ayırımı ve potansiyel gerilimi ortaya çıktı. "Osmanlı'yı kuran fakirler, işleten fakihlerdi" tesbitinin belirttiği gibi Osmanlı, kuruluşu sürecinde Buhara (Nisabur) tekke, işleyişi sürecinde Irak (Bağdat) medrese geleneğine dayanmıştır. Nîşâbur ile Bağdat arasındaki Gazâlî, tekke ile medresenin ideal terkibini temsil ediyordu. Büyük veli Ebû Ali Fârmedî'nin (433-478/1042-1085) iki talebesinden Yusuf Hemedânî (440-535/1048-1140) tekke, Gazâlî (450-505/1058-1111) medreseye yönelmişti.

Sivil ile siyasî alanlar birbirinden net olarak ayrılabildiği nisbette bu emperyal medrese/tekke bölünmesine meydan verilmezdi. Devlette=Dâru'l-İslâm'da şeriatın icrası fakihlerin, cemaatte=Dâru's-Sünne'de tarikatın (sünnet) icrası fakirlerin uhdesindeydi. Osmanlı, fukaha-fukara devletiydi. Nitekim klasik çağında Osmanlı, meşâyıh ile ulemâ, medrese ile tekke sayesinde şeriat ile tarikat arasında ideal işbirliği ve ahenge şahit oldu. Marshall G. S. Hodgson (1977: III/123) açıklar:

"Tarikatlar, şer'îlik ile sûfîliğin uzlaşmasını genel olarak cemiyette şer'î-zihniyetli bakış açısının müdafileri olarak durdukları noktaya taşımışlardı elbette (daima bir sûfî bağlam içinde) ve Hindistan'da (İmâm-ı Rabbânî Nakşibendîliği sayesinde) olduğu gibi şer'î-zihniyet Müslüman komünalizmini (cemaîlik) beraberinde getirmiştir. Şer'î ulemâ (İbn Kemal gibi) bir tür sûfîydi ve mevkilerini tasavvufla tutarlı şekilde savundular. Bununla beraber bu mevkiler hâlâ

komünalist ve artık muhafazakârdı. Şer'î-zihniyetli kültür belki de bilhassa Osmanlı İmparatorluğu'nda zengindi."

Osmanlı Devleti'nin inkişafı sürecinde köylerin kurulmasında ve kasabaların şenlenmesinde ahîler, gezgin dervişler ve abdallar temel rol oynamışlar, İran, Suriye ve Mısır'dan gelen ulemâ da bunlara refakat etmişlerdir. Zira fetihlerle birlikte birçok hukukî müşkülat ortaya çıktığı için devletin kuruluşu kadar işleyişinde de ulemâya hayatî ihtiyaç duyuldu. Açılan toprakların yerli halkı mağdur etmeden tımarlara, şehid düşen gazilerin mallarının varislerine taksimi, şehid çocuklarının himaye, terbiye ve istihdamları gibi meseleler başlıca gündemini oluşturduğu için Orhan Bey, Selçuklu devlet teşkilatını örnek alarak önce kaza, yani hukukî mahalle teşkilatını kurdu.

Nitekim İnönü, Eskişehir, Bilecik, İznik, Karacahisar, İzmit, Yenişehir, Bursa gibi beldelerin hepsi birer kaza idiler. Buralarda bir kadı ve yardımcısı subaşı, âsâyiş ve hukukî ihtilafları halle görevli idiler. Yeni devlet, hem İznik ve Bursa'da başlattığı eğitim ve öğretim faaliyetleri, hem de giderek artan yeni idarî birimler için fakihlere ihtiyaç duydu. Bu da İran, Suriye ve Mısır'dan değerli âlimlerin Osmanlı Devleti'ne göçlerine kaynaklık etmiştir. Bu göç, Sultan II. Bayezid'e kadar devam etmiştir. Bunlar arasında Dâvûd-i Kayserî, Taceddin Kürdî, Muhsin-i Kayserî, Muhammed Cezerî ve oğlu Ahmed, Abdülvacid, Haydar Herevî, Fahreddîn-i Acemî vs. anılabilir (*Parmaksızoğlu 1982:* 24-25).

Âsım Efendi (2015: II/1409-1410) der: "İşbu Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmâniyye hakîkat cihetinden devlet-i hazret-i Muhammediyye olmağla, ilâ yevmi'l-kıyâm bekâ-yı şerî'atle bâkī ve ber-devâm olacağı mev'ûd u mübeşşer olduğu, ehl-i tahkîk 'indinde mukarrerdir." Buna göre ümmetin bekâsı, devletin bekâsına, devletin bekâsı, şeriatın bekâsına, şeriatın bekâsı, ilmin bekâsına, ilmin bekâsı da âlimin bekâsına bağlıdır. Devlet-i 'Aliyye diye bilinen Osmanlı'nın aslında Devlet-i Muhammediyye olması, "şerîat-ı Ahmediyye, tarîkat-ı Muhammediyye" tabirlerinin belirttiği gibi onun şeriat ve tarikat devleti kadar dervişler ve âlimler, fukaha-fukara devleti olduğuna delâlet eder.

Şeriat/şâri' (yasa/yasayıcı) ayırımı, kitâb-ı Sâmit/kitâb-ı Nâtık ayırımının karşılığı olarak alınabilir. Sâmit şeriatı nâtık olarak dile/hayata getiren Peygamber ve varisi âlimdi. Allah asıl birinci, Rasûlü ikinci, varisi üçüncü şâri'idi. Yedinci halife Me'mûn (198-218/813-833) zamanında Mu'tezile'nin devletin resmî ideolojisi haline getirilmesi sonucunda Abbasî hilâfetinin düştüğü meşrûiyet krizinden korunmanın yolu, devlette şeriatı yasa, âlimi yasayıcı kılmaktı. Cevdet, Osmanlı Devleti'nin Abbâsî hilâfetinin akıbetinden aldığı dersle meşrûiyet krizinden korunmak için ulemâyı şeriatın bekçisi olarak nasıl devletin parçası haline getirdiğini şöyle ifade eder:

"... selâtîn-i 'Osmâniyye lâ zâlet devletühüm fi'l-himâyeti's-Samedâniyye, saltanat ve hilâfeti cem'le, şe'âir-i dîn-i İslâm'ı ihyâ vü tecdîd ve sudûr-i 'ulemâyı ashâb-ı riyâset ve erkân-ı devletten add ederek kavânîn-i tarîk-i 'ilmiyyeyi tarz-ı müstahsen üzre te'sîs ü temhîd eylemiş olduklarından, kavânîn-i mezkûre mer'î olduğu zemânlarda diyâr-ı Rûm'da dahî 'ulûm u ma'ârif pek ziyâde revâc u iştihâr bularak Fenârî ve Molla Hüsrev ve Hayâlî ve Hocazâde ve İbn Kemâl Paşa ve Ebu's-Su'ûd gibi mûcib-i mübâhât-ı millet olan nice fuhûl-i 'ulemâ zuhûr etmiş idi. Bu cihetle mısr-ı Kāhire gibi nice bilâd-ı İslâmiyye bu Devlet-i 'Aliyye'nin zîr-i hükmünde vâki' ve 'ulûm ve sanâyi'ce İstanbul'a tâbi' bulunmuştur" (İbn Haldûn 2015: III/321, Atçıl 2017: 74-81).

Koçi Bey (1998: 18) imparatorluktaki içtimaî zümreler arasında ulemâyı asker ile reâyâdan ayrı üçüncü bir sınıf sayar. Normalde düalistik şemaya aykırı düşen bu üçüncü kategori, ulemânın imparatorluk içindeki imtiyazlı mevkisinden kaynaklanır. Ancak bazı yabancı müşahitlerin ifade ettiği üzere bu, sadece ulemânın medenî haklar açısından imtiyazlı mevkisinden değil, İslâmîleşmiş bir cemaat ideali açısından taşıdıkları önemden ileri geliyordu. Nitekim yönetenler ile yönetilenler arasında sarkaç rolü oynamaya talip biri olarak Şehzade Korkut, halk (reâyâ) ile ulemâyı "iyiler", irade-i şâhâneyi icra ile mükellef kapıkullarını "kötüler" safında görürken İslâmîleşmiş bir cemaatin hislerine de tercüman oluyordu (Mardin 1992: 92, 96, 1991b). Klasik Osmanlı çağında ulemâ, asker ile reâyâ arasında şeriata tâbi' ümmetin iradesinin temsilcisi olarak içtimaî meşrûiyeti denetlemiştir.

Osmanlılar'da zirveye çıkan ulemâya hürmet, şeriata riayetten, şeriata riayet ise meşrûiyet kaygısından kaynaklanıyordu. Koçi Bey'in (1998: 39-40) dediği gibi: "'Itret-i tâhire-i Âl-i 'Osmân'a müyesser olan ğazâ vü cihâd ve bunlara nasîb olan feth-i memâlik ü bilâd bir pâdişâha müyesser olmamışdur (...) İmdi ma'lûm-i hümâyûn ola ki şer'-i şerîfin bekâsı 'ilmledir ve 'ilmin bekâsı 'ulemâ iledir. Ol cihetten ecdâd-ı 'izâmları zemânında 'ilme ve erbâbına olan hürmet ve 'izzet bir devletde olmamışdır ve onlara olan ri'âyet semeresiyle nice âsâr-ı cemîle müşâhede eylemişlerdir. İntizâm-ı hâl-i 'ulemâ, mühimmât-ı devlet ü dindendir."

Osman Gâzî'nin oğlu Orhan Gâzî'ye vasiyetinde olduğu gibi Osmanlılar, şeriatın temsilcisi âlime hürmeti şeriata hürmet saymışlardır: "İşte Devlet-i 'Aliyye'nin birinci devri budur ki, bir sancak beyliği şeklinde iken yüz sene zarfında tecessüm ederek bir devlet-i kaviyye vü cesîme oldu. Çünkü emâme-i subha-i 'imâret olan Osman Gâzî hazretleri dem-i vâ-pesînde oğlu Orhan Gâzî hazretlerine üç vasiyet etmiş. Şöyle ki evvelen her husûsta şer'-i şerîfe inkiyâd u mutâvaat ve mehâmm-ı umûrda ehl ü erbâbı ile meşveret edesin. Sâniyen 'avâm u havâssa makâm ve rütbelerine göre ikrâm u in'âm ve husûsiyle de'âim-i dîn-i İslâm olan 'ulemâ-yı a'lâma ziyâde ihtirâm ederek "Hayrü'n-nâsi men yenfe'ü'n-nâs" sırrına mazhar olasın" (Ahmed Cevdet 1309: 1/34). Keza

Ahmed Cevdet'in (1986: III/25) Boşnaklara dair ifade ettiği gibi bir topluluğun ulemâya hürmeti, dindarlığının göstergesi sayılmıştır: "Boşnaklar, böyle hüsn-i ahlâk ashâbı olmalarıyla beraber mütedeyyin ve musalli ve tâmmü'l-i'tikâd âdemlerdir. 'Ulemâya dahî hürmetleri ve şer'-i şerife ri'âyetleri ziyâdedir."

Köprülüzâde Fuad (Köprülü) (1913), Cumhuriyet inkılâplarının halk tarafından kabulünde meşrûiyet faili olarak ulemânın önemini "Halkın sarığın nüfûz-ı manevîsine meczûbiyeti" diye çarpıcı olarak ifade eder: "Bu sûretle sarığın nüfûz-ı maneviyesine meczûb olan halk kitlesi, erbâb-ı fikr ü teceddüde şimdiki gibi şüpheli nazarlar atfından fârig olurlar; bilhassa, kalbleri vatan ve millet aşkıyla dolu, fedakâr, genç, mütecânis bir sınıf-ı mütefekkirîn meydana gelir."

Ancak Cevdet'in (1969: II/627) de dediği gibi: "Böyle şeyler, îcâbât-ı zemâniyyedendir; her bağın bir çağı ve her yasağın bir mesâğı vardır: Sünnetullâhi fi'l-'Âlemîn." Her bağın bir çağı olduğu gibi her ömrün de baharı ve güzü, yazı ve kışı vardı. Zamanla Kanûnî Sultan Süleyman devrinde tebellür eden ideal Osmanlı nizamının inhilâlinden sonra devletin şeriata riayeti ile ulemânın ilmî dirayeti azaldıkça meşrûiyet zedelendi ve ümerâ ile ulemâ arasındaki uyum çatışmaya dönüştü. Bu süreç, meşrûiyet krizinin zirveye çıktığı 1856 Islahat Fermanı ile dönüm noktasına geldi, ulemâ ile ümerâ arasındaki gerginlik had safhaya ulaştı.

Diğer Osmanlı yönetici sınıfları seyfiye ve kalemiyyeden farklı olarak ilmiye probleminin iki yönü vardı. Seyfiye ve kalemiyye mensupları, tek başlarına değil, ancak meşrûiyetin faili ulemâyı yanlarına alarak devlete muhalefete kalkışabilirlerdi. Binbaşı İsmail Bey (sonraları Ser-hafiye olan Zülüflü İsmail Paşa), II. Abdülhamid'e takdim ettiği bir jurnalde bunu şöyle belirtir: "Süleyman Paşa, efkâr-ı muzırra ashâbından biridir. Memlekette esâs-ı hürriyet üzerine müesses bir hükümet teşkil etmek istiyordu. Lâkin ümmetin pîşvâsı olan ulemâ ile memleketin kuvve-i hayâtiyyesini teşkil eden ordu bu mel'ûnâne fikre iştirak etmedikçe mevki'-i tatbîka vaz' etmek mümkün değildi" (Ergin 1977: I/720).

Cevdet Paşa'ya (1309: VIII/159,173) göre III. Selim'in danışmanları sayılan on kişilik heyette yer alan Hoca Münib Efendi, talebesi Atâullâh Efendi'nin şeyhülislâm olmasından sonra sadâret kaymakamı Musa Paşa ile işbirliğine girmiş, daha önce ıslahat taraftarı görünmesine rağmen tutum değiştirerek ona peyrevlik etmiş olabilir. Cevdet (1309: IX/21-36,108), yüksek rütbeli ulemâ-yı resmiyenin tasdiki ve düşük rütbeli cahil imam ve hatiplerin teşviki olmadan Kabakçı Mustafa İsyanı'nın başarıya ulaşması şansının pek olmadığını ima eder (Neumann 1999: 96). Mayıs 1807 tarihinde Şeyhülislâm Atâullâh Efendi ile hocası Münib Efendi'nin desteğiyle "Frenk taklidine karşı" yapılan Kabakçı Mustafa İsyanı sonucunda III. Selim tahttan indirilerek yerine IV. Mustafa

geçirildi. II. Mahmud da ancak ilmiye sınıfını yanına alarak Yeniçeri Ocağı'nı ortadan kaldırabilmişti. Cevdet (1309: XII/143), Yeniçerilerin kanlı tasfiyesinden önce ulemânın bu plana karşı bir girişimde bulunmaması için nasıl kontrol altına alınmış olduğunu kaydeder. Yeni Osmanlılar ve Genç Türkler de ancak Ali Suâvi gibi medreselilerin iştirakiyle muhalefete geçebilmişlerdi.

Osmanlı'dan Türkiye'ye ulemânın tasfiyesinden kaynaklanan meşrûiyet krizinin muhtemelen en çarpıcı ifadesi, Yeni Türkiye'nin ideolojik-filolojik babası sayılabilecek Fuad Köprülü'den gelir. Köprülü, Tanzimat otoritelerinin medreselerin ıslahını ihmallerinden dolayı ulemânın yaşadığı inhitatın Türkiye Cumhuriyeti'nin bekâ için yapmak zorunda olduğu yenilikleri meşrûlaştırma krizi doğuracağı endişesini dile getirir. O, "Mektep-Medrese" başlıklı makalesinde medreselerin yaşadığı inhitatın sebebi olarak Tanzimat'la birlikte başlayan Avrupa tarzı eğitim müesseselerinin açılmasına işaret eder ve hükümeti yeni açılan mektepler yanında medreselere hiç bakmamakla suçlar:

"Devre-i Tanzimat'tan sonra, hükümetin Avrupa tarzında mektebler açarak ulûm ve fünûnu o sûretle neşre çalışması, medreselerin bugünkü dereke-i inhitâta düşmesinde pek çok medhaldârdır. Hükümet, şimdiye kadar yalnız mekteblere baktı ve medreseleri kendi haline bıraktı. İlim namına asırların bekâyâ-yı evhâm ve hurâfâtını öğrenmekten ve askerlikten kurtulmak isteyenlere bir melce' olmaktan başka bir şeye yaramayan bu medreseler, saf halkın cehaletinden bi'l-istifade taassub ve riyayı tezyîd ve efkâr-ı 'umûmiyyeyi yenilik aleyhine tahrik edecek bir yığın cehele yetiştirdi. Bugün pek basit medrese tahsili gören ale'l-'Âde bir suhte, mekteblileri tekfîrden, teceddüdü tel'înden başka bir şey bilmez gibidir; onun nazarında arz hâlâ sâbit, gök hâlâ yedi kattır" (Köprülüzâde 1913, Asılsoy 2008: 177).

Fuad Köprülü, bu eski ilim ve marifet ocaklarının mevcut şekliyle tam bir çöküş içinde bulunduğunu, "Türklüğün ve İslâmlığın başlıca 'avâmil-i inhitâtından biri" olduğunu ileri sürerken kısa bir zaman zarfında bu ilim ocaklarının bulundukları halden asrın icablarına uygun bir müesseseye dönüşebilecekleri umudunu korur. Ona göre bu müesseselerin tamamen inkırazı yerine mekteplerin programına göre ıslahları mümkündür. Bu sayede halkın gerçekleştirilen yeniliklere ve geliştirilen yeni fikirlere muhalefeti de engellenmiş olacaktır. "Bu sûretle sarığın nüfûz-ı maneviyesine meczûb olan halk kitlesi, erbâb-ı fikr ü teceddüde şimdiki gibi şüpheli nazarlar atfından fâriğ olurlar; bilhassa, kalbleri vatan ve millet aşkıyla dolu, fedakâr, genç, mütecânis bir sınıf-ı mütefekkirîn meydana gelir" (Köprülüzâde 1913, Asılsoy 2008: 178).

Fuad Köprülü, kuvvetli bir din ve tarih şuuruna sahip bir ilim adamı olarak modernleştirme ile ulemâ sayesinde meşrûlaştırma arasındaki hayatî münasebeti isabetle gördüğünden zımnen şu mesajı vermişti: Tanzimat, İstibdad ve

Meşrûtiyet inkılâpları, ulemânın muhalefet ve tasfiyesinden kaynaklanan meşrûiyet krizinden dolayı akim kalmıştı. Cumhuriyet, bunların akıbetinden ders alarak, medrese ile mektebi telif ederek, inkılâpların hedefine ulaşması, meşrûlaştırılması için ulemâdan, "sarığın manevî nüfuzundan" yararlanmalı, hiç olmazsa nötralize ederek gayr-i meşrûlaştırıcı yıkıcı muhalefetini önlemelidir.

Devletin Bekâsı Dinin Bekâsıdır

Araplar gibi Türkler de devleti İranlılar'dan aldılar. Zamanında Arabın ötekisi olarak Acem, Bizans (Yunan) ile Sâsânî (İran)'dan oluşuyordu. Yunan ve İran ile kültürel rekabet, Arap beyânının sembol ismi Ebû Osman Câhız'da (-255/-869) tipik olarak görülebilirdi. İslâm tarihinin bu devresi hakkında yapılan araştırmalara göre, Câhız ve muhitine en çok tesir eden yabancı kültürler, İran, Yunan ve Hint kültürleri şeklinde sıralanabilir. Devrin Irak muhitinde İran kültürünün tesirinin Yunan kültürünün tesirinden daha fazla hissedilmesinden ve Abbâsîler'in iktidara gelmesine en çok İranlılar'ın destek vermesinden dolayı bazı tarihçiler, mübalağalı olmakla beraber, Abbasî devletini ilk zamanlarında bir İran devleti olarak kabul etmeye kadar ileri giderler (Altungök 2014, Gibb 1982: 10-4, Şeşen 1972: 1237).

Türkler, tarihte coğrafî olarak kuzeyde ve doğuda Çin ve İran gibi iki kuvvetli ülkeyle yoğun münasebet içinde olmuşlar ve dolayısıyla onların nüfuzu altında kalmışlardır. Fuad Köprülü'nün (1976: 20-21) belirttiği gibi Türkler'in Çinlilerle münasebetleri Çin tarihleriyle daha net bilinebildiği halde İranlılarla münasebetleri ancak Sâsânîlerin son hükümdarları zamanında aydınlanabilmektedir. V. asrın sonlarına doğru Batı'ya yönelen Türkler, yeri geldiğinde Doğu komşusu Türkler ve Batı komşusu Araplar'la siyasî ve askerî münasebetlerde bulunmuş olan Sâsânî İmparatorluğu'nun iç ve dış siyasetine bile tesir etmişlerdir (Yıldız 1980: 3-4).

Türkler, uzun asırlar her iki medeniyet nüfuzu altında bulunduktan sonra, nihayet İslâm dinini kabul eden İran, onları yavaş yavaş kendi nüfuzu dairesine aldı. Çin tesirinin en kuvvetli bulunduğu Uygur medeniyetinin inkişafı zamanında bile sanatta, lisanda, fikirlerde kendisini gösteren İran medeniyetinin, yeni bir din ile kuvvetlendikten sonra Türkleri kendine cezbetmesi kaçınılmazdı. Türkler İslâm'ın birçok unsurlarını doğrudan doğruya Araplar'dan değil, Acemler vasıtasıyla aldılar. İslâm medeniyeti Türkler'e, İran kültürünün merkezi olan Horasan yolu ile Mâverâünnehir'den geçerek geliyordu; Mâverâünnehir'in birçok büyük merkezleri bile mânen "Türk" olmaktan ziyade "İranî" idi. Bundan dolayı İslâm'dan evvel de tanıştıkları için Türkler'e yabancı gelmeyen İranlılar, İslâm medeniyeti dairesine girmek için yine onlara yol gösterdiler (Özgüdenli 2006).

Bu rehberliğin sonucunda Türkiye'de "merkezîleşmiş tarihî bürokratik imparatorluk" denen bir "devlet geleneği" oluştu (Heper 1985). Shmuel Eisenstadt'ın (1963: 10-11) kavramsallaştırmasına göre Mısır ve Sâsânî gibi patrimonyal imparatorluklardan ve Japonya gibi feodal rejimlerden farklı olarak Roma, Bizans, Osmanlı gibi devletler, birer "merkezîleşmiş tarihî bürokratik imparatorluk" idiler. Osmanoğulları, bu imparatorluğun inşası için şeriat ile kanunu terkip etmek zorunda kalmıştı. Dolayısıyla bu terkibin ikileme, düalitenin dikotomiye dönüşme ihtimali hep vardı.

Osmanlı'da devlet kaygısının ağır basmasıyla birlikte şeriat ile kanun arasında meknuz gerilim açığa çıkmaya başlar. Bu gelişmeyi "İlden (devletten) geçilir, töreden (dinden) geçilmez" anlayışından "Devletten de dinden de geçilmez" anlayışına geçiş olarak görebiliriz. Bu konuda kilit gelişme, Osmanlı şirket-i saltanat geleneğinin vahdet-i imâmet (hâkimiyet) ilkesiyle çelişkisini gidermek için benimsenen kardeş katli uygulamasıdır. Orta Asya Türk ve Moğol devletlerinde saltanatın intikali hususunda oturmuş bir kaide olmamakla beraber, ağır suç işleme gibi istisnaî hâller dışında kardeş veya hanedan üyelerinin katli yoluna pek gidilmezdi. Ancak, kardeş katli Anadolu Selçukluları'nda yaygınlaşmaya başlamıştı. İlk zamanlar Osmanlılar'da da tahta cülûs ya vasiyetle ya da devlet ileri gelenlerinin veya Kapıkulu askerlerinin ittifakıyla olmuştu.

Yıldırım Bayezid (1389-1403), beylerin ittifakı ve babasının vasiyeti ile babasına halef olmuştur. Bu sırada cereyan eden Kosova Meydan Savaşı (1389) esnasında ordunun sol kanadının başında kardeşi Yakub Çelebi bulunuyordu. Yıldırım, beylerin ittifakıyla hemen kardeşini öldürterek çok kritik bir zamanda çıkabilecek bir iç savaşı önlemiştir. Keza kardeşlerini bertaraf ederek ülkede birliği sağlayan Yıldırım Bayezid'in oğlu Çelebi Mehmed'in (1413-1421) Timur'un oğlu Şahruh'un mektubuna verdiği cevap gayet manidardır. Şahruh, mektubunda, Çelebi Mehmed'in Osmanlı töresi üzere kardeşlerini öldürtmesinin töre-i İlhanî'ye uymadığını söyleyerek bu hareketinden dolayı I. Mehmed'i eleştiriyordu. Çelebi Mehmed ise, Şahruh'un, kardeşleri hakkındaki nasihatlerini kabul etmekle beraber, atalarının bazı müşkülatı tecrübeyle hallettiklerini, bir ülkede iki padişahın barınamayacağını, bilhassa etraflarındaki düşmanların daima fırsat kollamakta olduklarını belirtmiştir.

Bu, değişen tarihî konjonktür icabınca "İlden geçilir, töreden geçilmez" anlayışının değiştiğinin, "Töreden geçilir, ilden geçilmez" şeklinde tersine döndüğünün açık ifadesidir. Daha doğrusu burada kritik nokta, il ve törenin, din ve devletin mânâlarının değişmesidir. Çelebi Mehmed'in bu cevabından, Osmanoğulları'nın artık, devletin hanedanın ortak malı (şirket-i saltanat) olduğunu belirleyen ülüş sistemine dayalı Orta Asya geleneğinden ayrılarak, hâkimiyetin bölünmezliği (vahdet-i imâmet) ilkesine dayalı İslâm geleneğini benimsemeye başladıkları anlaşılır. Bilâhare Osmanlı Devleti'nde benzeri fitnelerin vukû'

bulması üzerine Fâtih Sultan Mehmed, *Kânûnnâme-i Âl-i 'Osmân*'a "Ve her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizâm-ı 'âlem içün katl itmek münâsibdir. Ekser-i ulemâ dahî tecviz itmişdir. Anınla âmil olalar." maddesini koymak suretiyle kardeş katli uygulamasını kanunî-meşrû bir çerçeveye oturtmuştur (Akman 1997, Köprülü 1976: 187, Özcan 2003: XXIII-XXX,18; 1982).

Cornell Fleischer'in (1968: 271) Mustafa Âlî (1541-1600) hakkındaki eserinde beyan ettiğine göre, Fâtih Sultan Mehmed'den itibaren Osmanlı sultanları şu problemle yüzleştiler: Evrensel ve eşitlikçi şeriattan, şeriatı temsil eden, geleneksel olarak adem-i merkeziyetçi ve siyaseten müstakil ulemânın manevî otoritesinden taviz vermeden hükümdarlık otoritesi nasıl kurulabilir, bir İslâm imparatorluğu nasıl merkezîleştirilebilirdi? Mustafa Âlî gibi medrese (ulemâ) ile mekteb (üdebâ) kültürü arasında salınan bir aydın, bu soruya, kurumsaldan ziyade şahsî siyasete bağlı bir çözüm sunabildi. Ona göre bu ikilemin çözümü, siyasî dirayetle dine ve dinî ülkülere samimî sadakati ideal olarak şahsında birleştiren sultanın şuurunda, istidat ve irfanında yatıyordu.[6]

Bu formül, geleneksel şahsî siyaset açısından pek de soyut sayılamazdı. Nitekim Anadolu Selçuklu Devleti tarihine bakıldığında da devletin güç seviyesinin sultanların dindarlık dereceleriyle mütenasip olduğu görülecekti. Kuvvetli devirlerin dindar sultanların saltanatlarında yaşanması tesadüf değildi. Anadolu Selçukluları (1077-1308), 1243'te ağır bir hezimete uğradıkları Kösedağ Muharebesi'nden sonra istiklâllerini kaybederek ağır vergiler vermek zorunda kaldıkları Moğollar/İlhanlılar'ın güdümüne girdiler. İşte bu istiklâl ve çöküş devirlerinde hükümdarların manevî kaliteleriyle devletin kuvveti arasındaki münasebeti daha açık görmek mümkündü (Kara 2018: 353-356). "Nasılsanız öyle yönetilirsiniz" hadîs-i şerifi de yönetimin keyfiyetinin hükümdarın maneviyatı tarafından belirlendiğini halk açısından ifade ediyordu.

Osmanlı, bu gerilimi, şeriat/kanun gerilimini iki yolla çözmeye çalıştı. Birincisi, şeriatın tazimi, önceliği ve asıllığının vurgulanması, ikincisi, dinin bekâsının devletin bekâsına bağlı olduğu inancıyla kanunun gerekçelendirilmesi.

Osman Nuri Ergin (1995: I/544; 1977: I/271), Osmanlı padişahlarının şeriata içten bağlılıklarını şöyle ifade eder: "Kâffe-i umûr ve muamelatını şer'-i şerife tevfik etmek da'iyesinde oldukları ifadelerinden anlaşılan padişahlarımız, ısdâr

6 "Âlî was unable to propose an institutional solution to the problem that faced the Ottoman sultans from Fâtih Mehmed on: how could imperial authority be established, and an Islamic empire centralized, without compromising the moral authority of the universal, egalitarian *şeri'at* and its representatives, the traditionally decentralized and politically independent ulemâ? Ali could only suggest that the resolution of the dilemma lay in the conscience, ability, and learning of the monarch himself, who should ideally embody both administrative acumen and a sincere commitment to religion and religious ideals."

ettikleri her ferman veya ahkâmda şeriattan bahs etmeyi ihmal etmemişlerdir. Hatta bu gibi hususatta kanun tabirinin kullanılmamasını emreden padişahlarımıza da tesadüf edilmektedir. Ezcümle Sultan Mustafa Han-ı Sânî'nin 1107 senesinde sadâret kaymakamına hitaben ısdar ettiği, sureti âtîde muharrer hükümde ba'demâ evâmir ve muharrerâtta münhasıran şeriat lafzı kullanılarak kanun kelimesinin şeriat lafzıyla birlikte irad edilmemesi emr olunmaktadır.

(...) Osmanlı hükümdarları, Yavuz'dan itibaren hilâfeti de alınca kendilerini İslamiyet'in hâmîsi yahut hâdimi saydıklarından veya ağızlarından bu dinin mukaddes kanunu demek olan şeriat sözü düşmezdi. "Hallerini ve gidişlerini büsbütün şeriata uydurdular ve ona aykırı hiç bir şey yapmadılar mı?" tarzında hatıra gelecek bir sualin cevabı yeri burası değildir. Fakat herhalde hükümdarlar, zâhir-i hâllerini şeriata uydurmağa özenirler, şeriatı temsil ve müdafaa eden ulemâya riayet ve hürmette kusur etmezler, onların taltif ve terfisine çalışırlar, hatta onlara yüz verirlerdi. "

Osmanlı padişahları, şeriat=sünneti dâreyn saadetinin yegâne vesilesi olarak görüyorlardı, bu hususiaki samimiyetlerinden şüphe edilemezdi. Osmanlı sultanları bile, ferden şer'î hükümlere tâbi' olarak gerektiğinde kadının önünde diz çökmek zorundaydı (İnalcık 1997: 75). Onlar için şeriatın *aslî*, kanunun *ârızî* olduğu, devlet nizamının bir zarureti olarak kerhen benimsenmişti. Osmanlı'da devletin şeriata hürmeti ile ulemânın dirayeti örtüştükçe imâmetin siyasî ve ilmî mercileri ümerâ ile ulemâ arasında ideal işbirliği, dolayısıyla din ile devlet arasında âhenk ve meşrûiyet devam etti. Kanûnî ile Ebu's-Su'ûd, bu ideal işbirliğinin tipik misalini oluşturdu. Böylece İslâm dünyasında emperyal siyasî tekâmül sürecinin zirvesine çıkan Osmanlı'da *şeriat/kanun* dikotomisinin sakıncaları asgariye indirildi.

İkincisi, Osmanlılar, şeriat/kanun gerilimini araç/amaç diyalektiğiyle çözmeye, kanunun varlığını gerekçelendirmeye çalıştılar. 1258'de Bağdat'ın Moğollar'ın eline geçmesinden sonra İslâm dünyasında gazâ yoluyla ümmetin silahlı korunması misyonu baş önemi kazanmıştı (İnalcık 1986). Bundan dolayı ümmetin bekâsı, devletin bekâsına, devletin bekâsı, şeriat ile birlikte kanunun bekâsına bağlı sayıldı. Bu gelişmeyi, "İlden (devletten) geçilir, töreden (dinden) geçilmez" anlayışından "Dinden de devletten de geçilmez" anlayışına geçiş olarak görebiliriz. Böylece dinin devletle fiilî, zımnî özdeşleştirilmesinden dolayı devlete ve kanuna karşıtlık dine ve şeriata karşıtlık olarak algılanır oldu.

Vahdet-i imâmet İslâmî bir ilkeydi. Ne var ki, Osmanlı'da bunu sağlamak için kardeş katli, aslında "şer'î" olmayan ancak "nizâm-ı âlem, men'-i fitne, adalet-i izafiye" gibi gerekçelerle, devletin bekâsı kaygısıyla "meşrû" (şeriata uygun) kılınan bir uygulamaydı. Hanedanî kardeş katli, devletin bekâsı, devletin bekâsı ise Osmanlı dinî ideali (megali idea) ile meşrûlaştırılıyordu. Nizâm-ı âlem için

oğlunu feda etmekten çekinmeyen Kanûnî Sultan Süleyman'ın davranışını, o sıralarda Osmanlı Türkiye'sinde bulunan Avusturya elçisi Ogier Ghiselin de Busbecq (1522-1592) (1881: I/119-110) şöyle değerlendirir: "Müslümanlar, Osmanlı hanedanının varlığı ile ayaktadırlar. Hanedan yıkılırsa din de mahv olur. Bu bakımdan din ve devletin selâmeti için hanedanın bekâsı evlâddan daha mühimdir."[7]

7 "Moreover, he was bidden to remember that the Janissaries would be sure to support the son of Mustapha, so that the father's death had in no way secured the peace of the throne and realm; that nothing ought to be preferred to the interests of religion, not even the lives of our children; that the whole Mussulman religion (as they call it, meaning 'the best religion') depended on the safety of the throne and the rule of the house of Othman; and that, if the family were to fall, the foundations of the faith would be overthrown; that nothing would so surely lead to the downfall of the house as disunion among its members; for the sake, therefore, of the family, the empire, and religion itself, a stop must be put to domestic feuds; no price could be too great for the accomplishment of such an end, even though a father's hands had to be dipped in his children's blood; nay, the sacrifice of one's children's lives was not to be esteemed of any great account, if the safety of the faith was thereby assured."

FASIL İKİ

GELENEKTEN MODERNLİĞE

Osmanlı gibi ülkelerin modernleşme tecrübesi, ancak yerel ve küresel bakımdan modernleşmenin merhalelerine bakılarak anlaşılabilir. Aşağıdaki tabloda tasnif edilen modernleşme sürecinin dünya ve ülke bakımından devirleri, temsilcileri, modernleşme tipleri, yolları, hedefleri, kaynak ülkeleri, disiplinleri ve temsilcilerine bakarak son Osmanlı modernleşmesi çok daha iyi anlaşılacaktır.

TABLO 3

modernleşme			
Son-Emperyal Birinci Dünya Savaşı Öncesi	Ön-Ulusal Birinci Dünya Savaşı Sonrası	Orta-Ulusal İkinci Dünya Savaşı Sonrası	Son-Ulusal Soğuk Savaş Sonrası
Hamîdî	Kemalist	Menderes	Özal
Civilization Medenileşme	Westernization Batılılaşma	Industrialization Endüstrileşme	Globalization Küreselleşme
Homo Civilis/Homo Barbarus (Medenî İnsan/Barbar İnsan)	Homo Occidentalis/ Homo Orientalis (Batılı İnsan/ Doğulu İnsan)	Homo Traditionalis/ Homo Modernus (Geleneksel İnsan/ Modern İnsan)	Bütünleşme

Reform	İhtilâl	Kalkınma	Bütünleşme
Tekil	Tekil	Tekil	Çoğul
Batan imparatorluk	Doğan Cumhuriyet	Küçük Amerika	Küresel köy
Cmia (Milletler Ailesi)	Medeniyet	Sistem	Küre
İngiltere	İngiltere	Amerika	Amerika
Oryantalizm			
William Muir	Arnold Toynbee	Hamilton Gibb	John Esposito
Sosyoloji			
George Lewis Herbert Spencer	Robert MacIver	Talcott Parsons	Shmuel Eisenstadt

Bunlardan ikinci, üçüncü ve dördüncü merhalelere baktıktan sonra asıl konumuz olan Osmanlı modernleşmesine eğileceğiz. Dünyada daha ziyade "klasik modernleşme teorisi" denen İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki endüstrileşme olarak modernleşme merhalesiyle ilgili çalışmalar yapılmış, ikinci ve üçüncü son-emperyal ve ön-ulusal modernleşme merhaleleriyle ilgili yeteri kadar nazarî çalışma ve nazariye tarihi incelemesi yapılmamıştır. Buna ihtiyaç ve imkân olarak iki sebep gösterilebilir:

Birincisi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlığına kavuşan Hindistan gibi ülkelere karşılık Türkiye, Japonya, Çin, Rusya, İran gibi emperyal ülkeler, Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra modernleşmeyi batılılaşma olarak anladıkları için modernleşme nazariyelerine pek ihtiyaç duymadan bağımsız devletlerini kurmuşlardır (Zarakol 2010).

Türkiye Cumhuriyeti'nin başında Türk düşüncesinin seyrini belirleyen sosyoloji ve ideoloji olarak iki ana temayül ayırt edilebilir. Fransız İhtilâli öncesi ve sonrasında ortaya çıkan ılımlı ve radikal iki temayül, "sosyoloji yoluyla reforma karşılık ideoloji yoluyla ihtilâl" idi. Bunlar, ihtilâl öncesi alternatiflerdi; ihtilâl vukû' bulduktan sonra sosyolojinin kaderi ideolojinin güdümüne girmekti. Cumhuriyet devrinde sosyoloji, farklı sâiklerle antropoloji ve ideolojinin karşısında kenara itildi.

II. Meşrûtiyet'in "sosyolojizm"i Fransız İhtilâli'nden esinlenmiş, 20'lerin Cumhuriyeti ise vatandaşlık esası üzerine kurulu anayasal düzen ile laikliği gitgide yücelten "civic" bir uluslaşmayı hedeflemişti. Ancak, 30'lu yılların İkinci Dünya Savaşı'na giden "karanlık" devrine has "primordial" (ilkçi) ulusal kimlik arayışı antropolojiyi gerektiriyordu. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi kurulurken sosyoloji bölümü açılmayacak, Behice Boran, Niyazi Berkes, Muzaffer Şerif gibi ilk sosyologlar ve sosyal psikologlar, felsefe bölümü çatısı altında istihdam edilecekti. Sosyoloji ve antropoloji, Türkiye'de iki farklı uluslaşma nazariyesinin disipliniydi. Birincisinde ulus yoktan var ediliyor, ikincisinde ise geçmişin derinliklerinde "ırksal" bir köken aranıyordu. Bu sebeple sosyolojinin terk edilip antropolojinin benimsendiği bir merhalede rejim de bir dönüşüme uğruyordu (Toprak 2012: 99).

İkincisi, Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924-1933 yılları arasında da şahsiyetini kaybederek resmî ideolojinin güdümüne giren sosyolojiye biçilen misyon, "çöküşten kurtarılarak" kurulan yeni devletin tahkimi olmuştur. Devrin ana sosyoloğu Ziya Gökalp'ın Durkheim'ın organik dayanışma nazariyesini tatbiki, aslında Kemalist korporatizm ideolojisini temellendirmeye yaradı (Pearce 201: 411-412). Bu devirde Türk sosyolojisi, yurttaşlık bilgisi veren bir bilime dönüştürülmüş, alternatif bir görüşe hayat hakkı tanınmamıştır. Sosyolojiye yüklenen misyon, pozitivistik sosyal mühendislik olarak icmal edilebilirdi: Batı medeniyetinin hususiyetlerini (nimetlerini) halka anlatarak hedeflenen toplum modelini adım adım hayata geçirmek.

Mesela devrin önde gelen Kemalist ideologlarından Mehmed Saffet Engin, 1922-1927 yıllarında Amerika'da Columbia Üniversitesi'nde Amerikan sosyolojisinin dört büyüklerinden sayılan Franklin Giddings'in (1855-1931) yanında sosyoloji doktorası yaptığı halde şöyle diyebiliyordu: "Başlıca emelimiz, inkılâbın istihdaf ettiği gayeleri, prensipleri ve idealleri, memleketin her köşesinde şuurla anlaşılır bir hale getirmek, Türk milletine inkılâbı tam mânâsiyle benimsetmektir. Memleketin istikbali, hayatı, inkişafı buna bağlıdır" (Kaçmazoğlu 2011: 9-10, 64, Gürel 2017). Bu istikamette Recep Peker (1889-1950), Mahmut Esat Bozkurt (1892-1943), Falih Rıfkı Atay (1894-1971), Mehmed Saffet (Arın) Engin (1897-1979) gibi radikal Kemalistler, pozitivistik bir tarih ve toplum mühendisliği vizyonuyla yepyeni bir medeniyet ve toplum yaratma hedefini gütmüşlerdir.

Muhtemelen Kemalist Saffet Engin'in modernleşme teorisi olarak Franklin Giddings'in temsil ettiği Amerikan sosyolojisinden alacağı fazla bir şey yoktu. Amerika, asrımızda sosyolojik çalışmaların vatanı haline geldiği halde tarihsiz, dolayısıyla Pitirim Sorokin'in (1929) de ifade ettiği gibi Amerikan sosyolojisi, tarihî perspektiften mahrumdu. Diğer taraftan Engin, yurda döndükten sonra Columbia Üniversitesi'nde 1929-1950 arasında ders veren, çağımızda hüma-

nistik sosyolojinin öncüsü sayılabileceği halde maalesef zamanla Batı'da bile unutulmuş olan Robert M. MacIver'i (1882-1970) de tanıma fırsatı bulamamıştır (Halas 1995, 2001, Holmwood 2014: 4, 15-18,24,58,62-66).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra yirmi yıldan az bir sürede, 1945'ten 1965'e kadar Avrupa'nın Asya ve Afrika'daki hemen hemen tüm sömürge ülkeleri istiklâllerini kazandılar. Birinci Dünya Savaşı'ndan Türkiye, Japonya, Çin, Rusya, İran gibi emperyal ülkeler, güçlü devlet geleneğine sahip oldukları için ideolojisiz, "ebedî şef, millî şef" tabirlerinin anlattığı üzere, daha ziyade şahıslarla kâim otoriter rejimler olarak yeni devletlerini kurmuşlardı. Hâlbuki "ulus-devleti" kurmakla mükellef yeni müstakil devletlerin inşa edeceği sistemin, sert ideolojilerle totaliter rejimlere dönüşme ihtimali yüksekti. Ulus-kurmanın evrensel ideolojisi milliyetçilikti. İslâm dünyasında ise devlet-kurmaya talip iki alternatif ideoloji vardı: İslamizm ve komünizm (Kautsky 1962).

Sömürge halklar, zaten milliyetçilikle bağımsız uluslar olarak siyasî adaleti elde etmiş halde, refah devletiyle iktisadî adalete kavuşmayı ümit ediyorlardı. Onlar için ulus adaletin, devlet refahın yeterli şartı, ama gerekli şartı değildi. Gerekli şart, devleti refah devleti haline getirecek ideolojiydi. Ortak refahı sağlama kapasitesi bir tarafa, kapitalizm, sermaye birikimi için sömürgecilik gibi gayr-i meşrû yollara bağlı uzun ve çileli bir yoldu. Hâlbuki komünizm, ihtilâl yoluyla çok daha kısa yoldan refah vaad eden bir seçenek, radikal bir ideolojiydi. Bu sebeple Çin, Hindistan ve Güneydoğu Asya gibi Birleşmiş Milletler tarafından *azgelişmiş* (*underdeveloped*) olarak adlandırılan ülke ve bölgelerde topraksız, fakir köylülere kalkınma ve refah vaad eden seküler bir din olarak kabul buldu. Kapitalist Batı dünyasının misyonu, bu ülkelere modernleşme-kalkınma yolunda el uzatarak onları, 1922 yılında kurulan Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği (SSCB) liderliğindeki komünizmin pençesine düşmekten kurtarmaktı.

Harry S. Truman'ın (1884-1972) 20 Ocak 1949'da ABD başkanı seçilmesinin ardından yaptığı konuşma, bu vizyonun manifestosu kabilindendi: "Bilimsel ilerlememizin ve endüstriyel gelişmemizin faydalarını azgelişmiş bölgelerin ıslahı ve kalkınmasına elverişli kılacak yeni bir gözüpek programa girişmeliyiz. Yabancı ülkelerden kâr elde etmeye yönelik eski emperyalizmin planlarımızda yeri yoktur. Bizim tasarladığımız, demokratik dürüst muamele anlayışına dayalı bir kalkınma programıdır"[8] (Citino 2008: 583, Willis 2005: 38-39). Bu konuşmasıyla Truman, Amerika-Batı'nın daha önceleri tatbik edilen sert ve doğrudan sömürgecilik yerine, çevre ülkeleri merkeze bağımlı kılmaya yönelik yeni yumuşak sömürgecilik vizyonunu benimsediğini ifade eder.

8 "We must embark on a bold new program for making the benefits of our scientific advances and industrial progress available for the improvement and growth of underdeveloped areas. The old imperialism -exploitation for foreign profit- has no place in our plans. What we envisage is a program of development based on the concepts of democratic fair dealing" (Gule 1993: 226).

Bunun hemen arkasından 4 Nisan 1949'da NATO, 14 Mayıs 1955'te de Sovyetler Birliği liderliğinde Varşova Paktı kuruldu. Böylece sosyal bilimciler tarafından Üç Dünya kavramsallaştırıldı. Batı-kapitalist dünya, Birinci, Doğu-komünist dünya İkinci ve Birleşmiş Milletler tarafından *azgelişmiş* (*underdeveloped*) olarak adlandırılan diğer ülkeler Üçüncü Dünya olarak kategorize edildi. Birinci Dünya'nın hedefi, Üçüncü Dünya'yı İkinci Dünya'nın arzettiği komünizm tehlikesinden korumaktı. Morris Watnick'in 1952, Bernard Lewis'in 1954 ve Walter Z. Laqueur'in 1955 tarihli makalelerinin hepsi, aynı başlığı taşımaktadır: Komünizmin nidası, İslâm. Yazıların görünüşteki konusu, komünizmin nidasının niçin Doğulu-Müslüman ülkelerde karşılık bulduğu ve dolayısıyla bu nidanın karşılık bulmasının Batı tarafından nasıl önlenebileceğidir (Halpern 1963).

Walt Rostow ise 1960 yılında, alt-başlığının yansıttığı üzere komünizme karşı klasik modernleşme teorisinin manifestosunu oluşturan *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto* (İktisadi Gelişmenin Merhaleleri: Komünist Olmayan Bir Manifesto) adlı eserini yayınladı. 1846'da neşrettiği *Essays on the Progress of Nations* adlı eseriyle Amerikalı hukukçu ve politik teorist Ezra Seaman (1805-1879) (1868) ile 1852'de neşrettiği *A Treatise on the Methods of Observation and Reasoning in Politics* adlı eseriyle İngiliz politik teorist George Lewis (1806-1863), XX. asırda modernleşme bilimi olarak sosyolojiye takaddüm eden medenîleşme bilimi olarak politikanın XIX. asırdaki temsilcileri sayılabilirlerdi.

"Klasik modernleşme teorisi"ne katkı yapan başlıca akademisyenler, Cyril E. Black, Neil J. Smelser, Marion J. Levy, Dankwart A. Rustow, Gabriel A. Almond, Lucian Pye, Joseph La Palombara, James S. Coleman, Karl Deutsch, Seymour M. Lipset, Samuel P. Huntington, David E. Apter, Morris Janowitz, Sidney Verba, Edward A. Shils, Daniel Lerner, David McClelland, Alex Inkeles, Reinhard Bendix, Shmuel N. Eisenstadt idi. Bunlardan Shmuel Eisenstadt (1923-2010), takdir-i ilahî uzun ömrü ve performansıyla Tablo 3'te tasnif edilen modernleşme sürecinin son üç merhalesinin her birinde faal olmuştur.

Rostow'un başını çektiği klasik modernleşme teorisi için modernlik refah toplumu, modernleşme de endüstrileşme, endüstriyel demokrasiye geçmekti. "Endüstrileşme" teriminin mucidi Henri de Saint-Simon (1760-1825), endüstrileşme olarak modernleşme tasavvurunun öncüsüydü (Beamish 2010: 134). Marion Levy, Everett Hagen ve Wilbert Moore gibi akademisyenler de modernleşmeyi endüstrileşme olarak aldılar (Tipps 1973: 203, Gilman 2003: 222-223). Harvardlı ekonomist John K. Galbraith'in 1958 tarihli kitabının başlığı modernleşme rüyasının tipik ifadesiydi: *The Affluent Society* (Bereketli Toplum). Reinhard Bendix'e (1977: 433-434) göre modernleşme, tâbi' toplumların siyasî ve fikrî liderleri tarafından taklit edilecek bir model kadar, rakip

gruplar arasında şu veya bu şekilde bir uzlaşma örüntüsü sağlayan dünyanın endüstrileşmiş toplumlarında refah devletinin gelişmesidir.

Birinci ve İkinci Dünya Savaşları'nın yarattığı kötümser havanın 1950'lerde tüm problemlerin çözüldüğü, Amerika başta olmak üzere tüm Batı dünyasında sağlanmış olan refah ve istikrarın hâkim kılındığı mükemmel bir hayat tarzını ifade ettiği yolunda iyimser bir dünyagörüşüyle yer değiştirdiği görülmektedir (Köker 2007: 81). Dolayısıyla Türkiye gibi ülkelerde endüstrileşme olarak Batılılaşma rüyası, "Küçük Amerika" olmaktı (Adalet 2018, Örnek 2015). 1973 tarihli makalesiyle modernleşme teorisinin ecel çanını çalan Dean C. Tipps'in tesbitiyle, "Yirmi yıllık bir kargaşadan sonra savaş sonrasının refah ve istikrarının getirdiği sükûnet, çok büyük bir başarı olarak görülmekteydi" (Tipps 1973: 208, Gilman 2003: 222).

Buna göre azgelişmiş (gelişmekte olan) Üçüncü Dünya ülkeleri, İngiltere ve Fransa gibi gelişmiş Batı Avrupa ülkelerinin geçtiği yoldan geçmek, başlıca iyi tanımlanmış beş merhaleden oluşan modern endüstriyel demokrasiye giden yolu izlemek suretiyle modernliği başarabilirlerdi. Rostow'a (1960: 4, 104-105) göre bütün cemiyetler, iktisadî bakımdan şu beş kategoriye yerleştirilebilecek beş merhaleden geçeceklerdi: Geleneksel cemiyet, kalkışa hazırlık, kalkış, tekâmül ve kitle tüketimi. Rostow, Truman'ın tasavvuru doğrultusunda bu ülkelerin kendi başlarına başarmaları zor bu süreci tamamlayabilmeleri için Batı dünyasına yardım misyonu yüklüyordu:

"Çağdaş Rusya'nın arzettiği problem, sadece onun modernleşme hikâyesinin yegâneliğinde değil, Amerika ve Batı Avrupa'nın kendi zengin kaynaklarını (çelik ve elektronik âletlerden çok daha önemli olan ruh, zekâ, irade ve fıraset kaynaklarını) yapılması gereken işler için, keza sadece füze cephanelikleri kurmak ve yurtta refahı yaymak değil, fakat Hindistan'ın ikinci ve üçüncü beş yıllık planlarına ve Asya'ya, Ortadoğu'ya, Afrika'ya, Latin Amerika'ya yardım etmek gibi daha uzak işler için de harekete geçirebilip geçirememesinde yatıyor. Problem, esrarlı Doğu'da değil, muammalı Batı'dadır."

Bu, Batı'nın Doğulu ülkeleri ölümle korkutup sıtmaya, komünizmle korkutup kapitalizme razı etme stratejisi olarak görülebilirdi. Bu uğurda Amerika, akademiyi destekleyerek Üçüncü Dünya ülkelerine yoğun modernleşme teorisi sunmakla kalmadı, Marshall Planı ile bunların proje olarak hayata geçirilmesine çalıştı. Truman Doktrini doğrultusunda devrin Dışişleri Bakanı George Marshall'ın adıyla "Marshall Planı" diye bilinen iktisadî yardım paketinden de 1948 ve 1951 yılları arasında Türkiye dâhil on altı ülke faydalandı (Adalet 2018, Örnek 2015).

Son yıllarda Soğuk Savaş (1945-1960) devrinde belli vakıflar vasıtasıyla Amerikan hükümetinin desteğiyle Amerikan sosyal bilimcileri tarafından modern-

leşme teorilerinin geliştirildiğini, bu teorilerin arkasında derin siyasî-ideolojik hesapların yattığını ortaya koyan çok sayıda çalışma yapılmıştır (Adas 1989, Bhambra 2014, Ekbladh 2011, Engerman 2003, Gilman 2003, Haney 2008, Latham 2000, 2011, Luke 1990: 211-240, Marcus 2015, Mazower 2012, Packenham 1973). Çalışmalar, komünist tehlikeye karşı Batılı kapitalist sisteme entegrasyon bahanesiyle modernleşme projesinin sözde Üçüncü Dünya ülkelerine nasıl dayatıldığını ortaya koyar. Nils Gilman'ın (2003: 12) tesbiti çarpıcıdır: "Modernleşme teorisinin entelektüel tarihi, savaş-sonrası Amerikan liberalizminin trajedisinin minyatür temsilidir."

Carter Findley'in (2010: 1) dikkat çektiği gibi, 1959-1964 arasında yayınlanan ve aşağıda yer verdiğimiz Türk modernleşmesi hakkındaki İngilizce eserlerin hepsi, zımnen veya sarâhaten devrin modernleşme teorisini yansıtır, akademik çalışmalar olarak görünseler de aslında küresel bir projenin ürünü olarak belirirler. Bunların dördünün Princeton Üniversitesi Yayınevi'nden çıkması bilhassa mânidardır:

Karpat, Kemal (1959) *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System.* Princeton: Princeton UP.

Lewis, Bernard (1961) *The Emergence of Modern Turkey.* New York: Oxford UP.

Mardin, Şerif (1962) *The Genesis of the Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas.* Princeton: Princeton UP.

Davison, Roderic (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876.* Princeton: Princeton UP.

Berkes, Niyazi (1964) *The Development of Secularism in Turkey.* Montreal: McGill University Press.

Ward, Robert E.-Rustow, Dankwart A. (eds.) (1964) *Political Modernization in Japan and Turkey.* Princeton: Princeton UP.

Bunların ana illeti, İslâmî imparatorluktan seküler cumhuriyete doğru ilerleyen teleolojik vizyona dayanmalarıdır. Donald Quataert (2003: 2) de, diğer revizyonist Osmanlı tarihçilerinden farklı olarak Osmanlı çöküşü söyleminin devrin hâkim teorisi uyarınca modernleşmenin gerekçesi olarak işlediğine dikkat çeker. Bu hususta bilhassa Japonya ile Türkiye (Osmanlı) modernleşme tecrübelerinin mukayese edildiği eser manidardır (Ward 1964). Zira Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde yeni devletlerini kuran Türkiye, Japonya, Çin, Rusya, İran gibi güçlü devlet geleneğine sahip emperyal ülkelerin, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra klasik modernleşme teorisi uyarınca başlatacakları endüstrileşme olarak modernleşme sürecinin son emperyal çöküşün tasviriyle gerekçelendirilmesi gerekiyordu.

Osmanlı-Türk modernleşmesinin gerekçesi olarak "Osmanlı çöküşü" tezi, karanlık/altın çağ ayırımına dayalı modern teolojik tarih felsefesi yanında, Batı'daki son büyük temsilcisi Oswald Spengler sayesinde, iniş/çıkış ayırımına dayalı geleneksel devrevî tarih felsefesinden kaynaklandı. Aslında, "Her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince İngiliz şair, yazar, siyasetçi Fulke Greville (1554-1628), Fransız asker, diplomat, yazar René de Lucinge (1554-1615) gibi birçok Avrupalı aydın tarafından Osmanlı'nın zirveye çıkışıyla birlikte bu tür çöküş senaryoları üretilmeye başlanmıştı. Lucinge (1606), bizzat kitabının başlığının yansıttığı gibi (*The Beginning, Continuance and Decay of Estates*), devletlerin de canlılar gibi doğma, büyüme, ölme safhalarından oluşan bir tabiî ömrü olduğu kanaatiyle Osmanlı'nın çöküş sürecini hesap ediyordu (Almási 2008: 11, Chew 1937: 109-10, Malcolm 2019: 75).

Filolojik Medenîleşmeden Sosyolojik Modernleşmeye

Spengler-Toynbee-Gibb-Lewis zincirine dayalı emperyal çağ filolojisi sayesinde XIX. asrın politika sayesinde medenîleşme projesinden XX. asrın sosyoloji sayesinde modernleşme teorisine geçildi. "Her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince XIX. ve XX. asırlarda Batı'da modernleşmeye bağlı iyimserlikle birlikte aynı zamanda meşrûiyet krizi ve kötümserlik de zirveye çıkmış ve devrevî (*cyclical*) tarih felsefelerine atfen Batı medeniyetinin sonu tartışmaya açılmış, ölüm çanları çalmaya başlamıştır. Spengler ve Toynbee, tam da zirveye çıktığı yirminci asırda, modern Batılı gâî ve çizgisel tarih anlayışına, terakkî fikrine ve modern imana itirazın sözcüleri olmuşlardır.

Oswald Spengler'in (1880-1936) birinci cildi 1918 yılında çıkan *The Decline of the West* (Batı'nın Çöküşü) adlı eserinin başlığı, Batı kamuoyunu şok etmeye yetti. İslâm ve Ortadoğu üzerine çalışanlar dâhil çağdaş tarihçiler neslini derinden etkileyen İngiliz filolog-tarihçi Arnold J. Toynbee (1889-1975), İbn Haldûn kadar Spengler'den de etkilendi. Toynbee'nin medeniyetler tarihi ve medeniyet teorisi olarak çağdaş düşünceye iki ana katkısı ayırt edilebilirdi. François Guizot (1787-1874), 1828 yılında çıkardığı *L'Histoire de la Civilization en Europe* (*Avrupa'da Medeniyetin Tarihi*) adlı eseriyle tarihî bir tecrübe olan medeniyetin "din" gibi "medeniyet" olarak normatifleştirilmesine zemin hazırladı.

Fransız diplomat, müellif Arthur de Gobineau (1816-1882) ise 1853 yılında dünya tarihine geçmiş on medeniyeti tanımlayarak küllîleştirilen (normatifleştirilme, tekilleştirilme) medeniyetin cüz'îleştirilmesini (cevherîleştirilme, çoğullaştırılma), (hak) "medeniyet"ten (alternatif) "medeniyetler"e geçişi sağladı. Bu geçiş, dört özsel ayırım ile oldu. Medeniyetin küllîleştirilmesi merhalesinde homo civilis/homo barbarus (medenî insan/barbar insan), cüz'îleştirilmesi merhalesinde önce homo occidentalis/homo orientalis (Batılı insan/Doğulu insan),

sonra homo occidentalis/homo Islamicus (Batılı insan/İslâmî insan), sonra homo traditionalis/homo modernus (geleneksel insan/modern insan). Ernest Renan'da "Ârî/Sâmî zihin" (Aryan/Semitic mind) ayırımına benzer şekilde oryantalizmin "İslâmî insan, Arap zihni, Türk zihni" (homo Islamicus, Arab mind, Turkish mind) gibi kavramlarla İslâm ve Osmanlı medeniyeti denen şeyi cevherîleştirme teşebbüsü, buna en bariz misaldi (Lockman 2010: 77).

Spengler, bugüne kadar sekiz büyük kültürün dünya tarihinde rol oynadığını belirtti. Toynbee ise 1934 ile 1961 arasında yayınladığı on iki ciltlik abidevî *A Study of History* (Bir Tarih İncelemesi) adlı eseriyle İslâm dâhil kayd edilmiş tarihe geçmiş yirmi bir medeniyetin menşeini ve tekâmülünü ele aldı. *A Study of History* ile *Mukaddime* arasındaki münasebet, Toynbee'nin İbn Haldûn'un ve onun görüşünü volontarizmle ta'dil eden Kâtip Çelebi gibi aydınların eserlerinden etkilenme derecesi merak konusudur.

Batı dünyası *Mukaddime*'yi, ilk kez Napoléon'un Mısır seferine refakat eden oryantalist Antoine Silvestre de Sacy (1758-1838) ve Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) sayesinde keşf etmişti. Bilâhare eseri yayına hazırlayan Antoine Quatremère de Quincy'nin (1755-1849) vefatından sonra orijinal Arapça metni 1858 yılında Paris'te yayınlandı. Ardından William McGuckin de Slane'nin (1801-1878) Pîrîzâde Mehmed Sâhib Efendi tarafından yapılan Türkçe tercümesiyle (*Terceme-i Mukaddime-i İbn-i Haldun* I-II, İstanbul: Takvimhâne-i Âmire Receb 1275/Şubat 1859) karşılaştırarak yaptığı Fransızca tercüme 1862-1865 yıllarında yayınlandı.

İbn Haldûn ve Kâtip Çelebi (2016: 137-138) gibi kadim âlimler, dünya tarihinin birimi olarak insan gibi tabiî ömrü olan devletleri, mezkûr modern müellifler ise medeniyeti alıyorlardı. İbn Haldûn ve Kâtip Çelebi gibi Spengler de, insan ömrünün nümüv, vukuf ve inhitat merhaleleri gibi her kültürün de belli çağlardan geçtiğini kabul eder. Toynbee ise devletlerin/medeniyetin ömürlerini Spengler gibi tabiî ve mukadder değil, tıpkı Osmanlı aydınları gibi iradeye ve yaratıcı enerjiye bağlı olarak değişken görür (Irwin 2018: IX, 74, 141, 163, 172-178; 1997; 2006, Cairns 1962, Costello 1993).

Gustave E. von Grunebaum ve Bernard Lewis gibi çağdaş oryantalistler, Ernest Renan (1823-1892) ve Gustave Le Bon (1841-1931) gibi klasik oryantalistlerden sonra Arnold Toynbee'nin bu görüşlerini Osmanlı'nın çöküş merhalesine yerleştirildiği İslâm medeniyeti tarihine uyguladılar (Lockman 2010: 76). Marshall Hodgson başta olmak üzere Fernand Braudel, William McNeill gibi tarihçiler ise daha objektif ve kuşatıcı dünya tarihi perspektifiyle bu tür tahriflerle mâlûl oryantalistik perspektife meydan okudular.

Edward Said'in (1979: 275) *Orientalism* kitabında İngiliz (Amerikan) oryantalizminin akademik çerçevesi içinde mihver sima olarak tarif ettiği Hamil-

ton A. R. Gibb (1895-1971), birlikte çalıştığı ve etkilendiği Arnold Toynbee gibi Doğu'yu, İslâm'ı tecrübî değil, kitabî olarak inceleyen bir filologdu. Ancak giderek büyüyen ve çeşitlenen sömürge imparatorluğu, hükmedilen/edilecek halkları bizzat tecrübeyle, sosyal bilimlerin empirik usûlleriyle araştırmayı ve tanımayı gerektiriyordu. Bu maksatla İngiliz İmparatorluğu'nu idare eden sömürge idarecilerini Asya ve Afrika dillerinde yetiştirmek için 1916 yılında Londra Üniversitesi'ne bağlı Şark ve Afrika Tetkikleri Mektebi (The School of Oriental and African Studies-SOAS) kurulmuştu. Ancak SOAS, emperyal ihtiyacı gören bir dil okulu olmanın ötesinde yavaş yavaş klasik filolojik oryantalizmin sosyal bilimlerle işbirliğine girerek geliştiği ciddi bir akademik merkeze dönüştü (Brown 2016).

Ernest Renan'ın temsil ettiği klasik filolojik oryantalizmin paradigması, Batı'nın gnostik-maniheik, antipatik, dışlayıcı "ben/öteki" (ben/düşman) idrakine dayanıyordu. Homo occidentalis ile homo Islamicus (Batılı insan ile İslâmî insan) ezelî bir mücadele içindeydi (Tiryakian 1984: 32). Renan'dan Goldziher'e, Macdonald'a, von Grunebaum'a, Gibb'e, Bernard Lewis'e kadar oryantalistler İslâm'ı Müslüman halkların iktisatlarından, toplumlarından ve siyasetlerinden ayrı tutularak incelenebilecek bir (Peter M. Holt'un tabiriyle) bir "kültürel terkip" (öz) olarak gördüler. Oryantalizme göre İslâm'ın Renan'ın ilk risâlesinde en veciz formülasyonu bulunabilecek bir mânâsı vardı: İslâm'ın en iyi anlaşılması için "çadır ile kabile"ye, yani çöl Müslümanlığına indirgenmesi gerekiyordu (Said 1979: 105).

Hâlbuki İngiltere gibi Düvel-i Muazzama'nın muhatap olduğu, tanıma ve denetleme zarureti duyduğu İslâm, çölün basit, statik Müslümanlığı değil, metropollere dönüşen modern dünyanın muakkad (kompleks) ve dinamik Müslümanlığı idi. Tamamen dışlamaya, ötekileştirmeye yönelik klasik oryantalistik cevherîleştirme, modern İslâm'ı tanımayı ve Müslümanı denetlemeyi önlüyordu. Bunun için bir anlayış ve buna dayalı disiplinde (oryantalizm) bir inkılâba gitmek, antipatikten empatik bir perspektife ve filolojik oryantalizmden sosyolojik oryantalizme geçmek elzemdi. Klasik İslâm, cevheriyetçi (*essentialistic*) bir açıdan incelenebilirdi. Batı dünyasının muhatap olduğu modern İslâm ise, ancak bizzat modernlikten doğmuş sosyal bilimlerle teşrik-i mesai ile incelenebilir, denetlenebilirdi.

Hamilton Gibb (1895-1971), 1932 ve 1947 yıllarında modern İslâm ile ilgili birincisi ortak iki eser verdi. 1951 yılında Richard Frye'nin yayına hazırladığı *The Near East and the Great Powers* adlı kitaptaki "Oriental Studies in the United Kingdom" başlıklı makalesinde ise aynen Harry Truman'ın perspektifinden oryantalizmin modern İslâm'a yönelişinin teorik gerekçesini dile getiriyordu. Gibb, İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı ile Asya ve Avrupa ülkelerinin münasebetinin değiştiğini ileri sürmekte, "Asya ve Avrupa ülkelerinin

arkamıza yaslanmış vaziyetteyken gelip bizden öğrenmelerini bekleyemeyiz" demekteydi.

Ona göre asıl hedef şuydu: "Mütekabiliyet açısından daha yakın bir münasebet içinde onlarla çalışmayı öğrenebilmek üzere onlar hakkında bilgi sahibi olmalıyız. Bu sebeple İngiltere'de kuvvetli bir Doğu araştırmaları müessesesi kurmak için bir şeyler yapmak zorunda kalındı. Üzerine bina edeceğimiz bir temele sahip olma mânâsında çok iyiydik. İngiltere'de kaç asırdır bir Doğu araştırmaları geleneği bulunmaktadır; fakat o daima çok aktif bir gelenek olmamış, bilakis akademik hayatın kenarında kalmıştır. Biz, bu geleneği daha aktif, Doğu araştırmalarını, akademik eğitimin teknik eğitim değil, hayat için eğitimden ibaret olan küllî gayesine nisbetle daha esaslı hale getirmeyi hedeflemekteyiz." Kısaca İkinci Dünya Savaşı sonrasında değişen dünya, Batı'yı klasik oryantalizmin paradigmasını değiştirmeye, alaylı oryantalizmden mektepli oryantalizme geçmeye, oryantalizmi sadece sömürge yetkilileri yetiştiren marjinal bir disiplin olmaktan çıkararak modern dünyayı tanıtma işlevi görecek genel akademik sistem içinde sosyal bilimle terkibe zorluyordu.[9]

Gibb, 1963 yılında Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nin Müdürü sıfatıyla Harvard Üniversitesi'nde yaptığı "Alan Araştırmalarını Yeniden Düşünmek" başlıklı konuşmada geleneksel kitabî filolojik oryantalizm ile modern tecrübî (empirik) sosyal bilimin izdivacına olan ihtiyacı daha net ifade eder. Ona göre artık ihtiyaç duyulan şey, "disiplinler-arası" çalışma yapmak üzere geleneksel oryantalist ile iyi bir sosyal bilimcinin birlikte çalışmasıdır. Ancak geleneksel oryantalist, Şark hakkında miadı dolmuş bilgiler getirmeyecekti; ihtisası, henüz bölge araştırmalarının eşiğindeki meslektaşlarına Batı'nın siyasî müesseselerinin psikoloji (kültür) ve mekanizmasını (sistemini) Asya'nın ya da

9 "What lies behind it is the realization that the whole situation of the Western countries in regard to the countries of Asia and Africa has changed. We can no longer rely on that factor of prestige which seemed to play such a large part in prewar thinking, neither can we any longer expect the peoples of Asia and Africa or of Eastern Europe to come to us and learn from us, while we sit back. We have to learn about them so that we can learn to work with them in a relationship that is closer to terms of mutuality. For that reason, something had to be done to build up a strong body of Oriental studies in England. We were well off in the sense that we had a foundation on which to build. There has been a tradition of Oriental studies in England for many centuries, but it has not always been a very active tradition, and has existed rather on the margins of academic life. We have been aiming to make that tradition more alive, to make Oriental studies more central to the whole object of academic training, which is not technical training, but training for life. Without entering here on a discussion of the aims and purposes of universities, I can say that what we are trying to do is to set the study of Oriental cultures and civilizations on a level with every kind of cultural study in the universities, as a study in its own right, which carries with it a sound intellectual and cultural training, and has the further advantage that it enables those who have gone through that training to understand and interpret to our own people the civilizations which they have been studying, and to meet their peoples on an equal footing, not simply as officials and technicians. It may be that some of our students will become officials, and perhaps some of them will become technicians; but that is not the basic function of the whole development" (Frye 1951: 85-86).

Araplar'ın ahvaline tatbikin saf tuluat (Walt Disney) olduğunu hatırlatmaya yarayacaktı (Said 1979: 196-107, Larrain 2013, Szanton 2004).

İlginçtir ki Gibb'in "Oriental Studies in the United Kingdom" başlıklı makalesini yayınladığı 1951 yılında Talcott Parsons, azgelişmiş ülkelere modernleşme yolunu gösteren "klasik modernleşme teorisi" çalışmalarının temelini oluşturan *The Social System* adlı eserini yayınladı (Martinelli 2005: 120, He 2012: 181, Klinger 2017). Modern İslâm tetkikinin babası Hamilton Gibb ile klasik modernleşme teorisinin babası Talcott Parsons, kıtalar ve disiplinler arasında geçişin anahtar figürleri olarak görülebilirlerdi. Gibb, Avrupa'da filolojiden (oryantalizm) Amerika'da sosyolojiye; 1937 tarihli *The Structure of Social Action* adlı eserinde Weber, Marshall, Durkheim ve Pareto'nun teorilerini terkip eden Talcott Parsons ise Avrupa-kaynaklı klasik sosyolojiden Amerikan-merkezli modern sosyolojiye geçişin temsilcileri oldular. Gibb, emperyal devletler çağında doğan klasik oryantalizmin araştırmasını ulusal devletler çağında düvel-i muazzamanın ihtiyaç duyduğu siyasa üretimine tercüme eden kişiydi.

Modern ulus-devletinin "toplum, ulus, devlet" olarak üç unsuru ayırt edilebilirdi. XIX. asırda antropoloji, diyakronik olarak Batılı geçmişteki "kadim toplum", senkronik olarak çağdaş sömürgeleştirilen -Eric R. Wolf'un (2010) tabiriyle- "tarihsiz halkların" "ilkel toplum"unu tetkik yoluyla modern toplumu; filoloji ve filolojiye dayalı oryantalizm ise medenîleşme sürecini ve çöküş merhalelerini çıkararak Batılı ulusların medenîliklerini, Çin ve Osmanlı gibi Doğulu ulusların barbarlıklarını tarife hizmet etti. Sol ve sağ, radikal ve mutedil alternatifler olarak ideoloji ve sosyoloji ise kapitalist ulusal devleti kurmaya yaradı. Zamanla devlet-kurucu sosyoloji disiplini komünizm ideolojisine dönüştüğü gibi ulus-kurucu filoloji disiplini de nasyonalizm ideolojisine dönüştü (Baycroft 2012, L'Estoil2005, Toprak 2012, Öztürkmen 1998).

Birinci ve İkinci Dünya Savaşı'ndan Doğulu ülkelerin ulus ve devlet kurmak için paylarına düşen ideolojik alternatifler, nasyonalizm ve komünizmdi (Kautsky 1962). XIX. asırda oryantalizm, öteki, Doğulu toplum, ulus ve devleti tanımlama ve kurmaya hizmet edecek antropoloji, filoloji ve sosyolojinin halitası bir melez disiplin olarak görülebilirdi. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Gibb ve Parsons'un şahsında oryantalizmle birleşen sosyoloji, aslında mezkûr üç disiplinin halitası "neo-oryantalizm" olarak görülebilirdi. Emperyal devletler çağında "ilkel, barbar" ülkeleri "medenîleştirme" gayesine oryantalizm hizmet ediyordu; şimdi sömürge-sonrası, azgelişmiş ülkeleri "modernleştirme" gayesine neo-oryantalizm hizmet edecekti (Turner 1994, Masud 2009: 36-45).

Hamilton Gibb ve Bernard Lewis gibi önemli oryantalistlerin İngiltere'den Amerika'ya gönderilmeleri, İkinci Dünya Savaşı sonrasında iki ülke arasındaki işbölümün icabı olarak görülebilirdi. Modern Batı, iktisadî sistem olarak

kapitalizmi, siyasî felsefe olarak liberalizmi, uluslararası siyasî ideoloji olarak siyonizmi benimsemişti. "Üzerinde güneş batmayan imparatorluk" İngiltere, XIX. asırda son emperyal devletler çağında geleneksel büyük güç diplomasisiyle dünyayı doğrudan yönetiyordu. XX. asırda parçalanan ulusal devletler çağında ise Birinci ve İkinci Dünya savaşlarından sonra kurulan Milletler Cemiyeti (10 Ocak 1920) ile NATO (4 Nisan 1949) ve Birleşmiş Milletler (24 Ekim 1945) gibi beynelmilel kuruluşlar sayesinde uluslararası diplomasiyle dünyayı dolaylı yönetmeye başladı (Gorman 2012). İkinci Dünya Savaşı sonrasında bağımsızlaşan sömürgeleri kontrol mekanizmasının geliştirilmesi için İngiltere ile Amerika arasında beyin/el münasebetine benzer bir idare/icra (*direction/execution*) işbölümü kuruldu.

Ancak Gibb'in ve Parsons'un 1951 yılında neşredilen yayınlarının temsil ettiği gelişmelere bakıldığında tetâbuk yerine tenâkuz görülebilirdi. Gibb'in temsil ettiği Spengler çizgisi, modernleşmenin dayandığı ilerleme fikrinin bir yanılsama olup devletlerin çöküşünü bedenin ömrüne benzer şekilde öngörürken, Parsons'un temsil ettiği çizgi ise tam aksine ilerleme ve modernleşmenin evrensel ve mukadder olduğunu savunuyordu (Huntington 1971: 290-291, Provizer 2017). Ancak neşet ve hitap ettikleri dünyalara bakınca zıt görünen bu gayeler arasında tetâbuk olduğu görülebilirdi. Çöküş, Osmanlı gibi emperyal devletlere yönelik olarak eski dünya Avrupa'da İngiltere'den, ilerleme-modernleşme ise Türkiye gibi ulusal devletlere yönelik olarak yeni dünya Amerika'dan çıkan fikirlerdi. Türkiye gibi ulusal devletlerin modernleşme hareketine gerekçe olarak Osmanlı gibi emperyal devletlerin çöküşünün tesbiti gerekiyordu.

1925'ten 1955'e kadar *The Royal Institute of International Affairs*'de araştırmacı ve idareci olarak görev yapan Arnold J. Toynbee, Hamilton Gibb ile Harold Bowen'dan modern Batı'nın Asya medeniyetleri üzerindeki çarpıcı tesirini inceleyen bir seriye İslâm üzerine bir eserle katkıda bulunmalarını istedi. Gibb ve Bowen, bu maksatla 1930'lı ve 1940'lı yıllarda geniş araştırmalar yaptılar. Planları, Osmanlı'da XIX. asrın başından itibaren Batı nüfuzu altında yaşanan dönüşümleri her yönüyle ele alacak hacimli bir inceleme yapmaktı. Ancak 1950 ile 1957 yıllarında sadece mukaddime incelemesi kabilinden XIX. asırdan, yani modernleşme asrından önceki süreci alan iki cilt yayınlayabildiler, eseri planladıkları şekilde tamamlama fırsatı bulamadılar.

Gibb ve Bowen'in eseri, Albert Lybyer'in idarî/İslâmî müessese ayırımını Osmanlı'yı çöküşe götüren dikotomik bir yapı olarak sunduğu eseri sayesinde, zımnen klasik çağ sonrası Osmanlı çöküşü görüşüne dayanıyordu (Lockman 2010: 106, Aksan 2007: 143-144). Hamilton Gibb'in eserinin ikinci cildi 1957'de neşrdildikten bir sene sonra 1958'de kaleme aldığı makalede talebesi Bernard Lewis, Osmanlı çöküşü tezini açıkça dile getirdi: "Esas olarak Osmanlı İmparatorluğu, bir ortaçağ zihniyeti ve ekonomisiyle -fakat hiçbir ortaçağ

devletinin asla taşımak zorunda kalmadığı bir bürokrasi ve devamlı ordunun ek yüküyle bir ortaçağ devleti olarak kaldı veya bir ortaçağ devletine döndü. Hızla modernleşen bir devletler dünyasında pek az yaşama şansı vardı." Lewis'in aynı tesbiti, yine *The Royal Institute of International Affairs*'in desteğiyle yazıp 1961 yılında neşrettiği *The Emergence of Modern Turkey* (*Modern Türkiye'nin Doğuşu*) eserine alması, çöküş ile modernleşme projeleri arasındaki irtibatı gösterir.[10]

Toynbee, Gibb ve Lewis'in üçünün de merkezî ilgisinin Osmanlı-Türkiye olması, modern Batı'nın (İngiltere) Osmanlı hilâfetine tâbi' İslâm dünyasını ana hedef telakki etmesinden kaynaklanıyordu (Gold 1961). Spengler-Toynbee-Gibb-Lewis silsilesi, aralarında doğrudan veya dolaylı hocalık-talebelik münasebeti ve entelektüel ilgi odaklarıyla birbirlerine şöyle bağlanabilirler:

Spengler: Modern dünya

Toynbee: Modern Batı

Gibb: Modern İslâm

Lewis: Modern Türkiye

Böylece "çıkış/iniş" ayırımına dayalı jeneolojik tarih perspektifi, Osmanlı'dan Türkiye'ye uzanan tarihî eserlerde iki devrin "batış/çıkış" olarak resmedildiği teleolojik tarih perspektifine dönüştü; Bernard Lewis, Stanford Shaw, Niyazi Berkes misallerinde görüldüğü gibi. Niyazi Berkes'in (1964) Türkçe'ye *Türkiye'de Çağdaşlaşma* olarak çevrilen eserinin İngilizce orijinal başlığı *The Development of Secularism in Turkey*, bu perspektifi açıkça yansıtır. Bu teleolojik tarihin iki mesajı vardır: Birincisi, Osmanlı klasik çağ-sonrası devri batış, modernleşme devri (Tanzimat) çıkış; ikincisi, Osmanlı modernleşmesi Türk modernleşmesinin peşrevi (prelude) olarak alındığında da Osmanlı batış, Türkiye çıkış. Bernard Lewis gibi modernleşme inceleyicileri, çalışmalarını o zamanki gelişme iktisatçıları ve siyaset bilimcileri tarafından şevkle işlenen modernleşme teorisinin çerçevesine teorinin pratik modeli olarak yerleştirdiler (Quataert 2003: 7).

Klasik modernleşme teorisinde, klasik sosyologlardan Herbert Spencer ile Max Weber'e dayandırılabilecek, pozitivistik ve hermenötike karşılık olarak alınabilecek Parsonsgil-büyük ve Mertongil-orta-menzilli teoriler olarak iki ana damar ayırt edilebilirdi. *Social Theory and Social Structure* (1968: 39) [1957] adlı eserinde Robert Merton, Talcott Parsons'un ürettiği büyük soyut teoriler (*grand theories*) ile tecrübî çalışmaların minör hipotezleri arasındaki boşluğu kapatmak için öne sürdüğü orta-menzilli teorileri (*middle-range theories*) şöyle tarif eder: "Günlük araştırma esnasında hızla gelişen, minör ama gerekli

10 "Fundamentally, the Ottoman Empire had remained or reverted to a mediaeval state, with a mediaeval mentality and a mediaeval economy - but with the added burden of a bureaucracy and a standing army which no mediaeval state had ever had to bear. In a world of rapidly modernising states it had little chance of survival" (Lewis 1958: 127, 1984: 36, Aksan 2007: 144).

işleyen hipotezler ile içtimaî davranış, içtimaî taazzuv ve içtimaî değişimin bütün müşahede konusu tekbiçimliliklerini açıklayacak birleşik bir teori geliştirmeye yönelik kuşatıcı sistematik çabalar arasında duran teoriler."[11]

Klasik modernleşme teorileri, büyük-menzilli ile orta-menzilli teorilere karşılık olarak iktisadî ile harsî olarak ayrılabilirlerdi. Birincisi, Walt Rostow'un başını çektiği iktisadî perspektifi benimseyenler, azgelişmiş toplumdan gelişmiş topluma (*from underdeveloped to developed*); Daniel Lerner'ın başını çektiği harsî (içtimaî) perspektifi benimseyenler ise gelenekselden modern insan ve topluma (*from traditional to modern*) geçiş tarzını konu alıyorlardı. İki perspektif de bir geçiş olarak modernleşme sürecini eski/yeni insan ve toplum (ideal) tipi arasında ayırıma dayandırıyordu. Daniel Lerner (1958), Edward Banfield (1958), David McClelland (1961), Everett Hagen (1962), Everett Rogers (1969), Alex Inkeles (1978) gibi sosyologların çalışmaları, kapitalizmin inkişafını Protestan ahlâkına atf eden Max Weber'in izinde Üçüncü Dünya'nın modernleşme (endüstrileşme ve gelişme) başarısında değer ve tutumlardaki değişimin önemini vurguladılar (Rogers 1969: 42).

Bu orta-menzilli modernleşme teorisi çalışmaları, modernleşme sürecini daha ziyade sosyal psikolojik açıdan bir iletişim süreci olarak alıyorlardı. Yakından bakıldığında görülecekti ki bunlar, homo occidentalis/homo orientalis (Batılı insan/Doğulu insan) şeklindeki klasik filoloji-oryantalizme has dikotomik cevherîleştirmeyi homo Traditionalis/homo modernus (geleneksel insan/modern insan) şeklindeki modern sosyolojik-empirik cevherîleştirmeye dönüştürüyordu. Max Weber'in Protestan ahlâkına benzer şekilde modernleşmeyi modern insandaki "başarma", kaderini belirleme sâikine dayandıran David McClelland'da çarpıcı olarak görüldüğü gibi geleneksel insan, pasif, kaderci, mütevekkil, kayıtlı ve tutucu; modern insan ise aktif, muhtar, müteşebbis, âzâde ve değişimci olarak karakterize edildi (Randall 1998: 20-23, (Köker 2007: 40-41).

Harsî dediğimiz orta-menzilli modernleşme teorisinin başını çeken Daniel Lerner (1958), 1950'li yıllarda Türkiye, Lübnan, Ürdün, Mısır, Suriye ve İran'ı içine alan bir modernleşme incelemesi yaptı. O zaman için Ankara'nın ücra bir köyü olan Balgat'ı inceleyen Lerner, "köy muhtarı" ile "köy bakkalı"nı gelenek ile modernliğin failleri olarak tipleştirdi ve köyün kısa sürede geçirdiği değişimi başarılı modernleşmenin bir misali olarak sundu (Magnarella 2003: 74, Lepori 2012: 70-80, Masud 2009: 44). Daniel Lerner (1917-1980), çağımızda Marshall McLuhan'dan (1911-1980) önce kitle iletişimi ile modernleşmenin irtibatlandırıldığı globalleşme teorisinin öncüsü sayılabilir.

11 "... theories that lie between the minor but necessary working hypotheses that evolve in abundance during day-to-day research and the all-inclusive systematic efforts to develop a unified theory that will explain all the observed uniformities of social behavior, social organization and social change."

Modernleşmeyi McClelland "başarı", Lerner ise "empati" kavramıyla açıkladı. Ona göre kitle iletişiminin tekâmülü, kişinin empati kapasitesinin ve ufkunun genişlemesini, başkaları ile daha iyi münasebet kurmasını, kendini ve başkalarını daha yakından tanımasını, problemlerini ve beklentilerini daha iyi görmesini sağlamaktadır. Kişi, yaygınlaşan kitle iletişimi ile kendini, yakın ve uzak dünyasını, imkânlarını ve becerilerini tanımakta, teşebbüs kudretine, inisiyatif kabiliyetine daha çok güven duymaktadır.

Lerner'e (1958: 399) göre modernleşme, nihaî olarak Batılı örüntüye bağlı bir süreç değil, küreseldir. Kültür ve inanç ihtilafına rağmen aynı temel model, her yerde kendini göstermektedir. Nitekim bazı Müslüman ülkelerin sömürge-sonrası liderleri, Batı'nın yeni-sömürgeci siyasî manevralarını kınadıklarında bile Batı'da neşet eden, fakat giderek küreselleşen modernliği model olarak aldılar. Sürpriz olmayan bir şekilde Lerner (1958: 409-410), Türkiye'yi, gelenekten modernliğe geçişin parlak modeli olarak işaret etti. Bu arada takdirkâr bir şekilde Gibb'in "ne istediklerini bilmeleri" gerçeğine dayanan "entelektüel dürüstlüklerinden" dolayı Türkleri takdirine atıfta bulundu (Masud 2009: 44, Lepori 2012: 24, 65-80).

Bir başka önde gelen çağdaş oryantalist Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) de *Islam in Modern History* (1977: 163) [1957] adlı eserinde aynı ifadelerle Türkler'in İslâm dünyasında ne istediğini bilen yegâne halk olduğunu ve onların İslâm'dan feragat etmiş oldukları yolundaki Arap-kaynaklı iddianın itibarsızlığını belirtir. Batılı aydınların Türk inkılâbına yönelik bu takdirleri manidardır. Son yıllarda, Cumhuriyet tarihiyle ilgili üstü örtülü birçok hakikati ortaya çıkaran araştırmalarla iddialarını destekleyen komplo teorisyenlerine göre Batılı aydınların bu takdirlerinin sebebi, Türk inkılâbı denen şeyin zaten bizzat Batı projesi olmasıdır. Son yıllarda İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki modernleşme teorilerinin arka planını aydınlatan, bunun küresel bir projenin parçası olduğunu gösteren sayısız akademik çalışma, Türk inkılâbı gibi Birinci Dünya Savaşı sonrasındaki modernleşme hareketlerine dair bu tür iddiaların da doğruluğuna dair fikir vermektedir.

Bu noktada, küresel güç kombinasyonunun değiştiği çağımızda, bilhassa İkinci Dünya Savaşı sonrasındaki Doğu'yu modernleştirme projesinin önemli bir veçhesi ortaya çıkmaktadır. Batı'ya tepkiden dolayı Batılılaşma olarak modernleşmeyi reddedebilecek Doğulu ülkelere başarılı, yerli taklit modelleri üzerinden modernleşmeyi global bir trend olarak sunmak gerekiyordu. Batılı hâkim güç, Batı'nın asıl ötekisi olarak Asya'yı Uzakdoğu ve Yakındoğu (İslâm) gibi ana kısımlara ayırarak Uzakdoğu'ya Japonya ve Yakındoğu-İslâm dünyasına Türkiye'yi başarılı modernleşme modeli olarak sundu. 1964 tarihli şu kitap, bu açıdan mânâlıydı:

Ward, Robert E.-Rustow, Dankwart A. (eds.) (1964) *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton UP.

Değişme Normundan Modernleşme Teorisine

Batı'da bariz olarak Rönesans ile başlayan derin değişme süreci, önce spontane bir süreç olarak değişmenin kaçınılmaz bir tarihî-beşerî olgu olarak fark edilmesine, bilâhare bu spontane değişmenin mânâsını, temposunu ve yönünü belirleme ve temellendirme arayışına yol açtı. Değişme olgusu, değişme fikrine ve değişme normuna dönüştü. Değişmenin mahiyeti, kipi ve disiplinine göre bu süreci ana hatlarıyla şöyle tasvir edebiliriz:

1. Felsefe sayesinde değişme normu
2. Tarih felsefesi sayesinde ilerleme yasası
3. Antropoloji sayesinde medenîleşme doktrini
4. Sosyoloji sayesinde modernleşme teorisi

Modern Batılı dünyagörüşü, önce ortaçağlara ait kendi geleneğinin, bilâhare Doğulu insanın tutumlarının tipleştirildiği dikotomik ayırımlarla kuruldu: pasiflik/aktiflik, mütevekkillik/müteşebbislik, kadercilik/özerklik, kayıtlılık/serbestî gibi. Bunlar, sebat/değişme karşılaştırmasında toplanabilirdi: Doğu, değişmeyen dünya, Batı, değişen dünya demekti. "Değişmeyen Asya/Doğu", Hipokrat'tan (MÖ 460-370) beri 2500 yıldır Batı düşüncesinde değişmeyen bir klişe olmuştur. Marx bile, şâheseri *Capital*'de "Asya'nın değişemezliğinden" söz ederek bu 2500 yıllık Batılı klişeyi tekrarlıyordu. Bu klişeye göre Doğu'daki sabitlik ve istikrar, atâlet ve durgunluk, Batı'daki değişme ise aktivizm ve dinamizm demekti. XVII. asrın sonunda seyyah John Chardin (1643-1713), "Asya, atâlet demektir, Avrupa ise sürekli değişen bir dünyadır" diyordu. Batı'da tarih, zaman hızlanmış, Doğu'da ise tam aksine adeta donmuştu (Ames 2003, Bonnett 2004: 25, Embree 2015: 118,151, Goldstone 2016: 351, Hentsch 1992: 92, Ortaylı 1987: 12, Ringmar 2005: 2-3).

Batılı seyyahlar, Avrupa'yı Rönesans'tan beri sürekli bir değişme ve ilerleme, buna karşılık Asya'yı durgunluk ve gerileme içinde görüyorlardı. Böylece değişme olgusu, seyahat literatüründe değişme fikrine, XIX. asır düşüncesinde ise değişme normuna dönüştü. Feodalizmin hâkim olduğu ortaçağ düzeninin çözüldüğü Rönesans'tan beri neredeyse tüm devirleri geçişsellik ile tanımlayan Ernest Renan gibi Batılı aydınlar, zamanla geçişi, değişmeyi bizzat bir norm, ârızîyi aslî hale getirdiler (Blix 2006, Garner 1990). Bugün unutulmuş İskoç düşünür (avukat, sosyalist, folklorist) John Stuart Stuart-Glennie (1841-1910), XIX. asırda Hume, Comte, Kant, Hegel, Spencer gibi filozofların cemiyetin tekâmülüne, tarihin yasasına dair nazariyelerini değişme, değişme süreci

ve değişmenin sebepleri olarak tanımladığı Tarihin Nihaî Yasası'nda terkibe yöneldi (Halton 2014).

O, büyük değişme sürecini modern-manevî ihtilâl (*the modern-moral revolution*) olarak adlandırdı. Buna göre seyyah ve oryantalistlerin itham ettikleri gibi Doğu-İslâm insanı önce çağa uyarak değişmeyi isteyecek, sonra terakkî olarak bu değişime yön verecekti. Stuart-Glennie'nin (1875: VIII, 63, 192) kasd ettiği sırf (mutlak) değişme değil, terakkî denen nitelikli değişmeydi. Modernleşme, spontane değişmeye terakkî olarak yön vermek demekti; modernliğin babası Saint-Simon'un dediği gibi: "Niyetimiz, sadece kaçınılmaz olana yön vermek ve izah etmektir" (Nisbet 1980: 246).

Stuart-Glennie'nin temsil ettiği tasavvurda değişme ve değişme yasası anlayışına dair iki illet gösterilebilirdi. Birincisi, Doğu hakkındaki Batılı stereotipiler, kadim zaman ve nizam anlayışına yabancılaşmadan kaynaklanır. Doğu insanı, Batı insanı gibi bir bütün olarak geçmiş ve gelecek zamanın psikolojik yükünü taşımaktan uzak olarak kadim tasavvufî "ibnü'l-vakt" (vaktin anlayışıyla) anlayışıyla içinde bulunduğu vakte göre yaşar. Doğu insanı ile Batı insanının hayat felsefelerini kasr-ı emel (dünyayı fazla ciddiye almamak, küçük güzeldir) ile tûl-i emel (dünyayı aşırı ciddiye almak, büyük güzeldir) olarak karşılaştırabiliriz.

Henry Blount'ın (1636: 155) fark ettiği gibi Katoliklik, aslında beşerî tecrübe alanı dünya ile ilgili kader akîdesini aslî günah anlayışıyla ahirete çevirdi (Brady 2009: 79, Chew 1937: 120, Hammond 1920: 224). Yahudilik-Protestanlık ise bu Katolik uhrevî kaderciliğe tepki olarak beşerî hürriyete bıraktığı dünyada cenneti aramaya başladı, dünyayı aşırı ciddiye aldı. Doğulu (Müslüman-Osmanlı) insan ise gelecek ahirette cennetini aradığı için ilahî takdire tâbi' dünya hayatını ciddiye almadı. Yahudiler-Hıristiyanlar, ahireti dünyanın, Müslümanlar ise dünyayı ahiretin tarlası olarak görüyorlardı. Batılı müşahitler, Osmanlı insanının "Dünyayı ben mi kurtaracağım" tabiriyle özetlenebilecek bu telakkisini, coğrafî, ırkî ve dinî karakteristikleriyle açıkladıkları "gailesizlik (carelessness), âvârelik (işsizlik-güçsüzlük), rehavet (idleness) ve hatta tembellik (laziness) olarak tanımladılar.

Lady Mary Montagu (1689-1762), "doğru bir hayat anlayışına sahip" olarak gördüğü Doğulu insana nisbetle Batılı insanın bu çıkmazını "Biz emeklerimizin meyvesini almadan ölür veya yaşlanır ve çökeriz" diye ifade eder.[12] Ondan

12 "I am almost of opinion they have a right notion of life; while they consume it in music, gardens, wine, and delicate eating, while we are tormenting our brains with some scheme of politics, or studying some science to which we can never attain.... [T]he good of fame, the folly of praise, hardly purchased, and, when obtained, a poor recompense for loss of time and health. We die or grow old and decrepit before we can reap the fruit of our labours" (Montagu 1861: I/370, Al-Rawi 2008: 19).

ortalama bir asır sonra anonim (1853b: 335) bir İngiliz yazar da keza Batı'daki hayatın keşmekeş ve dağdağasından (whirl and bustle) uzak Türkler'in bu gailesizliğini ve huzur eğilimini çarpıcı bir şekilde ifade eder.[13] İtalyan edib ve seyyah Edmondo de Amicis (1993: 187), 1874 yılındaki İstanbul seyahatinde Batılı ile Doğulu (Osmanlı) insanın hayat felsefelerini, zaman, mesai ve istirahat kavramlarıyla karşılaştırır:

"Bizim için çalışma, hayatın bütün öteki meşguliyetlerini düzenleyen ve onlardan üstün bir şey olduğu halde, onlar için, ehemmiyeti olmayan bir meşguliyetmiş gibi hayatın bütün keyiflerinden ve zevklerinden sonra gelir. Bizim için istirahat ancak çalışmadan sonraki tatildir; onlar için, çalışma, istirahate ara vermektir." Zaman, Türkler için, bizim anladığımızdan tamamen farklı bir şeydir. Paranın, günün, ayın ve senenin onlar için değeri, Avrupa'daki değerlerinin sadece yüzde biridir. Bir nezaret memurunun en basit bir işe vereceği herhangi bir cevap için isteyeceği zaman en azından on beş gün kadardır. Bir işi süratle bitirmenin verdiği zevkin ne olduğunu bilmezler. Hamallardan en yüksek sınıflardaki insanlara kadar, İstanbul sokaklarında telaşlı telaşlı yürüyen bir Türk'e asla rastlanmaz. Hepsi de, yürüyüşlerini aynı davulun sesine uyduruyormuş gibi aynı şekilde yürürler. Bizim için hayat ileriye atılan bir sel, onlar için ise durgun bir sudur."

Stuart-Glennie'nin temsil ettiği tasavvurdaki ikinci illet, baştan nizam esas alındığı içindir ki, kadim dünyagörüşüne göre nizam asıl-salâh, değişme arıza-fesaddır; değişme, bizzat norm değil, iyiye de kötüye de seyr edebilecek izafî veya müsbet bir maksada ulaşmaya yarayacak stratejik bir kavramdır. David Urquhart (1838: I/XX), Batı ile Doğu dünyalarında esas alınan asla göre değişmenin mânâsının farklılaştığını açıklar. Batı'nın anayasal tadilat sürecinde çıkış noktası, halkın sadece mülkiyet sayıldığı feodalizm olduğu ve içtimaî haklar kazanma sürecindeki her adım aslî anayasa üzerinde bir ıslah olduğu için kendilerinin "terakki"yi "ıslah" ile müteradif saydıklarını söyler. Hâlbuki Doğu'da tam aksine herkesin hür mülkiyet hakkı ve kanun önünde eşitliği esas olduğundan bu aslî anayasadan her uzaklaşma, yani her değişme, asıldan uzaklaşma, bozulma demektir.[14]

13 "Nor has the Turk any idea of the whirl and bustle of public life, such as we see it in England or France - the thirst for distinction, the patient industry, the complicated intrigues, the eager watching of public opinion, the united agitation, and all the strife and turmoil by which the great business of life is carried on. He cannot see the use of all this. He loves ease above all things. To secure it he rouses himself occasionally into violent exertion, but then as soon as the occasion has passed away he relapses again."

14 "Again, in our constitutional combinations, the point of departure, to which we look back, is feudalism; the mass of the population was then mere property; and every step which has been made in the acquisition of social rights, in the establishment of equality, in the elevation of the power and the character of a central judicature, having been an improvement upon the original constitution of the state, we consider "progress," synonymous with improvement. In the East, the

Kavramların lafızları (terimleri) ile mefhumları (mânâları) arasındaki münasebet karmaşıktır. Mânânın lafzı aşan zenginliğinden dolayı, "Her lafız bir mânâyı gerektirir, ancak her mânâ bir lafzı gerektirmez" denebilir. Bazen "hürriyet, terakkî, itikad" gibi eski lafızlarla (terimlerle) "özgürlük, ilerleme, ideoloji" gibi yeni mefhumlar (mânâlar), bazen de tersine "deizm, teodise" gibi yeni lafızlarla "ilhâd, adalet" gibi eski mefhumlar anlatılır. "Modernleşme" tabiri, daha ziyade XX. asırda İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Amerika'da revaç bulmuş bir tabirdir. Bunun geçmişteki karşılığı ise "medenîleşme" idi; medenîleşme/medenîleştirme (civilization/civilizing), tağayyür/tağyir (modernization/modernizing) ayırımının karşılığa olarak alınabilirdi. Mesela modernlik-öncesi modernleşmenin en başarılı misali sayılan Rusya'da Petro'nun hareketi, "medenîleşme" olarak tabir edilmiştir (Mackintosh 1851: 440).

XIX. asırda Osmanlı dâhil Doğu dünyasına reçete olarak sunulacak bir Batılı modernleşme teorisinden söz edilemez. Tablo 3'te gösterildiği gibi bu asırdaki değişmeyi anlatan kavramlar, modernleşme değil, George Lewis ile Herbert Spencer'in temsil ettiği "medenîleşme ve reform"dur. Rönesans devrinde başlayan kefâret olarak terakkî (*progress*) fikri, Aydınlanma ile başlayan tarih felsefesinden sosyal teoriye ve antropolojiden sosyolojiye geçiş sürecinde antropolojik perspektiften *medenîleşme*, sosyolojik perspektiften *modernleşme* denen *tekâmül* (*evolution*) fikrine dönüştü (Bowden 2017).

Tekâmül, XIX. asırda Montesquieu ile başlayan antropolojik perspektiften üç-safhalı *medenîleşme*, sosyolojik perspektiften iki-safhalı modernleşme süreci olarak kavramsallaştırıldı. 1852'de çıkan *A Treatise on the Methods of Observation and Reasoning in Politics* adlı eseriyle George Lewis (1806-1863), medenîleşme bilimi olarak antropolojiden politikaya, Fransa ve İngiltere'de ilk kez *sosyoloji* terimini kullanan Auguste Comte ile Herbert Spencer ise medenîleşme bilimi olarak politikadan modernleşme bilimi olarak sosyolojiye geçişi temsil ettiler (Bury 1920, Caneiro 1981; 2003, Hawthorn 1994, Hodgen 1964: 478-511, Nisbet 1980, Rossides 1998, Wagar 1964).

---

point of departure is -the free right of property of every man, and equality of all men before the law:- every departure from that original constitution has been in violation of its principles, and in violation of national rights. Eastern populations, therefore, appeal to stability as the sanction of popular rights; the European, who understands the advancement of popular rights to lie in the word "progress," does not comprehend the Eastern, who looks on that which is stationary as that which is excellent: and while his preconceptions deprive him of the faculty of perceiving a train of thought so important and so valuable, he establishes erroneous data as the foundation of all his conclusions."

TABLO 4

İçtimaî Tekâmül Teorileri			
İngiltere-Antropolojik Medenileşme			
Montesquieu (1689-1755)	Avcılık-Toplayıcılık Vahşilik	Çobanlık-Göçebelik Barbarlık	Medenilik
Auguste Comte (1798-1857)	Teoloji	Metafizik	Pozitivizm
Henry S. Maine (1822-1888)		Statü	Akit
Lewis Morgan (1818-1881)	Vahşilik	Barbarlık	Medenilik
Edward B. Tylor (1832-1917)	Vahşilik	Barbarlık	Medenilik
Herbert Spencer (1820-1903)		Askerî Toplum	Endüstriyel Toplum
Almanya-sosyolojik modernleşme			
Karl Marx (1818-1883)	Feodalizm	Kapitalizm	Komünizm
Ferdinand Tönnies (1855-1936)		Cemaat	Cemiyet
Emile Durkheim (1858-1917)		Mekanik Dayanışma Tarım Toplumları	Organik Dayanışma Sanayi Toplumları
Max Weber (1864-1920)		Meşrûiyet	Akliyet

Condorcet (1743-1794) gibi Aydınlanma filozofları tarafından tarih felsefesi, Montesquieu tarafından antropoloji perspektifinden *medenileşme* olarak tarif

edilen *civilization*, aslında kılık değiştirmiş Katolik-Fransız düşüncesinin ürünüydü. İngiliz leksikografisinin öncülerinden Samuel Johnson (1709-1784) İngiltere'ye ulaştığında zaten dillerinde iyi bir kelime, *civility* olduğu için bu tür bir yeni kelimeye ihtiyaç olmadığı gerekçesiyle *civilization* kavramını reddetmişti. Almanlar ise Katolik-Fransız renkli *civilization* yerine *kültür* kavramını tercih etmişler ve kültür/medeniyet ayırımı Alman sosyal düşüncesinin merkezî meselelerinden biri haline gelmiştir (Thomas 2018: XV,5,Gungwu 1984: 2). Osmanlı'ya karşı tavırların anlaşılması açısından asıl önem taşıyan, İngilizlerin bu kavramları kullanış tarzlarının tesbitidir. Ağırlıklı olarak benimsedikleri dört kavrama göre İngiliz düşüncesi içindeki dört temayül şöyle ayırt edilebilirdi:

1. Medeniyet (civility): Samuel Johnson, Samuel Coleridge gibi klasik hikmet-edeb anlayışını sürdüren İngiliz aydınlar, ahlâkî ideal olarak medeniyet (civility) kavramını esas almışlardır.
2. Medenîleşme (civilization): John Henry Newman (1801-1890), Arnold Toynbee (1889-1975) ve Christopher Dawson (1889-1970) gibi İngiliz Katolik aydınlar, içtimaî-hukukî hal (medenî-leşme) ve vaziyet (medenî-lik), kısaca, din olarak medenîleşme kavramını esas almışlardır.
3. Kültür (culture): Matthew Arnold (1822-1888) ve Thomas Eliot (1888-1965) gibi İngiliz aydınlarından birincisi, pagan (din olarak kültür), ikincisi, dinî (kültür (sünnet) olarak din) bir kültür kavramını esas almıştı (Cheyette 1993: 65-66).
4. Terakkî (progress): John S. Mill (1806-1873), Herbert Spencer (1820-1903) gibi sosyologlar kadar Richard Cobden (1804-1865) ve Malcolm MacColl (1838-1907) gibi liberal İngiliz aydınlar da terakkî olarak medenîleşme kavramını esas almışlardır.

"Eski köye yeni âdet" sözünün de belirttiği gibi din, köyde âdet, şehirde sünnet olarak yaşanır. Arapça şehir mânâsına gelen "medine" kelimesi "din"den gelir; "ed-Dîn fi'l-medîn" (Din, şehirdedir) sözündeki dinden kasıt sünnettir. Sahabe-i kirâm rıdvânullâhi aleyhim'in Medine'ye "Dâru's-Sünne" lakabını vermeleri de bunu gösterir. *Heathen*'ın Gotik *heid, haith* (orman) kelimesinden türeyen *heath* (bağ) kelimesinden iştikakı çerçevesinde anlaşılabileceği gibi geleneksel Avrupa literatüründe sıfat terkibi olarak kullanılan "barbarian heathen" tabiri, "gayr-i medenî-gayr-i dinî" yani, "medine ve din dışında kalan" demektir. Burada iki ince nokta vardır. Birincisi, medinenin dışında kalan din dışında kalıyor demektir. İkincisi, mutlak mânâda din, sahih din (sünnet=ortodoksi) demek olduğundan *heathen=bid'î*, medinenin (din=sünnetin) dışında, hem kâfir, hem heretik mânâsına gelir.

Timothy Fitzgerald (2007: 53), Aydınlanma-öncesi Avrupa'da (Katolik) Hıristiyan hakikatin kasd edildiği *religion* ile *civility* arasındaki terâdüfü ortaya

koymuştur. Kilise'nin Avrupa'da bedeviyetten medeniyete geçişi ve medeniyetin muhafazasını sağlayan ana kanal olduğu kanaati, bu kanaatin sarsılmaya başladığı Aydınlanma devrinde Katolik rahip Michael Ignaz Schmidt'in (1736-1794) Kilise tarihinde tipik ifadesini bulmuştur (Printy 2009). Böylece onun ve çağdaşı Edward Gibbon'ın (1737-1794) izinde çağımızda Jules Michelet (1798-1874), John Henry Newman (1801-1890), Arnold Toynbee (1889-1975) ve Christopher Dawson (1889-1970) gibi Katolik aydınlar tarafından Katolik Hıristiyanlık, medeniyet ile özdeşleştirilmiştir. Medeniyet, genel olarak Avrupa'ya bağlı ise de özel olarak Fransa'ya ait bir seviyedir. Michelet'ye göre Roma'nın varisi Fransa'dır. Medeniyetin Papalığı ona düşen bir görevdir. Başka hiçbir Avrupa ülkesi, medeniyet fikrine Fransızlar'ın verdiği değeri veremez. Bir Fransız'a göre medeniyet kelimesi, hem milliyet fikrinin hem de dünya ile bağlaşmanın garantisidir. Fransızlık milliyeti medeniyet içinde erimiştir (Habinek 1998: 27,Curtius 1932: 28).

Edmund Burke'ün Fransız İhtilâli ile Fransa'nın, "Hıristiyanlık ve medeniyetten uzaklaştığı" tenkidi de manidardır. Burke'e göre Avrupa insanının yegâne teselli ve sığınağı olan Hıristiyanlık, medeniyetin büyük bir kaynağıdır. Bütün Avrupa kültür ve medeniyeti, iki prensibe dayanmış ve hakikatte ikisinin terkibinin mahsulü olmuştur; edeb ve din ruhu. Medeniyetin ilk inkişafları, her yerde din vesilesiyle zuhur etmiştir. Fransızlar, bu itibarla Hıristiyanlık'tan uzaklaşmakla medeniyetten de uzaklaşmaktadır (Gencer 2014). Kısaca İslâm'da Sünnîlik gibi Hıristiyanlık'ta da Katoliklik medeniyet ile özdeş hale gelmiştir.

XIX. asırda medenîleşme olarak modernleşmeyi savunan ve eserleri Japonya gibi Doğulu ülkelerin dillerine çevrilen John S. Mill (1806-1873), Samuel Smiles (1812-1904), Herbert Spencer (1820-1903) ve Henry T. Buckle (1821-1862) gibi aydınlar, akademisyen sosyologlardan ziyade Namık Kemal gibi üdeba (*literati*) kategorisine giren liberal düşünürlerdi (Grimmer-Solem 2005: 195, Somervell 1940, Kelly 1996). Dolayısıyla bunların görüşleri, Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917) ve Max Weber (1864-1920) gibi öncü sosyologlar neslinin modernleşme teorilerine zemin hazırlayan medenîleşme doktrinleri olarak işlev gördüler.

XIX. asrın yarısında tüm insanlığın Avrupa damgalı tek-biçimli, aydınlanmış bir medeniyete doğru ilerlediği kanaati yaygınlaşmıştı. John Stuart Mill (1874: 161-162), *The London and Westminster Review*'da Nisan 1836 gibi erken bir tarihte yayınlanmış makalesinde *medeniyet* kelimesinin deskriptif ve normatif mânâları arasında ayırım yapar. Umumî deskriptif mânâda ıslaha karşılık hususî normatif mânâda medeniyet, barbarlığa karşı bir kategoriye delâlet eder. Bu mânâda modern çağ, medeniyet çağıdır, henüz istenen seviyeye ulaşamamış olsa da medeniyetin tarihî yürüyüşünü durdurmak ve ona direnmek

imkânsızdır.[15] Mill'e göre tarih, medenîleşme tarihi olduğundan âdetin (*custom*) despotizmiyle kuşatılmış Asya dünyası tarihsiz dünyadır. O, böylece Avrupa/Asya ayırımını açıkça medenî/barbar ayırımına karşılık olarak kabul eder (Grimmer-Solem 2005: 193).

Böylece John S. Mill gibi liberaller, medenîleşmeyi tarihî bir zaruret sayıyorlardı. Herbert Spencer ise daha ileri giderek 1851 tarihli eserinde medeniyet ile terakkî arasında sunî/tabiî ayırımına mütekabil bir ayırım yaparak terakkîyi tabiî bir zaruret sayar. Ona göre terakkî, bir arıza (*accident*) değil (tabiî) zarurettir (cevher). "Sunî olan medeniyet yerine terakkî tabiatın parçasıdır, o, bir embriyonunu gelişimi veya bir çiçeğin açmasıyla aynı karakterde bir bütündür. İnsanlığın geçirdiği ve geçirmekte olduğu ıslahat, bütün uzvî yaratılışın temelini oluşturan bir küllî yasadan kaynaklanır ve insan nevi devam ettiği ve eşyanın tab'ı aynı kaldığı takdirde bu ıslahat kemale erişecektir."[16]

Böylece liberal Batı, modern çağı medeniyet çağı suretinde tanımlayarak dünya ülkelerini Batı liderliğindeki (medenî) milletler ailesine mensup olan medenîler ve olmayan barbarlar diyerek ikiye ayırmıştır (Gong 1984: 9, Heraclides 2015: 32). Milletler ailesine mensup olanlar, milletlerarası câmiada meşrû, olmayanlar gayr-i meşrû idi. İşte Osmanlı gibi ülkelerin modernleşme macerasının sırrı, bu milletler ailesine girmek için gönüllü medenîleşme iradesinde yatar. Yani zâhiren çelişkili bir şekilde Osmanlı gibi ülkelerin gönülsüz modernleşme kararı, gönüllü medenîleşme iradesinden, onu gerektiğinde değişme yönünde gönülsüz kararlar almaya sevk eden bu medenîleşme iradesi ise tarihî tecrübeyle şekillenen şahsiyetinden kaynaklanır.

15 "The present era is pre-eminently the era of civilization in the narrow sense; whether we consider what has already been achieved, or the rapid advances making towards still greater achievements. We do not regard the age as either equally advanced or equally progressive in many of the other kinds of improvement. In some it appears to us stationary, in some even retrograde. Moreover, the irresistible consequences of a state of advancing civilization; the new position in which that advance has placed, and is every day more and more placing, mankind; the entire inapplicability of old rules to this new position, and the necessity, if we would either realize the benefits of the new state or preserve those of the old, that we should adopt many new rules,- and new courses of action; are topics which seem to require a more comprehensive examination than they have usually received. We shall on the present occasion use the word civilization only in the restricted sense: not that in which it is synonymous with improvement, but that in which it is the direct converse or contrary of rudeness or barbarism."

16 "Progress, therefore, is not an *accident*, but a necessity. Instead of civilization being artificial, it is a part of nature; all of a piece with the development of the embryo or the unfolding of a flower. The modifications mankind have undergone, and are still undergoing, result from a law underlying the whole organic creation; and provided the human race continues, and the constitution of things remains the same, those modifications must end in completeness" (Bevir 2017: 25, Caneiro 1981: 159).

Medenileşmeden Modernleşmeye

Dünyanın sonuna yaklaştıkça zamanın hızı artacak, değişimin çapı büyüyecek ve derinliği, sonuçları, tesir sahasının çapı itibariyle Batılı modernlik insanlık tarihinde yegâne görünecektir. Batılı modernliğin insanlık tarihinde yegâne sayıldığı kriter nettir. İnsanın ana maddî ihtiyacı yemek olduğu içindir ki iktisadî üretim tarzı, bütün içtimaî düzenin temelidir. Modernlik, Hz. Âdem'den beri insanlığın geçimini sağladığı tarımdan tamamiyle farklı endüstriyel üretime dayanır. "Endüstrileşme" teriminin mucidi Henri de Saint-Simon (1760-1825), Batı'da bilim ve tekniğe dayalı endüstrileşmenin ürünü modernliğin insanlık tarihinde yaptığı ihtilâli ve beşerî hayatta meydana getirdiği derin tesirleri ilk gören kişiydi (Beamish 2010: 131-135).

"Tarihin hızlanması" tabiri, bilimsel ve teknolojik ihtilâlin sağladığı imkânların küresel içtimaî güç dengelerinde meydana getirdiği âni ve köklü değişimi anlatır (Toynbee 1992: 20-53). Tarihin hızlanması, modern çağa hastır. Ancak izafî bir terim olan "modern" yerine tarihi hızlandıran esas dinamiği belirten daha objektif bir tabir kullanılmalıdır. Avrupa'nın küresel hegemonyasının ortaya çıkışıyla Sümer'den beri dünyanın tekâmülünü karakterize eden mekanizmaya son veren bu devir, teknikalizmin ve ona bağlı içtimaî kalıpların Avrupa'nın zuhurunda oynadığı merkezî rolden dolayı *teknik çağ* olarak adlandırılmalıdır (Hodgson 1974: III/201-5).

Saint-Simon, teknik çağ olarak modernlik idrakinin de, onun gerektirdiği sosyoloji adlı yeni bilginin de mübeşşiri idi. Zira her çağ, kendine has bilgi türünü üretir. Feodalizmin hâkim olduğu çağlarda dünyayı teoloji tanımlıyordu; kapitalizmin zuhuruyla teoloji yerini sosyolojiye bıraktı; değişimin ve modernliğin bilimi olarak sosyoloji doğdu. XIX. asır sanayi ihtilâli ile "tarihin yasaları"nı bulmaya yönelik Aydınlanmacı sosyal teoriden modernleşme denen içtimaî değişimi anlamaya, "toplumun yasaları"nı bulmaya yönelik sosyolojiye geçildi. Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Ferdinand Tönnies (1855-1936), Emile Durkheim (1858-1917), Georg Simmel (1858-1918) ve Max Weber (1864-1920) gibi öncü sosyologların ana kaygısı, modernleşme denen değişimi tanımlama ve yönlendirmedir (Bratton 2014).

Yasa ve teorilerle beşerî dünyadaki değişimi açıklama ve yönlendirme iddiasının boşluğu, post-modernleşme sürecinde açığa çıkmıştır. Modern düşünce, dünyadaki olguları tarif ve izah sürecini faraziye, nazariye, kanun (hipotez, teori, yasa) olarak üç ana mertebeye ayırmıştır. Bir problemi ön-açıklama tarzı, bilimsel tahmin mânâsına gelen faraziye, kısmen isbat edildiğinde nazariye katına yükselir. Nazariye, belli olguları iki veya daha çok şey/kavram arasındaki münasebeti ifade eden ilkelere istinaden az-çok insicamlı açıklama tarzı demektir. Mesela kuşların uçarken yollarını "nasıl" bulduklarına dair çeşitli teoriler mevcuttur.

Demek ki teori, temelde "nasıl" sorusuna cevap sunar: Osmanlı, nasıl modernleşti/modernleşemedi? Ancak teori, "Osmanlı, niçin Batılı tarzda modernleşemedi, kendine has modernleşti?" sorusuna cevap vermekte aciz kalır. Zira yaşadığımız Halk âleminin ve zihninin yapısı icabınca insan, küllî değil, ancak cüz'î olarak dünyayı tanıyabilir, karşılaştığı problemleri çözerek anlayabilir; küllî olarak tanıyamaz ve açıklayamaz. "Tecellide tekrar yoktur; hastalık yok, hasta vardır" sözlerinin ifade ettiği gibi beşerî tecrübe, yasa ve teorilere hapsedilemeyecek kadar sonsuz çeşitlilik gösterir. Bu yüzden Arthur Schopenhauer (1788-1860), George Hegel'in (1770-1831) pozitivistik kapıya çıkan tarihî illiyet, kanuniyet (nomotetik) anlayışını hermenötik anlayışla reddetti.

Platonik makûlât/mahsûsât, olan/olmakta olan âlem ayırımını esas alan Schopenhauer, Hegel'in sandığı gibi değişen, mahsûsât âlemine ait tarihten bir hakikat çıkarılamayacağını savunarak idealist tarih felsefesinin itibarını sarstı. Ona göre asıl felsefe olarak ontoloji tarih değil, idealar âlemidir (Cassirer 1944: 411-412). Schopenhauer'a göre felsefenin işi, beşerî tecrübeye zihnî bir illiyet dayatmak ve muhteva vermek değil, -cismin madde/suret olarak terkibine benzer şekilde- hissî tecrübenin muhtevasında yatan mânâyı çıkarmaktı (tevil, hermenötik) (Beiser 2014: 32). Modern sosyal teorinin "büyük güzeldirden küçük güzeldir"e, tarihin yasalarından giderek menzili küçülen teorilere doğru seyri de bu hakikati teyit etti:

Herbert Spencer: tarihin yasaları

Talcott Parsons: büyük teori

Robert Merton: orta teori

Herbert Blumer: mikro teori (sembolik etkileşimcilik)

Batılı sosyoloji tarafından üretilen modernleşme teorilerinde Doğu'ya araç ve hedef olarak iki rol biçildi.

Birincisi, yukarıda sayılan altı öncü sosyoloğun dördünün Alman olması dikkat çekicidir. Modernlik, ulusal devletlerini önce kuran İngiltere, Fransa, Hollanda ve İskandinav devletlerinden oluşan Batı Avrupa'da neşet etmiştir. Dolayısıyla mezkûr Alman sosyologlar, ülkelerinin modern çağa geç kalmasını telafi için çalışmalarını geleceğe dönük, âfâkî tekâmül-terakkî yerine geçmiş modernleşme tecrübesinin tahliline adamış, dahası Marx ile Weber, modernleşme incelemesinde Batı dünyasından Doğu dünyasına da uzanmıştır.

Ancak modernleşmenin seyrine ve akıbetine dair farklı görüşlere sahip oldukları halde, ikisi de özünde Batı-merkezli anlayışa sadık surette Doğu dünyasını hasbî olarak anlamak yerine, ya Marx misalinde teorilerini takviyeye veya Weber misalinde akliyetle karakterize edilen Batılı modernliğin yegâneliğini göstermeye yarayan bir araç olarak incelemişlerdir (Curtis 2009: 234-98, Sunar 2014, Acikel 2006, Turner 1994). Bu yüzdendir ki Almanların *Sonderweg*

(hususî yol) denen hususî modernleşme tarzları için geliştirdikleri sosyal bilim, Japonya'da Meiji Restorasyonu (1868-1912) muhafazakâr aydınlarına da ilham kaynağı ve rehber olmuştur (Grimmer-Solem 2005).

İkincisi, Doğu dünyası, modernleşme teorilerinin inşasında araç rolü oynadığı gibi soğuk emperyalizm olarak bu teorilerin tatbikinin hedefi olmuştur. İlim, kadim anlayışa göre sadırlardaki nûr (ışık) ve hikmet, modern anlayışa göre satırlardaki nâr (ateş) ve kudrettir. Sosyoloji, önce Batı dünyasındaki modernleşmeyi anlamak ve denetlemek, bilâhare bunu Doğu dünyasında gerçekleştirmek için doğdu. Sıcak emperyalizmden sonra soğuk emperyalizm aracı olarak, bağımsızlıklarına kavuştuktan sonra sömürgeleri modernleşme yoluyla Batılı sisteme bağımlı kılmak için modernleşme teorileri üretildi. Batı içindeki farklı ülkelerin tarihî tecrübelerine bile uymayan teoriler, evrensel bir sürecin reçetesi olarak Doğulu ülkelere dayatıldı.

Batı'dan sonra Osmanlı dâhil Doğu dünyasına evrensel yasa olarak dayatılan, medenîleşme-modernleşme olarak sekülerleşmiş evrimdi (tekâmül). Terakkî=tekâmül fikrinin geleneksel ve modern anlayışları arasında kritik bir farklılık vardı. İbn Haldûn'un dile getirdiği üzere, geleneksel organistik toplum görüşünde beden gibi ülkenin de ölümle sonuçlanacak ömrü ve devrevî seyri vardı. Ancak geleneksel organistik toplum görüşünün sekülerleştiği fonksiyonalizmde beden=toplum sonsuz ömre, ilerlemeci, çizgisel bir tekâmül seyrine sahip bir makine gibi kavramsallaştırıldı. Bu anlayışlar arasındaki farklılık, insan veya çiçek gibi tabiî bir varlığın ömrünün seyir devrelerini anlatan *safha* (*phase*) ile sunî bir varlığın veya bir programın devrelerini anlatan *merhale* (*stage*) kelimeleri arasındaki nüansta da görülebilirdi:

Organizm-devrevî evrim (*cyclical evolution*)-tabiî safha (*phase*)

Fonksiyonalizm-çizgisel evrim (*lineal evolution*)-sunî merhale (*stage*)

Saint-Simon ve ardından "işlev" kavramını benimseyen Spencer, Durkheim ve Parsons gibi sosyologlar, geleneksel olarak bedene benzetilen toplumu, makineye; (tabiî) nizamı da (mekanik) sisteme benzettiler. Onlara göre toplum, kendi içinde artan yapısal ve işlevsel farklılaşma yoluyla değişen çevre şartlarına intibak ederek hayatta kalabilen karmaşık bir makine, içtimaî sistemdi. Cemiyette devamlı artan iş bölümü ve ihtisaslaşma, bunun göstergesiydi (Vago 2003: 51-70, Rossides 1998: 85-90). Organizmden fonksiyonalizme geçiş, aslında bizzat insan tabiatı tasavvurundaki değişimin sonucuydu.

Geleneksel anlayışa göre insan, "havâic-i asliyye" denen temel sınırlı ihtiyaçlarına, modern insan ise sınırsız arzularına göre iş bölümü yapıyordu. Bunun da temelinde, Batılı insanın Tanrı'ya yabancılaşması sonucunda nefsin isteklerini aşma (teâlî) idealinden isteklerini yüceltme (süblimasyon) anlayışına kayması yatıyordu (Milbank, Schwartz 2004: 208). Durkheim'ın görünüşte zıt olarak

geleneksel dayanışmayı mekanik, modern endüstriyel dayanışmayı organik olarak tavsifi, fonksiyonalizmin geleneksel organizmin seküler karşılığı olduğunu açıkça gösteriyordu.

Organizmden fonksiyonalizme geçiş, aynı zamanda Osmanlı gibi emperyal devletlerden Türkiye gibi ulusal devletlere ve medenîleşme teorisinden modernleşme teorisine geçiş demekti. Tablo 3'teki tasnifimize göre modernleşme sürecinin birinci merhalesini Herbert Spencer'in temsil ettiği medenîleşme, üçüncü merhalesini Talcott Parsons'un temsil ettiği endüstrileşme oluşturuyordu. Modernleşmenin hususî isimleri olarak medenîleşmeden endüstrileşmeye geçiş, disiplin olarak tarih felsefesinden toplum teorisine geçiş demekti ki, ikisi de özünde tarihin ve toplumun gelişme yasalarını bulmaya yöneldiği için Wilhelm Dilthey (1833-1911) ile Wilhelm Windelband'ın (1848-1915) terimleriyle *pozitivistik-nomotetik* idi (Beiser 2014: 153-154).

Condorcet gibi Aydınlanma devri düşünürlerinin temel sorunsalının uzantısı olarak XIX. asır düşüncesinde de umumî mânâda insanlığın, hususî mânâda Batı'nın geçmiş-bugün-gelecek boyutlarıyla bütün tarihine şamil umumî içtimaî evrim şeması çıkarma çabası vardı. Modernleşme teorisi ise, Batı'nın 1960'lardaki "bugün"ünü idealleştirerek, bir mânâda dondurulmuş bir tarih felsefesi niteliğinde ortaya çıkmıştır. Yani sarâhaten veya "insanlık" kavramı altında zımnen Batı toplumlarının geçmiş-şimdiki-gelecek zaman boyutlarındaki evriminin umumî yasalarını bulma gayesine yönelik XIX. asır tarih felsefelerinden farklı olarak modernleşme teorisi, Batılı olmayan toplumlar için geliştirilmiştir (Köker 2007: 48-50).

Şimdi Batılı sosyoloji literatüründeki bazı modernleşme tariflerine bakalım. Bu tariflerde iki ana perspektif ayırt edilebilir. Birincisi, evrensel bir süreç, ibtidâ' (*inovasyon*) olarak umumî; ikincisi, Batı-kaynaklı bir süreç, akültürasyon (Batılılaşma) olarak hususî mânâda modernleşme. Aslında bu, sadece zâhirî bir ayırımdır. Zira modern çağda bizzat *modernleşme* kavramı, kısaca *endüstrileşme* denen Batı-kaynaklı bir içtimaî standarda, ideale işaret eder. Modernlik/gelenek tezadına göre evrensel bir süreç olarak modernleşme, deskriptif mânâda gelenekten uzaklaşma, normatif mânâda ise, "Belli bir içtimaî realite ile belli bir dünyagörüşünün birleşmesi" olarak tanımlanan modernliğe geçiştir.[17] Keza evrensel bir perspektiften modernleşme, değişen cemiyet fertleri tarafından faydalı, kaçınılmaz olarak veya matlup dengede kabul edilen uzun-vadeli bir harsî (kültürel) ve içtimaî değişme sürecine delâlet eder."[18]

17 "Modernity is the combination of a particular social reality and a particular *Weltanschauung*, or worldview, which has replaced, even buried, another pair that, precisely to indicate how outdated it is, we now designate as the *Ancien Regime*" (Wallerstein 1995: 98).

18 "...modernization denotes a process of long-range cultural and social change accepted by members of the changing society as beneficial, inevitable, or on balance desirable" (Ward 1964: 3).

Cyril E. Black'in (1967: 27) tarifiyle, "Modernleşme, cemiyetlerin yeni ilkeler üzerinde bütünleştirilmesi veya yeniden bütünleştirilmesi olarak düşünüldüğünde bunun aynı zamanda geleneksel cemiyetlerin bütünlüğünü yitirmesini de tazammun ettiği düşünülecektir."[19] Wilbert E. Moore'un tarifine göre modernleşme, geleneksel veya modern-öncesi bir cemiyetin, Batı dünyasının iktisaden refaha ve siyaseten nisbî istikrara sahip ileri uluslarının ayırıcı vasıflarını oluşturan teknoloji tiplerine ve beraberinde getirdiği içtimaî taazzuva küllî dönüşmesi sürecidir.[20]

Reinhard Bendix'e göre, "Modernleşme, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra moda olmuş bir terimdir. O, muğlaklığına rağmen faydalıdır, çünkü çağdaş okuyucularda benzer çağrışımlar uyandırmaya meyyaldir. Onlar, ilk anda 'modern olan'ı, jet-gezileri, uzay araştırmaları ve nükleer gücü ile günümüz teknolojisi bakımından tasavvur edebilirler. Ancak yaygın mânâsıyla 'modern' kelimesi, buharlı makina ve çıkrık makinası gibi icatların cemiyetlerin sanayileşmelerinin ilk teknik temelini sağladığı XVIII. asırdan itibaren tüm devri içine almaktadır."[21] Ona göre modernleşme, tâbi' cemiyetlerin siyasî ve fikrî liderleri tarafından taklit edilecek bir model olduğu kadar, rakip gruplar arasında şu veya bu şekilde bir uzlaşma örüntüsü sağlayan dünyanın endüstrileşmiş cemiyetlerinde refah devletinin gelişmesidir.

Aşağıda ortaya koyduğumuz, Osmanlı modernleşmesi başta olmak üzere evrensel bir tecrübe olarak modernleşmeyi tarife ve tasnife imkân verecek ayrıntılı çerçeve, bu modernleşme tarif ve teorilerinin noksanlarını daha iyi görmeye yarayacaktır.

A- Modernleşmenin unsurları

1. Tarifi
2. Sâiki
3. Faili

---

19 "If one thinks of modernization as the integration or the reintegration of societies on the basis of new principles, one must also think of it as involving the disintegration of traditional societies."

20 "What is involved in modernization is the total transformation of a traditional or pre-modern society into the types of technology and the associated social organization that characterize the 'advanced', economically prosperous and relatively politically stable nations of the western world" (Moore 1963: 89).

21 "Modernization is a term which became fashionable after World War II. It is useful despite its vagueness because it tends to evoke similar associations in contemporary readers. Their first impulse may be to think of "the modern" in terms of present-day technology with its jet-travel, space exploration, and nuclear power. But the common sense of the word "modern" encompasses the whole era since the eighteenth century when inventions like the steam engine and the spinning jenny provided the initial, technical basis for the industrialization of societies" (Bendix 1977: 361, 433-434).

4. Tarzı
5. Çapı
6. Maliyeti

B- Modernleşmenin boyutları

Modernleşme, özünde "sünnetin=törenin değişmesi" demektir; dolayısıyla modernleşmenin boyutları, sünnetin boyutlarına tekabül eder. "İl töresi=sünnetü'l-beled", "memleket âdeti" ve "saltanat töresi" denen içtimaî kültür (cemaatin sünneti) ile siyasî rejim (yönetim tarzı) olarak ikiye ayrılır. Sünnetin içtimaî boyutunun da kendi içinde "akîdevî-amelî" (ortodoksi/ortopraksi) olarak ayrılmasıyla modernleşme/sekülerleşme ayırımı ortaya çıkar. Din/devlet ayırımına tekabül eden sünnet/cemaat ayırımı ise modernleşme/sekülerleşme ayırımının yapılabileceği daha rafine bir modernleşme tasnifine imkân verir. Temel modernleşme/sekülerleşme ayırımına göre devlet=cemaat modernleşmenin; din=sünnet sekülerleşmenin konusudur. Ancak daha ileri bir ayırımla devleti siyasî modernleşmenin, cemaati içtimaî modernleşmenin, sünneti de akîdevî modernleşme olarak sekülerleşmenin konusu kabul ettiğimizde tasnif netleşir. XIX. asırda daha ziyade modernleşme, medenîleşme (ve reform) ve sekülerleşme Aydınlanma kavramlarıyla anlatılmıştır.

1. Modernleşme-siyasî: Feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete geçişle devlet/cemaat münasebetinin değişmesidir. Mesela tebaadan vatandaşa, mîrî mülkiyetten şahsî mülkiyete geçiş.
2. Modernleşme-içtimaî: Cemaatten cemiyete, amelî sünnetten amelî kültüre geçişle sünnet/cemaat münasebetinin, halkın yaşayış, kılık-kıyafet tarzının değişmesi.
3. Modernleşme-akîdevî (sekülerleşme): Cemaatten cemiyete, akîdevî sünnetten akîdevî kültüre geçişle sünnet/cemaat münasebetinin, halkın inanış tarzının, protestanlaşma gibi rubûbiyyet ve kader itikadının değişmesi.
4. Laikleşme: Feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete geçişle devlet/din münasebetinin değişmesi, müslim-zimmî ayırımından vatandaşa geçiş.

C- Modernleşmenin türleri

1. Cüz'î-organik: tebeddül (*alteration*)
2. Cüz'î-organik: tahavvül (transformation)
3. Küllî-organik: tağayyür (modernization)
4. Küllî-mekanik: tağyir (modernizing)

Türetildiği -leşme kalıbına göre modernleşme, bir süreci ifade eder. Bu süreç ise bir fabrikada bir ürünün üretildiği başı ve sonu belli mekanik bir süreç değil, çoğu zaman başı ve sonu belli olmayan uzun, organik bir süreçtir. Bu sürecin merhalelerine göre modernleşmeyi "tebeddül, tahavvül, tağayyür, tağyir" olarak dörde ayırabiliriz.

"Tebdîl-i kıyâfet, hava, mekân" tabirlerinin ifade ettiği gibi tebeddül, yer değiştirme demektir. Mesela insan bedeninde ölen hücrelerin yerini tutacak şekilde kalan hücrelerin yeni irtibatlar kurması tebeddüldür. Tahavvül, İngilizce karşılığı *transformation* kelimesinin belirttiği gibi bir şeyin maddesinin aynı kalarak suretinin (formunun) değişmesi, hâlin değişmesi, dönüşme demektir. Mesela suyun ve toprağın çiçek, canlıların ceninden hayvan haline gelmeleri bir tahavvüldür. Tağayyür, bir şeyin hem madde, hem suret olarak tamamen değişmesi, başkalaşması demektir. Gecenin gündüze, karanlığın aydınlığa değişmesi tagayyürdür. Bu, Batı'da olduğu gibi organik küllî değişmeye, bünyenin değişmesine, yani modernleşmeye delâlet eder. Tağyir ise değişen başka bir bünyeye göre bünye değiştirmektir.

Bu kavramsal hiyerarşiyi içtimaî değişime şöyle uygulayabiliriz:

1. Tebeddül (*alteration*), eski düzenin değişmesi, deskriptif tabirle tebeddül, normatif tabirle ihtilâl, düzensizliktir (*disorder*). Bu, salâh/fesad, intizam/ihtilâl tezatlarıyla ifade edilir (İpşirli 1981: 253).

2. Tahavvül (transformation), bu çözülmeye karşı eski düzeni yaşatacak yenilikleri, ıslahatı yapma, kısaca "yeniden düzenleme" sürecidir.

3. Tağayyür (modernization), eski düzen cüz'î ıslahatla sürdürülemez bir noktaya geldiğinde ülkenin kendi bünyesi içinde yeni bir düzene geçmesi, "yeni düzenleme" sürecidir.

4. Tağyir (modernizing), kendi bünyesi içinde yeni bir düzene geçmeyi başaramadığı takdirde bir ülkenin siyasî ve harsî (kültürel) güç münasebetiyle hâkim bir ülkenin modernleşme modeline göre yeni bir düzene geçmeye, Batılılaşma denen şeye zorlanması demektir.

Şimdi bu şemaya göre Osmanlı değişim sürecine bakabiliriz.

D- Modernleşmenin sâikleri

1. Mukabele (counteraction)
2. Tefâul (etki/tepki, interaction)
3. Tekârub (yakınlaşma, convergence)
4. İncilâb (beynelmilel sosyalleştirme)

E- Modernleşmenin kaynakları

1. Kadim (Tefessüh)
2. Kadim (Acemleşme)
3. Kadim (Frenkleşme)
4. Modern (Garplılaşma)

F- Modernleşmenin tarzları

1. Teceddüd
2. Taklid (Acemleşme, Frenkleşme)
3. Tefernüc (Alafrangalaşma)
4. Lâdinîleşme (sekülerleşme)

Acemleşme Olarak Modernleşme

A/1'e göre modernleşmenin tarifiyle işe başlamak uygun olacaktır. *Meydan Larousse* gibi sözlük-ansiklopedilerde görüldüğü üzere, kelimelerin, sözlük ve ansiklopedik veya lügavî ve ıstılahî olarak iki tarif veçhesi vardır. Modernleşmenin tarifine dair lügavî ile ıstılahîyi filolojik ve sosyolojik olarak ayırabiliriz. Burada modernleşmenin lügavî-filolojik tarifini yapacak, ıstılahî-sosyolojik tarifini sonraya bırakacağız. İlim/marifet ayırımına göre marifet, şeyleri zıtlarıyla tanımaktır. Dolayısıyla modernlik de en iyi zıddıyla tanınabilir.

Gelenek/modernlik ayırımının geleneksel Arapça karşılığı sünnet/bid'attir; dolayısıyla bid'at=modernlik, ancak sünnete vukufla anlaşılabilir. Din fıtrat, sünnet ise fıtratın kalıbı, fıtrî inanış ve yaşayış tarzıdır. İngilizce'de *nature/nurture* ayırımıyla ifade edilen fıtrat, birinci tabiat; âdet, ikinci tabiattır. Bu yüzden *örf, hüsn* olarak *fıtratın*, güzelin *tanınması* demektir. Fıtratın tanınması olarak örf, ikinci tabiat olarak âdetin birinci tabiata, yani fıtrata uygun, güzel bulunan ve bulunmayan (müstahsen ve müstakbeh, maruf ve münker) türlerini gösterir (Gencer 2017b). Rabbimiz, Kur'ân-ı Kerîm'de buyurur: "O halde yüzünü, Allah'ı bir tanıyarak dine, Allah'ın insanları üzerine yaratmış olduğu fıtratına doğrult. Allah'ın yaratışında değişiklik bulunmaz. Dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmezler" (Rûm, 30/30). İşte modernleşme=bid'at, değişmez olan fıtrattan=sünnetten uzaklaşma mânâsında değişme demektir.

Demek ki kadim dünyagörüşüne göre salâh/fesad, asıl/arıza diyalektiğince nizam salâh=asıl; değişme de fesad=arıza demektir. *Değişim* kelimesinin Arapça karşılığa *tagayyür, gayr=başka* kelimesinden gelir. Ayn, insan vs. gibi bir şeyin zâtı, aslı, gayr ise gayr-i zâtı, başkası demektir. Mesela kelâm ilminde sıfat, zâtın aynı mıdır, gayrı mıdır meselesi, derin bir tartışma konusu olmuştur.

Dolayısıyla taayyünün zıddı olarak tagayyür, lafzen, bir şeyin aynını=aslını yitirmesi, fesada uğraması demektir. Buradan değişmenin özel adı olarak modernleşmenin aslında fesad olduğu sonucu çıkar. Steven Vago (2003: 51-70), içtimaî değişim tiplerini tasnif ettiği kitabında, kültürel değişmeyi *tekâmül, difüzyon ve akültürasyon* (evolution, diffusion, acculturation) olarak üçe, içtimaî değişmeyi ise *ihtilâl, modernleşme, endüstrileşme, kentselleşme ve bürokratikleşme* (revolution, modernization, industrialization, urbanization, and *bureaucratization*) olarak beşe ayırır.

İbn Teymiyye (2003: 154), dinin fesadının başının küfür, dünyanın fesadının başının katl olduğunu bildirir. Bunların gerçekleşeceğini meleklerin yeryüzünde kendisine halife yaratacağını bildiren Allah Teâlâ'ya sorularında buluruz: "Orada fesad çıkaracak ve kan dökecek biri(ler)ini mi yaratacaksın?" (Bakara, 2/39). Bu itibarla fıtratın değişmesi, yani fesad olarak modernleşme, insanın yeryüzündeki ilk cinayetiyle başlamıştır. Rivayete göre Hz. Âdem, oğlu Kabil'in kardeşi Habil'i öldürdüğü haberini alınca, "Bu, kıyamet alameti" demiştir. Yani modernleşme, ilk insan ve peygamber Hz. Âdem ile başlayan, ahir-i zamanın, kıyametin yaklaştığı hissini doğuran, Kur'ânî tabirle (Rûm, 30/41), karada ve denizde fesadın zuhuru, nizâm-ı âlemin bozulması demektir.

"Güneşin altında yeni bir şey yok" fehvasınca, Hz. Âdem'den beri insanlar her devirde benzer çürüme ve bitiş, tefessüh ve kıyamet hislerini taşımıştır. M.Ö. 2800 yıllarına ait Asurlular'dan kalan bir kil tablette zamanın şöyle tasvir ediliyordu: "Bu son günlerde yeryüzü fesada uğradı. Dünyanın sonunun çok yaklaştığını gösteren alametler belirdi. Rüşvet ve tefessüh her yeri sardı. Çocukların ebeveynlerini dinlediği yok. Herkes bir kitap yazma derdinde. Dünyanın sonunun yaklaştığı aşikâr" (Lomborg 2001: 42).[22]

Modernleşmenin kaynaklarını sıraladığımız E/2'ye göre, yabancı bir kültürün tahaddîsi olarak modernleşme, İslâm tarihinde emsalsiz değildi. İslâm dünyası, XIX. asırdaki Frenkleşmeden önce Abbâsîler devrinden itibaren Acemleşme krizini yaşamıştı. Devrin Irak muhitinde İran kültürünün tesirinin Yunan kültürünün tesirinden daha fazla hissedilmesinden dolayı Abbâsî devleti ilk zamanlarında neredeyse bir İran devleti sayılmıştı (Altungök 2014, Gibb 1982: 10-4, Şeşen 1972: 1237).

Sünnetin ebedî kaynağı Asr-ı Saadet Medine-i Münevvere'si iken, bid'atin kaynağı devirlere göre değişir. Bid'at=modernliğin kaynağı geleneksel çağda Acem (İran) iken modern çağda Batı olmuş; modernleşme, Acemleşme ve Garplılaşma olarak değişmiştir. Modern çağda Batı'nın düşüncesi ve tekniği

22 "Our Earth is degenerate in these later days; there are signs that the world is speedily coming to an end; bribery and corruption are common; children no longer obey their parents; every man wants to write a book and the end of the world is evidently approaching."

İslâm'a muğâyeret gerekçesiyle tenkit konusu olduğu gibi zamanında da Acem hikmeti, edebi ve kültürü, Müslümanları Sünnet'ten uzaklaştırdığı gerekçesiyle tenkide uğramıştı. İbn Teymiyye de (1263-1328), İslâm tarihinde Acemleşme olarak tezahür eden modernleşmenin baş münekkidi olmuştu.

Asr-ı Saadet'ten hemen sonra teodise probleminin tesiriyle başlayan din anlayışlarındaki ihtilaf ve mücadele, zamanla eski/yeni, hak/bâtıla tekabül eden "sünnet/bid'at" olarak kutuplaştı. Gazâlî (1058-1111), bâtınîlik-sonrası İslâm tarihinde temelde akîdevî açıdan sünneti tarif ederek Sünnîliğin bayraktarı oldu. Ancak ortodoksi olarak sahih akîdeye vurgunun dini Hıristiyanlık'taki gibi bir teolojiye dönüştürme riski vardı. İnandıkları gibi yaşamayanlar yaşadıkları gibi inanırlardı. Dolayısıyla sünneti Batı'da ortodoksi ve ortopraksi denen akîdevî ve amelî boyutlarıyla bir bütün olarak tanıtmak, yaşatmak lazımdı. Bu yüzden muasır sayılabilecek İbn Haldûn (1332-1406) ve İbn Teymiyye (1263-1328) ile İbrahim Şâtıbî (1320-1388), Moğol-sonrası İslâm tarihinde Maşrık ve Mağrib'de akidevî olduğu kadar amelî bakımdan bid'at=modernliğin tenkidine dair *İktizâu's-Sırâtı'l-Müstakîm* ile *el-İ'tisâm* adlarında iki derinlikli eser telif etmişlerdir.

Bilhassa İbn Teymiyye, hem nazarî (usûl-i din ve usûl-i fıkıh) bakımdan tarifle, hem amelî bakımdan zengin misallerle bid'at=modernliği çok yönlü ele aldı. Tabiatıyla bu, yalnızca ilmî bir tetkik değil, aynı zamanda fikrî bakımdan Asr-ı Saadet-sonrası din anlayışlarının da şümullü bir tenkidi oldu. Ancak onun Mu'tezile gibi ulûhiyyetin tenzihine yaptığı vurgu, rubûbiyyetin teşbihinin, nebevî otoritenin aleyhine olarak deizme giden yolu açmıştır. Öyle ki Muhammed b. Yusuf eş-Şâmî, Fahr-i Kâinat 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm hakkında yazdığı *Sübülü'l-Hüdâ ve'r-Reşâd fî Sireti Hayri'l-'İbâd* adlı en hacimli ve önemli eserinde, İbn Teymiyye'nin Hz. Peygamber'in kabrini ziyarete dair görüşünü nakl ettikten sonra, "O, öyle bir günah işlemiştir ki, denizlerin sularıyla yıkansa bile onun günahı temizlenmez" demiştir.

İbn Teymiyye (2003: 308, 312, 316, 327), *İktizâu's-Sırâtı'l-Müstakim* adlı eserinde nazarî olarak "akîde/amel, ibadet/âdet, din/dünya (dinin fesadı/dünyanın fesadı)" şeklinde üç parametrik ayırıma ve Fahr-i Kâinat 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın hadislerine dayanarak modernleşmeyi üç açıdan incelemiştir: Zamânî, dinî, cinsî (etnik). Öz mânâda modernleşme, Türkçe'deki "Eski köye yeni âdet" tabirinin belirttiği üzere, "bir ümmetin tuttuğu yolu (sünnet=töre) değiştirmesi" olarak tarif edilebilir. Eski yolu değiştirme, yeni bir yol tutma olarak modernleşme, zamanî, dinî, cinsî olarak üç tarzda gerçekleşir.

1. Zamanî-İbtiğâ (İbtiğâ-yı sünnet-i câhiliye): Bundan kasıt, İslâm-öncesi câhiliye âdetine=sünnetine dönüştür. İbn Teymiyye (2003: 3, 56, 83, 108, 143-158, 204, 213, 221), başlıca farklı lafızlarla gelen şu hadise dayanarak cahiliye âdetine dönüş olarak modernleşmeyi tenkit eder:

لَتَتَّبِعُنَّ سُنَّةَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ بَاعًا بِبَاعٍ وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ وَشِبْرًا بِشِبْرٍ حَتَّى لَوْ دَخَلُوا فِي جُحْرِ ضَبٍّ لَدَخَلْتُمُوهُ. قَالُوا يَا رَسُولَ اللهِ! الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى؟ قَالَ: فَمَنْ.

"Şüphesiz siz, sizden öncekilerin sünnetine karış karış, arşın arşın uyacaksınız. Hatta onlar, bir keler deliğine girseler siz de gireceksiniz."

2. Dinî-Muvafakat (gayr-i müslimlere muvafakat): İbn Teymiyye (2003: 109-115,130-142,210-14,397), "Müşriklere, Yahudilere muhalefet edin." mealindeki hadîs-i şeriflere dayanarak gayr-i müslimlere muvafakat olarak da modernleşmeyi tenkit eder. Bu muhalefetin gerekçelerinden birincisi, "sünnet-i kadîme/sünnet-i hadîse" ayırımının belirttiği kimlik inşası (temeyyüz); ikincisi, onların tuttukları yolun noksan ve zararından korunmadır (tevekki). Bilhassa İslâm'ın ve müminlerin izzeti sebebiyle sadece Müslümanların gayr-i müslimlere değil, zimmî gayr-i müslimlerin de Müslümanlara benzemesi sıkıca yasaklanmıştır. Kasten yapılmamış olsa bile gayr-i müslimlere benzemenin ana mahzuru, helaller ve haramların ters çevrilmesine, şeriatların tağyirine yol açmasıdır.

3. Cinsî-Teşebbüh (acem milletlere benzeme): İbn Teymiyye (2003: 109, 117, 126,163-4, 215), "Bir kavme benzeyenler, onlardandır; Ehl-i kitaba, Yahudilere benzemeyin" mealindeki hadîs-i şeriflere dayanarak etno-kültürel açıdan yabancılara, Araplar'ın ötekisi olarak acem milletlere benzeme olarak modernleşmeyi tenkit eder. Burada hemen akla bir soru gelir. Arab'ın ötekisi olarak acem kavramının şümulüne Türkler gibi Arap-olmayan Müslüman milletler de girer. Dolayısıyla sünnet/bid'at ayırımı, nasıl dinî ayırımı çapraz kesen etnik bir ayırıma dayandırılabilir?

Burada kasd edilen iki tür yabancılıktır: 1. Yabancı (gayr-i müslim) milletlerin düzeni, 2. Yabancı (gayr-i Arabî) dillerin kültürü. Birincisi, İbn Teymiyye'nin (2003: 109, 214) tasrih ettiği gibi acemden kasıt, kültürel olarak İslâm ümmetine yabancı, modern çağdaki Batı Avrupalı gibi o çağda hâkim, baskın hale gelen Fars ve Roma (İran ve Bizans) gibi gayr-i müslim milletlerin düzenleridir. İkincisi, Arapça, Kur'ân-ı Kerîm'in indirildiği, İslâm ümmetinin ortak ibadet, ilim ve kültür dilidir; aynı kökten gelen "üm ve ümmet" (ana ve ümmet) kelimelerinin belirttiği gibi Muhammedî ümmetin ana dilidir. Eğer Rasûlullah 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın eşleri müminlerin anaları ise Arapça, müminlerin dinen ana dili olur. Ana dili gibi yabancı dil de, ilim ve kültürün ifade aracı olarak insanın duygu ve düşünce yapısını belirler. Nitekim modern İslâm dünyasında da Batılılaşmanın başını Frankofon aydınlar çekmişti. Dolayısıyla ümmetin ana dili Arapça dışında Farsça gibi dilleri benimsemek, cemaate ve sünnete yabancılaşmaya yol açar.

Bu yüzden Hz. Ömer radıyallâhü anh, acemlerin dillerini konuşmayı ve onların bayram törenlerine katılmayı yasaklamıştı. Zamanla Müslüman ülkelerde şehir ve ev halkının, arkadaş gruplarının, pazar esnafı, devlet adamları, kalem erbabı ve ilim ehlinin âdeti haline gelecek derecede İslâm'ın şiârı ve Kur'an dili olan Arapça dışındaki bir dille konuşmaya alışması, şüphesiz acemlere benzemekle ilgili bir mekruhtur. İbn Teymiyye (2003: 316-327), bununla Bağdat Selçukluları ve Osmanlılar'da Farsça'nın sarayda yönetim ve edebiyat dili haline gelmesini de tenkit eder.

Türk idaresindeki bütün topluluklarda olduğu gibi Osmanlı'da da İran kültürü hâkim vaziyetteydi. Yöneticiler ve resmi görevliler, kentlerde İranlılar'ınki gibi başarılı ve kent kökenli kültürlerin ciddi tesiri altındaydılar. Bilhassa İran'ın bürokratik kültürü Osmanlı müesseselerine nüfuz etmişti. Mesela yöneticiler, alt sınıflara yabancı dilleri (Farsça ve Arapça) benimsetmişler ve bunları resmi kültürle kaynaştırmışlardı. Türk kökenli seçkinler, Türkçe konuşmayı sürdürürlerken bürokrasinin dili, hesap ve defter tutmanın dili, "kentsoylu dili", hep Farsça olmuştur (Hodgson 1977: III/123, Mardin 1992: 43, 85). Hâlbuki İbn Teymiyye'ye göre, "Hikmet ve edebi eski Fars ve Rum (İran ve Bizans) kelâmından almaya alışan kimsenin kalbinde İslâm hikmeti ve âdâbına yer kalmaz" (من أدمن أخذ الحكمة والأدب من كلام فارس والروم، لايبقى لحكمة الإسلام وآدابه في قلبه ذلك الموقع). İbn Teymiyye (2003: 213), İslâm âleminin uğradığı Moğol belasını Müslüman hükümdarlar ve ülkelerin kapıldıkları acem taklitçiliğinin ilahî cezası olarak görür. Müslümanların sîretine ters düşen, Allah'ın ve Rasûlullah'ın hoşlanmadığı yola giren bu Yahudi, Hıristiyan, Bizans ve acem taklitçiliği, Doğu âleminin hükümdarları üzerinde egemen olunca Allah Teâlâ onların başına savaşacakları vaad olunmuş Moğol kâfirlerini musallat etti, bunlar da insanlara ve beldelere karşı İslâm devletinde misli görülmemiş zulümler işlediler.

Evrensel Modernleşmeden Batılı Modernliğe

1960'ların ortalarında beşerî realiteye uymadığının fark edilmesiyle Doğulu cemiyetler için üretilen modernleşme teorisi, ciddî sorgulamaya uğramıştır. Sorgulamanın özünde modernleşme teorilerinin gizli normatif, ideolojik öncülü ve sâiki yatar. Modernleşme teorisi, gelenek/modernlik ayırımına tekabül eden bir kaynak/hedef ayırımı ve kaynak=gelenekten hedef=modernliğe tedricî geçiş şeklinde ideolojik bir öncül ve sâike dayanır. İdeolojik ihtilâl, gelenekten modernliğe âni, sosyolojik modernleşme ise tedricî geçişi, böylece aslında ikisi de ideolojik ve teleolojik bir inkılâbı öngörür. Nitekim modernleşme teorisinin öncül olarak kabul ettiği farazî, kurgusal gelenek/modernlik ayırımı, aslında mesiyanik Fransız ve Amerikan ihtilâllerine vücut veren teolojik eski/yeni dünya düzeni ayırımından mülhem resm-i kadîm/resm-i cedîd (*ancient*

regime/new regime) ayırımına dayanıyordu. Fransız İhtilâli'nden önceki düzen, çökmüş ve geleneksel, eski düzen; sonraki ise parlak ve modern, yeni düzendi.

Dolayısıyla modernleşme teorisi, özünde "teori" kavramının delâletince "açıklayıcı" (*explanatory*) olmaktan ziyade "yönlendirici" (*prescriptive*) bir ton taşır. Nitekim modernleşme çalışmaları, modernleşmenin ideolojik boyutundan ziyade tasvirî boyutunda, yani, geleneksel cemiyetten modern cemiyete geçiş sürecini tasvirden ziyade geleneksel ve modern cemiyetlerin mümeyyiz vasıflarını tesbitte daha başarılıdır. Bu yüzden onlar, değişim teorilerinden ziyade "mukayeseli istatistikler"dir (Huntington 1971: 296). Gelenek/modernlik ayırımını sorgulayan Reinhard Bendix (1977: 361/434, 390), bu kavramların Weberci mânâda birer ideal tip olduklarını, ideal tiplerin ise muhakkak surette realiteye bağlı genellemeler olmadığını belirtir. Max Weber, bizzat gelişim tevâlîlerinin (*sequences*) buluşsal (*heuristic*) değere sahip ideal tipler olarak inşa edilebileceklerini, ancak bu inşâların bilhassa ideal tiple realitenin birbirine karıştırılması tehlikesine yol açabileceğini not eder. Joseph R. Gusfield de (1967, Köker 2007: 55-61) gelenek/modernlik ayırımına dayalı modernleşme teorisinin yedi safsatasını sayar:

"Safsata 1: Gelişen cemiyetler, statik cemiyetlerdir.

Geleneksel bir cemiyetin her zaman bugünkü durumuyla var olduğunu veya yakın geçmişin değişmemiş bir durumu gösterdiğini varsaymak yanıltıcıdır. Bugün görülen ve "geleneksel cemiyet" denen şeyin kendisi, çoğu kez değişmenin bir ürünüdür.

Safsata 2: Geleneksel kültür, insicamlı bir normlar ve değerler manzumesidir.

Kentsel merkezlerin "büyük geleneği" ile kırsal toplulukların "küçük geleneği" arasındaki ayrılma ve etkileşimi inceleyen antropologlar, tek-biçimli (*uniform*) bir bütün oluşturduğu düşünülen şey içinde yer alan alternatiflerin çeşitliliğine dikkat çekerler.

Safsata 3: Geleneksel cemiyet, mütecanis bir içtimaî yapıdır.

Diğer cemiyetler gibi Hint cemiyeti de kast sistemi içinde ve dışında yer alan farklı gruplarda farklı hayat tarzlarını müesseseleştirmiştir.

Safsata 4: Yeni değişmeler, eski gelenekleri yerlerinden ederler.

Eski ve yeni kültür ve yapıların çatışma ve hatta uyum içinde var olma kapasiteleri içtimaî değişmede sık görülen bir olgudur. Eski, yeniyle zorunlu olarak yer değiştirmez. Yeni şekiller, yalnızca alternatifler dizisini arttırırlar.

Safsata 5: Geleneksel ve modern şekiller daima çatışma içindedirler.

Spesifik bir tarihî ve kültürel muhitten ayrı bir tip olarak "geleneksel cemiyet" tecridi (soyutlaması), modernist şekillerin kabulünü, reddini veya mezcini etkileyen spesifik geleneklerin muhtevasının çeşitliliğini es geçer.

Safsata 6: Gelenek ve modernlik, birbirlerini karşılıklı olarak dışlayan sistemlerdir.

Muayyen bir müessese veya kültürel sistem, çeşitli yönler veya boyutlar ihtiva eder. Bir cemiyet üzerindeki yeni etkilere karşı her boyut aynı tarzda işlev görmez. Gelenek ve modernlik, çatışma içindeki sistemlerden ziyade çoğu kez birbirlerini güçlendiren sistemlerdir.

Safsata 7: Modernleşme süreçleri, gelenekleri zayıflatır.

Yeni müesseseler ve değerler, eskiyle imtizaç ve tedâhül edebilirler ki, sıklıkla da böyle olur.

Weber'in metodolojik görüşlerinden çıkarılan sonuç, geleneksel cemiyet ile modern cemiyet kavramlarını tarihin başlangıç ve bitiş noktaları olarak kabul etmek, içtimaî değişme sürecini ise, gelenek ve modernlik unsurlarının her spesifik içtimaî yapının somut oluşumları içinde karşılıklı münasebetleri çerçevesinde tahlil etmeye çalışmak olmuştur: "Geleneksel cemiyet (tabiat hali gibi), uzak bir geçmişte yer alan farazî bir başlangıç noktası halinde varlık göstermiş olabilir. Gerçekten modern bir cemiyet, uzak bir gelecekte geleneksel kalıntılar ortadan kalktığında var olacaktır. Böylece gelenek ve modernlik, tarihî merhaleler olmaktan çıkmakta ve tarihin başlangıç ve sonuç noktaları haline gelmektedirler. Fakat eğer bütün gerçek cemiyetler geçiş cemiyetleriyseler, bu geçiş cemiyetlerinde işlemekte olan değişmenin şekillerini ve süreçlerini açıklayacak bir nazariyeye ihtiyaç vardır." (Huntington 1971: 296-97)

Leonard Binder'in sözleri, 1960'ların ortalarından başlayarak yoğunlaşan tenkitlerin modernleşme teorisi üzerinde nasıl tesir ettiğini açıklar: "Geçmiş, gelenektir; gelecek tarihin sonu olmasına rağmen dünyanın içinde var olmayı sürdüreceği (gelecek)- modernliktir ve bugün ise geçiştir (...) Modernlik fikrinde gelenekten uzaklaşmaya yol açan bir çekicilik olabilir ancak modernlik, geleneğin tarihî değil, diyalektik zıddı olarak işlev görmektedir. Ümitvar bir halde geçiş olarak isimlendirdiğimiz şey, elbette, bir fikir olarak modernlik ile tecrübî, tarihî bir oluşum olarak geleneğin sentezidir. Bu sentez modernliktir ancak onu fark etmeyiz. Çünkü bu, nihaî bir merhale değildir. Merhaleler fikri (...) potansiyel olarak yanıltıcıdır (...)" (Köker 2007: 59).

Bu yüzden Reinhard Bendix (1977: 411), Osmanlı dâhil Doğulu cemiyetlerin tecrübesinin anlaşılması açısından kritik önem taşıyan "modernleşme/modernlik" ayırımını yapar. Yaygın okuryazarlık ve modern tıp gibi modernleşmenin birçok vasfı, modern bir cemiyetin diğer vasıflarından mücerret olarak bir cemiyette ortaya çıkabilir. Bu yüzden illa modernlikle neticelenmeden bazı hayat alanlarında modernleşme meydana gelebilir. Onların geleceği, yani modernlikle sonuçlanıp sonuçlanmayacağı hususunda belirsizlik, şimdi sanayileşmiş bütün ülkelerin geçmiş tarihlerinde var oldu; şimdi gelişmekte denen

ülkelerde var olduğu gibi. Bu belirsizliğin kabulü, modernleşmenin mukayeseli incelemesine endüstrileşmenin gerçekleştiği her yerde aynı ön-şartlar ve neticelere sahip olduğu faraziyesinden daha iyi bir temel sağlar.

Reinhard Bendix'in bu "modernleşme/modernlik" ayırımı ışığında, modernleşmenin mahiyetine ve buna göre klasik Osmanlı nizamına bakarak Osmanlı'yı modernleşmeye götüren süreci daha iyi anlayabiliriz. Zamanla modernleşmenin amaç/araç, sebep/sonuç, süreç/sonuç, altyapı/üstyapı boyutları birbirine karışmış, dolayısıyla mahiyetine nüfuz edilemez ve tarifine imkân bulunmayan bir hale gelmiştir.

Modernleşme, özünde hürriyet idealinden kaynaklanır. Hıristiyan görüşe göre Hz. Âdem, nefsine hâkim olamayarak şeytanın iğvâsına kapıldığı için cennetten dünyaya düşmüştü. İnsanın yitirdiği cennete yeniden kavuşması, hür iradesini kullanmasına bağlıydı. Ancak Protestanlar ile Katolikler, bu irade hürriyetinin nasıl başarılacağı hususunda iki farklı uçta konumlandılar. İki kesimin iradeye hâkimiyet anlayışlarını romantik ve rasyonalistik olarak şöyle karşılaştırabiliriz:

1. Protestan-romantik-enfüsî-iradî-otonomi
2. Katolik-rasyonalistik-âfâkî-ilcâî-teknokrasi

İnsanın bu dünyadaki mihneti, hemcinsinden gördüğü zulümdür. Zulmü tamamen ortadan kaldırmak mümkün olmadığından, insan ona kendince açıklamalar getirerek tahammül eder. Zulmü açıklamak, özünde başka faillere atf ederek Allah'ı zulümden aklamak demektir. Zira insan, zulüm faili, sırf korku salan bir Tanrı'nın hükmettiği kâinatta yaşama hissine dayanamaz. Beşerî dünyadaki kötülük problemi, Protestanlar için sübjektif, insanın içindeki faille (nefsi); Katolikler için objektif, dışındaki faillerle (şeytan, kadın, insan) ilgiliydi. Bu yüzden Protestanlık, insanın irade kuvvetini arttırmayı, Katoliklik ise iradesini belirleyen çevresini kontrol altına almayı hedef edindi. Bu ayırım, Aydınlanma=medeniyet ayrımında da görülebilirdi. Medeniyet kavramının "ulûm ve fünûn" olarak tarifine göre daha ziyade ulûm=Aydınlanma, Protestan-romantik; fünûn=medeniyet, Katolik-rasyonalistik iradeye hâkimiyet anlayışlarını yansıtır.

Aydınlanma'nın sembol isimlerinden Immanuel Kant (1724-1804), hürriyet ile aydınlanma, otonomi ve ahlâk arasında yanlış bir ayniyet kurdu. Ona göre hürriyet (hür irade) otonomi, otonomi de otantisite, ahlâk demekti. Hâlbuki insanın ve ahlâkın tabiatı itibariyle böyle bir ayniyet temelsizdi. Fert için otantik olan, zarurî surette cemaat için ahlâkî olamazdı (Steinvorth 2013: 195-7). Buna karşılık Katolikler, insan tabiatı hakkında menfî bir telakkiye sahip oldukları için Protestanlar gibi insanın hür iradesini kullanması yerine nefsine hâkimiyet sağlamasını savundular.

Katolik zihniyete göre insanın yitirdiği cennete yeniden kavuşması, günahkâr tabiatından kurtulmasına, bunun için de çevresinin kontrolü sayesinde nefsinin kontrol altına alınmasına bağlıydı. İnsanın kurtuluş yolu, dünyevî tecrübesinin iki parametresini oluşturan tabiata ve cemiyete hâkimiyet yoluyla tarihe ve kendisine hâkimiyet mânâsına gelen terakkîydi (Merchant 2003: 45-46). Terakkî, insanın yitirdiği semavî cennetin yerini tutacak dünyevî cennete kavuşma hedefine doğru iradî, kararlı, küllî ve mütemâdî hareketi olarak kurtuluş tarihi veya tarih sayesinde kefâret vizyonu demekti.

Henri de Saint-Simon'a (1760-1825) göre modernleşme, icat ettiği terimle *endüstrileşme* demekti. Endüstrileşmenin asıl hedefi, insanlığın maddî dünyaya hâkimiyetini arttırmaktı; böylece tamamen endüstrileştiğinde toplum kendisiyle uyumlu hale gelecekti. O, *akliyet* kavramı uyarınca, bilim-teknik-endüstriden oluşan seküler teslis sayesinde insanın ve toplumun denetim altına alınmasını ve onlara yön verilmesini savunuyordu. Geleneksel ve modern dünyayı tanımlama tarzları, meşrûiyet/akliyet (legitimacy/rationality) ayırımıyla karşılaştırılabilir.

Max Weber'den hareketle yaptığımız ayırıma göre meşrûiyet, mahsûsât âlemine yön veren ana değer hüsne bağlı hürriyet idealinin tüm beşerî araçları (bilim, teknik, siyaset vs.), akliyet ise aksine bilim, teknik gibi maddî araçların amaçları belirlemesi demektir. Bunu en tipik ve çarpıcı halde Saint-Simon ifade eder. Ona göre toplumun iyiliği, maddî ve manevî taleplerinin tatminiyle sağlanacaktı. Hükümetin amacı, bilgi ve serveti bu amaca uygulamaktı. Hürriyet, bir amaç, hatta amacın aracı bile değil, insanın tabiata artan hâkimiyetinin sonucuydu; insan, toplumla kendisini kurtaracaktı (Saint-Simon 1975: 158, 172-5, Beamish 2010: 134, Bratton 2014: 62-3, Iggers 1970: 77-82, Weisbord 1937: I/381).

Siyasî düzen prensiplere, prensipler değere, değer de ontolojik makûlât/mahsûsât (*intelligible/sensible*) âlemi ayırımına dayanır. Eflatun'a göre Allah önce aklımızla idrak ettiğimiz, cevherlerden (idelerden) mürekkep makûlât âlemini, bilâhare onların hayalleri olarak hislerimizle idrak ettiğimiz mahsûsât âlemini yarattı. Şu halde yaşadığımız mahsûsât âlemi, aslında tek bir değere, hüsne (*beauty*) dayanır. Adalet ve hürriyet gibi değerler, hüsnün birbirine bağlı türevleridir. Hürriyet, adaletin sonucudur. Adalet kolektif, hürriyet ferdîdir; ancak âdil bir dünyada insanlar ve hayvanlar, kendilerini hür hissederler, hemcinslerinin esiri olmazlar. Lafzen "Şeylerin yerli yerinde kalması" mânâsına gelen adalet asıl, zulüm arızadır.

Böylece adalet asıl olduğundan ve müdahalesizlik mânâsına geldiğinden, otoritenin ve siyasetin işi sadece şeyleri yerinde tutmaktan ibaret olur. Thomas Jefferson, Henry Thoreau gibi Amerikan kurucu liberallerinin de tekrarladığı

"En iyi hükümdar, en az yönetendir" sözü bu kadim minimalistik, mutedil siyaset anlayışını yansıtır. Eski Cermen ve Makedon geleneğinde olduğu gibi kral, savaş lideri olarak *primus inter pares* sayılır (Mitchell 2013: 273, 285). Namık Kemal de (1327: 166), "Kavâ'id-i hikemiyyedendir ki hükümet, her ne zamanda, her ne mekânda, her ne suretle olursa olsun efrâdın hürriyetini en az takyid edecek yolda olmak gerekir" sözüyle bunu ifade eder.

Beşerî dünyadaki kötülük problemi, Protestanlar için insanın içindeki faille, Katolikler için dışındaki faillerle (şeytan, kadın, insan) ilgili olduğu için, birinciler, otonomiye ve ferdî iradenin takviyesine; ikinciler ise heteronomiye ve hâricî yasalar ile düzenlemelere vurgu yaptılar. Buna göre Protestan dünya hürriyet (*liberty*), Katolik dünya özgürlük (*freedom*) arayışına girdi. Ona tepki olarak da doğsa aslında Katolikliğin ürünü olan modernlik, insanı kontrol anlayışıyla geleneksel minimalistik ve mutedil siyaset anlayışının zıddına maksimalistik ve mütehakkim bir siyaset anlayışına dayandı. Kilisenin yerini alan seküler Kilise hüviyetiyle Devlet, asgarî yönetim yerine azamî yönetimle son derece sofistike bir denetim ve tahakküm düzeni kurdu.

Böylece modernliğin özünde yatan hürriyet/tahakküm çelişkisi, sonunda bizzat insanın şeyleşmesine, kendisini gerçekleştirmekten aciz kalmasına yol açmıştır. Bilhassa Michel Foucault'nun gösterdiği gibi modernlik, her şeyi kontrol için araçların geliştirildiği bir düzen demekti. Mesela müzeler, tarihi kontrol, daha doğrusu insanın tarihe hâkimiyetinin ve terakkî derecesinin gösterildiği, geleceğin inşası içi geçmişin ötekileştirildiği tarih laboratuvarlarıydı. Modern insan, her şeyi kontrol sâikiyle giderek tarihi müzelere, tabiatı laboratuvarlara ve botanik bahçelerine, hayvanları hayvanat bahçelerine, kuşları kafeslere, insanları apartmanlara hapsetti, dünyayı kendi elleriyle demir bir kafese çevirdi. Daha da kötüsü kafesin anahtarını kaybedince ebedî hapse düştü.

Böylece modern dünya, adeta görünmez şeytanî otoritenin yönlendirdiği bir demir kafese döndü. Endüstri inkılâbının gerçekleştiği İngiltere, Benjamin Disraeli'nin tabiriyle, "zenginlerden ve fakirlerden mürekkep iki millet olarak ayrılmaya mahkûm edildi. "Modern çağ, iktisadî güç birikimini gaye edindi ve kadınlar ile erkekleri vatandaşlardan ziyade bu gücün hizmetkârları saydığı için ona yön veren felsefe, bölücü bir güç oldu. Bu anlayışın aşırı şekline göre, millet kitlesi, endüstrileşme uğruna feda edilecek ve ölecek askerlerdi (Hammond 1920: V,VI, 32).

Fıtrî Modernleşmeden Gayr-i Fıtrî Modernleşmeye

Henry Blount'un (1636: 2) henüz 1635 yılında, Türkler'in "yegâne modern halk" olduğu şeklindeki tesbiti dünya çapında öneme sahiptir. Zira Edward Whalley'in (1855) özetlediği gibi bu tesbit, Osmanlı nizamının dikkatli bir

müşahedesine dayanır. Bu tesbit, bizi modernleşmenin fıtrî (evrensel) ve gayr-i fıtrî (modern), birincil ve ikincil mânâsı üzerinde yeniden düşünmeye sevk eder: Osmanlı, modern-öncesi çağda Richard Knolles'in (1687: I/2), "sıradışı ve can alıcı dönüşüm" (the strange and fatall mutations) tabiriyle anlattığı hangi modernliği başarmış ve bilâhare niçin, nasıl Batılı modernleşmeye zorlanmıştır?

Özünde modernleşme, adaleti sağlayacak bir devleti kurmaya yönelik bir değişme sürecidir. Osmanlı gibi zaten adaleti sağlayacak bir devlet-kurma olarak birincil modernleşmeyi başarmış, güçlü devlet geleneğine sahip ülkelerde ikincil modernleşme devlet-sürdürme olarak gerçekleşir. Dünya ve dünyagörüşünden, dinî ve içtimaî hususiyetlerinden dolayı Avrupa'da ise devlet-kurma süreci olarak birincil modernleşme, fıtrattan uzaklaşmayla sonuçlanmış ve bu Batılı gayr-i fıtrî modernliğin küresel nüfuzuyla Osmanlı gibi fıtrî modernleşmeyi başarmış ülkeler de Batı-tarzı gayr-i fıtrî modernleşmeye zorlanmıştır. Fıtrî ile gayr-i fıtrî modernleşme, *civility* (medeniyet) ile *civilization* (medenîleşme) terimleriyle ayrılabilir. Osmanlı, Henry Blount'un *civility* (medeniyet) kavramıyla anlattığı fıtrî modernleşmeyi başarmış, ancak bilâhare Rönesans ile başlayan kapitalizm sayesinde Batı, *civilization* (medenîleşme) kavramıyla anlatılan gayr-i fıtrî modernleşmeye sürüklenmiştir.

Gelenek/modernlik ayırımının kadim karşılığı, sünnet/bid'attir. Sünnet/bid'at, fıtrat/gayr-i fıtratın özel isimleri olarak "fıtrî tarz/gayr-i fıtrî tarz" demektir. İngilizce'de "nature/nurture" veya "first nature/second nature" olarak ifade edilen fıtrat/âdet ayırımı, basitçe "tabîat-i ûlâ/tabîat-i sâniye" (birinci tabiat/ikinci tabiat) olarak tanımlanabilir. İkinci tabiat olarak âdet, birinci tabiat olarak fıtrata uygun veya aykırı, müstahsen ve müstakbeh (güzel bulunan/çirkin bulunan) olabilir. Kamuoyu denen mercii tarafından fıtrata uygun, güzel görülen, müstahsen âdete *maruf*, fıtrata aykırı, çirkin görülen, müstakbeh âdete de *münker* denir. Buna göre fıtrî=hasen, âdî=müstahsen/müstakbeh, maruf=müstahsen, münker=müstakbeh demektir (Gencer 2017b). İşte *modern* gayr-i fıtrî, münker=müstakbeh demektir.

Modernleşmenin karakteristiklerine bakılınca bu fıtrî/gayr-i fıtrî ayırımı daha net görülecektir. Lafzen gelenekselden moderne geçme, modern hale gelme mânâsına gelen modern-leşme, bir geçişler zincirinden oluşur:

1. Cemaatten cemiyete
2. Ümmetten ulusa
3. Şahsî devletten hükmî devlete
4. Feodalizmden kapitalizme
5. Meşrûiyetten akliyete geçiş

Bunlardan cemaat, ümmet, şahsî devlet, feodalizm ve meşrûiyet, fıtrî; cemiyet, ulus, hükmî devlet, kapitalizm ve akliyet ise gayr-i fıtrîdir. Batı sayesinde fıtrîden gayr-i fıtrî modernleşme sürecine nasıl geçildiğine biraz daha yakından bakmakta fayda vardır. Özünde modernleşme, adaleti sağlamak üzere devlet-kurmaya yönelik bir siyasî değişme sürecidir, yaygın olarak sanıldığı gibi içtimaî değil. "Adalet mülkün temelidir" sözünün anlattığı gibi adalet, mülkün (devletin) hem sebebi, hem sonucu, hem illeti, hem gayesidir; mülk adalet ile, adalet mülk ile kaimdir ve ancak güçlü bir devletle adalet sağlanabilir.

Tebaanın ferdî cezalandırma haklarını devirleri karşılığında tekeline aldığı meşrû şiddeti uygulayarak adaleti sağlayacak güçlü devletin iki karakteristiği, merkeziyet ve mutlakıyettir. Buna göre devletin güçlenmesi, vahdet-i mülk ve vahdet-i imâmet denebilecek mülkî (teritoryal) olarak merkezîleşme, bedenî olarak tek-başlılaşma olarak iki tarzda gerçekleşir. Osmanlı, 1648 Westphalia Muahedesi'nin *cuius regio, eius religio* (whose region, his religion=kimin bölgesi, onun dini) doktrininin zıddına kardeş katli ve rakabe ile vahdet-i mülk ve vahdet-i imâmeti başardı. Max Weber, modernleşme sürecini *synoecism* ve *orientalism* olarak iki ana perspektiften yorumlamıştır (Isin 2002: 15). Antik Yunan'da köy ve kasaba gibi küçük politik birimlerin "bir başkentte birleşmesi" mânâsına gelen *sinoesizm*, bilâhare Batı tarihinde *medenileşme* ve *modernleşme* olarak adlandırılmıştır.

Osmanlı Devlet ricali, birbirine bağlı din ile devlet, çevre ile merkez arasında hiçbir Müslüman devletin başaramadığı ince, sofistike bir denge ve terkibi başarmakla iftihar ederdi. Merkez/çevre, hükümet sistemi/siyasî sistem ayırımının karşılığı olarak alınabilirdi. Osmanlı, önce sağlam bir merkez, merkezî otorite, hükümet sistemi oluşturmuş, bilâhare çevreyi ve siyasî sistemi bu merkeze, hükümet sistemine ustalıkla bağlamayı ve zamanla değişen şartlar muvacehesinde bu bağlantıyı sürdürmeyi bilmişti. Osmanlı Devleti, gelirleri ve askerî gücü üzerinde tam hâkimiyet bakımından çağdaşı Avrupalı devletlerden daha önce merkezî bir yapıya kavuştu. XIV. asırdan XVI. asra kadar devlet, hükümet sistemi/siyasî sistem ayırımı bakımından kurumsallaşmasını tamamlarken çeşitli dağınık dinî grupları, aşiretleri, etnik unsurları ve müreffeh (veya yarı müreffeh) şehirleri yekpare bir çatı, merkezî bir otorite altına almayı başardı. Bunu ise *de jure* ile *de facto* olarak ayırabileceğimiz iki yoldan yaptı.

Birincisi, *de jure*: Kanûnî devrinde devletin merkezî gücüyle birlikte kanunlaştırmaya dayalı bir adalet düzeni kurma süreci de zirveye çıktı. Böylece çevre, meşrû şiddeti tekeline alan merkeze hükmen bağlandı. Bu, 1458 yılında Papa II. Pius olarak Hıristiyan âleminin başına geçtiğinde Fâtih Sultan Mehmed'e mektup göndererek onu Hıristiyan âleminin lideri olmaya davet eden Aeneas Sylvius Piccolomini'nin (1405-1464) Avrupa için özlediği şeyin tahakkukuydu: "Hıristiyanlık âlemi, başsız bir cesed, kanunlar veya hâkimlerden mahrum

bir cumhuriyettir. Papa veya imparator, muallâ unvanlar, mutantan suretler olarak parlayabilir, ancak onlar buyurmaktan acizlerdir, kimse itaate istekli değil."[23] İşte Kanûnî sayesinde Osmanlı, tam da Papa'nın şahsında Avrupa'nın can attığı bu iki şeyi, otorite ve adaleti başarmıştı.

Osmanlı'da din/devlet, şeriat/örf ayırımlarına karşılık olarak ikili bir meşrûiyet ve eğitim sistemi geliştirildi. Adlî görevler için ehl-i şer'in yetiştirildiği dinî (medrese) ve askerî-idarî görevler için ehl-i örfün yetiştirildiği (Enderun) mülkî eğitim sistemi. Osmanlı siyasî teorisinde din ve devlet ikiz olarak sunulduğu halde fiilen devletin ağır bastığı görülebilirdi. Bu durum, aynı zamanda adlî sistem, malî sistemle bütünleşmiş askerî mobilizasyon sistemi, piyade ve süvarilerden oluşan daimî ordu, sicil ve muhasebe sistemi ile gayr-i müslimlerle münasebetleri düzenleyen adem-i merkeziyetçi bir sistemle de desteklenmiyordu. İkincisi, *de facto*: Devlet, merkezîleşme sürecinde karşılaştığı merkezî otoriteye direnen serkeş seçkinler ve grupları ya zor ve tehcir yoluyla ya da kanunî çerçeveyi esneterek yaptığı pazarlıkla bünyesine katmayı bildi (Özdemir 2014: 242-3, Mardin 1991a: 111).

Padişahın bir hizmet veya memuriyeti tevcih ettiğini göstermek üzere bir şahsa verdiği vesika mânâsına gelen berat, Osmanlı merkeziyetçiliğini temsil ediyordu. Devlete ait bütün mansıpların ve memuriyetlerin, resmî ve yarı-resmî hizmetlerin bizzat hükümdar tarafından verilmesi, Osmanlı padişahının nüfuzunu ayrıca arttırıyordu. Basit bir hizmet olan köy imamlığından veya kasabada câmi müezzinliğinden en yukarılarına kadar herhangi bir vazifeye geçebilmek, ancak beratla mümkündü. Devletle malî bir alakaları olmadığı halde bütün iktisadî teşekküller ve müesseselerin başına getirilenler dahî berat almak mecburiyetinde idiler. İşte Osmanlı hükümdarına mutlak bir salahiyet veren ve onun başında bulunduğu rejimi tamamıyla merkeziyetçi karakterde tutan bu haller, İmparatorluğun devamlılığını temin eden âmillerin başında gelmekteydi (Akdağ 1955: 31, İnalcık 1978: 110, 112, 113, 129, 237).

İdeal-tip olarak devlet-kurmayı birincil (fıtrî) modernleşme, devlet-sürdürmeyi ikincil modernleşme ve bu iki süreci de hükümet sistemi/siyasî sistem ayırımına göre iki açıdan inceleyebiliriz. Osmanlı'da ikincil modernleşme, hükümet sisteminde devletin tüzelleşmesi, siyasî sistemde adem-i merkezileşme olarak görünür. Tüzelleşmeden kasıt, devletin padişahın şahsından bağımsız hükmî bir şahsiyet kazanması, gayr-i şahsîleşmesi, "Devlet Baba"dan "Devlet Cihazı"na dönüşmesiydi. Osmanlı klasik çağında devletin tüzelleşmesi yönünde iktisadî ve siyasî iki gelişme ayırt edilebilirdi. Birincisi iktisadî açıdan, Ebu's-Su'ûd'un topraklarda *rakabe* denen soyut devlet mülkiyetini öngören içtihadıyla geleneksel

23 "It is a body without a head, a republic without laws or magistrates. The pope or the emperor may shine as lofty titles, as splendid images ; but they are unable to command, and no one is willing to obey." (Draper 1876: II/109-10).

İslâmî miras fıkhınca toprakların parçalanması önlenerek Osmanlı sisteminin belkemiğini oluşturan tımar rejiminin temeli atılmıştı (Imber 1997: 120-113).

İkincisi siyasî açıdan, Osmanlı'da vahdet-i imâmet esasınca yasama, yürütme ve yargı denen kuvvetlerin başı bizzat sultandı. Ahmed Cevdet Paşa'nın tabiriyle padişah, devlet işlerinin görülmesine "bizzat nasb-ı nefs-i ihtimam" eder. Ancak ömrünün sonlarına doğru (27 Haziran 1523) kânûn-ı kadîme mugayir olarak Has Odabaşı İbrahim Ağa'yı birden sadâret makamına getiren Kanûnî Sultan Süleyman, iki açıdan *ihtilâl*'in kıvılcımını da çakmış oluyordu. *Birincisi*, tecrübeli ve dirayetli sadrazamı Pîrî Mehmed Paşa'yı azl ederek yerine terfî ve liyakat sistemine mugayir olarak ihtiraslı bir devşirmeyi getirmesi; *ikincisi* ve daha da önemlisi Padişah, kânûn-ı kadîme mugayir olarak bizzat Dîvân-ı Hümâyûn'da bulunma âdetini bırakmak suretiyle İbrahim Paşa'yı yürütmenin başı haline getirerek *nefs-i nâtıka* rolünü kaybetmiş oluyordu.[24] Osmanlı sisteminin belkemiğini oluşturan tımar sistemi çözüldükçe devletin tüzelleşmesi olarak modernleşme hızlandı.

Meşrûiyet, olgunun (beşerî tecrübe) şeriata (fıtrat) uygunluğuydu. Dolayısıyla -fıtrattan uzaklaşma yönünde nitel içtimaî değişim olarak modernleşmeyle- olgu, şeriattan uzaklaştıkça meşrûiyet krizi de büyür. Devletin tüzelleşmesi, Batı'da modernleşmenin, bütün sistemik değişimin göstergesidir. İçtimaî mânâda modernleşme, bir ülkenin düzeninin değişmesi demektir; beşerî düzeni belirleyen temel faaliyet ise iktisattır. Max Weber'in Habermasgil teslis denen "devlet, iktisat, hukuk"u konu alan ekonomik hukuk sosyolojisi açısından gösterdiği gibi modernleşme, pazarın devlet=bürokrasiden bağımsızlaşması, üstten bir yasayla tanzim yerine kendi yasalarıyla tanzimi devlete dayatmasıdır (Ghosh 2014: 324). O halde modernleşme sürecinin göstergesi, pazarın devletten bağımsızlaşması, bunun göstergesi de fiyatın pazar mekanizmasıyla tayinidir. Geleneksel olarak "'âdil-i sâmit" denen fiyatı pazar şartlarına göre hakikaten âdil kılacak kişi, "'âdil-i nâtık" olarak padişahtır. Kınalızâde Alî Çelebî (2014: 268-270) *Ahlâk-ı 'Alâî*'de izah eder:

"Pes hâkim-i kāhir gerek ki def'-i zulm ve ref'-i hayf eyleye ve dahî mâbeynlerinde mu'âmelât u mu'âvazât rızâ ile vâki' olsa gerek ki tegālüb ü tekāhür mündefi' olup her biri maksûduna nâyil ola. Meselâ hayyât neccâra hıyâtat; ol buna necâret ve 'alâ hâze'l-kıyâs etmek gerek. Ammâ bu a'mâl u sınâ'ât birbirine mütesâvî midir, yoksa mütefâvit midir; tefâvütü olduğu takdîrce ne mikdârdır

24 Osmanlı müesseseler tarihi bakımından mühim eserinde Mustafa Nûri Paşa (1327: I/115), bu hadiseyi, lafzen padişaha yardımcılık mânasına gelen vezâretten sadârete geçiş sürecinde dönüm noktası sayar: "Sultan Süleyman merhum evâil-i saltanatında makbûl ve merğûbi olan İbrâhîm Ağa'yı hilâf-ı vetîre-i eslâf üzere, def'aten makâm-ı vezâret-i 'uzmâya is'âd ve fevka'l-'âde istiklâl i'tâ eylediği misillü evân-ı pîrisinde dahi Rüstem Paşa'ya tevdî'-i mehâmm-ı enâm eylemekle yine ismi müsemmâsına muvâfık olarak vezîr-i a'zamlara sadr-ı a'zam ve vekil-i mutlak ve daha sonraları sâhib-i devlet denmeye başlandı" (Ayrıca, Lybyer 1966: 36: 143).

bilinmek lâzımdır. Meselâ bu, ana bir mikdâr hıyâtat edicek ol dahî buna ne kadar necâret etmek gerek ki tesâvî vü te'âdül ola? Çün bu tesâvî vü tefâvüt, sınâ'ât arasında bilinmek müte'assir, belki müte'azzirdir. Lâbüdd bir mütevassıt-i mukavvime muhtâc oldu. Ve ol mütevassıt-i mukavvim dînâr u dirhemdir ki anlara "nakdeyn" dahî derler. Ve hukemâ dînâra "'âdil-i mütevassıt" derler. Lâkin bu 'âdil-i sâmittir ve 'âdil-i sâmit dâyimâ kâfî değildir, belki 'âdil-i nâtık dahî gerek, tâ mütekâbilâtın te'âdülü tavassut-ı dînâr ile hâsıl olmayıp nüfûs-ı câmiha ve ebsâr-ı tâmiha anın 'adline münkâd olmayacak nâtık-ı 'âdil ta'dîl ü tesviye ve cânib-i kavî taz'îf ve cânib-i za'îfe takviye ede. Ve bu 'âdil -ki lâzımdır- pâdişâh-ı hâkimdir ki zulmü vü cevri def' ve dest-i ta'addî vü tagallübü ref' eder. Her ki nâmûs-ı ilâhî ahkâmına tâbi' yâ ta'dîl-i dînâra tâyi' olmaya, pâdişâh-ı kâhir anı kuvve-i bâzû-yı şevket ve heybet-i şemşîr-i siyâsetle yâ hâlik yâ mutî' u munkâd tarîk-i 'adle sâlik eyler."

İşte Batı'da modernleşme, "'âdil-i nâtık" olarak şahsî devlet (Devlet Baba) yerine gayr-i şahsî devletin (Devlet Cihazı) uyduğu "'âdil-i sâmit=görünmez el (*the invisible hand*)" olarak pazar mekanizması tarafından fiyatın belirlenmesidir.

İkinci olarak Osmanlı'da ikincil modernleşme, siyasî sistemde adem-i merkezîleşme suretinde gerçekleşmiştir. Henry Blount'un (1636: 2) Osmanlı Devleti hakkında intibaî (empresyonistik) olarak yaptığı "yegâne modern" tarifi, Rifa'at Abou-El-Haj, Karen Barkey, Karl Barbir, Ariel Salzmann, Dina Khoury gibi çağdaş bilginlerin çalışmalarıyla temellendirilmiştir. Abou-El-Haj (1991: 52-60), XVI. asrın ikinci yarısından XVIII. asra kadar Osmanlı Devleti'nde yaşananları, iktisadî kriz, değişme/yapısal dönüşüm, adem-i merkezîleşme süreci ve sınıfa bağlı hizmet için liyakat sisteminin gelişimi şeklinde tesbit eder ve bunların bir erken modern devlet oluşumunu gösterdiğini söyler. Osmanlı, XV. ve XVI. asırlarda Batı'nın hedeflediği adaleti sağlayacak sağlam bir üniter devlet kurduğu gibi XVII. ve XVIII. asırlarda hükümet sistemini ve siyasî sistemi değişen şartlara uyarlayarak bunu korumayı bilmişti.

Karen Barkey'in (1994: 1) Charles Tilly başta olmak üzere Michael Mann, Perry Anderson gibi mukayeseli tarihî sosyologların devlet teşekkülü teorilerine dayanarak belirttiği gibi Batılı devlet, devlet teşekkülünün evrensel modeli olarak alındığından, bilginler, çekişmeli merkezîleşme ile bürokratikleşme çığırını devletin tekâmülünün tek mümkün doğrultusu olarak görmeye yönelmişlerdir. Analistler, çoğu kez güçlü ve etkin Avrupa devletinin, genel olarak muhalefete, bilhassa köylü isyanlarına yol açan standart bir tekâmül çığırının ürünü olduğunu farz ederler. Diğer örüntüler ise sapmalar, antika çeşniler veya diğer kültür ve toplumlara ait kusurların alametleri olarak kâle alınmazlar. Ne var ki devletin merkezîleşmesinin tüm mümkün tarzları, Batılı modelle tükenmiş değildir. XVII. asırda Osmanlı İmparatorluğu'nun tetkiki, devlet teşekkülü sürecinin ne tek-yönlü, ne çeşitlilikten uzak olduğunu gösterir.

Avrupa tecrübesiyle karşılaştırıldığında Osmanlı tecrübesinin başarısı daha net görülür. XVI.-XVIII. asırlarda Avrupa ile Osmanlı, görünüşte zıt süreçlerden geçiyorlardı. Avrupa, bu süreçte adem-i merkeziyetten merkeziyete, Osmanlı ise aksine görünüşte merkeziyetten adem-i merkeziyete kayarken aslında adem-i merkezîleşme yoluyla yeniden-merkezîleşme sürecini yaşıyordu. Avrupa devletleri, Osmanlı'nın daha erken kavuştuğu merkezî yapıya daha geç kavuşabildiler. Avrupalılar, feodal çağdan kalan çok sayıda güç odağının ve seçkinlerin merkezîleşen devletin gücüne ortak olmak için gösterdikleri ciddi mukavemete karşı koymak zorunda kaldılar ve onları sermaye ve cebir vasıtasıyla bertaraf etmeye çalıştılar.

Devlet-kurma, yalnızca idarî yargının merkezîleşmesini değil, aynı zamanda yerel güçlerin gayr-i askerîleştirilmesini gerektiriyordu. Dolayısıyla seçkinler zümresinin güçleri nisbetinde devlete katılması zorlaşırken, askerî gücü oluşturmak ve vergi gelirini artırabilmek için halkın üzerinde cebir de artırıldı. Genelde bu tarzda işleyen süreç, içtimaî sınıfların gücüne ve siyasî geleneklerine göre Avrupa devletlerinde farklılıklar gösterdi. Ancak XVII. asra gelindiğinde Avrupalı devletler de merkezden atanan görevliler sayesinde yürütülen merkezîleşmiş bir yapıya sahip oldular (Barkey (1994: 2-13).

Bu süreçte devletin merkezîleşmesiyle hâkimiyet kavramı etkileşerek geliştiği için, Avrupalı devletin merkezîleşme seyri, ancak tarihî sosyoloji ile siyasi teorinin birleştiği mürekkep ve Batı ile Osmanlı dünyası arasındaki kritik farklılığın dikkate alındığı mukayeseli bir perspektiften anlaşılabilir. Devletin merkezîleşmesi, hükümetin tek-başlılaşması demekti. Avrupa'da devletin merkezîleşmesi, bir kudretin diğerlerine baskın çıkması, Jean Bodin'in *hâkimiyet* kavramının belirttiği "üstün kudret"i ele geçirmesi şeklinde gerçekleştiği için Avrupa, vahdet/kesret, merkeziyet/adem-i merkeziyet dikotomisine düşmüş, adem-i merkeziyet, üstün kudretin parçalanması ve paylaşılması olarak görülmüştür. Modern ulusal devlet, merkeziyet/adem-i merkeziyet dengesini kurma aczinden dolayı merkeziyetçilik ile dezentegrasyon uçları arasında sıkışmıştır. Kanada misalinde olduğu gibi adem-i merkeziyetçilik ile dezentegrasyon arasındaki ayırımı netleştirecek gelişmiş bir devlet teorisi inşası gayretleri bugün de devam etmektedir (Bellamy 1981).

Osmanlı'da ise velâyet-i pederâne tabirinin belirttiği gibi halkın babası olarak hükümdar, üstün kudret (*supreme power*) olarak hâkimiyeti değil, haklı kudret (*just power*) olarak otoriteyi temsil eder. Osmanlı'da kardeş katli uygulamasıyla önce aile içinde bu otorite tek elde toplanmış, bilâhare bir taraftan kamu mülkiyetiyle rakip özel kudretlerin zuhuru önlenirken, diğer taraftan fiilî kudretler de adem-i merkeziyetle merkezî otoriteye bağlanmış, böylece vahdet/kesret, merkeziyet/adem-i merkeziyet dengesi kurulabilmiştir. Batılı araştırmacılara göre, Abbasî ile Osmanlı devletleri misallerinde Hilâfet ile İmparatorluk

olarak ikiye ayırılan İslâm siyasî rejimleri, hükm ettikleri toplumlara derinden nüfuz etmeye çalışmadan merkeziyet/adem-i merkeziyet dengesini kurarlar. Bu mutedil siyasetin sebeplerinden birincisi, onların özünde fetih devletleri olmaları, ikincisi, Dinin (İslâm) zaten Devletin müdahalesine ihtiyaç bırakmadan hayatın tüm alanlarını düzenlemesidir (Gill 2003: 181).

XVII. ve XVIII. asırlarda Osmanlı Devleti'nin merkezîleşme tarzlarını farklı açılardan inceleyen Karen Barkey, Ariel Salzmann, Dina Khoury gibi akademisyenlerin ortak bulgusu, Batı Avrupa tecrübesinden farklı olarak bu süreçte Osmanlı Devleti'nin merkeziyet/adem-i merkeziyet dikotomisine meydan okuyan, "adem-i merkeziyetin tevsii ile merkeziyetin takviyesi" diye özetlenebilecek bir hükümet mahareti gösterdiğidir.

Osmanlı Devleti, Avrupalı çağdaşlarından farklı olarak XVII. asırdan itibaren daha adem-i merkezî bir yapıya kayarken aynı zamanda eşkıya ve âyân gibi serkeş güçleri idarî bünyeye katabilme dirayetini göstererek merkeziyetçi yapısını kuvvetlendirmiştir. XVIII. asırda zirveye çıkan bu adem-i merkezîleşme sürecinin sonunda devlet örgütlenmesinde bir dağılma, bir seçkin sınıfın veya zümrenin iktidara ortak olması, hâkimiyetin paylaşılması gibi bir gelişme yaşanmamıştır. Osmanlı merkezî devleti, taşra idarecilerinin iktisadî ve askerî olarak güçlendiği bu sürecin sonunda bu unsurları bünyesine katmayı başarmıştır. Devletin gücü, zarurî olarak içtimaî grupların aleyhine değil, bunları kendisine bağlayarak meşrûlaştırmasıyla artmıştır (Barkey 1994: 2, 6, 12-3, 26, 46-7, Black 2004: viii, 19-37, Salzmann 2004: 18-19, Tezcan 2010, Mikhail 2012, Özdemir 2014).

Osmanlı, böylece hükümet sistemi/siyasî sistem ayırımına göre birincil ve ikincil dediğimiz devlet-kurma ve devlet-sürdürme olarak fıtrî modernleşmeyi başarmıştır. Batı yüzünden fıtrî modernleşmeden gayr-i fıtrî modernleşmeye geçiş ise Osmanlı dâhil bütün dünyanın kaderini etkilemiştir. Bu geçiş, hükümet sistemini değiştirmeye yönelik siyasî modernleşmeden siyasî sistemin değişmesiyle sonuçlanan içtimaî modernleşmeye, feodal emperyal devletlerden kapitalist ulusal devletlere geçiş demektir.

Beden anlayışı, onto-teolojik tasavvura dayanır. Dolayısıyla İslâm'da vahdet-i imâmet denen siyasî bedenin tek-başlılığı (halife) tevhid, Batı'da siyasî bedenin üç-başlılığı (papa, kral, derebeyi) ise teslis inancından kaynaklanır. Nitekim Batı'da ortaçağlardan çıkış sürecinde teolojik tek-başlılık arayışı, siyasî tek-başlılık arayışına eşlik etti. En büyük ortaçağ Avrupa mistiği Meister Eckhart (1260-1327), the Godhead (Zât-ı Ulûhiyyet) kavramıyla bir bakıma Hıristiyanlığın tanrısına "hükmî şahsiyet" atfıyla tevhide ulaşmayı hedefledi. Batı'da siyasî modernleşme süreci olarak üç-başlılıktan kurtulma, tek-başlılığa ulaşma arayışı, sonunda "hükmî şahsiyet" kavramının belirttiği başsızlığa varmıştır.

Bu süreç, siyasette Devlet Baba'dan ana hükmî şahıs (tüzel kişi) olarak Devlet Cihazı'na, toplulukta cemaatten cemiyete, iktisatta evden pazara doğru seyretmiştir. Bu süreçte ana mesele, papalık, monarşi, feodalizm veya papa, kral, derebeyi olarak üç baştan hangisinin sonuçta kendisinin de sonunu hazırlayacak siyasî tek-başlılaşma olarak modernleşmeyi başaracağıdır. Görünüşte feodalizm cemiyeti, kilise öte-dünyayı temsil ediyordu; dolayısıyla devleti temsil eden monarşi, bu işe en yakın adaydı. Niccolo Machiavelli'nin (1469-1527) prense mutlak kudret, Jean Bodin'in (1530-1596) kralın şahsından bağımsız olarak devlete üstün kudret ve hâkimiyet atfı, bu sürecin ilk adımıydı (Althusser 2000: 65). İkisinden çıkan sonuç, kısaca mutlakıyet denen mutlak monarşilerdir.

Modern devlet, Fransa Kralı XIV. Louis'nin (1643-1715) "L'état, c'est moi" ("Ben devletim") sözünün sembolize ettiği mutlakıyetçilik (1660-1815) olarak tarih sahnesine çıkmıştır. Daha yakından bakıldığında modernleşme, XVII. asır Fransa-merkezli Batı Avrupa'da mutlakıyetçilik, XVIII. asırda Avusturya ve Rusya gibi ülkelerde aydın mutlakıyetçiliği olarak gerçekleşti. Modernleşme, özünde feodal emperyal devletlerden kapitalist ulusal devletlere geçiş sürecidir; ara rejim olarak mutlakıyetçi devlet, iktisadî ve gereken hukukî ve idarî altyapıyı hazırlamak suretiyle bu geçişi sağlama işlevini görmüştür. Ticaret kapitalizminden endüstri kapitalizmine seyreden süreçte piyasa mekanizmasının işlemesi için, iç barışı sağlayacak, bunun için de standart bir mevzuatı uygulayarak yerel güç odaklarını, derebeylerini tasfiye edecek kuvvetli bir merkezî otoriteye ihtiyaç duyuldu. Dolayısıyla pazarın genişlemesi ile gelişen mutlak monarşinin ana işi, yasama ve yürütme yetkisini tekeline alarak standart kurallar koymak ve uygulamak oldu (Mann 2013: I/476, Poggi 1978: 84, Wilson 2000: 13).

Mutlak monarşi, böylece modernleşmenin icabı, kaderin cilvesi olarak üç rakip otoriteyi temsil eden, kendisiyle birlikte papalık ve feodalizmin de sonunu hazırlamıştır. Mutlakıyetçi rejim, devlet içinde devlet olarak feodalizmi temizlerken asıl ruhanî devlet olarak Kilise'yi sarsamamıştı. Bunların hepsini tasfiye edecek, Batılı modernleşmenin asıl faili içtimaî güç olarak burjuvazi, mutlakıyetçi monarşi sayesinde palazlandı. Bu güç, Fransız İhtilâli ile görünüşte geleneksel siyasî üç-başlılığa son veren modern kapitalist ulusal devletin doğumunu haber verdi.

Modernleşmenin gayesi, aslında sosyo-ekonomik düzeni ve siyasî sistemi değiştirmek değil, hükümet sistemini değiştirmek, parçalı, zayıf devletten mutlak merkezî otoriteye sahip güçlü devlete geçmekti. Siyasî değişmenin sert türü olarak ihtilâlin tarzı ve işlevi, devletlerin tekâmül derecesine göre saraylı ve sivil, koruyucu ve yıkıcı olarak değişir. Shmuel Eisenstadt'ın (1963: 13-32) "merkezîleşmiş tarihî bürokratik imparatorluk" dediği Çin, Roma, Bizans, Osmanlı ve Rusya gibi devlet-kurmayı başarmış imparatorluklarda idarî tabakalar tarafından hükümet sistemini korumaya, devleti-sürdürmeye yönelik

saray ihtilâllerine karşılık, zayıf devlet geleneğine sahip Avrupalı devletlerde burjuvazi gibi yeni içtimaî güçler tarafından hükümet sistemini değiştirmeye, devlet-kurmaya yönelik sivil ihtilâller gerçekleşir.

Avrupalı devletlerin hepsinde, imparatorluklardaki gibi hükümet sistemini değiştirecek bürokratik güç olmadığı için, burjuvazi denen yeni içtimaî güçlerin geliştirilmesine ihtiyaç duyulur. Michael Mann'e (2013: I/456) göre merkezî orduda tecessüm eden Avrupalı devletlerin modernleşmesi iki ana kaynağa dayandı: maliye (sermaye) ve seferberlik (halk). Ceneviz ve Venedik İtalyan cumhuriyetleri, Hollanda ve İngiltere, cebrî insan gücü yerine burjuvazinin servetleriyle, Avusturya ve Rusya, nisbeten üniform devlet mekanizmaları sayesinde cebrî insan gücüyle merkezî ordularını kurdular. İspanya ve Fransa ise her iki kaynağın avantajından yararlanarak Avrupa'da askerî-siyasî hâkimiyette öne çıktı. Devletin/ordunun merkezîleşmesinin bu iki tarzı ise anayasal ve mutlakıyetçi rejimlere vücut verdi. Yeni içtimaî güç olarak burjuvazinin paranın gücüyle hürriyet talebini dayatabildiği anayasal rejimin zuhuru, fıtrî-siyasî modernleşmeden gayr-i fıtrî-içtimaî, küllî modernleşmeye geçişi sağladı. Zira bu hürriyet, geleneksel fıtrî-medenî hürriyet değil, özgürlük/eşitlik ikilemi olarak tezahür eden modern gayr-i fıtrî-ferdî hürriyetti.

Evrensel Medeniyet Olarak Osmanlı

Osmanlı ve Avrupa gibi birbiriyle temas halinde olan toplulukların modernleşmesi, temelde akültürasyon şeklinde gerçekleşir. İki kültür, ender olarak karşılıklı ve eşit bir temasta bulunur. Genelde topluluklar arasındaki tefâvütten dolayı aşağı bir topluluk, kendisinden üstün bir topluluğun kültüründen etkilenir ve onu ödünç alır (Vago 2003: 95). En azından 1648 Westphalia Muahedesi'ne kadar Osmanlı, Avrupa'dan üstün durumdaydı. Dolayısıyla Avrupa'nın modernleşme sürecinde ana rakibi olarak Osmanlı'nın düzeninden etkilenmesi, esinlenmesi kaçınılmazdı. Graeme Gill (2003: 184) gibi Batılı aydınlar, Batı-merkezli bir zihniyetle, Batı'nın -Osmanlı dâhil- Asyalı siyasî pratiklerden etkilendiğinin açık misalleri olmadığını söylerler. Bu iddianın geçersizliği, Osmanlı-Avrupa karşılaşmasının incelendiği on bir tarza, perspektife bakarak daha iyi anlaşılır. Bu tarzlar, net bir şekilde olmasa da kabaca birbirinden ayrılabilir.

1. Muvacehe: Müslüman Osmanlı ile Hıristiyan Avrupa'nın mücadelesi (Housley 2002; 2012),
2. Tefâul: Avrupa ülkeler ile Osmanlı arasındaki kültürel etkileşim tarzları (Aksan 2004; 2007, Barthe 2016, Birchwood 2005, Faroqhi 2004, Goffman 2002, Göçek 1987, Kenan 2010a, Ortega 2014, Schülting 2012, Tolan 2013, Zarinebaf 2018),

3. Muârefe: Seyahatler yoluyla Osmanlı düzenini tanıma (Ciggaar 1996, Maclean 2004, Schleck 2011),
4. Temyiz: Ötekileştirme (oryantalizm), Asya (Osmanlı) medeniyetiyle hesaplaşarak Avrupa medeniyetini ondan ayıran vasıfların temyizi (Curtis 2009, Hentsch 1992, Keller 2016, Rodinson 1987, Yapp 1992),
5. Tasvir: Kimlik modeli olarak öteki (Türk). Avrupa şuurunda etnik Türk'ün tasavvur tarzı. İmaj incelemesini, mücadele ve oryantalizm incelemesinden ayıran şey, sevgi-nefret hissinin karışımı ambivalanstır (Alkan 2016, Beck 1987, Çırakman 2002, Kula 2010; 2011, Kumrular 2005; 2008; 2015, Levin 2007, Özsüer 2018, Ricci 2005, Setton 1991, Smith 2016, Soykut 2003, Tafiłowski 2015, Wunder 2003).
6. İnfial: Düzen modeli olarak öteki (Osmanlı). Avrupalı aydınların modernleşme modeli olarak Osmanlı düzenini tasavvur, ondan etkilenme tarzları (Almási 2008, Brummett 2009; 2015, Chew 1937, Garcia 2012, Malcolm 2019, Meserve 2008).
7. Temsil: Vesile olarak öteki. İngiltere, Fransa gibi Avrupalı ülkelerin tarih ve edebiyat literatüründe mücadele ve tahayyül vesilesi olarak Türk ve Osmanlı temasının işlenişi (Ballaster 2005, Ingram 2015, Maclean 2007, Rouillard 1940, Turhan 2003, Weitzman 1964),
8. Tesir: Osmanlı medeniyetinin Avrupa düzenine ve müesseselerine nasıl tesir ettiği (Coles 1968, Iyigun 2015, Kafadar 1994, Palabıyık 2005, Vaughan 1954, Vucinich 1965),
9. Mukayese: Osmanlı ve Habsburg gibi imparatorlukların emperyal kültürlerinin mukayesesi (Kumar 2017),
10. Tekmil: Osmanlı'nın dünya tarihinde oynadığı rol, dünya tarihi perspektifinden Osmanlı-Avrupa münasebeti (Djait 1985, Hodgson 1996, İnalcık 2017, Karpat 1974, Ortaylı 2008c),
11. Tahkim: Modern Avrupa devletler sisteminin ortaya çıkışında Osmanlı'nın oynadığı rol (Birdal 2011, Anderson 2014, Isom-Verhaaren 2011),

Tasvir ve infial dediğimiz, Avrupalılarca Türk ve Osmanlı'nın kimlik ve düzen modeli alınması arasındaki farkı şöyle belirtebiliriz. Tasvir, korkunç, büyük Türk (terrible, great Turk); infial, Osmanlı korkusu, büyüklüğü (Ottoman terror, greatness) telakkisi. Burada konumuz açısından önemli olan "infial", Avrupalı aydınların nasıl olup da Osmanlı düzeninden esinlendikleri ve onu modernleşme modeli olarak benimsedikleri meselesidir.

Bu konuda Amy Heather Shields'in (2017) Hollanda ve Venedik siyasî düşüncesinin XVII. asır İngiliz cumhuriyetçi düşüncesine tesirine benzer bir

çalışma, Osmanlı tesiri hakkında yapılmış değildir. Laura Perille (2015), tezinin "The 'Turk' and the Direct Road to Liberty" başlıklı bir bölümünü buna ayırmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla şimdilik bu konuda yapılan en derli-toplu çalışma, Noel Malcolm'unki (2019) yanında Albert Cremer'in (2013) "Osmanlı İmparatorluğu, Modern Devletin Modeli mi" başlıklı uzun Fransızca makalesidir. Bir çalışma (Biasiori 2017), Machiavelli üzerinde genelde İslâm, özelde Osmanlı tesirini, bir makale ise (Ergül 2016) Jean Bodin'in devlet teorisi üzerindeki Osmanlı tesirini ele almaktadır. Bu hususta Chew'un (1937) ile Garcia'nın (2012) çalışmaları da önemlidir.

1453'te Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'un fethiyle başlayan Avrupa'nın Türk korkusu, Belgrad (1521), Rodos (1522) ve Budapeşte'nin (1526) fethinin ardından I. Viyana Muhasarası'nın (1529) gerçekleştiği Kanûnî Sultan Süleyman devrinde zirveye çıktı. Müttefik Haçlı donanmaları karşısında Osmanlı'nın donanmasını yitirdiği ilk büyük muharebe sayılan İnebahtı Deniz Muharebesi'nden (7 Ekim 1571) sonra Avrupa'nın Türkler'e bakışı olumlu yönde değişmeye başladı; zamanla "yenilmez Türk" imajının sarsılmasıyla Türkler, korkudan ziyade merak konusu haline geldi. Türkler'e bakıştaki bu "his" değişikliği, "ilgi" değişikliğini de beraberinde getirdi; onların etnik menşe ve karakterini öğrenme merakının yerini nizam ve müesseselerini tanıma, düşmanın gücünün ırkîden ziyade içtimaî sırrını öğrenme kaygısı aldı. Venedikli tarihçi Marco Antonio Sabellico'da (1436-1506) görüldüğü gibi bu geçiş, Türkler'in askerî gücünü tanıtmayla oldu (Meserve 2008: 241-2).

Kişi, bilmediğinin düşmanı, bildiğinin dostuydu. Artan seyahat ve diplomatik temasla Osmanlı düzenini ve kültürünü tanıdıkça Avrupalıların Osmanlı empatileri ve sempatileri arttı ve Türkler'in düzeni, barbarlıktan ziyade Avrupa'ya örnek olabilecek "başka bir medeniyet türü" olarak görülür oldu. Avrupalı seyyahlar, Hıristiyan dünyanın kusurlarını gösteren bir ayna olarak aldıkları Osmanlı düzeninin meziyetlerini takdir etmeye başladılar. Osmanlı medeniyetine dinî antipatilerini karıştırmadan, objektif olarak bakabilen Avrupalı müşahitler, Türkler'in ciddiyet, disiplin ve hamiyetini takdir etmekten geri durmadılar (Chew 1937: 119, Çırakman 2002: 46, Thomas 2018: 187-8, Housley 2002: 136). Avrupalı aydınlar, Türkler hakkında korkma ve uyarmadan, anlama ve tanıtmaya geçmişlerdi. Aşağıda ismi geçen on iki aydının kanaatleri, klasik Osmanlı medeniyeti hakkındaki Avrupa tasavvurunu göstermek için yeterlidir:

Paolo Giovio (1483-1552)

Antoine Geuffroy (?-1556)

Jean Bodin (1530-1596)

Ogier Ghiselin de Busbecq (1522-1592)

Pierre Charron (1541-1603)

Richard Knolles (1550-1610)

René de Lucinge (1554-1615)

Francis Osborne (1593-1659)

Henry Blount (1602-1682)

Paul Rycaut (1628-1700)

John Trenchard (1662-1723)-Thomas Gordon (1692-1750)

Dikkat edileceği üzere burada Osmanlı'yı tanıtan birincil kaynaklar daha ziyade Fransızca'dır. Zira tarihî olarak aralarındaki sıkı münasebet ve etkileşimden dolayı Osmanlı'yı Fransa'nın öncelikle ve yakından tanıması tabiîdir (Barthe 2016, Göçek 1987, Rouillard 1940). Ancak Osmanlı tesiri, daha ziyade bunların tercüm edildiği ve geliştirildiği İngiltere'de görülmüştür.

Türkler'in Avrupa sahnesinde görünmesi ve Avrupalılar'ın onlarla hesaplaşması, Rönesans (1300-1600) devrinde başlar. Henüz galibiyet/mağlubiyet münasebetinin belirginleşmediği bu devrede ilk muhasebenin ambivalant olması tabiîydi. Bu ambivalans, Ön Asya'da (Anadolu) yeni taze bir güç olarak tarih sahnesine çıkan Türkler ile Avrupalılar'ın ortak bir soydan geldikleri, şimdi Türkler'in medeniyet bayrağını devraldıkları iddiasına kadar varmıştır. İspanyol tarihçi Julián del Castillo'nun 1624 tarihli eserinde dile getirdiği iddiaya göre, Nuh Tufanı'ndan sonra İskitler'in İspanyollar'ın atalarını oluşturan Gotlar kolu Avrupa'ya, Türkler'in atalarını oluşturan Hunlar kolu da Asya'ya dağılmıştı. İkinci bir teoriye göre Türkler, İsrail'in Kayıp Kabileleri'nden geliyorlardı. Üçüncü bir teoriye göre ise Türkler ile Franklar, ortak kadim Truvalıların soyundan geliyorlardı. Ortaçağların ünlü Katolik propagandisti, paralı askeri ve kral danışmanı Philippe de Mézière (1327-1407), ortak Truva soyundan gelen kardeşleri olarak tanımladığı Türkler'in *fütüvvet* (*chivalry*) gibi orijinal Hıristiyan değerlere sarılarak güçlendiğini söylüyor, Hıristiyan dindaşlarını ihmal ettikleri bu değerlere, öze dönmeye çağırıyordu (Meserve 2008: 1-17, Malcolm 2019: 22-5, Petkov 1997: 266).

Peter Ashton'ın 1546'da İtalyan piskopos, hekim, tarihçi, biyograf Paolo Giovio'nin (1483-1552) *Commentarii delle Cose de Turchi* adlı eserinden çevirdiği *A Shorte Treatise upon the Turkes Chronicles*, İngiltere'de uzun bir süre Türkler konusunda temel müracaat kitabı oldu. Eserde Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan Kanûnî Sultan Süleyman zamanına kadarki tarihi anlatılmakta, Türkler'in savaş düzeni ile disiplini üzerinde durulmakta, vezirler, yeniçeriler, beylerbeyleri, sancakbeyleri ve akıncılar hakkında bilgi verilmektedir (Aksoy 2004: 37). Ayrıca Giovio'nin *Zamanımızın Tarihinin Kırk-Beş Kitabı* (*The Forty-Five Books of the Histories of His Own Times=The*

Historiarum sui Temporis Libri XLV) adlı eserinde Türkler ile alakalı kısım manidardır. Burada Türkler, onun devrindeki Avrupa korkusunu yansıttığı şekliyle, daha ziyade etnik menşe ve karakterleri itibariyle ilgiye konu olmaktadır.

Büyük eserinin çoğunu Türkler'e ayırmış olması, onun "yaklaşan" tehlikeyi ne kadar derinden hissettiği kadar Osmanlı başarısını takdir ettiğini de gösterir. Avrupa'daki Türk tasavvurunun değişmesinde Sultan Fâtih ve Kanûnî'de bariz olarak görülen "Roma'nın veraseti" hissinin önemli payı vardır. 1532 yılında Osmanlı ordusunun Macar topraklarına seferi sırasında Viyana'da bulunan Giovio, Sultan Süleyman'ın Avusturya Kralı Ferdinand'a Estergon'dan gönderdiği mektubu görmüş, içindeki bir kaydı daha sonra yazdığı tarihe aktarmış ve *Commentario*'sunda da Osmanlı sultanının "Konstantin'in yasal halefi olduğundan Roma İmparatorluğu ve bütün Batı'nın kendi hakkı olduğunu sık sık söylediğini güvenilir kişilerden duyduğunu" belirtmişti. Dolayısıyla Avrupalı aydınlar, I. ve II. Roma'nın çöküşünü ve onlarla mukayeseli olarak zımnen III. Roma saydıkları Osmanlı İmparatorluğu'nun yükselişinin sırrını incelemeye özen göstermişlerdir.

Bunun göstergesi, Osmanlı sultanlarına verilen "büyük" lakabıydı. Hıristiyanlığı kabul eden ilk Roma imparatoru olarak Konstantinopolis'te Doğu Roma İmparatorluğu'nu kuran I. Konstantin (272-337), "Büyük" lakabıyla anılmıştı. II. Mehmed'in (Fâtih) 1460 tarihli portesi Avrupa'da yayılmaya başlayan Türk hükümdarlarına bakışı yansıtır. Tablonun sağ alt köşesinde "El Gran Turco" yazılıdır; Avrupalılar, Türk hükümdarlarına "Gran Turco" (Büyük Türk) dediler (Kumrular 2005: 97-106, 141, Meserve 2008: 241, Özbaran 2004a: 72, Parks 1968, Turhan 2003: 10).

Batı'da teodise problemi, hürriyet arayışının, dolayısıyla modernleşmenin teolojik ve sosyolojik boyutlarının birbirine karışmasına yol açmış, ancak bu dünya hayatında adalet ihtiyacının önceliğinden dolayı Batılı aydınlar, zamanla Osmanlı gibi ülkelere bakarak "dinî=adenî hürriyet ile içtimaî=medenî hürriyet"i birbirinden ayırmışlardır. Adn, Hz. Âdem ile Hz. Havva'nın sürüldüğü cennetin adı olduğu için teolojik hürriyet arayışına *adenî* (edenic), içtimaî hürriyet arayışına da *medenî* diyoruz. Kadim hikmete göre siyasetin işi, adalet sayesinde (medenî) hürriyetin tahkikidir; adalet ile insanlar, kendilerini hemcinslerinden hür hissederler. Modernleşmeyi "modern devletin tekâmülü" olarak inceleyen Gianfranco Poggi (1978: 86), "Modern devletin bütün tekâmül seyrinde adalet ve haklılık mefhumlarına başvuran hukukî huccetin, nadiren belirleyici olsa da siyasî sürecin ayırıcı ve önemli bir unsuru" olduğunu kaydeder. Dolayısıyla modernleşme, özünde adaleti gerçekleştirecek devletin teşkiline yönelik siyasî bir süreçtir.

Osmanlı'da tev'emân (ikiz) sayılan din-devlet veya şeriat-mülk, adalet düzeninin iki bileşenini teşkil ederler; adaletin şartı=sebebi=aracı din=şeriat, rüknü=sonucu=amacı devlet=mülktür. Medeniyetin siyasî adı *devlet*, hukukî adı *medeniyettir*. Hukukî mânâda medeniyet, adaleti gerçekleştirecek medenî kanunun hâkim olduğu toplum demektir (Gencer 2014, Lewis 1852: I/17). Dolayısıyla Batılı aydınlar, bu hukukî mânâda *medeniyeti* de *devlete* karşılık olarak kullanmışlar ve din-devlet (medeniyet) ayırımına göre, Reinhard Bendix'in "modernleşme/modernlik" ayırımıyla, Osmanlı'nın adaleti gerçekleştiren "modernleşme" başarısını takdir etmişlerdir. Düşünce tarihi açısından kritik önem taşıyan bu ben/öteki, Avrupalı/Asyalı (Osmanlı) idrakinin tekâmül sürecine, belli başlı Avrupalı aydınların doğum tarihlerine göre kronolojik olarak bakalım.

Kozmografya, modern çağda *dünyagörüşü* denen şeyin kadîm karşılığı sayılabilirdi. Yunanca *geo=yer* ve *graphein=çizim* (tastir) kelimelerinden oluşan, "yer-çizimi" mânâsına gelen coğrafya, Yunan matematikçi, coğrafyacı, astronom ve filozof Eratosthenes (MÖ 276-194) tarafından icat edildi. Eratosthenes'ın kullandığı *oekumene* (insanların yaşadığı bölge) tabirinden de anlaşılabileceği gibi kozmografyadan coğrafyaya geçiş, maddî kâinat tasavvurundan beşerî dünya tasavvuruna geçişi yansıttı (MacLean 2007: 48-50). Yunanca *oikos* (menzil, ev) kelimesinden gelen *oekumene* tabirinin de belirttiği gibi coğrafya, ümmetlerin meskûn dünyayı ve içindeki tuttukları yeri bilme arzularından doğmuştu.

Yunan tarihçi, coğrafyacı ve filozof Strabon (MÖ 64-MS 24), disiplinin ikinci kurucu ismiydi. Böylece coğrafya, daha ziyade dünyanın haritasının çıkarılması mânâsına geldi. Disiplinin ilk kitaplarından birini yazan İskenderiyeli Yunan matematikçi, coğrafyacı ve astronom Klaudyos Batlamyus (Claudius Ptolemaeus) (100-170) ise, "İhtiva ettiği olgularla birlikte bilinen tüm dünyanın resimlerle temsili" diye tanımlayarak coğrafyanın konusunu genişletti (Brown 1979: 61). Rönesans devrinde Batlamyus'un eseri yeniden keşf edildi ve denizcilik ve kartografi gibi disiplinlerin gelişmesiyle coğrafyanın tecrübî (empirik) temelleri güçlendi.

Alman matematikçi astronom ve astrolog Johannes Kepler (1571-1630), *Mysterium Cosmographicum* (Kozmografik Sır) (1621) adlı kitabının ikinci yayınında, zamanında kozmografya kelimesinin coğrafya mânâsında kullanılışından yakınır. Kökleri 14. asra dayanan kozmografya, coğrafyanın ve astronominin alanlarından ayrı olarak sema ve dünya dâhil bir bütün olarak kâinatın nizamını konu alan ilim dalıdır. Kepler'e göre Almanya'da Sebastian Münster (1489-1552) ve diğerleri tarafından yazılan kozmografya eserlerinin girişinde bütün kâinat ve semavî alanların tarifi birkaç sayfada bitirilmiştir. Coğrafya, görünen dünyanın, kozmografya ise tamamen görünmeyen kâinatın bilgisi-

ni konu alır. O yüzden Kepler, "Kozmografik Sır" başlığının ifade ettiği gibi eserinde "herhangi bir filozofun eserinde hiç okumadığı türden" -tamamen görünmeyen- kâinatın bilgisini verdi, gezegenlerin güneşe olan uzaklıklarını ortaya koydu (Hodgen 1964: 71, 127, 133-5, 143-51, Westman 2011: 569-70). Bu bağlamda, Molla Halil Siirdî'nin, üstadı Erzurumlu İbrahim Hakkı (1703-1780) hakkında, "Semadaki yıldızların hareketlerini benim Siirt sokaklarını bildiğimden daha iyi bilir" sözü hatırlanabilir.

1500 yılı, dünya tarihinde bir dönüm noktasını teşkil etti. Yeni Dünya Amerika'nın keşfi, Eski Dünya'yı temsil eden Avrupa'da, bilhassa onun kültürel kalbi sayılan Fransa'da aydınların dünyaya ve dünyadaki mevkilerine bakışlarını kökten değiştirdi. Fransisken keşiş, seyyah ve kozmograf André Thevet (1516-1592) coğrafya olarak kozmografyayı, Parisli hukukçu ve siyaset felsefecisi Jean Bodin (1530-1596) ise kozmografyadan evrensel tarihe geçişi temsil etti (Lach 1994: II/306-7). Kozmografyadan evrensel tarihe geçiş, medeniyet tarihi parametresi olarak mekândan zamana, milletlerin dünyadaki yerlerini tesbitten tarihteki yerlerini tesbite geçiş demekti.

Milletlerin yerlerini tesbitte coğrafî-kozmografik perspektifin benimsenmesi, Hipokrat'ın iklim determinizminde olduğu gibi sübjektif değerlendirmelere ve etnik önyargılara müncerdi. Hâlbuki evrensel tarih perspektifiyle milletlerin yerleri daha objektif değerlendirilebilecekti. Bodin nezdinde coğrafya ve kozmografya ile tarihin münasebeti, eczacılık-tıp münasebetine benzetilebilirdi. Tarih, coğrafyanın ve kozmografyanın sağladığı veriye, malumata istinaden milletlerin tarihteki yerlerini değerlendirmeye yarayacaktı. Aslında bu anlayışın öncüsü, maddî kâinat tasavvurundan beşerî dünya tasavvuruna, kozmografyadan coğrafyaya geçişi yansıtan *ekümen* tabirini kullanan Eratosthenes idi (MacLean 2007: 48-50).

Bodin'e göre kadîmler, sair dünyaya dair malumat noksanlarından dolayı siyasî rejimlerin tahlilinde yanılmışlardı. İskitler, Asyalılar ve Amerikalılar'ın asla aristokratik ve popüler bir hükümete sahip oldukları bilgisi verilmediği için Plato, Polybius ve Cicero, monarşinin popüler hükümete dönüşmesi gerektiğini ileri sürmekle hata etmişlerdi. Aristo, irsî monarşiyi gayr-i medenî cemiyetlerle özdeşleştirmekte hatalıydı, zira Hindistan ve diğer birçok kavmin sadece hanedanlara sahip oldukları için gayr-i medenî olduklarını ileri sürmek imkânsızdı. Bodin'e göre medeniyet evrenseldir; farklı mekânlarda zuhur eder ve farklı zamanlarda devam eder. Türkler, İranlılar ve Hintler henüz tarihleri yeterince aydınlatılmamış büyük imparatorluklar kurdular ve yaşattılar (Lach 1994: II/308).

1555-1560 yıllarında İstanbul'da elçi olarak bulunan Felemenk diplomat ve edip Ogier Ghiselin de Busbecq (1522-1592), alışılmış Avrupalı önyargılı

perspektiften uzak olarak Osmanlı'nın nizam başarısını tasvir etmişti: Askerî ve idarî hüner, müsamahalı bir hükümet, Avrupa'dakinden daha basit, hızlı ve sağlam bir adalet sistemi, istikrarlı bir içtimaî nizam ve hoş şahsî karakteristikler: sebat, iktisat, ciddiyet, nezafet, nezaket ve misafirperverlik. Busbecq'in bu tasvirinde elbette Avrupa'da memnun olmadığı kendi düzenini eleştirmek için kasden yapılmış bir tezat boyutu da vardı; ancak yazdıklarının çoğu dürüst ihbarlardı (Curtis 2009: 40-1, Yapp 1992: 149, Yılmaz 2014).

Busbecq, merkezî devletin gücünden ve bilhassa yeniçerilerin sultana gösterdiği sadakatten çok etkilenmişti (Yılmaz 2014: 63). Onun Osmanlı başarısının sırrı olarak dikkat çektiği önemli bir husus, meritokrasiydi. Ülkede adalet, işlerin ehline verilmesine, bürokratik adalete bağlıydı: "Sultanın karargâhı, müteaddit yüksek rütbeli subaylarla doluydu. Bütün hassa süvarileri, sipahiler, garibler, ulûfeciler ve çok sayıda yeniçeriler karargâhtaydı. Bu muazzam kalabalığın içinde tek bir adam yoktu ki itibarını kendi şahsî cesaretinden ve meziyetlerinden başka bir şeye borçlu olsun. Türkler arasında doğuştan atf edilmiş imtiyaz yoktur. Bir adama gösterilecek hürmet, kamu hizmetinde işgal ettiği mevkiye göre ölçülür. Takaddüm mücadelesi de yoktur; bir adamın yeri, deruhte ettiği vazifelerle belirlenir. Sultan, tayinlerde kimsenin ne servetine ve rütbesine, ne referans ve şöhretine bakar; her birini kendi meziyetine göre değerlendirir. Tayin bekleyen adamın karakterini, kabiliyetini ve istidadını muayene eder. İşte böylece herkes meziyetine göre işinde, makamların yalnızca ehliyetlilere tahsis edilmesini sağlayan bir sistemde yükselir. Dilediği gibi yapabileceği veya bozabileceği soyunu ve statüsünü Türkiye'de herkes elinde taşır."[25]

Wisdom (Hikmet) adlı kitabıyla tanınan Bordeaux Katedrali papazı Pierre Charron (1541-1603) da Jean Bodin'deki medeniyetin evrenselliği anlayışını sürdürür. Seyyahlarda olduğu gibi daha önce Asya ile Avrupa, din bakımından akîde (*creed*) parametresine göre karşılaştırılırken, Montesquieu gibi Aydınlanma aydınları ile medeniyet bakımından *ruh* (*spirit*) parametresine göre karşılaştırılmaya başladı. Pierre Charron'un Asya kavimlerine bakışında görülen

25 "The Sultan's hall was crowded with people, among whom were several officers of high rank. Besides these there were all the troopers of the Imperial guard, Spahis, Ghourebas, Ouloufedgis, and a large force of Janissaries; but there was not in all that great assembly a single man who owed his position to aught save his valour and his merit. No distinction is attached to birth among the Turks; the deference to be paid to a man is measured by the position he holds in the public service. There is no fighting for precedence; a man's place is marked out by the duties he discharges. In making his appointments the Sultan pays no regard to any pretensions on the score of wealth or rank, nor does he take into consideration recommendations or popularity; he considers each case on its own merits, and examines carefully into the character, ability, and disposition of the man whose promotion is in question. It is by merit that men rise in the service, a system which ensures that posts should only be assigned to the competent. Each man in Turkey carries in his own hand his ancestry and his position in life, which he may make or mar as he will" (Busbecq 1881: I/153-4).

din ile medeniyet arasında net ayırım, bu süreçte geçiş merhalesi olarak görülebilirdi. Charron, Asya kavimlerine bakışta din açısından mutlakıyeti (mutlak hakikati), medeniyet açısından ise izâfiyeti esas alır. Medeniyeti yitik hikmet gibi evrensel kabul eden Charron itiraf eder: "Hintler, Çinliler, yamyamlar, Türkler ve genellikle barbar sayılan diğer kavimler arasında çoğu kez bizimki kadar veya bizimkinden daha iyi yasalar, müesseseler, âdetler ve merasim vardır" (Lach 1994: II/299).

Richard Knolles'in (1550-1610) kitabı, Osmanlı üzerine en önemli Batılı eser sayılmıştır. Rönesans İngiltere'sinde Türk imajını ele alan, 1937 tarihli klasikleşmiş kitabında Samuel C. Chew (1937: 111), Knolles'ın eseri için "Bu yıl (1603), Rönesans devrinin Türkiye ile ilgili en büyük eseri ortaya çıktı" der. Knolles'ın eseri, büyük takdir yanında, Osmanlı'ya çağının ruhundan kaynaklanan ambivalant yaklaşımından dolayı tenkit konusu olmuştur. Bun tenkitler üç noktada toplanabilir: 1. Osmanlı'ya bakışta dinî-medenî önyargı, Osmanlıları barbar, zalim ve hain, sultanlarını hiddetli zorba, inançlarını sahte olarak tarif etmesi. 2. Osmanlı'yı aristokratik kültürün savaş ve politika temasına dayalı saray tarihi perspektifiyle askerî seferlerden ve fetihlerden, sultan portrelerinden ibaret bir imparatorluk olarak tasvir etmesi, yeniçeri düzeni ötesinde müesseselerin izahına pek yer vermemesi. 3. Geleneksel organizma ve devrevî tarih anlayışının tesiriyle Osmanlı gücünün zirveye çıkışını inişin başlangıcı olarak ele alması.

René de Lucinge (1554-1615) (1606), devletlerin de canlılar gibi doğma, büyüme, ölme safhalarından oluşan bir tabiî ömrü olduğu kanaatiyle Osmanlı'nın çöküş sürecini hesap ediyordu (Almási 2008: 11). Knolles de büyüklüğünün sebeplerini saydıktan sonra Türkiye'nin düşüşe geçtiği, zayıflama alametleri gösterdiği, aslında fethedilemez olmadığı kanaatine varır (Turhan 2003: 12).

Eserini hakkıyla değerlendirebilmek için öncelikle onun birincil olarak hitap ettiği okur kitlesinin portresini dikkate almak lazımdır. O, avama değil, havassa, yüksek zümreye hitap etmektedir. Avrupa'da geleneksel olarak ilim dinin, okur-yazarlık da ruhbanın tekelindeydi. Bu zümre, ötekinin dini hakkında önyargılı, ancak kültürü hakkında meraklıydı; bu zümreye ötekinin dini itici, ancak kültürü egzotik geliyordu. Dolayısıyla Knolles, eserinin başında seslenme gereğini duyduğu "Hıristiyan okur"un bu iki beklentisini karşılayacak bir eser vermek istemişti. Bu kastî edebî-dinî üslûbu ile tarihî açıklamayı edebî-dinî anlatıya feda ettiğinden dolayı da Edward Gibbon gibi tarihçilerin tenkidine uğramıştı (Aksoy 2004: 43).

Christine Woodhead (1987), Knolles'ın Osmanlı tarihi yazmadaki amacının İngilizlere "düşman Müslümanların gücünü açıklamak ve Hıristiyanları kendi savunmaları için birleştirmek" olduğunu belirtir. O, "Bu barbar kavmin ...

sıradışı ve can alıcı dönüşümü"nün, "zamanımızın şahit olduğu bu müthiş terör"ün ve "trajik tarihlerinin kasvetli seyri"nin peşindedir.[26] Buradaki "sıradışı ve can alıcı dönüşümü" ifadesi, tam da evrensel mânâda modernleşmeye işaret eder. Knolles, Hıristiyan okuyucu için satvetli bir imparatorluk tasvir eder. Osmanlı İmparatorluğu'nun başlangıcını, tekâmülünü ve sürekli refahını düşündüğünüzde dünyada bundan daha hayran kalacağınız veya şaşıracağınız bir şeyle karşılaşmazsınız; büyüklük ve şaşaada ondan daha haşmetli veya şanlısı olamaz. İktidar ve güçte ondan daha korkunç veya tehlikelisi tasavvur edilemez.

Knolles, saray tarihçiliği perspektifinden, Osmanlı'nın savaş ve politika sanatındaki maharetini tasvirin ötesinde, başarısının kültürel sırrını vermeye çalışmıştır; bunlardan ikisini ayırt edebiliriz.

Birincisi, Türkler'in inanç, ruh, kültür birliği. Zahiren Knolles'in tarihçiliği, Hıristiyan dünyanın "baş düşmanı", "kamusal afeti", hatta "dünyanın dehşeti" diye adlandırılan Türkler üstüne idi. Bu dehşet, "Hıristiyan Avrupa görüntüsünü besleyen ve sürekliliğini sağlayan en önemli unsur" olsa da, Türkler'in ezici ihtişamının yanında "uyandırdığı kaygı ve dehşet, ilahî takdirden ve Hıristiyanların yozlaşmasından ve bitmeyen kavgalarından" kaynaklansa da, Türkler'in moral birliği takdire şâyândı. Türkler, ülkeyi yönetiş tarzında olduğu gibi dinlerine inanış tarzında da birleşmiş (ortodoksi, Ehl-i sünnet akaidi), kendileriyle barışık bir zihniyette, inanış, yaşayış ve ideal birliği içinde bir milletti.

İkincisi, Knolles de Busbecq gibi Osmanlı başarısının sırrı olarak adalet ve idarî adalet olarak meritokrasiden etkilenmişti. Ona göre, Osmanlı Devleti'nde iyilik yapan ödüllendiriliyor, saldırgan ise cezalandırılıyordu (Chew 1937: 108, Özbaran 2004b, Woodhead 1987).

Osmanlı Büyüklüğünün Sırrı

Osmanlı'nın Jean Bodin'in evrensel tarih perspektifinden evrensel bir medeniyet olarak görülmesi, 1636 tarihli seyahatnâmesinde Henry Blount (1602-1682) ile başladı. 1636'da Osmanlı ülkesini ziyaret eden Henry Blount'a göre ne entelektüel kemâlin ilim kadar güçlü bir arzusu, ne de müesseseleri bizimkinden farklı insanların müşahedesi kadar kesin ve isabetli beşerî bilgi vardır.

26 "I long since (as many others have) entered into the heavie consideration thereof, purposing so to have contented my selfe with a light view of that which might well be for ever of all good Christians lamented, but hardly or never remedied; untill that afterwards led with a more earnest desire to know the strange and fatall mutations, by this barbarous nation in former time brought upon a great part of the world, as also so much as I might to see so great a terrour of the present time, and in what tearmes it standeth with the rest, I had with long search and much labour, mixt with some pleasure and mine owne reasonable contentment, passed through the whole melancholie course of their tragicall Historie" (Knolles 2003: 16).

O, Hıristiyanlığın inkişaf ettiği İtalya, Fransa ve İspanya'nın küçük bir kısmına daha önce yaptığı seyahatlerin, önceden sahip olduğu bilginin sadece teyidi olduğunu vurgular. Ona göre Doğu dünyası hakkında bilgi kaynağı olarak rivayetler ile râvilerin yanlış malumatı, gurur veya menfaat endişesinden dolayı büyük ölçüde sahte olmakla kalmaz, daha tabiî olarak onların tercih ve çerçevelerinin hükmüne de uygun düşer (Ghazvinian 2003: 286-90).

Bu yüzden Blount, "Türk milleti hakkında bizzat bilgi edinme arzumu kitap okuyarak değil, seyahatin bütün tehlike ve zorluklarına katlanarak yerine getirecek, zihni karıştıracak hiçbir tesir, önyargı yahut eğitim sisi altında kalmayacağım" diyerek seyahatinin maksadını ve bu maksada ulaşmak için izleyeceği usûlü ifade eder. O, gezerek öğrenmeyi kitap okumaya tercih ettiğini belirtse de, seyahatnâmesinde, kendisinden önceki yazarların eserlerinden iktibaslar ile mütalaa ve müşahede usûlünü birleştirdiğini gösterir. Bu açıdan Blount'un, tahsilli kişilerin eğitimlerini tamamlama süreci olarak seyahat etmenin önemini vurgulayan düşünce tarzına uygun davrandığı görülür. Peşin hüküm ve stereotiplerin yanıltıcı tesiri altında kalmamak için her şeyi bizzat görmek istediğini belirtmesi, onu, Türklüğü Müslümanlık ve barbarlıkla özdeş gören Avrupalı aydınlardan açıkça ayırır.

Blount, ticaret ve Osmanlı Devleti'nin yapısını anlama arzusuna bağlı olarak seyahatinde dört ana ilgi noktasını açıklar. Birincisi, "Türkler'in dinlerini, merasimini ve siyasetlerini mükemmel olmasa da (çünkü mükemmel inceleme, yolcunun değil orada ikamet edenin işidir) tarafsız bir şekilde bu eser için yetecek kadar inceleyerek Türkiye'nin töresinin insaflı gururumuza göre bize anlatıldığı gibi mutlaka barbar, yoksa bilakis bizimkinden farklı, fakat daha az iddialı olmayan başka bir medeniyet türü olup olmadığını müşahede etmektir." İkincisi, Türkler'in yönetiminde yaşayan Rumlar, Ermeniler, Frenkler ve Çingeneler gibi sair cemaatleri, fakat bilhassa sair insanlıktan kendini ayırmakla iftihar ettikleri gibi hem tabiat, hem kültürleri bakımından diğer hepsinden uzak bir ırk olan Yahudilerin nasıl muannid, hakir ve kötü namlı kalmaya devam ettiklerini öğrenmektir. Üçüncü ilgi, o sırada Polonya'ya karşı sefere çıkan Türk ordusunu görmek, Türk askerî disiplininin kendilerininki ile mukayese edilebilir olup olmadığını anlamaktır. Burada maksat, Osmanlı ordusunun Hıristiyanlara göğüs gerecek yapıda olup olmadığını anlamaktı. Blount'un dördüncü ilgisi ise Kahire'yi görme arzusuydu (Blount 1636, Pişkin 2011).

Blount, gelenekselden modern medeniyet kavramına geçiş sürecinde kilit öneme sahiptir. Bu, *medeniyet* kavramının dört semantik boyutuna bakarak daha iyi görülür: bedeviyet/hadariyet, riyaset/mülk, ceberût/medeniyet, hayvaniyet/insaniyet ayırımlarıyla ifade edilen içtimaî, siyasî, hukukî ve ahlâkî boyut (Gencer 2014: 25-28):

TABLO 5

Medeniyetin Dört Boyutu			
Şart-İllet		Rükün-Gaye	
İçtimaî	Siyasî	Hukukî	Ahlâkî
		Esaret/Hürriyet Adalet	Şekavet/Saadet Fazilet
Bedeviyet Hadariyet	Riyaset Devlet	Ceberût Medeniyet	Hayvaniyet İnsaniyet

Bunlar, eşzamanlı olduğu kadar artzamanlı merhaleler olarak da görülebilir. Medenîleşme, içtimaîden siyasîye, hukukîden ahlâkîye doğru tekâmül ederek kemale eren bir süreçtir. Mükemmel ülke, bu dört boyutuyla medeniyete erişmiş olandır. Daha yakından bakıldığında medenîleşmenin içtimaî ve siyasî boyutlarının şart-illet, hukukî ve ahlâkî boyutlarının ise rükün-gaye olduğu görülür. Birincisi, medeniyetin içtimaî boyutuna *bedeviyet*in karşılığı olarak *hadariyet* denir. Fıkıhtaki sefer/hazar ve Türkiye'deki yörük/manav ayırımının karşılığı olarak bedeviyet/hadariyet, göçebelik/yerleşiklik mânâsına gelir. İkincisi, medeniyetin siyasî boyutu, yerleşik topluluğun siyaseten örgütlenmesini ifade eden *mülk*tür. İbn Haldûn'a göre bir beldeye yerleşen bir cemaat, riyaset (kabile reisliği) şeklinde de hayatını sürdürebilir, ancak riyasetten mülke geçtiği zaman siyaseten medeniyete geçmiş olur.

Medenîleşmenin gayesi, insanın adalet ve fazilet olarak hürriyet ve saadete ulaşarak kendisini gerçekleştirmesidir. İçtimaî ve siyasî olarak medenîleşmemiş, şehir ve devlet hayatına geçmemiş bedevî bir kabilede de pekâlâ bu iki gaye gerçekleşebilir. Medenîleşme sürecinin fazilet olarak saadeti sağlayacak dördüncü ahlâkî boyutuna doğrudan *insaniyet* denir. Bunun zıddı, "görgüsüzlük, insanlıktan uzaklık, gayr-i medenîlik, medeniyetsizlik" tabirleriyle ifade edilir. *Edeb ve sünnet (humanitas, decorum, civitas), insaniyet* olarak *medeniyet*in farklı adlarıdır. Ancak bu tabloya göre mutlak olarak *medeniyet* ile medenîleşme sürecinin adalet olarak hürriyeti sağlayacak hukukî boyutu kasd edilir. Dolayısıyla Batılı cemiyetlerin Doğulu cemiyetleri değerlendirmede esas aldıkları medeniyet boyutu budur.

Hukukî mânâda medeniyet, adalet olarak hürriyeti sağlayacak (medenî) hukuku hâkim kılan medenî hükümet demektir (Lewis 1852: I/17, 49, 52). Batı'da mukayeseli perspektif ise medenî hükümetin tarifinde karışıklığa yol açmıştır. Bu karışıklık, esaret/hürriyet ayırımı açısından bürokrasi ile tebaanın ve siyasî

rejimlerin şekli ile özünün birbirine karıştırılmasından kaynaklanır. Kadim anlayışa göre şehir (polis) evin (oikos), hükümdar-tebaa münasebeti de baba-aile münasebetinin uzantısıdır. Arapça abd kelimesinin mânâsı, mevlânın (efendi) mânâsına göre kul veya köle olarak değişir. Baba (Devlet Baba-hükümdar), hükümranlık alanı olarak evin rabbi, (rabbü'l-beyt=ked-hüdâ=kâhya), kul (*servant*) olarak ehlinin (ailesinin=milletinin), köle (slave) olarak evin hizmetçilerinin (sarayın hizmetkârları bürokratların) *mevlâ*sıdır (despot, lord).

Ancak eski Mısır'da rubûbiyyet taslayan Firavun'un hâşâ halkını kulu olarak görmesine benzer surette, Ruslar gibi kavimlerde sadece bürokratlar değil, halk da köle sayılmıştır. Avrupa, modern-öncesi çağda umumiyetle Ruslar'ı barbar, Türkler'i ise medenî olarak görmüştür. Batı'nın barbar Rus imajının kaynağı, XVI. asrın ilk yarısında iki kez (1517 ve 1526 yıllarında) Rusya sahası ve İtil boyuna seyahat eden Kutsal Roma-Germen İmparatoru I. Maximilian'ın (1493-1519) elçisi, tarihçi ve coğrafyacı Sigismund von Herberstein (1486-1566) idi. 1517 ve 1526 yıllarındaki Rusya seyahatinde yol boyunca ulaşabildiği tüm Rus ve Slav Kilisesi kaynaklarıyla müşahedelerini birleştiren Herberstein'ın 1549 yılında Latince orijinalini, 1556 yılında Almanca versiyonunu yayınladığı *Rerum Moscoviticamm Commentarii* (Rusya Üzerine Notlar) adlı eseri, malumat zenginliği ve mütalaa derinliğiyle asırlarca Avrupa'da ve Almanya'da Rusya hakkındaki kanaatlerin beslendiği ana kaynak olmuştur.

Herberstein, Rus siyasî hayatının dört mümeyyiz vasfını şöyle tesbit eder:

1. İstibdad: Büyük Prens, mülkün muhtelif siyasî, idarî ve askerî organları üzerinde küllî hâkimiyete sahiptir.
2. Ceberût (tiranlık): Büyük Prens, tebaasının mülkiyeti, bilhassa gayrimenkulleri üzerinde küllî hâkimiyete sahiptir.
3. Büyük Prens'in tebaası, onun köleleri hükmündedir.
4. Ulûhiyyet-vârî. Büyük Prens'in tebaası, onu sanki bir tanrıymış gibi tebcil ederler.[27] Etimolojik-filolojik belgeler de bu görüşü teyit eder. Cermenler, komşuları Slavları köle yaptığı için bizzat *slav* kelimesi, *slave* (köle) kelimesinden gelir. Ruslar'ın acıklı ırsî kölelik ruhu, Rus köylülerinin atasözlerine bile yansımıştır: "Canımız Allah'ın, bedenimiz Çar'ın, geri kalanımız ise Mevlâmızındır" (Jones 1903: 31, Billington 1970: 86,241).

27 "Heberstein cuts up Russian political life into four elements: 1. Absolutism: the Great Prince enjoys total control over the various political, administrative and military organs of the realm; 2. Despotism: the Great Prince enjoys total control of his subjects' possessions, in particular real estate; 3. Slavery: the Great Prince's subjects are his slaves; and 4. Quasi-divinity: the Great Prince's subjects adore him as if he were God" (Herberstein 1851-52, Mettan 2017: 144, Poe 2000: 172, 7, 11-5, 22 ,27, 31-6, Dukes 1982: 2, Poe 2000: 117-44).

Aydınlanma Çağı'ndan önce Avrupa, Osmanlı Devleti'ni cebbâr (tiran) devletlerarası nda sayıyordu. Aslında Avrupalı aydınların Osmanlı rejimini ceberût-despotik olarak tasvirlerinin arkasında, Avrupa iç ve dış politikasına dair iki maksat bulunuyordu. Birincisi, Şark'ın ceberût ve despotik olduğuna dair algı inşası, Batı'da cumhuriyetçiliğin yeniden icadının stratejik aracı olarak vazife gördü (Marr 2006: 22, Hurd 2008: 62). İkincisi, François de La Noue (1531-1591), René de Lucinge (1554-1615), Lazaro Soranzo (1555/60-1602) ve Edward Freeman (1823-1892) (1877) gibi yazarlarda görüldüğü gibi Osmanlı rejiminin zalim olarak tasviri, Avrupa'nın ona karşı âdil (haklı) savaşını meşrûlaştırmaya yaradı. Bunlar, savaş meydanında yenemediği Osmanlı'yı çökertmek için, Avrupa'ya kirli planlar ve sinsi yollar teklif eden kitaplardı.

Lazaro Soranzo, Kur'an'ın "safsataları"nı açığa çıkaran Arapça kitaplar yazdırılarak bunların Müslümanlar arasında yayılması, böylece cemaatteki din duygularının zayıflatılmasını tavsiye eder. René de Lucinge'in yazdığı kitap ise, Türkler'in tamamen yok edilmesi için gerek askerî ve gerekse sivil yolları açıklayan bir strateji kitabı gibidir. Eserde Osmanlı Devleti'ni savaş meydanında yenebilmek için tutulacak yollar anlatıldıktan sonra, cemiyeti içeriden zayıflatmak üzere akla gelebilecek pek çok fikir ortaya atılmıştır.[28]

Ceberût (tiranlık) kavramı, Aristo'nun politika hakkındaki kitabından alınmıştır. Avrupalı aydınların birçoğu, Osmanlı rejimini tipik bir ceberût olarak görmüştür. Hükümdara karşı duracak irsî toprak sahibi bir asil sınıfın yokluğu, Osmanlı ceberûtunun asıl sebebi sayılır. Bu görüş sahiplerinden Francis Osborne'a (1593-1659) göre Osmanlı ceberûtu, Avrupa devletlerinkinden pek farklı değildir. Osmanlı dâhil Avrupa'da ceberût, keyfîlik ve zora dayalı idare tarzı zalim bir rejim olarak görülse de istikrar için gerekli sayılıyordu. Zamanla Avrupa'da Osmanlı rejimi hakkındaki görüş değişti. Osmanlı rejimi, keyfî ve zalim ceberût değil, Doğu'ya has despotik bir rejim olarak tanımlanmaya başladı. Giovanni Botero (1544-1617) ve Charles Montesquieu (1689-1755), Herberstein'ın Rus despotizmi tesbitini "Şark despotizmi" olarak genelleştirdi. Despotizm, XVI.-XVII. Asırda, "Haklı bir savaş sonunda elde edilen fetih hakkından kaynaklanan mutlak hükümet" olarak anlaşılıyordu. Ancak despotizm, Montesquieu tarafından bir Şark hükümeti rejimi olarak tanımlandıktan sonra Osmanlı rejimini karakterize eden bir kavram olarak yerleşmiş göründü.

28 François de La Noue, *The Politicke and Militarie Discourses of the Lord De La Noue*. Edward Aggas (trs.), London: Printed for Thomas Cadman and Edward Aggas by Thomas Orwin, 1589.

René de Lucinge, *The Beginning, Continuance, and Decay of Estates*. John Finet (trs.), London: John Bill, 1606.

Lazaro Soranzo, *The Ottoman of Lazzaro Soranzo*. Abraham Hartwell (trs.), London: John Windet, 1603. (Aksoy 2004: 41, Chew 1937: 111-8, Çırakman 2002: 187, Ricci 2005: 70, Tolan 2013: 168-72).

Despotizmden anlaşılan, Şark'a has geri bir kulluk rejimi, keyfî ve zalim padişahların kulluğu benimsemiş bir tebaa üzerinde hüküm sürdüğü yoz bir rejimdi. Böylece despotizm, umumî ceberût tarifinden ayrılarak hususî bir mânâ kazanıyordu. Fransa'da XIV. Louis zamanındaki rejim de bazılarınca despotik bir rejim olarak algılanıyordu. Montesquieu ise despotizmi gevşetici sıcak iklimiyle Şark'a has bir toplum tipi olarak tanımlamıştı. Orada yaşayan insanlar, tabiatları icabı böyle bir kulluk rejimine boyun eğiyordu. Böylece Montesquieu, genel ceberût terimini muayyen bir coğrafya ve teolojinin belirlediği objektif bir toplum tipini anlatan özel bir terime dönüştürüyordu. Montesquieu teorisi, XVIII. asırda moda oldu. Çağımızda tipleştirme çabası, sultanizm ve oryantal despotizm teorileriyle Max Weber, Karl Wittfogel, Fernand Braudel, Shmuel N. Eisenstadt gibi bilginlerde görülür (Çırakman 2001, 2002, İnalcık 2010: 226-7, Kaiser 2000, Rubiés 2005).

Yakından bakıldığında, Montesquieu tarafından ileri sürülen oryantal despotizm tarifinde beş unsur öne çıkar:

1. Temel yasaların, yani, anayasanın olmaması
2. Toprak mülkiyetinin devlete ait olması
3. Tebaanın hükümdarın kulu (kölesi) sayılması
4. Devletin gücüne karşı vatandaşların haklarını koruyacak, devlet ile vatandaş arasında kudret kullanımını dengeleyecek bir ara, tampon müessesenin gelişmemesi
5. Mutedil hükümete imkân veren küçük hacimli cumhuriyetlere ve monarşilere karşılık geniş imparatorlukların despotik karakterde olması (Curtis 2009: 41-2, 54, 70, 80,Demir 2005: 108, Montesquieu 1899: I/19-30).

Dikkat edilirse bütün bu hususiyetler, siyasî rejimlerin şekline dairdir; şekil ile öz ise birbirinden farklı olabilir ve bu farklılık, siyasî rejimlerin tasnifinde karışıklığa yol açar. Aristo ve Cicero gibi kadimlerle Rousseau gibi modernler, hükümetlerin şekline (rejimine, yapısına), Walter Raleigh (1552-1618) ve Edmund Burke (1729-1797) gibi modernler ise özüne (muhtevasına, işlevine) bakmışlardır. Şekle bakanlar hürriyet/esaret rejimlerine karşılık cumhuriyet/monarşi ve mutlak monarşi/meşrûtî monarşi ayırımlarını yapmışlardır. Walter Raleigh'ın tarifine göre ceberût, tebaanın hayrını değil, sadece hükümdarın zevkini gözeten zalimane bir hükümet şeklidir. Edmund Burke'e göre de hür hükümetler, bugüne kadar bilinen en despotik hükümetlerden daha fâhiş ceberût fiiller işlemiştir (Lewis 1877: 154).

O halde Osmanlı gibi rejimlerin âdil olup olmadığını değerlendirmenin şartı, despotizmin idarî ve popüler boyutlarını, patrimonyalizm ile despotizmi

ve mutlakıyet ile keyfîliği, istibdat ile ceberûtu birbirinden ayırarak karışıklığı gidermektir. Osmanlı, merkezîleşme ve tek-başlılaşma başarısına eşlik eden patrimonyalizmin tahkimi, şeriatın hâkimiyeti ve ulemânın otoritesi sayesinde Herberstein'in Rus barbarlığının siyasî boyutları olarak saydığı ceberût, kölecilik ve teokrasiden korunmuştur.

Herberstein'ın Ruslar hakkındaki tesbiti, Batılı aydınlar tarafından yanlışlıkla Osmanlılara da teşmil edilerek sadece bürokrasi değil, bütün Osmanlı halkı, padişahın kulu (kölesi) olarak gösterilmiştir (Curtis 2009: 41, Germanus 1933: 527, 529, Kumrular 2005: 98). Böylece sultanın kul bürokrasi üzerindeki hâkimiyeti mânâsında despotizm ile ülke üzerindeki hâkimiyeti mânâsında istibdat, dolayısıyla istibdat ile yozlaşmış şekli olarak ceberût birbirine karıştırılmıştır. Adam Mickiewicz gibi Batılı aydınlar, Batılı stereotiplerin tesiriyle çelişkiye düşerek Türkler'i medeniyetin ahlâkî boyutunda barbar saydıkları halde, hukukî boyutunda hukuka bağlılıkta Ruslardan üstün ve daha medenî görürler. Ona göre Türkiye'de bile sultan, kendisinin değil, ancak ulemânın tefsire yetkili olduğu şeriata riayet etmek zorundadır. Ancak Rusya'da Çar'ın irade ettiği her şeye itaat zaruridir. O, Kilise'nin başıdır ve neye inanılmasını emrederse halk ona inanmak zorundadır.[29]

Mickiewicz, muhtemelen bu hakikati, Fransız elçisi Marquis de Villeneuve gibi Batılı aydınların Osmanlı yetkililerinden aktardığı rivayetlerden öğrenmişti. I. Mahmud'un reîsülküttâblarından biri, Fransız elçisi Marquis de Villeneuve'e Türk hükümetinin karakteri hakkında şöyle demişti: "Bizim hükümetimiz, zannettiğinizden daha cumhuriyetçidir. St. Petersburg ve Viyana'da işler hakkında karar, hiç kimseye hesap vermeye mecbur olmayan bir veya iki insan tarafından ittihaz edilir. Bizde ise bilakis, padişah ne kadar müstebid olursa olsun, şeyhülislâm ve ulemânın fikri olmadan bir sulh muahedesine muvafakat edemez" (*Tanzimat I* 1940: 17-18, Tezcan 2009). Diğer taraftan Âl-i 'Osmân'ın veraset (tahta geçme) usûlü, Osmanlı anayasasının ana maddesiydi. Hâlbuki Rusya, bu hususta bir anayasadan mahrumdu (Russell 1828: 56-64, Madariaga 2000: 69-73,231).

Osmanlı Devleti'nin Montesquieu'nun despotizmin karakteristiği olarak belirttiği ara kurumlardan mahrum olduğu da söylenemezdi. Burada da şekil-öz, yapı-işlev ayırımına göre değerlendirme yapılmalıydı. Montesquieu'nun (1899: I/15) "ara kurumlar" (*intermediate bodies*) olarak tercüme edilen tabi-

29 "For even in Turkey, the Sultan must observe the laws of Mohammed; nor is he permitted to interpret them himself, but the Priests are the interpreters. But in Russia, everything the Czar wills, must be obeyed. He is the head of the Church, and what he commands to be believed, the people must believe" (Mickiewicz 1833: 2-3).

ri, aslında Hıristiyanlık ve feodalizmin izini taşıyan "ara kudretler"di (*intermediate powers*). O, anayasada tanımlanan yasama, yürütme, yargıyı da *power* kavramıyla ifade ediyordu. Türkçe'ye yanlışlıkla *kuvvet* olarak tercüme edilen *power*, aslında ilahî kökenli *kudret* demekti. Onun üçlü kudretler ayrılığı, aslında Katolik teslis inancında Baba-Oğul-Ruhu'l-Kudüs arasındaki üçlü işbölümünün anayasa doktrinine yansımasıydı (Gencer 2010b). Batı'da teodise problemine çözüm olarak günahsız oğul, kilise ve ruhban gibi kudretler Tanrı ile günahkâr insanın arasına konulmuştu. Hâlbuki İslâm'a göre Allah birdir ve insan doğuştan masumdur. Tevhid akîdesine dayalı vahdet-i imâmet doktrinine göre, Osmanlı da dâhil olmak üzere geleneksel rejimlerde merkezî kudretten ayrı kudretlerin zuhuruna izin verilemezdi. Osmanlı'da bunun yerine tekke ve vakıf, merkeze karşı kudreti değil, hakkı, halkın menfaat ve haklarını temsil eden sivil toplum kuruluşları olarak vazife görüyordu (Mardin 1991a: 42,112, Gündüz 1989a).

Buna karşılık Rusya çariçesi II. Katerina (1762-1796), "aydın mutlakıyetçiliği" tabirinin altında yatan aydınlanma ile mutlakıyet arasındaki çelişkiyi gidermek üzere, Montesquieu'nun aydınlanmacı teorisini Rusya'nın despotik siyasî rejimine uyarladı. II. Katerina, Montesquieu'nun siyaset felsefesinin lafzından ziyade ruhuna yakındı; onun despotik rejim tarifi, Rusya'nın siyasî rejimine aykırı düşerken siyaset felsefesinin ruhu, Rus siyasî rejimini aklîleştirmeye yarayacaktı. Çariçe'ye göre Rusya, başka bir ülkeye benzemezdi; bu kadar geniş bir imparatorluk, ancak hükümdarın kendi kendisini sınırlandırabileceği bir anayasaya tâbi' mutlakıyet ile yönetilebilirdi (Madariaga 2000: 195-8,244, Billington 1970: 223).

Medenîleşmenin içtimaî ve siyasî boyutları şart-illet, hukukî ve ahlâkî boyutları rükün-gaye, medenîleşmenin gayesi de insanın adalet ve fazilet olarak hürriyet ve saadete ulaşarak kendisini gerçekleştirmesidir dedik. Osmanlı ve Rusya gibi yerleşik hayata geçerek geniş bir coğrafyada güçlü merkezî devletler kurabilen ülkelerin zaten içtimaî ve siyasî açıdan hadariyet ve devlet denen medenilikleri tartışılmaz. Dolayısıyla bu gibi ülkeleri değerlendirmede, medeniyetin mutlak olarak medeniyet ile insaniyet denen hukukî ve ahlâkî boyutları esas alınır. Şimdi Henry Blount'ın bu iki boyutta Osmanlı medeniyetini nasıl değerlendirdiğine bakalım.

Blount, Montesquieu'nun (1899: I/30) *politeness* olarak ifade ettiği medeniyetin *insaniyet* denen ahlâkî boyutunda Türkler'de "inanılmaz medeniyet" (*incredible civility*) bulur: "Türkler'in âdâbı arasında en garip bulduğum şey, onların inanılmaz medeniyetiydi. Diğer deniz kavimlerinin ve hepsinden öte bizimkinin barbarlığını çoğu kez tecrübe eden ben, tam aksini bulduğum tecrübeme kadar ayıların içinde olduğumu farz etmiştim. Yalnızca sıradan medeniyet değil, fakat beni rüya mı gerçek mi diye şüpheye düşürecek kadar genel

olarak aralarındaki hazır hizmet, sabır, hoş ve nezih bir tarz."[30] Birçok yabancı müşahit, Türkler'in temizlik başta olmak üzere medeniyetine, yabancılara karşı nezaketine ve ahlâkî faziletlerine hayran kalmıştı.

Henry Blount, Osmanlı medeniyetini ahlâkî mânâda "inanılmaz bir medeniyet", dar-hukukî, geniş-küllî mânâda ise "farklı bir medeniyet" olarak tanımlar. Fransa'da 1766'da Mirabeau'nun icadından sonra Montesquieu ve Voltaire gibi aydınlarca kullanılan *civilization* (medenîleşme) terimi, zamanla sekülerleşme sürecinde din-vârî normatif bir sistem mânâsını kazanacaktı. Blount, ise geleneksel *civility* (medeniyet) kelimesini, bir cemiyet tipi ve adalet düzeni mânâsında kullanır. Richard Knolles (1687: I/2), "Bu barbar kavimle dünyanın büyük bir kısmının uğradığı sıradışı ve can alıcı dönüşüm" (the strange and fatall mutations, by this barbarous nation in former time brought upon a great part of the world) ifadesiyle, modern Batı medeniyeti gibi, küresel tesire sahip modernleşme başarısını çelişkili bir şekilde "barbar" bir kavme atf eder. Blount ise objektif bir perspektifle Osmanlı medeniyetinden nev'i şahsına münhasır "başka bir medeniyet türü" (another kind of civility) olarak söz eder:

"(Kaygım) Türkiye'nin tarzının (The Turkish way, töre) bize anlatıldığı gibi mutlak barbar mı yoksa bizimkinden farklı, fakat daha az iddialı olmayan başka bir medeniyet mi bunu müşahede etmektir." Pierre Charron'dan (1541-1603) farklı olarak Henry Blount, dini, medeniyetin temeli yerine parçası veya medeniyeti dini de kuşatan bir nizam olarak değerlendirir. Ona göre tüm devletlerin ana kısımları dörttür: ordu, din, adalet ve ahlâkî âdetler.[31] Blount, medeniyeti, mezkûr içtimaî, siyasî, hukukî, ahlâkî dört boyuttan hareketle, Osmanlı'da ikiz sayılan din ile devletten mürekkep bir adalet düzeni, cemiyet tipi olarak değerlendirir. Gaye olan adaleti gerçekleştirme tarzları (rejimleri=töreleri=sünnetleri) itibariyle medeniyetler, milletlere göre değişir. Osmanlılar, Batılı barbar/medenî, hür/despotik rejim tasniflerine uymayan, Batılılar'ınkinden farklı bir rejim, medeniyet kurmuştur. Anonim (1853b: 335) bir İngiliz yazar da, Türkler'in basit pastoral kabileden bir "mukayeseli medeniyet"e dönüştüğünü söyler.

30 "The strangest thing I found among the Turkish manners, was their incredible civility: I, who had often proved the barbarism of other nations at sea, and above all others of our own, supposed myself amongst bears, till by experience I found the contrary; and that not only in ordinary civility, but with so ready service, such a patience, so sweet and gentle a way generally through them all, as made me doubt whether it was a dream or real" (Blount 1636: 136-7, Chew 1937: 53, 37,43,107,119-20,200).

31 "Among Indians, Chinese, *cannibals*, Turks and other nations which are generally considered barbarian there are often laws, institutions, *customs* and manners as good or better than our own." (Lach 1994: II/299). "... The Turkish way appear absolutely barbarous, as we are given to understand, or rather another kind of civility, different from ours, but no less pretending (...) The most important parts of all states are four; arms, religion, justice, and moral *customs*" (Blount 1636: 111-2, Soykut 2003: 212-225).

Bu, Shmuel Eisenstadt'ın 2000'li yıllarda ortaya attığı çoğul modernlikler (*multiple modernities*) kavramının, asırlar önce dile getirilmiş ifadesinden başka bir şey değildir. Daha çarpıcı olanı, Blount'un (1636: 2) Avrupalı önyargıları ve klişeleri altüst eden Türkler'in "yegâne modern halk" olduğu tesbitidir: "Şimdi imparatorluğu süratle dünyayı istila etmiş ve daha önce kimsenin başaramadığı şekilde sağlam temeller üzerine kendini oturtmuş, yaptıkları işin hakkını veren yegâne modern halk olan Türkler'in elde tuttuğu toprakları; inanıyorum ki, bu zamanları onların haşmetinin zirvesinde idrak edenler, Türkiye'den daha iyi bir sahne bulamazlar"[32] (Haynes 1983: 13-5, Chew 1937: 100).

Osmanlı'nın yükselişinden sonra Batılı yazarlar, bir taraftan korkunç, büyük Türk'ü (terrible, great Turk) tasvir, diğer taraftan da Osmanlı korkusunu, büyüklüğünü (Ottoman terror, greatness) tahlil ettiler. Avrupalı aydınlar için, Türk-Osmanlı korkusu askerî gücünden, Türk-Osmanlı büyüklüğü ise adaleti sağlayan siyasî düzeninden kaynaklanır. René de Lucinge, Osmanlı'nın başarısını "Adalet mülkün temelidir" düsturuyla açıklar: "Bütün eskiler, keza akl-ı selîm ile düşünebilenler (Hıristiyan veya kâfir), adaletin samimi icrasının bütün sağlam düzenli devletlerin en muhkem rüknü, aksine, zulmün de yalnızca insanların ve ülkelerin değil, aynı zamanda hayvanların yıkımı olduğunu hep ikrar etmişlerdir."[33] Bu açıdan Lucinge, küçük devletlerin hâricî, buna karşılık Osmanlı gibi büyük devletlerin organizmik görüş uyarınca, zulüm başta olmak üzere dâhilî ve organik sebeplerle yıkılacağını beyan eder.

Şahsî iğbirârına ve Hıristiyan önyargısına rağmen Mohaç esiri Bartholomaeus Georgievic'in (1505-1566) 1558 tarihli eserinde Türkler'in âdetlerini, âdâbını, merasimini, âyinlerini ve dinlerini tasviri de, karmaşık gelenekler ve müesseselere sahip dinamik, sofistike bir kültür hissini verir (Aksulu 1998, Brady 2009: 78, Chew 1937: 110,113,149).

Son olarak İngiliz siyasî düşünce tarihinde Neo-Roman medenî hürriyet söylemin bariz örneğini oluşturan *Cato's Letters* (Cato Mektupları) adlı eserin müellifleri John Trenchard (1662-1723) ile Thomas Gordon'ın (1692-1750) görüşlerine bakmak yeterli olacaktır. İslâm'da, kâfir ama âdil bir hükümdarın, Müslüman ama zalim bir hükümdara tercih edildiği adaletin önceliği anlayışını yansıtan düşünceden hareketle onlar da bir milletin faziletinin alameti olarak adaleti alırlar: "... kanun-yapma, tüm insanların tabiatı uyarınca kötü

32 "Moreover, those parts being now possessed by the Turks, who are the only modern people great in action, and whose empire hath so suddenly invaded the world, and fixed itself on such firm foundations as no other ever did; I was of opinion, that he who would behold these times in their greatest glory, could not find a better scene than Turkey."

33 "... all those of ancient times, and such as have had any touch of a good mind (either Christians or infidels) have evermore confessed that the sincere execution of justice is the strongest pillar of all well-ordered estates, as on the contrary injustice is the overthrow, not alone of men and countries, but of beasts also" (Lucinge 1606: 102-3).

olduğu faraziyesine dayanır ve faziletin en net alameti faziletli olan kanunlara riayettir. Eğer biz bir millette fazileti arayacaksak, dinlerinin ismi ve tarzı faziletlerinin ne alameti, ne de sebebi olduğundan, onu hükümetinin tabiatında aramalıyız. İtalyanlar, Hıristiyan dinini kabul ederler, Türkler'in ise hepsi kâfirdir; bundan dolayı İtalyanlar Türkler'den daha faziletli midirler? İnanıyorum ki hiç kimse, en azından mutlak prenslerin hükmü altında yaşayanlar öyle olduklarını söylemeyecektir: Bilakis muhakkak ki Büyük Türk'ün tebaası, Papa'nın tebaasından daha sefil, dolayısıyla daha kötü değildir."[34]

34 "... the making of laws supposes all men naturally wicked; and the surest mark of virtue is, the observation of laws that are virtuous: If therefore we would look for virtue in a nation, we must look for it in the nature of government; the nâme and model of their religion being no certain symptom nor cause of their virtue. The Italians profess the Christian religion, and the Turks are all infidels; are the Italians therefore more virtuous than the Turks? I believe no body will say that they are; at least those of them that live under absolute princes: On the contrary, it is certain, that as the subjects of the Great Turk are not more miserable than those of the Pope, so neither are they more wicked" (Trenchard 1754-1755: I/238).

FASIL ÜÇ

YAVUZ ADAMDAN HASTA ADAMA

Aşk İdealinden Hikmet İdeasına

Kâinatta her şey gibi siyaset de bir ontolojik temele dayanır; dolayısıyla Osmanlı siyasetinin mukadderatı, ancak bu ontolojik arka planla anlaşılabilir. Bilhassa, tevafuk, yedinci Abbâsî Halifesi Me'mûn (198-218/813-833) ile yedinci Osmanlı pâdişâhı Fâtih Sultan Mehmed (835-886/1432-1481) gibi kozmopolitan vizyonla hareket eden hükümdarlar, bu ontoloji/siyaset münasebetinin tam şuurunda idiler. Fâtih'e izafe edilen, "Dünyada tek bir dîn, tek bir devlet, tek bir pâdişâh ve İstanbul da cihanın pâyitahtı olmalıdır" sözü, kozmopolitanizmin ifadesidir (Özcan 2003: XXXIII). Kozmopolitanizm, siyaseten "tek âlem" tasavvuruna, vahdet-i âlemin fizikî (siyasî) tasavvuru ise metafizikî (manevî) tasavvuruna dayanıyordu; dolayısıyla kozmopolitan siyaset, siyasî vahdet-i âlemin ontolojik temellendirmesine dayanacaktı. Fâtih de İstanbul'un fethiyle kozmopolitan projenin ilk büyük adımını attıktan sonra bu projenin tatvîri ve itmâmı için vahdet-i âlemin ontolojik temellendirmesini aradı.

Kadim tasnife göre hikmet, *hikmet-i nazariyye* ve *hikmet-i ameliyye* olarak amudî (dikey), hikmet-i nazariyye de *hikmet-i bahsiyye* ve *hikmet-i zevkiyye* (tasavvuf) olarak ufkî (yatay), hikmet-i bahsiyye de gene kendi içinde *kelâm* ve *hikmet* (felsefe) olarak alt bir ayırıma tâbi' tutulur. Dolayısıyla ontolojinin üç dalı olarak tasavvuf (*hikmet-i zevkiyye*), kelâm ve felsefe (*hikmet-i bahsiyye*), varlığı farklı açılardan ele alır. Özünde varlık tek olduğuna göre, bunlar, zât haysiyetiyle aynı, itibar haysiyetiyle muhtelif varlık tasavvurlarıdır; siyasî birliğin tahakkuku için özünde varlığın vahdetinin ortaya koyulması gerekir. Ali Fenârî, bu maksatla tasavvuf, kelâm ve felsefe ehlinin hakikat anlayışlarının bir muhakemesinin yapılması gerektiğini düşünen Fâtih'e, böyle bir

muhakemeyi ancak zamanın ünlü âlimi İranlı Molla (Abdurrahman) Câmî'nin (1414-1492) yapabileceğini söyledi.

Fâtih'in teklifini kabul eden Câmî, bu üç zümre arasında altı konuda ihtilaf olduğunu söyleyerek, bunların başında gelen vücud konusunu ele aldığı ilk risâlesi *ed-Dürretü'l-fâhire*'yi gönderdi. Maalesef Fâtih'in beklenmedik vefatıyla Molla Câmî'nin diğer ihtilaf konularını ele alacağı külliyat tamamlanamadı. Üç zümrenin varlık anlayışlarının mukayesesi ile hedef, sanıldığı gibi bunların terkibi değil, bunlar arasında muhakeme sonucunda birinin tercihiydi. Molla Câmî, *ed-Dürretü'l-fâhire*'de Gazâlî çizgisini izleyerek tasavvufî varlık anlayışının neden kelâmî ve felsefî anlayışlara üstün olduğunu vukufla açıkladı.

Bu eser, aslında gene Fâtih'in emriyle başlayan *Tehâfüt* muhakemelerinin sonucuydu. Fâtih, daha önce de Gazâlî ile İbni Rüşd'ün temsil ettiği filozofların *Tehâfüt* eserlerindeki tutumlarını değerlendirmek üzere Hocazâde lakabıyla tanınan Mustafa Muslihuddin Bursevî (1420?-1488) ile Alaaddin Tûsî'ye birer eser sipariş etmişti. Hocazâde'nin dört ayda yazdığı, İbni Rüşd'e karşı Gazâlî'yi haklı çıkardığı eser, ilmî kamuoyu ve Fâtih tarafından Tûsî'nin altı ayda hazırladığı eserden üstün sayılmıştır. Dolayısıyla hem Hocazâde, hem de Molla Câmî tarafından haklı çıkarılan Gazâlî'nin İslâm ve Osmanlı dünyasındaki otoritesi daha da pekişmiş ve *Tehâfüt* tartışmalarında Gazâlî çizgisini tercih ettiğini gizlemeyen Fâtih de kurduğu Sahn-ı Semân medresesinde Gazâlî'nin kelâm anlayışına yakın bir program benimsemişti (Türker-Küyel *1956*).

Allah, kâinatı bâtın/zâhir, evvel/âhir, mebde/meâd, inşa/icra gibi ikili bir diyalektiğe göre yaratmıştır. İnşa/icra (kuruluş/işleyiş) diyalektiğine göre varlık, *hubb* (muhabbet) ile zuhura gelmiş, *aşk* ile süslenmiştir. İsmail Hakkı Bursevi ve Ahmed Cevdet Paşa (1293: 45) gibi Osmanlı âlimlerinin andığı Arapça "ثَبَتَ الْعَرْشَ ثُمَّ انْقُشْ" (Sebbiti'l-'arşe sümme'nkuş=Tahtı yerleştirdikten sonra süsle) sözü bunu ifade eder. Arapça iki harfin ortaklığında görülen etimolojik irtibat, temel ontolojik kavramların semantik zincirini, her birinde bir harfi olan "akıl" kavramının temel ontolojik kavramları nasıl hiyerarşik olarak birbirine bağladığını gösterir:

"kelâm-kalem" (l-m)

"kalem-akıl" (q-l)

"akıl-âlem" ('-l)

"aşk-akıl" ('-q)

"arş-aşk" ('-ş)

"aşk-nakş" (ş-q)

İlahî ikili diyalektiğe göre öte ve bu âlemler, "emir/halk" ile "kudret/hikmet" olarak ayrılmıştır. İzzeddîn Kâşânî (2010: 48), *Tasavvufun Ana Esasları* adlı

eserinde bu konuda şöyle der: "Aklın haddi ise, hikmet âlemini idrak etmektir ve onun kudret âlemine bir yolu yoktur. Hikmet âleminden maksat sebeplerin varlığıdır ki, Mutlak Hâkim mülk ve şehadet âlemindeki her bir varlığı bir sebebe bağlı kılmış; o varlığın o sebeple ortaya çıkmasını süregelen bir âdet (sünnet-i câriye) kılmıştır." Öte âlemde ilahî irade vasıtasız işlediği için Emir, mutlak işlediği ve ayrıca bu âlemin kader ve takdirini ihtiva ettiği için Kudret, bu âleme de sebeplerle işlediği için Halk ve Hikmet âlemi denmiştir.

Benzer şekilde ontik ikili diyalektiğe göre Osmanlı tarihini de İngilizce literatürde yapılan *classical/post-classical age* ayırımına karşılık olarak *itilâ/inhitât* (*rise/fall*) diye ikiye ayırabilir ve bunları Osmanlı şiirinin laytmotifleri olarak *aşk* ve *hikmet* ile tarif edebiliriz. *İtilâ* devri şiirinin laytmotifi *aşk*, *inhitât* devri şiirinin laytmotifi *hikmet*tir. İslâm-Osmanlı, bir beyan-söz medeniyeti idi; kalpte şuur lisanda şiire, âlemde nizam, kelâmda manzumeye yansırdı. Fâtih zamanında yaşayan Tursun Bey'de (1424-1495) görülen, Nasîrüddin Tûsî ve Fârâbî gibi filozoflardan mülhem ideal içtimaî nizam arayışının şiirdeki karşılığı Fuzûlî (1483-1556) ve Bâkî (1526-1600) idi. Fuzûlî'nin, "Aşk imiş her ne var âlemde/İlim bir kîl ü kâl imiş ancak" beytinde, güzellik ideali zirveye çıkmıştı. Kanûnî ile Ebu's-Su'ûd, bu aşk şiirinin siyaset ve ilimdeki karşılıkları idiler (Andrews 2005).

Tarihî olarak kuzey ve doğuda Çin ve İran gibi iki büyük rakip medeniyetin tesiri altında kalan Türkler'in bilhassa kuzey yönünde ilerleme imkânları yoktu. O yüzden İslâm'ı seçtikten sonra Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın İstanbul'un fethini müjdeleyen hadîs-i şerifinden ilhamla gözlerini batıya diktiler ve İç Asya'dan Orta ve Ön Asya'ya, Anadolu'ya, İstanbul'a ve oradan Balkanlar ve Orta Avrupa'ya doğru kesintisiz bir büyük tarihî yürüyüşe çıktılar. Klasik çağın üç büyük hükümdarı Fâtih, Yavuz ve Kanûnî , bu büyük tarihî yürüyüşün üç kritik dönemecini aldı.

Fâtih, Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın müjdelediği İstanbul'un fethini başararak Tarık b. Ziyâd gibi Avrupa'nın kapılarını ebediyen Türkler'e açtı. Yavuz, Doğu-İslâm dünyasının birliğini sağladı; asıl Doğu ve Batı'yı birleştirme büyük misyonu Kanûnî'ye kaldı. Avrupa, sadece adını işittiğinde dahî korktuğu Yavuz Sultan Selim'in ölümü üzerine biraz nefes alacağı hayallerine kapılmıştı. Selim'in ölümü üzerine Papa X. Leon tarafından Roma'da ayinler, kutsal geçit alayları düzenlenmiş, Papa'nın kendisi bunun hatırına yalınayak dolaşmıştı. Avrupa'yı tehdit etmeye ömrü yetmeyen Selim'in vârisi I. Süleyman (Kanûnî), kendisine atf edilen tüm sıfatları devralıyordu (Kumrular 2005: 110).

Kanûnî 'nin ideali de uzun vadede başarısız olan Büyük İskender gibi Doğu ile Batı dünyasını birleştirmekti. İstanbul'dan sonraki hedef, kızıl elma, Doğu

Avrupa'daki Osmanlı hududunun çok ötesinde, kıtanın imparatorluk merkezi olan Viyana idi. Kanûnî komutasındaki Osmanlı ordusunun 27 Eylül-16 Ekim 1529'daki I. Viyana Muhasarası başarısızlıkla sonuçlandı. Hıristiyan Avrupa'nın kalbi olan Viyana, Türkler'den korunmuş, ancak I. Süleyman da ordusu bozguna uğramadan İstanbul'a dönmüştü. Sultan Süleyman sonunda anladı ki, Orta Avrupa'da ötesine geçilmesi yarardan çok zarar getirecek bir nokta vardır. O devrin askeri imkânları, tekniği ve stratejisi açısından Viyana şehri, İstanbul'daki hükümdarın erişebileceği noktanın ötesinde kalmaktadır (Sander 1987: 51). Bu başarısızlık, zâhirî birçok sebep bir tarafa, iki kaide ile açıklanabilirdi. Birincisi, eşyanın tabiatı icabınca her şeyin bir haddi vardı; Osmanlı fetih sürecinin haddi de Viyana idi. İkincisi, "Her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince Kanûnî devrinde zirveye çıkışla birlikte iniş süreci de başlamıştı.

Böylece devran dönünce Osmanlı şiirinin aşk=kemal arayışı da hikmet=bekâ arayışına döndü. Aşk kemal, hikmet ise noksanın sorgulanması, inhitatın sebeplerini bulma arayışını ifade eder. Mesela gönlüne göre bir eşle evlenen biri, evlilikte aradığı aşkı bulur, mutsuz bir evlilik yapan ise hikmete kayar, mutsuzluk sorgulamasına, mikro (evlilikte) ve makro (kâinatta) mutsuzluk sebeplerini araştırmaya yönelir. "Platonik aşk" tabirinin de belirttiği üzere, aşk idealle buluşmak, hikmet ise realiteyle yüzleşmek demektir. Osmanlı şiirinde aşk temasından hikmet temasına geçiş, Bağdatlı Rûhî (?-1605) ve Yusuf Nâbî (1642-1712) ile belirginleşmiş, Ziya Paşa (1829-1880) ile zirveye çıkmıştır. Osmanlı inhitatını gösteren şiirdeki hikmetin temsilcisi Yusuf Nâbî (1642-1712), ilimdeki hikmetin temsilcisi İbn Haldûn'dan mülhem Mustafa Na'îmâ'nın (1655-1716) karşılığı idi.

Nâbî'nin dünyaya gelişi, Celâlî İsyanları'nın sona ermesinden aşağı yukarı kırk yıl sonrasına denk gelir. Ancak XVII. asrın ortalarında bile Celâlî İsyanları'nın akisleri, Nâbî'nin doğup ilk çocukluk yıllarını geçirdiği Urfa'da hâlâ devam etmeli ki, şair, aradığı emniyet ve huzuru bulabilme ümidiyle genç yaşlarında memleketinden ayrılarak İstanbul'a gelir. Ama pâyitahtın durumu da pek iç açıcı değildir. Bu tarihlerde devletteki yönetim zaafı ve iktisadî müşkilâtla birlikte Osmanlı Devleti'nin askerî gücü de azalmış; ancak devletin-ordunun gücü açısından bir eşik olarak görülen Viyana'nın fethi hedefinden vazgeçilmemişti. Bu menfi şartlar içerisinde Viyana, 1683 yılında Osmanlı ordusu tarafından ikinci kez kuşatıldı, muhasara gene başarısızlıkla, ancak birincisinden farklı olarak bu defa Osmanlı ordusu ve devletini yıpratan bir bozgunla sonuçlandı. Devleti her bakımdan yıpratan on altı yıllık bir muharebe sürecinin sonunda 1699 yılında Macaristan'ın Karlofça kasabasında Osmanlı ile Rusya, Almanya (Avusturya), Polonya ve Venedik ile ayrı ayrı dört sulh muahedesinden oluşan Karlofça Muahedesi imzalandı.

Osmanlı, her dört cephede de (Avusturya, Venedik, Lehistan, Rusya) en kıymetli topraklarını terk etmek zorunda kalmış, Avrupa'daki ilerleyişinin durduğu tescil edilmiştir (Uzunçarşılı 1988: III/585-595). Bu bakımdan Karlofça Muahedesi, Osmanlı tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bütün olarak Osmanlı tarihinde dört siyaset=merhale ayırt edilebilir:

1. Fetih: 1453 İstanbul'un Fethi
2. İstirdat: 1699 Karlofça Muahedesi
3. Muhafaza: 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi
4. Bekâ: 1878 Berlin Muahedesi

1699 Karlofça Muahedesi'nden sonra Osmanlı, fetihten istirdada ve muhafazadan bekâya tedricen hedef küçültmüştür. Üç asır boyunca Hıristiyan âlemini titreten Osmanlı Devleti için artık hücum süreci bitmiş, müdafaa süreci başlamıştır. Osmanlı, bu muahedenin imzasından sonra "verilen toprakları geri alma siyaseti"ni benimsemiş, ama giderek güçlenen rakipler karşısında bunda da muvaffak olamamıştır. Dolayısıyla fetih ve istirdat siyasetinden sonra muhafaza ve bekâ siyasetine geçmek zorunda kalmıştır. Osmanlı, artık sadece Avrupa'nın artan gücüne karşı kendini savunmak, yeni kazançtan ve yitirdiklerini geri almaktan ziyade elindeki toprakları korumak için savaşacaktır (Aksan 2007). Devletin kaynaklarını kurutan on altı yıllık feci savaşın ve Osmanlılar'ın Avrupa üzerindeki askerî üstünlüklerinin sona erdiğini bildiren Karlofça Muahedesi'nin yankılarını Nâbî'nin Sulhiyye kasidesinde buluruz (Mengi 1987: 3-5):

Lillâhi'l-hamd olup ma'reke-i ceng tamâm
Buldı 'âlem yeniden sulh u salâh ile nizâm

Geçdi sermâ-yı sitem geldi bahâr-ı râhat
İ'tidâl itdi çemen-suffa-i eyyâma hırâm

Giydi feyyâze-i eltâf-ı hudâvendi ile
Âteş-i harb ü vegâ pîrehen-i "Berd ü Selâm"

Şurta-i lutf ile tûfân-ı fiten buldı sükûn
Keştî-i emn ü emân buldı muvafık eyyâm

Hâtıra gelmez idi bir dahî fikr-i sıhhat
Mübtelâ-yı maraz olmışdı mizâc-ı eyyâm

Şarkdan garba tolup 'arbede-i ceng ü cidâl
Kimse bilmezdi ne yüzden bulacağın encâm

Nice imdâd u fürû' u tebâ'ından gayrı
Çâr çâsâr-ı yesâr itmiş iken harbe kıyâm

Garka yaklaşmış iken keşti-i bî-lenger-i mülk
Bâd-ı tevfik irişüp eyledi tefrîk-i gamâm

Virdi müşkil görinen da'vi-i dehr-âşûba
Kâdi-i mahkeme-pîrâ-yı kader faysal-ı tâm

Nâ-gehân eyledi dûşîze-i hoş-çehre-i sulh
Mâ-verâ-yı harem-i gaybden ızhâr-ı hırâm

Huccet-i 'ıtk gibi itdi 'ibâdı âzâd
Nâme-i 'ahd-i hümâyûn-ı mübârek-fercâm

Allah Allah bu ne şâdî bu meserret bu neşât
Bunı rü'yâda hayâl eylemez idi evhâm

Kimse bu zelzele-i hâ'ileden ummaz idi
Ki bula bir dahî erkân-ı umûr istihkâm

Çekmemişdi dahî bu dağdağayı devlet ü dîn
Görmemişdi bu perîşânlığı mülk-i İslâm

Böyle meydân-ı hatarda kim ümîd eyler idi
Eşheb-i mülk tekerlenmiş iken ide kıyâm

Kimün eylerdi güzer dâ'ire-i hâtırına
Ki cihân-ı maraz-âlûde bula sıhhat-ı tâm

Kadim Dosttan Modern Düşmana

Artık klasik fetih siyasetinin sınırına gelerek müdafaaya geçen Osmanlı, ağırlıklı olarak XVII. asırda batı cephesinde Avusturya ve XVIII. asırda da kuzey cephesinde Rusya ile savaşarak varlığını korumaya çalıştı. Osmanlı tarihinde 1453 İstanbul'un Fethi ve 1699 Karlofça Muahedesi ile belirlenen *fetih* ve *istirdat* merhalelerinden sonra 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi ile *muhafaza* merhalesi başladı. Bu muahede ile Sultan, yalnız Hıristiyan nüfusun oturduğu fethedilmiş toprakları değil, Kırım'daki eski Müslüman toprağını da terk etti; aynı zamanda Rus İmparatoriçesi'ne bizzat kendi Ortodoks Hıristiyan tebaası üzerinde fiilî bir hâmîlik haline gelen bir müdahale hakkı da tanıdı (Lewis 1984: 36).

Osmanlı siyasetinde Fransız dostluğu, XVI. asırda Kanûnî Sultan Süleyman ile I. François arasında, müşterek düşman olan Habsburg hanedanına karşı birlikte hareket için yapılmıştı. Fransızlar'a kapitülasyonlarla iktisadî menfaatler verilmesi, dostluğun başlangıçta siyasî olan boyutuna iktisadî boyut da katmış; iki milletin kültüründe de derin izler bırakan bir dostluğa dönüşmüştü (Rouillard 1940, Landweber 2001, Akıncı 1973). Fransız İhtilâli'ne kadar uzanan devirde Türkler bu dostluğa sadık kaldığı halde, Fransızlar zaman zaman dostluğa yakışmayacak tasarılara ve ittifaklara saptılar. Fakat bu haince tasarılar ve ittifaklar, iki devlet arasında bir muharebe noktasına varmadı.

1789 yılında gerçekleşen ihtilâl, Fransa'nın iç siyaseti kadar dış siyasetinde de ağır sarsıntıya yol açtı. İhtilâl Fransa'sından yayılan maddî (askerî) ve manevî (fikrî) tesir dalgası, diğer ülkelerde çok ciddî istikrar endişesi doğurdu ve birçok ülke ihtilâl hükümetini tanımamakta direndi. Fransız İhtilâli ile ortaya çıkan yeni düşünceler İstanbul'a kadar ulaşmıştı. Nitekim İstanbul'da Fransız elçiliğinde kurulan bir matbaa, gazeteler ve dergiler basarken, Reîsülküttâb Râşid Mehmed Efendi gibi çok az sayıda kişi dışında Osmanlılar, bunların muhtevasından habersiz idi.

1789 İhtilâlinden sonra yeni Fransız hükümeti, Avrupa'da zorlu bir tanınma mücadelesi verdi. İngiltere'den başka bütün Avrupa monarşileri, Allah hakkı prensibine dayanmakta olduklarından Fransa'ya cephe aldı. 1792'den sonra ihtilâl harpleri hızla gelişti; bu harpler karşısında Osmanlı Devleti tarafsızlığını bildirdi. İhtilâl olduğunda Fransa'nın İstanbul'daki elçisi Choiseul-Gouffier idi. Gouffier, ihtilâl hükümetiyle ters düşünce vatana ihanet ithamıyla 1792 yılında görevden alındı; o da İstanbul'dan ayrılarak Rusya'ya sığındı.

Fransa ihtilâl hükümeti, III. Selim (1789-1807) devrinde Charles-Louis Sémonville (1792-1793), Marie-Louis Descorches (1793-1794) ve Raymond de Verninac'ı (12 Nisan 1795-1796) hususî elçi olarak İstanbul'a gönderdi. Sadrazam İzzet Mehmed Paşa'nın 1 Haziran 1795 tarihinde Verninac'ı resmen kabulüyle Osmanlı Devleti, Fransa ihtilâl hükümetini tanımış oluyordu (Firges 2017). Eylül 1796'da Moralı es-Seyyid Ali Efendi ise ilk mukim Paris büyükelçisi (1797-1802) olarak atandı. 2 Ekim 1796 tarihinde Verninac'ın yerine Aubert Du Bayet (1796-1802), Fransa'nın İstanbul büyükelçisi olarak atandı.

Aubert Du Bayet (1759-1797) adlı elçiye, klasik Fransız-Osmanlı dostluğunu tekrar kurmak için açık önerge verilmişti. Bu önergede, Fransa'nın Osmanlılar'dan gördüğü iyiliklere karşılık takındığı anlayışsız tutum belirtilmiş ve yeni Fransız hükümetinin Osmanlı dostluğunun önemini kavradığı gösterilmişti. Önergenin en çok dikkat çeken satırları şunlardır: "Türkler, bizim en tabiî, en eski, en bağlı ve en gerekli dostlarımızdır. Onlardan ancak dürüstlük ve yakınlık gördüğümüz halde onlara ilgisizlik ve nankörlükle karşılık vermekten

başka bir şey yapmadık. Onların ve bizim bulunduğumuz durumlar ölçülü ve açık bir dostluğu gerektiriyordu. Türkler bizimle anlaşmak için önayak oldukları halde buna aldırmadık. Ticaretimiz için bize önemli imtiyazlar, elverişli kapitülasyonlar verdiler. Bütün bunları Avusturya'nın çıkarına imzaladığımız 1756 antlaşmasında tanıdık. Alçakçasına bırakılan Türkler, bize aldırış etmez oldular. Bununla beraber bizi seviyorlardı. Bugün de seviyorlar. Çünkü tabiatın anlaşmak için yarattığı bu iki millette dostluk duygularının silinmesi kolay değildir. Düşmanları tarafından çevrilen Türkler, yavaş yavaş kuvvet ve önemlerini kaybettiler. Rusya onları Avrupa'dan çıkarmayı kararlaştırmıştı. Bu yolda birçok harbe girişti ve kendisine İstanbul'u kapatan engellerin önemli bir kısmını ele geçirdi" (Karal 1983: 21-25).

Fransa'nın İstanbul büyükelçisi olarak Aubert Du Bayet (1796-1802) ve ardından Guillaume Brune (1802-1806), daha sonra da Horace Sébastiani (1806-1812) atandı. Sultan III. Selim, Fransız elçisi Sébastiani'ye görülmemiş bir yakınlık göstererek onu her saat saraya kabul etmiştir. İngiltere elçisi Stratford Canning (1809-1812) tarafından bile yadırganan bu yakınlık ise Sultan'ın sonunu hazırlamıştır. Osmanlı Devleti'nin İngiliz ve Ruslarla ittifak yapmasından korkan Sébastiani, Bâb-ı 'Âlî üzerindeki nüfuzunu sürdürebilmek için yeniçerileri, "Nizâm-ı Cedîd'den maksat, ocağın kaldırılmasıdır. Vükelâ, bu suretle ulûfeleri kendi cebine atacak" şeklinde sözlerle kışkırtarak sonunda yeni düzeni tasfiye eden bir isyanın patlak vermesine sebep olmuştur (Cezar 1957: V/2810-2811).

Napoléon, Osmanlı İmparatorluğu'na Batı medeniyetini getirmek için samimiyetle gayret gösteren III. Selim'e saygı duyuyordu. Mısır seferi esnasında bile, fırsat buldukça onu hürmetle andı. Seferden sonra da Türkiye'nin dostluğunu kazanmak için Osmanlı padişahına hususî mektuplar gönderme yolunu seçti. Mektupların hepsinde padişahı ıslahata teşvik eden mültefit bir dil kullandı. Napoléon, bu sıralarda düşmanlarına karşı giriştiği harplerde, yardımcı kuvvet olarak Osmanlı Devleti'nden faydalanmayı düşünüyordu (Karal 1970: 47,99).

Napoléon'un 1798 Mısır seferindeki asıl maksadı, Fransa'ya Akdeniz'de önemli bir sömürge imparatorluğu kazandırmaktı. Ancak bütün maddî (emperyalist) savaşların manevî bir kılıfla meşrûlaştırılmaya ihtiyacı vardı. Batı'da sekülerleşme süreciyle dinin yerini medeniyet alınca, *cihad*ın (haklı savaş=*just war*), yani kâfirlerle harbe vücut veren geleneksel dindarlaştırma misyonunun yerini medenileştirme misyonu aldı (Russell 1975). İngiliz rahip George Maclear'ın (1833-1902) 1863 tarihli eserinde Charlemagne ile Saksonlar arasındaki mücadeleyi "medeniyet ile putperestlik arasındaki mücadele" olarak tarifi bunun ifadesidir.[1]

1 "Three years after his death the long struggle between Charlemagne and the Saxons, between civilization and heathenism, came to a close. For thirty-one years that monarch had persevered in his policy of subjugating his restless foes, and now he had his reward" (Maclear 1863: 227).

Belli ki artık din/medeniyet münasebeti tersine dönmüş, din medeniyetin metbûu iken ona tâbi' hale gelmiştir. Saksonlar'a karşı dindarlaştırma misyonuyla (*evangelizing mission*) cihad eden Charlemagne'dan sonra Napoléon, *medenileştirme misyonuyla* (*civilizing mission*) 1798'de Mısır'a geldi. Napoléon'un Mısır'a gelişi, Batı'nın İslâm dünyasına gelişi idi. Napoléon'a (1961: 243) göre Avrupa'da özlenen birleşme gerçekleştikten sonra medeniyetin güzellik idealine dair ham hayalin, yani *medenîleştirme misyonunun* takibi mümkün olacaktır; zira bu yeni eşya düzeninde her yerde -Batı'da olduğu kadar Doğu'da da- standart düsturlar, ilkeler, kanaatler, duygular, bakış ve ilgiler yaratmanın artan bir şansı vardı.

Napoléon Bonaparte, iki yüz seksen parçalık bir donanma ve 38.000 kişilik bir ordu ile 19 Mayıs 1798'de Fransa'dan Doğu Akdeniz'e doğru hareket etti. Yolda 12 Haziran'da St. Jean şövalyelerinden Malta'yı aldı ve 2 Temmuz 1798'de İskenderiye'ye vardı. Ve bir "kurtarıcı" edasıyla, Mısır halkını Kölemen zulmünden kurtarmak için geldiğini iddia ettiği bir beyannâmeyi halka dağıttı. Napoléon, askerlerine halkın can, mal ve ırzına el uzatmamalarını sıkıca tenbih ettikten sonra Arapça olarak bastırarak Mısır'ın her tarafına dağıttığı beyannâmede, padişahın dostu olarak geldiğini, İslâm'a hürmet ile onu takdir ettiğini, Fransa'nın Mısır'daki ticaretine zarar veren, halka zulmeden, padişahın emirlerine uymayan Kölemenleri cezalandırmaktan başka niyeti olmadığını iddia ediyordu. Tarihî önemine binâen beyannâmenin tam metnini vermekte fayda vardır:

"Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın ismiyle,

Allah'tan başka tapacak yoktur ve onun evlâdı ve ortağı yoktur. Hürriyet ve müsâvat esasına dayanan Fransa Cumhuriyeti tarafından serasker ve büyük kumandan olan Bonaparte, bütün Mısır ahâlîsine beyan eder ki:

Uzun zamandan beri Mısır'a musallat olmuş olan beyler, Fransız milletine zillet ve hakaret muamelesi ve tüccarlarına eziyet, hadden aşırı muamele, zulüm ve gadr etmektedirler, şimdi onların sonu gelmiştir. Ne yazık ki, bunca zamandan beri Abaza ve Çerkez memleketlerinden getirilmiş olan bu Kölemenler bütün dünyada misli bulunmayan iklimlerin en güzeli Mısır'ı fesada veregelmişlerdir ve her şeye kadir olan Allah'ın iradesi ise bunların mülk ve devletlerinin sona ermesiyle ilgilenmiştir.

Ey Mısırlılar!

Benim bu tarafa sadece sizin dininizi ortadan kaldırma maksadıyla gelmiş olduğumu telkin ediyorlar. Bu, açık bir yalandır. Bunu doğru olarak kabul etmeyiniz ve iftira edenlere deyiniz ki benim bu taraflara gelişim, ancak sizin hakkınızı zalimlerden alıvermek içindir. Ben Kölemenler'den daha fazla Allah'a ibadet ve peygamberi Muhammed 'aleyhi's-selâma ve Kur'ân-ı Kerîm'e

hürmet ederim. Yine onlara deyiniz ki, Allah indinde herkes eşit olup birini diğerinden ayıran ancak akıl, fazilet ve ilim iken, Kölemenler'in akla, fazilete ve ilme dair ne sermayeleri vardır ki onları öbürlerinden ayırıp en âlâ şeylerin inhisarını onlara versin? Nerede münbit toprak, güzel atlar, âlâ konaklar, dilber cariyeler varsa onlara mahsustur. Eğer Mısır onların malikânesi ise, Allah'ın bu hususta kendilerine yazdığı belgeyi bize göstersinler. Lâkin Cenâb-ı Hak, esirgeyici ve âdildir. Bundan sonra büyük memuriyetlere yükselmede kimse istisna edilmeyecektir. Ve işleri akıllı, faziletli ve bilgili kimseler idare edecektir. Bununla bütün halkın işi düzelir.

Eskiden Mısır'da büyük şehirler, geniş limanlar vardı. Ticaret çoktu, bunları hep Kölemenler ortadan kaldırmışlardır. Ey kadılar, şeyhler, imamlar, çorbacılar ve beldeler âyânı, cemaatlerinize ve neferlerinize şunu söyleyin ki, Fransızlar halis Müslümanlardan sayılırlar. Bunun isbatı da şudur: Fransızlar, Hıristiyanları Müslümanlarla daima muharebeye kışkırtan Papa'nın taht kurduğu kızıl elmaya varıp tahrip etmişlerdir. Sonra Malta adasını alarak Müslümanlarla muharebeyi vazgeçilmez ve herkesin yapması gereken bir din borcu sayan şövalyeleri oradan kovup uzaklaştırdılar. Bunlarla beraber hâlen İslâm padişahı Fransızlar'ın halis dostu olup düşmanına düşmandırlar. Kölemenler ise bilakis Sultan'ın emrine uymayarak ona itaatten çekindiler ve asla baş eğmediler. Meğerki kendi tamahları için olsun, ne mutlu, ne mutlu bizimle vakit geçirmeden ittifak eden Mısır ahâlîsine ki, kendileri refaha kavuşacak ve mertebeleri yükselecektir. Yine ne mutlu şu kimselere ki, savaşan tarafları tutmayıp kendi evlerinde oturdular. Bizi gereği gibi anladıkları zaman yanımıza koşup geleceklerdir. Lâkin vah şunlara ki Kölemenler'le birleşip bizimle muharebede onlara yardım ederler. Onlar, kurtuluş yolunu bulamayarak vücutları sahîfe-i âlemden silinecektir. "

Bonaparte, sonra şunları bildiriyordu:

"1. Fransız askeri bir yerden geçerken oraya üç saat uzaklıkta bulunan bütün köyler, cumhuriyet ordusu kumandanına içlerinden birkaç kişi gönderip itaatlerini bildirecek ve Fransız bandırası çekeceklerdir.

2. Fransızlara mukavemet ve müdafaada bulunan köy, tamamen yakılacaktır.

3. Fransa'ya itaat eden köyün, Fransız bandırası çekmesi şarttır. Bugün dostumuz olan İslâm padişahının sancağını da beraber çekeceklerdir.

4. Her yerin ileri gelenleri, Kölemenler'in bütün erzak, ev ve mülklerini mühürleyip bir şeyinin ziyan olmamasına dikkat edeceklerdir.

5. Şeyhler, kadılar ve imamlar, herkes kendi işiyle uğraşıp ahâlî evlerinde rahatta olsunlar. Memleketin âdeti üzere câmilerde namazlar kılınıp herkes birden Kölemen satvetinin yıkılmasından dolayı Cenâb-ı Hakk'ın nimetine şükür ve dua etsinler ve yüksek sesle Osmanlı Devleti'nin ve

Fransız askerinin kudretinin devamına dua ve Kölemenler'e lânet eylesinler." (Cezar 1957: V/2781-2, Öner 1999: 431-3).

Böylece Bonaparte'ın gayesi, Kölemenler'in nüfuzunu kırıp Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetini sağlama bahanesiyle Mısır'ı istilâ ettikten sonra Osmanlı Devleti'ne başka tavizler tanıyarak, karşılığında Mısır'ın Fransa'ya bırakılmasını sağlamaktı. Mısır, Yavuz Sultan Selim devrinden beri bir istila görmemişti. Herhangi bir saldırıya uğramasına ihtimal verilmediği için Bâb-ı 'Âlî, müdafaa tedbirleri almamıştı. Kölemenler, halktan kendilerine katılan kuvvetlerle Napoléon Bonaparte'a karşı koymaya çalıştılar. Fransızlar, Piramitler Muharebesi'ni kazanarak 25 Temmuz 1798'de Kahire'ye girdi. Kölemenler'in bu muharebeden kurtulan kuvvetlerini Salahiye'de ezerek Mısır'a hâkim oldular. Bu suretle Fransa, kendisine asırlarca her türlü desteği vermiş dost Osmanlı Devleti'ne ihanet etti.

Napoléon'un Mısır işgalinin halk şuurundaki yansıması, en açık surette halk edebiyatında ve türkülerde görülebilirdi. Günümüze kadar gelen beş türkü, Napoléon'un kumandası altındaki Fransız kuvvetlerinin 2 Temmuz 1798'de İskenderiye'ye çıkışı ile 25 Mayıs 1799'da Akkâ muhasarasının kaldırılması arasındaki hâdiseleri çarpıcı bir şekilde anlatır. Küffarın işgaline uğramış Müslüman halkın hissiyatına tercüman olan bu anonim türküler, muhtemelen Mısır'daki Osmanlı askerleri arasında bulunan veya Mısır'ı yurt edinmiş Türk asıllı bir şairin ürünüydü. Türkü, kâfir=düşman eline geçmiş Kahire'de oturanların ağzından söylenmiş bir tür ağıttır:

1. "Ben bir yavuz şehr idim Arabistan'da.
   Nâmım söylenir Urum'da Şam'da.
   Şimdi esir kaldım kâfir elinde.
   Hidâyet Mevlâ'dan!" der, ağlar Mısır.

2. "Gidi kâfir gelip gemilerin bağladı.
   Gökte melek, yerde insan ağladı.
   Ateş vurup ciğerciğim dağladı.
   Mukadder böyleymiş" der, ağlar Mısır.

3. "Yakasına dikti otuz bir nişan.
   Cümle beylerini etti perişan.
   Bize imdâd ede Rasûl-i Zîşan.
   Gözüm yolda kaldı." der, ağlar Mısır.

4. "Evvel İskender-i Mısır'ı aldılar.
   Urban Arabları tâbi' oldular.
   Yıktı makamları vîrân kıldılar.
   Andan intikamım alamam" der, ağlar Mısır.

5. "Mısır dedikleri bir ulu belde.
Metâ'ım yürürdü bahirde, berde.
Devlete hazîne verirdim yılda.
Andan berî oldum" der, ağlar Mısır.

6. "Bilmem hayal midir, yoksa düş müdür?
İmdâdcım gelmedi, yollar kış mıdır?
Aman ey Padişah! Bağrın taş mıdır?
Haremeyn sıklette" der, ağlar Mısır.

7. "Evvel bahar imdâdcımız gelmezse,
Hakkın inayeti bize olmazsa,
Kâfir me'yûs olup İslâm gülmezse
Hasret kıyamete kaldı" der, ağlar Mısır.

8. "Havuzlarda aptes alınmaz oldu,
Câmilerde namaz kılınmaz oldu,
Dîn-i İslâm nerde bilinmez oldu.
İsterim İslâm'ı" der, ağlar Mısır.

9. "Vasiyyet tamâm oldu, hâsıl-ı kelâm.
Huzûr-ı Bârî'de mürâfi' olam,
Ricâl-i Devlet'ten intikam alam.
Dünya kadrim bilmez" der, ağlar Mısır.

Dokuz bendlik bu türkü yanında on üç bendden oluşan ikinci türkü, düşman işgali altındaki halkın çaresizlik hissiyle Osmanlı padişahına yönelik daha ağır sitemle yüklüdür:

1. Ya nice yatarsın? Gafletten uyan!
Bu işlerden âgâh ol Padişahım!
Birkaç ricâl ile Valide Sultan
Mu'îndir kâfire, bil Padişahım!

2. Hiç haberin var mı Mısır halinden?
İçinde kalmadı kızdan, gelinden.
Almalı Mısır'ı kâfir elinden.
Dini bütün vezir sal Padişahım!

3. Ne yazıklar oldu Mısır şehrine!
Kiliseler yapıldı mescid yerine.
İmdâd gönder dîn-i İslâm'ın yoluna.
İslâm elden gitti, bil Padişahım!

4. Kâfir geldi, Mısır ilini bastı.
Minareleri yıktı, çanları astı.

Allah'ı zikreden dilleri kesti.
Mısır elden gitti, bil Padişahım!
Kâfire bir kılıç çal Padişahım!

Pertev Naili Boratav'ın (1982: 426-443) tesbit ettiği gibi türkülerin ana konusu, birbirini kovalayan başarısızlıklar ve Kahire'nin düşmesi karşısında düşmana direnen asker ve halkın umutsuzluk içinde bekleyişidir. Kahire -ve de bütün Mısır- halkının ağzından, bu iki ağıtın meçhul şairleri, padişaha, başında ülkeyi kurtaracak imanlı ve becerikli bir vezir bulunan ordu göndermesi için yalvarıyorlar. Böylece her iki türkünün ilk inşasını, birinci türküde sözü geçen (2. ve 4. bendler) Fransız çıkartması ile ilk Osmanlı yardım kuvvetlerinin gelmesi arasında tarihlemek mümkün. Aynı türkünün 6. ve 7. bendleri, uzun bekleme süresini 1798 yılının kış mevsimi ile tahdit imkânı veriyorlar. Ağıtın müellifi, "imdad" kuvvetlerinin gecikmesine kış mevsiminin mi sebep olduğunu (6. bend), ilkbahara kadar beklemek mi gerekeceğini (7. bend) soruyor. Her iki şiir de o zamanki gelişmelere telmihler ihtiva ediyor.

Birinci türkünün son bendi ile şair, devlet adamlarından bazılarını suçluyor; 9. bend, umutlarını yitirmiş ülkenin ağzından bir "vasiyyet"tir; Allah'ın huzurundaki duruşmada hesap sorulduğu zaman düşmana peşkeş çekilmiş olmanın intikamını devlet ricalinden alacaktır Mısır. İkinci türkünün birinci bendinde itham, devlet ricalinden başka Valide Sultan'a da yöneltiliyor. Bu, sadece, Bonaparte'ın Bâb-ı 'Âlî'yi avutma ve kandırma teşebbüsleri karşısında hükümetin tereddütlerinin, yardım göndermede gecikmesinin halk arasında uyandırdığı olumsuz tepkinin bir ifadesi midir, yoksa, devlet adamlarından, saray erkânından, Bonaparte'ın bu seferi Osmanlı menfaatlerini koruma amacı ile yaptığı yolundaki sözlerine kananlar ve onun politikasını tutanlar da mı bulunmuştur? Ya da halk arasında bu yolda söylentiler mi dolaşıyordu? Halk şairi, padişahı uyarmakla kalmıyor; onu ciddi tedbirler almaya, gerekirse tacını, tahtını terk edip, askerlerinin, yani ordusunun başına geçip savaşmaya davet ediyor.

Osmanlı Devleti, Napoléon ile anlaşmaya yanaşmadığı gibi Rusya, İngiltere ve İki-Sicilya Krallığı ile ittifaklar yaparak Mısır'ı geri almak için Ebûhur ve Helyopolis'te iki defa muharebe ettiği Fransız ordusuna yenildi. Bunun üzerine Osmanlı ordusu üçüncü defa muharebeye hazırlanırken İngilizler İskenderiye'ye asker çıkararak Fransız ordusunu yendiler (2 Mart 1801). 30 Ağustos 1801'de imzalanan mütareke ile Fransızlar, silah ve ağırlıkları ile çekilmeyi kabul ettiler. Bu suretle Mısır, Osmanlı Devleti'ne tekrar katılmış oldu. Paris Muahedesi ile Fransa'nın Mısır'ı işgalinden kaynaklanan son pürüzler de giderilmiş ve Osmanlı-Fransız münasebetleri tekrar dostluk yoluna girmiş oldu.

Kısa süren bu hâdisenin dünya ve Osmanlı'nın mukadderatı açısından derin tesirleri olan beş neticesini çıkarabiliriz.

Birincisi, 1798 Mısır işgali, modern Batı/Doğu medeniyetleri kutuplaşmasının, Batı ile Doğu dünyaları arasında tesirleri günümüze kadar süren büyük karşılaşmanın miladını, Napoléon'un Avrupa'nın ve bütün dünyanın kaderini değiştirmeye yönelik büyük projesinin ilk adımını oluşturdu. Edward Said'in (1978: 42) belirttiği gibi Napoléon'un Mısır'ı işgaliyle hâlâ kültürel ve politik bakış açılarımıza hükmeden Doğu ile Batı arasındaki karşılaşma süreçleri harekete geçirilmişti.

İkincisi, bu hâdiseyle Şark Meselesi kızıştı; Osmanlı, Rusya ve İngiltere'nin Fransa'yı Mısır'la Doğu Akdeniz'den uzaklaştırmak için yaptıkları harpler, Avrupa siyasetinin ağırlık noktasını üç yıl için Akdeniz'e kaydırdı.

Üçüncüsü, Bâb-ı 'Âlî, Mısır işgaliyle topraklarının güvenliğini tek başına sağlayamayacağını anladığı için tüm XIX. asır boyunca sürdüreceği muvazene politikasını bütün neticeleriyle kabul etti. Rusya ve İngiltere ile imzaladığı antlaşmalar, bu hareketinin açık işaretleridir. Muvazene politikası, artık askeri gücüne güvenemeyen devletin siyasî istiklâlini ve toprak bütünlüğünü korumak için Avrupa'nın büyük devletleri arasındaki menfaat çatışmalarından istifadeyle dış politikada ağırlığı şu veya bu devlete veya devletler kümesine verme olarak tanımlanabilir.

Dördüncüsü, Osmanlı İmparatorluğu, Mısır seferi esnasında askerî zaafının derecesini anladı. Yüz binlerce askerden müteşekkil Osmanlı orduları, Napoléon Bonaparte'ın yirmi beş bin kişilik ordusuna defalarca yenildi (Sander 1987: 106, Karal 1970: 27-43, Cezar 1957: V/2777-2797, Firges 2017).

Beşincisi, Napoléon'un kısa sürdüğü (1798-1801) halde yerleşik siyasî dengeleri altüst eden işgalinden kaynaklanan iktidar boşluğu, Mısır'da Mehmed Ali adlı azman bir derebeyinin hâkimiyetine zemin hazırladı (Brown 1984: 25-6). Bu işgal, Osmanlı Devleti'ni ölümcül değişime zorlayan, II. Mahmud'u kahrından öldüren tehlikeli bir rakip doğurmuştu. Napoléon ile savaşmak üzere Mısır'a gönderilen Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Osmanlı lehine savaşı kazansa da daha sonra Mısır'da kendi adına bir hanedanlık kurarak devlete ölümcül bir tehdit oluşturmuş, Şark Meselesi'nin kızışmasına yol açarak Osmanlı'yı sonun başlangıcı olan Tanzimat'ın eşiğine getirmişti.

Batılı İmparatordan Doğulu Derebeyine

Kölemenler ile Vehhabîler'in yok edilmesinde, Yunan isyanının bastırılmasında büyük hizmetler gören Mehmed Ali, Fransız işgal gücünün ülkeden çekilmesinin ardından doğan iktidar boşluğunda palazlandı. Ahmed Cevdet (1986: IV/220), Mısır'da Mehmed Ali Paşa'nın devleti kalkındırma başarısını, "yabancılar" olarak Memlûkler gibi onun da halkın rızasını gözetme mecburiyetinin, meşrûiyet kaygısının olmamasına bağlar:

"...(Büyük Petro) Hattâ kölelerle idâre olunan çiftlikât ashâbının imtiyâzâtına dokunmamış idi. Çünki devletine kuvvet vermek için o gibi şeylere mecbûr değil idi. Mısırlı Mehmed Ali Paşa'nın hâli ana biraz benzer. Çünki Mısır'da ıslâhâta mâni' olan kölemenler bigâne bir kavim olup ahâlîye merbût değiller idi. Anlar aradan kalkdığı gibi memleket her türlü ıslâhâta müste'id oldu. O dahî sefâhat yolunda Avrupa'ya taklîd etmeksizin mücerred esbâb-ı terakkî ne ise anların istihsâline ikdâm etti. Gerek 'askerce gerek mülkçe ashâb-ı ma'lûmâttan âdemler yetiştirdi ve Mısır'da az vakit zarfında bir hükûmet-i kaviyye vücûde getirdi."

Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da böyle bir kuvvetli hükümet vücuda getirmesi, elbette Osmanlı'nın hayrına değildi. O, şeytanî bir hesapla maddî ve manevî olarak en zayıf anında Osmanlı'yı vurmaya kalktı. Osmanlı Devleti'nin ordusu 1826'da lağv edilmiş, donanması 1827'de Navarin'de mahvedilmişti. 1828'de başlayan Rus harbi, yeni kurulan ordunun ikmal ve yetiştirilmesine imkân vermemiş, elde mevcut kıtalar da iki sene süren bu harp esnasında mahvolmuştu. Devletin maliyesi ise askerî halden daha kötü durumdaydı; fazla olarak Edirne Muahedesi ile Osmanlı Devleti, Rusya'ya harp tazminatı vermek mecburiyetinde kalmıştı.

Ülkenin bu felaketli anında, tabiatıyla yurdun dört bir köşesini bir araya bağlamak ve süratle kalkınmağa çalışmak da mümkün değildi. Merkezden uzak olan eyaletlerdeki valiler de imparatorluğun vaziyetinden istifade ederek bu zayıf vücuttan ayrılma kaygısına düşmüşlerdi. Dahası Devlet, bu maddî zaafı yanında bir de manevî zaafın, II. Mahmud'un reformlarının doğurduğu meşrûiyet krizinin pençesinde kıvranıyordu. Mehmed Ali, "hep kâfirleri taklit ettiği" ithamıyla II. Mahmud aleyhine yaptığı propaganda ile Arap dünyasında olduğu kadar Anadolu topraklarında da halktan umulmadık bir destek bulmuştu (Altundağ 1945: 51, 58-60).

Bundan dolayı Osmanlı Devleti'nden ciddî bir mukavemet göremeyeceği hesabıyla isyana kalkan Mehmed Ali, Suriye'yi ele geçirme emeliyle Kasım 1831'de Akkâ Paşalığı'nı işgal etti. Böylece belki de Osmanlı tarihinde ilk defa devlet ricalini mülkün bekâsı hususunda cidden endişeye düşüren, ecel terleri döktüren Mısır Meselesi başladı. Mısır'dan yola çıkan Mehmed Ali Paşa'nın oğlu İbrahim Paşa komutasındaki Mısır kuvvetleri, Kasım 1831'de Akkâ'yı aldıktan sonra Anadolu'ya yöneldi, Torosları geçerek 29 Temmuz 1832'de Adana Belen Geçidi'nde Serdâr-ı Ekrem Hüseyin Paşa komutasındaki ve ardından 21 Aralık 1832'de Konya'da Sadrazam Reşid Mehmed Paşa komutasındaki Osmanlı ordularını yendi. Muharebede otuz beş bin asker hayatını kaybederken Reşid Mehmed Paşa, Mısır Ordusu'na esir düştü. Anadolu'ya gözünü dikmiş Mehmed Ali Paşa, hürmet göstermeye devam ettiği esir düşen sadrazam vasıtasıyla Sultan II. Mahmud'a muahede şartlarını, taleplerini iletti.

II. Mahmud, haddini bildirmeye kararlı olduğundan Mehmed Ali Paşa ile uzlaşma yerine uluslararası destek aramaya yöneldi. 1832 yılının sonbaharında Nâmık Paşa, Sultan'ın İngiliz Kralı IV. William'a yazdığı ve Mehmed Ali Paşa'nın deniz kuvvetlerini tahribe yönelik askerî gemi talebini ihtiva eden mektupla Londra'ya hareket etti. Viyana'ya uğrayarak Mettemich ile bir görüşme yaptıysa da bir netice elde edemedi. Sadece iyi niyetlerini ifade etmekle yetinen Metternich, Nâmık Paşa'ya mevcut krizin ve Osmanlı Devleti'nin bütünlüğünün korunmasının tek yolunun Suriye'nin Mehmed Ali Paşa'ya bırakılması olduğunu, bunun Sultan'a tavsiye edilmesi gerektiğini ima etti. Nâmık Paşa, buradan Paris'e geçti. İzledikleri Mehmed Ali taraftarı politikadan rahatsız olan Bâb-ı 'Âlî, Fransa'ya güvenmiyordu. Muhtemelen bu kanaatin tesiriyle Fransızlar'ın Nâmık Paşa'nın İstanbul'dan ayrılmasının arifesinde yaptıkları arabuluculuk teklifi kabul görmedi. Nâmık Paşa'nın bu şartlar altında Fransız kralı ve dışişleri bakanı ile yaptığı görüşmelerden de olumlu bir netice çıkmadı.

Nâmık Paşa, 17 Kasım 1832'da Londra'ya ulaşarak Sultan'ın askerî yardım talebini İngiliz yetkililere iletti. Önce on iki İngiliz gemisinin Osmanlı donanmasıyla birlikte Mehmed Ali'nin donanmasına karşı koymasını isteyen Nâmık Paşa, Palmerston'un tereddüdü karşısında, "Sekiz gemi de olur, masraflarını da biz öderiz, yeter ki Osmanlı donanmasıyla birlikte görünsünler" diye adeta yalvardı (Şükrü 1989: Bölüm 1, s.19). Osmanlı elçisi, İngiliz kralı, devleti tarafından parlak bir şekilde ağırlandığı halde o zamanki İngiliz iç siyasî konjonktürü ve Fransa'nın Mehmed Ali taraftarlığından dolayı Hariciye Nâzırı Palmerston, Osmanlı hükümetinin istediği askerî yardım için söz veremedi. Bu, İngiliz hükümetinin parlamento reformu, İrlanda, Belçika meseleleri ve yaklaşmakta olan genel seçimlerle meşgul olmasından kaynaklanıyordu. Bilhassa Fransa'nın takip ettiği Mehmed Ali taraftarı politikanın tesiriyle İngiltere'nin Fransa ve diğer Avrupalı güçlerin katılımıyla gerçekleştirilecek arabuluculuk tekliflerine sıcak bakmaması, diğer devletlerin bu hususta teşebbüslerinin önünde de engel olmaya devam etti. (Kutluoğlu 1997: 267-9, Altundağ 1945: 95).

Avrupalı güçlerin Mısır meselesindeki bu tutukluğu, Rusya'nın ataklığına zemin hazırladı; bölgedeki güçler dengesinin devamından yana olmasına rağmen, Sultan'ın ihtiyaç duyduğu askerî desteğin İngiltere tarafından sağlanabileceği zannıyla başlangıçta öne çıkmayan Rusya'nın önünü açtı. Kasım 1832'de Rus Çarı I. Nikola (1825-1855) tarafından İstanbul'daki Rus elçisine Sultan'ın talebi halinde bir Rus donanmasının hazır olduğu bildirildi ve Karadeniz'deki Rus donanması komutanı Amiral Aleksey Greig'e (1775-1845) kuvvetlerini hazır tutması ve Sultan'ın müracaatı halinde İstanbul'a doğru hareket etmesi emr edildi. Bütün bunlar, başlangıçta meselede doğrudan medhaldâr olmayan Rusya'nın gelişmeleri yakından takip ettiğini ve İngiltere'nin tavrının netleşmesini beklediğini gösterir. Bu askerî hazırlıklara ilaveten Çar, Aralık 1832'de

General Muravieff'i Sultan ve Mehmed Ali Paşa arasında barışı teşvike yönelik diplomatik misyonla İstanbul ve İskenderiye'ye gönderdi (Kutluoğlu 1997: 269-70)

Bu gelişmeler üzerine II. Mahmud, 3 Ocak 1833'te Harbiye Nezareti'nde devlet ricaliyle kritik bir toplantı yaptı. Sultan, hazır bulunanlara vaziyetin çok tehlikeli olduğunu anlatarak bu azgın âsiye karşı ne yapılabileceğini sordu. Bu hususta elde artık hiçbir şey kalmadığından meclis susmuştu. Bunun üzerine II. Mahmud, elde mevcut az kuvvetin başına geçerek vatanı müdafaaya gideceğini bildirdi. Nihayet mecliste bulunanlar, Sultan'dan Rusya'nın yardım teklifini kabul etmesini rica ettiler (Altundağ 1945: 96).

İbrahim Paşa, güya esir sadrazam Reşid Mehmed Paşa'nın yazdığı 13 Ocak 1833 (21 Şâban 1248) tarihli mektupla askerin iaşesini sağlama bahanesiyle Bursa'ya kadar ilerlemek zorunda olduğunu bildirmişti (Kutluoğlu 1997: 273, Altundağ 1945: 118). Bu sıcak gelişmelerle birlikte Rusya'nın Osmanlı'ya askerî yardım teklifinde bulunması ve diplomatik inisiyatif alması, Mısır tarafını tutan Fransa'yı tedirgin ederek harekete geçirdi. Fransa, Sultan'a Mehmed Ali Paşa ile uzlaşması için baskıda bulunmaya başladı ve bir kere daha arabuluculuk teklifinde bulundu. Ayrıca Mısır'daki temsilcisi vasıtasıyla da Mehmed Ali'nin Bâb-ı 'Âlî ile dolaysız olarak müzakerelere başlaması için tazyikte bulunmaya başladı. Ruslar'ın meseleye dahli, Mısır kuvvetleri karşısında alınan mağlubiyet ve İngilizler'in muğlak tavrı, Bâb-ı 'Âlî'nin Fransızlar'ın arabuluculuk teklifine sıcak bakmaya başlamasına sebebiyet verdi. 2 Ocak 1833'te Sultan'ın emriyle toplanan meclisten sâbık kaptan-ı derya ve Tophane müşiri Damat Halil Rifat Paşa'nın meselenin halli için İskenderiye'ye gönderilmesi kararı çıktı.

Halil Rifat Paşa, Âmedî-yi Dîvân-ı Hümâyûn Mustafa Reşid Bey'in refakatinde 21 Ocak 1833'te İskenderiye'ye vardı. Ona verilen talimat, ana hatlarıyla şu hususları ihtiva ediyordu: Hatt-ı hümâyûnun Mehmed Ali Paşa'ya verilmesi, Mısır, Girit ve Cidde eyaletleriyle alakalı memuriyetlerinin teyidi, Sayda ve Trablus-Şam eyaletlerinin, Kudüs ve Nablus sancaklarının yeniden tevcihi, Mehmed Ali Paşa'nın bunlarla yetinmeyerek Şam ve muhtemelen Halep eyaletlerinin idaresini, Adana mıntıkasında kereste kesmek ve nakl etmek hakkını talep ederse bu taleplerin savuşturulması.

Ancak Mehmed Ali, oğlunun Anadolu'daki hızlı ilerlemesinin verdiği güven yanında, Batılı devletlerin, Rus müdahalesinden önce Bâb-ı 'Âlî'yi uzlaşmaya zorlayacakları tahminiyle Osmanlı murahhasına karşı uzlaşmaz bir tavır takındı, işi yokuşa sürdü. O, teklif edilen Sayda ve Trablus-Şam eyaletleriyle yetinmeksizin Şam ve Halep eyaletleriyle İçel ve Alâiye sancaklarının da kendi uhdesine tevcihini istedi. Mehmed Ali, Konya muharebesini kazanmanın ve

sadrazamı elinde bulundurmanın verdiği rahatlık/küstahlıkla Mısır kuvvetlerinin İstanbul üzerine yürüyebileceği tehdidini savurarak Osmanlı tarafını köşeye sıkıştırmaya çalışıyordu. Ruslar'ın veya Avrupalılar'ın müdahale ihtimallerinin kendisini fazla etkilemeyeceğini, zira kuvvetlerinin böyle bir müdahaleyi boşa çıkaracak kadar İstanbul'a yakın olduğunu ifade eden Mehmed Ali, ayrıca Rumeli halkını, bilhassa Arnavutlar ve Boşnaklar'ı isyana tahrik tehdidinde de bulundu. O, harp tazminatı, harp ganimetlerinin iadesi ve Darphâne-i Âmire'yi zarara sokacak para basımından vazgeçilmesi dışındaki bütün meselelerde Rifat Paşa'ya verilen talimata muhalif bir tavır takındı (Kutluoğlu 1997: 270-2).

Bununla o, mübalağa ile anlatılan zekâsının aslında dirayetli bir devlet adamının değil, son tahlilde güç dışında bir ideali olmayan azgın bir derebeyinin zekâsı, "hinlik" olduğunu göstermişti. Paşa, Düvel-i Muazzama'nın hükmettiği diplomasinin gücünü kullanan bir devlet adamı yerine askerî gücüne güvenen bir derebeyi olarak yanlış hesap yapmıştı. Mısır'a gönderilen Osmanlı heyeti, 1 Şubat 1833 (11 Ramazan 1248) tarihinde, Mehmed Ali'nin büyük isteklerini ve ağır şartlarını bildiren mektupla döndü. Hemen bir gün sonra, 20 Ocak 1833'te Konya'dan hareket eden İbrahim Paşa kuvvetleri, 2 Şubat 1833'te Kütahya'ya ulaştı.

Bunun üzerine II. Mahmud, aynı gün 2 Şubat 1833'te Rus Çarı'nın yardım teklifini kabul ederek Rus kara birliklerini İstanbul'a davet etmek zorunda kaldı. 7 Şubat 1833'te Mısır'dan İstanbul'a dönen Muravieff'in Mehmed Ali'nin ordusuna dur emrini vermesine rağmen harp hazırlıklarını sürdürdüğünü bildiren ve Bâb-ı 'Âlî'nin hazırlıklı olmasını tavsiye eden raporu, İbrahim'in Kütahya'da durmasına rağmen civardaki köy, kasaba, hatta şehirleri zapt etmeğe başlaması, Devlet-i 'Aliyye'nin son ümitlerini de kırmış, Rus yardımının Osmanlı İmparatorluğu ve hanedanını inkırâzdan kurtaracak en son, fakat "tehlikeli" bir çare olduğunu açıkça ortaya koymuştu (Altundağ 1945: 96, 110, 118, Kutluoğlu 1997: 270-5).

Sultan'ın bu tercihi, muhtemelen emperyal hükümdarlık zihniyetinden kaynaklanıyordu. Yani bir imparatorluğun hükümdarı olarak o, dengi olmayan, kendi emrinden çıkmış, isyan etmiş bir derebeyi ile muhatap olmak yerine ne kadar riskli de olsa emsali ve rakibi bir devletle münasebeti ehven görmüştü. Osmanlı Devleti, Rusya'dan, Karadeniz filosu dışında otuz bin kişilik kara ordusuyla İstanbul'u korumasını istedi. Bunun üzerine Rus donanmasının İstanbul'a gelmesi, Fransa ve İngiltere'yi telaşa düşürdü ve Mısır meselesini bir anda Avrupa meselesi haline getirdi.

Bâb-ı 'Âlî'nin Rusya'nın askerî yardım teklifini kabul etmesi, Osmanlı'yı Rusya'nın kucağına ittikleri psikolojisiyle İngiltere'yi ve bilhassa Mısır tarafını tut-

masından dolayı Fransa'yı alarma geçirdi. Fransa tarafından elçi olarak tayin edilen Baron Roussin, bu gaye ile 17 Şubat 1833 tarihinde İstanbul'a geldi. Elçinin 19 Şubat'ta görüştüğü son Reîsülküttâb Bozoklu Mehmed Âkif Paşa (1797-1845), Halil Rifat Paşa tarafından Mehmed Ali'ye teklif edilen şartlar üzerinden bir barışın gerçekleşmesini taahhüt etmesi halinde Rus yardımından vazgeçeceklerini bildirdi. 20 Şubat 1833'te Rus donanmasının İstanbul boğazına ulaşması, Fransa elçisini Osmanlı hükümetinin istediği taahhüdü vermeye mecbur bıraktı. Roussin ile aynı günün akşamı temasa geçtiği Bâb-ı 'Âlî arasında 2 Şevval 1248 (21 Şubat 1833) tarihinde anlaşma imzalandı. Anlaşmaya göre Halil Rifat Paşa'ya verilen talimatnâmedeki şartlardan daha hafif olarak Mehmed Ali'ye yalnız Akkâ, Trablus-Şam, Kudüs ve Nablus veriliyordu. Roussin, bu şartları Mehmed Ali'ye gerekirse silah zoruyla kabul ettirmeyi Fransa hükümeti adına taahhüt etmişti (Altundağ 1945: 122-3, Kutluoğlu 1997: 276).

Nâmık Paşa, 17 Kasım 1832'da gittiği İngiltere başkentindeki yoğun temaslardan eli boş dönmeye hazırlanırken, İngiliz hükümetinden 7 Mart 1833 tarihli bir cevabî mektup aldı. Mektupta Sultan'ın askerî yardım teklifi açıkça reddedilmekle birlikte, Sultan ile Mehmed Ali arasında Sultan'ın lehine bir uzlaşmanın temini için diplomatik destek sözü verilmekteydi. Aldığı resmî cevap ile vazifesi sona eren Nâmık Paşa, 17 Mart 1833'te Londra'dan ayrıldı. Bu arada 5 Nisan 1833'te 15.000 kişilik bir Rus kuvveti, İstanbul'u koruma gerekçesiyle Beykoz'a yerleşti. Sultan'ın Rusya'nın yardımına başvurması, "Denize düşenin yılana sarılmasına" benziyordu. Bir Osmanlı diplomatının sözleri durumun vahametini özetliyordu: "Rus ordusu ve donanması yardımımıza gelmemiş olsaydı, İbrahim Paşa Üsküdar'a ulaşırdı" (Şükrü 1989: Bölüm 1, s.27, Karal 1970: 131).

İngiltere, Fransa ve Avusturya'nın Mehmed Ali üzerindeki yoğun baskıları ve Sultan II. Mahmud'un Adana taviziyle sonunda Mısır meselesinin birinci safhasını kapatacak anlaşma noktasına gelinebildi. Âmedî M. Reşid Bey, Fransa maslahatgüzarı ile birlikte Kütahya'ya İbrahim Paşa'nın ordugâhına gitti. İki taraf arasında uzun tartışmalardan sonra 14 Mayıs 1833'te Kütahya barışı yapıldı.[2] Barış ile Mehmed Ali'ye Mısır ve Girit valiliklerinin yanında Suriye valiliği, oğlu İbrahim Paşa'ya da Cidde valiliğinin yanında Adana'nın muhassıllığı (vergi tahsildarlığı) verildi. Bu barıştan sonra Mehmed Ali'nin emriyle Mısır kuvvetleri, Toroslar'ın güneyine çekilmeye başladı (Cezar 1957: V/2928-2932, Altundağ 1945: 132, Kutluoğlu 1998).

2 Bu anlaşmanın tarihi ve adı/türü hakkında ihtilaf vardır. İsmail Danişmend, *İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi*'nde 8 Nisan 1833, *İslâm Ansiklopedisi*, Cüz: 71, s. 804'de ve Cemal Tukin, *Boğazlar Meselesi*, s.179'da 6 Mayıs 1833, Enver Ziya Karal, (1970: V/159), 14 Mayıs 1833 olarak kayd etmişlerdir. Bu Barış, birçok yazar tarafından Kütahya Muahedesi olarak anılmakta ise de muahede (antlaşma) şeklinde teati edilmiş bir vesika yoktur. Sadece tevcihlerin yapıldığı usûl üzere keyfiyet fermanlarla alâkalılara bildirilmiştir (Cezar 1957: V/2932).

Rus Çarı I. Nikola'nın 5 Mayıs 1833 tarihinde geniş yetkilerle gönderdiği ikinci fevkalâde elçisi Aleksey Orlof'un (1737-1808) ifade ettiği gibi Kütahya barışı, bir muahededen ziyade mütareke kabilindendir; bu ne usûl, ne esas-muhteva açısından muahede sayılabilir. Zira muahede, iki bağımsız devlet arasında olur. Mehmed Ali'nin bile itiraf ettiği gibi tâbi' ile metbû, hükümdar ile vali arasında siyasî mânâda bir muahedenin olamayacağı açıktır. Barış akdinden sonra Mehmed Ali, Osmanlı İmparatorluğu'nun yine bir valisi olarak kalmıştır (Altundağ 1945: 109, 132-3). Dolayısıyla büyük devletlerin zoruyla sağlanan bu geçici mütareke, kalıcı bir barış sağlayamamıştır.

Dahası bu süreçte Rusya'nın yardımı, Hünkâr İskelesi Muahedesi ile Osmanlı üzerindeki Rus nüfuzunun artmasına yol açmıştır. Kütahya barışından sonra Mısır kuvvetlerinin Toroslar'ın güneyine çekilmesi süreci başladığı halde İstanbul'daki Rus kara ve deniz kuvvetlerinin ayrılmasına dair bir emare görülmüyordu. Rusya'nın fevkalâde elçisi Aleksey Orlof, Osmanlı ile Rusya arasında 3 Ocak 1799'da (28 Recep 1213) imzalanan, on dört madde ve bir hâtimeden oluşan tedâfüî ittifak muahedesine benzer yeni bir savunma ittifakı teklif etti. Bunun üzerine Osmanlı ile Rus yetkililer arasında 8 Temmuz 1833'te Hünkâr İskelesi Muahedesi imzalandı ve iki gün sonra Rus filosu ve sayıları 13 veya 15.000'e varan kara kuvvetleri Boğaz'dan hareket etti.

Muahede, 1841 yılına kadar sekiz yıl için imza edilmişti. Bu müddet içinde II. Mahmud, Mehmed Ali meselesini hallederek modern ordusunu kurma hesabı yapıyordu. Muahedenin bilhassa iki maddesi, 3. Madde ve gizli 7. madde kritik önem taşıyordu. 3. maddede Rusya, Osmanlı Devleti'nin tam istiklâl ve istikrarının samimî arzusu olduğunu ifade ediyor ve Bâb-ı 'Âlî'nin ihtiyaç ve talebi halinde uygun miktarda kara ve deniz kuvveti göndermeyi taahhüt ediyordu. Böyle bir durumda yardım için isteyeceği kara ve deniz kuvvetlerinin sevk ve idaresi, Bâb-ı 'Âlî'nin uhdesinde olacaktı. Buna karşılık gizli 7. maddeye göre Osmanlı Devleti, askerî yardım yerine, gerektiğinde Rusya lehine yabancı savaş gemilerine boğazları kapatacaktı.

Muahedenin bu gizli maddesi, Rus harp gemilerinin Boğazlar'dan geçerek Akdeniz'e çıkabileceklerini açıkça ifade etmemekle beraber böyle bir hakkı vermiş bulunan Ocak 1799 ve bunu yenileyen 1805 antlaşmalarının, adları anılmasa bile 2. maddenin genel yapısı içinde yürürlükte olduğuna işaret edilmesi, gizli maddenin Avrupa genelinde büyük bir infiale yol açmasına ve endişe kaynağı olarak Mısır meselesinin sonuna kadar dikkatleri üzerinde toplamasına yetmiştir. Bâb-ı 'Âlî'nin bu muahede ile Rusya'nın korumacılığı altına girdiği iddiasında doğruluk payı olmakla beraber, bu gelişmeyi bazı tarihçilerin ileri sürdükleri gibi vasallık mertebesine indirmek mübalağadır. Hünkâr İskelesi Muahedesi, Avrupa'da geniş akisler yaratarak Mehmed Ali Paşa'ya karşı alarma geçilmesine ve onun dizginlenmesine vesile oldu

(TDVİA 1988: 18/489). Bu suretle Mısır meselesinin birinci safhası, altı yıl için kapanmış oldu.

Bilâhare Mehmed Ali, bu askerî ve diplomatik teşebbüslerle avantaj kazanmaya başlayan Osmanlı Devleti'nden bazı taleplerde bulundu; bunların reddi üzerine de bağımsızlığını ilan etti. Bunun üzerine uzun süredir savaş hazırlıkları yapan II. Mahmud tarafından 1839'da Suriye'ye sevk edilen Hafız Paşa komutasındaki Osmanlı ordusu ile İbrahim Paşa komutasındaki Mısır ordusu, 24 Haziran 1839'da Nizip'te karşılaştılar. Ancak Osmanlı ordusu, taarruz veya ric'at alternatifleri arasında uzun süre tereddüt ederek vakit kaybedince 29 Haziran 1839'da taarruza geçen Mısır ordusu karşısında bozguna uğradı; harp meydanında binlerce ölü, on binlerce esir ve yüz altmış parça top bırakıldı. Dahası birkaç gün sonra ihanet eden kaptan-ı derya Ahmed Paşa, Osmanlı donanmasını İskenderiye'ye götürerek Mehmed Ali Paşa'ya teslim etti (Karal 1970: 129-142).

Böylece Osmanlı Devleti, tarihinde ilk kez ordu ve donanmasından mahrum, savunmasız duruma düşmüştü. Bunun üzerine bir hatt-ı hümâyûnunda, "Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş" diyen Sultan II. Mahmud, 1 Temmuz 1839'da kahrından öldü ve 25 Nisan 1823'te doğan 16 yaşındaki en büyük oğlu Abdülmecid aynı gün tahta çıktı (II. Abdülhamid 2011: I/8). II. Mahmud tarafından tasarlanmasına rağmen Mustafa Reşid Paşa sayesinde son şekli verilen Tanzimat Fermanı'nın ilanı oğluna nasip oldu.

Uğursuz Rus'tan Ezelî Düşmana

Tarihin cilvesi, Çin'in ötekisi olarak Japonya ile Osmanlı'nın ötekisi olarak Rusya'nın, aydın mutlakıyetçiliği (1682-1796) devrinde modernleşme ile modern tarihe giriş süreci, Osmanlı'nın ise 1699 Karlofça Muahedesi ile çıkış süreci başlamıştır. 1699, Batı için Turkofobi'nin yerini Russofobi'nin aldığı tarihti. Bu modernleşmeye tamamen Batılılaşma demek zordu; çünkü Rus ve Japon yöneticiler, o çağın hâkim medeniyeti olan Osmanlı örneğinden de haberdardılar. XVII. ve XVIII. asırda Hollandalılar'ın sağladığı raporlarda Osmanlı çok önemli bir dünya gücü olarak anlatılıyor, mesela 1683 II. Viyana Muhasarası, hayli tafsilatlı bir surette izah ediliyordu.

Büyük (I.) Petro (1672-1725), küllî ve kararlı bir modernleşme hareketiyle (1696-1725) bir insanın ömrü içinde bir ülkenin dönüştürülmesinin tarihte ender misalini vererek modern Rusya'nın kurucusu olmuştu. Tokugawa Şogunluğu'nun (Derebeyliği) 8. Şogunu (Derebeyi) ve Tokugawa Mitsusada'nın oğlu olan Tokugawa Yoshimune (1684-1751) devrinde Petro'nun Rusya'daki inkılâbı Japon devlet adamlarının dikkatini çekmiş ve Japonca'da *Evrensel Coğrafya* ile *Rusya Tarihi* başlıklı kitaplar yayınlanmıştı. Yoshimune, Petro'nun

Rusya'daki inkılâbı kadar derin ve şümullü olmasa da, modern Japonya'nın temellerini atan önemli bir inkılâp gerçekleştirdi.

Kyoho Devri (1716-1736) reformu, özünde tasarruf tedbirleri, akça darbı ve daha iyi kontrol ve vergilendirmeye imkân veren tüccar loncaları teşkiliyle Tokugawa Şogunluğu'nu malî olarak rahatlatmaya yönelikti. Bu süreçte yasama ve düzenli maaş tahsisi, istihbarat müessesesi tesisi yoluyla daha aklî ve verimli işleyen bir idarî, malî ve adlî sistemin temelleri atıldı. Dahası Kyoho Devrinde, Petro Rusya'sındaki gibi entelektüel ve kültürel alanda da hamle yapıldı. 1721'de çıkarılan bir fermanla Batılı kitapların Çince tercümelerinin ithalatı yasağı kaldırıldı. Yoshimune, Osaka'da bir ticaret akademisinin kurulusunu teşvik etti. Tsuji Tatsuya, Yoshimune rejiminin Japon düşüncesinin istikametini spekülatif düşünceden filoloji (klasik etüdü ve metin tahlili) ve tabiî bilime çevirdiğini söyler ki bu yöneliş, XVIII. asrın entelektüel ihtilâline zemin hazırlamıştır. Anatomiyi, Rusya Büyük Petro'yla, Japonya, Yoshimune ile tanıdı (Jansen 2002: 237-40, Porter 1918: 80-1).

Genelde Japonya, Çin, Rusya, Mısır gibi Doğulu ülkelerin Batılılaşmasının "Batı'ya karşı Batı için" olarak formüle edilen misilleme mantığına dayandığı sanılsa da yakından bakıldığında asıl rakibin Batı'dan ziyade medeniyet-içi yakın ötekiler olduğu görülecekti.

Uluslararası politikada hak davası, *kozmopolitanizm*, kudret davası ise *emperyalizm* terimleriyle ayrılabilir. Osmanlı gibi kozmopolitanizm davası güdenler için diğer milletler, nihaî olarak nizâm-ı âlem, Osmanlı barışı dairesine girecek ötekidir; ancak Rusya gibi emperyalizm davası güdenler için Osmanlı gibi diğer milletler, nihaî olarak yok edilecek düşmandır.

Osmanlı ve Rus tarihleri karşılaştırıldığında ideal-tipleştirme kabilinden yaptığımız bu mukayese doğrulanır. En büyük dört hükümdarına bakınca görülebileceği gibi Osmanlı'da bir Büyük Petro gibi "Batı'ya karşı Batı için" mantığıyla Batı'ya tehdit olan bir sultan yoktur. Fâtih, Avrupa'nın kapısını Müslümanlara açmış, I. Selim, İslâm dünyasını birleştirmiş, I. Süleyman, imparatorluğu tabiî sınırlarına ulaştırmış, II. Abdülhamid ise Rusya'ya ve onun sendelettiği Osmanlı'yı gözden çıkaran Batı'ya karşı bekâ mücadelesi vermişti. Osmanlı, maddî gücü azaldıkça Batı ile bir simbiyoz (ortak yaşama) kültürü geliştirmiş; iki dünya birbirini tanıdıkça kaynaşmıştı. Petro ise hâricî bir tehditten değil, doğrudan kudret kazanma gayesiyle Batılılaştırarak Rusya'yı Osmanlı'ya ölümcül tehdit haline getirmişti. Tarihî olarak Osmanlı'nın asıl ötekisi, Batı değil, Rusya'dır; modern zamanlara kadar Osmanlı'nın dostu Fransa, ama düşmanı hep Rusya olmuştur. Osmanlı'nın sonunu hazırlayan Şark Meselesi, 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi ile başlamış, Pan-İslamizm, Kırım Muharebesi sonrasında yükselen Pan-Slavizm'e tepki olarak doğmuştur.

İsveç'in İstanbul elçisi Mouradgea d'Ohsson, hükümetine gönderdiği 25 Ağustos 1795 tarihli takrirde 1878 Berlin Kongresi sonrasında olduğu gibi bilhassa İngiltere ile anlaştığında ölümcül olacak Rus tehlikesini çarpıcı bir şekilde ifade eder: "Zaten diğer acil sebepler de Bâb-ı 'Âlî'ye fazla zaman tanımamaktadır. Korkunç emellerini Fransa üzerine yürüme bahanesinin ardına gizleyen Rusya, denizde ve karada hedeflerini gerçekleştirmesine engel olmaması için kendisine bağlama maksadıyla İngiltere ile ittifak kurmuştur. Bilgili ve iyi niyetli hiç kimse Rusya ile İngiltere ittifakının ve Ruslar'ın silahlanmasının Bâb-ı 'Âlî'yi şiddetle tehdit ettiğini inkâr edemez. Bâb-ı 'Âlî mütemadiyen tehdit altındadır. Polonya'nın korunması bahanesiyle Osmanlı sınırlarına yapılan sayısız yığınak ve yapılan ittifak, bir filonun donanımını ve Akdeniz'e gönderilmesini kolaylaştırmaktadır. Tehlike kapıdadır. Siz muhterem Âl-i 'Osmân uyanınız! Toparlanmak için fazla zamanınız yoktur. St. Petersburg Sarayı'nda Doğu İmparatoru Konstantin'in hükümranlığını yeniden canlandırmaya girişmiş zihniyet ilerlemektedir ve şimdiden sınırlarınıza ulaşmıştır!" (Öner 1999: 171).

Aynı "hiyel ve desâis" tabirini kullanan Reşid Paşa ve Mehmed V. Reşad'da görüldüğü gibi Osmanlı kaynakları, Osmanlı Devleti ve halkının Rusya'dan nefret hislerinin ifadeleriyle doludur. Rusya, Osmanlı'nın ezelî düşmanı, "hasm-ı tabiîsi"dir (*Tanzimat I* 1940: 668, 733, Kurat 1990: 250, Karal 1970: 48-49). "Moskof" kelimesi, Türkler'in şuuraltında zulmün ve hıyanetin sembolü olmuştur. Osmanlı literatüründe Rusya, daha ziyade Evliya Çelebi'nin seyahatnâmesinde kullandığı, *Rûs* ile kafiyeli *menhûs* kelimesinden oluşan "Rûs-ı menhûs" (uğursuz Rus) tabiriyle tasavvur edilmiştir (Dankoff 2004: 64, Fuchs 2015). XVIII. asır ortalarına kadar Osmanlı vaka'nüvisleri, İslâm'ın üstünlüğü hissiyle İslâm'ın siyasî dilinden devşirilen sıfatlarla tahkir ederek "Moskof ve Urus"tan bahs ederlerdi.

Aradaki güç dengesi değişince bu kez tahkir söyleminin yerini itham söylemi almış, güç dengesinin değişmesi, Rusya'nın fenn-i politika, diplomasi ve komplodaki (fitne) hünerleriyle gerekçelendirilmeye başlamıştır. Artık Osmanlı tarih eserlerine yansıdığı şekliyle Moskoflu ithamı, Bâb-ı 'Âlî içindeki hizip mücadelelerinde rakipleri itham ve kamuoyunu etkileme vesilesi olarak işler oldu. XVIII. asır boyunca Rusya'ya gönderilen geçici elçilerin raporları da hızla modernleşen Rusya'yı tanıtacak esaslı bir malumat vermekten ziyade Osmanlılar'ın Ruslar hakkındaki menfi imajlarını yansıtan Russofobik tasvirler, "imajolojik" kaynaklar olarak kaldılar (Kapıcı 2013b).

Rus tarihî tecrübesine yön veren ben idraki, şeytanlaştırılan Türk başta olmak üzere dört kesime karşı şekillenmiştir: "kâfir" Türk, çürümüş (Roman-Cermen) Batı, hain Polonyalılar, Doğu Avrupa'ya burnuna sokan Asyalı Macarlar (Taki 2016, Billington 1970: 168, 396, 397, 434). Ancak maalesef bizde Necip Fazıl

Kısakürek'in *Moskof* kitabı gibi edebî denemeler dışında Türkler'in Rus imajı hakkında böyle vukuflu incelemeler yapılmış değildir. Türkiye'de Russofobi, Türk/Rus karşıtlığını adeta nur/zulmet zıddiyeti gibi ontolojik bir temele oturtan Necip Fazıl Kısakürek'in (1973: 7-9) *Moskof* adlı kitabında zirveye çıkar:

"Moskof, eski tarih kitaplarımızda "Moskulu" diye anılan mücerret Rus tipinin tiksinme edalı ismi... Bu kelimenin Türk ruhuna göre anlamını kuzuya aşılayacak olursanız, hatırına, dişleri kan içinde kurt gelir. Piliç sansarı, geyik de yılanı hatırlar. Maddeler ve mânâlar, insanlar ve davalar arasında olduğu gibi toplumlar ve milletler arasındaki zıtlığa, buzdağı ve yanardağ derecesinde en keskin örnek, Moskofla Türk... Tarih böyle bir zıtlığı hiçbir milletle hiçbir toplum arasında ve hiçbir zaman ve mekânda kayd etmedi. Milletlerarası gelip geçici, kâh birbirini didikleyici ve kâh birbiriyle uzlaşmayı düşündürücü çekişmelerse, Türk-Moskof anlaşmazlığı önünde, Himalaya dağına nispetle minik bir tümsek kadar mahcuptur. Onlarınki, her zaman yatışması ve tersine dönmesi mümkün ve zaman zaman baş gösterici nefsânî hırs tecellilerinden ibaret...

Türk ile Moskof arasında birbirini itici ve aynı zaman ve mekânda birleşmeyi muhal kılıcı zıtlık da, birbirinin vücut hikmetine düşman olmaktan gelen ve kanununu hilkatten alan ezelî bir münâferet... Fizik dünyasındaki zıt unsurlar arasında bile böyle bir iticilik ve birbirini iptal edicilik görülemez. Evet, doğrudan doğruya birbirinin vücut hikmetine düşman olmaktan gelen böyle bir zıddiyet, münâferet, tarihte tektir ve sadece Türk ile Moskof'a hastır: Onun içindir ki, bütün bu incelikleri düşünmeden sezen halkımızın dilinde Moskof, sade 'Moskof' değil, 'Moskof gâvuru'dur. Türk, ciğerinin tâ içinden gelen bir havayla ve dişlerini gıcırdatarak 'Moskof gâvuru' derken, olanca dayanağını Müslümanlıkta bulur ve gâvurluk mefhumunun başında, soyulmuş çürük patates suratlı çiy ve bomboş gözlü Moskof'u görür. Türk'ün gözünde başka milletler Moskof'a yaklaştıkları nisbette düşman ve ondan uzaklaştıkları mikyasta dosttur. Demek ki, Türk'e göre mücerret düşmanlık, mücerret özünü, renk ve çizgilerini Moskofluk'tan alıyor."

Türk Korkusundan Şark Meselesine

İskoç siyasetçi yazar Mountstuart Elphinstone Grant Duff'a (1829-1906) (1876: 4) göre eski bir tabir olan Şark Meselesi'nin mânâsı, zamanla Avrupa'nın Türk kuvveti idrakine göre değişmiştir. Latin karşılığıyla tabir, 1571 İnebahtı Deniz Muharebesi'ne kadar gider. O zaman Şark Meselesi şu mânâya geliyordu: Biz Türkler'in Avrupa'nın daha fazlasına aşmalarını nasıl önleyebiliriz? Tabir, en azından 1683 II. Viyana Muhasarası gibi geç bir tarihe kadar, uzunca bir müddet bu mânâyı korudu. Ancak Osmanlı'nın iyice güçten düştüğü ve "hasta adam" sayıldığı modern tarihte Şark Meselesi'nin mânâsı

da değişti: "Türk İmparatorluğu parçalandığı takdirde Şark yarımadasına ve hepsinden önemlisi, İstanbul'a ne yapılacak?" Yani Şark Meselesi'nin mânâsı, Türkler'in Avrupa'ya tarihî yürüyüşünü durdurmaktan Türk vatanının yağmalanmasına doğru değişmişti.[3]

Böylece Şark Meselesi, XVI. asırdan itibaren Osmanlı/Avrupa hesaplaşmasını ifade ederken zamanla XVIII. asırdan itibaren Osmanlı/Rus hesaplaşmasını ifade eder oldu. Osmanlı, ağırlıklı olarak XVII. asırda batı cephesinde Avusturya ve XVIII. ve XIX. asırda da kuzey cephesinde Rusya ile savaşarak varlığını korumaya çalıştı. Modern Şark Meselesi'nin başlangıcı, Ruslar'ın Küçük Kaynarca Muahedesi'ne Osmanlı Hıristiyanlarını himaye ile ilgili bir madde koydurmasıyla başlar. Kanûnî Sultan Süleyman'ın 1566'da vefatıyla 1774 arasındaki iki asırdan fazla bir süre zarfında Osmanlı hükümdarları, devletin kuvvetini arttırma değilse bile koruma fırsatlarını kaçırmış olabilirlerdi. Öyle olsa bile bu süre zarfında Osmanlı Devleti'nin bazı savaşları kazanma ve bazen Avrupalı düşmanlarına karşı mevkisini koruma kapasitesi, Osmanlı liderlerinin hâlâ geçerli bir yanılma payı olduğu ihtimalini akla getirirdi. Ancak 1774'den sonra Osmanlı, artık Avrupa'ya karşı hep dezavantajlı bir güçtü (Brown 1984: 22-23). İngiltere, Rusya'nın Pan-Slavizm doğrultusunda yayılma emellerine karşı Osmanlı'nın desteklenmesi politikasına Küçük Kaynarca'dan sonra 1791 yılında Başbakan William Pitt ile başlamıştı (Clayton 1971: 23,33, Dönmez 2011: 21,25, Sonyel 1993: 156).

1815 Viyana Kongresi'ne katılan Rus Çarı I. Alexander (1801-1825), katılımcıların Yunan meselesine müdahil olmalarını isteyerek ilk kez "Şark Meselesi" tabirini kullanmıştı (Frary 2014: 21, 319). 1571 İnebahtı Deniz Muharebesi'ne kadar götürülen "Şark Meselesi" tabiri, 1821 Yunan İsyanı (1821-1829) devrine kadar İngiliz diplomasisinin vokabülerine girmemişti (Marriott 1918: 2). Bu, tesadüf değildi; zira Haçlı Savaşları esnasında revaç bulan *saracen*, etimolojik olarak Arapça "şarkiyyîn=doğulular" kelimesinden geliyordu; Katolik Batı Avrupa'nın ötekisi "Şarkî Roma" olarak Bizanslılar=Yunanlılar'dı (Falk 2010). Katolik dünyanın dinî "Şark Meselesi", şimdi diplomatik "Şark Meselesi"ne dönüşmüştü.

İki temel aktör Rusya ve İngiltere açısından XIX. asırdaki Şark Meselesi'nin üç ana merhalesini ayırt edebiliriz:

3 "The Eastern Question has meant many different things, at different times. It is an old phrase. You would find it, I believe, though I do not speak positively, in its Latin equivalent, at least as far back as the battle of Lepanto, which was fought in the year 1571. Then the Eastern Question meant, how are we to prevent the Turk overrunning more of Europe? That meaning it kept for many a long day, at least as late as the siege of Vienna in 1683. Since that date, however, the Ottoman power has ebbed and ebbed, and for more than half a century the Eastern Question has meant this:—if the Turkish Empire goes to pieces, what is to be done with the Eastern Peninsula? And above all, what is to be done with Constantinople" (Freeman 1877: 131).

1. Çökmüş adam siyaseti: İngiltere'nin Rusya ile Osmanlı'yı dengelemesi (1815 Viyana Kongresi akabinde)
2. Hasta adam siyaseti: İngiltere'nin Rusya'ya karşı Osmanlı toprak bütünlüğünü koruması (1833 Hünkâr İskelesi Muahedesi akabinde)
3. Ölmüş adam siyaseti: İngiltere'nin Osmanlı'yı parçalamaya karar vermesi (1878 Berlin Kongresi akabinde)

Osmanlı'nın Rusya karşısındaki bekâ mücadelesi, XIX. asırda zirveye çıktı. Osmanlı, 1529'da başarısızlıkla sonuçlanan I. Viyana Muhasarası'ndan beri talihin ters dönmesi, kriz hissini yaşıyordu. Ancak bir hatt-ı hümâyûnunda, "Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş" diyen Sultan II. Mahmud zamanında Osmanlı, başa çıkılabilecek bir kriz hissinin ötesinde, ciddi bir çöküş hissine kaymıştı. 1808'de tahta çıkan II. Mahmud'un son on sekiz yılı (1821-39), milletlerarası çetin sorunlar içinde geçmişti: 1821-29'da Yunan isyanı ve istiklâlinden sonra 1830'da Fransa'nın Cezayir'i işgalini 1831'de Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isyanı izlemişti (Kütükoğlu 1990: 72). Bilhassa, Osmanlı Devleti'ne ecel terleri döktüren Mehmed Ali isyanıyla ortaya çıkan Mısır meselesi, Şark Meselesi'nin en sıcak safhasını oluşturan, Düvel-i Muazzama'nın karıştığı uluslararası diplomatik bir krize dönüşmüş, sonunda Bâb-ı 'Âlî, Rusya ile 8 Temmuz 1833'te Hünkâr İskelesi Muahedesi'ni imzalayarak tehlikeyi bertaraf edebilmişti.

Bu en uzun asrında Osmanlı, bir taraftan Napoléon'un Mısır seferinin başlattığı süreçte Mehmed Ali Paşa ve Batılı ülkelere karşı diplomatik, diğer taraftan da Rusya'ya karşı zorlu bir askerî ve diplomatik mücadele verdi. Bu asırda sadece Rusya ile dört harbe girişmesi, XIX. asrın neden Osmanlı'nın "en uzun asrı" olduğunu göstermeye yeter:

1806-1812 Osmanlı-Rus Harbi ve Bükreş Muahedesi (1812)

1828-1829 Osmanlı-Rus Harbi ve Edirne Muahedesi (1829)

1853-1855 Osmanlı-Rus Kırım Muharebesi ve Paris Muahedesi (1856)

1877-1878 Osmanlı-Rus Harbi ve Ayastefanos (Yeşilköy) Muahedesi ve Berlin Kongresi (1878)

1828-1829 Osmanlı-Rus Harbi'ni bitiren 14 Eylül 1829 tarihli Edirne Muahedesi ile Yunanistan'a istiklâl verilerek Yunan meselesi çözülüyor, Boğazlar, bütün ülkelerin ticaret gemilerine açık hale getiriliyor ve Rusya, ağır bir harp tazminatı karşılığında işgal ettiği Osmanlı topraklarını geri vermeyi kabul ediyordu. 14 Eylül 1829 Edirne Muahedesi ve 8 Temmuz 1833 Hünkâr İskelesi Muahedesi ile Rusya, İstanbul ve Doğu Akdeniz'deki nüfuzunu iyice arttırmış oluyordu.

XIX. asır Şark Meselesi'nin birinci "çökmüş adam siyaseti" merhalesinde İngiliz politikacıların umumî kanaati, Rusya'nın Osmanlı Devleti'ni yıkma

gayesiyle hızla kaçınılmaz çöküşe götürdüğü yönündeydi. Bilhassa 5 Eylül 1829 tarihli Edirne Muahedesi ile 8 Temmuz 1833 tarihli Hünkâr İskelesi Muahedesi, Osmanlı üzerindeki Rus nüfuzunun iyice artmasına yol açmıştı. Bu merhalede İngiltere'nin umumî siyaseti, Rusya ile Osmanlı'yı dengelemekti. İngiltere, 1821 yılından sonra yetkili devlet adamlarına göre Osmanlı'ya karşı Rusya ile ittifaktan, Rusya'ya karşı Osmanlı ile ittifaka kadar değişen tutumlar izledi. Aralıklarla (1808-1812; 1824-1826; 1832-1852; 1853-1858) elli yıl İngiltere'nin İstanbul diplomatı (kâtip, maslahatgüzar, büyükelçi) olarak görev yapan Stratford Canning, Türkler'e karşı Ruslar'la dikkatli bir sınırlı işbirliği siyasetini tercih etti (Clayton 1971: 15, 61).

Rusya'nın Edirne Muahedesi ile İstanbul ve Doğu Akdeniz'deki nüfuzunu arttırmasında İngiltere'nin izlediği bu istikrarsız dış politikanın payı büyüktü. Bunu bilen İngiliz politikacılar, Londra'da muahedeye büyük tepki gösterdiler. Başbakan Dük Wellington, Dışişleri Bakanı Earl Aberdeen'e (4 Ekim 1829) Osmanlı Devleti'nin ani çöküşünden daha kötü hiçbir şeyin yaşanamayacağını söyledi. Hatta Muahede sonrası hazırladığı bir memorandumda, Edirne Muahedesi'ni Osmanlı'nın istiklâline ölümcül bir darbe olarak gösterdi. Ona göre, böyle bir muahede imzalamak yerine Rusya'nın İstanbul'u işgal etmesi ve Osmanlı Devleti'nin çökmesi belki daha iyi olacaktı.

Dük Wellington, bununla kalmıyor, Avrupa devletlerinin de bu muahedeye itiraz etmelerini istiyordu. Meseleye Dük Wellington'dan daha soğukkanlı yaklaşan Earl Aberdeen'e göre Osmanlı Devleti'nin çöküşünü engellemek değil, belki ertelemek mümkündü. Gordan'a gönderdiği talimatta (10 Kasım 1829), Rus nüfuzu altındaki İstanbul'u düşünerek İngiltere'nin Osmanlı dış politikasını yeniden düzenlemesi gerektiğine inandığını açıkladı. Çünkü ona göre İstanbul'da bir ayaklanma olabilir; Avusturya ile Rusya, Polonya'da olduğu gibi Osmanlı topraklarını paylaşmaya karar verebilirlerdi. Bu yüzden de Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma hususunda Avrupa devletlerinin ikna edilmesi gerekiyordu.[4]

Böylece Palmerston'un selefleri, Osmanlı Devleti'nin güçlendirilmesi veya İstanbul'da İngiliz nüfuzunun arttırılmasına yönelik net bir siyaset izlemekten uzak olarak, sadece Akdeniz'deki menfaatlerini tehlikeye atacak ve umumî harbe yol açabilecek bir süreç olarak Osmanlı Devleti'nin parçalanmasını erteleme derdinde idiler (Bailey 1942: 41-2). Bilhassa Mısır krizinin Osmanlı'yı Rusya'nın kucağına itmesinden duyulan derin endişe, 1830-1834, 1835-1841, 1846-1851 yılları arasında İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston'u (Henry John Temple) Osmanlı toprak bütünlüğünü korumaya yönelik kararlı bir politika izlemeye sevk etti.

[4] David Urquhart, 1854'te Newcastle Komitesine verdiği bir cevapta, İngiltere'nin Navarin'de Osmanlı donanmasını yakarak Edirne Muahedesi'nin imzalanmasına giden süreci başlattığını ifade etmişti. (Bailey 1942: 130, Phillips 1897: 329, Dönmez 2011: 39).

1834'te İngiliz parlamentosuna hitabında belirtiği gibi: "Tamâmiyeti ve istiklâliyle Türk İmparatorluğu'nun korunması, memleketin menfaatleri ve Avrupa'daki güçler dengesinin muhafazası açısından hayatî ehemmiyeti haizdi."[5] Osmanlı hariciyesinin tabiriyle İngiltere resmen, Osmanlı'nın "vikâye-i istiklâl-i mülkiyesini" gözetecekti (Özçelik 2000: 377). İngiliz ricali yanında Mustafa Reşid ve Halil Şerif gibi Osmanlı Devlet adamları da Avrupa'nın emniyetinin Rusya'nın dizginlenmesine ve Osmanlı'nın bekâsına bağlı olduğuna Avrupalı devletleri ikna etmeye çalışmışlardır. 1861-1864 yılları arasında St. Petersburg elçiliği yapan Halil Şerif Paşa (1831-1879), 12 Şubat 1867 tarihli Fransızca lâyihasında, Rusya'nın Osmanlı'yı parçalama planına karşı Batı'yı uyarır. Ona göre İngiltere, Fransa ve Avusturya, yayılmacılığına karşı koymadıkları takdirde Rusya, İstanbul'u alabilir. Hâlbuki Avrupa güç dengesi ve Avrupa medeniyeti için Osmanlı'nın bekâsı mutlak mânâda zaruridir (Davison 1986: 58).

1833 Hünkâr İskelesi Muahedesi akabinde benimsediği Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü muhafaza siyaseti, temelde İngiltere'nin iktisadî serveti ve Hindistan yolunun güvenliği açısından Türkiye'ye verdiği önemden kaynaklanıyordu.[6] Mısır meselesinde Fransa, isyan eden Mehmed Ali'yi desteklerken, İngiltere, Avusturya, Prusya ve Rusya ile Osmanlı Devleti arasında Londra'da 15 Temmuz 1840'ta imzalanan Londra Mukavelesi (The London Convention of 1840) vesilesiyle Mısır krizi bir çözüme kavuşmuştu. İngiliz hükümetinden 25 Şubat 1853'te Stratford Canning'e gönderilen notada, buna atıfla devletin benimsemiş olduğu Türkiye'nin istiklâlinin ve tamâmiyetinin muhafazası siyasetine istinaden Türkiye'ye dirayet ve Rusya'ya teenni tavsiye etmesi istenir:

"Kraliçe, Osmanlı İmparatorluğu'nun kaderinin bu kritik devrinde direktif vermekten memnundur. Devletlileri farkındadır ki, Türkiye'nin istiklâlinin ve tamâmiyetinin muhafazası umumî ve müesses Avrupa siyaseti nizamına giriyor ki, bu prensip, 1840 Mukavelesi ile resmen ilan ve tasdik edilmiş ve Avrupa'nın bütün büyük güçleri tarafından tanınmıştır. Ancak umumî prensip kabul edildiği halde farklı güçlerin temayülü çok farklıdır ve dikkatle akılda tutulmalıdır. Bunu zihnî bir çekince olmaksızın tüm samimiyetiyle benimseyen Büyük Britanya, Türkiye'ye samimî dostlukla şevk bulmaktadır ve mevzu hakkında ek mülahazası yoktur."[7]

---

5 "It was... of the outmost importance to the interest of this country, and to the preservation of the balance of powers in Europe, that the Turkish Empire should be maintained in its integrity and independence." (Clayton 1971: 15, 61 Brisku 2017: 71).

6 "The policy of watchful guidance for Turkey's territorial integrity which was pursued for more than twenty years after 1833 is explained in large measure by the fact that the British people recognized the real importance of Turkey to their economic prosperity and to their access to India" (Bailey 1942: 64, Dönmez 2011: 4, 66).

7 "Document 34. Stratford de Redcliffe instructed to counsel prudence to Turkey and forbearance to Russia, 25 February 1853* The Queen has been pleased to direct that at this critical period

Günümüz Türkçe'sine "toprak bütünlüğü" diye tercüme edilen İngilizce "territorial integrity", muhtemelen ilk kez Sâdık Rifat (1290: IX/38-9) ve Mustafa Reşid Paşalar tarafından "tamâmiyet-i mülkiye" olarak Türkçe'ye tercüme edilir. "Territorial integrity", 1648 Westphalia Muahedesi'nden sonra çıkan yeni kavramlar oldukları için, Osmanlı ricali *integrity* kelimesini *tamâmiyet* gibi yeni bir kalıpla, *territorial* kelimesini ise *mülkî* (mülkiye) ile karşılamışlardır; *independence* kelimesinin karşılığı ise bellidir: İstiklâl. Ancak burada kasd edilen devletin bağımsızlığı, devletin sahibi sayılan sultanın=saltanatın istiklâlidir. O halde İngilizler'in Osmanlı Devleti'ne korumayı vaad ettikleri "toprak bütünlüğü ve bağımsızlığı" tabirlerinin karşılığı şudur: Tamâmiyet-i memleket, istiklâl-i saltanat. Nitekim Sultan II. Abdülhamid'in anladığı buydu (Öke 1985: 66).

İngilizce literatürde kullanılan "the preservation of the independence and territorial integrity of Turkey" ifadesi, Osmanlı Türkçesi'ne şöyle tercüme edilmiştir: "Vikâye-i istiklâl-i ve tamâmiyet-i mülkiye-i Osmaniye." Yusuf Akçura (1326b: 405), İngilizler'in bu Osmanlı lehine siyasetlerinin maddî ve manevî gerekçesini şöyle açıklar: "İngilizler'in istiklâl ve tamâmiyet-i mülkiye-i Osmaniye'yi müdâfaadan maksad-ı hakîkileri, Hind'i, Hind yolunu muhâtaradan saklamak, Türkiye pazar ticâretini kendilerine açık bulundurmaktı. Hindistan her türlü mehâlikten masûn kalmak için, Hind yolu ya bizzat İngilizlerin elinde olmalı, yâhûd İngilizlere îrâs-ı zarar edemeyecek kadar zayıf bir devletin idâre ve nüfûzu altında bulunmalıydı. Türkiye, İngilizler'in fikrince tam matlûblarına muvâfık, zebûn bir devletti. İkinci bir maksadları ise sultânın hâiz olduğu kuvve-i Hilâfet'ten istifâde eylemekti."

Monarşiyle yönetilen bir ülke olarak İngiltere'nin de "istiklâli" modern mânâda tüzel bir kişi olarak "devletin istiklâli" şeklinde anlaması imkânsızdır. Devlete adını veren "Osmanlı" kelimesinin ifade ettiği gibi Türkiye'nin saltanatının sahibi Osmanlı hanedanıdır. 18 Eylül 1833'te Prusya'da imzalanan Münchengratz Mukavelesi (The Münchengratz Convention) ile Rusya ve Avusturya, mevcut hanedan (Âl-i 'Osmân) altında Osmanlı İmparatorluğu'nun bütünlüğünü korumak için birleşmeye söz vermişlerdi (Kutluoğlu 1998: 107, Woodward 1962: 235). İngiltere, Rusya ve Avusturya, 15 Temmuz 1840 Londra Mukavelesi'ne giden süreçte Mehmed Ali'yi destekleyen Fransa'yı da bu anlayışta buluşturmaya çalıştılar (*Tanzimat I* 1940: 663).

---

of the fate of the Ottoman Empire. Your Excellency is aware that the preservation of the independence and integrity of Turkey enters into the general and established system of European policy: that the principle is solemnly declared and sanctioned by the Convention of 1840 (1841) and is acknowledged by all the Great Powers of Europe. [But while the general principle is acknowledged, the inclination of different Powers is very different, and must be carefully borne in mind. Great Britain adopts it in all sincerity, without mental reservation; is animated by sincere friendship for Turkey; and has no after-thought on the subject" (Temperley 1938: 139, MacQueen 1854: 31).

29 Haziran 1839'da Nizip'te Mısır ordusunun Osmanlı ordusunu yenmesi, İngiltere'yi hemen harekete geçirdi. Zira bu gelişme, büyük güçler ve Avrupa dengesi açısından vahim riskler taşıyordu. Rusya, başta milletlerarası konferans fikrine pek yanaşmadıysa da, Avrupa'nın ortak teşebbüslerinden kopmadı. İngiltere'nin inisiyatifinde beş devlet Fransa, Avusturya, Prusya ve Rusya, aralarında resmî yazışma ile ön mutabakat sağladılar. Bilâhare İstanbul elçileri, 27 Temmuz 1839'da Bâb-ı 'Âlî'ye verdikleri ortak bir notada, Şark (Mısır) Meselesi hakkında aralarında mutabakat sağladıklarını bildirerek Osmanlı Devleti'nin kendilerinin desteği olmaksızın Mehmed Ali ile hiçbir müzakereye girişmemesini istediler.

Fransa kralının Aralık 1839 tarihindeki meclis nutkunda ifade ettiği gibi, Fransız hükümeti de Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü öngören bu prensiplere tamamen uyduğunu kabul etti. İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston, 31 Ağustos 1840'te gönderdiği mektupta Fransa Dışişleri Bakanı ve Başbakanı (1836-1840) Adolphe Thiers'i (1797-1877) bu Mısır mutabakatına sadık kalmadıkları için tenkit etti. Beş devlet arasında Mısır meselesi hakkında ön mutabakatın sağlandığı belgelerde Fransız hükümeti, güç dengesinin ve Avrupa barışının muhafazasının esaslı bir unsuru olarak mevcut hanedan altında Osmanlı İmparatorluğu'nun istiklâl ve tamâmiyetini koruma kararlılığını ilan etmişti. Buna rağmen bilâhare Fransız yetkililer, Türk İmparatorluğu'nun istiklâl ve tamâmiyetini korumanın en iyi yolunun Sultan'ı Mehmed Ali'nin merhametine bırakmak olduğu iddiasında bulundular (Cargill 1841: 241, Pearce 1842: 302-332).

Bu süreçte Reşid Paşa, Ağustos 1838'te ikinci defa Londra elçiliğine atandığı esnada, Mısır meselesi yeniden alevlenmeye yüz tutmuştu. Fransızlar, daha ziyade Mehmed Ali'ye taraftardı. Reşid Paşa, bazı Fransız muteberânına atfen bunun sebebini, onun medeniyete karşı güya mevcut olan meylinde bulunduğunu söylemekteydi (*Tanzimat I* 1940: 668, 733). Palmerston, Osmanlı Devleti'nin reformlarla güçlendirilmesi fikrini Kasım 1832'de İngiliz hükümetine bildirdiğinde, kabinenin Whig (Liberal) hizbi, Osmanlı Devleti'nde reformun en iyi yolunun Mehmed Ali'yi desteklemek olduğunu öne sürmüşlerdi (Ingram 1979: 234, Kutluoğlu 1998: 86).

İngiliz hükümeti, Osmanlı Devleti'nin Ruslar tarafından kontrol edilmesindense, ehven-i şerreyn olarak İstanbul'da Mehmed Ali Paşa'yı görmeyi tercih edecekti (Bolsover 1934: 102). Palmerston, bu konuda yazdığı bir muhtırada şöyle diyordu: "Mehmed Ali, usulca ve ortalığı fazla dalgalandırmadan Sultan'ın yerine geçebilse bizim buna fazla bir itirazımız olmaz. Nasıl Paris'te Louis Philippe'in iktidarını kabul ettiysek, İstanbul'da da Mehmed Ali'yi kabul edebiliriz. Ancak bu, bizim için imkânsız bir şeydir. Mehmed Ali, mukaddes aileden değildir ve Türkler'in itaatini sağlayamaz" (Şükrü 1989: Bölüm 2, s. 13, dipnot 129).

Rusya'nın Mehmed Ali'yi İstanbul'da görmek istememesinin sebebi ise onun meşrûiyeti endişesi değil, liderliği altında Osmanlı'nın kalkınması ve güçlenmesi ihtimaliydi. Haddizatında Rusya'nın hesabı, Osmanlı Devleti'nin kontrol edilebilecek kadar zayıf kalmasıydı. İbrahim Paşa'nın Anadolu'nun içlerine doğru ilerlemesi ise Osmanlı İmparatorluğu'nun kuvvetlenmesine yol açabilirdi. Zira Mehmed Ali'nin isyanıyla tehlikeye düşen, Osmanlı memleketi değil, Osmanlı hanedanı, yani tamâmiyet-i memleket değil, istiklâl-i saltanat idi. Hırslı ve Avrupa medeniyetini ve tekniğini başarıyla uygulayan bir hanedanın (Kavalalı) Osmanlı İmparatorluğu'nun başına geçmesi, Rusya'nın emellerini suya düşürebilir, o zamana kadar bilhassa Edirne Muahedesi ile elde ettiği kazançlarını yok edebilirdi (Altundağ 1945: 99, Brisku 2017: 74, Caquet 2016: 99).

Kısaca Mehmed Ali'nin zaferi, büyük güçlerin sinsi hesaplarında kilit öneme sahip bir meseleydi. İngilizler, Mehmed Ali'yi Âl-i 'Osmân'dan olmadığı için otorite sağlamakta aciz kalarak tamâmiyet-i memleketi tehlikeye atabileceği, Rusya ise onun liderliğinde Osmanlı memleketinin daha da güçleneceği endişesiyle istemiyordu. Yani son tahlilde hepsinin derdi, kendi menfaatleri için Osmanlı'nın tamâmiyet-i memleketi idi, istiklâl-i saltanatı değil.

Siyasetten Politikaya

Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mısır beylerbeyine gönderilen bir kânûnnâme, "riayet, tedbir, terfih, tertîb, siyaset" kavramlarıyla geleneksel olarak hükümet (bürokrasi) ve ülke alanlarına göre devletin tüm işlevlerini ve siyasetin türlerini ifade eder: "Küllüküm râ'in ve küllüküm mes'ûlün 'an ra'iyyetihî" fehvâsınca tedbîr-i mesâlih-i kâffe-i berâyâ ve terfîh-i 'âmme-i ahvâl-i re'âyâ ve muhâfaza-yı hudûd-i bilâd ve murâkabe-yi hukûk-ı mesâkin ve 'ibâd için cemî'-i mahsûlât-i i'mâl-i Şâhî ve iddihâr-ı zehâyir-i emvâl-i Pâdişâhî bâbında ve beylerbeylerinin ve sancakbeylerinin ve kuzât ve nüvvâb ve cümle-i 'asâkir-i mansûrenin tertîb-i umûr ve ahvâllerine ve erbâb-ı fesâd ve şenâ'atin te'dîb ve siyâsetleri husûsunda bir kânûn-ı mukarrer konulmak mühim ve lâzım olduğu ecilden hâliyâ fermân-ı 'âlî-şân ve celiyyü'l-burhânım muktezâsınca bir Kânûnnâme-i Hümâyûn mukarrer kılındı ki, Hizâne-i Âmiremde -'ammerehüllâhü Te'âlâ- mahfûz olub, dâimâ fehvâ-yı 'adâlet-ihtivâsı ile 'amel olunub hiç bir zamanda hilâfına cevâz gösterilmeye" (Tveritinova 1969: 67; Akgündüz 1990: 6/178).

Hükümetin ana işlevi, "ihkâk-ı hak" denen adaleti gerçekleştirmektir. Adaletin pozitif-iktisadî boyutu afiyet-refah, negatif-siyasî boyutu emniyet-âsâyiştir. İnsanların afiyet-refah ihtiyacıyla yardımlaşma (*teâvün*) eğiliminden cemaat (toplum), emniyet-âsâyiş ihtiyacıyla ferdî menfaat için birbirine zulmü önleme (*temânu'*) arayışından devlet doğar (Şehristânî 2015: 67). Adaletin

bu iki boyutuna karşılık olarak hükümet ile adaleti temin aracı olarak hukuk da pozitif ve negatif boyutlara ayrılır. Mezkûr, "Küllüküm râ'in ve küllüküm mes'ûlün 'an ra'iyyetihî" hadisinin ifade ettiği gibi *riayet* hükümetin pozitif, "erbâb-ı fesâd ve şenâ'atin te'dîb ve siyâsetleri" tabirinin belirttiği gibi *siyaset* de negatif işlevini ifade eder.

Kadim dünyagörüşüne göre halk sürü (ra'iyyet), hükümdar çoban (râ'i), hikmet (hükümet=tedbir) ise men' (önleme), yani, asâ (değnek) ile sürünün yürüyeceği hududu çizmek (yasa/yasama) ve hududu aşmasını önlemektir (siyaset/yürütme). "Eşyada asl olan ibahadır" kaidesinin belirttiği üzere, sürünün çizilen hudut=yasalar içinde seyri aslî, sınırı aşması, nehyetme ârızî olduğu için hükümet de ârızî bir iş sayılarak, "En iyi hükümdar, en az yöneten hükümdardır" denmiştir. *Kâmûs-ı Türkî*'de Şemseddin Sâmi, İbn Kemal'e dayanarak Arapça *siyaset* kelimesinin Moğolca *yasa* kelimesinden geldiğini söyler. Moğolca *yasa/yasak* kelimesi, hukukun emir/nehiy, düzenleme/yasaklama, *yasa* kelimesinden gelen *siyaset* de hukuku ihlâl edenlere ceza hukukunu uygulama, cezalandırma mânâsına gelir. Bu bakımdan yasa/siyaset münasebeti, hukuk/hükümet münasebetinin karşılığı sayılabilir.

Mütercim Ahmed Âsım Efendi (2013: III/2637), *el-Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi*'nde siyaseti şöyle tarif eder: [es-siyâset] (حِرَاسَةٌ [Ḥırâset] vezninde) Vâli ve hâkim olmak ma'nâsınadır; tekûlu: سُسْتُ الرَّعِيةَّ سِيَاسَةً أَيَ أَمَرْتُهَا وَنَهَيْتُهَا Şârih der ki fi'l-asl سِيَاسَةٌ [siyâset] bir nesneye takayyüd ve salâhı husûsuna ihtimâmla görüp gözetmek ma'nâsına olup ba'dehû umûr-ı ra'iyyete muhâfaza ile vâlî ve hâkim olmak ma'nâsında isti'mâl olundu. Bu ma'nâ üzere vâlî ve hâkime سَائِسٌ [sâ'is] ıtlâk olunur. At kısmına tîmâr eden hacı gannûma سَائِسٌ [sâ'is] ıtlâkı bu mülâbeseye mebnîdir." Cezayir asıllı Mısırlı âlim Muhammed İbnü'l-'Annâbî'nin (1775-1851) tarifiyle siyaset: "İntizâm-ı ahvâl ve mesâlih ve âdâba ri'âyet için vaz' olunmuş bir kânûndur" (Dilbaz 2008: 235).

Böylece birçok kavram gibi siyaset kelimesinin mânâsı da zamanla genişlemiştir. Dar mânâda "siyaset", sürünün yoldan çıkmasını önlemek için ceza yasasını uygulama, yürütme mânâsını taşıdığı halde, bilâhare "hükümet=tedbir"e karşılık olarak sürüyü yolda tutmak ve yoldan çıkmasını önlemek için yasama ve yürütme mânâsını kazanmıştır. Bu konuda hükümdara hizmet eden kapıkulu[8] denen bürokrasidir. "Erbâb-ı fesâd ve şenâ'atin te'dîb ve siyâsetleri" tabirinin

8 Osmanlı'da bürokratlar için kullanılan "kul", sanıldığı gibi "Rabbin kulu" değil, köle ve hizmetkâr, "padişah kulu", kapıkulu veya saray hizmetkârı demektir. Satın alınmış köle veya cariyelere "kul" denirdi. Bunlar, hukuken köle statüsünde, padişahın şahsî mülkü hükmünde idiler. Asıl "kapıkulu" veya "padişah kulu", ulûfeli (daimî maaşlı) askerler de denen yaya ve süvari askeri birliklerdi. Padişahlar, bunlara "kullarım" diye hitap ederlerdi. Kapıkulu askerlerin Kapıkulu (Yeniçeri) Ocağı'nda yetişmeleri sürecine "kul sistemi" denmiştir. Kalemiyye denen bürokrasinin hemen hemen hepsi de Enderun'dan yetiştiği için padişahın kulu sayılmışlardır (Pakalın 1993 II/314-321, Ortaylı 2008a: 208-209).

belirttiği gibi siyaset, şeriatın ukûbât (had, ta'zîr, kısas) hükümleriyle tebaayı "tedib", "siyaseten katl, siyaset meydanı" tabirlerinin belirttiği gibi kapıkullarını "infaz" demektir (Ayrıca Pakalın 1993 III/240). Mesela Mustafa Âlî'nin rivayetine göre, Bosna beylerbeyi Telli Hasan Paşa'nın, 1 Haziran 1562'de Osmanlı ile Avusturya arasında sekiz yıllığına imzalanan muahedenin hilâfına hudut tecavüzlerini tasvip etmeyen padişah III. Murad, "Bu iş bir fesada müncer olursa kendisi siyasetim pençesinden kurtulamaz" demiştir (Cezar 1957: III/1395).

Râtib Efendi, Büyük Lâyiha'da, Avusturya'nın adlî teşkilatını ele aldığı kısımda, ceza hukukuna dair davaları kriminal davalar olarak adlandırırken, *siyaset* kavramını cezaların icrası mânâsında kullanır: "Örfen bir adamı te'dîb ve darb ve salb ve tard misillü 'ukûbet ve işkence ile ta'zîb, hukkâm-ı örf [ahkâm-ı örf] ve siyâset makâmında müsta'mel olan kriminal tarafına râci' olmağla..." (Arıkan 1996: 168, 352).

"Tedbîr-i mesâlih-i kâffe-i berâyâ" tabirinin belirttiği gibi *tedbir*, halkın ihtiyaçlarını karşılama olarak hükümetin pozitif, kuşatıcı mânâsını ifade eder. İbrahim Cûdî Efendi (2006: 535), *Lügat-ı Cûdî*'de Arapça *dübür=arka* kelimesinden gelen *tedbir* kelimesini, "Âkıbeti mülahaza ile tehyie-i esbâb, tertîb-i levâzım" diye tarif eder. Bunun siyasetin tarifine uyarlanmış şekli, "tedbîr-i umûr-i mülk"tür (Bianchi 1843: II/679-80). Konu aldığı mülkün mikro ve makro çapına, ev ve şehre göre *tedbir*, kadim Yunanistan'da *ekonomi* (tedbir-i menzil) ve *politika* (tedbir-i medine) olarak ikiye ayrılır.

Ancak Avrupa'da modernleşme sürecinde politikanın geleneksel "tedbir-i medine" mânâsı da değişti. Erken modern Avrupa'da feodalizmden kapitalizme, cemaatten cemiyete doğru seyreden modernleşme süreci, elit politikası/kitle politikası, iç politika/dış politika, sivil toplum/politik toplum, özel alan/kamusal alan, ortak oy/kamu oyu gibi içtimaî-siyasî hayatın kuruluş ve işleyiş tarzını kökten değiştiren ayırımlara vücut verdi. Bu sürecin bilhassa cemiyette, devlette ve bizzat politikada geleneksel tasavvurun değiştiği üç yönünü ayırt edebiliriz:

1. Elit politikasından kitle politikasına geçiş: Fransız İhtilâli öncesindeki geleneksel dünyada yönetilenler/yönetenler, vergi verenler/vergi alanlar ayırımına dayalı elit politikası geçerliydi. Fransız İhtilâli ile bu anlayış son buldu; en azından resmen yönetilenler/yönetenler ayırımı ortadan kalkarak kitle politikasına geçildi. Böylece daha önce devletin vergi karşılığında refah ve emniyetini sağladığı apolitik halk da giderek politik hale geldi; evvelce politikanın nesnesi olan halk, kamusal alanın zuhuruyla kamuoyunun faili olarak politikanın öznesi haline geldi.
2. İç politika/dış politika ayırımının zuhuru: 1648 Westphalia Muahedesi'nden sonra ulusal devletlerarası ndaki mülkî (*territorial*) çekişmelerin

artması ve vatandaş orduları ve total savaşların zuhuruyla savaşların çok daha yıkıcı hale gelmesi diplomasi, dış politikanın önemini arttırdı. Böylece bir bakıma sivil toplum/politik toplum ayırımına karşılık olarak iç politika/dış politika ayırımı ortaya çıktı; "Dışta güçlü olmak için içte güçlü olmalıyız" şeklinde adeta iç politika dış politikanın aracı haline geldi.

3. Politikanın sanattan bilime dönüşmesi: Aristo'yu izleyen Kınalızâde'de (2014: 670) görüleceği gibi ortak *tedbir* kavramı, *ekonomi* (tedbir-i menzil) ve *politika*'nın (tedbir-i medine) hikmet-i nazariyenin şümulüne giren ilimler değil, hikmet-i ameliyenin parçası disiplinler=sanatlar olduğuna delâlet eder. Yunanca *oiko-nomia (ekonomi)* kavramındaki *tedbir=nomia*, hem yönetim sürecinin tasvirini belirten *tedbir* (*nemein*), hem de Osmanlıca'da *ilm-i tedbîr-i menzil* kavramıyla anlatıldığı gibi yönetim sürecinin değerlendirileceği normları, yani yönetim *ilmini* belirten *ilim* veya *kanun* (*nomos*) olarak *deskriptif* ve *normatif* çift mânâya sahiptir (Singer 1958: 32). Hâlbuki Rousseau, *nomia* kavramını, normatif boyutuyla *kanun* (*nomos*) olarak aktarır (Hutchings 2007: 177). Burada bir şey hakkındaki bilginin ona hâkimiyet sağlayacağını öngören Bacon'ın ünlü "bilgi iktidardır" düsturunun, epistemolojik mutlakıyetçiliğin Aydınlanma bilimine yansıması görülür. Aydınlanma zihniyetine göre tabiat, artık insanın bir parçası olduğu, içinde yaşadığı *organik* bir çevre yerine onun dışında konumlandırılmış, sırları çözülecek, fethedilecek, sömürülecek bir *inorganik* alan haline gelmiştir. Böylece *ekonomi* ve *politika*, "tedbîr-i menzil/tedbîr-i medine" olarak sanattan "ilm-i tedbîr-i menzil/ ilm-i tedbîr-i medine" olarak bilime dönüştü.

Ebûbekir Râtib Efendi, *Büyük Lâyiha*'da Avrupa'da politika tasavvurundaki bu değişimi isabetle teşhis eder:

"Binâen-'aleyh halkı (...) 'akl ü zihinlerini bi't-tab' bir vâdî-i cedîde sarf ve imâle ile işgâl eylemeleri içün bir müddetten berü Avrupa devletlerinde politika nâmıyle mevsûf bir fenn-i ma'rûfun icrâ ve imâline iştigal etmişlerdir. Nefsü'l-emrde fenn-i mezbûr bu bâbda kavî ve muhkem bir esas ve kibar ve rical ve mülûk ve kraldan âhâd-ı nâsa varınca her bir ferd içün bir politika olmağla bu hususlarda ânın ma'rifeti bir bünyâd-ı 'adîmü'l-indirâsdır. Avrupa devletlerinde bu fenne dair çok risâle ve müellefât ve makâle ve musannefât olup ta'lîm ve intişâr ve tahsîl ve izhârına bezl-i iktidâr etmektedirler. Politika fenninin 'umûm ta'rîfi, her bir ferd taleb ettiği menfa'ate meyl ü vuslat ve me'mûl ettiği 'izz ü rif'at ü mertebete tahsil-i istihkâk ve ehliyet zımnında kâffe-i tavr u hareket ve her bir hâlet ve keyfiyette 'adl ü insâf ve hakkâniyyete muvâfık olan sûreti temyiz ve tercih ve iltizâm ve tedbîr ve tasavvur ve ihtimâm eylemekten ibarettir. Bu sûrette mülûk ve ümerâ ve fukarâ ve ağniyâ ve ricâl ve nisâ her kim olursa metâlib ve maslahattan hâli olmamakla ülü'l-ezhân olan her bir insan kendi umûrını idâre ve izân içün fenn-i mezbûra muhtâc olduğu vâreste-i

kayd-ı ihtiyâcdır. Fenn-i mezbûr cümleden ehemm olduğu 'indlerinde müsellem olmağla Avrupa devletlerinde prenc ve kral ve kibâr ricâlinden tüccâr ve âhâd-ı nâsa varınca bütün iştigâl ve muvâzebet ve kelimât ve sohbet ve tavr u hareketleri politikaya dâir olduğundan ahvâl-i 'askeriyye ve tertîbât-ı harbiyye gibi fenn-i merkûm, Avrupa'da mahfî ve mektûm olmayup 'alenen herkes ile bu bâbdan sohbet ve suâl ve cevâba mübâderet bâ'is-i memdûhiyyet olmaktan nâşî müddet-i sefâretimizde eğerçe bu fenne müteallik ba'z-ı ebvâb ve fusûl ve biraz esbâb ve usûl ve cüz'î rivâyât ve nukûl dahî mesmû'-i sem'-i kabûl olmuştur" (Arıkan 1996: 379, Yeşil 2010: 231, Yıldız 2013: 240, Aydoğdu 2018).

Böylece politika kavramının mânâsı dış politikayı şümulüne alacak şekilde genişledi ve zamanla daha ziyade *siyaset* (hükümet) iç politika, *politika* dış politika, daha doğrusu dış politikanın iç politikaya bakan yüzü, *diplomasi* ise münhasıran dış politika mânâsında kullanılmaya başladı. *Dictionnaire de l'Académie Française*'in Fransız İhtilâli öncesindeki ve sonrasındaki tariflerinde *politika* kavramının bu semantik tekâmülünü görmek mümkündür. Bianchi'nin (1843: II/679-80), ilk neşri 1831'de yapılan Fransızca-Türkçe lügatinde olduğu gibi *Dictionnaire de l'Académie Française*'in 1762 baskısında da politika, "hükümet sanatı, ülke idaresi, devlet işlerinin tedbiri" olarak tarif edilmiştir. Ancak aynı lügatin 1835 neşrinde *politika*, mânâsı genişletilerek önceki tarife ilaveten "usûl-i mu'âmelât-ı düvel", yani "devletlerarası muamelelerin usûlü" olarak tarif edilir oldu.

O halde sivil/politik toplum, devlet/cemiyet ayırımına karşılık olarak iç politika/dış politika ayırımı şöyle ifade edilebilirdi: Umûr-ı mülkiyye=dâhiliyye/ umûr-ı siyâsiyye=hâriciyye. Ebûbekir Râtib Efendi de *Büyük Lâyiha*'da "politika" kelimesini, "umûr-ı hâriciyye" (dış işleri) ve "umûr-ı siyâsiyye" (siyasî işler) olarak iki mânâda kullanır (Yeşil 2010: 222). O, ihtilâl savaşlarının başlamasından önce Avrupa'daki diplomatik dengeler kadar cepheye gönderdikleri asker sayılarına kadar Avrupa devletlerinin savaş hazırlıkları hakkında da Bâb-ı 'Âlî'ye bilgi vermişti. Mesela II. Friedrich Wilhelm'in oğlu ile birlikte bizzat muharebeye iştirak edeceği, Viyana'ya gelen haberler arasındaydı. Râtib, bu bilginin henüz Berlin tarafından doğrulanmadığını tasrih eder. Zira "ahvâl-i düvele âşinâ olanlara" göre bu haber "politika" kabilindendi.

İhtilâl öncesindeki dengeler değişmiş ve Osmanlılar'ın XVIII. asır süresince münasebet kurduğu Rusya, Avusturya ve İsveç'in meşgul olduğu "harb ve husumet" bitmişti (Naff 1961; 1963). Ayrıca Fransız İhtilâli sebebiyle değişen güç dengelerinden sonra Avrupa devletleri diplomasi konusundaki "mütalaa ve politikalarını" da değiştirmişlerdi. Bu yüzden Avrupa'nın "mecmû'u başka politikaya muhtaçtı." Dolayısıyla Bâb-ı 'Âlî de Avrupa'daki bu gelişmeyi göz önünde bulundurarak yeni diplomatik "politikalar" yürürlüğe koymalıydı. Yeni bir dış siyasetin tayini ise ancak Avrupa'nın ahvalinden haberdar olmakla mümkündü.

Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler câmiasının ve diplomatik denge ve düzeninin vazgeçilmez bir parçası olduğunun şuurunda olan Râtib, İstanbul'daki "efendilerini" elinden geldiğince değişen uluslararası münasebetler hakkında bilgilendirmeye çalışıyordu. Zira şimdiki halde Avrupa'nın mevcut savaş durumunu "ganimet bilen" Avusturya ve Rusya gibi geleneksel düşmanlar, Osmanlı Devleti'ni parçalamak için devamlı planlar üretiyordu. Ancak Bâb-ı 'Âli'nin Avrupa'da oluşan yeni dengeleri göz önünde bulunduran bir politika takibiyle, bunun hakkından gelinebilirdi. İzlenecek yeni dış siyasetin temelinde ise artık diplomatik bilginin yönlendirdiği ülke menfaatleri vardı (Yeşil 2002: 124-25,141).

Buradaki "ülke menfaatleri" vurgusunda "politika"nın kazandığı pejoratif mânâya ima vardır. Machiavelli'den itibaren siyasetin ahlâktan ayrılmasıyla Avrupa, giderek güç ve menfaat kazanmaya yönelik bir reelpolitik anlayışına kaydı ve XIX. asırda zirveye çıkan bu anlayışla politika, adeta "aldatma sanatı, hilebazlık" şeklinde pejoratif bir mânâ kazandı. Râtib, Şehzade III. Selim'e yazdığı mektuplarda, "kadim dost" diye bildikleri Fransa ve diğer Avrupalı ülkelerin aslında ne kadar hain olduklarını, milletlerarası câmiada dostluk ve hasbiliğin değil, kaba menfaatler hesabının câri olduğunu belirtir (Yıldız 2013: 240).

Bu, klasik çağında "kardeş katli" gibi bugün kabul edilemez gelen hususlarda bile umdelere ve kaidelere dayalı bir siyasete izleyen Osmanlı zihniyetine tamamen tersti. 1724'te Revan Kalesi muhasarası sırasında teslim mühleti isteyen kızılbaşlara verilen cevapta bu Osmanlı zihniyetini görmek mümkündür. XVIII. asırda Revan, Kafkaslar'a doğru yayılmaya başlayan Ruslar'ın hedefi haline gelince Osmanlı ordusu, 1724'te Revan Kalesi'ni kuşattı. Yardım ümitlerini yitirmeye başlayan kaledeki kızılbaşların temsilcileri, 21 Eylül 1724'te Erzurum Valisi Mustafa Paşa'ya gelerek canları, malları ve aileleri için eman dilediler ve teslim olmak için yirmi gün mühlet istediler. Mustafa Paşa, "Devlet-i 'Osmâniyye kaidesince" üç gün mühlet süresi tanıyabileceklerini, gene "Devlet-i 'Osmâniyye kaidesince" beyaz vira bayrağı diktikleri takdirde iki gün ilave edilebileceğini bildirmiştir. Bunun üzerine kale temsilcileri, "Biz o kaideyi bilmeyiz, öyle bayrak dikmeye murahhas değiliz" diyerek geri dönmüşler, bilâhare teslim olmaya mecbur kalmışlardır (Aktepe 1970: 59-60).

Ebûbekir Râtib, *Nemçe Sefâretnâmesi*'nde de (1791-1792) *politika* kelimesini "umûr-ı hâriciyye" ve "umûr-ı siyâsiyye" yanında "hile ve hilebazlık" mânâsında kullanır. Bu sebeple elçi tayinlerinde, "Hıristiyan desîselerinden haberdar ve uyanık" kişilerin elçi olarak atanması gerekli görülmüştür (Uçman 2017: 9). Nizâm-ı Cedîd Defterdarı Mehmed Emîn Behic Efendi, kaleme aldığı *Sevânihü'l-Levâyih* isimli eserde *politika* kelimesini şöyle tanımlar: "Politika lafz-ı mezkûru Frengî olub fî zemânînâ kizb ü hîle ma'nızında isti'mâl olunur ise dahî asl ma'nâsı umûr-ı siyâsiyye ve tedbîr-i müdün demektir" (Çınar 1992: 37, Menchinger 2017: 189).

Bu itibarla Ebûbekir Râtib ve Emîn Behic gibi devlet adamları, Osmanlı Devleti'nin bu çağdaş dünyadaki acı reelpolitik hakikatini görerek ona göre tedbir almasını, teşkilatlanması ve adam yetiştirmesini tavsiye ederler. Türkler, geleneksel olarak üç meslekte; askerlik, çiftçilik ve hocalıkta yetişirlerken, diğer üç mesleği; sanayi, ticaret ve bürokrasiyi Ermeniler, Yahudiler ve Rumlar'a bırakmışlardı. Ancak modernleşme süreci gayr-i müslimlerin ihanet edebileceği bu alanlarda da yerli, Müslüman adam yetiştirilmesini zaruri kılıyordu. Ancak iyice kökleşmiş yörük (seferî) ve devşirme istihdamı kültürünün tesiriyle bu, bir türlü başarılamıyor, "kaht-ı rical" (adam kıtlığı) şikâyetleri bitmiyordu.

Behic Efendi de, Türkiye'nin belki de modernleşme sürecine girdiği dört asır boyunca sürekli yakınılan "kaht-ı rical"den (adam kıtlığından) yakınır. "Vüzerâ-yı 'ızâm ve vükelâ-yı fihâm hazarâtı ber-muktezâ-yı kânûn-ı 'adâlet-nümûn icrâ-yı ahkâm-ı şer'iyye ve infâz-ı kavânîn-i siyâsiyye ile tesviye-i umûr-ı cumhûr için kıbel-i saltanat-ı seniyyeden müstakillen hâmil-i şân-ı tuğ ve 'âlem ve nâ'il-i hitâb-ı celîl-i düstûr-ı mükerrem oldukları haysiyetle 'ulûm-ı şer'iyye ve fünûn-ı siyâsiyyeyi kemâ hüve hakkuhû bilmeleri ve tedbîr-i mülk ü millete 'akden sâhib-i kudret olmaları lâzimeden"dir. Bu yüzden ilim ve hüner sahibi devlet adamı yetiştirmek için Türk tarihleri, Frenk tarihleri, coğrafya, kütüb-i siyâsiyye, kütüb-i meşhûre ve gayr-i meşhûre ve resâil-i mutebere ve politika kitapları" okutulması, bunun için de Avrupa dillerinden tercümeler yapılması şarttır (Çınar 1992: 20,31,37).

Ancak politikanın zuhuru, şeriat/kanun dikotomisine karşılık, ilmiye ile kalemiyye arasındaki çekişmenin yeni bir merhalesini başlattı. Ulemâ, devletin ve şeriatın güçlü zamanlarında, şeriattan kanuna herhangi bir sapmaya karşı kalemiyye=bürokrasi kesimini gayr-i meşrûlukla itham edebiliyordu. İbn Teymiyye ve Birgivî gibi Sünnî-muhafazakâr âlimler için Osmanlı'daki kanun, Cengiz Yasası, "kânûn-ı kâfirâne" idi. Politikanın zuhuru, ulemâya rakibi seküler bürokrasiyi gayr-i meşrûiyetle itham için yeni bir koz verdi: "Politika-yı kâfirâne" (kâfirce politika). Bu itham, modernleşmenin en kritik devrini oluşturan Nizâm-ı Cedîd'in (III. Selim) (1789-1807) 1791-1808 yılları arasındaki tarihini yazan, "politika-yı Efrencî"yi "maslahat-ı vakt" olarak tanımlayan Âsım Efendi'den (2015: I/40, 2015: II/756-7) gelir:

"Kâr-âgehân-ı Devlet-i 'Aliyye olan vükelâ-yı zemân, agreb-i garâ'ibdendir ki, her biri fenn-i mekr u telbîsde sebak-âmûz-i İblîs olan üc gürûh düşmen-i peymân-şikeni yel değirmeni gibi hevâ ile idâre, ya'nî anlara mahsûs fend-i Firengâne ve politika-yı kâfirâne i'mâliyle her birini tağrîr u iğfâl ederek isti'mâl birle, gûyâ ki Devlet-i 'Aliyye-i ebediyyü'z-zuhûra açdıkları cerâhat-ı nâsûra, tedbîr-i çâre eylemek sevdâsiyle âvâre oldular." Kaderin cilvesi, samimî aydınlar, devletin hayrına çalışacak müsbet mânâda "politikada mahir" adam

yokluğundan yakınırlarken, Âsım Efendi gibi âlimler, devletin şerrine çalışan menfî mânâda "politikada mahir" bürokratlardan yakınmaktadır.

Batı'nın tehaddîsiyle modernleşme sürecine sürüklenen Osmanlı, Çin ve Japonya imparatorluklarının üçünde de dış politika ile ilgili müesseseler, dış müdahale ve iç kargaşa ortamında kurulmuşlardır; Osmanlı'da bunalımın zirvesi II. Mahmud devrine bakınca görülebileceği gibi. Tercüme Odası, 1821 Yunan İsyanı sonrasında kurulmuş, 1833 Hünkâr İskelesi Muahedesi ile önemi artmış, personelinin kalibresi yükselmiştir. Dâimî elçilikler ve şehbenderlik müesseseleri, 1834'ten sonra Mısır ve Yunan propagandasıyla rekabet etmek ve Osmanlı davasını Avrupa'ya duyurmak için ihdas edildiler (Kütükoğlu 1990: 62, 68). 1836 yılında Mehmed Ali krizinin en yoğun olduğu sırada Reîsülküttâblık Umûr-ı Hâriciyye Nezareti'ne, Sadâret Kethüdâlığı da Umûr-ı Mülkiyye Nezareti'ne dönüştürüldü, 1837'de Umûr-ı Mülkiyye Nezareti'nin adı Dâhiliye Nezareti olarak değiştirildi.[9]

Problemden Meseleye

Osmanlı modernleşmesi, kadim ve modern olarak iki merhalesi ayırt edilebilecek uluslararası sosyalleştirmenin (uluslararası câmianın eşit üyesi kılma) gereğiydi. Osmanlı'nın da dâhil olduğu kadim dünya, "vahdet içinde kesreti" sağlamaya yönelik hiyerarşik bir dünyagörüşüne ve bunun zımnında belli düalitelere dayanıyordu: şeriat/hikmet, şeriat/kanun, ulusal/uluslararası cemaat gibi. Aynı gökkubbenin altında yaşayan insanlar arasında ülke sınırları içinde olduğu gibi dışında da, ulusal ve uluslararası bir cemaat/câmiaya mensubiyet hissi, belli bir medeniyet havzasında hüküm süren ülkeler üzerinde dâhil oldukları uluslararası câmianın görünmez otoritesi vardı. Bu uluslararası cemaatte kabul bulmak için ülkeler, onun standartlarına uymak, meşrûiyetin objektif ve sübjektif boyutlarını, yasallık ile kabul, uygunluk ile haklılığı birleştirmek zorundaydılar. Son Osmanlı vak'anüvisi Abdurrahman Şeref Efendi (1996: 26), bu kadim uluslararası câmia gerçeğini II. Abdülhamid'in hal'iyle ilgili tartışmalar babında "el-Mülûkü fietün vâhidetün" (krallar tek bir gruptur) sözüyle anlatır:

9 11 Mart 1836 yılında padişah II. Mahmud tarafından sadrazama gönderilen hatt-ı hümâyûn ile Reîsülküttâblık, Umûr-ı Hâriciyye Nezareti'ne dönüştürülmüş ve son Reîsülküttâb Bozoklu Mehmed Akif Paşa (1797-1845) ilk Hariciye Nazırı olmuştur: "...işbu hidemât-ı erba'adan umûr-ı mâliyye memuriyetleri için defterdarlık 'unvânı yerinde ise de kethüdâlık ta'bîri, fil-asl hizmet-i mezkûrenin sûret-i âhar olmasından ve reîsülküttâblık ta'bîri dahi hîn-i vaz'ında yalnız dîvân-ı hümâyûnumuz aklâmının reîsi 'addolunmasından iktizâ edip halbuki bi-hamdihî Te'alâ 'asr-ı şâhânemde Devlet-i 'Aliyye'mizin gün be gün terakkî itibariyle el-hâletü hâzihî ikisinin (reîsülküttâblık ve kethüdâlık) dahi hizmet ve memuriyetleri ilerleyip bi'l-cümle umûr-ı mülkiyye ve mesâlih-i hâriciyye ve dâhiliyyeyi câmi' olduğuna binâen fî-mâba'd eski ta'bîrlerinden sarf-ı nazar ile.... riyâset için Umûr-ı Hâriciyye Nezareti 'unvânı ıtlâk..." olunmuştur" (Uzunçarşılı 1984: 259-260, Akpınar 2014, Reîsülküttâbların diplomasi alanındaki görevleri için, Naff 1961,1963).

"Fetva Emini Hacı Nuri Efendi, riyaset odasındaki meclis-i mübâhasede hal'de şeâmet vardır, bunu yapmayın! (Sultan Abdülaziz'in hal'inden sonra) Rusya muhârebesi esnâsında muhâcir çocuklarını bu omuzlarımızla taşıdık. Bu perişanlık, Sultan Abdülaziz'i hal' etdiğimizden ötürüdür" gibi sözlerle izhâr-ı teessürât ve huzzârı intibâhâ da'vet eylemiş ve Sultan Abdülhamid, aşçılara ve bahçıvanlara varıncaya kadar yanında kimse kalmamasından istidlâl-i ahvâl eylemiş olacağı cihetle bir teklif vukû'unda bi't-tav' ve'r-rızâ hilâfet ve saltanattan destkeş ve fârîğ olması mahsûs ve me'mûl olup diğer tarafından "el-Mülûkü fietün vâhidetün" kavlince bir millet tarafından bir hükümdârın hal' ve iskâtı, mülûk-i sâirenin mevki'lerine dokunacağı ve kâ'ide-i esâsiye-i tasallutun ve tahakkümü ihlâl ile Avrupa hükümdârânını gocundurucağı mütâla'asında bulunan a'yân ve meb'ûsândan bir şirzime-i kalîle vak'anüvis-i fakîr dahî dâhil olduğu halde efendi-i müşârun-ileyh ile müşterekü'l-fikir bulunmuş ise de ekseriyyet pek heyecan ile neticeyi beklemekte olduğundan isti'fâ teklîfinin dahî metn-i fetvâya idhâli sûretiyle efendi irzâ ve mes'ele fasl edilmiş idi."

Bu kadim uluslararası câmia, zamanında Akdeniz=Endülüs medeniyetinde olduğu gibi özünde evrensel doğruya (örf ve hikmete) dayanıyordu; *evrensel, örfî-hikemî*, "anonim (yitik) hikmete uygun" demekti. Ancak şeriatla birlikte evrensel hikmeti de kaybeden Batı, tecrübesini meşrûlaştırmak (şeriat, örf ve hikmete uydurmak) yerine aklîleştirmek (akla uydurmak) zorunda kaldı. Böylece "evrensel" normlara dayalı bir uluslararası câmia yerine, Batı'nın hükmettiği modern dünyada, aklîleştirdiği tecrübesini "evrensel/leştirdiği" ideolojik normlara dayayan bir uluslararası câmia ortaya çıktı. Bu durum, İslâm ve Osmanlı literatüründe geçen Arapça, "Hüküm galibindir" (لمن غلب الحكم veya الحكم للغالب) sözüyle açıklanamazdı (Ahmed Vâsıf Efendi 1994: 161). Zira buradaki hüküm, yasama değil, yürütme mânâsınadır. Arapça'da "emir/hüküm", "yasama/yürütme"nin karşılığıdır. Bu, bunların Osmanlı kaynaklarında deyim olarak kullanılış tarzından anlaşılır (Şânî-zâde 2008: II/1247):

Fevka'l-'ibâd (kullar üstünde) emr ü irâde

Beyne'l-'ibâd (kullar arasında) hükm ü kazâ

Yani yasama (otorite) kullara üstten söz söyleme (emir ve irade), yürütme (hâkimiyet) de aralarında sözünü geçirmedir (hüküm ve kaza). O halde hüküm, galibin yasama mânâsında yeni normlar vaz' etmesi değil, yürütme mânâsında uluslararası câmiada sözünü geçirmesi demektir. Ancak 1648 Westphalia ile uluslararası sosyalleştirmenin modern merhalesi başladı ve Batı, belki de insanlık tarihinde ilk kez hâkimiyetini yasamaya çevirerek kendi normlarını uluslararası câmiaya dayattı. 1648 Westphalia Muahedesi, *cuius regio, eius religio* (whose region, his religion=kimin bölgesi, onun dini) diye eşit ve ayrı bölge ve din, pagan bir mülkiyet (*territoriality*) prensibine dayalı

devletlerin hâkim eşitliği (*the sovereign equality of states*) doktrinini getirdi (Ruskola 2013: 117, Miller 2018).

Ancak ondan sonra Uluslar Ailesi (the Family of Nations) tasavvuru, ulusallaşma/ulusal-üstüleşme, iç ülke/dış ülke, iç politika/dış politika, iç meşrûiyet/dış meşrûiyet, modernleşme/diplomasi gerilimine yol açtı. Bilhassa Aydınlanma devrinde hızlanan sekülerleşme, Westphalia'nın öngördüğü pagan (bölgesel, ayrı) din anlayışının aksine Fransız İhtilâli'nin mottosunu oluşturan, "özgürlük, eşitlik, kardeşlik" (*liberty, equality, fraternity*) değerlerine dayalı Batılı seküler dinin Çin ve Osmanlı gibi Doğulu ülkelere evrensel olarak dayatılmasına yol açtı. Bu fikrin babası sayılabilecek Kant'a göre savunulacak tek aslî hak, başkasının zecrî iradesinden bağımsızlık mânâsına gelen özgürlüktür; özgürlüğün şartı ise evrensel bir yasanın altında her devletin ve ferdin eşitliğidir (Murphy 1999: 52).

Böylece "ulusal" (politik) ile "uluslararası" birbirine bağlı hale geldi (Panizza 1997: 63, Pitts 2012). "Diplomasi"nin münhasıran dış politikaya delâletine karşılık "politika", dış politikanın iç politikaya bakan yüzü mânâsını kazandı; iç ülke dış ülkeye, iç politika dış politikaya, modernleşme diplomasiye bağlı hale geldi. Bunun açıklaması basitti. Westphalia'nın öngördüğü gibi sözde Uluslar Ailesi, ulusal (hâkim eşit) devletlerden oluşuyordu; dolayısıyla bu aileye girebilmek için geleneksel devletlerin kapitalist ulusal devletler haline gelmeleri, modernleşmeleri gerekiyordu. Modernleşme, geleneksel bir ülkenin organik olarak değişmesi, bekâ için düzelmesi, modernleştirme ise uluslararası sosyalleştirme adına cüz'î (Batılı) yeniliğin küllî, evrensel örüntü olarak dayatılması, yenilenmeye zorlanması demekti.

Böylece Westphalia sonrasında iç ülke ile dış ülke, iç politika ile dış politika arasındaki irtibat arttıkça devletlerin kuvvet anlayışı ve arayışı da değişti. Bir devlet için hâricî nüfuz, dâhilî kuvvete bağlıydı; hedef, dâhilen kuvvetli, hâricen nüfuzlu olmaktı *(Ahmet Saib 2017: 24)*. Petro'nun ve Kavalalı'nın zâti iradeleriyle Rusya ve Mısır'ın kudret (dâhilen kuvvet, hâricen nüfuz) kazanmaya yönelik modernleşmeleri, bunun tarihteki tipik misallerindendi. Ancak Osmanlı için durum farklıydı. O, Petro ve Kavalalı gibi Rusya ve Mısır adına yeni kudret kazanmaya değil, kaybettiği kudreti yeniden kazanmaya muhtaçtı; hedefi, onlar gibi "kudret için yenilenme" değil, "bekâ için düzelme" idi.

Uluslararası sosyalleştirme olarak modernleşme, asimetrik bir münasebetten, iç ülkenin (Osmanlı'nın) kudret kaybıyla dış ülkenin (Batı dünyası) kudret kesbinin birleşmesinden kaynaklanır. Cenâb-ı Hak ile ilgili kelâmî tartışmalarda geçtiği gibi iradenin "ilim ve kudret" olarak iki şartı vardır. Yani irade sahibi, ilim ve kudretle iradesini hayata geçirir. İsmail Hakkı Bursevî'nin açıkladığı gibi mânâ âleminde ilim, dil ve peygamberle, kudret, el ve sultanla temsil

edilir: "Ey tâlib-i Hak! İnsânın zâhirde iki sûreti vardır ki gayrı hayvânda yoktur: Biri dili ve biri elidir. Biri mazhar-ı ilm ve biri mazhar-ı kudrettir. Eliyle tutar, mazhar-ı kudrettir zîrâ türlü sıfatlardan gelir. Ve diliyle söyler, mazhar-ı ilmdir. Ve cemî'-i ilm ve hikmet ve nükte dilden gelir. Çün âlem-i sagîrde insân ilm ve kudreti akl ile böyle tasarruf etti. Ve 'âlem-i kebîrde dahî akl ile ilm ve kudretin biri peygamber oldu ve biri sultân oldu. Peygamber mazhar-ı ilmdir ve sultân mazhar-ı kudrettir" (Seyyid 2008: 722).

Osmanlı'da siyasî otorite, ilim ve kudrete dayalı mutlak iradeyle adeta ebediyen sürecek ideal bir nizam kurmuştu. Ancak kevn ü fesad (oluş ve bozuluş) âleminde bu imkânsızdı. Değişme, sünnetullahın icabıydı. Spontane, yıkıcı bir süreç olarak modernleşmeyi planlı, yapıcı bir süreç olarak modernleşmeye çevirme, değişime yön verme iradesi de ilim ve kudretle hayata geçirilecekti. Ancak zaten tedricî kudret kaybından kaynaklanan spontane, yıkıcı bir süreç olarak modernleşmeyi planlı, yapıcı bir süreç olarak modernleşmeye çevirme azmi, azalan maddî kudreti manevî kudretle telafi arayışına yol açar. Maddî/manevî kudret ayırımı, kudret/hak ayırımının karşılığı olarak alınabilir; dolayısıyla maddî güç olarak kudretin azalması manevî güç olarak hakkaniyetle telafi edilir.

Kudret/hakkaniyet münasebetinin birinci parametresi maddî/manevî, ikinci parametresi tek-taraflı/çift-taraflı veya münferit/nisbî ayırımıdır. Yani hakkaniyet, bir failin, devletin amelinin uluslararası bir kamu tarafından haklı görülmesi, meşrû kabul edilmesi demektir. Böylece devletler, zamanla değişen güç dengesinin sonucu olarak yaşadıkları maddî güç kaybını manevî güç (milletlerarası meşrûiyet) kesbiyle telafi ederler. Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletlerinin reform isteklerini kerhen de olsa karşılamaktan maksadı, ulusal ve ulusal-aşırı ideolojilere göre ulusal ve uluslararası kamuoyu nezdinde çift meşrûiyet kazanmaktı (Andaç 2009).

Bu ulusal ve uluslararası çifte meşrûiyet ihtiyacı, Türkler'in tarihî yürüyüşünün mantığından kaynaklanıyordu. Orta Asya'dan çıkarak Ön Asya yoluyla Avrupa'ya yönelen ve kendilerini tarihî güç mücadelesinin kızıştığı kritik bir coğrafyada bulan Türkler, zamanla yakaladıkları maddî gücün ancak manevî güçle, iktidarın otoriteyle korunabileceğini kavradıkları için aslında kanuna dayalı olanlar dâhil tüm pratiklerini, bütün Müslüman topluluğun benimsediği bu ebedî ilâhî kanuna uygun kılmaya, meşrûlaştırmaya çalışmışlardı (Zilfi 1988: 27, 111). Kanûnî Sultan Süleyman çağında Osmanlı'nın maddî ve manevî (askerî ve hukukî, sert ve yumuşak) gücü eşitlenmişti; Osmanlı, kendini hem haklı (şeriata uygun, meşrû), hem güçlü görüyordu. Ancak 1683 İkinci Viyana Muhasarası'ndan sonra sert (maddî-askerî) gücünün azalmaya başladığını görünce bu kaybı yumuşak (manevî-hukukî) gücün takviyesiyle telafi etme ihtiyacı duydu. Artık sadece ilâhî norma (şeriat=nomos) göre değil, evrensel/leştirilen norma göre çifte haklılık=meşrûiyet kazanmak zorundaydı.

Kaderin cilvesi olarak Osmanlı, kudret yitirdikçe, bu kaybı uluslararası haklılıkla telafiye yöneldikçe, Rusya ise tam aksine kudret kazandıkça Uluslar Ailesi denen uluslararası câmiaya katıldılar. Osmanlı için nizam-kurma zâtî iradeye tâbi' iken, nizam-değişikliği hâricî iradeye tâbî' hale geldi; gönüllü medenileşme (uluslararası câmianın üyesi olma) iradesi, gönülsüz modernleşme kararını gerektirdi. Modernleşme süreci, böylece adeta Osmanlı ile İngiltere gibi ülkeler arasında bir "medeniyet satrancına", karşılıklı manevra sürecine dönüştü. İki devletin doğrudan münasebetini yürüten dış politika faillerine tesir eden iç politika mercileri de katıldığında, dört politik tarafın etkileşimiyle cereyan eden son derece karmaşık bir modernleşme süreci ortaya çıktı.

Tanzimat aydını, Avrupa politikasının ve yönetiminin modernleşmesini Metternich zihniyeti ile benimsemiş bir gruptu. Metternich'in, "Ülkenin hâricî kuvveti, dâhilî kuvvetine bağlıdır." mealindeki sözü onların düsturuydu. Bu telkinleri benimseyenler Sâdık Rifat Paşa ve Cevdet Paşa'dır (Ortaylı 1983: 363; 1987: 187). Reşid Paşa'nın 26 Şâban 1255 [3 Kasım 1839] tarihinde ilan edilen Tanzimat Fermanı'ndan üç ay önce Palmerston'a takdim ettiği 11 Ağustos 1839 tarihli muhtıraya göre, Osmanlı İmparatorluğu için baş tehlike Rusya'dır. Mehmed Ali tehlikesi atlatıldığı takdirde Osmanlı evini düzene sokacak, gerekli reformları gerçekleştirerek, müslim ve gayr-i müslim tebaaya eşit haklar tanıyarak Osmanlılık ruhu etrafında yeni bir toplum yaratacaktır (Kütükoğlu 1990: 65, Bailey 1942: 181-2).

Böylece modernleşme, "politika" tabirince çift-yönlü bir mânâ kazandı; aynı anda iç ve dış politikanın konusu haline geldi. Ülke açısından "modernleşme problemi", girmeyi hedeflediği uluslararası câmia açısından "modernleşme meselesi" oldu. Aydınlanma devrinde "problem" kelimesi, geleneksel teknik mânâsından uzaklaşarak "içtimaî"ye bitişik bir mânâ kazandı. Bu, "içtimaî"ye bitişik yeni mânâsında "problem" kelimesinin kullanılışı, bariz olarak ilk Edmund Burke'de görülür. İçtimaî problemlerin tesbiti, istatistikî gibi nicel ve tecrübî usûllerin kullanılmasını gerektiriyordu.

İngiltere'de içtimaî ve siyasî şartları nicel olarak temsil etme öncü çabalarını ifade etmek üzere, XVII. asrın sonlarında "politik aritmetik" terimini uyduran ekonometri ve istatistiğin babası William Petty'nin (1623-1687) açtığı çığırda, Burke de içtimaî problemlerin tesbitinde nicel usûllerden yararlandı (Buck 1982, Frangsmyr 1990). Böylece XIX. asır İngiltere'sinin ünlü edib-aydınlarından Walter Bagehot (1826-1877) tarafından (1905: III: 25) ifade edildiği gibi Burke ile değişmeyen bir dünyanın normatif politikasından, değişen bir dünyanın tecrübî politikasına geçildi. Bilâhare XIX. asırda "içtimaî problem" tabirinin yaygınlık kazanmasıyla politikadan sosyolojiye geçildi (Schwartz 1997).

Holly Case'in (2018) kitabının gösterdiği gibi sanayi kapitalizmine dayalı modernleşme sürecinin zirveye çıktığı XIX. asır, aynı zamanda "Mesele-

ler Çağı" idi. "Şark Meselesi" başta olmak üzere, "Yahudi Meselesi, Alman Meselesi, Rus Meselesi..." ile birlikte Case'in kitabında anılmayan "Mısır meselesi, Yunan Meselesi..." gibi pek çok mesele çıktı (Wright 1973). Anlaşılması için problem/mesele ayırımını modernleşme/sekülerleşme ayırımına karşılık olarak alabiliriz. Problemler, daha ziyade modernleşmenin getirdiği "düzen", meseleler, sekülerleşmenin getirdiği "anlam" krizinden kaynaklanıyordu. Parçalanan bir toplumun ulusal-mikro içtimaî problemlerini sosyoloji, parçalanan bir dünyanın, uluslararası-makro felsefî-siyasî meselelerini kamuoyu çözmeye çalışıyordu. Bu asırda modernleşme ve sekülerleşmenin sonucunda kamuoyu fevkalade bir önem kazanmıştı. Bu yüzden bu asırda Leopold L. Sawaszkiewicz (1806-1870) gibi aydınlar, davalarını kamuoyuna sunmaktan, "yüksek kamuoyu divanı önünde korkusuzca seslerini yükseltmek"ten bahsediyorlardı.[10]

Sâdık Rifat Paşa (1290: VIII/43), ancak *itikad* kavramıyla anlatabildiği *ideoloji* ve *kamuoyunun* Batı sayesinde modern dünyada kazandığı öneme belki de XIX. asır İslâm dünyasında dikkat çeken ilk kişiydi: "Her bir ahâlînin mey'ûsiyyeti, ahvâl-i devlet ve hükümet hakkında sû-i netîceyi dâ'î olur. Vakt ü halde ve mizâc-ı halkta olan kuvâ-yı ma'neviyyenin ekser-i zemânda kuvâ-yı cismâniyye-i düveliyyeye galebe-i müessiresi görülmüştür. Çünkü mizâc-ı 'asr u efkâr-ı zemâne cûş û hurûşa gelmiş bir nehre şebîhdir ve cihânda def' u izâlesi muhâl olan ahvâlden biri i'tikâd ve diğeri efkâr-ı 'âmmedir, bunlara muhâlefet, müte'assir ve vahîm olmakla efkâr-ı 'âmmenin galeyân ve heyecânında devletlerin cereyân-ı tabî'ata göre davranmaları ensebdir." Burada ideoloji ile kamuoyu, geleneksel teoloji ile ortak oyun alternatifi idiler. Batı'da modernleşme ve sekülerleşme sonucunda meşrûiyet krizinin derinleşmesiyle ümmî oy (*lay opinion*) olarak kamuoyu (*public opinion*), ruhban-aristokrasi oyu olarak ortak oyun (*common opinion*) yerini almıştı.

Problem/mesele münasebetini bilhassa Şark/Yunan meselelerinin münasebetinde görmek mümkündü. 1815 Viyana Kongresi'ne katılan Rus Çarı I. Alexander (1801-1825), Yunan meselesine müdahale mânâsında ilk kez "Şark Meselesi" tabirini kullanmıştı (Frary 2014: 21, 319). Böylece Katolik dünyanın dinî "Şark Meselesi", şimdi diplomatik "Şark Meselesi"ne dönüşmüştü. Kapitalist ulusal devlete dönüşme mânâsında modernleşmenin Yunanistan ve Osmanlı'ya bakan iki yüzünün tedahülü bu "mesele"de görülebilirdi. Batı dünyası için Osmanlı açısından "Şark Meselesi", ulusal devletlere parçalanmaya giden süreçte ulusal devlete dönüşme, Yunanistan açısından "Yunan Meselesi" de ulusal devletin kuruluşu olarak modernleşme meselesi idi.

10 "Conscious of my humble, but, nevertheless, exalted position of a Polish Exile, in which I am placed with thousands of my countrymen, by the blessed will of Providence, I raise my voice fearlessly before the high tribunal of public opinion" (Sawaszkiewicz 1840: III,15-16).

"Şark Meselesi"nin diplomasinin ötesindeki bu derin mânâsı, Hindistan'daki İngiliz valisi ve müellif George Campbell'ın (1824-1892) eserinde Şark Meselesi münasebetiyle Katoliklik, Ortodoksluk ve Müslümanlık'la yaptığı hesaplaşmada görülebilirdi: "Daha ileriye gitmeden önce Muhammedî din hakkında bazı mütalaalarda bulunmak istiyorum; zira Şark Meselesi hakkında beslenen görüşlere büyük ölçüde bu mevzu hakkındaki fikirler rengini verirler."[11]

Harpten Diplomasiye

Uluslararası politika, dış ülke olarak uluslararası câmiaya üye devletlerin lehlerine benimsedikleri hedefleri gerçekleştirme süreci olarak tanımlanabilir. Bu sürecin, işbirliği ve zecre yönelik silmî ve harbî (barışçıl ve savaşçıl) iki yolu vardır: Diplomasi ve savaş. Diplomasi, müzakere ve uzlaşma; savaş, çatışma ve fetih demektir. Teknik mânâda diplomasi, prensipte eşit sayılan devletlerarası ndaki münasebetlerin resmî temsilciler aracılığıyla yürütülmesi işi, sanatıdır. Dar mânâda dış politika, devletin uluslararası sistemden beklentileri yani amaçları, diplomasi de bu amaçlara varmak için kullandığı araç ve mekanizmalardır. Geniş mânâda bir devletin dış politikası ile diplomasisi ayrılamaz (Hellmann 2016: 24, Sander 1987: 3).

Uluslararası ülkede ferdî ülkedeki gibi tek meşrû bir otorite olmadığı için, diplomasi/savaş münasebeti, devletlerin kuvvet derecesine göre değişir. Devletlerin kuvveti arttıkça diplomasi ile savaşa tevessül nisbetleri arasındaki açı da büyür; daha çok savaş, daha az diplomasi. Osmanlı diplomasi anlayışı, dinî, zihnî, tarihî üç esasça belirlenmiştir.

1. Dinî (şer'î): İkrîme Berberî, Hasan-ı Basrî, Katâde b. Diâme ve Atâ b. Ebi Rebâh gibi tâbiîn fakihleri, Enfâl 61. âyeti başta olmak üzere gayr-i müslimlerle musâlaha öngören âyetlerin Tevbe, 9/5 ve 29 âyetleriyle neshedildiğini, keza İbn Hazm gibi âlimler de zimmet ve eman akdi dışında gayr-i müslimlerle asla sulh yapılamayacağını söylerler. Ancak İslâm âlimlerinin cumhuru, Asr-ı sâadet'teki Hudeybiye Muahedesi'ne bakarak zaruret halinde gayr-i müslim devletlerle barış antlaşması yapmanın câiz olduğuna hükmetmişlerdir.

Barış müddeti, görülen lüzuma göre kısa (dört aylık) ve Hudeybiye Muahedesi esas alınarak uzun (on sene ile sınırlı) tutulur; gerektiğinde on yılın sonunda uzatılabilir. Muahedelerin konu ve maddeleri belli sınırlamalara tâbi' değildir. Ancak, gayr-i müslimlerden yıllık belli bir meblağ alarak muahede yapılması, yahut böyle bir meblağ olmaksızın sadece mütareke akdedilmesi caiz olduğu halde, Müslümanların gayr-i müslimlere mal vererek antlaşma yapmaları caiz değildir (Albrecht 2018, Calasso 2017, Cin 1989: 394, Hamidullah 1996,

11 "Before going farther I wish to make some remarks regarding the Mahommedan religion, for ideas on that subject much colour the views taken of the Eastern Question" (Campbell 1876: 26).

Khadduri 1955, Özel 2014, TDVİA 1988: 11/80; 37/490-492, Panaite 2000, Yanagihashi 2000).

2. Zihnî: Kur'ân-ı Kerîm'de geçtiği gibi (Tevbe, 9/28), şirk necâset, müşrikler de necistir; dolayısıyla şer'an verilen hakları dışında müminlerce hor tutulurlar. İsmail Hakkı Bursevî (2008: I/239), Bakara 114. Âyetindeki, "Onlar için bu dünyada hızy vardır" cümlesini, "Ehl-i harb hakkında katl ve esaret, ehl-i zimmet hakkında ise zillet ve cizye vardır. Yahut ülkelerinin feth edilmesidir: Konstantiniyye, Rûmiyye ve Amûriyye gibi" diye tefsir eder.

3. Tarihî: Osmanlı diplomasi anlayışını belirleyen üçüncü esas, nihaî zafer hissi mânâsına gelen muzafferiyetçiliktir (ultimate victory, triumphalism). Muzafferiyetçilik kavramının ender açıklaması, David M. Olster'in (1994: 30-5) çalışmasında bulunur. Muzafferiyetçilik denen dinî-siyasî belâgat, Konstantin zamanında Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı benimsemesiyle doğdu. Yunan ve Romalı belâgat modellerinden esinlenen Hıristiyan Roma muzafferiyetçiliği, üç temaya dayandı: Zafer, ilahî kudretin göstergesi, ilahî kudret, zaferin garantisi, imparator da ilahî lütfun vesilesidir. Muzafferiyetçilik, Müslüman Osmanlı idrakiyle daha da güçlendi.

Buna göre, son peygamberin hak dininin, dahası "pâk akîde=Ehl-i sünnet akaidi" denen hak yolun temsilcisi, ümmetin taze gücü olarak ilahî tevfîk ve nusrete mazhar olan Osmanlılar'ı yeryüzünde yenecek bir güç kalmamıştır. İlahî nusretle dinî-siyasî mücadele tarihi bitmiş, nihaî zafere ve barışa erişilmiştir. Osmanlı'nın varlık sebebi, kurucu ideolojisi, megali ideası sayılan *gazâ* kavramıyla ifade edilen muzafferiyetçilik kültürü, doğrudan Osmanlı padişahlarının tuğralarında görülür (Imber 2002: 118-25, Lowry 2003, Hassan 2005, Yurdusev 2004: 14-6,32).[12] Max Weber'den Francis Fukuyama'ya Batılı aydınların "tarihin sonu" tezlerinde de seküler Batı medeniyeti adına muzafferiyetçilik hissinin ifadesi görülür.

Bilhassa XVI. asırdan itibaren Osmanlı Devleti, dış politikasını ve diplomasisini "hiçbir Avrupalı Hıristiyan devletini eşit muhatap olarak kabul etmeme ve onlarla hiçbir zaman daimî barış içinde olmama" esasına dayandırmıştır. Osmanlı, XVIII. asrın sonlarına kadar kendisini diğer devletlerin, dolayısıyla Avrupa'da oluşan uluslararası hukuk kaidelerinin üstünde görmüş, devletlerin resmî eşitliği anlayışına dayalı diplomasiye "tenezzül" etmemiştir. Bu istiğna, birbirine bağlı iki şekilde tezahür etmiştir: Diplomatik temsilci (elçi) alışveri-

12 II. Murad tuğrasında "muzaffer" kelimesi ilk defa kullanılmaya başlanmıştır. "Murad bin Mehmed Han muzaffer." Fatih Sultan Mehmed tuğrasında "dâimâ" kelimesi "muzaffer"den sonra yazılmaya başlamıştır: "Mehmed bin Murad Han muzaffer dâimâ." Sultan I. Selim'den itibaren "muzaffer" kelimesi "el" harf-i tarifini almıştır. Ayrıca Sultan'ın isminin Selimşah olması dolayısıyla tuğra metnine giren "şah" kelimesi, Sultan III. Mehmed'e kadar unvan olarak kullanılacaktır. "Selimşah bin Bayezid Han el-muzaffer dâimâ" (Eren 1999: XI/69).

şinden uzak durma ve uluslararası muahedeleri tek-taraflı aşağılayıcı bir tavırla dayatma (Yurdusev 2004: 6-10, Savaş 2007: 20).

Kanûnî 'nin (I. Süleyman) Osmanlı tahtına geçtiği 1520 yılı, Avrupa tarihinin dönüm noktasına rastlar. XVI. asrın başlarında Avrupa orta çağlardan yeni çağlara, Rönesans ile feodal düzenden ticaret kapitalizmine geçiyordu. Bu asır, Habsburg İmparatorluğu'nun V. Charles'ı, Fransa'nın (Valois hanedanlığından) I. François'sı, İngiltere'nin (Tudor hanedanlığından) VIII. Henry'si gibi Avrupa tarihinin tanınmış simaları olan hükümdarların dünyası idi. I. François'nın 1525 tarihinde Pavia'da Habsburg'lara yenilmesinden sonra Fransa, Habsburg'un giderek artan gücüne karşı Osmanlı'nın desteğini aldı. I. François, Venedik elçisine, Habsburg İmparatoru'na karşı Osmanlı Devleti'ni "Avrupa devletlerinin ortak ve bağımsız varlıklarının en büyük teminatı" olarak gördüğünü söylemişti. Sadrazam İbrahim Paşa'nın da tesiriyle 1535 yılında "büyük dost" Fransa ile bir muahede yapıldı. XVI. asırda Kanûnî Sultan Süleyman zamanında kıtasal güçler dengesinde *dengenin dengeleyicisi* (*holder of balance*) rolünü oynamakla Osmanlı'nın Avrupa'daki diplomatik ve askeri prestiji artmıştı (İnalcık 1978: 51-58, Isom-Verhaaren 2011, Şahin 2013, Sander 1987: 47-48).

Avrupa'da inşa edilen Türk imajının üç ana unsuru vardı: Gaddarlık, küstahlık, gösterişlilik (vahşet, kibir, haşmet). Kanûnî, babası I. Selim'in yaptığı gibi düşmanlarını askerî gücünü pekiştiren tehdit ve tahkir yüklü bir dille psikolojik olarak eziyordu (Kumrular 2005: 120-112). Onun Venedik dojuna (emirine) gönderdiği Eylül 1539 tarihli mektupta Müslüman gururu ve istiğnasının zirveye çıkışı görülebilirdi: "Şark ve Garb, fermân-ı şerîfime mazhar olmuştur. 'İnâyetullâh ile kimesnenin düşmanlığından ihtiyâtım olmayıp ve kimesnenin dostluğuna ihtiyacım yoktur. Sizin tarafınız ile sulh ve salâh etmek husûsunu hâtır-ı şerîfim her vechile müteselli olup rızâ-yı hümâyûnuma mevkûftur. Mezbûr elçiniz sizin tarafınızdan cümle-i husûsâta ruhsat verilmediğini bildirip izhâr-ı 'acz ettiği ecilden icâzet-i hümâyûnum verilip ol cânibe gönderildi" (İğdemir 1970: 181).

Osmanlı padişahı, o devrin en kudretli Hıristiyan devletinin karşısında bile ezici, emir ve ihsan edici bir mevkideydi. Avusturya ile her sekiz senede bir uzatılan muahedelerde, "Dâimâ muzaffer olan pâdişâh tarafından, dâimâ mağlûb olan Viyana bî-dinine lütfen ihsân buyrulan" ifadesi, bu psikolojik ezme üslûbunun çarpıcı misaliydi. Evvelce muahedeler, cihan hâkimi mevkisindeki bir devletin tek-taraflı iradesiyle, uygun gördüğü bir süre için karşı devlete bir "lütfu" şeklinde yapılır, muahede maddeleri, İstanbul'a gönderilen elçilere dikte edilirdi. Ancak I. Ahmed saltanatında (1603-1617) devran döndü; Kasım 1606 tarihli Zitvatorok Muahedesi, memurların Osmanlı Devleti'nin taleplerini İstanbul'a çağırılan Viyana Kralı temsilcisine dikte ettikleri bir mü-

tareke değil, Osmanlı ve Habsburg imparatorlukları arasındaki Macaristan'da tarafsız bir yerde heyetler arasında müzakere edilen ve "Roma İmparatoru" ile uzlaşmayla imzalanan ilk muahede oldu.

Bu, Osmanlı Devleti'nin muhatap devletle eşitlik esası üzerine yaptığı ilk muahedeydi. Zitvatorok'ta ilk kez Sultan ve İmparatorun müsâvatı muahedeye yazılmış ve Avrupa diplomatik kaidelerine uygun olarak ona "Kayzer" diye hitap edilmişti. Osmanlı Sultanı, sonunda Habsburg monarkının İmparator sıfatını tanımaya ve ona eşit olarak davranmaya razı olmuştu. Ayrıca daha önceki muahedeler çok kısa süreler için veya Osmanlı hükümdarının üstünlüğünü açık olarak gösterir şekilde "karşı taraf ateşkesi ihlâl edene kadar" yapılırken, Zitvatorok, yirmi yıllık bir süre için imzalanmış ve gerçekte elli yıl yürürlükte kalmıştır.

Alman tarihçisi Hammer, bunu Osmanlıları'n Avrupa diplomasi usûlünü kabullenmesi olarak görür: "Osmanlılar, bu zamandadır ki birinci defa olarak Avrupa beynelmilel hukukunda ve diplomatik münasebetlerinde ittihaz olunan usûlü kabul etmişlerdir (...) Bu hukuk, milletlerin kendi aralarında müsâvî olmaları esasına müstenittir; yalnız bilcümle murahhasların bilâ-istisna aynı muamele görmelerini değil, tarafeynin ellerinde lâzım gelen vesâik-i ahdiyyenin tamamen birbirine mutabık olmasını da müstelzimdir; yine bu hukuk, akidlerden yalnız biri için icra edilmesi mecburi olacak ve galip tarafından mağluplar hakkında muhakkirâne bir surette ve kendisiyle müsâvî bulunduklarını tanımaksızın mütehakkimâne vaz' olunacak her türlü şartı men' eder" (Cezar 1957: III/1719, Sander 1987: 73, Lewis 1993: 19-20; 2002: 19; 1984: 36).

Osmanlı'nın diplomasi ve savaş denen silmî ve harbî dış politika araçlarının münasebeti, zamanla değişen ben/öteki (zâtî güç ve dost/düşman) idrakine göre değişmiştir. Osmanlı, altın çağında sahip olduğu kudret ve özgüven hissiyle Kur'ân-ı Kerîm'de men'edildiği gibi "kâfirleri dost edinmiyor", ancak Fransa gibi Batılı ülkeleri dost görüyor, dostça davranıyordu. I. Abdülhamid (1774-1789) tarafından Fransa Kralı XVI. Louis'ye (1775-1792) gönderilen nâme-i hümâyûnda dostluk ifadesi ve iltifattaki vurgu dikkat çekicidir: "... iftihâru'l-ümerâi'l-'ızâmi'l-'İseviyye, muhtâru'l-küberâi'l-fihâmi'l-Mesîhiyye, muslih-i mesâlih-i cemâhiri't-tâ'ifeti'n-Nasrâniyye, sâhibu ezyâli'l-haşmeti ve'l-vakari, sâhibu delâili'l-mecdi ve'l-i'tibâri, hâlâ Fransa pâdişâhı haşmetlü ulu rağbetlü kadîm sadık dostumuz Louis hatemellâhü Te'âlâ 'avâkibehû bi'l-hayri ve'r-reşâdi ve elheme ileyhi sebîle's-savâbi ve's-sedâdi" (Baştürk 2016: 167-9, Kurtaran 2014, Göçek 1987: 148).

Ancak bu ülke, ihtilâlden sonra 1798'de Napoléon ile Mısır'ı, bilâhare 1830'da Cezayir'i işgal etmekle, ardından Osmanlı'ya isyan eden Mehmed Ali'ye destek vermekle hep Osmanlı'yı arkadan vurmuştu. Ebûbekir Râtib gibi Batı'nın gerçek yüzünü tanımış Osmanlı ricali, Fransa'ya "kadim dost" diye hüsn-i zan

besleyen III. Selim'e milletlerarası câmiada dostluğun değil, sadece kaba güç ve menfaat münasebetlerinin cârî olduğunu, Devlet-i 'Aliyye'nin de artık bu acı hakikate göre davranması gerektiğini hatırlatıyordu (Yıldız 2013: 240).

Onun, Sultan IV. Mustafa'dan sonraki (1807-1808) halefi Sultan II. Mahmud (1808-1839), bu şuurla tahta çıktı, saltanatının ilk günlerinde çıkardığı hatt-ı hümâyûnda, "Küfrün tek millet" olduğunu, kâfirden dost olamayacağını vurgulayarak adeta devletini ve halkını cihâd-ı ekbere çağırdı: "... 'el-Küfrü milletün vâhidetün' hükmünce, mecmû'-ı esnâf-ı küffâr, yekpâre ve hemvârdır. Ve samîmî dîn-i Muhammedî'ye 'adâvetleri âşikârdır. Bu takdîrce sakınıp, fülân kefere devleti bizim dostumuz ve fülân dahî gayretkeşimiz i'tikâdında olmayasız. Kâfir, İslâm'a dost olmaz" (Âsım Efendi 2015: I/504).

Böylece Osmanlı, güç kaybına bağlı olarak diplomasinin alanına daha çok girmek zorunda kaldı. Üç asır boyunca Hıristiyan âlemini titreten Osmanlı için 1699 Karlofça Muahedesi ile hücum süreci bitmiş, müdafaa süreci başlamış, bundan sonra savaşın temel dış politika aracı olarak görüldüğü geleneksel anlayış doğrultusunda verilen toprakları geri alma siyaseti benimsenmişti. Osmanlı, ağırlıklı olarak XVII. asırda batı cephesinde Avusturya ile savaşmış, XVIII. asırda buna kuzey cephesinde daha yaman bir düşman, Rusya katılmıştı. Osmanlı, bu iki yaman düşmanın ittifakı karşısında artık sadece savaşla ayakta kalamazdı. Böylece Sultan I. Mahmud (1730-1754) devrinde diplomasi, savaşa eşlik eden bir dış politika aracı olarak kabullenildi. Avusturya-Rus ittifakına karşı yapılan 1736-1739 savaşları sonrasında her iki devlet ile ayrı ayrı imzalanan Belgrad Muahedesi, Osmanlı tarihinin son kazançlı muahedesidir. Daha önceki asırlarda hiçbir Avrupa devletiyle kendisini eşit şartlarda görmeyen ve uzun süreli muahedeler yapmayan devlet, ilk kez Avusturya ve Rusya ile uzun süreli bir barış antlaşması imzalamıştır (Kurtaran 2014: 217).

Türkleri Avrupa'dan sürmek için yapılan 1736-1739 savaşı, Avusturya ve Rusya'nın aleyhine sonuçlanmıştı. Rusya'nın kazandığı 1768-1774 Osmanlı-Rus savaşından sonra imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi, Osmanlı ve İslâm dünyası için bir felaketti. Bu muahede ile ilk defa tamamı Türk ve Müslüman bir belde, Kırım elden çıktı. Kırım halkı halifeye bağlı kaldı ve Osmanlı, tarihinde ilk defa savaş tazminatı ödemek zorunda kaldı. Karadeniz, Türk gölü olmaktan çıktı, Rusya'nın kapitülasyonlardan yararlanmasına, İstanbul'da elçilik ve ayrıca Balkanlar'da konsolosluk açmasına karar verildi. Ayrıca 1775 yılında orijinal muahede metninde olmayan, "Ortodokslar'ın dinî lideri Rusya'dır" maddesinin eklenmesiyle Rusya hükümdarına Ortodoks Osmanlı tebaası üzerinde fiilî bir hâmiliğe dönüşen müdahale hakkı tanındı.

Pan-İslamizm-Pan-Slavizm mücadelesini başlatan bu muahede ile, devletlerarası nda sıcak savaş yanında soğuk savaş ve kültür savaşı başladı, Yakın

Doğu'da da Osmanlı üzerinde her türlü sinsi müdahale ve politik entrikanın kapısını açıldı. I. Abdülhamid'in saltanatı sırasında Osmanlılar, Küçük Kaynarca Muahedesi ile yitirdikleri toprakları geri alarak Ruslar'ı Kırım ve Kafkasya'dan çıkarmak için Rusya-Avusturya'ya karşı başlattıkları 1787-1792 savaşında da umduklarını bulamadılar. Ancak bütün bu inhitat alametlerine rağmen Osmanlı'nın diplomasi sayesinde ciddî bir mukavemet göstererek toprak bütünlüğünü korumayı başarması, takdire şâyândı.

Sultan I. Mahmud (1730-1754) devrinde diplomasi savaşa eşlik eden bir dış politika aracı olarak kabul edilmiş, bu anlayış, III. Selim devrinde (1789-1807) de devam etmişti. II. Mahmud devrine (1808-1839) gelindiğinde ise diplomasi, devleti kurtarabilecek son koz, tek fizibil dış politika aracı haline gelmişti. Osmanlı İmparatorluğu, bir veya iki devletin siyasî tekeli altında değildi. Büyük devletlerin hepsine karşı güçsüzdü, fakat denge politikası izleyecek kadar siyaset yapma iradesine, kabiliyetine ve istiklâle sahipti (Kütükoğlu 1990: 62, Ortaylı 1987: 12, Seton-Watson 1947: 169). Sâdık Rifat Paşa, Metternich'in Tanzimat Fermanı için, "Osmanlı'nın özünden uzaklaşması" şeklindeki tenkidine hak verircesine şöyle diyordu: "Hâricden vâki' olacak nesâyihi mea'l-memnûniyye havâle-i sem'-i i'tibâr ederiz. Lakin umûr-ı dâhiliyyemize vukû' bulacak her türlü müdahaleyi şiddetle reddedeceğiz" (Engelhardt 1328: 51).

Ahmed Cevdet Paşa, 3 Eylül 1894 tarihli bir arzında bunu açıkça ifade eder:

"Beşşare Bey kullarının tahrîrâtından bi't-terceme leffen takdîm-i huzûr-ı 'âlî-i ... kılınan fıkralara göre Avrupa siyâsiyyûnu Devlet-i 'Aliyyeleri hakkında iki kısım olup bir kısmı Devlet-i 'Aliyye'nin iktidarsızlığına zâhib oluyor ve diğer kısmı Avrupa'da hâsıl olan muvâzene-i düveliyeye nazaran Devlet-i 'Aliyye'nin büyük işlere muktedir olduğu i'tikâdında bulunuyor imiş. Mazbût-ı sevâlif-i a'sâr olan 'asr-ı mehâsin-hasr-ı hazret-i Pâdişâhî'de saltanat-ı seniyye ve hilâfet-i celîlelerinin kuvve-i mâddiyyesi fevkalâde terakkî etmiş olduğu müsellem-i enâmdır. Kuvve-i ma'neviyyesi ise Hind ve Çin'e kadar mümteddir. Bedhâhlar, Devlet-i 'Aliyye'nin bir şey yapamayacağından bahisle enzâr-ı 'umûmiyye-i Avrupa'da onu iktidarsız göstermeğe çalışmaları tabî'îdir. Ehl-i hibre ve basiret olan siyâsiyyûn ise düvel-i Avrupa'nın politikaca ikiye münkasim olduğuna bakıp Avrupa'nın bu muvâzenesinde Devlet-i 'Aliyye'yi denk taşı gibi görüyorlar. İngiltereli mezkûr iki kısımdan birine bağlanmayıp reviş-i ahvâl-i politikiyeye medd-i nazar-ı intizâr etmekdedir" (Fî 2 Rebiyülevvel 1312 / Fî 21 Ağustos 1310 [3 Eylül 1894] BOA, YEE, 38/81).

Ahmed Cevdet Paşa, başka bir seferde de şöyle der: "Devlet-i 'Aliyye, za'f-ı hâliyle beraber bugün dahî bulunduğu mevki'-i müstesnâsı ve hiçbir millette olmayan 'asâkir-i fedâkârîsi hasebiyle bugün dahî mîzân-ı politikada bir büyük kadri ve değeri olduğu 'arz u beyândan müstağnîdir" (BOA, YEE, 39/5).

O, bu ifadesiyle zaafa düştüğü kabul edilen Osmanlı'nın üç âmille bekâ mücadelesi verdiğini sarâhaten ve zımnen ifade eder: 1. Gerektiğinde gözünü kırpmadan ölüme giden hiçbir millette olmayan fedakâr askerleri, 2. Avrupa güç dengesindeki stratejik mevkisi ve önemi, 3. Bu iki faktörü değerlendirebilen devlet aklı. Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu lâyihada, Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın (1839-1919) Osmanlı İmparatorluğu'nun er-geç karşılaşacağı Rus saldırısına karşı izleyebileceği hareket tarzlarına dair tavsiyesi buna misaldir: "Rusya'nın ilerlemesine karşı devletçe ancak iki tarz-ı hareket ittihâz olunabilir. Bunun biri mukavemet tarîkidir. Ve şâyed buna imkân görülemez ise diğeri de Boğazlar'ı bilâ-muhârebe açmağa katlanmaktır" (Ak 1984: 24).

İlmiyeden gelmesine rağmen bir kalemiyye mensubu olarak maslahat-ı devlet şuuruyla yetişen Keçecizâde İzzet Molla (1786-1829), Osmanlı'nın bekâsı için diplomasinin kazandığı önemi ilk fark edenlerdendir. O, muharebeyle tamamen kaybedileceği bilinen bir yeri, mükâleme ve müzâkere tercih edilerek bırakmamaya çalışmanın daha menfaatli olacağını savunur. O, savaş yanlısı hizbin savaştan sonra idrâk edebilece-i bir noktanın daha önce farkına varmıştı: Osmanlı, "akçesi ziyâde ve memâliki vâsiyken de" kaybettiği toprakları geri alamamıştı. Mayıs 1828'de sulh diplomasinin çökmekte olan imparatorluğun bekâsı ve kurtuluşu için tek çare olduğunu kavrayan şahıslardan birisinin ulemâdan çıkması, ilmiyenin mevcut kurumsal vaziyeti dikkate alındığında oldukça ilginçtir.

Keçecizâde, yeniçerilik kaldırıldı diye savaşmanın bir mânâsı olmadığını, Avusturya misalini vererek açıklıyordu; onların yeniçerileri yoktu ve mutî askerleri olduğu halde diplomasiyi kendi devletlerinin bekâsı için her zaman birinci tercih olarak görmekteydiler. "Fitne ve fesad kaynağı" yeniçerilik kaldırıldı diye savaşa teşebbüs etmek irrasyonel bir tercihti: "...eğer ocağın ref'i evvel-be-evvel bir nusret-i azîme olaydı Sultanahmed'den avdet günü artık ocak bitdi deyip elçileri Yedikule'ye habs etmek iktizâ ederdi ve bu ise kaldırdığımız ocağın muamelesidir, zirâ onlar Etmeydanı'na kazanları çıkarıp Kırım'ın anahtarlarını beklerler idi" (Kapıcı 2013a: 307).

Böylece Osmanlı, bilhassa III. Selim devrinden (1789-1807) itibaren realizm, temkin ve denge politikasına dayalı bir diplomasi benimsedi. Umumî olarak bu denge siyaseti, ana düşman Rusya'ya karşı güçlü bir Batılı ülkeyle ittifaka dayanıyordu; Rusya'ya karşı kadim dost sayılan Fransa'nın ardından Avusturya, İngiltere ve Almanya. Bükreş Muahedesi (1812) müzakerelerini yürüten başmurahhas Mehmed Said Gâlib Paşa'nın, "Bi'l-cümle düvel-i ecnebiyyeye ve 'ale'l-husûs Rusya'ya bir vechile emniyet câiz olmaz" sözü, bu temkinin ifadesiydi (Erdem 2008: 372, Soysal 1999: 42). Bu yeni dış politika vizyonunu, İhtilâl-sonrası Fransız rejiminin tanınmasıyla ilgili diplomatik kriz üzerine Bâb-ı 'Âlî'nin çıkardığı lâyihada buluruz.

Osmanlı Devleti, Fransa ile barış halinde bulunduğu için, Fransa'nın imparatorluk rejimini tanıması tabiî idi. Fakat İngiltere ve Rusya, Mısır seferi münasebetiyle Osmanlılar'la yapmış oldukları ittifakları ileri sürerek imparatorluk rejiminin tanınmaması için ayak dirediler: "Eğer Devlet-i 'Aliyye müttefiklerine bakmayıp hemen tasdik ederse bizim ile fesh-i ittifak etmiş olur" dediler. Rus ve İngiliz elçileri, bu açıklama karşısında yumuşamadılar ve Bâb-ı 'Âlî'yi tehditten vazgeçmediler. Bâb-ı 'Âlî, iki ateş arasında kalmış bulunuyordu. Osmanlı hariciyesinin, ilgili devletlerin Osmanlı İmparatorluğu'ndaki menfaatleriyle bu menfaatlerine dayanan siyasetlerini derlediği lâyiha, realizme dayalı uluslararası politika ve dengeye dayalı yeni Osmanlı diplomasi vizyonunu yansıtması bakımından önemlidir:

"Devleteyn-i müttefikeynin (Rusya ve İngiltere) usûlü, Devlet-i 'Aliyye'yi Fransalı'dan tebrîd ve Fransalı'nın dahî re's-i mesele-i maslahatı, Devlet-i 'Aliyye ile devleteyn-i müttefikeynin miyânesini ifsâddan ibaret olub maahâzâ tabiat-ı efrenciye muktezâsı üzere, Rusyalı, zahiren Devlet-i 'Aliyye'ye dostluk ve mahremiyet arzından hâlî değil ise de, bu muamele samimiyet ve saffetine hamlolunmak câiz değildir. Zira Rusyalı, Devlet-i 'Aliyye'nin hasm-ı tabiîsi olmakla her ne kadar dostluk ve mahremiyet yüzünden görünür ise dahî, içyüzünden işini becermek ve mezkûr zamîrini icrâya fırsat gözetmek cihetlerinden hâlî değildir.

Ezcümle, hudûd-ı Şarkiyyenin takviyeti ve Gürcistan'ın umûmen zabt ve istilâsı hususlarında Rusyalu'nun tavr u hareketi ve işine elvermeyen maddelerde Devlet-i 'Aliyye'ye ettiği muamelâtı meydanda durur iken, Rusyalı müttefikimizdir deyu andan emin olmak mugâyir-i dirâyet olduğu zâhir ve âyân ve İngiltere, hasbel-mevki Devlet-i 'Aliyye'nin dost-ı kadîmi iken, muahharan Hind 'alâkası takarrübüyle Mısır'a kanca iliştirmek ve Malta'yı elinden çıkarmamak usûllerine teşebbüsü, bir buçuk seneden beri müteşebbis olduğu evzâ ve harekâttan müstebân ve Fransalı'nın Mısır'a sû-i kasdı vardır, andan muhafaza edeyim deyu kendisi Mısır'dan ilişiği kesmemek ister" (Karal 1970: 48-49).

Buradaki dost ve düşman idraki, Osmanlı'nın son çare olarak benimsediği denge diplomasisinin de ipucunu verir. Fransa, maslahatı icabınca Osmanlı ile Rusya ve İngiltere'nin arasını bozmaya çalışan bir sözde dost, Rusya ezelî düşman (hasm-ı tabiî) ve ona karşı İngiltere konjonktürel (hasbel-mevki) dost. Bu yüzden II. Mahmud'dan II. Abdülhamid'e, Osmanlı'nın kaderini belirleyen asıl ülke İngiltere olmuştur. II. Abdülhamid'e sunduğu lâyihada Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın tavsiyesi buna misaldir. Ona göre Mısır'ı ve Kıbrıs'ı ele geçirdikten sonra artık Hint yolunun korunması için Osmanlıların toprak bütünlüğünü korumaya ihtiyacı kalmadığı, dahası Osmanlı'ya karşı hareketini sınırlandıran son faktör olarak hilâfeti de ortadan kaldırma hesabı yaptığı

halde, gene de ölümcül düşman Rusya'ya karşı İngiltere ile iyi münasebetler kurmanın yolları aranmalıdır (Ak 1984: 22).

İngiltere, 1815 Viyana Kongresi ile 1833 Hünkâr İskelesi Muahedesi arasındaki devirde Osmnalı'yı Rusya ile dengeleyerek, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü gevşek bir şekilde korumayı hedeflediği "hasta adam" siyaseti izlemişti. Yunanistan'ın bağımsızlığı için çaba gösteren iki devlet, Fransa ve Rusya idi. 1815 Viyana Kongresi'nden güçlü çıkan Rusya, Yunanistan'daki milliyetçi hisleri körüklemiş, 1821 yılında Mora'da çıkan ayaklanmada başrol oynamıştır. İngiltere'nin, Dışişleri Bakanı Viscount Castlereagh (1812-1822) devrinde izlediği Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma politikası, halefi George Canning (1822-1827) ile değişti. İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma politikasına aykırı olarak Yunanistan'ın bağımsızlığını desteklemesinin sebebi, "battı balık yan gider" mantığınca, önlenemez görünen Yunanistan'ın bağımsızlaşması sürecini İngiltere lehine çevirmekti.

Hesap, bağımsızlığını kazanması mukadder görünen Grek yarımadasının ve dolayısıyla Doğu Akdeniz'in Rus nüfuzu altına girmesini önlemek, yardımından doğan minnet duygusundan yararlanarak İngiltere'nin devlet ve bölge üzerindeki nüfuzunu arttırmaktı. Böylece stratejik Doğu Akdeniz'de muhtemel bir Rus genişlemesine karşı ileride güçlenecek bir müttefik kazanmış olacaktı (Sander 1987: 116-7). İngiltere, aldığı diplomatik inisiyatifle 3 Şubat 1830 tarihinde bağımsız Yunanistan Devleti'nin kuruluşunu sağladı; 1833 Hünkâr İskelesi Muahedesi'nden sonra ise Rusya'ya karşı kararlı olarak Osmanlı toprak bütünlüğünü korumayı hedeflediği "hasta adam" siyasetine geçti. Ana dava, yükselen Rus tehlikesine karşı bir uluslararası aktör olarak Osmanlı'yı yaşatmak, toprak bütünlüğünü korumak, bunun için de modernleşmeyle bünyesini güçlendirmekti.

Elbette İngiltere'nin toprak bütünlüğünü muhafaza siyaseti, hasbî olarak Osmanlı'nın hayrını düşündüğünden değil, son tahlilde kendi menfaatleri, Hindistan yolunun güvenliği ve Osmanlı'nın pazar potansiyeli içindi. Palmerston, Ekim 1853'te Clarendon'a yazdığı bir mektupta bunu açıkça ifade eder: "Biz, Türkiye'nin tamâmiyetini ve istiklâlini Türkler'e olan aşkımızdan ve şefkatimizden değil, fakat orada mevcut vaziyeti şu anda beşeriyet icabı husûle gelebilecek diğer herhangi bir vaziyete tercih ettiğimizden ve İngiltere ve Avrupa'nın siyasî ve ticarî menfaatlerinin bu bütünlüğün ve bağımsızlığın imhasıyla cidden zedelenecek olmasından dolayı koruyoruz. Bu sebeplerle biz, Türkiye'yi Rusya'ya karşı savunmayı deruhte ettik ve sadece Türk hükümetinin tavsiyelerimizi kâle almayabileceği ihtimaliyle Türkiye'yi kendi kaderine bırakarak bu muazzam menfaatleri feda edemeyiz."[13]

13 "We maintain the integrity and independence of Turkey not for the love and affection for the Turks, but because we prefer the existing state of things there (in Turkey) to any other state

Mustafa Reşid Paşa, 1837-1839 arasında Fransa Kralı ve Başbakanı ile yaptığı mülakatlar üzerine İstanbul'a gönderdiği mektupta, Avrupa nezdinde Osmanlı toprak bütünlüğü ve bağımsızlığı ilkesinin Osmanlı lisanına tercüme tarzı hakkında da önemli bir ipucu verir. Yusuf Akçura'da *(1326b: 405)* gördüğümüz gibi, "toprak bütünlüğü ve bağımsızlığı"na karşılık "istiklâl ve tamâmiyet-i mülkiye", II. Meşrûtiyet'ten sonra uydurulmuş bir tabir olarak görünür.

Takvîm-i Vekâyi'de olduğu gibi Tanzimat devrinde "toprak bağımsızlığı", "istiklâl-i mülkî" olarak Osmanlı diline tercüme edilmiştir (Benzer 2013: 269, Özçelik 2000: 377). Osmanlı gibi monarşiyle yönetilen ülkelerde "istiklâl-i mülk", aslında "istiklâl-i saltanat" idi. "Toprak bütünlüğü" ise Reşid Paşa'nın mektubunda geçtiği gibi "şahsiyyet-i mülk" olarak tercüme edilmiştir: "... erbâb-ı hakkaniyetten olanlar ve sâye-i şevket-vâye-i hazret-i şâhânede taraf-ı Devlet-i 'Aliyye'ye celb ve imâle olunanlar galebe ederek Devlet-i 'Aliyye'nin bekâsı ve saadet-i hâli ve şahsiyyet-i mülkü Avrupa muvâzenesine ve erbâb-ı garez olmıyan devletlerin menâfi'-i 'umûmiyyesine elzem ve ehem olduğunu isbâten pek çok kelimât-ı iknâ'iyye îrâd olunmuş..."

"Toprak bütünlüğü", İngilizce "territorial integrity" tabirinin Türkçe'ye yanlış tercümesidir. Zira "toprak", aslında İngilizce "territory" değil, "land"in karşılığıdır; "land", bir halkın millet ve devlet olarak teşkilatlanmasıyla "territory"e (mülk, ülke) dönüşür. Dolayısıyla devlet, bu "mülk" ile hukukî varlık mânâsında "şahsiyet" kazanır (Gilson 1984: 163). Osmanlı'nın 1699 Karlofça Muahedesi'nden sonra sürekli toprak kaybettiği gibi mülkteki bir eksilme ve toprak kaybı, devletin hukukî varlığını, şahsiyetini zedelemez; ancak sınırlarla ayrılmış devletlerarası ndaki dengeleri etkiler.

Osmanlı gibi geniş bir coğrafyaya yayılmış bir devletin mülkî bütünlüğünün korunması, uluslararası politika ve hukukta bu devletlerarası dengenin bozulmaması için önem taşır. Dolayısıyla İngilizce'deki "territorial personality" tabirinin tam lafzî karşılığı olarak Reşid'in mektubunda geçen "şahsiyyet-i mülk", uluslararası hukuktaki "territorial integrity"nin anayasa hukukundaki karşılığıdır. Metinde Osmanlı Devleti'nin hukûk-ı Avrupa'ya idhâlinden ve şahsiyyet-i mülkünün Avrupa dengesi açısından elzem ve ehem olduğundan bahsedilmesi, bu anayasa hukuku tabirinin uluslararası hukuktaki toprak bütünlüğü mânâsında kullanıldığının göstergesidir.

Osmanlı, beş büyük devlet, İngiltere, Fransa, Avusturya, Rusya ve Prusya'nın katıldığı 1815 Viyana Kongesi'nde Metternich'in inisiyatifiyle Avrupa devlet

---

of things which at present would be humanly possible, and because the interest political and commercial of England and of Europe would be dangerously injured by the Destruction of that Integrity and Independence. For these reasons we have undertaken to defend Turkey against Russia, and we could not sacrifice those great Interests by abandoning Turkey to her fate merely because the Turkish Government might not take our advice" (Brown 2002: 162).

sistemine girme şansını yakalamış, ancak II. Mahmud'un Rusya'ya taviz vermeye yanaşmamasından dolayı bu şansı yitirmişti. 1806-1812 Osmanlı-Rus Harbi'ne son veren 16 Mayıs 1812 Bükreş Muahedesi ile Besarabya verilmiş, Ruslar'a önemli bazı haklar tanınmış, Memleketeyn tahliye edilmiş, Kafkaslar'daki Rus ilerlemesi tanınmış ve Sırplar'a muhtariyet verilmesi kaçınılmaz olmuştu. Bükreş Muahedesi, iki devlet arasında altı yıllık muharebeyi sona erdirmekle beraber maddelerindeki muğlaklıktan dolayı çok geçmeden Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu üzerinde kullandığı bir diplomatik baskı vesilesine dönüştü.

Muahede'nin bilhassa dördüncü (Tuna sınırı), beşinci (Eflak-Boğdan'a imtiyazlar), altıncı (doğudaki Osmanlı-Rus sınırı) ve sekizinci (Sırplara tanınan imtiyazlar) maddeleri ihtilafa sebep oluyordu. Bükreş'ten sonra Rusya, doğuda işgal ettiği Osmanlı kalelerinin bir kısmını tahliye etmediği gibi muahedenin aceleyle imzalandığını öne sürüp Memleketeyn ve Sırplar'la ilgili maddeleri netleştirmek için müzakerede ısrar etmişti. Nihayetinde Rus elçisi Aleksandroviç Stroganov ile bu çerçevede müzakereler yapılmış ve hatta bazı konularda anlaşmaya dahi varılmıştı (Aslantaş 2013: 151). Rusya'nın Bükreş Muahedesi'nden kalan sınır ihtilafının halli için bastırmasının sebebi, 1815 Viyana Kongresi sonrasında Avrupa'da ortaya çıkacak düzenin nasıl şekilleneceğinin belirsizliğiydi.

Metternich'in kanaatine göre da Osmanlı İmparatorluğu, kültür olarak Avrupa'nın dışında kalsa da, onu Avrupa'daki güç dengesinin önemli bir bileşeni ve Avusturya'ya faydalı ve lüzumlu bir müttefik kılan Balkan uluslarının milliyetçiliği ile Rusya emperyalizmine karşı önemli bir bariyer oluşturduğu için siyasî olarak Avrupa'dan dışlanamazdı. O yüzden Osmanlı'yı Avrupa devlet sistemine sokmaya girişerek Sırp isyanını çözüme kavuşturmaya çalıştı. Kongre'de İngiltere'yi temsil eden İngiltere Dışişleri Bakanı Viscount Castlereagh'ın (1769-1822) müzakerelere başladığı Rus Çarı I. Alexander, lehine sonuç alacağı mülahazasıyla Osmanlı Devleti ile sınır ihtilafına dair müzakerelerine İngiltere, Fransa, Avusturya'nın da katılması karşılığında Osmanlı'nın umumî Avrupa devlet sistemi garantisi altına alınmasını kabul edeceğini bildirdi. Castlereagh'ın Rus teklifini ulaştırdığı II. Mahmud ise, Çar ile arasında yabancı arabuluculuğu gerektirecek çözülmemiş meselelerin bulunmadığı gerekçesiyle bu teklifi, dolayısıyla da Avrupa devlet sistemine girme teklifini reddetti. Osmanlı'nın Avrupa devlet sistemine girmesi de bir başka bahara kaldı (Aslantaş 2012: 52, Heraclides 2015: 44, Sedivy 2013: 33-43; 2016, Tuncer 1996; 2000).

Osmanlı Islahına Karşı Rus İfsadı

Metternich'in, "Ülkenin hâricî kuvveti, dâhilî kuvvetine bağlıdır" mealindeki sözü, diplomasi için reorganizasyon (tanzim, devlet-sürdürme olarak ikincil

modernleşme) anlayışının ifadesidir. Bir devlet, diplomaside elini güçlendirmek için evini düzeltmek ve modernleşmek zorundaydı. Dolayısıyla Osmanlı'nın varlığına kasd eden Rusya'ya karşı bekâ mücadelesi, davası, birbirine bağlı iki meseleden oluşuyordu: İçeride modernleşmeye bağlı "ıslah meselesi", dışarıda diplomasiye bağlı "Şark Meselesi". Ancak Osmanlı'nın varlığına kasd eden bir devlet olarak Rusya, harp meydanlarında ve diplomasi masalarında Osmanlı'yı yenmeye çalışmakla kalmadığı gibi misli görülmemiş bir şekilde kapalı kapılar arkasında Osmanlı'nın modernleşme teşebbüslerini ve güçlenmesini de önlemeye çalışıyordu.

XIX. asır "Şark Meselesi"nin "hasta adam siyaseti" dediğimiz ikinci merhalesinde, İngilizler'le birlikte Ruslar'ın da Osmanlı siyaseti değişti. Bu şekilde neticelenen Osmanlı-Rus münasebetlerinde dönüm noktası olarak 1792 alınabilir. III. Selim, hezimetle biten 1787-1792 Osmanlı-Rus muharebesinin ardından imzalanan 9 Ocak 1792 Yaş Muahedesi'nden sonra Nizâm-ı Cedîd reform hareketine girişmişti. İsveç'in İstanbul elçisi Mouradgea d'Ohsson, hükümetine gönderdiği 20 Şubat 1796-8 Nisan 1796 tarihli notta Osmanlı Devleti ile İsveç ve Avrupa'yı ilgilendiren siyasî durumu değerlendirir.

Avrupa'nın içinde bulunduğu durumun endişe verici olduğunu, Rusya'nın Avrupa'yı Fransa aleyhine çevirmeyi başardığını, Polonya'yı yok ederek ilk hedefine ulaştığını, İngiltere ve Avusturya ile üçlü bir ittifak kurduğunu anlattıktan sonra, Rusya'nın başlıca hedefinin Avrupa'daki toprakları ele geçirmek olduğunu yazar. Osmanlı Devleti'nde birkaç yıldır yapılan reformların Bâb-ı 'Âlî'yi uluslararası siyasette güçlendirdiğini ve bunun Rus Kabinesi'nde kaygı yarattığını ve Ruslar'ın Bâb-ı 'Âlî'nin reform projelerini daha başlangıcında engellemek için çaba harcayacağını belirtir (Öner 1999: 220, Findley 2019, Kenan 2010b: 35,38).

D'Ohsson, İsveç hükümetine gönderdiği 5 Ağustos 1795-22 Eylül 1795 tarihli takrirde ise hâlihazırda Osmanlı İmparatorluğu'nun müttefikleri arasında birinci sırada gelen İsveç'i Rusya'nın komşusu ve tabiî düşmanı sayar. İsveç, bu güçlü devletten sakınmakta, ancak uğradığı haksızlıklardan dolayı bu devlete karşı kin dolu olup intikam gününü beklemektedir (Öner 1999: 163). Osmanlı hariciyesi de aynı ifadeyle Rusya'yı "tabiî düşman=hasm-ı tabiî" olarak tarif ediyordu (Karal 1970: 48-49). 1792-1798 yıllarında İstanbul'da Rus elçisi olarak görev yapan, Kırım Tatarları'ndan bir aileden gelen Viktor P. Kochubey'e (1768-1834) göre de Rusya'nın iki tabiî düşmanı, İsveç ve Türkiye ve iki tabiî rakibi, Avusturya ve Prusya idi. O, Osmanlı Devleti hakkında 1802'de hazırladığı uzun bir lâyiha (memorandum) ile 1829'da benimsenen yeni politikanın temellerini attı.

Koçubey'e göre, İsveç ve Türkiye'nin ikisi de zayıf ve Rusya'ya ciddî meydan okuyabilecek durumda değildi. O yüzden en iyi siyaset, onları bulundukları

vaziyette tutmaktı; zararsız olacak kadar zayıf ancak Rusya'nın diğer büyük güçlerin planlarından korumasını gerektirecek kadar da zayıf değil. Maruf hususmetleri, Avusturya ve Prusya ikilisinin de Rusya'dan lütüfta bulunmalarını gerektirdi ki bu durum, Rusya'nın kolaylıkla Alman İmparatorluğu'nda yapıcı bir nüfuz alanını korumasına imkân veriyordu. Koçubey'e göre Rusya, hem nüfusu ve hem coğrafî çapı itibariyle millî güvenliğini sağlayabilecek büyüklükte ender ülkelerden biriydi. İşlerine karışmadığı sürece onun diğer güçlerden korkacağı fazla bir şey yoktu; ancak o, maliyetli ve faydasız muharebelere yol açan, Rusya'yı yalnızca dolaylı olarak etkileyen Avrupa'nın kavgalarına çok sık girdi. Uzun bir barış ve dirayetli idare devrini tesis için Rusya'nın mümkün olduğu kadar Avrupa ittifak ve itilaflarından beri kalmaya ihtiyacı vardır (Lieven 2006: 521).

Bu, aslında Rusya'ya emperyalist-olmayan, akılcı ve gerçekçi bir dış politika teklifiydi. Rusya Dışişleri Bakanı (1822-56) Karl V. Nesselrode (1780-1862) da 28 Şubat 1826 tarihinde 1821-1825 arasında Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşanan gelişmelerin ve bu gelişmeler karşısında Rusya ile diğer devletlerin izledikleri politikaların mülahazası ışığında Çar I. Nikola'ya Rusya için yeni bir dış politika vizyonu tavsiye ettiği bir lâyiha sundu. Koçubey ile Nesselrode'un yeni dış politikası tavsiyelerinin ortak noktası, Rusya'nın özgüveni ve özerkliği idi. Ancak bu ortak özgüven-özerklik tavsiyesinin sonucu zıt istikametlerdeydi. Koçubey'e göre özgüvenli-özerk Rus dış politikası, müdahalesizliğe, Nesselrode'a göre ise tam aksine kendi menfaatleri doğrultusunda müdahale ve aktivizme yönelmelidir.

Nesselrode'a göre o zamana kadar Rusya, uluslararası politikada tek-taraflı eylem ve güç kullanımı yerine diğer güçlerle işbirliğini tercih etmişti. Ancak Memleketeyn (Eflak ve Boğdan) ile Sırbistan ve Yunanistan'a dair problemlerin sürmesi, bu siyasetin başarısızlığını gösterdi. Kendi menfaati gereği mahdut hedefleri izlediği sürece, Rusya'nın zecrî tedbirler almasına ve bir Avrupalı gücün veya koalisyonun müdahalesinden korkmasına gerek yoktu. Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması Rusya'nın hedefi olamazdı; böyle bir netice, ancak diğer güçlerin işbirliğiyle başarılabilirdi; ancak hepsi buna karşıydı. Rusya, İstanbul'u kendisi için kazanmayı umamayacağından Nesselrode sorar: "Boğaz'ı işgal eden ve Konstantinopolis'i ele geçiren tüm güçlerin içinde, Rusya'nın daima kendisini saydıracağı ve azamî araçlara sahip olacağı hükümet Bâb-ı 'Âlî değil midir?"

Ona göre Rus hükümeti, böylece Bâb-ı 'Âlî'nin Rusya ile muahedelerini asla ihlâl etmemesini temin etmeye yoğunlaşmalıdır. Lâyihada, Osmanlı İmparatorluğu'nun Eflak ve Boğdan'ı Yunan isyanından önceki statüsüne kavuşturması, Boğazlar ve Karadeniz ticareti konularında Rusya'ya verdiği taahhütleri yerine getirmesi ve Bükreş'in sekizinci maddesinde garanti altına alınan Sırbistan'ın imtiyazına dair şartlara uyması gerektiği vurgulanmaktaydı.

I. Nikola, bu tavsiye istikametinde Rusya'nın Şark Meselesi'nde daha özerk ve kararlı bir siyaset izlemesi gerektiği kanaatine varmıştı (Gossip 1878: II/403, Jelavich 2004: 78-9, Cowles 1990: 707-8, Aslantaş 2013: 151-2).

Bilâhare I. Nikola'nın emriyle, 14 Eylül 1829 Edirne Muahedesi'nden hemen önce, Rusya'nın yeni Osmanlı politikasının tesbiti için Koçubey başkanlığında Rusya Doğu İşleri Gizli Meclisi'nde toplantılar yapıldı. Bu meclisin toplantılarından sonra Koçubey'in uzun zamandır savunduğu bu gerçekçi görüş, devlet politikası olarak kabul edildi. Koçubey'e göre zayıf durumdaki Türkler, Rusya'nın düşmanlarına karşı Boğazlar'ı koruyordu. Bu işlevi gören Osmanlı Devleti'ni ayakta tutmakla elde edilecek avantaj, Osmanlı'nın yıkılması halinde kazanılacaklardan çok daha fazla olacaktı: "Osmanlı Devleti'nin çökmesine meydan vermektense korunmasına çalışmak, Rusya'nın menfaatlerine daha uygundur. Bununla beraber Rus hükümeti, Osmanlı İmparatorluğu'nun ecel saati geldiğinde Boğazların başka bir devletin eline geçmesini önlemek için en sıkı tedbirleri almalıdır" (Armaoğlu 1997: 227).

Rusya, Edirne Muahedesi görüşmelerini bu anlayış istikametinde yürüttü. I. Nikola, tek başına Osmanlı topraklarını ele geçirmeye çalışması halinde büyük bir Avrupa savaşının çıkacağını hesap etti. Bu gerçeğin de etkisiyle Koçubey'in başkanlığını yaptığı ve yönlendirdiği meclisin kararlarını uygulamayı kabul etti (Kurat 1990: 58, Dönmez 2011: 40). Rusya Dışişleri Bakanı Nesselrode tarafından 1829'da resmen benimsenen bu politika geliştirilerek hayata geçirildi; Rus dış politikasının temelini oluşturan İstanbul'u fetih idealinden (*megali idea*) İngiltere ile yakınlaşarak Osmanlı'yı Rusya'ya muhtaç (bağımlı ve zayıf) tutma siyasetine geçildi. Bu siyaset, "ne öldürmek, ne güldürmek, sürüdürmek" tabiriyle özetlenebilirdi. Nesselrode, Rus ordusunun ilk defa Balkanlar'ı aşarak Edirne'ye kadar ilerledikleri 1828-1829 Osmanlı-Rus Harbini bitiren 14 Eylül 1829 tarihli Edirne Muahedesi'nden sonra 1830 yılındaki bir mektubunda Osmanlı'yı öldürme yerine kontrolleri altında sürüdürme siyasetlerini açıkça ifade ediyordu:

"Bu muharebede Osmanlı başkentine kadar ilerleyip Osmanlı Devleti'ni ezmek elimizde idi. Avrupa kıtasında Osmanlı Devleti'ni büsbütün bitirmek isteseydik hiçbir devlet mâni' olmayacak, hiçbir tehlike bizi korkutmayacak idi. Lakin imparatorun düşüncesi, Osmanlı Devleti'nin bizim himayemiz altında yaşayabilecek bir hale koyulmasıdır. Bu, memleketimizi yeni fetihlerle genişletmek yahut onun yerine sonraları bizimle rekabet edebilecek birtakım hükümetler kurmaktan daha hayırlıdır. Biz Osmanlı Devleti'ni yok etmek istemedikten başka, onu bugünkü durumunda tutmak sebeplerini araştırmaktayız. Madem ki hu devlet ancak bize tâbi' olmakla faydalı olabilir, biz de ondan taahhütlerini tam olarak yerine getirmesini ve bütün isteklerimizi hemen yürürlüğe koymasını isteyebiliriz."

Nesselrode, Mayıs 1830 tarihli bir genelgesinde de "Bâb-ı 'Âlî ile münasebetlerimizde yeni bir devrin tarihi, Edirne Muahedesi ile başlatılmalıdır" diyerek Edirne Muahedesi'nin yeni Rus dış politikasında milat olduğunu beyan eder:

"Eğer Türk hükümetinin Avrupa'da var olmaya devam etmesine izin verdiysek, bu, bizim üstünlüğümüzün baskın nüfuzu altındaki hükümetin, bize onun enkazı üzerinde kurulacak herhangi bir şeyden daha uygun olmasıdır." *"Rusya, Osmanlı Devleti'ne son darbeyi vurabilirdi. Fakat ancak Rusya'nın koruması altında yaşayabilecek bir hale getirilmiş bir Osmanlı Devleti, Rusya'nın daha çok yararınadır."* O, *Osmanlı İmparatorluğu'nun çok fazla parçalanmasının Doğuda dengeyi bozacağını söylemişti. Bu sebeple Rusya da, Yunanistan'ın fazla büyümesini istememişti.* [14] Dahası Nesselrode, 1842'de İngiliz sefirine, Osmanlı idaresinin nüfuzları karşısındaki aczini, şu cüretkar ifadelerle aktarıyordu: "Biçare Türkler'in gerek umûr-ı dâhiliyede ve gerekse umûr-ı hâriciyede kendilerine mahsus metin ve muin siyasetleri yoktur. Bazen Türkiye umûrunu müneccimbaşılar veyahut Afrika'dan gelme siyah kızlar ağalarının istedikleri tarafa sevk ettikleri vâridir" *(Ahmet Saib 2017: 1).*

Rusya'nın Asya'da genişlemesinden ziyade Avrupa'ya yaklaşmasından yana olan Nesselrode, Kasım 1832'de Palmerston'a şöyle diyordu: "Menfaatlerimiz aynıdır. İkimiz de Şark'ın sakin kalmasını en iyi şekilde sağlayabileceğimiz siyasî terkibi temsil ettiği şekliyle Osmanlı İmparatorluğu'nun muhafazasını istiyoruz" (Caquet 2016: 17, 27). Mamâfih, Palmerston'un Çar Nikola'nın şahsında Rusya'ya zerre güveni yoktu. O, Mart 1834'teki bir mektubunda Rusya'nın yeni Osmanlı siyasetini icmal ediyordu: "O, Türkiye ile harbe gitmeye âmâde değil ve muhtemelen fırtına yerine altını oymakla ele geçirmenin daha iyi olduğunu düşünüyor." Ona göre kısmen İmparator'un şahsî karakterinden, kısmen hükümetinin daimî sisteminden, Rusya, her taraftan evrensel bir tasallut sistemi takip ediyordu.[15]

---

14 "A new era in our relations with the Ottoman Porte should date from the Treaty of Adrianople. It depended entirely on us whether to occupy former Byzantium. Its fate and that of the empire of which it is the *capital* has been in our hands. However, instead of overthrowing that empire Our August Monarch decided to follow only the noble impulsion of his generosity in making use of the victory. But as you know, the moderation of His Imperial Majesty conforms in this serious situation with the true interests of Russia. . . . If we have allowed the Turkish government to continue to exist in Europe, it is because that government, under the preponderant influence of our superiority, suits us better than any of those which could be set up on its ruins. If we have left out of the Treaty of Adrianople those stipulations which would have deleted the Porte from the list of powers, it is because the clauses of this act, although marked by a visible magnanimity, appeared to us sufficient to assure us the influence of which we speak, sufficient to demonstrate to the porte that, nevertheless, any serious difference with us would be a sentence of death [*l'arrêt de la chute*], in order to convince it that if it still is able to live, it will be only the life the emperor is in some manner pleased to allow it" (Aslantaş 2012: 171, Jelavich 2004: 86, Hosking 2012: 56-57, Ingle 1976: 101, Armaoğlu 1997: 185-6, Bolsover 1948, Kerner 1937).

15 "She is not ready to go to war for Turkey, and perhaps thinks it better to take the place by sap than by storm." He thought that Russia was 'pursuing a system of universal aggression on all

Mehmed Ali isyanı sürecinde izlenen Rus siyasası ve 8 Temmuz 1833'te imzalanan Hünkâr İskelesi Muahedesi'nin şartları, Nesselrode'un bu görüşünden mülhemdi. Bu yüzden Rusya, Fransa ve İngiltere'nin Osmanlı üzerindeki nüfuzunu önlemek için Avusturya'yı da yanına alarak her sinsi yolla Osmanlı'nın ordu ve eğitim gibi alanlardaki modernleşme hamlelerini baltalamaya, içte ve dışta güçlenmesini, diplomatik inisiyatif almasını önlemeye çalışıyordu.

1835 yılında II. Mahmud, Rusya'dan Mehmed Ali Paşa'ya karşı yardım alamayacağını anlayınca yönünü İngiltere'ye çevirmiş, İngiltere'nin teklif ettiği subayları kabule karar vermişti. Rusya Dışişleri Bakanı Nesselrode, Osmanlılar'ın İngiltere'den subay talebinde bulunduğunu öğrenince Rus Elçisi Bouteneff'e bu işi engellemesi talimatını verdi. Sadrazam Hüsrev Paşa da, 11 Ekim'de 1836'da, Osmanlı ordusunda Hıristiyanlara komuta izni verilemeyeceği dinî gerekçesiyleü İngiltere'nin gönderdiği Albay Considine ile Kaptan Cooke'u kabul etmedi. İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston, Londra'da görüştüğü Mustafa Reşid Paşa'ya ateş püskürerek Osmanlı hükümetinin Rusya'nın entrikalarıyla İngiltere'yi karşısına aldığını söyledi. Bâb-ı 'Âlî'nin Reşid Paşa'ya verdiği, İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi Ponsonby'yi azl ettirme talimatında da Rus (Nesselrode-Bouteneff) parmağı vardı.

Rusya'nın, İngiltere'nin Osmanlı ordusu ve donanması için subay göndermesini engelleme teşebbüsüne Metternich'in de destek vermesi, Osmanlı hükümeti üzerindeki baskıyı daha da arttırdı. Rusya, modernleşme hamlelerini engelleyerek Osmanlı'yı zayıf tutma politikası uyarınca Osmanlı ordusuna doğrudan olmasa da dolaylı olarak nüfuz ediyordu. Bazı Rus subayların Türk üniformasıyla Osmanlı ordusunda görev yapması, Ruslar'ın başka milletlerden de olsa kendi adamlarını Osmanlı ordusuna sokması, Mekteb-i Harbiye'deki hocaların seçimine kadar tüm merhalelerde Rus elçisinin müessir olması, bunun deliliydi. Rusya'nın İngiltere ve Fransa yerine kendi müttefikleri Avusturya ve Prusya'dan askerî uzman getirtilmesi için yaptığı baskı üzerine II. Mahmud, 1836 yılı başında bu ülkelerden subay istemişti. Bir süre sonra, Osmanlı ordusunda kendisinden yararlanılan birkaç Fransız subayın da işine son verilmesiyle Rusya'nın istediği her şey gerçekleşti (Dönmez 2013: 135, 144, 181-182).

Metternich, Gülhane Fermanı'nın padişahın tahtını sağlamlaştırmak için ilan edildiğini izah etmek için büyük gayret sarf etti. Padişaha ve Reşid Paşa'ya Avrupa medeniyetinden Türk devlet müesseselerinin yapısıyla uyuşmayan yenilikler getiren kararların alınmaması konusunda ısrarlı tavsiyelerde bulundu. Bunun sonucu hep kötü olmuştur. Bu yüzden Metternich, II. Mahmud'u tenkitle anar. Muhafazakâr zihniyeti itibariyle Metternich'e yakın olan

sides, partly from the personal character of the Emperor, partly from the permanent system of her Government. (Bulwer 1871: II/163, Woodward 1962: 235).

Nesselrode'un Osmanlı Devleti için ideal veziri, devletteki muhafazakâr kanadın temsilcisi olan Hüsrev Paşa idi. 8 Haziran 1840'ta Hüsrev Paşa'nın sadâret makamından azli üzerine Nesselrode, 27 Haziran 1840'ta Berlin'deki Rus diplomat Peter von Meyendorff'a şöyle yazıyordu: "Bu sabah Hüsrev'in azli haberlerini aldık. [...] Bu arada bu vak'ayı çok talihsiz sayıyorum. O, Türkiye'de hâlâ belli bir nüfuza sahip ve büyük tecrübesi ve kararlılığıyla imparatorluğu saran ve şimdi Türkiye'nin gerçek hâkimi olan Reşid Paşa'nın reformlarının, azaltmaktan ziyade arttıracağı çöküş lehine seyreden muhtelif unsurların hakkından gelebilecek yegâne adamdı."[16]

Louis (Lajos) Kossuth, Adam Mickiewicz gibi insaflı Avrupalı aydınlar, Osmanlı-Rus mukayesesinde Rusya'yı barbar, Osmanlı'yı ise en azından bilkuvve "medenî" (*civilized*), veya çağımızda Üçüncü Dünya ülkeleri için yapılan "underdeveloped/developing" (azgelişmiş/gelişmekte olan ülkeler) ayırımına göre "medenîleşen" (*civilizing*) bir ülke olarak görüyordu. Osmanlı'nın bu konuda gayesine ulaşmasına engel olan iradesi ve tabiatı değil, Rusya'nın ezeli düşmanlığıydı. Lord Palmerston, Mustafa Reşid Paşa'nın padişahın kaydettiği ilerlemeleri bildiğini, Rusya'nın nüfuzundan da kurtulmayı başardıklarında her şeyin düzeleceğine inandığını söylemişti (Dönmez 2013: 145).

Rusya, tarih boyunca askerî ve diplomatik tasallutla Osmanlı'yı zayıflattığı gibi, Osmanlı'nın güçlenmesi için gereken modernleşme hareketine de engel oluyordu. Sultan Mehmed V. Reşad, Birinci Dünya Harbi'ne girerken çıkardığı cihâd-ı ekber beyannâmesinde bu hakikati, kahır ve sitem dolu bir şekilde ifade ediyordu:

"Rusya devleti, üç asırdan beri Devlet-i 'Aliyye'mizi mülken pek çok zararlara uğratmış, şevket ve kudret-i milliyyemizi arttıracak intibâh ve teceddüd âsârını harb ile bin türlü hiyel ve desâis ile her defasında mahve çalışmıştır. Rusya, İngiltere ve Fransa devletleri, zâlimâne bir idare altında inlettikleri milyonlarca ehl-i İslâm'ın diyaneten ve kalben merbût oldukları Hilâfet-i Muazzamamız'a karşı hiçbir vakit sû-i fikir beslemekten fâriğ olmamışlar ve bize müteveccih olan her musibet ve felakete sebeb ve muharrik bulunmuşlardır" (Beyannâme-i Hümâyûn, *Cerîde-i İlmiyye*, Adet: 7, Muharrem 1333/1332. s.434, Kurat 1990: 250). Daha önce aynı şekilde Mustafa Reşid Paşa da, "Saltanat-ı seniyyenin Rusyalı'nın hiyel ve desâisinden kurtulup da i'mâr-ı memâlik-i mahrûse ve tesis-i nizâmât-ı dâhiliyyesi"nden bahsetmişti (*Tanzimat I* 1940: 668, 733).

16 "This morning we received the news of Khosrew's dismissal. [...] Meanwhile, I consider this event very unfortunate. He was the only man who still enjoyed some influence in Turkey and who, through his great experience and fi rm hand, was the only one capable of mastering the numerous elements acting towards dissolution which the empire contains and which the reforms of Reshid Pasha, now Turkey's real master, will increase rather than diminish" (Caquet 2016: 99, Brisku 2017: 43, İnalcık 2006: 245).

FASIL DÖRT

OSMANLI KARŞISINDA BATI

Asya/Avrupa Ayırımından Doğu/Batı Ayırımına

Clarence Dana Rouillard'ın (1904-1991), 1520-1660 yılları arasında Fransız tarihi, düşüncesi ve edebiyatında Türk imajını konu alan eserinde listelediği iki yüz doksan bir çağdaş kitap ve kitapçığın içinde, 1649 tarihli bir kitabın başlığında "Avrupa" kelimesi yer alır. 1670 tarihli Fransızca bir diplomatik talimat, "Hıristiyanlık ile Osmanlı İmparatorluğu'nun mevcut vaziyetlerine dair siyasî işlerden" bahseder (1940: 291). Ancak 1679 yılındaki talimatlarda Hıristiyanlık vurgusunun yerini "Avrupa işleri" tabirleriyle Avrupa vurgusu alır. Bu, Osmanlı'ya da yansır, XVIII. asır Osmanlı literatüründe "Frengistan" yanında yavaş yavaş "Avrupa" tabiri kullanılmaya başlar. XVIII. asırda Avrupa'ya dair ilk lâyiha 1126'da (1714-1715) meçhul bir müellif tarafından kaleme alınmıştır. Avrupa devletlerini umumî malumat vererek tanıtmak için hazırlanan lâyiha, Avusturya İmparatorluğu ile başlar. 1725'te kaleme alınan *İcmâl-i Ahvâl-i Avrupa* adlı eser de Avusturya ve Prusya hakkında önemli bilgiler ihtiva eder (Demir 2015: 4-5, Hazai 1987).

Ahmed Resmî Efendi (1980: 49), Berlin (1753-1764) ve Viyana (1757-1758) sefâretnâmelerinde "Avrupa" kelimesinin o zamanki mânâsını açıkça ifade eder: "İstanbul'dan Batı'ya doğru Rumeli ve Nemçe ve Venedik ve Papa ve Efrençe ve İspanyol ve Portekiz ve bunların kuzey yönünde, İngiltere ve Felemenk ve Saksonya ve Danimarka ve İsveç ve Korlandiya (Kurland) ve Pomeranya ve Leh memleketlerinin bakımlı ve yaşanılır yerler olmalarına onun yüksek iradesi hâkimdir. Bu adı geçen memleketler, bugün coğrafyacılarca Avrupa diye anılmakta ve halk dilinde ise Rumeli ve Frengistan lakabıyla şöhret bulmaktadırlar."

Dünya, doğu-batı, kuzey-güney olarak dört yöne ayrılmış bilinse de aslında kâinatın merkezi sayılan güneşin doğduğu ve battığı yere göre iki ana yöne ayrılır; doğu-batı (maşrık/mağrib); "O, maşrıkın da, mağribin de Rabbidir, O'ndan başka ilâh yoktur. O halde O'nu vekil edin" (Müzzemmil, 73/9) âyetinin ifade ettiği gibi. Nitekim Hipokrat'ın yeryüzü ayırımı da Asya/Avrupa olarak düalistiktir; güneşin doğduğu yer olarak Asya'yı kürenin tam orta denklemlerine yerleştirir (Raaflaub 2010: 220-1). Etimolojik olarak Asya/Avrupa, güneşin doğduğu ve battığı yer, maşrık-mağrib demektir. Türkçe'de de kullanılan, "güneşin battığı yer ve batış" mânâsına gelen Arapça *mağrib* ve *ğarb*, *ğurûb* (batış) kelimesinden gelir.

Etimolojik olarak Akkad veya Asur dilinde *ğarûb*, *erebu* veya *ereb samsi* (ğurûbu'ş-şems=güneşin batışı) köklerinden gelen Avrupa (Europe) da "mağrib=güneşin battığı yer", buna karşılık Akkad dilinde güneşin doğuşu mânâsına gelen *asu* veya *vesa'u* kelimelerinden türeyen Asya (Asia), "maşrık=güneşin doğduğu yer" mânâsına gelir (Gommers 2001: 37-67, Quiles 2007, Jones 1903: 57; Rougemont 1966: 26, Douzinas 2013, Wilson 1995). Buna göre *ex oriente lux* (ışık doğudan gelir) sözünün de belirttiği gibi Asya, güneşin doğduğu, ışığın geldiği, Avrupa ise güneşin battığı, ışığın gittiği yerdir. İkisi arasında köprü kuran ise Akdeniz ve Yunan'dır. Avrupa kelimesi, ilk defa MÖ beşinci asrın ilk yarısında Pindar, Aeschylus, Hecataeus, Pherecydes gibi Yunan yazarları tarafından kullanılmıştır.

"Şeyler zıtlarıyla temyiz edilir" kaidesince Asya ile Avrupa, temelde iklim determinizmi sayesinde birbirinin zıddı olarak tanımlanır. Determinizm, tüm varlık ve hâdiselerin önceden var olan birtakım şartların kaçınılmaz sonucu olduğu ve bilhassa insan fiillerinin hür iradeden ziyade çevre etkilerince belirlendiği öğretisidir. İklimin ana etki faktörü olarak alındığı iklim determinizmi, çevre determinizminin bir alt-dalıdır. XX. asra kadar iklim determinizmine katkıda bulunan belli başlı düşünürler şöyle sayılabilir: Hipokrat (MÖ 460-370), Aristo (MÖ 384-322), Strabo (MÖ 64-MS 20), İbn Haldûn (1332-1406), Jean Bodin (1530-1596), Nathanael Carpenter (1589-1628), John Chardin (1643-1713), Charles Louis Montesquieu (1689-1755), Immanuel Kant (1724-1804), Alexander Von Humbolt (1769-1859), Carl Ritter (1779-1859), Auguste Comte (1798-1857), Charles Darwin (1809-1882), Herbert Spencer (1820-1903), Henry Thomas Buckle (1821-1862), Ernst Heinrich Haeckel (1834-1919), Friedrich Ratzel (1844-1904), William Morris Davis (1850-1934), Edmond Demolins (1852-1907), Ellen Churchill Semple (1863-1932), Edwin Grant Dexter (1868-1938) (Oliver 2005: 333-6, Thomas 1925: 264-9).

Hipokrat (MÖ 460-370) ise tarihte ilk defa *On Airs, Waters and Places* (Havalar, Sular ve Yerler Üzerine) adlı eserinde başlıca iklim parametresine göre Asya ve Avrupa'yı iki dünya olarak karşılaştırarak cevherîleştirmiştir. *Karakte-*

rizasyon (*characterization*) ile *cevherileştirme* (*essentialization*) kavramları arasında nüans vardır. Nisbeten kadim geleneğe yabancı olan *karakter* ile *şahsiyet* kavramları, aynı mânâda da, ayrı mânâda da kullanılabilirler. Nüanslı kullanıma göre basitçe karakter, "mümeyyiz vasıfların toplamı", şahsiyet, "mümeyyiz ahlâkî vasıfların toplamı" olarak tarif edilebilir. Hikmet ehline göre, insanın karakteri=şahsiyeti, tabiat ve sanat denen iki boyuttan oluşur. Karakterin insana doğuştan verilen vehbî boyutu tabiat, terbiye ile kazanılan kesbî boyutu sanattır. Kınalızâde (2014: 294-6) izah eder:

"Hikmette mukarrer olmuştur ki, kemâlâta mü'eddî olan harekâtın mebâdîsi vü esbâbı iki nev'dir: Biri tabî'at, biri sınâ'at. Ve tabî'at olduğunun misâli nutfedir ki suver-i muhtelifede tavran ba'de tavrin hareket eyler, tâ kemâline yetişir ki hayvâniyyet mertebesidir. Ve bu hareketin mebde'i vü sebebi tabî'attır; sınâ'atın medhali yoktur. Sınâ'at olduğunun misâli ağaç pâreleridir ki neccâr anı sun'u ile hey'et-i muhtelifede hareket ettirip âher sûret ü sîrete girip kemâline yetişir. Ve bu hareketin mebde'i sınâ'at olup ber-kemâl sınâ'î olduğu zâhirdir. Ve tabî'at vücûdda sınâ'attan mukaddemdir. Pes tabî'at sınâ'atın üstâdı vü mu'allimi mesâbesinde ve sınâ'at tabî'atın müte'allimi vü şâkirdi menzilesindedir. Çün bu nükte dahî hikmette mukarrer olmuştur ki mümkinâttan her şey'in kemâli mebde'ine mümkin olduğu kadar teşebbüh etmektedir. Pes sınâ'atın kemâli tabî'ata teşebbüh etmektir."

Müteradif olarak alındığında karakter=şahsiyet, *tabiat* şümulüne giren mizaç, ırk ve iklim ile *sanat* şümulüne giren din gibi parametrelerce belirlenir. *Karakterizasyon,* bir insanın veya milletin karakterini bunların toplamına göre, *cevherileştirme* ise, ya bu iklim, ırk ve din parametrelerinden birine indirgeyerek veya onları *ruh* (*spirit*) gibi farklı bir parametrede terkip ederek tanımlamaktır. Metafizikteki cevher-araz (zât-sıfat) ayırımından gelen *cevherileştirme*, umumî ârızî vasıfları cevherî, mümeyyiz (zâtından ayrılmaz) hale getirerek bir insanı/milleti tanımlamak demektir. Bu *cevherileştirme*, bilhassa "Homo ..." gibi insan tariflerinde görülür. Hipokrat, başlıca iklim parametresine göre, bilâhare modern taksonominin babası sayılan Carl von Linnaeus'un (1707-1778) homo Asiaticus/homo Europaeus dediği, Asyalı insan ile Avrupalı insanı alçak ruhlu ile yüksek ruhlu olarak temyiz ederek *cevherileştirme*nin öncüsü olmuştur (Kowner 2015: 28).

Hipokrat'ın böyle bir mukayesenin öncüsü olması tabiîdir. Zira bir hekim olarak o, insan fertleri için mizaç ile karakter arasında kurduğu münasebeti bilâhare insan topluluklarına uyguladı. *Anâsır-ı erbaa* (dört unsur) denen kâinattaki ateş, hava, su, toprak unsurlarının insandaki karşılığı *ahlât-ı erbaa* (dört hılt, humor, suyuk, vücut sıvısı) denen kan (dem), balgam, safra (sarı safra) ve sevda (kara safra) idi. İnsanın sıhhati bunların muvazenesine, mizacı da terkibine bağlı idi. Bu dört hılтın muhtelif terkip tarzlarından safravî, demevi,

sevdavî, balgamî mizaçlar meydana geliyordu. Galen, bilâhare Hipokrat'ın mizaç tasnifini daha da işledi. Asabî (safravî): Fevrî, ateşli, heyecanlı, sivri, atak insanlar. Melankolik (sevdavî): Gamlı, kırılgan, hassas, hisleri ve sezgileri güçlü, romantik insanlar. Soğukkanlı (balgamî): Soğukkanlı, mantıklı, ölçülü insanlar. Sıcakkanlı (demevî): Gamsız, iyimser, hareketli, neşeli, canlı insanlar.

Hipokrat, Asya ile Avrupa'yı *tabiat* (nature) şümulüne giren *iklim* (toprak) ile *sanat* (art) şümulüne *müessese* parametrelerine göre başlıca üç bakımdan mukayese eder. İklim, bir bölgenin havasını, hararet derecesini ve toprağın cinsini belirleyen enlem kuşağı demektir.

Birincisi, Hipokrat'a göre Asya'da iklim, dolayısıyla hararet, dolayısıyla karakter, Avrupa'dakinden daha üniform idi. Ona göre güneşin kış ve yaz doğuşlarının, yani sıcak ve soğuk iklimlerin ortasında yer aldığı için Asya'da mutedil, Avrupa'da daha sert ve tarıma daha az elverişli bir iklim hâkimdir. Normalde itidal, ölçülülük, kıvam olarak olumlu bir mânâ taşır; ancak Hipokrat, Asya'da hüküm süren iklimin itidalinden olumsuz bir sonuç çıkarır. İnsan, eşyayı sıcak/soğuk gibi zıtlarıyla tanır. Dolayısıyla iklimin itidali yüzünden Asyalılar, Avrupa'da olduğu gibi insanlara dinamizm veren ani değişmeleri, şokları hissedemez. Asya'daki gibi iklimin sabitliği rehavete, rehavet cebânete, Avrupa'daki gibi iklimin değişkenliği ise zahmet ve cehde, bu da cesarete vücut verir.

İkincisi, Asya'da toprak daha münbit, Avrupa'da daha kıraçtır.

Üçüncüsü, Asyalı insan başı bağlı, Avrupalı insan ise başıboştur; Asyalı insan, hükümdarının, Avrupalı insan ise nefsinin iradesine tâbidir. Bu yüzden Asyalı insan, cesareti riskli, boyun eğmeyi güvenli görerek köleliğe razı olur. Asyalı insan, gönüllü kölelikle hükümdarının mülkü uğruna askerlik, Avrupalı insan ise nefsi adına yiğitlik, kahramanlıkla cengâverlik yapar. Bütün bunların sonucu olarak Asyalı insan, zayıf karakterli, alçak ruhlu, yaratıcı olmayan (uysal, itaatkâr, cebîn, âtıl, sakin, sönük, yumuşak, gevşek, uyuşuk, pısırık, tembel), Avrupalı insan güçlü karakterli, yüksek ruhlu ve yaratıcıdır (vahşî, serbest, cesur, faal, hareketli, ateşli, sert, sıkı, canlı, atak, çalışkan). Batılı Türk imajını, dolayısıyla Osmanlı modernleşmesini bile etkileyen Asya hakkındaki bu kadim Hipokratik klişeler, günümüze kadar geldiği için nisbeten genişçe üzerinde durduk.

Hipokrat'tan yetmiş altı yıl sonra doğan Aristo (MÖ 384-322), onun Asya/Avrupa tipolojisini Yunan lehine tâdil eder. Hipokrat, Asya'daki gibi münbit toprağın insanları gevşekliğe ve hazcılığa, Avrupa'daki gibi kıraç toprağın ise müşterek sıkı çalışmayla birincil (tabiî-ziraî) üretim yerine ikincil (sunî-sınaî) üretimde hüner ve yaratıcılığa sevk ettiği genellemesinde bulunuyordu. Aristo ise, Yunan'da birleştirmek üzere bu genellemeyi tersine çevirir. Ona göre Asya ahâlîsi, zekâ ve hünerde üstün, ancak cesaret ruhundan mahrum oldukları için boyunduruk altında yaşamaktan kurtulamamaktadır. Avrupa

sakinleri ise, cesaret ruhuna sahip ancak zekâ ve hünerden mahrum oldukları için hürriyet içinde yaşayabildikleri halde hükümet kurmaktan ve komşu ülkeleri hâkimiyet altına almaktan acizdir. Bu iki bölge arasında yaşayan Yunanlar ise zekâ ile cesareti birleştirebildikleri için hürriyet ile hükümet hünerini başarabilmişlerdir. Tek bir devlet halinde birleşebildikleri takdirde bütün kavimleri hâkimiyet altına alabilirler.[1]

Tarihte etno-merkezcilik coğrafî merkezcilik, coğrafî merkezcilik ise "ortaya yerleştirilme" idrakiyle tezahür eder. Çinliler, kendilerini Asya ile Avrupa arasında, dolayısıyla dünyanın merkezinde gördükleri için ülkelerine "Orta Memleket" veya "Ortanın Mülkü" (*The Middle Kingdom*) diyorlardı (Lach

1 "I think, that the figures of Europeans differ more than those of Asiatics: and they differ very much from one another as to stature in the same city; for vitiations of the semen occur in its coagulation more frequently during frequent changes of the seasons, than where they are alike and equable. And the same may be said of their dispositions, for the wild, the unsociable, and the passionate occur in such a constitution; for frequent excitement of the mind induces wildness, and extinguishes sociableness and mildness of disposition, and therefore I think the inhabitants of Europe more courageous than those of Asia; for a climate which is always the same induces indolence, but a changeable climate, laborious exertions both of body and mind; and from rest and indolence cowardice is engendered, and from laborious exertions and pains, courage. On this account the inhabitants of Europe are more warlike than the Asiatics, and also owing to their institutions, because they are not governed by kings like the latter, for where men are governed by kings there they must be very cowardly, as I have stated before; for their souls are enslaved, and they will not willingly or reâdily undergo dangers in order to promote the power of another; but those that are free undertake dangers on their own account, and not for the sake of others; they court hazard and go out to meet it, for they themselves bear off the rewards of victory, and thus their institutions contribute not a little to their courage.

"Aristotle, in drawing the traits of the European and Asiatic character, would appear to have borrowed freely from our author. He says the inhabitants of cold countries and of Europe are full of spirit, but deficient in intellect and skill; they therefore remain in a state of freedom, but without regular government, and they are incapable of governing their neighbours. The inhabitants of Asia are described by him as being intellectual and skilled in the arts, but deficient in courage, and therefore they are in constant subjection and slavery. The Greeks, he maintains, held an intermediate place between these two, have both courage and intellect, and therefore enjoy freedom and good government" (Polit., iii, 7).

For, where the changes of the seasons are most frequent, and where they differ most from one another, there you will find their forms, dispositions, and nature the most varied. These are the strongest of the natural causes of difference, and next the country in which one lives, and the waters; for, in general, you will find the forms and dispositions of mankind to correspond with the nature of the country; for where the land is fertile, soft, and well-watered, and supplied with waters from very elevated situations, so as to be hot in summer and cold in winter, and where the seasons are fine, there the men are fleshy, have ill-formed joints, and are of a humid temperament; they are not disposed to endure labour, and, for the most part, are base in spirit; indolence and sluggishness are visible in them, and to the arts they are dull, and not clever nor acute. When the country is bare, not fenced, and rugged, blasted by the winter and scorched by the sun, there you may see the men hardy, slender, with well-shaped joints, well-braced, and shaggy; sharp industry and vigilance accompany such a constitution; in morals and passions they are haughty and opiniative, inclining rather to the fierce than to the mild; and you will find them acute and ingenious as regards the arts, and excelling in military affairs; and likewise all the other productions of the earth corresponding to the earth itself" (Hippocrates 1849: I/219-21, ayrıca, Embree 2015: 118, Hentsch 1992: 10, Khan 1994: 125, Malte-Brun 1822: II/18-23, Raaflaub 2010: 22-23, Thomas 1925: 30-3).

1994: I/76). Aristo'dan sekiz asır sonra doğan şair, piskopos ve diplomat Sidonius Apollinaris da (430-489) bir kasidesinde, Doğu Roma İmparatorluğu'nun kurulduğu İstanbul'u Asya ile Avrupa'nın ortasında ideal ve mutedil bir iklime sahip olarak medh eder. İstanbul, iki farklı istikametten gelen rüzgârların kavşağında yer aldığı için mutedil hararete sahiptir. Roma-(Batı) Roma İmparatorluğu örneğinde olduğu gibi başkentinin medhi, imparatorluğun tebcili demektir (Matheou 2016: 17-8).

Aeneas Sylvius Piccolomini (1405-1464), Hıristiyan Cumhuriyeti'nden (Respublica Christiana) Hıristiyan Avrupa'ya (Europa Christiana) geçiş sürecinde kritik rol oynadı. Hıristiyan Cumhuriyeti'nden Hıristiyan Avrupa'ya geçiş, sekülerleşme süreci açısından kilise devletinden seküler devlete geçiş demekti. XV. asrın önemli tarihçi ve hümanisti Piccolomini, 1458 yılında Papa II. Pius olarak Hıristiyanlık âleminin başına geçtiğinde savaş yerine barış yolunu arayarak Fâtih Sultan Mehmed'e mektup göndermiş, onu Hıristiyanlığa girerek Hıristiyan dünyanın lideri olmaya davet etmişti. O, Asya ile Avrupa hakkındaki korografik eserlerinde iki kıta arasındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koydu; "Asya ahâlîsinin daima Avrupa ahâlîsinden aşağı sayıldığı" mütalaasında bulundu. Ve Dante'nin Avrupalıları "Avrupa ahâlîsi" olarak tarifine karşılık o, ilk kez "Avrupalı" (Europeus) sıfatını kullandı (Martin 2007: 36,129,141).

Bu süreçte Avrupa, bir taraftan coğrafya parametresine göre Asya'ya karşı, diğer taraftan din parametresine göre Hıristiyanlığın taksimine göre tanımlanmaya başladı; asıl Avrupa, asıl Hıristiyanlar olarak Latin-Katolik halkın vatanı olarak görüldü ve Avrupa ile Hıristiyanlık (Christendom) terimleri, birbirine bağlı olarak Asya medeniyetinden ayrı bir medeniyet mânâsını kazandılar. Osmanlı-Müslüman medeniyetine karşı Avrupa-Hıristiyan medeniyeti idraki, 1636 tarihli seyahatnâmesinde Henry Blount'da (1602-1682) görüldü (Baumer 1945). Böylece giderek medeniyetin cevherîleştirmesiyle din alanındaki mutlakıyet, medeniyet alanına da taşındı, hatta sekülerleşme ilerledikçe din-medeniyet, dolayısıyla mutlakıyet-izâfiyet münasebeti tersine döndü; dine dönüşen medeniyet mutlak, din izafî olarak görülür oldu.

Asırlar sonra Cizvit Giovanni Botero (1544-1617) ve John Chardin (1643-1713) gibi seyyahlar da iklimin Asyalı ülkeler üzerindeki tesirine dikkat çekmişlerdi (Curtis 2009: 41,45,58,65,73-102,Martin 2007: 101,129-36,194). Hipokrat'tan yaklaşık iki bin yıl sonra doğan, Cizvit Juilly Oratorian Collège'de okumuş Montesquieu da (1689-1755), sosyal ontoloji parametresi olarak iklime dayalı Asya/Avrupa mukayesesini sürdürür. Alman antropolog Gustav Klemm (1802-1867), Montesquieu'nun çalışmasını Voltaire'in programının gerçekleştirilmesi olarak gördü (Martindale 1961: 36). Ancak Asya'nın iklimini Hipokrat mutedil (temperate), Montesquieu ise tam aksine gayr-i mutedil (intemperate) sayar.

Ona göre Türkiye, İran, Hindistan, Çin, Kore, Japonya gibi çok soğuk bir iklimde bulunan yerler hemen aşırı sıcak iklimde bulunan yerlere bitiştiği için, Asya'da doğru dürüst bir mutedil bölge yoktur. Buna karşılık Avrupa'da mutedil bölge çok geniştir; farklı iklimlere sahip İspanya ve İtalya ile Norveç ve İsveç arasında yakınlık yoktur. Montesquieu, iklimin hararet derecesine göre o iklimin insanları hakkında genellemelere gider. Asya'da güçlü zayıfla, Avrupa'da ise güçlü güçlüyle karşılaşır. John Henry Newman (1854: 73,197-8), bir yerde atıf yaptığı Montesquieu'nun bu görüşünü bir başka genellemeyle tamamlar: Ortak bir tasavvur içinde yaşayan barbar devletler, dışarıdan, kısmen ortak bir his nesnesi içinde yaşayan medenîleşmiş devletler, içeriden yıkılırlar (Newman 1979: 475).

Montesquieu (1899: I/266-7), şu hükme varır: "Bu, Asya'nın zaafının ve Avrupa'nın kuvvetinin, Avrupa'nın hürriyetinin ve Asya'nın köleliğinin baş sebebidir ki bunun bugüne kadar mülahaza edilmiş olduğunu hatırlamıyorum. Bundan çıkan şudur ki, hürriyet Avrupa'da muayyen hal ve şartlara göre artar veya azalırken Asya'da asla büyümez."[2] Onu, iklimin halkın karakteri ve düzeni üzerindeki tesirine dair müşahedelerinde indirgemeciliğe düşmekle tenkit eden Auguste Comte, bu hususta başka faktörleri de dikkate alan daha kuşatıcı, küllî bir açıklama yapmıştır (Thomas 1925: 267).

Montesquieu, böylece geleneksel iklim parametresi kadar modern akîde bakımından da Asya ile Avrupa'yı iki medeniyet olarak karşılaştırarak cevherîleştirir. Din ile medeniyetin "ruh"unu birleştiren, kader akîdesiydi. Henry Blount'ın (1636: 155) fark ettiği gibi Katoliklik, aslında dünyevî-beşerî tecrübeyle ilgili kader akidesini, aslî günah anlayışıyla müminlerin ahiretteki adresiyle ilgili hale getirdi. Yahudilik-Protestanlık ise, bu Katolik uhrevî kaderciliğe tepki olarak beşerî hürriyete bıraktığı dünyada cenneti aramaya başladı. Evvelce Avrupalı seyyahlar, din bakımından Hıristiyan Avrupa/kâfir Asya ayırımına göre Asya halkının geri kalmışlığını kader itikadlarına bağlıyorlardı. Mesela 1690 yılında Fransız seyyah Jean Dumont (1667-1727) şöyle anlatır: "Kadere inançları o kadar kuvvetlidir ki, bulaşıcı hastalıklardan korunmak için tedbir almaya gerek görmezler. Böyle durumlarda tedbir alan Hıristiyanlara da kızarlar" (Aybet 2010: 371, Brady 2009: 79, Chew 1937: 120, Russell 1828: 111).

Ancak Osmanlı, bu seyyahların iddia etiği gibi sebeplere sarılmadan kör bir tevekkül anlayışına düşmüş değildi. 1 Nisan 1717 tarihli bir mektubunda Lady Mary Montagu (1689-1762) çiçek hastalığına karşı binlerce Türk kadınına aşı yapıldığını söyler (1861: I/308). Montesquieu da, Osmanlı dâhil Asya'nın geriliğinin ana sebebi olarak kader inancını görür. O, "Doğu'da mütemadiyen

2 Barnes 2015: 26-46, Dainotto 2007: 20,57-62, Eggel 2006: 15, Embree 2015: 118-22, Glacken 1967: 82-93,658, Hentsch 1992: 110-1, Kilzer 1954: 197, Levin 1936: 30, Malte-Brun 1822: II/22-3, Schiffer 1999: 234, Sullivan 2017, Wilson 1995: 16,58, Yapp 1992: 147.

kör talih ve katı kaderin yön verdiği insanlar görürsün" der. Ona göre İslâm dünyasında katı kader akîdesinin tüm davranışlara yön vermesinden dolayı kadı'nın adaleti pasif ve baştan savmadır; o, her şeyin Allah'ın kudret elinden çıktığını ve insanın boyun eğmekten başka yapacak bir şeyi olmadığını düşünür. İslâm dünyasında nefislerin atâleti, İslâmî kader akîdesinden ve bu akîdeden nefislerin atâleti çıkar. Beş vakit namaz, değişmez kader itikadı ve hüsnü kuruntu alışkanlığı, her şeye kayıtsızlığa, hissizliğe, siyasî itaatkârlığa ve iktisadi geri kalmışlığa yol açtı (Curtis 2009: 87-8, Brady 2009: 79).

Montesquieu, Dumont gibi seleflerinden farklı olarak Asya'ya Hıristiyanlık/küfür yerine medeniyet/barbarlık ayırımından bakar ve kader akîdesinden barbarlık ruhu çıkarır. Ona göre Avrupa, kadere esaretten kurtulduğu beşerî hürriyet (hür irade) ile medenî hürriyeti ve medenî hukuk ile medeniyeti başardı. Asya (Osmanlı), tam aksine kadere esaretten medenî esarete, despotizm ve barbarlığa sürüklendi. Böylece o, paganizme dönüş yaparak Hipokrat gibi *ruh* (*spirit*) kavramına dayalı Asya/Avrupa cevherîleştirmesiyle Voltaire ile birlikte kimlik kaynağı olarak seküler bir Avrupa medeniyetinin temelini attı (Gephardt 2014: 13, Kläger 2016, Pagden 2002: 56-71, Yapp 1992).

İtalya, asıl Katolik Avrupa'nın dinî-resmî merkezi, ortaçağlardan beri "kilisenin büyük kızı" olarak anılan Fransa ise medenî-fiilî kalbiydi. Bu yüzden seküler Avrupa medeniyetinin Fransa'da şekillenmesi tabiîydi. Aydınlanma devrinde Montesquieu ve Voltaire sayesinde temelleri atılan (seküler) Avrupa medeniyeti, Fransız İhtilâli sonrasında François Guizot (1787-1874) tarafından net bir şekilde tanımlandı. Onun *L'Histoire de la Civilisation en Europe* (1828) (*Avrupa'da Medenîleşme Tarihi*) adlı eseriyle *medeniyet*, Avrupa için bir tarihî-içtimaî süreç yerine evrensel bir kimlik normu haline geldi. Dahası, ihtilâl sonrasında Napoléon Fransa'sının kapitalist ulusal devletin ideal modelini vermesiyle kültürel ve siyasal olarak bütünleşmiş bir Avrupa medeniyeti evrensel bir düzen modeli olarak ortaya çıktı (Woolf 1992: 74).

Böylece erken modern çağda (1650-1850) seküler kimliğin kaynağı bir medeniyet olarak Avrupa, dünya (coğrafya) ve dünya-görüşü bakımından billurlaşmaya başladı. Coğrafî olarak yakın (Slav) ve uzak (Türk) ötekilerini dışta bırakacak Doğu Avrupa ve Doğu'nun inşasıyla Avrupa coğrafyasının tahdidi, dolayısıyla Avrupa kimliğinin tahsisi gerekiyordu. Balzac'ta görüldüğü gibi Fransa-merkezli Katolik Avrupa için Avrupa/Asya, medeniyet/barbarlık dünyası, Rusya sakinleri veya Slav halklarının yaşadığı Doğu Avrupa, Asya ile Avrupa arasındaki tire olarak görülür oldu. Böylece mutlak olarak kullanıldığında "Avrupa" ile Batı Avrupa kasd edilir, Doğu Avrupa ayrıca tasrih edilir oldu.

Diğer taraftan Batılı literatürde Osmanlı'nın coğrafî büyüklüğünden dolayı yapılan "Asya'daki Türkiye/Avrupa'daki Türkiye" ayırımı, aynı zamanda onun

Asyalı-barbar mı, Avrupalı-medenî mi sayılacağına dair Avrupalı ambivalansı yansıtıyordu (Osterhammel 2018, Seaman 1868: 236, Turhan 2003: 9, Wolff 1994: 13). Jean-Baptiste Tavernier (1605-1689), Thomas Fuller (1608-1661), John Chardin (1643-1713) gibi seyyahlar ve müverrihler sayesinde Müslüman dünyayı ifade eden "Doğu"nun inşasıyla Türkiye de Avrupa'dan dışlanmaya, "Avrupa'daki Türkiye" tabiri temelsizleşmeye başladı (Stroumsa 2010: 28).

Anılan üç Avrupalı aydının da Protestan olması tesadüf olamazdı. Modernleşme ve sekülerleşme incelemelerinde umumiyetle bu dinî arka plan gözden kaçırılmaktadır. Bu, "Doğu"nun Katolik ve Protestan kimlikler için ayrı stratejik işlevler gördüğünün göstergesiydi. Doğu, Katolikler için Müslüman Türkü Katolik Avrupa'dan dışlamaya, Protestanlar içinse Katolik Avrupa medeniyetine alternatif Protestan Batı medeniyetini kurmaya yaradı. Fuller (1840: 140, 163, 178), Salahaddin'den "Doğu'nun Fâtihi", Mısır'ın Damietta limanından "Doğu ile Batı dünyasının bir araya geldiği yer" olarak, "Doğu ile Batı arasındaki tetâbuktan" söz ederek Asya/Avrupa ayırımına karşılık Doğu/Batı ayırımı yapar. Dahası Litvanya Podolya ve Polonya'yı "Avrupa'nın doğu sınırları" olarak tanımlayarak Asya/Avrupa ile Doğu/Batı arasında tekabül kurar (Wolff 1994: 13).

Protestan Hegel de lafzî güneşin doğuşu/batışı mânâlarına istinaden Asya ile Avrupa'ya karşılık Doğu ile Batı'yı iki medeniyet olarak cevherîleştirmeye yöneldi; "iki dünya"dan "iki medeniyet"e geçti. Ona göre güneşin doğduğu Asya bidayet, güneşin battığı Avrupa nihayetti; mutlak olarak tarihin nihayeti. Dolayısıyla "Dünya'nın tarihi Doğu'dan Batı'ya seyahat ediyordu." Asya, tüm dinî-siyasî prensiplerin neşet ettiği, Avrupa ise bunların inkişaf ettiği, kemalini bulduğu dünyaydı. Bu ayırım, Marx gibi aydınların kullandığı "Batı dünyası" tabiriyle, onun ve Engels'in Batılı ve Doğulu hayat tarzları arasındaki önemli farklılıkları temyiziyle pekiştirildi (Bonnett 2004: 24-5,66, Embree 2015: 118,151, Curtis 2009: 219, Hentsch 1992: 92, Wallerstein 2011: 69).

Marx, durgunlukla karakterize gördüğü Asya dünyasında beklenen içtimaî ihtilâlin dâhilî dinamiklerle değil, ancak hâricî dinamiklerle, sömürgeciliğin eski düzeni yıkarak yeni düzeni inşanın yolunu açacak paradoksal tesiriyle geleceği kanaatindeydi. Ona göre suçları ne olursa olsun İngiltere, Avrupalılaşma'nın olmazsa olmaz şartı olan değişimi doğurmada tarihin gayr-i şuurî aracıydı. Marx (2000: 363, Curtis 2009: 233), "Asyalı Toplumun Büyük Matlabı" başlıklı yazısında şöyle der: "Hindistan yerlilerinden İngiliz nezareti altında Kalküta'da gönülsüzce ve sınırlı miktarda eğitilen, yönetim için gereken vasıflarla mücehhez ve Avrupa bilimiyle meşbû taze bir sınıf doğmaktadır. Buhar, Hindistan'ı Avrupa ile düzenli ve hızlı iletişim içine sokmuş, Avrupa'nın başlıca limanlarını tüm güney-doğu denizindekilere bağlamış ve onu durağanlığının düsturu olan tecrit durumundan kurtarmıştır. Demiryollarının buharlı gemilerle birleşmesiyle İngiltere ile Hindistan arasındaki mesafenin zaman

bakımından ölçüldüğünde sekiz güne ineceği ve bu bir zamanların dillere destan ülkesinin böylece fiilen Batı dünyasına mülhak olacağı gün çok uzak değildir."[3]

Burada Marx, modernleşmenin şartlarını ve karakteristiklerini (modern toplumun gerektirdiği yeni insan tipinin eğitimi, ulaşım ve iletişimi) belirtir ve modernleşmeyi açıkça batılılaşma, dahası Batı dünyasına katılma olarak tasvir eder.

Batı'nın Aynasında Rusya

Şark Meselesi sürecinde, Batı'nın ana ötekileri Türkiye'nin ve Rusya'nın medenî mi, barbar mı olduklarına nihaî kararını verme zamanı gelmişti. Elbette bu tek-taraflı bir tasavvur değildi; etki/tepki diyalektiğince Batı, Rusya ve Türkiye hakkında olduğu gibi iki ülke aydınları da Batı hakkında medenilik/barbarlık sorgulamasını yaptı: Batı'nın aynasında Rusya ve Türkiye, Rusya ve Türkiye'nin aynasında Batı. David Urquhart misalinde görüldüğü gibi Osmanlı ile Rusya hakkındaki tavırlar, iki ülkenin kaderi birbirine bağlı olduğu için Rusya'nın tecrübesini de iyice anlamak elzemdir.

Tarihte Yahudi, Çin, Hint, İran gibi belli başlı topluluklarda görüldüğü gibi etnosentrizm, etnik ucb, ilahî ıstıfa (seçilmişlik) inancına dayalı tarihî misyon hissinden kaynaklanır. Rusya'da Çarlığın kurulmasıyla Ruslar'ın "Yeni İsrailoğulları" oldukları inancı, Moskova'nın "Üçüncü Roma", Rusya'nın hakiki Ortodoks Hıristiyan ülkesi olduğu, Ortodoksluğun ancak Rusya'da saf haliyle korunduğu anlayışı da yerleşmişti. III. İvan ile son Bizans İmparatoru XI. Konstantinos'un kardeşi Thomas Paleologos'un kızı Zoe Palaiologina'nın oğlu ve 1505-1533 arasında Moskova Büyük Prensi olan III. Vasili (Vasili İvanoviç)'e göre, eski Roma Kilisesi bid'ati yüzünden düşmüş; ikinci Roma Konstantinopolis'in kapıları kâfir Türkler'in baltalarıyla kırılmıştı; fakat yeni Roma Moskova Kilisesi, bütün kâinat üzerinde daha parlak olarak ışımaktaydı. İki Roma düşmüş, fakat üçüncüsü dimdik ayaktadır ve bir dördüncü olamaz.[4]

---

3 "From the Indian natives, reluctantly and sparingly educated at Calcutta, under English superintendence, a fresh class is springing up, endowed with the requirements for government and imbued with European science. Steam has brought India into regular and rapid communication with Europe, has connected its chief ports with those of the whole south-eastern ocean, and has revindicated it from the isolated position which was the prime law of its stagnation. The day is not far distant when, by a combination of railways and steam vessels, the distance between England and India, measured by time, will be shortened to eight days, and when that once fabulous country will thus be actually annexed to the Western world" (Marx 2000: 363, Curtis 2009: 233).

4 "At first glance, the concept of the Third Rome seems to fit easily into most, if not all, of the definitions of political myth presented above. Let us return to the epistle addressed to Vasilii III (ruled 1505-1533): The Church of old Rome fell for its heresy; the gates of the second Rome, Constantinople, were hewn down by the axes of the infidel Turks; but the Church of Moscow, the new Rome, shines brighter than the sun over the whole universe. Thou art the ecumenical sovereign, thou shouldst hold the reins of government in awe of God; fear Him who

Bizans İmparatorluğu'nun yıkılışı, Rumlar'ın Floransa Birliği ile Ortodoksluğa ihanetlerinin bir cezası olarak yorumlandığından, bekâ için Rusya'nın dinî akîdelerini ve Ortodoksluğa dayalı eski Rus geleneklerini aynen koruması gerektiği savunuldu. Tepeden aşağıya bütün Rus tabakaları, kendilerinin en doğru dine sahip oldukları iddiasıyla ve Rus devleti, Rus dini ve Rus hayatının yabancılarınkinden daha yüksek olduğu inancıyla yabancılara buğz ediyordu.

Moskova-Rus cemiyeti, etnik ucb ve gururla meşbû bir kitleden müteşekkil, tam mânâsıyla içine kapanmış statik bir cemiyetti. Halkın aşağı tabakası nâdân ve fanatik iken yukarı tabakalar da bundan pek farklı değildi. Moskova Rusya'sında zenofobi, yabancılara karşı düşmanlık hissi hâkimdi. Gerçi III. İvan zamanından beri bazı İtalyan ve Alman mimar ve teknisyenler Moskova'ya gelip-gitmişlerdi, fakat bu Avrupalı birkaç ustanın Moskova'da bir müddet kalmaları, Ruslar üzerinde herhangi bir tesir yapmadı; Ruslar, Avrupa'nın her şeyini kendilerine yabancı hissettiklerinden Avrupalıların "tesirleri" olamazdı. Avrupa'dan etkilenmek için önce hayatının üstünlüğünü anlamak, kabul etmek ve benimsemeye karar vermiş olmak gerekti. Hâlbuki Ruslar, XVIII. asır başına kadar buna yanaşmadılar ve kendilerinin "kitayizm"inden (Çinliler gibi kendi kendilerini beğenmek) vazgeçmediler (Kurat 1987: 239-240).

Kadim çağlardan beri şehirlileşmiş milletlerin kimlik idraki, medenî/barbar ayırımınca belirlenmişti. Avrupa'da zamanla teodise probleminin ürünü teslisle Allah'a yabancılaşma sonucunda barbarlara yabancılığa, korku ve düşmanlığa ve "öteki" "düşman"a dönüşmüştü. Ortaçağlardan itibaren farklı olan herkes, kadınlar, Yahudiler, Protestanlar, Türkler, Katolik Avrupa beninin korku objeleri haline gelmişlerdi. İçeridekilerden korku, kapıdaki barbarlardan korkuyla katlanmıştı. Avrupa'nın gözünde Ruslar ile Türkler, Hıristiyan Avrupa vatanını tehdit eden, kapıdaki iki Asyalı barbar kavimdi. Bunların ikisinin devletlerinin de Moğol-Cengiz yasasına dayanması, Asyalı ortaklıklarının bir göstergesiydi. İki "barbar" Asyalı kavmin ilerleyişi, Avrupa'da Türkofobi ve Russofobi diye iki korkuya vücut verdi.

Bunlar, hem din, hem medeniyet itibariyle Avrupa'ya tehditti. İki Asyalı barbar olarak medeniyet için tehdit teşkil ettikleri gibi, İslâm'ın temsilcisi Türkler Hıristiyan Avrupa'ya, Ortodoksluğun temsilcisi Rusya ise Katolik Avrupa için tehditti. Bu yüzden, 1647'de Moskova'yı medenî tanınan Avrupa'nın en kuzeyli bölgesi sayan John Milton gibi Protestan Avrupalı aydınlara Ruslar, medeniyet cihetiyle Türkler'den daha yakın geliyordu. Hâlbuki Katolikler için din cihetiyle iki millet de Avrupa'nın ötekisi, düşmanı idi. Nitekim Katolik Avrupa'nın kalbi olan Fransa'da Sully Dükü Maximilien de Béthune

has committed them to thee. Two Romes have fallen, but the third stands fast; a fourth there cannot be. Thy Christian Kingdom shall not be given to any other ruler" (Ostbo 2016: 47, Kohn 1960: 127, 157).

(1560-1641), bir Hıristiyan Cumhuriyeti'ne yönelik ütopik Büyük Tasarısında (Grand Design, 1638) Türkler'in ve Ruslar'ın Avrupa'dan atılmasını savunuyordu (Dixon 1999: 27-28).

Lafzen medeniyet, sur-içi dünyaya, medineye mensubiyet demekti. Dolayısıyla medenî/barbar ayırımının somut karşılığı sur-içili/sur-dışılı (intra-mural/extra-mural) idi. Türkler, 1453'e kadar surların, İstanbul'da "Edirnekapı'nın önünde" bekleyen "kapıdaki barbarlar"dı (barbarians at the gate) (Neumann 1998: 43, 77, 89-93). "Kapıdaki barbarlar", 1453'te Edirnekapı'dan surun kapısını zorla feth etmişler (açmışlar), sur-içine girerek şehri ele geçirdikten sonra Avrupa'ya yönelmişler, ancak bu tarihî yürüyüş, bu "barbar tehdidi", 1683 yılında Viyana kapısında durmuştu. Osmanlı'nın Asya'dan Avrupa'ya tarihî yürüyüşünün Viyana kapısında durduğu 1699 Karlofça Muahedesi, Büyük Petro'nun (1696-1725) saltanatına denk gelmişti. 1699, Batı için Turkofobi'nin yerini Russofobi'nin aldığı tarihti.

Balkanlardaki Slavlar ile Rusya arasındaki münasebetler, Rus tarihinin tâ başlangıcına, Kiyef Rusyası devrine kadar çıkıyorsa da, Balkanlar'ın Osmanlı Devleti ve Avusturya eline düşmesiyle, buradaki Slavlar ile Ruslar arasında münasebet kesilmiş gibi idi. Güney Slavlarının medeniyet bakımından en ileri gidenleri, Katolik Hırvatlardı. Bu zümreye mensup Yuri Krijaniç (Juraj Krijanic, Yury Krizhanich, 1618-1683) adlı bir papaz, XVII. asır ortalarına doğru Pan-Slavist görüşler tasarlamaya başladı. Krijaniç, Balkan Slavları'nın hem Almanlar, hem de Türkler tarafından ezilmekte olduklarını, Slavlar'ın medeniyet ve dil bakımından çok geri kaldıklarını görmüş ve Slavlar'ın yegâne kurtuluşlarını, büyük bir devlet olan Moskova Çarlığı etrafında toplanmakla mümkün olacağı hükmüne varmıştı. Onun fikrine göre, Slavlar'ın en büyük düşmanı Almanlar'dı. Krijaniç, geliştirdiği Pan-Slavist fikirlerle 1659'da Moskova'ya gitti.

Krijaniç Rusya'ya geldiğinde, burasının Avrupa'dan her bakımdan geri kaldığını, Rus halkının tam bir barbarlık içinde yaşadığını gördü. Moskova'da umduğu gibi faaliyette bulunamadı ise de, onun Rusya seyahati münasebetiyle kaleme aldığı eser, gerek bu devir Rusya'sını ve gerek onun Pan-Slavist fikirlerini tanıma bakımından önemlidir. Krijaniç, Rus ahâlîsinin çok fakir, buna mukabil İngiltere ve Hollanda ahâlîsinin zeki ve becerikli olduğunu, bu yüzden deniz ticareti, ziraat ve zanaatlarda ileri giderek zenginleştiklerini, bu ülkelerde âdil kanunların hüküm sürdüğünü belirtiyordu.

Hâlbuki Rusya her taraftan tıkanmıştır ve denizlere çıkacak durumda değildir. Rus halkı, zanaat becerisinden mahrum, ticaret ve ziraattan bîhaberdir. Ruslar'ın giyinme tarzları da çok gariptir ve Avrupalılar bundan dolayı onlara "barbar" demektedir. Hele Rus ahâlîsinin pisliğine diyecek yoktur; yerken ve içerken temizliğe asla riayet etmezler. Paraları ağızlarında saklar, tabakları

yıkamazlar; sarhoşluk, tembellik ve serserilik, Rus halkının karakteri haline gelmiştir. Bu hususta Danimarka kralı şöyle der: "Rus elçileri bir defa daha gelecek olurlarsa, onlar için domuz ahırı yaptırmalıyım; çünkü Ruslar bir yerde altı gün kaldılar mı, fena kokudan oraya kimse giremez."

Krijaniç'e göre, Moskova Çarlığı'nın yükselmesi ve Slav kavimlerine rehberlik edebilmesi için, Ruslar'ın her şeyden önce Avrupalılar'dan, özellikle Almanlar'dan çok şey öğrenmeleri lazımdır. O, Ruslar'ın, birçok hususta Türkler'den örnek almaları gerektiğini yazmaktan da kendini alamamıştır. Rusya'nın bütün bu gerilik ve barbarlıktan kurtulmasının yegâne yolu, yukarıdan aşağıya doğru, Çar'ın zoruyla Avrupa'yı örnek alarak bilhassa idare, iktisat ve kültür alanında köklü bir reform yapılmasıdır. Bu düşünceleriyle Krijaniç, adeta Büyük Petro'nun, pek yakında başlayacak reformunu haber vermektedir (Kurat 1987: 243-244, Billington 1970: 168-73).

Büyük (I.) Petro (1672-1725) (1696-1725), modern Rusya'nın mimarı sıfatıyla Rus tarihinin en önemli hükümdarı sayılmıştır. O, tam kararlı bir toplumsal mühendislikle bir insanın ömrü içinde bir ülkenin dönüştürülmesinin tarihte ender, belki de yegâne misalini vermişti. Hatta Belinskii gibi Rus aydınları, bu yönüyle onu yalnızca Rus tarihinin değil, bütün insanlık tarihinin en büyük fenomeni, hâşâ eski Rusya'nın bedenine taptaze bir ruh üfleyen, Rusya'ya hayat veren bir tanrı olarak görmeye kadar gitmişlerdir.

Petro, Rusya'yı eski Moskova zihniyetinden tamamen kurtararak adeta yeniden inşa etmek, hükümeti, cemiyeti, hayatı ve kültürüyle Rusya'yı bütünüyle Batılılaştırmak, modernleştirmek, barbarlık dairesinden kurtararak medeniyet dairesine sokmak istemişti. Gerçi onun bu faaliyeti, "Türkler'e karşı savaşın icabı" olarak başlamış, İsveç'ten Baltık eyaletlerini almak için yaptığı yirmi yıllık bir harbin ihtiyacını karşılamak üzere gelişmişse de, sonuçta Rusya'da modernleşmenin ve Batılı teknik ve hayat tarzını benimsemenin yolunu açmıştır. Petro'nun Rusya'yı Avrupalılaştırması, yukarıdan aşağıya zorla, şiddetle ve yalnız küçük bir zümre üzerinde tatbik edilmesine rağmen, bilâhare Rusya'nın bu yolda büyük adımlar atmasına imkân tanımıştı.[5] Peter Chaadaev'e (1794-1856) göre Rusya, Petro'nun inkılâbıyla tarihe girmişti (Riasanovsky 1985: 102, 127).

Tarihte devletlerin *megali idea* denen, dış siyasetlerinde asırlar boyunca izledikleri idealleri, Osman Gazi'nin vasiyetnâmesinde olduğu gibi kurucu bir vasiyetnâmeye dayandırılır. İzleyen Rusya tarihi, Petro'nun çizdiği yoldan yürüyerek büsbütün emperyalist bir çehre aldı. Bundan dolayı tarihî literatüre de geçen, "Büyük Petro'nun Siyasî Vasiyetnâmesi" efsanesi şüyû buldu. Buna

5 Bova 2015: 14-15, 32-33, Dixon 1999, Cracraft 2003; 2004, Kotilaine 2004, Kurat 1987: 271,334, Riasanovsky 1952; 1985: 99-100, Walicki 1975.

göre Petro, vasiyetnâmesinde, Rusya'nın Osmanlı İmparatorluğu aleyhine genişlemesi, İstanbul'u ele geçirmesi, Lehistan'ı zapt etmesi gibi maddeler halinde tesbit ettiği hedeflerin gerçekleştirilmesini gelecek Rus çarlarına vasiyet etmiştir. Fakat böyle bir vasiyetnâmenin varlığı isbat edilmiş değildir (Kurat 1987: 272).

Osmanlı ve Batı dünyasında Russofobi (Rus korkusu), Büyük (I.) Petro (1672-1725) ile başlamış, II. Katerina (1729-1796), I. Alexander (1801-1825) ve Osmanlı'ya "hasta adam" lakabını takan I. Nikola (1825-1855) ile zirveye çıkmıştı. Bilhassa Rusya tarihinde "büyük" lakabı verilen I. Petro ile II. Katerina'nın büyüklükleri, ülkelerinin lehine, Avrupa'nın ve Osmanlı'nın aleyhine olmuştur. Petro sayesinde, Rusya'nın ilahî misyon vehmiyle güçlenmesi ve birleşmesi, Avrupa'ya derin bir korku saldı. Rusya, Petro'nun modernleşme hareketiyle adeta bir savaş makinesine, canavara dönüşmüş, ilahî misyon vehminden kaynaklanan emperyalist ülküsünü hayata geçirecek kudreti kazanarak Osmanlı ve Avrupa için en büyük tehdidi oluşturmuştu.

İstanbul'un fethiyle Katolik Batı İstanbul'u gözden çıkarmışken, Rusya, Roma'nın asıl varisliği iddiasıyla Osmanlı'nın belkemiğini oluşturan İstanbul ve Balkanlar'a göz dikmiştir. III. Vasili'nin "Korkunç İvan" denen oğlu IV. İvan'dan (1530-1584) beri Rusya'nın ülküsü, Karadeniz'in ardından İstanbul ve Çanakkale boğazlarını ele geçirdikten sonra Akdeniz'e inerek Yakındoğu ve dünya hâkimiyetine ulaşmaktı (Seton-Watson 1947: 169). Rus donanmasının da kurucusu sayılan Büyük Petro, haleflerine ilk Rus gemi inşa endüstrisini, Baltık limanlarını ve kıyı şeridini bırakmıştı. İngiliz modeline göre yapılandırılan Rus donanması, İsveç filosu karşısında ilk büyük zaferini kazanınca büyük bir takdir toplamıştı. İngiltere, Rus donanmasının bu ani yükselişinden o kadar endişeye kapılmıştı ki, 1719'da Rusya'ya hizmet veren adamlarını geri çağırmıştı (Riasanovsky 1985: 230).

Rus tarihçilerin tesbit ettiği gibi Petro, Rusya'nın dış münasebetlerinin üç esaslı probleminden biri olan İsveç'i, II. Katerina ise diğer ikisini, Osmanlı ve Polonya meselelerini halletmişti (Riasanovsky 1985: 264). I. Alexander'in Finlandiya, Besarabya ve bilhassa Polonya'daki kazanımları ve Paris'e kadar uzanan nüfuzu, Avrupa'da endişe doğurdu. 1812 ile 1814 arasında Rusya, Napoléon Fransa'sının yenilmesinde başrol oynayarak Avrupa'da otuz yıl sürecek muhafazakâr "taht ve mihrap" siyasetinin yerleşmesine imkân verdi. Avrupa'da, Rusya'nın hegemonyası altına girme riski alınarak Fransa'nın kıtadaki hegemonyasının önlendiği endişesi hâkimdi.

I. Alexander, Fransız İhtilâli sonrası Avrupa'da güç dengesinin Rusya lehine değişmesi sonucunda Rusya'nın II. Katerina sayesinde elde ettiği Osmanlı ve Polonya kazanımlarını koruyacak manevralarla, 1815 Viyana Kongresi'ne

ağırlığını koydu. Onun Viyana Kongresi'ndeki gösterdiği satvet, ilk defa Batı'ya bir "Rus tehdidi" hissi verdi; Avrupa, tabir caizse yaklaşan Rus tehdidini ensesinde hissetmeye başladı. Zira tüm Avrupa, Rusya'nın yaklaşık bir milyon askerden oluşan savaşa hazır ordusuyla çağın en büyük askerî gücüne sahip olduğunu biliyordu (Malia 2000: 89-90). Norman Davies'in (1996: 10) tesbiti çarpıcıdır: Rusya, Avrupa'nın beş yüz yıllık tarihinin ana problemidir.

Avrupa'nın Rus korkusu, I. Nikola ile zirveye çıktı. I. Nikola (1796-1855), İmparator Pavel Petroviç'in üçüncü oğlu olarak 1796'da doğdu. İki büyük kardeşi Alexander ve Konstantin ile aralarında yaş farkı çoktu. Tahta geçmesi söz konusu olmadığından terbiye ve tahsiline ihtimam gösterilmemiş, küçük kardeşi Michail ile birlikte büyümüştü. Tab'an kaba ve çok inatçı olan Nikola, askerliğe meraklıydı. Küçük subaylıktan başlayarak orduda filen hizmet etti ve tahta geçtiği zaman albay rütbesine kadar yükseldi. Prusya kralı III. Friedrich Wilhelm'in (1770-1840) kızı Alexandra Feodorovna (1798-1860) ile mutlu bir evlilik yaptı.

Bilgisi kıt, görüşü dar bir asker olarak Nikola'nın tahta çıkıncaya kadar devlet idaresi hakkında ne bilgisi, ne tecrübesi vardı. Fakat imparator olduktan sonra kendi tabiatına uygun bir rejim kurarak Rusya'yı otuz yıl demir yumrukla yönetmeyi başardı. Başa geçtiği 14/26 Aralık 1825 tarihinde cereyan eden "Dekabristler" İsyanı,[6] onun tabiatına uygun olarak tahtına uzanacak bütün elleri kıracak, tebaayı mutlak bir itaat içinde yaşamak zorunda bırakacak baskıcı bir rejim kurmasına vesile oldu. Aralık isyancılarını hepsi de *dvoryan* denen asilzadeler ailesine mensup olduklarından, I. Nikola bu zümreye itimat edemezdi; dolayısıyla devlet idaresinde Petro ve bilhassa II. Katerina'nın hilâfına *dvoryan* müesseselerine yer vermedi. Devlet idaresini daimî bir kontrol altında tutabilme maksadıyla tam mânâsıyla merkeziyetçi bir sistem ve geniş bir memurlar kitlesi vücuda getirerek Rusya'da bir bürokratik diktatörlük rejimi kurdu.

I. Nikola, I. Alexander'ın yarattığı romantizm (mistisizm-dinî vecd) havasını dağıtarak realistik ve emperyalistik bir siyasete girişti; iş başına yeni adamlar getirerek askervarî icraatına başladı. Modern emperyalist Rusya'nın babası ve modern Russofobi'nin kaynağı I. Nikola, Abdülaziz ile II. Abdülhamid'in bir terkibi olarak görülebilirdi. Abdülaziz gibi sert, kaba, inatçı ve kibirli, II. Abdülhamid gibi kararlı ve müstebit. O da II. Abdülhamid gibi idarede aristokrasiyi tasfiye ederek sadık bendegândan bir bürokratik oligarşi kurmuştu. Bu inatçı ve kibirli şahsiyetiyle I. Nikola, Kırım Muharebesi'nin çıkışının da

6 Dekabrist (Aralıkçılar) İsyanı, ülkeye anayasal düzen getirme, içtimaî adaleti sağlama ve serfliği ortadan kaldırma gayesiyle örgütlenen bir grup genç Rus subayın önderliğinde üç bin imparatorluk askerinin 14 Aralık 1825 tarihinde St. Petersburg'daki Senato Meydanı'nda isyan etmesidir. Vaka, Aralık ayında gerçekleştiği için "Aralıkçılar İsyanı" (Dekabristler) adını aldı. İsyan, Çar I. Nikola tarafından şiddetle bastırılarak asiler Sibirya'ya sürüldü.

baş müsebbibi oldu. O, kutsal misyonunun Ortodoks imparatorluğunu İstanbul'dan Kudüs'e kadar genişletmek olduğu inancıyla tüm dünyayı eline almaya yemin etmişti (Riasanovsky 1984: 323-336, Kurat 1987: 319-320, Figes 2011a).

Rus Meselesi Olarak Şark Meselesi

Rusya'da *Zapadniki* denen Garbcılar, ancak Büyük Petro'nun açtığı yeniliklerle Rusları'n "barbar Asyalı" olmaktan kurtulmaya başladıklarını savunuyorlardı (Kurat 1987: 334). Ancak bu modernleşme, Avrupa için Rusya'nın barbarlıktan kurtulması ve medenîleşmesi değil, tam aksine medeniyetin sadece maddî boyutunu alarak barbarlık kapasitesini arttırması, dünyaya daha çok korku salması mânâsına geliyordu. James Mackintosh (1851: 440) gibi Batılı aydınlara göre de modern Rusya'nın kurucusu sayılan Petro da Rusya'yı barbarlıktan/zalimlikten kurtaramamıştı; onun Rusya'yı Batılılaştırması, medenîleştirme değil, sadece güç odaklı modernleştirme idi. Onun Kasım 1822 tarihli *Edinburgh Review*'da çıkan makalesindeki tesbitine göre Petro, Rusları medenîleştirmemişti; bu, onun dehasının da ötesinde ve gaddar karakteriyle uyumsuz bir teşebbüstü; o, sadece barbar bir halkı medenîleşmiş harp sanatlarıyla teçhiz etmişti.[7]

Astolphe Marquis de Custine (1790-1857), 1822 tarihli bu yazıdan yirmi yıl sonra 1843'te yayınladığı *La Russie en 1839* adlı eseriyle, James Mackintosh'un dile getirdiği Petro'nun reformuyla barbarlığı pekişen Rus imajını temellendirerek, bu imaja Avrupa'da revaç kazandırdı. Mackintosh gibi Custine'e göre de Petro, medenîleşmeyi başarmış değildi. Reformistin işi hadd-i zatında imkânsızdı, zira ulusu, Avrupa medeniyetini özümsemeyecek kadar tabiatı icabı barbar ve Asyalı idi. Netice sadece benzetme idi. İngiltere'de birkaç yıl sonra David Urquhart, Rusya'nın yayılma tehlikesine karşı Batı'yı ikaz kampanyasına başladı. 1848'teki ihtilâlin ardından Free Press (Hür Yayınevi) tarafından Rusya'nın Türkiye ve Yakın Doğu üzerindeki sinsi hesapları hakkında Avrupa'yı uyaran dört kitapçık neşretti. O, bu faaliyetinde, Rusya'nın baskısı sebebiyle iltica etmek zorunda kalan ve bundan ötürü Urquhart'ın Rusya karşıtı kampanyasına katılan Karl Marx'tan bir süre yardımı aldı.

Marx'ın argümanının özü, Rusya'nın oryantal otokrasisinin ancak Batı medeniyetinin imasıyla tatmin edilebilecek bir fetih şehvetinden beslendiğiydi. 1857'de Free Press tarafından yayınlanan *Revelations of the Diplomatic History of Russia as Oriental Despotism the Eighteenth Century* adlı eserinde Marx,

7 "Peter had not civilised the Russians; that was an undertaking beyond even his genius, and inconsistent with his ferocious character: he had only armed a barbarous people with the arts of civilised war."

Custine'in inşa ettiği Rusya stereotipine tarihî derinlik kazandırmaya çalıştı. Modern Rusya'nın mimarı Büyük Petro, fethe şartlanmış eski Moskova sistemini saf yerel karakterinden arındırdı ve sınırsız kudretten ibaret olan konusunu yücelterek gayesini umumîleştirdi. Modern Rusya'nın Konstantinapol sâiki, sadece Bizans'a daha yakın olmak için başkentini Novgorod'dan Kiev'e nakl eden Rurik hanedanının siyasetinin devamıydı. Bizans, Rusya'nın ebedî özlemleri kadar Rus dini ve medeniyetinin modeli oldu (Malia 2000: 98-100, Gleason 1950: 164-204).

Ulusal devletler çağına has Doğu-İslâm-Türk medeniyetleri şeklinde hiyerarşik cevherîleştirmeye benzer şekilde Katolik Polonya'nın millî şairi ve onların Namık Kemal'i sayılan, İstanbul'da ölen Adam Mickiewicz de (1798-1855)[8], çok-katlı kimliğine uygun olarak Doğu-Slav-Polonya medeniyeti şeklinde hiyerarşik bir cevherîleştirme yapar. Bu cevherîleştirmeler, seçilmişlik hissine dayalı modern gnostik (satanik) dikotomiler olarak belirir. Ona göre Batı medeniyeti, maddiyatçı, Slav (Doğu) medeniyeti ise zımnen maneviyatçıdır (Kohn 1960: 44,50, Bilenky 2012: 161).

Onun gibi Katolik aydınlar için Slavlığın kemale erdiği ideal din Katoliklik, Dostoyevski gibi Rus aydınlar içinse Ortodoksluk'tu (Bilenky 2012: 160). Bu yüzden Mickiewicz, Katolik Polonya öncülüğünde Rusya'ya karşı Batı Slavları'nın, Ivan Kireyevsky (1806-1856) ve Aleksei Khomyakov (1804-1860) ise Ortodoks Rusya öncülüğünde bütün Ortodoks Slav milletlerin birliğini öngörüyorlardı. Mickiewicz'in 1848 yılında ilan ettiği somut Slav programı, Kuzey'den gelen tehlike Rusya'ya karşı Batı Slavlarının birliğini hedefliyordu. Kireyevsky ise Slavyanofili'nin en net ifadesini sunduğu denemesini dört yıl sonra 1852 yılında yayınlamıştı (Kohn 1960: 46-47, 172-173, Bova 2015: 33-36).

Aslında Mickiewicz'in ötekileştirdiği Batı, modernleşme ve sekülerleşmenin faili Protestan Batı idi. Bu konudaki görüşü, XIX. asrın başlarında Protestanlar ile Katolikler arasında yürütülen amansız *Kulturkampf*'ı yansıtıyordu. XIX. asrın başlarında François Guizot (1787-1874) ve Napoleon Roussel (1805-1878) gibi Protestan yazarların başlattıkları, "Katoliklik mâni'-i terakkîdir" ithamına ilk güçlü tepki İspanya'dan gelmiştir. İspanyol Katolik rahip Jaime

8 Fransızların Lamartine ile Victor Hugo'su, Rusların Aleksandr Puşkin'i, İngilizlerin Lord Byron'u, Almanların Goethe'si, Türkler'in Namık Kemal'ine mukabil Polonya'nın milli şairi sayılan Adam Mickiewicz (1798-1855), Kırım Harbi, hür Batı ile Rusya arasındaki büyük muharebeyi başlatmış görününce Türkler'le yanyana savaşacak bir Polonya alayı tanzim etmek üzere 5 Eylül 1855'te İstanbul'a geldi. Hayatı Polonya'nın işgal devrine denk geldiği için Namık Kemal gibi hürriyet aşkıyla temayüz etti: "Zincire vurulmuşum daha beşikte,/Selâm sana istiklâlin fecri,/Ardında doğacaktır hürriyetin güneşi." Bir müddet bir başka Leh Türk olan Mehmet Sadık Paşa'ya (Michał Czaykowski) misafir olduktan sonra şimdiki Tatlı Badem sokaktaki 29 numaralı eve taşınarak 26 Kasım 1855'te koleradan vefatına kadar orada yaşadı (Kohn 1960: 48, Toros 2000: 375, Gümüş 2015).

baş müsebbibi oldu. O, kutsal misyonunun Ortodoks imparatorluğunu İstanbul'dan Kudüs'e kadar genişletmek olduğu inancıyla tüm dünyayı eline almaya yemin etmişti (Riasanovsky 1984: 323-336, Kurat 1987: 319-320, Figes 2011a).

Rus Meselesi Olarak Şark Meselesi

Rusya'da *Zapadniki* denen Garbcılar, ancak Büyük Petro'nun açtığı yeniliklerle Rusları'n "barbar Asyalı" olmaktan kurtulmaya başladıklarını savunuyorlardı (Kurat 1987: 334). Ancak bu modernleşme, Avrupa için Rusya'nın barbarlıktan kurtulması ve medenîleşmesi değil, tam aksine medeniyetin sadece maddî boyutunu alarak barbarlık kapasitesini arttırması, dünyaya daha çok korku salması mânâsına geliyordu. James Mackintosh (1851: 440) gibi Batılı aydınlara göre de modern Rusya'nın kurucusu sayılan Petro da Rusya'yı barbarlıktan/zalimlikten kurtaramamıştı; onun Rusya'yı Batılılaştırması, medenîleştirme değil, sadece güç odaklı modernleştirme idi. Onun Kasım 1822 tarihli *Edinburgh Review*'da çıkan makalesindeki tesbitine göre Petro, Rusları medenîleştirmemişti; bu, onun dehasının da ötesinde ve gaddar karakteriyle uyumsuz bir teşebbüstü; o, sadece barbar bir halkı medenîleşmiş harp sanatlarıyla teçhiz etmişti.[7]

Astolphe Marquis de Custine (1790-1857), 1822 tarihli bu yazıdan yirmi yıl sonra 1843'te yayınladığı *La Russie en 1839* adlı eseriyle, James Mackintosh'un dile getirdiği Petro'nun reformuyla barbarlığı pekişen Rus imajını temellendirerek, bu imaja Avrupa'da revaç kazandırdı. Mackintosh gibi Custine'e göre de Petro, medenîleşmeyi başarmış değildi. Reformistin işi hadd-i zatında imkânsızdı, zira ulusu, Avrupa medeniyetini özümsemeyecek kadar tabiatı icabı barbar ve Asyalı idi. Netice sadece benzetme idi. İngiltere'de birkaç yıl sonra David Urquhart, Rusya'nın yayılma tehlikesine karşı Batı'yı ikaz kampanyasına başladı. 1848'teki ihtilâlin ardından Free Press (Hür Yayınevi) tarafından Rusya'nın Türkiye ve Yakın Doğu üzerindeki sinsi hesapları hakkında Avrupa'yı uyaran dört kitapçık neşretti. O, bu faaliyetinde, Rusya'nın baskısı sebebiyle iltica etmek zorunda kalan ve bundan ötürü Urquhart'ın Rusya karşıtı kampanyasına katılan Karl Marx'tan bir süre yardımı aldı.

Marx'ın argümanının özü, Rusya'nın oryantal otokrasisinin ancak Batı medeniyetinin imasıyla tatmin edilebilecek bir fetih şehvetinden beslendiğiydi. 1857'de Free Press tarafından yayınlanan *Revelations of the Diplomatic History of Russia as Oriental Despotism the Eighteenth Century* adlı eserinde Marx,

7 "Peter had not civilised the Russians; that was an undertaking beyond even his genius, and inconsistent with his ferocious character: he had only armed a barbarous people with the arts of civilised war."

Custine'in inşa ettiği Rusya stereotipine tarihî derinlik kazandırmaya çalıştı. Modern Rusya'nın mimarı Büyük Petro, fethe şartlanmış eski Moskova sistemini saf yerel karakterinden arındırdı ve sınırsız kudretten ibaret olan konusunu yücelterek gayesini umumîleştirdi. Modern Rusya'nın Konstantinapol sâiki, sadece Bizans'a daha yakın olmak için başkentini Novgorod'dan Kiev'e nakl eden Rurik hanedanının siyasetinin devamıydı. Bizans, Rusya'nın ebedî özlemleri kadar Rus dini ve medeniyetinin modeli oldu (Malia 2000: 98-100, Gleason 1950: 164-204).

Ulusal devletler çağına has Doğu-İslâm-Türk medeniyetleri şeklinde hiyerarşik cevherîleştirmeye benzer şekilde Katolik Polonya'nın millî şairi ve onların Namık Kemal'i sayılan, İstanbul'da ölen Adam Mickiewicz de (1798-1855)[8], çok-katlı kimliğine uygun olarak Doğu-Slav-Polonya medeniyeti şeklinde hiyerarşik bir cevherîleştirme yapar. Bu cevherîleştirmeler, seçilmişlik hissine dayalı modern gnostik (satanik) dikotomiler olarak belirir. Ona göre Batı medeniyeti, maddiyatçı, Slav (Doğu) medeniyeti ise zımnen maneviyatçıdır (Kohn 1960: 44,50, Bilenky 2012: 161).

Onun gibi Katolik aydınlar için Slavlığın kemale erdiği ideal din Katoliklik, Dostoyevski gibi Rus aydınlar içinse Ortodoksluk'tu (Bilenky 2012: 160). Bu yüzden Mickiewicz, Katolik Polonya öncülüğünde Rusya'ya karşı Batı Slavları'nın, Ivan Kireyevsky (1806-1856) ve Aleksei Khomyakov (1804-1860) ise Ortodoks Rusya öncülüğünde bütün Ortodoks Slav milletlerin birliğini öngörüyorlardı. Mickiewicz'in 1848 yılında ilan ettiği somut Slav programı, Kuzey'den gelen tehlike Rusya'ya karşı Batı Slavlarının birliğini hedefliyordu. Kireyevsky ise Slavyanofili'nin en net ifadesini sunduğu denemesini dört yıl sonra 1852 yılında yayınlamıştı (Kohn 1960: 46-47, 172-173, Bova 2015: 33-36).

Aslında Mickiewicz'in ötekileştirdiği Batı, modernleşme ve sekülerleşmenin faili Protestan Batı idi. Bu konudaki görüşü, XIX. asrın başlarında Protestanlar ile Katolikler arasında yürütülen amansız *Kulturkampf*'ı yansıtıyordu. XIX. asrın başlarında François Guizot (1787-1874) ve Napoleon Roussel (1805-1878) gibi Protestan yazarların başlattıkları, "Katoliklik mâni'-i terakkîdir" ithamına ilk güçlü tepki İspanya'dan gelmiştir. İspanyol Katolik rahip Jaime

8 Fransızların Lamartine ile Victor Hugo'su, Rusların Aleksandr Puşkin'i, İngilizlerin Lord Byron'u, Almanların Goethe'si, Türkler'in Namık Kemal'ine mukabil Polonya'nın milli şairi sayılan Adam Mickiewicz (1798-1855), Kırım Harbi, hür Batı ile Rusya arasındaki büyük muharebeyi başlatmış görününce Türkler'le yanyana savaşacak bir Polonya alayı tanzim etmek üzere 5 Eylül 1855'te İstanbul'a geldi. Hayatı Polonya'nın işgal devrine denk geldiği için Namık Kemal gibi hürriyet aşkıyla temayüz etti: "Zincire vurulmuşum daha beşikte,/Selâm sana istiklâlin fecri,/Ardında doğacaktır hürriyetin güneşi." Bir müddet bir başka Leh Türk olan Mehmet Sadık Paşa'ya (Michal Czaykowski) misafir olduktan sonra şimdiki Tatlı Badem sokaktaki 29 numaralı eve taşınarak 26 Kasım 1855'te koleradan vefatına kadar orada yaşadı (Kohn 1960: 48, Toros 2000: 375, Gümüş 2015).

Luciano Balmes (1810-1848), orijinali 1844 yılında İspanyolca çıkan *Protestantism and Catholicity Compared in Their Effects on The Civilization of Europe* (1951) adlı eserinde, Guizot'nun iddiasının tam aksine, Avrupa'da medenileşme, terakkî sürecine asıl mâni olan kesimin Protestanlık olduğunu savundu.

Ona göre Protestan ülkelerin maddî terakkîsi ancak Katoliklik tarafından sağlanan maneviyatla tamamlanmadığı için insanlara tam bir saadet getiremezdi. İspanya'da Juan Donoso Cortes (1809-1853) ile Jaime Luciano Balmes'in (1810-1848) sekülerizmin yükselen tahaddîsine karşı muhafazakâr düşüncenin, Katolik sosyolojinin geliştirilmesinde büyük katkıları olmuştu (Menczer 1994, Acle Aguirre 2011). Genel olarak 1789 Fransız İhtilâli ile 1848 Sosyalist Kıyamı arasındaki devirde Katolik aydınlar, Avrupa'da yükselen serbesti talepleriyle otorite ihtiyacını bağdaştırmaya matuf kayda değer bir düşünce geliştirmişlerdi.

Adam Mickiewicz, 1833 yılında Polonya halkına hitaben yazdığı, İngilizce'ye çevrilen bir kitabında, benzer şekilde modern (Protestan) medeniyet anlayışını kıyasıya tenkit eder. Osmanlı aydınlarının tasavvurunda da görüldüğü gibi modern medeniyet kavramının üç temel mânâsı tefrik edilebilir. Haz (lüks tüketim kültürü) olarak medeniyet, fetih (maddî düzen, bilimler-sanatlar sayesinde tarih ve tabiatı hâkimiyet altına alma) olarak medeniyet, nizam (beşeri örgütlenme başarısı) olarak medeniyet.

Birincisi, Mickiewicz, Müslümanlar dâhil bütün muhafazakâr aydınlar gibi "haz olarak medeniyet" tasavvurunu reddeder:

"Şöyle dediklerini işitirsin: "Sen medenî milletler arasındasın ve onların medeniyetlerinden istifade etmeye yönelmelisin. Ancak kesin olan şu ki, sana medeniyetten bahsedenler bizzat ne dediklerini bilmiyorlar (...) Hakikaten sana söyleyeyim ki dava, yabancıların sana medeniyeti öğretmesi değil, senin onlara hakiki Hıristiyan medeniyeti öğretmendir." Latince *civis=vatandaş* kelimesinden gelen medeniyet, vatandaşın kendini ülkesine adaması mânâsına gelen gayr-i dinî (*heathen*) bir faziletti, birinin sadece ülkesine değil bütün insanlığa kendini adamasını emreden bir Hıristiyan fazileti olarak medeniyet bir tarafa. Ancak dillerin müşrikçe teşevvüşü sayesinde medeniyet hakiki mânâsını kaybetti, lüks ve maddiyatın tecessümü olarak görülür oldu. Medeniyet ile zengin gözde elbiseler, enfes yemekler, rahat hanlar, muhteşem tiyatrolar ve iyi yollar anlaşıldı."

İkincisi o, gene Müslümanlar dâhil bütün muhafazakâr aydınların ekseriyeti gibi "fetih olarak medeniyet" telakkisine de karşı çıkar (Jedlicki 1999: 15): "Sadece Avrupalılar arasında değil, Türkler'in ve vahşilerin arasında da olan mâmulâtı, sanatları ve bilimleri öğrenmek iyidir, birçok faydalı şey elde edilebilir ki o halde sen, balıkçılık ve çadırcılıkla hayatlarını kazanan havariler gibi kendi

emeğinle geçimini sağlayabilirsin. Ancak onlar, mâmulât, sanatlar ve bilimlerden daha büyük şeylerin muallimleri, havariler olduklarının şuurundaydılar."

Ancak, üçüncü olarak Mickiewicz, "nizam olarak medeniyeti" de reddederek, onu genelde takdir eden muhafazakâr ve liberal Osmanlı ve Polonyalı aydınlardan ayrılır (Jedlicki 1999: 17). Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları için Batı bir örgütlenme, meşrûlaştırma başarısı, medeniyet ve meşrûtiyet (hukuk düzeni) demektir. Mickiewicz ise halkını uyarır: "Maddî refahları veya iktisatları veya nizamlarından dolayı milletleri takdirde ileri gitme (...) Eğer iktisatlı milletler en mükemmel sayılacaksa, inâî ekonomileriyle karıncalar, bütün varlıkları geçerler; fakat bir insan için o yeterli değildir. Eğer en muntazam milletler en mükemmel sayılacaksa, hangi hükümet, arılarınkinden daha iyi, daha muntazamdır? Fakat bir insan için o da yeterli değildir. Zira hakikaten insana yaraşan medeniyet, bir Hıristiyan medeniyeti olmalıdır."[9]

Adam Mickiewicz, François Guizot'nun başını çektiği Protestan hücum ile kızışan bu tartışmaların en yoğun zamanında, 1840 yılında Slav dilleri ve edebiyatları kürsüsünü açtığı College de France'da ders vermeye başladı. Bunlar,

9 "Ye have heard that it hath been said, "Ye are among civilized nations, and ought to turn to advantage their civilization;" but be sure, that those who thus speak to you of civilization, do not themselves know what they say. The word "civilization" designates citizenship, from the Latin *civis*, citizen. Citizens again were those who were ready to devote themselves to their country like Scevola, and Curius, and Decius; and such self-devotion was called citizenship. This was a heathen virtue, by far less perfect than the Christian virtue, whereby it is ordained, not only to devote one's self for one's country, but also for all mankind: and yet the former went by the name of virtue. But subsequently, through an idolatrous confusion of languages, by civilization was meant rich and fashionable dress, exquisite meats, comfortable inns, splendid play-houses, and good roads. Hence not only a Christian, but a Roman heathen, if he should rise from his grave and see the so called civilized people of this day, would ask, with surprise and indignation, what right they have to call themselves after that appellation, which is derived from the word *civis*, citizen? Do not, therefore, so exceedingly admire the nations because of their physical well-being, or their thriftiness, or their order. For if a nation that does well, that eats and drinks well, is to be most worthy of esteem, then look up with reverence to those who are the fattest and the healthiest amongst you. Behold, even beasts possess those qualities; but for a man, this is not enough. And if thrifty nations are to be held as the most perfect, then the ants surpass all beings, by their provident economy; but for a man, it is not enough. And if well-organized nations are the most perfect, then whose government is better than that of the bees? But for a man, this is not enough. For civilization that is really worthy of man, must be a Christian civilization. A citizen had several sons, and gave them a pious and virtuous education at home, and no sooner had they passed the years of their infancy, than he sent the eldest of them to a high school. The eldest of these, being virtuous and studious, learnt well, and were respected by all. They increased in wisdom, and succeeded well. And seeing that they succeeded well, they became proud of it, and said: "The people respect us, and it is right, because we are more clever than many others; and it is but natural that we should have better lodgings, a better dress, and more enjoyment of life" (...) Verily I say unto you: it is not for foreigners to teach you civilization, but it is for you to teach them true Christian civilization. It is well to learn manufactures, the arts, and the sciences; not only among Europeans, but even among Turks and savages, many useful things may be acquired: learn, then, that you may subsist by your own labour, like the apostles, who gained their livelihood as fishermen and tent-makers; but they were mindful of their being apostles, teachers of greater things than manufactures, arts, or sciences" (Mickiewicz 1833: 33-39, Habinek 1998: 25-31).

onun için rutin akademik dersler olmanın ötesinde aynı zamanda Protestan Avrupa medeniyetiyle entelektüel hesaplaşma vesilesi oldu. O, 14 Mart 1843 tarihli dersinde Slavlar'ın, Protestan zihniyetin eseri medenîleştirme adıyla Batılılaştırılmasını reddeder: "Slav halklarının reformu hakkında yazanların hepsi, aslında onları Avrupalılaştırma temennisini dile getirirler. Onlar, her şeyden önce onları medenîleştirmeyi, yani onları tüccar, ayakkabıcı, sanayici yapmayı, Slavik karakterlerinden arındırarak İngiliz, Alman veya Fransız kılmayı dilerler" (Jedlicki 1999: 18).

Ona göre Slav ırkının bütünü, dünya metâ'ına sahip olmaktan ziyade tüm ümitlerini Allah'a bağlar, O'na tevekkül ederler; işte bu, yeni vahyi kabul için niçin önce onların seçilmiş olduğunun sebebidir. Bununla Mickiewicz, açıkça Protestan ile Katolik dünyagörüşlerini karşılaştırır. "Tüccar, ayakkabıcı, sanayici" diye mahkûm ettiği Protestanların maddiyatçı bu-dünyacı zihniyetine karşı Slavlığa mâl ettiği Katolikliğin öte-dünyacı maneviyatçı zihniyetini savunur. Kısaca onun ötekileştirdiği, mutlak olarak Batı değil, modernleşme ve sekülerleşmenin, çürümenin faili Protestan Batı'dır. Savunduğu, Protestanlık ile çürüyen Batı'ya karşı Katolikliğe bağlı taze, eskimeyen Batı'dır.

Böylece Mickiewicz'in ideal-tipleştirme yaptığı, tarihî Polonya vizyonunun idealize edildiği açıktır. O, Slav ırkında tecessüm eden ideal Katolik Batı'yı Protestan Batı'ya karşı olduğu kadar, Ortodoks Rusya'ya karşı kurar; ırkî ortaklıklarına karşılık din, zihniyet ve düzen itibariyle Rusya'yı ötekileştirir: Hürriyet bayraktarı Polonya'ya karşı esaret bayraktarı Rusya. Ona göre her ikisi de Slav olduklarından manevî dünyaya adanmışlık ve öz-fedakârlık kabiliyetine sahiptirler; ancak Slavlar arasında Polonyalılar, tarihî sebeplerle Ruslar'a üstündürler (Bilenky 2012: 160-162). Polonya, fert için hürriyet geliştirebilmişken Asya'dan hücum altındaki Ruslar, her şeyi despotik ve merkezî bir iktidara feda etmek zorunda kalmışlardır.[10]

10 "According to Mickiewicz the Slavs were not materialistic as Europe then appeared to him to be. Deriving the word "Slav" from "Slovo," the word, the Slavs were apparently for this etymological reason endowed with a special inspiration, with the gift of the tongue. "The whole of the Slav race has hardly any earthly possessions; it rests all its hopes in God, and this is the reason why it is chosen to receive the new revelation first." Among the Slavs, the Poles were superior to the Russians for historical causes: the Russian under attack from Asia had to sacrifice everything to a centralized and despotic power while Poland could develop liberty for the individual. Both, however, being Slav were capable of self-sacrifice and devotion to the spiritual world. "We have said," Mickiewicz lectured on February 21, 1843, "that the fundamental dogma upon which rested Slavic nationality in general and Polish nationality in particular was the belief in the uninterrupted influence of the invisible world upon the visible world; and ... we have been careful to test our opinion against historical evidence, and to show the progress of this idea as it demonstrates itself also in Slavic poetry and philosophy" (...) In his lecture of March 14, 1843, Mickiewicz rejected in the typical Slavophile way the Westernization of the Slavs. "All those who have written about the reform of the Slavic peoples express the wish to Europeanize them. They wish first of all to civilize them, that is, to make them merchants, shopkeepers, industrialists, to make them English, German, or French, to strip them of their Slavic characteristics" (Kohn 1960: 44-45, Bilenky 2012: 62,64,86,159-164, Kurat 1987: 333).

Mickiewicz gibi Rusya mağduru ülkelerin aydınlarının Rusya nefreti, Leh/Rus karşıtlığını nur/zulmet zıddiyeti gibi gnostik bir tasavvura dönüştürdü. Medenileşmiş Avrupa'nın müdafileri olarak Lehler, zulmetin bayraktarı Ruslar'a karşı savaşan nurun çocukları olarak görülüyorlardı (Weisser 1975: 49). Bu asırda bilhassa Polonya, Macaristan, Avusturya gibi ülkelerin Adam Mickiewicz (1798-1855), Leopold Sawaszkiewicz (1806-1870), Lajos Kossuth (1802-1894), Franz Schuselka (1811-1886) gibi liberal milliyetçi aydınları, Rusya'yı yalnızca ülkelerinin hürriyet ve istiklâline değil, aynı zamanda hür Avrupa'ya, hatta bütün hür dünyaya ana tehdit olarak gördüler. Rusya'yı barbarlık ve ceberûtun (tiranlık) sembolü olarak gören bu aydınlar, ona kıyasla Osmanlı hakkında çok daha müsbet değerlendirme yapmışlardır. Onlar için "Şark Meselesi" "Rus Meselesi", hatta Russofobi (Rus korkusu) idi (Case 2018: 4-17, Schumacher 2012: 71).

Frankfurt Parlamentosu'ndaki liberallerin sözcüsü olan Alman milliyetçisi Franz Schuselka'nın 1843'te yayınladığı *Die Orientalische das ist Russische Frage* [Şark yani Rus Meselesi] (Hamburg: Hoffmann und Campe, 1843) eseri, Prusya ve Avusturya'da büyük sansasyon yaratmış ve Danimarka ve İsveç dillerine çevrilirken Rusya'ya girişi yasaklanmıştı (Sedivy 2016: 271). Gazeteci ve tarihçi Léouzon Le Duc (1815-1889) (1853: 93-96, 119-20), Fransızca'dan İngilizce'ye çevrilen eserinde, İngilizce'ye çevrilmeyen bu eserin geniş bir özetini verir. Schuselka'ya göre "Şark Meselesi" aslında "Rus Meselesi" idi; Rusya, Almanya'ya ana tehdit idi. Rus çarları, Petro'nun sözde vasiyetine riayeten, sebatla dünya hâkimiyeti davasını gütmektedirler. I. Nikola'nın davası da, Avrupa'nın hükümdar aileleri arasında yer almak değil, onlara, hatta bütün dünyaya hükmetmektir. Bu yüzden Schuselka, Rusya ve Avrupa'nın akıbetine dair ümit ile ümitsizlik arasında bir manzara çizerek Avrupa kamuoyunu acilen harekete geçmeye çağırır.

"O yüzden Şark Meselesi'nin hâlihazırdaki karışık vaziyetinde olabildiğince acilen ve yılmaz bir kararlılıkla davranmaya mutlak lüzum vardır; Avrupa'nın sonunda Rus gücüne teslim olması korkusundan değil, fakat adalet, hikmet ve dünyanın maslahatlarının iktizasından. Emperyal hudut tecavüzlerini beraberinde getiren tehlike şüphesiz günden güne artmakta; yüzleşmekten kaçınıldıkça bu tehlike daha yakınlaşmaktadır. Ancak despotik Asya prensibinin Avrupa'da hâkim olması imkânsızdır. Geçmişte Moğollar ve Türkler denediler fakat başaramadılar; Ruslar, devr-i hazırda daha başarılı olacak değillerdir; zira imparatorun çizdiği rotayı izlemekle onlar kaçınılmaz olarak karşılaşacakları felakete koşar adım gidiyorlar. Birkaç hafta, barbar sürülerin aslî uysal hududu içinde mi tutulacağını yoksa imparatorluğun St. Petersburg'dan Varşova'ya, Moskova'dan Çanakkale'ye mi uzanacağını gösterecek."[11]

11 "In the present perplexed state of the great Eastern Question, it is absolutely necessary to act with the greatest promptitude and unflinching resolution, not that there is any fear of Europe

Keza Leopold L. Sawaszkiewicz de (1840: III, 15-16) Şark Meselesi'nin yanlış adlandırıldığını, bunun aslında *Kuzey-Şark Meselesi* (yani Rus Meselesi) olarak adlandırılması gerektiğini söyler. Türkiye'nin (Osmanlı) Avrupa için tehdit olmaktan çıktıktan sonra Rusya'nın ciddî tehdidine maruz kaldığını belirtir. Buna karşı Rusya'nın azmanlaşmasından korkan Avrupa, her yolla Türkiye'yi korumaya başlamıştır. Ona göre Rusya, hem din, hem medeniyet açısından Avrupa'ya yaman bir tehdittir.

"Rusya despotizmi, Müslümanlığın (Türklüğün) önceden Hıristiyanlığa saldığı korkudan daha çok, medeniyete korku salar hale gelmiştir. Rusya'nın diğer Hıristiyanlarla ittihadı bile sadece zâhirde ve şekildedir; zira Tatar-Moskova Hükümeti, milyonlarca hakiki Rus'a Yunan Kilisesi'ne mensup olmayan tüm Hıristiyanların putperest olduğunu, böyle bir hoşgörüsüzlükle telkin ediyorlar. Şimdi batmakta olan Bâb-ı 'Âlî'ye reçete yazan Avrupalı diplomatlar, en azından bir süre Kuzeyli Çar'ın ilerleyişini frenleyebileceği düşüncesiyle, endişe içinde onun iyileşmesinden istifade umuyorlar."[12]

Macaristan'ın Avusturya'dan bağımsızlık mücadelesinin başını çeken Louis (Lajos) Kossuth da (1877: 2) diğer Avrupalı aydınlar gibi Şark Meselesi'nin Rus Meselesi olduğunu ve buna karşı Türkiye'nin desteklenmesi gerektiğini vurgular. O, "Doğrudur" der: "Türk halkı, henüz bizim medeniyet dediğimiz şeyin çok gerisindedir." Ancak bu vaziyet, onların hassasiyet veya irade kusurunun eseri değildir. Muhakkaktır ki yalnızca millî maneviyat, liberal müesseselerin kök salmasına müsait bir zemin sağlayabilir; onlar, bu olmadan çürük veya sahte kalır. Muhakkaktır ki Avrupa, Türk İmparatorluğu'nun irsî düşmanını (Rusya), zamanın icablarının telkin ettiği bezl-i mesaiye karışmaktan ön-

succumbing eventually to Russian power, but because justice, prudence, and the best interests of the world demand it. The danger that attends imperial encroachments undoubtedly increases day by day; and the longer it remains unencountered, the more imminent it will be; but the despotic Asiatic principle cannot possibly predominate in Europe. The Mongolians and Turks essayed it in former times, and failed in the attempt; and the Russians will not fare better at the present period, for, in pursuing the route the Emperor has traced out, they are rushing headlong to that catastrophe they must inevitably meet. A few weeks will show whether the barbarous hordes shall be restrained within their aboriginal, congenial limits, or whether the empire shall extend from St. Petersburg to Warsaw, and from Moscow to the Dardanelles" (Le Duc 1853: 93-96, 119-20).

12 "The serious wars of Russia against Turkey only began, when the latter, almost brought down by Poland, ceased to be dangerous to Christianity, and when, on the contrary, Europe justly began to fear the aggrandizement of Russia, and has up to this time in every way endeavoured to preserve Turkey, as an independent power. Unfortunately, the Russian diplomatists always outwitted their brethren in Europe up to the present treaty of July 15th. Thus the despotism of Russia has grown more formidable to civilization, than Mahometanism formerly was to Christianity. Even the communion of Russia with other Christians is but outward, and a mere matter of form; for the Tartaro-Muscovite Government has inspired the millions of genuine Russians (*nastaiaszczy*) with such intolerance, that they call all Christians pagans, (*pahanie*) who do not belong to the Greek Church." European diplomatists, who are now prescribing for the expiring Porte, are anxiously hoping for the benefit of its recovery, in the view that it may, for a time at least, check the progress of the Northern Czar" (Sawaszkiewicz 1840: 15-16).

lediği takdirde dünya, takdire şayan bir şekilde liberal müesseselerin nasıl Türk halkı arasında kolaylıkla kök salacağını, nasıl tabiî olarak uyarlanmış hale geleceğini mütalaa edecektir. Elbette Türkiye'nin korunması siyaseti Avrupa'nın Türkler'e olan aşkından değil, fakat yalnızca haklı olarak onun Rusya'nın baskınlığına karşı istikrahından kaynaklanır."[13] Adam Mickiewicz (1833: 2-3), Osmanlı'yı despot Rusya'dan çok ileride bir hukuk devleti olarak görüyordu.

Rusya'nın Aynasında Batı

Avrupa'nın yaşadığı sekülerleşmenin özü, Fransız İhtilâli'nden sonra kimlik normu olarak "din"in yerini "medeniyet"in almasıydı. Dolayısıyla din-içi ve din-dışı mezhep mücadeleleri, *kulturkampf* denen medeniyet mücadelesine, böylece ötekileştirme tarzları da "mümin/kâfir, ortodoks/heteredoks"tan "medenî/barbar, batılı/doğulu"ya dönüştü. Slavyanofili ve Pan-Slavizm, bu medeniyetler hesaplaşmasından, "Batı" tasavvurundan doğdu. Bu hesaplaşma ise, bizim gösterdiğimiz gibi 1.Normatifleştirme (inşâ), 2.Cevherîleştirme (çoğullaştırma, tarif), 3. Misilleme (rekabet, bekâ), 4.Cevherîleştirme (ekilleştirme, tahakküm) şeklinde dört merhaleden geçmiştir (Gencer 2018b).

Normatifleştirme, medeniyetin dinin yerini alması ve diyanetin dinleştirilmesi (küllîleştirilmesi), cevherîleştirme ise, bu küllîleştirilen medeniyetin çoğullaştırılması (cüz'îleştirilmesi) sürecidir. Tarihî süreçte normatiften özsel bir medeniyet kavramına geçiş, Katolik perspektiften "(hak) medeniyete tâbi' (batıl) medeniyetler", Protestan perspektiften "(küllî) medeniyet içinde (cüz'î) kültürler"e geçiş süreci olarak gerçekleşmiştir. Bu, ulusal devletlere uygun olarak İslâm medeniyetine bağlı "Türk-İslâm Medeniyeti" gibi daha özel cevherîleştirmelere dönüşmüştür. Normatifleştirme/cevherîleştirme, vahdet içinde kesret veya küllî içinde cüz'î formülüne uygun diyalektik bir süreçtir. Bunun d,a "his, idrak, şuur, zihniyet"e karşılık, "mübâyenet, mukayese, tefâzul, tesâbuk" olarak dört merhalesi ayırt edilebilir.

Cevherîleştirme süreci, öncelikle iki fail (bebek/anne, Batı/Doğu) arasında bir mübâyenet (ayrılık) hissinden kaynaklanır. Bir bebek, ancak tekâmül sürecinin

13 "It is true that the Turkish people remain still far behind in what we call civilization. This is not the fault of their susceptibilities, nor of their willingness. But it is quite certain that only national morality can supply a good soil for the roots of liberal institutions, and that they decay or become false without it. Quite as certain is it that the world would admiringly contemplate how easily the most liberal institutions would take root, how naturally they would become acclimatised among the Turkish people if Europe would but prevent the hereditary foe of the Turkish Empire from interfering with the spread of endeavours inspired by the warnings of time. But these are my personal views, my individual sympathies. Sympathies, however, are no centre of attraction for the politics of the world; but self-interest is. And though for a long time the conservation of the Turkish Empire was a dogma of the politics of the European equilibrium, and is still so in *foro conscientice*, it does not follow that Europe is in love with the Turks, but only that it abhors the increase of Russian preponderance. And rightly so" (Kossuth 1877: 2, Karpat 2002: 169-84).

bir merhalesinde annesini kendisinden ayrı bir varlık, "öteki" olarak hissettiğinde "ben"ini idrak eder. Bu "öteki/ben" şeklindeki mübâyenet idraki de ötekileştirme/cevherîleştirme şeklinde mukayeseye vücut verir. İnsan, ancak bir hâricî aynada "objektif" olarak nefsini görebilir, "öteki"nin aynasında "ben"ini idrak edebilir. Dolayısıyla Max Weber'in Batı ile diğer medeniyetleri mukayese ettiği gibi cevherîleştirme, karakteristikleştirme, "biri"nin mümeyyiz vasıflarının "öteki"nin mümeyyiz vasıflarından temyizi demektir: "Öteki, nasıl/niçin farklı, ben, nasıl/niçin farklıyım?"

Bu *mukayese* ise, "Ben nasıl/niçin hakkım, öteki nasıl/niçin bâtıldır?" şeklinde bir *tefâzul* (üstünlük) şuuruna vücut verir. Bu *tefâzul* şuuru da *tesâbuk* zihniyetine, genelde pejoratif olarak gericilik/ilericilik, eskicilik/yenicilik denen muhafazakârlık/liberallik şeklinde bir ideolojik kutuplaşmaya dönüşür. *Mübâyenet* hissi ve *mukayese* idraki, filologların (ilim adamlarının), *tefâzul* şuuru ve *tesâbuk* zihniyeti ise ideologların (fikir adamlarının) işi/ürünüdür. Bilhassa Batılı modernliğin tahaddîsine uğrayan Osmanlı dâhil her ülkede olduğu gibi Rusya'da da muhafazakârlar ile liberallere karşılık "Slavyanofiller" (milliyetçiler) ile "Zapadniki" (garpçılar) arasında bir ideolojik kutuplaşma görülür (Kurat 1987: 332-334, Hanioğlu 1997).

Slavyanofiller, öteki Batı medeniyetine karşı Rus medeniyetini, Zapadniki ise öteki Rus medeniyetine karşı Batı medeniyetini cevherîleştirirler, ötekileştirdikleri medeniyete üstün görürler. Batı/Doğu karşılaşması, bir hâkimiyet/mahkûmiyet, galibiyet/mağlubiyet karşılaşmasıydı. Garpçılar, geleneksel misilleme mantığıyla, "Mağlubiyetten kurtulmak için galibe benzemek zorundayız", milliyetçiler ise, "Biz, bilfiil ârızî olarak mağlup olsak da, bilkuvve asli olarak galibiz" fikrine dayanıyorlardı. Bu *mübâyenet* idrakinden *tefâzul* (üstünlük) hissine geçiş, Slavyanofili'den Pan-Slavizm'e geçişi doğurur. Slav aydınlar tarafından önce mümeyyiz vasıflarıyla "Batı" medeniyetine karşı "Doğu (Slav)" medeniyeti tanımlanmış, bu şekilde bir kültürel özgüven hissi geliştirildikten sonra Batı medeniyetine üstünlük hissi Pan-Slavizm olarak kozmopolitan kılıklı emperyal siyasete dönüştürülmüştür.

Bir cemaate intisapla kazanılan kimliğin parametresi, sanıldığı gibi doğrudan ırk ve din değil, aslında ırk ile dinin birleştiği etnisitedir (Hockey 2018). Bu, en somut Yahudilik misalinde görüldüğü gibi Türklük misalinde de görülür. Batı için Türklük, doğrudan ırk değil, Müslümanlık demektir. Batılılar, tarihte Türkler'i ırken "Tatar" diye adlandırmışlardır. Mesela İrlandalı tarihçi Richard Robert Madden (1798-1886) (1862: 119), İslâm'daki yerleri bakımından Araplar ile Türkler'i, "Saraken ile Tatar" ırklar olarak cevherîleştirerek karşılaştırır. Kimlik, etnisiteden kaynaklandığından, etnisitenin ırk ve din parametrelerinin yeniden terkibiyle kimlik inşa edilir. Türklük misalinde olduğu gibi kimlik tarihî tecrübeyle ortaya çıktığı için, buna inşa (*construction*) yerine nüşû (*genesis*)

demek daha doğru olurdu. Ancak medeniyet, modern bir icat olduğu için, etnik kimlikten farklı olarak medeniyetsel kimliğin inşasından söz edilebilirdi. Bu inşa ise ırk ile dinin yeniden terkibinin ötesinde modern gnostisizmden kaynaklanan bir ötekileştirme (düşmanlaştırma) olarak cevherîleştirmeye dayanıyordu.

Slavyanofiller, ırk ile dinin yeniden terkibiyle Batı/Doğu medeniyetini kurduktan sonra, Doğulu beni Batılı ötekiden ayıran (mümeyyiz) vasıfların belirlenmesi olarak cevherîleştirme yoluyla kimliklerini inşa ettiler. Batı'nın üç ana ırkını oluşturan Latin, Yunan ve Cermen, zamanla Hıristiyanlığın üç ana fırkasını oluşturan Katoliklik, Ortodoksluk ve Protestanlık'la birleşmiş, aynılaşmıştı. Modern Batı medeniyeti, dinî olarak Yahudi-Hıristiyan, ırkî olarak Greko-Romen (Yunan/Roman) medeniyettir. Roma/Yunan, bilâhare Batı Roma/Doğu Roma, Katolik/Ortodoks olarak ayrılmıştır.

Avrupa'da dördüncü ana ırk olarak Slavlığın münhasıran birleşebileceği ayrı bir Hıristiyanlık damarının kalmaması, işi karıştırdı. Slavlık, Ortodoksluk yanında Katoliklik ve Protestanlık ile de birleşti. Bilhassa Polonya, Katolik Slav ülke olarak Latin ile Slav dünya arasında bir tire veya köprü oldu. İslâm'da Sünnîlik gibi Hıristiyanlık'ta da Katoliklik medeniyet ile özdeş hale gelmiştir. Bu yüzden Rusya'nın gayr-i medenîliğini, barbarlığını bilhassa Hırvatistan ve Polonya'dan iki Katolik Slav aydının, Yuri Krijaniç (1618-1683) ile Adam Mickiewicz'in (1798-1855) fark etmesi tesadüf değildir.

Bölünen Ortodoksluk ile Slavlık arasındaki çapraz münasebetler, farklı terkiplerden melez kimliklere vücut verecekti. Yunan, kültürel olarak Batı, dinen Doğu (Ortodoks), Polonya ise dinen Batı (Katolik), ırken Doğu (Slav) idi. Slavyanofiller, kimliğin ırk ve din parametrelerindeki bu bölünmelerden Batı medeniyeti ile Doğu medeniyetinin terkibini çıkardılar. Bölünmede Batı'ya ait sayılan unsurlar (Katoliklik, Protestanlık, Latin, Yunan, Cermen, Polonya) dışarıda bırakılınca geriye kalanlardan (Ortodoksluk, Slavlık, Rusya) Doğu medeniyeti/kimliği oluşturuldu.

Bu, modern bir medeniyet inşasıydı. III. Vasili için Roma'nın Batı/Doğu veya Roma/Yunan olarak ayırımı değil, birinci, ikinci, üçüncü şeklinde bir sürekliliği sözkonusuydu. Bilâhare Pan-Slavizm'e dönüşecek Slavyanofili hareketinin kurucularından Ivan Kireyevsky ile Aleksei Khomyakov ise, Batı medeniyetini Batı Roma'nın (Roman) varisi olarak cevherîleştirirlerken, Ortodoksluk ile Slavlığın birleştiği Rusya'yı (Doğu), Doğu Roma'nın (Yunan) varisi olarak sunarlar (Kohn 1960: 148). Mickiewicz, Katoliklik ile Slavlık'tan Polonya milleti=Katolik-Slav medeniyetini, Kireyevsky ile Khomyakov ise Ortodoksluk ile Slavlık'tan Rus milleti=Ortodoks-Slav medeniyetini çıkarıyordu.

Ivan Kireyevsky'nin (1806-1856) Slavizm ideolojisi, Aleksei Khomyakov (1804-1860) ile Konstantin Aksakov (1817-1860) tarafından geliştirilmiştir.

Kireyevsky'nin görüşünü Khomyakov teolojik, Aksakov ise sosyolojik bakımdan temellendirmeye çalıştılar. Khomyakov, bir polemist, misyoner ve propagandacı idi; görüşleri, Ortodoksluğun ideal Hıristiyan doktrini olduğu inancına dayanıyordu. Onun entelektüel mesaisi, geleneksel teolojiden modern ideolojiye geçişin tipik misaliydi. O, hayatının son yılında (1860), "Moskova'dan Sırplara Mektup" başlığıyla, Slavyanofil hareketin ahitnâmesi olmasını ümit ederek, bütün önde gelen Slavyanofillerin imzalamasını istediği bir mesaj yayınladı.

Khomyakov, burada Slav kimliğini dinin ideal yorumu olarak Katoliklik ile Protestanlık'tan ayırarak cevherîleştirdiği Ortodoksluğa dayandırdı. Ona göre zamanla Hıristiyanlık, öte-dünyacı maneviyatçı Katolikliğe karşı bu-dünyacı maddiyatçı Protestanlık şeklinde iki uca düşmüştü. Ortodoksluk, bu iki uç arasında dengeyi kuran mezhepti. Keza Katoliklik ile Protestanlığın birlik ile hürriyet olarak ifade edilen dinde üst-kimlikle alt-kimlikleri telif aczi, despotizm ile anarşi uçlarına düşülmesine yol açarken Ortodoksluk, ikisini ideal olarak birleştirmişti. O yüzden Khomyakov'a göre yalnızca Ortodoks akidesi, hakiki, insanî bir cemiyetin temelini oluşturabilir; bir Slav, Ortodoksluk dışında bir Hıristiyanlık mezhebiyle hakiki mânâda Slav olamazdı.

Böylece din ile ırkın, Ortodoksluk'la Slavlığın birleştirilmesi, bunların birleşmediği Yunan ve Polonya gibi milletlerin Slav kimliğinden dışlanması sonucunu doğuracaktı. Khomyakov, Yunanlılar'ın manevî gururu ve Batı milletlerinin entelektüel gururuna karşı Sırplar'ı uyarır. Bu yüzden Bulgarlar gibi önceden Fener Rum Patrikhanesi'ne bağlı Yunan-sever ve Yunanca-konuşur Slav milletler giderek Yunan otoritesi, dili ve kültüründen kopmaya başladılar (Kohn 1960: 49, 67, 172-173, Walicki 1975, Glenny 2012: 129).

Rusya tarihindeki ana Batılılaşma hareketi olan Petro inkılâbının muhasebesi, Rus aydınlar için aynı anda gelenek ve modernlikle, Batı medeniyetiyle hesaplaşmak demekti. Muhafazakâr/milliyetçi ile liberal/garpçı Rus aydınların Batı medeniyeti anlayışlarına göre, Petro inkılâbının muhasebesi iki uca düştü. Kısaca Petro, Rusya'yı milliyetçi kesime göre yanlış, garpçı kesime göre eksik değiştirmişti. Slavcılığı sosyolojik yönden ele alan Konstantin Aksakov, Petro'dan önceki devri Rusya'nın ideal devri sayıyordu. Ona göre I. Petro'nun modernleşme hareketi, müsbet olmaktan ziyade menfi idi.

Romantik milliyetçiliğin dayandığı Hegel'in "halk ruhu" (*volkgeist*) kavramını esas alan Slavyanofil aydınlara göre, her milletin "halk ruhu" denen cevhere dayanan kendisine has bir "varlığı" vardı. Millet, halk ruhunun tecessümüdür; her milletin tarihi ve hayatı, bu "halk ruhu" ile doludur. Bir milletin tarihini bilmek ve hayatını tanımak, ancak o "halkın ruhu"nu oluşturan manevî unsurları bilmekle mümkündür. Rus milleti, tarihî tecrübesiyle din-devlet-cemaat unsurlarının (Rus Ortodoksluğu, devlet teşkilâtı, içtimaî bünyesi) terkibinden

kendine has bir ruh, hayat ve kültür tarzı yaratmayı başarmıştı. Rus tarihi, esas itibariyle Batı Avrupa'nınkinden farklıdır; tâ baştan Batı Avrupa hayatı, mantığa, hesaba, ferdiyetçiliğe dayanmış olduğu halde, Rusya, İslâm'da "Ehl-i sünnet ve cemaat" denen, inanç birliğine dayalı bir içtimaî birliği başarmıştır. Batı Avrupa'da devletler zorla, bir istila neticesinde kurulmuşken, Rusya'da devlet hür itaat prensiplerine dayanmıştır; Rusya'da ayrı zümreler ve sınıflar arasında mücadele olmamıştır. İşte Rusya'nın Avrupa'ya karşı üstünlüğü buradadır.

Böylece Petro'dan önce Rus hayatı, Rus devlet teşkilatı, tabiî seyrinde tekâmül ederek kendi bünyesine has, organik bir Rus medeniyeti yaratacak kıvama ve kudrete erişmişti. Petro ise, tepeden, mekanik bir modernleşme süreciyle Rusya'ya Avrupa kültürünü zorla sokmakla ülkeyi yanlış yola sevk etmiş, Rus tarihinin tabiî seyrini bozmuştur. Çünkü Rus hayatında "derunî hakikat" (Ortodoksluk ve içtimaî birlik) esaslarına dayalı olarak kurulacak devlet teşkilâtı ve cemiyet bünyesi, Batı Avrupa (ve dolayısıyla bütün dünya) için bir örnek olabilecektir. Rus hayatını ve Rus tarihi inkişafını yeniden "normal" yoluna çevirmek, doğru düşünen her Rus münevverinin vazifesidir (Riasanovsky 1985: 142-151, Kohn 1960: 149, Kurat 1987: 333; 1953).

Milliyetçi aydınlar, Petro'nun Rusya'yı *yanlış* değiştirdiğini savunurlarken garpçı aydınlar, doğru fakat *eksik* değiştirdiğini savunuyorlardı. Zapadniki, ancak Petro'nun inkılâbıyla Rusya'nın medeniyet yoluna girdiğini kabul ediyor, ancak bu hareketi yetersiz bularak Avrupa düşüncesinin ve medeniyetinin kendi bütünlüğü içinde insicamlı olarak benimsenmesi gerektiğini ileri sürüyordu. Peter Chaadaev (1794-1856) gibi liberal Rus düşünürleri tarafından Petro'nun Rusya'yı modernleştirme/medenileştirme hamlesine dair, "aydın despotizmi" kavramı etrafında birbirine bağlı iki temel tenkit yapılmıştı. Birincisi, Petro, Batı medeniyetinin hürriyet ve aydınlanma kavramlarıyla özetlenen manevî arka planını es geçerek sadece maddî gücünü, ikincisi, bunu da mekanik bir şekilde sadece ithal emek suretiyle elde etmeye çalışmıştı. XIX. asır Rus aydınlarının reform vizyonu, bu eksikliği giderme maksadı taşıyordu.

Bunlara göre Rusya, ancak Avrupa medeniyetini, yani bütün insanlığın en yüksek ve müşterek medeniyetini benimsemekle "Asyalı" veya "barbar" olmaktan kurtulabilecek ve ancak bu sayede Rusya'da dinamik bir hayat kurulabilecektir. Bu akımın mensupları, Avrupa'da, bilhassa Almanya'daki fikir hareketlerini takip ederek Alman felsefesinin ruhunu, özünü anlamaya ve Rus aydınlarına aşılamaya çalışıyorlardı. Aynı zamanda Avrupa'da siyasî ve içtimaî sahada gerçekleşen hâdiseler ve yenilikler, bu grup tarafından dikkatle takip ediliyordu.

Bu cereyanın mümessilleri, meşhur edebiyat münekkidi Belinski, profesör-tarihçi Granovski ve Londra'da bulunan mülteci Herzen (Gertsen) idiler. Moskova ve Petersburg üniversiteleri, profesörleri ve talebeleriyle, edibler, şairler

ve münevverlerden güzide bir zümre, garpçılar cereyanına katılmışlardı. Gerek Slavyanofiller ve gerek Zapadniki, sıkı sansür yüzünden fikirlerini ancak ima yoluyla anlatmaya çalışıyorlardı. Fakat Rus aydınları ve okurları, satır arasını okumayı öğrendiklerinden, yazarların ne demek istediklerini gayet iyi anlıyorlardı (McNally 1964a; 1964b, Mrowczynski-Van Allen 2018, Kurat 1987: 334).

Batı'nın Aynasında Türkiye

Batı'daki Türk sempatisinde, Avrupa'nın kalbi olan Fransa ile Osmanlı arasındaki köklü dostluğun önemli rolü vardı (Rouillard 1940, Landweber 2001, Akıncı 1973). Millî menfaatin önceliğinden dolayı devletler-ülkeler arasında, insanlar arasındaki gibi samimî bir dostluktan bahsedilemezdi. Ancak Fransa ile Osmanlı, tarihte devletlerarası nda ender görülebilecek samimî dostluk misallerinden birini vermişlerdi. Osmanlı siyasetinde Fransız dostluğu, tarihî bir zaruret kadar kıymetli bir gelenek sayılıyordu. Osmanlı İmparatorluğu'na Batı medeniyetini getirmek için samimiyetle gayret gösteren III. Selim'e saygı duyan Napoléon, Mısır seferini yaparken bile fırsat düştükçe onu hürmetle andı. O, Tilsit'te Türk dostluğunu feda ederek Türk toprakları üzerinde Rus emellerini tatmin edici bir durum takınmasına, III. Selim'in tahttan indirilmesini bahane/gerekçe olarak gösterdi. Türkler için, "Bu barbarlar, artık adam olmaz" demişti (Karal 1970: 47,99). Bu, Batı'nın şuuraltındaki "barbar Türk" imajının zaman zaman su yüzüne çıktığının göstergesiydi.

Kuvvetli ve haşmetli zamanlarının verdiği gurur ve istiğna, Osmanlılar ile Avrupalılar arasında bir mesafe ve yabancılık yaratmıştı. Makul olarak Osmanlılar zayıfladıkça Avrupalılar ile yakınlaştı, çatışmadan tanışmaya geçtiler; tanıdıkça Avrupalılar'ın Osmanlı'ya hayranlık, takdir ve sempatileri arttı. Hatta Yuri Krijaniç (1618-1683) adlı Pan-Slavizmin öncüsü Hırvat papaz, Avrupa'da pislik ve barbarlıklarıyla nam salan Ruslar'ın birçok hususta Türkler'i örnek almaları gerektiğini yazmaktan kendini alamamıştı (Kurat 1987: 244). Ahmet Hamdi Tanpınar (1988: 43-44), devranın nasıl döndüğünü, Evliya Çelebi'den Yirmisekiz Çelebi'ye, süngüsü düşen Osmanlı aydınının Batı'ya bakışının nasıl değiştiğini şöyle ifade eder:

"III. Ahmed'in sefiri Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi 1721'de gittiği Paris'i, Evliya Çelebi'nin Viyana'yı seyrettiği gibi, Kanûnî asrının şanlı hâtıraları arasından ve bir serhad mücahidinin mağrur gözü ile görmez. O, XVIII. asır Paris'ine Karlofça'nın ve Pasarofça'nın millî şuurda açtığı hazin gediklerden ve devlet işlerinde pişmiş zeki bir memurun tecrübesiyle bakar. Filhakika aradaki zaman zarfında imparatorluk iki büyük ve kanlı macera geçirmiş, cihangir muharip ve mücahid gururu yaralanmış, üstüste Budin'i ve Belgrad'ı kaybetmiş,

velhâsıl, şartlar mühim bir surette ve aleyhimizde olarak değişmiş bulunuyordu. Üstelik Evliya Çelebi'nin uzak bir tehdit hâlinde sezdiği Rus tehlikesi artık fiilen mevcuttu."

Gerek Mehmed Efendi'nin, gerekse onu yirmi yıl sonra 1742'de aynı vazifeyle izleyen oğlu Said Efendi'nin ziyaretleri, götürdükleri hediyeler, giydikleri kıyafetler ve sergiledikleri davranışlar, Fransızlar'ın büyük ilgisini çekmiş ve Türkler'i daha yakından tanımalarına vesile olmuştur. Burada Yirmisekiz Çelebi, hâlen devam eden Osmanlı haşmetini temsil eden karizmatik şahsiyetiyle bütün Fransa'yı kendine hayran bırakmıştır. O tarihlerde Fransa hariciyesinde vazife gören Nicolas-Louis Le Dran'a göre, Mehmed Efendi'nin siması fevkalade güzeldir, bakışlarında bir tatlılık ve asalet vardır. Elçi, terbiyeli ve medenî davranışlarıyla Paris'te herkesi büyülemiştir. Fransız hukukçusu ve yazarı Mathieu Marais'nin hatıratına göre Türk elçisi, 21 Mart Cuma günü Tuileries sarayına, kralın huzuruna çıkmak üzere, Paris şehrine resmî girişinde olduğu gibi yine muhteşem bir merasimle gelmiştir. Mehmed Efendi, saray halkına kendinden emin, zarif ve çok nüktedan bir insan olarak görünmüş ve "Louvre sarayında kendi evindeymiş gibi" hareket etmiştir.

Modernliğin babası sayılan Saint-Simon da hatıralarında, elçiden büyük bir hayranlıkla bahseder. O, M. de Lanzun'in verdiği büyük bir ziyafette baş köşede ve hanımların ortasında oturan elçiyi yakından gördüğünü söyledikten sonra Çelebi Mehmed Efendi'nin orta boylu, güçlü kuvvetli olduğunu ve altmış yaşlarında göründüğünü, çehresinin güzel, tavrının haşmetli, bakışlarının azametli ve keskin olduğunu, eve dünyanın efendisiymiş gibi girdiğini, terbiyeli ama daha ziyade mağrur olduğunu yazar. Saint-Simon, bu arada saraya mensup hanımların sık sık konağa elçiyi görmeye gittiklerini, elçinin de onlara kahve ve şekerleme ikram ettiğini ve tercüman vasıtasıyla pek zarif bir şekilde sohbet ettiğini kaydeder (Akyavaş 1993: VII).

Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin sefâretnâmesi, devrin Fransa'sını derinden etkilemiş, Fransa ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa'da *Turquerie* akımının doğmasına yol açmıştır. Evleri süsleyen porselen biblo ve heykelcikler, yeni akımın önemli bir parçasını oluşturmuştur. Sefâret heyetinin tesiriyle Türk tatlarına ve dekorasyonuna alaka artmış ve bu ilgi XIV. Louis'in saltanatı ve sonrasında da devam etmiştir. Edebiyat, resim, sahne sanatları ve dekorasyon gibi alanlarda Türk temaları, Türk karakterlerinin yer aldığı romanlar, bale ve operalar yaygınlaşmış, balolarda Türk kıyafeti giymek, Türk kıyafetiyle portre yaptırmak, moda haline gelmiştir (Göçek 1987: 72-81, Williams 2014, Grosrichard 1998, Avcioglu 2017).

Danimarka kralının, "Rus elçileri bir defa daha gelecek olurlarsa, onlar için domuz ahırı yaptırmalıyım; çünkü Ruslar bir yerde altı gün kaldılar mı, fena

kokudan oraya kimse giremez" sözünün belirttiği gibi Avrupalılar tarafından Ruslar, pisliğin ve kabalığın, Türkler ise temizlik ve kibarlığın sembolü sayılmışlardır (Kurat 1987: 244). 1733 yılında arkadaşı James Boswell (1740-1795), dinin ve sair her şeyin farklı olduğu Türkiye gibi, alışageldiğinden tamamen farklı ülkeleri görmek istediğini söyleyince, öncü İngiliz leksikograflardan Samuel Johnson (1709-1784) şöyle cevap vermişti: "Evet efendi, iki tecessüs konusu vardır: Hıristiyan dünya ve Muhammedî dünya. Bütün sair dünya, barbar sayılabilir" (Al-Rawi 2008: 17, Lewis 1982: 5).

Bilhassa Avrupa'nın çok ilerisindeki temizlik kültürü açısından "medenî Türk" imajı XIX. asırda da devam etmiştir. Mesela İngiliz gazeteci, yazar ve seyyah James Augustus St. John'ın (1795-1875) 1834 tarihli "Türk Medeniyet Mefhumları" başlıklı yazısı bunu anlatır. XIX. asır İngiltere'sinde Richard Cobden (1804-1865) gibi radikal İslâm=Türklük karşıtlarına karşı David Urquhart (1805-1877) gibi samimî İslâm=Türklük dostları da vardı. İskoç diplomat ve yazar Urquhart, Avrupa'da Batı medeniyetine karşı İslâm-Türk medeniyetinin üstünlüğünü savunan belki de en büyük İslâm-Türk dostu olarak tarihe geçmişti.[14] Türk dostları tarafından "Davud Bey" diye çağrılan Urquhart'ı

14 İngiliz diplomat, milletvekili, yazar, düşünür David Urquhart, İskoçyalı bir toprak ağasının ikinci hanımından oğlu olarak 1805'de İskoçya'nın Cromarty kasabasında 1790'de inşa edilen Urquhart ailesine ait Braelangwell konağında dünyaya geldi. Babasının vefatı üzerine annesi tarafından İsviçre'ye götürüldü, Cenevre'de Fransız askerî okulunda okudu, Woolwich Tophanesi'nde silah tekniği öğrendikten sonra Oxford Üniversitesi'nden de dersler aldı. Urquhart, genç yaşta Osmanlı Devleti'ni ve Türkleri tanıdı. 1831 yılında İngiliz elçisi Sir Stratford Canning ile elçilik görevlisi olarak İstanbul'a geldi. 1834'te Mısır meselesinde Osmanlı Devleti'ni destekledi. Zamanın İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Palmerston, onu Osmanlı hükümetine sınır dışı ettirdi. 1836 yılında bu sefer İngiliz Elçiliği'ne genel sekreter olarak tayin edildi. Bir yıl sonra ülkesine geri dönen Urquhart, daha önce birkaç kere yayınına başlayıp bıraktığı *The Portfolio; Or, a Collection of State Papers, Etc Illustrative of the History of Our Times* isimli gazetesini çıkarmaya devam etti. Bu gazetede Türkiye ile ilgili konularda Lord Palmerston'u oldukça sert dille eleştirdi. 1847 yılında Muhafazakâr Parti'den milletvekilli seçilen Urquhart, 1852 yılına kadar süren milletvekilliği esnasında Türkiye'nin menfaatlerini savundu. Kırım Muharebesi'nde Türkiye'nin müttefikleri olan İngiltere ve Fransa'nın Osmanlı idaresine Islahat Fermanı'nı kabul ettirmelerini eleştirdi. 1855 yılında kurduğu *Free Press* isimli gazete, 1866 yılında *Diplomatic Review* adını aldı. 1855'te kurduğu Foreign Affairs Committee (Dış İşler Komitesi) isimli cemiyetlerin sayısı 1876'da yirmi bire ulaştı. Urquhart, Türk taraftarı politikaları ve yayınları ile tanınan bu cemiyetlerin fikir babasıdır. Rahatsızlığından dolayı 1864 yılından itibaren İsviçre'de oturdu, ancak zaman zaman İngiltere'ye gelip gitti. 1876 yılının sonunda rahatsızlığı iyice arttı, 1877'de Napoli'de vefat etti, cenazesi oturduğu İsviçre'nin Montreux şehrinde toprağa verildi. İngiliz tarihinde "devrinin en ünlü Türk dostu" olarak yerini alan Urquhart, sürekli Sultan Abdülmecid, Reşid Paşa, Sultan Abdülaziz ve Fuad Paşa'ya mektuplar yazarak Avrupa'nın emelleri ve müdahalelerine boyun eğmemeleri konusunda onları uyarmıştır.

1. *Turkey and Its Resources*, London, 1833
2. *England, France, Russia and Turkey*, London, 1834
3. *The Spirit or The East*, London, 1838
4. *The Mystery or Danube*, London 1851
5. *The Occupation or The Crimea*. London, 1854
6. *The Turkish Bath*, London, 1865
7. *Materials for A True History or Lord Palmerston*, London, 1866

(Çelik 1994: 119-23; 2002: 15-21, Schiffer 1999: 404, Bolsover 1936, Lamb 1981).

İslâm-dostu Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922) İngilizler'e, "Müslümanlığın ilk mümessili" olarak tarif ediyordu (Claeys 2010: 5, 21, 26, 39, Bailey 1942: 162).

16 Mayıs 1877'de Urquhart'ın ölüm haberini Mekteb-i Sultanî müdürü iken alan Ali Suâvi, *Basiret* gazetesine yazdığı yazıda onun Türk severliğinin en samimî delilini aktarır: "Elimi uzatıp rastgele aldığım bir paketin ibtidâsında, 'Avrupa'da namuslu bir adam için sarf-ı fikir etmeye değecek yalnız bir haklı iş vardır, o dahî Rusya'ya karşı Osmanlı padişahına hizmet etmektir' mealinde gördüğüm fâtiha, hâlâ gözümün önündedir." (Çelik 1994: 128). Suâvi'nin yazısı, Urquhart'ın Türk severliğin ötesinde Müslüman, hatta hanımının şehadetiyle evliyadan olduğuna delâlet eder.[15]

David Urquhart, Yunan bağımsızlık harbinde Türkler'e karşı çarpışmakla beraber, İstanbul'daki memuriyetlerinde onlarla yakın temasta bulunmuş ve Doğu'ya yaptığı birkaç seyahatle de bütün İslâm dünyasını tanımıştır. Onun, Türkler'in vücuda getirdiği Osmanlı medeniyetine hayranlığı, 1838'de *The Spirit of The East* (Doğu'nun Ruhu) isimli kitabına vücut vermiştir. Ali Suâvi'nin Butler Johnstone için söylemiş olduğu gibi Urquhart da, "garb mesâvî-yi ahlâkının değil, eski Osmanlı 'âdât-ı hâlise vü sâfiyyesinin meftûnu" idi. Bu eserinde Urquhart, Şark'a romantik bir gözle egzotik bir âlem olarak değil, hümanistik bir gözle insanın kendisini gerçekleştirmeyi başardığı bir medeniyet olarak bakmıştır.

---

15 "O büyük adam ki bir gün İngiltere'de konağında büyük bir oda açıp tabandan tavana kadar doldurulmuş tomarları bana göstererek "Bu evrak, millet-i Osmâniyye için yazdığım kitapların, gazetelerin, bendlerin müsveddeleridir." demişti. Elimi uzatıp rastgele aldığım bir paketin ibtidâsında "Avrupa'da namuslu bir adam için sarf-ı fikir etmeye değecek yalnız bir haklı iş vardır, o dahi Rusya'ya karşı Osmanlı Padişahına hizmet etmektir." mealinde gördüğüm fâtiha hâlâ gözümün önündedir. O büyük adam ki İngiliz doğduğu ve Avrupa'nın büyük diplomatlarından bulunduğu halde her ameli sünnet-i seniyye-i İslâmiyye'ye kâmilen muvafık ve mutabık idi. Kendisinden hîn-i vedâda işittiğim en son kelâm şu idi: "En halis ve en edîb müslüman itikadıyla ve terbiyesiyle büyüttüğüm oğlumu yalnız Âl-i Pâk-ı Osmâniyye'ye hizmet eylemek için yetiştirdim. Mühendis yapışım, medeniyet ve ahlâkta zirve-i terakkiyâta vâsıl olmuş olan Osmanlı'nın yol gibi şimendifer gibi bazı maddiyatta geri kaldığı içindir."

Hele haremi hanım, öyle kâtip, öyle fâzıl, öyle hayırhah kadın, kıymeti tasavvur olunamaz. Âl-i 'Osmân hayrına yazılan kütüp ve evrakta zevciyle hem-kalem idi. Ne meclis idi, ne hâlet idi ol dem ve hengâm ki Montreux'de sabahtan gece yarısına kadar zevci bir köşede, zevcesi diğer köşede bu aciz dahi bir köşede yazı yazardık. Hersek ve sonra da Bulgar vekâyi'i üzerine Osmanlıyı müdafaa için benim onlara refakatimle yazdığım beş kitap ve on dört mâh 'ale'd-devâm beş büyük gazeteye bendler onların yazdıklarına nisbetle pek azdır. Bir gün haremi hanım ana bakıp dedi ki: "Şu yatan adamı kim zannediyorsun?" Baktım hâlâ o ihtiyar; kuru kemik, balmumu gibi sapsarı gözlerini açamaz hasta-yı bi-mecâl ve bî-haber gözüm önündedir. Hanım dedi ki: "Bu gördüğün adam Urquhart değildir, ehlullahtır. Evet evliyadandır. Zira Hüda-yı lemyezele kasem ederim ki, benim kocam u güne dek padişah-ı İslâm'ın selâmetinden başka bir fikir etmedi." Meyyit görünen Urquhart, bir hareket-i gayr-i ihtiyarî ile kalktı ve haremine bakarak "Çünkü yalnız o fikir hak idi." dedi. "Kuvveti kesildi, düştü" (Çelik 1994: 128-29).

XVII. asrın sonunda seyyah John Chardin (1643-1713), "Asya, atâlet demektir, Avrupa ise sürekli değişen bir dünyadır" diyordu (Hentsch 1992: 92, Ortaylı 1987: 12). Urquhart, başlığının yansıttığı gibi bu eserinde, oryantalizmin İslâm hakkındaki menfî cevherîleştirmesini (essentialization) müsbet idealleştirmeye çevirerek Doğu ile Batı'yı maneviyatçı ve maddiyatçı ruhlara dayalı iki zıt dünya olarak karşılaştırmıştır. Richard King (1999), oryantalizmin Doğu hakkındaki bu cevherîleştirme ve idealleştirme çelişkisine dikkat çeker. Batılılar, mesela Hindistan'ı kast sisteminden dolayı eşitlikçi Batı'ya karşı hiyerarşik, barbar Doğu (homo hierarchicus vs. homo aequalis) olarak cevherîleştirirken, onun Budizm gibi öğretilere dayalı ruhaniyetini idealleştirirler.

İstanbul'da İngiliz elçisi olan kocası Edward Wortley-Montagu (1678-1761) ile 1716-1718 yıllarında Türkiye'de kalan Lady Mary Montagu (1689-1762), etnik-merkezli olmayan, hümanistik Doğu/Batı karşılaştırmasının öncüsü sayılabilirdi. Batı'da yazılanların çoğunu Doğu'nun hakiki kültürüne, ruhuna nüfuzdan uzak gören Montagu, medeniyetlerinin maddiyatçı tabiatından dolayı Batı'da halkın insanlıklarını kısmen kaybettiğini, buna karşılık Doğu'da halkın hâlâ hakiki benlikleriyle âhenk içinde, kendilerini gerçekleştirme imkânına sahip olduklarını ifade eder (Al-Rawi 2008: 19). Urquhart'a göre de Doğu'da insanî değerlere ve ahlâkî ideallere dayalı maneviyatçı, Batı'da ise kuvvet ve zulme, menfaat ve sömürüye dayalı ruhsuz, maddiyatçı bir medeniyet hâkimdir. O, kitabında, Osmanlı Türkleri'nin adalete dayalı yönetimini, fazilete dayalı Türk toplumunu ve kültürünü, kendisinin Türkler'le olan münasebetlerini, İngilizler ile Osmanlılar arasındaki maddî ve manevî farklılıkları, Türk ailesi ve harem hayatını bütün cepheleriyle ele almıştır. Ona göre Türkler, ancak İslâm dairesine girdikten sonra dünyaya örnek bir medeniyet vücuda getirmişlerdi.

Urquhart (1838: I/XXVI), bu noktada Batı dünyasında *religion* kelimesinin sadece inançlar bütününü belirttiği halde İslâm'ı tanımlayan *din* kelimesinin aynı zamanda bir beşerî düzen kuracak düstur mânâsına geldiğini ifade eder. İslâm dünyasındaki görüşler mücadelesi, hükümet *tedbirlerine*, hâlbuki Batı dünyasındaki görüşler mücadelesi, hükümet *şekillerine* râcidir. O yüzden Urquhart'ın Türklük anlayışı ve sevgisinin temelinde İslâm anlayışı ve sevgisi yatar. İslâm anlaşılmadan onun yüce düsturlarını ideal olarak hayata geçirmeyi başaran Türklük anlaşılamaz. Urquhart, "The Turkish Bath" (Türk Hamamı) adlı kitap hacmindeki yazısında, ataları Cengiz'in "yasa"sında, akan suyla elbisenin ve bedenin yıkanması yasaklanmasına rağmen Türkler'in İslâm dairesine girdikten sonra bütün dünyaya temizliği öğrettiğinden söz eder.

Urquhart, 1850 yılında yayınladığı *Pillars of Hercules* isimli kitabının büyük bir kısmını Türk Hamamı'na (Turkish Bath) ayırdı. Avrupalılar'ın temiz olmadıklarını itiraf eden yazar, ayrıca onların Türkler gibi temizlikle ilgili mü-

esseselerden de mahrum olduğunu savundu. Bu kitap Avrupa'da, özellikle İngiltere'de Turkish Bath Movement (Türk Hamamı Hareketi) ismiyle bir kampanyanın başlamasına sebep oldu. Bu kampanyaya her kesimden insan katıldı. Londra başta olmak üzere İngiltere'nin birçok şehrinde Türk hamamları inşa edildi. Birçok belediye başkanı, Sultan Abdülaziz'e mektuplar yazarak hamam inşası konusunda uzman istedi. *Turkish Bath*, 1856 yılında Londra'da müstakil kitap olarak basıldı. Bu kitaptan yola çıkan tıp doktoru Sir John Fife (1795-1871), kitabı daha da genişleterek Türk Hamamı'nın tıbbî bir tahlilini yaptığı *Manual of The Turkish Bath* isimli eserini yayınladı (London, 1865) (Çelik 2002: 17, Breathnach 2004).

David Urquhart, Avrupalılar'a temizliği öğretme maksadıyla yaptırdığı Türk hamamını, Sultan Abdülaziz Londra'ya geldiği zaman, Roma büyükelçisi Rüstem Paşa vasıtasıyla Türk heyetinin emrine vermiştir. Suâvi, Urquhart'ın Rüstem Paşa'ya bu konuda yazdığı mektubu yayınlayarak ondan övgü ile söz etmiştir. Mektubun ilk cümlesi şöyledir:

"Saadetlü Efendim Hazretleri,

'İlm-i tahâret ü nezâfette kem-pâye ve belki 'ulûm-ı riyâziyyeden mâ'adada bî-vâye olan Frengistan ahâlîsine ta'rif-i tahâret merâmıyla Londra'da binâ etmiş olduğum Türk hamamını maiyet-i şâhânedeki zevât-ı kirâma ikâmetleri müddetçe terk etmiş olduğumu haber vermenizi niyâz ederim. Zevât-ı mûmâ-ileyh Avrupa'ya fâide-bahş olacak fezâil-i nezâfeti göstermek için hamam-ı mezkûre rağbet ve müsâra'at buyuracaklarını ümid eylerim."

Urquhart, hayran olduğu içindir ki, Osmanlı'nın vücuda getirdiği medeniyetin aslının korunmasını, hiçbir şekilde yozlaştırılmamasını savunmuştur. Ona göre Osmanlı'nın reforma ihtiyacı yoktu. Problem, kanunda değil, onları uygulayan devlet adamlarında idi. Batılılar, Osmanlı'nın içişlerine karışmadıkları ve Osmanlı idaresi Batı'yı taklitten vazgeçerek kimliğini koruduğu takdirde müşkilat kalmazdı. Nitekim henüz 1833'te yazdığı *Türkiye ve Kaynakları* isimli eserinde, Türkiye'nin kendisine yetecek kaynaklara sahip ender ülkelerden biri olduğunu ifade etmişti.

Yazılarını okuyan İngilizler, "Türkiye'nin topraklarından, denizlerinden, mevkisinden, zenginliğinden, kaynaklarından ve silahlarından, taarruz veya müdafaa maksadıyla istifade etmek mümkün mü? Türkiye, Rusya'nın mı, yoksa İngiltere'nin mi tarafına geçecek?" gibi sorular sormaya başladılar. Öte yandan Urquhart, Osmanlı Devleti'nde Hıristiyanların ezildiği iddiasına da ömrünün sonuna kadar karşı çıkmış, Avrupalılar'ın iddialarının tam zıddına Osmanlı ülkesinde asıl ezilenlerin Hıristiyanlar değil, Müslümanlar olduğunu savunmuştur (Çelik 1994: 112-24,134-35, Çiçek 2010: 11,49, Raudvere 2018: 52-4, Parkins 2018, Bailey 1942: 162).

Modernleşme Krizinin Günah Keçisi

Modernleşme, eski/yeni, ben/öteki gibi temel parametrik ayırımlara göre yürüyen bir geçiş sürecidir. Batılı modernleşme, hep öteki olarak Türkler'le hesaplaşarak yürümüştür. İngiliz tarihçi John Acton (1834-1902), "Modern tarih, Osmanlı fethinin baskısı altında başlar" diye bunu ifade eder (1906: 34). Bu süreçte modernleşmenin gayesi anlayışıyla birlikte Türkler'e bakış da değişmiş, modernleşmenin gayesi bekâdan tahakküme ve Türkler ötekiden düşmana dönüşmüştür. Avrupalı'nın Türkler'e ambivalant bakışının ötekiden düşmana dönüşmesi, modernleşme kriziyle alakalıdır. Başta Türkler, Avrupalı'nın özlediği adalet düzenini kurmayı başarmış, kıskanılan ötekiydi. Osmanlı düzeninden ilhamla ilerleyen modernleşme sürecinin sonunda Avrupa, yasallığa dayalı şeklî bir adalet düzeni kurabildi ama meşrûiyetinden oldu. Bu sefer de Türkler, Batılı modernleşmenin düştüğü meşrûiyet krizinin suçlusu haline getirildi.

Bu süreç, Türkler'in din, ahlâk, medeniyet olarak üç açıdan gördüğü işlevlerin, taşıdığı imajların nasıl değiştiğine bakarak daha iyi görülecekti:

1. Ortak öteki (Din: Kâfir Türk, Hıristiyanları ortak bir kimlikte birleştiren öteki olarak Yahudi ve Türk)
2. İlahî kırbaç (Ahlâk: Korkunç Türk, ahlâkî nefis muhasebesi vesilesi olarak)
3. Yitik medeniyet (Medeniyet: Büyük Türk, âdil medeniyetin modeli olarak)

Batı için Türk'ün bu üç imajı XIX. asırda şöyle değişti:

1. Ortak düşman (Kâfir Türk, Hıristiyanlarla Yahudileri ortak bir Batılı kimlikte birleştiren düşman olarak)
2. Günah keçisi (Zalim Türk, savaşın-şiddetin yaygınlığının, meşrûiyet krizinin suçlusu olarak)
3. Yitik barbarlık (Cebbâr Türk, ceberûtun-esaretin yaygınlığının suçlusu olarak)

Arapça "dâr" (ev, yurt) ile "dâire" kelimeleri aynı kökten gelir. Bu demektir ki insanın kimliğini kazandığı cemaatin sınırları, mülkî sınırlarla çizilir. Bu dâire, evde duvarlarla, arsada çitlerle, şehirde surlarla çizilir. Şehrin duvarları olarak surlar, şehirli halk ile barbar halkı birbirinden ayırır. Şehirliler, medeniler, sur-içinde (*intra-mural*), barbarlar ise sur-dışında (*extra-mural*) yaşarlar. Böylece medenî (ehlî, vatandaş)/barbar ayırımı, evde de şehirde de mevcuttur (Pounds 2005: 4-5, Idris 2018: 31,45-7). Avrupalı Hıristiyan cemaat, kendisini hem sur-içinde, hem sur-dışında ayırmıştı. Geleneksel olarak Avrupalı Hıristiyan benin ötekisi Yahudi idi; Hıristiyan Avrupa, beraber yaşamak iste-

mediği Yahudileri sur-içinde gettolarla, barbar Türkler'i ise sur-dışında surlarla kendinden ayrı tutmuştu.

Türkler, 1453'e kadar surların, İstanbul'da "Edirnekapı'nın önünde" bekleyen "kapıdaki barbarlar"dı (barbarians at the gate). Hıristiyan Avrupalı için Türk, Müslüman demekti (Housley 2002: 131). Ehl-i kitaptan Yahudiler ve Türkler (Müslümanlar) ile paganlar, Hıristiyan dinine inanmayan "kâfir" cepheyi oluşturuyordu. Yahudiler ve Müslümanlar, tevhid akîdesine yaptıkları vurguyla teslisî Hıristiyanlığa karşı birleşiyorlardı. Nitekim İngiliz şair, münekkit, filozof ve teolog Edward Young (1683-1765), "Niçin dürüst Yahudiler ve Türkler teslisle bizden ürkeceklerdir?" diye sorar (Bradlaugh 1889: 14, Waite 2018, Young 1854: II/429).

İkincisi, Erasmus (1466-1536) ve Luther (1483-1546) gibi Protestan eğilimli Hıristiyan teologlar, Türk zaferini Katolik Hıristiyanlığı tenkit vesilesi olarak aldılar, harp cihazı olarak "korkunç Türk"ü Allah'ın günahkâr -Katolik- Hıristiyanları ikaz ve terbiye için gönderdiği ilahî kırbaç olarak gördüler. Erasmus'a göre Türkler'in zaferi, kendilerinden değildi: "Onlar, zaferlerini bizim günahlarımıza borçlular" (Aksoy 2004: 42, Buxton 1907: 23, Griffiths 1859: 348, Heraclides 2015: 43, Housley 2001: 433, 495, 497; 2002: 87, 143, 151, Idris 2018: 161-3, 216). Üçüncüsü, Henry Blount'da olduğu gibi insaflı Avrupalılar, "büyük Türk"ü yitirdikleri hürriyet rejimi ve medeniyetin modeli olarak görmüşlerdi.

Türkler'in Batılı tasavvurda din, ahlâk, medeniyet açısından taşıdıkları üç imajın XIX. asırda kâfir Türk, zalim Türk, cebbar Türk olarak değişmesi, aslında Rönesans imajının dirilişiydi. Rönesans devri İtalyan hümanistleri, din, Hıristiyanlık açısından geleneksel kâfir Türk imajına medeniyet açısından barbar Türk imajını eklemişler, böylece Türkler, Hıristiyan Avrupa'nın "imanının ve medeniyetinin düşmanı" olarak tanıtılmıştı. Hümanistler, Yunan mirasının yağmalanmasına hayıflanıyor ve yanıyorlardı. Onlara göre Türkler, İstanbul'u fethettikten sonra paha biçilmez Yunan kültürünün eserlerini yağmalamışlar, Avrupa medeniyetinin temelini oymuşlardı (Housley 2002: 153, Malcolm 2019: 18, Meserve 2008: 1,66-70, Yoran 2010: 76).

Bizim ahlâk ile medeniyet açısından "korkunç Türk" ile "büyük Türk" imajlarını ayırdığımız üçlü bir tasnif yapmamız, Avrupa tasavvurundaki "barbar/medenî Türk" ambivalansını ifade içindi. Avrupa'nın modernleşmesiyle XIX. asırda bu ambivalant imaj, Rönesans devrindeki olumsuz imaja ve geleneksel dinî ikili "imanın ve medeniyetin düşmanı" ayırımı modern seküler "aydınlanmanın ve medeniyetin düşmanı" ayırımına dönüştü. Bu süreçte Avrupalı dinî kimlik ayırımı da kritik bir değişmeye uğradı. Türk, evvelce Yahudi ile birlikte Hıristiyan Avrupalı tarafından kâfir olarak ötekileştirilirken, XIX. asırda siyonizmin doğuşuyla Hıristiyan ile Yahudinin birleştiği Avrupalı kimliğin ötekisi haline geldi (Cheyette 1993, Parry 1989: 123).

Bizim ahlâk ile medeniyet açısından yaptığımız "korkunç=zalim Türk" ile "büyük=cebbâr Türk" ayırımının belirleyicisi savaş/barış ayırımıydı. Avrupalı tasavvura göre Türkler, savaşta korkunç=zalim, barışta, yönetimde cebbâr=barbar idiler. XIX. asırda artık Türkler'in, bilhassa Avrupalılar'la savaşma ve savaşı kazanma imkânları kalmamıştı. O yüzden savaş/barış ayırımı, "korkunç=zalim Türk" ile "büyük=cebbâr Türk" ayırımının belirleyicisi olmaktan çıktı. Bunun yerine Türkler, gâvur diye aşağıladıkları gayr-i müslim tebaasına muamelede korkunç=zalim, kendi müslim tebaasına muamelede, yönetimde cebbâr=barbar olarak görülür oldu (Russell 1828: 122-6).

Henüz VI. Edward (1537-1553) devrinde İngiltere'de verilen vaazlarda kullanılan, "Türkler'in ve Araplar'ın bâtıl dini ve zalim otoritesi ve ceberûtu" (false religion, and the cruel dominion and tyranny of the Saracens and Turks) ifadesi, tam bunu anlatıyordu (Griffiths 1859: 197). XIX. asırda Türkler, din, ahlâk, medeniyet açısından yaptığımız üçlü ayırıma göre küfrün, zulmün, ceberûtun temsilcisi olarak imanın, barışın, hürriyetin, din ve medeniyet açısından ikili ayırıma göre aydınlanmanın ve medeniyetin düşmanı olarak görülür oldu. Sekülerleşen Avrupalı için din=aydınlanma ve medeniyet düşmanlığının özü, kader akîdesi ve kadına muamele, kadercilik ve poligami idi (Buxton 1907: 69-72, Döllinger 1862: 127, Porter 1854: II/69,354, Russell 1828: 111-5, Seaman 1868: 230-1, Zwemer 1916: 195).

Alman teolog Ignaz von Döllinger (1799-1890), 1860 tarihli eserinde, Türk hâkimiyetinin günlerinin sayılı olduğunu, Türkler'in Avrupa'dan göçerek Asya'ya dönmeye zorlanacağını ve geleceğin Hıristiyanlığa ait olduğunu açıkça söylüyorlardı (1862: 126-28). Aslında Avrupalı aydınlar, bu zâhirî modernleşme zaferi sarhoşluğunun altında gizlenen derin bir meşrûiyet krizi yaşıyorlar ve farkında olmadan Türkler'i bu krizin günah keçisi haline getiriyorlardı. Döllinger'in çağdaşı, Roma Katolik Kilisesi'nin İngiliz kardinali Henry Edward Manning'in (1808-1892) İngiltere başbakanı arkadaşı William E. Gladstone'a (1809-98) yazdığı 1871 tarihli mektup, Avrupalı meşrûiyet krizi hissini apaçık gösterir.

Manning'e göre imanın kalmadığı cemiyetten ahlâk da gitmek üzeredir; böylece meşrûiyet temelini yitiren politikanın da felç olması yakındır. Bu gidişatın sonu ya anarşi veya despotizmdir. Ona göre Hıristiyanlık'sız cemiyet, bir kömünden ibarettir. Manning, bu karamsar tasvirin ardından Gladstone'a sorar: "Bana ne ümit verebilirsin?" Gladstone'un ruhban arkadaşına vereceği cevap, hakiki olmaktan çok *feindbilde* (düşman imajı) dayalı sahte bir ümitti. O, Eylül 1876'da çıkardığı *The Bulgarian Horrors and the Question of the East* adlı risâlede Türkler'e hakaretler ederek başbakan Disraeli ve hükümetin Osmanlı lehindeki politikasını şiddetle eleştirdi (Chadwick 2000: 125).

İmaj, suret demekti. Necmettin Alkan'ın (2016) çalışmasının gösterdiği gibi karikatürler, adeta Avrupalı'nın Türk hakkında asırlardır birikmiş şuuraltının boşalmasını grafiksel olarak ifade ediyordu. Zâhirî modernleşme zaferi sarhoşluğuyla bâtınî meşrûiyet krizi arasında kıvranan Batılı aydınlar, Batı'nın modernleşme başarısında Türkler'in dört noktada toplayabileceğimiz rolünü, katkısını unutmuşlardı.

Birincisi, Türk, antitetik olarak Avrupa kimliğinin mimarı oldu; önce dinî olarak Hıristiyan, sonra medeniyet olarak Avrupalı, sonra Hıristiyanlar ile Yahudileri birleştiği Batılı kimliği Türk'e karşı şekillendi. Hıristiyanlık âlemi, kendi içinde yaşadığı dinî bölünme ve ihtilaflara karşılık yeri geldiğinde Türk'e karşı birleşti (Birchwood 2005: 168, Housley 2002: 131, Martin 2007: 141, Phillips 2011: 80-82,100-101, Smith 2016, Soykut 2003: 45).

İkincisi, Osmanlı, Henry Blount'da görüldüğü gibi adalet nizamı kurma özlemindeki Avrupalılar'a modernleşme modeli olarak ilham kaynağı olmuştu.

Üçüncüsü, Osmanlı, Fâtih'in İstanbul'u fethinden ve bilhassa Kanûnî saltanatından itibaren kıtasal güçler dengesinde oynadığı kritik rolle Avrupa devlet sisteminin tekâmülünde önemli rol oynadığı halde kaderin cilvesi, ancak çökerken, Kırım Muharebesi'nden sonra 1856 Paris Kongresi ile Avrupalı olmuştu (İnalcık 2017: 147; 1978: 51-58).

Dördüncüsü, Osmanlı, Asya ile Avrupa arasında Avrupa'nın lehine bir tampon işlevi görmüştür. Hişam Cuayyit'in belirttiği gibi Avrupa'nın tarihte ortaya çıkışı İslâm (Osmanlı) sayesinde olmuştur; başlangıçta kendini korumak için geri çekilme yoluyla, daha sonra patlama şeklindeki saldırılarla. Eğer Avrupa ayakta kalmış ve isbat-ı vücud etmişse bunun sebebi, Macar işgallerinin sonundan başlayıp, 1914-45'e kadar süren bin senelik barış ortamının avantajından yararlanmasıdır. İslâm, Avrupa ile Moğollarınki gibi büyük şiddet dalgaları arasında siper olmuş ve bir bakıma tampon vazifesi görmüştür. Avrupa, bir yandan coğrafi konumu sayesinde elde eittiği bu nisbî istikrarın, diğer yandan da Bizans ve İslâm ile rekabet ve başa çıkma hissinin sağladığı avantajları tarihî atılımı için kullandı (Djait 1985: 109).

Kısaca Avrupalı, ne kendisini, ne Türk'ü tanıyabilmiştir. Türkler, etnik vasıflarla dinî ideallerin tamamen örtüştüğü yegâne Müslüman kavimdi. Oğuzlar'ın dilinde harp ve göçten geri duran (mehcûr) mânâsında Yatık'ın zıddı olarak Yörük, sefer/berlik halinde (hâcir) Oğuz Türkü mânâsına geliyordu. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm da, "fetihten sonra hicret yoktur." buyuruyordu. Bu, Mekke'nin veya İstanbul'un fethinden sonra yeryüzünde kapısı Müslümanlara feth edilmemiş şehir kalmayıncaya, nihaî fethe kadar hicret, sefer ve cihad misyonu mânâsına geliyordu. Richard Knolles (1687: I/531), Türkler'i "dünyanın dehşeti" olarak tanımlar ve bu dehşetin onları kendilerini vakfet-

tikleri bütün dünyanın hâkimi olmaya yönelik âteşîn ve sınırsız arzularından, cihan hâkimiyeti ülkülerinden kaynaklandığına dikkat çeker.

Sophocles'in *Antigone* trajedisinde kullandığı bir tabir, insanın trajedisi kadar Türkler'in kesintisiz tarihî yürüyüşünü de anlatıyordu: *Hypsipolis apolis* (Segal 1999: 167). Bu, "nihaî yurt arayışındaki yurtsuz, her yeri mutavattın vatansız, her yerde konaklayan konaksız (evsiz), her yere aşina yabancı" olarak tercüme edilebilirdi. Türkler'in bu kesintisiz tarihî yürüyüşü, ne barbarlık/medenîlik, ne bedeviyet/hadariyet ayırımına uyuyordu. Zira barbar/medenî, aslında sur-dışındaki/sur-içindeki demekti; hâlbuki tarihe nebevî hicret/fetih ayırımıyla bakan Türkler, hep fethe doğru hicret halinde surun kapısındakilerdi. Öz, hukukî mânâsıyla medeniyet, medenî hukukun hâkimiyetine, hürriyet nizamına tâbiiyet demekti. "İlden geçilir, töreden geçilmez" diyen Türkler, Batılı ayırıma göre içtimaî bakımdan gayr-i medenî (barbar, bedevî, seferî) sayılırlarken, töreye yaptıkları bu vurguyla hukukî bakımdan asıl medeniyeti temsil ediyorlardı.

İkincisi, bedeviyet/hadariyet, göçebelik/yerleşiklik mânâsına geliyordu; hâlbuki Türkler, ne mutlak göçebe, ne mutlak yerleşikti. Kesintisiz tarihî yürüyüşten, hicret misyonundan dolayı mutlak yerleşik, diğer taraftan surun kapısında geçici konaklama, çadır kurma, fetih zaruretinden dolayı mutlak göçebe de olamazlardı. Bu konaklama (encamping), Batılı yazarlar tarafından kalıcı bir medeniyet kuramadıklarına gerekçe olarak sürekli Türkler aleyhine vurgulanan bir tema olmuştur. Mesela Protestan teolog Philip Schaff (1819-1893), İslâm'ı ve benimseyen kavimleri, neşet ettikleri olumsuz iklimle karakterize eder. Ona göre tüm dünyayı fethetmek için büyük bir hamle yapan İslâm, çöl, çadır ve kervan dini olarak Araplar, Fârîsîler ve Türkler gibi göçebe, vahşî, yarı-medenî milletlerle münhasır kalmıştır. O, kaba kuvvet dışında Avrupa'ya bir tesirde bulunamamıştır. İstanbul'da yalnızca konaklamış ancak ehlileşmemiştir ve Avrupa'dan çekilmek zorunda kaldığında arkasında bir iz bırakmayacaktır.[16]

İlginçtir ki aynı klişeyi, görünüşte daha empatik bir şekilde 1874 yılındaki İstanbul seyahatinde İtalyan edib ve seyyah Edmondo de Amicis'de de (1846-1908) buluruz. "Hiçbir şehir içinde yaşayan halkın tabiatını ve felsefesini İstanbul kadar iyi temsil edemez. Büyük ve güzel olan her şey, Allah'a veya O'nun yeryüzündeki gölgesi olan sultana aittir; gerisi geçicidir ve üzerinde dünyaya ait olan şeylere duyulan derin alakasızlığın izlerini taşır. Bir millet

16 "The moving power of Christian missions was love to God and man; the moving power of Islam was fanaticism and brute force. Christianity has found a home among all nations and climes; Mohammedanism, although it made a most vigorous effort to conquer the world, is after all a religion of the desert, of the tent and the caravan, and confined to nomad and savage or half-civilized nations, chiefly Arabs, Persians, and Turks. It never made an impression on Europe except by brute force; it is only encamped, not really domesticated, in Constantinople, and when it must withdraw from Europe it will leave no trace behind" (Schaff 1910: IV/150).

haline gelen çoban aşiretinin tabiata, tefekküre ve hareketsizliğe sevk-i tabiî ile duyduğu bağlılık, pâyitahta bir çadırlı ordugâh havası verir. İstanbul bir şehir değildir: çalışmaz, düşünmez, yaratmaz, medeniyet kapılarını zorlar, sokaklarının üstüne atılır, o, câmilerin gölgesinde uyuklayıp rüya görür, oluruna bırakır. Sabit bir devletin saltanatından ziyade seyyar bir ırkın konaklamasını temsil eden başıboş, dağınık, şekilsiz bir şehir, koca bir pâyitaht taslağı, büyük bir şehirden çok büyük bir temaşa oyunudur."[17]

XIX. asırda Türk-karşıtı kampanyanın başını çeken İngiliz tarihçi ve liberal siyasetçi Edward A. Freeman (1823-1892), bunu daha açık ifade eder. Ona göre "Türk, bir yabancı ve barbar olarak geldi, Avrupa arazisinde konakladı. Beş asrın sonunda İstanbul'u ilk aldığından fazla bir şey yapmayan, arazide konaklamış yabancı ve barbar olarak kaldı." Beş asırlık konaklama! (Freeman 1877: 97, Greene 1896: 119, Munro-Butler-Johnstone 1876: 9). Batılı aydınlar, böylece barbarlık/medenîlik ile bedeviyet/hadariyet ayırımlarını Türkler aleyhine terkip ediyorlardı. Zira onlar, Türkler'i fethettikleri şehre yerleşerek medeniyet ve hadariyete geçseler bile bedevî ve göçebe olarak görmeye devam ediyorlardı.

Avrupalılar'ın Türkler hakkındaki bir başka çelişkisi de, göçebe tavsifinde görülür. Normalde İbn Haldûn'un da dikkat çektiği gibi göçebelik, değişen şartlara uyum melekesinin gelişmesi ve dinamiklik, yerleşiklik ise statiklik, sefahat ve rehavet demektir. Ancak Batılı seyyahlar, uzun medenî hayatlarına rağmen, göçebelikten kurtulamamış gördükleri Türkler'e medenîlerin durgunluk ve rehavet gibi hususiyetlerini atf ederler. Hâlbuki insaflı Batılı müşahitler, Türkler'de göçebeliğin müsbet hususiyetlerini buluyorlardı. Mesela Henry Blount (1602-1682), Türkler'i yenilik, girişkenlik ve çaba göstermede üstün bulur. 1690'da İstanbul'da kalan Fransız seyyah, Jean Dumont (1667-1727), Türkler'in karakterlerine bağlı hayat tarzlarına hayran olduğunu itiraf eder (Aybet 2010: 117).

Bu yüzden Döllinger (1862: 126-28) gibi birçok Batılı yazar, Şark Meselesi'ni özünde, Türkler'in tarihî konaklamasına son vererek Asya'ya döndürülmesi olarak görüyorlardı. Bu Türk kini, aslında Philip Schaff'ın ifade ettiği gibi Avrupalı Hıristiyanın İslâm'a olan kininden kaynaklanıyordu. Yoksa Türkler

17 "No city represents the nature and philosophy of the people better than Stamboul. All grand and beautiful things are of God, or of the sultan, image of God upon earth; everything else is transitory and is unregarded, being a mere mundane thing. The pastoral tribe has become a nation; but its instinctive love for rural nature, for contemplation and indolence, has preserved to its metropolis the aspect of an encampment. Stamboul is not a city; she neither labors, nor thinks, nor creates; civilization beats at her gates and assaults her in her streets; she dreams and slumbers in the shadow of her mosques, and takes no heed. It is a city unbound, scattered, deformed, that rather represents the resting place of a pilgrim race than the power of a founded state; an immense sketch of a metropolis; a great spectacle, but not a great city" (Amicis 1878: 37).

de, şuuraltlarında, tarihî yürüyüşlerini bir gün gönüllü veya gönülsüz olarak asli vatanları Asya'ya dönme ihtimalini ihtiva eden bir mebde/meâd (çıkış/dönüş) diyalektiğiyle görüyorlardı. Halil Rifat Paşa'nın, "Rusya'dan avdetimde her zamandan ziyâde kāni' oldum ki eğer Avrupa'yı taklide müsâra'at etmez isek, bizim için Asya'ya dönmek mecburiyetinden başka çare yoktur" demesi, bunun göstergesiydi (Engelhardt 1328: 6). Belli ki Türkler, Endülüs'e çıkan Emevi komutan Târık b. Ziyâd gibi, geri dönmemek üzere gemileri yakmamışlardı.

Barbar Türk'ten Yobaz İslâm'a

XIX. asırda sekülerleşme sürecinde medeniyet, özünde Katolik/Protestan ayırımına karşılık olarak iki tür kutuplaşma ortaya çıkaran iki tür ayırıma tâbi tutuldu: Katolik "iman/küfür" ayırımına karşılık etnik "medeniyet/barbarlık" ayırımı, Protestan "hak/bâtıl din" ayırımına karşılık dinî "hak/bâtıl (Batılı/Doğulu) medeniyetler" veya ilericilik/gericilik (aydınlanma/yobazlık) ayırımı. Böylece İslâm'da cihad (*just war*-haklı savaş) denen harbin ekseni de "iman/küfür"den "medeniyet/barbarlık"a dönüşmüş, Charlemagne'nın Saksonlar'a karşı yürüttüğü dindarlaştırma misyonu (*evangelizing mission*) Napoléon tarafından *medenileştirme misyonuna* (*civilizing mission*) çevrilmişti.

Katolik/rasyonalistik barbarlık/medeniyet ayırımına göre Batı, medeniyeti, Doğu ise barbarlığı temsil ediyordu. İngiliz diplomat William Eton'ın *A Survey of the Turkish Empire* (1798) adlı seyahatnâmesinde görüldüğü üzere bu ayırıma göre fethin mânâsı bile değişiyordu. Eton gibi Batılı muzafferiyetçilere (*triumphalist*) göre, Roma ve İngiltere siyasî fâtihleri, Türkler ise Rum (Yunan) medeniyetini tahrip eden barbar istilacıları temsil ediyordu (Gephardt 2014: 70).

Batı'da XIX. asırda modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin zirveye çıkışıyla din ve medeniyet münasebetine göre değişen mütenâkız, ambivalant kimlik idrakleri, İngiltere gibi muzaffer ülkelerde daha çarpıcı görüldü. XIX. asır başlarında İngiltere'de geleneksel anlayışın devamı olarak dinî açıdan Protestan Avrupalılar ile Müslüman Türkler "yakın öteki", Ortodoks Rus ve Yunanlılar ise "uzak öteki" olarak görülüyordu. Sıradan İngilizler arasında, "Rusya kötü, Türkiye iyi ve Müslüman ve Protestanlar ilerlemeci iken, Romalı Katolikler ile Yunanlı Ortodokslar hurafeci" görüşü hâkim olmuştu (Saab 1977: 157). Modern Yunanistan'ın doğuşu, bu ambivalansı ortaya çıkaran bir turnusol kâğıdı işlevi gördü; dinî açıdan Ortodoks Yunan'a karşı "ilerici", ancak medenî açıdan pagan Yunan'a karşı "barbar Türk."

İngiliz rahip John Henry Newman (1801-1890), Katolikliğe geçtiği halde ülkesinin Protestan zihniyetiyle Türkler'i barbarlıkla itham etti. Kırım Muharebesi'nden önce 1853'te Liverpool Katolik Enstitüsü'nde verdiği, bilâhare *The History of Turks and their Relation to Europe* adıyla kitaplaştırdığı derslerin-

de, hükümetin, Hıristiyan bir ülke olan Rusya'ya karşı kaçınılmaz bir çöküşe doğru giden barbar Türkiye'yi destekleme siyasasının hata olduğunu savundu (Demiraj 2001).

Avrupa'da 1812 ile 1814 arasında Napoléon Fransa'sının yenilmesinde başrolü oynayan Rusya'nın hegemonyası altına girme, ölümden kaçarken sıtmaya yakalanma endişesi hâkimdi. Bu vesileyle Avrupa şuuraltındaki Türk ambivalansı da açığa çıktı. Modern siyaset biliminin kurucusu sayılan Francis Lieber (1855: 19; 1881: I/435-36),[18] 1855 tarihli yazısında, Avrupa'nın Türkiye ile Rusya arasında ölüm ile sıtma arasında tercih kabilinden bir tercihinin olamayacağını, Avrupa'nın kadim tehdidi Türkiye'nin sonu gelirken daha büyük Rusya tehdidinin çıktığını söyler: "Tüm bu söylediklerimden fazlasıyla çıkan şudur ki, biz hiçbir surette Napoléon'un düşüşünden halkın telafi edilemez bir kaybı diye esef duyanlara katılmıyoruz (...) Yeni müşkilat çıktığı takdirde üstesinden gelinmelidir, ancak onlar, onun düşüşünün zaruretine dair hiçbir şeyi değiştirmez. Biz, mevcut çatışmada Ruslar'la hemtaraf olmayı şâyân-ı teessüf sayıyoruz, zira işin doğrusu, biz Türkler'i sevmiyoruz. Türkler, bir gün Avrupa'dan sürülecek, bu kaderi yaşamalılar, fakat bu sebeple Rusya'nın ceberûtu ve tekebbürünün püskürtülmeden kabarmasına izin verilmemelidir."[19]

Türkler, tarihte İslâm'ın bayraktarlığını ve resmen hilâfeti üstlenerek Batı'da Müslümanlık=Türklük anlayışının yerleşmesine yol açmışlardı. Bizzat *etnisite* kavramının anlattığı bu dinî ve ırkî kimliğin, Müslümanlık ile Türklüğün izdivacı, Katolik-etnik medeniyet/barbarlık ayırımından Protestan-dinî aydınlanma/yobazlık ayırımına, "barbar Türk'ten yobaz İslâm" ithamına geçişi sağladı. XIX. asırda yükselen ırkçılık, Türk-karşıtı kampanyaya müsaitti. Auguste Comte, Montesquieu'yu kavimlerin mizaçları ve düzenlerinde iklimi ana belirleyici alarak indirgemeciliğe düşmekle tenkit etti. XIX. asır ise bir başka indirgemeciliğe, ırkçılığa düştü. Benjamin Disraeli (1804-1881), cemiyetin tüm tekâmül sürecini ırkın tesirlerine atf etti (Lewis 1852: II/435).

Medeniyetin din gibi cevherîleştirilmesiyle din-içi ve din-dışı mücadele de

18 Berlin'de Hegel'in de derslerine giren ve Almanya'da yetiştikten sonra Amerika'ya göçen Francis Lieber (1798-1872), Avrupalı fikirlerin Amerika'ya taşıyıcısı sayılmaktadır. Alexis de Tocqueville ile birlikte XIX. asır Amerika'sının önde gelen iki siyasî filozofundan biri, hatta 1857'de Columbia Üniversitesi'nde bir kürsü kabul ettiğinde Tarih ve Siyaset Bilim Profesörü unvanını alan ilk akademisyen olduğu halde, bugün isminin neredeyse unutulması, kaderin bir cilvesi olsa gerek (Freidel 1947, 1956).

19 "From all we have said it will amply appear that we no way agree with those who deplore the fall of Napoleon, as an irreparable loss for the people (...)If new difficulties have arisen, they must be overcome, but they change nothing in the necessity of his downfall. We consider it pitiful to side in the present conflict with the Russians, because, forsooth, we do not like the Turks. The Turks will one day be driven from Europe, and ought to meet that fate, but Russian despotism and arrogance must not on that account be allowed to swell without repulse."

medeniyet mücadelesine dönüştü. Eski Avrupa'nın sağ-hâkim kanadını Katoliklik, sol-muhalif ve mağdur kanadını Protestanlık (ve Yahudilik) temsil ediyordu. Katolikliğin bu gücü, dinî devlet olarak Kilise'den geliyordu. Batı'da modernleşme sürecinde bir taraftan ticaret kapitalizminin gelişmesi, diğer taraftan Hollanda ve Kilise gibi kapitalistikleşen ülkelerin ulusal kiliselerinin Roma Katolik Kilisesi'nden ayrılmalarıyla, Katolikliğin gücü büyük ölçüde kırıldı. Max Weber kapitalizmi Protestanlığın, Werner Sombart ise Yahudiliğin eseri olarak gördü. Dolayısıyla devran döndü, modernleşme-sekülerleşmenin ürünü yeni Avrupa'nın sağ ve sol kanatları da değişti; Protestanlık (ve Yahudilik) sağ-hâkim, Katoliklik, sol-muhalif ve mağdur kanat oldu. XIX. asrın başlarında François Guizot (1787-1874) ve Napoleon Roussel (1805-1878) gibi Protestan yazarların öncü çalışmalarıyla Protestanlık, önce *Kulturkampf* (kültür savaşı) açtığı Katolikliği "mâni'-i terakki" olmakla itham etti.

Batı'da sekülerleşme sürecinin zirveye çıktığı "ideoloji çağı" denen XIX. asırda medeniyetler Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslâm'a atfen cevherîleştirildikten sonra, Protestanlığın Katolikliğe karşı medeniyet mücadelesi Türklük ile anılan İslâm'a çevrildi. Batı'da "medeniyet olarak Hıristiyanlığı" temsil eden Protestanlık, "din=teoloji olarak Hıristiyanlığı" temsil eden Katolikliği "ilerleme karşıtı" olarak ötekileştirdikten sonra, aynı şekilde "medeniyet olarak İslâm"ı temsil eden Araplığa karşı "din=fıkıh olarak İslâm"ı temsil eden Türklüğü mahkûm etmiştir.

Mutlak mânâda din, ilahî emir ve yasaklar manzumesini ifade eden "şeriat"tır. XIX. asırda sekülerleşen Batı tarafından mahkûm edilen, çok-eşlilik, zinakârı taşlama, hırsızın elini kesme gibi emir ve yasaklardan oluşan, köleliğe cevaz veren, kadın haklarını bastıran "din=fıkıh olarak Türk İslâmı" idi. Buna karşılık hoş görülen, başlıca Fransız oryantalizmi tarafından tasvir edilen, bilim, felsefe ve sanat alanındaki performansıyla Akdeniz medeniyetinin tedavülünde tarihî aracılık eden "medeniyet olarak Arap İslâmı"ydı. Bu zihniyete göre Türkler'in eseri *fıkıh* ile özdeş *İslâm dini*, ilerlemeye engel (mâni'-i terakkî), buna karşılık Araplar'ın eseri bilim, felsefe ve sanattan oluşan *Arap medeniyeti*, ilerlemeye elverişli (kâbil-i terakkî)dir (Gencer 2017a: 134-138).

Fransızlar'daki bu Arap medeniyeti sempatisinin yerini İngilizler'de İslâm (Türk) dini antipatisi alır. İngiliz rahip Malcolm MacColl'un (1831-1907) makalesi, "İslâm ve medeniyet" münasebetine dair Batılı Protestan önyargıları yansıtır. Atıf yaptığı Batılı yazarlarla birlikte MacColl (1888), Mağrib (Endülüs) medeniyetinin dinî kaynağının İslâm değil, Yahudilik ve Hıristiyanlık olduğunu iddia eder. Fransız felsefeci Jules Barthélemy-Saint-Hilaire (1805-1895), "Haremeyn-i Şerîfeyn" tabirinin de belirttiği üzere, Mekke ve Medine'nin, Müslüman imanının ihlâl edilemez, kâfirlerden korunan sığınağı,

İslâm'ın kalbi olduğunu, Arabistan'ın yabancı unsurlardan, medeniyetten uzak saf bir dinî merkez olarak kaldığını söyler. MacColl de (1888: 543) bu tesbit üzerine, Araplar'ın medeniyet kapasitesinin İslâm'ın kalbinden uzaklaştıkça arttığı yorumunu yapar.

İlginç olan, Tanzimat devrinin önde gelen âlimlerinden Mahmud Esad Seydişehrî'nin (1856-1918) aynen bu oryantalist İslâm medeniyeti görüşünü savunmasıdır: "Hıristiyanlığın intişarına esas ve merkez olan Roma, medenî bir yerdi. Hıristiyanlığı kabul eden milletlere dinle birlikte Roma'nın medeniyeti de sirayet etti. Bizde ise dinin intişarına merkez olan Mekke ve Medine'de medeniyet yoktu. Medeniyet bizde sonradan Endülüs, Şam ve Bağdat gibi bölgelerde meydana geldi. Bunlar asıl merkeze tesir edemediler. Asıl merkezde medeniyet olmadığından din ile medeniyet birbiriyle kaynaşamadılar. Bu sebeple İslâm dünyasında din ve medeniyet, iki ayrı unsur olarak kabul edildi" (Kerimi 2001: 306).

Osmanlı Çöküşü Efsanesinin Çöküşü

Çağdaş Batılı sosyal bilim, gerek kendi, gerekse de başkalarının tarihine iniş/çıkış gibi dikotomilerle yaklaşmayı âdet edinmiştir. Osmanlı modernleşmesinin gerekçesi olarak "Osmanlı çöküşü" (inhitat) tezi buna örnektir. Bu tezin iki kaynağı ayırt edilebilir. Birincisi, iniş/çıkış ayırımına dayalı geleneksel devrevî, ikincisi, karanlık/altın çağ ayırımına dayalı modern teolojik tarih felsefesi.

Batılıların "Osmanlı çöküşü" (inhitat) tezi, aslında modern filolojik tarih idrakinin Batı'dan Doğu'ya yansıtılmasından ibaretti. Batı'da sosyoloji devlet kurma, filoloji ulus/tarih-kurma disiplini olarak işlemiştir. Modern filoloji, geleneksel devrevî ile modern teolojik tarih felsefesinin bir terkibine dayandı. Tanımladıkları dünyaya bağlı olarak ilimler de değişerek modernleşme sekülerleşme ile tamamlanır. İslâm'daki *hadis* ilminin karşılığı ana beşerî ilim olarak *filoloji*, bu sürecin başında gelir (Turner 2014). Arapça *hadis* kelimesinin türediği "hudûs", "kıdem"in karşılığıdır. Kelâma nisbetle (kelâm-ı kadîm/kelâm-ı hadîs) kıdem/hudûs ayırımına dayanan hadis=filoloji, en öz tarifiyle, tanımlanabilir "hudûs"ün, yani hadis ve hâdiselerin ilmidir.

Doğu'da ve Batı'da "yeni ilim" iddiasıyla ortaya çıkan İbn Haldûn (1334-1474) ile Giambattista Vico (1668-1744) ise "unsurlar/hâdiseler âlemi" ile "tabiat/beşeriyet âlemi" (*il mondo della natura/il mondo delle nazioni*) arasında yaptıkları yeni ontolojik ayırımla hadisleri dışta bırakarak, filolojinin alanını daralttılar. Unsurlar âlemi, tabiî ilimlerin, hâdiseler âlemi ise İbn Haldûn'un *umrân* dediği beşerî ilimlerin konusudur (Şulul 2008: 109, Kahn 2014: 7). Hadis=söz, epistemolojik olarak bilgi kaynağı haber; lafız itibariyle Peygam-

ber=Nebî, haberci demektir. Haberin metin ve mânâsını ifade eden, rivayet ve dirâyetin (rivâyetü'l-hadis/dirâyetü'l-hadis) konusunu oluşturan, sübût ve delâlet denen iki boyutu vardır. Hadis=filolojinin haberin metnen tesbitini iş edinen rivayet boyutuna tarih, mânen tevilini iş edinen dirayet boyutuna tevil (hermenötik) denir.

Kâinata hâkim temel düalizme göre zaman da aslında ikiye ayrılır: Ömrün evveli/âhirine karşılık zamanın geçmiş/geleceği. Şimdiki zaman mânâsında kullanılan hâl, nahivde Kûfe ekolünün de savunduğu gibi aslında ayrı bir zaman kipi değil, geçmiş ile gelecek zamanı ayıran şeydir (Bahît 2011: 412). Nitekim Arapça ḥâl (حال) ile aynı kökten gelen ḥâil (حائل), "ayıran, engel, perde" demektir. Bu yüzden şeriatta nikâh akdi gibi akitler, mâzî siygasıyla "kabul ettim" diye yapılır; "kabul ediyorum" değil. Hâlin ayrı, üçüncü bir zaman kipi sayılması, muhtemelen Batı'nın bütün kültürüne sinmiş teslis inancıyla alakalıdır. Zamanın düalistik geçmiş/gelecek ayırımı, haber kavramının delâletinden de anlaşılabilir. "Haberü'l-mâzî evi'l-istikbâli=geçmiş veya geleceğin haberi" denirken, "haberü'l-hâli=hâlin haberi" denmez, "'ilmü'l-hâl=hâlin ilmi" denir. "Tarih" denen insan nevinin ömrü, bir insan ferdinin ömrü gibidir; insanlığın ömrünün de bir insan ferdininki gibi evveli ve âhiri vardır. Zamanın geçmiş/geleceği, ömrün evveli/âhirine tekabül eder.

O halde tarih, evvel-i zamana bakarak âhir-i zamandan haber vermek demektir. İki harflerinin ortaklığı (b+r), Arapça *haber* ile *ibret* kelimeleri arasındaki etimolojik ve semantik irtibatı gösterir. Lafzen "geçmek" mânâsına gelen "ibret", evvel-i zamanın haberinden âhir-i zamanın haberine geçmek olarak yorumlanabilir. İkincisi, beşerî tecrübenin zamânî birimi vakittir. Tarih, vakit tayini, tevkît bilgisi demektir. Buna karşılık hadis=filolojinin dirâyet boyutunun hususî ismi *tevil*, Arapça *âhir*'in zıddı *evvel* kelimesinden türer; sözü asıl kasd edilen ilk mânâsına, evvel-i mânâya çıkarmak demektir. Zira beşerî amellere medâr hükmün istinbatı, söze=nassa ait mânânın teviline bağlıdır.

Rönesans devrinde varlık ve zaman anlayışı değişti; teolojik varlık ve zaman anlayışı jeneolojiye dönüşerek sekülerleşti. Jeneoloji (teşcir), lafzen "soyağacı=şecere bilgisi" mânâsına gelir. Kitâb-ı Mukaddes'teki menşe (genesis) izahlarından kaynaklanan jeneolojik (teşcirî) tarih anlayışı, orta çağlarda asalet ve mülkiyet peşindeki seçkin ailelerin (aristokrasi, hanedan) tarihini çıkarma olarak kendini gösterdi (Deliyannis 2003: 217-248, Bloch 1986). Rönesans devrinde dünyevî kurtuluşun sekülerleşmesini ifade eden kefâret olarak terakki (*progress*) fikrinin zuhuruyla, içtimaî jeneoloji ailevî jeneolojiye eklendi (Bury 1920, Nisbet 1980, Wagar 1964).

Bu anlayış, filolojinin mevzusuna, bünyesine, usûlüne de tesir etti; disiplinin birincil olarak orijin ve orijinalliğin tetkikini gaye edinmesi, tarih ve tevil ola-

rak ayrılan rivayet ve dirâyet boyutlarının bünyelerini ve usûllerini de değiştirdi. Haberin sübûtunu, rivayeti konu alan tarih, daha çok jeneolojiye, menşe arayışına, haberin delâletini, dirâyeti konu alan tevil ise lafza/zâhirî mânâya dair tefsirden mânâya/bâtınî mânâya dair tevile (hermenötik) kaydı (Ingham 2003: 8, Candido 2018). Ontolojik olarak hâl, ayrı bir zaman kipi değil, geçmiş ile gelecek zamanı ayıran şeydi; insan, geçmişten değil, evvelin haberinden âhirin haberini ve ibretini çıkaran, amellerinin vaktini belirleyen ibnü'l-vakt olarak içinde bulunduğu halden mesuldü. Ancak terakkî ve jeneoloji anlayışına dayalı modern filolojik tarihçilik, "nereden geldik, nerede duruyoruz, nereye gidiyoruz?" şeklinde şimdinin tarihîleştirilmesine, devrevî bir değişim sürecinin parçası kılınmasına yaradı.

Terakkî sürecini ölçmek için tarihin *nümüv/inhitat* (*gelişme/çöküş*), altın/karanlık çağlar (*golden/dark ages*) olarak tefriki gerekiyordu. Böylece Rönesans'tan sonra tarihî devirler, özünde ikili altın/karanlık çağlar ayırımına dayanan üçlü ayırımlara tâbi' tutulmaya başladı. Mesela ilk sanat tarihçisi sayılan İtalyan ressam, mimar ve yazar Giorgio Vasari'nin (1511-1574) *Lives of the Artists* (Sanatçıların Hayatları) adlı eseri, tarih-yazımının sekülerleşmesini temsil eder. Vasari, sanat tarihini Kilise'den ziyade belli bir bölgeye, Tuscany'ye bağlı bir fenomen sayar. Hıristiyan zaman modelini sekülerleştiren Vasari, üç devreli bir tarih şeması sunar: Kadim çağ, orta çağ, modern çağ. O, modernliği XIV. asırda bir *rinascita* (rönesans-yeniden doğuş) olarak orta çağlardan kopuşla başlayan bir çağ olarak görür. Vasari'nin metni, Batı Avrupa'da İtalyan sanat tarihi bakımından temel olduğu gibi, XIX. asırda bilhassa İngiltere'de standart yorum olarak yerleşik bir hal aldı (Hinojosa 2009: 31, Le Goff 1992, Kudrycz 2011).

Bu şemadaki kadim, altın çağ orta, karanlık çağ ve modern ise cesur çağ demektir (Holland 1985: 4). Rönesans ile inşa edilen "altın çağ", Hz. Âdem ile eşinin yaşadıkları cennet çağına delâlet ediyordu (Bietenholz 1994, Edelstein 2004, Fraser 1973, Heinberg 1995, Herman 1997, Levin 1969, Rodriguez 2016). XIX. asırda Avrupa'da jeneolojik tarih olarak filoloji, farklı toplulukların tarihlerini *itilâ/inhitat* çağları, *altın/karanlık* çağlar olarak ayırarak ulusal kimliklerin inşasında temel rol oynadı (Dunthorne 2012, Evans 2011, Tsang 2014). Batı, bu suretle modern kimliğin inşası için filoloji sayesinde kendi tarihini ötekileştirdikten sonra, filolojiye dayalı oryantalizm ile Doğulu ülkelerin tarihlerini ötekileştirmeye yöneldi ve Batılı ulusal kimliklerin inşasına yarayan "altın çağ/karanlık çağ" ayırımını İslâm ve Osmanlı tarihine uyguladı.

Daha ziyade siyasî tarih açısından oryantalist görüşe göre 5. Abbâsî halifesi Harun Reşid (170-193/786-809) ile Vâsık (227-232/842-847) arasındaki 786-847 devri altın çağ, 10. Abbâsî halifesi Mütevekkil'in (232-247/847-861)

tahta çıktığı 847'den sonraki devir ise çöküş çağıdır.[20] Ernest Renan'ın ortaya attığı medeniyet tarihi açısından oryantalist görüşte ise İslâm'ın çöküşü, Türkler'in yükselişiyle başlatılır. Gustave Le Bon'ün (1841-1931) 1884'te Arap aydınları cezbederek romantik milliyetçiliğe sevk eden *La Civilisation des Arabes* (Arap Medeniyeti) adlı eserini neşrinden sonra İsviçreli oryantalist Adam Mez (1869-1917), 1922 yılında *Die Renaissance des Islams* (İslâm'ın Rönesansı) adlı eserini çıkardı. İkisinin terkibinden çıkan imaj, İslâm'ın altın çağı Arap medeniyeti iken, İslâm'ın çöküş çağı, Türkler'in Büyük Selçuklu Devleti (1037-1157) ile İslâm tarihine hükmetmeye başladığı 1037 ve Gazâlî'nin (1058-1111) vefat ettiği 1111 ile başlamıştı (Arnold 1931: 337, Aksan 2007: 143). Dolayısıyla oryantalistik "gelişme/çöküş" (growth/decline=nümüv/inhitat) ayırımının din, etnisite ve coğrafya parametrelerine göre üç karşılığı bulunur: Medeniyet/din, Arap/Türk, Irak/Horasan.

Bizzat Selçuklular ve Osmanlılar'ın tarih idrakine göre, Selçuklu ve Osmanlı hanedanı Hulefâ-yı Râşidîn'den sonra hak Müslümanlık=Sünnîliğin asıl temsilcileri olduğundan; Selçuklu-Osmanlı tarihi asıl İslâm tarihidir. Hâlbuki oryantalistik tarih tezi, bunun tam zıddına Türkler'in hâkimiyetiyle asıl parlak İslâm tarihinin bittiğini öngörerek, modern Arap romantik-nasyonalistik tarih görüşünü kurgulamaya çalışmıştır. İslâm'ın "altın çağı" (Asr-ı Saadet) ve Araplar'ın "altın çağı" (Bağdat, Endülüs) ve zıddı "karanlık çağ" imajları, modern çağda gerek dinî, gerekse lâ-dinî (seküler) milliyetçi Arap aydınların lehte ve aleyhte, teşvik ve itham için kullandıkları, (Arap, Sünnî İslâm anlayışını) meşrûlaştırmaya ve (Türk, bid'î İslâm anlayışını) gayr-i meşrûlaştırmaya yarayan ütopya ve distopyalar olmuşlardır (Wien 2017, Kassab 2009, Kireççi 2007). Bu yüzden oryantalistik-romantik-nasyonalistik İslâm tarihi görüşü tâdil edilmeden Osmanlı tarihi görüşü tâdil edilemez.

II. Meşrûtiyet ve Cumhuriyet devri modernist İslâmcı-Türkçü aydınlarından M. Şemseddin Günaltay (1938), oryantalizmin Türk tarihi görüşünü tâdile çalışırken, İslâm tarihi görüşünü teyit ederek modernistik zihniyete uygun vahim bir tenâkuza düşer. O, İslâm'da reform ve aydınlanmanın önünü kestikleri için oryantalizm tarafından hedef tahtasına oturtulan üç büyük Müslüman âlim, İmam Şâfi'î, Eş'arî ve Gazâlî'ye karşı oryantalistik görüşü paylaştığı halde, milliyetçi sâikla Selçuklular'ı savunmaya kalkar. Bu zıt, mütenakız sâiklerden dolayı Selçuklu müdafaası da tahrife dönüşür.

20 "We can distinguish two periods in the history of the 'Abbásid House: one of brilliant prosperity inaugurated by Manşúr and including the reigns of Mahdí, Hárún al-Rashíd, Ma'mún, Mu'tasim, and Wáthiq— that is to say, nearly a hundred years in all (754-847 A.D.); the other, more than four times as long, commencing with Mutawakkil (847-861 A.D.) -a period of decline rapidly sinking, after a brief interval which gave promise of better things, into irremediable decay" (Nicholson 2004: 257).

Günaltay, meseleyi şöyle ortaya koyar: "Vaktiyle Ernest Renan tarafından ileri sürülmüş olan bu iddianın son zamanlarda bazı genç Arap müellifler tarafından da hararetle müdafaa edildiği görülmekte olduğundan, tarihî hakikati meydana koymak üzere yüksek huzurunuzda bu mevzuu tetkik etmeği ilmî ve millî bir vazife saymaktayım. İddia şudur:

1. Dokuzuncu ve onuncu asırlarda İslâm dünyasına en parlak devrini yaşattıran ilim hareketi, Türk olmayan unsurların eseridir.
2. Parlak bir inkişafa mazhar olan bu hareket, Selçuk Türkleri'nin ön Asya'yı istilâ etmeleri neticesinde durmuş, bu hal İslâm dünyasının umumî inhitatına sebep olmuştur.

Bu iddianın ne kadar esassız ve realiteye ne kadar zıt olduğunu göstermek için evvelâ Müslüman dünyasındaki lâik ilim ve felsefe hareketinin nerede ve kimler tarafından yaratılmış ve hangi dimağların yardımıyla hızlanmış olduğunu, sonra da bu hareketin nasıl ve ne gibi âmiller tesiriyle durduğunu araştıracağız."

Günaltay (1938: 84), bilâhare Gazâlî'nin affedilmez "günahı"nı şöyle ifade eder: "Ölümü üzerinden henüz yarım asır geçmeden bütün Müslüman dünyasında ermiş bir veli, emsalsiz bir âlim otoritesini kazanan Gazâlî'nin bir taraftan felsefe ve lâik ilimleri aforozlaması, diğer taraftan da tarikatçılığa bir hız, bir hamle verişi, hayatında kendisinin de tahmin edememiş olacağından şüphe etmediğimiz şu iki meş'um neticeyi verdi: Onun kudsî ve ilmî emsalsiz şöhretinin parıltısı karşısında kamaşan, gözler, yarasalar gibi görmeyecek hale geldiler. Gittikçe daralan bir çerçeve dâhilinde düşünmeğe mahkûm kalan dimağlar, ya Eş'arî mektebinin labirentleri içinde bunaldılar, veya meskenet ve atâlete sürükleyen tarikatçılık izbeleri içine gömüldüler."

Günaltay (1938: 83), böylece oryantalistlerle birlikte Eş'arî ve Gazâlî'yi mahkûm ederken, Selçuklu uğruna diye hakikatleri de çarpıtır. Ona göre, Gazâlî *el-Münkızū mine'd-dalâl* adlı eserinde felsefe ve lâik ilimlerle uğraşanları tenkil için kendisine destek verecek mütedeyyin ve kahır bir sultanın bulunmamasından şikâyet eder. "Gazâlî'nin bu acı şikâyeti, bize hem kendisinin ruhunu, hem de Selçuk sultanlarının fikir ve vicdan serbestisine ne kadar riayetkâr olduklarını, felsefeyi ve lâik ilimleri müfrit mutaassıplara karşı nasıl koruduklarını göstermektedir." Gazâlî'nin hâmîsi, Sünnîliğin bayraktarı Selçuklu sultanlarını yedinci Abbâsî Halifesi Me'mûn (198-218/813-833) gibi seküler göstermeye "el-insaf" denir.

Buna göre İslâm'ın gelişme/altın çağı, Irak (Bağdat)'ta serpilen Arap medeniyeti, çöküş/karanlık çağı ise Horasan ve Anadolu'da serpilen Türk diniydi. 1931 tarihli *The Legacy of Islam* adlı eseri yayına hazırlayan oryantalistler Thomas Arnold ile Alfred Guillaume, "İslâm'ın Mirası" tabiriyle İslâm'ın Avrupa

medeniyetine din değil, medeniyet itibariyle yaptığı katkıyı kasdettiklerini, İslâm tecrübesinin Batı için medeniyet yönüyle kayda değer olduğunu açıkça ifade ederler.[21] Burada sırıtan bir oryantalistik çifte standart vardır: Batı için önemli olan İsrail'in Mirası (*The Legacy of Israel*), İsrail'in dininden (şeriatından), İslâm'ın Mirası (*The Legacy of Islam*) ise dininden değil, medeniyetinden kaynaklanan mirastır.

Modern çağda oryantalizmin tesiriyle Müslümanları Araplar'la özdeşleştirme temayülünün yanlışlığına dikkat çeken Marshall Hodgson (1996: 102-103), İslâm dünyasında temel İslâmî ilimler ve müesseselerin serpildiği en yaratıcı merkezi oluşturan Horasan'ın uzun müddet Batılı bilim dünyası tarafından ihmal edildiğine dikkat çeker. Fıkhın yanında, kelâm, hadis, tefsir, tasavvuf, felsefe gibi İslâm ilimlerinin temellerini atanlar da çoğunlukla Türk ve İran asıllı âlimlerdir.

Bu hususta yanlış anlayışın diğer kaynağı, Müslümanların XIX. asırdan beri yakın geçmişlerini hüsran olarak red ve Batı'nın tagallübüne karşı ihtiyaç duydukları kaynakları sunacak gördükleri kültürel miraslarındaki belli erken "klasik" damarlara yoğunlaşma temayülleridir; Batılıların kendilerine has sebeplerle teşvik ettikleri bir temayül. Böylece Batılı bilginler, sanat, din, felsefe ve bilimde tedennî (*decadence*) zamanını ve tarzını belirlemeye teşebbüs ederek, İslâm'daki kültürel inhitatı tartışırlar. Hakikaten böyle bir tedenninin var olduğunu isbat etmeden ve müteakip devirlerin büyük eserlerini değerlendirmeden; yapılageldiği gibi böyle bir eğreti değerlendirmenin kıstası ise çok sübjektif olmaya meyyaldir.[22]

---

21 "But whereas it is from the religion of the Jews that the complexion of *the Legacy of Israel* is derived, in *the Legacy of Islam* we do not treat of the Legacy of the religion of Muhammad *qua* religion: the reader will learn from this book that there is little that is peculiarly Islamic in the contributions which Occidental and Oriental Muslims have made to European culture. On the contrary, the legacy has proved least valuable where religion has exerted the strongest influence, as in Muslim Law" (Arnold 1931: V).

22 "A popular identification of Muslims with Arabs has resulted in an especially pervasive series of misperceptions. In fact, the most creative centers of Islamdom were, in all periods, mostly eastward from the Mediterranean - from Syria to the Oxus basin (and largely in non-Arab territory). It is in these areas that most men of all-Islamic influence were born, whereas exceedingly few were born in Egypt, for instance. Many basic institutions seem to have originated in the farther east of this zone - in Khurasan (the northeast Iranian highlands): *Madrasah* schools, *Sufi* brotherhood organizations, the acceptance of *Kalam* theology as integral to Islam, and so on. Another source of misconceptions has been the tendency of Muslims themselves, since the nineteenth century, to reject the immediate past as a failure and look to certain earlier "classical" strands in their heritage that seem to offer resources against modern Western encroachments; a tendency that Westerners have often encouraged for their own reasons. Thus, Western scholars discuss cultural decline in Islam, attempting to pinpoint the time and manner of decadence in the arts, religion, philosophy, and science, without really proving that such decadence really existed, and without evaluating the great works of later periods; the criteria for such cursory evaluation as is made tend to be very subjective (Hodgson 1996: 102-103)".

Oryantalizm, "altın çağ/karanlık çağ" ayırımını Osmanlı tarihine de uygulardı. Muhtemelen Kanûnî-François'nın şahıslarında efsanevî Osmanlı-Fransa dostluğunun tesiriyle modern çağda Kanûnî devri Osmanlı altın çağı, sonrası karanlık/çöküş çağı olarak resmedildi (Rouillard 1940, Landweber 2001, Akıncı 1973, Kafadar 1993, Kunt 1995, Erimtan 2008: 1). Bernard Lewis'in (1958; 1962) terviç ettiği bu Osmanlı inhitatı anlayışı, Stanford Shaw (1976), Norman Itzkowitz (1972) ve Martin Sicker (2000) gibi akademisyenler tarafından paylaşıldı (Quataert 2003: 7, Aksan 2007: 143-145). Bu perspektife göre, Osmanlı'nın 1574-1923 arasındaki son üç yüz elli yılı, "kaçınılmaz gerileme ve çöküş" sürecidir.

Bu zihniyete göre Kanûnî Süleyman (1520-1566) ile III. Selim (1789-1807) arasındaki XVII. ve XVIII. asırlar, hatta II. Abdülhamid (1876-1909) saltanatına kadarki üç asırlık Osmanlı devri, geri çevrilemez bir inhitat, hatta fetret süreciydi. Osmanlı araştırmacıları arasında XVII. ve XVIII. asırları "yükseliş" ile "modernleşme" arasında bir parantez olarak görme temayülü, tarihî araştırmayı menfî etkiledi (İslâmoğlu 1977).

Osmanlı geleneğinde Kanûnî devrinin bir altın çağ olarak tasviri yoktur. Altın çağ tasviri, I. Süleyman'a Türkler'in taktığı Kanûnî lakabına karşılık muhteşem lakabını takan Osmanlı dostu Fransız literatürünün ürünüdür (Kafadar 1993). Osmanlı için Batılı teolojik mânâda altın çağ yoktur, müteakip ihtilâl (ideal nizamın bozulması) derecesinin ölçüleceği ideal çağ vardır. Erken Osmanlı nasihatnâme yazarlarında görüldüğü gibi Türkler için Lütfi Paşa'nın (1991: 10) "zemân-ı şerif" olarak tavsif ettiği Osmanlı ideal çağı I. Selim devridir: "Merhûm Sultân Selîm Hân hazretleri zemân-ı şeriflerinde..."

Modernlik, özünde külliyet, merkeziyet ve kemalin kaybına yol açan derin bir parçalanma sürecidir. Modernleşmeyle küllî-cüz'î münasebetinin kaybıyla dünyaya parçalı bakışın sonucu ise, cüz'înin ben ve diğeri açısından müsbet veya menfî olarak yanlış görülmesidir. Yani insanlar/topluluklar, küllîyi gözden kaçırarak bakınca kendinin veya başkasının cüz'î tecrübesini yegâne doğru veya yanlış olarak görebilmektedirler. Bunun sonucu ise daha kötüsü, cüz'î yanlışın küllî doğru, küllî doğrunun da cüz'î yanlış, olgunun norm haline getirilmesidir.

Mesela hükmî şahsiyet (tüzel kişilik), Batı Avrupa modernliğinin karakteristiğidir. Hükmî şahsiyet, şahıslardan bağımsız olarak şirketlerin sermaye birikimi sağlayarak iş yapmasına imkân vermesi itibariyle kapitalizmin inkişafında ana âmil olmuştur. Batılılar ile Timur Kuran (2012) gibi Batılılaşmışlar, buna göre fıkhın hükmî şahsiyet kavramından mahrumiyetini İslâm dünyasının iktisaden geri kalmasının, kapitalizme geçememesinin ana sebebi olarak göstererek İslâm'ı itham ederler. Hâlbuki araştırsalar sadece İslâm değil, Roma ve Çin

dâhil kadim dünyada hükmî şahsiyet diye bir kavramın olmadığını görürler.

Ancak 1960'lardan sonra Batı dünyasında modernliğe inancın sarsılmasıyla başlayan post-modern arayış sürecinde bu bakış değişmeye, gerek Batı, gerekse Doğu tecrübesi, etno-merkezli, cüz'îden çok objektif ve küllî, evrensel bir perspektiften ele alınmaya başlamıştır. Mesela Aydınlanma aklı, kendi müte-hakkim söylemini gizlemek, tarihin aydınlıktan karanlığa doğru bir ilerleme olduğunu göstermek için ortaçağı "karanlık bir çağ" olarak tasvir eder. Hâlbuki Jacques Le Goff (1924-2014) ve Alasdair MacIntyre (1929-) gibi Batılı aydınlar, tam aksine Ortaçağ'ın modern Avrupa medeniyetinin filizlendiği bir parlak çağ, hatta ideal Hıristiyan cemaatinin çağı olduğunu ortaya koydular.

Böylece sırayla Batı, İslâm ve Osmanlı tarihine dair yerleşik imajlar sorgulanmaya, önyargılar ve klişeler sarsılmaya başlamıştır. Geleneksel oryantalistik, Avrupa-merkezli İslâm tarihinden dünya tarihi perspektifine geçen Marshall Hodgson'ın (1922-1968) açtığı çığırda Andrew Hess (1985), Michael Cooperson (2017) ile Fernand Braudel, Halil İnalcık, Roger Owen, Donald Quataert, Cemal Kafadar, Rhoads Murphey, Carter Findley, Douglas Howard, Daniel Goffman, Gábor Ágoston, Jane Hathaway, Leslie Peirce, Linda Darling, Suraiya Faroqhi, Karen Barkey, Virginia Aksan, Ariel Salzmann, Maria Todorova, Huricihan İslâmoğlu gibi revizyonist tarihçiler, temelde birbirine bağlı dört soruya istinaden yaptıkları tahkikatla İslâm ve Osmanlı tarihine dair çöküş anlayışına meydan okudular (Aksan 2007: 144).

Birincisi, ne çöküşü? Gerek ferdî, gerekse cemâî açıdan hayat, daimî bir etki/tepki, problem/çözme sürecidir. İnsanlar ve toplumlar, sürekli karşılarına çıkan problemlere çözüm aramakla meşguldürler; hayatta krizden hâlî bir zaman yok gibidir. "Güneşin altında yeni bir şey yok" fehvasınca Hz. Âdem'den beri insanlar her devirde benzer kriz, çürüme ve bitiş, tefessüh ve kıyamet hislerini taşımışlardır. Rivayete göre Hz. Âdem, oğlu Kabil'in kardeşi Habil'i öldürdüğü haberini alınca, "Bu, kıyamet alameti" demişir. Krize karşı çözüm arayışı, dinamizmin göstergesidir. Sağlam bir merkezî hükümet kuran Osmanlı, en son anına kadar çöküş hissine kapılmadan ayakta kalma mücadelesi vermiştir (Özdemir 2014). Kısaca kriz ve çözüm arayışını çöküş olarak adlandırmak, insanlığın ve Osmanlı'nın realitesini çarpıtmak demektir.

İkincisi, nasıl çöküş? Devasa bir imparatorluk üç asır boyunca nasıl daimî bir çöküş içinde olabilmiş ve şayet olabilmişse bu daimî çöküşe nasıl dayanabilmiştir? Osmanlı seçkinleri, inhitat=çöküş kavramını İbn Haldûn'un eseriyle bilinen siyasî bedenin ömrü şemasına göre tartışmışlar ve devletin ebediyetiyle kaçınılmaz ecelini uzlaştırmaya çalışmışlardır (Fleischer 1983, Okumuş 1999).

Üçüncüsü, kimin çöküşü? Bilindiği gibi zaman aslında mekânın hareketinden ibarettir. Bir tepeden yuvarlanan bir taş aşağıya, eteğe doğru yaklaştıkça hızlandığı ve Hz. Âdem'in, Kabil'in Habil'i katlini kıyamet alameti olarak yorumlamasının da ifade ettiği gibi, sona doğru zaman hızlandıkça krizler de artar. Bu bakımdan, bilhassa 1500 yılından sonra sırasıyla XVI, XVII, XVIII ve XIX. asırlarda, küresel olarak her asır bir öncekinden daha krizli olmuştur. XIX. asra sadece Avrupa'nın, değil, Osmanlı dâhil bütün ülkelerin, bütün dünyanın "en uzun asrı" denmesi bunun somut göstergesidir. Batı'da XIX. asrın iyimserlikle birlikte kötümserliğin zirveye çıktığı bir asır olması tesadüf değildir (Swart 2014). İki yıkıcı dünya savaşına sahne olan XX. asır ise zamanın hızlanması kuralınca "en uzun asır" XIX. asırdan "daha uzun" olmuştur.

Ontolojik olarak benzer etkiler her yerde farklı şekillerde olsa da, özünde benzer sonuçlar verir, problemler doğurur. XVII. asırda Çin ve Osmanlı gibi Doğulu devletlerin yaşadığı krizler, Eric J. Hobsbawm'ın 1954 yılındaki iki makalesiyle dikkat çektiği, Avrupa'nın yaşadığı krizle senkronik ve irtibatlı olarak incelenmeye başlamıştır (Sheikh 2017: 36). Jack A. Goldstone'un (1988) XVII. asırda Stuart İngiltere'si, Ming Çin'i ve Osmanlı Türkiye'sindeki siyasî krizleri mukayeseli olarak ele aldığı çalışması buna bir misaldir (Atwell 1988). Ariel Salzmann'ın (2004) da dikkat çektiği gibi, imparatorluğun fiilen XVII. ve XVIII. -ve tabiî ki XIX.- asırdaki dünya trendlerinin, şimdiye kadar kabul edilenden çok daha fazla bir parçası olduğuna dair kanaatler gitgide güçleniyor. Salzmann, kitabında diğer bir tarihî dikotomi ile Alexis de Tocqueville üzerinden Batı ile Osmanlı tecrübesini mukayese eder.

Teolojik altın/karanlık çağlar ayırımı, eski/yeni dünya düzeni (novus ordo seclorum) olarak da ifade edilmişti. Novus ordo seclorum özlemiyle yapılan Fransız ve Amerikan İhtilâli gibi masonik-mesiyanik ihtilâllerle bu ayırım, resm-i kadîm/resm-i cedîd (ancient/new regime) ayırımına çevrilmiş, eski dünya Avrupa'nın merkezi ülkesi Fransa'daki 1789 ihtilâlinden önceki geleneksel düzen, çökmüş resm-i kadîm=eski düzen olarak mahkûm edilmişti. Alexis de Tocqueville (1805-1859), mukayeseli-tarihî siyaset sosyolojisinin öncüsü sayılabilir. Onun önemi, iki büyük ihtilâlle kurulan yeni dünya Amerika ile eski dünya Fransa'nın düzenlerini vukufla karşılaştırmasından ileri gelir.

Tocqueville, 1831 yılında henüz yirmi altı yaşındayken gittiği Amerika'da, müşahedelerine dayanarak 1835 ve 1840 yıllarında iki cilt halinde *Democracy in America* (Amerika'da Demokrasi), bilâhare 1856 yılında *The Ancient Regime and the French Revolution* (Kadim rejim ve Fransız İhtilâli) isimli eserlerini yayınladı. Bilhassa ihtilâl-öncesi Fransa ile ilgili eseriyle "çöküş-kopuş-diriliş" söylemine dayalı romantik ihtilâlci önyargıları sarstı. Onun bulgusu/tezi şöyle özetlenebilirdi: Özelde Fransa'da, genelde Avrupa'da başlıca devlet ile kilise

arasında orta çağlardan beri tek otorite, politik merkezîleşme mücadelesi sürüyordu. Tarihte beyaz bir sayfa açma bir yanılsamadır. İhtilâl, sadece devletin hâkimiyetiyle sonuçlanması mukadder bu süreci kilise aleyhine hızlandırdı. İhtilâl vukû' bulmamış olsaydı da eski içtimaî yapı her yerde er ya da geç çökecekti, ancak o, bir anda çökmek yerine parça parça çözülecekti. İhtilâl, nihaî olarak kendi kendine tedrîcen meydana gelecek şeye intikal, ihtiyat ve riayet olmadan ani bir nihayet verdi. Aslında yenilikçilikten uzak bütün başarısı buydu.[23]

Ariel Salzmann, Alexis de Tocqueville'in Fransız eski rejim okumasını Osmanlı'ya tatbik eder, sorduğu sorularla onun perspektifinden Osmanlı düzenini okur. Tevafuk eseri, Fransız İhtilâli'nin vukû' bulduğu 1789 yılında tahta çıkan III. Selim (1789-1807) ile başlayan Nizâm-ı Cedîd'den önceki devir, çöküşçüler için Osmanlı resm-i kadîmidir. Tocqueville, Osmanlı Devleti'nin işleyiş tarzına dair gereken verilere sahip olsaydı farklı düşünebilir miydi? Modern devletin tarifi hakkında bildiklerimiz doğru mu? Tocqueville, Fransız İhtilâli gibi modern devletin de Batı Avrupa'ya has olabileceği tesbitinde hataya düşmüş olamaz mı? Modern devlet, Batı Avrupa dışındaki ülkelerde sadece akültürasyon, kapitalizm veya kolonyalizm gibi zecrî yollarla mı kurulabilir? Merkezî devlet zayıfladıkça taşra güçlenir mi? Yoksa taşrayı merkeze karşı güçlendirdiği söylenen mâlikâne sistemi, kadim rejimde dolaylı merkezîleşme stratejisinin somut bir ifadesi miydi?

Dördüncüsü, hangi çöküş? Zımnen Batılı ülkelerin tecrübelerini esas alan Osmanlı araştırmacıları, Osmanlı tecrübesinin seyrini modern Batılı standartlara göre değerlendirerek çöküş hükmüne varmaktadırlar. Tarafsız revizyonist Osmanlı tarihçileri ise yabancı değişim modelleriyle değerlendirmeden ziyade, Osmanlı tarihini kendi tecrübesi içinde anlamaya ve açıklamaya çalışmakta ve muazzam dinamizmi fark etmektedirler (Sheikh 2017: 37-38). Karen Barkey, Ariel Salzmann ve Dina Rızk Khoury, XVII. ve XVIII. asırlarda Osmanlı Devleti'nin merkezîleşme tarzlarını farklı açılardan incelemişlerdir. Bu üç yazarın ortak bulgusu, Batı Avrupa tecrübesinden farklı olarak bu süreçte, Osmanlı Devleti'nin giderek adem-i merkeziyete kayarken aynı anda merkeziyetçi yapısını kuvvetlendirmesidir. Daha doğru bir ifadeyle, itaatsizlik gösteren eşkıyalar ve âyanlar gibi ayrıksı unsurları idarî sistem içine çekebilme becerisi ve sürecini değerlendirmişlerdir (Barkey 1994, Khoury 1997, Salzmann 2004, Özdemir 2014: 241).

Albert Howe Lybyer (1876-1949), birçok bakımdan Amerika'daki Osmanlı incelemelerinin babası, öncüsü sayılabilir. Lybyer, İstanbul'da Robert Kolej'de

23 "Had it not taken place, the old social edifice would still have collapsed sooner or later everywhere, but it would have continued to crumble piece by piece rather than collapse all at once. The Revolution brought to a sudden conclusion, without transition, precaution, or regard, what would eventually have come about little by little on its own. That was its achievement" (Tocqueville 2011: 27).

1900-1906 yılları arasında öğretmenlik yaptıktan sonra Harvard Üniversitesi tarih bölümünde lisansüstü eğitime başlamış ve *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent* başlıklı tezini 1909 yılında vererek doktora derecesi almış, tez, dört yıl sonra 1913 yılında Harvard Üniversitesi Yayınevi tarafından basılmıştır (Lowry 2000: 65). Lybyer (1966: 36), *ehl-i şer'/ehl-i örf* ve *berâyâ/reâyâ* ayırımına karşılık olarak yaptığı Hıristiyan mühtedi ile yerli Müslümanlardan oluşan idarî/İslâmî müessese (the ruling institution/the moslem institution) ayırımını, Osmanlı'yı nihaî olarak çöküşe götüren eğreti ve dikotomik bir yapı olarak sunmuştu (Lockman 2010: 103-107).

Norman Itzkowitz, 1962 tarihli, "Eighteenth Century Ottoman Realities" (On Sekizinci Asır Osmanlı Gerçeklikleri) başlıklı makalesinde, ilk kez idarî ile İslâmî müessese arasındaki saray müessesine dikkat çekmek suretiyle, I. Süleyman (1520-1566) ile III. Selim'in (1789-1807) saltanatları arasındaki iki yüz altmış yıllık devrin, sanıldığı gibi vukuf ve inhitattan ziyade arayış ve dinamizm devri olduğunu gösterdi. Linda Darling ile Suraiya Faroqhi ise çalışmalarıyla XVI. ve XVII. asırların buhran ve intibak asırları olduğunu ortaya koydular (Hathaway 2004: 30-31).

Baki Tezcan (2010) ise, *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World* adlı çığır-açıcı eseriyle bu revizyonistik perspektifi umumî Osmanlı tarihine uyguladı. O, Bernard Lewis takipçilerinin Osmanlı çöküş devri olarak sundukları tarih kesitinin bilakis yeniden yapılanma devri, "İkinci Osmanlı İmparatorluğu" başlığının belirttiği gibi bir bakıma Osmanlı ikinci baharı olduğunu gösterdi. Tezcan, tarihî bir mukayese için çalışmasına basit gibi görünen bir soruyla başlıyor: Nasıl oluyor da 1649'da I. Charles'ın katliyle neticelenen İngiliz iç savaşını ve 1688'de I. Charles'ın oğlu II. James'in tahttan indirilmesiyle neticelenen 1688 "şanlı" ihtilâlini meşrûtî hükümet ve siyasî modernleşme yolunda atılmış adımlar olarak okurken, 1648'de Osmanlı sultanı İbrahim'in katlini ve 1687'de oğlu IV. Mehmed'in tahttan indirilmesini inhitat alametleri olarak görüyoruz?

İlk başta İngiliz tarihi ile Osmanlı tarihi arasında sathî bir irtibat kurduğu itirazı yöneltilebilecek bu soruda yazarın ana argümanının ipucu yatıyor. Yazar, zâhiren Osmanlı inhitatının alametleri olarak okunan hâdiseler silsilesini aslında Osmanlı İmparatorluğu'nda sosyo-ekonomik yapının, buna bağlı olarak sınıf dinamiklerinin, netice itibariyle iktidar münasebetlerinin şümullü bir dönüşümü olarak okuyor. Kitabın temel argümanı, Osmanlı İmparatorluğu'nun 1600'lerden itibaren geleneksel patrimonyal hanedanlık müessesesini aşan pazar-odaklı bir ekonomi, ortak bir para biriminin hâkim olduğu bir finans sistemi, ulemânın hanedan üzerinde kontrol sahibi olduğu bir hukuk, sınıf bariyerlerinin zayıfladığı bir toplum ve iktidarın giderek daha geniş gruplarca

paylaşıldığı bir meşrûtî yönetimle tanımlanabilecek bir erken modern devlete dönüştüğüdür (Topal 2013).

Hakikaten Osmanlılar, İstanbul'un fethinden sonra güçlü bir merkezî hükümet oluşturmuşlar ve her hâlükârda devleti yaşatma, krizlerle başa çıkma iradesini göstermişlerdir. Bilhassa III. Selim, II. Mahmud ve II. Abdülhamid gibi krizlerin zirve yaptığı devirlerin padişahları, ülkelerini krizden çıkarmak için adeta çırpınmışlardır. Marshall Hodgson (1977: III/126), XVIII. ve XIX. asırlarda Osmanlı Devleti'nin eski müesseseleri yenileriyle değiştirebilmesini Osmanlı kudret ve kabiliyetinin alameti olarak görür. Osmanlı Devleti, bu asırlar boyunca faal bir hükümetle aksatmadan yönetimini sürdürebildi, siyasi ve içtimaî düzenini koruyabildi (Iggers 2013: 38). Osmanlı hükümetinde, çoğunlukla Köprülü ailesinden sadrazamlar hâkim olduğu için Köprülüler Devri (1656-1703) olarak bilinen ıslahat devri, Osmanlı çöküşü görüşüne meydan okur. Köprülü ailesinden gelen vezirlerin elde ettiği siyasî ve askerî başarıların yanı sıra, serhat boylarındaki Osmanlı paşalarının yürüttüğü esnek politikalar, bu iddiaların aksini gösterir.[24]

Dahası, içtimaî-siyasî olduğu kadar fikrî-ilmî tarih çalışmaları da Osmanlı çöküşü görüşünü çürütür. Ezhân ile a'yân, fikir ile olgu arasında tekabül vardır; dolayısıyla fikrî-ilmî dinamizm, içtimaî dinamizmi gösterir. XVII. ve XVIII. asırlarda neredeyse tamamı Osmanlı hâkimiyeti altındaki İslâm dünyasında görülen büyük entelektüel canlılık, Osmanlı dinamizmin göstergesidir (Al-Rouayheb 2006, 2015, Dallal 2000). III. Selim (1789-1807) devrinde ilim ve sanatta Aksekili Müftüzâde Mehmed Emin (1700-1797) ile Şeyh Gâlib (1757-1799), altın çağ sayılan Kanûnî devrinde ilim ve sanatta Ebu's-Su'ûd ile Fuzûlî'nin muâdili simalardır. O devirde Molla Fenârî, Molla Gûrânî gibi geçmiş allâmelerle karşılaştırılabilecek Ahıskalı Beyzâde Mustafa Efendi (-1785) gibi büyük âlimler vardı.

24 Bernard Lewis (1958; 1962)'in Osmanlı çöküşü tezine meydan okuyan çalışmalar olarak: Abou-El-Haj 1991; 1982, Armağan 2014, Barbir 1999, Çalışır 2011, Darling 1996: 1-21; 2008, Grant 1999, Hathaway 1996; 2004, Hess 1977, Howard 1988, Itzkowitz 1962, İslâmoğlu 1977, Kafadar 1997; 2018, Kelly 2008, Mikhail 2012, Olson 1976, Owen 1976, Piterberg 2003, Quataert 2003, Sajdi 2007, Tezcan 2010.

FASIL BEŞ

BATI KARŞISINDA OSMANLI

BATI İLE TANIŞMA

I. Viyana Muhasarası'nın gerçekleştiği 1529 tarihinden sonra başlayan geleneksel Osmanlı düzeninin bozulmasını teşhis ve tedavi için, bir sağlıklı modele ihtiyaç vardı. Batı'nın tesiriyle başlayan ilk ıslahat hareketi olarak Lale Devri'nden (1718-1730) önceki teşhis ve tedavi arayışına girenlerin benimsediği sağlıklı model, I. Selim ve Kanûnî devrindeki yerli nizamdı. Lale Devri'nden (1718-1730) sonraki ıslahat arayışı Batı'nın tesiriyle başladığı için, teşhis ve tedavi için sağlıklı model olarak Batı nizamı benimsendi. Bu bölümde, Osmanlı tarafından tedavi için benimsenen sağlıklı modeli, Batı medeniyetini doğrudan tanıma yollarını göreceğiz.

Cihad Seferinden Kültür Seferine

Klasik kudret çağında Osmanlılar, hak dine mensubiyetin verdiği mutlak üstünlük hissiyle Diyâr-ı Küfr veya Dâru'l-Harb olarak gördükleri Batı dünyasını tanımaktan ve onların ülkelerini ziyaretten istiğna ederlerdi. 1791 Eylül'ünde Viyana'ya orta elçi olarak gönderilen Ebûbekir Râtib Efendi, sefâretnâmesinde, Batılılar'ın zihninde yer etmiş bu gururlu, müstağni Osmanlı imajını açıkça ifade eder: "Çünkü bunların [Avusturyalılar] indinde Osmanlı, mağrûr ve mütekebbir ve hôd-pesend olub kibr ü nahvet ve gurûr u 'azamet ve ru'ûnet ve huşûnetlerinden bir şey sormazlar ve istihsân etmezler ve vâkıf olmağı kibirleri koymaz i'tikâdı derkâr olmağla..." (Arıkan 1996: 313-314,369-370, Yeşil 2002: 102-103).

Bu sebeple, Osmanlı'nın Batı dünyası hakkındaki bilgisi sınırlıydı.[1] Müslüman bir gazâ devleti olarak Osmanlı'nın dünya idraki, Dâru'l-İslâm/Dâru'l-Harb, üstün/aşağı, mümin/kâfir, dost/düşman gibi dikotomik ayırımlara dayanıyordu. Harp, içtimaî değişimin başlıca dinamiği ve diğer ülkelerle münasebetin başlıca kanalıydı; kâfirlerle "hesabî" (harp-maksatlı) dışında bir "hasbî" (turistik) münasebetten söz edilemezdi.

Osmanlı, ağırlıklı olarak XVII. asırda batı cephesinde Avusturya ve XVIII. asırda da kuzey cephesinde Rusya ile savaşarak varlığını korumaya çalıştı. Avusturya ve Rusya, Osmanlı'ya benzeyen daha geleneksel imparatorluklar zümresinden sayılabilirdi. Dolayısıyla Osmanlı, bu süreçte cephelerde asıl modernleşen Batılı ülkelerle karşılaşmamış, böylece geleneksel yanıltıcı siyasî iradenin ve askerî gücün otonomisi anlayışından kopamamıştı. *Türk İnkılâbı* adlı eserinde Victor Bérard, Osmanlı tarihindeki ıslahat teşebbüslerinden bahsederken, 1768-1774 Osmanlı-Rus Harbi esnasında Türk ordularının Ruslar karşısında mağlup olmaları neticesinde III. Mustafa'da Avrupa tarzında ıslahat yapma fikrinin doğduğunu kaydeder (*Tanzimat I* 1940: 15).

1813-1815 yıllarında Batı Avrupa seferlerine katılan Rus subaylarının çoğunun bu suretle ülkelerine bakışlarının değişmesi, buna tersinden misal olarak verilebilirdi. Ruslar'dan birçoğu, Rusya'daki hayat şartlarının, devlet teşkilâtı ve içtimaî müesseselerinin Avrupa'dakilere nisbetle çok geride olduğunu görme imkânını buldular; hele Rus Çarlık rejiminin istibdadı, Rus ahâlisinin çoğunluğunu teşkil eden köylülerin bir nevi kölelik olan "toprak serfliği"nde kalmaları, aydın Rus zabitleri ve ediblerini hoşnutsuzluğa sevk etti. XVIII. asır hürriyet fikirleri altında meydana gelen Avrupa içtimaî müesseseleri, hele Alman milliyetçiliği ve Alman idealist felsefe görüşleri, açık fikirli Ruslar tarafından da benimsenmeye başladı (Kurat 1987: 312).

Diyâr-ı küfrü tanımaktan müstağni Osmanlılar, devran dönünce, kendilerini yenen rakiplerini tanıma, güçlerinin sırrını keşf etme zarureti duydular. Tabiatıyla iyi tedavi, iyi teşhise, bu da iyi tetkike, Doğulu ıslahatın başarısı, model alınan Batı düzeninin sağlam müşahedesine bağlıydı. Bunun belli başlı iki yolu vardı: Ya bizzat hükümdar, ya da adamları Batı dünyasını ziyaret ederek tanıyabilirdi. İslâm örfüne göre Müslüman bir hükümdar, ancak cihad için sefer yapabilirdi. Modern Rusya'nın kurucusu sayılan Büyük (I.) Petro (1672-1725), dini itibariyle böyle bir manevî kayıttan âzâdeydi. Dolayısıyla o, reformun modelini oluşturan Batı'yı tanımak için, bizzat ziyaret gibi radikal bir yol seçti.

Petro, Mart 1697'de Türkler'e karşı mücadelede yeni müttefikler bulmak ve Nemçe Çarlığı'nı savaşa devama teşvik için, Lefort'un başkanlığında yaklaşık

1 Osmanlı'nın dış dünya hakkındaki bilgi kaynakları hakkında, Faroqhi 2004: 179-219, Aksan 2004: 13-24.

iki yüz elli kişilik bir elçi heyetini Avrupa saraylarına göndermeye karar verdi. Çar da tebdîl-i kıyâfet yaparak yüzbaşı Peter Mikhailov adıyla elçilik heyetine karışarak Avrupa seyahatine çıktı. Elçilik heyeti Prusya üzerinden Hollanda'ya vardı. Petro, Saardamm'daki tersanede bizzat gemi yapı işlerinde çalıştı; bir müddet Amsterdam'da kaldı ve fiilen gemi yapmayı öğrendi.

Sonra İngiltere'ye geçti; gemicilik dışında İngiliz fabrikalarını, tophanelerini, müzelerini ve laboratuvarlarını gezerek yakından gördü. Avrupa hayatını, teşkilâtını yakından görme ve öğrenme fırsatı bulduğu bu seyahatten çok istifade eden çar, Ağustos 1698'de Rusya'ya döndü. Bilâhare 1714 yılındaki İsveç krizinden dolayı Rusya ile İngiltere'nin arası açılmaya başlayınca, Petro, Fransa'ya yaklaşma düşüncesiyle 1717'de Paris'e gitti. Çar, Fransa'nın İsveç'e yardım etmemesi vaadi dışında herhangi bir diplomatik sonuç alamasa da, bu Batı ziyaretinden de çok istifade etti (Kurat 1987: 254, 261).

Sadullah Paşa, muhtemelen 1878 Paris Sergisi vesilesiyle bir ay kadar Avrupa'nın önemli yerlerini gezdikten sonra kaleme aldığı *Berlin Mektubu*'nda, medenî ülkeleri tanımanın insanın ufkunu açtığına dikkat çeker. Batı'daki mamuriyeti görünce özelde Osmanlı, genelde Doğu'daki harabiyete üzülür. Seyahatin sıhhatine iyi geldiği gibi görgü ve bilgisini de artırdığını, siyasete dair eserler her ne kadar insanın bilgisini genişletirse de, görmenin daha mühim ve öğretici olduğunu, görülmedikçe rivayet ve kitaplarla Avrupa medeniyetinin anlaşılamayacağını belirtir, "Leyse'l-haberü ke'l-'ıyân" (haber, muayene gibi değildir) darbımeselini hatırlatır. Bu noktadan hareketle, ülkesini medenîleştirme iddiasındakilerin mutlaka Avrupa'yı görmesi gerektiğini, aksi halde yapacakları ıslahatın kendi ufuk ve çaplarıyla sınırlı kalacağını söyler. Hakiki terakkînin insanlığın ulaştığı son noktanın bilinmesiyle mümkün olacağı kanaatindedir (Akyıldız 2011: 215-6).

Ancak Ahmed Cevdet'in (1986: IV/219-220) açıkladığı gibi Petro, Batı'yı bizzat müşahede ederek tanımış, ancak Osmanlı Devleti'nde modernleşmenin asıl öncüsü olarak onunla karşılaştırılan II. Mahmud gereken reform iradesine sahip olduğu halde, Müslüman bir hükümdarın ancak cihad için sefer yapabileceğini öngören İslâm örfünden dolayı Petro gibi Batı'yı bizzat müşahedeyle tanıma imkânı bulamamıştı. Asıl sorumlu devlet adamları da dirayetsizliklerinden dolayı bu veriyi sağlayamadıkları için, el yordamıyla yapılan reformlar akim kalmıştı:

"Ma'lûm-a bir tasavvuru kuvveden fi'le çıkarmak mebâdi-i selâsenin ictimâ'ına mütevakkıfdır. Bunlar, ilim ve irâde ve kudrettir. Ya'nî yapmağı bilmek ve 'azm ü cezm-i kavî ile yapmağı istemek ve yapabilmektir. Bu mebâdi-i selâse bir âdemde yâhûd bir şahs-ı ma'nevîde mevcûd olduğu halde her şeyi yapar ve birisi nâkıs olsa iş aksar. Petro'da bu mebâdi-i selâse mevcûd idi. Zira kendisi

'azîmet-i kat'iyye ashâbından olduğu halde ol vakte göre lâzım olan ma'lûmâtı hâsıl etmek üzere Avrupa'nın en mütemeddin yerlerini gezip dolaşmış ve servet ü miknet ne gibi şeylerden husûle geldiğini mu'âyene vü tahkîk etmiş idi. Binâen-'aleyh Strelitz ocağını ilgâ ile kesb-i iktidâr eylediği gibi ıslâhât-ı lâzimeyı derhâl icrâ ile sanayi' ve ticâretin terakkîsi esbâbının istihsâline müsâra'at eylemiş ve memleketince esbâb-ı terakkî olan şeylere hasr-ı nazar edip taklîd-i sırf yoluna gitmemiş idi ve kâbilü'l-icrâ bir yol alıp bîhûde nazariyyât ile uğraşmamış idi.

Sultan Mahmud Hân-ı Sânî hazretleri, 'azîmet-i kaviyye ve irâde-i kat'iyye sâhibi bir zât olup saltanat-ı seniyye'yi yeniçerilerin dest-i tegallübünden kurtarmak için ocakları ilgâ ile emeline nâil ve kudret-i lâzimeyi hâiz oldu. Lâkin bizim ahvâlimiz iktizâsınca bir Avrupa seyâhati edemezdi. Dâhilen ve hâricen lâzım olan ma'lûmâtı hâsıl etmek devletin kuvve-i 'âkilesi makâmında olan vükelâya âid idi ve ser-i kârda ihtiyâcât-ı zemâniyyeye göre ıslâhât-ı lâzime icrâsına muktedir zâtlar bulunmak lâzım idi. Hâlbuki o zemân ser-ı kâra geçenlerde bu 'ilm ü iktidâr yok idi ve Hüsrev Paşa olmasa ihtimâl ki 'asâkir-i nizâmiyye dahî oldukça yolunda tertîb ü tanzîm olunamazdı. Vak'a-i Hayriyye'den sonra sefîne-i devletin dümenini eline alan Reis Pertev Paşa, tekye şeyhlerinin sözüyle hareket ederek Edirne Musâlahasını müntic olan sefer-i meş'ûmun açılmasına ve ba'dehû Cezâyir'in elden gitmesine sebeb oldu ve hayli müddet, ıslâhât-ı dâhiliyyeye bedel muhârebât-ı dâhiliyye ile uğraşıldı. Memleket harâb oldu. Devlet bî-tâb oldu. Sonra da sırf taklîd yoluna gidildi. Bunda da ifrât edildi. Binânın ihkâm-ı erkânına bakılmadı. Nakşına özenildi. Emr-i terakkînin 'ilel ü mebâdisini istihsâle çalışılacağına ma'lûmât ve âsâr-ı müteferri'asına heves edildi. Bu yolda dahî memleketin uğradığı hasârât kâbil-i ihsâ değildir."

Osmanlı tarihinde ise ancak çöküş devrinde bir hükümdar, Sultan Abdülaziz, Fransa imparatorunun daveti üzerine 1867'de Avrupa'ya seyahat etmişti. Padişahlar, ancak ordu başında sefere çıkma geleneğinin yerleşmesi sonucunda av ve seyahatler dışında pâyitahttan ayrılmazlardı. XIX. asırda Osmanlı Devleti'nde pek çok yeniliğe öncülük eden Sultan II. Mahmud, yapılan ve yapılacak yenilikler için teftiş ve müşahede maksadıyla yurt içi seyahat âdetini başlatmış, Tekirdağ, Çanakkale Boğazı, Edirne, Gemlik, İzmit ve şümullü Rumeli seyahatleri sayesinde tebaasıyla doğrudan irtibat kurmuştur. Dahası, Şehzade Abdülmecid ve Şehzade Abdülaziz'i de 1833 tarihli Gemlik ve İzmit seyahatleri gibi bazı seyahatlere götürerek, gelecekte tahta çıkacak oğullarını bu yeni emperyal seyahat âdetine alıştırmıştır.

Tahta geçtikten sonra, Tanzimat ve Islahat Fermanı gibi Osmanlı Devleti'ndeki kritik reform hareketlerini başlatan fermanları ilan eden Sultan Abdülmecid, bilhassa taşrada bu reformların sonuçları ile halkın tepkilerini yerinde görmek için müteaddit yurtiçi seyahatine çıkmıştır. Yapılan araştırmalara göre

Abdülmecid, 1844'te İzmit, Bursa, Çanakkale, Midilli ve Gelibolu, 1845'te ikinci kez İzmit, 1846'da Silivri'den başlayarak Varna'ya kadar uzanan büyük Rumeli, 1850'de Girit, Rodos, Sakız ve İzmir'i kapsayan yirmi dört günlük Ege, son olarak 23 Temmuz-4 Ağustos 1859'da Selanik ve Sakız Adası seyahatine çıkmıştır (Çakılcı 2017).

Babası II. Mahmud'un başlattığı, ağabeyi Abdülmecid'in sürdürdüğü imparatorlukta seyahat âdetini Abdülaziz de devam ettirdi. Şu farkla ki, onlar İstanbul'a yakın eyaletlere gitmeyi tercih etmişlerdi. Hâlbuki kendisi, 1863'te kalabalık bir maiyet ile Mısır'a seyahat etti. Bu suretle Yavuz Sultan Selim'den sonra Mısır'ı gören ikinci Osmanlı padişahı oldu. Bundan başka, hiçbir Osmanlı padişahının yapmadığı bir şey yaparak, 1867'de Fransız imparatoru III. Napoléon'un davetine icabetle Paris'e gitti (Karal 1983: 118-119). Jürgen Osterhammel (2014: 22), XIX. asırda Doğu dünyasındaki ortak gelişmeleri başarıyla tasvir ettiği eserinde, bu asırda Avrupa'nın Osmanlı, İran, Siyam, Botswana kralları, Çinli misyonerler, Japon bakanlar, Hindistan ve Kuzey Afrika âlimleri gibi Doğulu elitlerin gözde seyahat merkezi haline geldiğini anlatır. İran Şahı Nasireddin, 1872, 1878 ve 1889 yıllarında üç defa Avrupa seyahati yaptı ve seyahatinin günlüğünü tuttu. Ali Suâvi, *Nasir-ed-Din Chah D'Iran* (Paris, 1873) adlı tek formalık Fransızca risâlesinde, Nâsirüddin Şah'ın, Sultan Abdülaziz ve Hidiv İsmail Paşa'dan sonra Avrupa'yı ziyaret eden üçüncü Türk hükümdarı ve üçünün de 1830 doğumlu olduğunu söyler (Çelik 1993: 55; 1994: 493).

Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahatinin vesilesi, Avrupa'da Fransa ile İngiltere arasındaki ezelî rekabetin ürünü olan milletlerarası fuarı ziyaret davetiydi. Milletlerarası fuar fikri, Sanayi İhtilâli'nin muzafferi İngiltere'nin hem kapitalizmin, hem kültürünün evrenselliğini gösterme arzusundan doğdu; İngiltere, 1 Mayıs-15 Ekim 1851 tarihinde Londra Hyde Park'ta Büyük Sergi (The Crystal Palace Exhibition) diye bilinen ilk milletlerarası fuarı açtı. Buna karşı III. Napoléon Bonaparte (1808-1873), 15 Mayıs-15 Kasım 1855 tarihinde Paris'te Şanzelize (Champs-Élysées) Caddesi'nde yeni inşa edilen Sanayi Sarayı'nda (Palais de l'Industrie) sadece sanayi ürünlerinin değil, aynı zamanda güzel sanatların da sergilendiği Birinci Paris Evrensel Sergisi'ni (The Exposition Universelle) açtı. Ardından 1 Mayıs-1 Kasım 1862 tarihinde İngiltere, İkinci Londra Milletlerarası Sergisini düzenledi. Bu, birincisi kadar başarılı değilse de 6.1 milyon ziyaretçinin katıldığı daha büyük bir organizasyondu. Buna karşı III. Napoléon Bonaparte, 1 Nisan 1867-31 Ekim 1867 arasında Paris'te, Champ de Mars vadisinde 7 milyon ziyaretçinin katılımıyla rekorun kırıldığı İkinci Paris Evrensel Sergisini düzenledi.

III. Napoléon, Fransa'nın İstanbul büyükelçisi vasıtasıyla Sultan Abdülaziz'i milletlerarası gövde gösterisine dönüştürmeye niyetlendiği İkinci Paris Evrensel Sergisi'ni ziyarete davet etmiş, bu ziyaretin aynı zamanda umumî barışı

kuvvetlendirecek fikir alışverişine de vesile olacağını bildirmişti. Bu esnada Osmanlı devlet adamları, Karadağ, Girit ve Hersek'teki isyanlar yanında hazine darlığı gibi ağır iç ve dış krizlerle boğuşuyor, Avrupa basını da bunları bahane ederek Osmanlı karşıtı yayın yapıyordu. Fransa, milliyetçilik fikrine istinaden Hersek ve Girit isyanlarını destekliyordu. Böyle kritik bir konjonktürde, Osmanlı tezinin doğrudan Fransa imparatoruna izahına imkân verecek bir hükümdarlar-arası görüşme fırsatı Bâb-ı 'Âlî tarafından ganimet bilinerek davet kabul edildi.

Dahası bu vesileyle padişah, yükselen Avrupa medeniyetini bizzat görme ve buradaki müsbet yenilikleri kendi ülkesine de aktarma yollarını araştırma imkânı bulacaktı. Mâbeyn-i Hümâyûn başkâtibi ve Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati sırasında tercümanı olan Halîmî Efendi, seyahatnâmesinde bunu şöyle ifade eder:

"Zât-ı hilâfet-meâb Hazret-i Şehinşâhî'nin niyyât-ı 'âliyye ve efkâr-ı sâmiyye-i mülûkâneleri, Devlet-i 'Aliyye ve saltanat-ı seniyyelerinin tezyîd-i şân u şevketi ve düvel-i muazzama hükümdârânı ile teyemmünen cârî olan münâsebât-ı dostâne ve musâfât-ı hâlisânelerinin takarrur ve takviyyeti ile beraber, Avrupa ahâlî-i mütemeddinesinin usûl-i muntazama ve ahvâl-i müsellemelerinin bizzât müşâhedesi ile mazhar oldukları servet ve sa'âdet-i hâle ahâlî ve teba'a-i şâhânelerinin dahî nâiliyyeti kaziyye-i hayriyyesine ma'tûf olmakdan nâşî işbu bin iki yüz seksen (Hicrî: 1280) sene-i bâhiri'l-meymenesinde Paris'de küşâd olunan sergiye Fransa İmparatoru haşmetlü Louis Napolyon Hazretlerinin vukû' bulan da'vetine taraf-ı eşref-i cenâb-ı hilâfet-penâhîlerinden icâbet buyuruldu" (Gök 2012: 173-174).

Sultan Abdülaziz, muhtemelen Kanûnî-François ile başlayan efsanevî Osmanlı-Fransa dostluğuna binâen, Fransa'dan geldiği için ilk defa bir Osmanlı padişahının cihad maksadı dışında bir küffar ülkesini ziyaret davetini kabul etmişti. Ayrıca sultan, Fransa imparatorunun daveti üzerine İngiliz elçisi vasıtasıyla Kraliçe Victoria (1819-1901) tarafından İngiltere'ye de davet edilmişti. Sultan Abdülaziz ve Osmanlı heyeti, 21 Haziran-7 Ağustos 1867 tarihleri arasında Fransa ve İngiltere'yi ziyaret yanında Belçika, Prusya ve Avusturya'ya da uğradıkları Avrupa seyahatini gerçekleştirdiler.

Her ne kadar "hasta adam" sayılsa da, Osmanlı Devleti o zaman hâlâ bir dünya gücüydü. Ahmed Cevdet Paşa'nın ifade ettiği gibi, "Devlet-i 'Aliyye za'f-ı hâliyle beraber bugün dahî bulunduğu mevki'-i müstesnâsı ve hiçbir milletde olmayan 'asâkir-i fedâkârîsi hasebiyle bugün dahî mîzân-ı politikada bir büyük kadri ve değeri olduğu 'arz u beyândan müstağnidir" (BOA, YEE, 39/5). Dolayısıyla Osmanlı padişahı ve heyeti, Fransa ve İngiltere başta olmak üzere ziyaret ettikleri bütün Avrupa ülkelerinde devlet ve halk nezdinde büyük bir

teveccüh, parlak bir muamele gördü. Sultan Abdülaziz, bu seyahati esnasında gerek saraylarda, gerekse halk üzerinde mükemmel bir intiba bıraktı. Bilhassa vakarı, asaleti ve net konuşmasıyla muhataplarını çok etkiledi. Paris'te hususî bir görüşmede imparatoriçe Karadağlılar lehinde hudut tashihinden söz açınca Abdülaziz, "Mülkünden bir karış toprak vermenin bir hükümdar için ne kadar güç olduğunu imparatoriçe hazretleri bilmezler, fakat Napoléon hazretleri, bunu pek güzel anlarlar" demiştir (Karal 1983: 118).

Abdülaziz, 30 Haziran 1867'de Paris'e vardı, o günü istirahatle geçirdikten sonra ertesi günü imparator III. Napoléon ile aynı arabayla Fransız halkının yoğun sevgi gösterileri arasında Paris Evrensel Sergisi'nin açılış törenine gitti. Fransızlar'a cemîile olarak birçok Sèvres ürünü satın aldı ve bunların sergi sonuna kadar teşhir edilmesine izin verdi. Abdülaziz, Paris'te bulunduğu süre zarfında Batı medeniyetinin bütün maddî ürünlerini görme fırsatını bulduğu, çok beğendiği sergiyi bir daha ziyaret etti.

Ardından sultan, İngiltere'ye geçti, Londra'da ziyafetler, balolar, konserler, tiyatro temsilleri birbirini izledi, ordu ve donanma resm-i geçitleri yapıldı. Padişah, belediye dairesini ve Avam Kamarası'nı ziyaret etti, müzakereleri dinledi, siteyi gezdi. Bilhassa tersaneleri inceledi. Rus politikasına karşı Osmanlılar'la işbirliği siyasetiyle şöhret kazanmış ve iki yıl evvel vefat etmiş olan eski Başbakan Lord Palmerston'un ailesini ziyarete giderek İngiliz halkının kalbini feth etti. Kraliçe Victoria'nın dizbağı nişanını kendi eliyle takması ise onu çok memnun etti. Bilâhare Belçika'dan Prusya'ya geçti; Prusya kralı ve ilk Alman İmparatoru I. (Kayzer) Wilhelm (1797-1888) ve kraliçe tarafından karşılandı. Prusya ordusunun fevkalâde resm-i geçidi Abdülaziz'in gözlerini kamaştırdı. Sultan, veda ederken bilhassa ordunun mükemmelliğinden dolayı kendisini tebrik edince kral, şu cevabı verdi: "Bu orduyu Fransa için hazırladım".

Abdülaziz, III. Napoléon, Karadağ, Girit ve Hersek âsilerini mütemadiyen Osmanlı Devleti aleyhine kışkırttığı ve Rusya ile Osmanlı aleyhine ortak siyaset izlediği için, bu sözlerden çok memnun kalmıştı. Prusya'dan çok memnun bir halde ayrılan Abdülaziz, 28 Temmuz 1867 günü Viyana'ya vardı. Avusturya-Macaristan imparatoru Franz Joseph (1830-1916) kendisini istasyonda karşıladı. Osmanlı hükümdarı, Schönbrunn sarayında üç gün misafir edilip ağırlandı. Şerefine resm-i geçitler, ziyafetler, balolar, eğlenceler düzenlendi, askerî manevralar yapıldı. Franz Joseph, Kanûnî Sultan Süleyman Han'ın Viyana muhasarası sırasında otağını kurmuş olduğu yeri Abdülaziz'e gösterdi. Sultan, ayrıca çeşitli fabrikaları, imalathaneleri, işyerlerini gezerek incelemelerde bulundu.[2]

2 Abdülaziz gibi celâlli bir hükümdarı Avrupa'da idare etme vazifesini üstlenen Fuad Paşa, bu seyahatten çok yorgun dönmüş ve sadrazam Âlî Paşa'ya "İşte Efendimiz'i sâlimen getirip lalasına teslim ediyorum, fakat ben de bittim. Müsaade ediniz de bir müddet gidip Yakacık'ta istirahat edeyim" demişti (Aksüt 1944: 235, Şehsuvaroğlu 1949: 44). (Ayrıca, Karaer 2003, Gök 2012,

Abdülaziz'in Avrupa seyahatinin dikkate değer bir tarafı da heyete katılan şehzadelerdi. Sultanın seyahatte yanına aldığı oğlu Yusuf İzzeddin Efendi on, diğer şehzadeler Abdülmecid'in oğulları Murad yirmi yedi, Abdülhamid ise yirmi beş yaşındaydı. Geleneğe göre Murad, veliaht şehzade idi. Abdülaziz'in şehzadeleri ve bilhassa kendi oğlu Yusuf İzzeddin Efendi'yi Avrupa'ya götürmesi manidardı; o, böylece kendisi Avrupa'dayken şehzadelerin yerine geçirilmeleri riskini önlemiş oluyordu. Diğer önemli bir hedef de, ileride tahta geçecek şehzadelere yıllardır Doğu'ya misal gösterilen Batı medeniyetini erkenden ve ilk elden tanıma imkânı vermekti. Sultanın böylesine uzun ve yorucu bir yolculuğa yanında annesi olmayan küçük bir şehzadeyi götürmesi, ona duyduğu sevgi yanında onun daha küçük yaşta bilgi ve görgüsünü artırması arzusundan kaynaklanıyordu (Kırpık 2016).

Modernleşme sürecinde Osmanlı'nın rakibi mevkiindeki Mısır'da artık alaylı derebeyinin yerini mektepli hükümdar almıştı. Kırk yaşına kadar okuma-yazma bilmeyen Mehmed Ali'nin teknoloji ve organizasyon alanları dışında Avrupa medeniyeti hakkındaki bilgisi oldukça sınırlıydı. Hâlbuki torunu, Fransa'da üç yıllık bir tahsili içeren prens-vari bir eğitim almıştı. III. Napoléon'u XE "Napoleon" n Paris'ine ve Tanzimat'ın İstanbul'una âşinâ prensin özlemi, Mısır'ı bir Avrupa ülkesi haline getirmekten başka bir şey değildi; kendisini bir *medenileştirme misyoneri* olarak gören İsmail'in bütün arzusu, Avrupa prensleri arasında eşit bir üye olarak kabul bulmaktı (Safran 1981: 32).

Dolayısıyla devrin devlet adamlarında hükümdar adaylarını iyi yetiştirme kaygısı, yaşadıkları dünyayı tanıtma kaygısıyla birleşti; onların, ülkenin hayrı için ülkeyi olduğu kadar hızla değişen dünyayı da tanımaları elzemdi. Otuz kırk yıl öncesinde sarayın dışına dahî çıkamayan şehzadeler, şimdi Fransa ve İngiltere gibi başlıca Avrupa ülkelerini gezme şansı buluyorlardı. Yusuf İzzeddin Efendi, küçük yaşında daha önce hiçbir Osmanlı şehzadesinin elde etmediği bir tecrübeye sahip oldu. Çocukluk ve gençlik çağlarındaki şehzadelerin kırk yedi günlük Avrupa seyahatlerinde, ilerleyen yaşlarında Doğu-Batı mukayesesini yapmalarına imkân verecek kültürel farklılığı görmeleri yeterdi. Mekânlar, insanlar, inançlar, eğlence biçimleri, yaşayış tarzları ve ulaşım araçlarına kadar her şey Osmanlı ülkesinden çok farklıydı.

Genel olarak bakıldığında, Sultan Abdülaziz'in Avrupa seyahati, sembolik bir gövde gösterisi olarak, Avrupa kamuoyundaki Osmanlı imajının düzeltilmesi ve itibarının yükseltilmesi açısından oldukça başarılı, ancak ani gelişmeler ve dengeler sebebiyle diplomatik olarak pek verimli geçmemiş, siyasî sonuçları itibariyle beklenen hedeflere ulaşılamamıştır (Gök 2012: 187). Abdülaziz,

Köksal 2003, Kutay 2002, Şirin 2006, Tekdemir 2013, Cezar 1957: VI/3148-3155, Davison 1963: 235-239).

Avrupa seyahatinde bu âlemin ancak kabuğunu görebildi. Paris saraylarının haşmet ve debdebesi gözlerini kamaştırdı, İngiltere'nin deniz kuvvetlerini takdir etti. Prusya ordusunu çok beğendi. Bir Prusya-Fransız harbinde Prusya'nın galip geleceğini ifade etti. İstanbul'a döndükten sonra, orduya ve donanmaya eskisinden çok önem vermesi, saray yaptırması, seyahat intibalarının bir neticesidir (Karal 1983: 119).

Seferden Sefârete

Batı'yı yakından tanımanın başlıca yolu, Avrupa devletlerince asırlardır uygulanan daimî elçilik usûlünü kabuldü (Kenan 2010a). Hâlbuki yakın çağların başında Osmanlılar, henüz bu usûlü kabul etmemişlerdi. Daimî sefâret uygulamasına geçmeden önce Bâb-ı 'Âlî'nin Avrupa hâdiselerini öğrendiği iki ana kaynak vardı: Birinci kaynak, "Memleketeyn" denen Eflak ve Boğdan beyleri idi. Bunların Avrupa başkentlerindeki ajanları, Avrupa havadislerini beylerine, onlar da İstanbul'a iletirlerdi. İkinci kaynak, Bâb-ı 'Âlî'nin Dîvân-ı Hümâyûn tercümanı idi. İstanbul'daki yabancı elçilerin hizmetlerinde bulunan tercümanlar, daima onlar vasıtasıyla Osmanlı hükümetine dileklerini iletirlerdi; Memleketeyn beyleriyle Dîvân-ı Hümâyûn tercümanları Rum idiler. Türkler, yabancı dil öğrenmeyi henüz aşağılık iş saydıkları ve yabancı ülkelerde uzun müddet yaşamayı dinî bakımdan mahzurlu gördükleri için diplomasi hizmetinde Rumlar'ı kullanmayı tabiî buluyorlardı. Hâlbuki Memleketeyn beyleri olsun, Dîvân tercümanları olsun, zaman zaman yabancı devletlerin çıkarına çalışarak Osmanlı hükümetine ihanet ediyorlardı.

Böyle bir haber alma usûlü, Osmanlı Devleti'nin kuvvetli bulunduğu ve Avrupa devletleriyle gevşek münasebetler devam ettirdiği devirler için kâfi görülebilirdi. Fakat yakın çağların başında Osmanlı Devleti dağılma devresine girmek üzere idi. Ayrıca XVIII. asrın ikinci yarısında Avrupa büyük devletleri, Osmanlı topraklarını paylaşmak için yoğun faaliyetlere başlamışlardı. Umumî ve hususî siyaset tayini için devletlerin sanayi, iktisat ve eğitim alanlarındaki gelişmeleri yakından ve doğru olarak bilmek elzemdi. Hâlbuki Osmanlılar, daimî elçilik usûlünü kabul etmedikleri için bu mümkün değildi. Osmanlılar'ın Batı dünyasını layıkıyla tanımamaları, devlete çekidüzen vermek için giriştikleri ıslahat hareketlerinin akim kalmasının da sebeplerindendi (Karal 1970: 9-10).

Osmanlı, güçlülük hissini koruduğu XVIII. asrın sonlarına kadar, kendisini devletlerin resmî eşitliği kabulüne dayalı diplomasinin üstünde gördüğü için diplomatik temsilci (elçi) alışverişinden uzak durmuş, başka devletlere daimî büyükelçi göndermediği gibi istisnalar dışında onların daimî büyükelçilerini de kabul etmemiştir. Rusya ise bu bakımdan Osmanlı'ya karşı avantaj, üstünlük kazanmıştı. 1688 yılından itibaren Avrupa'ya diplomatik temsilci gönderen

Rusya'nın 1725 yılında Varşova dâhil Avrupa başkentlerinde on iki ikamet elçiliği, buna karşılık St. Petersburg'da az-çok daimî on bir Avrupalı ülkenin diplomatik temsilcisi bulunuyordu (Sander 1987: 3, Dixon 1999: 28).

Mütercim Ahmed Âsım (2015: I/LXXX, XCII), bu hususta ihmalinin Osmanlı'ya maliyetini şöyle ifade eder: "Ve düvel-i Avrupa, millet-i vâhide olarak millet-i İslâmiyye hakkında sû'-i niyyetde olmaları tabî'at-i dîniyyeleri iktizâsından olup bu bâbda miyânelerinde vukū'a gelen mu'âmele ve politikalarına dahî vükelâ-yı devlet kesb-i vukūf edememiş ve süferâ ta'yîninde olan fâ'ideyi dahî anlayamamış olduklarından pek çok zâyi'âta sebeb olmuşdur." Hatta başlarda elçilere düzenli maaş ödenmemesi, Lâle Devri'nde (1718-1730) başlayan daimî sefâret uygulamasının verimini düşürmüştür: "Gālibâ Devlet-i 'Aliyye, ol vakit süferâya müretteb me'âş vermeyip, akça dahî nesyen mensiyyen hükmünde olarak pek çok zarûret çekmiş oldukları mu'ahharan istimâ' olunmuşdur".

Geleneksel olarak, III. Selim devrinde baş muhasebeci ve orta elçi olarak Paris'e gönderilen (1802-1806) Halet Efendi (1760-1823) gibi Osmanlı aydınları ve halkı, Avrupa, Garp ve Batı kelimeleri yerine Frengistan, Avrupalılar için de Frenk tabirini kullanmakta, Frenkleri Hıristiyan oldukları için kâfir veya gâvur, Avrupa medeniyetini de "zılâm-ı küfür" saymakta idiler. Bununla birlikte III. Selim devri (1789-1807) devlet adamları arasında olduğu gibi halk arasında da Avrupa'nın üstünlüğüne dair bir kanaat oluşmuştu. Bu kanaatin sevki ile Avrupa'yı yakından tanıma isteği doğmuş ve bu maksatla Avrupa'da ikamet elçilikleri kurulmuştur (Erdem 2008, Kuran 1968, Kenan 2010b: 591-638, Naff 1963). Yusuf Âgâh Efendi, Aralık 1793-Temmuz 1797 yılları arasında ilk ikamet elçisi olarak Londra'da görev yapmıştır (Yalçınkaya 2010).

Modernleşme çağında aciliyet kazanan Avrupa'yı tanıma ihtiyacından dolayı bu elçilerden profesyonel olduğu kadar entelektüel bir işlev de bekleniyordu. Beklenen, rutin diplomatik işleri takibin ötesinde Avrupa düzenini iyice tanıyarak ülkeye tanıtmaktı. Elçiler ve maiyetindeki yetkililer tayin edilirken bu misyonları bilhassa hatırlatılıyordu. III. Selim, İngiltere'ye ilk dâimî elçi olarak gönderdiği (1793) Yusuf Âgâh Efendi'nin sırkâtipliğine Mahmud Râif'i bu beklentiyle atarken, o da bu beklentiyi boşa çıkarmamıştır. Mahmud Râif Efendi, Nizâm-ı Cedîd'e dair kaleme aldığı eserin ilk cümlelerinde, devrin "umumi lisanı" (*lingua franca*) durumundaki Fransızca'yı öğrenerek, "Avrupa'nın maksad ü niyyâtına derinden nüfuz etmek üzere coğrafya, tarih, siyaset, hukūk-ı 'umûmiyye" alanlarında özel incelemeler yapıp ilim alanlarında derinleştiğini, "boş zamanlarında" ilgisini çeken her şeyi, Avrupa devletlerinin maliye sistemlerini, ordu yapılarını ve eğitimlerini, deniz kuvvetlerini, vel-hasıl, bütün hükümet yapısını araştırmaya çalıştığını anlatır ve bütün bu çabasında yegâne hedefinin vatanına yararlı bir hizmette bulunmak olduğunu beyan eder (Beydilli 2001: 62, 121, 160, Kenan 2010b: 133-4).

Keza 1804'te Paris'e büyükelçi olarak gönderilen Muhip Efendi'ye de şu talimat verilmekteydi: "Fransa devletinin idare tarzı, mülkiye nizamına dair her türlü halleri ve en çok donanma ile ilgili hususî kaideleri, askerî işlerinin tertip ve tanzim şekli, vel-hasıl, Osmanlı Devleti'nin işine yarayacak her türlü hâller tahkik ve tetkik edilerek tafsilatı İstanbul'a bildirilecekti." "Bundan başka elçinin maiyetindeki memurlar, orada vakitlerini boş geçirmeyerek lisan ve ulûm ve maarif ve fünûn tahsiline önem verip gece ve gündüz çalışacaklardır" (Karal 1983: 318).

Kâfirin Cenneti Olarak Medeniyet

Kara Mehmed Paşa, 1664 Vasvar Osmanlı-Habsburg Muahedesi'nden sonra Viyana'ya gönderilen ilk sefir ve kaleme aldığı eser de ilk sefâretnâme oldu: "Vaşvar Muahedesi'nin imzasından sonra, Osmanlı ve Nemçe Devletleri, aralarındaki dostluk münasebetlerini yeniden kurmak maksadiyle karşılıklı büyükelçiler göndermeyi kararlaştırdıkları vakit, IV. Mehmed bostancı odabaşılığından çıkma müteferrika zümresinden Kara Mehmed Paşa'yı Rumeli Beylerbeyi payesiyle Viyana elçiliğine memur etmişti (1665). Avdetinde, kapıcıbaşılıkla sipâhîler ağası tayin edilen ve vezir pâyesiyle muhtelif valiliklerde bulunduktan sonra 1683 harbinde kahramanca şehit düşen bu zatın, sefâretten dönüşünde, 'Nemçe çâsarile vâki' olan muamelât ve sâir ahvâli nakir ve kıtmir yazılmak için serdar-ı âzama sudur eden ferman-ı pâdişâhî üzere sahih ve salim kendi takrir lisanından zabt ve tahrir olunan' kâime, bugüne kadar sefâretnâme veya sefâret takriri adı altında tesadüf olunan yazılı vesikalarımızın en eski tarihlisidir" (Unat 1968: 47).

Mevcut ilk sefâretnâme, 1655 tarihli Kara Mehmed Paşa'nın *Viyana Sefâretnâmesi*, son sefâretnâme ise 1845 yılında Abdürrezzak Bâhir Efendi'nin kaleme aldığı *Paris-Londra Sefâretnâmesi*'dir. Sefâretnâmelerin bir kısmı Râşid, Silâhdâr, İzzî, Vâsıf ve Cevdet tarihlerine ya tamamen veya özetlenerek alınmış, bazıları da İkdâm ve Ebüzziyâ külliyatı arasında kitap olarak basılmış, bir kısmı akademik tezler olarak hazırlanmış, bir kısmı da yazmalar halinde bulunmaktadır. XVII. asırdan itibaren Osmanlı askerî güç kaybına paralel olarak daha çok diplomatik münasebetler ağına girmiş, yani Batı dünyasıyla temas etmek ve bu arada rekabet edebilmek için bu dünyayı tanımak zorunda kalmıştır. Dolayısıyla bilhassa XVIII. asırda hem sayısı, hem önemi artan sefâretnâmelerin belli başlıları şöyle sıralanabilir:

1. *Viyana Sefâretnâmesi* (1655), elçi Kara Mehmed Paşa
2. *Mükâleme Takriri* (1688-1692) (Viyana), elçi Zülfikar Paşa
3. *Viyana Sefâretnâmesi* (1719), elçi İbrahim Paşa
4. *Fransa Sefâretnâmesi* (1720-1721), elçi Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi

5. *İran Sefâretnâmesi* (1721), elçi Ahmed Dürrî Efendi
6. *Rusya Sefâretnâmesi* (1722-1723), elçi Nişli Mehmed Ağa
7. *Istılâh-ı Nemçe* (1730), elçi Tavukçubaşı Damadı Mustafa Efendi
8. *Rusya Sefâretnâmesi* (1740-1742), elçi Mehmed Emnî Efendi
9. *Hindistan Sefâretnâmesi* (1744-49), elçi Sâlim Efendi
10. *İran Sefâretnâmesi* (1746), elçi Mustafa Nazif Efendi
11. *İran Sefâretnâmesi* (1747), elçi Hacı Ahmed Paşa (Sivas Valisi)
12. *Nemçe Sefâretnâmesi* (1748), elçi Hattî Mustafa Efendi
13. *Prusya Sefâretnâmesi* (1753-1764), elçi Ahmed Resmî Efendi
14. *Rusya Sefâretnâmesi* (1755) elçi Derviş Mehmed Efendi
15. *Viyana Sefâretnâmesi* (1757-1758), elçi Ahmed Resmî Efendi
16. *Rusya Sefâretnâmesi* 1757-1758), elçi Şehdî Osman Efendi
17. *Rusya Sefâretnâmesi* (Târîh-i Kırım) (1771-1775), defter emini vekili Necati Efendi
18. *Sefâretnâme-i Abdülkerim Paşa* (Rusya) (1775-1776), elçi Abdülkerim Paşa
19. *Prusya Sefâretnâmesi* (1790-1792), elçi Ahmed Azmî Efendi
20. *Nemçe Sefâretnâmesi* (1791-1792), elçi Ebûbekir Râtib Efendi
21. *Rusya Sefâretnâmesi* (1793-1794), elçi Mustafa Râsih Paşa
22. *Fransa Sefâretnâmesi* (1797-1802) elçi Moralı Seyyid Ali Efendi

Osmanlı sefâretnâmeleri, konu aldıkları ülke ve benimsedikleri perspektif cihetiyle iki ana başlığa ayrılabilir. Konu aldıkları ülkeye göre sefâretnâmeleri dört ana gruba ayırabiliriz:

1. Batı Avrupa (Fransa, İngiltere, Almanya, İsveç vs.)
2. Doğu (İran, Hindistan, Sudan vs.)
3. Avusturya
4. Rusya

Osmanlı, tarihî olarak Fransa, İngiltere, Almanya, İsveç gibi Batı Avrupa ülkeleriyle savaştan çok dostluk münasebeti içinde olmuştur. Bu yüzden yukarıdaki listeye bakıldığında görüleceği gibi XVIII. asırda telif edilen yirm bir sefâretnâmeden sadece Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'ye ait biri Fransa'yı, ikisi Prusya'yı (Almanya), geri kalanlardan yedisi Avusturya, yedisi Rusya'yı, diğerleri İran ve Hindistan gibi Doğulu ülkeleri konu almıştır. Zira Osmanlı, ağırlıklı olarak XVII. asırda Batı cephesinde Avusturya ve XVIII. asırda Kuzey cephesinde Rusya ile savaştı. Dolayısıyla, onun asıl rakibi olan bu ülkeleri görmeye ve tanımaya ağırlık vermesi tabiîydi.

Perspektif olarak Osmanlı sefâretnâmelerinde nötral ve değersel, nötral perspektifin antropolojik ve sosyolojik ayırımı ile değerselin de psikolojik tarifiyle üç ana hâkim perspektif tefrik edilebilir:

Sefâretnâmelerin Perspektifi		
Nötral		Değersel
Antropolojik	Sosyolojik	Psikolojik

Bu ayırım, bir tür ideal-tipleştirme, soyutlama olduğu için sefâretnâmelerde ayrı değil, içiçe olarak da bulunur. Batı'yı telakki tarzları, ben/öteki idrakince belirlenir. İlk merhalede Osmanlı sefirleri için Osmanlı zaafı geçici, kuvveti kalıcı, Avrupa ise, geçici galip, keşf edilmeyi bekleyen, yabancı, egzotik, ilginç bir dünyadır. Tabiatıyla yabancı bir dünya ile ilk karşılaşmada hâkim olan hayret, hayranlık ve takdir hissiyle o dünyanın zâhirî özellikleri ve güzellikleri dikkat çeker. Bu yüzden Osmanlı sefirleri, XVIII. asrın başlarında telif ettikleri sefâretnâmelerde öncelikle Avrupa'nın zâhirî kültürüyle, hazır alınabilecek sunî (insan-yapımı) ve maddî (nötral, manevî-değersel olmayan) ürünleriyle ilgilenmişlerdir. Avrupa tasvirleri, daha ziyade sefirlerin özel bir çabaya gerek kalmadan müşahede edebildikleri Avrupa'nın zâhirî güzelliklerini, çarpıcı yapıları ve müesseselerini (tersaneler, kütüphaneler, köprüler, saraylar, köşkler, bahçeler, havuzlar, fabrikalar, müzeler, matbaalar, operalar, tiyatrolar vs.) konu alır. Bu nötral, antropolojik perspektife göre Avrupa bir mağaza, sefirler, hükümdarlarının sonradan gelerek bu mağazadan alacağı uygun ürünleri seçmek üzere ön-keşif için gönderilmiş adamları gibidirler (*Korkut 2007: 152-153*, Dadan 2006: 272, Yeşil 2002: 101).

Böylece Osmanlı, Avrupa'dan hazır aldığı ürünlerin, müesseselerin teşekkülü tarzıyla, Avrupa medeniyetinin manevî arka planıyla pek ilgilenmediği için yapılan yenilikler yerli kültürle çatışarak kalıcı olamamıştır. Ancak Osmanlı ricali, bilhassa 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi'nden sonra kendilerini hezimete uğratan Avrupa'nın galibiyetinin sırrını keşf etme ihtiyacı duymuşlar, bu ilgi, III. Selim devrinde zirveye çıkmıştır. "Batı dünyası" ile ilk karşılaşmada hâkim olan zâhirî güzelliklere, maddî ürünlere hayranlık hissi, zamanla bunları üreten "Batı medeniyeti"ni tecessüs hissine yerini bırakmıştır.

Sefirler, böylece antropolojik perspektiften sosyolojik perspektife, (maddî) kültürün tasvirinden nizamın tetkikine geçmişler, maddî gücünün manevî (fikrî-içtimaî) arka planını keşf etmek üzere Avrupa'nın nizamını=medeniyetini daha kuşatıcı ve sistematik olarak tasvire yönelmişlerdir. Antropolojik ve sosyolojik perspektifler, nisbeten Avrupa nizamının nötral bir müşahedesine

ve tasvirine yarar. Burada bilhassa bir ülkenin kalkınma gayesi bakımından önem taşıyan idarî (siyasî-malî-askerî) müesseselerin, o ülkeyi ayakta tutan beşerî nizamın işleyiş tarzının tasviri ağırlık kazanır.

Üçüncü-değersel olarak ayırdığımız -kültürel- psikolojik perspektif ise manevî boyutta kültürel farklılıkları değerlendirmeye yarar. Kültürel psikoloji, fertlerin duyuş, düşünüş ve davranış tarzlarının "cemaatin sünneti" denen, ait oldukları cemaate has kültür tarafından belirlendiğini kabul eder. Isaiah Berlin'in tarifiyle Johann Gottfried Herder'e (1744-1803) görei "Bir grubun üyesi olmak, hususî hedeflerin, kıymetlerin, dünya suretlerinin ışığında muayyen bir tarzda düşünmek ve davranmaktır ve o şekilde düşünmek ve davranmak, bir gruba ait olmaktır" (Kitayama 2007: 827).

Antropolojik perspektif, müşahitlere daha ziyade zâhirî, maddî kültürel farklılıkları, fabrikalar, müzeler, matbaalar, operalar, tiyatrolar gibi "bizde yok" veya tersaneler, kütüphaneler, köprüler, saraylar, köşkler, bahçeler, havuzlar gibi "bizdekinden daha iyi" dedikleri şeyleri görme imkânı verir. Ancak kültürel psikolojik perspektifte "bizdekinden daha kötü" dedikleri manevî kültür unsurları görülür. Dolayısıyla antropolojik perspektiften maddî kültürel farklılıklar karşısında duyulan taaccüp ve takdir hissi, psikolojik perspektiften manevi kültürel farklılıklar karşısında duyulan teessüf ve tezyif hissine yerini bırakır.

Muhtemelen cemiyetin temelini oluşturan kadınlar ile erkeklerin münasebet tarzları, manevî kültürel farklılıkların başında gelir. Sefirler, Avrupa'da kadınlar ile erkeklerin münasebet tarzlarında, edeb, hürmet, hayâ, iffet gibi ana ahlâkî değerlerin kültürel psikolojik tezahürlerini, adeta sekülerleşme olarak modernleşme buzdağının ucunu görmüşlerdir (Göçek 1987: 38, 44-6, 55, Polatcı 2011). Ayrıca antropolojik perspektiften maddî kültürün cüz'î farklılıklarını takdirin ötesinde, bunları küllî olarak "kâfirin cenneti" olarak görmek de kültürel psikolojik bakışın bir ürünüdür.

Avrupalı bir devlet olan Venedik'in 1454 yılından itibaren İstanbul'da bir daimî temsilciliği vardı. Osmanlı'nın diplomatik temsil uygulaması ise ancak fevkalade sefâret olarak 1719'da Lâle Devri'nde (1718-1730) başladı. İlk reform teşebbüsünden esas sorumlu olan devlet adamı, 1716'da sadâret kaymakamı ve 1718'den 1730'a kadar sadrazam olan Damat İbrahim Paşa'dır. Bâb-ı 'Âlî'nin ikamet elçilerinden önce Avrupa'ya gönderdiği fevkalade elçilerin en renklisi, *Raşid Tarihi*'nin meziyetleriyle maruf bir insan olarak tarif ettiği Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'dir. Barış sağlanır sağlanmaz 1719'da Viyana'ya bir elçilik heyeti, 1721'de de Paris'e Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi ,"Vesâit-i umrân ve maarifine dahî lâyıkıyla kesb-i ıttılâ' ederek kâbil-i tatbik olanlarının takriri" talimatıyla elçi olarak gönderildi. Osmanlı elçisi, bu misyonundan nesiller boyunca zevkle okunan bir sefâretnâme ile döndü.

Gezdiği, gördüğü yerlerin bir fotoğrafı mahiyetindeki bu sefâretnâme, Osmanlılar için Batı'ya açılan ilk pencere oldu. Ahmet Hamdi Tanpınar (1988: 43-44), kitabı garplılaşma tarihimizde kilometre taşı olarak görür: "Hiçbir kitap, garplılaşma tarihimizde bu küçük sefâretnâme kadar mühim bir yer tutmaz. Okuyucu üzerinde Binbir Gece'ye iklim ve mahiyet değiştirmiş hissini bırakan bu kitabın hemen her satırında gizli bir mukayese fikrinin beraberce yürüdüğü görülür. Hakikatte bu sefâretnâmede bütün bir program gizlidir." Bu umrân ve maarif araçlarından biri olarak Batı'dan gelen ilk teknik yenilik, matbaa idi. 1729'da İbrahim Müteferrika tarafından ilk Türk matbaası kuruldu (Kuran 1968, *Tanzimat I* 1940: 19, Lewis 1984: 46).

Sefâretnâmeler, Osmanlı ben/öteki idrakinin değişim tarzını göstermesi bakımından mühimdir. XVIII. asırda bile Osmanlı ricalinde hâlen Osmanlı Devleti'nin gücünün kalıcılığı ve askerî hezimetinin geçiciliği kanaati hâkimdi. Onlara göre Osmanlı Devleti Avrupa'da geliştirilen yeni askerî usûlleri benimsediği takdirde tekrar eski gücüne kavuşacaktı. Bu yüzden Osmanlı sefirlerinin Avrupa medeniyetine bakış tarzları, *ambivalans* kelimesiyle özetlenebilirdi; Osmanlı-Müslüman gururuyla küffarı istikrah ile medeniyet başarısına hayranlık hisleri arasında salınma, ambivalans. Onlar, bu ambivalansı en iyi bir hadîs-i şerifle ifade etmişlerdir: "Dünya, müminin zindanı, kâfirin cennetidir."

Temeşvarlı Osman Ağa (1670-1725), genç bir odabaşı iken 1688 senesinde Avusturyalılara esir düşen bir Osmanlı subayı olarak Habsburg Avusturya'sındaki yaşadığı maceraları anlattığı hatıralarında, umumî mânâda dünya hayatının çilelerine karşı teselli kabilinden bu hadîs-i şerifi zikreder (1986: 169). Yirmisekiz Mehmed Çelebi de Paris'te Versailles (Versay) Sarayı'nı anlatırken bu hadîs-i şerifi anar: "Bu bahçeyi seyrederken, 'Dünya, müminin zindanı, kâfirin cennetidir' hadîs-i şerifinin mânâsı aşikâr oldu. Öyle sanatkârane şadırvanlar yapmışlar ki, hiç benzerleri yoktur." İlginçtir ki sefâretnâme, Fransızca'ya da *Le Paradis des Infidèles* (Kâfirlerin Cenneti) adıyla tercüme edilir.[3] Mehmed Çelebi, bununla aslında bir saray misalinde Batı medeniyetinin başardığı aldatıcı, sunî dünyevî cenneti tasvir eder. Osman Ağa, yenilmişliğin de vermiş olduğu bir hâlet-i ruhiye ve tasavvufî zihniyetle adeta, dünyayı kâfirlere bırakalım biz öbür dünyaya bakalım mânâsında, Mehmed Çelebi ise kâfirlerin cennetini ülkesine taşıma arzusuyla bu hadisi dile getirir (Dadan 2006: 275).

Edmondo de Amicis de (1993: 40) İstanbul'dan bakarak bu Müslüman Osmanlı dünya telakkisini tasvir, Osmanlı seyyahlarını teyit eder: "Hiçbir şehir içinde yaşayan halkın tabiatını ve felsefesini İstanbul kadar iyi temsil edemez. Büyük ve güzel olan her şey, Allah'a veya O'nun yeryüzündeki gölgesi olan sultana

3 *Le Paradis des Infidèles*: Relation de Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi, Ambassadeur Ottoman en France sous la Régence. Trans. Julien-Claude Galland. Ed. Gilles Veinstein, Paris: François Maspero, 1981. (Akyavaş 1993: 38, Göçek 1987: 18,25).

aittir; gerisi geçicidir ve üzerinde dünyaya ait olan şeylere duyulan derin alakasızlığın izlerini taşır. Bir millet haline gelen çoban aşiretinin tabiata, tefekküre ve hareketsizliğe sevk-i tabiî ile duyduğu bağlılık, pâyitahta bir çadırlı ordugâh havası verir. İstanbul bir şehir değildir: çalışmaz, düşünmez, yaratmaz, medeniyet kapılarını zorlar, sokaklarının üstüne atılır, o, câmilerin gölgesinde uyuklayıp rüya görür, oluruna bırakır. Sabit bir devletin saltanatından ziyade seyyar bir ırkın konaklamasını temsil eden başıboş, dağınık, şekilsiz bir şehir, koca bir pâyitaht taslağı, büyük bir şehirden çok büyük bir temaşa oyunudur."

Antropolojik perspektiften sefâretnâmelerin en başarılısı, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin *Fransa Sefâretnâmesi* (1720-1721), sosyolojik perspektiften sefâretnâmelerin en başarılıları ise Ebûbekir Râtib'in *Avusturya Sefâretnâmesi* (1791-1792) ile Mustafa Râsih'in *Rusya Sefâretnâmesi* idi (1793-1794). Ahmed Resmî Efendi'nin Berlin (1753-1764) ve Viyana (1757-1758) sefâretnâmeleri ise antropolojik ve sosyolojik olarak ayırdığımız iki Avrupa idraki arasındaki geçişi simgeler (Aksan 1995, Yeşil 2002: 102, Mardin 1969). III. Selim'in 1790 yılı sonlarında Berlin'e sefir olarak gönderdiği Ahmed Azmî Efendi ise *Prusya Sefâretnâmesi*'nde (1790-1792), bu sosyolojik perspektife geçişi açıkça ifade eder.

Azmî Efendi, sefâretnâmesinin "Tezyil" başlığı altında topladığı ikinci kısmında, kendisinden önceki elçilerin uğradığı memleketlerdeki hayat ve müesseseler hakkında oldukça geniş malûmat vermiş oldukları için bunları tekrarı lüzumsuz bulduğunu, fakat zamanla birçok hususlar değişmiş olduğundan kendisinin dikkate değer bulduğu bazı meseleleri sefâretnâmesine kaydetmeyi faydalı gördüğünü söyler. Prusya Devleti'nin iç nizamı, halkın hayatı, menzilhâne yolları ve teşkilâtı, hazine ahvali, devlet zahire teşkilâtı ve Prusya ordusu, mühimmat, cephane ve silâhları hakkında da bu kısımda sırasıyla memlekette birtakım ıslahat yapmak arzuları içinde çırpınan III. Selim için çok faydalı olabilecek malûmat vermektedir.

Azmî Efendi, Prusya devlet kadrosunun ihtiyaca uygunluğunu, lüzumsuz adam kullanılmadığını, memurların maaş ve geçimlerini, giyimlerini anlattıktan sonra Prusya'da tesisine çalışılan sanayii, memleket dâhilindeki emniyet ve âsâyişi tavsif etmekte ve Büyük Frederik'in vasiyetnâmesini hulâsa ederek Prusya'nın malî durumunu ve bilhassa hazinenin gelir fazlasını övmektedir. Prusya ordusunun o günkü teşkilâtı ve talim ve terbiyesi hakkında verilen malûmat da o devirde Osmanlı ricalinin muntazam bir ordunun mânâ ve lüzumunu artık anlamaya başladıklarını göstermektedir.

Azmî Efendi, sefâretnâmesine "Hâtime" başlığı altında eklediği son bir bahiste de, seyahat ve müşahedelerinin muhassalası olarak edindiği kanaatleri şöyle sıralamaktadır:

1) Osmanlı memleketinde zulmün ve haraplığın sebebi olan rüşvet tamamen kaldırılmalı,

2) Teşkilâtı tenkih ederek iş başına ehillerini geçirmeli,

3) Her memurun geçimine uygun bir maaş temin edilmeli,

4) Memurlar devlet nizam ve usûllerini bozan bir suçları olmadıkça işlerinden çıkarılmamalı,

5) Ehil olmayanların lâyık bulunmadıkları yerlere geçmelerine imkân verilmemeli,

6) Büyükleri taklide yeltenen aşağı tabaka terbiye edilmeli,

7) Askeriye taifesinin, bilhassa topçuların ve denizcilerin iyi yetiştirilmiş olarak yaz-kış her ihtimale hazır bir halde bulunmaları temin edildiği takdirde Osmanlı Devleti'nin müttefiklerinin kuvvet ve gayreti ve muhaliflerinin hezimeti artacak ve düşmanlarına galip gelmesi mümkün olabilecektir (Unat 1968: 153, Göçek 1987: 44, 48, 51).

Sefâretnâmelerin kalitesi, sefirlerin şahsiyeti, ülke hakkındaki önyargılar, bilgi alabilme derecesi gibi faktörler tarafından belirlenmişti. Bu açıdan Rusya hakkındaki sefâretnâmelerden daha çok avantaja sahip olduğu için Ebûbekir Râtib Efendi'ninki başta olmak üzere Avusturya sefâretnâmeleri çok daha doyurucuydu. Buna karşılık Rusya sefâretnâmeleri, modernleşen Rusya'yı tanıtacak esaslı bir malumat vermekten ziyade Osmanlılar'ın Ruslar hakkındaki menfi imajlarını yansıtan Russofobik tasvirler olarak kaldılar. XVIII. asırda Rusya'ya dair Osmanlı sefâretnâme ve vekayinâme literatürü, Rusya tarihinden ziyade Osmanlı entelektüel tarihine veya Osmanlı-Rus diplomasi tarihine hizmet edebilecek kaynaklardır. Umumiyetle bunların edebiyat ve zihniyet tarihi bakımından kıymetleri, siyasî ve içtimaî tarih bakımından taşıdıkları değerden daha fazladır (Kapıcı 2013b, Menchinger 2019).

Bu kusurda sefirlerin meşrû mazeretleri, Ruslar'ın inanılmaz sinsiliğinden dolayı ülkeyi tanımak, müesseseleri hakkında bilgi alabilmek için tabir caizse göbeklerinin çatlamasıydı. Osmanlı'da I. Mahmud (1730-1754), Rusya'da Anna Ivanovna (1730-1740) ile VI. Ivan (1740-1741) devirlerine denk gelen 1740-1742 yılları arasında St. Petersburg'da Osmanlı mukim sefiri olarak vazife yapan Mehmed Emnî Efendi, diğer Hıristiyan milletler gibi Ruslar'ın da sır vermeyen sinsi ve ketûm bir millet olduğunu, bu problemi oradaki Fransız elçisiyle dostluğu, yardımı sayesinde telafi edebildiğini söyler:

"(Ruslar) İsveçlû'nun berâ-yı husûmet kendi üzerlerine hareket irâdesinde oldukları mesmû'ları olduğu anda istilâ-yı dehşet Moskoviyânı perişan etmişken ahvâllerini esnâ-yı tarikde ve Petersburg'da yine bizlerden ketm üzre idiler ve hakîkatda sâir milel-i nasârâ misillû bunlar dahî esrârlarını muhâfaza ve hu-

dûd ve sınırlarını muhârese ve muzâbatada mübâlağa üzredirler. Lâkin Petersburg'da mukîm Frençe elçisi ile Türkî şinâs bir Frençe bey-zâdesi bulunup, gâyet küşâde-çeşm ve sühan-fehm muhbir ve müstahbir kimesne olmağla hakirin Petersburg'a ibtidâ-yı vusûlünde Frençe elçisi dostumuz ile mülâkatımız vâki' olmağın beğ-zâde-i merkûme ile dahî görüşülüp, zehîn ve fatîn kimesne idüğü münfehim olmağın her-bâr Frençe elçisi ile dostluğa dâir pürsiş-i hâtır vukû'unda tarafeyne âmed-şûd içün beğ-zâde-i merkûm tahsis olunup ve ba'z-ı ahbâr ve havâdis isticlâbı için dahî istishâb olunmuştu" (Aktepe 1974: 70).

Bilâhare 1793-1794 yıllarında Rusya'yı ziyaret eden Mustafa Râsih Paşa da, dünyada ülke müesseselerinin işleyiş tarzlarını, sırlarını gizlemekte Ruslar kadar sinsi ve hilekâr bir millet olmadığını, diğer ülkelerin elçileriyle görüşmelerinin ve ilgili kişilerden para karşılığı bilgi almalarının bile sinsice önlendiğinden yakınır.[4] Petersburg'a geldiğinde tertip edilen ziyafetlerden birinde bir general, Osmanlı Devleti'nin başka devletlerin ahvaline vâkıf olmak için Âgâh Efendi'nin de İngiltere'ye gönderildiğini ifade eder. Bu da, onların kendi ülkelerinin işlerini ve sırlarını gizlemekte, buna karşılık başka devletlerin işlerini ve sırlarını öğrenmede çok gayretli olduklarını göstermektedir (Karakaya 1996: 28).

Bu ortak istihbarat problemine karşılık Mehmed Emnî Efendi ile Mustafa Râsih Paşa'nın sefâretnâmeleri, antropolojik perspektiften sosyolojik perspektife geçişi temsil ederler. Başlarda Nişli Mehmed Ağa ve Mehmed Emnî Efendi gibi sefirler de diğer Avrupa ülkelerini ziyaret eden emsali gibi Rusya'nın daha ziyade zâhirî güzelliklerini, maddî ürünlerini tasvir etmişlerdir. İnsan suretleri ve ağaç dallarından akan fıskiyeler, süslü bahçeler, havuzlar, tersaneler, su kanalları, tiyatro gösterileri ve balo davetleri, elçilerin en çok dikkatlerini çeken şeyler arasındadır.

Mesela Mehmed Emnî Bey, üç gün misafir edildiği Baltık Denizi sahili üzerinde Çar Petro'ya ait mesire yerindeki heykelleri, havuzları, su cetvellerinin düzenini ve ağaçları mufassal olarak anlatır. Burada görülen heykeller ve figürlerin ağızlarından, kulaklarından ve gözlerinden su fışkırmakta, bazı yerlerde

4 "Rusya Devleti, ketm-i esrâr ve ihfâ-yı râzlarına bir mertebe-i mübâlağa ile dikkat ve ihtimâm iderler ki istimâ'ımâ göre ol dereceler ketm-i esrârda mübâlağa, düvel-i sâ'irede yokdur. Bu ketm-i esrâr ve şurû' idecekleri kârlarını ağyârdan izmâr mâddesini bir fevk-i dilhâh husûl neticce-i herkâr-ı mefsedet kerdâzları olmak esbâbından bir sebeb-i kavî 'add ve şumâr iderler. [...] Ammâ asıl maksad-ı desîse-i âmîzleri ve ihfâ olan irâdeleri mücerred devletlerinin tertîbât ve mu'âmelâtına ve ahvâl ve cenâyâ-yı umûrlarına bir takrîb tahsîl-i vukûf ve ittilâ' olunmamak mülâhazasına mebnî idüğü eclâ-yı bedîhiyyâtdandır. Hatta ma'iyyetimizde olan gerek Rûsiyyü'l-asl ve gerek aslı düvel-i sâ'ireden olup bir takrîb Rusya Devleti hidmâtında müstahdem olanlardan bazılarını esnâ-yı râhda altun verilmekle tarafıma celb ve ba'z-ı husûs su'âl olundukda isticvâbları mümkin olmakda idi. Petersburg'a vusûlümde yine anlardan ba'zılarına mu'tâd üzre altun verdiğimde kabûlden imtina' itmekle sebebini su'âl ve istiksâ eylediğimde, şu kadar ifâde idebilürüm ki tahfîf olunduk, bir veçhile alamam; deyü i'tizâr ve bu ifâdemin 'adem-i ifşâsını sizden niyâz iderim deyü tekrâr tekrâr iltimâs ve iş'âr eyledi" (Karakaya 1996: 105, 108).

de armut ağaçlarının her budağında bulunan gümüş bezelerden su akmaktadır. Mehmed Emnî Bey'e göre bu, eşi benzeri olmayan, görmeye layık güzellikte bir ağaçtır. Mesire yerinde mermerden yapılmış küçük su çağlayanı, yüksek yokuşun sonuna kadar iki taraftan da akıyor, içinde de çeşitli bitki ve hayvan barınıyordu. Bunun alçaldığı kısımda ise muhtelif ebatta, "karpuz kaldıran" denecek kadar güçlü akan fıskiyeler bulunuyor, fıskiyelerin etrafındaki insan suretindeki heykellerin ağızlarından da su fışkırıyordu. Daha aşağıda bulunan havuzun ortasında ve yanında da türlü ağız şekillerinde fıskiyeler bulunuyordu (Turan 2012, Yeşilyurt 2017: 54-5).

Hayretten Tecessüse

Mustafa Râsih Paşa, 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi'nden sonra, 1793-1794 yıllarında gezdiği Rusya hakkındaki müşahedelerini kaydettiği sefâretnâme ve arizasında, sosyolojik bir perspektiften Rusya düzenini tarife çalıştı. Daha ziyade diplomatik görüşmeleri yansıtan ruznâme (günce) niteliğindeki sefâretnâmelerden farklı olarak, onun sefâretnâmesinde gezdiği yerlerin müşahedeleri ağırlık kazandı. Sefâretnâmede Rus korbozu (okul) gibi müesseseler hakkında verilen malumat mühimdi. Petersburg'da bulunan okul, dört salon ve iki yüz elli odadan oluşan, beş yüz yirmi zengin, seksen fakir çocuğu olmak üzere altı yüz öğrencinin okuduğu büyük bir okuldur. Çocuklar, kabiliyetlerine göre on iki yıllık eğitim devresini bitirdikten sonra diploma alarak istihdam edilirlerdi. Bunların, eğitim yanında yiyecek-içecek ve giyim masrafları da devlet tarafından karşılanırdı. Rusya devletinin altın ve gümüş meskûkâtından neredeyse mahrum olan halk, daha çok bakır ve kâğıt para kullanıyordu. Rus zenginleri, diğer Hıristiyan milletlerinden daha çok gösterişe düşkündüler. Zenginlerin bahçelerinin bir köşesinde çeşitli meyvelerin ve sebzelerin yetiştirildiği, etrafı ve tavanı camlı, soba ile ısıtılan yerler, seralar vardı.

Mustafa Râsih Paşa, Rusya'da iken Bâb-ı 'Âlî ile yapacağı yazışmaların büyük bir istihbarat ağına sahip olan Ruslar'ın eline geçebileceği endişesiyle, düşüncelerinin hepsini yazıya dökerek İstanbul'a gönderememişti. Ruslar'ın, öteden beri gönderilen mektupları ele geçirerek okumalarından dolayı bazı haberleri ve bilgileri hurûf-ı ma'hûde denilen şifreli yazı ile bildirmekle yetinerek, mufassal raporunu (arîza) dönüşte kaleme almıştır. Râsih Paşa'nın ülkeye dönmesinden sonra III. Selim'e sunduğu arîzada, Rusya'nın idarî ve askerî düzeni hakkında önemli malumat vermişti. Savaş sonrası Nizâm-ı Cedîd diye bilinen devleti ihyâ hareketinde III. Selim'e verilen lâyihaların yanında Mustafa Râsih Paşa'nın sunduğu arîzanın da payının olduğunu söylemek mümkündür.

Râsih Paşa'nın verdiği bilgiye göre Ruslar, imparatoriçe sarayı karşısında inşa ettikleri büyükçe bir meşverethânede (meclis), istişare edilecek iş olsun

olmasın, muhakkak her pazartesi ve perşembe toplanarak devlet işlerini istişare ve tanzim ederler. Hatta acil bir iş bile çıksa halk arasında dedikoduya mahal vermemek için rutini bozmayarak o işin görüşülmesini pazartesi ve perşembeye bırakırlar. İstişâre odasına müsteşârlardan başka kimse yaklaştırılmaz, meşverethânede alınan kararları, ikinci vekil olan Bezboritki ve imparatoriçenin eskiden yakını Potemkin'in şimdi vekili olan Zibof ve bazen başvekilleri ihtiyar Usterman, birlikte imparatoriçeye bildirirler. Rusya'da bu meşverethâne gibi bütün eyaletlerde de birer meşverethâne vardır; eyalet meşverethânelerinde eyâlet işleri görüşülür; kendilerinin karar veremedikleri hususlarda ise Petersburg'a müracaat ederler.

Râsih Paşa'nın Rus nizamının karakteristiği olarak gördüğü şey, kanun ve nizamlara bağlılık ve siyasî muhafazakârlıktır. Ruslar, kanun ve nizamlarında bir değişikliğe asla izin vermezler, bunlarda değişikliği devleti tahrip olarak görürler. Rusya, Büyük Petro'dan İmparatoriçe Katerina'ya kadar yoğun iktidar mücadelelerine sahne olmuşsa da, gelişmesini ve büyümesini korumuştur. Râsih Paşa, Osmanlı literatüründe Petro'nun Rusya'yı modernleştirme hareketinin eski düzeni değiştirmesi ve haleflerinin bu yeni düzeni koruması tarzının ilk derli-toplu açıklamasını vermişti. Bizzat Râsih Paşa'nın ağzından dinleyelim:

> "Devlet-i mesfûre tanzîm-i umûr-ı bilâd ve tevkîr-i irâd ve teksîr-i ecnâd ve kâffe levâzım-ı harbiyye ve edevât-ı seferiyye ve ta'lîm-i atâd îcâdına şurû' ve i'tiyâdları seksen seneyi mütecâviz olup bu sûretlerinin zuhûru Deli Petro dedikleri beynlerinde Büyük Petro Aleksevic nâm kralın vaktinde olmağla ol zemândan berü sûret-i nizâmât-ı mülkiyyelerinin vaz'-ı asliyyesinden çıkmayup refte refte vaktleri müsâ'ade oldukça muktezî olan hâlât ve keyfiyyâtı dahî 'ilâve ve zamm eylemeleri kral-ı mesfûrun te'lîf ve tanzîm eylediği kânûnnâmede münderic ve mestûr olduğuna binâ'en ve kral-ı mesfûr kânûnnâme-i merkûmu tasnif ve ahlâfına düstûr olmak üzre nice nice turuk-ı hiyel ve desâyisi dere ve telfîf eylediğine ibtinâ'en müceddid-i devletleri makâmında olmağla vaz' eylediği kavânînin tağyîri zevâl-i mülk ve devletlerini müstevcib olur cezm ve i'tikâdıyla 'ale'l-ittisâl hıfz u vikâyesine bi'l-ittifâk sa'y ve ihtimâmları rû-nümâdır. Kral-ı mesfûr, bin yüz üç târihinde imparatorluğa nasb ve intihâb olunduğu hilâlda Rusya'nın her halde fünûn ve hıref ve sanâyi'i nâkıs nâ-tamâm ve bi'l-cümle idâre-i umûr-ı mülkiyye ve 'askeriyyesi bî-râbıta ve intizâm olmağla memleketinin nizâmı ve 'ale'l-ıtlâk hey'ât-ı mülkiyyesini sûret-i melhûza-i merğûbesine ifrâğ ve tebdîli ancak bi'n-nefs Avrupa memâlikini geşt ü güzâr ile sâ'ir devletlerin idâre-i umûr ve râbıta-i 'asâkir ve cumhûrlarını re'yü'l-'ayn müşâhede ve tahkik ve zabt ü rabt-ı memâlik ve ahâlî ve 'asâkire lâzım ve mühimm olan hâlât ve keyfiyyâtı mu'âyene ve tedkîk husûsuna muhtâc olduğunu mülâhaza itmekle, tebdîl-i hey'et ile İsveç ve Nemçe ve Françe ve İngiltere memleketlerine seyâhat ve tahsîl-i fünûn ü ma'ârif ve elsine-i mütenevvi'a ve her bir devletin revnak ve

kemâlini mûcib olan keyfiyyât-ı 'adîde-i sâ'ireye kesb-i âşinâyı ve mehâret birle Rusya'ya 'avdet edüp kadîmden mukarrer devletinde müstekarr olan merâsim ve kavâ'idin ekserîsini tağyîr ve tebdîl ve emr-i ticâreti terviç ve tekmil ve sunûf-ı 'askeriyyesin tertîb ve fünûn-ı harbiyyeyi tefhîm ve ta'lîm ve edevât ve levâzım-ı berriyye ve merâkib-i bahriyyesini tanzîm ve ahâlî-i diyârının ziyy ü libâsların değiştirmek ve sakalların kesdirmek mertebelerine varınca tehdîdini îkâ' iderek vaktinde İsveç devletiyle âğâz-ı muhâsama ve muhârebe eyledikde kendünün verdiği nizâm ve râbıtadan külli intifâ' eylediğinden ahlâfı dahî eserine iktifâyı iltizâm itmişlerdir. Mesfûr Petro'nun Aleksi nâmında bir nefer oğlu olup babasının hal'i bâbında tâ'ife-i rehâbîn ile hem-dest-i ittifâk oldığı kral-ı mesfûra mün'akis oldukda derhal tertîb-i ictimâ'-ı vükelâ ve a'yân edüp ârâ-yı ittifâkıyye-i vükelâ ile katline karâr verdiği oğlu mersûm Aleksi'nin mesmû'ı oldukda kemâl-i pîç ü tâbından zehresi can ve gencide matmûre-i hâk oldığı tarih-şinâsların ma'lûmu olan keyfiyyetdir. Mesfûr İmparator bin yüz otuz yedi senesinde mürd ü helâk oldukda vasiyyeti üzre Katerina-i Ûlâ nâm zevcesi makâm-ı imparatoriyye kâ'ime olup bin yüz kırk tarihinde ol dahî karîn-i merk oldukda mesfûr Aleksi'nin veledi olan Petro-yı Sânî İmparatorluk makâmına intihâb olunmuşdı. Üç sene imparatorluk idüp Büyük Petro'nun karındaşı kızı olan Ana nâm avret, i'mâl-i desâyis ve hiyel ile mesfûr Petro-yı Sânîyi makâmında hatt ve izâle kendüsü karâr ve mesned-i câriyyete geçüp on sene Rusya kraliçesi oldukdan sonra ol dahî bin yüz elli üç senesinde mürde ve yerine Yuvan-ı Sâlis nâm tıfl makâm-ı kıraliyyete müntehab olup bir sene mikdârı geçdikden sonra bin yüz elli dört tarihinde merhûm Emnî Bey cânib-i Devlet-i 'Aliyye'den sefâret-i kübrâ ile Petersburg'da iken bir gice Büyük Petro'nun salbiyye kızı Elisabet nâm dohter da'vâ-yı mesned-i kıraliyyete kıyâm ve kral ortaları didikleri dört polk askerlerinin zâbıtânı ile nihânî mu'âhede ve mukâvele birle def'aten kral sarayına hücûm ve iktihâm ve çar-ı sabîyi ahz ve zindân-bend ve vâlidesi olan Nemceviyü'l-asl Çariçeyi ve meper-i kebîr ittilâk olunan zevci Antoni hudûd-ı Rusya'dan ihrâc ve Nemçe arâzîsine sevk ve ib'âda ihtimam ve ba'dehû binyüz yetmişbeş tarihinde kraliçe-i mersûme târik-i hayât ve 'âzim-i derekât oldukda yeni olan Petro-yı Sâlis imparator olup bir sene mikdârı mesned-i kraliyyetde oldığı hengâmda ğulüvv-ı âmm ile binyüz yetmişaltı senesinde mesnedinden cudâ ve zevcesi olup hâlâ Rusya kıraliçesi olan Katerina-i Sânî imparatorluk makâmına geçmekle kâm-revâ olmuşdur. Kıraliçe-i mesfûre kemâl-i hırs ve tama'ından nâşî tahrîk ve ifsâdıyla ahâlînin kulûbunu imparator-ı mesfûrdan tebrîd ve tenfîr ve ittifâk-ı ârâ-yı cumhûr ile kendisi makâm-ı kraliyete nasb ve takrîr eyledikten sonra imparator-ı mesfûr Petraşkof nâm mahallde habs ve tescîn, ba'dehû bir kaç gün zarfında mesmûmen îsâl-ı derk-i sicîn itmiş oldığı bacılarının takrîrlerinden müstebândır. İmparatoriçe-i mesfûre dahî Deli Petro'nun verdiği nizâmât-ı mülkiyyesini kânûnnâmesinde derc ve tastîr eylediği üzre 'ale'd-devâm şurûtıyla îfâya

ziyâde ihtimâm ve dikkat ve ba'zı gûne dahî iktizâ-yı mizâc-ı zemâne ve tabî'at-ı ahâlî-i memâlikine tevâfuk idecek nizâmât-ı cedîde ve îrâdât-ı vefîre ihdâs ve îcâd ve ba'z-ı fesâdât-ı umûr-ı mülkiyyesini izâle ve ib'âd iderek idâre-i umûr-ı devlet-i Rusya eylemiştir. İbtidâ-yı nîl makâm-ı imparatoride zu'munca kulûb-ı ahâlî-i memâlikini tarafına meyl ve celb için siyâseten tertîb-i hizâ eylememeğe aynice half ve yemin idüp bu ahdinde bu vakte dek nakz itmemiş idüğün rivayet iderler" (Karakaya 1996, Sazak 2016).

Osmanlı Devlet ricali, sanıldığının aksine ezelî düşmanı Rusya'daki gelişmeleri çok yakından izliyordu (Ortaylı 2019: 221-8). İbrahim Müteferrika, *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* (1731) eserinde Rusya'yı Batılılaşma yoluna sokan Büyük Petro'ya bir bölüm ayırarak askerî modernleşmede örnek göstermiştir. 1715'te kaleme alınan *Avrupa'da Vâkı' Kralların Ahvâli Zikr Olunur* başlıklı bir lâyihada da, Rusya'da Büyük Petro'nun orduyu ve toplumu Batı tarzında modernleştirme teşebbüsüne temas edilmiş, fakat bunun büyük bir muhalefetle karşılaştığı ifade edilerek Osmanlı'ya örnek olarak takdim edilmemiştir.

Tavukçubaşı damadı el-Hâc Mustafa Efendi, I. Mahmud'un iradesiyle Avusturya Veraset Savaşları'na dair kaleme aldığı takririnde, öncelikle Büyük Petro'nun nasıl Rusya'yı giderek dünyayı tehdit eden bir güce dönüştürdüğünü, bu yayılmacı politikanın bir sonucu olarak Rusya'nın İsveç ile savaşa tutuşma sürecini icmal eder. İsveç karşısında kesin bir zafer kazanan Büyük Petro'nun, 1711'de Prut'ta Osmanlı karşısında nasıl mağlup olduğunu ele alır ve konuyu asıl anlatmak istediği, Avusturya'nın 1730'lardan itibaren Bâb-ı 'Âlî karşısında takip ettiği politikalara getirir. Müellif, 1736-1739 harbinde, Avusturya'nın Rusya'ya yakın bir politika takip ederek Osmanlı İmparatorluğu'nu tehdit eder hale gelmesinin üzerinde durur (Demir 2015: 8, 11).

Seyyid Ahmed Hırsovavî tarafından kaleme alınmış isimsiz bir risâle de, Deli Petro'dan başlamak suretiyle Rusya tarihini anlatır. Hatta Petro tarafından ünlü Fransız filozofu Voltaire'e sipariş edilen ve birinci cildi 1759, ikinci cildi 1763 tarihinde çıkan *Histoire de l'Empire de Russie sous Pierre le Grand* (1759-1763) *(Russian Empire under Peter the Great=Büyük Petro Devrinde Rusya Tarihi)* adlı esere bile atıf yapar. Her ne kadar sipariş veren Rusyalı patronları, onun Rusya'yı cahilâne ve laubali işlemesinden ve istiklâlinden ümitsizliğe düşseler de eser, Rus monarkını Avrupa aydınlanması içine sıkıca yerleştirme maksadını gerçekleştirdi. Voltaire der ki: "Büyük devletlerin merasimini ve yasalarını değiştiren çarpıcı inkılaplar dışında, insan dikkati için kalan bir şey yoktur ve tanınmayı hak eden Büyük Peter'in tarihi bu başlık altına girer" (Riasanovsky 1985: 19).

Hırsovavî, Deli Petro'nun iç ve dış politikadaki şeytanî becerisini ve Osmanlı üzerindeki emperyalistik hesaplarını daha o zamanlar teşhis eder. "Voltaire'in ifadesine göre Petro, Çin devleti ile akit yaptıysa da Osmanlı Devleti ile

yapmamıştır. Bunun hikmeti, Osmanlı Devleti'nin kalıntılarını ve harabelerini Rusya Devleti'nin sahiplenerek yüksek ideallerini gerçekleştirme zamanının geldiğine inanması sebebiyledir" diyerek Osmanlı mirasını paylaşma hesabı olarak Şark Meselesi'nin tarihî kökleri hakkında fikir verir:

"Müşârun-ileyh Deli Petro, Rusya Devleti'nin taht-ı kraliyetine 1689 sene-i mîlâdiyyesinde ik'âd olundukda Bahr-i Ebyaz'da kâin Arhangel mersâsından başka devlet-i mersûmenin hiçbir denizde limanı yok idi. Müşârun-ileyhin dirâyet ve fetânet-i zâtiyyesi ve Avrupa ahâlîsinden ba'zı kimesne ile ülfet ve musâhabeti semeresi olmak üzere ticâret-i hâriciyyenin ne derece ehem ve elzem bir keyfiyet olduğu ma'lûm ve münfehimi olup Hindistan ülkesinin ticareti dahî eskiden beri herhangi devletin elinde bulunduysa o devletin bâ'is-i serveti olmuş olduğu mevâdd-ı müsellemeden 'add ve i'tibâr olunagelmekle o vaktin adem-i ma'lûmât-ı sahîhası iktizâsınca ticâret-i Şarkiyye lakab-ı umûmîsiyle mülakkab olan ticâret-i külliyenin hiç olmasa bir cüz'ünü eski yoluna i'âde itmek ümniyyesiyle müşârun-ileyh Deli Petro 1695 sene târîhinde Azak Denizi'nde kendü devleti için bir liman peydâ itmek sadedinde o tarafa sevk-i 'asker itdi (...) Poltava Muharebesi'nde dahî müşârun-ileyh Deli Petro Gâlib olmağla hem İsveç kralı Karl'ın kuvve-i 'askeriyesi havfından kendisi bi'l-külliyye necât bulup hem dahî Rusya 'askerinin metânet ve şecâ'at-i harbiyyesi şöhret bulmuş olduğundan ve Devlet-i 'Osmâniyye'nin inkırâz ve inhidâmı takarrüb itmiş ve dîn-i Mesîhiyye'de bulunan re'âyâsı dâ'imâ 'isyâna müsta'id olmalarıyla enkâz ve bekâyâsından Rusya Devleti'nin kuvvet ve imtidâdı müzdâd kılınması emr-i yesîr olacağı me'mûl ve mütehayyili bulunduğundan nâşî müşârun-ileyh Devlet-i 'Osmâniyye aleyhine i'lân-ı harbe tasaddî eyledi. Deli Petro'nun ahvâl ve vekâyi'i müverrihi olan Voltaire nâm mü'ellif-i meşhûrun ifâdesi üzre müşârun-ileyh Çin Devleti ile 'akd-i musâlaha itdiyse de Devlet-i 'Osmâniyye ile mu'âhede rabt etmemesinin hikmeti, devlet-i müşârun-ileyhânın bekâyâ ve harâbesi üzerine Rusya Devleti'nin kasr-ı kuvvet ve bâlâ hâne-i haşmetini binâ ve teşyîd etmek hengâmı vâsıl olmuş olduğu zannına müşârun-ileyhin giriftâr bulunmasından 'ibâret olup bu hikmete binâen bir tarafdan 'askerini harbe alıştırmak ve taraf-ı âhardan dahî mümkün olduğu sûretde Karadeniz'i kendi yed-i tasarrufuna dâhil itmek merâmlarıyla devlet-i müşârun-ileyhâ 'aleyhinde sefere mübâşeret itdi. Deli Petro'nun 1711 sene-i mîlâdiyesinde Devlet-i 'Osmâniyye ile vâki' olan seferinde giriftâr olduğu muzâyakası devlet-i müşârun-ileyhânın za'f ve i'tilâli ve Mesîhî olan re'âyâsının 'adem-i hoşnûdîleri bâbında şâyi' olan mütâla'ât-ı bâtılanın bir müddet def' ve izâlesine kâfî olup Fokşan kasabasında 'akd olunan mu'âhedede dahî Azak Denizi'nde ve Karadeniz'de ihtirâ'ı musammem bulunan ticâret-i cedîdenin icrâsı külliyen men' olundu. Ve lâkin müşârun-ileyhin tasmîm-gerdesi olan husûsâtın tahsîline lâ-yenkatı' ve bilâ-fütûr sa'y itmek hem kendü

mu'tâdı ve hem dahî kuvvet-i meksûbesi 'ilelinden bulunduğu misillü ticâret-i Şarkiyyenin îcâd ve ikâmesi vesâ'ilinin tahsîline sarf-ı efkârdan hiçbir vakit fâriğ olmadığı meşhûr olup gerek İsveç Devleti aleyhinde nâ'il olduğu tefevvuk ve galebesi ve gerek Devlet-i 'Osmâniyye yedinden dûçâr olduğu inhizâm ve mağlûbiyyeti müşârun-ileyhi maksûd-ı mezkûrdan men' ve sarfa kifâyet itmedi" (Ahıshalı 2011: 290-91).

Muhtemelen 1750-1820 yılları arasında yaşayan Başmukâtaacı Said b. Halil İbrahim Efendi, *Tarih-i Sefer-i Rusya* adlı eserinin birçok yerinde Ruslar'ın tarihî emellerinden bahseder. Ruslar'la Osmanlılar arasındaki mücadele üç asra dayanmaktadır. Bu mücadele, önceleri Tatarlarl'a yapılmış, Ruslar, Tatarlar'a büyük zararlar vermişlerdir. Ruslar, Çar Petro zamanında Avrupalılaşma'ya başlamış, askerî alanda yeniliklere gitmiş, ilim ve fen alanında ilerlemişlerdir. Rus Çarı, Avrupa'daki kitapları tercüme ettirmiş, Karadeniz ve Hazar denizinde tersaneler inşa ettirmiştir. Said Efendi, Ruslar'ın modernleşme yolundaki gayretli çalışmalarını ibretle anlatırken onlara ağır ithamlarda da bulunur:

"Moskov'un müdebbirân-ı ümûr-ı devleti nâdân ve câhil ve efrâdı ve âhâdı kaba ve kâhil bir tâife-i menkûbe ve etrafında olan düvelin taht-ı yed-i kahrında bir fırka-i mağlûbe iken Avrupa devletleri tahsîl-i sanâyi' ve fünûnla tereffüh, bâb-ı âsâyiş ve sefâyin ve merâkib ve ecnâd ve ketayibini idmân-pezir-i azmâyiş iderek tevsî-i dâire-i ticâret ve bu takrîble terfî-i riyâsete kudret eylemekde iken kabâil-i Rus Çarı nâmına olan kralları Moskov şehrinde ikamet ve ihtilâl-i dâimî üzere olan memleketlerinde hükûmet ider bir kavm-i batâlet me'nûs olmakla sanâyi-i muhtelifeyi ta'lim ve düvel-i sâire gibi devletini tanzim fikri ile etrâftan üstâdlar celbine himmet ve müte'addid kârhâneler binâsı ta'lîm-i 'ulûm-ı lâzime içün akademiya ta'bîr olunur medreseler inşâsı gibi bâdî-i âbâdî-i memleket olur hâletlere sarf-ı hâzâyini ibret edip bahr-i Hazar ile Karadeniz'den donanmalar tertîbine tersane pîrâyı niyet ve tercüme-i kütüb-i evâil İngiliz ve France ve sâir düvele irsâl-ı resâil husûslarında Rusya kralların-dan ihrâz-ı rütbe-i evveliyet yedine eden Akims'i matmûre-i memâta fütâde ve büyük oğlu Todor makâmına is'âde ve babası yerine pâ-nihâde olub mestûr Todor nâ-behreyâb-i 'akl u şu'ûr ve küçük oğlu Petro sıgar-ı sin tekarrubu ile müdâhale-i umûrdan mehcûr ve altı sene bu vechile hitâm-pezîri mürûr olup 1093 tarih-i hicrîsinde mezbûr Todor nûş-i zehrine merk makâm-ı hükûmeti de sâle olan karındaşı Petro'ya terk edip, ol dahî sinn-i bülûğa dek elsine ve maarife verzis ve tekmîl-i levâzım-ı hükümrâniye sa'y-i kûsiş idüb devletini müceddeden tanzîm ve tensîk ve milletinin etvâr ve âdâbını sâir Avrupa halkına tatbikle mu'âmele-i ticâreti ekâlîm-i sâire ile tervîc ve kavâ'id-i fenn-i harb üzere mu'allim-i 'asker tertîbi ile nîrân-ı iktidâr ve galebeyi îkâd ve te'cîc-i hülyâsı muharrik-i mâdde-i sevdâsı olmagla evvel-i emirde tuflâne ufak ufak tekneler inşâ derûn-ı buhayrât ve enhârda merâsim-i ta'lîm ve ta'allümü icrâ

ve giderek tavâif-i ecnebiyyeden elli nefer intihâbla Avrupa nizâmı üzere azmâyiş-i ceng ve harbe ibtidâ idip..." (Altun 2006: 31,36).

Ebûbekir Râtib Efendi, Avrupa'ya gönderilen Osmanlı sefirleri arasında, Avrupa'yı Avrupa yapan müesseseleri kuşatıcı ve derin bir şekilde inceleyen yegâne kişidir. Âmedî kaleminde yabancı elçi tercümanlarıyla münasebetinden dolayı bazı Avrupa dillerini de öğrenmeye çalışan Ebûbekir Râtib Efendi (1750-1799), Şehzade Selim'in Fransa Kralı XVI. Louis'ye gönderdiği mektupları kaleme almıştı. 4 Ağustos 1791 tarihinde Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu'na bağlı Avusturya Arşidüklüğü ile Osmanlı İmparatorluğu arasında imzalanan Ziştovi Muahedesi münasebetiyle 1791 Eylül'ünde orta elçi olarak Viyana'ya gönderildi. III. Selim'in mektubunu Avusturya İmparatoru II. Leopold'e teslim eden Râtib Efendi'nin orada yaptığı konuşmaların metinleri, Viyana Millî Kütüphanesi'nde mahfuzdur (nr. 1127). O sırada Şarkiyat Enstitüsü'ne devam eden ünlü tarihçi Hammer, her gün Türk elçisini ve maiyetini ziyaret ederek ilk Türkçe konuşma melekesini kazandığını ve Râtib Efendi'nin kendisine, "İleride büyük adam olacaksın" diye iltifatta bulunduğunu belirtir (TDVİA 1988: 10/277-278).

Ebûbekir Râtib Efendi'nin Viyana sefâreti için bir vazife talimatnâmesi aldığının resmî belgesi yoktur. Ancak seyahatleri esnasında ona refakat için vazifelendirilen Ignaz von Stürmer'in (1762-1829) hükümetine verdiği rapora göre Râtib Efendi, Osmanlı reformuna model olarak Büyük Lâyiha'yı (1792) yazmakla vazifelendirilmişti ve seyahatleri esnasında bu konuya dair düzenli raporlar tutmaktaydı. Yine Râtib Efendi, Viyana'dayken Prens Kaunitz'e gönderilmek üzere kaleme aldığı dokuzuncu mektupta da, seyahatleri esnasında kendisine gösterilen kolaylıktan dolayı teşekkür ediyordu ki bu da onun Viyana'ya vazifeli olarak gittiğini ve ziyaretlerini ve seyahatlerini tasarlayarak yaptığını gösterir (Yeşil 2002: 102).

Batılıların Osmanlı hakkındaki peşin hükümleri ve ketumlukları gibi sebeplerle Osmanlı sefirlerinin gezdikleri ülkeler hakkında bilgi toplamaları kolay değildi. Hatta Ebûbekir Râtib Efendi gibi ciddiyet ve hamiyet sahibi sefirler, ülkelerini müşahedenin ötesinde yabancıların "zamirlerinde" gizli niyetlerini de okumaya çalışıyorlardı. Râtib Efendi, Büyük Lâyiha'dan önce İstanbul'a gönderdiği sefâret takrirlerinden birinde "terk-i hâb-ı râhat" ederek tüm gücüyle Viyana'yı tanımaya çalıştığını şöyle anlatır:

"...cenk medreseleri vardır, fenn-i harb okurlar cümle medreselerine ve kârhânelerine gidildi ve lâzımlı olanlarının mümkün mertebe nizâmlarına vâkıf olundu. Hulâsa, terk-i hâb-ı râhat olunup kudretim ve vüs'um yettiği mertebe Nemçelü ve Moskovlu ve sâir düvelin ahvâl ve keyfiyyât ve zamirlerinde olan niyyâttan haberdar olmağa dikkat olmağla gerek vergi ve iradât ve mesârif-i

mîriyye ve nizâm ve ahvâl-i belediyelerine vüs'um mertebe tahsil-i vukûf ettiğim keyfiyyât eğerçe zabt ve kayd olunmuştur..."

Osmanlı elçisi, sefâretnâmesinde Avusturya başkentinde geçirdiği süre içerisinde gezdiği müesseseleri şöyle sıralar: "...Bec havalisinde ve varoşlarında ve yedi sekiz saat mesafe mahallerde olan mir'ât ve kâğıt ve tüfenk ve kılıç ve kılabdan ve çuka ve çit ve sandal ve fağfur ve hendese âlâtı kârhâneleri..." (Uçman 1999: 94). Râtib Efendi, mihmandarın kendisine Temeşvar kalesini göstermek istemeyişini, Avusturya'nın "muradının safvetin devamı olmamasına" bağlar. Nitekim daha sonra "Macar ve Erdel'in anahtarı" olan Temeşvar kalesinin güçlü istihkâmlarını gördüğünde Avusturya'nın "zamirini" daha net bir şekilde anlayacaktır. (Yeşil 2002: 63, 102).

Râtib Efendi, Avusturya'yı tanıma azminden dolayı Batılılar'da yerleşmiş gururlu, müstağni Osmanlı imajını değiştirerek, bilgi vermekten kaçınmalarını önlemek için taktik uygulamıştır: "Çünkü bunların indinde Osmanlı mağrûr ve mütekebbir ve hôd-pesend olub kibr ü nahvet ve gurûr u 'azamet ve ru'ûnet ve huşûnetlerinden bir şey sormazlar ve istihsân etmezler ve vâkıf olmağı kibirleri koymaz itikâdı derkâr olmağla çâkerleri anların i'tikâdlarını tağyir etmek [için] hiç bir lüzûmu olmayacak şeye dikkat sûretini cümleye i'lân u işâ'at edip bu mahalle geldikde dahî üşenmeyip ve usanmayıp ednâ şeylere bile dikkat ve temâşâsından izhâr-ı mahzûziyyet ederek esâsında suâl ve cevâba mübâderet ve nizâmlarını tahsin ü midhat ettikçe mezbûrlar memnûn ve her cihetle meftûn olup bir şey ketm ü ihfâ etmezler idi. Ve bazıları "nizâmlarını" yazıp hediye olmak üzere arz ve takdime ibtidâr ve kabûl ve i'tibârımız ile iftihâr etmeleriyle..." Râtib Efendi, bilgi toplamak için geliştirdiği bu taktiği lâyihasının bir başka yerinde, Viyana hastanesini tasvir ederken şu şekilde dile getirir: "...suâl ve cevâb ve tahrirden memnûn ve müftehir olacaklarını bilip (kendisine anlatılanları) hemen yanlarında (Avusturyalı görevliler) bir kâğıda işaret ettim..." (Arıkan 1996: 313-314, 369-370, Yeşil 2002: 102-103).

Kâfirden İlim Talebi

Batı'yı tanımanın daha ileri bir yolu, Müslümanların bizzat Avrupa'da tahsil görmesiydi. İslâm tarihinde müslimler ile gayr-i müslimler arasında daima çeşitli tarzlarda kültürel alışverişler olmuşsa da, Müslümanların doğrudan Batılı ülkelerde tahsille küffardan ilim almasının emsali yoktu. Zira dine göre ilim, rasûl (Cibril, Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm) vasıtasıyla vahy edilen bir nurdur; vahye dayanmayan ilim olamaz. Dolayısıyla kâfirlerden sanayi ve teknik malumat alınabilir, ama ilahî kaynaklı bir nur olan ilim alınamazdı.

Nitekim II. Mahmud, Şehzade Abdülmecid'in tahsili için bir yabancı hoca tutmayı düşündüğünde zamanın şeyhülİslâmı Rasûlullah'ın makamına geçe-

cek birine bir gâvurun eğitim vermesinin şer'an caiz olmadığı fetvasını vermişti (Christmas 1854: 20). Mısır Hidivi Tevfik Paşa'nın oğlu Hidiv (1892-1914) II. Abbas Hilmi (1874-1934), tahsiline Cenevre'de Tudicum Enstitüsü'nde başlamış, Viyana'da Theresianum Askerî Akademisi'nde tamamlamıştı. Sultan II. Abdülhamid (1975: 144), "Hidiv'in sadakatini takdir ederim, fakat kendisinin de hemen hemen gâvurlaşmış olduğu âşikârdır. Tahsile Cenevre'de başlamış, Viyana'da Theresianum'da ikmal etmiş olduğuna göre Avrupalılaşmamasına imkân yoktur." der.

Dolayısıyla Müslümanların Batılı ülkelere tahsile gitmeleri, Batı medeniyetinin üstünlüğünün kesin kabulüydü. İslâm medeniyetinin parlak zamanlarında İslâm dünyasındaki âlimlerin kıblesini, ideal seyahat merkezlerini oluşturan Mekke ve Medine gibi kutsal şehirler dışında Bağdat, Kahire, Şam gibi şehirlerin yerlerini, Batı medeniyetinin hâkimiyet kazandığı modern çağda Paris, Londra, Roma gibi şehirler almıştı. Hoca Tahsin Efendi'nin (1813-1881) 1860'larda yazdığı meşhur beytinde ifade ettiği gibi (Mardin 1974: 192):

Paris'e git hey efendi akl u fikrin var ise
Âleme gelmiş sayılmaz gitmeyenler Paris'e

Sadullah Paşa da Paris'i, gördüğü medenî şehirlerin hepsinden üstün, Avrupa'daki kemal ikliminin muhteşem bir parçası ve medeniyetin başkenti olarak tanıtır (Akyıldız 2011: 215).

Modernleşme sürecinde ülkenin ihtiyaç duyduğu adamları yetiştirmek için Batılı ülkelere talebe gönderme uygulamasının öncüsü de modern Rusya'nın kurucusu sayılan Büyük (I.) Petro (1672-1725) idi. Petro'nun İsveç, Avusturya, Hollanda, İtalya, Fransa ve İngiltere'ye gönderdiği öğrenciler, tahsillerini tamamladıktan sonra ülkelerine dönerek devletlerinin kalkınması sürecine ciddi katkıda bulunmuşlardı (Tyulenev 2012: 168, Cracraft 2004: 52). Geleneksel çağda Çinliler de Müslümanlar gibi mutlak bir özgüven ve istiğna ile yabancılardan öğrenecekleri hiçbir şeyin olmadığına, aksine kendilerinin insanlığın muallimi olduklarına inanırlardı. Ancak bütün Doğu gibi onlar için de devran döndü. 1866'da Çinli Qing hükümeti tarafından Bin Chun ve oğluna verilen misyonla Batı kültürü hakkında bilgi edinmek için Çin Yabancı Lisanlar Mektebi'nden üç öğrencilik ilk grup Avrupa'ya gönderildi. Bin Chun, "Orta Memleket'ten Avrupa ve Amerikan toprağına ayak basan ilk kişi" olarak tarihe geçti (Fang 2019: 5, Wakeman 1997: 154, Ringmar 2005: 152).

Çeşitli Müslüman ülkelerden aydınlar, sivil ve resmî olarak tahsil için Batılı ülkelere gitmeye başlamışlardı. Mesela Seyyid Ahmed Han, iki oğlunu Cambridge Üniversitesi'nde okutmak üzere İngiltere'ye götürmüştü (May 1970: 39). İran, Mısır, Osmanlı, Tunus gibi belli başlı bütün Müslüman ülkeler, XIX. asırda eğitim almak üzere Batı'ya öğrenci grupları göndermişlerdi. İran, 1811

ve 1815 gibi erken tarihlerde Avrupa'ya küçük öğrenci grupları göndermiş ve İranlı öğrencilerin en azından biri, Mirzâ Muhammed Sâlih Şîrâzî, seyahat müşahedelerini kitaplaştırmıştı (Polk 1968: 122, Newman 2004: 78-82, Arasteh 1962, Atai 1992).

Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın isteği üzerine öğrenciler önce, İtalya'ya, bilâhare Fransa'ya gönderildiler. 1809 ile 1818 yılları arasında yaklaşık 23 öğrenci Avrupa'ya gönderildi. 1826 yılında Mehmed Ali Paşa tarafından Paris'e gönderilen ilk öğrenci misyonuna imam olarak Ezher mezunu Rifâ'a Râfi' Tahtâvî (1801-1873) atanmıştı. Ancak Mısırlı otoritelerden diğer öğrencilerle birlikte kendisi için de tahsil izni almayı başaran Tahtâvî, Paris'teki bu beş yıllık tahsil sürecinin hakkını vermeye çalıştı. 1844'e gelindiğinde Paris'e gönderilen öğrenci sayısı 44'e ulaştı (Lewis 1994: 133, Atai 1992: 195, Somel 2001: 22).

Nizâm-ı Cedîd ıslahatını tanıtmak üzere Fransızca yazılan ve yeni kurulan matbaada basılan iki risâle, mühendishânenin genç üyelerinden Seyyid Mustafa ve Mahmud Râif Efendilerin imzalarını taşır. Bilhassa müsbet ilimlere olan tutkusunu dile getiren Seyyid Mustafa, daha önce bilinen Euclides yanında ilk defa Pascal, Johann Christian Wollf (1679-1754), Jacques Ozanam (1640-1718) ve Bernard Forest de Bélidor (1698-1761) gibi çağdaş bilginlerin isimlerini anar. "Vatan" (*patrie*) kavramını modern mânâsıyla kullanan iki mühendis de Fransızca öğrenmenin lüzumunu vurgularlar ve çağdaş ilimlerin ancak yurt dışında öğrenilebileceği kanaatlerini dile getirirler, hatta Avrupa'ya gitme hayali içinde olduklarını ifade etmekten kaçınmazlar. İlk dâimî elçiliklerin kuruluşunda Avrupa'ya gidecek gönüllü adam bulma zorlukları hatırlandığında bu arzu manidar gelir (Beydilli 1987: 413; 1999: 35, Yalçınkaya 2015).

Osmanlı'da Avrupa'ya eğitim, istihbarat ve elçiliğin birleştiği resmî misyonla gönderilen ilk talebe olarak Sultanzâde İshak Bey görülür. İshak Bey, 1769-1807 yılları arasında III. Selim'in Fransa kralı ile gizli irtibatını sağlayan kişi, Rusya'ya karşı Fransa'nın Osmanlı dostluğunu kazanmak göreviyle gönderilmiş bir görevli, Avrupa'dan askerî ve teknik bilgileri edinmekle görevli bir öğrenci ve 1789'dan 1806'ya kadar da Tersane tercümanıdır. III. Mustafa (1757-1774) ve I. Abdülhamid (1774-1789) devirlerinde 1768-1784 yılları arasında Fransa'nın İstanbul Büyükelçiliği'ni yapan François-Emmanuel Guignard, comte de Saint-Priest (1735-1821), Bâb-ı 'Âlî'deki Fenerli Rumlar'ın tercümanlık tekelini kırmak üzere Fransızca öğretmek için İshak Bey'i Paris'e göndermeye kara verdi. Osmanlı'dan çok Rus menfaatleri için çalışan Rumlar, diplomatik muhaberat evrakını Rusya lehine tercüme ediyorlardı. O yüzden Fransızca öğrenecek İshak Bey gibi kişiler sayesinde Bâb-ı 'Âlî'de Fenerli Rumlar'ın tekelindeki tercümanlık işi giderek Rusya'nın aleyhine, Fransa'nın lehine olarak Türkler'e geçecekti. Bu maksatla 1776-1777'de Paris'te İshak

Bey'e Fransızca öğretmeni olarak Selanik'te doğan, İstanbul'da ölen diplomat Pierre Jean Marie Ruffin (1742-1824) tutuldu.

İshak Bey, 1783-1784'te ikinci Paris seyahatini yaptı, 1784-1792 yıllarında Fransa'nın İstanbul Büyükelçisi olan Choiseul-Gouffier (1752-1817) ile birlikte İstanbul'a döndü. 1786'da misyonla Fransa'ya gönderilinceye kadar Şehzade III. Selim ile Fransız büyükelçiliği arasındaki münasebetleri yürüttü. İshak Bey, Şehzade III. Selim tarafından verilen misyonla 1786-1789 yıllarında üçüncü kez Paris'e gönderildi. Misyonu, Rusya ve Avusturya'ya karşı Fransa'nın dostluğunu sağlamak üzere Ebûbekir Râtib Efendi tarafından yazılan III. Selim'in mektuplarını Fransa Kralı XVI. Louis'ye ve başbakana götürmek ve Fransa'nın kuvvetli olduğu "fünûn-ı harbiyye ve maarif-i bahriyye" hakkında askerî ve teknik bilgi sağlamaktı.

Bu mektuplarda şehzade, ananevî Osmanlı-Fransız dostluğundan bahsettikten sonra, Fransa'nın desteği ile Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumdan çıkabileceğini yazıyor ve İshak Bey'e gerekli itibar ve itimadın gösterilmesini rica ediyordu. İshak Bey, Fransa'da hem Avrupa devletlerinin politikalarını tetkik edecek, hem deniz ve kara savaşlarının yeni usûlleri hakkında bilgi edinecek, hem de Fransa'nın kalelerini, tophane, tersane ve fabrikalarını inceleyecek, modern orduların kuruluş ve savaşa hazırlık tarzlarını, yeni savaş araçlarını ve bunların kullanılış tarzlarını öğrenecekti. Böylece kritik bir devirde Osmanlı'nın en çok ihtiyaç duyduğu Batı'yı tanımak için kilit adamı olarak seçtiği İshak Bey, zayıf karakterinden dolayı bu misyonun hakkını verememiştir (Seyitdanlıoğlu 1989, Uzunçarşılı 1939, Cezar 1957: V/2679-2680, Akıncı 1973: 30, Shaw 1971: 13, Kenan 2010b: 642).

Bilâhare 1236/1820-21'de Cezayir ulemâsından Hamdan Efendi'nin oğlu Seyyid Ali, Osmanlı Devleti hesabına Fransa'ya gönderilmiştir. Bu zat, Paris sefiri Reşid Paşa tarafından bir askerî idâdîye kaydettirilmiş, orada dokuz sene topçuluk ve istihkâmcılık eğitimi görmüş, topçu yüzbaşısı olarak mezun olmuş, müteakiben binbaşılık rütbesine terfi ettirilmiştir. Sözü edilen kişi Osmanlı müşir ve valilerinden Ali Rıza Paşa'dır (Şişman 2004: 4).

Bilâhare, asıl modernleşme hareketinin başladığı Sultan II. Mahmud devrinde, modernleşen devletin duyduğu yetişmiş eleman ihtiyacına karşılık Avrupa'ya toplu talebe (şâkirdân) gönderme fikri gündeme gelmiştir. Padişahın gayesi, modern bir devletin dayanacağı orduya adam yetiştirecek askerî mekteppler açmaktı. Sultan, 17 Haziran 1826'da Yeniçeri Ocağı kaldırıp 20 Haziran 1826'da 'Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye adlı yeni orduyu kurdu. Yeni ordunun elbise ve silahları modern ordularınkine uygun hale getirilmiş, silahlar yenilenmiş, uygulamalı eğitime önem verilmiştir. Komuta kadrosunu yetiştirecek askerî mekteplerin açılması, ordunun kurumsallaşması ve başarısı için

hayatî önem taşıyordu. 7 Temmuz 1826 tarihinde yayımlanan bir kanunnâme ile ordunun güçlendirilmesi ve subay ihtiyacının karşılanması için acilen subay yetiştiren bir mektebin kurulması fikri gündeme gelmiştir.

Bu mekteplerin tekâmülü için dışarıdan eğitimci getirmek, taşıma suyla değirmen döndürmeye benzerdi. Kalıcı çözüm, Avrupa'ya tahsile talebe göndererek öz beşerî kaynakları oluşturmak, bu mektepleri geleceğe taşıyacak yerli kadroları yetiştirmekti. Bu maksatla Sultan II. Mahmud'un iradesiyle 28 Cemâziyelâhir 1246/14 Aralık 1830 tarihinde Batılı ülkelere tahsile gönderilmek üzere Enderun ile 14 Mart 1827'de açılan Tıbhâne-i Âmire talebesi arasından yüz elli kişi seçildi, fakat bunların gönderilmesi kararı, kanaat önderlerinin ve kamuoyunun dinî ve malî birçok sebebe mebni muhalefetiyle karşılaştı.[5] Ahmed Lûtfî Efendi (1999: II/444), bunu şöyle anlatır:

"Musâlahadan sonra ecnebîlerle ihtilât ve ân-be-ân Avrupa usûlüne gidilmesi [171] i'tiyâd edilmeye ve ilcâât-ı zemâniyyenin netâyic-i mübremesi daha ol vakit teferrüs olunmağa başlamış olduğundan o yolda me'mûrîn ve eshâb-ı ma'lûmât yetişdirmek maksadıyla 'ulûm u fünûn-i cedide ve mu'âmelât-ı lâzime tahsili içün teba'a-i müslime çocuklarından yüz elli tanesinin Avrupa mekteblerine gönderilmesine irâde-i şâhâne ta'alluk etmekle mûcibince Tıbhâne'den, Enderûn agavatından intihâb ve irsâline karar verildiği ba'z-ı evrâkda görülmüşdür. Bu teşebbüs, ol vakit halkın gözüne pek çirkin görünmüşdür. Hatta vak'a-nüvîs-i devlet bulunduğu cihetle vâkıf-ı hâl olması lâzım gelir iken bu fikranın mukaddemesinde Es'ad Efendi "Kangı nâkesin re'yiyle ve ifadesi ile" 'ibâresiyle bed'-i kelâm eylemişdir. Her ne kadar Tıbhâne ve Enderûn takımından intihâbı tasavvur olunmuş ise de muahharen bunlardan sarf-ı nazarla Harbiye Mektebi, Hendesehâne-i Âmire şâkirdânından gönderilmişdir." (*Tanzimat I* 1940: 444, Somel 2001: 22, Lewis 2011: 415).

Bu muhalefetten dolayı, 1830 yılında ilk etapta askerî-teknik alanda ve Müslüman tebaa yerine Sadrazam Hüsrev Paşa'nın himayesinde Daire-i Seniyye'de eğitim gören köle-gayr-i müslim kökenli Abdüllatif, Hüseyin, Ahmed ve Edhem adlarındaki dört öğrenci devlet desteğiyle Paris'e tahsile gönderilmişlerdir. Abdüllatif ve Hüseyin, 1838'de tahsillerini tamamlayarak geri dönerlerken diğer iki öğrenci tahsillerine devam etmişlerdir. Bilâhare bu öğrencilerden Fransa'da topçuluk tahsili gören Hüseyin topçu feriki, Abdüllatif, Erkân-ı Harbiye miralayı olmuş, İbrahim Edhem Paşa ise Sultan II. Abdülhamid devrinde sadârete kadar yükselmiştir (Şişman 2004: 3-5, 12, Erdoğan 2010: 125, 141; 2013: 25).

5 Bu öğrencilerin Fransa'ya gönderiliş tarihleri hakkında kaynaklar, 1827 ve 1829 gibi farklı bilgiler vermektedirler. Halbuki arşiv belgelerine göre, 14 Aralık 1830'da bu dört öğrenciye Fransa'ya kadar yol masrafları olarak 10.000 Frank harcırah verilmiştir (Şişman 2004: 5-6). Bu tarih, Ahmed Lûtfî Efendi (1991: II/444)'nin anlatımının kronolojisine de uygundur.

II. Mahmud, 25 Aralık 1831 tarihli iradeyle Hassa Ordusu Müşiri (firarî) Ahmed Fevzi Paşa'ya Selimiye'de bir askerî mektep açmasını emretmiş, Ahmed Fevzi Paşa da Selimiye Kışlası'ndaki Hassa Ordusu Dördüncü Alay İkinci Tabur erleri arasından seçtiği on dokuz-irmi bir yaş arası zeki, gösterişli ve terbiyeli birkaç yüz kişiden müteşekkil Sıbyan Bölükleri adlı örnek bir mektep kurmuştur. Sıbyan Bölükleri ile birlikte modern askerî mekteplerin açılması da düşünülmüştür. Sultan II. Mahmud, Sıbyan Bölükleri'nde ders vermek üzere Mısır valisi Mehmed Ali Paşa'dan eğitimli subaylar istemiş, ancak 'Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kısa zamanda kaydettiği ilerlemeden endişe duyan Mehmed Ali Paşa, Mısır'da kurduğu Harp Okulu'ndan yetişen subayların yeterli donanıma sahip olmadığı bahanesiyle padişahın talebini geri çevirmiştir (Türkmen 2015: 136-137, Gök 2005: 76).

Bilâhare 'Asâkir-i Mansûre kaymakamlarından Mehmed Reşid Bey, 22 Ocak 1832'de Marsilya üzerinden Paris'e tahsil için gönderilmiş, öğrenimini tamamlayarak 1838'de İstanbul'a dönmüş ve Tophane-i Âmire feriki olmuştur. Ardından 1248/1832-33'te Miralay Hafız Eyüp Paşa ile arkadaşları Yüzbaşı Ali Ağa ve İbrahim Ağa, tahsil için Paris'e gönderilmişler, son ikisi 26 Şubat 1837'de öğrenimlerini bitirerek Marsilya yoluyla İstanbul'a dönmüşlerdir (Şişman 2004: 4).

Fransız ve İtalyan askerî desteğinin kalıcı bir tesir yapmaması ve askerî reformlarda istenen seviyeye ulaşılamaması, tabiatıyla Sultan II. Mahmud ve Serasker Hüsrev Paşa'yı yeni arayışlara itmişti. Bu sahadaki yetersizlik, 1828-29 Osmanlı-Rus muharebesinde yaşanan ağır hezimetle tescillenmişti. Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye, yeni ordunun subay ihtiyacını karşılamak üzere 1834 yılında Maçka Kışlası'nda açılan, 1835 Temmuzunda resmen öğretime başlayan ilk modern askerî mektepti (Kütükoğlu 1990: 121, Ergin 1977: II/354-368, 533). Mektep, henüz öğretime başlamadan David Urquhart'ın (1805-1877) teşvikleri ve yardım vaatlerinin de tesiriyle on dört kişilik bir talebe grubunun o sırada Nâmık Paşa yerine elçiliğe atanan Nuri Efendi ile birlikte Londra'ya gönderilmesine karar verildi. Bu karar, Avrupa'ya sistematik talebe gönderme uygulamasının başlangıcı olması itibariyle önemliydi. Humbarahâne Alay Emini Emin Bey (5. Ordu müşiri Emin Paşa) ile Kolağası Selim Efendi (Ferik Selim Paşa) adlarında ikisi subay, İbrahim, Derviş, Arif, Enis, Mahmud, Halil, Selim, Tahir adlarında sekizi talebe on kişi Mühendishâne-i Berrî-yi Hümâyûn talebe ve subaylarından, , Osman, Aziz, Salih, Mustafa isimli dört kişi de Mühendishâne-i Bahrî-yi Hümâyûn talebeleri arasından seçildi.

Nuri Efendi, 30 Aralık 1834'te İstanbul'dan bu on dört kişiyle birlikte önce Paris, sonra Londra'ya hareket etti. Londra'ya gönderilen bu ilk Osmanlı öğrencileri, kısa bir süre sonra Woolwich Kraliyet Harp Akademisi'nde ve Porstmouth Tersanesi'nde eğitimlerine başladılar. Bunlar, bir yandan da

İngilizcelerini geliştirmek için dersler almaya devam ediyorlardı. Ağustos 1836'da iki yeni öğrenci, Eşref Efendi ve Yunus Efendi, barut ilmini öğrenmek ve ardından Osmanlı tebaası bazı Bulgar çocukları top imali konusunda eğitim almak üzere İngiltere'ye gönderildiler (Dönmez 2013: 174, 180-181).

1835 yılında Avrupa'ya gönderilen subaylar şunlardır: Teğmen Abdi Efendi (Çırpanlı Abdülkerim Nadir Paşa), Teğmen İbrahim Efendi (Ferik İbrahim Paşa), Üsküdarlı Çavuş Ahmet Efendi (Suriye valisi Ahmet Paşa), Rüstem Efendi (Ferik Rüstem Paşa) Viyana'ya, Yüzbaşı Mehmed Efendi (Sadrazam Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa) Berlin'e, Enderunlu Tevfik Efendi (Kurmay Başkanı Ressam Tevfik Paşa) Paris'e gönderilmişlerdir (Şişman 2004: 154, Giray 1961: 8).

1834 yılında kurulan Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye'de yeni ordunun ihtiyaç duyduğu subayları yetiştirecek öğretim kadrosunu yetiştirmek için bir taraftan Avrupa'ya talebe gönderilirken diğer taraftan ihtiyacın aciliyetine binâen Fransa'dan eğitim subayı ve mezkûr mektepte ders verecek hocaların istenmesine karar verilmiştir. Ancak Paris'teki Rusya elçisi Pozzo di Borgo (17 Şubat 1821-5 Ocak 1835), II. Mahmud'un Fransız hükümetinden Osmanlı askerlerini eğitmek için askerî uzmanlar istediği haberini alınca hemen Petersburg'a bildirdi. Rusya Dışişleri Bakanı Nesselrode da İstanbul'daki Rusya Sefâreti ercümanı ve müsteşarı Telemakos[6] vasıtasıyla gönderdiği mektupla bu teşebbüse karşı Osmanlı hükümetini uyardı.

Nesselrode, Fransız subay ve eğitmenlerin "cumhuriyetçi" oldukları, muzır fikirlerinden dolayı son kırk yıldır Fransa'da siyasî istikrarsızlığın sürdüğü, halkın türlü sıkıntılara maruz kaldığı, İstanbul'a geldikleri takdirde "Fransa'da talim ve ta'allüm usûlüne îrâs-ı halel ettikleri" gibi "şâkirdlerin akl u fikrini teşvik ve tahrik ile" Osmanlı başkentini de karıştıracakları gerekçeleriyle Osmanlı hükümetini uyarıyordu. Avusturya Şansölyesi Metternich'in de Nesselrode'a destekle Fransız subay ve hocaların İstanbul'a gelmesini tasvib etmediğini ifade ettiği mektubunun, hadisenin diplomatik krize dönüşme ihtimalini gören Avusturya elçisi Baron Stürmer tarafından iletilmesi, Bâb-ı 'Âlî üzerindeki siyasî baskıyı ikiye katladı. Avusturya'nın da katıldığı bu Rus tepkisi, Osmanlı Devleti'nin sıcak cephesi haline gelen Rusya'nın Osmanlı-Fransa yakınlaşmasından rahatsız olmasından kaynaklanıyordu. Rusya, bilhassa Balkanlar'daki ilerleme planları zımnında Avusturya'yı yanına alma, en azından tarafsız bırakma siyaseti izliyordu.

Bâb-ı 'Âlî, Rusya ve Avusturya'nın bu ortak tepkisi üzerine Osmanlı Paris Orta Elçisi Âmedî Mustafa Reşid Efendi'den (Ocak 1838'den sonra paşa) henüz iletilmemişse Fransız subaylar talebinin askıya alınmasını, iletilmişse

6 Bazı çalışmalarda "İstanbul'daki Rusya elçisi" olarak geçen kişi, aslında Rusya Sefâreti Müsteşarı Hançerli-zâde Mösyö Telemak'tır (İrez 1992: 58).

bir gerekçeyle geri çekilmesini istedi. Ancak Reşid Efendi, Fransa'nın eski İstanbul Elçisi Guilleminot vasıtasıyla üç subay için resmî talepte bulunmuş, hatta bunlardan ikisi yolculuk hazırlığına bile başlamıştı. Reşid Efendi, Bâb-ı 'Âlî'den en azından anlaşma sağlanan bu üç kişinin kabul edilmesini istediyse de talebi geri çevrildi. Böylece Rusya ve Avusturya'nın tepkisi üzerine sözleşmeleri bile hazırlanan Fransız askerî muallimlerin Osmanlı ordusunda istihdamı projesinden vazgeçilmiş oldu. Bu gelişme üzerine Sultan II. Mahmud, Avusturya ve Prusya'dan destek aramış, Prusya'dan Yüzbaşı Helmuth von Moltke ile Teğmen Von Berg adlı iki subay, 1835'te İstanbul'a gelerek Osmanlı ordusu hizmetine alınmıştır (Dönmez 2013: 174, 131-132, Çelik 2005: 345-346, Türkmen 2015: 142, Erdoğan 2010: 129).

Ali Suâvi, *Nasir-ed-Din Chah D'Iran* (Paris, 1873) adlı risâlesinde, Sultan Abdülaziz ve Hidiv İsmail Paşa'dan sonra Avrupa'yı ziyaret eden üçüncü Türk hükümdarı olan Nâsirüddin Şah'ın ülkesinin kalkınması için yaptığı hamleleri, ülkede sağladığı huzuru takdirle anmıştır. Eserde ilginç olan, Suâvi'nin Nâsirüddin Şah'ın Avrupa'ya öğrenci göndermesi hakkındaki mülahazalarıdır. Nâsirüddin Şah, Avrupa'ya öğrenci göndermeye karar verince, tıpkı diğer meslektaşlarının Osmanlı hükümetini uyardıkları gibi İran Rus elçisi de onu "Fransa'ya öğrenci gönderirseniz, öğrencileriniz orada dine ve monarşiye karşı menfi fikirlerle beslenerek dönerler" diye uyarmış ve nitekim akıbet de öyle olmuştur. Sağlam bir dinî tahsil almadıkları için İran'dan giden öğrenciler Avrupa'da materyalist olmuşlardır. Ancak Mısır'dan kendi kültürlerini ve dinlerini çok iyi bilen bazı gençler, Avrupa'ya gelince buradaki fenleri öğrenmişler ve bozulmadan ülkelerine dönmüşlerdir (Çelik 1993: 55; 1994: 494, Karadeniz 2017b: 57-79).

Terbiyenin Talime Fedası

Eylül 1836'da Paris elçiliğinden Londra elçiliğine getirilen Mustafa Reşid Efendi, Osmanlı öğrencilerinin Avrupa şehirlerinde eğitilmesini çok önemli buluyor, Osmanlı'nın istikbâlini buralarda yetişecek kişilere bağlı görüyor, bu yüzden gönderilmiş talebe sayısını az bularak Paris'e kırk-elli, Londra'ya da yirmi öğrenci daha gönderilmesini istiyordu. Ancak bir taraftan Rus baskıları, diğer taraftan yurtdışında tahsil maliyetinin yüksekliği, malî sıkıntı yanında harp alanlarında acil askerî başarı beklentisi içinde olan II. Mahmud'u bu konuda kararsızlığa sevk ediyordu. Hatta Paris'te bulunan Mehmed Efendi ve Rıfat Efendi, eğitimlerini tamamlayamadan geri çağrılmıştı. Londra'da ve Paris'te incelemelerde bulunan Barutçubaşı Ohannes'e de (Johannes Dadyan) İstanbul'a dönme emri verilmişti.

Bu durumu öğrenen Reşid, Londra'daki talebelerin de aynı akıbete uğramasının doğru olmayacağı konusunda Bâb-ı 'Âlî'yi uyararak, önce yabancı dil

öğrenmek gerektiği için, ancak uzun bir süreç sonunda Avrupa'da eğitimin meyve verebileceğini bildirdi. Bâb-ı 'Âlî'de Reşid'in ikazlarının müzakeresine karar verildi. Ancak Reşid, Rusya'nın diğer meselelerde olduğu gibi Osmanlı'nın hayrına bu işe de engel olmaya çalışacağından emindi. Bu yüzden İstanbul'a ikinci bir mektup göndererek, Rus elçisi itirazda bulunduğunda, Rusya'nın da İngiltere'den ve Fransa'dan getirdiği subaylardan yararlanarak harp sanatını öğrendiğinin hatırlatılmasını istedi. Reşid, denizcilik eğitimi alacak öğrencilerin İngiltere'ye, diğerlerinin de daha az masraflı olduğu için Fransa'ya gönderilmesini tavsiye, ayrıca eğitimlerini tamamlamadan İstanbul'a çağırılan öğrencilerin Paris'e geri gönderilmelerini talep ediyordu.

Aynı tarihte İstanbul'da Lord Ponsonby, II. Mahmud'u Avrupa'ya daha fazla talebe göndermeye teşvik ediyordu. O sırada İstanbul'da bulunan Avusturya Arşidükü de padişaha Avusturya'ya öğrenci göndermesi hususunda ısrarcı olmuştu. II. Mahmud da bunun üzerine Viyana'ya elli talebe göndermeyi vaadetti. Sultan, Londra'da ve Paris'te bulunan subayların rütbelerinin yükseltilmesi teklif edildiğinde de, "tahsil-i fünûnda onlara bir kat daha istek" gelmesi maksadıyla bu talebe müsbet karşılık verdi. Çünkü ülkesinin gelişmesinin ve güçlü bir orduya sahip olmasının Avrupa'da öğrencilerin yetişmesine bağlı olduğunu biliyordu (Dönmez 2013: 181-182).

1830-1840 arasında 77, 1840-1856 arasında 99, 1856-1875 arasında ise 186 talebe Avrupa'ya gönderilmiştir. 1848-1864 arasında sadece Paris'e gönderilen talebe sayısı 61'e çıkmış, buna 1864-1876 arasında 93 kişi daha eklenmiştir. 1876'nın sonuna kadar sayı 222'ye ulaşmıştır. 1876 yılına kadar Batı ülkelerine toplam 422 öğrenci gönderilmiştir. Bunların 3/4'ü müslim, 1/4'ü gayr-i müslimdi. 254 kişi Fransa'ya, 67 kişi İngiltere'ye, 34 kişi Avusturya'ya, 10 kişi Almanya, 6 kişi de Belçika'ya gönderilmiştir (Erdoğan 2013: 362). 1856 yılından sonra yurtdışına talebe göndermenin bu kadar artması, bizzat Islahat Fermanı'nda ifade edilen bir vizyon değişikliğinin sonucudur:

"...ve Devlet-i 'Aliyye'nin tashîh-i usûl-i sikke ile umûr-ı mâliyyesine i'tibâr verecek banka misillû şeyler yapılıp memâlik-i mahrûsa-i şâhânemin menba'-ı servet-i mâddiyyesi olan husûsâta iktizâ eden sermâyelerin ta'yîni ile ve mahsulât-ı memâlik-i şâhânemin nakli için îcâb eden turuk ve cedâvilin küşâd ile ve emr-i zirâ'at ve ticâretin tevessü'üne hâil olan esbâbın men'iyle teshîlât-ı sahîhanın icrâ olunması ve bunun için ma'ârif ve 'ulûm ve sermâye-i Avrupa'dan istifâdeye bakılması esbâbının bi'l-etrâf mütâla'ası ile pey-der-pey mevki'-i icrâya konulması..." (Engelhardt 1328: 485).

Mühendishâneler, Osmanlı ordusunun ihtiyaç duyduğu talimli subayların yetiştirilmesi için kurulmuştur. Bu mektepleri başka askerî mektepler ve zamanla sivil alanlarda istihdam edilecek eğitimli kadronun eğitilmesine matuf diğer

modern mektepler takip etmiştir. Fakat "askerî eğitim" başlığı altında toplanan eğitim alanlarının gösterdiği çeşitlilik dikkat çekicidir. Bu başlık altında Avrupa'ya tahsile giden öğrenciler ziraattan mimariye, madencilikten mühendisliğe kadar farklı alanlarda eğitim görmüşlerdir. Dolayısıyla ordu-merkezli olarak başlayan modernleşme sürecinin zamanla devletin ihtiyaç duyduğu bütün alanlara uzandığı görülmektedir (Erdoğan 2010: 124).

Osmanlı'dan Avrupa'ya talebe gönderilecek ülke ve şehirlerin tayini tarzı, Osmanlı'nın beynelmilel siyasî tutumu ve modernleşme süreci bakımından mühimdir. Talebe gönderilecek ülke ve şehirlerin tayininde üç âmilin rol oynadığı görülür:

1. Ülkelerin beynelmilel siyasette Osmanlı'ya yakınlık dereceleri ve karşı devletlerin yakınlaşma temayülleri. Talebe gönderilecek şehirlerin Osmanlı'nın geleneksel dostları ve rakipleri ile yeni dostu olan ülkelerin (Fransa, İngiltere, Avusturya, Almanya) başkentlerini teşkil eden Paris, Londra, Viyana, Berlin şeklinde sıralanması manidardır.

Hem Osmanlı Devleti ile kadim dostluğu, hem zamanın bilim merkezi olarak İngiltere, Almanya, Rusya gibi devletlerden de talebe çekmesinden dolayı Fransa, Osmanlı Devleti'nin tahsil için talebe gönderdiği ilk ülke olmuştur. Ülke, 1789 ihtilâlinden önceki "*ancien régime*" devrinde dahî skolastik (gelenekçi ve ezberciliğe dayalı) diye tenkit edilse de yirmi bir üniversiteye sahipti. Bu devirde Fransa, umumiyetle ilâhiyat, hukuk, tıp ve sanat fakültelerinden oluşan üniversitelerin yanında askerlik, mühendislik, hidrografi, madencilik, ebelik, veterinerlik, müzik ve sanat gibi çeşitli alanlarda mütehassıs yetmiş iki kaliteli müesseseye ev sahipliği yapıyordu (Barnard 1969; 12-5, Kenan 2010b: 134).

Bu süreçte Avrupa siyasetinde artan nüfuzuna bağlı olarak Osmanlı Devleti ile yakınlaşma arayışına giren Prusya da Osmanlı öğrencilerine kucak açmıştı. 1852 yılında Berlin'deki Osmanlı elçisinden gelen bir mektupta Prusya yetkililerinin Osmanlı öğrencilerinin diğer Avrupa merkezleri gibi Berlin'de de tahsil görmelerinden memnuniyet duyacaklarını bildirdikleri ifade edilmektedir. Prusya devlet adamlarının talepleri Osmanlı makamlarınca karşılıksız bırakılmamış ve Berlin, Islahat Fermanı'ndan sonra öğrenci gönderme adreslerinden biri olmuştur.

Üst düzey yetkililerin Osmanlı talebesinin ülkelerinde okumalarını teşvik eden beyanatının gösterdiği gibi, Prusya kadar İngiltere gibi devletler için de Osmanlı talebesinin ülkelerinde tahsil görmesi önem taşıyordu. İngiltere, 1847 yılında elçilerinden Osmanlı bahriye talebesinin İngiltere'ye gönderileceği haberini alınca, dışişleri bakanlığı seviyesinde, talebenin alacağı eğitim süreci hakkında bilgi vermişti. Dışişleri Bakanı Lord Palmerston, bahriye öğrencilerinin dil ve temel mühendislik bilgilerinin seviyesine göre hangi

merhalelerden geçeceklerini izah etmiş ve öğrencilerin iyi bir tahsil görmeleri için İngiltere'nin bütün imkânlarını memnuniyetle seferber edeceğini eklemiştir (Erdoğan 2010: 127-119).

2. Gelişmişlik seviyesi

İran, Mısır ve sair Doğulu ülkeler gibi Osmanlı'nın da öğrenci gönderdiği Fransa, İngiltere, Avusturya ve Almanya (Prusya) gibi ülkeler, bilim, teknoloji, kültür bakımından Avrupa medeniyetinin seviyesini temsil eden en gelişmiş ülkelerdi. Dolayısıyla beklenen, öğrencilerin bu ülkelerde olabildiğince kısa süre içinde Avrupa medeniyetini tanımak için bilgilerini ve görgülerini arttırmalarıydı.

Ortaçağlardan beri "Kilise'nin büyük kızı" olarak anılan Fransa, evrenselci inancın yayıcısı olarak kurucu namını ve misyonunu Kilise ile imtiyazlı münasebetinden almıştır (Kritzman 2007: 345). Böylece Roma "Avrupa'nın kalbi", Paris de "Avrupa'nın merkezi" olarak adlandırılmıştır. Osmanlı'nın kadim dostu Fransa'nın başkenti ve Avrupa medeniyetinin merkezi olarak görülen Paris, talebenin ilk gönderildiği şehir olmanın yanında, en çok ve sürekli öğrencinin gönderildiği ve dolayısıyla öğrenci gönderme sürecinin bütün merhalelerinin izlenebildiği merkezî şehir olmuştu. 1830 ve 1835 yıllarında ilk gönderilen öğrenciler, ağırlıklı olarak askerî eğitim almışlardır. Paris'e 1840 yılına kadar litografya, tıp ve kimya tahsilinin yanı sıra biri bahriyeli olmak üzere askerî alanda tahsil gören yedisi gayr-i müslim yaklaşık yirmi üç öğrenci gönderilmiştir. Birer, ikişer ve üçer kişilik bu öğrenci sevkinin ardından 1840 yılında mühendishânelerden, tophaneden, Tercüme Odası'ndan ve Harbiye'den kalabalık bir öğrenci kafilesi Paris'e gitmek üzere yola çıkmıştır. Mühendislik, top imali, mekanik, kimya gibi bilimlerin askerî mühendishânelerde tahsili yapılmaktadır ve dolayısıyla bu kurumlardan giden öğrenciler, bu teknik alanlarda askerî eğitim zımnında eğitim almışlardır (Erdoğan 2010: 130).

3. Fayda/maliyet hesabı

Osmanlı Devleti'nin iktisadî bakımdan ciddî bir sıkıntı içinde olduğu bir devirde, hükümetin yurtdışına öğrenci göndermek suretiyle elde edeceği faydanın yapılan masrafa değip değmediği hesabını yapması çok tabiîdir. Bu değerlendirmede de maliyet ve maneviyat olarak iki parametre esas alınmıştır.

Osmanlı hükümeti, talebelerin tahsil hayatları boyunca ders aldıkları eğitimcilere ödemeleri ile iâşe ve ibâte (barınma, beslenme) gibi ana kalemlerde onlara sağladığı malî desteği aksatmadan devam ettirmede kararlıydı. Kimi öğrenciler, eğitim, iaşe ve ibate masrafları yanında eğitim gereçleri için ilave desteğe ihtiyaç duyuyorlar, bu yüzden bu öğrencilerin bütçeleri ayrı hazırlanıyordu. Osmanlı yetkilileri, tabiatıyla iktisat ve kalite dengesini gözeterek harcamaların yapılmasını istiyorlardı. Paris, Viyana ve Berlin büyükelçilerine gönderilen

telgraflarla, öğrencilerin ihtiyaçları için yapılan harcamalarda fâhiş kâr peşinde olan tüccarlara dikkat edilmesi ve israftan kaçınılması hatırlatılıyordu. Ancak iktisat kaygısıyla kalitesiz mal ve hizmet alımından da kaçınılacaktı (Çidem 2017: 582-583).

Avrupa'ya gönderilen talebenin alacağı eğitimin kalitesinin bu maddî şartı yanında manevî şartı da maliyeti artırıyordu. 1840'ta, bu uygulama henüz onuncu yılındayken, padişah tarafından yurtdışına öğrenci göndermenin faydalarına binâen hiçbir masraftan kaçınılmaması gerektiği ifade edilse de, asıl amacın burada modern mektepler açarak aynı masrafla daha fazla öğrenci yetiştirilmesi olduğu dillendirilmeye başlanmıştır (Erdoğan 2010: 131). Hem Paris'teki öğrenci sayısının artması sebebiyle ve hem de giden öğrencileri Paris yüksekokullarına hazırlayacak bir ortaöğrenim tahsili vermesi amacıyla 1857 yılında Mekteb-i 'Osmânî açılmıştır. Bu fikir, muhtemelen Mısır Valisi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın daha önce Paris'te açtırdığı École Egyptienne'nden mülhemdi (Chambers 1968, Ergin 1977: II/454, Somel 2001: 52-53).

Tahsile gidenlerin sayısı arttıkça, Avrupa'daki talebenin idaresi ve murakabesi, daha iyi tahsil görmeleri ve o zamanlarda pek ziyade dikkat edilen dinî terbiyelerini kontrol etme fikri ortaya çıkmıştır. Paris'teki Mekteb-i 'Osmânî'de talebe, Türk mürebbiler idaresinde ama Fransız muallimler tarafından okutulup yetiştiriliyorlardı. Burada hazırlığı tamamlayan talebe, bilâhare Fransızlar'ın harbiyesi niteliğindeki École Spéciale Militaire de Saint-Cyr, École d'État-Major ve benzeri yüksekokullara devam ediyorlardı. Talebe sayısı altmış kadar olan bu mektebin müdürlüğüne ilk olarak Viyana'da tahsil görmüş olan Ali Nizâmî Bey atanmış, Avrupa'da tahsil görmüş ulemâdan Hoca Tahsin, Kerim ve Selim Sabit Efendiler de talebenin maneviyatına nezarete, ahlâk-ı milliye ve âdâb ve erkân-ı İslâmiyesini muhafazaya memur edilmişlerdi. Hoca Tahsin ve Selim Sabit Efendiler, döndüklerinde Dârülfünun hocalığına atanmak üzere 1855 yılında 420 frank maaşla Paris'e gönderilmişlerdir (Ergin 1977: II/418-455).

Devletin yaşadığı müzmin malî sorunların yanında, peş peşe girdiği savaşlara ilaveten Yunanistan'ın istiklâlini ilan ettiği savaş (1821-1830) ve Mısır sorunu sebebiyle yaşanılan beynelmilel krizler, Osmanlı maliyesinin yükünü daha da arttırdı. Diğer malî yüklerin yanında Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi de Osmanlı idarecileri tarafından yaşanan malî sıkıntının sebepleri arasında gösteriliyordu. Öğrencilerin yurtdışındaki bütün eğitim masraflarını karşılamak devlete ciddî bir yüktü. Öğrenci gönderilmesine karşı çıkanlar, Avrupa'ya gönderilecek elli öğrencinin eğitim maliyetiyle Osmanlı topraklarında Avrupa'daki mekteplerin benzerlerinin kurulmasını talep ediyorlardı (Çidem 2017: 582-583).

1865 yılına gelindiğinde, Paris'teki Mekteb-i 'Osmânî'nin yüksek maliyeti göz önüne alınarak İstanbul'da mektep açmanın daha makul olduğu kanaatine varılmıştır. Bir taraftan devlet destekli yurtdışı eğitimin yüksek maliyeti, diğer taraftan bu maliyete değecek bir verimin elde edilememesi, yurtdışına öğrenci gönderme uygulamasının sorgulanmasına yol açmıştır. 1869 yılında, 1855'te Paris sefirliğine tayin edilen Mustafa Reşid Paşa'nın oğlu Mehmed Cemil Bey'in nezaretinde Türk ve Fransız yetkililerden oluşan yedi kişilik bir komisyon öğrencileri imtihandan geçirdi ve durumlarının istenen seviyenin çok altında olduğunu tesbit etti. Bunların peyderpey İstanbul'a dönmeleri düşünülürken, bu tarihten sonra, yetim çocukların eğitim aldığı sanayi mekteplerinden küçük yaşta öğrenciler gönderilerek meslek eğitimi almalarına karar verilmiştir.

Maarif-i Umûmiye Nazırı Kemal Bey'in 1851 yılında yaptığı teftiş neticesinde hazırladığı rapora göre, askerî eğitim alanların dışındaki talebenin durumu kötüdür. Kemal Bey, Paris elçisi Kalimaki Bey'le yaptığı müzakere sonucunda, "Askerî tahsil görmekte olanlar hariç, diğerlerinin mesuliyetlerini yerine getirmedikleri" sonucuna varmıştır. "Bunlar eğitimleriyle meşgul olacaklarına uygunsuz hareketlerde bulunmaktadırlar. Paris'e geleli dört ya da beş sene geçmiş olmasına rağmen üç senede tahsili gereken ilmi tahsil edememişlerdir. Yaşları da geçkin bu öğrenciler, hal ve tavırlarıyla yeni gelenlere de kötü örnek olmaktadırlar. Fakat hemen İstanbul'a gönderilmeleriyle o ana kadar aldıkları eğitim heba olmuş olacaktır." Kemal Bey'e göre, "dil bildikleri için bu senenin sonuna kadar tahsillerini tamamlamaları için fırsat verilmelidir ve 1851 senesi Kasım ayında askerî talebenin haricindekilerin bir an önce İstanbul'a dönmeleri gerekmektedir" (Erdoğan 2013: 29).

Böylece o ve Mekteb-i 'Osmânî Müdürü Esad Bey gibi yetkililerin müşahedeleriyle, öğrencilerin tahsile en uygun çağları da değerlendirme konusu olmuştur. Esad Bey'e göre geç yaşta yüksekokul mezunu olarak gönderilen öğrenciler, bilhassa aynı sınıflarda yabancı dil eğitiminde küçük öğrencilerin temposuna ve yıllar süren öğrenciliğin getirdiği bıkkınlıkla ders düzenine uyum sağlayamamaktadırlar. Ayrıca yaşları geçmiş oldukları için heva ve heveslerine uyarak derslerini ihmal etmektedirler. Buna karşılık öğrencilerin küçük yaşta gitmesi durumunda da yabancı bir ortamda kendi örf ve âdetlerine yabancılaşma riski doğacak, aynı zamanda kendi memleketlerinde dilleri oturmadan gittikleri için Türkçe'leri de zayıf kalacaktır. Esad Bey, iki durumun da mahzurlarını karşılaştırdıktan sonra ehven olanın küçük yaşta gönderilmeleri olduğu sonucuna varmıştır. Öğrencilerin küçük yaşta gönderildiklerinde meydana gelecek yabancılaşma ve ana dil zaafının yurda dönüşlerinden sonra birkaç aylık eğitimle giderilebileceğini düşünmüştür (Erdoğan 2013: 32-34).

Osmanlı Devleti'nin uluslararası arenada Almanya'ya yaklaştığı XIX. asrın sonuna doğru öğrencilerin artık Fransa'ya değil, Almanya'ya gönderilmesi kararının alınmasında, mezkûr ülkenin eğlence dünyası, sefahate sürükleyici ortamı gerekçe gösterilmiştir. 1893 yılında çıkan karara göre Fransa'da tiyatro ve benzeri eğlence mekânlarının çokluğu, öğrencilerin eğlenceye dalarak tahsillerini ihmal etmelerine yol açmıştır. Paris'te öğrencilerin ahlâkı bozulmaktadır. Dolayısıyla artık Berlin ve Viyana, öğrencilerin eğitimine daha uygun merkezler olarak görülmektedir (Erdoğan 2010: 129, ayrıca, Aslan 2014, Gençoğlu 2008; 2014, Vlahakis 2006: 71-118).

Yukarı da zikredildiği üzere, modernleşme sürecinde ülkenin ihtiyaç duyduğu adamlar yetiştirmek için Batılı ülkelere talebe gönderme uygulamasının öncüsü de modern Rusya'nın kurucusu sayılan Büyük (I.) Petro (1672-1725) idi. Petro'nun İsveç, Avusturya, Fransa ve İngiltere'ye gönderdiği öğrenciler tahsillerini tamamladıktan sonra ülkelerine dönerek ordu ve ticaretin yeniden tanziminde hizmet etmişler, devletlerini ileri götürmüşlerdi (Cracraft 2004: 52, 58, 133, Massie 2011: 149-50).

Mukayese edildiğinde, Rusya'nın Batı'ya talebe gönderme uygulamasında da hem kemiyet, hem keyfiyet bakımından Osmanlı'dan çok ileride olduğu görülebilirdi.

1. Kıdem: Petro, Osmanlı'dan çok önce, 1697 yılında Batı'ya talebe göndermeye başlamıştır.
2. Çeşitlilik: Rusya, Avrupa'ya talebe göndermede Osmanlı gibi askerî-teknik alanlara öncelik vermekle birlikte aynı zamanda tıp, hukuk, güzel sanatlar gibi alanlarda tahsil için de Hollanda, Fransa ve İtalya'ya talebe göndermiştir. Ayrıca bir grup yetkili, kamu idaresini öğrenmek için Doğu Prusya'nın başkenti Königsberg'e gitmişti.
3. Kemiyet: Rusya, Osmanlı'dan çok daha fazla, sadece 1697 yılında denizcilik ve gemi yapımı tahsil etmek üzere soylu ailelerden seçilmiş 28 talebeyi İtalya'ya, 22 talebeyi İngiltere'ye ve Hollanda'ya, 1709 yılında 28 talebeyi İngiltere'ye ve Hollanda'ya göndermiştir. 1717'de Amsterdam'da tahsil gören 69 Rus talebesi vardı.
4. Finansman: Avrupa'ya gönderilecek Rus talebeleri, *dvoryan* denen varlıklı, soylu ailelerin çocukları arasından seçildikleri için eğitim masraflarını devlet değil, aileleri üstlenmişlerdi.
5. Keyfiyet: Osmanlı için olduğu gibi Avrupa'ya giden Rus talebeler için de Batılı hayat tarzına kapılarak eğitimlerini aksatma riski vardı. Ebeveynleri, Batı'daki Katolik ve seküler ortamdan, hanımları da Batılı kadınların işveli tavırlarıyla Avrupa'ya gidecek kocalarının yoldan

çıkmasından korkuyorlardı. Rus talebelerin birçoğunun kendisini kumara kaptırmış olması gibi hazin hikâyeler de anlatılmıştı. Ancak hem ağır eğitim masraflarını kendilerinin üstlenmiş olmaları ve hem de Petro gibi sert, affetmez bir otokratın korkusuyla Avrupa'ya giden Rus talebeler, eğitimlerini tamamlamış ve diploma almadan dönmemişlerdir. Sonuç itibariyle Avrupa'da talebe yetiştirme hususunda Osmanlı'dan çok daha başarılı olmuşlardır (Cracraft 2004: 52, 58, 133; Cracraft 2003: 93, Dukes 1982: 95-6, Hughes 2000: 307, Massie 2011: 149-50, Tyulenev 2012: 168).

BATI İLE HESAPLAŞMA

İslâm/Küfür Kutuplaşmasından Doğu/Batı Kutuplaşmasına

Osmanlı halkı, 1699 Karlofça Muahedesi ile devranın döndüğünü hissetmeye ve "yanlış giden ne?" sorusunu sormaya başladı. Osmanlı dâhil Müslümanların başarı muhasebesi, kriz idraki, ben/öteki ayırımına dayalı kimlik idrakine bağlıydı. İslâm dünyasını krize sürükleyen, Napoléon'un Mısır seferiyle tebellür eden Doğu/Batı medeniyetleri muvacehesiydi. "Güneşin altında yeni bir şey yok" kaidesince, tarihte emsalsiz görünen Doğu/Batı kutuplaşması, aslında kadîm Saraken/Frank kutuplaşmasının modern karşılığıydı. Doğu/Batı, sadece iki coğrafyayı değil, iki zihniyeti temsil ediyordu. Bu zihniyetler, evvelden din parametresince iman/küfür ayırımına dayanırken, modern dünyada medeniyet parametresince medeniyet/barbarlık ayırımına dayandı; fark, buradaydı.

Haçlı Savaşlarına vücut veren Hıristiyan kozmopolitanizmi, mesiyanistik bir vizyona, siyonizme dayanıyordu: Gaye, Kudüs'ü kâfirlerden temizleyerek Hırist'in krallığını yeniden kurmaktı. Hıristiyan kimliği de bu mesiyanistik vizyonun gerektirdiği "dost/düşman, iyiler/kötüler" diyalektiğince belirlendi: Mümin/kâfir (*fidel/infidel*). Ancak bu, İslâm ve diğer dinlerde olduğu gibi bir inanç ayırımının ötesinde mesiyanistik bir kutuplaşmayı ifade ediyordu: Mesih (Christ)'in tâbii/Deccal (Antichrist)'in tâbii. Mesela XII. asırda Haçlılar, Kudüs'ü ele geçirmelerini Deccal'ın hezimeti olarak görmüşlerdi. Buna göre "kâfir", Hz. İsa'yı hak Mesih olarak tanımayarak Deccal'in safına geçen Yahudi, Müslüman ve Ortodoks Bizanslılar dâhil herkese şamildi. "Mümin/kâfir" ayırımının etnik-coğrafî ifadesi ise "Franklara karşı Sarakenler" idi.

Haçlı Savaşları esnasında revaç bulan, etimolojik olarak Arapça "şarkiyyîn=doğulular" kelimesinden gelen *saracen*, Suriye'nin doğusundaki Mısır Arapları için kullanılmıştı; çünkü ilk Haçlı Seferi (1217-1221) sırasında Kudüs, Mısır'ın kontrolü altındaydı. Ancak başta dar mânâda "Mısır Arapları"nı ifade

eden *Saraken*, zamanla doğu Müslümanları Araplar ile doğu Hıristiyanları Ortodokslar olmak üzere Katolik dünyanın bütün öteki doğulularını, buna karşılık *Frank* da (Frenk, Efrenc), Müslümanlar ve Bizanslıların ortak ötekisi olarak Katolik Batı Avrupa'yı ifade eder oldu. Osmanlılar'ca 1453'te İstanbul'un fethiyle Müslümanların ötekisi olarak (Ortodoks) Rum'un yerini (Katolik) *Frank*, Batı'nın ötekisi olarak (Doğulu) *Saraken*'in yerini de (Müslüman) *Türk* aldı (Madden 1862: 118, Toynbee 1962: 154, Meserve 2008: 3-5,44, 66, Falk 2010, Nadhiri 2017, Gencer 2017a: 120-121).

Klasik Osmanlı hitabında, Müslümanların dâhil olduğu ekümen (meskûn-medenî dünya), 'Acemistan, 'Arabistan, Frengistan gibi belli başlı etnik bölgelere ayrılmıştı; yerine Kâfiristan kelimesinin kullanılışında da görüldüğü gibi Frengistan, alelıtlak "küfür diyarı" demekti. Celâl-zâde Mustafa (1990: 45,94,96,268,320,322) *Selim-Nâme* eserinde, Yavuz Sultan Selim'in vefatından kısa bir süre önce İslâm dünyasını birleştirdikten sonra küffar ülkelerini fethe karar verdiğini, bu yoldaki hazırlıkları haber alan Venedik beylerinin gönderdikleri -fevkalade- elçilerin, Avrupa krallarının uzlaşma teklifini ihtiva eden bir mektup sunduklarını söyler:

"Bu hâlet ü haber, Kâfiristan iklimlerine erişince demişler ki: 'Sultan Selim Han, 'Acemistân ve 'Arabistân iklimlerini feth eyledi. Şimdiden geri 'azîmetleri bizim memleketlerimizedir. Onunla mukâbele ve mukâteleye iktidârımız yokdur. Bi'z-zarûre kulu olalım' diye nâmdâr ve meşhûr olan Frengistân pâdişâhlarından on sekiz nefer şâhân-ı küfr-penâh ittifakla cümle-i hazînelerinde mevcûd olan cevâhir ü la'l ve yakut teberrükâtı çıkarıp üçer yıllık haraçlarıyla envâ'-ı tuhfeler ve hediyyeler yaraklayub, elçiler tayin ettiler, diye bildirdi. Takdîr-i Hudâ-yı Kâdir 'azze şânühû ile o yıl memâlik-i vesî'a-i âhiret fethi için sefer-i rahmet-eser-i 'ukbâya 'azîmet ettiler." (Üç ay kadar sonra Venedik beylerinin adamları gelip mektup sundular. Bu durum ve haber, kâfir ülkelerine eriştiğinde demişler ki: "Sultan Selim Han, İran ve Arap ülkelerini fethetti. Bundan sonra seferleri bizim memleketlerimizdir. Onunla karşılaşma ve savaşmaya gücümüz yoktur. Zorunlu olarak kulu olalım" diye tanınmış meşhur Avrupalı kralları on sekiz şahıs anlaşarak, hazinelerinde bulunan cevher, lâl ve yakut gibi değerli taşları çıkarıp, üçer yıllık haraçlarıyla çeşitli hediyeler hazırlayarak elçiler tayin ettiler, diye bildirdi.)

Geleneksel Müslüman Osmanlı literatüründe daha nötral bir ayırım olarak da halklar dinlerine göre Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler olarak ayrılırlar: "Cevânib-i tarîk-i beşâret-refîk, etrâf-ı râh-ı sa'âdet-tevfîk, cümle-i ehl-i İslâm ve nesârâ ve efrenc, mecmû'-ı yahûdî ve 'âmme-i esıhha ve ehl-i renc külliyen tarîk u sübülde -mâ halakallâh- temâşâya nigerân ve senâ-gûylar olub nidâ-yı beşâret-i mü'eddâ-yı Ya raccekallâh ile beyne's-semâ ve'l-arz memlû ve mâl-a-mâl olmışdı."

Celâl-zâde Mustafa'nın (1990: 94) Yavuz Sultan Selim hakkındaki şiirinde, sembolik de olsa Frengistan hakkında "Garb" (Batı) kelimesinin geçtiğini görmek ilginçtir. Şiirde, şark ve garb, Yavuz'un kılıçla sembolize edilen kudretinin cihanşümûl çapını anlatan yeryüzünün iki ucu olarak geçer:

Ola şimşirinin bir dem ki berkı,
Yakardı ser-te-ser evreng-i şarkı,
Eger şehbâz tığı irse garbe
Frengistan düşerdi ceng-i harbe

(Kılıcı bir anlık çaksa,
Baştanbaşa doğunun tahtını yakardı.
Çevik kılıcı garba erişse,
Avrupa harbe düşerdi)

Müslüman aydınlar tarafından Batı ile karşılaşmanın üç telakki tarzı ayırt edilebilir:

1. Kadim dikotomik (dinî)-adâvet-mukabele
2. Kadim düalistik (hikemî)-rekabet-istirdat (iktibas, izdivaç, muâvenet)
3. Modern dikotomik (medenî)-ambivalans (iştibah, terkib)

(1.) Kadim Dikotomik (Dinî) Medeniyet Tasavvuru

Kadim Müslüman anlayışta iki dünyanın muvacehesi, şeriat (din) bakımından "Dâru'l-İslâm/Dâru'l-Harb, ehl-i İslâm/ehl-i küfür" şeklinde dikotomik olarak tasavvur edilirdi (Wheatcroft 2004). Osmanlı gibi Müslümanların güçlü oldukları devirlerde ehl-i küfür, "adüv" değil, "mağlûb", Fransa gibi bazıları siyaseten ehven-i şerreyn kabilinden "dost" olarak görülürdü. 1606 Zitvatorok Muahedesi'nden önce Avusturya ile uzatılan muahedelerde geçen, "dâimâ muzaffer olan padişah tarafından, dâimâ mağlûb olan Viyana bî-dinine lütfen ihsan buyrulan" ifadesi manidardır (Cezar 1957: III/1719).

Ancak "muzaffer biz/mağlûb öteki" idraki, yarım asır gibi kısa bir süre içinde değişti. Osmanlı liderliğindeki Müslümanlar zayıfladıkça ehl-i küfür, İslâm âlemine karşı hâkim tek güç, "millet-i vâhide", "mağlûb" yerine "adüv" olarak görülür oldu; böylece "galibiyet" hissi "adâvet" hissine dönüştü. Ahmed Vâsıf Efendi'nin (1994: 85-86, 169) 1752-1774 yılları hâdiselerini ele aldığı *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâiku'l-Ahbâr* adlı tarihinde iki kere, "Küfür tek millettir" (الكفر ملة واحدة) hadisi geçer:

"Lâleli Mustafa Efendi dahî istifrâğ-ı mâ-fi'l-fu'âd ve 'Nemçelü'ye İrşova maddesini çünki dostâne taleb ediyorsuz, dostluğa mebnî olan maslahat başkadır denmekle te'hîr-i madde kâbil olacağın îrâd eyledikde sadrıazam bundan

Nemçelü'ye va'd-i zımnî husûlünü beyân ta'rîf ve mûmâ-ileyhin hâzır olduğu re'y-i sahîfi ibtâl ve tezyîf buyurdular.' Sabıkâ Rumeli kazaskeri Ataullah Efendi sadrıazam hazretlerine hitâb ve 'Bu husûslarda Nemçelü'ye cevâb-ı redd verilse cengi ihtiyâr eder mi? Ve eder ise nakz-i 'ahd etmiş olmaz mı? Ve Moskovlu'nun i'âneti melhûz mudur? Ve i'âneti tahakkukunda o dahî ahdini nakz etmiş olmaz mı? Ve düvel-i sâire, bunların bu hareketlerine râzı olurlar mı?' deyu isticvâb eyledikde Şeyhülislâm Efendi hazretleri mukâbele edüp, 'Nakz-i 'ahd ve rızâ-yı düvel ne demekdir? Düvel-i Efrencin a'zamı Françe Devleti değil midir? İngilterelü ile Kırım maddesine tavsît murâd olundukda râzı oldular mı? "الكفر ملة واحدة" müeddâsınca mecmû'u Devlet-i 'Aliyye'nin bedhâhlarıdır Allah Teâlâ cümlesini kahr etsin' buyurduklarında..." (Menchinger 2014; 2017).

Ahmed Âsım Efendi (2015: I/LXXX,325, 495, 504, 552, II/1014) gibi âlimlerin beyanı, kadim anlayışın modern ifadesiydi. Onun tarihinde altı kere, "Küfür tek millettir" hadîs-i şerifini anması, daha önceki Osmanlı literatüründe görülmeyen mezkûr modern adâvet hissinin ifadesidir. Âsım Efendi'nin (2015: I/504) tarihinde nakl ettiği II. Mahmud'un hatt-ı şerifi, birçok açıdan kritik öneme sahiptir. II. Mahmud'un saltanatının başında çıkardığı bu hat: 1. Hem bürokrasiye, hem halka hitabı, 2. Yeni bir devri ve zihniyeti haber veren bir tür manifesto tonu taşıması, 3. Yeni bir düşman tarifiyle adeta cihâd-ı ekber (seferberlik) çağrısı yapması itibariyle önemlidir. Sultan, nûr olan İslâm ile zulmet olan küfrün hiçbir şekilde birleşemeyeceklerini, yekpare küfür âleminin İslâm âlemine adâvetini, kâfirden (ehl-i) İslâm'a dost olmayacağını açıkça ifade eder:

"... el-Hazer sümme'l-hazer, küffâr cânibine meyl ü istînâs etvârlarından mücânebet ve anlara i'tibâr u i'timâd makûlesi evzâ'-ı nâ-hemvârlardan mübâ'adet edesiz. Zîrâ İslâm, nûr ve küfr, zulmet olmağla, bir vechile ictimâ'ları kâbil değildir. Ve "el-Küfrü milletün vâhidetün" hükmünce, mecmû'-ı esnâf-ı küffâr, yekpâre ve hemvârdır. Ve samîmî dîn-i Muhammedî'ye 'adâvetleri âşikârdır. Bu takdîrce sakınıp, fülân kefere devleti bizim dostumuz ve fülân dahî gayretkeşimiz i'tikâdında olmayasız. Kâfir, İslâm'a dost olmaz. Hemân Müslimânca umûrunuza bakıp, cemî'-i akvâl ü ef'âlinizi mîzân-ı şerî'ate tatbîk edesiz."

Bu tür kadîm-dikotomik (dinî) muvacehe idrakinden, "düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma" mânâsına gelen *misilleme*, mukabele-i bi'l-misl tutumu çıkar. *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939* kitabımızda ele aldığımız gibi *misilleme*, kadîm ve evrensel bir düsturdur (Gencer 2017a: 351-352, Lewis 1982: 224-25). II. Mahmud'un beyanından çıkan daha önemli bir mesaj, "Frenk'e karşı gazâ" anlayışından "kâfire karşı cihad" anlayışına geçiştir. Gazâ, nizamî ordu tarafından Frenk denen belli bir kesime, hâlbuki cihad, bütün ümmet tarafından görünen ve görünmeyen, bâtınî ve zâhirî düşmanlara, nefis ve kâfirlere karşı verilen umumî ve daimî bir mücadeledir. Cihad misyonu, aslında kader

ve Mehdî akîdesiyle mütetâbık (uyumlu) olduğu halde, kimilerince zâhiren mütenakız (çelişik) sanılmıştır. Bu yüzden kriz zamanlarında kader ve Mehdî akîdesinin cihadın aleyhine değil, tam aksine lehine olduğunun hatırlatılması gerekiyordu.

İslâm'da Mehdî akîdesi, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Şiîlik'te olduğu gibi "necat" değil, "cihad" kavramına dayanır. Müslümanlar için tarihî tecrübe, cihad demektir; avamı/havasıyla bütün ümmet, hidayet ve necata ermek için "hidayet" ile aynı kökten gelen, kalp ile hevâya, el ile kâfirlere karşı mücadele mânâsına gelen "cihad" ile mükelleftir. Hâdî Rasûlullah'ın vefatından sonra bilhassa "müceddid" denen varisi âlimler, onun misyonunu sürdürür. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Allah, her yüz senenin başında bu ümmete, dinini yenileyecek adam (lar) gönderecektir" hadisiyle tecdid misyonunu bildirmişti. Tecdid, "tahdis, ictihâd, tahkik, ıslah, ihyâ" olarak beş boyuttan oluşur; müceddid, "muhaddis, müctehid, muhakkik, muslih, muhyî" olarak peygamberin kurduğu dini yeni ve canlı tutar. Öğreten/öğrenen olarak müceddidlerin/ümmetin cihadı, Asr-ı Saadet'teki ilim ile amelin tam olarak örtüştüğü ideal Müslümanlığa bir adım daha yaklaştırma/yaklaşmadır.

Nitekim Osmanlı tarihinde padişahlar da müceddid-Mehdî-Mesih sayılmıştır; Kanûnî Sultan Süleyman'ın ve Şeyh Gâlib tarafından III. Selim'in tarifinde görüldüğü gibi (Fleischer 1992, Dilçin 1993):

Müceddid olduğu dünyâ vü dine günden ezhardır
Odur sâhib-kırân nev-zuhûr-ı nesl-i Osmanî (Kas. s. 35)
Ol pâdişâh ki verdi mühimmât-ı devlete
Hüsn-i nizâm Mehdî-i sâhib-zemân gibi (Kas. s. 12)

İlim ile amel arasındaki açığın tamamen kapatılamadığı cihad süreci olarak tarihin bittiği noktada Mehdî 'aleyhi's-selâmın misyonu başlar. Mehdî, Şiîlik'teki gibi askıya alınmış tarihi yeniden başlatarak sıfırdan bir ideal düzen kuracak bir "süpermen" değil, Asr-ı Saadet'teki gibi şeriatı yeniden tam olarak hayata geçirecek, tecdid misyonunu tamamlayacak baş müceddid, cihad sürecini kemale erdirecek son mücahittir. Hz. Peygamber ile onun soyundan gelecek Hz. Mehdî, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Şiîlik'te olduğu gibi günahkâr müminleri günahlarından kurtaracak müncîler değil, müminlere hidayet yolunu gösteren ve cihad sayesinde sonuna erdiren hâdî=mürşid ve Mehdî=muvaffaktır. Bu itibarla Müslümanlar için sözkonusu, ahir-i zamanda "gelecek" Mehdî'dir, "beklenen" Mehdî değil. Mehdî akîdesi, Müslümanları bir kurtarıcı beklentisiyle tarihi askıya almaya, miskinliğe sevke değil, tam aksine, kıyamete kadar cihada teşvike yarar. "Birinizin elinde bir fidan varken kıyamet koptuğunda onu kıyamet kopmadan dikebilirse diksin" mealindeki hadîs-i şerifin bildirdiği gibi (Müttakî 2004: III/360, XII/154):

إِنْ قَامَتِ السَّاعَةُ وَفِي يَدِ أَحَدِكُمْ فَسِيلَةٌ، فَإِنِ اسْتَطَاعَ أَنْ لا يَقُومَ حَتَّى يَغْرِسَهَا ، فَلْيَغْرِسْهَا

1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu bir lâyihada Keçecizâde İzzet Molla, bu hadîs-i şerife atıfla Mehdî gelinceye kadar cihadla mükellef olduklarını dile getirir: "Gelelim zuhûr-ı Mehdî yakîn iken nizâm-ı 'âlem olamaz diyen âdemlere şöyle cevâb veririz ki: Mehdî, yarın zuhûr edecek olsa biz bundan 'adâlet ü nasfetle çalışalım ki bizi Mehdî-yi Muntazar, 'adl ü dâdde görüp âferîn desin. Hikâye, bir 'avret tathîr-i câme edeceği günün gecesi câme-hâbını telvis edermiş. Su'âl olundukda yarın tathîr-i câme edecek olduğumdan bu gecelik ihtiyâr-ı külfet-i temeşşî etmem diye cevâb vermiş. Anın gibi Mehdi zuhûr edecek diyerek tanzîm-i memâlik etmemenin ma'nâsı yokdur. Mehdî-i devr ü zemân hâme-i İslâm ü İslâmiyân olan böyle bir pâdişâh-ı 'azîmü'l-kadrin kadrini bilmeyüp maslahat-ı hayriyyesini terkle Mehdî beklemek kangı 'âkılın kârıdır. Ba'z-ı kesânın âhiru'z-zemândır şöyledir böyledir diyerek bâzû-yı ehl-i himmete fütûr verecek sözlerine cevâb, kütüb-i siyâsiyyede muharrerdir. 'Yarın kıyâmet kopacak derler ise bugün gars-ı eşcâr idin' diye eser rivâyet ederler. Kıyâmet, yalnız bu ümmet için değildir. Velev rûz-i kıyâmet yakîn olmuş yine şefekatü 'alâ halkıllâh ile i'lâ-yı kelimetullâhda bulunmak umûr-i uhreviyyemize fâ'ide ider. Rûz-i Mev'ûd zuhûr itmezden evvel kıyâmeti düşmenlerimize koparmak Rabbü'l-'Âlemîn mukadder eyleye, âmîn" (Doğan 2000: 9-10, Kapıcı 2013a).

Keza, "Pâdişâhımızın bir mutavassıtu'l-'akl ümmî veziri" olan Mehmed Ali Paşa'nın Mısır'da kısa süre içinde inanılmaz bir ıslahat yaparak "eski Mısır'ı yeni dünyaya döndürdüğünü" belirtikten sonra, "Mısır'ın eski keyfiyetini bilenin bu suret aklına gelir miydi?" diye sorar. Ona göre bunun sırrı, "Himmetü'r-ricâl takla'ü'l-cibâl" (Erenlerin himmeti, dağları) söker) sözünde yatar. Kaldı ki ulemâmızın Ezher ulemâsından daha üstün, bürokratlarımızın onlarınkilerden daha akıllı olduğu aydınlarca bilinmektedir: "Ulemâmız ulemâ-yı Ezher'den ezher-cihet efdal ve ricâl ü ketebemiz anın dîvân efendisinden a'kal olduğu ma'lûm-ı 'ukalâdır" (Doğan 2000: 8-9) .

Keçecizâde İzzet Molla, bu argümanlarla modernleşme sürecinde hayatî ihtiyaç duyulan dünyayı değiştirme iradesine, mîrî ve sivik hümanizme çağrı yapar (Gencer 2017a: 274, 758-761). Sivik hümanizm, cüz'î iradeyi âtıl bırakarak dünyayı ıslah edecek beşerî mesai ve kesbi önleyen kader ve Mehdî akîdesinin pasif, yanlış telakkisine karşı beşerî cüz'î iradeyi öne sürmekti. İslâm-Osmanlı tarihî tecrübesinin gösterdiği gibi kader itikadı ve tevekkül anlayışının tam zıt yönlerde, aktif ve pasif olarak tefsiri, Sabri Ülgener'in de (1981a, 1981b: 70) açıkladığı gibi mümkündür:

"İlk şekliyle tevekkülü olsun, kaderi olsun, atâlet ve teslimiyet tarafına eğdirmeden iradeci-aktif çizgide tutmaya özen gösteren temayüllerin bir süre ağır

bastıklarını biliyoruz. Evet, iman sahibi için ilâhî takdirde en küçük şüpheye yer yoktur. Allah, her şey için bir had ve miktar tayin etmiştir (kader ve takdir de aynı kökten gelir). Olup bitenin o had dışında vücut bulmasına ihtimal verilemez. Ne var ki, had tayininde ilâhî takdirin rastgele zuhur etmeyip daha başında kişinin (ya da eşyanın) istidat ve kabiliyeti mikdarınca tecellisini esas olarak kabul edince, beşer iradesi de bir yerde kendiliğinden devre içine girmiş olacaktı. Daha açık söyleyelim: Rızıklandırmada olsun, diğer türlü tasarruflarda olsun, son söz, elbette Tanrı iradesinindir denecek.

Fakat öyledir derken, arkasından yüce takdirin de kulun fiil ve hareketlerine, hatta gönlünden geçene önceden tam ve kesin bilgi sahibi (alîm) olmak yoluyla belirlenmiş olacağını ifadeye bunca özen gösterildiğine bakılırsa had ve mikdar tayininin yine de kişi iradesinden ayrı düşünülemeyeceği ortaya çıkar. Tanrı'nın yüce sıfatlarından biri de, her şeyden tam haberli ve her şeyi eksiksizce gören (habîr ve basîr) olmasıdır. Kader ve takdirden söz etmek, kısacası, irade ve eylem tarafına açılan kapının da sonuna kadar bağlı olduğunu söylemek manasına gelmeyecektir. Aynı şey tevekkül için de geçerlidir. O da, her şeyden elini çekip başa geleceklere pasif bir teslimiyet değil, gereken tedbirleri alıp sıkıca azm ettikten sonra gerisini ilâhî takdirin tecellisine bırakarak neticeyi güven ve huzur içinde beklemekten ibarettir. "Bir kere de azm ettin mi artık Allah'a dayan" (Âl-i İmrân, 3/159)."

İslâm'da Mu'tezile ile ilk büyük bölünmeye vücut veren kader, dinlerin ezelî sırrı, insanların ezelî problemidir. Kınalızâde Alî Çelebî (916-979/1511-1572) (2014: I/140-141) zamanında da kader hakkında şüphecilik fitnesi doğduğundan, bazı sapıkların insanların işledikleri günahları cebrî bir anlayışla kadere hamlettiklerinden bahseder:

"Ve zemânemizde beliyye-i âmme -ki bu makûle ehl-i fuzûl ve dâ'iyye-i dalâlât olanlara ârız olur- şübhe-i kazâ vü kaderdir ki ba'z-ı feseka fısk u fücûra inhimâk muktezâ-yı cibillet-i nâ-pâkları olup zevâcir-i şer'iyyeyi mülâhaza edip ve emr-i ma'rûf ve nehy-i münker eden mü'minlerin levm ü takrî'ini istimâ' edicek şeyâtîn-i cinn ü iblîs derûnlarından ilkâ vü tahyîl ve şeyâtin-i ins-i pür-telbîs bîrûnlarından izlâl u tesvîl ederler ki, 'Senin fısk u fücûr edeceğin ilm-i ilâhî-i ezelîde mukadder ve levh-i mahfûzda -ki cemî'-i havâdis ü kevâyini câmi'dir- musattardır. İlm-i ilâhîyi tagyîr muhâl ve levh-i mahfûzda mastûr olan mahv olmak mümteni'dir. Pes sen mecbûr-ı mahz ve muztarr-ı sırfsın. Mecbûr-ı mahzın ta'zîbi ve muztarrın ukûbeti âdil-i hakîkîye -ki sudûr-ı zulm ü cevr andan muhâldir, mümkin değildir!'"

Kader ve tevekkülün bu tür yanlış telakki ve kullanımlarına karşı husûsan sûfiler, bilhassa iradeyi gerektiren değişim zamanlarında Allah'ın insana bahşetmiş olduğu irade-i cüz'iyyenin kullanılmasının önemini dile getirmişlerdir

(Menchinger 2016; 2017: 21-22, Bruckmayr 2011). Bu hususta, Tanzimat'ı ilan eden Sultan Abdülmecid'in huzurunda ulemâ ile üçüncü devre Melâmîliğinin kurucusu, Nakşî-Melâmî şeyhlerinden Muhammed Nûru'l-'Arabî (1228-1305/1813-1887) arasında geçen bir tartışma ibret vericidir.

Ulemâ, yazdıkları eserlerde kelâm ilmi bakımından insanda ilahî küllî iradeye tâbi' bir cüz'î irade ve hürriyetin varlığını isbata yönelir. Hâlbuki sûfîler bakımından mesele, irade-i cüz'iyenin varlığı/yokluğu değil, tarifi, tesmiyesi meselesidir. Sultan Abdülmecid'in huzurunda toplanan bir mecliste Muhammed Nûru'l-'Arabî şu izahıyla zamanın büyük âlimlerini susturarak sultanın takdirini kazanır: "Allah'ın bütün kemal sıfatları, insanda zaîf, cüz'î, mahdut olsa da gene vardır. Böyle olunca zaîf, cüz'î bir iradenin elbette insanda bulunması lâzım gelir. Fakat şu ân huzûr-ı şâhânedeyiz; tabiî irademize mâlik değiliz. İrade padişahımızındır. İşte ehlullah, her ân huzûr-ı ilahîde olduklarından dolayı iradelerine hiç bir ân mâlik değildirler. Daima Allah'ın iradesiyle hareket ederler. Huzurdan fâriğ olmazlar ki iradelerine sahip olsunlar." Abdülaziz Mecdi (Tolun) Efendi, bunu, "İradeyi inkâr avam için, ikrar da havas için küfürdür" diye formüle etmiştir (Ergin 1942: 165-167).

Bu konuda Eş'arî mezhebinin görüşü, "Kul, iradesinde muztar, ef'âlinde muhtârdır" iken Mâturîdî mezhebinde,"Kul, iradesinde de ef'âlinde de muhtârdır" şeklinde formüle edilmiştir. Gazâlî gibi Eş'arî mezhebine yakın sûfîler ise, bu konuda birincisi avam ile havas, ikincisi irade ile fiil, cebr ile ızrâr (ilcâ), tecezzî ile in'ikâs ve halk ile kesb kavramları arasında yaptıkları ayırımlarla cüz'î iradeyi temellendirmişlerdir. Mâturîdî bir ortamda yetişen Abdürrahim Fedâî ve Mustafa Sabri (2008) gibi âlimlerin cüz'î irade konusunda Eş'arî görüşü benimsemeleri manidardır (Soysal 2017, Özdinç 2013). Bu ayırıma göre icbar, iradeyi failin=mukaddirin doğrudan yönlendirmesi, zorlaması, ilcâ ise nizamın=kaderin dolaylı yönlendirmesi, sevki olarak tanımlanabilir. Mâturîdî mezhebi, kulun iradesi ve fiilinde ihtiyarı, Eş'arî mezhebi ise iradesinde ilcâ, fiilinde ihtiyarı öngörür.

C. (2.)Kadîm Düalistik (Hikemî) Medeniyet Tasavvuru

Bu kadim anlayışa göre hikmetin diğer adı olarak medeniyet, tedavül eden anonim ve evrensel bir varlıktır; bir zaman bir milletin, gün gelir devran döner, bir diğer milletin elinde inkişaf edebilir. Ahmed Cevdet (İbn Haldûn 2015: III/164), "hikmet" gibi gramatik olarak müennes olan "medeniyet"in "gelin" (arûs-i medeniyyet) olarak âlemi dolaştığını söyler:

"... arûs-i medeniyyet-me'nûs-i hikmet, ilm-i târîhin haber verdiği asırlardan mukaddem Hindistân'da tutuk-bend-i hürmet ve ihtisâs ve mahrem-i halvet-sarây-ı havâss olup Bâbil ve Mısır'a vürûdunda dahî yine setre-pûş-ı izz ü

nâz ve nâsdan bir sınıf-ı mümtâza hem-râz iken ba'dehû Yûnânistân'da keşf-i nikâb ve selb-i îcâb-ı hicâb ile açılıp saçılarak âmme-i enâma arz-ı dîdâr ve kûçe vü bâzârda geşt ü güzâr ve nihâyetü'l-emr hıtta-i Yûnânistân esbâb-ı mütenevvi'adan dolayı bir kârhâne-i vîrâna döndüğü esnâda hâher-i ümm-i dünyâ mesâbesinde olan İskenderiyye'ye nakl-i bargâh-ı istikrâr ü iştihâr edip ancak eskiden âlûfte olduğu Kıbt kavmine çendân rûy-ı dil göstermeyerek tedârik etmiş olduğu nev-âşinâyân-ı Yûnân ile bir müddet diyâr-ı Mısır'da tertîb-i bezm-i germâ-germ ülfet ettikten sonra onlardan dahî dâmengeş-i istiğnâ ve hıtta-i Irâk'ta rû-nümâ oldukda Bâbil yerinde Bağdat'ı bulup bir müddet dahî elbise-i hadrâ-yı İslâmiyye ile aktâr-ı Şarkiyyede dolaşarak Mısır ve garb yoluyla yine Avrupa kıt'asına çekilip orada pâ-bend-i istikrâr ve dest-güşâ-yı intişâr olmuştur. Bundan sonra hangi tarafa gideceği ve ne renklere gireceği ve nasıl câmeler giyeceği muhât-ı ilm-i muhît-i İlâhîdir."

Yani, "evrensel edeb ağacı" olarak medeniyet, nerede münbit bir iklim bulursa orada serpilir. Devran dönmüş, bir zamanlar İslâm dünyasında serpilen medeniyet, bilâhare Batı dünyasında münbit bir iklim bularak serpilmiştir. Dolayısıyla medeniyet, İslâm dünyasından Batı dünyasına gittiği gibi şimdi de Batı dünyasından İslâm dünyasına dönebilir. Bu anlayışa *istirdat* (*ortogenez*) denebilir (Gencer 2017a: 352). İstirdat, kadim anlayışa göre anonim hikmet gibi tedavül eden medeniyetin Batı dünyasından geri alınması, yeniden İslâm dünyasına mâl edilmesi demektir.

II. Mahmud devrindeki Avrupa tarzı yeniliklere genel olarak olumlu bakan Sahhâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi (2000: LXXXVI-LXXXVII, 667), muhafazakâr çevrelerin bu uygulamaların dindeki yeri konusunda yaptıkları itirazlara dinî gerekçelerle karşı çıkar: "Kitab ve Sünnet elde durur iken küffarın mu'âmelelerine iktifa câ'iz değildir, denmez. Zira mu'âmele-i mezkûre mu'tekadâtdan olmayup, âsâyiş-i halk için her biri kavâ'id-i şer'iyyeden birine ircâ' olunur ahkâmdan olup ma'nâda bizim şerî'atimizden ahz eyledikleri umûrdan olmağla, "el-Hüsnü mâ şehidet bihi'z-zarrât" medlûlünce, hüsn-i 'adâlet ve kubh-i mezâlim sübûtu garaziyçün zikr ü beyân olundu."

Yani, inanç esaslarından olmayan hususlarda, halkın âsâyişi için dini kaidelerden birine irca edilebilir hükümlerden ise bir mahzur yoktur. Zaten ona göre bu konuda dinen endişelenmeye yer yoktur; çünkü halkın âsâyişi ile ilgili hükümler, kâfirlerin daha önce bizim şeriatımızdan almış oldukları işlerdendir. Es'ad Efendi, Hz. Ömer'in Hıristiyanların tatbikatına uygun olarak Şam fethinden önce dîvân teşkilatını uygulamaya koymasını, "Hikmet mü'minin yitiğidir, nerede bulursa alır" hadisinden hareketle, "düzeni sağlamaya yönelik gerekli işlere" dair mübah olan konularda Müslüman olmayanlardan görüp amel etmenin cevazına delil olarak zikreder.

Osmanlı gibi Doğulu ülkeler için modernleşme, Batılılaşma ve medenîleşme, yani Batı medeniyetini örnek almak demekti. Âsım Efendi'nin (2015: I/40) kullandığı "töre-i Efrenc, usûl-i Avrupa" yanında "usûl-i medeniyet" tabirleri bunu anlatıyordu. Medenîleşme telakkileri, özünde "Batı için" (iltihak) ve "Rusya'ya karşı Batı için" (misilleme) olarak ikiye ayrılabilirdi: Birincisi, "Batı için" (iltihak) dediğimiz, evrensel, yitik hikmet olarak medeniyet âlemine girme, ikincisi, "Rusya'ya karşı Batı için" (misilleme) dediğimiz, Batı medeniyetini benimseme. Mustafa Reşid ve Sâdık Rifat Paşalar gibi Tanzimat modernleşmesine yön veren Osmanlı devlet adamlarının "medenîleşme telakki"leri birincisine, bilâhare Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi Osmanlı aydınlarının "medenîleşme tasavvur"ları ikincisine misal olarak verilebilirdi. Tavırlar, Avrupa'nın Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyasetine sadakat ve feragat devrelerine göre değişti. Farklılık, Avrupa Osmanlı siyasetinin değişmesinden kaynaklandı.

Bu medenîleşme telakkileri ve tasavvurları, modernleşme devri Tanzimat'ın ideolojileri sayılabilirdi. Ahmet Hamdi Tanpınar (1988: 152), "Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir." der:

"Tanzimat devrinin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. Sâdık Rifat Paşa ve Sâmi Efendi'den itibaren 'medeniyet, temeddün, ünsiyet, menûsiyet, teennüs' gibi kelime ve terkiplerle frenkçe 'sivilizasyon' [*civilisation*] kelimesinin karşılığı aranıyordu. Reşid Paşa, Âlî Paşa, Cevdet Paşa, Münif Paşa ve Sultan Abdülaziz, türlü yazılarında, fermanlarında, hep onun tarifini yapmaya çalışırlar. Cevdet Paşa, *Tarih*'ini medeniyet ve bedâvet hâllerini mukayese ile başlatır. Ve nihayet Şinasî, Mustafa Reşid Paşa'dan 'medeniyet rasûlü' diye bahsederek hayatımıza yavaş yavaş sızan bu mefhumu kendi nesli ve gelecek nesil için bir din hâline getirir. Tanzimat'tan sonra ilk ideoloji kristalizasyonu, bu kelimenin etrafında oluşur. "Meşrûtiyetçilik", "Osmanlıcılık", "İslâmcılık" gibi ideolojiler çıktıktan sonra dahî, ikinci defa parlayacağı ve Fikret'te asıl şairini bulacağı Servet-i Fünûn devrine kadar fikir hayatımızı bir tarafıyla o idare eder. Sadullah Paşa'nın "Ondokuzuncu Asır" manzumesi, bu nisbî kararma devrinin eseridir ve bilindiği gibi Şinasî ile Fikret'in arasında bir nevi geçit teşkil eder."

Tanpınar'ın Tanzimat ideolojileri olarak saydığı "medeniyetçilik, meşrûtiyetçilik, Osmanlıcılık, İslâmcılık" gibi ideolojilerin hepsi, özünde "medeniyet"te toplanıyordu. Kadîm literatüre bakıldığında medeniyet kavramının dört semantik boyutu görülür: Hadariyet, mülk, medeniyet ve insaniyet kavramlarıyla ifade edilen içtimaî, siyasî, hukukî, ahlâkî boyut. Üçüncü hukukî mânâda medeniyet, despotizm denen hukuksuzluk veya keyfîliğin zıddı olarak (medenî) hukukun hâkim olduğu medenî cemiyet demektir. Bunun zıddı gayr-i medenî cemiyet, tabiri caizse orman kanununun hâkim olduğu despotizm, despot cemiyet demektir (Gencer 2014: 25-28).

Buradan Tablo 6'da gösterdiğimiz medeniyetin geleneksel ve modern olarak ikili mukayesesine geçeriz. Geleneksel ve modern dünyagörüşüne göre medeniyetin mânâları, üstyapısal-meşrûiyet ve altyapısal-akliyet olarak ayrılabilir. Üstyapısal-meşrûiyetten kasıt, amaçların (hürriyet-adalet) araçları (bilim-teknik) belirlemesi, altyapısal-akliyetten kasıt ise tam aksine araçların amaçları belirlemesidir. Umumî olarak Osmanlı aydınları gibi muhafazakâr aydınlar, Batılı "medeniyet"i meşrûlaştırma-nizam (nomokrasi), Cemâleddîn Afgânî, Muhammed Abduh ve Abdullah Cevdet gibi modernist aydınlar ise aklîleştirme-ulûm (teknokrasi) başarısı olarak almışlardır.

Medeniyet, muhafazakâr aydınlar için *meşrûtiyet*=medenî hukuk, modernist aydınlar için *terakkî*=ulûm ve fünûn demektir. Münif Paşa'nın Osmanlı basın tarihinde *Vekâyi-i Tıbbiye*'den sonra 1860'da yayınlanan ikinci dergi olan *Mecmûa-ı Fünûn*'da yayınladığı "Mukayese-i 'İlm ü Cehl" başlıklı makalesi, *terakki* olarak medeniyet anlayışının tipik ifadesidir (Güler 2006: 126). Rousseau'nun *The Discourse on the Sciences and Arts* adlı eserinin başlığının yansıttığı gibi mutlak olarak kullanıldığında ulûm ve fünûn ile kasd edilen, (tabiî) bilimler ve sanatlardır (teknik); dinî ilimler, *ulûm-ı dîniyye* diye mukayyet ifade edilir (Kara 2012: 126-188).

TABLO 6

Medeniyet Telakkileri	
Geleneksel	Modern
Sosyolojik	İdeolojik
Cüz'î Tecrübe	Küllî Norm
Süreç	Sistem
Üstyapısal	Altyapısal
Meşrûlaştırma	Aklîleştirme
Nomokrasi	Teknokrasi
Meşrûtiyet	Terakkî
Medenî Hukuk	Bilim-Teknik ulûm ve fünûn

Mustafa Reşid Londra elçisi iken, Paris Elçisi Ahmed Fethi Paşa ile birlikte Fransız Millet Meclisi'ne gönderdiği 27 Temmuz 1839 tarihli mektupta "meşrûtiyet olarak medeniyet" anlayışını şöyle ifade eder:

"Biz, medeniyetsiz hiçbir şey olamayız. O medeniyet de sadece Avrupa'dan bize gelebilir... Türkiye için en büyük iş, reâyâ meselesidir. Eğer reâyâya verilmesi gereken hak ve hürriyetlerden bahsetsem, ülkemde bana kötü bir Müslüman gözüyle bakılır. Hâlbuki İslâmlığın kurtuluşu reâyânın hür ve mesut olmasına bağlıdır. Bu konuda yüksek sesle konuşmak, Avrupalı büyük devletlere düşer. İmparatorlukta Hıristiyanlar üzerindeki baskı için sesinizi çıkaramaz mısınız? Ödeyemedikleri haraç için zavallılar horlanmakta ve ezilmektedir. Bu uygulamalar, sizin âdil bir vergi dağılımı istemenizi gerektiriyor. Reâyâ, haraç yüzünden isyan etmekte, düzenli vergi istemektedir. Vergi sistemi, Hıristiyanlar için yerleşirse, Müslümanlara da bunu kabul ettirmek için önemli bir adım atılmış olacaktır. Böylece imparatorluğun yenileşmesi için ilk mesafe alınmış olacaktır" (Kodaman 1987: 73).

Reşid, Paris'te bulunduğu sıralarda II. Mahmud'un yeniçeriliği kaldırdıktan sonra giriştiği Garplılaşma hareketini tavsif için civilisation tabirini aynen kullanıyor ve bu tabire, "terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât" mânâsını veriyordu. Bununla medeniyetin, medeniyet ve insaniyet kavramlarıyla anlatılan hukukî ve ahlâkî üçüncü ve dördüncü boyutlarını ifade etmiş oluyordu. Paşa, menfaat karşılığında tarafına çektiği Fransız gazeteleri ile Osmanlı Devleti'nin Avrupa medeniyetine intisap etmekte bulunduğu fikrini yaymak suretiyle Avrupa kamuoyunu Osmanlılar lehine çevirmeye çalışıyordu. Diğer taraftan da bu gazetelerin II. Mahmud hakkındaki methiyelerini kendisine göndererek onu Garplılaşma yolunda teşvik ediyordu.

Bu hareket tarzının bir neticesi olarak Garplılaşma hareketi, Osmanlı kamuoyundan önce Avrupa kamuoyunun kontrol ve murakabesine verilmiş bulunuyordu. Mustafa Reşid Paşa, bundan başka, Fransa'da başta kral Louis-Philippe (1773-1850) olmak üzere Fransa siyaset adamlarının ve Londra'da da İngiliz siyaset adamlarının tesiriyle Osmanlı Devleti'nin anayasal eşit vatandaşlık gibi Avrupa umumî hukukî kaidelerini kabul etmesinin zarurî olduğunu anlamış ve mektuplarında padişaha bu yolda telkinlerde bulunmuştur. II. Mahmud devrinin son yılında Tanzimat ıslahatına esas teşkil edecek prensiplerin, bu ismi de taşıyan bir fermanla tesbit edilmiş olması, bu telkinlerinin müsbet bir neticesidir (Karal 1983: 319-320).

Reşid gibi ilk devir Osmanlı aydınlarının medeniyet telakkisini evrensel, yitik hikmet olarak medeniyet âlemine girmeyi öngören "Batı için" ise iltihak olarak adlandırdık. Osmanlı ricali, Avrupa'nın Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyaseti uyarınca bekâ mücadelesinin aracı olarak diplomasi için

reorganizasyon-modernleşme siyasetini izliyorlardı. Osmanlı'nın medeniyet âlemine iltihakının asıl diplomatik boyutunu Avrupa kamu hukukuna, modernleşme boyutunu ise hürriyeti gerçekleştirecek anayasal bir nizamın kuruluşu olarak medenîleşme yoluyla medenî milletler ailesine katılma oluşturuyordu.

Osmanlı, kıtasal güçler dengesinde oynadığı kritik rolle Avrupa devlet sisteminin tekâmülünde önemli rol oynadığı halde ancak çökerken, Kırım Muharebesi'nden sonra 1856 Paris Kongresi ile Avrupalı olmuştu (İnalcık 2017: 147; 1978: 51-58). Ahmed Cevdet (1980: 4), bu hususu şöyle açıklar: "Avrupa'nın en güzel kıt'ası olan Rumeli, Devlet-i 'Aliyye yedinde iken Avrupalılar, Devlet-i 'Aliyye'yi Düvel-i Avrupa'dan hâric sayarlardı. Kırım Muharebesi'nden sonra Devlet-i 'Aliyye, Düvel-i Avrupa'dan ma'dûd ve Düvel-i Avrupa'nın hukûkuna nail oldu." Ancak Avrupa'da bunun bile *de jure*, resmî değil, *de facto*, fiilî bir kabul olduğu anlayışı hâkimdi (Gong 1984: 31-2, Heraclides 2015: 43-56, İnalcık 2006: 342, Rodogno 2012).

Medeniyetin geleneksel ve modern mânâlarını, sosyolojik/ideolojik olarak karşılaştırabiliriz. Medeniyet, geleneksel-sosyolojik mânâda "yerleşik, toplu hayat" olarak beşerî cüz'î tecrübeyi, süreci, modern-ideolojik mânâda başkalarınca da örnek alınacak, tekrarlanabilecek bir küllî normu, sistemi, Batı medeniyetini ifade eder. XIX. asırdan önce geleneksel-sosyolojik mânâda temeddün/medeniyet, İbn Haldûn ve Kınalızâde Alî Çelebî gibi birçok Müslüman Osmanlı müellifinde görülür. Kınalızâde (2014: I/268), "insan, temeddün ü ictimâ'a muhtâc" diyerek medeniyetin iki karakteristiği olarak beşerî "yerleşik, toplu" hayatı ifade eder.

İbn Haldûn da (2015: I/169), Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmed Sâhib Molla'nın (1674-1748) 1725-1730 yılları arasında yaptığı *Mukaddime* tercümesinde medeniyeti aynı Kınalızâde gibi tarif eder: "Yani tavâif-i benî âdem hayvânât gibi yalnız yalnız sâkin olmak mümkin olmayıp be-her-hâl sükûn u ikâmetlerinde birbirleriyle cem' olmak muktezâ- yı tabî'atlarıdır. Hattâ hukemâ bunların bu ictimâ'larından "İnsân medeniyyün bi't-tab'dır" diye ta'bîr ederler ki onların ıstılâhlarında medeniyyet insânın memâlik-i âlemde ictimâ'larından ibârettir."

Medeniyet, 1837 tarihinde kaleme aldığı *Rifat Paşa Merhumun Viyana'da İbtidâki Sefâretinde Avrupa'nın Ahvâline Dair Yazdığı Risâledir* başlıklı risâlede Sâdık Rifat Paşa tarafından *civilisation* denen modern ideolojik mânâda kullanılmaya başlanmıştır. O, anı risâlede "... Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu, yani usûl-i me'nûsiyyet ve medeniyyeti" der. Rifat Paşa, nüfus artışı (teksir-i efrâd-ı millet), ülkenin ve devletin imarı (i'mâr-ı memâlik ve devlet) ile âsâyiş ve rahatın (refah) meydana getirilmesiyle devletin menfaatinin sağlanacağını, ancak bunlarla devletlerin birbirine üstünlük sağlayabildiğini, bu sonuçların hâsıl olabilmesinin de "her bir akvâm ve milletin can ve mal ve ırz ve i'tibârı

hakkında emniyyet-i kâmilenin istihsâline" bağlı olduğunu söyler (Sâdık Rifat Paşa 1290: II/4, Güler 2006: 110-11).

Burada Reşid ve Rifat paşalar gibi Osmanlı aydınlarının gelenek ile modernliğin ortasında durduklarına dikkat edilmelidir. Onlar, medeniyet ile modern-ideolojik mânâda başkalarınca da örnek alınacak bir sistem olarak Batı medeniyetini, ancak modern terakkî-teknokrasiyi değil, geleneksel meşrûtiyet-nomokrasiyi kasd ederler. "Meşrûtiyet olarak medeniyet" anlayışı, Namık Kemal gibi birçok Osmanlı aydınında görülür: "Yeni Osmanlılar ki eski Osmânlı şânının tecdîdine çalışanlardır. Zulmün ne kadar hasmı iseler, fitnenin de o kadar düşmenidirler. Sultan Süleyman zemânının feyz ü ikbâlini isterler. Amma bunu 'asrın iktizâ ettirdiği intizâm-ı medeniyyet içinde ararlar. Buna çâre 'adâletdir. 'Adâlet, ümmet-i 'Osmâniyye efrâdının müsâvât-ı hukûkıyla hâsıl olur. Müsâvât-ı hukûkı ise 'akl ü nakle mutâbakat-ı kâmile ile mutâbık olan usûl-i meşveret te'mîn eder" (Donbay 1992: 3).

1870'li yıllarda Osmanlı basınındaki Kânûn-ı Esâsî tartışmalarında anayasanın, "kânûn-ı medeniyet" olarak ifadesinde, "meşrûtiyet olarak medeniyet" anlayışını çok daha açık görmek mümkündür: "Cem'iyyet-i medeniyye dahî insanın kâffe-i hukûkunu bi'l-muhâfaza kendisini emniyet ve âsâyiş içinde bulundurmaya mukâbil onun tarafından dahî ber minvâli muharrer bir kaydı kabûl edecek kadar hürriyeti sarf etmesini ister. İşte cem'iyyet-i beşeriyye içinde bulunan ahrârın mâhiyyet ve esâs-ı hürriyetleri, tabiatın kendilerine bahşetmiş olduğu hürriyet-i kâmile-i mutlakadan kânûn-ı medeniyyetin kendisini muhâfazaya mukâbil fedâsını iltimâs eylediği mikdardan mütebâkî olan kısmı olup bu kadar hürriyetle insan kendi âleminde yine kemâl-i hürriyetle yaşayabilir" (Türkkan 2013: 111).

1860'lı yıllarda faaliyet gösteren İbrahim Şinasî (1826-1871), Namık Kemal (1840-1888), Ahmed Midhat (1844-1912) gibi Yeni Osmanlılar, Doğu/Batı muvacehesini özünde kadîm-düalistik (hikemî) bakımdan telakki ederler. Onların medeniyet tasavvurlarının birbirine bağlı iki ana unsuru ayırt edilebilir: Doğu/Batı'nın muvacehesi ve münasebeti tarzı. Onların tasavvurunda coğrafî ve kronolojik olarak ayrı/rakip iki medeniyetin muvacehesi görülür: "Memâlik-i Şarkiyye/memâlik-i Garbiyye" ile "medeniyet-i kadîme/medeniyet-i hazıra." Onların iki medeniyetin münasebet tarzı hakkındaki tasavvurlarını, genel istirdadın tarzları olarak "iktibas, izdivaç, muâvenet" kavramlarıyla ayırabiliriz.

Üç aydın da, "ma'ârif-i Şarkiyyenin ma'ârif-i Garbiyyeden iktibas"ını öngörür. Burada *ma'ârif* kelimesi *kültür*, dolayısıyla "ma'ârif-i Şarkiyye/Garbiyye", "Doğu/Batı kültürü" olarak çevrilebilir. Yeni Osmanlılar'ın öncüsü İbrahim Şinasî, *Tasvir-i Efkâr*'da 29 Ekim 1862 (44, 5 Cemaziyelevvel 1279) tarihli bir makalesinde Doğu/Batı ayırımını "aktâr-ı Şarkiyye/memâlik-i Garbiyye"

olarak ifade eder: "Devlet-i 'Aliyye ise bundan sonra Avrupalı ile olan münâsebâtını tezyîd ile aktâr-ı Şarkiyye'de pertev-endâz-ı zuhûr olarak, memâlik-i Garbiyye'yi işrâk etmiş olan envâr-ı ma'ârifden burada nâkıs olanlarını iktibâsa başlamışdı..." (Mermutlu 2003: 292). Burada iktibas, "bir zamanlar sahip olunan evrensel medeniyetin zamanla yitirilen, eksilen unsurlarını Batı medeniyetinden (geri) almak" olarak tanımlanabilir.

İstanbul'a geldikten beş sene sonra Şinasî ile tanışan Namık Kemal, 27 Ekim 1862'de (35, 3 Cemaziyülevvel 1279), "Zenci" başlıklı yazıyla *Tasvîr-i Efkâr* gazetesinde yazmaya başladı. 1866 yılındaki yazılarından itibaren o da Şinasi gibi "milel-i/memâlik-i/düvel-i Garbiyye" (Batılı milletler, ülkeler, devletler) tabirlerini kullanmaya başladı:

"...tahkîkât-ı mahsûsamıza göre el'ân lisân-ı 'Arabî ile tekellüm eden yerlerde (Avrupalıların açtığı) mekâtibe devâm eden şâkirdân, milel-i Garbiyye etfâli gibi üç dört ayda lisânlarını okuyup yazmağa muktedir olmakdadır." "... memâlik-i Garbiyyede fenn defteri dahî ma'ârif-i sâ'ire ile berâber pek ziyâde terakkî etmiş olduğundan..." "Vâkı'â böyle bir mâddede müdâhaleye hakk verecek nasıl delîl bulunabilir. Olsa olsa Kırım Muharebesi'ne düvel-i Garbiyyenin müşâreketidir ki Avrupa'yı üzerimize taslît etmek isteyenlerin bu bâbda irâd etdikleri huccet-i bâliğa dahî andan 'ibâretdir" (Günay 1990: 36, 47, 124).

Bilâhare Mustafa Fazıl Paşa'nın isteği ve desteğiyle 29 Haziran 1868'de Londra'da çıkarmaya başladığı *Hürriyet* gazetesinde de benzer tabirleri kullandı: "Rusyalı hem-mezheblerine himâye nâmıyla Mencikof'u İstanbul'a gönderdiği zemân, düvel-i Garbiyye ânın müdahalesine karşı durmak için bizimle beraber mallar canlar telef etdiler" ("ve şâvir-hüm fi'l-emr," *Hürriyet*, 20 Temmuz 1868 (4,30 Rebiülâhir 1285) (Donbay 1992: 15).

Namık Kemal (2005: 141), arkadaşları Reşad, Nuri, Ebüzziyâ Tevfik ve Mahir Beyler ile imtiyaz hakkını alarak 13 Haziran 1872'de yeniden yayınlamaya başladıkları *İbret*'te en olgun ve parlak makalelerini yayınlar. O, *İbret*'te 5 Ekim 1972 (24, 2 Şâban 1289) tarihli, "Şark Meselesi I" başlıklı makalesinde "milel-i/memâlik-i/düvel-i Garbiyye" (Batılı milletler, ülkeler, devletler) ile "medeniyet-i hâzıra" (çağdaş medeniyet) yanında ilk kez doğrudan "medeniyet-i Garbiyye" (Batı medeniyeti) tabirini kullanır:

"İki asırdan beri yanar dağlar gibi hiç umulmadığı bir zamanda âteş-engiz-i galeyân olarak zelzele-i sademâtıyla rûy-ı arzın şeklini tağyir etmesinden korkulan devâhî-i siyasetin biri de Şark Meselesidir. Bunun mahiyeti Avrupa'da bulunarak ve dünyanın her yerini kendi memleketiyle tatbike çalışarak tahkik-i hal ve keşf-i istikbâl için it'âb ederek ashâb-ı kalemin neşriyâtında aranırsa memâlik-i Osmaniyye'de bulunan milletlerin mezâhib ve temâyülâtında görülen ihtilâf ile beraber İslâmiyyetin medeniyet-i Garbiyye ile imtizâcı gayr-i

kâbil zan olunduğundan ve Avrupaca efkâr-ı 'umûmiyye buralarda mezheb davasının hakkaniyeti pâmâl ettiğine zâhib olduğu için mülkün hangi tarafında bir hâdise zuhûr ederse daima mağdûr addettiği fırkayı himâye etmek istediğinden tahaddüs etmiş bir haldir kıyas olunur.

Ancak medeniyet-i hâzıraya bir leke-i âr olduğunu itiraf ile beraber maa't-teessüf iddia ederiz ki umûr-ı ecnebiyyeyi idare eden Nezâretlerin hafâyâ-yı evrâkını görebilmek veyahut mecâlis-i vükelâda cereyân eden mebâhisi bir köşeden dinlemek mümkün olsa Şark Meselesi'nin dahî esâsı sırf hükümetler beyninde mevcut olan politikaya rekâbet ve menfaati ile bazı ashâb-ı idarenin hubb-ı câh ibtilâsına müstenid olduğu pek kolay meydana çıkar."

Namık Kemal, bu makalesi dışında *Evrâk-ı Perîşan* kitabında da "medeniyet-i Garbiyye" tabirini kullanır: "Vâkı'a o zaman İstanbul nüfûsça şimdiki halinden daha kalabalıksız ve tevâbi'i ise Silivri gibi birkaç kasabaya münhasır bir memleketti. Fakat nice asırlar cihâna tahakküm eden Roma İmparatorluğu'nun bakıyye-i ikbâli ve medeniyet-i Garbiyyenin dârülfünûnu olduğu gibi Şark kilisesinin dahî kürsî-yi idaresi bulunduğu için, onun zabtını istemek bayağı Hıristiyanlık âlemine meydan okumak kabilinden idi" (Kaplan 1974: II/267).

Namık Kemal de (2005: 85, 361), on yıl sonra 16 Mayıs 1872 (623, 8 Rebiülevvel 1289) tarihli *Basîret*'teki bir makalesinde Şinasî gibi "ma'ârif-i Şarkiyyenin ma'ârif-i Garbiyyeden iktibas"ını öngörür: "Biz mademki Avrupa'ya en yakın olduğumuz için Garbın envâr-ı ma'ârifini en evvel iktibâs eyledik, Asya'da bulunan ihvânımızı bu ni'metten hisseyâb etmeyi hiç düşünmez de gıdâ-yı rûhânîlerinin fıkdânı cihetiyle bulundukları vakfe-i mutlakada bırakır isek sinn-i rüşdümüze müterettib olan bir büyük vazifede bir büyük kusur etmiş olmaz mıyız? Ya bu kusur üzerimizde kaldıkça İslâmiyyet ve insaniyetle iftihâra lisânımız nasıl varır." "Şimdi biz, tervîc-i medeniyeti arzu edersek bu kabîlden olan hakâyık-ı nâfi'ayı nerede bulursak iktibâs ederiz."

Paris hayatında oryantalizmin babası Ernest Renan ile yakın bir dostluk kuran Şinasî, *Tasvir-i Efkâr*'da çıkan 5 Mayıs 1864 (192, 28 Zilkade 1280) tarihli bir makalesinde ise son tahlilde muhayyel Doğu/Batı ayırımını daha müşahhas Asya/Avrupa olarak ifade eder ve mümeyyiz vasıflarıyla cevherîleştirdiği bu iki dünyanın İstanbul'da "izdivac"ını öngörür:

"Şehrimiz bir pâyitahttır ki yalnız başına bir devlet değer ve ona mâlik olanlar ise, bir sâhib-i hurucun (zamanın Mehdîsi) kavlince cihâna hükmetmeye muktedir olabilir. Öyle bir dârü'l-mülk ki zemânemizde Asya'nın akl-ı pîrânesi Avrupa'nın bikr-i fikri ile izdivaç etmek için bir haclegâh olmuştur" (Mermutlu 2003: 531). Burada bir edib olarak Şinasî'nin "gelin-damat, izdivaç, gerdek odası" unsurlarından oluşan usta bir istiare yaptığı görülür. Asya ile Avrupa'nın mümeyyiz vasıfları olan zikredilen "akl-ı pîrâne" ile "bikr-i fikr"den

kasıt, bilge akıl ile orijinal fikirdir. Bunlar, "eski hikmet ile yeni hikmet"in ifadesi olarak da alınabilirler. "El değmemişlik" mânâsındaki "bikr" kelimesi, bekâret kadar orijinallik mânâsında da kullanılır. Yani bilge akıl sahibi Asyalı damat ile orijinal fikir sahibi Avrupalı gelinin medeniyet izdivacı, İstanbul'daki gerdek odasında (haclegâh) gerçekleşecektir.

Ahmed Midhat da (1307: 6), *Avrupa'da Bir Cevelân* adlı eserinde Şinasî ve Kemal gibi "ma'ârif-i Şarkiyyenin ma'ârif-i Garbiyyeden iktibas"ını öngörür: "Kudemâ, tedkîkat-ı lisâniyyede bu kadar kayıdsızlık göstermiş olduğu gibi biz müteceddidler dahî Avrupaca şa'şaa-i terakkîsi gözler kamaştıran ma'ârifden iktibâs gayretine düşmüş olduğumuzdan, biz dahî tedkîkat-ı lisâniyyemize ehemmiyet vermemişiz. Ma'ârif-i Garbiyyeyi Şark'a idhâle sâ'î birer müstağrib olmuşuz."

Ahmed Midhat (1307: 288) *Avrupa'da Bir Cevelân* adlı eserinde kullandığı "Şark ve Garb, Şarklılar ve Garblılar" tabirleriyle modern Doğu/Batı medeniyetleri muvacehesini açıkça ifade eder: "Ancak bugünkü günde Avrupa'nın terakkiyât-ı mâddiyyesi milel-i Şarkiyyenin hiç bir zaman hayalinden bile geçmemiş olduğu derece-i kemalde bulunduğundan, biz Şarklılar, terakkiyât-ı mâddiyye için Avrupa'yı tetebbu'a muhtâc ve mecbûruz. Nasıl ki Garblılar dahî hakâyık-ı elsine ve eknâh-ı hikemiyye için hâlâ kendilerini Şark'ın tetebbu'una muhtâc ve mecbûr görüyorlar. İmdi Şark ve Garb, dest-i vifâk ve mu'âvenetini birbirine uzatıp terakkiyât-ı mâddiyye ve ma'neviyyece yekdiğerinin tetebbu'ât ve taharriyâtına mu'âvenet edecek olurlarsa ikisi de bu müt'ib ve müşkil işlerini kolaylaştırmış olurlar" (Okay 1989, Findley 1998).

Böylece iki aydın tarafından iki medeniyet ve münasebet tarzlarına dair iki farklı telakki ortaya çıkar. Şinasî, medeniyetin manevî boyutunun Asya ile Avrupa tarafından temsil edilen kısımlarının "akl-ı pîrâne bikr-i fikr arasında izdivaç", yani organik bir birleşme öngörüyordu. Ahmed Midhat ise medeniyetin Doğu tarafından temsil edilen manevî boyutu (hakâyık-ı elsine ve eknâh-ı hikemiyye) ile Doğu tarafından temsil edilen maddî boyutu (sanayi ve ticaret) arasında işlevsel bir "muâvenet" öngörür. İki âlem, kendinde eksik olan medeniyetin maddî ve manevî boyutlarını tamamlamada birbirlerine yardımcı olacaklardır.

Namık Kemal de (2005: 85, 361) medeniyetler-arasında "iktibas" yanında Ahmed Midhat gibi "muâvenet"i de öngörür: "Sa'y-i beşerin muâvenetlerinden nerede olsa istifade olunur." Teâvün yardımlaşma, muâvenet ise yardım etme demektir. Dolayısıyla "muâvenet" kelimesi, aslında "teâvün" gibi eşit değil, hiyerarşik bir münasebeti tazammun eder. Osmanlı, Garp medeniyetinden yardım aldığı gibi Şark=İslâm dünyası içindeki kardeşlerine de yardım elini uzatacaktır. Namık Kemal'e göre medeniyet sürecinde öne geçen bir kavim, nesilde yaşça önde ağabey gibidir. Biz Osmanlılar, Avrupa'ya en yakın olduğu-

muz ve Garb'ın envâr-ı ma'ârifini en evvel iktibâs eylediğimiz için Asya'da bulunan kardeşlerimizin de bulunduğumuz seviyeye çıkmasına yardım etmeliyiz: "Bizde devr-i terakkîde takaddüm eden bir kavim teahhur edenlerin uhuvvet-i insâniyye kaidesince büyük biraderi değil midir? Büyük birader ise küçük kardeşlerini bulunduğu sinn-i kemâle îsâl etmekle mükellef olmaz mı? Biz mademki Avrupa'ya en yakın olduğumuz için Garb'ın envâr-ı ma'ârifini en evvel iktibâs eyledik, Asya'da bulunan ihvânımızı bu nimetten hisseyâb etmeyi hiç düşünmez de gıda-yı rûhânîlerinin fıkdânı cihetiyle bulundukları vakfe-i mutlakada bırakır isek sinn-i rüşdümüze müterettib olan bir büyük vazifede bir büyük kusur etmiş olmaz mıyız? Ya bu kusur üzerimizde kaldıkça İslâmiyyet ve insaniyetle iftihâra lisânımız nasıl varır?"

D. (3.)Modern Dikotomik (Medenî) Medeniyet Tasavvuru

Kadîm Müslüman anlayışa uygun olarak Sultan II. Mahmud gibi Müslüman liderlerin Doğu ile Batı'yı *dinî* bakımdan dikotomik, Yeni Osmanlı aydınlarının ise *medenî* bakımdan düalistik olarak karşılaştırdıklarını belirttik. Bu karşılaşmanın üçüncü tasavvur tarzı ise ikisinin terkibi olarak Doğu ile Batı'nın *medenî* bakımdan dikotomik tasavvurudur. Etki/tepki mantığınca oryantalizme karşı oksidentalizmin ürünü bu tasavvurda Doğu ile Batı ezelî düşmanları temsil ederler; artık geleneksel dinî adâvetin yerini modern medenî adâvet almıştır. Bu tür bir medenî kutuplaşma, "medeniyet", olgudan norma dönüştürüldükten, normatifleştirildikten sonra buna istinaden "medeniyetler"in hak/batıla karşılık Batılı/Doğulu olarak cevherîleştirilmesine dayanır. Bu sürecin üç merhalesi ayırt edilebilir:

1. Medeniyetin normatif inşası: *Normatifleştirme*-küllîleştirme, olgunun (olan-cüz'î) norma (olmalı-küllî), beşerî-cüz'î bir tecrübe olarak medeniyetin adeta ilahî-küllî bir norma dönüştürülmesi.
2. Medeniyetin normatif ayırımı: Norm olarak medeniyete Katoliklik/Protestanlığın seküler-felsefî karşılıkları olan rasyonalizm/romantizm nezdindeki zıtları barbarlık ve tabîiyete göre müsbet ve menfî mânâlar yüklenmesi. Katolik/rasyonalistik tasavvur, barbarlık/medeniyet, Rousseau'da görüldüğü gibi Protestan/romantik tasavvur ise tabîiyet/medeniyet (naturality/civility) ayırımını esas alır; medeniyet birincisinde barbarlığa karşı üstün, ikincisinde tabîiyete karşı aşağı tutulur.
3. Medeniyetin özsel ayırımı: Katolik/rasyonalistik tasavvura göre müsbet, gayr-i barbarlık mânâsında küllî norm olarak medeniyetin özsel ayırıma tâbi' tutulması, Doğu, Batı gibi cüz'î öznelere has kılınması, ortak norm olarak medeniyetin rakip sistemler olarak medeniyetlere dönüştürülmesi, cevherîleştirilmesidir.

Görebildiğimiz kadarıyla, geleneksel dinî kutuplaşmanın yerini alan modern medenî kutuplaşma, Batı medeniyetini lafzen olmasa da mefhumen "tek millet Avrupa devletleri" olarak ifade eden, Fransız İhtilâli'nden sonra 1791 ile 1808 yılları arasındaki kritik devrin tarihini yazan Ahmed Âsım (2015: I/LXXX) tarafından ilk kez fark edilmişti: "Ve düvel-i Avrupa, millet-i vâhide olarak millet-i İslâmiyye hakkında sû'-i niyyetde olmaları tabî'at-i dîniyyeleri iktizâsından olup bu bâbda miyânelerinde vukū'a gelen mu'âmele ve politikalarına dahî vükelây-ı devlet kesb-i vukūf edememiş ve süferâ ta'yîninde olan fâ'ideyi dahî anlayamamış olduklarından pek çok zâyi'âta sebeb olmuşdur."

Ahmed Midhat Efendi, düalistik ve dikotomik medeniyet tasavvurları arasındaki gerilimi yansıtan tipik bir misaldir. O, Batı medeniyeti lehine cevherîleştirmeyi önleyecek şekilde romantik ve agnostik bir medeniyet tasavvuru, normatifleştirme benimser; bizzat medeniyet aleyhine bir anlayıştan tabiatıyla Batı medeniyeti lehine bir sonuç çıkmaz. Rousseau'nun medeniyet anlayışının temelinde teolojik tasavvur vardı. Onun düşünüşünde tabîiyet/medeniyet ayırımı, cennet/dünya, tabiat/tarih, masumiyet/günahkârlık, hürriyet/esaret gibi teolojik ayırımlara tekabül ediyordu (Cooper 1999: 51-61).

Medeniyetin içtimaî boyutuna, bedâvet'e karşılık olarak hadariyet (hadariyet) denir. Fıkıhtaki sefer/hazar ve Türkler'deki Yörük/Manav ayırımının karşılığı olarak bedâvet/hadariyet, göçebelik/yerleşiklik mânâsına gelir. İbn Haldûn (2015: I/284,381-388), insan topluluklarının daha sade göçebelik hayatından daha debdebeli yerleşiklik/şehirlilik hayatına intikallerinin getireceği ahlâkî yozlaşma riskini tamamen tecrübî bir perspektiften izah eder. Ahmed Midhat Efendi, bu açıklamayı Rousseau'nun *nature/nurture* ayırımına karşılık olarak kendisinin kullandığı fıtrat/âdet (tabiat-ı ûlâ/tabiat-ı sâniye) ayırımına dayandırır. Ona göre, göçebe halkların ihtiyaçları daha az olduğu için şehvet ve iştahları da daha azdır; bu yüzden yaratılışları itibariyle şehir halklarına nisbetle fıtrata daha yakın, nefislerine esaretleri daha az, iyiliğe meyilleri daha çoktur:

"Binâen-'aleyh bilâd-ı ma'mûre-i mevfûretü'l-ahâlîde telezzüz ü tene"umu mûcib esbâb-ı 'ayş ü safâ ve kuvvet-i şeheviyyeyi muharrik devâ'î-i nefs ü hevâ kesîr olmakla hadarîlerin ekseri istîfâ-yı müşteheyât-ı enfüse ikbâl ve melâ'ib ü melâhî ile iştiğâl edip nefs-i emmâreleri ahlâk-ı zemîme ile mütelevvin ü me'lûf ve inhimâkleri mertebe mesâlik-i hayr u salâhtan kemâl-i bu'd ile mevsūflardır. Hattâ mecâlis ü mehâfilde ta'zīm ü tevkīri lâzım olan küberâ vü 'uzamâları huzûrunda hetk-i perde-i hayâ edip kavlen ve 'amelen izhâr-ı fevâhiş-i muharremede mübâlât etmezler. Ammâ ehl-i bâdiye eğerçi icrâ-yı şehevât-ı nefsâniyye ve istîfâ-yı huzūzāt-ı dünyeviyyeye meyl ü rağbette beledî ve hadarîlere mümâsil ise de lâkin dîk-i me'âş ve kıllet-i mâye-i inti'âş ile mevsūf ve bâdiyede esbâb-ı 'ayş ü tarab mefkūd olmağın, min külli'l-vücûh te'ayyüş ü zindekânîleri kadr-i hâcete maksūr ve zarûret mikdârına mahsūr olup elvân-ı ni'am-ı

hayât-ı dünyâ-yı deniyye ile tene"um u temettu'da hâl ü şânları kudret-i kāsıra ve miknet-i yesîreleri nisbeti üzre vâki'dir. Binâen aleyh bedevîlerin hayr u salâha meyli ehl-i hadardan ağleb ve hilkat ü tīnetleri fıtrat-ı ûlâya akrebdir. Fe-alâ hâzâ ashâb-ı bâdiyenin televvünât-ı nefsâniyye ve küdûrât-ı cismâniyye ile televvünleri kalîl olmağın, 'ilâc-ı rûhânî ile bunların emrâz-ı kalbiyye ve 'ilel-i nefsâniyyelerine müdâvât, ehl-i hadardan eshel ü eyser olduğu zâhirdir."

Ahmed Midhat Efendi'nin gençliğinde kaleme aldığı "medeniyet aleyhtarı" yazılarda Rousseau'cu romantik anlayışın izleri görülür. Bu yazılarda o, hem yerli, hem yabancı yazarların "bedeviyet"e karşı "medeniyet"i yüceltmelerini tenkit eder. Midhat, "her kalemi ele alan" yazar tarafından "bedeviyet/medeniyet" zıddiyetinin işlendiğini, neredeyse tamamının "medeniyet"ten yana tavır aldıklarını ifade ettikten sonra bu tavrı, fikrî orijinallik ile cesaretten mahrumiyet olarak iki ana sebebe bağlar. Bu yazarlar, medeniyet kavramını eleştirebilecekleri fikrî ve ahlâkî donanımdan, fikrî orijinallik ve medenî cesaretten mahrumdurlar; zira bizzat "medeniyet"ten beslenirler.

Bu yüzden herkes, kültür hayatında kâhir (ezici) bir hâkimiyet kazanan, devrin entelektüel putu haline gelen medeniyet hakkında "akıntıya karşı durma" yerine "akıntıya doğru yüzme" tavrını benimser. Midhat, "medeniyetin kahrından" korkmadığını, "akıntıya karşı durma" cesaretine sahip olduğunu söyler: "Ey ben ne yapacağım? Doğruyu, yani bir şeyi kendi kafamla düşündüğüm gibi söylemek hususunda medeniyetin kahrından mı korkacağım zannediyorsunuz? Heyhat!" Rousseau'nun medeniyet aleyhtarı romantik anlayışının izi ünlü şair Abdülhak Hâmid'in şiirlerinde de görülür. Hâmid, *Sahrâ* (1879) isimli şiir kitabında "bedeviyet"in tabiiyetini dile getirmiştir (Güler 2006: 132).

Namık Kemal de (2005: 358-361, Güler 2006: 116), mizacı itibariyle Rousseau'cu anlayışına yakın düştüğü halde muhtemelen konjonktürden kaynaklanan "stratejik-pedagojik" mülahazalarla bu dikotomik-romantik medeniyet anlayışına itiraz eder:

"[Medeniyet] kelimesi Avrupa ile olan ihtilâtımızdan sonra lisân-ı 'avâma düşen ta'bîrâttan olarak vatanımızda pek çok âdemlerce makâsıd-ı 'âliyyeden olduğu gibi birtakım fıkracılarda dahî yeni çıkma fuhşiyyâtı ta'yînde kullanılır ta'bîrât-ı tehekkümden ma'dûd olmuştur." Bundan sonra o, medeniyetin "içtimâ' ve âsâyiş" denen sosyolojik ve politik mânâlarını ayırt eder ve Avrupa'da görüldüğü gibi fuhşiyyâtın medeniyetin zâtî arızalarından değil, tatbikat kusurundan kaynaklandığını, çünkü âsâyiş tarifine fuhşiyyâtın önlenmesinin de girdiğini söyler:

"... medeniyet, bazılarının ve husûsiyle bizim eski hukemânın ta'rîfi gibi insanın içtimâ' üzre yaşaması mânâsına alınır ise hayât-ı beşer için levâzım-ı tabiiyyedendir (...) Fenn-i siyaset nazarında ise medeniyet ictimâ' değil

âsâyişte kemâl mânâsını ifade ettiği için bu mefhûma göre ebnâ-yı beşere zarûrî lâzım mıdır, değil midir? Oralarını tedkik etmek isteriz (...) Eğer medeniyetin Avrupa'ca fuhşiyyâta ve bir güruhun zarûretine verdiği revâc cihetlerine hasr-ı i'tirâz olunur ise bu yolda olan ta'rizâtı hiçbir 'âkıl yoktur ki teslim etmesin. Şu kadar var ki fuhşiyyât, medeniyetin 'avârız-ı zâtiyyesinden değil nekâis-i icrââtındandır. Çünkü âsâyişte kemal ta'rîfinde men'-i fuhşiyyât dahî dâhildir."

Dahası Kemal'e göre medeniyet, bu gibi illetleri elenerek alınabilir: "Bir de farz edelim ki medeniyetin Avrupa'daki hâli, bin türlü nekâyıs ve seyyiât ile mâlâmâl imiş. İktisâb-ı medeniyete çalışan akvâm için tamamı tamamına Avrupa'yı taklîd etmek neden lâzım gelsin?"

Ahmed Midhat Efendi, Batı medeniyeti lehine cevherîleştirmeyi önleyecek şekilde romantik kadar agnostik bir medeniyet tasavvuru benimser. O, bir makalesinde, "Medeniyetin ne olduğu henüz tayin edildi mi ki..." diyerek bu kavramın zihinlerde netlik kazanmamış olduğunu belirtir. Aynı yazı içerisinde şu ifade de yer alır: "Medeniyetin ne demek olduğu henüz meydana çıkmadığından..." (Güler 2006: 115).

XIX. asırda sekülerleşme sürecinde medeniyet, özünde Katolik/Protestan ayırımına karşılık olarak iki tür kutuplaşma ortaya çıkaran iki tür ayırıma tâbi' tutuldu: Katolik "iman/küfür" ayırımına karşılık etnik "medeniyet/barbarlık" ayırımı, Protestan "hak/bâtıl din" ayırımına karşılık dinî "hak/bâtıl (Batılı/Doğulu) medeniyetler" veya ilericilik/gericilik (aydınlanma/yobazlık) ayırımı. Bu ayırımlar, mücadelenin iki tarafının netice idrakine göre galibiyetin icabı olarak emperyalizmi ve mağlubiyetin icabı olarak Batılılaşmayı meşrûlaştırmaya yaradı. Doğulu mağluplar tarafından "medeniyet/barbarlık" ayırımı, "galibiyet/mağlubiyet, "hak/bâtıl (Batılı/Doğulu) medeniyetler" ayırımı ise "galip/mağlup medeniyetler" olarak tercüme edildi.

Abdullah Cevdet ve Ahmet Ağaoğlu gibi "medeniyyet-i Garbiyye ve Şarkiyye" tabirini kullanan Tüccarzâde İbrahim Hilmi Çığıraçan da (1876-1963), 1910 yılında Türkler'in dinî ve millî hususiyetler dışında Avrupa medeniyetini bütünüyle benimsemesi gerektiğini savunuyordu (Ocak 2003: 201). Hatta Yahya Kemal Beyatlı (1990: 52) bile şöyle diyebiliyordu: "Tam bir derecede temeddün etseydik vatanımız parçalanmazdı ve milletimiz böyle bedbaht olmazdı." Böylece Batılı galipler ile Doğulu mağlupların esas aldığı medeniyet/barbarlık ayırımından barbarların bekâ için medenîlere "müşâbehet"inin kaçınılmaz olduğu sonucu çıkıyordu. İkincisi, Batılı galipler tarafından medeniyetin tasvirî mânâsınca yapılan "hak/bâtıl (Batılı/Doğulu) medeniyetler" ayırımının Mehmed Âkif (2014: 153) gibi Doğulu mağluplar tarafından "galip/mağlup medeniyetler" olarak tercümesinden iki medeniyet arasında "terkip" sonucu çıkıyordu:

Sırr-ı terakkînizi siz,
Başka yerlerde taharrîye heveslenmeyiniz.
Onu kendinde bulur yükselecek bir millet;
Çünkü her noktada taklîd ile sökmez hareket.
Alınız ilmini Garb'ın, alınız san'atini;
Veriniz hem de mesâînize son sür'atini.
Çünkü kâbil değil artık yaşamak bunlarsız;
Çünkü milliyyeti yok san'atin, ilmin; yalnız.

Bu, İslâm medeniyetinin manevî boyutunun (din ve ahlâkı) Batı medeniyetinin maddî boyutuyla (ilim ve sanatı) terkibi anlayışı, daha önce Namık Kemal'de de (2005: 360-361) görülür:

"İktisâb-ı medeniyete çalışan akvâm için tamamı tamamına Avrupa'yı taklîd etmek neden lâzım gelsin? Birtakım hakâyık-ı 'ilmiyye vardır ki dünyanın hiçbir tarafında değişmez, hiçbir yerde sû-i tesiri görülmez. Meselâ ticârette de olsa hâssa-i inbisâta maliktir. Hâssa-i inbisât nerede olsa vâsıta-ı tahrîkdir. Vâsıta-i tahrîk nerede olsa sa'y-ı beşere büyük büyük muâvenetler eder. Sa'y-ı beşerin muâvenetlerinden nerede olsa istifâde olunur. Şimdi biz tervîc-i medeniyeti arzu edersek bu kabîlden olan hakâyık-ı nâfi'ayı nerede bulursak iktibâs ederiz. Temeddün için Çinliler'den sülük kebabı ekletmeği almağa muhtâc olmadığımız gibi Avrupalılar'ın dansına, usûl-i münâkehâtına taklîd etmeğe de hiç mecbûr değiliz. Kendi ahlâkımızın ilcââtı, kendi aklımızın tasvîbâtı âsâr-ı medeniyyetin fürû'âtına ma'a-ziyâdetin kâfidir. Hatta öyle me'mûl ederiz ki, şerî'at-ı İslâmiyyenin kavâ'id-i münciye ve mevki' ve halkımızın kâbiliyyât-ı fevkalâdesi elde iken Kıbt ve Keldan ve Yehûd ve İran ve Arab ve Yunan zamanlarında altı-yedi kerre ma'rifetin dâru'l-muallimîni ve terakkiyâtın merkez-i intişârı olan memâlik-i Osmaniye'de iş lâyıkıyla tutulur ise meâsir-i bedî'asına dünyayı hayran edecek yolda bir medeniyet vücûda getirilebilir."

Burada kritik bir soru gündeme gelir: Namık Kemal ile Mehmed Âkif misallerinde genel olarak I. Meşrûtiyet ile II. Meşrûtiyet nesillerinin medeniyet terkibi anlayışları arasındaki farklılık nedir? Öncelikle beşerî düşüncenin ontolojik arka planı itibariyle tarihin iyice hızlandığı bir sekülerleşme sürecinde iki neslin yaşadıkları dünyaya göre farklı düşünecekleri gayet tabiîdir. Bu farkları birbirine bağlı dört noktada toplayabiliriz.

1. Namık Kemal, henüz Osmanlı Devleti'nin bekâsı ümitlerinin korunduğu bir zamanda yaşamıştır. Onlar için "aslî" bekâ vesilesi, "dîn ü devlet" (şeriat ü mülk) formülüdür. Asıl muvacehe, şeriat ile küfür, Devlet-i 'Aliyye ile Düvel-i Muazzama arasındadır; "medeniyet", özünde, kâh zayıflayan, kâh güçlenen "ârızî " bir kuvvet unsurudur. "Din ve medeniyet" şeklinde bir ifade I. Meşrûtiyet neslinde pek görülmezken II. Meşrûtiyet neslinde görülür; bu,

düalistik medeniyet görüşünden dikotomik medeniyet görüşüne geçişi gösterir. Osmanlı Devleti'nin fiilen çöktüğü II. Meşrûtiyet nesli için artık kutuplaşma, Batı medeniyeti ile İslâm medeniyeti; I. Meşrûtiyet nesli için "güçlenmiş/zayıflamış medeniyetler", II. Meşrûtiyet nesli için "galip/mağlup medeniyetler" arasındadır.

2. Bu yüzden I. Meşrûtiyet nesli için Batı, dinî olarak düşman, medenî olarak rakiptir. II. Meşrûtiyet neslinin Batı medeniyetine karşı hissi ise, adâvet ve rekabetin, sevgi ve nefretin karışımı bir ambivalanstır. Çağdaş medeniyet, kâh yeni kıble, kızıl elma, kâh "tek dişi kalmış canavar" olarak görülür. Sadullah Paşa, bunu açıkça ifade eder: "Bizim içün henüz Avrupa'yı beğenmek mi, beğenmemek mi lâzım olduğu bile tayin ve hükm olunmamıştır. Kâh Avrupa'yı kendimize nümûne-i terakkî 'addederek bâlâya çıkartırız, kâh kendimizi dev aynasında görerek Avrupa'yı ehemmiyete bile şâyân bulmayız. Bu ifrat ve tefritin her iki ciheti de ziyanlıdır. Asıl maharet bu bâbda Osmanlıların ittibâ' etmeleri lâzım gelen tarîk-i evsat ve savâbı bulmaktır" (Akyıldız 2011: 218).

3. Bu rekabet hissinden dolayı I. Meşrûtiyet nesli, Batı medeniyetinden istifadeyi "iktibas, izdivaç, muâvenet" kavramlarıyla, buna karşılık II. Meşrûtiyet nesli, terkip (sentez) kavramıyla anlatır.

4. Batı medeniyetine bakıştaki bu zihnî ihtilafa göre ondan alınacak unsurların keyfiyeti, iktibas ve terkibin muhtevası da değişir. I. Meşrûtiyet nesli, Batı medeniyetinden alınacak unsurlar olarak teknik ve ticareti görür. Buna karşılık II. Meşrûtiyet neslinde iktibas ve terkibin muhtevası genişler, teknik ve ticaretin yanına ilim ve sanat da eklenir.

FASIL ALTI

NİZÂM-I KADÎMDEN NİZÂM-I CEDÎDE

Ebedî İlden Fânî Devlete

Kadim dünyagörüşüne göre varlık birimleri olarak kâinat, cemiyet, insan vs. kitap ve beden metaforlarıyla anlatılırlar; kâinat, cemiyet, insan, yaratılış tarzları itibariyle kitap ve beden hükmündedir. Tabiî âleme nizam ve ömür veren Rabbin yeryüzündeki halifesi olarak insanın işi de siyaset yoluyla beşerî âleme kitap olarak *nizam*, beden olarak *ömür* vermektir. Kınalızâde (2014: 122), "cism-i câmid/cism-i nâmî" ayırımını şöyle yapar: "Her cism ki nâmî ola, nebât gibi hayvân gibi insân gibi anda mevcûddur. Ve şol cism ki câmid olup nümuvvdan hâlî ola, besâyıt-ı anâsır ki âteş ve âb ve havâ ve türâbdır, anlar gibi ve ma'deniyyât ve mürekkebât-ı gayr-ı tâmme gibi anlarda nefs-i nebâtî ma'dûm u mefkūddur ve cismde olan havâss u âsâr-ı tagdiye gibi tenmiye gibi ve anların levâzımı cümlesi nefs-i nebâtîye müstenid ve nefs-i nebâtî anlara mebde'ü illettir."

Aristo'nun açıkladığı gibi insan ile il (devlet, ülke), *organizma* kavramının belirttiği gibi organlardan, cüzlerden oluşan bir kül olarak "cism-i nâmî"dir. Nitekim tab', baş, eklem, göğüs (*constitution, article* vs.) gibi unsurlar, insan ile ülke arasında ortak kullanılır. Öyle ki *Mukaddime*'de İbn Haldûn (2015: I/489-90), tıbben insanın azamî ömrü gibi devletlerin ömürlerinin de yüz yirmi sene olduğunu beyan eder:

"Ma'lûm ola ki etıbbâ ve müneccimîn zu'mları üzre insânın ömr-i tabî'îsi yüz yirmi sene olup mâdâm ki beden-i insân mâni'-i hayât olan esbâb-ı semâviyye ve âfât-ı arzıyyeden emîn ü sâlim ola, bi-hasebi't-tabî'a yüz yirmi sene

mu'ammer olur dediler (...) Lâkin insân için ömr-i tabî'î olan yüz yirmi seneden ziyâde mu'ammer olmak nâdir vâki' olup meğer kim müneccimîn zu'mu üzre ba'z-ı kırânât-ı ulviyye ve evzâ'-ı garîbe-i felekiyye zuhûrıyla hâsıl ola (...) ma'lûm ola ki düvel ü saltanatların imtidâd ü bekâsı dahî a'mâr-ı benî âdem gibi kırânât-ı felekiyye muktezâsı üzre ziyâde ve noksân ile muhtelif ise de lâkin ekser-i evkâtta üç karn müddetini tecâvüz edegelmemiştir. Zîrâ her bir karn kırk sene ile takdîr olunup üç karn yüz yirmi seneye bâliğ olmakla devletlerin ömr-i tabî'îsi dahî insânın ömr-i tabî'îsiyle müsâvî olur."

Buna göre insanlar gibi ülkeler de nümüv, vukûf, inhitat merhalelerinden geçerek ölecek, eceli mukadder olan fânî varlıklar, organizmalardır. Mesela Thomas Hobbes, *Leviathan*'da ülkenin dağılmasına yol açacak dâhilî illetler üzerinde durmuş, Rousseau da *İçtimaî Mukavele* eserinde şu suali sormuştur: "Sparta ve Roma batmışsa hangi devlet ebediyen sürmeyi umabilir? Cism-i devlet, en azından cism-i insan gibi doğar doğmaz ölmeye başlar ve kendi içinde kendi mahvının sebeplerini taşır... En iyi rejim bile nihayet bulacaktır" (Chupp 2012: 150, Davies 2012: 729).

Buna karşılık Osmanlı ve İngiltere gibi köklü ülkelerin aydınları, devletin ebediyeti ile mukadder eceli anlayışlarını iki yolla uzlaştırmaya çalışmışlardır. Birincisi, devletin ebediyeti kehanetleri, ikincisi, siyasî volontarizm. Kadim dünyada ülkeler, başkentleriyle özdeşleştirilir. Bağdat, Atina, Roma ve İstanbul, Abbâsî, Yunan, Roman ve Osmanlı devletlerini ifade eder. Bu mânâda il, ülke=devlet, Göktürk Kitâbeleri'nde geçen "bengü il" (ebedî ülke=devlet) demektir. Ancak gene Göktürkler'in, "İlden geçilir, töreden geçilmez; il kalır, töre kalmaz; el kalsa da töre kalmaz" (Tanyu 1978, Öztürk 1996: 41) sözleri, "bengü il"in yaşanan mevcut ilden ziyade aranan ideal ülkeye, ütopyaya, Roma gibi şehirler için kullanılan kırmızı elmaya delâlet ettiğini gösterir.

Roma'nın Cicero (MÖ 106-43) gibi filozoflar tarafından "bengü il"e karşılık "*aeterna urbs*" (ebedî şehir) olarak tavsifi ise dünyadaki halkların peşinde koştuğu ideal ülke, ütopya olarak onun ebediyeti inancına delâlet eder (Isaac 2017: 3, 39). Ebedî şehir (ülke=devlet), hukuk, adalet ve barışın hükümran olduğu şehir demektir. Hz. Âdem 'aleyhi's-selâmın sürüldüğü 'Adn cenneti, ebedi selam (barış) yurduydu. İmparatorlukların hedefi, dünyada bu barış yurdunun inşasıdır. O halde ebedî Roma, Roma Barışı'nın (Pax Romana) hayata geçirildiği yurttur. Nitekim Tacitus (56-110), "devletin ebediyetinin, milletlerin barışının ve bütün vatandaşların esenliğinin (âfiyet)" temelinin Roma senatosu olduğunu söyler.[1] Bu mânâda "ebedî şehir" Osmanlılar'ca "devlet-i ebed-müddet" olarak ifade edilmiştir.

1 ".. aeternitas rerum et pax gentium et mea cum vestra salus incolumitate senatus fi rmatur" (Isaac 2017: 3, 39, Haynes 2003: 66).

Osmanlı Devleti'nin kıyamete kadar bâkî olacağı müjdesini verenlerin başında İslâm dünyasında "Şeyh-i Ekber" lakabıla maruf İbnü'l-'Arabî gelir. İbnü'l-'Arabî (2018), *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-devleti'l-'osmâniyye* adlı risâlesinde cifr ilmi yardımıyla hilâfetin Benî Adnan'dan Benî Osman'a geçerek Osmanlı Devleti'nin kurulacağını haber vermiş, devletle ilgili bazı hâdiselere işaret etmiştir. Eser, Sadreddin Konevî (606-673/1209-1174) ve Salahaddîn Safedî (696-764/1297-1363) tarafından şerhedilmiştir (İmamoğlu 2016: 45) .

Müneccimbaşı Ahmed Dede de, *Câmi'u'd-Düvel* adlı Arapça tarihinde Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna işaret eden sahih rivayetleri sıralarken, "Şeyh-i Ekber İbnü'l-'Arabî'nin cifr ilmi yardımıyla ve âyetlerin gizli mânâlarının teviliyle zuhûrundan yetmiş sene evvel Devlet-i 'Osmâniyye'nin şânının yüceliğini ve kıyâmete kadar dâim olacağını keşf"ettiğini ifade etmiştir (Gündüz 1989b). Nitekim Sadreddin Konevî ve eserlerini tanıttığı makalesinde şerhin bir nüshasının hususî kütüphanesinde bulunduğunu kaydeden Osman Ergin'in (1957) sözleri, eserin Osmanlı devlet ricali ve halkı arasındaki tedavül derecesini göstermesi bakımından ilginçtir: "Topkapı Sarayı'ndaki nüshalar hükümdarlar için yazıldığından pek nefistir. Umumî kütüphanelerde bulunmadığı halde ellerde dolaşan bazı tercümeleri vardır."

Endülüs İşbîliye'den (Sevilla) gelen Ali b. Muhammed el-Lahmî el-Mağribî'nin, 923'te (1517) temize çektiği *ed-Dürrü'l-Mesân fi Sireti'l-Muzaffer Selîm Hân* adlı eser, Arapça yazılmış olması ve İslâm dünyasındaki Osmanlı ve Selim tasavvurunu göstermesi bakımından önemlidir. Gayba işaret eden rüyalara dayanarak Yavuz Sultan Selîm'i Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın her asrın başında geleceğini müjdelediği müceddidlerden biri olarak gören Mağribî, onun zaferlerini bu manevî-dinî misyonla izah eder. Eserin bir nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'ndedir (Bağdat Köşkü, nr. 197) (Güler 2014, Tekindağ 1970).

Osmanlı tarihçiliğinin kurucu isimlerinden Âşıkpaşazâde, bu keşiflere dayanarak, "Ebed bâki kalur bil nesli-i 'Osmân" diye Osmanlı'nın ebediyeti anlayışının temellerini atmıştır (Özcan 2015):

> Okundı hutbe kim Gâzi 'Osmân
> Ertoğrol oglı Gâzi han 'Osmân
> Temerrüd ehli kâfirler kırandur
> O mü'min leşkerine hân 'Osmân
> Ki 'adli bezli hep tutdı cihânı
> 'Atâsı sâyesi ni'metlü 'Osmân
> Münâdîler nidâ ider salâdur
> Sa'âdet bahş ider dir geldi 'Osmân
> Harâb iden putı puthâneleri

'İmâret dîn-i İslâm itdi 'Osmân
Kuruldı devleti çetri ezelden
Ebed bâki kalur bil nesli-i 'Osmân

Suriyeli büyük sûfî Abdülğanî Nâblusî de (1050-1145/1641-1731), Âl-i 'Osmân hakkında mezkûr âyetten aynı manevî keşfî işaret eder: "Allâh Te'âlâ buyurdu: "Zikir'den sonra (Tevrat'ta yazdıktan sonra) Zebur'da dahi yazdık ki; arza, sâlih kullarım vâris olurlar" (Enbiya, 21/105]. (Rûy-i zemînin hükm ü tasarrufu salâh-ı hâl ile muttasıf 'ibâdına intikal eder. O sâlihler, arzı i'mâr ve ümem ü akvâmı 'adâlet ve refâh-ı maişet üzre siyaset ve idare ederler). Ârif-i billâh Şeyh Abdülğanî Nâblusî kuddise sırruhû hazretleri, *et-Tal'atü'l-Behiyye* nâmıyla Selâtîn-i Âl-i 'Osmân hazarâtı haklarında nazmeylediği risâlede ehl-i keşfin tasrihleri üzre arza mülk ü saltanat ile vâris olan 'ibâd-ı sâlihîn ile bi-tarîki'l-işâre padişâhân-ı Âl-i 'Osmân hazarâtı maksûd olduğunu zikreylemiştir." Halvetî-Şâbânî Şeyhi Mustafa b. Kemâleddin Sıddîkî de (1099-1162/1688-1749), *el-Müzinu bi't-Tarab fi'l-Farki beyne'l-'Acemi ve'l-'Arab* eserinde İbnü'l-'Arabî'nin *eş-Şeceretü'n-Nu'mâniyye fi'd-Devleti'l-'Osmâniyye* adlı risâlesinin Salahaddîn Safedî (696-764/1297-1363) tarafından yapılan şerhinden naklen mezkûr âyetteki 'ibâd-ı sâlihin ile selâtîn-i Âl-i 'Osmân'ın kasd edildiğini beyan eder (İmamoğlu 2016: 45, Kara 2002: I/105).

Osmanlı'nın önde gelen İbnü'l-'Arabî takipçisi sûfîlerinden İsmail Hakkı Bursevî de (1653-1725) (1317: 26, Sayar 2000: 261), *Hadîs-i Erbain Tercümesi* adlı eserinde Türklüğün bekâsıyla ilgili bir not düşer: "... Âdem cennetten lisân-ı Türkî ile "kalk" demekle kıyam edib çıkmıştır. Zira dünyada âhir-i tasarruf Türk'ündür. Fefhem cidden." XIX. asırda bilhassa Mısır belasının zuhuruyla Osmanlı Devleti'nin ebediyeti inancı sarsılmaya başlamıştı. Ahmed Lûtfî Efendi (1999: VI-VIII/1023), Tanzimat Fermanı'nın önemini anlatırken Avrupalılar'ın iddiası olarak da olsa Osmanlı Devleti'nin "hâlet-i nez'a" (can çekişme hali) geldiğinden bahseder:

"Reşîd Paşa'ya bây ü gedânın teveccühü ve pâdişâhın bu hâle 'atf-ı nigâhı Reşid Paşa'ya medâr-ı kuvvet ve cür'et olarak yek başına Devlet-i 'Aliyye'nin mu'azzamât-ı umûr-ı dâhiliyye ve hâriciyyesini deruhde ile bir taraftan Mes'ele-i Mısriyye'nin dilhâh-ı Devlet-i 'Aliyye üzere karargîr olması zımnında devletlerin celb ü imâleleri emrinde müzâkerâta bed' edip bir taraftan dahî usûl-i zulmiyye ve harekât-ı istibdâdiyye tesîrâtıyla hâlet-i nez'a geldiği Avrupaca zu'm olunagelmiş olan Devlet-i 'Aliyye'yi Tanzîmât-ı Hayriyye gibi bir kânûn-ı esâsîye rabtla Devlet-i 'Aliyye'nin ıslâh-ı ahvâli ve devletlerle olan revâbıt ve münâsebâtının tezyîdiyle hâricî ve dâhilî az vakitde pâdişâhına ve devletine büyük hidmetler ibrâzına bezl-i mesâ'î etmişdir."

İşte Osmanlı Devleti'nin ebediyeti inancının sarsıldığı son devirde bu inancı tazeleyen bir eser, Şam müftüsü Mahmud Hamza'dan (1821-1887) geldi. Bu âlim, *el-Burhân 'alâ Bekâi Mülki Benî Osman ilâ Âhiri'z-Zemân* adlı eserinde Cevdet Paşa'nın tarifiyle, "Devlet-i 'Osmâniyye'nin âhiru'z-zemânâ dek bekâsına dair tefâsîr ve ehâdîs-i şerîfeden ve e'izze-i kirâm hazarâtının keşf ü istihrâcâtından cem' etdiği edilleyi" topladı.[2] Cevdet Paşa'nın eser hakkındaki değerlendirmesini okuyalım:

"Sâdât-ı Hamzaviye'den sâbıkā Şam-ı Şerîf Müftüsü merhum ve mağfûrun leh Mahmud-ı Hamzavî Efendi'nin vefâtından evvelce Devlet-i 'Osmâniye'nin âhiru'z-zemânâ dek bekāsına dair tefâsîr ve ehâdîs-i şerîfeden ve e'izze-i kirâm hazarâtının keşf ü istihrâcâtından cem' etdiği edilleyi câmi' bir risâle te'lif ve onu *el-Burhân 'alâ Bekâi Mülki Benî Osman ilâ Âhiri'z-Zemân* deyü tesmiye etmiş ve bu (...) sonra artık riyâ olmak ihtimâli ber-taraf olduğundan Beyrut'da tab' etdirilmiş olduğu halde bu kere Ahmed İzzet Bey kulları dahî lisân-ı Osmanî'ye terceme etmekle bu tercemesi ve bir kıt'a arîzası matviyyen 'atebe-i 'ulyâ-yı hazret-i Hilâfet-penâhî'ye takdim kılındığı ma'rûzdur.

Bu risâle güzel bir eserdir. Fakat ona bir fıkra-i muhtasara ilâve etmek isterim. Şöyle ki, Âl-i 'Osmân'ın birinci halîfesi olan Yavuz Sultan Selim Han hazretleri mahremâne musâhabet esnasında Arabistan fethine dair olan niyet-i hümâyûnlarını musâhib-i Şehriyârîleri olan Kemal Paşazâde'ye açdıkda Kemal Paşazâde: "Sırasıdır, Zira Cenâb-ı Hak: 'Ve le kad ketebnâ fi'z-Zebûri min ba'di'z-zikri enne'l-arza yerisühâ 'ibâdiye's-sâlihûn[3]" buyurmuşdur. Zikir ise bi-hisâbi'l-hamel dokuz yüz yirmi adedine müsâvî olduğuna mebnî ondan sonra arz-ı Benî İsrâil'e ibâd-ı sâlihînin vâris olacaklarına işâretdir ve şu asırda 'ibâd-ı sâlihîn Osmanlılardır' deyip dahî Arabistan seferine teşvik etmiş ve bi-hisâbi'l-hamel dokuz yüz yirmi iki adedine müsâvî olan 'feth-i memâlik alıp' tarihinde Sultan Selim Han hazretleri Çerâkise'ye galebe ile muzaffer olmuşdur." 23 Zilhicce 1310 [8 Temmuz 1893] (BOA, YEE, 38/72)

Son olarak ülkemizde "irfanî filologlar" denebilecek neslin manevî babası Abdülaziz Mecdî Tolun'un (1865-1941) şeyhi Ahmed Amiş Efendi de (1807-1920), İbnü'l-'Arabî'den ilhamla şu gaybî haberi verir: "Türk devleti ilâ yevmi'l-kıyâme bâkî kalır, payidar olur. Fakat şekl-i idaresi şekilden şekle tahavvül eder."

İkincisi, emperyal ülkelerin aydınları devletin ebediyeti ile mukadder eceli anlayışlarını siyasî volontarizm ile uzlaştırmaya çalışmışlardır. René de Lucinge

---

2 1308 yılında Beyrut'ta basılan eseri Bereketzâde İsmail Hakkı, *Bekā-yı Saltanat-ı Osmâniyye* adıyla Türkçeye tercüme etmiş (İstanbul 1332), bu tercüme Ahmet Sürün tarafından Latin harfleriyle de yayımlanmıştır. Mahmud Hamzavî, *Bekā-yı Saltanat-ı Osmâniyye*, trc. Bereketzâde İsmail Hakkı, İstanbul, Tevsî-i Tıbâat Matbaası, 1332,45 s. (Kara 2002: I/261-282).

3 "And olsun, *Tevrat*'tan sonra *Zebur*'da da: 'Yeryüzüne ancak sâlih kullarım vâris olacaktır.' diye yazmıştık" (Enbiyâ, 21/105).

(1554-1615) (1606), organizmanın mukadder ölümü anlayışıyla Osmanlı'nın çöküşünü hesap ediyordu (Almási 2008: 11). Organizma görüşünün ideolojik ve çifte-standartlı kullanımı burada bariz olarak görülüyordu. Aydınlar, Osmanlı gibi rakip ülkelerin tabiî ömre göre sonunu, buna karşılık tabiî/siyasi beden ayırımıyla kendi ülkelerinin sonsuzluğunu öngörüyorlardı.

Bu tür bir sınırlı siyasî volontarizm, tamamen iradesizlik, kadercilikle tabiata teslim olan pasiflik ve mutlak volontarizmle (hümanizm) dünyanın yeniden kurulabileceğini öngören modernizm uçları arasında orta yolu temsil eden muhafazakârlığın karakteristiği olarak belirir. Siyasî volontarizme ise ancak insan ile devlet varlıkları arasında nitel bir ayırım yapılarak yer açılabilecekti. Buna göre ülke olarak devlet, teşekkül tarzı itibariyle insana benzer, aralarındaki sadece bir kıyastır (analoji); devlet, insan gibi ölümü mukadder, tabiî, fânî bir organizma değildir. Batılı aydınlar, siyasî iradeye yer açmak için insan ile ülke arasında başlıca dört ayırım yapmışlardır.

1. John of Salisbury (1120-1180): Cism-i tabiî/cism-i siyasî (body natural/body politic)
2. Thomas Hobbes (1588-1679): Şahs-ı tabiî/şahs-ı sunî (natural person/artificial person)
3. Samuel von Pufendorf (1632-1694): Şahs-ı maddî/şahs-ı manevî (physical person/moral person)
4. Edmund Burke (1729-1797): Cism-i câmid/cism-i nâmî (body inorganic/body organic)

Ortaçağlarda John of Salisbury'nin (1120-1180) temsil ettiği "kralın iki bedeni" görüşünce yapılan *cism-i tabiî/cism-i medenî* (*body natural/body politic*) ayırımı, insan ile ülke arasında nitel bir farklılığın bulunduğu anlayışını yansıtır. Buna göre kral, bir taraftan tabiî-ölümlü bir bedene, diğer taraftan siyasî-ölümsüz bir bedene sahiptir. Öyle ki insan ile devlet arasında ortak tab' (anayasa=*constitution*) kelimesi de cisim gibi *tab'-ı tabiî/ tab'-ı siyasî* (*natural constitution/political constitution*) olarak ayrıldı. Hobbes ise organizma/mekanizma, şahsî/gayr-i şahsî (kralın şahsından bağımsız) ayırımlarına karşılık olarak devletin tabiî ile sunî şahsiyetini birbirinden ayırdı. Pufendorf ise daha umumî bir ayırımla maddî şahıs olarak insanlara karşılık devlet başta olmak üzere üniversite, dernek gibi varlıklara hukukî failler olarak manevî, itibarî şahsiyet atf etti (Holland 2017: 4,11, Chupp 2012: 77). Bu itibarla Batı'da kapitalistikleşme olarak modernleşme süreci en bariz *cism-i medenî* ve tüzelleşme kavramları üzerinden izlenebilirdi (Beier 2016).

Muhafazakârlığın babası Burke ise siyasî iradeye daha çok yer açan bir terkip ve tefrike gitti. O, Hobbes'un tabiî/sunî ve Pufendorf'un maddî/manevî şahıs

ayırımlarını câmid/nâmî cisim ayırımıyla terkip ederek insan ile devleti ontolojik olarak birbirinden ayırdı. Burada devleti insandan ayıran "sunî, manevî, câmid" sıfatları, aslında *tabiî* olana karşı *iradî*, yani, beşerî-siyasî iradeye tâbi, gayr-i tabiî olan demekti. Zira devletin bir organizma olarak nümüv (*growth*) çağını kabul, zarurî olarak onun inhitat (*decline*) çağını ve mukadder zevalini de (*demise*) kabul mânâsına geliyordu.

Burke, devletlerin ömürlerini izahta bu determinizmden kaçınayım derken tabiî ile iradî, nâmî ile câmid arasında tenâkuza düştü; ülke olarak devletin teşekkülü safhasında nümüvvünü, kıvamını bulduktan sonra ise cümûdunu esas aldı (Love 1965: 187, Stanlis 2003: 193). Ona göre devlet, kıvamını bulduktan sonra adeta gençlik/yaşlılık gibi çağ kayıtlarından kurtulmuş, zamansız, ebedî bir hayata kavuşmuştur. "Siyasî sistemimiz, eğreti parçalardan oluşan kalıcı bir beden olarak tasarlanmış dünya düzeniyle ve varlık tarzıyla tam bir tekabül ve tenazur halinde vaʿ edilmiştir. Ortaya çıkan düzen, ne yaşlı, ne orta yaşlı, ne de gençtir; fakat değişmez bir temadi durumundadır; geçmişten geleceğe işlemeyen parçalarını atarak canlılığını koruyan, sürekli kendini yenileyen bir organizma gibidir. "[4]

Osmanlı aydınları da organizma olarak devletin ömründe cârî tabiî determinizme karşı siyasî iradeye yer açmak için insan ile devlet arasında benzer ayırımlar yapmışlardır. Mesela Kâtip Çelebi (2016: 137-138), *Düstûru'l-ʿamel li-ıslâhi'l-halel* isimli eserinde İbn Haldûn'un *Mukaddime*'sindeki beş tavra karşı üç tavır tarif eder. Ona göre bu, mutlak bir şema değildir; devletlerin çökmesi için bu üç tavırdan geçmeleri gerekmez: "İnsanın ömr-i tabiʿisi üç mertebe üzre takdîr olunur: Sinn-i nümüvv ve sinn-i vukûf ve sinn-i inhitât (...) İnsanın, devletten ibâret olan ictimâî halî dahî üç mertebe üzeredir: Zemân-ı nümüvv ve zemân- vukûf ve zemân-ı inhitât. Bu üç mertebe kezâlik tevâfüt üzredir. Ol ecilden selefde bazı cemiyetler çok geçmeyüp zemân-ı inhitâta vardı. Ve nicesi âfete uğrayan yiğitler gibi sû-i tedbîr âfeti ile zemân-ı vukûfda gitdi. Ve bazısı dahî bu Devlet-i ʿAliyye gibi kavîyyü'l-bünyân ve râsihü'l-erkân olmağla imtidâd bulup, zemân-ı vukûfu geç geçdi."

Naʿîmâ, Kâtip Çelebi'nin görüşlerini bazı değişiklik ve ilavelerle aktararak Osmanlı siyasî bunalımının sebeplerini bulmaya çalışmış ve Osmanlı Devleti'nin çöküşle sonuçlanabilecek olumsuz siyasî değişimden nasıl kurtarılabileceği konusunda teklifler sunmuştur. O, devletlerin çöküşü konusunda aslında İbn

4 "Our political system is placed in a just correspondence and symmetry with the order of the world, and with the mode of existence decreed to a permanent body composed of transitory parts, — wherein, by the disposition of a stupendous wisdom, moulding together the great mysterious incorporation of the human race, the whole, at one time, is never old or middle-aged or young, but, in a condition of unchangeable constancy, moves on through the varied tenor of perpetual decay, fall, renovation, and progression" (1877: III/275, Stanlis 2003: 99).

Haldûn'un görüşlerini büyük ölçüde paylaşmaktadır. Onun yaptığı şey, İbn Haldûn'un çöküş teorisini ve tavırlar nazariyesini Osmanlı Devleti'ne uyarlamak ve İbn Haldûn'dan farklı olarak yaşlanan ve çöküş sürecine girmiş olan devletin, büyük adamlar sayesinde birtakım müdahale ve gayretlerle kurtarılabileceğini ileri sürmektir. İbn Haldûn, devletleri doğup büyüdükten sonra ölüme bırakırken Na'îmâ, beş tavırdan sonra çökme aşamasına gelmiş bulunan devletlerin, büyük adamların kudretli iradeleriyle ölümden kurtarılabileceğini savunur (Okumuş 1999: 202, Fleischer 1983).

Keza Ahmed Cevdet de (1309: I/18), selefi Osmanlı aydınları gibi organizma olarak devletin mukadder ömrü ve zevali anlayışını kabullenmez, devletin ömründe siyasî iradenin önemli rol oynadığını savunur. Ona göre tarihte bu organizma şemasına meydan okuyan, beşerî irade, kusur ve dirayetle ömrü daha kısa veya daha uzun olan devletlere nice misal vardır: "Ve ba'zan bir devlette ziyâdesiyle inhitât u fütûr emâreleri zuhûr etmişken tedâbîr-i hakîmâne ile teceddüd edip tazelendiği vardır (...) Ve nice devletler dahî sinn-i vukûfunu ikmâl etmeden kendi kusûruyla yahut bir kazâ zuhûruyla mahv u münkarız olmuştur."

Namık Kemal (2005: 259-60), İngiltere ve Rusya'nın yayılmacılığının Asya halklarına arzettiği tehlikeden bahsettiği bir makalesinde, insanların kaçınılmaz sonlarına inanmak istemediğini belirtir, böylece tabiî ömür görüşüne itiraz etmekle aslında Osmanlı aydınlarının, imparatorluğun sonunun gelmediğine kendilerini inandırmaya çalıştıklarını ima eder:

"İhtimal ki şu mülâhazâtımız hayâlâta haml olunur. Evet, bir belâ ne kadar mütehakkıku'l-vukû' olsa yine bir dereceye kadar vehmiyyâttan addetmek nekâyıs-ı beşeriyye mukteziyâtındandır. Mesela herkes mevtini 'ayne'l-yakîn bilir de yine vicdanı inanmak istemez. Fakat kazâ-yı mübrem gelir çatarsa o zaman anlaşılır ki hayâlât sayılan şeyler ağır hakikatler imiş. Fakat diriğâ ki nedâmette celb-i mâ-fât iktidârı mefkûddur. Roma İmparatorluğu'nu zîr-i zemine geçiren kabâil-i vahşiyye Volga Nehri'ni geçmeğe başladığı zaman Romalılar da devletlerinin onlar yüzünden harap olacağına dair işittikleri rivâyâtı vehmiyyâttan 'addetmediler mi? Medeniyet-i 'Arabî hâmilerini hûn-ı şehâdetine gark eden Tatarlar, Harezm üzerine yürüdüğü vakit Bağdat hükûmeti kendi zevâlini düşünmek nerede kalır? Belâyı yalnız onlara münhasır zannedip de âdetâ i'lân-ı meserret eylemedi mi?" "İmtizâc-ı Akvâm" başlıklı yazısında da Kemal (2005: 98), insanlığın sürekli bir ilerleme trendi gösterdiği çağdaş dünyada Osmanlı İmparatorluğu'nun bekâ ihtimalinin çok daha yüksek olduğunu belirtir.

Bu yüzden Namık Kemal (1327: 97), "Hasta Adam" başlıklı makalesinde Edmund Burke'ün anlayışıyla devletlerin eceli görüşüne karşı çıkar: "Ya biz

bu müzmin 'illetleri düşünelim de hastamızın hayâtından kat'-ı ümid mi edelim? Hayır, devlet bir şahıstır ama şahs-ı ma'nevîdir. İbn Haldûn'un dediği gibi öyle 'ömr-i tabiîsi filan yoktur." Kemal (2005: 143, 1326b: 4-5), "Şark Meselesi" başlıklı makalesinde, "Sinn-i vukûfa girdikten sonra açılan Macar ve Lehistan ve Girit seferlerinde ve Köprülü ile oğlunun idare ettiği muhârebelerde şemşîr-i 'Osmânî eski şaşaasını tamamıyla ibrâz edemediyse de mülken ve haysiyeten zerre kadar bir hasara uğramadık" der. Buna karşılık *Osmanlı Tarihi*'nin önsözünde, "Cem'iyyet-i medeniyye için sinn-i vukûf olamaz" der: "Cem'iyyet-i medeniyye denilen şahs-ı ma'nevî için sinn-i vukûf olamaz; onun hayât-ı sahîhası terakkîdir, vukûf değil. Terakkîde zamanın müsâ'id olduğu menzileye az çok uzak bulunmak, ta'affüne başlamış olan emvât arasında kalmakla beraberdir ki, o halde bulunan cem'iyyet için bir zaman bekâ mümkin olsa da, hiç bir zaman emrâz-ı mühlikeden selâmet müyesser olamaz."

Fuad Paşa da aslen tıp eğitimi almış ve nüktedanlıkla tanınmış bir devlet adamı olarak, Osmanlı Devleti'nin hastalığı ve ömrü hakkında ümitliydi. O, Türkler'in medenî vasıflarının yüksek olduğuna inanır ve Avrupalılar'ın bunu lâyıkiyle anlayamadıklarını söylerdi. Çar Nikola'nın Osmanlı İmparatorluğu'na "hasta adam" yakıştırmasına karşılık Paşa, "Ben, Türkiye'yi Çar hazretlerinden pekiyi tanırım. Her tarafını vurdum dinledim, içli dışlı muayene ettim; şu hakikate vardım ki Türkler'in naturası gayet sağlam olduktan mâada uzvî hiçbir hastalıkla malûl değildir. Türkiye, cilt hastalığına yakalanmıştır. Fakat çabuk iyileşmesi için vücuduna sürecek kükürt yok" demektedir.

Onun kükürtten kastı para idi. Abdülaziz devrindeki israflar, devletin uyuz hastalığını azdırmıştı; o kadar ki padişahın tahttan indirilme sebeplerinden birini teşkil eden hal' fetvasında bile buna işaret edilmişti. Fuad Paşa'nın Türkler'in asla inkırâz bulmayacağına, çünkü bünyece kuvvetli bir millet ve Avrupa barışının bileşeni olduğuna inancı tamdı. Devrinin birçok devlet adamında bulunan aşağılık hissi onda yoktu. Bu hususta Abdurrahman Şeref'in (1339: 104) ondan aktardığı bir nükte, darbımesel olmuştu: Bir mahfil-i ecnebîde Düvel-i Muazzama'nın kudret ve şevketinden bahs olunduğu sırada Fuad Paşa, "En kuvvetli devlet, Osmanlı Devletidir. Siz dışarıdan, biz içeriden yıkmaya çalışıyoruz, yine yıkamıyoruz" demiştir (Karal 1983: 129; 1988: 415, Davison 1963: 9).

İbn Haldûn'un son şakirtlerinden Tunuslu Hayreddin Paşa da, Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu 12 Cemaziyülevvel 1297 (22 Nisan 1880) tarihli lâyihada, Osmanlı tarihinde krizlere karşı devlet adamlarının siyasî bedenin ömrü şemasınca çöküş beklentilerine meydan okuyan başarılar gösterdiklerini, ancak bunların şahısların ömürleriyle kâim olduğu, kurumsallık ve süreklilik olmadığı için kalıcı başarının sağlanamadığını belirtir (Çetin 1999: 464-465).

Tebeddülden Tahavvüle

Her düzenin bir kıvamı, optimal hali vardır. "Her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince bu noktanın aşılmasıyla çözülme başlar. Osmanlı, bir fetih devletiydi. Bu fethin ise nizâm-ı âlemin iki mertebesine göre maddî ve manevî iki gerekçesi vardı. Nizâm-ı âlemin iktisadî-adalet mertebesi, ülke halkının refahının temini, siyasî-fazilet mertebesi, kozmopolitanizm denen yeryüzünde hakkın hâkim kılınmasıyla adalet ve barışın tesisiydi. Buna göre Osmanlı fetih siyasetinin maddî gerekçesi ganimet ve tımar, manevî gerekçesi *i'lâ-yı kelimetillâh* (Allah'ın kelimesinin yüceltilmesi) idi.

Tımar rejimi, Osmanlı düzeninin mihverini oluşturuyor, Osmanlı siyasî (askerî) ve içtimaî (iktisadî) nizamı, tımar rejimine dayanıyordu. Mehmet Zeki Pakalın (1993: III/649), tımar rejimi hakkında şu tarifi verir: "Fetih sırasında arâzî-i emîriyye itibar edilen yerlerden sipahilerle zaîmlere kılıç hakkı olarak verilen beytü'l-mâl hissesi yerinde hakkında bir tabirdir. Tımar için *Kavânin-i Âl-i 'Osmân der Hulâsa-i Mezâmin-i Defter-i Dîvân*'da (sayfa 61) şöyle deniliyor: "A'dâ ile cenk etmek mukâbelesinde tayin olunmuştur." Osmanlılar'da "Tımar" suretinde taammüm eden bu tabirin karşılığı İslâm hükümetlerinde "iktâ'" idi." Fıkhen ganimetin beşte biri devlet hazinesine irad kayd edilir, beşte dördü ise "kılıç hakkı" olarak muharip askerlere bölüştürülürdü (Köprülü 1976: 244).

Dolayısıyla Osmanlı, fetih ve ganimete dayalı tımar rejimine dayanıyordu. Ancak her şeyin bir sınırı vardı; fetih limitlerinin tükenmesiyle tımara dayalı bütün Osmanlı düzeni de sarsıldı. Bu süreç, basitçe farklı uyumsuzluklarla açıklanabilirdi. Fethin geliri ile gideri, adem-i merkezî yapının geliri ile merkezin gideri, aynî ile nakdî ekonomi arasında uyumsuzluk. Gelirler, fethin ve fethedilen toprakları kontrolün maliyetini karşılayamaz hale gelince hazine ve sistem zorlanmaya başladı. Büyüyen devlet ve ordunun işletilmesi için nakit ihtiyacının artması, özünde aynî ödemeye dayalı tımar ekonomisini sarstı. Devlete ödeyeceği nakdî vergilerin üretim kapasitesini ve gelirlerini aşması, çiftçiyi tefecilerin eline düşürdü. Tımarların iltizama verilip mukataaya dönüştürülmesi, vergi kaynağı ziraî işletmelerin verimliliğini azalttı. Buna karşı tımar rejiminin nakdî iktisadın şartlarına uyarlanmış olarak ihyâsı veya tımar ve iltizam usûllerinin bir terkibi olarak mâlikâne sistemi geliştirildi (Genç 2014: 100-101). Bütün bunların sonucu ise siyasî modernleşme mânâsında devletin giderek merkezîleşmesi oldu.

"Her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince Osmanlı'da zirveye çıkış ve iniş sürecini İstanbul'un fethedildiği 1453 ile I. Viyana Muhasarası'nın gerçekleştiği 1529 tarihleriyle sınırlandırmak mümkündü. İbn Haldûn'un devletlerin ömrüne dair verdiği bilgiye göre bu seksen yıllık (iki kırk) müddet tesadüf değildi.

Bu müddet, Osmanlı'nın değişmeyen bir dünya vizyonundan değişen bir dünya vizyonuna geçiş süreciydi. Osmanlı, Fâtih Sultan Mehmed'in temsil ettiği kozmopolitan vizyondan dolayı aslında "anakronik" olarak kurulan bir devletti. Kabaca XIV. asrın ilk yarısında yaşamış İbn Teymiyye (1263-1328), İbrahim Şâtıbî (1320-1388) ve İbn Haldûn (1332-1406) gibi âlimler, Moğol-sonrası tarihte değişmeye hüküm giymiş İslâm dünyasını tanımlamaya çalışmışlardı.

Osmanlı, böylece XIV. asrın ilk yarısında değişen bir dünya vizyonuna geçiş sürecinde, ancak Platonik, Tûsîci değişmeyen bir dünya vizyonuyla "anakronik" olarak kurulmuştu. Osmanlı, İranî, Türkî ve Hindu İslâmî kültür havzasında ortak kabul bulan Nasîrüddîn Tûsî'nin (1201-1274) *Ahlâk-ı Nâsırî* eserinde (1964) ortaya koyduğu *erkân-ı erba'a* formülüne dayalı Platonik ideal içtimaî felsefesine dayandı. Tursun Bey'in (1424-1495) *Târîh-i Ebü'l-Feth* (1977) ile Kınalızâde Alî Çelebî'nin (1511-1572) *Ahlâk-ı Alâî* (2014) isimli eserleri, bu Platonik, Tûsîci felsefenin Osmanlı karşılıkları idiler. Dahası Fâtih, Molla Câmî'den (1414-1492) istediği *ed-Dürretü'l-Fâhire* isimli eserle bu ideal cemiyet felsefesini standart (tasavvufî, kelâmî ve felsefî perspektiflerden mürekkep) bir varlık felsefesiyle, sosyolojik nazariyeyi ontolojik nazariyeyle temellendirmek istedi.

Ancak Osmanlı, 1453 ile 1529 arasındaki seksen yıllık süre zarfında değişmeyen bir dünya vizyonundan değişen bir dünya vizyonuna geçiş yaptı. Bu geçiş, muasır olan Kınalızâde Alî Çelebî (1511-1572) ile Hasan Kâfî Akhisârî'nin (1544-1616) şahıslarında görülebilirdi. Akhisârî, *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem* adlı eserinin telif sebebini, Osmanlı Devleti'nde 1572 yılından itibaren birbirini izleyen felâketlerin, başarısızlıkların ve karışıklıkların sebeplerinin teşhisi ve halli olarak açıklar. Osmanlı'da, İbn Teymiyye, Şâtıbî ve İbn Haldûn'un izinde Hasan Kâfî Akhisârî (1544-1616), Katib Çelebî (1609-1657) ve İbrahim Müteferrika (1674-1745) gibi aydınların değişimi açıklama gayretleri devam etti. Bunlar, modernlik-öncesi çağda modernleşmeye dair proto-teorik çalışmalar olarak görülebilirlerse de, müellifleri temelde pragmatik bir zihniyetle yaşadıkları ülke ve devletin düzeninin ıslahına yöneldikleri için yeni bir bilim kurmaya yönelen İbn Haldûn ve Vico'nun eserleri gibi şümullü eserler olmamışlardır.

Şimdi tebeddülden tahavvüle uzanan süreçte Osmanlı seçkinleri tarafından çözülmeyi durdurma ve yeniden düzenleme arayışını görebiliriz. Osmanlı başarı muhasebesi, neredeyse XIX. asra kadar, askerî zafer/hezimet ayırımına dayandı; "Devlette yanlış giden ne?" sorusunun zâhirî cevabı askerî hezimetlerdi. Osmanlı, küffara karşı Allah yolunda cihadı varlık sebebi sayan bir gazâ devletiydi. Dolayısıyla başarı muhasebesine yol açan "ne yanlış gidiyor?" sorusunun açılımı, "niçin eskisi gibi küffara karşı gazâda muvaffak olamıyoruz?" idi. I. Mahmud (1730-1754), İbrahim Müteferrika'ya soruyordu: "Küffârın

ekser-i zamanda galebesine ve ehl-i İslâm'ın mağlûbiyetine sebep nedir?" (Ergin 1977: I/58). Zamanla inhizamdan inhitata, yenilgiden çöküşe başarısızlık hissi ve sorusu değişti. "Küffar karşısında inhizam" anlayışı, giderek yükselen "Garp karşısında inhitat" anlayışına ve "biz ne yanlış yapıyoruz?" sorusu "onlar ne doğru yapıyorlar?" ve "onlara nasıl yetişebilir ve eski haklı önceliğimize yeniden kavuşabiliriz?" sorularına dönüştü (Lewis 2002: 25).

XIX. asırda Osmanlı-Rus 93 Harbi (1877-78) gibi dramatik hezimetler, Osmanlı-İslâm dünyası aydınlarında sarsıcı bir yenilgi psikolojisine yol açmış, böylece kriz muhasebesi öz-eleştiriden ziyade dış-eleştiriye, yenilenler, "bunu bize kim yaptı?" sorusuyla kusuru içeride veya dışarıda başkalarına, günah keçisi kılınan azınlıklara veya yabancılara yüklemeye yönelmişlerdir (Lewis 2002: 22-23). Doğulu aydınları iki asırdır meşgul eden Garp Meselesi'nin bu sathî izahı, Batı Roma'nın yıkılışından beri süren manevî krizini maddî bir hamleye, küresel ezici bir güce dönüştüren Batı dünyasının Doğu dünyasının, Osmanlı Devleti'nin istikrarını bozarak krize sürüklediği şeklindedir. Batılı yenenlerin *inhitât* ithamıyla, Doğulu yenilenlerin *inhizam* hissi pekişti.

Hâlbuki Jason Sharman'ın (2019) çalışmasının gösterdiği gibi erken modern çağda (1500-1800) Osmanlı dâhil Doğu dünyasının Batı karşısında yaşadığı inhitat sebep değil, müzmin dâhilî zaafın ve küresel güç dengelerindeki değişmelerin neticesiydi. Batı, sadece dâhilî zaafları ortaya çıkaran, yıkıcı sonuçlara dönüştüren bir güç olmuştu. Murat Iyigun'ün (2015) çalışması da ortak bir dinî ata, Hz. İbrahim'den gelen tevhidî akîdeyi paylaşan ümmetler olarak Osmanlı ile Avrupa arasında menfi olduğu kadar müsbet münasebetin ve etkilenme kadar etkileşimin de mevcudiyetini ortaya koymaktadır.

"Garp karşısında inhitat" anlayışıyla başarı muhasebesinin çapı genişledi ve derinleşti. İnhitat açıklamasındaki manevî (ahlâkî) ve maddî (içtimaî) sebepler manzumesi temelde dört Kur'an âyetine dayandırıldı. Bunlardan ikisi teselli ve tevekkül, ikisi teşhis ve tedaviye yönelikti. İdris-i Bitlisî (2008 I/404, II/13), *Heşt Bihişt* adlı tarihinde, teselli için "tedavül-i eyyâm" âyetine şöyle atıf yapar: "Her çend ki ol kâfir-i mu'ânid kendüyü i'tikâd-ı fâsidi ile meyân-ı küffâr ve füccârda bu kâr-ı meşhûrun ikdâmıyla nâm-dâr eyledi. Ol sultân-ı mücâhidân dahî meydân-ı hüsrevân-ı cihânda derece-i şehâdet ile mesrûr (...) ve ihtizâr-ı ömür müdâm-ı iktisârda âyet-i nevmîdi-i ye's-i kalellâhu sübhânehû ve Te'âlâ 'İn yemsesküm karhun fe-kad messe'l-kavme karhun mislühû ve tilke'l-eyyâmü nüdâvilühâ beyne'n-nâs' gûş-i hûşiyle peyğâm-ı sürûşdan şinîde olmuştu." (Eğer size bir yara dokunmuş ise şüphesiz o kavmine de onun misli bir yara dokunmuştur. Ve o günleri biz insanlar arasında döndürürüz. [Âl-i İmrân, 3/140]).

Geçmişte Haçlılar veya Moğollar ile muharebede yere düşen bir Müslüman, ayağa kalktıktan sonra Kur'an âyetlerinden formüle edilen "Ve lâ ğâlibe illallâh

(Ve Allah'tan başka galip yoktur)" sözünü haykırarak Allah'a tevekkül ediyordu. Yüzlerce "Ve lâ ğâlibe illallah" sözü, Endülüs'te el-Hamra Sarayı'nın tavan ve duvarlarına, Müslümanların kalplerine ve zihinlerine kazınmıştı (Menocal 2000: 10). İdris Bitlisî de (2008 I/145, II/344), *Heşt Bihişt* adlı tarihinde "Ve lâ ğâlibe illallâh" sözüyle ilgili âyetlere atıf yapar. Müslümanlar küffar karşısında galip de mağlup da olsalar, tek mutlak galibin Allah olduğunu belirten bu söz, ümmetin sarsılmaz tevekkül kaynağını oluşturuyordu.

Kadim çağdan modern çağa hemen hemen bütün Müslüman aydınlar, krizi teşhis ve tedavi tarzlarını temelde iki âyete dayandırdılar. Onlar, Batı karşısında inhitata yol açan kolektif ahlâkî yozlaşmayı "tağyîr-i enfüs" âyetiyle[5] açıkladılar. Krizden çıkış, tedavi yolunu ise genelde "i'dâd-ı kuvvet" âyetinde[6] buldular.

Onuncu padişah Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) ile on birinci padişah İkinci Selim (1566-1574) devirlerini idrak eden Kınalızâde Alî Çelebî, *Ahlâk-ı Alâî* 'de (2014: 934-935) siyaseti ikiye ayırır: "Evvelâ ma'lûm olsun ki medîne-i fâzılanın müdebbiri imâm-ı hakk ve halîfe-i mutlaktır ve ânın hükümeti imâmet ü hilâfettir. Ve garazı tekmîl-i hulk ve lâzımı neyl-i sa'âdettir. Ve siyâset iki kısmdır ve her kısmın bir lâzımı vardır. Evvelkisi siyâset-i fâzıladır ve ana tâmme dahî derler. İkincisi siyâset-i gayr-ı fâzıladır ve âna nâkısa vü tegallüb dahî derler." Ardından siyâset-i gayrı fâzılanın sonucunu "tağyîr-i enfüs" âyetinin tecellisi olarak açıklar: "Ve Çerâkise dahî evâhir-i devletlerinde bu üslûba sâlik olup re'âyâlarında bir kimesne menzil-i hasenü'l-bünyân yapmak ve memlûk-i ebyaz istihdâm eylemek ve çûka-i sarh ve sakarlât giymek memnû'idi. Ba'z-ı re'âyâ anlara ikdâm eylese, müsâdere ile ni'metinden bi'l-külliyye intizâ' ederler idi. 'İnnallâhe lâ yugayyiru mâ bi-kavmin hattâ yugayyirû mâ bi-enfüsihim' (Ra'd, 13/11) muktezâsınca lâ-cerem mülk ü ni'metleri intizâ' olunup 'Ve evresnâhâ kavmen âherîne' (Duhân, 44/28) ma'nâsı zuhûr eyledi."

Ahmed Vâsıf Efendi (1730-1806) (1994: 8), 1752-1774 yılları hâdiselerini ele alan tarihinde, Yörük ruhundan Yatık ruhuna geçişlerini, Osmanlılar'ı eski kuvvetlerinden düşüren tağyîr-i enfüs olarak görür. Ona göre Osmanlılar için cihad ve gazâ, seferberlik hali muttasıldır; arada cüz'î fasıla zamanlarında hadâret (yerleşiklik) sebeplerini bırakarak ve bedâvet (göçebelik) malzemesini hazırlayarak harp idmanı yapmaları onların güzel huylarıdır. Ancak bir zamandan beri bu kaide bırakılmış ve unutulmuş, herkesin yerleşik hayatın iğvâsıyla ihtişam tutkusuna kapılmasından dolayı erlik namı âlem sayfasından

5 "... muhakkak Allah bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" (Ra'd, 13/11).

6 "Siz de onlara karşı gücünüzün yettiği her kuvvetten ve cihad için beslenen atlardan hazırlık yapın; bununla hem Allah düşmanlarını korkutursunuz, hem sizin düşmanınızı, hem de onlardan başka diğerlerini ki onları siz bilmezsiniz; Allah bilir ve Allah yolunda her ne sarf ederseniz, karşılığı size tamamen ödenir ve hiç haksızlığa uğramazsınız" (Enfâl, 8/60).

silinmiştir. "Devlet-i 'Aliyye-i Ebediyyü'l-Karâr, dâimâ cihâd u gazâ ile me'lûf olup hasbe'l-iktizâ miyânede fâsıla-i cüz'iyye vukû' bulursa dahî esbâb-ı hadâreti terk sûretinde malzeme-i bedâveti ihzâr ve ta'lîm-i fünûn-ı harb ü peykâr etmek şîme-i hasenelerinden iken bir müddetden beru bu kâ'ide mensî vü metrûk ve herkes levâzım-ı ihtişâmı tedârük ile nâm-ı merdânegî ve recûliyyeti sahîfe-i 'âlemden mahkûk etmişler idi." (Menchinger 2017).

Osmanlı inhitatının maddî (içtimaî) açıklaması ise temelde askerî düzenin bozulmasında arandı. Bu noktada modern dünyadaki profesyonel ordu anlayışının kadim dünyadaki ordu-eksenli düzen anlayışını ve Osmanlı'nın ordu-eksenli modernleşme teşebbüslerini anlamayı önlediği söylenebilir. "Yeniçeri" kelimesinin kökünü oluşturan "çeri (g)" muharebede karşılıklı duran "saf"lara denir. Eski Türkler'de hakanın otağının bulunduğu ve oturduğu şehre isim olarak verilen *ordu* kelimesi, bizzat *nizam*, *tanzim* mânâlarına gelir (Ögel 2000: VII/191). "Ordu-millet" tabirinin belirttiği şekilde, eski atlı Türkler'in en küçük grubu bile müdafaa ve akın gibi askerî sâiklerle askerî bir birlik şeklinde oluşmuştu. Ordu-milletin karakteristiği nizamdı. Türkler'in Anadolu'ya ilk gelişlerini idrak eden zamanın tarihçisi Süryani Mikail, "Türkler karışıklık ve gürültü çıkarmadan yürür ve dururlardı. Onlar, her zaman sessiz kalır ve uzun sözlerden hoşlanmazlardı" der (Ögel 1982: 156).

Tabiatıyla "ordu-millet", "asker-devlet" olarak teşkilatlanacaktır. Devlet, bir milletin idarî teşkilatlanması ise milletin gövdesi (ordu-millet), devletin omurgası (asker-devlet) olarak ordu, siyasî sistemin millet ile devleti birbirine bağlayan ana unsuru olur. "Ordu ve nizam" kelimeleri, millet ile devleti birleştirir; milletin ordu olarak nizamı, hiyerarşisi, devletin nizamı demekti. Arapça "nizam" kelimesinin geldiği "nazm=tiz", kelimeleri bir ipe "tiz-mek" (dizmek), insanları nizama, sıraya koymak, "tüz (-mek)" ise dizilenleri eşit, müsavi kılmak, tutmak, tâdil demektir (Tafsilat, Özdemir 2006: 38-45). Buradan düzen (tüz-en)=nizam ile tüze (tüzük)=nizamnâme, daha derinde millet-ordu-devlet-anayasa münasebeti ortaya çıkar. Yani Türkçe dizmek/düz(elt)mek, Arapça tanzim/tâdilin karşılığıdır; milletin ve ordunun nizamıyla devletin adaleti sağlanır.

Osmanlı'da yönetenler tabakasına asker, XIX. asırda şer'î mahkemelerden ayrı kurulan mahkemelere nizamî mahkemeler ve her müessesenin tüzüğüne nizamnâme (-i dâhilî, esâsî) denmesi bu yüzdendi. O yüzden Osmanlı rejimi yabancı yazarlarca ordu hükümeti mânâsında *stratokrasi* olarak tanımlanmıştır. Askerî diktatörlük veya cuntadan farklı olarak *stratokrasi*, geleneksel (ordu-millet) ve hukukî (şeriat-örf) temellere, meşrûiyete istinaden devletin askerî olarak teşkilatlanmasını, ordu-devlet birliğini ifade eder. Batılı gözle Osmanlı, bu ordu-devleti Allah yolunda cihada seferber etmekle, *i'lâ-yı kelimetillâh*'ı ideal edinmekle *stratokrasi*-teokrasi karışımı bir rejime dönüşür (Germanus 1933: 529, Russell 1828: 43-59).

Osmanlı literatüründe de "nizam" kelimesi, "ordu nizamı" mânâsında kullanılmıştır; Ahmed Âsım'da (2015: II/1008) olduğu gibi: "Müşârun-ileyh, orta boylu, çukur elâ gözlü, kalın kaşlı, esmeru'l-levn ağzı büyük bir şahıs olup ekl ü şürbü kalîl ve uykusu az olduğunu haber verirler. Cihângîrlik hülyâsıyla umûr-i mülkiyye ve nizâm-ı askeriyyeye tekayyüdden gayri bir zevki olmamak gerekdir." Buna göre Osmanlı'da devlete ârız olan illetin teşhis alanı giderek değişir. Osmanlı seçkinleri, tedrîcen tedavi için teşhis alanını veren "orduda yanlış giden ne?" sorusundan "devlette yanlış giden ne?" ve ondan da "ümmette yanlış giden ne?" sorusuna geçmişlerdir. Burada ordu devletin, devlet de ülkenin lokomotifi olarak düşünülmüştür. Bu bakımdan Osmanlı modernleşme sürecini, değişimin çapı ve kaynağı olarak iki parametreye göre iki ana ayırıma tâbi' tutabiliriz.

Birincisi, Osmanlı modernleşme sürecini, değişimin kaynağına göre iki ana merhaleye ayırabiliriz: Dâhilî-yerli ve hâricî-Batılı dinamiklerle ıslahat. Bu ayırım, umumî mânâda modernleşme/Batılılaşma -yani modernleşme olarak Batılılaşma- ayırımına tekabül eder. III. Ahmed'in saltanatında (1703-1730), 9 Nisan 1718-1 Ekim 1730 tarihleri arasında sadrazamlık yapmış olan Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın ıslahatı, Osmanlı modernleşmesi sürecinde sınır taşı olarak alınabilir. Lale Devri, Batı'nın tesiriyle başlayan ilk ıslahat hareketidir. Ondan önce Genç Osman (1622), IV. Murad (1631-1640) ve Köprülü ailesinden bütün vezirlerin ıslahat teşebbüsleri, dâhilî dinamiklerle, enfüsî (sübjektif) kriz idrakiyle yapılan ıslahat şümulüne girerler.

Lale Devri'ni, Osmanlı modernleşme sürecinde sınır taşı olarak kabul eden Enver Ziya Karal'a göre bütün bu ıslahat teşebbüslerinde Avrupa tesirinin mevcudiyetini ispat etmek mümkün değildir. "XVIII. asırdan evvel yapılan ıslahat teşebbüslerinde yegâne gaye, imparatorluğun bozulan nizamını kuvvete dayanarak iade etmektir. Islahat, disiplinî mahiyettedir ve müteşebbislerin karakterlerindeki şiddet derecesinde muvaffak olmuştur. Şahıslarla kâimdir. Nitekim müteşebbisler öldükten sonra imparatorluk, ıslaha muhtaç vaziyete düşmekte gecikmiyecektir. Ne müteşebbislerinde ne de yaptıkları ıslahat hareketinde Avrupa tesiri bulunmıyan bu reform hareketleri bir tarafa bırakılırsa, Tanzimat'ın uzak menşeini Lale Devrine kadar çıkartmak imkânının mevcut olduğu kendiliğinden meydana çıkar" (*Tanzimat I* 1940: 15-16).

İkincisi, dâhilî/hâricî olarak ayırdığımız değişim dinamiğinin kaynağına bağlı olarak Osmanlı modernleşme sürecini, değişimin çapına göre dört ana merhaleye ayırabiliriz:

1. Gövde olarak ordunun ıslahı,
2. Lokomotif olarak ordunun ıslahı,
3. Buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı,
4. Total düzen olarak ülkenin ıslahı.

Gövde ve Lokomotif Olarak Ordunun Islahı

Aslında, "her zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince, zirveden iniş ve buna karşı nefis muhasebesi henüz Kanûnî devrinde başlamıştı. Osmanlı padişahlarından Yavuz ve Kanûnî 'ye hizmet etmiş ve Kanûnî'nin kız kardeşi ile evlenmiş olan Lütfi Paşa (1488-1563), hem din ilimlerine, hem devlet işlerine vakıf, hem başarılı bir devlet adamı, hem bazen tek başına kara ve deniz savaşları yönetmiş bir ordu komutanı olarak Osmanlı klasik devrinin parlak simalarından biriydi. Paşa'nın, saray entrikalarının kurbanı olarak 1541'de vezirlik görevinden alındıktan ve çiftliğine çekildikten sonra verdiği eserlerden *Âsafnâme*, Osmanlı'da siyasî ıslah için yazılan ilk sistematik risâledir.

Türk edebiyatında cenk, fetih ve zaferleri manzûm veya mensûr olarak anlatan eserlere, Arap edebiyatındaki *megâzî*'ye karşılık olarak *gazâvâtnâme*, bir alt-ayrımla, bir harbi anlatanlara *gazânâme*, birden fazla harbi anlatanlara *gazâvâtnâme* denmiştir. Sultan I. Selim, *gazâvâtnâme* literatürü içinde daha önce muayyen simaları konu alan İskendernâme, Hamzanâme ve Battalnâme türü eserlere benzer surette Selimnâme'ye vücut vermiştir. Selimnâme, divan edebiyatında Sultan I. Selim'in saltanatı zarfındaki belli başlı hâdiseleri anlatan manzûm veya mensûr eserlerin umumî ismidir. Bilâhare ortaya çıkan Süleymannâmeler'le birlikte bu eserler, Osmanlı tarihinin en parlak padişahların hükmü altındaki en parlak devirleri konu aldıkları için millî gururu okşayan, askeri savaşa teşvik eden, hamasî tonlu kahramanlık menkıbeleri tarzındadırlar. Sadece XVI. asır Türk edebiyatında, Türkçe, Arapça ve Farsça olmak üzere yirmi kadar Selimnâme yazılmıştır. İshak Çelebi (-1573), Keşfî (-1525), İdris Bitlisî (-1521), Kemalpaşazâde (-1534), Celâlzâde Mustafa Çelebi (-1567), Şükrî, Sücûdî, Şîrî, Edâyî, Hoca Sadeddin ve Çerkesler Kâtibi Yusuf, belli başlı Selimnâme yazarlarıdır.

Lütfi Paşa'nın (-1563) *Âsafnâme*, Hasan Kâfî Akhisârî'nin (-1616) *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem*, Mustafa 'Âlî'nin (-1600) *Nushatü's-selâtîn*, Koçi Bey'in (-1650) *Risâle*, *Ḳânûnnâme-i Sultânî li 'Aziz Efendi*, Hezârfen Ḥüseyin Efendi'nin (-1679) *Telhîsu'l-beyân fî kavânîn-i Âl-i 'Osmân* ve anonim *Ḥırzü'l-mülûk*, *Ḳavânîn-i yeniçeriyân*, *Kitâb-ı müstetâb* ve *Kitâb-ı mesâlihü'l-müslimîn* ve *menâfi'u'l-mü'minîn* adlı nasihatnâmeleri, Osmanlı'nın yaşadığı krizden çıkış yolunu, özünde I. Selim devrinde kurulan ideal nizama dönüşte bulurlar.

Bu müellifler için Sultan I. Selim, akıl, iz'ân, 'adl, gazâ, ihsan, sehâ, marifet gibi vasıfları ve bunların sağladığı başarılarıyla ideal hükümdardır (Çıpa 2017: 187). Bu hususta Lütfi Paşa'nın (1991: 6, 31), üstelik Kanûnî hayatta iken Osmanlı sultanları arasında Sultan Selim'i tafdîli dikkat çekicidir: "Bir kere merhûm Sultân Selim Hân hazretleri ki selâtînin 'adl ü gazâ ve ma'rifet ü sehâ

ile mümtâzı ve meydân-ı saltanatın pîr ü ser-efrâzıdur (...) Sultân Selîm Hân merhûm selâtînin 'akl ü iz'ân ve 'adl ü ihsân ile ekremidür." Lütfi Paşa (1991: 10), Osmanlı ideal çağını "zamân-ı şerif" olarak ifade eder: "Merhûm Sultân Selîm Hân hazretleri zemân-ı şeriflerinde..."

Öyle ki Cumhuriyet devrinde Yahya Kemal (2009: 21) bile, yazdığı Selimnâme'de, "Hak'tan nizâm-ı âlemi temine er gelir" diyerek ideal padişaha olan sönmez sevgiyi şiirleştirir:

Eflâkden o dem ki peyâm-ı kader gelür
Gûş-i cihâna velvele-i bâl ü per gelür

Devr-î fütûhu sûr-ı Sirâfîl müjdeler
Hak'dan nizâm-ı 'âlemi te'mîne er gelür

Ebvâb-ı Ravza-i Nebevî'den firiştegân
Cibrîl'i gördüler nice demdir gider gelür

Derk etdiler ki merkad-i pâk-i Muhammed'e
Rûhu'l-Kudüs'le 'arş-ı Hudâ'dan haber gelür

Rûy-i zemîni tâbi'-i fermânı kılmağa
Sultan Selîm Han gibi bir şir-i ner gelür

Lütfi Paşa (1991), 1541-1563 yılları arasında Edirne'de yazdığı *Âsafnâme*'de o zamanki Osmanlı ülkesini, hazinesini, ordusunu ve halkını olduğu gibi anlatır. Meseleleri anlatışında ne mübalağa, ne de ümitsizlik ve karamsarlık görülür. Ülkesinin geçmiş ve hazır tecrübesine vâkıf bilge bir devlet adamı olarak tarihî tecrübe ışığında seleften misallerle ülke meselelerini bütün olarak ele alır, sebep-netice münasebeti kurarak meseleleri tahlil eder. Hiyerarşik yapısı itibariyle cemiyetin bütün halkalarının konumuna, önemine ve kaybından doğacak tehlikelere dikkat çeker. Adalet, mülkün temelidir ve bu, öncelikle bürokratik adalete, işleri ehline vermeye bağlıdır. Lütfi Paşa'nın vurguladığı ana temalardan biri, meritokrasi, yani bürokratik liyakattir.

Ona göre, Osmanlı Devleti'nde adama göre iş değil, işe göre adam atanmalı, işler ehline verilmelidir. Taşradaki devlet adamları hakkında gelecek şikâyetlere tahkik edilmeden itibar edilmemeli, cürüm vâki' ise ilgili şahıslar önce sözle azarlanmalı, sonra fermanla uyarılmalı, vezirler ve diğer devlet adamlarının mallarına boşuna el koymaktan kaçınılmalıdır. Dahası, memurların mevkilerini kötüye kullanmalarının önüne geçilmeli, sık maaş zammına gidilmemeli, narh işlerine çok dikkat edilmeli, ulak zulmüne meydan verilmemeli, ülkenin

gelirinin giderinden fazla olmasına, fazla asker bulundurulmamasına dikkat edilmelidir.

1697 ile 1797 yılları arasında İtalya Yarımadası'nda, bugünkü Venedik kenti civarında hüküm sürmüş bir kent-devleti olan Venedik Cumhuriyeti, "en sakin" mânâsına gelen *Serenissima* kelimesiyle tanındı. Fransız tarihçi ve siyasi münekkit Abraham-Nicolas Houssaie (1634-1706), 1675 tarihli eserinde Venedik Cumhuriyeti'nin siyasî rejiminin tasviri yanında dış siyasetinin izahına da yer verdi. Zira Venedik Cumhuriyeti, Avrupa için hem bir hükümet modeli, hem muazzam Şarklı zorba Türk'e karşı denizdeki en büyük siperi oluşturuyordu. Dolayısıyla Houssaie, Venedik Cumhuriyeti'nin buhranını iç ve dış siyasetin etkileşimi çerçevesinde ele alır; inhitatını da, şimdi büyük ölçüde yitirilen ada devletinin bir kara imparatorluğuna dönüşme yönündeki yanlış siyasetine bağlar ve bu hakikati, Türkler'in bir sözüyle temellendirir: "Allah, denizi Frenkler'e, karayı Türkler'e vermiştir" (Chew 1937: 116-8, Houssaie *1677: 100-1*, Parks 1968: 341, 354).

İlginçtir ki Lütfi Paşa da (1991: 33) aynı şekilde *Âsafnâme*'de, devletin ülke içinde güçlenmesi için gereken idarî, malî ve askerî ıslahat yanında uluslararası politikada da güçlenmesi için elzem saydığı bu hedefe yer verir. Houssaie gibi Batılı aydınlar Venedik Cumhuriyeti'nin deniz gücünü yitirmesini, Lütfi Paşa (1488-1563) ise Osmanlı'nın deniz gücünde geri kalmasını devletin mukadderatı açısından tehlikeli görür. Ona göre Osmanlılar, karada her yerde muzafferdir, ancak küffar denizde üstündür ve bu üstünlük tehlikelidir. O, bunu doğrudan Kanûnî'ye ifade eder:

"Ve benim dahî Pâdişâhım Sultân Süleyman Hân hazretlerine 'arz u inhâ eyledüğüm bu vechile olmuşdu ki: 'Selâtîn-i selefde berre mâlik pâdişâh çokdur, bahre mâliki azdur. Ve bahr seferi tedbîrinde kâfir bizden artukdur. Biz anlara Gâlib olmak gerekdür' didüğimde cevâbında, 'Sözün hakkdür, öyle gerekdür' buyurmuşlardur" (Lewis 2002: 22). Kısa bir süre sonra 7 Ekim 1571'de müttefik Haçlı donanmaları karşısında Osmanlı'nın donanmasını yitirdiği ilk büyük muharebe sayılan İnebahtı Deniz Muharebesi, Lütfi Paşa'nın bu tesbitinin haklılığını gösterdi. René de Lucinge de (1554-1615) bu muharebeye atıfla, deniz kullanımından mahrum bırakabildikleri takdirde Türkler'in karadan yeterli miktarda kadırgayla devrileceğinin muhakkak olduğunu söyler.[7]

Hasan Kâfî Akhisârî'nin 1596 yılında kaleme *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem* adlı eseri, başlıksız bir girişten sonra bir mukaddime, dört asıl ve bir hâtimeden müteşekkildir. Eseri hem nasihatnâme, hem de siyasetnâme olarak emsalle-

7 "... it is most certain, if we could once deprive the Turks of the use of the sea, he would be soon overthrown by land with a sufficient number of galleys" (Lucinge 1606: 41,149, Freeman 1877: 131).

rinden ayıran meziyet, müellifinin bir İslâm âlimi olarak konuyu hem sübjektif-ahlâkî, hem objektif-siyasî açıdan, insan ve cemiyetin bozulması merkezinde ele almasıdır. Başlıksız girişte müellif, eserin telif sebebi olarak, 1004/1596 tarihinden itibaren "âlemin nizâmında ve âdemin intizâmında" bozulma ve ihtilâl görmesini anar: "Şol vaktde ki, hicret-i Nebeviyye târîhinin bin dördüncü yılında âlemin nizâmında fesâd ve bozgunluk müşâhede eyledim, dahî Âdem oğlanlarının halleri intizâmında bozgunluk müşâhede itdim, husûsâ ki dâr-ı İslâm'da, ya'nî memâlik-i İslâmiyye'de. Hak Te'âlâ vâki' olan halel ve zeleli ıslâh eylesin, dahî dâr-ı İslâm memleketlerini kıyâmet gününe değin selâmet üzre eylesin."

Akhisârî, fertte ve cemaatte vâki' olan bu halel ve zelelin hikmetini ve sebebini keşfe yöneldiği ve Allah'ın, lütfuyla bunun sırrını kendine ilham ettiğini söyler. Bunun sırrı, tarih boyunca Kınalızâde (2014: 934-935) gibi bütün Müslüman âlimlerin makro-kozmostaki bozulmanın aslında mikro-kozmos, insanın içindeki bozulmadan, ahlâkî yozlaşmadan kaynaklandığını açıklamak için atıf yaptıkları "tağyîr-i enfüs" âyetinde[8] yatıyordu. Tebeddül ve tahavvülün ötesinde modernleşme olarak asıl değişme, bu âyetin belirttiği tağayyürdü. Sûfîlere göre insan, surette mikro-kozmos, mânâda makro-kozmostu; dolayısıyla ondaki tağayyür, bütün âleme yansıyacaktı.

Akhisârî'ye göre ihtilâl (düzenin bozulması), millet, din ve devletin dayandığı üç insan tipiyle ilgilidir. Milletin ferdinin dünyevîleşmesi, dinin dayandığı âlime itibarın azalması, devletin dayandığı askerin disiplinden çıkması. Geleneksel anlayışa göre ümmetin bekâsı, devletin bekâsına, devletin bekâsı, şeriatın bekâsına, şeriatın bekâsı, ilmin bekâsına, ilmin bekâsı da âlimin bekâsına bağlıydı. Koçi Bey (1998: 39-40, bunu şöyle ifade eder: "... şer'-i şerîfin bekâsı 'ilmledir ve 'ilmin bekâsı 'ulemâ iledir. Ol cihetten ecdâd-ı 'izâmları zemânında 'ilme ve erbâbına olan hürmet ve 'izzet bir devletde olmamışdır ve onlara olan ri'âyet semeresiyle nice âsâr-ı cemîle müşâhede eylemişlerdir. İntizâm-ı hâl-i 'ulemâ, mühimmât-ı devlet ü dindendir."

Dolayısıyla ihtilâl tahlillerinde merkezî bir yer tutan âlimin mevkii, iki açıdan değerlendirilir. Akhisârî'de olduğu gibi çöküş sürecinin başlarında, bilhassa ehl-i örfün ehl-i şer'i, ulemâyı saymaması, bilâhare asıl kötüsü, bizzat ulemânın iktidar sâikiyle yozlaşarak şeriatı temsil liyakatini yitirmesidir. Devlet katında ulemâya itibarın azalması, Hasan Kâfî Akhisârî'den Ahmed Âsım Efendi'ye (2015) kadar siyaset-nasihat ve tarih kitabı müellifi âlimlerin şikâyet ettiği ana mesele sayılabilir.

Akhisârî, ihtilâlin teşhisine dair görüşlerini üç noktada toplar: Birincisi, adâletin tevziinde ve ülke yönetimindeki kusurdur. Bunun sebebi de memleketin

8 "... muhakkak Allah bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" (Ra'd, 13/11).

ve halkın işlerinin ehil ve dürüst olmayan kişilere verilmiş olmasıdır. Akhisârî de Kınalızâde'nin (2014: 1090) aktardığı meşhur dâire-i adliyyeye atıfla geleneksel dünyagörüşünün laytmotifini oluşturan adaletin önemini vurgular. Geleneksel şahsiyetçi siyasete göre adalet, başta adaleti sağlayacak kişilerin tavzifi, işlerin ehline tevdii ve ehliyet yönetimi meritokrasi, zulüm de işlerin ehil olmayana tevdiidir: "Andan sonra, ya'nî pâdişâh olan tamâm adâlet eylemeğe kasd idüp, mukarrer itdükden sonra evvelâ nice eylesün dirsen, eydür ki: Pâdişâh olana, lâbüd ve lâzım olan budur ki, her işi ve maslahatı ehline tefvîz idüp ısmarlaya. Nitekim Allâh Te'âlâ hazretlerinin kavl-i şerifleri bu ma'nâya işâret ider ki buyurmışdur: 'Tahkik Allâh Te'âlâ size emr ider ki emânetleri ehline teslim idesiz.' Yoksa şöyle ki pâdişâh olan her işi müstahakkına tefvîz eylemeye, müstahak olanların pâdişâh üzre kalbleri ve hâtırları bozulup münkesir olur. Pes, umûr ve mesâlih-i pâdişâhîde olan halel ve teşevvüş menâsıb ehline virilmedüğinden vâki' oldı" (İpşirli 1981: 254-56).

Kınalızâde (2014: 1000) bunu şöyle açıklar: "Ve delîl-i aklî dahî zâhirdir ki menâsıb-ı âliye ve merâtib-i sâmiye nâ ehllere tevcîh ve gayr-ı müstahıkka tefvîz olunmaktan dîn ü devlet ve mülk ü millete halel ü zelel ol kadar âriz olur ki tedârükü nâ-mümkin ve telâfîsi nâ-meysûr olur. Ve nazar-ı sâyib ve fikr-i sâkıb delâlet eder ki her halel -ki ahvâl-i âlemde zâhir- ve her zelel -ki kâr-hâne-i benî-âdemden sâdırdır. Ekser-i menâsıb nâ-ehle tevcîh ve nâ-müstahıkklar mesned-i imâret ü vizâret vebâlin kazâ vü tedrîste terfîh olunmaktan olmuştur." Böylece anlaşılmaktadır ki, kaynakları arasında zikretmese de Kınalızâde'nin *Ahlâk-ı Alâî*'si Akhisârî'nin eserinin başlıca kaynaklarındandır (İpşirli 1981: 250).

İkincisi, devlet idaresinde temel prensiplerden olan müşaverenin ihmal edilmesidir. Bunun sebebi ise, devlet adamlarının kendilerinde büyük bir varlık görerek kibir ve gurura kapılmaları, ulemânın görüş ve kanaatlerine başvurmadan, hatta böyle bir müşavereyi zül addederek memleket idare etmeleridir. Üçüncüsü, askerî alandaki düzensizlik, harp aletlerinin kullanılmasında gösterilen ihmâldir. Bu da askerin kumandanından korkmaması ve ona itaatsizliğinden ileri gelmektedir. Bütün bunların temelinde ise rüşvet hastalığı ve kadınların sözlerine uyarak onlara mağlûb olmak bulunmaktadır.

Mukaddimede eski tasnife uyularak insanlar dört gruba ayrılmıştır. Birinci sınıf, pâdişâhlar, vezirler, beyler, beylerbeyiler ve askerler gibi idareci zümredir. İkinci sınıf da ulemâdır. Bunların görevi yazdıkları eserler ve konuşmalar ile emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker yapmalarıdır. Üçüncü sınıf, zirâat erbâbıdır. Onlara reâyâ da denilmektedir. Dördüncü sınıf, sanat ve ticaret erbabıdır.

Akhisârî, bu sınıfları görevleri ile birlikte saydıktan sonra önemli bir hususa temas etmektedir. Akıllı ve sâhib-i teklif olduğu halde bu dört sınıfın dışında

kalan kimsenin durumu ne olacaktır? Ona göre bu durumdaki kimseleri diğer insanlara yük olmaktan kurtarmak için, bu dört sınıftan birine girmeğe zorlamak lazımdır. Bunları kendi hallerine terk etmek asla doğru değildir. Hatta daha ileri giderek işsiz, başkalarına yük olan böyle kimselerin bazı filozoflara göre katledilmeleri gerektiğini söyler.

Diğer bir yanlış uygulama ise, belirtilen sınıflardan birinin diğerine geçmesidir ki, bu konuda zorlama yapılması son derece zararlıdır. Müellif, kendi zamanını kasd ederek, düzensizliğin bir sebebinin reâyâ ve sanat erbabının muharebeye zorlanması olduğunu söyler. Neticesinde de şehir ve kasaba halkı işini, sanatını terk etmiş ve memleket harap hale gelmiştir. Bir süre önce birer akçeye alınan bazı nesneler şimdi onar akçeye bulunmaz olmuştu. Bosna'da bin tarihinden beri ne zaman sefer olsa, seraskerler vilâyete adamlar göndererek ekin eken reayayı ve sanat erbabını zorla sefere sürdükleri için kasabalar ekinsiz kalmıştı.

Birinci asıl: Devletin nizam ve intizamını sağlayan hususlar, devlet başkanında bulunması gereken vasıflar ve devlet başkanının riâyet etmesi gereken hususları ihtiva etmektedir. Bunların başında devlet başkanının âdil olması, dürüst kimseleri iş başına getirmesi, ulemâya ve ehl-i duaya değer vermesi, elinin açık ve vakar sahibi olması, cezâda acele etmemesi gibi hususlar gelmektedir.

İkinci asıl: İstişâre, re'y ve tedbir hakkındadır. Kur'an'daki istişâre ayetini verdikten sonra bir mukayese yaparak, Hz. Peygamber ashabı içinde en bilgili kişi olduğu halde ona istişare etmesi emr edilmiştir, burada asıl amaç, istişârenin İslâm ümmetine sünnet olduğunun gösterilmesidir, demektedir. Devlet adamları istişâreyi ulemâ, akıl ve basiret sahibi kimseler ile yapmalıdır.

Üçüncü asıl: Harp aletlerinin kullanılmasının vâcib olduğu beyanındadır. Silâha ve gelişmiş harp malzemesine sahib olan tarafın üstünlük sağladığını belirttikten sonra, yaklaşık elli yıldan beri düşmanın yeni harp aletleri ile galip geldiğini Hırvat bölgesinde müşâhede ettiğini söylemektedir. Askerin ihmalkârlığından ve komutanların harbe teşvik etme usûlünü bilmediklerinden yakınmaktadır.

Dördüncü asıl: Zafer hakkındadır. Hezimetin sebepleri hakkındadır. Zafer, Allah'ın yardımıyla gerçekleşir, ancak komutanların askeri çok iyi yetiştirip idare etmeleri gerekir. Ulemânın, şeyhlerin, ulu kişilerin dualarını almak, manevî desteğini kazanmak çok şeyi değiştirebilir. Kendi zamanında ise bu zümrenin çok rencide edildiğini, onlarla alay edildiğini, bunu ise genellikle Kapıkulu zümresinin yaptığını anlatmaktadır.

Hâtime: Sulh ve ahid hakkındadır. Büyüklerden naklen savaşın zor ve acı, barışın ise emniyet ve rahatlık olduğunu, barış isteyen bir millet ile savaş yapmanın büyük hata olduğunu yazmaktadır. Son olarak ahid üzerinde durmakta,

ahdi bozmanın büyük bir hata ve günah olduğunu belirtmektedir. Bu itibarla Akhisârî'nin Osmanlı modernleşmesi bakımından mühim tesbitlerinden biri, Avrupa'nın yeni savaş teknikleri ve silâhları icat ederek üstünlük kazanması ve Osmanlı askerlerinin buna uyum sağlayamamasıdır: "...şimdiki zamanda ehl-i harb olan düşmen, ihdâs olunan ba'zı yarakları kullanmakta mübâlağa eder oldılar. Tüfenkler ve toplar gibi ya'nî nice türlü tüfenkler ve toplar ihdâs idüp, ifrât ile kullanır oldılar. Ammâ bizüm askerimiz ol makûle yaraklar idinüp isti'mâl eylemede ihmâl eder oldılar, belki kadîmden olan yarakları bile isti'mâl itmede ihmâl ider oldılar. Pes, bu sebeb ile uğradılar, şol nesneye ki uğradılar, ya'nî cenge tayanmayup firâr ider oldılar" (İpşirli 1981: 268-69).

Osmanlı aydını için 1606 Zitvatorok Muahedesi ile devran döndü ve dolayısıyla "yanlış giden ne?" sorusuna dayalı başarı muhasebesine ve ıslah arayışına girişildi. Gövde olarak ordunun ıslahı, kadim dünyaya has anlayışı yansıtır. Türkler'in de dâhil olduğu kadim anlayışa göre ülkenin gövdesi ve milletin gücünün göstergesi olarak ordunun gücü, üç unsura, nefer sayısına, iman gücüne ve kılıcın keskinliğine bağlıdır. Bunu en açık, ilk belli başlı Osmanlı ıslahat projesini ortaya koyan Koçi Bey (1998: 89-90), Devlet-i 'Aliyye'de altın, gümüş ve bakır madeni gibi adam madeni olduğunu söyleyerek ifade eder:

"Ve'l-hâsıl Hakk sübhânehû ve Te'âlâ'nın takdîriyle re'âyâ ve berâyâ üzerinden zulm ve siten def' ü ref' ve ze'âmet ve tîmâr erbâb-ı istihkaka tevzî' olunursa mukaddemâ kırk dört bin kılıç var idi, yine bahr u berde ve şark u garbde kim esne karşı duramaz idi. Şimdi nâ-meşrû' olan evkâf ve temlikler ve hâslar eğer kemâ-yenbağî görülür ve müstahikkîne virilürse nîce ilhâkât hâsıl olub, bi-emrillâhi Te'âlâ yüz bin kılıç zuhûr ider. Cebelûler ile dört beş kere yüz bin müretteb ve müsellah asker hâsıl olur. Böyle olıcak muhâlefet itmek kimesnenin hatırına gelmez. Etraf ü eknâfda olan a'dâ-i dîn dahî bi'z-zarûre mutî' u münkâd olub, bi-emrillâh harâc-güzâr makâmına varırlar. Zîrâ elçileri ve câsûsları dâimâ bundadır. Nizâm ve intizâmı gördükde Âl-i 'Osmân altmış yıldır hâb-ı gaflette imiş, biz bilmez idik, şimdi teyakkuz-ı tâm hâsıl olub, geçen eyyâmın taksirâtın tedârüke başladı' deyû her biri havf u hırâsdan bî-tâb ü tüvân olurlar; akılların dermeğe başlarlar ve bâc ve harâcı peşin verirler. Bu devlet, bir Devlet-i 'Aliyyedir ki kemâ-yenbağî nizâm u intizâm bulıcak bi-keremihî Te'âlâ kat'â bir havf cârî olmaz. Nîce devletdir ki 'ıyâzen billâhi Te'âlâ gazevât ve mesâfflarda 'asâkir-i İslâm'a on kerre şikest vâki' olsa bi-fazlihî Te'âlâ asla Devlet-i 'Aliyye halel-pezîr olmayub, dîn-i Muhammedi mütezelzil olmaz, zîrâ birisi gitse yerine onu gelür ve bu Devlet-i 'Aliyye'de altun ve gümüş ve bakır ma'deni olduğu gibi güyâ benî âdem ma'deni dahî vardır. Arnavud diyârında âdem vardır ki, on beş yirmi kılıca gelür şehbâz u dilâver oğlanı vardır. Ednâsına iltifât-ı şehriyârî olub, dirlik verilse bir şîr-i merdümhâr olacağı bundan zâhirdir ki bir dirlik mahlûl olsa on beş yirmi âdem tâlib olur.

Memâlik-i İslâmiyye mu'cizât-ı peygamberi ile ma'den-i merdân ve menbit-i ricâldir. Ammâ sâir devletler böyle değildir, bir kerre şikest vâki' olsa on yıla dek yerine gelmez, dalı budağı şikest olmuş dırahta döner."

Öyle ki reform anlayışının dördüncü merhalesi saydığımız "total düzen olarak ülkenin ıslahı" zamanında bile bu kadim anlayışın sürdüğü söylenebilir. Buzdağının ucu olarak ordunun ıslahına girişen II. Mahmud bile devletin selâmeti için radikal bir reform hareketini tavsiye eden Mustafa Reşid Paşa'ya, "Üç yüz bin asker cem' eder, Avrupa'nın hakkından gelirim." diyerek bu geleneksel zihniyeti sürdürdüğünü ifade etmişti (Ergin 1977: II/412-413). Dahası II. Meşrûtiyet zamanında İstanbul'u ziyaret eden modern Tatar edebiyatının kurucularından ve Tatar Cedîdizmi'nin önderlerinden Fâtih Kerîmî de (2001: 14) bu kadîm askerî kuvvet anlayışının sürekliliğini şöyle anlatır:

"İstanbul gümrüğünden çıkıp Sirkeci ve Bâb-ı 'Âlî caddeleri boyunca yürüyerek Meserret Oteli'ne giderken caddenin iki yanındaki sayısız kahvehanelerde o kadar çok insan oturmakta idi ki, hiç birisinde ayak basacak yer yok. Kahvehanelerin sadece içleri değil, önleri de dolu. Kaldırımlara iskemleler koyup oturmuşlar, adeta geçilemiyor. Hepsi de gayet sağlıklı, genç, zinde Türkler. Gayet düzgün giyinmişler. Hepsi de gayet mütekebbirâne oturuyorlar. İhtimal ki bugün bayramdır da onun için böyle oturuyorlar dedik. Lâkin her gün ve İstanbul'un her yerinde durumun böyle olduğunu gördük. Bunun sebebini sorduk: "Ne olacak efendim, elhamdülillah bizim muntazam askerimiz çoktur, eğer erzak yetiştirilirse onlar da iyi savaşabilirler" dediler."

Koçi Bey'in (1998) 1631 (1041) yılında on yedinci Osmanlı padişahı IV. Murad'a (1623-1640) Osmanlı'da ilk ciddi ıslahat projesini sunduğu risâlesi, ordunun kemiyetinden ziyade keyfiyetinin önemli sayıldığı "lokomotif olarak ordunun ıslahı" anlayışına dayanır. Merkezî mevkiinden dolayı ordunun eski haline döndürülerek ıslahı, bütün devletin ıslahı demektir; bütün müesseselerin ıslahı ordunun ıslahına bağlıdır. Koçi Bey'in (1998) risâlesindeki mühim nokta, askerin keyfiyeti ve nizamın mahiyetidir. Ona göre askerin inzibatı mülkün intizamını, mülkün intizamı âlemin nizamını sağlar. Kadîm terminolojide *mülk* kelimesi, dar mânâda devlet, geniş mânâda ülkeye delâlet eder. Yani Osmanlı terminolojisinde ordunun "nizam"ı, "inzibat" (disiplin) demektir. Dolayısıyla ordunun gücü, askerin kemiyetinden ziyade keyfiyetine bağlıdır. Asıl hedef, âlemin "nizam"ıdır.

Koçi Bey'e (1998: 66-68) göre artık asker itaatten çıktı ve zâbitlerde inzibat kalmadı. Bu durumda, nasihat ile zabt, iltifat ile düzen kurulmaz. Bu asker öyle bir askerdir ki, aydan aya maaşları peşin verilse, bütün levazım ve mühimmatı hazineden karşılansa, kendilerine lütuflar edilse, bütün âlimler ve şeyhler nasihat edip, "İslâm padişahına muhalefet, din ve nikâha zarardır" dese de, söz

dinlemez. İnsanoğlu, kahr ile zabt olunur. Geçmişteki büyük padişahlar, altı bölük halkını yeniçerilerle, yeniçerileri altı bölük halkıyla, bu ikisini de zeâmet ve tımar askeriyle zaptederlerdi. Şimdi askerlik, her biri birer dev olan yeniçeri ve sipahilere kaldı. Dolayısıyla buna engel olan otuz kırk kişinin hatırına bakılmaksızın zeâmet ve tımar önceden olduğu gibi tekmil, ulûfeli taife taklîl edilmelidir. Evvelce bir-iki bin askerle nice yerler ele geçip, sonra Gelibolu, Rumeli, Arap, Acem, Ka'be ve Yemen gibi yerler fethedilmişti. Yani asker çokluğu fayda vermez. Askerin az, öz ve itaatli olması gerekir:

"Sa'âdetlû ve şevketlû pâdişâh-ı rûy-i zemîn hazretlerinin kalb-i şerîfleri-ne nihân olmıya ki, eğer 'âlemin tashîhi bâbında bir tedârük görülmezse, bu mülk-i nâzenîne bir intizâm virilmezse ümmet-i Muhammed'nefsî nefsî' deyüb, re'âyâ ve berâyâ bi'l-külliyye berbâd olur. Zîrâ kûl itâ'atdan çıkdı. Zâbitler zabıtdan kaldı. Ze'âmet ve tîmâr ke'l-evvel tekmîl ve ulûfeli kûl mümkin oldukça taklîl olunsa, bi-iznillâhi Te'âlâ nizâm-ı 'âlem olur ve Saltanat-ı 'Aliyye kemâ-kân revnâk bulur ve seyf-i İslâm Gâlib olur, a'dâ-i dîn makhûr olur. Asker çokluğa fâ'ide virmez. Az ve öz, mutî' u münkâd gerek."

Köprülü Fazıl Mustafa Paşa (1637-1691) ile II. Mahmud'un (1808-1838) hüküm sürdüğü Köprülü ile Tanzimat devirleri arasında, Osmanlı modernleşme sürecinin "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı" anlayışına dayalı üçüncü merhalesine geçilir. Ordunun kemiyetinden ziyade keyfiyetinin önemli sayıldığı "lokomotif olarak ordunun ıslahı" anlayışını, 1752-1774 yılları hâdiselerini ele aldığı *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr* adlı tarihinde Ahmed Vâsıf Efendi (1994: 85-86, 169) şöyle anlatır:

"Ataullah Efendi, mücâb olmayup kelâmını i'âde ve sadrıazam hazretlerini muhâtab eyleyerek merâmını bu vechile ifâde eylediği esnâ-yı kelâmda, 'Her levâzımımız müheyyâdır buyurdunuz; Nemçelü ile ceng mi edeceğiz?' diyecek sadrıazam hazretleri, 'Biz Nemçelü ile ceng ederiz' demek, her şeyimiz hâzırdır dediğimiz zahîre ve mühimmâtdır. Lillâhi'l-hamd, her mahalde bu levâzım mükemmeldir, ancak levâzımı i'mâl ve mühimmâtı isti'mâl edecek askerdir, askerin hâli ma'lûm ve her ne kadar zâbıtalarına sa'y olundiyse bir vefk-i matlûb nizâmlarına müyesser olmuyor. Hoşimdi ümidimiz münkatı' değil, şimdiki halde oldukça nizâm bulmadadır bi-minneti Te'âlâ giderek bir râbıta tahtına idhâl olunmaları me'mûldür. Zemânımızda lillâhi'l-hamd zehâir ve tertîb-i mühimmâtda kusûr zuhûr etmedi' buyurduklarında defterdâr efendi musaddak-ı kavl-i mezkûr ve şübhesi olanlara defterini göstermeğe me'mûr oldu" (Ayrıca, Menchinger 2014, 2017).

Yani lojistik ve teknoloji, ordunun gücü için yeterli değildir. Mesele, lojistik ve teknolojinin kullanılış tarzı, savaş sanatıdır; bu ise devletin reorganizasyonuna bağlıdır. Osmanlı modernleşme sürecinin ikinci ve üçüncü merhalelerinden

saydığımız, "lokomotif olarak" ve "buzdağının ucu olarak" ordunun ıslahı anlayışları arasındaki farkı şöyle belirtebiliriz: Koçi Bey'de olduğu gibi "lokomotif olarak ordunun ıslahı"nda ordunun restorasyonuna bağlı olarak diğer müesselerin de zincirleme düzeleceği, "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı"nda ise tam aksine devletin reorganizasyonu ile ancak devletin gövdesinin, buzdağının ucu olarak da ordunun güçleneceği farz edilmiştir.

Nizâm-ı Âlemden Nizâm-ı Cemiyete

I. Mahmud (1730-1754) ile III. Selim (1789-1807) arasındaki devirde üç ıslah projesinin öne çıktığı görülür: İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* (1731), Ebûbekir Râtib Efendi'nin *Büyük Lâyiha* (1792), meçhul müellifin *Koca Sekbanbaşı Risâlesi* diye de bilinen *Hulâsatü'l-Kelâm fi Reddi'l-'avâm* (1804) adlı eserleri (Keskintaş 2018, Sariyannis 2018, Aksan 2004, Beyhan 2003, Darling 2013). Bunlardan Müteferrika'nın eseri, Osmanlı modernleşmesine vücut veren modern dünyagörüşünü haber vermesi açısından kritik önem taşır. I. Mahmud, birçok kişiye sorduğu gibi Garb'ı iyi bilmesinden dolayı İbrahim Müteferrika'ya da; "Küffârın ekser-i zamanda galebesine ve ehl-i İslâm'ın mağlûbiyetine sebep nedir?" diye sorarak, "galibiyete vesile olacak tarik"i öğrenmek istedi, o da bir lâyiha yazarak hükümdara takdim etti (Ergin 1977: I/58).

Ahmet Hamdi Tanpınar (1988: 46-47), "Bizde Avrupalılaşma hareketinin beyannâmesi addedilmesi lâzım gelen bu eser, hiç şüphe yok ki İbrahim Müteferrika'nın en mühim eseridir" der: "Koca Sekbanbaşı, İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* adlı kitabından şöyle bahseder: "Binâenaleyh asker-i İslâm'ın mağlûbiyetine nizamsızlık sebeb olduğu zâhir olmakla *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* nâmında bir risâle telif edilerek Sultan Mahmud Han'a arz edilmiş iken, ömrü hitâma resîde olduğundan, icrası mukadder olamadı." Eser, 1731 tarihinde tab' edildiğine göre bu fıkranın sonundaki hüküm yanlıştır. Asıl mühim olan, ordunun ıslahı mevzu-bahs olan bu eserde İbrahim Müteferrika'dan bahsedilmiş olmasıdır.

Diğer eserlerinde sadece muayyen mevzular üzerinde az çok ihtiyatlı ve müstereddit bazı fikirler getiren muharrir-tâbi' (İbrahim Müteferrika), burada ehemmiyeti itibarıyla bütün hayata şamil olan bir görüş, daha iyisi bir teklif sahibidir. Kitabın başında Latince bildiği için Avrupa milletleri hakkında fikir sahibi olduğunu söyledikten sonra "monarkiya", "aristokrasiya" ve "demokrâsiya" adlarıyla üçe ayırdığı idare tarzlarını kısaca anlatır ve askerliğin lüzumundan bahseder ve nihayet eski askerlik tarzıyla yenisi arasında bir mukayese yaparak yeni usûlün faydalarını bir bir sayar ve Avrupa'nın inkişafındaki sırrın burada olduğunu söyler. Ona göre bu yeni ordu ve teşkilât sayesinde, haddizatında azlık olan bir taife -yani Avrupalılar- bütün dünya sathına yayılmışlar,

Amerika'dan istifade ettikleri gibi "muhît-i şarkî ve garbîde nice diyara mu-sallat olmuşlar"dır.

Sadece bu fikir çerçevesinde mütalâa edildiği takdirde, İbrahim Müteferri-ka'nın *Târih-i Hind-i Garbî* ile *Târih-i Seyyah*'ı niçin tab' ettiği anlaşılır. Ha-kikatte o, *Târih-i Hind-i Garbî*'nin muharririnden ve şârihinden sonra Müs-lüman şark âlemini tehdit eden tehlikeyi gösteren ilk muharrirdir. Risâlenin bundan sonraki kısımları, muharririn yeni askerlik sisteminin kurulması hak-kındaki fikirlerinden ibarettir. İki ayrı bâbda araziyi tanımak ve bilmek ile istihbarat meselesinin ehemmiyeti üzerinde duran muharrir, süratle hareket kabiliyetini hâiz küçük cüz'-i tamlardan mürekkep, yeknesak kıyafetli, aynı silâhla mücehhez, bol bir zâbit kadrosuna mâlik mutî bir ordunun lüzumunda ısrar eder ve zamanının tâbiye ve sevkü'l-ceyşinin kaidelerini hulâsa eder. Ki-tap, bir misal şeklinde Büyük Petro'nun yaptıklarını hulâsa ederek biter.

Bu suretle, İbrahim Müteferrika, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin *Paris Sefâretnâmesi* ile başladığı işi, daha hususî bir sahada inkişaf ettirdikten başka, toptan bir değişmenin misalini vererek imparatorluğun ve Müslüman Şark'ın kurtuluşunun tek tek çaresini göstermiş olur. İmparatorluğun bundan sonraki tarihinde bu, orduyu yeni baştan tanzim meselesi ilk sırada gelecektir. İbrahim Müteferrika'nın yanı başında ortağı Mehmed Said Efendi'nin - III. Osman'ın sadrazamı Said Gâlib Paşa [Mehmed Said Paşa]- adını zikredersek, XVIII. asrın başında yetişen, Garb'a yaklaşma veya ondan istifade etmek isteyen belli başlı şahsiyetleri tamamlamış oluruz.

Bununla beraber ordunun Avrupalı'ca tensîki fikrinin İbrahim Müteferrika'nın eserine takaddüm ettiğini ve daha III. Ahmed devrinin ortalarından itibaren bu hususta bazı hareketlenmeler olduğunu da söyleyelim. Nitekim Hammer, 1716'da De Rochefort adlı bir Fransız asilzadesinin, "Bâb-ı 'Âlî'nin emrinde çalışmak üzere ecnebi mühendislerden mürekkep bir kıt'anın teşkili hakkında sadrazama bir lâyiha" verdiğini yazar. İbrahim Paşa'nın bu projeye ne dereceye kadar ehemmiyet verdiği malûm değildir. Fakat devrinde yapılan askerî ıslahat teşebbüslerinin mühimsenecek bir tarafı olmadığı da muhakkaktır. Lâle Dev-ri, bu hususta sadece bir tasavvuru kaydetmekle kalır."

İbrahim Müteferrika, risâlesinin önsözünde bir süreden beri ilahî âdet ve on-tik-içtimaî değişimin icabı olarak geleneksel Osmanlı düzeninin bozulduğu-nu, bu düzen bozukluğunun içtimaî kültür ve yapıda da bozulmaya yol açtı-ğını, devleti yöneten kadroların ise bu krizin üstesinden gelmek için gereken dirayeti gösteremediklerini belirtir. Ona göre İslâm ülkeleri arasında Allah'ın takdiriyle gerçekleşen değişim ve dönüşümler, başkalaşım ve karışımlar, sık-lıkla din ve devletin hükümlerinin yenilenmesine, saltanat gücünün takviye-sine, şeriat binasının tahkimine, ülke ve millet işlerinin tanzimine, tebaanın

refahının arttırılmasına ve sünnetin ihyâsına vesile olur. O, daha sonra da bildiği Latince sayesinde yazılı kaynaklarından istifade ve düzenlerini müşahede ile sayıca az ve mertebece aşağı oldukları halde son asırlarda İslâm milletine üstün gelen Hıristiyan milletinin terakkîsinin sırrını keşf etmeye ve bunun ışığında Osmanlı Devleti'nin yeniden düzen bulması için sağlam esaslara dayalı bir ıslah tasarısı ortaya koymaya çalışacağını ifade eder:

"... peyderpey bu Devlet-i 'Aliyye'de vukû' bulan fitne esbâb-ı tefekküründe ve bu hikmet-i hafiyye 'ilel-i teferrühesinde ve hakîkat-ı meâli idrâkinde 'akl-ı nâ-tüvân pîç ü tâb u ızdırâbla deycûr-ı hayretde 'âciz kalıp vükelâ-yı devletin ve erkân u a'yân-ı dîvânın kânûn-ı siyâsetde kusûr ve umûr-ı mehâmme himmetde fütûr ve hall u 'akd-ı mübhemât-ı memleketde tekâsül ve tehâvün ve her halde basîret ve ihtiyât lâzime-i hâl iken müsâmaha ve gafletlerine haml ile cân u dilden te'essüf ve gâh ber-mûcib-i 'âdet-i ilâhiyye ve muktezâ-yı tabî'at-ı kevniyye ve iktizâ-yı temeddün-i beşeriyye, nizâm-ı 'âlemde halel ve intizâm-ı ahvâl-i benî âdemde zelel zuhûru mukarrer olub bu Devlet-i 'Aliyye mizâcında 'alâyim-i 'illet-i za'f tareyân eylemek ihtimâli teşvîşi ve endişesiyle mütelevvin ve ahvâl-i enâmda muğâyeret ve tabâyı'-ı nâsda fesâda meyl u rağbet ğalib görünmekle mütekeddir ve gâh fenn-i muhâzarâta mürâca'at ve kütüb-i tevârîhe müsâra'at berle ümem-i akdemîn ve selâtîn ve mülûk-ı pîşîn ahvâl fi'l-cümle tetebbu' olundukda meyân-ı düvel-i İslâmiyânda ba-takdîr-i Meliki'l-Kâdir vukû' bulan tebeddülat u tağayyurât ve ihtilâfât u ihtilâlât mirâren ve kirâren teceddüd-i ahkâm-ı dîn ü devlet ve takviye-i bâzû-yı saltanat ve tahkîm-i bünyân-ı kavâ'id-i şerî'at ve tanzîm-i umûr-ı mülk ü millet ve terfîh-i ahvâl-i ra'iyyet ve ihyâ-yı sünen-i seniyye-i nebeviyyeye vesile (...) kadîmü'l-eyyâmdan berü selâtîn u mülûk mülkünde zâhirde ve ma'nâda hudûs-i fitneye bâdî halel ve tagayyür-ı ahvâl-i nâsa mü'eddî zelel ve sedd-i bâb-ı fesâda ve tecdîd-i kavâ'id-i nizâma mûsıl ve te'yid-i bünyân-ı intizâma mütevâsıl esbâb u 'ilel, hâtır-ı hakîre lâyih ve sadr-ı kâsırı'd-derke şerh ve sânih olduğu mertebe îmâ ve işâret ba-husûs tavâyif-i nasârâ bir millet-i pür-nekbet ve ahâlî-i İslâm'a nisbet kıllet u tıynet ve cibilletde za'f u hakâret üzre iken, bir müddetden berû 'âleme intişâr ile nice nice memâlike istîlâ ve Devlet-i 'Aliyye-i kâhire-i 'Osmâniyye 'askerine dahî sür'at-i galebede göründüklerine dahî bâ'is ve bâdî hâlât ve esbâb u 'ilel u âlât ne idügini fehm ü idrâkda ve bu hikmet-i ğarîbeye intikâl ve ıttılâ'da dâmen-i gayret-i 'âcizâne meyân-ı sa'y u ictihâda bende ve engişt-i tahayyur, dendân-ı tefekküre nihâde kılınub bu gûne arzu ve iştiyâkda şâhid-i dilârâm-ı merâm, vukûf ve ıttılâ' menasse-i maksûdda cilve-ger ve rû-nümâ olur ümniyyesiyle lisân-ı Latin ile âşinâlık takrîbiyle 'ahd-i ba'îd ve zemân-ı medîd tavâyif-i merkûmenin gâh târîh kitâbları ve gâh tertîb ve tanzîm-i 'askerlerini câmi' devâvîn-i kânûnları ve gâh harb ve kıtâle müte'allik umûr-ı mehâmlarını hâvî mücelledâtları nazar ve mütâla'a ve gâh ecnâs-ı muhtelife-i nâsdan erbâb-ı ma'ârif ve ashâb-ı vukûf-ı umûr-dide, kâr-'azmûde (4a)

'akden ve hükmen ve ecnâs-ı zâbitânı leşkenâriyle tarîk-i müdârâ mürâ'at olunub mükâleme ve muvâra'a ve bu nezâhanın me'hazında süfliyyet-i zemin ve cây-i i'tirâz olunmayub dürr-i gevher sandığım esdâf u ahcâr ne yerde bulunsa ihtiyâr olunup ahz ve havsala-i 'âcizânede hırz u hıfzolunurdu. Bi'l-âhare tâziyâne-i ğayret semend-i himmet-i 'âcizâneyi sevk idüp meâl-i mefâd mütâla'a ve ma'nâ-yı müstefâd muhâvere telhîs ve tenkîh olunub bu cümleden muhtâr ve müntehab usûl-i hikemden ve ârâ-yı me'mûlu'r-rezâne ve akvâl-i melhûzu'l-isâbeden nizâm-ı 'âleme ve intizâm-ı umûr-ı enâma ve kıyâm u devâm-ı bünyân-ı devlete dâir lede'l-ashâb mücerreb ve meşhûd 'ınde'l-'ukalâ müsellem ve ma'hûd, müttefekun-'aleyh, mu'temedun-ileyh birkaç mâddeyi hâvi ebvâb ve fusûl tahrîrine mübâderet ve bir mecelle tesvîdine müsâra'at olunub, eyyâm-ı saltanat-ı meymenet makrûnlarında me'mûlu'l-husûl-i musannefât-ı 'adîdenin evveli olmağla teyemmünen ve tefe'ülen nâmına *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* denildi" (Şen 1995: 124-117).

Osmanlı modernleşme tarihinin iki büyük merhalesi Nizâm-ı Cedîd ve Tanzimat'ın ikisinde de anahtar kavram *nizam* ve bunun öncüsü, fikir babası İbrahim Müteferrika'dır; dolayısıyla onun eseri, daha büyük ilgiyi hak eder. *İslâm'da Modernleşme, 1839-1939*'da, Osmanlı ve Mısır aydınlarını, Batı medeniyetinin başarısını meşrûiyet ve akliyetle karakterize edenler olarak karşılaştırmıştık. Aslında meşrûiyet/akliyet ayırımı, geleneksel ile modern nizam anlayışlarının dayandığı ayırımdır. Geleneksel ile modern nizam anlayışları, ontolojik *nâtık/sâmit* ayırımına tekabül eden organistik-şahsiyetçi (*personalistic*) ile mekanistik-gayr-i şahsiyetçi (*impersonalistic*) olarak ayrılabilir. *Sâmit/nâtık* (suskun/konuşan) ayırımı, ontolojik nefis/ruh, akıl/his, mânâ/suret ayırımlarından biridir. Nâtık ve sâmit, akıl ve nefse tekabül eder; sâmit nefis, nâtık akılla dile gelir.

Erzurumlu İbrahim Hakkı hazretlerinin *Marifetnâme*'deki izahına göre, ilahî irade, bir şeyin zuhûrunu murad ettiğinde önce o iradenin eseri Arş'ta hâsıl olur, sonra Akl-ı Evvel (Hz. Muhammed) vasıtasıyla o irade Kürsî'ye ulaşıp onda olan Levh-i Mahfûz'da zâhir olur. Sonra Akl-ı 'Âşır olan Rûhu'l-Kuds (Cebrail) onu feleklerden unsurlara indirir. Hz. Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâma, "rûh-ı arif, rûh-ı kuds, rûh-ı nâtık" denir. İbnü'l-'Arabî'nin izah ettiği gibi İnsan-ı Kâmil olarak Hz. Peygamber, Hak ile halk arasında hem vücut, hem marifet itibariyle berzahtır. Müslümanlarca kız istemede kullanılan "Allah'ın emri, Peygamberin kavli" sözünün ifade ettiği gibi ilahî *kelâm*, nebevî *nutk* ile dile, ifadeye gelir. Kitâb-ı Sâmit olarak Kur'ân-ı Kerîm, Kitâb-ı Nâtık olarak Rasûlullah ile belağ ve beyana kavuşur.

Kınalızâde Alî Çelebî (2014: 270) *Ahlâk-ı 'Alâî*'de üç tür namus (*nomos*) ile yeryüzünde adaletin temin edildiğini açıklar: Sırasıyla "şeriat, hükümdar, parayı" ifade eden nâmûs-ı rabbânî, nâmûs-ı insânî ve nâmûs-ı mîzânî:

"... hıfz-ı adâlet için halk arasında üç nesne lâzım imiş: Birisi 'nâmûs-ı rabbânî' ve birisi 'hâkim-i insânî' ve birisi 'dînâr-ı mîzânî'. Ve hakîm-i Yunânî üçüne dahî 'nâmûs' ıtlâk eder, zîrâ lügatlerinde nâmûs, 'siyâset'e derler, her birinde siyâset ma'nâsı vardır. Ve dahî hukemâ derler ki nâmûs-ı evvel ü a'zam 'şer'-i ilâhî'dir ki cânib-i Müheymin-i Hallâk'tan halka muktedâ vü mütteba'-ı 'ale'l-ıtlâktır. Ve nâmûs-ı sânî 'pâdişâh-ı dâd-ger' ve 'hâkim-i 'adl-güster'dir. Ve bu nâmûsa lâzımdır ki nâmûs-ı evvele iktidâ ve ana ittibâ' ile ihtidâ eyleye. Ve nâmûs-ı sâlis 'dînâr'dır ki nâmûs-ı sânînin taht-ı fermanındadır."

Bunlardan şeriat ve para (dînâr), âdil-i sâmit, padişah ise âdil-i nâtıktır. Âdil-i nâtık olarak padişahın iki âdil-i sâmite yönelik adl ve kıst olarak iki temel işlevi vardır. Kahr ile insanları âdil-i sâmit olarak şeriatın hükmüne tâbi' kılmak adl, âdil-i sâmit olarak dinarla muameleyi ayarlamak kısttır: "Ve hukemâ dînâra "âdil-i mütevassıt' derler. Lâkin bu 'âdil-i sâmittir ve 'âdil-i sâmit dâyimâ kâfî değildir, belki 'âdil-i nâtık dahî gerek, tâ mütekâbilâtın te'âdülü tavassut-ı dînâr ile hâsıl olmayıp nüfûs-ı câmiha ve ebsâr-ı tâmiha anın 'adline munkâd olmayıcak nâtık-ı 'âdil ta'dîl ü tesviye ve cânib-i kavî taz'îf ve cânib-i za'îfe takviye ede. Ve bu 'âdil -ki lâzımdır- pâdişâh-ı hâkimdir ki zulmü vü cevri def' ve dest-i ta'addî vü tagallübü ref' eder. Her ki nâmûs-ı ilâhî ahkâmına tâbi' yâ ta'dîl-i dînâra tâyi' olmaya, pâdişâh-ı kâhir anı kuvve-i bâzû-yı şevket ve heybet-i şemşîr-i siyâsetle yâ hâlik yâ mutî' u munkâd tarîk-i 'adle sâlik eyler."

Meşrûiyet/akliyet ayırımıyla baktığımızda âdil-i nâtık olarak padişah, adl işlevini ihmal ettiğinde meşrûiyet, şeriatın hâkimiyeti gerçekleşmez, amaçların araçları belirlediği bir nizam kurulmaz, kıst işlevini ihmal ettiğinde ise akliyet hâkim olur, piyasa araçları amaçları belirler hale gelir. Geleneksel organistik-şahsiyetçi (*personalistic*) anlayışa göre nizam, âdil-i nâtık tarafından adaleti (kıst) sağlamak üzere araçlar-amaçlar münasebetinin kuruluşu demektir. İşte Batı'da gerçekleşen modernleşme-sekülerleşmenin özü, sâmitin nâtıka, akliyetin meşrûiyete galebesiyle organistik-şahsiyetçi nizamın yerini mekanistik-gayr-i şahsiyetçi nizamın almasıdır. Bu süreçte nâmûs-ı rabbânînin (şeriatın) yerini ilahî kaynağıyla bağını koparark *hikmet* mânâsını kaybeden ve beşerî mekanistik akıl mânâsını kazanan *reason*, nâmûs-ı insânînin yerini Thomas Hobbes'ın Leviathan'ı, nâmûs-ı mîzânînin (akça) yerini ise Adam Smith'in görünmez eli (*the invisible hand*) almıştır. Sonuçta medenî cisim de (body politic=ülke) Kartezyen tabiî cisim (body natural=insan) gibi bir makine, mekanik bir nizam haline gelmiştir.

Modernliğin babası Thomas Hobbes'ın Leviathan kavramı, mekanistik evren ve toplum görüşünün sembolü sayılır. Teodise denen ilahî adalet problemine bağlı zulüm faili olabilecek iradî faillerin (tanrı-peygamber-kral) tasfiyesi fikrinden kaynaklanan bu anlayışa göre, âdil-i nâtık yerine âdil-i sâmite dayalı mekanik bir düzen kurmakla ancak zulüm ihtimali bertaraf edilebilirdi. Modern

hukuktaki *hakiki/hükmî* (tüzel) şahsiyet ayırımı, *nâtık/sâmit* ayırımının seküler karşılığıydı. En büyük orta çağ Avrupa mistiği Meister Eckhart (1260-1327), the Godhead (Zât-ı Ulûhiyyet) kavramıyla Hıristiyanlığın tanrısını teslisle birlikte iradeden de kurtarmış, bununla tevhidî-hükmî bir tanrı anlayışı vaz' etmişti. Tanrı ile birlikte kral gibi diğer adalet failleri de hükmî-itibarî bir şahsiyet kazanacak, Devlet Baba'nın yerini baş hükmî şahıs olarak Devlet Cihazı alacaktı. Batı'da bu dönüşüm, fâiliyet bakımından hakiki şahsiyetten hükmî şahsiyete, Devlet Baba'dan Devlet Cihazı'na (Leviathan), düzen açısından da kişilerin yönetiminden (rule of men) yasanın yönetimine (rule of law) geçiş şeklinde gerçekleşmişti.

Max Weber, kısaca "araçların amaçlara uygunluğu" mânâsında değer-akliyeti dediği *meşrûiyetin* yerini modernizmde, "amaçların araçlara uygunluğu" mânâsında araçsal akliyet dediği *akliyetin* aldığını tesbit eder. Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları, Batı medeniyetini *meşrûiyet* uyarınca adalet değerinin tezahür ettiği bir nizam-kurma, meşrûlaştırma, Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh gibi modernist Mısır aydınları ise *akliyet* uyarınca bilim-teknik-endüstri sayesinde tabiat ve toplumu denetim altına alma, aklîleştirme başarısı olarak görüyorlardı. Yani Batı medeniyeti, Osmanlı aydınları için adalet değerinin topluma yansıması, Mısır aydınları için toplumun denetim altına alınması demekti (Gencer 2017a: 326). Dolayısıyla onların düşünüşünde Batı medeniyetinin maddî ve manevî boyutları arasındaki münasebetin yönü, benimsedikleri farklı anlayışlara göre değişecekti. Osmanlı aydınları için Batı medeniyetinin maddî boyutu (bilimsel-teknik-endüstriyel terakkî) manevî boyutunun (tanzim), Mısır aydınları içinse tam tersine Batı medeniyetinin manevî boyutu, maddî boyutunun türeviydi.

İbrahim Müteferrika, mühtedî, Batı menşeli bir aydın olarak Osmanlı ve Mısır aydınlarına nisbetle mukayese ettiğimiz Batı medeniyetinin başarısını karakterize eden kavramlar olarak meşrûiyet ile akliyeti terkip eder. Buna göre Batı medeniyeti nizam-kurma başarısıdır ama bu başarının temelinde onun maddi başarısı (bilimsel-teknik-endüstriyel terakkî) yatar. Müteferrika'nın Batı'nın medeniyet başarısını meşrûiyet ile akliyetin terkibiyle açıklaması, geleneksel ve modern nizam anlayışları arasında farka bakarak daha iyi görülür.

Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar'ın vurgusu nizamın keyfiyetine ve adalete, İbrahim Müteferrika gibi geleneksel aydınlarda ise mutlak olarak nizamadır. Bu nizam vurgusu, Hobbes'taki gibi mekanistik-gayr-i şahsiyetçi bir dünyagörüşünü akla getirir. Ancak Müteferrika, "nizâm-ı cedîd" (yeni düzen) ve "hüsn-i nizam" (nizamın güzelliği) tabirleriyle nizam ile adaleti kasd ettiğini ifade eder (Şen 1995: 142,148). Geleneksel organistik-şahsiyetçi siyaset görüşü uyarınca o da hükümdarı adaletin faili olarak görür. Ona göre insan tab'an medenîdir; insanları birlikte yaşamaya sevk eden âmil, birbirine muhtaçlıktır.

Dayanışma=refah ihtiyacından doğan cemaati, emniyet=adalet ihtiyacından doğan devlet izler. Devleti idare edip herkesi hakkına razı edecek idarecilere ve sultana mutlak ihtiyaç vardır. Kınalızâde Alî Çelebî'nin (2014: 1090) zikrettiği meşhur daire-i adliye formülünde geçen, "şerî'ate olamaz hiç hâris illâ melik", İbrahim Müteferrika tarafından "din ve melik ikizliği" olarak anılır. Din ile melik, nâmûs-ı rabbânî (şeriatın) ile nâmûs-ı insânî (hükümdar) denen iki namus türüne tekabül eder:

"Ve ol vâzı'-ı kavânîn-i şerî'at-ı mutahhara olan peygamber, dâru'l-mülk-i âhirete 'azîmet buyurdukta icrâ-yı kavâ'id-i dîn ve ıslâh-ı umûr-ı müslimin için fe-lâ cerem bir hâkim-i 'âdil ü kâhir lâzımdır ki merâsim-i evâmir u nevâhî-i Peygamberîyi muhâfaza idüb kavânîn-i siyâsete kemâ-yenbeğî ri'âyet kılına; tâ ki hem firak-ı millet efser-i devlet ile serfirâz ve hem libâs-ı saltanat tıraz-ı i'zâz-ı şerî'at ile mutarraz ola ki ed-din ve'l-melik tev'emân" (Şen 1995: 129).

Böylece Müteferrika'da *nâzım* (hükümdar) bakımından geleneksel anlayış sürerken, "nizâm-ı cedîd" (yeni düzen) tabirinden de anlaşılabileceği gibi *nizam* anlayışı değişir. Dolayısıyla onun nereye kadar geleneği sürdürdüğü, nerede gelenekten koptuğuna dikkatle bakmak gerekir. Modernler, Aristo'nun temsil ettiği eski dünyagörüşünü "tarz-ı kadîm" (*the Ancien Régime*) tabiriyle ötekileştirerek Newtongil yeni dünyagörüşünü ifade etmişlerdir. Bildiği Batılı diller sayesinde modern Batı düşüncesini ve dünyagörüşünü tanıma fırsatı bulan Müteferrika da "tarz-ı cedîd"e karşılık kullandığı "nizâm-ı cedîd" tabiriyle, değişmeyen Doğulu ile değişen Batılı dünyagörüşlerinin terkibini ifade eder.

Kadim dünyagörüşüne göre *nomos*, *cosmos*un, arzî-dünyevî nizam semavî-kozmik nizamın yansımasıdır. "Melekler feleği, büyük melekler feleği, arş" gibi tabakalardan oluşan semavî âlemdeki hiyerarşik düzen, *nomos* sayesinde yeryüzüne beşerî düzene yansır; içtimaî *tabaka*lar semavî *tabaka*lara tekabül eder. Böylece her insan ve grubun taşıdığı muayyen bir mevki ve vazifeyle âhenk içinde işleyen organik bir topluluk modeli ortaya çıkar. Bu geleneksel dünyagörüşünü temsil eden Nasîrüddîn Tûsî'nin *erkân-ı erba'a* diye bilinen, her birinin tabiî bir unsurla eşitlendiği dört sınıftan oluşan içtimaî nizam modeli, İranî, Türkî ve Hindu-İslâmî kültürel alanlarda içtimaî-siyasî felsefenin standart ifadesi kabul edildiği gibi, Osmanlı düzeninin de temelini oluşturdu (Marlow 2002: 8, Itzkowitz 1980: 39, Darling 2013).

Gazâlî'nin (2009b: 504-510) *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı eserinde nizâm-ı din ve nizâm-ı dünya ayırımıyla ifade ettiği gibi nizâm-ı âlem, içtimaî alana da şamil *kozmik* nizam demektir. Osman Turan'ın (1955, 1969, Onay 2011) terviç ettiği gibi *kozmopolitan* nizam değil. Bu, zıddı "ihtilâl-i âlem" tabirinden de açıkça anlaşılır. Mübahat Türker-Küyel'in (2016: 656-660) izahıyla Sümerli'nin hikmeti, aslında "nizâm-ı âlem"dir. Bu hikmet, "nizâm-ı âlem"i, obje-düşünce-

dil-yazı sırasına riayet ederek, evrende "nom" ve "me" olarak, toplumda ise "iyi teşkilatlanmış bir devlet" olarak görmektir. "Nom" evrendeki yasalardır. "Me" ise "bir şeyi o şey yapan şey" olmalıdır. "Şeriat" karşılığında "nâmûs" olarak Arapça'ya aktarılan Yunanca *nomos* kelimesi de muhtemelen aynı kökten gelir (el-Cürcânî 2003: 328). Türkler, topluma dair ise "nom"a "nomlug törüg" demektedir. "Nom" veya "nizâm-ı âlem", Sümer edebiyatında destan, mitos, hikâye, atasözü, ağıt, ilenç, karkış, alkış, övgü, "logomachy" (münazara, aytışma) halinde, manzum ve mensur olarak görünmüştür.

"Nizâm-ı âlem", "nazm-ı âlem" ve "mezheb-i âlem"in (Ziya Paşa) zıddı, "ihtilâl-i âlem"dir, toplumdaki kargaşadır. Bu kavramları Fârâbî felsefede, Has Hâcib ise edebiyatta maharetle işlemiştir. Fikir, Şinasi'ye kadar devamlı surette ayakta kalmıştır:

'Âleme mûris-i cân 'adl ile ihsân olmuş
Âdeme bâ'is-i şân 'akl ile 'irfân olmuş

Bu fikir Nâbî'de uzun uzun terennüm edilmiştir:

'Adldür asl-ı nizâm-ı âlem
'Adlsüz saltanat olmaz muhkem
Şer'süz olmağ ile zabt-ı umûr
İhtilâlât-ı umûr itdi zuhûr
Nazm-ı âlem bulur elbette fesâd

Beyatlı, Sultan Selim Han'ı, "nizâm-ı âlem için gelmişti cihana" diyerek değerlendirmiştir. Gerçi, İdris Bitlisî:

Kendi devrinde ne ihdas etse Şâh
Ol anın kanûnudur bî iştibâh
Devr anındır, emr anındır, kanûn anın,

demiştir.

Organik Nizamdan Mekanik Nizama

Kısaca Nasîrüddîn Tûsî'nin temsil ettiği nizâm-ı kadîm, herkesin ve şeyin mevkiine uygun işlev gördüğü, haddini tanıdığı, küllî, kozmik ve statik bir nizam iken İbrahim Müteferrika'nın temsil ettiği nizâm-ı cedîd, cüz'î, beşeri ve dinamik bir nizamdır. Bu, Max Weber ve Peter L. Berger gibi sosyologların "dünyanın büyüsünün bozulması" (*the disenchantment of the world*), "kutsal gökkubbenin çöküşü" (*the collapse of the sacred canopy*) dedikleri şeydi. Müteferrika'nın zamanın ruhunu yansıtan, "Her emrin vücudu, kendine mahsus nizamıyla kıvam u devama bağlıdır" sözü, bu yeni nizam görüşünü ifade eder (Şen 1995: 190-191). Derinden bakıldığında bunun yeni bir varlık ve bilgi anlayışının ifadesi olduğu görülür. Bunun başlangıcı olarak alınabilecek Des-

cartes'ın (1596-1650) *cogito ergo sum* mottosu ve Aristo'nun temsil ettiği, "kozmos/nomos, arş/şer'" ayırımlarıyla ifade edilen geleneksel "varlığın türevi bilgi" anlayışı tersine dönmüş, varlık ve bilgi sferleri birbirlerinden ayrılmışlardı.

İbn Haldûn ile Giambattista Vico, "unsurlar/hâdiseler âlemi" ile "tabiat/beşeriyet âlemi" arasında yaptıkları yeni ontolojik ayırımla hâdisleri dışta bırakarak filolojinin alanını daralttılar. Unsurlar âlemi, tabiî ilimlerin, hâdiseler âlemi ise İbn Haldûn'un *umrân* dediği beşerî ilimlerin konusu oldu. Dahası, Montesquieu misalinde, tabiî/beşerî ayrışmasını beşerî içinde siyasî/içtimaî iftirakı izledi. Mesele, XVIII. asırda siyasî, XIX. asırda iktisadî ile irtibatı bakımından içtimaî alanın ve bilginin, bağımlılık ve normatifliğe karşı özerklik ve pozitifliğinin tesbitiydi (Singer 2013: 219).

Buna göre Müteferrika zamanında artık arzî-beşerî nizam, Tûsî zamanında olduğu gibi semavî-kozmik nizamın yansıması "ideal" değil, tabiî-kozmik yapıdan bağımsız olarak kendine has, mekanik, beşerî dinamiklerle işleyen "spontane" bir nizamdı. Modern zihniyet için 'âdil-i sâmit olarak anayasa ile piyasa, spontane beşerî nizamı kuracak ana mekanizmalardı. Modern insanın teodise problemini iradî âdil-i nâtık (Allah ve halifesi) ile aşma ümitsizliği, onu gayr-i iradî 'âdil-i sâmit ile aşma arayışına sevk etmiştir. Dinler, insanı dünyada adalete, ahirette saadete eriştirmek için gelirler. Bu yüzden vahy edilmiş dinlerin ana problemi olarak teodise, şeriata bağlı olarak ilahî adaletin sorgulanmasından kaynaklanır. Zira beşerî akıl, şeriatın mutlak ilahî adaleti talimine karşılık beşerî dünyada görülen zulmü açıklamakta zorlanır. Allah, mutlak âdilse onun hükümranlığı altındaki beşerî dünyada görülen zulmün kaynağı nedir?

Bu yüzden dinlerde modernleşme, özünde teodise problemini aşma arayışından doğar. Paul, ta baştan, Yahudiliğe has, cüz'î (*particular*) saydığı şeriatı Hıristiyanlık'tan tasfiye ettiği için, Batılı insan şeriat yerine hikmetle teodise problemini aşmak zorunda kalmıştır. Teodise teriminin babası Leibniz (2007: 75), bunu açıkça ifade eder: "Risâlemin ana konusuna büyük etkisi olduğu için imanın hikmete (*reason*) uygunluğu ve teolojide felsefenin kullanılışı ön sorusuyla başlıyorum. Farz ediyorum ki iki hakikat birbiriyle çelişmez, imanın maksadı, Tanrı'nın fevkalade surette vahyettiği hakikattir ve hikmet, (bilhassa imanla karşılaştırıldığında) beşerî zihnin iman nurunun yardımı olmaksızın erişemeyeceği hakikatlerin birbirine bağlanmasıdır."[9]

9 "I begin with the preliminary question of the *conformity of faith with reason*, and the use of philosophy in theology, because it has much influence on the main subject of my treatise, I assume that two truths cannot contradict each other; that the object of faith is the truth God has revealed in an extraordinary way; and that reason is the linking together of truths, but especially (when it is compared with faith) of those whereto the human mind can attain naturally without being aided by the light of faith."

Leibniz'in (1646-1716) burada hikmeti esas aldığı görülür. Yunanca *theos* "Tanrı" ile *dike* "adalet" kelimelerinden oluşan teodise, lafzen "ilahi adalet" demektir. Bu bakımdan Ernst Cassirer (1874-1945), Leibniz'in teodise problemindeki hikmet vurgusunu, "Bu yüzden *theodicy* (ilahî adalet), *logodicy* (hikemî adalet) haline gelir" şeklinde yorumlar (Poma 2013: 58).

Leibniz'de görülen organizma/mekanizma ayırımı, "bedenin organizmasından cesedin mekanizmasına geçiş" olarak özetlenebilecek bu yeni anlayışı yansıtır. İsmail Hakkı Bursevî (2008: VIII/41), *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde, *Envâru'l-meşârık* adlı eserden naklen *cesed* (*corpus*) ile *beden* (*body*) kelimeleri arasındaki farkı şöyle açıklar: "İkisi arasındaki fark, cesedin ruh taşıyan ve taşımayan varlıklara şamil olması ve baş ile etrafını (kollar, bacaklar) ihtiva etmesi, bedenin ise ruh taşıyan varlıklara mahsus olması ve baş ile etrafını ihtiva etmemesidir. Bundan dolayı, ulemâ arasındaki terminolojide ruh sahibine has haşrin ona da şamil olan cesede izafe edildiği 'haşru'l-ecsâd' tabiri şöhret bulmuştur."

Organizma, bedenin organlardan oluşan uzvî, tabiî bünyesidir (organism is the organical, natural structure of bodies). Buna karşılık aynı zamanda bizzat *cesed* mânâsında kullanılan *hey'et*, cesedin mekanizması sayılabilir. Buna göre bedenin organizması ile cesedin mekanizması, "bünye/hey'et" kelimeleriyle ayrılabilir. Kadim anlayışta organlardan oluşan organik ile oluşmayan inorganik ayırımı vardır. Bu ayırım, Leibniz ile "mekanizma olarak organizma" anlayışına dönüşür.[10] Türkçe'ye tercüme edildiği "düzenek" kelimesinin de belirttiği gibi bu mânâda mekanizma, "bir organizmanın nizamını, uzvun işlevini sağlayacak şekilde mekanik tasarısı, işleyiş tarzı, umumî vaziyeti" olarak tarif edilebilir.

Kadîm organik/inorganik ayırımının mekanizma olarak organizma anlayışına dönüşmesi, Aristo'nun temsil ettiği eski dünyagörüşünden Newton'ın temsil ettiği yeni dünyagörüşüne, Aristogil=teleolojikten Newtongil=mekanistik-nedensel bir varlık tasavvuruna geçişi ifade eder. Aristo, dört sebep türü tanımlamıştı: İllet-i maddiyye (*causa materialis*), illet-i sûriyye (*causa formalis*), illet-i fâiliyye (*causa efficiens*), illet-i gâiyye (*causa finale*) (Rıza Tevfik 2015: 701). Cevdet'in (1998) eserlerinde kullandığı "sebep, gaye, hikmet, illet" terimleri, bu sebepler hiyerarşisini ifade eder. Newton ile başlatılabilecek modern bilim ise gâî illetleri konu alan teleoloji yerine fâil illetlerle ilgili nedenselliği esas aldı. Teleolojik ontoloji "niçin", mekanistik ontoloji "ne" ve "nasıl" sorusuna dayanır. Sokrat, Plato ve Aristo'dan farklı olarak atomcular, kısaca *gaye* denen gâî illet (*final cause*) kavramına başvurmadan dünyayı açıklamaya çalıştılar.

Bir vâkıanın gâî illeti, vâkıanın uğruna meydana geldiği gelecekteki bir hâdisedir. Mesela ekmekçi niçin ekmek yapar? Çünkü insanlar acıkacaktır.

10 "Organism, that is to say order and artifice, is something essential to matter produced and arranged by the sovereign wisdom" (Smith 2011: 105, 106).

Demiryolları niçin inşa edilir? Zira insanlar seyahat etmek isteyeceklerdir. Bu hallerde şeyler, hizmet ettikleri maksatlarla açıklanır. Bir hadiseye dair sorulan "niçin" sorusuyla iki şeyden biri kasd edilebilir. Birincisi, bu hadise hangi maksada hizmet ediyor? İkincisi, daha önceki hangi hâller ve şartlar bu hadiseye sebep oldu? Birinci soruya cevap, teleolojik bir açıklama veya gâî illetlerle açıklama, "niçin", ikinci soruya cevap ise mekanistik bir açıklama, "nasıl"dır.[11] Kısaca Aristo için "organ *niçin* vardır" sorusunun cevabı, makro organın "yaratılış gayesine hizmet ettiği için vardır", Leibniz için "organ *nasıl* vardır" sorusunun cevabı, "parçaları işleyişini sağladıkları için vardır" şeklindedir. Leibniz'in bir varlığın cismanî cevheriyle organik bedeni arasında yaptığı ayırıma göre organizma (organik beden), çok kompleks tabiî makine (*natural machine*), mekanizma hükmündedir; tabiî makine olarak organizma ile sunî makine (saat gibi) arasında mahiyet değil, sadece komplekslik farkı vardır.[12]

Montesquieu için teslis akîdesinden mülhem üçlü kuvvetler ayrılığına dayalı "anayasa", Newtongil mekanistik evren modeline göre uyum ve denge içinde seyreden yörüngeler gibi insanların davranışlarından bağımsız olarak spontane nizamı sağlayan mekanizma (hey'et) idi. Montesquieu'nün "muaşeret rabıtası" (*un rapport de convenance*) olarak tanımladığı adalet, kozmik spontane nizamın yansıdığı bu anayasal spontane nizamda yatıyordu (Mason 1975: 18, 182, Pangle 2010). Buna karşılık Adam Smith'in temsil ettiği İskoç aydınlanmacılarına göre "piyasa", spontane nizamı sağlayan mekanizmaydı; nizam, hukukun kontrolü altında birbirini dengeleyen insanların nefsanî davranışlarının kasd edilmemiş ürünüydü (Gerrans, Smith 2006).

---

11 "The atomists, unlike Socrates, Plato, and Aristotle, sought to explain the world without introducing the notion of purpose or final cause. The "final cause" of an occurrence is an event in the future for the sake of which the occurrence takes place. In human affairs, this conception is applicable. Why does the baker make bread? Because people will be hungry. Why are railways built? Because people will wish to travel. In such cases, things are explained by the purpose they serve. When we ask "why?" concerning an event, we may mean either of two things. We may mean: "What purpose did this event serve?" or we may mean: "What earlier circumstances caused this event?" The answer to the former question is a teleological explanation, or an explanation by final causes; the answer to the latter question is a mechanistic explanation" (Russell 1947: 86).

12 "... an organon or organ is for Aristotle "an entity whose essential nature is to be telic, an entity whose being is to be for the sake of that activity of which it is the organ (...) For Aristotle, it had been the function as opposed to the organ that is ontologically basic, while the material organ itself is a sort of conformation of matter to the deeper ontological requirement that this or that function be executed (...) In Leibniz's view, an organic body is distinct from a clock with respect to the complexity of its constitution, but Leibniz continues to agree with Conway that an organic body, considered in itself, lacks a single, dominant, vital principle (...) Leibniz emphasizes that the organic body may be taken separately (*pris à part*), which is to say that organic bodies just are the machines of nature, or that which remains mechanical in its least parts, and which does not require the introduction of the capacity for perception that would be required in the exhaustive account of a corporeal substance." (Smith 2011: 107-109).

İbrahim Müteferrika'ya göre ise spontane nizamı sağlayacak mekanizma "ordu" idi. Ona göre her şeyin ruhu nizamdır; nizamsız herhangi bir hareket yok hükmündedir. Nizam ile kasıt, her şeyin kendi kanun ve kaidelerine göre tanzimidir. Hüsn-i nizam, büyük işlerin ruhu mesabesindedir; her işin varlığı, kendine mahsus nizama bağlıdır. Saltanat ve devlet işleri nasıl nizam ile kuvvet bulup devam ediyorsa, bilhassa askerin nizam üzere olması, dile getirilemeyecek kadar faydalıdır (Şen 1995: 107,190-191).

Müteferrika'ya göre ülkenin intizamı ordunun intizamı iledir. Bu noktada o, "tarz" kavramıyla ifade ettiği "rejim"i siyasî ve askerî, siyasî ve askerî rejimi de cüz'î/küllî (tümel/tikel) olarak ayırır. Geçmişte ülkelerin siyasî rejimleri cüz'î-muhtelif iken askerî rejimleri küllî-müşterekti. "Kavâ'id-i hikmete mebnî" diye ifade ettiği gibi Müteferrika'nın bu görüşü, kadîm evrensel hikmet anlayışına dayanır (Şen 1995: 139). Ülkelerin askerî rejimleri, geçmişte olduğu gibi modern çağda da ortak bir hikmete dayanacak, bu çerçevede Osmanlı'nın düştüğü askerî zaafın teşhisi ve tedavisi için üç model alınacaktır. Geçmiş yerli ile iki çağdaş yabancı modele dönerek eski İslâm ile yeni Batı ve Doğu (Rus) devletlerinin askerî gücünün sırrını keşf etmek elzemdir. Çağdaş dünyada Batı, kavâ'id-i hikmete uygun orijinal model, Rusya ise orijinal modeli en iyi uygulayan türevsel model olarak alınacaktır.

Modernleşme sürecinde dünyanın değişmesine paralel olarak onu tanımlayacak bilgi failleri de değişecekti. Bu yüzden tarihî siyaset ve bilgi sosyolojisi perspektifinden modernlik gibi aydınların da, Müteferrika'nın Batı'da yeni düzenin entelektüel kurucuları olarak andığı "ukalâ ve hukemâ"nın Doğu'daki karşılıklarını bulmak önemlidir. Osmanlı dâhil kadim dünyada bilgi failleri arasında "din, şeriat, hikmet" içinde üç ayırım yapılır. Birincisi, din içinde şeriat/hikmet ayırımına göre ulemâ/ukalâ, ikincisi, şeriat içinde şeriat/hakikat ayırımına göre ulemâ/sulehâ, üçüncüsü, hikmet içinde hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayırımına göre ukalâ/hukemâ ayırımları.

Sultan III. Ahmed (1703-1730), yeğeni Sultan Mahmud'a (1730-1754) nasihatinde bunları şöyle ifade eder: "Sen dahî daima ulemâ ve sulehâ ve ukalâ ile meşveret eyle, umûr-dîde âdemlere ihsan ü kerem eyle ve müşavereye dâhil eyle ve sırrını asla her âdeme ve hattâ evlâdına dahî zinhâr ifşâ eyleme" (Abdi Efendi 1943: 42).

Osmanlı dâhil kadim dünyada siyasî alandaki *şer'/örf* ayırımının entelektüel karşılığı şeriat/hikmet idi. Birincisi, Hasan Hilmi Efendi (1981: 376), şeriat/hikmet ile din/devlet ayırımlarına göre ulemâ ile ukalânın yetki alanlarını şöyle ifade eder: "Okunup amel olunmak vâcibetü'l-müslimîn olduğu ulemâ-yı ehl-i şerîatın ve ukalâ-yı din-i devletin müsellemidir." Bunların yetki alanları, daha net olarak "ulemâ-yı din/ukalâ-yı devlet" olarak ifade edilebilir.

İkincisi, şeriat içinde şeriat/hakikat ayırımına göre *ulemâ*, zâhir/şeriat âlimleri, *sulehâ*, "evliya, urefâ, meşâyih" da denen bâtın/hakikat (tasavvuf) âlimleri demektir.

Üçüncüsü, hikmet içinde hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayırımına göre bilgi failleri ukalâ/hukemâ diye ayrılır. "Entelektüel" kelimesinin Arapça karşılığı olarak "ukalâ", modern dünyada "filozof ve aydın"a tekabül eden hikmet-i nazariye, "hukemâ" ise modern dünyada "sosyolog ve ideoloğa" tekabül eden hikmet-i ameliye ile meşgul kimseler demektir. İbrahim Müteferrika'ya göre Hıristiyan milletlerin ukalâ ve hukemâsı, filozof ve sosyologları nice süreden beri tam bir cehdle spekülasyon ve düşünce, araştırma ve tecrübe, müzakere ve müşavere ile eski askerî düzeni değiştirmişler ve hikmet kaidelerine dayalı yeni bir düzen kurmuşlardır:

"Pes bu ma'nâyı fehm ve idrâk ve bu mübhem ve mühimmeyi derk ve iz'ân ve bu şübhenin hakîkatine vâsıl olmak ve tarîk-i tedbîr ve tedârük-i suhûlet bulmak içün bu mahalde 'adüvv-i dîn ü devlet olanların tavr u tarz-ı ahvâlleri cümleden evvel tecessüs olunmak ve min-külli'l-vücûh vukûf-ı tâm hâsıl olmak lâzım ve lâ-büddür ki her-halde kusûr-nümâyân ve cümlenin 'ındinde müsellem ve 'ıyân ve mâye-i fesâd ve menşe-i kesâd zâhir ve âşikâr ola. Binâen-'alâ-hâzâ bu ma'nâyı ifhâm içün:

Evvelen: Düvel-i İslâmiye'nin tâbi' oldukları mülûk ve selâtîn-pîşîn 'askerinin hey'et-i ictimâ'larında ve cenge ikdâm eyledikleri sûret ve tarz u tavrlarında 'ukalâ-yı müte'ehhirin ve hukemâ-yı zemânenin ve fünûn-ı hurûb-u kıtâlde mâhir olan ashâb-ı dikkat ve erbâb-ı vukûfun tetebbu' ve taharrî' ve tedkîk ve tahkîklerine göre mâye-i fesâd ve sebeb-i kesâd ve 'illet-i za'f ve hezîmet ne idüği şerh ve beyan;

Sâniyen: Mülûk ve milel-i nasârâ'nın 'ukalâ-yı dekâ'ik-şinâsı ve hikmet-âşinâsı nice müddetden berü kemâl-i cidd ü cehd ve sa'y u ihtimâm ve fikr u mülâhaza ve tetebbu' u taharri' ve müzâkere vü müşâvere ile mütekaddimîn 'askerleri tertîbini fesh ve lağv şiddet-i hücûm ve hamleyi def' u ref' içün kendü 'askerlerine kavâ'id-i hikmete mebnî buldukları tertîb-i cedîd ve cenge kıyâm ve ikdâmlarında sebeb-i metânet 'addeyledikleri tarz u tavr-ı 'acîbleri ve kudemâ-ya muhâlif icad eyledikleri âlât-ı harbleri ne idügini ta'rîf ve 'ıyân ehemm-i mehâmmdan olmuşdır" (Şen 1995: 139).

"Modern teslis" denen bilim-teknik-endüstriye dayalı modernliğin insanlığa kazandırdığı nitel gücün sırrını keşf eden Müteferrika'nın tezinin özü, gerek milletin, gerekse onun intizamı olarak ordunun gücünün kemiyetten çok keyfiyete, keyfiyetin de nizama bağlı olduğudur. O, ordunun gücünün geçmişte düşünüldüğü gibi artık askerin sayısı, yiğitliği ve silahlarına değil, hüsn-i nizamına bağlı olduğunu açıkça ifade eder: "Tarz u tavr-ı kudemâ üzre mu'asker

olan ceyşin kesret-i efrâdına ve efrâd-ı 'askerin şecâ'atlarına ve âlât-ı harb ile mükemmel ve gereği gibi mülebbes olduklarına dahî nazar ve i'tibâr u i'timâd olunmaz. Belki şart-ı a'zam ve cümleden elzem ve ehemm olan hüsn-i nizâm, tertîb-i pür-intizâmdır" (Şen 1995: 142).

İbrahim Müteferrika, "lokomotif olarak ordunun ıslahı" anlayışının ilerisine geçen "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı" anlayışını yansıtan "nizâm-ı cedîd" ile ancak devletin reorganizasyonu sayesinde devletin gövdesinin, buzdağının ucu olarak ordunun güçleneceğini savunur: "Ol devlet u saltanat ki 'askeri hüsn-i nizam ve tertîb-i mâ-hüve'l-merâmıyle muntazam ve müretteb ola: Ol devlet u saltanatın 'askerinde ve ahâlî-i re'âyâ ve berâyâsında bağy u tuğyân fitnesinin zuhûru ve husûsî belki vukû'ının imkânı 'âmme-i 'ukalâ 'ındinde meslûbü'l-ihtimâldir." Bütün Avrupa devletlerinde harp usûlleri, ordu tertip ve techizinde eskiye mugayir yeni bir sisteme (nizâm-ı cedîde) geçenler, düşmana galip gelmişlerdir. Hiç değilse devletlerini, düşmanın saldırısından korumaya güç bulmuşlardır. Bu hususta gevşeklik ve tembellik gösteren devletler ise, ister istemez başkalarına mağlup ve mahkûm olmuşlardır (Şen 1995: 86, 149). Kısaca artık Batı'nın sadece silahlarını değil, savaş sanatını ve askeri düzenini de benimsemek kaçınılmazdı (Lewis 2002: 209).

Müteferrika'ya göre nizam, başlı başına bir ilimdir. Eğer bu nizam fikrine kulak verilip üzerinde biraz düşünülse önemi anlaşılır. İşte bu anda bütün piyade, süvari kuvvetleri, tımar ve zeâmet ehli askerler, bu işe rağbet göstereceklerdir. Bunun yanında eyalet valileri, serhad muhafızları, vüzerâ, ümerâ ve mîr-i mîrân da kapu halklarını nizam ile muntazam bir seviyeye getirmek için bir dakika bile geçirmeyeceklerdir.

Nice hayrat sahibi insan, bu hali göründüğünde, vakfetmek istedikleri para ve eşyayı, orduya sarfedeceklerdir. Şu husus çok iyi bilinmektedir ki, Devlet-i 'Aliyye halkı, bizzat nizamı kabul istidadında herkesten daha öncedir. Eğer ordu nizam üzere, harp ilimleri gereğince eğitilip öğretilerek icrasına da özen gösterilirse, düşmanlardan hiçbiri Devlet-i 'Aliyye'ye mukavemet edemez. Böylece ordumuzun herhangi bir bölgeye sefer düzenlemesi gerektiğinde, daha ordu harekete geçmeden, birçok ülke ve belde anahtarları kendi sahipleri tarafından getirilip padişaha teslim edilecek, bu vaziyeti de memleketlerinin maslahatı açısından seve seve kabul edeceklerdir (Şen 1995: 107,111, 190-191).

Nizâm-ı Kadîmden Nizâm-ı Cedîde

Osmanlı modernleşme tarihinde "nizâm-ı cedîd" tabirinin ilk kez kullanıldığı Köprülü (1637-1691) ve Lale (1718-1730) devirlerinden sonra, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd (1789-1807) devrinde "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı"

anlayışı belirginleşir. Köprülü Fazıl Mustafa Paşa (1637-1691) devri reformu, "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı" anlayışıyla ancak hâricî-Batılı tesirden uzak olarak dâhilî-yerli dinamiklerle ve şahsî inisiyatife bağlı olarak yapılmıştır (*Tanzimat I* 1940: 15-16). Lâle Devri (1718-1730) reformu da, "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı" anlayışıyla ve şahsî inisiyatife bağlı ancak dâhilî-yerli dinamiklerden ziyade hâricî-Batılı tesirle yürütülen bir ıslahattır.

Köprülü ve Lale devirleri ıslahatlarının şahsî inisiyatife bağlı oluşları, ikisinin de iki sadrazam, Köprülü Fazıl Mustafa ile Nevşehirli Damat İbrahim paşalar tarafından gerçekleştirilmiş olmalarından anlaşılır. Lâle Devri gibi "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı" anlayışıyla ve dâhilî-yerli dinamiklerden ziyade hâricî tesirle gerçekleştirilen III. Selim devri reformunda ise ondan farklı olarak kurumsallık, şahsîliğe ağır basar olmuştur. Modernleşme, artık padişahların ve devlet adamlarının tercihlerinin ötesinde anayasal bir zaruret, bir bekâ meselesi, kalıcı bir devlet politikası haline gelmiştir.

Ali Suâvi, "Terakki" başlıklı yazısında Türkiye'deki nizâm-ı cedîdin menşeini, Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa'nın ıslahatına götürür: "Tarih-i 'Osmâniyye bize gösterir ki Devlet-i 'Osmâniyye'nin on birinci kurûn-ı hicrete dek idâresi hâkimiyyet mahkûmiyyet esâsı üzre mebnî idi. 1102 senesinde idi ki idarede birinci ıslâhât icrâ olundu. Bu ıslâhâtın temelini kuran zât, Köprülüzâde Fazıl Mustafa Paşa idi." Ona göre, tebaa-yı mahkûmeleri maruz kaldıkları haksızlıklardan koruyacak bu ıslahat, üç esasa dayanıyordu: 1. Tebaa arasında can, mal ve nâmus emniyetinin sağlanması, 2. Vergi tarzının değiştirilmesi, her sınıf üzerine müsâvî sûrette tahmil edilmesi, 3. Askerlik hizmeti.

Suâvi, bundan sonra ıslahatın okuyucuların zihninde uyandırabileceği şüpheyi düşünerek tavzih lüzumunu hissediyor: "Şu nizâm, âdeta dine gelen ıslâhât kabilinden zannolunmamalıdır. Hakikat-i halde bu, bir büyük inkılâb-ı hükümet (revolüsyon) idi" diyor. Ardından da sözü edilen inkılâbın bütün tarihçiler arasında nizâm-ı cedîd diye anıldığını bildiriyor. Fakat bu ıslahatın devamı, korunması, adı geçen vezirin hikmet ve faziletinin kefâleti altında idi. Fazıl Paşa ise, gerektiği kadar vakit bulamadı. Bir asır sonra Sultan Selim'in girıştiği Nizâm-ı Cedîd hareketi, bu ıslahatın yenilenmesinden ibarettir. Fakat III. Selim, kurduğunu tamamlamaya fırsat bulamamıştır (Bilgegil 1976: 115-16).

III. Selim, babası III. Mustafa'nın saltanatı devrinde (1757-1774), 4 Aralık 1761 tarihinde dünyaya geldi. Babası 21 Ocak 1774'te vefat ettiğinde on üç yaşında bir çocuk olduğu için amcası I. Abdülhamid kırk dokuz yaşında tahta çıktı. Nizip'te Osmanlı ordusunun Mısır ordusu karşısındaki hezimeti üzerine 1 Temmuz 1839'da kahrından ölen II. Mahmud gibi I. Abdülhamid de (1774-1789) Özi kalesinin Ruslar'ın eline geçtiğini bildiren havadis kâğıdını okurken kahrından ölünce tahta yeğeni III. Selim çıktı (28 Mart 1789).

Yeni padişah, III. Mustafa ile Gürcü güzeli Mihrişah Sultan'ın oğlu idi. Cihangirlik idealindeki bir prens gibi yetiştirilmek istenmiş, fakat devletin yaşadığı illet, onu realist yapmıştı. Aile eğitiminden kazancı, babasının enerjisi ile annesinin ince duyguları olmuştu. Şehzadeliği müddetince geçirmek zorunda kaldığı kafes hayatında edebiyat, müzik ve tarihe merak saldı. Edebiyat merakı, ona bir divan yazma, müzik heyecanı beğenilen besteler bağlama, tarih incelemeleri de dünyanın seyrini ve ülkesinin kötü gidişatını görme imkânı verdi. III. Mustafa, maliye ve orduya çeki düzen vermek için çaba harcadığı ve ordunun ıslahı için Baron de Tott'dan faydalandığı sırada, teftiş için çıktığı bir seyahatte oğlu Şehzade Selim'i de yanına almıştı. O vakitler, küçük yaşına rağmen Selim çok kere devlet işleri hususunda babasıyla tartışmaya bile giriyordu. Bütün bunlar, devlet ve ülkede yapılması gereken ıslahatlar hakkındaki müşahede ve münakaşalar, Şehzade Selim üzerinde derin izler bırakmıştır.

O, ülkenin akıbeti hakkında realist olduğu kadar gençliğin verdiği bir ümit ve hevese, iyimserliğe de sahipti. Babasının ıslahat çalışmalarını devletin gelişmesi için yeterli göremediğinden, "Devlet-i 'Aliyye'ye bu rehavet neden iktiza ediyor, ben şimdi saltanatta olsam işler başka türlü olurdu." demekten kendini alamıyordu. Selim'e yaklaşmaya muvaffak olan kimseler arasında belli bir yaşı geçtiği için aşırı realist ve kötümser, dünyanın kötülüğünden, imparatorluk işlerinin düzelmez hale düştüğünden bahseden kişiler de vardı. Genç şehzadenin bu kötümser görüşlere karşılığı daima şu idi: "Ölümden gayri her hastalığa ilâç bulmak mümkündür." Bu realist ve iyimser görüş, onu daha veliahtlığında çalışmaya sevk etti.

Enver Ziya Karal'ın dediği gibi padişahların şehzadelik devirlerinde adeta saraya hapsedilmiş olarak yetiştirilmeleri göz önüne getirilince, ıslahat fikirlerini nasıl tasarlayabildikleri merak edilir. Muhakkaktır ki şehzadeler, yarı mahpus yaşamalarına rağmen Batı'ya tamamen yabancı kalmamışlardır. Avrupa'dan gelen elçiler, getirdikleri hediyeler, Avrupa'ya giden Türk elçilerinin sefâretnâmeleri, saraya girip çıkma müsaadesini haiz yabancı doktorlar, bütün bunlar Osmanlı hanedanının dar ufkunun genişlemesinde müessir olmuşlardır. Mamâfih, hanedan azasının bu geniş ölçüde ve metodik olmayan tenevvürleri yüzünden, ıslahat fikrini kabul edenlerin yaptıkları yenilikler gelişigüzel plânsız ve kısmî olmuştur (*Tanzimat I* 1940: 18).

Ülkenin yaşadığı buhran, henüz şehzadeliği zamanında III. Selim'i ıslahat düşüncesine ve bu yolda bir entelektüel arayışa sevk etmişti. Tabiatıyla arzusu, saray dışındaki dünyada neler olup bittiğini öğrenmek, çağdaş dünyayı daha iyi tanımaktı. Bu arzusunu, hususî doktoru Venedikli Dr. Lorenzo gibi istediği zaman saraya girip çıkabilen kişiler vasıtasıyla gerçekleştirebildi. Genç şehzadenin dış dünyaya açılma kanalı olan Lorenzo, Fransızca kitaplar tedariki yanında onun, Eylül 1784'de Fransa'nın İstanbul büyükelçisi olan

Choiseul-Gouffier (1752-1817) başta olmak üzere Avrupalı diplomatlarla irtibat kurmasını sağladı (Shaw 1971: 13).

Choiseul-Gouffier, büyükelçiliği devresinde (1784-1792), Avusturya ve Rusya tarafından oluşturulan koalisyon ile Osmanlı Devleti arasında yaşanan 1788-1792 muharebesi süresince birçok faydalı icraatta bulunmuştu. Bunlar arasında, Osmanlı ordusunda istihkâm sınıfı ile topçu sınıflarının talim ve tanzimi için Fransa'dan subaylar getirmesi, İstanbul tersanesinde yaptırılan harp gemilerinin yeni toplarla teçhizi, bu savaş esnasında Avusturya ve Rusya büyükelçilerinin Yedikule Zindanları'na hapsedilmelerinin önlenmesi, ikamet ettiği Palais de France'da bir rasathane ile matbaa kuruluşu sayılabilir (Karaer 2015: 75-76). 1787 yılında İstanbul'daki Fransız Elçilik Sarayı'nda kurulan matbaa, Arap harflerini kullanmanın kanunen Türkler'e tahsisinden dolayı Türkçe yayınları ilk kez Latin alfabesiyle basıyordu (Babinger 2004: 49).

Gouiffer, İstanbul'a gelmeden önce Şehzade Selim'in ufkunun açıklığını ve Fransız hayranlığını biliyordu. Geleneksel Osmanlı-Fransız dostluğu, Şehzade Selim gibi hükümdarlarda Fransız hayranlığına dönüşmüştü. Onun için Batı Fransa, Batı medeniyeti de Fransız nizamı demekti. Dolayısıyla reform projesinde model ve kılavuz ülke olarak Fransa'yı alması tabiîydi. Şehzade Selim, devleti için hamiyet sâikiyle daha önce hiçbir Osmanlı şehzade ve sultanının yapmadığı bir şey yaptı; Gouiffer vasıtasıyla Osmanlı'nın kadim dostu ve asıl Avrupa ülkesi olarak gördüğü ihtilâl-öncesi Fransa'nın son kralı XVI. Louis'ye mektup göndererek yapmayı düşündüğü reformlar için yardım istedi. İkincisi, Osmanlı'nın ana düşmanı olarak gördüğü Rusya'ya karşı Fransa'nın desteğini isteyerek tahta çıkınca izlemeyi düşündüğü "denge politika"sını haber verdi (Uzunçarşılı 1939: 211,221-224).

III. Mustafa'nın vefatından önce hazırladığı vasiyetnâmede, oğluna padişah olduğunda ülkede giderilmesi gereken suiistimallerle yapılması gereken ıslahatı yazmış olduğu hususunda kayıtlar bulunmaktadır. O halde ıslahat, III. Selim'e babasından miras kalan bir ideal ve projeydi. Bu itibarla o, 7 Nisan 1789'de (11 Receb 1203) yirmi sekiz yaşında iken devletin selâmetini ve bekâsını gaye ve dert edinmiş, olgun, şuurlu ve ufuk sahibi bir padişah olarak tahta çıktı ve yirmi sekizinci Osmanlı sultanı olarak on sekiz sene bir ay yirmi iki gün tahtta kaldı. Padişahlık programı, zihninde iki problem halinde gelişmiş bulunuyordu: İmparatorluğun varlığını korumak, imparatorluğun müesseselerini yeni temellere dayandırarak yeni bir düzen kurmak (Karal 1970: 13,60; 1946: 12).

Enver Ziya Karal'ın (1946: 30; 1970: 60) izahına göre, III. Selim devrine alem olan "nizâm-ı cedîd" tabiri, Osmanlı tarihinde ilk defa Sadrazam Köprülü Fazıl Mustafa Paşa (1637-1691) tarafından imparatorluğun iç düzeni için kullanılmış ve III. Selim devrine kadar Osmanlı tarihlerine girmemiştir. III. Selim

devrinin başlarında, 1791 Eylül'ünde Viyana'ya orta elçi olarak gönderilen Ebûbekir Râtib Efendi, Avusturya'nın müesseseleri ve siyaseti hakkında hazırladığı *Büyük Lâyiha*'da, Avusturya'da mevcut idare düzenini "nizâm-ı cedîd" diye tasvir etmiştir. Keza Fransa ihtilâlinin neticesinde, krallığın yıkılmasını müteakip kurulan yeni rejim de Osmanlı Devleti'nde "Fransa Nizâm-ı Cedîdi" diye kabul edilmiştir.

III. Selim'e Sadrazam Yusuf Paşa tarafından sunulan bir arz tezkeresinden de, Nizâm-ı Cedîd'in geniş ölçüde bir ıslahatı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Sultan, bu vesikanın kenarına, "Frânçe Nizâm-ı Cedîdi'nin bir sûreti tahrir ve taraf-ı hümâyûnuma irsâl oluna" kaydını düşmüştür. Gerek sadrazamın padişaha yazdığı satırlardan, gerekse padişahın ibaresinden, "nizâm-ı cedîd" tabirinin Fransa İhtilâli'nin ortaya koyduğu yeni düzen mânâsına geldiği anlaşılır. Eski dünya Avrupa'nın merkezî ülkesi Fransa'da 1789 ihtilâlinden önceki geleneksel düzen nizâm-ı kadîm (*ancient regime*) olarak mahkûm, yeni düzen de nizâm-ı cedîd (*new regime*) olarak takdim edilmişti.

Bütün bu açıklamalardan da anlaşıldığı gibi "nizâm-ı cedîd", Osmanlı İmparatorluğu'nda mevcut bir idare rejiminin yerine yenisinin koyulması mânâsına alınmaktadır. Bu tabirin dar ve geniş iki mânâsı ayırt edilebilir: Dar mânâda Nizâm-ı Cedîd, III. Selim devrinde Avrupa usûlünde yetiştirilmek istenilen talimli askeri anlatır. Geniş mânâda Nizâm-ı Cedîd ise, III. Selim'in yeniçerileri kaldırmak, ulemânın nüfuzunu kırmak, Osmanlı Devleti'ni Avrupa'nın ilim, sanat, ziraat, ticaret ve medeniyette yaptığı ilerlemelere ortak yapmak için girişti̇ği yenilik hareketlerinin bütünüdür. Nitekim Ömer Câbî Efendi'nin *Câbî Târihi*'nde (1992: 23,883), nizamın dar ve geniş mânâsında "devletin askerine nizam vermek" ile "devlete, Devlet-i 'Aliyye'ye nizam vermek" tabirleri birlikte kullanılır. Nizâm-ı Cedîd'in ikinci geniş mânâsı, bu devrin modernleşme hareketine daha uygun düşer. Çünkü III. Selim, ordunun ötesinde devletin bütün müesseselerinin kökten ıslaha muhtaç olduğuna inanıyor, ıslahat hareketini bu anlayışa göre yürütüyordu.

1567'de Çar VI. İvan'ın Kaberdey topraklarına saldırmasıyla Kafkasya-Rusya mücadelesinin ilk merhalesi başlamıştı. Kafkasya-Rusya muharebesinin ilk merhalesi, işgal ve ilhaka hazırlık savaşları 1762'ye kadar sürdü. Rusya'nın ilerlemesini önleyen ana faktör, Kırım Hanlığı'nın Çerkez toprakları ile Ruslar arasında yer almasıydı. Küçük Kaynarca sonrası 8 Ocak 1784 İstanbul ve 1787-1792 Osmanlı-Rus muharebesinin ardından 9 Ocak 1792'de imzalanan Yaş Muahedesi ile Kırım'ın Rusya tarafından ilhakının resmî kabulünün ardından Rusya'nın ilerleyişi hızlandı (Başaran 2018: 140). Ahmed Cevdet'in (1309: I/241) ifade ettiği gibi: "Rusyalı ki fi'l-asl kavî ve şöhretli bir devlet değil iken el-hâletü hâzihî kürre-i arzın dokuz parçasından bir parçasına mâlik olmuş bir hey'et-i cesîmedir. Bu heykel-i cesîmin müessisi sâlifü'z-zikr Büyük

Petro'dur. Fakat Rusyalı'nın kuvvet alıp da bi't-tedrîc hudûd-ı hâkāniyyeye ta'arruza kesb-i isti'dâd eylemesi Kazan ve Ejderhan eyâletlerini istîlâ ile başlamıştır." Bu, Nizâm-ı Cedîd denen reform hareketinin de miladı oldu. III. Selim, üstünlüğü teslim edilen Avrupa düzenini model alarak yenilenmek gerektiği fikrini hayata geçirmek için harekete geçme zamanının geldiğine karar verdi (Kenan 2010b: 35, 38).

Modern devlet, Fransa Kralı XIV. Louis'nin (1643-1715) "L'état, c'est moi" ("Ben devletim") sözünün sembolize ettiği mutlakıyet rejimi (1682-1796) olarak tarih sahnesine çıkmıştı. "Aydın despotizmi" (enlightened despotism), 1767'de Fransa'da fizyokratlar tarafından icat edilmişti. Rousseau ve diğer çağdaşları tarafından reddedilen bu tabir, 1847'de ekonomist Wilhelm Roscher (1817-1894) tarafından "aydın mutlakıyetçiliği" (enlightened absolutism) diye canlandırıldı. Roscher, hemen hemen bütün Avrupalı aydınlar gibi teslis inancından mülhem mutlakıyet rejiminin üç-merhaleli bir tekâmül şemasını çıkardı: 1. İtiraf mutlakıyetçiliği (confessional absolutism), 2. Saray mutlakıyetçiliği (courtly absolutism), 3. Aydın mutlakıyetçiliği (enlightened absolutism). Reinhold Koser ise mutlakıyetçiliği üçe ayırdı. İktidarın kralın elinde toplanması, yönetimin önündeki tüm setlerin giderilmesi, mutlak hükümetin Aydınlanma düşüncesiyle tâdili mânâsına gelen pratik, temel, aydın mutlakıyetçilik (Wilson 2000: 14).

Bu ikisi de modernleşme sürecini daha iyi anlamaya ve değerlendirmeye yarayan faydalı tasniflerdir. Reinhold Koser'in gene teslis inancından mülhem üç-merhaleli tasnifi, temel ve aydın mutlakıyetçilik olarak ikiye indirildiğinde Avrupa'da modernleşme süreci, XVII. asırda temel mutlakıyetçilik, XVIII. asırda aydın mutlakıyetçilik merhalesi olarak ayrılabilir. İskoçya kralı olarak James VI (1567-1603) [İngiltere kralı olarak James I (1603-1625)], Fransa Kralı XIV. Louis (1643-1715), Rus Çarı Büyük (I.) Petro (1696-1725), XVII. asrın mutlak monarkları, Prusya'da Büyük (II.) Frederick (1740-1786), Avusturya'da Maria Theresa (1740-1780) ile Joseph II (1765-1790), Rusya'da II. Katerina (1762-1796), XVIII. asrın başlıca aydın mutlakıyetçileri idiler.

Bu tekâmül süreci, Roma İmparatorluğu'nda görüldüğü gibi aslında evrensel bir sürecin yeniden zuhurudur. Ülke, bedene benzer; ülke bedeninin başı devlet, gövdesi halktır; güçlü bir ülke, güçlü bir devlet ve güçlü bir halktan oluşur. Ülke, kudretli bir devlet=saltanat ile kurulur, ancak refahlı bir halk ile ayakta durur. Roma İmparatorluğu'nda Cicero, siyasetin gayesinin kudretli ülkeyle müreffeh halk olduğunu *hikmet-i cumhuriyet* ile *afiyet-i halk* (*ratio republicae, salus publica*) tabirleriyle ifade etmişti. Cicero'nun *hikmet-i cumhuriyet* (*ratio republicae*) kavramı, "hikmet-i menâfi-i âmme, hikmet-i umûr-ı âmme, hikmet-i menâfi-i memleket, hikmet-i menâfi-i medine" (*ratio utilitatis publicae, ratio rei publicae, ratio status, ratio civitatis*) tabirleriyle de ifade edilmişti. Dikkat

edileceği üzere burada vurgu, hep siyasetin varlık sebebi ve ülkenin gövdesi olarak halkın menfaati üzerinedir. Nitekim Cicero, bunu, "Halkın afiyeti, ana-yasadır" (Salus populi suprema lex esto) diye ifade etmiştir.

Ancak Roma'da teodise probleminden dolayı İran-kaynaklı Mithraism gibi pagan devlet dinlerinin tesiriyle devlet, halkın adalet için vücuda getirdiği bir cihaz yerine halkın üstünde, mukaddes bir varlık ve iktidar cihazı olarak görülmeye başladı. Bu gnostik öğretilerin Hıristiyan dünyaya da nüfuzuyla aslında orta çağlarda *hikmet-i memleket* mânâsına gelen *ratio status* tabiri, Tacitus'un *esrâr-ı devlet* (*arcana imperii*) tabirine karşılık *hikmet-i devlet* (*ragion di stato*) mânâsını kazandı (Loughlin 2018: 141-67, Mazzotta 1998, Post 2015: 241-309)

Prense mutlak kudret atf eden Niccolo Machiavelli'nin (1469-1527) temsil ettiği Rönesans ile başlayan kudretli devlet=saltanat arayışı, XVII. asırda temel mutlakıyetçilik olarak bilindi. Mutlakıyet rejiminin gayesi, devleti merkezîleştirerek ve güçlendirerek ticaret kapitalizminin gelişeceği güven düzenini kurmaktı. Ülke, kudretli bir devlet=saltanat ile kurulur, ancak refahlı bir halk ile ayakta dururdu. Bu yüzden XVII. asırda *hikmet-i devlet* (*ragion di stato*) gayesine dayanan temel mutlakıyetçilikten XVIII. asırda *afiyet-i halk* (*salus publica*) gayesine dayanan aydın mutlakıyetçiliğe geçildi. Bu, en açık Büyük (II.) Frederick'in, "Kral, devletin ilk hizmetkârıdır" (The king was the first servant of the state) düsturuna karşılık, "Kral, halkının ilk hizmetkârıdır" (The king was the first servant of the state) düsturunu getirmesinde görülebilirdi.

Böylece aydın mutlakıyetçiliğinde devletin takviyesi hedefi sürdürülmekle birlikte yöneten/yönetilen münasebeti anlayışı değişti. Rönesans ile değişmeye başlayan siyaset felsefesi ve kültürü, XVIII. asırda yeni bir merhaleye ulaştı. Artık siyaset felsefesi açısından siyasetin gayesi kralın kudreti değil, halkın refahı, Aydınlanma felsefesi uyarınca yönetim hakkının kaynağı Tanrı değil, halktı. Dolayısıyla halk, siyaset kültürü açısından da artık siyasetin pasif nesnesi değil, meşrûiyet mercii olarak görülür oldu. Rönesans ile *hikmet-i devlet* (*ragion di stato*) uyarınca kudretli devlet=saltanat arayışıyla birlikte aynı zamanda Hans Baron ve J. G. A. Pocock'un tabiriyle *ilâhî* ve *padişahî* volontarizme bağlı bir beşerî volontarizm mânâsına gelen sivik hümanizm de başlamıştı.

Sivik hümanizm, hızla değişen bir dünyada vatandaşların, halkın kaderine sahip çıkması demekti. Hızla değişen bir dünyada ve ülkede halkın tamamen siyasetten uzak tutulduğu geleneksel elit politikası anlayışı sürdürülemezdi. Aydınlanma çağının temsilcisi Montesquieu'nun yazıları, Rönesans ile başlayan sivik hümanizmin ihyâsına büyük katkıda bulundu. Aydın mutlakıyetçiliği asrında Aydınlanma düşüncesinden esinlenen münevver (enlightened) kralların işi, halkın kendi kendisini yönetmesinin, demokrasinin kurumsal ve

kültürel altyapısını hazırlamaktı (Beales 2005: 36, 45, 55, Wilson 2000: 14,108, Scott 1990: 3, 6, 19, 194, 228).

Avrupa'da, modernleşme sürecinin bir merhalesini anlatacak ideal tip olarak kullanılan aydın mutlakıyetçiliği tabirinin tarihî realiteye ne derece tekabül ettiği, Helen Liebel-Weckowicz gibi çağdaş akademisyenler tarafından sorgulamaya uğramıştır. Aslolan, Aydınlanma felsefesinin politikaya, siyasî modernleşme sürecine yansımasıdır; dolayısıyla mesele, asrın hükümdarlarının aydınlanmacı şahsiyetlerinden ziyade entelektüel vizyonlarını ne derece rejimlerine yansıtabildikleridir. Hükümdarın şahsiyeti ile rejimi arasındaki en büyük çelişki, Rus Çariçesi II. Katerina'da (1762-1796) görülebilirdi. Katerina, bilhassa Polonya'ya yaptıklarıyla münevver bir hükümdardan ziyade zalim bir despot olarak nam saldı.

Münevver Sultandan Müceddid Halifeye

Aydınlanmış siyasetin karakteristikleri itibariyle hükümdarlar, elbette bir devre hasredilemezdi. Mesela İskoçyalı bakan ve tarihçi Robert Watson (1730-1781), İspanya Kralı II. Philip'in saltanatının tarihini konu alan eserinde Kanûnî Sultan Süleyman'ı, "bütün sultanların en büyüğü ve en münevveri" (the greatest and the most enlightened of all the Sultans) olarak tanımlar (1818: 57). Batılı literatür tarafından III. Selim, II. Mahmud, Abdülmecid ve II. Abdülhamid de "münevver, en münevver sultanlar" olarak tanımlanmışlardır.

Ancak bunlardan sadece III. Selim (1789-1807), saltanat devri itibariyle aydın mutlakıyetçi hükümdarların çağdaşı olarak hakikaten münevver sayılmıştır. Mesela Thomas Galland Horton (1828-1900), III. Selim'i "milletinin ve Doğu'nun en münevver adamlarından biri" olarak tanımlar. Ona göre sultan, saltanatı zarfında aralıksız savaşmak zorunda kalmasaydı, başladığı reform işi olduğundan çok daha önemli hale gelebilirdi.[13] İngiliz gazeteci ve tarihçi Edmund Ollier de (1827-1886) onu şöyle değerlendirir: "Selim, uzun süredir tasavvur ettiği reformların hayata geçirilmesine şimdi kendisini adadı. O, Doğulu hükümdarlarda alışıldığından çok daha münevver ve mühezzeb kafaya sahip bir adamdı."[14] Yılmaz Öztuna, III. Selim'i, 1595'te vefat eden III. Murad'dan sonra gelen padişahlar arasında "en yüksek tahsillisi ve en geniş kültürlüsü" sayar. Şehzade, güzel sanatlara en yakın, en entelektüel tarikat sayılabilecek Mevleviliğe, tasavvufa intisabın tesiriyle resim, hüsn-i hat, şiir ve

13 "Selim III. was one of the most enlightened men of his nation, and of the East. He began a work of reformation, which might have been of much greater importance than it actually was, had not the Sultan been incessantly at war" (Horton 1854: 15).

14 "Selim now devoted himself to the realization of those reforms which he had long contemplated. He was a man of much more enlightened and cultivated mind than is usual with Oriental monarchs" (Ollier 1879: I/274).

mûsiki gibi güzel sanatlarda ciddî bir seviyeye çıkmış, "İlhâmî" mahlasıyla aruz geleneğinde bir divan tertip edecek ve ekol kuracak derecede şiir ve mûsikide vukuf göstermiştir.

III. Selim'in şairliğini A. Hamdi Tanpınar orta, (Ömer Nasuhi Bilmen'in oğlu) Saffet Sıdkı Bilmen ve Rüştü Şardağ ise kuvvetli bulurlar. Aslında bu kuvvet, şiirinin sanatından ziyade özündeki samimiyetten gelir. Üslûbu akıcı, sıcak ve yumuşaktır; külfet ve tasannudan, sanat iddiasından uzak olarak hislerini sade, samimî, mütevazı bir şekilde dile getirir. İnce, hassas yapısına uygun olarak şiirinde lirizm ağır basar. Ancak çağ, artık Kanûnî 'nin ihtişam çağı değil, inhitat devrinin ızdırap çağıdır; dolayısıyla Fuzûlî ve Bâkî ile Rûhî ve Nâbî'nin temsil ettiği aşk şiirinden hikmet şiirine geçiş süreci, yürekten hissettiği ülkesinin yaşadığı ızdırabın izleri onun şiirine de yansır. Şiirinde tasavvuf kültürünün bütün unsurları, mecazî aşkın en samimî terennümleri, kahramanlık hislerinin ateşli hamaseti, kafes hayatının şedid kasveti ve buruk hüznü, emel ve arzularının muhteris kıvranışları, velhâsıl derdine derman arayışındaki bir büyük ruhun sihirli iştiyakı ve sehl-i mümteni söyleyişin şifreli ızdırabının ilhamı görülür.

Selim, henüz veliaht iken yazdığı şiirlerinde memleketinin derdiyle yüreği yanan, idealizmin zirvesinde bir hükümdar adayı olduğunu gösterir. Bu hususta pek bilinmeyen çarpıcı bir şiirini buraya almakta fayda vardır:

Hâke yeksân olacak cümle gedâ vü sultân
Halk eden 'âmme-i 'âlemi Bâkî Sübhân
'İşret ü zevk-i cihân hâbda bir vâki'adır
Devr olur çarh-ı felek son ucu elbet virân

Hıfzedip nefsime yâ Rab beni uydurma meded
'Âlem-i fâni içün ahretim yıkma meded
Lafa mağrûrlanub zevke sakın uyma meded
Cümle dünyâ yıkılıp kurula bir gün mîzân

Sakın aldanma gönül 'âleme yok zerre vefâ
Devletin tab'ı bozuk ver ana Yâ Rabbi şifâ
Zevk eyyâmı değil şimdi harâm oldu safâ
Edelim Hakka recâ şimdi harâb oldu cihân

Lâyık olursa cihânda bana taht u şevket
Eylemek mahz-ı safâdır bana nâsa hıdmet
Din-i İslâm'a Hudâ ede i'ânet hürmet
Geh yıkılır yapılır geh buna derler devrân

Şâh olursan de seni fâ'il-i muhtâr sanma
Pâdişâhın bilip Allah'ı sakın aldanma
Bir murâdım var ilâhî hele cânım alma
Haddini bildireyim leşker-i küffâra hemân

Ehl-i İslâm za'îf küfrün olup kesreti tâmm
Ver yüzümden bana yâ Rab meded-i nusret-i tâmm
Ben za'îfe eğer eylerse Hudâ himmet-i tâmm
Rüstem-i Zâl ola yâhûd ki 'Aliyy-i zî-Şân

Allah açsın yolumuz semt-i gazâya gidelim
Ne yazıldıysa gelir levh-i kazâya gidelim
Can ile râzıyım ahkâm-ı kazâya gidelim
Gâlib eyler beni eltâf-ı Hudâ-yı Mennân

Ehl-i tedbîrim ile 'askerim irşâd olsun
Kırayım kâfiri ceddim rûhu hep şâd olsun
Bir gazâ eyleyeyim mahşere dek yâd olsun
Dîn-i İslâm yoluna cümle fedâ mâl ile cân

Devletin gülşenidir ehl-i kalemle vüzerâ
Şevket-i berr ü bahr oldu ocakla 'ulemâ
Tutmuşum yüz âna imdâd ede her-dem Mevlâ
Sa'd-ı Vakkâs'a müşâbih atıla tîr ü kemân

Fikredip deme dedim nice olur hâl-i Selîm
Lutf u ihsân ede her-demde bana Hayy ü Rahîm
Ede İlhâmî'ye her işde kerem Rabb-i Kerîm
Kıla ma'mûr bu dünyâyı Cenâb-ı Yezdân

(Yılmaz 2001: 222-3).

Görüldüğü gibi şehzade, şiirinde devletin ıslahı arzusunun aslında *i'lâ-yı kelimetillâh* davasından, İslâm uğruna hamiyetinden kaynaklandığını vurgular, Allah'tan dinine hizmet için devletine şifa vermesi niyazında bulunur. Bir başka şiirinde de "bu zamanda gazâya niyetlenenlere deli derler" diye Lale Devri'nde (1718-1730) olduğu gibi gazâ-cihad ruhunun yitirilmesini, ahlâkî yozlaşmayı tenkit eder:

Eğer bâde içip zevkeyler isek bil velî derler
Gazâya meşk edersek bu zemânede deli derler

(Yılmaz 2001: 258).

III. Selim'in istisnaî entelektüel şahsiyeti, ona Osmanlı tarihindeki kritik modernleşme hareketini başlatacak ufku verdiği gibi, aynı zamanda bu modernleşmeyi meşrûlaştırmaya yarayacak tasavvufî çevreyle irtibat imkânını da vermiştir. O, mümtaz bir bestekâr ve hattat olduğu gibi aynı zamanda Mevlevîlik mensubu bir mutasavvıftı. Yükselme devri padişahları başta olmak üzere, Osmanlı padişahlarının on yedisi Halvetîlik ve kollarına mensuptu. Osmanlı'da bilhassa kalemiyye denen mülkî bürokrasiyi oluşturan divan edebiyatı mensupları yanında, III. Selim gibi bazı Osmanlı padişahları Mevlevî idiler. Bilhassa XVI. asırdan itibaren Mevleviler, Osmanlı sultanlarından ve devlet adamlarından büyük ilgi görmeye başladılar.

Türk idaresindeki bütün topluluklarda olduğu gibi Osmanlı'da da İran kültürü hâkim vaziyetteydi. Türk kökenli seçkinler, Türkçe konuşmayı sürdürürlerken bürokrasinin dili, hesap ve defter tutmanın dili, "kentsoylu dili" hep Farsça olmuştur (Hodgson 1977: III/123, Germanus 1933: 521, 528, 8, 9, 10, Mardin 1992: 43,85). Kurucusu Mevlânâ Celaleddin'in Türk, *Mesnevî*'sinin Farsça olmasından dolayı Mevlevîlik, İran-Türk siyasî kültürüne en yakın düşen tarikattı; bu yüzden genelde Osmanlı Devleti'ne destek verdi. Mevlânâ, eserlerinde Türk âdet ve geleneklerine sıklıkla atıflarda bulunur (Taneri 1987: 699-700).

III. Selim'in Mevlevîliğe intisabı, muhtemelen doğrudan bir tarikat tercihinden ziyade Şeyh Gâlib ile şahsî münasebetinden kaynaklanmıştı. Sultan ile çağının en büyük şairi olan Galata Mevlevîhânesi şeyhlerinden Gâlib arasında derin bir muhabbet oluşmuştu. Şeyh Gâlib, bu sevgiye karşılık III. Selim'e sunduğu türlü şiirlerle onun yenilikçiliğini açıkça överek ve padişahın annesi Mihrişah Vâlide Sultan, kız kardeşleri Beyhan ve Hatice Sultan'lara da yaptırdıkları câmi, kasr, sahil-saraylar için şiirler sunup tarihler düşürerek sevgisini bu yollardan da belirtmiştir.

Şeyh Gâlib, Osmanlı şiirinde Fuzûlî (1483-1556) ve Bâkî'nin (1526-1600) temsil ettiği aşk temasıyla, Bağdatlı Rûhî (?-1605) ve Yusuf Nâbî'nin (1642-1712) temsil ettiği hikmet temasını ideal olarak birleştiren yegâne şairdi. Aşk aşkınlığa ve eşyayı aşmaya, hikmet ise içkinliğe ve eşyaya nüfuza yöneliştir. Sebep-illet arayışı olarak hikmet şiiri, cemiyetteki titreşimleri, ızdırapları yansıtır. Nâbî gibi kriz devri hikmet şairlerinde olduğu gibi onun *zeitgeist*'ı (çağın ruhunu) doğrudan yansıtan şiirinde de devrin modernleşme tecrübesi okunabilirdi.

Şeyh Gâlib, Selim'e sunduğu bir kasidede, onun dünyaya, dine, devlete ve ülkeye yeni bir nizam verme, yenilikçi bir padişah olma özelliğini, zamanın şairleri arasında ilk kendisinin söylediğini, "Şairler tanığımda, herkesten önce ben demiştim" diyerek vurgular:

Güvâhımdur ki erbâb-ı sühân ben cümleden evvel
Dimişdüm şimdi buldı revnak-ı evreng-i hâkânî (Kas. s. 35)

Şeyh Gâlib, Osmanlı kültürüne vâkıf bir aydındır. Dolayısıyla onun III. Selim devrini değerlendirme tarzı, ancak geleneksel siyaset felsefesinin kavramsal şemasına vukufla anlaşılabilir. Gelenek olarak ülke, mülk ü millet yanında dîn ü devlet ikizliğinden oluşur. Din/devlet münasebeti, "esas/binâ, madde/suret" münasebetiyle anlatılır. "Esâs-ı din, binâ-yı devlet" tabirlerinin ifade ettiği gibi din, devletin esası ve maddesi, devlet de dinin binâsı ve suretidir. "Kanun-ı esasî" tabirinin belirttiği gibi buradaki "din=esas"tan kasıt, anayasadır. Esâs-ı din ile binâ-yı devletin yenilenmesi "tecdid ve tanzim" kelimeleriyle anlatılır; dinî ve dünyevî otoriteyi birleştiren halife olarak padişahlar, dinin tecdidi ve devletin tanzimi misyonunu ifadaki başarılarıyla değerlendirilirler. Halife olarak padişahlar, dinî ve dünyevî otoriteyi birleştirdikleri için, tecdid tanzimi, yani, dinin tecdidi devletin tanzimini, müceddid munazzımı şümulüne alır. Şeyh Gâlib, III. Selim'in "müceddid" olduğunu ifade eder:

Müceddid olduğu dünyâ vü dine günden ezhardır
Odur sâhib-kırân nev-zuhûr-ı nesl-i 'Osmanî (Kas. s. 35)

Ayrıca Gâlib, Mevlânâ'nın sandukasının üzerine örtülmek üzere III. Selim'in yaptırdığı "pûşîde" için yazdığı müsemmen-i mütekerririn tekrarlanan beytinde de onun için "müceddid" sıfatını kullanır:

Müceddid olduğu Sultân Selîm'ün din ü dünyâya
Nümâyândur bu nev-pûşîdesinden kabr-i Monlâ'ya (Kas. s. 63)

Bu beyit, o zaman pûşîdeye işlenmek üzere, çeşitli şairlerce yazdan bu konudaki şiirler arasından beğenilerek seçilmiş ve altın sırmayla pûşîdeye işlenmiştir.

Şeyh Gâlib, III. Selim'i, yenilikçiliğinden dolayı "rûh-ı nev" ve "taze can" olarak tarif eder. Kasımpaşa Mevlevîhâne'sinin Mihrişah Vâlide Sultan tarafından "tecdid" edilmesi üzerine söylediği tarihte şöyle der:

Selîm Han ki cihâna rûh-ı nevdür pertev-i re'yi
Husûsâ tâze cândur kâleb-i evreng-i hâkâna (Kas. s. 45)

"Rûh-ı nev" ve "taze can" olan III. Selim, Osmanlı "mülk"üne bir "hayât-ı nev" vermiştir:

Vermiş mi kimse mülke bu rütbe hayât-ı nev
Sultân Selîm-i Sâlis-i 'Osmâniyân gibi (Kas. s. 12)

Bu itibarla Şeyh Gâlib, III. Selim'i can çekişen devletin imdadına yetişen Hızır ve Mehdî aleyhimesselâma benzetir:

Şeh Selîm Han ki dehri kılmışdır
Mevsim-i nev-hahâr-ves handân

Hızr erişdi bu devlete feyzi
Sebzolup sayesinde bâğ-ı cihân (Kas. s. 52)

Ol pâdişâh ki verdi mühimmât-ı devlete
Hüsn-i nizâm Mehdî-i sâhib-zemân gibi (Kas. s. 12)

Gâlib, "Esâsından tutup tecdîd ü tanzîm-i mülk-i 'Osman'ı" diye şiirlerinde III. Selim'in dinî tecdidle birlikte devleti tanzim ettiğini ifade eder. III. Selim'in kendisine "Cevrî'nin hattıyla bir Mesnevî-i Şerîf" hediye etmesi üzerine teşekkür için yazdığı kasideden, "Baruthane"nin "müceddeden" yapılması ve "Kubbe-i Hadrâ"nın "tamiri" için söylediği tarihlerden örnekler:

Yoluyla tutdu tanzîm-i umûr-ı dîn ü dünyâyı
Sırât-ı müstakîme re'y-i hâs-ı pâsbân verdi
Bu tertîb üzre âğâz eyleyüp tecdîd-i erkâna
Esâs-ı dine istihkâm-ı gülzâr-ı cinân virdi

Esâsından tutup tecdîd ü tanzîm-i mülk-i 'Osman'ı
Ser-â-ser zâhir ü bâtında kıldı himmetin icrâ (Kas. s. 35)
Aceb tarz-ı bülende koydu el-hâk eyleyip tekmîl
Nizâm-ı dîni resm-i devlet-i nâmus-ı şâhânı
İhtimâm-ı tâm ile yapdı bu barut-hâneyi
Eyleyüp tanzim ü tecdîdine ihsân-ı camîm (Kas. s. 50)

"Humbarahane"nin içine yapılan "kasr-ı hümâyûn" için yazdığı tarihte, "dinin ve devletin yeniden âbâd olmaya başladığını" söyler:

Cenâb-ı Han Selim-i ma'delet-pîrâ ki devrinde
Yeniden başladı bu dîn ü devlet olmağa âbâd (Kas. s. 47)

"Ok Meydanı Tekyesi"nin tamiri için yazdığı tarihte, "devletin temelinin yeniden kurulduğunu" belirtir:

Mürûr-ı dehr ile pek indirâsa mâ'il olmışdı
Esâs-ı devlete şimdi yeniden kurdı nev bünyâd (Kas. s. 42)

III. Selim, "tanzim" çalışmalarını " kânûn-ı nev" ve "nev-rüsûm" ile gerçekleştirmiştir. Şeyh Gâlib, "tâife-i humbaracıyân"a "müceddeden" yapılan "kışla" için söylediği bir tarihte ve bir kasidesinde bu terimleri şöyle kullanır:

Re'y-i müstahsenle icrâ itdi bir kânûn-ı nev
Devlete güyâ yeniden eyledi vaz'-ı temel (Kas. s. 37)

Sâhib-rüsûm-ı mülk-i Rûm kânûn-tırâz-ı nev-rüsûm
Leşker-keş-i deryâ-hücûm Sultân Selîm-i pür-kerem (Kas.s.21)

"Levend Çiftliği'nde", "asâkir-i cedîde" için yapılan "mahaller"e söylediği tarihte, onun "himmet ve 'adli yeniden icat eylediği" anlatılır:

Cenâb-ı Hân Selîm-i kâr-fermâ-yı kerem-mu'tâd
Ki oldur himmet ü 'adli yeniden eyleyen îcâd (Kas. s. 52)

Nizâm-ı devlet, nizâm-ı âlemin yansımasıdır; tanzim, her ikisine de "nizam vermek" demektir. Şeyh Gâlib, burada nizama tâbi' tabiî ve beşerî âlemleri, "kâinat ve cihan" kelimeleriyle ayırır. Orijinal olarak kâinata (tabiî âleme) nizam veren Allah, cihana (beşerî âleme) nizam veren onun halifesi olarak sultandır. Allah, tanzîm-i cihânı ezelde Sultan Selim'e teslim eylemiştir:

Bu cevlân etmesi şâh-ı cihânın kalb-i pâkinde
Olur zâhir ki tanzîm-i cihân olmuş murâdullâh
Ezelde Hazret-i Sultan Selîme eylemiş teslîm
Nizâm-ı kâ'inâtı eyleyen ibdâ' sâl u mâh

Başka misaller:

Cenâb-ı Han Selîm-i ma'delet-güster ki devrinde
Olur tanzîm dehrin çok binâ-yı nâ-be-hencârı (Kas. s. 15)
Esâsından tutup her bir umûrı eyledi tanzîm
Metânet verdi efkâr-ı bülendün eyleyip evtâd (Kas. s. 52)
Selîm Hân-ı keremver kâm-yâb itdükde devrânı
Cihânun intizâma tutdı yüz hâl-i perîşânı (Kas. s. 35)

Şeyh Gâlib'in şiirlerinde devrin ve III. Selim'in karakterini yansıtan şekilde "nizam ve cedid" kelimeleri sıkça kullanılır, yenilik ve düzen temaları öne çıkar. III. Selim'in reform hareketini anlatan Nizâm-ı Cedîd, Gâlib'in şiirlerinde "Nizâm-ı Nev" olarak geçer. III. Selim'in yaptırdığı bir "mahall-i divan" ve "tâife-i topçıyân"a yapılan "kışla" için söylenilen tarihlerde bu terim şöyle kullanılmıştır:

Nizâm-ı nev verip tecdîd eder bünyân-ı ikbâli
Bunı ilhâh eder dâ'im ana tevfîk-i Yezdânî (Kas. s. 35)

Cihân ma'mûre-i emn ü emân oldu zemânında
Nizâm-ı nev verip re'y-i münîri açdı bir şeh-râh (Kas. s. 38)

Şeyh Gâlib için III. Selim'in devlet ve orduya verdiği Nizâm-ı Cedîd (yeni düzen), "hüsn-i nizam" ve "hüsn-i tanzim" olarak tabir ettiği nizâm-ı hasendir (güzel düzen):

Ol pâdişâh ki verdi mühimmât-ı devlete
Hüsn-i nizâm Mehdî-i sâhib-zemân gibi (Kas. s. 12)
Cünd-i İslâm'a bu ârâyişi kim vermişdir
Hüsn-i tanzîmini düşmen dahî eyler teslim (Kas. s.. 49)

O, "yeni" ve "nev" kelimelerini bazen sıfat, bazen zarf olarak çok sık kullanır. Top arabacılarına yapılan "kışla" için söylediği tarihte, "dünyanın yeniden nizamını onunla bulduğunu" anlatır:

Sâd hamd ola dünyâ yeniden buldı nizâmın
Bu hâli görüp düşmede düşmen halecâna (Kas. s. 39)

III. Selim, bu yolda yaptığı çalışmaları "nizâm-ı devlet", "nizâm-ı mülk" için yapmaktadır. Her ne kadar Osmanlı padişahlarına yazılan kasidelerde, onların "nizâm-ı âlem", "nizâm-ı cihan" ve "nizâm-ı dünya" için var oldukları ve bunun için çalıştıkları şairlerce söylenmiş ise de, Şeyh Gâlib'in aşağıdaki örneklerde bu terimleri kullanış biçimi Nizâm-ı Cedîd çalışmalarını belirtmek içindir; "Nizâm-ı devlet" terimlerini Şeyh Gâlib, "Baruthane" ve "Tophane'de topçular kışlası" karşısına yapılan "talimhane" için söylediği tarihlerde şöyle kullanır:

'Azm idüp 'azminde cezm idüp nizâm-ı devlete
İtdi tertîb-i mühimmatında fart-ı iktinâh (Kas. s. 51)
Nizâm-ı devletün söyleşmedür tevfîk ile kârı
Mühimmât-ı umûrun 'arz ider ilhâm-ı sübhâna (Kas. s. 49)

Valide Sultan'ın Kasımpaşa Mevlevîhanesi'ni "tecdid" ettirdiğinde ve "humbarahane" içine yapılan "kasr-ı hümâyûn" için söylenen tarihlerde Şeyh Gâlib, "nizâm-ı mülk" terimini de şöyle kullanmıştır:

Selîm Hân ki kudûmı mahz-ı tevfîk-i Hudâ geldi
Nizâm-ı mülke nasr-ı dîne şân-ı Âl-i 'Osmân'a (Kas. s. 45)

İdüp ilhâm-ı rabbânî dil-i derrâkini tenvîr
Nizâm-ı mülke dâ'ir tâze mazmûnlar ider inşâd (Kas. s. 47)

Şeyh Gâlib'in şiirlerinde "tertîb-i devlet" terimi de aynı anlamda geçer:

Bilir tertîb-i devlet resmini baht-ı hümâyûnı
Mülûk-i sâlife san bundan öğrenmiş cihân-bânı (Kas. s. 35)

Tertîb-i emr-i devlete masrûf himmeti
Hakkâ budur mukaddem-i esbâb-ı ihtişâm (Kas. s. 40)

Şeyh Gâlib, bu devirde, "Batı usûllerine göre yetiştirilen yeni orduyu" yani "Nizâm-ı Cedîd askerini" de iki ayrı kasidesinde "nev-'asker-i müretteb" ve

"nev nev sipah" deyimleriyle belirtir. Bunları sadece belirtmekle kalmaz, "Divan'ındaki sıra sıra beyitleri, dünya padişahının yeni düzenlediği asker saflarına" benzetir:

Ebyâtım oldu saf-keş-i dîvân-ı ma'rifet
Nev-'asker-i müretteb-i şâh-ı cihân gibi (Kas. s. 12)

Nev nev sipâh îcâd eder âheng-i 'adl ü dâd eder
Rûh-ı rasûli şâd ider hakkâ budur re'y-i ehem (Kas. s. 21)

Bu misallerde görüldüğü gibi Şeyh Gâlib'in şiirlerinde "nizam, tanzim, intizam, tecdid, kânûn-ı nev, nizâm-ı nev, nizâm-ı devlet, nizâm-ı mülk, tertib-i devlet, müceddid..." gibi sıfatlar, tabirler ve terimler, devrin modernleşme faaliyetlerinin çeşitliliğini yansıtacak şekilde eski ve yeni mânâlarıyla geçerler. Dolayısıyla Osmanlı modernleşme tarihinin seyrine vukuf bakımından bunların daha mufassal, müstakil bir incelemeye konu edilmesinde fayda vardır (Şeyh Gâlib 1994: 15,18,21,22,102-108, Dilçin 1993, Holbrook 1994, Gawrych 1987). Ayrıca Şeyh Gâlib'in (1994: 180,192) modernleşme hareketinin ihtiyaç duyduğu *sivik hümanizmi* ifade eden mısraları dillere destan olmuştur:

Hoşça bak zâtına kim zübde-i 'âlemsin sen
Merdûm-i dîde-i ekvân olan âdemsin sen

Osmanlı'nın Modernleşmesi İradesi

Osmanlı, Batı için savaşta "korkunç Türk", barışta, hükümette "büyük Türk" idi. Osmanlı ile Avrupa ve Rusya arasındaki güç dengesi, bileşik kaplar misaliydi; bir taraf kuvvetlendikçe diğer tarafın zayıflaması kaçınılmazdı. Zamanla Avrupa ve Rusya güçlendikçe Osmanlı zayıfladı ve Avrupa için "korkunç adam", Rusya için "hasta adam"a dönüştü. Uzun bir mücadele sürecinin sonucunda Avusturya'nın şahsında Avrupa Osmanlı'yı zayıflatmış, Rusya ise onu ölümün eşiğine getirmişti.

I. Nikola, İbrahim Paşa komutasındaki Mısır ordusunun İstanbul'a yaklaşmasıyla endişeye kapılan II. Mahmud'un yardımı teklifini kabul etmek zorunda kalması üzerine, "artık Osmanlı kucağımıza düştü" havasına girmişti. 4 Ekim 1853'te Kırım Muharebesi'nin başlamasından bir süre önce, 9 Ocak 1853'te Moskova'da Grand Duchess Helena sarayındaki bir akşam yemeği esnasında İngiliz büyükelçi Hamilton Seymour ile eceli gelen Osmanlı'nın taksimi üzerinde İngiltere ile Rusya'nın anlaşması zamanının geldiğini ifade etti: "Elimizde hasta bir adam var; ağır hasta. Onun gereken düzenlemeler, hazırlıklar yapılmadan bugünlerde elimizden kayıp gitmesi büyük bir talihsizlik olacaktır." İngiliz büyükelçi, teşhiste olsa da "hasta adam"ın tedavi tarzında Çar

ile hemfikir değildi. Ona göre doğru tedaviyle hasta adam yeniden sıhhatine kavuşabilirdi; bunun için gereken cerrah değil, tabipti. İngiliz ve Rus görüşleri arasındaki bu ihtilaf, kısa bir süre sonra Kırım Muharebesi'ne ve uzun ve sürekli bir siyasî çatışmaya vücut verecekti (Gossip 1878: II/393, Lewis 2004: 364, Kurat 1987: 327).

Demek ki Osmanlı'nın "hastalığı" kabul edilse bile hastalık idraki karakterlere göre değişecekti. "Hasta adam", insanların şefkatini, kurtların ise şehvetini (iştahını) kabartırdı. Rusya'ya göre Şark Meselesi, Türk Meselesi idi. Hâlbuki Avrupalılar'a göre Şark Meselesi:

1. Kalıcı iyileşmesinden ümitlerini kestikleri "hasta adam"ın ömrünü biraz daha uzatabilmek,
2. Sayılı günleri kalan "hasta adam"ın vefatı halinde mirasını paylaşmak, bıraktığı boşluğu doldurabilmek,
3. "Hasta adam"ı yedikten sonra Avrupa'ya gözünü dikecek olan Rusya'nın tasallutundan Avrupa'yı koruyabilme meselesiydi. Yani Avrupa için Şark Meselesi, geçmişe dönük yüzüyle Türk Meselesi, geleceği dönük yüzüyle Rus Meselesi idi. İngiltere'nin Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma politikasını bıraktığı 1878 Berlin Muahedesi'nden sonra patlak veren, Edward Freeman (1823-1892) gibilerin başını çektiği Türk düşmanlığı, Türkler aleyhine tarihî şuuraltının boşalmasıydı.

XIX. asra gelindiğinde Osmanlı ve İngiltere ricali için ana dava, Rusya'nın ölümcül tehdidine karşı Avrupa devletler sisteminin bir denge unsuru olarak Osmanlı'yı biraz daha yaşatmak için onun toprak bütünlüğünü korumak, bunun için de reformla bünyesini güçlendirmekti. Burada modernleşme sürecinin beş unsuru ayırt edilebilirdi: Değişmenin yönü, çapı, gayesi, sâiki, kararı. Beşerî cemiyetler daimî bir değişme halindedir; modernleşme, "değişmenin değişmesi", spontane bir süreç olarak gerçekleşen değişmeye iradî bir yön vermek demektir. Bu yönlendirme ise hedeflenen değişmenin çapına, bu değişmenin gayesine, bu değişmenin sâikine, bu da siyasî idrak, irade ve karara bağlıdır. Devletlerarası ndaki etkileşimin artmasıyla iç/dış ülke/politika arasındaki sınırların giderek aşındığı modern dünyada, artan dâhilî ve hârici iradelerin çatışma ihtimali karşısında modernleşme sürecini kararlaştıracak siyasi iradenin kaynağı, ana mesele haline gelir. Osmanlı Devleti, ecel saatine kadar öz iradesini kaybetmemiştir.

Emperyal aydınlar, devletlerin tabiî ömre sahip organizma olmadığını, ömürlerinin beşerî-siyasî iradeyle değişebileceğini öngörmüşlerdir. Ancak bizzat "ömür" kelimesi, tabiî varlıkların, organizmaların hayat süresine delâlet eder; dolayısıyla "ömr-i tabiî" "atlı süvari" türünden fazlalıklı bir ifadedir. Ahmed

Âsım Efendi'nin (2013: III/2200), *el-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*'ndeki izahına göre, ömrün "aslı عِمَارَةٌ ['imâret]tir, harâb mukâbilidir; عِمْرَانٌ ['imrân]dan me'hûzdur ki bedenin hayât ile 'imâreti müddetinin ismidir." Nitekim İbn Haldûn da Aristo'nun *politika* dediği şehir incelemesine *ömür* kökünden türeyen *umrân* demiştir. *Umrân* şümulüne giren beşerî tanzim faaliyetleri olarak *imar* ve *tamir* kelimeleri de *ömür* kökünden türemiştir. O halde siyasî iradeyi beşerî tanzimin iki ana merhalesine karşılık olarak "imar ve tamir iradesi" olarak ayırabiliriz:

İmar: Mamur kılma

Tamir: Muammer kılma

Burada "mamur kılma" ve "muammer kılma" olarak tanımladığımız imar ve tamir, beşerî tanzimin iki ana merhalesi kuruluş ve işleyiş/sürdürüşe tekabül eder. Ebeveyn, çocuğun dünyaya gelmesine vesile olarak inşa eder, hekim imar eder, mamur kılar, ömrünü korumayı öğretir, tabip, tamir eder, muammer kılar, ömrünü uzatmaya vesile olur. İmar, nihaî olarak Allah'ın kulları sayesinde ömür vesilesi (mekân, mal vs.) vermesi demektir. Âsım Efendi'den (2013: III/2203):

Ve bir yeri âbâd eylemek ma'nâsınadır; tekûlu: أَعْمَرَ اللهُ مَنْزِلَكَ إِذَا جَعَلَهُ آهِلاً

Ve bir adamı zengin eylemek ma'nâsınadır; yukâlu: أَعْمَرَ عَلَيْهِ إِذَا أَغْنَاهُ

İmar, bağı bağçeye çevirmek, arazide külliye=şehir kurmak, yaşanır kılmak, tamir ise, harap=bozuk olanı düzeltmek, ömrünü uzatmaktır.

Osmanlı'nın da dayandığı kadim dünyagörüşüne göre arzî nizam, semavî nizamın ve mutlak siyasî irade, mutlak ilahî iradenin yansımasıdır. Osmanlı, Çin ve İran siyasî gelenekleriyle gelişen bu siyasî volontarizmi, İstanbul'un fethiyle başlayan emperyal tecrübesiyle pekiştirmiş, en son çöküş anına kadar bu mutlak merkezî irade ve otorite anlayışını korumuştu. "Mutlak kontrol bizde, ülkenin ipleri elimizde" sözleriyle özetlenebilecek bu siyasî iradenin mutlak belirleyiciliği anlayışı, bilhassa modern pazar anlayışına zıt Osmanlı iktisat siyasetinde görülebilirdi.

Avrupa'da XIV. asrın başından itibaren şehirlerin ve ticaret kapitalizminin gelişmesi, feodal derebeylerini ve mâlikâne sistemini zaafa uğrattı. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından beri aranan siyasî birliği sağlayacak monarşinin güçlenmesi ordusunun güçlenmesine, bu ise merkantilistik öğretiye dayalı ticarî kapitalizm sayesinde hazinenin güçlenmesine bağlıydı. "Ülkeni zenginleştir, rakibini fakirleştir" mottosuyla ifade edilen bir sıfır-toplamlı oyun, alışveriş anlayışına dayalı merkantilizm, ihracatı teşvik, ithalatı tahdit yoluyla ülkeye değerli maden girişinin, hazinede değerli maden stokunun arttırılmasını öngörür. Erken modern Avrupa'da hâkim tüketim kültürü de merkantilizmi

gerektiriyordu. O zaman Avrupa, üretenden çok tüketen bir dünyaydı; ucuz ürünleri üretirken pahalı ürünleri tüketmeye çalışıyordu.

Osmanlı ise XVIII. asrın sonlarına kadar iktisadî hayatta merkantilizme tam zıt provizyonalizmi (iâşecilik) benimsedi. Provizyonalizme göre devlet, tüketici lehine mallarda çeşitliliği ve ucuzluğu sağlamak üzere piyasaya müdahale eder, merkantilizmin zıddına ithalatı teşvik, ihracatı tahdit eder. Maksat, ithalattan yüksek ihracat ile dış ticaret fazlası ve sermaye birikimi sağlamak değil, büyük sermaye birikimlerini önlemek, piyasada bolluk yaratarak fiyat istikrarını, bölgesel otarşiyi sağlamak, ihtiyacı karşılamaktır. Mesela bir belde, kendi üretimiyle buğday ihtiyacını karşılar, ihtiyaçtan fazla buğday üretilirse ülke içinde muhtaç yerlere gönderilir, ülke içinde de ihtiyaç olmadığı takdirde ancak ihraç edilir. Diğer taraftan gene mutlak siyasî irade anlayışından kaynaklanan kapitülasyonlar ve gümrük antlaşmaları da Osmanlı'da merkantilistik bir siyasete izin vermedi (İnalcık 1997: 126; 1970: 215; 2017: 153, Genç 2014: 41-44, Ermiş 2013: 163-91, Şirin 2006: 215).

Osmanlı'da nizâm-ı âlemin siyasî iradeye tâbi' olduğu inancının ve siyasî iradenin mutlak belirleyiciliği anlayışının misali, Fransız İhtilâli'nin İstanbul'a yansımasına karşı gösterilen resmî tavırda da görülebilir. Fransız İhtilâli sürecinde ihtilâlcilerin Bastil'i zapt ettikleri haberi İstanbul'a ulaşınca, Fransız uyruklu diplomat ve tüccarlar ile onlara sempati duyanlar, Fransa elçiliğinin bulunduğu Beyoğlu'nda şapkalarına ihtilâlin alameti olan *trikolor* (mavi, beyaz, kırmızı renkli) kokartlar takarak, kurdeleler sararak kutlama yapmışlardı. "Fransa'da krallık kaldırılıp cumhuriyet ilan olununca, 'kokardalılar', yani cumhuriyet taraftarı Fransızlar ve başka Hıristiyanlar İstanbul'da artmış ve hatta günün birinde bunlar bir araya toplanıp, Fransız sefârethânesi önüne gitmişler, Fransız Elçisi Comte de Choiseul-Gouffier aleyhinde nümayişler yapmışlar ve bu elçiyi krallık taraftarlığı ile itham ederek sefârethâneden dışarı atmışlardı (1792).

Cumhuriyet taraftarı Fransızlar ve bunlara uymuş başka birtakım Hıristiyanlar, arasıra sefârethânede ziyafetler tertip ederek sefârethâne bahçesine diktikleri Hürriyet Ağacı'nın etrafına toplanıp, Fransa'da olduğu gibi cumhuriyeti tes'îden şenlikler yaparlardı. O zamanlar asıl İstanbul ahâlîsinin çoğu, müslim veya gayr-i müslim, Avrupa vekâyiini pek bilmiyorlardı; hatta Beyoğlu'nda Fransa sefârethânesinde olup biten şeylerden de o kadar haber alamıyorlardı. Bütün bu cumhuriyet nümayişlerinin Osmanlılar'a ciddî bir tesiri olmak ihtimali yok gibi idi.

Sultan Selim, dâhili ıslahat meselesiyle pek meşgul bulunduğundan, Fransa vâkıalarına ve Fransızlar'la bazı Avrupa devletleri arasında çıkan ihtilaf ve harplere karşı tamamen bîtaraf kalmayı tercih ediyordu. Fransızlar'ın sefârethânelerinde yaptıkları cumhuriyet-perverlik şenliklerine de hiç aldırış ettiği

yoktu. Fakat Nemçe ve İngiltere gibi Fransa Cumhuriyeti aleyhine harp açmış devletlerin İstanbul'daki elçileri, aralık aralık tercümanlarını Bâb-ı 'Âlî'ye gönderip, Fransızlar'ın Beyoğlu'nda yaptıkları merasimden şikâyet eder, dururlardı. Osmanlı Hükümeti, bu şikâyetlere karşı daima devletin Fransa maddesinde bîtaraf olduğunu beyan ile cevap verirdi" (Akçura 1988: 53-54, Firges 2017).

Hatta Cevdet Paşa'nın (1309: IV/183) rivayetine göre, bir gün Avusturya baş tercümanı Reîsülküttâb Raşid Efendi'ye: "Şu Fransızlar'ın Allah lâyığını versin, bizleri dertli ettiler. Aman efendim, bari şunları başlarından kokardalarını nez' ettiriniz" diye talepte bulunmuş, Raşid Efendi de, Osmanlı ricaline mahsus bir soğukkanlılıkla: "Behey dostum, biz size kerrâtla ifade ettik ki, Devlet-i 'Aliyye İslâm devletidir. Bizde o makûle alametlere itibar olunmaz. Dost devletlerin tüccarını biz misafir biliriz. Başlarına ne isterlerse giyerler ve istedikleri alametleri takarlar. Başlarına üzüm küfesi giyseler, niçin giydiniz demek Devlet-i 'Aliyye'nin vazifesi değildir. Kendi kendinizi beyhûde yoruyorsunuz" diye cevap vermişti.

Dahası gene Avusturya elçisi, bir vatandaşının Pera'da kurduğu sirke, kokartlı Fransızlar'ın girmesini yasaklamıştı. Elçinin böyle bir hakkı olamayacağı ileri sürüldü. Reis Efendi, sirkin ayırım yapamayacağını aksi halde kapatılacağını bildirerek meseleyi halletti. (Koloğlu 1987: 79).

Hâlbuki Mustafa Râsih Efendi'nin *Rusya Sefâretnâmesi*'nde (1793-1794) anlattığı gibi aynı hadise karşısında tam zıt olan Rusya'nın tutumu, Osmanlı'nın farkını göstermeye yeterdi. Fransa'da meydana gelen ihtilâlin diğer devletlere de sirayet edeceğini düşünen Ruslar, kendi halkı ve ordusunu itaat altına almak için ağır baskı uyguluyordu:

"Ruslar o kadar ileri gitmişlerdi ki Petersburg'a Fransa kralının idam edilmesi haberi gelir gelmez devlet adamları hemen ülkedeki Fransız ahâlîyi ve tüccarları toplayıp (Şubat 1793) onlara Cumhuriyetçi mi yoksa kraldan yana mı olduklarını sormuşlardır. Tüm Fransızlar'ı tek tek defterlere fişleyen Ruslar, Fransa kralına tâbiiyetini bildirenleri Fransa Cumhuriyeti'ni tanımayacaklarına ve Rusya'ya karşı itaatkâr olacaklarına dair kiliselerde yeminler ettirildi. Cumhuriyeti destekleyen Fransızlar iseü ülkemizde oturma ruhsatınız iptal edilmiştir, denilerek Rusya'dan kovuldular. Rusya'dan kovulan bu Fransızlar'ın bütün taşınır taşınmaz mallarına el koyan Çarlık, özel arabalarla cumhuriyet yanlısı Fransızlar'ı sınır dışı ettiler. Ruslar'ın yapmış olduğu bu tehcirden dolayı yeni Fransız yönetimi, Avrupa'daki diğer devletlere düşmanlığın yanında Ruslar'a katbekat düşman oldular" (Sazak 2016: 41-2, Cross 1997: 381, Shlapentokh 2009: 82).

Avrupa'ya talebe göndermede de bu Osmanlı özgüvenini görmek mümkündür. Tanzimat devrinde (1839-1876) siviller de teknik eğitim için Avrupa'ya gönderilmeye başlanmıştır. Ancak bu uygulamanın hedefi, hezimet hissiyle Avrupa

medeniyetini benimsemek değil, onu sadece rekabet hissiyle tanımaktı. Resmi belgelerdeki devlet ricalinin beyanlarına göre Osmanlılar, kendi din, kültür ve dünyagörüşlerinden şüphe duymamaktadırlar. Sadece Avrupa'da meydana gelen bilimsel ve teknik gelişmeye süratle vakıf olarak onu kendilerine mâl etmek istemektedirler. Osmanlı modernleşmesinde mühim bir yer tutan yurtdışına talebe gönderme uygulamasındaki bu tavrın, Osmanlı modernleşmesinin de bir karakteri olduğunu söylemek mümkündür (Erdoğan 2010: 125).

Devlet-i 'Aliyye (Yüce Devlet) ve Bâb-ı 'Âlî (Yüksek Kapı) tabirlerinin belirttiği gibi Osmanlı Devleti'ndeki bu sarsılmaz siyasî irade ve özgüven, kadim tevhidî dünyagörüşüne uygun mutlakıyet ve merkeziyet başarısından kaynaklanır. Osmanlı, beylikten imparatorluğa tekâmül sürecinde önce Yıldırım Bayezid (1389-1403) ile kardeş katli pahasına şirket-i saltanattan vahdet-i imâmete geçerek mutlakıyeti, bilâhare Fâtih Sultan Mehmed (1451-1481) ile İstanbul'un fethinden sonra merkeziyeti başarmıştır. Batılı seçkinlerin yıllar boyunca konsolosların ve seyyahların müşahedelerinden çıkardıkları netice, Türkiye'de iyi bir şeyin ancak güçlü bir otokratın mutlak iradesiyle merkezden yapılabileceği yolundaydı (Kocabaşoğlu 2004: 121, Temperley 1933: 159, 163, 167). Pozitivizmin babası Auguste Comte da, kurduğu insaniyet dinine davet maksadıyla 1854 tarihinde Reşid Paşa'ya gönderdiği mektupta Şark âleminde modernleşmeyi, "enerjik bir hükümdarın teşebbüsü" ve "dirayetli bir vezirin sebatı"ndan ibaret görüyordu (*Tanzimat I* 1940: 755).

Bu anlayışa göre ülkenin gerek içi, gerek dışı, Avrupa ve dünya, merkezî iradeye tâbi' çevre hükmündedir. Merkezî irade işlediği sürece bu münasebet özünde böyle kalır. Eski Ankara Valisi Nevzat Tandoğan'ın, "Bu memlekete komünizm gelecekse, onu da biz getiririz" sözü, bir esprinin ötesinde, bu kadim Osmanlı siyasî "mutlak irade, kontrol ve inisiyatif bizdedir" anlayışını yansıtır. Bu iradenin bilhassa modernleşme-değişim zamanlarında işleyiş tarzı, irade-i cüz'iye tartışmalarındaki icbar-ikrah ile ızrâr-ilcâ kavramları arasında yapılan ayırımla daha iyi anlaşılır.

Bu ayırıma göre icbar, iradeyi failin=mukaddirin doğrudan yönlendirmesi, zorlaması, ilcâ ise nizamın=kaderin dolaylı yönlendirmesi, sevki olarak tanımlanabilir. Mâtürîdî mezhebi, kulun iradesi ve fiilinde ihtiyarı, Eş'arî mezhebi ise iradesinde ilcâ, fiilinde ihtiyarı öngörür. Ahmed Lûtfî Efendi (1816-1907) ve Ahmed Cevdet Paşa (1822-1895) gibi Osmanlı tarihçilerinin kullandığı "ilcâât-ı zemâniyye" tabiri, Eş'arî görüşün doğruluğunu ifade eder. İlcâ/ihtiyar dengesine göre Osmanlı Devlet iradesinin çapının fiil ve terk, yapma ve yapmama olarak iki uç tarafından belirlendiğini söyleyebiliriz.

Fiilî iradeyi, "ülke için ne yapılacaksa biz merkez olarak ve kendi irademizle yaparız" şeklinde özetleyebiliriz. Yani, "ülkenin salahı için gereken neyse biz

yaparız, gelecekse ülkeye komünizmi de biz getiririz, idama mahkûm olduğumuzda bile idam ipini başkalarının eliyle değil, kendi elimizle boynumuza geçiririz, Sokrates gibi baldıran zehrini ellerimizle içeriz." Terkî irade ise Âlî Paşa gibi en radikal Batılılaştırıcıları bile sınırlandıran kırmızı çizgilere riayeti ifade eder. Sadrazam Âlî Paşa, İngiltere sefiri Stratford Canning'e, "Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki hukuk farklarını kaldırdık. Artık hepsi Osmanlı ve müsâvîdirler" demişti. Sefirin buna karşılık, "Demek ki bundan sonra Müslüman kadınlar, Hıristiyanlarla da evlenebilecekler" demesi üzerine ise Paşa, "Yoo... İşte bu olmaz" diye yerinden sıçramıştı (Atay 1980: 445).

Burada iradenin çapı ve muhatabı arasında ayırım yapma imkânı doğar. Ülke iradesi, ülkenin "yönetenler/yönetilenler, devlet/millet" olarak ayırımına göre devlet ve millet iradesi olarak genelde ikiye, devletin kendi içinde birli, ikili ve üçlü ayırımına göre toplamda üçe ve dörde ayrılır. Devlet, yasama ve yürütme işlevlerine karşılık olarak din ve hükümet olarak ayrıldığında ülke iradesi, *devlet* (padişah), *din* (şeyhülislâm, ilmiye), *hükümet* (seyfiye, kalemiyye) ve *millet* iradesi olarak dörde ayrılır. Ülke iradesi, din ve hükümet (*ehl-i şer'/ ehl-i örf*) birlikte düşünüldüğünde devlet, hükümet ve millet iradesi olarak üçe, hükümet devletin içinde düşünüldüğünde ise devlet ve millet iradesi olarak ikiye ayrılır. "Devlet Baba" tabirinin ifade ettiği gibi mutlak olarak devlet ile padişah kasd edilir. Mutlakıyet (mîrî) "Devlet Baba"nın, merkeziyet (idarî) ise "Devlet Cihazı"nın (hükümetin) iradesini ifade eder.

Ülke iradesinin, volontarizmin boyutları olarak devlet ve millet iradesi, "siyasî/medenî" (politik/sivik) devlet, hükümet ve millet iradesi de "mîrî, idarî, ümmî irade" olarak tabir edilebilir. Merkez olarak devletin, ülkenin içi (millet) ve dışı (dış dünya), dâhilî ve hâricî olarak iki çevresi vardır. Normal zamanlarda merkez (devlet), dâhilî çevreye (ülke içine, millete) iradesini empoze eder, kriz zamanlarında ise millet iradesini seferber ederek, küllî ülke iradesine dönüştürerek hâricî çevreye (dış dünyaya) karşı çıkarır. Bu, sultanın hademesi (bürokratları) ve tebaasına yönelik olarak, "Ben istiyorum, siz de isteyeceksiniz, biz de isteyeceğiz" şeklinde tercüme edilebilir.

Geleneksel Osmanlı siyasî toplumu, zımnî bir sözleşme ile kurulmuştu (Mardin 1991a: 108). Geleneksel siyasî rejimin dönüşüm sürecinde bu sözleşmenin yenilenmesi de zımnî bir pazarlık sayesinde olacaktır. Bu yüzden devlet, artık eskiden olduğu gibi yönetilenlerden pasif bir itaat yerine tek taraflı ilan edilmiş normatif bir düzene bilinçli bir uyum beklemeye başladı (Deringil 1999: 10). Bütün ülkenin mukadderatını etkileyen kritik değişim kararı anlarında sultan, kendi (mîrî) iradesine bürokrasi (idarî) ve milletin (ümmî) iradesini katarak, politik (mîrî, idarî) volontarizmi (hümanizm) sivik (medenî) volontarizmle birleştirerek devlet iradesini ülke iradesine dönüştürdü.

Birincisi, mezkûr provizyonalizm ile ihtilâlcilere kayıtsızlık, Avrupa'ya talebe gönderme ve saireye dair misaller, merkezî devlet iradesinin ülkenin içine ve dışına, dâhilî ve hâricî çevreye karşı işleyişini gösterir. İkincisi, kriz zamanlarında sultan, kendi mîrî iradesini idarî ve ümmî iradeyle birleştirmek suretiyle ülke iradesine dönüştürerek hâricî çevreye karşı çıkarır. Böylece bütün ülkenin mukadderatını etkileyecek şekilde değişimin çapı ve önemi arttıkça politikten sivike uzanarak volontarizmin çapı da artar. Bu, Devr-i Selîmî'den Nizâm-ı Cedîd'e, Tanzîmât-ı Hayriyye'den Devr-i Hamîdî'ye uzanan süreçte net olarak görülür.

Lütfi Paşa'nın (1991: 10) "zemân-ı şerîf" olarak tavsif ettiği Selîm-i Evvel devrinde mutlak mîrî irade cârîdir. Burada neden mutlak mîrî iradeye Kanûnî değil de I. Selim devrini misal verdiğimiz sorulabilir. Bu sorunun cevabı açıktır. I. Selim, Şeyhülislâm Zenbilli Ali Efendi gibi dirayetli âlimler dışında kimsenin söz geçiremediği, irade, kararlılık ve gözüpekliğin timsali çok güçlü bir hükümdardır. O, merkezî (idarî) iradeye ağır basan mutlak (mîrî) iradeyi temsil eder. Kimsenin gözünün yaşına bakmayan böyle "demir yumruk" bir padişaha vezirlik yapmak, ateşten gömlek giymek, baştan idama aday olmak demektir. *Solakzâde Tarihi*'nde Selim'in sert tavrı ve Pîrî Mehmed Paşa'nın tedirginliğiyle ilgili olarak Âlî Efendi'den bir anekdot nakl edilir: "Merhûm ve mağfûr devrinde, vezir nâmında olanlar ayına varmadan katlolunmagin a'yân-ı devlet birbirine beddu'ā itseler bolay ki Sultân Selîm'e vezir olasın dirler idi." Yavuz Sultan Selim zamanında yaşamış, adını bilmediğimiz bir şair, rakibine en vahim bedduayı etmiştir (Çıpa 2017: 257, Kazan 2009: 801):

> Rakibin ölmesine çâre yokdur
> Vezir ola meğer Sultân Selîm'e
> (Lâ Edri)

Zamanla devran dönmüş, I. Selim'den III. Selim'e gelindiğinde mutlak (mîrî)-merkezî (idarî) irade dengesi tersine dönmüştü. I. Selim'e karşılık III. Selim, merkezî (idarî) iradenin mutlak (mîrî) iradeye ağır basmasını isteyecek, "Batarsak hep birlikte batacağız" diye bürokratlarını vahim kriz karşısında devlete sahip çıkmaya çağıracaktır: "Ma'azallâhi Te'âlâ devlete tezelzül gelse yalnız bana râci' olmayıp cümlenize 'âid olur (...) Siz bana beyân edin Allah aşkına, devlet elden gidiyor, sonra faide vermez. Ben bildiğimi size beyan eyledim. Siz de devlette hisse-mendsiniz."

O, Osmanlı tarihinde daha önce irâde-i seniyye ile girişilen reform hareketlerinin akıbetini göz önüne alarak selâmeti için Nizâm-ı Cedîd hareketini kolektif bir devlet projesi olarak başlatmak, onu şahsının değil, devletin iradesine mâl etmek istedi. Bunun için ilk iş olarak devlet adamlarından ıslahat projelerini lâyihalar olarak sunmalarını istedi (1792). Padişahın emri üzerine başta

sadrazam olmak üzere yirmi iki devlet adamı lâyiha sundu. Bunlardan yirmisi Türk, ikisi de Osmanlı hizmetinde bulunan Avrupalı Hristiyan'dı (Karal 1942: 23, 82; 1970: 61-62).

Velinimet Reâyâdan Verimli Vatandaşa

İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* (1731) adlı risâlesinden sonra, Zîştovi Muahedesi'nin ardından Habsburglar'la bozulan münasebetleri düzeltmek üzere 1791 Eylül'ünde III. Selim tarafından Viyana'ya orta elçi olarak gönderilen Ebûbekir Râtib Efendi'nin (1750-1799) *Büyük Lâyiha*'sı, reform modeli olarak Batılı düzenin en iyi tasvirini sunar (Yeşil 2002, Arıkan 1996, Findley 1995, Shaw 1971: 90). Sekiz ay sonra Mayıs 1792'de yurda dönen Râtib'in Avusturya nizamını dikkatli sosyolojik bir bakışla derli-toplu bir şekilde tasvir ettiği şümullü sefâretnâme, III. Selim'in reform projesine kılavuzluk etmiştir.

Sefir, devre adını veren "Nizâm-ı Cedîd" (Yeni Düzen) tabirini ilk kez, Avusturya'daki siyasî ve içtimaî nizamı anlatmak için kullanmıştır. Ancak Karal'ın (1946: 34) tesbitinin aksine Râtib Efendi'nin lâyihasının önemi, kameralizme dayalı erken modern devleti başarıyla tasvir etmiş olmasıdır. Erken modern devletin karakteristiği, siyasette ve iktisatta artan merkeziyeti, ticaret kapitalizminin dayandığı merkantalizmin esprisi de, adem-i merkezî aynî bir ekonomiden, merkezî nakdî bir ekonomiye intikalle devletin servetini arttırmaktır. Roma İmparatorluğu'nun yıkılışından beri aranan siyasî birliği sağlayacak monarşinin güçlenmesi ordusunun güçlenmesine, bu ise merkantilizmin öngördüğü yüksek nüfus ve artan işbölümüne dayalı imalat ve uluslararası ticaret gelirleri sayesinde devlet hazinesinin güçlenmesine bağlıydı.

Hükümdarın hazinesinin muhafaza edildiği yer mânâsına gelen "kammer=chamber=daire" kelimesinden türetilen kameralizm (*kameralismus=kameralwissenschaft*), Osmanlı karşılığıyla "hazine-i hümâyûn disiplini" olarak tanımlanabilir. Kameralizm, *kameralwissenschaft* olarak dar mânâda maliye disiplini, *polizeiwissenschaft* olarak geniş mânâda Aristogil politikanın karşılığı şehir=ülke=toplum bilimi sayılmıştı (Lindenfeld 1997: 332). Avrupa'da XVII. ve XVIII. asırlarda merkantilizmin Almanya'ya has bir türü olarak gelişen kameralizm, merkezî mîrî hazineyi zenginleştirmeye yönelik bir malî disiplin öğretisi, siyasası demektir. Bilhassa Veit Ludwig von Seckendorff (1626-1692) gibi kameralistler, Luther'in paternalistik devlet tasavvurundan esinlenerek devleti müdebbir bir kâhya (*Haus-Väter*) tarafından yönetilen büyük bir ev halkına (*Super-oekonomie*) benzettiler (Grenholm 2014, Aikin 2014).

Kameralizmin kilit kavramı *kâhya* kelimesinin mânâsı, modern dünyada unutulmuştur. Allah Teâlâ, "Allah, âlemlerden ğanîdir" (Âl-i İmrân, 3/97) diye

zâtını âlemlerden tenzih, diğer taraftan, "âlemlerin Rabbi" (Fâtiha, 1/2) diye Rab sıfatı itibariyle âlemlere teşbih etti. Arapça'da "Rab", mutlak olarak sadece Allah için kullanılır, ona hastır. Ancak izafet terkibiyle "evli, ev sahibi koca-karı" mânâsında "rabbü'l-beyt (ked-hüdâ=kâhya), rabbetü'l-beyt (ked-bânû=kezban)" tabirleri kullanılır. Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, Hatice radıyallâhü anhânın vefatından sonra, "Kânet ümme'l-'ıyâli ve rabbete'l-beyti" yani "O, çocukların anası ve evin sahibesiydi" diye teessürünü bildirmiştir (Kara 1992: 1090). İşte Luther ve kameralistlerin *Haus-Väter* ile kasd ettiği, zamanla *kâhya* olarak telaffuz edilen *ked-hüdâ=rabbü'l-beyt* idi.

Veit Ludwig von Seckendorff, Johann Joachim Becher, Wilhelm Schröder gibi XVII. asır müelliflerine göre hükümdarın tüm serveti, tebaanın refah ve afiyetine dayanıyordu, zengin bir halk olmaksızın zengin bir prens olamazdı (Seppel 2017: 5). Gaye, tebaanın verimini ve refahını, dolayısıyla vergi kapasitesini arttırmak suretiyle hükümetin servetini arttırmaktı. Güneşin altında yeni bir şey yoktur. Devletin servetinin tebaanın verimine bağlı görüldüğü kameralistik anlayış, kadîm "reâyâ velinimetimizdir" anlayışının modern ifadesidir. Defterdar Sarı Mehmed Paşa (1969: 74), "ahvâl-i reâyânın kötülüğü"nden bahsederken Kanûnî 'den bir anekdot rivayet eder:

Bir gün meclisinde, "Âlemin velinimeti kimdir?" diye soran padişah, beklenen, "Sultan hazretleridir" cevabını alınca itiraz eder: "Velinimet filhakika re'âyâdır ki, onlar ziraat ve çiftçilik işinde huzur ve istirahati kendilerine haram ederek, edindikleri nimetler ile bizi doyururlar." Kanûnî Sultan Süleyman tarafından Mısır beylerbeyine gönderilen kânûnnâme, kameralizmin ana fikrini açıkça ifade eder: "Bütün merkezî devlet ve taşra vilâyetlerinin işlerini görmek, bilhassa sultanın hazinesini zengin tutmak, bunun için de reâyânın ahvâlini daha iyi hale getirmek için gereken kanunları benimsemek" (Tveritinova 1969: 67).

Peki, değişen nedir? Bu, kameralizmin geleneksel anlayışa uyan, buzdağının görünen ucudur, onun bir de buzdağının görünmeyen, modern gövdesi vardır. Kameralizmin görünmeyen, modern gövdesi, tebaanın veriminin sağlanacağı üç modern tarzdır. Mutlakıyetçi monarşilerin merkezîleşen devleti, tebaayı üreten-verimli kılacak terbiyevî, hukukî ve siyasî altyapıyı hazırlamakla mükelleftir:

1. Modern eğitim: Ahî teşkilatındaki gibi ahlâkî eğitimle meslekî öğretimin tedâhül ettiği küllî eğitimden ikincil eğitime, meslekî öğretime geçiş.
2. Modern hukuk: Tebaanın bilhassa mülkiyet hakkının temini.
3. Modern devlet: Artık senyörlerin serfi ve Devlet Baba'nın tebaası yerine Devlet Cihazı'nın vatandaşı olma.

Kameralistlere göre devletin refahı, iktisadî bakımdan verimsizliğe yol açan feodal bağlarından, serflikten kurtulmuş bir tebaaya bağlıydı; iktisaden güçlü

bir devlet, güçlü ve güvenli bir orta sınıfa dayanan devletti. Bunun için devletin görevi, tebaaya eğitim ve ticareti kolaylaştırmak, onları koruyarak üretici hale getirmek ve bu yolla elde edilen vergilerden yeni tipte orduyu, bürokrasiyi ve umumî olarak devlet müesseselerini güçlendirmekti. Ulusal devletlerin kurulmasına ve orta sınıfların güç kazanmasına paralel yürüyen bu politika, aynı zamanda millî bütünlük kurmayı ve feodalizmden kalan imtiyaz "cep"lerini temizlemeyi amaçlıyordu. Bu idare sistemine sonradan "aydın despotizmi" denmiştir (Mardin 1991a: 14, 84, Yeşil 2002: 72).

Avusturya'da II. Joseph (1765-1790) ve Prusya'da Büyük Frederich (1740-1786) gibi XVIII. asır mutlakıyetçi monarkları, kameralizm ve aydın despotizmine dayalı modernleşme süreciyle ulusal merkezî devlete doğru ilerliyorlardı. Ebûbekir Râtib Efendi'ye, II. Joseph Avusturya'sını tanımak ve ülkesine tanıtmak nasib oldu. O, daha lâyihasının girişinde Avrupa'nın kameralizme dayalı nizam başarısını icmal eder: "Avrupa memleketlerinde olan hukemâ ve filosof ve ahvâl-i düvel ve mesâlih-i mülûk ü milele âşinâ ve sâhib-i vukûf olanları beyninde bir devletin kemâl-i kudret ve miknet ve mezîd-i revnak ve behceti, 'asâkirin kesret ve tertîb-i nizâm ve itâ'ati ve hazînenin vüs'at ve bereket ve vefreti ve vükelâ ve vüzerâ ve ricâl-i devlet ve rüesâ ve ümenâ ve 'ummâl-i memleketin, sadâkat ve istikâmet ve rüşd ü sedâd ve emâneti ve re'âyâ-yı memleketin refâh ve râhat ve himâyet ve ri'âyet ve ma'mûriyeti ile müyesser ve ma'dûdâtın ictimâ'ından sonra ba'zı münâsib olan düvel ile ittifâk ve musâhereti ile mutasavver olmağla..." (Unat 1968: 159)

O bilâhare yurda dönerek reîsülküttâb olduktan sonra Fransız elçisiyle yaptığı görüşmede de kameralistik anlayışı daha net ifade etti. Fransa ihtilâl hükümeti, hususî elçi olarak İstanbul'a gönderilen Raymond de Verninac'ın (12 Nisan 1795-1796) kabulüyle Osmanlı hükümetince 1 Haziran 1795'de resmen tanınmıştı. Bundan on üç gün sonra, 26 Zilkade 1209 (14 Haziran 1795) tarihinde Râtib Efendi reîsülküttâb oldu. Verninac, Reîsülküttâb Râtib Efendi nezdinde, iki devlet arasında bir ittifak anlaşması için teşebbüse geçti. Râtib Efendi, sadece Fransa ile değil, Osmanlı Devleti'nin "muvazene-i Avrupa'ya" girebileceği, İspanya, Hollanda, İsveç, Danimarka ve Prusya'nın katıldığı daha geniş bir ittifaktan yanaydı. Ayrıca Fransız elçisi, diğer Batılı devletlerin imtiyazlarının hilâfına Fransa'nın Osmanlı Devleti nezdindeki kapitülasyonları meselesini de anlaşma metnine sokmak istiyordu. Verninac'a göre Osmanlı Devleti, Karadeniz ticaretini dostlarına açmalıydı. Bu konuda oldukça ılımlı olan Râtib Efendi'ye göre ise "ticaretin kesreti ve nüfusun vefreti memleketin mamuriyetini" sağlayan en önemli araçlardı.

Râtib Efendi'nin lâyihasının girişindeki Avrupa nizamı tasvirinde iki temel nokta ayırt edilebilir. Birincisi, iktisadî refah ile siyasî adalet, ikincisi, dâhilî siyaset, nizam ile hâricî siyaset, diplomatik geçinme arasındaki münasebet.

Onun Avusturya tasvirinde klasik "medenî hukuk düzeni" olarak medeniyet anlayışını görmek mümkündür (Gencer 2014):

"Avrupa devletlerinde, kralları tarafından verilen nizam, kaide ve kanunlara, küçük ve büyük bir fert gereği gibi saygı gösterdikçe ve vergilerini zamanında ödedikçe kral, general, subay ve memur tarafından hiçbir kimse ona baskı yapamaz, saldıramaz ve büyüklük taslayamaz ve 'gözünün ortasında kaşın var' diyemez. Hangi kumaşı isterse giyer ve ne isterse söyler, yer ve içer ve gezer ve biner ve iner, hiç kimse ona karışamaz ve evlerine, dükkânlarına bineklerine ve mal ile mülküne müdahale ve taarruz edemez" (İnalcık 2006: 70). Râtib Efendi, çağındaki modern devletin mümeyyiz vasıflarını tesbit ederek Tanzimat Fermanı'ndaki fikirleri kırk beş yıl önce ileri sürmüştü (Berkes 1978: 96). Bunlar başlıca şu noktalarda toplanabilir: 1. Eğitimli, disiplinli bir ordu, 2. Düzenli maliye, 3. Namuslu, dürüst, okumuş memurlar, 4. Halk arasında iktisadî emniyet ve refah (Findley 1995, Karal 1946: 32, Shaw 1971: 90-8).

Râtib Efendi'nin lâyihasının en önemli taraflarından biri de, İbrahim Müteferrika'dan sonra modern nizam fikrini ikinci kez vurgulamasıydı. Bu vurgu, III. Selim'in Nizâm-ı Cedîd (1789-1807) devrine kadar gelen geleneksel şahsiyetçi siyaset tasavvuruna bakarak daha iyi anlaşılır. Dâmâd Ali Paşa'nın *Ta'limât-ı Hikmet-Âyât-ı Şehîd Ali Paşa* (1710-1716), Dürrî Mehmed Efendi'nin *Nuhbetü'l-Emel fî Tenkihi'l-Fesâdi ve'l-Haleli* (1773/1774), Canikli Ali Paşa'nın *Tedbîr-i Devlet-i Aliyye* (1778/1779) ve *Tedbîr-i Cedîd-i Nâdir* (1776), Defterdâr Sarı Mehmed Paşa'nın *Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ* (1714-1717) adlı risâlelerinde, ayrıca III. Selim'in talebi üzerine Mehmed Râşid Efendi, Ali Sun'î Efendi, Osman Efendi, el-Hâc İbrahim Reşid Efendi, Ali Raik Efendi, Abdullah Berrî (Birrî) Efendi, Mehmed Hakkı Beyefendi, Mustafa Reşid Efendi, Mehmed Emin Firdevsî Efendi gibi aydınlarca kaleme alınan ıslahat lâyihalarında geleneksel şahsiyetçi siyaset anlayışına dayalı teşhis ve tedavi arayışı hâkimdi (Öğreten 1989, Özcan 1985, Savaş 1999).

Buna göre ancak emanet ehline, devlet işleri "âdil" ve "perhizkâr" kişilere tevdi edildiği takdirde nizam sağlanabilir ve Batılı devletlerle savaşlarda zafere erişilebilir. Mesela *Nesâyihu'l-vüzerâ ve'l-ümerâ* adlı eserinde Defterdar Sarı Mehmed Paşa (1969: 55), ancak meritokrasi denen idarede adalet ve devlet ricalinin ehliyeti sayesinde nizamın sağlanacağını savunur. Paşa, düzenin sağlamlığından ziyade emirin (padişah) ve memurların, şahısların dirayetine önem verir. Ona göre defterdarlar, defterdarlığı ilgilendiren kamu hizmetlerinde güzel işler yapmaya dikkat etmeli, hazine gelirlerinin artmasına ve giderlerinin azalmasına önem vermelidirler. Ancak bu, yalnız onların çalışmasıyla değil, bizzat padişahın himmetinin ve sadrazamın tedbirinin katkısıyla olur.

Ancak ilk defa Ahmed Resmî Efendi'nin *Lâyihât* ve III. Selim tarafından İngiltere'ye ilk dâimî Osmanlı elçisi olarak gönderilen (1793) Yusuf Âgâh Efendi'nin babası Moralı Süleyman Penâh Efendi'nin *Mora İhtilâli Tarihçesi* ve *Penâhi Efendi Mecmuası* (1770/1780) adlı eserlerinde, devlet idaresi kişilerden bağımsız olarak bir "nizam" anlayışıyla ele alınmaya başlar. Bu bakımdan Ahmed Resmî ve Süleyman Penâh, XIX. asırda büyük yapısal reformlara imza atan Mustafa Reşid Paşa gibi Osmanlı bürokratlarının fikrî ataları sayılabilirler (Yeşil 2002: 124). Reşid Paşa, iyi yönetim için şahsiyetçi yerine gayr-i şahsiyetçi, mekanistik siyaseti savunur. Erken XIX. asır liberalizmine rengini veren anayasacılık cereyanının ideali doğrultusunda Reşid Paşa'nın gayesi, "hükümdarın hareketlerini tahdid edecek müesseselerin kurulması" idi. Ona göre devlet idaresinde muvazeneyi temin edecek olan şeyler, maddî varlıklar, sabit müesseselerdi (Mardin 1992: 293-99).

Müteferrika zamanında artık arzî-beşerî nizam, Tûsî zamanında olduğu gibi semavî-kozmik nizamın yansıması "ideal" değil, tabiî-kozmik yapıdan bağımsız olarak kendine has, mekanik, beşerî dinamiklerle işleyen "spontane" bir nizamdı. Bu, Adam Smith'in "görünmez el" dediği, Newtongil mekanistik nizamın siyasete yansıması, şahsiyetçi siyasetten gayr-i şahsiyetçi siyasete, Devlet Baba'dan Devlet Cihazı'na geçişti. Râtib Efendi, bu gayr-i şahsiyetçi siyaset anlayışının bir nizam fikrine dayandığını fark etmişti. O, devlet adamlarının kalitesinin esas alındığı geleneksel şahsiyetçi siyaset anlayışından kopuşu simgeleyen Ahmed Resmî Efendi'nin dile getirdiği nizam fikrini daha doyurucu bir şekilde ifade etti (Aksan 1995, Beydilli 1999: 28).

"Reis=baş" kelimesinin ifade ettiği gibi şahsiyetçi siyaset *beden*, gayr-i şahsiyetçi, mekanistik siyaset ise *saat* imgesine dayanıyordu. Râtib Efendi, modern Avrupa'nın içtimaî başarısını şahıslardan bağımsız "saat" gibi işleyen nizama bağlıyordu. Avusturya'nın, "...esas nizamı kavî ve üstüvâr olub daima riayetleri hasebiyle payidar oluyordu." Bu "nizam" "eğerçi saat gibi bî-kusur işler ve lakin eğer ol saate birisi dokunup bir hâdise sebebiyle bozulup ednâ bir zarar gelse ona nizam verecek ne generallerinde ve ne ricallerinde adam yoktur."

Bu sözlerle Râtib Efendi, hiyerarşik bir sistemle işleyen, net görev tanımlarıyla örgütlenmiş uzmanlardan müteşekkil Avusturya bürokrasisini tanımlıyordu. Her ne kadar Avusturyalı idareciler, Râtib Efendi gibi "yed-i tûlâ" sahibi Osmanlı kâtipleriyle karşılaştırılamayacak ölçüde "cahil" olsalar da, genel bir sistem içinde işlev kazanan bürokratlar, bir cümleyle "saati oluşturan dişliler"di. Dolayısıyla Avusturya'nın harp alanlarındaki başarıları veya ülkelerinin Osmanlı Devleti'ne nazaran çok daha "nizamlı" oluşu, tek tek idarecilerin zekâsının veya bilgisinin değil "bürokrasinin görünmez elinin" ya da "küllî aklın" birer yansımasıdır.

İlginçtir ki, Râtib Efendi'den hemen sonra 10 Ocak 1792 tarihinde Ruslar'la imzalanan Yaş Muahedesi'nin akabinde Moskova'ya gönderilen *Rusya Sefâretnâmesi* (1793-1794) müellifi Mustafa Râsih Efendi de, Rusya'daki nizam hakkındaki benzer tesbitte bulunur. Ona göre de Rusya'nın "şimdiki hâlde idare-i dolab-ı umûr etmesi yetmiş seksen seneden beri verdikleri nizamlarının istikrarından neşet" ediyordu. Zira Avusturya ricali gibi onlar da "idare-i umûrda 'âciz"diler. Bunun yanında bozulacak olan "nizamı" eski haline getirebilecek bir "tek ministerileri" dahî yoktu. Zaten Behiç Efendi'nin de belirttiği üzere Ruslar, "başlarına tokmak ile darbolunsa pek kolay bir maddeyi on yılda öğrenmeye istidâddan berî hayvan-ı bî-iz'ân"dılar (Yeşil 2002: 122-114).

Burada kritik bir sual akla gelir. Ülke fertleri, şahıslardan bağımsız "saat" gibi işleyen nizamı kuracak ve bozulduğunda yeniden işletecek kabiliyetten mahrumsa, bu nizamı kim kurmuş ve bozulduğunda kim yeniden işletecektir? Bu da Mustafa Reşid Paşa gibi romantik liberallerin sandığı gibi mutlak olarak şahıslardan ve iradeden bağımsız mekanistik bir siyasetin mümkün olmadığını gösterir.

Râtib Efendi, bu nizam fikrine bağlı olarak "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı" anlayışını en net şekilde ifade eder. Koçi Bey'de olduğu gibi "lokomotif olarak ordunun ıslahı"nda ordunun restorasyonuna bağlı olarak diğer müesseselerin de zincirleme düzeleceği, "buzdağının ucu olarak ordunun ıslahı"nda ise tam aksine devletin reorganizasyonu ile devletin gövdesinin, buzdağının ucu olarak ordunun güçleneceği farz edilmişti. Râtib, ordunun yalnızca neferlerin toplamından ibaret bir müessese olmadığını, bunun yanında uygulanacak vergi sisteminden tebaanın sağlığına kadar bütün sosyo-ekonomik faktörlerin onun yeniden yapılandırılmasında rol oynadığını ortaya koymuştu. Bu yüzden de İstanbul'daki yabancı devlet temsilcileriyle yaptığı görüşmelerde Avrupa'da uygulanan vergi sistemleri ve bunlardan hangisiyle devletin, tebaanın refahını riske atmaksızın vergi gelirlerini artırabileceği konusunda sık sık tartışmalara giriyordu (Yeşil 2002: 219).

Ebûbekir Râtib'in lâyihası, Batı'da geliştirilen yeni sosyo-ekonomik ve askerî düzenle kısa süreli bile olsa doğrudan temasın geleneksel Osmanlı vizyonunu ne kadar değiştirebileceğini gösteriyordu (Shaw 1971: 98). Atalarının yaşadığı dünyadakinden farklı bir mukayeseli üstünlük durumunu ilk görenlerden biri olan sefir, Osmanlı'nın geri kalmasının Batı'nın ilerlemesi kadar mesele olmayabileceğini öne sürerek Batı dünyasını örnek alma lüzumunu ima etmiştir (Lewis 1994: 117).

Koca Sekbanbaşı Risâlesi diye de bilinen müellifi meçhul *Hulâsatü'l-Kelâm fî Reddi'l-'Avâm* (1804) adlı risâle, I. Mahmud (1730-1754) ile III. Selim (1730-1807) arasındaki devirde reform hareketinin teorisini yapan metinler arasın-

da doğrudan askerî reformun aciliyetini vurgulaması bakımından önem taşır. Eser, Nizâm-ı Cedîd hareketine karşı doğan muhalefete, henüz hafızalarda canlı olarak yaşamakta olan yakın geçmişin ağır askerî hezimetlerini ve toprak kayıplarını, ordunun içinde bulunduğu çöküntüyü, düşman karşısına çıkamayan perişan durumunu ve nihayet savaş kabiliyetini tamamen kaybetmiş olduğunun açıkça itiraf edildiğini hatırlatır. Askerî yenilenmenin kaçınılmazlığını ve Avrupa usûllerinin kabul edilmesindeki mutlak zarureti vurgular. Bu anlatımın, genelde ağır bir dil kullanan ve ileri sürdüğü haklı tenkitleri çok defa acımasız bir sertlikle sürdüren ifadesi, eserin telif gerekçesini de ortaya koyar.

Eser, genel mahiyette bir girişle başlar ve böyle bir risâlenin kaleme alınmasının gerekçelerine kısa bir temastan sonra eğitilmiş askerin gerekliliğini anlatmaya girişir. Yer yer soru-cevap şeklinde düzenlenen anlatım birtakım başlıklara bölünmüştür: "İbtidâ Nizâm-ı Cedîd'in vaz'ına ve bazılarının la'n ve ta'nına sebep nedir onun beyânındadır"; "'Asâkir-i atîkamızın hîn-i vaz'larında olan keyfiyyât ile şimdiki halde olan halleri beyânındadır"; "Talimden asıl maksûd ne olduğu beyânındadır"; "Emîn-i câsus bulunmak tarikini beyan ve casus belâsıyla bir koca ordunun perişâniyetini ilân eden makāle-i 'acîbe ve garîbedir"; "Îrâd-ı cedîd hazinesinin vaz'ı niçindir ve bu mal nereden cem' ve ne mahalle sarf olunur onun beyânıdır".

Risâle, geçmiş devirlerden misaller getirmekle beraber genelde 1768'de başlayan Osmanlı-Rus muharebesinde yaşanan zaaftan hareket ederek müşahedeyi 1792 Yaş Muahedesi'ne kadar getirir. Ordunun içinde bulunduğu perişanlık halinde 1791 Ziştovi Muahedesi'nden sonra Rus cephesinde mücadeleye devam edilememesinin belirtilmesi, III. Selim'in ısrarına rağmen savaşamayacağını beyan etmesi, bunun ordu ricâlinin tanzim ettiği bir mazharla İstanbul'a bildirilmesi, risâlenin askerî yenilenmeye karşı çıkanların yüzüne vurduğu en dramatik sahnesidir (s.60-61). Yakın devrin olaylarını bir görgü şahidinin müşahede ve bilgi sağlamlığı içinde veren risâlede, eski tasarruflara bir son veren ve yeni vergilendirmeleri kaçınılmaz kılmış olan îrâd-ı cedîd uygulamasının büyük bir vukufla savunulması, bu kısımda teknik bilgiye sahip bir kişinin müdahalesinin bulunduğu şüphesini uyandırmaktadır (TDVİA 1988: 26/136-137).

Devlet-i 'Aliyye'den Devlet-i Muhammediyye'ye

Modernleşme konusundaki tutum, devlete verilen önemin nisbetince belirlenir; devlete verilen önem nisbetinde bekâsını sağlayacak modernleşmenin getireceği meşrûiyet riski göze alınır. Müslümanlara göre bizzat din zaten ilahî koruma altındaydı. Dolayısıyla önemli olan, dinin varlık sebebi olan ümmetin bekâsını sağlayacak devletin bekâsıydı. Geleneksel Osmanlı anla-

yışına göre ikiz sayılan din ve ümmet, devletle kaimdi; devlet olmadan ümmet ve fiilen din olamazdı. III. Selim ve II. Mahmud devirlerinde devletin bekâsı kaygısıyla birlikte din ile devlet arasındaki gerilim de arttı. Devletin sürüklendiği değişmenin doğurduğu meşrûiyet krizinden kaynaklanan yeniden-meşrûlaştırma ihtiyacı, dinin ideolojikleşmesi olarak yeniden-İslâmîleştirme ile karşılanacaktı.

Osmanlı tarihinin üç ana merhalesine göre üç meşrûiyet türünü ayırt edebiliriz; patrimonyal, kozmopolitan, İslâmî. Osmanlı, başta Osman Bey ile *velâyet-i pederâne* tabirinin belirttiği patrimonyal bir devlet olarak kuruldu; patrimonyal meşrûiyetin kriteri, hükümdarın âdilliğinin göstergesi, *terfîh-i 'ibâdillâh* idi. Bu, İstanbul'un fethi sonrası Fâtih ile "Devlet-i 'Aliyye" ve "Memâlik-i Mahrûsa" tabirlerinin belirttiği kozmopolitan meşrûiyete, hilâfeti üzerine alan I. Selim ile de İslâmî meşrûiyete dönüştü. "Şer' ü kanun", bu üçlü meşrûiyetin resmî, ikili kaynağı idi; kanun, patrimonyal ve kozmopolitan meşrûiyetin ortak kaynağını ifade ediyordu.

Osmanlı Devleti'nde bu üç meşrûiyet, elele, içiçe yaşadı. Bunlardan İslâmî meşrûiyetin öne çıkması ise devletin kuruluş gayesi kadar Batı ile karşılaşmasının diyalektiğinden kaynaklandı. Osmanlı fetih hareketi, ikili gerekçeye, manevî gerekçeye (*i'lâ-yı kelimetillâh*) eşlik eden maddî gerekçeye (ganimet ve timar) dayanıyordu. Osmanlı galibiyeti dinî-iktisadî, hâlbuki mağlubiyeti sırf dinî gerekçeyle idi; Batı, zirveden iniş sürecine girdikten sonra Osmanlı'yı sırf Müslüman, İslâm'ın kılıcı olduğu için yok etmeye çalışıyordu. Bu "küfre karşı İslâm" duygusu, XIX. asırda II. Abdülhamid devrinde zirveye çıktı.

Dolayısıyla III. Selim, II. Mahmud ve II. Abdülhamid devirlerinde modernleşme sürecinin farklılıklarına karşılık yeniden-meşrûlaştırma olarak İslâm'ın ideolojikleşmesi sürecinin ortak bir örüntüye sahip olduğu görülebilirdi. Bilhassa II. Abdülhamid'in saltanatında ortaya çıkmış sanılan, İslâm'ın siyasileşmesinin karakteristikleri sayılan hilâfetin otoritesinin tahkimi ve İslâm birliğinin teşviki, aslında II. Mahmud'un saltanatında başlamıştı. Sultanın daha saltanatının başında çıkardığı hatt-ı şerifte, "Küfür tek millettir" hadîs-i şerifine atıfla ümmeti küfür âlemine karşı cihad seferberliğine davet etmesi, bunun misaliydi (Mütercim Ahmed Âsım 2015: I/504, Heyd 1993: 29,50).

Daha yakından bakıldığında yeniden-meşrûlaştırma projesi, avama-halka ve havasa-bürokrasiye yönelik olarak iki ana kısma ayrılabilirdi. Avama-halka yönelik yeniden-meşrûlaştırma projesi, özünde Asr-ı saâdet'te, bilhassa adaletin timsali Hz. Ömer zamanındaki orijinal İslâm cemaatinin, ümmet-i Muhammed ve Dâru's-Sünne'nin Devlet-i Muhammediyye olarak ihyâsına yönelikti. Devlet-i 'Aliyye'den Devlet-i Muhammediyye'ye geçiş, Osmanlı anayasasının tâdili mânâsına geliyordu. Genelde bir siyasî sistemin, özelde Osmanlı siyasî

sisteminin hiyerarşik dört boyutuna bakarak hem bu gelişme, hem de Osmanlı modernleşmesinin dereceleri daha iyi görülecektir:

1. Teşkil (tab'): Ülkenin anayasası, siyasî sistemin yöneten/yönetilen münasebetinin kuruluşu tarzı. Osmanlı ricali, imparatorluğun dört temele dayanarak ayakta durduğu üzerinde mutabıktı: Millet-i İslâmiyye, devlet-i Türkiyye, selâtîn-i Osmaniyye, pâyitaht-ı İstanbul. 1856 Islahat Fermanı'nın getirdiği müslim ve gayr-i müslim tebaanın eşitliği ilkesinin bu Osmanlı anayasasının birinci temeli, "millet-i İslâmiyye"yi yıktığı kanaati ortaya çıkmıştı (Ahmed Cevdet 1986 I/85).
2. Tesil (töre, usûl): Osmanlı aydınlarının "usûl-i hasene, usûl-i medeniyet" dedikleri gibi bir ülkenin tutacağı yolun, siyasî nizamı kurma kaynağının ve tarzının tesbiti. Ahmed Âsım Efendi'nin (2015: II/756-7) kullandığı "nizâm-ı aklî" tabirince bu usûl, nizamın kaynağına göre temelde şer'î/aklî olarak ayrılır. 1856 Islahat Fermanı'nın ilanı.
3. Tanzim (nizam): "Nizâm-ı müstahsen" tabirince külliyen hükümet sistemi, veya "nizâmât-ı müstahsene" tabirince kısmen maliye, ordu gibi bir devlet müessesesinde veya şubesinde işlerin işleyişi düzenini kurma. Yeniçeri Ocağı'nın ilgası.
4. Tedbir (idare): Rutin siyasetin, ülke işlerinin takibi.

Devlet-i 'Aliyye/Devlet-i Muhammediyye ayırımı, aslında bizzat devlet anlayışlarının, sivil/siyasî alanların ayrılması demekti. Bu, şeriat/kanun ayırımına tekabül eden uzvî/ârızî devlet olarak ikiye ayrılarak daha iyi anlaşılır. Devlet-i 'Aliyye tabirindeki devlet, "ârızî devlet" diyebileceğimiz, kanuna (Moğol kanunu, Cengiz yasası) dayanarak nizamın sağlandığı saltanat merkezi, hükümet cihazı demekti. Devlet-i Muhammediyye tabirindeki devlet ise "uzvî (organik, sivil) devlet" diyebileceğimiz, Dâru's-Sünne'nin siyasî adına, şeriatın hâkimiyeti altında imama tâbi' Ümmet-i Muhammed'e işaret ediyordu. Keçecizâde İzzet Molla'nın devlet tarifi, Osmanlı tarihinde bu uzvî, sivil devlet anlayışını ilk kez ifade etmesi açısından kritik önem taşır: "Zîrâ devlet denilen şey, hey'et-i ictimâ'iyyeden ve şer'an bir imâmü'l-müslimînden ibâretdir" (Doğan 2000: 22).

Böylece kanuna dayalı devlet (Devlet-i 'Aliyye), yeryüzünde düzen ve barış için kerhen, zarureten benimsenen bir şey olarak ârızîleştirilirken şeriata dayalı devlet (Devlet-i Muhammediyye), cemaatin bekâsını sağlayan asıl uzvî devlet olarak alındı. Tabi bu, ideal-tip kabilinden yaptığımız bir ayırımdır; yoksa Şânizâde Mehmed Ataullah, Mehmed Esad Efendi, Ahmed Lütfi gibi XIX. asır tarihlerinde ikisinin birleştiği "Devlet-i 'Aliyye-i Muhammediyye" tabiri de kullanılır. Modernleşme ilerledikçe ârızî devlet, İslâm'dan, şeriattan uzaklaştıkça, uzvî devlet olarak cemaatte İslâmîleşme, Sünnîleşme vurgusu olarak

ideolojikleşme arttı. Zâhiren çelişkili bir şekilde sivil İslâm'ın, İslâm cemaatinin ihyâsını siyasîleştiren, birincil olarak padişahın otoritesinin kaynağı, ikincil olarak cemaatin dayanışmasının bağı olarak İslâm'ın, cemaat kimliğinin boyutları olarak Sünnîlik, Araplık ve Türklüğün siyasî mânâ ve işlev kazanarak ideolojikleşmesiydi. Sultanın hilâfet olarak dinî otoritesinin tahkimi, iki yönlüydü. Bu tahkim, Pan-İslamizm denen cemaatin dayanışmasını güçlendirdiği gibi güçlenen cemaat dayanışması dinî otoriteyi daha da tahkim ediyordu. Bu süreçte tek fark, II. Mahmud'un aynı zamanda gayr-i müslim tebaasına da yaranmaya çalışmasından dolayı "gâvur padişah" olarak tanınması oldu.

Demek ki Osmanlı tarihinde mefhum olarak Pan-İslamizm, II. Abdülhamid devrinden çok önce, III. Selim devrinde zuhur etti. Bu, üçe ayrılarak daha iyi anlaşılır:

1. Devlet-i 'Aliyye: Ulusal-üstü, emperyal devlet. Kerhen, zarureten benimsenen kanun sayesinde dinen ve ırken heterojen (Müslüman Türk, Hıristiyan Yunan) tebaayı bir arada tutarak düzen ve barışı sağlayacak ârızî devlet,
2. Devlet-i Muhammediyye: Ön-ulusal devlet. Gönüllü olarak benimsenen şeriat sayesinde dinen homojen, ırken heterojen (Müslüman Türk, Arap, Arnavut vs.) tebaayı bir arada tutarak adaleti sağlayacak uzvî devlet,
3. Devlet-i Türkiyye: Son-ulusal devlet. Kerhen, zarureten benimsenen kanun sayesinde dinen ve ırken homojen (Müslüman Türk) tebaa arasında düzeni sağlayacak ârızî devlet.

Osmanlı tarihinde mefhum olarak Pan-İslamizm, gene mefhum olarak Pan-Slavizm'e tepki olarak 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi'nden sonra Devlet-i Muhammediyye tabiriyle ortaya çıktı. 1775 yılında orijinal muahede metninde olmayan, "Ortodokslar'ın dinî lideri Rusya'dır" maddesinin eklenmesiyle Rusya hükümdarına Ortodoks Osmanlı tebaası üzerinde fiilî bir hamiliğe dönüşen müdahale hakkı tanındı.

Osmanlı ordusunun Haçova Meydan Muharebesi'nde Hoca Sadeddin Efendi'ye ilham edilen "mu'cizât-ı Muhammediyye" ile kazandığı mucizevî zafer, Osmanlı'nın Devlet-i Muhammediyye oluşunun çarpıcı bir alametiydi.[15] Başka kaynaklarda ise manevî keşif ve Hızır 'aleyhi's-selâmın teşrifiyle bu muci-

15 Osmanlı Devleti, Avrupa'daki ana rakibi Avusturya ile 1 Haziran 1562'de sekiz yıllık bir muahede imzalamış, III. Murad'ın cülusu ile tasdik edilen muahede, Avusturya'da İmparator Maximilien'in halefi II. Rodolphe (1552-1612) zamanında (1577) tekrar yenilenmişti. Buna rağmen bölgede Türk halkı, Bosna ve Macaristan sınırında toplanmış Uskok denen haydutların tecavüzlerinden muzdaripti. Bosna Beylerbeyi Telli Hasan Paşa, bunu önlemek için 20 Haziran 1593'te Siska Kalesi'ni kuşattı; ancak muharebede kendisiyle birlikte Na'îmâ'ya göre 10000 kişilik Türk ordusunun 8000'i şehit düştü. Bunun üzerine Osmanlı hükümeti, Sadrazam Koca Sinan Paşa'nın ısrarıyla Avusturya ile harp kararı aldı.

zevî nusret-i ilâhiyyeye vesile olan şahsın "Kara Şems" diye tanınan Şemseddin Ahmed Sivasî (926-1005/1520-1597) olduğu kaydedilmektedir (Aksoy 2005, Türer 1984). Ancak daha önce Osmanlı tarihinde "Devlet-i Muhammediyye" tabiri kullanılmış değildir. I. Mahmud (1730-1754) ile III. Selim'in (1789-1807) saltanatları arasındaki 1752-1804 devresini ele alan Ahmed Vâsıf Efendi'nin (1994) *Mehâsinü'l-âsâr ve hakâiku'l-ahbâr* adlı eserinde, "devlet-i ebed-müddet"e karşılık kullandığı birçok tabirle yaptığı devletin ebediyeti vurgusu yanında bilhassa "Devlet-i kavî-şevket-i İslâmiyye" tabiri, "Devlet-i Muhammediyye"ye geçiş sayılabilir:

"Devlet-i 'aliyye-i dâ'imü'l-ihsân, Devlet-i 'aliyye-i dâ'imü'l-karâr, Devlet-i 'aliyye-i ebediyyü'l-karâr, Devlet-i 'aliyye-i ebed-karâr, Devlet-i 'aliyye-i ebed-peyvend, Devlet-i 'aliyye-i ebediyyü'l-istimrâr, Devlet-i 'aliyye-i ebediyyü'z-zuhûr, Devlet-i 'aliyye-i ebediyyü'l-ittisâl, Devlet-i 'aliyye-i ebediyyü'l-kıyâm, Devlet-i ebed-bünyân, Devlet-i ebed-istimrâr, Devlet-i ebed-intimâ, Devlet-i ebed-ittisâl, Devlet-i ebed-kıyâm, Devlet-i ebed-makrûn, Devlet-i ebed-müddet, Devlet-i kavî-şevket, Devlet-i kavî-şevket-i İslâmiyye, Devlet-i seniyye, Devlet-i şevket-bünyân."

Din ile devletin aynılaştırıldığı "Devlet-i Muhammediyye" tabiri, III. Selim devrinde Ömer Câbî Efendi ile çıkmıştır. Ömer Câbî (1992: 98-99), 1789-

---

Sultan III. Mehmed, Kanûnî Sultan Süleyman'dan sonra bizzat ordunun başına geçen Osmanlı padişahı olarak eski gazâ geleneğini canlandırdı. III. Murad'a hocalık yapmasından dolayı "Hâce-i Sultânî" unvanını kazanan Hoca Sadeddin Efendi'nin de refakatiyle III. Mehmed'in başında Osmanlı ordusu, 23 Şevval 1004'te (20 Haziran 1596) İstanbul'dan hareket etti. Osmanlı ile Avusturya orduları, Macaristan'da Eğri kalesinin güneyindeki Haçova Meydanında 25 Ekim 1596'da karşılaştılar. İlk gün muhtemelen öğleden itibaren başlayan Avusturya ordusunun uzun menzilli top ateşi karşısında Osmanlı ordusu düşmana fazla yaklaşamadı. Aynı gün bir bataklık geçidinden geçerek şiddetli tüfek ateşiyle hücum eden piyade ve süvariden mürekkep birkaç bin kişilik bir Avusturya kuvveti, Osmanlı ordusunca yenildi. Ancak ikinci gün ikindiden itibaren Avusturya ordusunun önce piyadeleri, ardından yoğun bir yaylım ateşiyle süvarileri hücuma geçtiler; bu şiddetli hücum karşısında Osmanlı ordusu darmadağınık oldu.

Düşman askerleri, yakındaki hazine sandıklarına bayrak dikecek kadar otağ-ı hümâyûna yaklaşınca paniğe kapılan padişah, yanında bulunan hocası Sadeddin Efendi'ye "Efendi, şimdiden sonra çare ve tedbir nedir?" diye sorunca Hoca Sadeddin Efendi metanetle cevap verdi: "Padişahım, lâzım olan yerinizde sâbit ve berkarar olmaktır, cengin hâli budur; ecdâd-ı 'izâmınız zamanında olan tabur muharebeleri ekser böyle vâki' olmuştur. Mu'cizât-ı Muhammediyye ile inşâallâhü Te'âlâ fırsat ve nusret, ehl-i İslâm'ındır. Hâtır-ı şerîfinizi hoş tutun". Hocasının bu telkinleri üzerine Sultan, Hz. Peygamber'in hırka-i şerifesini giymiş vaziyette livâ-yı saadet dibinde seccade üzerinde sakin olmaya çalıştı. Müverrih Na'îmâ, *Târîh-i Na'îmâ*'da bu tehlikeli anları şöyle anlatır: "İki binden ziyade düşman, ileri sürüp padişahın seccadesine bir ok menzili kadar mahalde cenk edip, ordu içinde tüfenkten feragat olunup müslüman ve kâfir birbirine kılıç ile girişip yaka yakaya cenk eder oldular. Bazı düşman neferleri otağ-ı hümâyûn iplerine el vurdukta Enderun ağaları bir yerden kılıç üşürüp katleylediler". Ancak düşman askerinin kesin sonucu almadan acele ederek yağmaya dalmasıyla bu kadar aleyhte giden harbin talihi aniden Osmanlı lehine döndü. Osmanlı ordusunun zaferle biten en büyük meydan savaşlarından biri sayılan Haçova Meydan Muharebesi, devrin tarihçileri tarafından yenilen ordunun niceliği ve mucizevî yönü itibariyle Çaldıran ve Mohaç muharebelerinden bile üstün tutuldu (Cezar 1957: III/1628-35).

1814 yılları arasındaki hâdiseleri anlattığı tarihinde, Mısır'ın büyük âlimlerinden Ezher şeyhi Demenhûrî'nin [Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Abdilmün'im b. Yûsuf ed-Demenhûrî el-Mezâhibî (1101-1192/1690-1778)] Cezzâr Ahmed Paşa'ya (1708-1804) Osmanlı Devleti hakkındaki nasihatini aktarır:[16]

"Cezzâr Ahmed Paşa hazretleri, mukaddem Hekîmzâde, Sadr-ı Esbak Ali Paşa merhûm hazretlerinin Enderûn ağalarından olup Âsitâne-i 'Aliyye'de ve sâir dâire-i devletlerde menâsıblarda beraber gezip ve tahsîl-i ma'rifet ve derûn-ı fukarâyı dâimâ hüsn-i hulk ile celb eder olmağla, paşa-yı müşârun-ileyh ile Mısır'a varıp, ol zemân Mısır'da Demenhûrî gibi ve sâir cümle 'indinde meşhûr zevât-ı 'âlî-kadrlar ile mülâki ve himmetlerini hizmetiyle celb ve bir gün, ol zevât-ı 'âlî-kadrlar, müşârun-ileyhe; 'Ahmed Paşa bir mahalde bundan gel' deyip üç zât; 'baka oğlum Ahmed Ağa, Hazret-i Şeyh-i Ekber efendimizin cîm cîm deyü tahrîr u rumûz buyurdukları sensin. Sana bir nasihat edelim, seni ziyâde söz bir deyip, biri burnundan ve ikisi birer kulaklarından tutup, bu Devlet-i 'Aliyye dedikleri Devlet-i Muhammediyye'dir. Hazret-i 'Îsâ 'aleyhi's-selâm; 'Yâ Rabbi, herkesin pederi var, benim yok. Bana bundan hayâ geliyor ve derûnum melûl oluyor' dedikde Hak Te'âlâ tarafından; 'Senin pederin vardır, melûl olma' denildikde; 'Benim pederim kimdir, bana ma'lûm eyle' deyince, 'Senin pederin, âhir-i zemân peygamberi Muhammed 'aleyhi's-selâmdır ve senden altı yüz sene sonra dünyayı teşrif edecektir' denildikde, Hazret-i 'Îsâ; 'Ben pederimin mîrâsını isterim' deyü recâ edecek, nihâyetü'l-emr Hazret-i 'Îsâ Efendimizi semâya 'urûc ve el-yevm hayatda olup Hazret-i Fahru'l-'Âlem teşrif buyurup, bu kadar cihân ve ol hilâfetleri çihâr yâr-ı güzîn ve nihâyet Âl-i 'Osmân'a ve nihâyeti Hazret-i Mehdi yedine ve ol dahî evlâd-ı Muhammed'den olmağın, bi'l-vesâyâ hazret-i 'Îsâ (a.s.) yedine pederi mîrâsı olmak üzre bu devleti teslim buyuracaklardır. Bu husûs ile bu devlete ne Devlet-i 'Aliyye ve ne Devlet-i 'Osmâniyye derler. Buna Devlet-i Muhammediyye derler. Bu devlete hıyânet eden, peygamber ve dîne hıyânet etmiş olur ve tez cezâsını bir takrîb bulur. Sen Pâdişâh'dan aşağı [ve] vüzerâdan yukarı rütbede bir âdem olursun. Lâkin Devlet-i Muhammediyye'ye ziyâde sadâkat eyle [ve] bir kimesneden havf etmeye[sin]."'

İlginçtir ki Ahmed Âsım da (2015: II/1409-1410) ondan hemen sonra 1791-1808 yılları arasındaki hâdiseleri anlattığı tarihinde aynı şekilde Osmanlı Devleti'ni Devlet-i Muhammediyye olarak tarif eder:

"İşbu Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmâniyye hakîkat cihetinden Devlet-i Hazret-i Muhammediyye olmağla, ilâ yevmi'l-kıyâm bekā-yı şerî'atle bâkī ve ber-devâm

16 Cezzâr Ahmed Paşa (1708-1804), Napolćon Bonaparte'a karşı Akka Kalesi'ni savunmasıyla ünlü Osmanlı veziridir. Gençliğinde İstanbul'a giderek Hekimoğlu Ali Paşa'nın hizmetine giren Ahmed Paşa 1756'da onunla birlikte Mısır'a gitti. 1758 yılında Kahire şeyhu'l-beledi Bulutkapan Ali Bey'in adamlarından Buhayre kâşifi Abdullah Bey'in hizmetine girdi.

olacağı mev'ûd u mübeşşer olduğu, ehl-i tahkîk 'indinde mukarrerdir (...) Pes devlet-i kâmile-i İslâmiyye ber-vech-i muharrer Emeviyye ve 'Abbâsiyye ve 'Osmâniyye'den 'ibâretdir (...) Pes bu devlet-i mahfûzaya ecânib değil, belki ekârib nâhun-res-i dahl ü ta'arruz u iştirâk olmak, hâric-i hayyiz-i imkân ve bed-hâh ve bed-nigâh olanlar, âteş-i kahr-ı İlâh ile sûhte-i lehb-i tebâr u tebâh olacakları, ehl-i tahkîk ve tecribe 'indinde nümâyândır.

"يُرِيدُونَ أَن يُطْفِؤُواْ نُورَ اللّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللّهُ إِلاَّ أَن يُتِمَّ نُورَهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ"

"Onlar Allah Teâlâ'nın nûrunu ağızlarıyla söndürmek isterler. Allah Teâlâ ise nûrunu tamamlamaktan başka bir şeye razı olmaz. Velev ki kâfirler hoşlanmasınlar" (Tevbe, 9/32).

Eyyedehallâhu Te'âlâ ve halledehâ

Ve şettet cumû'a a'dâ'ihâ ve şerridhâ (Yüce Allah onu güçlendirsin ve kalıcı kılsın. Düşmanlarının topluluğunu dağıtsın ve onları avâre dolaştırsın)

Âsım Efendi (2013: I/4), *el-Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*'nin girişinde de Devlet-i Muhammediyye tarifini tekrar eder: "Mefhûm-ı mezbûre tedkîk olundukta hemîşe takviyet-i dîn-i Muhammedî ve tervîc ü temkîn-i şer'-i Ahmedî eylemek 'umde-i matlab u maksadı olan işbu zîr-i sâye-i re'fetinde âsûde ve gül-pister-i himâyetinde günûde olduğumuz Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmâniyye ki fi'l-hakîka Devlet-i Muhammediyye'dir, ilâ-yevmi'l-kıyâm câvid ü müstedâm ve indirâs u inkılâbdan mâsûn ve intikâs u intikâbdan me'mûn olacağı dakîka-şinâsâna rûşenâdır."

Devlet-i 'Aliyye'nin bekâsı için havasa-bürokrasiye yönelik yeniden-meşrûlaştırma projesi ise meşrûlaştırma ve mübahlaştırma diyalektiğine dayanıyordu. Bu proje, kalemiyye ve kalemiyye şuuru ağır basan Keçecizâde İzzet Molla, Ahmed Cevdet gibi ulemâ tarafından bekâ için devletin değişmesi zaruretini meşrûlaştırma (makulleştirme), devleti, değişme kaynaklarını ve disiplinlerini mübahlaştırma (nötralleştirme) için muhafazakâr ulemâyı ve halkı iknaya matuftu. Meşrûlaştırma (makulleştirme), şer'an ve aklen "zaruret, ibaha, hüsn (zarurî, mübah, hasen)" kavramlarına dayanıyordu. Değişme zarurî, değiştirilen ve değiştiren (devlet ve medeniyet) mübah, değiştirme hasendi (bid'at-ı hasene). Muhafazakâr ulemâ, ya buna ikna olacak ve kabullenecek, ya da kenara itilecekti. Maddeler halinde sayarsak:

1. İmâmet: Ümmetin tabiî, meşrû otoritesi olarak hilâfet makamının tahkimi
2. Cemaat: Araplığın Müslümanlığın timsali olarak tahkimi
3. Sünnet: Sünnîliğin dinde hak-yol, asıl Müslümanlık olarak tahkimi

Avama-Halka

1. Devlet: Devlet-i 'Aliyye'den Devlet-i Muhammediyye'ye geçiş
2. Pederşâhîlik: Halkın pederi, Devlet Baba imajının tahkimi
3. İmâmet: Ümmetin meşrû otoritesi olarak hilâfet makamının tahkimi
4. Velâyet: Şeriata ve tarikata sadık "veli pâdişâh" imajının revacı
5. Cemaat: Araplığın Müslümanlığın timsali olarak tahkimi
6. Hamiyet: Türklüğün asıl Müslümanlık olarak Sünnîliğin timsali olarak tahkimi
7. Şeriat (tefakkuh): Fıkıh bilgisinin, meşrûiyet şuurunun yayılması
8. Tarikat (tesennün): Sünnîliğin dinde hak-yol, asıl Müslümanlık olarak tahkimi
9. Diyanet: Cemâî dindarlığın teşviki
10. Tasavvuf: Bütün bunların ihyâsının yolu olarak tasavvufun, Nakşibendîliğin tervici

Havasa-Bürokrasiye

11. Asıl uzvî devlete göre hükümet olarak devletin ârızîleştirilmesi
12. Geleneksel ehl-i şer'/ehl-i örf ayırımının tek ortak devlet ehline, aklına çevrilmesi
13. Devletin bekâsı için i'dâd-ı kuvvet ve misillemenin zarureti
14. Şeriatın külliyat, siyasetin cüz'iyyat alanı olarak ayrılması
15. Şeriat/kanun ayırımının tahkimi
16. Dinin fıkhın, devletin politikanın (tedbîr-i müdün) konusu olması,
17. Usûl-i medeniyetin aklî tedbirlerle bulunmuş yitik hikmet, mübah olarak takdimi
18. Modern medeniyetten muktebes yeniliklerin bid'at-ı hasene olarak kabulü.

Osmanlı'da din-devlet münasebeti, Sultan I. Selim'in 22 Ocak 1517'de hilâfet makamına geçmesinden sonra, "imama (halifeye) tâbi' yasayıcı müfti/yürütücü vezir" modeline dayanıyordu. Şeyhülislâm, *de jure* halifeye tâbi' yasayıcı olarak işlev görüyor, ancak *de facto* müstakil dinî otoriteyi temsil ediyordu. II. Mahmud devrinde dinî otoritenin temsilcisi şeyhülİslâm resmen de halifeye=devlete tâbi' hale getirildi, Din ile devlet fiilen aynı kılındı ve devlet=sultan, kendisinin, dolayısıyla dinin bekâsı için gereken her şeyi yapabilecek tek meşrû yetkili kılındı. Din ile devletin aynılaştırılması, iki merhalede, iki yolla oldu: III. Selim devrinde "Devlet-i Muhammediyye" şeklinde din (Peygamber) ile devlet aynılaştırıldı.

Nizâm-ı Cedîd (1789-1807) devri reform hareketini değerlendiren risâleler arasında Mehmed Emin Behîc'in *Sevânihü'l-Levâyih*'i (1802) ile Ömer Fâik'in *Nizâmü'l-'atîk fi'l-bahri'l-'amîk*'i (1804) önemli bir yer tutar. Ömer Fâik Efendi, 10 Haziran 1804 tarihli bir sohbet meclisinde, meclisi düzenleyen III. Selim'in sır-kâtibi Ahmed Efendi'nin reform programı ile ilgili ısrarlı soruları karşısında bunalarak ve onun teşvikiyle bu eseri telife karar verdiğini ifade eder. O, risâlesinin başındaki "İbtidâ-yı Tedâbîr-i Nizâm-ı ma'neviyye" kısmına devletin ve sultanın Devlet-i Muhammediyye ve emîrü'l-mü'minîn olduğunu beyanla başlar: "Devlet-i 'Aliyye, Devlet-i Muhammediyye olduğuna bi-hamdillâhi Te'alâ delile muhtaç olmayıp hâlâ erîke-pîrâ-yı saltanat olan şevketlü, kerâmetlü, veliyyü'n-ni'am-ı 'âlem, pâdişâh-ı zıllıyyet-penâh Sultan Selîm Hân-ı Sâlis Efendimiz hazretleri, zıllullâh ve zıllü'l-arz ıtlâkıyla tesmiye ve emîrü'l-mü'minîn nâm-i pâkiyle mu'anven oldukları..." (Sarıkaya 1979: 7).

Bilâhare bizzat II. Mahmud'un vurgusuyla 'Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye şeklinde din (peygamber) devlet, sultan-halife ile ordu aynılaştırıldı: "Cümle ümmet-i Muhammed'e ma'lûmdur ki, bu dîn-i mübin ve Devlet-i Muhammediyye'nin bidâyet-i zuhûru ve ba'dehû Şark ve Garb'ı ihâta etmesi mutlaka şerî'at-ı mutahhara ve seyf-i cihâd sayesinde olup..." (Mutlu 1994). "Devlet-i 'Aliyye'miz Devlet-i Muhammediyye olup zâtıma halkın itaati Müslümanların imamı olduğum içindir, şeriata göre ne olması gerektiğini bilmeden bu kadar re'âyâyı kırsınlar diye emredemem" (Özsaray 2018: 326).

Keçecizâde İzzet Molla da Osmanlı Devleti'nden Devlet-i İslâmiyye, Devlet-i Muhammediyye ve Devlet-i 'Aliyye-i Muhammediyye olarak bahseder (Beydilli 1999: 37, Doğan 2000: 12, 15, 41, 71). Şeyhülislâm Yâsincizâde Abdülvehhâb ise, II. Mahmud devrinde Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra 1831 (1247) yılında yazdığı yirmi beş hadisin açıklamasına dayalı *Hulâsatü'l-Burhân fî İtâ'ati's-Sultân* adlı Arapça-Türkçe eserinde, devletin kudsiyetiyle birlikte sultanın dinî otoritesini tahkime yöneldi:

"Hak Celle ve 'Alâ hazretlerinin ve Rasûl-i Ekremi'nin halifesi olan emîrü'l-mü'minîn ve imâmü'l-müslimîn edâmellâhu ilâ yevmi'd-dîn Efendimiz hazretlerinin bi'l-icmâ' ve'l-ittifâk kâffe-i ümmet üzerine vacip olan itâ'atinden hurûc-ma'siyet-i 'azîmesini irtikâb ile kahr u celâl-i ilâhî ve nüzûl-i siyâset-i pâdişâhîye tâlib ve 'ibâdullâhın emn ü râhat ve esbâb-ı kesb ve maişetlerin sâlib olduklarından eğerçi Ömerü'l-Fârûk hazretlerinin nez'-i sultan nez'-i Kur'ân'dan ekserdir buyurdukları ve seyf ü sinân delil ve burhandan ekvâdır denildiği misüllü fi'l-hakîka halkı terbiyet ve ıslâhıyla tarîk-i müstakîme idhâl eylemekte lisân-ı seyf-i sultânînin tesiri eblağ ve ekvâ olduğu vâzıh ve âyân ise de her bir mümin şer'-i şerîfe muhalif bir şeyi gördükte eliyle yahut lisânıyla yani gücü yettiği kadar ol fiil-i münkeri defe çalışmak üzere vârid olan hadîs-i şerîfe imtisâlen ve emr-i ma'rûf ve nehy-i münker vazifesini eda o makûle

belâ-yı cehalet ve hevâ-yı nefs ve iğvâ-yı şeytâna uğrayanların lisân-ı şer'-i mutahhar ile amel ve i'tikâdların tashih ve kendilerini hüsran-ı dünya ve âhiretten muhafaza kasdıyla pâdişâh-ı İslâm'ın emir ve nehyine itâ'at ve inkıyâdın vücûbu hakkında kütüb-i mu'tebereden me'hûz yirmi beş ehâdîs-i şerîfeyi şâmil ve Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmâniye'nin 'ulüvv-i şân ve şevket ve kıyam-ı kıyamete kadar bekâ-yı mülk ve saltanatlarına dâir âsâr-ı sahîha ve bazı ekvâl-i ehllullâhı müştemil olmak üzere *Hulâsatü'l-Burhân fî İtâ'ati's-Sultân* ismiyle müsemmâ telif olunan risâle-i Arabiyye'nin ve işbu terceme-i Türkiyye'sinin nef'an li'l-'ibâd neşr ü işâ'ası taraf-ı hazret-i pâdişâhîden bi'l-istidâ' şefekatü 'alâ halkillâha mazhar olan zât-ı merâhim-simât-ı cihânbânînin evvel ü âhir hayr u salâh-ı ümmet ve refâh ve râhat-ı mülk ü millet ehass-ı matlûb ve mültezem-i şâhâneleri olmaktan-nâşî vech-i müstedâ üzere izin ve ruhsat-ı seniyye lâhık ve müte'allik buyurulmakla dergâh-ı kibriyâdan mercuvv ve mes'ûldür ki kırâat ve istimâ'ını bâ'is-i intibâh ve ikâz ve sebeb-i irşâd ve ikaz eyleye" (İmamoğlu 2016: 36-7).

Böylece Devlet-i 'Aliyye, Devlet-i Muhammediyye, sultan da emîrü'l-mü'minîn ve imâmü'l-müslimîn olarak alındığında devlete sadakat/hıyanet peygambere ve dine, sultan-halifeye itaat/isyan da Allah ve Rasûlü'ne itaat/isyan olarak görülecekti. Ömer Câbî'nin (1992: 98-99), Demenhûrî'den aktardığı gibi: "Buna Devlet-i Muhammediyye derler. Bu devlete hıyânet eden, peygamber ve dîne hıyânet etmiş olur ve tez cezâsını bi't-takrîb bulur." II. Mahmud da bunu açıkça ifade eder: "Devlet-i 'Aliyye'miz Devlet-i Muhammediyye olup zâtıma halkın itaati Müslümanların imamı olduğum içindir, şeriata göre ne olması gerektiğini bilmeden bu kadar re'âyâyı kırsınlar diye emredemem" (Özsaray 2018: 326).

Keçecizâde İzzet Molla, (Devlet-i Muhammediyye olarak) "Devlet-i 'Aliyye'ye hizmet, dine hizmettir." der, hatta halk arasında padişahın otoritesini hafife alan sözlere bile tahammül edemediğini belirtir: "Hîn-i sabâvetimden bu âna kadar dil-hûn olduğum bir sözdür ki halk ânı her gün tefevvüh etmededir: Pâdişâh yasağı üç gündür, derler. Eğer zerre kadar gayretimiz olsa bu kelâmı halka dedirmeyiz. Bir yasağ ki pâdişâh-ı İslâm emreyleye ve şer'-i şerife muvâfık ola, anın ihlâli 'adîmü'l-imkân olmalı değil midir? İşte bu usûl, dâ'imâ o evâmir-i pâdişâhîye biri nezâret itmemeden tahaddüs eder. İki nâzır olduğu sûretde kimin canı varır ki muğâyir-i rızâ hareket eyleye" (Doğan 2000: 22, 80).

Osmanlı Modernleşmesinin Gayesi

Osmanlı modernleşmesi, birçok açıdan İslâm ve Doğu dünyasında yegâneydi. XIX. asra gelindiğinde Devlet-i 'Aliyye'nin Rusya'nın artan tehdidi karşısında tamamen müstakil iradeyle, dâhilî dinamiklerle reform şansı giderek azaldı,

İngiltere gibi büyük güçlerin gözünde taşıdığı stratejik önem nisbetinde reform imkânı buldu. Ancak bu, diğer Müslüman ülkelerinki gibi tek-taraflı değil, Osmanlı'ya diplomatik manevra ve rahatlama imkânı veren bir karşılıklı bağımlılıktı. Her şeye rağmen korunan manevî üstünlük duygusu ve siyasî istiklâl yanında bütün içtimaî müesseselerde ıslah teşebbüsünün görülmesi, Tanzimat reformizmini Mısır, Tunus, İran gibi Müslüman ülkelerdeki reform hareketlerinden ayırıyordu (Ortaylı 1987: 25).

Osmanlı, modernleşme sürecindeki Doğulu ülkelere göre de çok daha dezavantajlıydı. Japonya, Çin, Rusya gibi Doğulu ülkeler, nisbeten Avrupa'dan uzak mevkileriyle doğrudan bir tehdit hissetmeden, William Brandt'ın (1942) dikkat çektiği, geleneksel emperyal ülküleri doğrultusunda güçlenmelerini sağlayacak bir modernleşmeyi başarabilmişlerdi. Ancak Osmanlı, Asya ile Avrupa, Doğu ile Batı arasında kalan mevkiiyle iki yönlü bir tehdit hissediyordu: Rusya'nın maddî (askerî), Avrupa'nın manevî (kültürel) tehdidi.

Modernleşmeyi Osmanlı için ateşten gömlek haline getiren beş faktör ayırt edilebilirdi. 1. İçeride yeniçerilerin direnişinden dolayı yapısal dönüşüm geciktikçe zamanın aleyhine işlemesi, 2. Rusya'dan şiddetli tehdit hissi, 3. Böyle bir acil tehlike hissi altında serinkanlı, insicamlı, verimli bir modernleşme programı hazırlama zorluğu, 4. Rusya'nın bütün Osmanlı modernleşme teşebbüslerini haince baltalaması, 5. Modernleşmenin kültürel maliyetini, meşrûiyet krizini göze almanın zorluğu.

Modernleşme, Petro Rusya'sı için kudret uğruna gönüllü, ilkesel, programlı, Osmanlı içinse bekâ uğruna kerhen, stratejik, konjonktürel bir değişmeydi. Bu yüzden Rus devleti, baştan etraflı bir ön-çalışmayla hazırlanmış insicamlı, entegre bir modernleşme programıyla küllî bir inkılap ve kalkınma sürecini gerçekleştirmiştir. Bekâ kaygısı, yeniçeriliğin direnişi ve meşrûiyet kayıtlarından dolayı Osmanlı, Petro ve Mehmed Ali gibi programlı küllî bir modernleşme hareketi yerine el yordamıyla, etki-tepkiyle değişmek zorunda kalmıştır.

Rusya, Osmanlı'ya karşı kudret sâikiyle modernleşirken, Osmanlı, modernleşmeyle güçlenen Rusya karşısında panik hissiyle bekâ sâikiyle modernleşmeye zorlandı. Batı'yı yakından tanıyarak devletine tanıtan Ebûbekir Râtib Efendi gibi Osmanlı ricalinin hiçbiri, "Batı'yı taklit etmezsek yok oluruz" hissine kapılmamışlar, özgüvenlerini korumuşlardı. Ancak XIX. asırda Rifat Paşa gibi Osmanlı ricali, modernleşen Rusya karşısında panik hissine kapıldı. II. Mahmud'un kızı Saliha Sultan ile evlenen Damat Gürcü Mehmed Halil Rifat Paşa (1795-1856), 1828-1829 Osmanlı-Rus Harbinden sonra Edirne Muahedesi'nin müzakeresi için Rusya'ya elçi olarak gönderildi. Paşa'nın 13 Ocak 1830'da Petersburg büyükelçiliğinden Kaptân-ı Deryâ olarak İstanbul'a dönüşünde şöyle dediği rivayet edilir: "Rusya'dan avdet ediyorum. Avdetimde

her zamandan ziyâde kâni' oldum ki eğer Avrupa'yı taklide müsâra'at etmez isek, bizim için Asya'ya dönmek mecburiyetinden başka çare yoktur" (Engelhardt 1328: 6, *Tanzimat I* 1940: 32). Görünen o ki II. Mahmud, damadının bu alarmı üzerine inkılâp hareketlerine hız verdi.

Osmanlı ile diğer Doğulu ülkelerin modernleşme gayeleri arasındaki temel fark, meşrûiyet/akliyet ayırımında yatar. Meşrûiyet, mahsûsât âlemine yön veren ana değer hüsne bağlı hürriyet idealinin tüm beşerî araçları (bilim, teknik, siyaset vs.), akliyet ise aksine bilim, teknik gibi maddî araçların amaçları belirlemesi demektir. Diğer Doğulu ülkeler, zamanla akliyete (kudret arayışına) dayalı modernleşmeye yönelirken Osmanlı, hilâfetin üssü Devlet-i Muhammediye olarak hak ve haklılık, din ve meşrûiyet davasının bayraktarlığını bırakmadı; dolayısıyla Batı'ya Japonya, Çin, Rusya ve Mısır gibi hiçbir ülkenin gösteremediği kültürel mukavemeti gösterdi.

Japonya'nın modernleşme "mucizesi"ni takdir tufanı arasında bu maddî başarının manevî bedeli, özünden fedakârlığa yol açtığı gözden kaçırıldı. Din, tek mihver çağ-sonrası medeniyet olan Japonya'nın modernleşmesinde Rusya ve Osmanlı'da olduğundan daha az rol oynamıştı (Deringil 1999: 17). Japonya'nın hak ve medeniyetle değil, ancak kudret ve şiddetle kendini Batı medeniyetine kabul ettirdiği acı hakikatini, bir Japon bakan şöyle dile getirir: "An'anevî sanâyi'-i nefisemizle biz Avrupa'dan aldığımız usûller sayesinde vücûda getirdiğimiz sanâyi'le, her sahadaki mükemmel âsâr-ı ümranımızla Avrupalılara kendimizin tam medenî olduğumuzu isbat edemedik; vaktâ ki toplarımızı, tüfenklerimizi yaptık, vaktâ ki birkaç on bin kişiyi karada ve denizde öldürdük, ancak o zaman medenîlik şehâdetnâmesini aldık." Yusuf Akçura (2016: 26) ekler: "Mamâfih Avrupa hukukşinâslarından bazıları, hâlâ Japonlar'a içlerine yeni gelmiş davetsiz bir misâfir gibi bakıyorlar ve ekşi yüz göstermekten kendilerini alamıyorlar. Avrupalılar'ın nîm-medenî, bedevî ve vahşî addettikleri gayr-ı Hıristiyan kavimlerle münâsebât-ı iktisadiyye ve siyâsîyelerinde esâs, bu kavimlerin sâkin oldukları memleketleri birer müstemleke ad veya bilâhare kendilerine müstemleke olacak bir müstemleke namzedi telakki etmeleridir. Hanımlar, beğler, benim târih ve hayattan şimdiye kadar hâsıl ettiğim kanaat, hakkın ancak kuvvet ile kâim olduğudur."

Geleneksel Osmanlı kanaati de hakkın kuvvetle kâim olduğu yolundaydı. Ancak Japonya misalinde Batı, kuvvetle desteklenen hakkın değil, sadece kuvvetin hâkimiyetine imkân tanıyordu. Bu yüzden modernleşen Japonya, daha sonra Fransa ve İngiltere gibi bir sömürge imparatorluğu olmaya yönelmişti. Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Gâzî, İslâmî dünyagörüşünü özetleyen, "et-Ta'zîmü li-emrillâhi ve'ş-şefekatü 'alâ halkıllâh" (Allah'ın emrini tazim, Allah'ın halkına şefkat) formülünü oğlu Orhan Gâzî'ye megali idea olarak vasiyet etmiştir (Ahmed Cevdet 1309: 1/34). Osmanlı, bu yüzden hep maz-

lumların sığınağı olmuş, asla sömürgeci, katliamcı olmamış, zalim olmaktansa çökme pahasına mazlum olmayı tercih etmişti.

Osmanlı ve Rusya gibi büyük ülkelerin seçkinlerinin hepsinde bir mazlumların sığınağı ada olma inancı vardı; bilhassa Fransız İhtilâli sonrasında altı-üstüne gelmiş kaotik bir dünyada. Ebûbekir Râtib Efendi'ye göre, eğer ki Osmanlı Devleti ihtilâl sonrasında bütün Avrupa'ya yayılacak olan savaşların dışında kalacaksa, Avrupa'da İstanbul'dan daha güvenli bir şehir bulunmayacaktı (Yeşil 2002: 153). Ahmed Cevdet de Avrupa'da bir komünist ihtilâl çıktığı -ki Rusya'da çıkmıştır- takdirde Osmanlı'yı sığınılacak bir ada olarak görür: "Acaba Avrupa'da öyle bir ihtilâl-i 'umûmî zuhûr edecek olsa seyirci gibi kalırız ve ehl-i 'ırz için memâlik-i mahrûseden başka cây-ı selâmet kalmaz. Çünkü memâlik-i mahrûsede 'âdet ve te'âmül-i 'âmme, efkâr-ı ibâhiyyeye münâfî olup her tâifenin içinde mütedeyyin âdemler dahî çokdur. Bu cihetle memâlik-i mahrûsede Avrupa kadar bu efkâr-ı fâsideye isti'dâd yokdur" (İstanbul Belediyesi Taksîm Atatürk Kütüphanesi, Muallim Cevdet Kitaplığı, nr. 0.8).

Diğer taraftan Rus Çarı I. Nikola da (1825-1855) Varşova'dan gelen hükümet heyetinden bir delegasyona, benzer vaatte bulunuyordu: "Avrupa'yı sarsan bütün belaların ortasında, devletlerin sosyal bünyelerini sarsan yıkıcı öğretilere rağmen, Rusya sağ-salim kaldı. Bana inanın, hakiki saadet bu ülkeye mensubiyette ve himayesinden istifadede bulunacaktır."[17] Ancak kişinin lafına değil, aynası olan işine bakılırdı; XIX. asırda Osmanlı adaletine karşılık Rusya'nın zulmünü tadan Adam Mickiewicz, Leopold Sawaszkiewicz, Lajos Kossuth ve Franz Schuselka gibi Polonyalı, Macar, Avusturyalı aydınlar, Rusya'nın zulmünü, Avrupa ve hür dünyaiçin teşkil ettiğ tehdidi anlatmaya ömürlerini adamışlardı.

Macar halkı, 1848 yılında Avusturya'dan bağımsızlıklarını ilan ederek Louis Kossuth'u Macaristan cumhurbaşkanı seçmişlerdi. Fakat Macar Özgürlük Savaşı'nın Rus ve Avusturya orduları tarafından bastırılması üzerine çaresiz kalan, aralarında Lajos Kossuth başta olmak üzere Macar ve Polonyalı birçok bakan ve askerî, sivil devlet erkânının olduğu Macar ve Polonyalı binlerce vatansever, Ağustos 1849'da Osmanlı Devleti'ne sığındılar. Türkler, kendilerine sığınan bu insanları Lajos Kossuth'un deyimiyle, "dostluk güvencesi veren bir yığın sözle" karşıladılar. Sultan Abdülmecid, Rusya ve Avusturya'nın mültecilerin iadesi için Bâb-ı 'Âlî'yi baskı altına aldıkları bu süreçte, "Tacımı veririm, tahtımı veririm fakat devletime sığınanları asla vermem" deklarasyonunu yayınladı. Bu deklarasyon, mültecilerin sultana büyük sevgi duymalarına sebep oldu. Macar Lideri Kossuth, Osmanlı ülkesinde yaklaşık iki yıl kaldıktan sonra

17 "In the midst of all the troubles that have agitated Europe, in spite of the pernicious doctrines which have shaken the social edifice of States, Russia has remained tranquil and intact. Believe me, real happiness is to be found in belonging to that country, and enjoying her protection" (Le Duc 1853: 95).

gittiği Londra'da büyük bir coşku ile karşılandı. O, burada yaptığı ve Rusya ile Avusturya'nın bütün baskılarına rağmen kendisini ve arkadaşlarını koruyan Sultan Abdülmecid ve onun hükümetine minnet ve şükranlarını ifade eden duygu dolu konuşmasında, "Ben Türkler'den gördüğüm lütuf ve saygının hatıralarıyla yaşayacağım" demişti.

Keza Polonya'nın İstanbul'da ölen millî şairi Adam Mickiewicz, gerek Paris'te gerekse Türkiye'ye geldiğinde, Türkiye'nin kendilerine verdiği desteği şu şekilde dile getirdi: "Polonya'nın komşu düşmanlar tarafından ezilmesine hiçbir devletin ses çıkarmadığı günlerde, tek dostumuz Türkler olmuştur. Biz, Türkler'i düşmanımızın önünde eğilmediği ve Polonya'nın işgalini kabul etmediği için üstün bir millet olarak severiz" (Hutter 2018: 32-4, Nazır 2007: 15-6). Bu şekilde tecrübeyle mazlumların sığınağı olan Osmanlı, modernliğin nötral sayılabilecek kısmını kabullenmiş, ama seküler kısmında direnmiş, gayr-i müslim erkeklerin müslim kadınlarla evlenmesi gibi bir kırmızı çizgide durmuştu. Bu kültürel mukavemetin maliyeti ise hilâfetinden ve alfabesinden mahrum edilmesi oldu.

İhtilâl, hatta Mısır işgali bile Batı medeniyetinin temsilcisi Fransa ile kadîm Osmanlı dostluk hissini bozamadı. Fransa'nın temsil ettiği Batı medeniyeti, Aydınlanma Fransa'sından etkilenen Rusya ve Napoléon'un işgal ettiği Mısır üzerinden Osmanlı'yı etkiledi. Osmanlı'yı modernleşmeye zorlayan, görünüşte doğrudan Batı değil, Batı'yı başarıyla taklit ederek kazandıkları kudreti Osmanlı aleyhine kullanan Petro Rusya'sı ve Mehmed Ali Mısır'ı oldu.

Tarihte Türkler'in Acem olarak ötekisi İran, Arap olarak ötekisi Mısır idi. Suriye (Bilâd-ı Şâm), Osmanlı oldu ama Mısır hep öteki kaldı. Batı, 1798'de Napoléon'un Mısır işgaliyle İslâm dünyasına gelmişti. II. Mahmud'u kahrından öldüren Mehmed Ali isyanı ile Şark Meselesi kızışarak Osmanlı'yı ölümcül modernleşmeye sürüklenmişti. Batılılaşan Mehmed Ali Mısır'ının total tehdidi yanında modernlik ve modernizm olarak ayırabileceğimiz Batılı âdetler ve fikirler, Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh tarafından başlatılan ve Gazâlî'nin temsil ettiği sahih (Sünnî) İslâm'a küresel bir tehdide dönüşen İslâm modernizmi akımı, Mısır kanalıyla Osmanlı'ya geldi. Kıyafette Batılılaşma da Mısır üzerinden Osmanlı'ya geldiği halde İbrahim Paşa tarafından tenkide uğradı (Davison 1963: 30-31). O halde Türk tarihinde Nizâm-ı Cedîd ile başlayan modernleşme sürecine yön veren, "Batı'ya karşı Batı için" diye tercüme edilen *misilleme* düsturu, aslında "Rusya'ya/Mısır'a karşı Batı için, kudrete karşı bekâ" olarak ifade edilebilirdi.

Osmanlı aydınlarının "Rusya'ya/Mısır'a karşı Batı için" kanaati, ülkelerin aşağılık/üstünlük mukayesesine dayalı başarı kapasiteleriyle, fiilî başarı dereceleri arasındaki yaman çelişkiden duyulan kahır hissine dayanır. Onlar, bilhassa

insan kalitesi yönünden Rusya'yı, umran seviyesi yönünden Mısır'ı Osmanlı'dan çok aşağı görerek can alıcı soruyu sorarlar: Biz, hem insan kalitesi, hem umran seviyesi, hem hak dini itibariyle onlardan çok daha yüksek başarı kapasitesine sahipken neden onların yakaladığı başarıyı yakalayamıyoruz veya yakalamayalım?

Nizâm-ı Cedîd Defterdarı Mehmed Emîn Behic Efendi, *Sevânihü'l-Levâyih* isimli eserinde, Avrupa devletlerinin iktisadî kalkınmaya ve ticarete öncelik verdiklerine ve bilhassa Rusya'daki gelişmelere işaret eder. O, Büyük Petro'nun yürüttüğü reformlar neticesinde Rusya'nın kuvvetlendiğine temas ederken, Ruslar ve Müslümanlar arasında entelektüel bir mukayese yapar, Müslümanların medenîsi bir tarafa, ednâ bedevîsinin bile Avrupalılar'dan çok daha istidatlı olduğunu ileri sürer:

"Hattâ cemî'-i milel-i Efrenciyye'nin erzeli olan Moskov tâ'ifesi fi'l-asl zelîl ve hakîr ve mâl ve re'âyâ ve zirâ'at ve harâsete şâyân arâzî ve sâ'ir eşyâ cihetiyle kâffesinden fakîr bir tâ'ife-i vuhûş-misâl olduğundan, aktâr-ı arzdan şedîdü'ş-şitâ ve karanlık mahallerde mutavattın olup uçar kuşdan mütevahhiş ve balık ve hayvânât-ı sâ'ire saydıyla müte'ayyiş iken; seksen yüz sene mukaddem içlerinden Çar nâmında zuhûr iden şahs, mütecessis ve zekî ve şeytân-meniş bir kâfir-i çeri olduğundan, etrafında olan devletlerin hâl ve şi'âr ve çigûnegî-i nizâm u etvârlarını taharrîye sarf-ı efkâr iderek ve 'ulûm-i riyâziyyeden olan fünûn-ı hendese ve coğrafya ve siyâset-i mülk ve hasânet-i kılâ' ve 'ilm-i derya maddelerinde mâhir ve bâ-husûs i'mâl-i emti'a ve eşyâya kâdir nice nice erbâb-ı 'ulûm ve ashâb-ı sanâyi'i birer takrib ile ıtmâ' ve iğnâ ve celb ve iltifât eyliyerek başlarına tokmak ile darb olunsa pek kolay maddeyi on yılda öğrenmeğe isti'dâddan berî hayvân-ı bî-iz'ân olan Moskov milletini otuz kırk sene zarfında terbiye ile zû-fünûn itmek ve halefleri dahî ol esere iktizâ ile sürüp gitmek mülâbesesiyle müddet-i yesîrede sâ'ir beş yüz bin senelik devletlere ta'rîz derecesini kesb itdiği bâ'is-i hayretdir."

Behic Efendi'nin verdiği mesaj açıktır: Bu kadar düşük kalitede ve halde olan Ruslar bu kalkınma işini başardıktan sonra biz neden başaramayız? Bununla onun Avrupa'nın ilerlemesi karşısında yılgınlığa kapılan okurlarına içi boş bir cesaret vermeye çalıştığı sanılmamalıdır. O, akılcı tedbirler ve kararlı siyasetle kısa zamanda Avrupa'ya yetişmenin mümkün olduğuna samimiyetle inanır. Memleketin insan kalitesi, zengin kaynakları ve geniş toprakları, onu böyle bir inanca sevk etmektedir. Son senelerde başarılmış yenilikleri ise bu kanaatinin delili olarak görür (Çınar 1992: 67-70, Beydilli 1999: 50).

İsyan ve başarısından dolayı Osmanlı seçkinlerinin Mehmed Ali'ye bakışı ambivalant idi. Osmanlı saltanatına isyanından dolayı Sultan II. Mahmud ile birlikte Mehmed Hüsrev ve Mustafa Reşid gibi devlet ricali tabiatıyla ondan

nefret ediyordu. Buna karşılık isyankâr da olsa onu Mısır'da Osmanlı'ya örnek olabilecek bir modernleşmeyi başarmış bir Müslüman Osmanlı bürokrat olarak gören Keçecizâde İzzet Molla gibi Osmanlı aydınları da vardı. Keçecizâde, Nizâm-ı Cedîd devrinde Büyük Petro'nun Rusya'da gerçekleştirdiği inkılâbı örnek gösterenlerin aksine Müslüman Osmanlı bir devlet adamının başarısını örnek gösterir: "Mısır'da padişahın orta zekâlı ümmî bir veziri o eski Mısır'ı yeni dünyaya döndürdü". İzzet Molla, bu bağlamda düştüğü "Osmanlı ulemâsı, el-Ezher ulemâsından daha üstün, Osmanlı ricali de Mehmed Ali'nin divan efendilerinden daha akıllıdır. Vükelâmız hain ve mecnun değildir, ancak usûlümüz bozuktur, bu durumda Aristo gelse çaresi olmaz" kaydıyla, hain sayılan Mehmed Ali'yi örnek göstermesine gelebilecek tepkileri önleme hesabı yapar (Beydilli 1999: 60, Doğan 2000: 8, TDVİA 1988: 19/184).

İbretlik olan, Mehmed Ali Mısır'ının kudret, Osmanlı'nın bekâ için modernleşmesinin, Osmanlı'nın kadim dostu sayılan Fransa ile İngiltere tarafından zıt yönlerde değerlendirilmesiydi. George Lewis'in (1806-1863) 1852 tarihli eserinde olduğu gibi modernleşme, XIX. asırda önce medenîleşme (*civilization*) terimiyle ifade edilmiştir. Kendisini Avrupa'da medeniyetin bayraktarı sayan Fransa'da Yunanistan'ın ve Mısır'ın Osmanlılara karşı tutulmasının da, bu iki memleketin Batı medeniyetine girmiş veya girmek üzere bulunmaları sebebiyle olduğu ifade edilmekte idi. Fransız seçkinlerine göre Napoléon, kısa süreli işgaliyle Mısır'ı medenîleşme yoluna sokmuş, Mehmed Ali ise onun misyonunu devralarak 1797'de nâ-tamam bıraktığı medenîleştirme programını tamamlamaya girişmişti. Dolayısıyla onlar, kadim dostları Osmanlı'ya karşı bu sözde medenîleştirici serkeş derebeyini destekliyorlardı (Aslantaş 2012: 213, Caquet 2016: 32-5,57-62,247, İnalcık 2006: 74).

Mesela birçok Fransız gibi Mareşal Auguste de Marmont da (1774-1852) Türkiye ile Mısır arasındaki tezattan etkilenerek Mehmed Ali'nin reformlarını takdir etmişti (Marmont 1839: 102-10). Hâlbuki, Frederick Smith'in dikkat çektiği gibi bu taraftarlık, hem Osmanlı ile Mısır reformları arasında sebep-sonuç münasebetinin arka planın gözden kaçırıldığı düz, zâhirî bir mukayeseden, hem kudret için her yolu mübah gören bir derebeyinden ibaret Mehmed Ali'nin kendini medeniyet taraftarı göstermek için yaptığı sinsi propagandaya kapılmadan kaynaklanıyordu.

Mustafa Reşid'e göre, "Bir vakitten beri Mısır valisi, Fransa'da taraftarlar tedârik ederek kendisinin güya *sivilizasyon* usûlüne kemâl-i ri'âyetini ve Devlet-i 'Aliyye dahî ke-enne bu usûlü istemediğinden dolayı kendüsüne husûmet gösterildiğini i'lân ve işâ'a ile Fransa milletinin zihinlerini gereği gibi çevirmiş"ti. Mehmed Ali, doğrudan Fransızlar'ın ilgili oldukları Cezayir meselesinde de aynı propagandayı yapıyordu. İddiasına göre, "Devlet-i 'Aliyye *sivilizasyon* usûlünü istemediğinden kendisine izhâr-ı husûmet, Fransa'nın dahî

Cezayir'de teşebbüs eylediği *sivilizasyon* tertibini hoş görmediğinden Cezayir'in istirdâdına çalışıyor" idi (Baysun 1944b: 209, Baykara 2007: 30).

29 Haziran 1839'da Nizip'te Mısır ordusunun Osmanlı ordusunu yenmesinden sonra İngiltere'nin inisiyatifinde beş devlet Fransa, Avusturya, Prusya, Rusya, Osmanlı'nın toprak bütünlüğünü öngören bir ön mutabakat sağlanmıştı. Fransa Dışişleri Bakanı ve Başbakanı (1836-1840) Adolphe Thiers ve Fransız yetkililer, bilâhare bu mutabakatın hilâfına Mehmed Ali'yi desteklediler. Onlar, koskoca Osmanlı İmparatorluğu'nun bütün kuvvetini Mehmed Ali'nin elindekine indirgiyor, onun kuvvetinden ibaret görüyorlardı. Fransız ricali, Osmanlı hanedanı ve hükümetini bir ayağı çukurda, Mehmed Ali'nin kuvveti ve "medeniyeti"ni ise Osmanlı İmparatorluğu'nun yegâne kurtuluş yolu olarak görüyorlardı (Cargill 1841: 161,249).

Mustafa Reşid Paşa, aynı zamanda Dışişleri Bakanı olarak Ağustos 1838'te ikinci defa Londra elçiliğine atandıktan sonra Osmanlı ile Mısır ordularının 24 Haziran 1839'da Nizip'te karşılaştıkları haberi Paris'e ulaştı. Reşid, Osmanlı Paris elçisi (1837-1839) Rodoslu Ahmed Fethi Paşa ile beraber Fransa Kralı I. Louis Philippe (1830-1848) ve Başbakan Jean-de-Dieu Soult (1769-1851) (12 Mayıs 1839-1 Mart 1840) ile görüştü. Bu mülakatlar üzerine İstanbul'a gönderdiği mektupta, Osmanlı'nın gerek iç, gerekse dış politikada Avrupa nizamına katılmaya yönelik mesaisini özelde Fransa kralı ve başbakanının, genelde Avrupa ricalinin takdirle karşıladığını açıklıyordu (Kaynar 1985: 156-9):

"Devlet-i 'Aliyye memâlikinde gözü olanlar Devlet-i 'Aliyye'yi Avrupa hukûk-ı 'umûmiyyesinden hâriç bırakmışlar ve Devlet-i 'Aliyye dahî fi'l-hakîka evâilde kendi kendiyi hariçte gibi tutarak hatta mukaddemlerde ba'zan Avrupa'ya sefir gönderildi ise dahî muvakkaten gelip gitmişler ise de şimdi öyle olmayıp Devlet-i 'Aliyye'nin sâir devletler misillü âsâr-ı müceddidiyyet-i hazret-i şehinşâhîden olmak üzere düvel-i fahîme nezdinde süferâsı bulunmakta ve süferâ dahî tahsîl-i lisâna rağbet ile sâir Avrupa elçileri misillü tercemansızca her maslahat müzâkere kılınmakta ve memâlik-i saltanat-ı seniyyede dahî Avrupa nizâmâtına teşebbüs olunmakta olduğundan artık ba'de-zin Devlet-i 'Aliyye'nin hukûk-ı Avrupa'ya idhâliyle erbâb-ı tama'ın nazarlarına bir sedd-i sedîd çekilmek pek elzem mütalaa olunuyor."

Devletler, Mısır meselesinde henüz anlaşmış olmamakla beraber Reşid Paşa, İngiltere'nin Paris elçisi Lord Granville (1815-1891) ile yaptığı mülakatta Avusturya ve Fransa'nın tereddüdüne rağmen İngiltere'nin aracılığıyla meselenin Osmanlı lehinde çözümleneceği kanaatine, ümidine varmıştı. Fransızlar, daha ziyade Mehmed Ali'ye taraftardılar. Reşid Paşa, bazı Fransız mu'teberânından bu taraftarlığın gûyâ Mehmed Ali'nin medeniyete meylinden kaynaklandığını öğrenmekle birlikte Fransa'dan destek ümidini koruyordu: "Şimdi

faraza Mısır maslahatı hitâm-pezîr olduktan sonra saltanat-ı seniyyenin Rusyalı'nın hiyel ve desâisinden kurtulup da i'mâr-ı memâlik-i mahrûse ve tesis-i nizâmât-ı dâhiliyyesiyle beraber hâricen usûl-i politikası dahî dost devletlerin istediği sûrete vaz' ve idhâl buyurur, ve'l-hâsıl saltanat-ı seniyye'nin dâhilen ve hâricen usûl-i âliyyesinde kesb-i emniyyet olunursa Fransa'nın da yardım edeceği, hatta Cezayir'in bile istirdât edilebileceği Paris'in bazı mahfillerinde tahmin ediliyordu" (*Tanzimat I* 1940: 668, 733).

Reşid, gelişmelerle Fransız ricalinin Mehmed Ali'nin medeniyet davasında sahtekârlığını anlayarak Osmanlı lehine döndüklerini belirtir:

"Evvel ve âhir ma'lûm olduğu üzere Fransa bütün bütün Mısır taraftarı gibi iken mücâvebât-ı meşrûhadan anlaşılacağı vechile Mehmed Ali hakkında söylenen sözleri tasdik ve i'tirâf sûretinde olmaları ve 'alel-husûs Mısır valisinin burada bulunan âdemleri Fransa'nın evvelki usûlüne istinâd ile hayliden hayli bâlâpervazlık göstermekte ve bunların haklarında mukaddemleri ziyâdece sahâbet ve ri'âyet mu'âmelâtı icrâ olunduğu anlaşılmakta iken şimdi anlardan birinin 'azimeti vukû'unda taraf-ı çâkerânemden pasaport i'tâsına muvâfakat göstermeleri ve şu esnâda Fransa vükelâsının ve sâir bazı mu'teber âdemlerin taraf-ı saltanat-ı seniyyeye ziyâdece ibrâz-ı hulûs ve mahabbet vadisinde olmaları Mehmed Ali'nin ahvâl-i fâsidesini gereği gibi anlayarak yüz çevirmiş olmalarına emârât-ı kaviyye demek olarak bundan başka Fransa'nın bazı aşağı boy âdemleri beyninde bile Mehmed Ali'nin işâ'a eylediği şeyler yalancı *civilisation* demek olduğu anlaşıldı; ânın işi zulm ü ta'addîden ve fukarâyı yakıp yıkmaktan 'ibârettir, lakırdıları dahî câbecâ tefevvüh olunmağa başlamış olduğundan bundan böyle dahî bi't-tedric Devlet-i 'Aliyye'nin mehâsin-i a'mâl-i seniyyesi ve Mehmed Ali'nin ef'âl-i seyyiesi ile ahâlînin kulakları dolduruldukça ve Fransa vükelâsına dahî bir tarafa dokunulmaması gözetilerek bazı zihinlerine tesir edecek sözler söylendikçe inşâallâhü Te'âlâ Mehmed Ali'nin haysiyyet-i kâzibesinden nez' ü tenzil-i eltâf-i ilâhiyyeden me'mûl idüğü ve Cezayir maslahatının dahî sırası gelmiş gibi olduğundan 'âtufetlû Nâmık Paşa Hazretleri tarafından müterakkıb olduğum cevâbnâmenin vürûdunda bi-tevfikihî Te'âlâ i'lân-ı me'mûriyete mübâderet olunmak üzere tasmim kılınmakta olduğu..." (Baysun 1942b: 434)

Buna karşılık İngiliz ricali, modernleşme gayelerinde Osmanlı'yı Mehmed Ali'den çok daha samimi buluyorlardı. Mehmed Ali de Mustafa Reşid gibi varlığının devamının İngiliz desteğine dayandığının farkındaydı. Bu maksatla John Bowring (1792-1872) vasıtasıyla şu sözlerle tabir caizse duygu sömürüsü yaparak İngiltere Dışişleri Bakanı Palmerston'u etkilemeye çalıştı:

"Kendi malumatınızın standardıyla beni yargılamayın. Beni çevremi saran cehalet ile kıyaslayın. Biz, İngiltere'ye uyguladığınız aynı kuralları Mısır'a uygu-

layamayız, sizi bulunduğunuz hale getirmek için asırlar gerekmiştir, benimse sadece birkaç yılım oldu. Sizin, hükümdarlarını kavrayan ve işlerini sürdüren birçok zeki adamınız var. Beni anlayan ve talimatımı yapan çok az kişi bulabiliyorum. Çoğu zaman aldatıldım ve aldatıldığımı biliyorum, hâlbuki çok kişi aldatılır fakat bunu bilmez. Bana bilgi verebilecek herkesi aradım (...) Hayatımın büyük kısmında neredeyse hep yalnızdım, Sarraf Boğos (Yusufyan) Bey dışında bana destek verecek kimseyi bulamadım."[18]

Mehmed Ali, ikinci Suriye krizinin en hararetli anında bile pes etmez, Palmerston'a kendisini liberal bir reformcu olarak göstermeye çalışır. Haziran 1840'ta, yeni İngiliz Büyükelçisi Albay Hodges'a, "Mısır'a geldiğimde, burası gerçekten çok barbardı. Bugün de hâlâ barbar. Gene de emeklerimin bu durumu biraz olsun iyileştirdiğini umuyorum. Ancak Avrupa'da yaygın olan medeniyeti bu ülkelerde bulamayınca şaşırmamalısınız" der. Bu iddialardan etkilenmeyen Palmerston, Paris elçisi Granville'e şöyle diyordu: "Kendi adıma, cahil bir barbardan başka bir şey olduğunu düşünmediğim Mehmed Ali'den nefret ediyorum. Böbürlendiği medeniyetinin berbat bir yalan olduğunu görüyorum ve onun halkını her zaman cendere altında tutan büyük bir tiran ve baskıcı bir yönetici olduğuna inanıyorum (...) Sanırım paşaya karşı sultanın saltanatını kollamak, Rusya dışında Avrupa'nın umumî menfaatinedir. Türk, Mısırlı'dan daha iyi reformcudur; zira birincisinin reformları, prensip ve karardan ve siyasî sâiklerden (bekâ) kaynaklı, ikincininkiler ise sadece tüccar mantığına dayalıdır."[19]

Osmanlı Modernleşmesinin Çapı

Osmanlı modernleşmesinin çapı, modernleşmenin iradesi ve gayesi tarafından belirlenecekti. Analiz kolaylığı için bu konuda *tanzim* ve *temdin* kavramlarıyla özetleyebileceğimiz sağ ve sol olarak iki ana, bir alt-ayırımla üç perspektif ayırt edebiliriz. Sağ tutum olarak muhafazakârlık, sol tutum olarak iki kavramla karşılaştırılabilir: Liberalizm ve radikalizm. Muhafazakârlık/liberalizm, geleneğe bağlı olma/olmama, muhafazakârlık/radikalizm ise geleneği koruma/

18 "Do not judge me by the standard of your knowledge. Compare me with the ignorance that is around me. We cannot apply the same rules to Egypt as to England; centuries have been required to bring you to your present state, I have only had a few years. You have numbers of intelligent persons who comprehend their rulers and carry on their work. I can find very few to understand me and do my bidding. I am often deceived, and I know I am deceived, whereas many are deceived but do not know it. I seek everybody who can give me information (...) I have been almost alone for the greater part of my life, finding nobody except Boghos Bey to second me" (Bowring 1840: 146).

19 "I think it in the general interest of all Europe except Russia to uphold the Sultan's power against the pasha. The Turk is a better reformer than the Egyptian because the first reforms from principle and conviction and from political motives, the second merely upon a mercantile speculation" (Fahmy 2010: 296, Cunningham 1993: II/57, Kutluoğlu 1998: 86).

yıkma (kökten değiştirme) mânâlarıyla karşılaştırılırlar. Demek ki liberalizm ve radikalizm gibi ideolojik tutumlar, muhteva olarak farklı olsalar da işlev bakımından mutlak değil, izafîdirler; konjonktüre göre sol ve sağ kutba düşebilirler; muhafazakârlığa karşı sol kutupta birleştikleri gibi XIX. asır İngiltere'sindeki gibi sağ ve sol olarak da karşılaşabilirler.

1. Tanzim (düzenleme): Sınırlı değişme, muhafazakârlık
2. Temdin (medenîleştirme): Köklü değişme, liberalizm veya radikalizm

Tanzim kelimesinin çoğulu olan Tanzimat, Osmanlı modernleşmesi hareketinin adı olmuştur. *Tanzim*, "nizam" kökünden, "nizam verme" mânâsına gelir. Ubicini (1856: I/27-8) açıklar: "*Tanzim* kelimesinin Arap gramerine göre cem'i olan bu tanzimat kelimesi, bazılarının yanlış olarak zannettiği gibi yeni bir nizam mânâsına gelmez; bilakis, gerek zamanın icabatı, gerek yeniçerilerin devlet işlerine müdahalesi neticesinde çığırından çıkan eski nizamın tecdidini ifade eder. En azından Türkiye'deki millî fırka, kavramı öyle anladığını ikrar eder" (*Tanzimat I* 1940: 754-5). Yani tanzimden kasıt, devlete "yeni nizam" değil, "yeniden nizam" vermek, organik müdahaleyle kurulmuş nizamdaki bozukluğu düzeltmektir. Reşid Paşa da, Mehmed Ali'nin Mısır'daki modernleşme hareketini "nizam verme" tabiriyle anlatır: "İbrahim (Paşa) dahî bî-şuûr ve ahlâk-ı zemîme ile muttasıf olduğundan babası geberdikten sonra biç bir şey yapamayarak Mısır'ın hey'et-i hâliyyesi bütün bütün muhtel ve perişan olacağı zevi'l-'ukûl 'indlerinde tebeyyün etmekde ve Mehmed Ali Avrupalı'nın i'âne ve irâesiyle mukaddemlerde Mısır'a biraz nizâm vermiş ise de..." (Kaynar 1985: 69).

Bir alt-ayırımla Osmanlı'da modernleşmeye dair üç perspektif ayırt edilebilir:

1. Tanzim (düzenleme): Pasif muhafazakârlık
2. Tanzim (düzenleme): Aktif muhafazakârlık
3. Temdin (medenîleştirme): Modernizm.

Tanzimat'ın başladığı II. Mahmud zamanında, 9 Ocak 1837'de seraskerlikten azledilen Mehmed Hüsrev Paşa (1769-1855) ile 10 Haziran 1837'de hariciye nazırı olan Mustafa Reşid Paşa (1800-1858), muhafazakâr ile reformcu kanadın temsilcileri olarak öne çıktılar. II. Mahmud zamanında askerî reformun mimarı olan Hüsrev Paşa, reformun ordunun yeniden kurulmasıyla sınırlı tutulması gerektiği kanaatindeydi. Abdülmecid (1839-1861), henüz on yedi yaşında tahta çıktığında II. Mahmud'un cenaze merasimi için Köprülü Kütüphanesi'nde bekleyen Başvekil Mehmed Emin Rauf Paşa'dan mühr-i hümâyûnu aldırıp kendisini sadrazam tayin ettirdi (20 Rebiyülahir 1255/3 Temmuz 1839), bilâhare bütün ıslahat tasavvurlarına cephe aldı. Reşid Paşa ise, Osmanlı Devleti'nin bekâsını zamanla suiistimaller sonucunda mahiyetini kaybeden

şeriata ve teamüle dayalı Osmanlı anayasasının temelinden değiştirilmesine, düzeltilmesine bağlı görüyordu (Mardin 1996: 238, *Tanzimat I* 1940: 754-5).

Hüsrev'in temsil ettiği bürokratik muhafazakârlığın arkasında yatan psikolojiyi anlamak zor değildi. "En kısa yol, bildiğin yoldur." sözünün anlattığı gibi bu bürokratlara, ne kadar kusurlu da olsa bildikleri eski düzen, belirsizliklere, risklere gebe yeni düzenden ehven geliyordu. Ancak Hüsrev gibi alaylı bürokratlardaki bu pasif muhafazakârlık, Tunuslu Hayreddin Paşa (1823-1890) ile Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) gibi entelektüel bürokratlarda aktif muhafazakârlığa dönüşür.

Bu noktada modernleşme konusundaki iki alternatif perspektiften hangisinin devlet siyaseti olarak benimsenmesi gerektiğine dair II. Abdülhamid ile Tunuslu Hayreddin Paşa arasındaki müzakere hayatî önemi haizdir. Sultanın kendi fikirlerini açıklayarak paşadan fikirlerini sorduğu dört sorudan ikincisi, liberalizm/konservasyon (muhafazakârlık) mukayesesine dairdir. Burada Sultanın muhafazakârlığın pasif ve aktif mânâları arasında ayırım yapması önemlidir:

"Memleket işlerinin idaresine memur olan heyetin başkanının, yani başvekil veya sadrazamın belli bir siyasî mesleği olması ve bunun hükümdar nezdinde bilinmesi kaidedendir. Bu ise liberalizm ve konservasyon adlarıyla ikiye ayrılmaktadır. Liberalizm sözü her ne kadar serbestî demekse ve serbestî ve hürriyet meşrû ve matlûb maddelerden ise de, bu tabirin Avrupalılar nezdindeki muhtelif mânâları ve uygulamada yarattığı kötülüklere bakılarak, şerî'at hükümleri ile mukayese ve halkımızın genel tabiatı ve istidadı ile tatbik edildiği zaman faydalı sonuçlar getirmesi şöyle dursun, devlet idaresini ve saltanatı tehdid ve tahrip etmekte, hatta felâketine sebep olmaktadır. Konservasyon siyaseti, mevcut düzenin ibkâsı mânâsına gelir ise de, Osmanlı Devleti'nde şimdiye kadar yapılan hataların tamiri, suiistimal ve kötülüklerin ıslahı ve bilhassa saltanat ve devlete faydalı, mülk ve hükümetin ihtiyaçlarına uygun surette hareketle geleceğin güven altına alınması, memleketin refah ve saadetinin ilerlemesini güçlendirecek esaslara dayanmak için hedef ittihâz etmek lâzımdır. Böylece liberalizmde İslâm dininin gösterdiği ve beyan ettiği serbestî ve hürriyet şeklinde, konservasyon usûlünde ise, şeriatın kuralları çerçevesinde faydalı tedbirlerin alınması mânâları ile anlaşılmalıdır. Yoksa yabancı idarelerine uyularak, ecnebî usûl ve kaidelerini düşünmeden kabul ve icra ile mülk ve saltanatın mahvına çalışmak olduğu bilinerek, bu iki siyasî görüşten hangisine mensup olduğunuzun beyanı."

Hayreddin Paşa ise cevabında, liberalizm ve konservasyon öğretilerinin Avrupa'nın siyasî yapısına mahsus bulunduğunu, tebaasının heterojen olmasından dolayı Osmanlı'da bunlardan birinin ve harfiyen icrasının mümkün ve uygun olamayacağını ifade eder:

"... Liberalizm ve konservasyon denilen isimlerin Avrupa'ca tazammun ettiği me'âninin icrâât-ı esâsiyyesi şimdiki halde Memâlik-i Mahrûsa-i cenâb-ı şâhânede gayr-i mevcûd bulunduğu cihetle me'mûrin-i Devlet-i 'Aliyye'nin bir ferdi bu iki kısımdan birisini ihtiyâr ile ittihâz-ı meslek etmesi mümkün olamaz... Avrupa'da cârî olan kavâ'id-i siyâsiyyenin harfiyyen Memâlik-i Şâhâne'de icrâsı teba'anın ihtilâf-ı cins ve mezheb ve lisanları hasebiyle pek de muvâfık-ı maslahat olamayacağından... 22 Şâban 1297 tarihli lâyiha-i çâkerânemde 'arz ve iş'âr olunduğu vechle umûr-ı şer'iyye ve siyâsiyyece sâhib-i vukûf bulunan me'mûrinden bir meclis teşkiliyle Memâlik-i Mahrûsa'nın ıslâh-ı ahvâli esbâbının istihsâli müzâkerâtının icrâsından sonra hâsıl olacak netice ve şeref-sudûr edecek irâde-i seniyyeye tevfîk-i hareket olunması. ve emr-i ıslâhâtca böyle icrâât-ı fi'liyye takarrür eylediği halde hâl-i hâzırın ahsenini muhâfaza mânâsını mutazammın olan konservasyon mesleği ihtiyâr olunmak lâzım geleceği derkâr bulunmuştur" (Çetin 1999: 410-4). Böylece paşa, sultana devlet siyaseti olarak "hâl-i hâzırın ahsenini muhâfaza" olarak tarif ettiği aktif muhafazakârlığı tavsiye eder.

Osmanlı'daki bu modernleşme anlayışlarının farklılığı, sürece dâhil olan Avrupalı devletlerin seçkinleri için de geçerliydi. Bir alt-ayırımla Avrupa'da Osmanlı modernleşmesine dair üç perspektif, üç ülke ve seçkinle temsil edilebilirdi:

1. Temdin (medenîleştirme): Radikal, Fransa (Thiers)
2. Tanzim (düzenleme): Pragmatik, İngiltere (Palmerston)
3. Tanzim (düzenleme): Muhafazakâr, Avusturya (Metternich)

Töre-i Efrenc'den Usûl-i Medeniyete

Güneşin altında yeni bir şey yoktu; Fransa'nın temsil ettiği radikal değişme olarak medenîleşme, modernleşmenin özel adıydı. Gelenek/modernlik ayırımının Arapça karşılığı sünnet/bid'at, "sünnet"in Türkçe karşılığı ise "töre"dir. Sünnet, peygamber ve ona tâbi' cemaat tarafından, "dinde tutulan yol" (الطريقة المسلوكة في الدين) olarak tarif edilir (Buhârî 1991: II/552). Ancak Âsım Efendi'nin (2015: I/38) "töre-i Mısrıyân=Mısırlıların töresi" tabirinin belirttiği "il töresi=sünnetü'l-beled" tabirlerince bir dinin ümmeti, farklı ülkelerde siyasî rejimleriyle de ayrılırlar. Dolayısıyla *töre=sünnet*, "dinde tutulan yol" kadar "ülkenin tuttuğu yol" mânâsını kazanır. Türkçe'deki, "eski köye yeni âdet" tabirinin belirttiği üzere modernleşme, eski yolu (töre=sünnet) değiştirme, yeni yol (bid'at) tutmadır. Normatif, nitel, köklü değişme olarak modernleşmenin umumî adı, "bir ülkenin tuttuğu yolu değiştirmesi", hususî adı da feodalizmden kapitalizme geçmesi olarak "medenîleşme"dir. Batı için modernleşmenin usûlü=sureti, eski yolu değiştirme, esası=maddesi kapitalistikleşmedir. Sünnetin üç boyutu, onun değişmesi olarak modernleşmenin de üç boyutunu oluşturur:

1. Akâid-ortodoksi (cemaatin birleştiği millet)
2. Kültür-ortopraksi (memleket âdeti, cemaatin yürüdüğü sîret)
3. Rejim-stratokrasi (siyasî rejim, saltanat töresi, cemaatin yönetildiği tarz)

Osmanlı'da Ahmed Âsım, Mehmed Sâdık gibi âlimler, törenin=sünnetin, dolayısıyla modernleşmenin mânâsına vakıftılar. Âsım Efendi (2015: I/40), "cümle-i etvâr u ahvâllerini töre-i Efrenc'e taklîd" diyerek töreyi, "bir halkın tavır ve hallerinin toplamı" yani "sünnet=kültür", Frenk medeniyetini=Batılı kültürü=Batılı modernliği, "töre-i Efrenc", Batılılaşmayı da "töre-i Efrenc'e taklid" olarak tanımlar. E/1,2'de modernleşmenin kadîm kaynakları olarak tefessüh ve Acemleşmeden sonra Frenkleşmeyi saymıştık. Âsım Efendi, Frenkleşme=Batılılaşmayı evrensel ve yerel, bürokratik bir illet olarak iki açıdan ele alır.

Âsım Efendi (2015: I/250), modernliği Fransız İhtilâli'yle Batı dünyasından yayılan bir "Frengi hastalığı" olarak tasvir eder. 1495'te Napoli'yi işgal ettiğinde Fransa Kralı VIII. Charles'ın ordusunda görüldüğü için belsoğukluğu hastalığı, İngilizler, İtalyanlar ve Türkler tarafından "Frengi=Frenk hastalığı" olarak adlandırılmıştı. Türkler için Frenk Batı Avrupa, Hıristiyan dünya demekti; dolayısıyla Âsım'ın "'illet-i Firengî-misâl" diye cinas yaptığı gibi Frengi, "Batılılaşma=Hıristiyanlaşma hastalığı" demekti. Ona göre Fransa'da gerçekleşen ihtilâl ülkenin altını üstüne getirmiştir, içteki anarşinin terör ve savaş olarak dışarı taşması kaçınılmazdır, bu ihtilâl dalgasının Frengi hastalığı misali diğer ülkelerin organlarına da sirayet edeceği dedikodudan vârestedir. Bu yüzden sadece Mısır'ın Napoléon'un işgalinden kurtarılması yetmez, bütün Osmanlı reâyâsının âsâyişi için Fransa'nın azılı düşmanı olan Rusya ve İngiltere başta olmak üzere Avrupa devletleriyle savunma ittifakı muahedesi yapmaya lüzum vardır:

"Fransa'da tehaddüs eden cumhûriyyet, cemâhîr-i sâ'ire-i Efrenciyye'ye muhâlif bir cem'iyyet ve asl-ı asîl-i mâdde-i ihtişâd, terk-i diyânetle tesâvî-i bây ü gedâdan 'ibâret bir fesâd olmağla, bunlara göre terk-i muhâsama vü cidâl, az vakitde birbirine düşerek, hey'et-i ictimâ'iyyelerine sebeb-i izmihlâl olduğundan, her zemân tırâz4 ü nizâl ile iştigâl, behâyim-minşân kavm-i mesfûra bâdî-i işgâl olmağla, beher hâl dâ'imâ ve müstemirren 'alem-efrâz-ı harb ü kıtâl olmak, muktezâ-yı tavr-ı kavm-i dâll olup bu sûretde 'illet-i Firengî-misâl a'zâ-yı düvel-i sâ'ireye dahî sirâyet edeceği vâreste-i kīl ü kāl olmağla, istihlâs-ı diyâr-ı Mısriyye'den mâ'adâ tahsîl-i âsâyiş-i kâffe-i re'âyâ, düvel-i Avrupa'ya göre Fransa 'aleyhine ittifâkı iktizâ etmekle, evvelâ kavm-i merkūmun akviyâ-yı husamâsından olan Rusya ve İngiltere devletleriyle nâme-i ittifâk, nüvişte-i sahîfe-i 'ahd ü mîsâk olmak kavm-i merkūma mûcib-i ırgām-ı ünûf-i kibr u gurûr olacağı, karâr-dâde-i evliyâ-yı umûr ve Anadolu Pâyesi'yle sermâyedâr-ı i'tibâr es-Seyyid İbrâhîm 'Ismet Beyefendi ve mansıb-ı riyâset'le

mâlik-i re'sü'l-mâl-i iftihâr 'Âtıf Efendi mükâlemeye me'mûr olup bi'd-defe'ât Rusya ve İngiltere elçileriyle tarh-ı mecâlis-i mükâlemât olunarak, ber-vech-i merâm sûret-pezîr-i encâm olan ittifâk-ı tedâfü'inin 'ahid-nâmeleri mülahhası, kalem-i îcâz ve defâtir-i 'uhûddan bu vechile sûret-i ibrâz olundu." [20]

Böylece kullandığı *'illet-i Firengî* tabiriyle Âsım Efendi, çağımızda İranlı Celâl Âl-i Ahmed'in (1923-1969) terviç ettiği *Garbzede* kavramının öncüsü olarak görünür (Hanson 1983). İkinci olarak Âsım Efendi (2015: I/40), Frenkleşme=Batılılaşma'yı Osmanlı halkından ziyade bürokrasisine bulaşan bir illet olarak yerer. Ona göre, "ricâl ü erkân ve anlar ile hem-dest-i muvâfakat olan sudûr-i mu'allâ-mekân", yani, yüksek bürokratlar ile onların yüksek mevkilerdeki yandaşları, adeta âhireti inkâr edercesine, Allah'tan korkmadan, zamanın veliyyü'l-emrini, yani padişahı dahî kandırarak, Frenk töresini taklit ve Frenk politikasını düstur edinerek şeytanca hilelerle devlete hâkim olarak halka zulmetmekte ve rakiplerini safdışı bırakmaya çalışmaktadırlar.

Âsım Efendi'nin (2015: I/40), "töre-i Efrenc" yerine "usûl-i Avrupa" tabirini kullanmasında olduğu gibi Osmanlı aydınları, *töre* mânâsında *usûl* kelimesini de kullanırlar. Sarıyerli Mehmed Sâdık Efendi'nin Akkâ Kalesi'nde sürgündeyken 1286/1871 yılında yazmış olduğu *Tanzîr-i telemak* adlı eserinde Tanzimat devrinde Batılılaşma taraftarı olanlara atfen "töre-i Efrenc" yerine "usûl-i Efrenciye, usûl-i Avrupa, kavânîn-i medeniyet, rüsûm-ı medeniyet-i Efrenciye" tabirlerini kullanır (Kaplan 1948).

Keza Keçecizâde İzzet Molla da (1786-1829) "usûl-i Efrenciye" tabirini kullanır (Doğan 2000: 8). Bu noktada Osmanlı modernleşmesi tarihinin iki kritik merhalesini oluşturan III. Selim ile II. Mahmud devirlerinin temsilcileri olarak alınabilecek iki âlimin, Âsım ile İzzet'in modernleşme perspektiflerini karşılaştırmakta fayda vardır. İkisinin de aslen medreseden yetişmelerine karşılık modernleşme hususunda farklı perspektiflere kaymaları, tecrübeyle şekillenen zihniyet ve meşrep ihtilafıyla açıklanabilir. Bürokrasi tecrübesi sonucunda zamanla İzzet'te devlet-mektep şuuru din-medrese şuuruna ağır basmış, bu da Âsım'a nisbetle modernleşme davasına daha esnek bakmasına yol açmıştır.

Keçecizâde İzzet Molla, lâyihasında, hedeflenen modernleşme hareketinin selefi, temeli olarak Nizâm-ı Cedîd'i savunur, özünde müstahsen hareketin

20 Bernard Lewis (1996: 265, 317), ismini vermeden Âsım Efendi'nin bu yorumuna şöyle atıfta bulunur: "Another contrast between the French Revolution and earlier movements in Europe was that the French took active steps to promote their ideas among the peoples of the Middle East. At first, the response to French revolutionary propaganda was minimal, and confined in the main to the Christian subject peoples. But among these they spread rapidly, and before very long affected the masters as well as the subjects of the Empire. To adopt a similer used by several contemporary Ottoman writers, these new Frankish ideas spread like the new Frankish disease."

başarısızlığını reformlardaki tereddüt ve tekerrürden kaynaklanan birtakım suiistimallere bağlar:

"Nizâm-ı Cedîd-i Müstahsene usûlü 'inde'l-'ukalâ makbûl ü mergûb olup ta'n ü levm-i 'âlemden 'aklen vârestedir. Lâkin mukaddem iki def'ada nizâm verildikde ibtidâ bida' ve mezâlimden şürû' olunmakla halk o ta'addîyâtı Nizâm-ı Cedîd'den oldu zann edip esâs-ı maslahata ta'n-endâz oldular. Yoksa dîn ü îmânı olan, ocaklı olmayan müslim, hâşâ nizâm-ı müstahseneye dahl etmez. Lâkin Nizâm-ı Cedîd arasında Yûsuf Ağa ve emsâlinin memâlik-i hâkâniyyeden burhân u isbâtla beş-on senede yüz bin kese akçe alıp o sebepten zalemeye ruhsat verip memâliki tahrîb ettikleri re'ye'l-'ayn müşâhede olundu" (Doğan 2000: 5).

Keçecizâde, "tanzim"i, hem eski-cüz'î "yeniden nizam", hem yeni-küllî "yeni nizam" vermek, tağyîr-i usûl, "temdin" mânâsında kullanır. Zira eski nizam, "yeniden nizam" verecek cüz'î ıslahatla sürdürülemez bir noktaya geldiğinde ülkenin kendi bünyesi içinde "yeni nizam"a geçmesi kaçınılmaz hale gelir.

Osmanlı modernleşmesi projesi, bekâ için devletin değişmesi zaruretini meşrûlaştırma (makulleştirme), devleti, değişme kaynaklarını ve disiplinlerini mübahlaştırmayı (nötralleştirme) hedefliyordu. II. Mahmud devrinde 1826'da Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla III. Selim devrinde millî dava haline gelen modernleşme projesinin ve hamlesinin önü tamamen açılmıştı. Usûl-ı nizâm-ı müstahsene, bu dönüm noktası ile ivme kazanan reform projelerinin hedefini ifade eden tabir oldu. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından sonra bilhassa askerî reformların gerekçelendirilmesi ve meşrûlaştırılması, aydınların önündeki ana mesele haline geldi.

Esad Efendi'nin *Üss-i Zafer* (1826) ile öncülük ettiği bu davaya Mehmed Dâniş, *Netîcetü'l-Vekâyi'* (1826), Şirvânî Fatin Efendi, *Gülzâr-ı Fütûhât* (1826) adlı eserlerle katkıda bulundular, 1827 yılında ise İslâm dünyasından önemli bir katkı geldi. İslâm modernizminin ideoloji-siyasetnâme bakımından öncüleri İbnü'l-'Annâbî ile Tunuslu Hayreddin, teoloji-kelâm bakımından öncüleri ise Seyyid Ahmed Han ile Muhammed Abduh'tur. Yeni araştırmalar, çağdaş İslâm dünyasında modernlikle hesaplaşmanın öncüsünün Cezayir asıllı Mısırlı âlim İbnü'l-'Annâbî (1775-1851) olduğunu gösterdi. İbnü'l-'Annâbî, II. Mahmud'un askerî ıslahatını meşrûlaştırmak üzere Tahtâvî'nin Paris'e gönderildiği 1827 yılında Mısır'da *es-Sa'yü'l-Mahmûd fî Nizâmi'l-Cünûdi* adlı Arapça eserini yayınladı.[21] *Üss-i Zafer* müellifi Üsküdar kadısı Esad Efendi (1789-1848), hacılar vasıtasıyla tedarik ettiği

[21] Receb 1242'de (Ocak-Şubat 1827) telif edilen, Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Es'ad Efendi, nr. 1885, 70 vr.; Hüsrev Paşa, nr. 42, 64 vr.) ve Mısır Kütüphaneleri'nde yazma nüshaları bulunan bu eser, 1985'te Cezayir'de Muhammed b. Abdülkerim tarafından neşredilmiştir (Dilbaz 2008: 29).

eseri tercüme ve şerhederek İstanbul'da *el-Kevkebü'l-Mes'ûd fî Kevkebeti'l-Cünûdi* adıyla yayınladı.[22]

Eserin temel maksadı, girişilen askerî reformları meşrûlaştırmak, onlara dinî temel ve destek sağlamaktır. *Üss-i Zafer*, *Gülzâr-ı Fütûhât*, *Hulâsatü'l-Burhân fî İtâ'ati's-Sultân* gibi eserler, temel bir argümana dayalı ortak bir mesaj verirler: 1. Emîrü'l-mü'minîn ve imâmü'l-müslimîn olarak padişaha itaat/isyan, Allah ve Rasûlü'ne itaat/isyandır. 2. Dîn ü devletin bekâsı için yaptığından, halife-i İslâm ne yapıyorsa doğrudur.

İbnü'l-'Annâbî, Avrupalılar'ın icat ettikleri yeni ordu nizamının, "umûr-ı askeriyye" ve "umûr-ı siyâsiyye" olmak üzere iki temele dayandığını belirtir, bu yüzden eserini iki maksad (askerî ve siyasî umûr) ve bir hâtime olarak kaleme alır. Müellif, Kuşmanî, Ömer Fâik ve diğerleri gibi devletin bekâsı için yapılan askerî reformun gerekçesi olarak aynı temel ilkeyi savunur: Düşmana karşı kuvvet hazırlama (i'dâd-ı kuvvet) ve misilleme (mukabele-i bi'l-misl) kaidesince düşmana aynı silahla mukabele için tedbir almak. İ'lâyı kelimetillâh ve Müslümanların şanını arttırmak için yapıldığından bunun cevazına şüphe yoktur. Dolayısıyla kâfirlerin askerî yeniliklerini bütünüyle almak zaruridir.

Bunlar, Osmanlı tarihinde bizim *aposteriorik* dediğimiz *de facto* yapılan yenilikleri *de jure* kılmaya, meşrûlaştırmaya yönelik apolojetik eserlerdi. Islahatı meşrûlaştırmaya çalışan apolojetik metinler, daha ziyade Osmanlı bürokrat aydınları tarafından ciddî bir dinî kültürle yazılan siyasetnâme türü eserlerdir. İbnü'l-'Annâbî'nin eseri ise onlardan ilmî kuvvetiyle ayrılır. Apolojetik perspektife has fikrî zaaf, çelişkili bir şekilde ilmî kuvveti gerektirir. Fikrî zaaftan kasdımız, ne yapıp ederek, elden gelen tüm entelektüel cehdi göstererek muhatapları yapılan yeniliklerin meşrûiyetine ikna etmeye çalışmaktır.

İbnü'l-'Annâbî de bu apolojetik perspektifin gerektirdiği ilmî kuvvetle, güçlü bir âlim olarak tam bir vukufla konuları ele alır; Asr-ı Saadet'ten, İslâm tarihinden misaller, Kitap ve Sünnet'ten deliller, fıkıh ve siyasetnâme kitaplarından kaideler ve hükümler getirmek suretiyle askerî reformu bütün yönleriyle meşrûlaştırmaya çalışır. Ancak onun yaşadığı ülkede, Mısır'da Mehmed Ali'nin ordu dâhil tüm alanlarda giriştiği köklü reformlardan bahsetmemesi manidardır. Esad Efendi, şerhinde ilk devir İslâm tarihindeki askerî gelişmeleri tafsil ederek, dinî delilleri takviye ederek yaptığı ciddî katkıyla eserin değerini arttırmıştır.

22 21 Şevvâl 1244'da (26 Nisan 1829) nesih hatla temize çekilmiş ve muhtemelen padişaha sunulmuş olan bu eserin Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi Bölümü 2363 numarada bulunan 19 satırlı, 161 varak tutan nüshası Mahmut Dilbaz (2008; 2014) tarafından tez ve kitap olarak yayınlanmıştır.

İbnü'l-'Annâbî ve eserleri üzerine önemli bir monografi hazırlayan Cezayirli araştırmacı Ebü'l-Kâsım Sadullah'a göre, eserde kullanılan dil, cümleler uzun olsa da gayet sade ve açıktır. Müellif, ilgili başlıktaki kelimeleri lügavî ve ıstılahî bakımdan izahla başlar, her tür delil (âyet, hadîs, kaide, vecize, büyük âlimlerden, müctehidlerden iktibaslar vb.), Hz. Peygamber'in sünneti başta olmak üzere ashâb, Hulefâ-i Râşidîn ve çeşitli devirlerde yaşamış komutan ve devlet adamlarının uygulamalarından misallerle konuyu açıklar. Taberânî, Turtuşî, İbni Abdilber'den sık iktibaslar yapar. Nadiren, "Böyle derim" ("kültü, kultü kezâ") gibi cümlelerle bir konuda kendi görüşünü, bazen "Derim ki o görüş, bana daha uygundur" ("kultü ve hüve'l-evcehü indî, kultü ve hüve'l-esahh") gibi cümlelerle farklı fıkhî görüşler arasında tercihini ifade eder. Bazen tartışmalı konuları, "Eğer derlerse deriz" ("fe in kâlû, kezâ kulnâ") gibi diyalektik bir üslupla ele alır. Her ne kadar "intehâ" kelimesi ile bir görüşün bittiği ifade edilse de, bunlarda İbnü'l-'Annâbî'nin görüşüyle diğer yazarların görüşlerini ayırt etmek zorlaşır.

Eserde ele alınan konular şöyle icmal edilebilir:

Birinci maksad, harple ilgili konular (fi'l-umûri'l-harbiyye) hakkındadır ve on altı fasıldan müteşekkildir. Birinci fasıl, asker alımı ve ordu teşkili (fî ittihâzi'l-cündi ve tecnîdihî), ikinci fasıl, ordunun tertibi (fî tertîbi'l-cündi), üçüncü fasıl, ordunun tasnifi (fî tasnîfi'l-cündi), dördüncü fasıl, ordunun sayısının tesbiti (fî zabtı 'adedi'l-cündi), beşinci fasıl, ordunun komutanlarının ve subaylarının tesbiti (fî ta'dîdi kuvvâdi'l-cündi ve 'urefâ'ihî), altıncı fasıl, ordunun alametlerinin tayini (fî tesvîmi'l-cündi), yedinci fasıl, askerî üniformaların daraltılması ve kısaltılması (fî tazyîki melâbisi'l-cündi ve taksîrihâ), sekizinci fasıl, askerî hiyerarşinin belirlenmesi ve görev tanımının yapılması (fî ta'yîni mevâkıfi'l-cündi ve tahsîsi 'amelihim), dokuzuncu fasıl, sancakların ve bayrakların kurulması ve ilgili konular vb. (fî 'akdi'l-elviye ve'r-râyât ve mâ yete'allaku bihâ), onuncu fasıl, harp eylemlerinden talim (fi't-tedrîb 'ale'l-a'mâli'l-harbiyye), on birinci fasıl, kaleler, hendekler, silahlar, ok sayısı konuları (fi'l-husûni ve'l-hanâdıkı ve'l-eslihati ve 'uddeti'r-remyi), on ikinci fasıl, harp taktikleri (fî hiyeli'l-harb), on üçüncü fasıl, ihtiyat (fi'l-hazmi), on dördüncü fasıl, zayıflara merhamet, adaletin tesisi, hak sahibine hakkını vermek ve Osmanlılar'ın diğer İslâm devletlerine olan üstünlüğü (fî rahmeti'z-zu'afâi ve icrâ'i'l-'adli ve bezli'l-hukûkı li-müstehakkîhâ ve fîhâ tercîhu Âl-i 'Osmân 'alâ sâ'iri mülûki'l-İslâm), on beşinci fasıl, Allah'ın kelimesinde toplanmak ve ittifak etmek, Allah'a ve Rasûlü'ne itaat etmek, kendi aramızda mücadele etmemek ve dağılmamak (fî ictimâ'i'l-kelimeti ve'l-ittifâkı), on altıncı fasıl, âlet ilimlerini kafirlerden öğrenmenin cevazına dair (fî cevâz ta'allümi'l-'ulûmi'l-âliyyeti mine'l-keferati). İkinci maksad, siyasetle ilgili konular (fî ahvâli's-siyâseti) hakkındadır. Hâtime, nusret ve kuvvetin sebepleri, kulluk,

itaat, tevekkül, dua, Kur'an okuma, tevbe (fî umûrin şettâ min esbâbi'n-nasri ve'l-kuvveti) gibi konulara dairdir.[23]

Behic Efendi, *Sevânihü'l-Levâyih* isimli eserde yenilikleri mümkün kılacak bir alan ve bilgi ayırımı ile hukukî şeriat/kanun ayırımının uzantısı olarak içtimai fıkıh/politika (şeriat/tedbir) ayırımı yapar; dini fıkhın, devleti politikanın (tedbir-i müdün) konusu olarak ayırır:

"... ictimâ'-ı ümmet ve ihtişâd-ı rical ü millet emrinde esâs-ı akvâ icrâsıyla me'mûr olduğumuz şeri'at-ı Muhammediyye'ye ittikâ ve ba'dehû tedbir-i müdün husûsunda hukemâ isrine iktifâ olunmak lâyık ü ahrâ olduğuna mebni işbu risâlenin bâb-ı evvelinde tiz elden icrâsı farz olan umûr-ı şer'iyye fi'l-cümle beyân ve ba'dehû işbu mahalle gelince kavl-i hukemâ üzere vüzerâ ve ülü'l-ârâ ve mu'âvin-i umûr-ı cumhûr olan ketebe ve hademe-i Devlet-i 'Aliyye ve teshîl-i istihsâl-i emvâl-i mîriyye ve be-tahsîs her devletin makarr-ı hükümeti olan beldenin nizâmı zîr-i hükmünde olan memâlik-i sâ'iresi nizâmına süret-i misâliyye olduğuna binâen..."(Çınar 1992: 58).

İzzet Molla da benzer şekilde yenilikleri mümkün kılacak bir alan ve sorumluluk ayırımı yapar; şeriat/kanun ayırımının devamı olarak şeriatı ehl-i şer'in sorumlu olduğu külliyat, siyaseti cüz'iyyat alanı olarak ayırır: "Ve erbâb-ı şûrâdan mütemerrid âdemler türeyip hilâf-ı ta'ahhüd mu'ârazalara başladıkda cümlesi birden o mâddeyi makâm-ı vekâlet-i küberâya 'arz idüp umûr-ı cüz'iyye-i mülkiyyeden ise hall ü 'akd-i sadâret-penâhi ile faysal bulmak. Yok umûr-ı 'azîme-i dîn ü milletden ise şer'-i şerife havâle birle müfti'l-enâm hazretlerinden istiftâ olunmak..." (Doğan 2000: 22)

İzzet, medrese tahsiline ilaveten kazandığı bürokratik tecrübe sayesinde, İbn Haldûn'un yaptığı ayırımla, küllî ve nazarînin bilgisine sahip fakih=âlim ile cüz'î ve amelî'nin bilgisine sahip siyasînin (bürokratın) perspektiflerini birleştirmişti. Bu ender tahsil, onun şahsî zekâ ve firasetiyle birleşince ortaya yaşadığı dünyayı hakkıyla değerlendirebilecek tam donanımlı bir entelektüel çıkıyordu. O, bu ender şahsiyet ve tahsiliyle 1243/1827'de II. Mahmud'un iradesi üzerine Osmanlı tarihinde kilit önem taşıyan *Islâh-ı Nizâm-ı Devlete Dâir Lâyiha-Risâle* adlı bir ıslahat projesi ortaya koymuştu. Önemine binaen ıslahat projesindeki fikirlerini, "tesbit, teşhis, tedavi" olarak üç ana başlık altında maddeler halinde saymakta fayda vardır.

23 Beydilli 1999: 56-8, Beyhan 2003: 77-84, Dilbaz 2008; 2014, Gencer 2017a: 223, 265-6, 298.

TESBİT

1. Mağlubiyet itirafı: Dünyevî işlerde, maddî medeniyette Batı dünyasının galibiyetinin, İslâm dünyasına mağlubiyetinin itirafı: "İşte ta'lîm maddesi gibi umûr-ı dîniyyeden mâ'adâ kefere devletlerinin nizâmâtı Devlet-i İslâmiyye'ye gâlibdir." (Doğan 2000: 12)

2. Dünyagörüşü ihtilafı: Kâfirlerin medeniyet başarıları, dünyayı ahirete takdimlerinden kaynaklanır; hâlbuki Müslümanlar, ahireti dünyaya takdim etmek zorundadırlar: "... zîrâ küffar, hulûdiyyü'l-itikâddırlar. Onun için dünyalarına nizam vermişlerdir. Biz dahî lâyık olan mürûriyyü'l-i'tikâd olup hulûdiyyü'l-mu'âmele olmayız." Mürûr geçicilik, hulûd kalıcılık demektir. İzzet böylece, "Hiç ölmeyecekmiş gibi dünyaya, yarın ölecekmiş gibi ahirete çalış" diye de ifade edilen, "Dünyaya geçiciymiş gibi itikad et, kalıcıymış gibi muamele et" cümlesini kastetmektedir (Doğan 2000: 12).

3. Yönetim bozukluğu: Osmanlı, Avusturya, Rusya ve Mısır gibi kalkınmayı başarmış ülkelerden çok daha yüksek başarı kapasitesine, avantajına sahip olduğu halde neden onların kalkınma seviyesine çıkamıyor? Zira "usûlümüz", yani düzen, yönetim tarzımız bozuk; bu hâle göre Aristo ve Eflatun bile gelse böyle olur. İzzet, "usûl" ile "nizam tarzı"nı kasd eder, İbrahim Müteferrika, Ebûbekir Râtib, Mustafa Reşid gibi aydınların da dile getirdiği şahıslardan bağımsız, gayr-i şahsî, yeni nizam tarzını savunur. İzzet, nizamı su çarkından sonra gelen ve değirmen taşını döndüren dişli çarka, dolaba benzetir. Çarkının dişleri kırık bir değirmene ne koşulsa dönmez, dişleri düzgün çarka ise ne koşulsa döndürür. Artık mesele, temelde yöneticinin kalitesinden ziyade yönetimin kalitesi meselesidir; iyi yönetim kurulamadıktan sonra Eflatun ve Aristo gibi büyük adamlar bile gelseler mucizevî şekilde devleti kurtaramazlar. Mesele, "'âkıl âdemlerin hüsn-i tedbîri"nden ziyade, usûl, hüsn-i idare meselesidir, işlerin ehline verilmesinden ziyade düzgün yürüyeceği nizamın kurulmasıdır; nizam bozuk olunca ehlinden de düzgün iş çıkmaz. Usûl değişmedikçe yönetim kadroları tamamen değişse bile sonuç gene değişmez. Eleştirilecek usûldür, şahıslar değildir. Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla başlayan müsbet düzen değişikliği, bunun delilidir:

"Su'âl vârid olur ki şimdiye kadar böylece idâre olunup gitmededir, şimdi birtakım akçe verilmek neden iktizâ eder? Cevâb verilir ki idâre olunduğu zemânlarda bu kadar masârıf olmayup îrâd-ı sadâret bayağı mu'ayyen idi. O zemânlar fi'l-hakîka idâre olunurdu. Lâkin yüz

seneden beri idâre olunuyor denirse hatâdır. Zîrâ buna idâre olunuyor denmez belki idâre olunan şeyleri dahî bozuyor. Su'âl vârid olur ki işte sadr-ı a'zamlar kendilerine lâzım olacak kadar şey alsın, Devlet-i 'Aliyye'ye bu vakt-i ihtiyâcda bâr olmasın. Cevâb verilir ki henüz vakt-i ihtiyâc olduğu müsellem değildir. Devlet-i 'Aliyye'nin zarûreti hâşâ bi'z-zarûr değildir. Ancak hüsn-i idareye muvaffak olamadığından böylece ikrâr olunmak iktizâ ediyor. ma'a-hazâ ki bizden evvel gelenler de böyle 'âciz idi. Ve bu usûlle gidersek bizden sonra gelenler de 'âciz olurlar. Zîrâ şu kırk sene zarfında bir 'âkıl âdem yok muydu, hüsn-i tedbîr sâhibi kimse mesânide gelmedi mi? Lâkin bu usûl, gelen 'ukalâyı mecnûndan fark ettirmedi. Ve her kim i'tirâz eylese şahs-ı vâhide sanılıp güceniyorlar. Ve ba'zı nâs fi'l-hakîka hamâkatından şu âdem bu âdem sebeb oldu diye ta'n ü düşnâm iderler. Rabbe'l-ka'be hakk yedlerinde değildir. ta'n olacak usûldür, yoksa eşhâs değildir. Eğer bâ'is-i mekrûhât eşhâs olsaydı şimdiye dek bu kadar tebeddülâtın birinde bir 'âkıl âdem gelip nizâm verirdi. Bunun misâli bir dolabı dişleri kırık âsiyâbdır. O âsiyâba her ne koşulsa dönmez. Lâkin kemâl devrinde dendâneleri uygun çarka her ne koşulsa döndürür. Bu makaleleri birbirimize ta'rîz sanmayıp cümlemiz birden şol sâbıkalı ocak gibi terk edip bir nizâmına girmeğe bakmalıyız. Yoksa Devlet-i 'Aliyye topumuzu azl itse ve bir âher takım gelse yine maslahat böyledir. Bizi değiştirme Yeniçeri ağası azli gibidir. Fi'l-hakîka irâde bir iyicesi gelip beş on gün râhat ettiğimiz oldu. Ne fâ'idesi var ki yine üstüne gelen bozdu. Bu sûretde terk-i usûlden gayrı buna çâre düşünenler zann-ı Gâlibe göre hatâ ederler. Zîrâ bizden evvel gelen 'ukalâdan bizler 'âkıl değiliz ki bu usûlle râbıta verelim. Su'âl vârid olur ki çünkü onlar da 'âciz imiş biz de 'âciziz, işte böyle kalır gider. Cevâb verilir ki Ocak refi maslahat-ı hayriyyesi o âdemlerin eline geçeydi 'acebâ tağyîr-i usûl etmezler miydi? İşte bizim maksûdumuz bu kadar ki yirmi iki mâhdan beri gayret olunsa pek çok nizâmât mümkün olurdu. İşte 'asker nizâmı delildir. Avrupa'da üç yılda öğrenilir ta'lîmi üç ayda nûr-i îmân şevkine Türkler öğrendiler. Bizler onlar kadar nizâma giremedik" (Doğan 2000: 12,50-2).

4. Evvelce Mehmed Emîn Behic Efendi'nin de *Sevânihü'l-Levâyih* isimli eserinde "kalb-i devlet" olarak vasıflandırdığı bir Meclis-i Şûrâ teşkili, bu iyi yönetim arayışının icabıdır. Bir adamın aklıyla değil, ancak ortak akılla verilmiş nizâm, âmmenin makbulü olabilir. Girmede aranacak liyakat yanında, mükâfat ve cezada ortaklık ve kolektif mesuliyet gibi vasıflarla adeta bir hükmî şahsiyet kazanacak Meclis-i Şûrâ, yeni, gayr-i şahsî, mekanistik siyasî nizamın belkemiğini oluşturacaktır:

"Bunun emsâli nizâmât-ı cüz'iyyeye birer kere sarf-ı zihnolunarak erbâbına havâle buyurulup, birkaç mâh zarfında husûle geleceği ma'lûmdur. Ve bu tahrîr olunan mevâdd tıbk-ı tahrîr-i bendegânem üzredir diye cezm ü i'tikâdım olmayıp erbâb-ı vukûfla yegân yegân istişâreye muhtâc mevâddandır. Zîrâ bir âdemin aklıyla verilmiş nizâm, makbûl-i 'âmme olamaz (...) Ve erbâb-ı şûrâdan olan âdemin tarîklerince alacakları resmen menâsıbdan mâ'adâ hiçbir ferdine pâye, hiçbir ferdine ihsân-ı şâhâne olmamak. Bir maslahat-ı hayrda bulunurlar ise cümlesine 'ale't-tesâvî 'inâyet olmak. Meselâ bir hatâ zuhûr ederse cümlesi birden mazhar-ı 'itâb olmak..." (Doğan 2000: 79,22).

5. Kısa yolu tercih: Kâfirler, daha ziyade me'âda (ahiret) yönelmiş, Müslümanların ilgilenmedikleri dünyevî işlerde uzmanlaşmış oldukları için hazır birikimlerinden yararlanmak aklın icabıdır, Amerika'yı yeniden keşf etmeye lüzum yoktur: "Meselâ tersane ve tophane ve mühimmât-ı hıyâmiyye nizamlarıdır. Onlara vukufumuz olmadığından kütüb-i efrenciyye terceme olunup mâ yecûzü bi'ş-şer' olanları icrâ olunmak lâzime-i haldendir. Zîrâ nizâmâtı biz onlar kadar düşünemeyiz. Çünkü İslâm'ın nısf-ı a'kalları me'âda masrûfdur. Hâzır tamâm onlar akıllarını me'âşa sarf etmişlerdir" (Doğan 2000: 81).

TEŞHİS

6. Değişmenin imkânı: Olumlu modernleşme olarak istenen düzen değişikliği imkânsız değil, mümkündür. Avusturya gibi kâfir ve Mısır gibi sefil ülkeler kalkınmayı başarmışsa, manevî ve maddî kapasitesi yönünden onlardan çok daha avantajlı olan Osmanlı'nın başaramaması umulmaz: "Suâl olunursa ki bu eski âleme nizâm vermek i'âde-i ma'dûm kabilinden değil midir? Cevâb verilir ki Nemçe Devleti vükelâsı ma'a-küfr, hem te'yîdât-ı ilâhiyyeden mahcûr iken tedâbîr-i 'akliyye ile iki bin senelik devletlerini idâre eyleyip tedâfü'î vü tahaffüzî düşmandakiyle söyleşmededirler (...) Zulmet-i küfr ile verilen nizâm böyle müesses iken bu kadar bendegân-ı saltanat-ı seniyyenin şeref-i nûr-ı îmân ile li-vechillâhi mübâşeret edeceği nizâm, serî'u't-te'sîr olup harâb-âbâd-ı 'âlem envâr-ı ma'delet ile rûşen olamaz mı? Usûl-i Efrenciyye'ye bizim usûlümüz mugayirdir diyerek bu mukaddimâta cevâb sadedinde olup nihânî madde-i irtişânın ref'ine kendi cerr ü menfa'atinin ve tesâvîden hâriç vâridâtının noksâniyyetine râzî olmayıp mektûm-ı kîse-i efkârı olan emvâl-i fâsideyi bir alay sözlerle setr etmeye çalışanlara harâbe-zâr-ı Mısr-ı Kahire'yi önlerine koyup şöyle deriz ki: Frençe istilâsı ve beyler belâsıyla Mısr-ı nâdirü'l-'asr denilen

iklim, vefret-i mekârihle beyâbâna dönmüş idi. Ve eskiliği bizden eski ve anında nizâmı 'ukalâmız 'indinde mümkün değildir. Pâdişâhımızın bir mutavassıtu'l-'akl ümmî veziri o eski Mısr'ı yeni dünyaya döndürdü; fakat menâfi'-i Mısriyye'yi Ali Paşa hazâin-i Mısriyye'ye hasreyleyip, iktizâ eden âdemlere maslahatına göre vezâ'if ta'yîn etmekle hem irtişâyi ref' ve hem yağma-gerânı def' eyledi. Mısır'ın eski keyfiyetini bilenin bu sûret aklına gelir miydi?" (Doğan 2000: 7,8)

7. Elverişli ortam: Artık yıkıcı muhalif güç olarak yeniçeri korkusunun kalmadığı, ıslahat projelerinin rahatlıkla müzakere edilebileceği bir ortam vardır: "Ocak-bucak var iken bu mütâla'alara kâh havf-ı mevt, kâh izmihlâl-i ocağ-ı makhûre zemin düşünmeden zemân yoktu. Lâkin lillâhi'l-hamdi ve'l-minne Devlet-i 'Aliyye'mize muhalif ferd-i âferide kalmadığından bundan böyle ta'n ü teşnî'-i ağyâr ancak vükelâ-yı Devlet-i 'Aliyye'ye râci'dir." (Doğan 2000: 9)

8. İstişare: Ancak bu verimli istişare imkânı, her kafadan bir sesin çıktığı, herkesin birbirini suçladığı kısır bir çekişmeye dönüşürse genç olumlu bir sonuca, ıslahat projesine varılamaz: "Kimsenin kimseye ne borcu var kaziyesi, ihlâl-i 'âlemden gayri şeye netice vermez. Bu mübâhasede her ne kadar tatvîl-i kelâm olunsa mümkündür. Lâkin her sunûfun âhere i'tirâzına mü'eddî olmağla matlûb olan ıslâh-ı 'âlem iken ifsâd itmiş oluruz. " (Doğan 2000: 61)

9. Despotizm: Elitler arasında boş tartışmalar kadar, ucuz popülizmle de netice alınamaz. Devletin menfaatine hayırlı işlerde halkın kanaatine, dinî ve millî işlerde akıl ve dehanın gereklerine bakılmaz, cüz'i mahzurlar yerine küllî maslahat hesabıyla yapılması gereken neyse yapılır: "... ba'zı ednâ mahzûr dahî olsa bu makûle umûr-ı hayriyyede halka teba'iyyet lâzım değildir. Zîrâ eğer mahzûr mütâla'ası dercnin-i evvel der-pîş-i tefekkür olaydı Câmi'-i Sultân Ahmed-i Hâni'de bir 'âkıl âdem taht-ı livâi'r-Rasûl bulunmazdı. Umûr-ı dîniyye vü milliyyede mukteziyât-ı 'akl ü dehâ geri kalır." (Doğan 2000: 6-7)

10. Kararlılık: Devletin ıslahı için tesbit edilen program, kimsenin hatırına, menfaatine bakmadan kararlılıkla uygulandığı takdirde ancak istenen sonuç alınabilir, küllî maslahat uğruna cüz'i mahzurlara bakılmaz: "Şimdiye kadar i'mâr-ı bilâd ve ikdâr-ı 'ibâd gâlibâ murâdullâh olmadığından maslahat-ı cesîme görünmede idi. El-hamdülillâhi ve'l-minne itfâ-yı nâ'ire-i dûdmân-ı haveneden sonra te'yîdât-ı ilâhiyye Cenâb-ı Hazret-i Zıllullâhîye mu'în ve ârâ-yı sâ'ib-i vükelâ-yı Devlet-i 'Aliyye tevfîkât-ı Rabbâniyye'ye karîn olduğu tecrübe olundu. Ba'de-zîn iktizâ eden nizâmâtda tehâvün ve kusûr, ya üşenmeden

ya cüz'i mahzûr düşünmeden dolayıdır; ancak birkaç bî-mağz av'av-ı kilâbdan bî-hâsıl ta'ne-i müzahreflerinden ictinâben yâhûd elimizden akçemiz gider sanıp eline akçe geçeceğini bilmeyen humekânın hâtırlarını saymağı irtikâben maslahat-ı hayriyyeden geri durmak gayret-i dîniyyeye münâfîdir." (Doğan 2000: 6)

11. İdarî volontarizm olarak yerli elitizm: Reformun faili ne yerli halk, ne de yabancı vekillerdir, ülkenin vekilleri ve bürokratlarıdır. Muhtemelen İzzet Molla, bunu I. Mahmud (1730-1754) devrinde Fransız De Bonneval ile başlayan Avrupa'dan yabancı uzmanlar ve askerler getirtme uygulamasını tenkit sadedinde söyler: "Su'âl vârid olur ki bunları kim yapacak? Cevâb veririz ki bi-tevfîkillâhi biz yaparız. Zîrâ bu kadar mülküne nizâm vermiş devletler var, bir devletten âher devlete vükelâ gelip nizâm verdiği yokdur, yine o mülkün vükelâsı yapar (...) "Himmetü'r-ricâl takla'ü'l-cibâl" (Erenlerin himmeti dağları söker) temîmesini nüsha-i bâzdan mübâşeret kılınarak yine bed' olunsa bi-tevfîkillâhi Te'âlâ husûl-pezîr olmaya. 'Ulemâmız 'ulemâ-yı Ezher'den ezher-cihet efdal ve ricâl ü ketebemiz anın dîvân efendisinden a'kal olduğu ma'lûm-ı 'ukalâdır." (Doğan 2000: 8-9,11)

12. Popüler volontarizm olarak sivik hümanizm, irade ve sa'y: İzzet Molla, cihadı ihmal ederek Mehdî beklemenin dinin ruhuna aykırı, felekten şikayet, kadere iftira ve tembellik olduğunu vurgular: "Böyle şer' ü kânûna kâ'il, 'adl ü dâde mâ'il pâdişâh-ı hamiyyet-dest-gâhın hüsn-i terbiyesiyle 'âleme nizâm verilemezse felekten iştikâ ve kadere iftirâ ederek imrâr-ı evkât mutlaka tekâsülümüzden olduğu âşikâr olup biz erbâbı değiliz demeden gayrı çâremiz yokdur." (Doğan 2000: 14)

13. Fedakârlık: Güzel son için devletin iyileşmesini sağlayacak acı reçeteyi tatbikin gerektirdiği fedakârlığa müellif dâhil herkes razı olmalıdır: "Bizler de yirmi otuz senelik ömür için sa'âdet-i ebediyyeyi terk edip böyle birbirimize bakarak herkes elinden geldiği kadar mâdûnunun canını yakarak bu mekârihe râzî olmak velîyyü'n-ni'metimizin ihsân edeceği mertebeye kâni' olsak, devletimizin îrâd-ı hakîkîsine masârıf-ı zarûriyyesini uydursak, ziyâdesini bir âlay bî-kes fukarâdan isteyeceğimize Cenâb-ı Hakk'tan istesek acaba bir mâni'-i kavî mi vardır? Meselâ hademe-i Devlet-i 'Aliyye'nin vâridâtı kıbel-i Devlet-i 'Aliyye'den maktû' olsa eski îrâd ü emvâl sâhibleri ziyâde şeye mâlik olur. Muharrir-i fakîr ancak ihsân-ı şâhâneye muhtâc olarak kalır. İbtidâ bu sûretden zarar edecek bu 'abd-i kesîrü'd-düyûn ve 'adîmü'l-îrâddır. Lâkin şu sûret-i hasene nizâm-pezîr oldukda hiç işe yaramaz kimse sorup aramaz. Bendegâne virilecek mikdârı 'atiyye-i cüz'iyye ile Beykoz'da bir harâbe evde yüz yıl oturmağa râzıyım. Tek, Devlet-i 'Aliyye'miz

davranıp düşmanlarından intikam edip evlâdlarımız sâyesinde âsûde olsun ve dâmen-i kıyâmete dek rahmetle yâd olalım." (Doğan 2000: 8)

TEDAVİ

14. Tamamen eskiye dönmek, ideal nizamı diriltmek imkânsızdır; dolayısıyla artık hedef, "yeniden nizam"dan ziyade "yeni nizam"dır. Mısır'da Mehmed Ali, o eski Mısr'ı yeni dünyaya döndürdü: "Mukaddemlerde bu imiş diyen nâdânlara cevâb verilir ki her sınıf zemân-ı evvele râzi olursa işte ta'dîl ü tesviye bulunmuş olur. Bir kere Üsküdar'daki mezar taşlarına dikkat iden zemânımızla evvel zemânı bulabilir. Bu rütbeye gelmiş şey tekrâr evveline rücû' itmek mümkün olmaz. Lâkin bi'l-farz şu mezar taşları suver-i gûnâ-gûn ile müzeyyen olmak, hem mevtâya ve hem tereke ve vereseye muzırdır diyerek şer'an men' olunabilir. Lâkin bi'l-külliyye senin mezar bid'atdır diye men' olunmaz, olunsa bile erâcîfi değmez. İşte bunun gibi beher sınıfı o eski hâle getirmek mümkün olamadığından mehmâ emken nizâmının çaresine bakılmak "mâ lâ yüdrakü küllühû lâ yütrakü küllühû" kâ'idesince mümkün olabilir. Yoksa cehele-i nâsın i'tirâzı her sınıfadır. Eğer denirse ki her sınıfa siyâk-ı evvel üzre râbıta verelim. Bu husus, bir 'âkıldan sâdır olmaz. Zîrâ Sultan Süleymân vüzerâsının havâssı şimdi kavvâs başıya el vermez. Bu takdirce Sultan Süleymân, Ömer ibni Abdülaziz'e ve Ömer ibni Abdülaziz dahî Hz. Ömer radıyallâhü anha taklîd itmediler." (Doğan 2000: 60-1)

15. Kısmî değil küllî ıslah: Devlet müesseseleri, bir organizma gibi birbirine bağlı işleyen bir bütündür. Dolayısıyla artık kısmî, lokal ıslahla devletin yapısal illeti giderilemez; yeni tanzimle küllî bir ıslah gerekir: "... mehmâ emken mâ-yelîki üzre herkese nizâm verilmedikçe şu üslûb-ı kadîm üzre kim çâre mülâhaza eder ise vâhî ve izâ'a-i 'inâyet olduğu zâhirdir (...) Su'âl vârid olur ki yalnız bahsimiz ref'-i mezâlim ve tenkîh-i defâtir ve kazâları maktû' itmekde iken bu kadar mebâhis neden iktizâ eyledi? Cevâb veririz ki ref'-i mezâlim ile kazâları maktû' itmek maslahatı bir ağzı küçük cesîm küp gibidir. Bir kere ağzı açılmağa bed' olunduğu sûretde ortası aşren fe-aşren bir havz-ı kebîr olur. Cemî'-i nizâmât-ı düvel birbirine tâbi'dir. Sıhhat-i beden ve tenâsüb-i ten cümle a'zânın selâmetiyle olur. Eğerçi bir iki uzvunda rahne olarak kullanılmaz değildir. Lâkin bi'l-âhire cemî'-i 'uzva sirâyet eder." (Doğan 2000: 10,81)

16. İdealizm yerine realizm: Ancak bu yeni tanzimle küllî ıslah da halkın beklediği gibi ideal olamaz; tanzimin maksadı, illetin ilerleyişini dur-

durmak, daha kötüye gitmesini önlemektir: "Nizâmdan garaz, şimdikinden ehven olup bâri gittikçe terakkî etmesi içindir. Yoksa halkın istediği mertebe ıslâh-ı cihân mümkün değildir. Bizim muradımız, muharrib-i cihân olan irtişâ kalkıp, vâridâtımız durarak ümerâ vü vüzerâmız maktû'larına kâni' olup zulm etmemek ve fî-mâba'd müteşerri' nâ'ibler tedârik olunub hiç olmazsa kırk elli sene akdem olan âdemlere nazaran nizâm verilmektir." (Doğan 2000: 61)

17. İlmiyenin önceliği: Devletin reformunda ilmiyenin önceliği ve ilmiye sınıfının özeleştirisi. İlmiyenin kendisi nizama girmeden başkalarına, askere nizam veremez: "Zîrâ yalnız, 'asker nizâmında olup biz böyle bî-nizâm olarak nizâmlı şeye nizâmsızlıkla nizâm verme dâ'iyyesi hatâ-yı fâhişdir (...) Nizâmât-ı Devlet-i 'Aliyye'nin akdem-i umûrı şerî'at-ı garrâ olup bu eyyâmda ne dereceleri kesb eyledi. Bâ'is-i hicâb-ı hademe-i şer'-i şerif ise de aralıkta meşâyih-i İslâmiyye cüz'i nizâma teşebbüs iderlerse dahî müesses olmadığından dikişi tutmayıp, yine bir ucdan cehele-i nâs niyâbetlere musallat olup aylık yıllık çıkacak deyü bayağı a'yânlara dalkavukluk ederek iltizâmât, mukâta'ât gibi güzeşteler çekerek kefilleme ve oda harcı vererek el-'ıyâzu billâhi bir mertebeye gelmiştir ki umûr-ı 'örfiyyeden ziyâde fukarâya bâr-i girân olup ahâlî zalemeden ahkâm-ı şer'iyye şikâyet edecek iken ahkâmdan a'yânlara şikâyet eder oldular. Evvel-be-evvel bu maddenin çaresine bakılmak cemî'-i husûslardan elzem olduğu ma'lûm-ı 'âlemiyândır. Su'âl vârid olur ki Sultan Süleyman zemânı gibi 'ulemâ yok ki her kazaya ehl-i 'ilm âdemler irsâl oluna. Cevâb verilir ki şimdilik bulunan mikdârı istihdâm olunup, mâ'adâsını Cenâb-ı Hakk'dan istid'â ederiz. Kable'n-nizâm oturduğumuz yerde sekiz-dokuz yüz kazâya birer 'ulemâdan âdem bulmak fi'l-hakîka emr-i düşvârdır. Lâkin şu Tophane-i Âmire tanzim olunup bir sene zarfında oldukça cerrahlar ve oldukça hekimliğe müsta'idd âdemler bulunduğu misüllü biz de tarîk-i ilmiyyeye mehmâ emken nizâm verip birtakım âdem yetiştirme mümkündür. Lâkin böyle yalnız biz fenâ olduk, Allâh Te'âlâ encâmını hayr eyleye diye otururşak melâ'ike-i kirâm gelip hükümet itmezler. Bu i'tirâf-ı taksîr nizâma müfîd değildir. Ve tarîk-i ilmiyye oldukça, nizâm bulmadıkça neye teşebbüs olunsa bî-nizâmdır. Hatta giderek 'askerî tâ'ifesi i'tirâz etmeğe başlar. Yalnız itâ'at bizim için imiş efendilerine eski bildiklerinde musırrlar diye gün be-gün lakırdılar başlar. Demeseler bile "Nahnü sükûtun ve 'l-hevâ yetekellemü" müfâdınca bunu bir tekellüm eder bulunursa güç ıskat olunur. Bizler üç tâ'ife idik: Biri 'ulemâ, biri ricâl-i ketebe, biri ocaklı. Üçümüz de mürûr-ı ezmine ile bozulmuş idik. Ocaklıdan farkımız bu ki biz i'tirâf-ı kusûr idüp

şevketlü pâdişâhımızın 'afv ü merhametine sığınıp otururduk. Onlar bulundukları hâle mu'terif olmayıp dürlü dürlü hıyânet ü habâsetler eylediler. Anınçün Mevlâ-yı Müte'âl kahr u tedmîr eyledi. Biz i'tirâf-ı kusûr ile kurtulduk. İnsâf budur ki biz de cürmümüzü bilip baş başa verip rızâ-yı ilâhî ve rızâ-yı pâdişâhî üzre vaktimize nazaran ehven olmağla çalışıp şu nizâma girip pâdişâhımızın fermânına münkâd olan 'askerimizden utanıp râhat durup on iki nizâma râzî olsak olmaz mı?" (Doğan 2000: 14, 55-56)

18. Batılılaşmanın cevazı: Batılılar, aklî tedbirlerle güç kazanmışlardır. Mutlak olarak "usûl-i Efrenciyyeye bizim usûlümüz mugayirdir" demek mânâsızdır; şeriata dokunmayan, nötral hususlarda onları taklit etmek caiz, dahası vaciptir: "Nihâyetü'l-emr el-ân tahsil ettikleri kudreti tedâbîr-i 'akliyye ile bulmuşlardır (...) Onlara vukufumuz olmadığından kütüb-i Efrenciyye terceme olunup mâ yecûzü bi'ş-şer' olanları icrâ olunmak lâzime-i haldendir (...) Biz de onların şer'a dokunmaz nizâmlarına maslahatımızı uydurmakla iki kat kâr etmiş oluruz." (Doğan 2000: 7,81)

Temdinden Tanzime Osmanlı Modernleşmesi

Avrupa'da Osmanlı modernleşmesine dair üç perspektif, üç ülke ve seçkinle temsil edilebilir:

1. Temdin (medenîleştirme): Radikal, Fransa (Thiers)
2. Tanzim (düzenleme): Pragmatik, İngiltere (Palmerston)
3. Tanzim (düzenleme): Muhafazakâr, Avusturya (Metternich)

Batı'da XIX. asırda medeniyet (medenîleşme) kavramı, modernliğin evrensel standardı, meşrûiyet normu, dolayısıyla uluslararası politikada güç mücadelesinin ana ideolojik silahı haline geldi. Avrupa-içi ve Avrupa-dışı uluslararası politik mücadele, medeniyet kavramı bakımından meşrûiyet-gayr-i meşrûiyet mücadelesine; medeniyet, Avrupa'da Fransa ve İngiltere gibi ana devletlerin siyasî hâkimiyet mücadelesine hizmet eden stratejik bir kavrama dönüştü. İki ülke, aralarındaki siyasî hâkimiyet mücadelesinin aracı olarak kullandıkları medeniyet kavramı ile kendi ayrı medeniyetlerini, Fransız medeniyeti ile İngiliz medeniyetini kasd ediyorlardı. Fransız devlet adamlarının Osmanlı'ya karşı Yunanistan ve Mısır'ı tutmaları, bu iki ülkenin Batı (Fransız) medeniyetine girmiş veya girecek olmaları sebebiyleydi (İnalcık 2006: 74, Caquet 2016: 247-8). Namık Kemal (2005: 207-8), Fransa'nın uluslararası politik güç mücadelesinde medeniyet kavramını istismar etmesini şöyle tenkit eder:

"Mösyö Thiers ve ona halef olup da mesnedini muhâfazaya muktedir olabilecek ashâb-ı liyâkat düşünmezler mi ki Fransa hükümeti iki yüz seneden beridir politikasını hâricde ikâ'-ı tehdîd ve infâz-ı hükm maksadları üzerine binâ ederek Paris'e politika salonlarında pâyitaht-ı 'âlem 'unvânını verdirmeğe çalışmış ve bu zehâbı her vakitte ve husûsiyle -biri sibâ'iyyet ve diğeri şeytânet kuvvetiyle bütün ebnâ-yı beşeri maddî veya ma'nevî taht-ı esârete almağa isti'dâd göstermiş olan- Birinci ve Üçüncü Napolyon zamanlarında izhâr ettiği tazyîkât-ı tâkat-güdâz ile cihânın gözünü yıldırmıştır. Fransa milletinin efrâdında meşhûd olan hubb-i insâniyet ve tervîc-i medeniyet temâyülâtı ve bâhusûs bu temâyül uğrunda görülen gayret-i fedâkârâne cihetleriyle hiçbir mütemeddin millet yoktur ki mağlûb ve makhûr olduklarını istesin. Fakat yine hiçbir mütemeddin millet yoktur ki Fransa hükümetinin hemen her vakit mültezimi olan müdâhalât-ı herze-vekilâne ve hevesât-ı mütehakkimâne ve tazyîkât-ı mağrûrâneyi düşünüp de Fransa politikasının medeniyet ve insâniyetçe bir zarûret-i kat'iyye görünmeksizin -hârice bir hat ve tecâvüz edemeyecek sûrette hudûdları içine inhisârını istemesin."

Medeniyet davasının aslında Avrupalı devletler (Fransa ile İngiltere) arasında siyasî nüfuz ve hâkimiyet mücadelesinin vesilesi olduğu, bilhassa Şark Meselesi'nin özeli olarak Mısır meselesinde açıkça görüldü; Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun ilanına gösterilen Fransız tepkisi, Fransa'nın Mısır meselesindeki rolüne göre birden değişti. 3 Kasım 1839'da ilan edildikten sonra, Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu ve mimarları "medeniyet dünyasına girme beyannâmesi" olarak Fransız basını tarafından alkışlanmıştı. Ancak Thiers'in Mehmed Ali'yi tutmasından dolayı çıkmaza giren Mısır meselesinde İngiltere'nin inisiyatif almasıyla Fransa'nın dışlanması üzerine, Fransız basını ve kamuoyundaki Osmanlı ve Tanzimat lehindeki rüzgar değişti.

Kasım 1839 sonlarından Lamartine'in, "diplomasimizin Waterloo"su dediği Londra Muahedesi'ne (13 Temmuz 1840) kadar devam eden Tanzimat hayranlığı, Fransa'nın Mısır meselesinde Avrupa kombinezonundan ihraç edilmesi ve Mehmed Ali'nin zora düşmesiyle kesilmiş ve kamuoyunda Tanzimat Fermanı'nın hâricî baskıların, bilhassa İngiliz politikasının eseri olduğu kanaati doğmuştu. Nicolas Jean-de-Dieu Soult'un ikinci kabinesini müteakip iktidara gelen Adolphe Thiers kabinesi (1 Mart 1840-29 Ekim 1840), Mısır meselesi yüzünden İngiltere'ye cephe alarak harp hazırlıklarına başlamış, Kral Louis Philippe'in Thiers kabinesinin düşmesinden sonra François Guizot'yu dışişleri bakanlığına getirmesine (29 Ekim 1840-24 Şubat 1848) kadar Fransız basını ve kamuoyunda kısmen Tanzimat karşıtı bir eğilim ortaya çıkmıştır (*Tanzimat I* 1940: 755).

Ülkeler, işbaşındaki yönetici kadroların eğilimine göre desteklendiler. Mısır meselesinde Fransa, kendisine yakın gördüğü Mehmed Ali'den dolayı Mısır'ı,

İngiltere ise Mustafa Reşid'den dolayı Osmanlı'yı destekledi. İngiltere, İngiliz taraftarı Mustafa Reşid Paşa eliyle İngiliz medeniyetini, Fransa, Fransa taraftarı Alî Paşa eliyle Fransız medeniyetini ülkemize sokmaya çalışıyordu (Baykara 2007: 72, 76). Burada Mustafa Reşid Paşa misalinde medeniyet ile politika arasında bir çelişki görülebilirdi. Dil, kültürün şekillendiği ve aktığı mecraydı; dolayısıyla o da Frankofon, Fransızca konuşan ve düşünen biri olarak Avrupa medeniyetinin kıblesinin Fransa olduğunu biliyordu.

Temmuz 1834'te orta elçi olarak gittiği Paris'te Fransızca'sını ilerleterek Thiers, Guizot gibi aynı zamanda modern medeniyet şuurunu yayan tarihçiler olan devlet adamlarıyla, aydınlar ve gazetecilerle ülfet ve dostluk kurmuştu. Ancak Reşid, temelde medeniyetin ihyâsından ziyade devletin bekâsını dava edinmiş pragmatik zihniyetli bir Osmanlı bürokratıydı; bu zihniyet için medenîleşmek, haddizatında gaye olmaktan ziyade devletin bekâsının diplomasiye bağlı vesilesiydi. Devletin bekâsının asıl vesilesi olarak diplomasinin=dış siyasetin kıblesi ise İngiltere idi. Reşid, İngiltere'ye büyük güven besliyor, bütün siyasî meselelerin hal merkezinin Londra olduğuna inanıyordu.

Reşid Paşa, Temmuz 1839 civarında Mısır meselesi hakkında İngiltere ve Fransa ile yaptığı diplomatik görüşmeleri bildirdiği, değerlendirdiği takririnde imparatorluğun mukadderatını özetliyordu: Mısır meselesinin diplomatik hallinden sonra Avrupalı dost devletlerin Rusya'yı önleyerek Osmanlı'ya modernleşme için yardım etmesi. Avrupa'nın selâmeti Osmanlı bekâsına, Osmanlı bekâsı yenilenmeye, Osmanlı yenilenmesi Rusya'nın önlenmesine, bu da düvel-i muazzamanın desteğine bağlıydı. İngiltere, Sanayi İhtilâli'nin bayraktarı olarak hem maddî (iktisadî-askerî) gücü, hem geleneksel olarak kıtasal güçler dengesinde *dengenin dengeleyicisi* (*holder of balance*) rolünü oynamasına imkân veren coğrafî mevkiiyle bu hususta inisiyatif alabilecek baş ülkeydi. O halde devleti alakadar eden bütün siyasî işlerle burada meşgul olacağı tabiî idi (*Tanzimat I* 1940: 729,733).

Fransa ise, pragmatizm ve siyasetin prensip ve medeniyete takaddüm ettiği İngiltere'ye nisbetle, Roma'dan gelen daha büyük bir siyaset/medeniyet çelişkisini yaşıyordu; Roma'dan gelen siyaset havariliği ile Katoliklik'ten gelen medeniyet havariliği çelişkisi. İhtilâl sonrasında İngiltere, Prusya ve Rusya karşısında yaşanan hezimetler, Mısır meselesi, seküler kozmpolitanizm olarak medeniyet davasının, medenîleştirme misyonunun uluslararası politikada başarısızlığını göstermişti. Fransa, Katolik zihniyetle din-medeniyet münasebetini madde-suret münasebeti, medenîleşmeyi Ahmed Âsım gibi Osmanlı aydınlarının kabul ettiği şekliyle "töre değiştirme" olarak alıyor, medeniyetin din gibi küllî olarak benimsenebileceğini düşünüyordu. Bu benimseme ise ülkenin zâtî iradesi ve kudretine bağlı uzvî bir değişmeyle değil, ancak medeniyet otoritesinin dayatmasıyla olabilirdi. Fransa'nın Mısır ve Cezayir'i işgali,

hep onları medenîleştirmek içindi. Osmanlı hanedanı yerine Mehmed Ali'yi desteklemesi de Fransa ve Mehmed Ali vasıtasıyla Osmanlı'yı medenîleştirme gayesine yönelikti.

Bu itibarla onlar, medenîleşme ile Mustafa Reşid gibi Osmanlı ricalinin anladığı şeyden daha köklü bir dönüşümü kasd ediyorlardı. Reşid, medeniyeti, "*civilisation* usûlü, yani terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât" olarak anlıyor ve Mehmed Ali'nin Mısır'daki reformunu da "biraz nizâm verme" olarak görüyordu:

"Mehmed Ali, Avrupalı'nın i'âne ve irâesiyle mukaddemlerde Mısır'a biraz nizâm vermiş ise de kendisinin iddi'â ve i'lân etmekte olduğu dirâyet-i kâzibe memâlik-i vesî'ada icrâ-yı hükümete mütehammil olmadığı Beriyyetü'ş-Şâm ihtilâlinden anlaşılıp bu cihetle eyâlât-i mülhaka tezâyüd-i kuvvetine sebeb olmayarak az vakitte izmihlâl-i küllîsini mûcib olacağı dahî görünmekte olduğundan kendi kuruntusu olan hükûmet-i müstakille sûreti ana göre müsteb'ad olup 'ale'l-husûs ki zât-ı şevket-simât-ı hazret-i Şehinşâhî'nin sinn-i hümâyûnları genç ve rezanet-i 'akl ü fetânet-i kâmile-i mülûkâneleri cümleye müsellem olarak bir taraftan dahî *civilisation* usûlüne, ya'nî terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât husûslarına sa'y ü ikdâm buyurmakta olduklarından ve bütün millet-i İslâmiyye dahî dînen ve şer'an taraf-ı eşref-i cenâb-ı cihânbânye merbût bulunduklarından az vakitte ve kemâl-i suhûlet ile bütün Arabistan'da tenfiz-i ahkâm buyuracakları bedîhiyâttandır" (Baysun 1941a: 287).

Mısır meselesi, sadece sıcak savaş değil, aynı zamanda soğuk savaş, propaganda harbi idi. Mehmed Ali, Batılı ülkelerde kendisini medeniyet taraftarı, Osmanlı Devleti'ni ise medeniyet düşmanı olarak gösteren propaganda yapıyordu. Mustafa Reşid, bu kara propagandaya karşı Fransız kamuoyunun aydınlatılması, Osmanlı'nın medenîleşme yolundaki hamlelerinin Fransa gazetelerinde duyurulması için çalışma yapılmasını istiyordu:

"Gazete hulâsacısı Mösyö Evans'ın şehriyye-i mu'ayyenesi kemâ fi's-sâbık i'tâ olunarak zât-ı şevket-simât-ı hazret-i Şehinşâhî'nin nizâmât-ı 'askeriyye ve her tarafta *civilisation* usûl-i merğûbesinin icrâsına ne vechile himmet-i bülend-rütbet-i mülûkâneleri sezâvâr bulunmakta olduğu mersûm marifetiyle aralık aralık re'sen ve bi-mennihî Te'âlâ bundan sonra kendiye Der-i Saadetten *Takvîm-i Vekâyi'* nüshalarının Fransızca'ları gönderildikçe ondan hikâyeten Fransa gazetelerine yazdırıp hu sırada Mısır valisinin ta'addiyyât-ı vâki'a-yı rediyyesi i'lân ve işâ'a ettirilmekten hâlî olunmamak..." (Baykara 2007: 30, Kaynar 1985: 79).

Böylece Reşid gibi Osmanlı aydınları, devleti kurtaracak modernleşme modeli olarak medeniyeti yitik hikmet olarak görüyordu; Fransızlar ise, medeniyeti külliyen benimsenecek bir din olarak gördükleri için Osmanlı'yı gözden çıkarmışlardı. Viyana Kongresi'nden sonra Avrupa'da Osmanlı Devleti'nin

kaderi, Şark Meselesi'nin halliyle ilgili beş görüş, seçenek ortaya çıkmıştı. Beşinci seçenek, ciddî reformların Osmanlı Devleti'ni diğer modern medenileşmiş Avrupa devletleri gibi yapabileceğini öngören iyimser görüştü. Üçüncüsü, Osmanlı'nın Avrupa'dan sürülmesini öngören sert görüştü. Chateaubriand, François Guizot, Alphonse de Lamartine gibi Fransız aydınların savunduğu bu görüşün öncüsü, yarım asırdan fazla Türkiye'de diplomatik vazife yapan Stratford Canning idi.

Canning, İslâm'a ve Türklüğe karşı buğz doluydu; yarım asırlık ülfetine rağmen İslâm'a ve Türklüğe karşı antipatisi değişmedi. O, misyonunu Türkiye'yi "kendisinden kurtarmak" olarak görüyordu. Kuzeni George Canning'e yazdığı bir mektupta, Türkler'i pılısı-pırtısıyla Avrupa'dan atmaya yönelik gizli dileğini dile getirdi ve bu korkunç Türkler'i himayeye yönelik Avrupa dengesine lanet hissi taşıdığını itiraf etti (Byrne 1964: 88). François Guizot da, "Türkler Avrupa'dan çıkacaklar ve o gün "insanlığın zaferi" olacak diyebiliyordu.

Uluslararası hukukçu James Lorimer (1831-1889), Türkler-Müslümanlar hakkında Batı'nın şuuraltında birikmiş önyargıları yansıtır. Ona göre medeniyet hakları, 1856 Paris Kongresi'nde Türkler'e teşmil edilemez. Zira acı tecrübe göstermiştir ki, onlar vazifelerini ifa etmekten acizdir, muhtemelen insanlığın müterakkî ırklarına mensup değillerdir. Muhtemelen herhangi bir entelektüel alanda temayüz etmiş tek bir kişi çıkarmadan medeniyetle o kadar uzun süre temasta bulunmuş başka bir halk örneği yoktur dünyada. Harp sanatı, onların edinebilir göründükleri yegâne sanattır (Heraclides 2015: 44-5).

Fransız diplomat ve hukukçu Édouard Engelhardt da (1828-1916), Batı'da Osmanlı modernleşmesi hakkındaki klasikleşmiş incelemesinin sonunda Osmanlı'nın medenîleşmesinden ümitsizliğini ve Asya'ya dönmek zorunda kalacaklarını ifade etti: "Filhakika Tanzimat, devletin en müşkül ve vahim bir zamanında tasavvur ve tatbik edildi, Avrupa nazarında teminat makamına geçerek padişahı kat'î ve muhakkak izmihlâlden kurtardı; her taraftan tehdit edilen devlet bu sayede kendini kurtardı, daha doğrusu biraz nefes alabildi; fakat Türkiye'yi düvel-i mütemeddine sırasına geçirmesi lazım gelen uzun bir müddet-i tecrübe, bundan başka bir neticeye müncer olamadı. Bu tecrübe, Avrupa'nın arzusuna muvafık bir netice vermediğinden ve Düvel-i Muazzama meşrû ve zarurî saydıkları vesayetin verdiği hakka dayanarak artık oyalanma ve ertelemelere müsaade etmeyecek gibi göründüklerinden, Ertuğrul ve Osman oğullarının sadece kuvvete dayalı eski idare usûlleriyle, reddettikleri medeniyetin önlenmesi kabil olmayan bir devre-i hulûl arasında Avrupa'dan çekilerek hudûd-i sabıkalarına ricat edecekleri tahmin edilebilir" (Engelhardt 1328: 475).

Bu arada İngiltere'de de, Fransızlar gibi Osmanlı'yı tepeden zorla medenîleştirme (temdin) anlayışında olanlar vardı. Daha Mayıs 1833 tarihinde Trabzon

(1836-1840), Erzurum (1840-1846) ve Şam'da (1855-) görev yapmış İngiliz konsolosu James Brant, kaynaklarını "değerlendirmekten", kendisini yönetmekten aciz olduğu bahanesiyle Türkiye'nin Batı'nın -İngiltere'nin- vesayeti altına alınması fikrini ortaya atabilmişti (EK-1).

Thiers'in temsil ettiği radikal Fransız zihniyetindekiler için Osmanlı'yı ya tepeden zorla medenîleştirme (temdin) veya Avrupa'dan sürme (tard) şeklinde iki seçenek vardı. Buna karşılık Palmerston'un temsil ettiği İngilizler, pragmatik zihniyetle İngiliz menfaatleri ve Osmanlı ihtiyaçları doğrultusunda tanzim dediğimiz, Avrupa'nın desteği ve Osmanlı'nın kendi imkânlarıyla kısmî reformunu savunuyorlardı. Avrupalı ülkelerin Osmanlı modernleşmesine karşı tavırlarında kendi içlerindeki kültürel hesaplaşmalarının yansıması görülebilirdi. Milletlerin tarihî tecrübeleriyle şekillenen dünyagörüşleri felsefelerine yansır. Fransız ile İngiliz dünyagörüşleri, hayat felsefeleri, bilginin kaynağına ve kapasitesine dair rasyonalizm/empirizm ile bilginin işlevine dair entelektüalizm/pragmatizm ayırımlarıyla felsefeye yansıdı.

Pozitivizmin babası Auguste Comte, kurmuş olduğu evrensel dine davet maksadıyla 1854 tarihinde Reşid Paşa'ya mektup göndermişti (*Tanzimat I* 1940: 755). 1832-1841 arasında İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi olarak çalışan John Ponsonby (1770-1855), 15 Temmuz 1840 Londra Mukavelesi'nin hükümlerini tanımayan Mehmed Ali'ye savaş açan Osmanlı, İngiltere, Prusya, Avusturya ve Rusya'dan oluşan müttefik devletler ordusunun komutanı August Jochmus'a (1808-1881) gönderdiği telgrafta, açıkça Tanzimat modernleşmesine yön veren "Fransız felsefesini" tenkit eder: "Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nu icra etmek için Reşid Paşa tarafından alınan tedbirler, bana her zaman çok basiretsiz ve verimsiz ve zuhrufun, Fransız felsefesinin ve cahilâne gösterişin mahsulleri olarak görünmüştür. Her ülke, halk denen bir cemiyetin dayandığı temel prensiplerle tam mutabakat halinde idare edilmelidir ve Reşid'in tedbirleri, din ve töreye dokunmuştur." Ponsonby'e göre, Türk devlet adamlarının ana davası adalet olmalıdır; özlenen maddî ve manevî bütün tekâmül, adaletle gelecektir" (Jochmus 1883: 42).

Fransız/İngiliz anlayışlarının ihtilafı, bilhassa Batılı siyasî müesseselerin Doğu'ya nakline bakışta görülüyordu. Mısır'da çalışan Fransız doktor Antoine-Barthélemy Clot-Bey (1793-1868), "Mehmed Ali, Fransız seferinden beri hükümetini az-çok Avrupa tarzında düzenleyen Mısır valilerinin ilkidir." diyordu. Napoléon tarafından kurulan Institut d'Egypte'nin üyesi Fransız haritacı, mühendis ve arkeolog Edmé-François Jomard'a (1777-1862) göre Mehmed Ali, temsilî müesseselere yönelik ilk adımı atmıştı: "Mısır, hâlen Avrupa medeniyetini karakterize eden müesseselerden mahrum olsa da gene de tebaasının şikâyetlerinin iletilebileceği ve haklarının müzakere edilebileceği böyle meclislerden tamamen mahrum değildir" (Caquet 2016: 61).

Amerikalı hukukçu ve politik teorist Ezra C. Seaman'a (1805-1879) (1868: 264) göre, kısmen Avrupa medeniyet ruhuyla meşbû olan Mehmed Ali, Mısır'da bazı ıslahat ve reformlar yapmıştır. Oğullarının idareleri altında daha da büyük ıslahat ve daha önemli reformlar yapılmaktadır ki, bunların en önemlisi İsmail'in kurduğu bu danışma meclisidir. Bu, bir Muhammedî ülkede akdedilen ilk halk yasama meclisidir. Hâlbuki bu, seçimle oluşan bir yasama meclisi değil, atamayla oluşan göstermelik bir danışma meclisi, Amerikalı yazar John E. Bowen'in (1858-1890) (1887: 58-9) tabiriyle "maskaralık"tı. İsmail, 22 Ekim 1866 tarihinde çıkardığı bir fermanla kurulan danışma meclisi (Meclisü Şûrâ en-Nüvvâb) ile önce Avrupa'yı taklit, bilâhare giderek artan iç mali sıkıntı üzerine Avrupa müdahalesinin önünü kesme amacıyla anayasal rejimi uygulamaya kalktı; ancak bu, onun ve ülkesinin nihaî kaderini değiştiremedi.

Buna karşılık Osmanlı reformuna dair İngiliz tutumunu inceleyen Harold Temperley'e (1933) göre İngiltere, Palmerston devrinde ve sonrasında başka ülkeleri parlamentarizm ve anayasacılığa teşvik ederken, Türkiye için böyle bir şeyi hiç düşünmemiştir. İngiltere'nin Türkiye'den ana beklentisi, adli ve idarî reformlardır. Bu, Türkler'den nefretlerinden değil, bilakis onları sevmeleri ve onlara yardım etmek istemelerindendir. Mesela Palmerston'un Tanzimat Fermanı'nın uygulanmasına dair 1867'de şöyle söylediği rivayet edilir: "Türkiye'nin dostları, bidâyet-i ıslâhattan beri kat' ettiği tarîke bakmalıdırlar; fakat vükelâ-yı 'Osmâniyye başlarını arkaya çevirmeyerek yalnız önlerinde kat' edilecek daha ne kadar yol bulunduğunu nazar-ı dikkate almalıdırlar" (Engelhardt 1328: 102).

İngiliz yetkililerin yıllar boyunca konsolosların ve seyyahların müşahedelerinden çıkardıkları netice, Türkiye'de iyi bir şeyin ancak güçlü bir otokratın mutlak iradesiyle merkezden yapılabileceği yolundadır. Bu kanaatin oluşmasında, Stratford Canning, Henry Bulwer ve Henry Layard gibi büyükelçilerin önemli payı vardır. Dolayısıyla İngiltere'nin Osmanlı İmparatorluğu'ndan beklediği reformlar veya ıslahat, gayr-i müslimlerin Müslümanlarla eşit haklara sahip olması, âsâyiş, bayındırlık, iyi bir adalet ve vergi sistemi gibi bilhassa İngiltere'nin menfaatlerine yarayacak tedbirlerin alınmasına yönelikti (Kocabaşoğlu 2004: 121, Temperley 1933: 159, 163, 167).

İngilizler arasında ilk kez Şark Meselesi'nin temeline inenler, Stratford Canning ile David Urquhart idi. David Urquhart'ın Rus karşıtlığı, temelde Türk severliğinden, Palmerston'un ve Ponsonby'nin Türk severlikleri ise am aksine Rus karşıtlıklarından kaynaklanıyordu. Palmerston'a göre Türkler, hayli muslih ve medenîleşmiş bir ırktı; Türkiye, Avrupa'nın en müterakkî ülkelerindendi; Şark'ta medeniyetin düşmanı olan Rusya idi (Parry 1989: 124,175). Canning de Rusya'ya nisbetle Türkiye'yi ehven-i şerreyn olarak görüyordu (Bolsover 1936: 466, Bailey 1942: 162,226, Cicektakan 2014: 68). Ancak onun

Rus korkusu, Türk buğzuna ağır basıyordu. Rusya'nın Osmanlı üzerinde artan hâkimiyeti, onu ancak liberal bir reformun Osmanlı'yı kurtarabileceği kanaatine sevk etti.

Urquhart gibi Türk dostlarından farklı olarak Canning'in Türkiye hakkında fazla bir bilgisi yoktu. Yarım asır vazifeli olarak Türkiye'de kalmasına rağmen önyargısından dolayı Türkçe öğrenmeye "tenezzül" etmedi (Richmond 2014: 40). Onun eski Türk müesseselerinin modernleştirilebileceğine inancı yoktu; İslâm hakkında ne fikri, ne sempatisi vardı. Canning'in nazarında Türkiye için yegâne ümit, onu dinî yobazlıktan kurtararak aklî aydınlanma yoluna sokacak Avrupa medeniyetinin -yani Hıristiyan medeniyetinin- tam olarak bünyesine zerk edilmesiydi. Ancak 28 Ocak 1832 yılında Yunan meselesi misyonuyla geldiği İstanbul'da II. Mahmud sayesinde Türk halkının Batılı kıyafetlere ve âdetlere geçiş alametlerinden ümitlendi. Bunlar, onu, Türkler'in kemale erdirilemese de en azından ıslah edilebileceği kanaatine sevk etti (Byrne 1964: 156, Figes 2011a: 30-54).

Canning, 28 Ocak 1832 yılında Yunan meselesi misyonuyla geldiği İstanbul'da ne yapacağını, nasıl hareket edeceğini kestirebilmiş değildi. İmparatorluk idaresi hakkında iyimser olmadığı şu düşüncesinden anlaşılıyordu: "... Türkiye'de nizam, usûl diye bir şey yoktu. Herkes elindeki imkânlara göre ne koparabilirse koparır; kendisinden zayıfı ezer, kendisinden güçlüler karşısında boyun eğer." Bununla beraber, Canning, II. Mahmud'un bu durumu düzeltmeye kararlı olduğunu ve gayret sarf etmekte olduğunu görüyordu. Fakat kendisine yardım edilmediği takdirde bu gayretin sonuç vermeyeceğini de düşünüyordu.

7 Mart 1832 tarihinde Palmerston'a, sultanın mülkünü yeniden inşaya yönelik kısmen başarılı teşebbüslerini ve yeni bir idarî sisteme, etkili bir orduya, malî ıslahata olan ihtiyacını anlattıktan sonra şu telkinde bulundu: "Ana mesele şudur: Bu gidişle Türkiye'nin ordu ve maliyesi felce uğrayacak göründüğünden mevcut idare sisteminde ne gibi yenilikler yapılabilir? Sanırım Türkiye hakkında net bir siyasî çizgi tayin ettikten sonra ısrarla takibin vakti geldi. Türk İmparatorluğu son günlerini yaşamaktadır. Ancak Batı medeniyetine yaklaştırmak suretiyle dağılması bir müddet için önlenebilir. Bu ihtimal bile zayıf ama ne olursa olsun tek çare; aksi halde İmparatorluk dağılacak ve sonuç olarak Avrupa barışı, uzun yıllar tamiri imkânsız bir hercümerç içinde yuvarlanacaktır."

Canning, 17 Mayıs 1832'de bu kez şöyle yazıyordu: "Sultan ve en yakın birkaç adamı, devletin düştüğü zaafın her geçen gün biraz daha farkına varıyorlar. Askerî teşkilatlanmanın tamamlanması için kendilerine zaman kazandıracak ve şimdiki ıslahatlarını metin esaslara dayalı olarak sürdürmeleri için tavsiyelerde bulunacak iyi seçilmiş yabancı müttefiğin desteğini temin zaruretini daha iyi anlıyorlar." Elçi, Rusya'ya karşı güvensizliğini tekrarladıktan sonra

şöyle diyordu: "Şayet bu devlet ile ittifak yaparlarsa onları buna korku ve ümitsizlik sevk edecektir."

Nitekim Rus Çarı I. Nikola, Mısır ordusunun Anadolu'da hızla ilerlemesine İngiltere'nin kayıtsız kalması üzerine zor duruma düşen II. Mahmud'a yardım elini uzatmış, İbrahim Paşa ordusunun 2 Şubat 1833'te Kütahya'ya ulaşması üzerine endişeye kapılan sultan, "denize düşen yılana sarılır" misali Rus yardım teklifini kabul etmek zorunda kalmıştı. Canning, bir yıl içinde ortaya çıkan hâdiseler neticesinde diplomasi mevhibesi yanında kehanet mevhibesini de kazanmış gibiydi. Onun 19 Aralık 1832 tarihli hakkındaki görüşlerini mufassal olarak ortaya koyuyordu. Ancak bu muhtıra, uzun muhtırası, Şark Meselesi hakkındaki görüşlerini mufassal olarak ortaya koyuyordu. Ancak bu muhtıra, Hariciye Nezareti'ni harekete geçiremedi.

Palmerston, onun mülahazalarına kısmen katılıyor, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşün eşiğinde olduğunu kabul ediyordu. O da bu çöküşün bir parçalanmaya dönüşmesini, Avrupa barışı gölgesinde rahat günler geçiren İngiliz menfaatlerine uygun bulmuyordu. Fakat Osmanlı idare düzeninde yapılacak değişiklikler hakkında ordunun, donanmanın ve maliyenin yeni bir düzene koyulması için padişaha yardım edilmesini kâfi görüyordu. Bu başarıldığı takdirde imparatorluğun ayakta kalabileceğine inanıyor, bundan fazlasına gerek görmüyordu. Canning ise, imparatorluğun kalıcı bir düzene kavuşması için idare sisteminin tümünde Batı'ya yönelme taraftarıydı. Gerçi bir elçi için bir devletin iç işlerine karışmak, diplomasi kaidelerine mugayirdi.

Fakat ülkesini Batılılaştırma'ya karar vermiş ve bu kararını gerçekleştirmede dostsuz, müşavirsiz ve yardımsız bulunan II. Mahmud'un işini kolaylaştıracak surette ona faydalı olmaya çalışmak, İngiliz elçisi için müdahale gibi görünmek bir tarafa, biraz da insaniyetçi bir vazife gibi geliyordu. Ne var ki Canning'in İstanbul'daki ilk vazifesi kısa sürdü. 1833'te Londra'ya dönerken II. Mahmud'a karşı hayranlık besliyor ve ona doğrudan doğruya olmasa bile, dostluk kurmuş olduğu Mustafa Reşid Paşa vasıtasıyla yardımda bulunma fırsatı bulabileceğini ümit ediyordu (Bailey 1942: 131-2, 226-7, Byrne 1964: 155, Lane-Poole 1959: 107-11, İnalcık 2006: 72-3).

Osmanlı modernleşmesine dair üç ülke ve seçkinle temsil ettiğimiz üç perspektiften, Fransa (Thiers) ile Avusturya (Metternich) modernizm ve konservatizm olarak zıt uçları, İngiltere (Palmerston) ise ikisinin ortasını temsil ediyordu. Fransa ile Avusturya, hem yeni Avrupa'daki rolleri, hem Osmanlı ile münasebetleri açısından Avrupa'da kilit önem taşıyan ülkelerdi. Geleneksel olarak Osmanlı'nın dostu Fransa, rakibi Avusturya idi; ancak bu münasebet, Fransız İhtilâli'nden sonra tersine döndü; Fransa'nın ihtilâl-sonrası Avrupa'daki rolüyle birlikte Osmanlı ile münasebet tarzı da değişti. Tarihin seyri,

bu kez Osmanlı ile Avusturya'yı birbirine yaklaştırdı. "İmparatorluk dış politikada güçlü olmak istiyorsa, içte de düzenini sağlamalıdır" (Ortaylı 2008b: 231) sözüyle diplomasi için modernleşme anlayışını ortaya koyan Metternich, samimî dost olarak Osmanlı'nın hem diplomasi, hem modernleşme yoluyla güçlenmesine ciddî katkı ve yardımda bulundu.

Fransız İhtilâli sonrasında ortaya çıkan yeni Avrupa'da Fransa yeni düzeni, Avusturya eski düzeni temsil ediyordu. Mesele, yaygın olarak bilinen bu gerçeğin açıklamasıydı. Bu kutuplaşma, iki ülkenin içtimaî yapılarına bağlı tarihî rollerinin ihtilafından kaynaklanıyordu. Katolikliğin fiilî kalbi olarak Avrupa'da ulusal ben idraki, kimlik hissi en güçlü ülke olarak Fransa'nın Osmanlı, Avusturya ve Rusya gibi etnik olarak heterojen imparatorluklara tehdit arz eden milliyetçiliği yayması, aslında nasyonalizmden enternasyonalizme, din yerine medeniyete dayalı modern kozmopolitanizme geçmek içindi. Yani milliyetçilik, Fransız-kaynaklı medeniyete dayalı modern kozmopolitanizme, yeni bağlılığa geçmek için eski bağları çözmeye yarayacaktı.

Buna karşılık çok-uluslu yapıya sahip Avusturya, kıtasal ve evrensel barışı emperyalistik değil, kozmopolitan bir düzene bağlı görüyordu. Bu yüzden iki devlet arasında Osmanlı ile münasebetlere de yansıyan derin bir buğz vardı. Mesela Fransa Dışişleri Bakanı ve Başbakanı (1836-1840) Adolphe Thiers, despotuna sabırla tahammül eden Avusturya'yı medenîleşmiş görüp görmediği sorusuna şu cevabı veriyordu: "Avusturya'nın sabırlı kısmı barbar kısmıdır. Medenîleşmiş kısmı, bastırılmış ayaklanmayla otuz yıldır zor nefes almaktadır ki, arada bir çığlık atar. Avusturya homojen olmuş olsaydı çok önce anayasal olurdu. Dil, din, ırk ve maarifte ayrı kısımlar ona karşı birleşemediği için despot, bütünü baskı altına almaktadır."[24]

Édouard Engelhardt, her iki mektubunda Tanzimat'a taraftar görünen Prens Metternich'i, Avusturya'nın İstanbul elçisi olarak Rudolf Apponyi'ye (1812–1876) çektiğini iddia ettiği telgrafta Tanzimat hareketine karşı gösterir. Engelhardt (1328:51), Prens'in sekiz ciltlik hatıratında olmayan bu telgraftaki tavsiyeleri, onun Fransa'ya duyduğu kıskançlığı açıkça ortaya koyan ve Bâb-ı 'Âlî'yi yalnızlığa davet eden beklenmedik ders olarak tarif eder; çünkü ona göre Tanzimat ıslahatında Fransa teşkilâtı örnek alınmaktadır. Cezayir'i işgal eden ve Mısır'da gözü bulunan Fransa'yı sevmediği hatıratında görülse de, Metternich'in sırf böyle bir millî haset yüzünden Tanzimat'a karşı çıktığı, tam aksine Fransız diplomatın Avusturya'ya

24 "Senior—Do not you consider Austria civilized? Yet she bears her despot patiently.

Thiers—The patient part of Austria is the barbarous part. The civilized portion has been for thirty years heaving with suppressed insurrection, which every now and then breaks out. If Austria had been homogeneous she would have been constitutional long ago. The despot keeps down the whole because the separate portions, differing in language, religion, race, and knowledge, cannot combine against him." (Senior 1878: I/243).

buğzundan kaynaklanan asılsız bir iddia olarak görünür (*Tanzimat I* 1940: 667).

Alman asıllı Clemens von Metternich (1773-1859), 1790'da Avusturya tebaiyetine geçerek dışişlerine girdi, çeşitli elçiliklerden sonra 1806'da I. Napoléon'un Fransa'da imparatorluğu esnasında tayin edildiği Paris büyükelçiliğinde dünya çapında tanındı; bilâhare Avusturya Dışişleri Bakanı (1809-48) ve Başbakanı (şansölye) (1821-48) oldu. İnsanın şahsiyeti (karakteri), İngilizce *nature/nurture* ayırımına tekabül eden mizaç/meşrep, dahası, mizaç, burç ve irsiyet, meşrep, eğitim ve kültür olarak iki boyuttan/parametreden oluşur. Metternich, mizaç ve meşrep olarak kötümserlik ile muhafazakârlığın birleştiği güçlü bir şahsiyete has kararlı misyon hissiyle dünyaya baktı, hareket etti.

Fransız İhtilâli'yle baş döndürücü bir hızla değişen, çözülen bir dünyanın muhafazakâr birini kötümser yapması kaçınılmazdı. 1843'te üçüncü hanımı Eleonore von Kaunitz, Metternich'i bir "yeremya" (bedbin) olarak tarif eder ve ekler: "Ama kimse onu dinlemiyor." O, "cemiyetimizin baş aşağı gidişte" olduğu kanaatindeydi ve enerjisini "çökmeye yüz tutan binaları tahkime" vakfetti. Rusya Dışişleri Bakanı Nesselrode'a yazdığı bir mektuptaki şu sözleri, eski dünya ile yeni dünya arasındaki gerilimin keskin hissinin net ifadesiydi: "En gizli düşüncem o ki, eski Avrupa sonun başındadır. Diğer taraftan yeni Avrupa da henüz başlamış değildir. Sonla başlangıç arasında kaos olacak" (Lee 2007: 35, Wallerstein 2011: 69). Aydınlar, son tahlilde ülkelerinin çocuklarıdır. Fransa, eski Avrupa'nın yenisini, Avusturya ise eskisini temsil ediyordu. Bu yüzden en nihayetinde Fransa başbakanı (19 Ekim 1847-23 Şubat 1848) François Guizot muhafazakâr (conservative), Metternich ise mürteci (reactionary) kaldı (Woodward 1963).

O, Fransız İhtilâli'nin getirdiği özgürlüklere, anayasal müesseselere, vatandaşlık prensibine ve kitle politikasına karşı düzenin, irticaî (reaksiyoner) Avrupa'nın temsilcisi oldu. Laissez-faire, endüstrileşme ve iktisadî ferdiyetçilik gibi, onun gibi muhafazakârların ilahî olarak vahy edilmiş bir hiyerarşik içtimaî nizam anlayışlarına dokunan şeylerin hepsi, muhafazakâr tepkiyi tetikledi. Avusturya şansölyesi Metternich'ten Prusya kralı III. Friedrich Wilhelm'e kadar önde gelen sağcı devlet adamları, demiryollarının faydalılığından şüpheli ve hatta cemiyet üzerindeki ihtilâlci tesirleri bakımından açıkça endişeliydiler (Sperber 2005: 77).

Dinde sünnet ve cemaat, düzen ve otoriteyi sağlayacak rejim ve kimliği ifade eder. Fransız İhtilâli, cumhuriyetçilik ve milliyetçilik öğretileriyle düzen ve otoriteyi tehdit ediyordu. Metternich, "devletlerin, hanedanların meşrûiyeti üzerine kurulduğu, aksi takdirde meşrûiyet, otorite ve nizamın sağlanamayacağı, anarşi çıkacağı" fikrindeydi. XIX. asrın ortalarında Avusturya, Rusya ve Osmanlı, asırlardır farklı din ve dilden tebaaları arasında az-çok barış sağlayabilmiş eski düzenlerini sürdürmekte ısrar ediyorlardı. Zira bu ülkeler, denizaşırı kolonilerde yaşayan birbirleriyle alakasız tarihsiz halklara değil, kendileri-

ne has, ortak bir tarih, medeniyet ve kimliğe sahip olan halklara (Avusturya'da Slavlar, Osmanlı İmparatorluğu'nda Slavlar ve Araplar, Rusya'da Müslüman Türkî gruplar gibi) hükmediyorlar, dolayısıyla gelişen milliyetçilik akımından en olumsuz etkilenme, dağılma riskiyle karşı karşıya bulunuyorlardı.

Bunların içinde bu riske en açık ve dolayısıyla en dirençli tavrı gösteren Metternich Avusturya'sıydı. Avrupa'da 1830 ihtilâlleri, büyük diplomatı zor durumda bıraktı. Fakat o, Avusturya İmparatorluğu'nun yapısının ve 1815 Viyana Kongresi ile kurulan Avrupa düzeninin korunması için elinden gelen gayreti göstererek krizi atlattı. Metternich, Avusturya İmparatorluğu'nun eğreti ve kırılgan yapısını biliyordu. Bu yapının parçalanmasından yalnız Almanlık ve Habsburglar'a bağlılık itibariyle değil, Avrupa düzeni ve barışı itibariyle de derin endişe duyuyordu. O yüzden ihtilâlcilere karşı sert ve radikal, ihtilâlci olmayan halka karşı yumuşak ve liberaldi.

Ancak o, emperyal devletlerden ulusal devletlere doğru tarihin akışını durduramadı. Tüm gayretlerine rağmen yarım asırlık Avrupa düzeni, 1848 ihtilâliyle yıkıldı. Metternich, Avrupa düzenini kurmak ve korumak için başbakan ve dışişleri bakanı olarak tam otuz dokuz yıl boyunca aralıksız verdiği mücadelenin sonunda, yetmiş beş yaşında istifa etti ve I. Franz-Joseph (1830-1916), on sekiz yaşında 1848-1916 yılları arasında hüküm süren Avusturya-Macaristan İmparatorluğu tahtına çıktı. O, 1848 ihtilâlinden on bir yıl sonra 1859'da vefat etti, hatıraları oğlu Prens Richard von Metternich-Winneburg (1829-1895) tarafından 1880 yılında (Vienna: Wilhelm Braumüller) yayınlandı.

Metternich, bir bakıma selefleri Maria Theresa (1740-1780) ile Joseph II (1765-1790) gibi aydın mutlakıyetçiliğinin XIX. asırdaki temsilcisiydi. Aydın mutlakıyetçiliği, modernizmin, yeninin mutlak iyiliği anlayışından uzak olarak eskiyle yeninin iyiliklerini birleştirme mantığına, Hayreddin Paşa'nın "hâl-i hâzırın ahsenini muhâfaza" olarak ifade ettiği aktif muhafazakârlık anlayışına dayanıyordu (Çetin 1999: 410-4). Bu itibarla Metternich Avusturya'sı, ihtilâl-sonrası Avrupa'da eskiye dönüşü kadar yeniye geçişi temsil etti. O, restorasyonun mimarı olduğu kadar yeni dünyanın, sanayi, tarım, ticaret, bankacılık, ulaşım alanındaki yeniliklerin de bayraktarıydı. Metternich Avusturya'sı, mülkiyet ve kazanç emniyetinden, vergi adaletinden uzak bir rejimin de tam karşısındadır. Âdil ve kanunî bir idare, kazanç ve yatırım güvenliği içinde sanayi ve bankacılıkta servetler toplanıp artmaktaydı. imparatorluk bürokrasisi, modernleşme yolunda asıl büyük değişmeyi Metternich devrinde geçirmişti (Ortaylı 1983: 361-2).

İhtilâl-sonrası Avrupa'da eskiye dönüşü kadar yeniye geçişi temsil eden Metternich, gerek II. Mahmud, gerekse Mustafa Reşid Paşa vasıtasıyla Sultan Abdülmecid'e modernleşme süreci hakkında tenkit ve tavsiyelerini bildirmiştir. Onun mesajının özü şuydu: Düzeninize (törenize) ve özünüze (dininize) bağlı

kalın, bağlı kalmadığınız takdirde kimliğinizi ve varlığınızı yitirirsiniz, sadece kadîm düzeninizi yaşatmaya yarayacak yenilikleri kendinize uyarlayarak alınız. XIX. asır Avrupalı aydınlarının çoğu medeniyet ile İslâm'ın bağdaşmasını, dolayısıyla Osmanlı'nın Müslüman kalarak medenîleşmesini=kurtulmasını imkânsız görürken Metternich ve çevresi, tam aksine ikisinin bağdaştığı ve Osmanlı'nın yegâne kurtuluşunun İslâm'da yattığı görüşündeydi (Sedivy 2013: 379).

Metternich, 3 Temmuz 1839 tarihinde Avusturya'nın Paris sefiri Rudolf Apponyi'ye (1812–1876), 24 Ekim 1839 ve 3 Aralık 1839 tarihlerinde de İstanbul sefiri Bartholomaeus Stürmer'e (1787-1863) olmak üzere yazdığı üç mektupta, Osmanlı modernleşmesi hakkındaki görüşlerini bildirmiştir. O, Mustafa Reşid Paşa'ya hitaben yazdığı 3 Aralık 1839 tarihli mektubunda şöyle der:

"Osmanlı İmparatorluğu, yaşamak ve yükselmek için dâhilî idaresinin nizamı ve tekâmül unsurlarını kendi öz mevcudiyetinin esaslarında aramalıdır. Bundan sonradır ki ancak hariçten bulabileceği faydalı şeyleri ve fakat İslâmî şekilleri muhafaza ve bunların dâhilinde kalmak şartıyla evvelki esaslarla birleştirebilir.

Osmanlı İmparatorluğu, omuzlarına çöken büyük fenalıklara bir çare bulabilmek için muazzam ve devamlı gayret ve ihtimamlara muhtaçtır. Bu büyük eserin vücuda getirilebilmesi, yapılacak işlerin millî örf ve an'anenin ruhuna uygun olabilmesi ve bu teşebbüslerin bunlara tetabuk edebilmesi ile mümkün olacaktır. Hakikaten münevver olan fertler, Avrupa medeniyetinde Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçlarına uygun hususları araştırıp bulmalıdırlar. Fakat bunları memleketlerine Fransız, İngiliz, Rus veya Avusturya-vârî tatbik etmemelidirler. Kuvvetli olmak isteyen bir devlet, her şeyden evvel kendine benzemelidir. Bu lüzumu iyice takdir ederse çok kudretli kalabilir. Aksi takdirde esasları belki de çürük olan yabancı birtakım müesseselerin her zaman için soluk ve renksiz bir taklidinden ibaret kalmaya mahkûm olur.

(...) en iyi müesseseler gibi en iyi hükümet tedbirleri, tatbik edilecekleri memleketin ahlâkı ve maddî-manevî ihtiyaçlarıyla tetabuk edebilenlerdir. Tamamıyla ve yalnız amelî olarak düşünerek herhangi bir memlekete uygun olan falan kanun veyahut falan hükümet tedbirinin başka bir memlekete de tatbik edilebileceği muhakkak lâzım gelmez (...) Hükümet teşkilât ve idaresine ithal edilmeğe lâyık görülen yabancı hususlara millî bir mahiyet verilmek ve İslâm harsına faydalı olabilecekleri iktibas etmek hususuna ehemmiyet vermelidir. Kabul edeceği şeyleri intihapta aldanmasın ve müşkülât karşısında kaldığı zaman imdadına lüzumundan fazla acele etmeyerek zamanı çağırsın. Hatta yeni bir tedbirin tatbikine geçmeden, Dîvân-ı Hümâyûn, istifade edebileceği hakikî vasıtaları ciddî surette hesap edip yeni bir icadın muvaffakiyetini temine lüzumlu olan şeyleri hazırlasın ve aynı dikkat ve ihtimamla bu hususların tatbik ve icrasını üzerine alacak insanların mesai arkadaşlığını temin etsin" (*Tanzimat I* 1940: 703-8, Tuncer 1996).

FASIL YEDİ

DEVR-İ MAHMUDÎ: OSMANLI MODERNLEŞMESİNİN MİLADI

Osmanlı modernleşme sürecini iki ana kısma ayırmıştık: Hak davasının aracı olarak savaş için organizasyon (intizam, devlet-kurma olarak birincil modernleşme), bekâ mücadelesinin aracı olarak diplomasi için reorganizasyon (tanzim, devlet-sürdürme olarak ikincil modernleşme). Birincil modernleşme, I. Süleyman, ikincil modernleşme II. Mahmud devrinde zirveye çıkmıştır. Her iki siyasî modernleşmenin karakteristiği merkezîleşmedir; aradaki fark, birincisinin emperyal, ikincisinin ulusal devletlere has olmasıdır. Emperyal ve ulusal merkezîleşme tarzları arasındaki farkın göstergesi, hükümet sisteminde geleneksel işlevler ayrılığının kuvvetler ayrılığına dönüşmesi, siyasî sistemde on sekiz eyaletin dörde indirilmesidir; her ikisi de krizle sonuçlanmıştır. Merkezîleşme siyasetinin gayesi, zâhiren hükümet idaresinin ve kamu hizmetinin verimliliğini arttırmaktı. Çoğu zaman beklenen bu verimlilik sağlanamasa da merkezîleşmeden vazgeçilmedi; zira bu tercihin arkasında modern devletin tabiatında mevcut sosyal kontrol sâiki yatıyordu.

Türkiye'de emperyal devletten ulusal devlete dönüşme olarak siyasî modernleşme sürecinde ve eşlik eden meşrûiyet krizinin zuhurunda kilit devir, II. Mahmud devridir. Bu dönüşümün muhtevası, geleneksel emperyal nitel ayrılıkların modern ulusal nicel aynılıklara dönüşmesi, sonucu ise nicel eşitlik olarak adaletin nitel eşitlik olarak nesâfete, yasallığın meşrûiyete galebesi olarak kendini gösteren meşrûiyet krizidir. Modern ulusal kapitalist devlet ve çağımızda ortaya çıkan sosyal devlet, çoğulculuk gibi formüllerle hâlen bu meşrûiyet krizini aşma mücadelesindedir. II. Mahmud devrinde tebellür eden ulusal devlete doğru modernleşme süreci, devletin beş unsuruna bakarak daha net görülür. II. Mahmud tarafından şunlar gerçekleştirilmiştir:

1. Hükümdarın görünmesi: Görünmez, mahrem hükümdarlıktan görünür, nâmahrem hükümdarlık kültürüne geçiş,
2. Hükümette merkezîleşme: Geleneksel ilmiye/seyfiye (ehl-i şer'/ehl-i örf) dengesi yerine tek modern bürokrasi olarak mülkiyenin (ehl-i kanun) ikamesi
3. Devlette merkezîleşme: Geleneksel siyasî vahdet içinde kesret, merkeziyete tâbi' adem-i merkeziyet formülü yerine merkeziyetin ikamesi,
4. Ulus eşit fakat ayrı: Ülke halkının dikey bağının (vatandaşlık) geleneksel formülü olarak "hukuken eşit fakat ayrı tebaiyet" anlayışının "patrimonyal eşit tebaiyet" anlayışıyla tahkimi,
5. Toplum ortak fakat ayrı: Ülke halkının yatay bağının (toplumsallık) geleneksel formülü olarak "örfen ortak fakat dinen ayrı kültür" yerine "modern ortak kültür"ün ikamesi.

Yasalara ve teorilere hapsedilemeyecek kadar sonsuz çeşitlilik gösteren beşeri tecrübe, Schopenhauer'ın dikkat çektiği gibi pozitivistik-nomotetik değil, ancak hermenötik bir perspektiften anlaşılabilir, Sabri Ülgener'in (1981a; 1981b) yaptığı gibi ancak Webergil, hermenötik bir okumayla Osmanlı tecrübesinin hakikatine varılabilir. Ancak benimsediği hermenötik, beşerî hakikatleri keşfe daha uygun, sağlıklı olmakla birlikte Max Weber'de de bir başka zihniyet problemi, yegâne kültürel hassaların, Batılı tecrübenin yegâneliğinin vurgulandığı etnosentrizm, Doğulu tecrübenin hakikatine varmaya engel olur (Acikel 2006, Turner 1994). "Vahdet içinde kesret" düsturunca bu tür mekanî/ideolojik ayırım, etnosentrizme dönüşen cevherîleştirme ve farklılaştırmaya yol açarken, zamanî/hikemî ayırım, aynı çağda gerçekleşen beşerî tecrübenin ortaklık ve benzerliğini görmeye yarar. Benzer etkiler her yerde benzer tepkiler doğurur. Bu, bilhassa XIX. asırda Osmanlı, Japonya, Çin, İran ve Rusya gibi köklü ülkelerin Batı'nın etkisine verdikleri tepkilerin benzerliğinde görülür. Dolayısıyla Osmanlı tecrübesi, evrensel, tarihî, mukayeseli ve çok-yönlü olarak incelenerek anlaşılabilir.

Temelde ulusal devletler için geliştirilmiş çağdaş modernleşme teorileri, Osmanlı gibi emperyal devletlerin modernleşme tecrübelerini açıklamakta aciz kalırlar. Modernleşme küllî, Osmanlı modernleşmesi cüz'îdir; mantıkî tertiple küllî anlaşılmadan cüz'î anlaşılmaz. Osmanlı modernleşmesine dair çalışmalar, zımnen, bitmiş, iyice anlaşılarak tanımlanmış bir süreç olarak Batı modernleşmesine göre Osmanlı modernleşmesinin anlaşılacağı kabulünden hareket ederler. Hâlbuki ülkelerin tarihî tecrübelerinin çeşitliliği itibariyle Batı modernleşmesi de hâlen bitmiş ve tanımlanabilmiş değildir. Batılı modernliğin tarifindeki karışıklık, modernliği aşma teşebbüsü olarak post-modernleşme sürecinde su yüzüne çıkmıştır.

Bu karışıklık, genel ve özel sebeplerden kaynaklanır. Genel sebep, Batı'da cüz'î-değersel mânâda modernleşmenin küllî-nötral mânâda modernleşmenin gayesinden çok farklı bir yere varmasıdır. Batı'da değişimi gerçekleştirecek içtimaî güç olarak burjuvazinin doğal hegemonyasından dolayı modernleşme, âdil cemaat inşası gayesinden aklî cemiyet icadı sonucuna sürüklenmiştir. Özel sebepten kasden, bu sürecin Osmanlı'ya yansıması tarzıdır. Osmanlı, kadîm tevhidî siyaset anlayışıyla burjuvazi gibi merkezî mutlak güçten ayrı bir içtimaî gücün zuhuruna, dolayısıyla Batı'daki gibi ekonomik dinamiklerin, altyapının üstyapıyı belirlemesi mânâsında bir modernleşmeye izin vermemiştir. Ancak değişmeye sevk ile mukavemet arasındaki derin çelişkiden dolayı Osmanlı, Batı'dakinden farklı bir altyapısal modernleşmeye sürüklenmiştir. Kanaatimizce Osmanlı modernleşmesinin sırrı burada yatar. Bilâhare 1826'da seyfiyeyi aşarak gerçekleştirdiği bu spesifik altyapısal modernleşmeden, 1856'da ilmiyeyi aşarak ön-sekülerleşmeye sürüklenmiştir.

Siyasî olarak modernleşme, feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete geçiş soncunda devlet/cemaat münasebetinin değişmesidir. Kapitalizmin karakteristiği, (özel) mülkiyet ve pazardır. Özel mülkiyet özgürlüğü, bunun anayasal karşılığı vatandaşlık ise eşitliği temsil eder. Özel mülkiyet sayesinde siyasî iktidara dönüşecek iktisadî kudret, Osmanlı gibi statü düzenine dayalı geleneksel ülkelerde merkezin kudret tekeline tehdit arz eder; özgürlük ve eşitlik, geleneksel statü düzenini bozar, toplum/toplum ve toplum/devlet münasebetini, bütün siyasî sistemi değiştirir. Bilhassa bilâhare Batılı insanın Tanrı'ya yabancılaşması sonucunda nefsin isteklerini aşma (teâlî) idealinden isteklerini yüceltme (süblimasyon) anlayışına kaymasına varan (özel) mülkiyet anlayışı, Allah/kul, insan/insan, fert/cemiyet, fert/devlet münasebetini kökten değiştirmiş, bunların fikrî temellendirilmesi ve gerekçelendirilmesi ise sekülerleşmeye yol açmıştır (Milbank, Schwartz 2004: 208).

Özel mülkiyet sayesinde burjuvazinin zuhuru, modernleşmenin karakterini de değiştirmiştir. Modernlik, kasdî ve gayr-î kasdî (*intended/unintended*) sonuçlarına göre üçe ayrılarak daha iyi anlaşılır: 1. Siyasî akliyet, 2. İktisadî akliyet, 3. Kevnî (ontik) akliyet. Burada *akliyet* (*rationality*) ile kısaca "aklî kontrol sistemi"ni kasd ediyorum. Max Weber veya Fernand Braudel'în tarifiyle akliyet, bir amaca en müessir şekilde ulaştıracak araçların kullanılması, araçların sürekli amaçlara tatbiki, ihtimallerin aklî hesaplanmasıdır. Modernleşmenin birincil hedefi, merkezîleşmeyi ve tek-başlılaşmayı başarmaya yönelik siyasî akliyet, ikincil hedefi refah, daha doğrusu haz toplumunun inşasına yönelik iktisadî akliyet, nihaî hedefi ise insanın, toplumun, tabiatın ve hepsinin toplamı olarak tarihin denetim altına alınmasına yönelik kevnî akliyet idi. Saint-Simon'da olduğu gibi modernleşmenin son merhalesi olarak kevnî akliyetin zuhuru, sekülerleşme denen şeydir. Modernleşmenin aslî, kasdî sonucu olarak

ulusal devlete varan siyasî aklîleşme=modernleşme özünde nötral, gayr-i kasdî sonucu olarak kapitalizme ve sekülerizme varan içtimaî (iktisadî ve kevnî) aklîleşme=modernleşme ise normatiftir.

Burjuvazinin zuhuru, Batı'da modernleşmenin tabiatıyla birlikte seyrini de değiştirmiştir. Bu gelişme, siyasî modernleşmeyi görünür hedefine ulaştırırken bunun maliyetini telafi ve burjuvazinin iktidarını dengeleme kaygısı, yeniden modernleşme sancısına vücut vermiştir. Denebilir ki Batı'da siyasî modernleşme sürecinin mutlak monarşi (1660-1815) devresi, burjuvazinin kapitalist ulusal devletle sonuçlanan siyasî sistemi değiştirmesi, ulusal devlet (1815-1991) devresi ise, sosyalizm gibi ideolojiler sayesinde devleti burjuvazinin tahakkümünden kurtarma, kapitalist cemiyetten, ulusal devletten sosyalist cemaate, evrensel ülkeye geçme arayışıyla geçmiştir.

Klasik devrinde Osmanlı, provizyonal (inaî) siyaset uyarınca ithalatı teşvik edip ihracatı menederek mutlak siyasî iradeye meydan okuyacak pazar dinamiklerine, güç münasebetlerine izin vermemiştir. Osmanlı'nın merkezî otorite altındaki geleneksel statü düzenine tehdit arz edebilecek sermaye ve güç oluşumuna, burjuvazi zuhuruna izin vermediğinin çarpıcı misalleri vardır. Mesela XVIII. asrın başlarında İstanbul'dan epey uzak bir Doğu şehrinde ölen bir tüccarın büyükçe bir miras bıraktığı öğrenilince Divan, hemen buna el koyma emrini vermişti. Osmanlı hukukunda sivil şahısların miraslarına el koyma imkânı olmadığı halde verilen bu karar, bir gerekçeye dayanıyordu.

Bu kadar büyük bir servet, ticaretle elde edilemez, muhtemelen iltizam işlerine girmiş olmalıdır; eğer böyle ise askerî zümre mensubu sayılacağı için mirasına el koyma hakkı da doğmuş demektir. Mezkûr mirasın miktarı, zamanın standardına göre esnaf veya çiftçilerinkinden büyük olmakla birlikte, askerî zümrenin üst tabakasında bulunan, mesela vezirlere ait ortalama mirasla kıyaslandığında yarısı ile dörtte biri arasında görünen bir meblağdan ibaretti. Birikim imkânları, gelirlerinin yüksekliği itibariyle askerî zümrenin üst kademesine mahsustu; ancak onların da meşrû varisi devlet olduğu için özel ellerde sermaye birikimine pek imkân yoktu (Genç 2014: 41-44, 71).

Böylece yerli bir içtimaî gücün yokluğunda istenen değişmeyi hangi gücün gerçekleştireceği sorusu sorulacaktı. Geleneksel olarak padişah, düzen-kuran, seyfiye de düzen-koruyan güçtü. Düzeni korumayı yönelik Osmanlı saray ihtilâllerinin maddî gücünü seyfiye, manevî gücünü ilmiye sağlıyordu. Yeniçerilerin mutlak düzen-koruma temayülü ise bozulan düzenin düzeltilmesi arayışının karşısına dikilen yaman engel olacaktı. III. Selim, 9 Ocak 1792 Yaş Muahedesi'nin ardından köklü ıslahat zamanının geldiğine karar verdi ve devlet adamlarından lâyihalar isteyerek bir modernleşme projesi çıkarmak istedi.

Lâyihalardan, devlet adamlarının ıslahat hakkındaki düşünceleri, ıslahatın istikameti ve ıslahatı gerçekleştirecek ekibin üyeleri de kolayca anlaşılacaktı. Padişahın emri üzerine başta sadrazam olmak üzere yirmi iki devlet adamı lâyiha sundu. Bunlardan yirmisi Türk, ikisi de Osmanlı hizmetinde bulunan Avrupalı Hristiyan'dı. Bütün lâyihaların ağırlık noktasını, askerî alanda ıslahat teşkil ediyordu. Muhafazakârların ana fikirleri şu idi: "Kanûnî Sultan Süleyman devrine gelinceye kadar bizim askerlerimizde kudret ve kuvvet ve komutanlarımızda harp sanatına dair esaslı bilgi vardı. Bu sebepledir ki, bu kadar memleket aldık. O zamanlar Frenk askeri harp bilmezdi. Kanun ve nizamları yoktu. Frenk kralları bunları bizden öğrendiler. Şu halde biz, eski kanunlarımızı yürürlüğe koyarsak ordumuzu yeniden düzene koyabiliriz" (Karal 1970: 61-62).

Kısaca ordunun tanzimi, devletin tanziminin temeliydi. Ancak Yeniçerilerin direnişi yüzünden Nizâm-ı Cedîd denen modernleşme projesi akim kaldı. II. Mahmud devrinde artık bıçak kemiğe dayanmıştı. Dört yüz altmış beş yıllık bir ordunun tasfiyesi de, fevkalade trajik bir halde gerçekleşmiştir.[1] Sultan II. Mahmud, Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'nin de (1172-1254/1758-1838) desteğini alarak 25 Mayıs 1826'da Eşkinci Ocağı adı ile

1 Ahmed Cevdet Paşa (1309: XII/145, 156, 160), *Tarih*'inde Vak'a-i Hayriyye'den önce ve esnasında vukû'bulan üç fevkalade hadise anlatır. Bunların birincisi, Yeniçerilerin yok edilmesine vesile olan bir mazlumun âhı, ikincisi, bir meczubun keşfi, üçüncüsü, hadise esnasında Yeniçerilerin aczi: "1241/1826 senesi Ramazan'ının on beşinci Pazar günü, erkân-ı devlet ve dâ'iyân-ı saltanat, bermu'tâd Hırka-i Şerîf ziyaretine gittiklerinde, Ocaklı dahi de'b-i kadîm üzere Matbah-ı Âmire'den müretteb baklavayı alay-ı ma'hûd ile aldılar. Çeşitli kıyafetlere bürünerek, onları yağma ettiler. Bu sırada ihtiyarın biri, elinden tuttuğu yedi sekiz yaşlarında bir çocukla baklava alayını seyrediyordu. Oruç yemeği bi'l-iftihâr i'tiyâd eyleyen yeniçeri gürûhundan birkaçı, ol bî-günâh ihtiyara: 'Savul bre herif yol üzerinden, bize zahmet veriyorsun' diye yakasından çekip, başına vurarak yaraladılar. O da: 'Benim suçum nedir? Bu küçük torunum olup beni taciz etmekle, temaşaya getirmiş idim. Yoksa böyle bir günde, Allah'ın evini bırakıp da ilâhî lanete müstahak şu topluluğu görmeyi kim isterdi. İlâhî, İlâhî, Dergâh-ı Kibriya'dan dilerim ki, bu topluluğu takımı ile yeryüzünden kaldır. Gelecek Ramazana yetiştirmeden kaldır' diye ağlayarak yalvardı. Ne garîb ki, bir sene değil, iki aya varmadan Yeniçeri Ocağı ilga edildi. " (XII/145)

"İsyan günü sabahleyin erkenden Ulayıcı Mehmed adında bir meczûb, Üsküdar Mahkemesi'ne giderek, Bab Mahkemesi nâibi Nakîbzâde Ali Efendi'ye hitaben: 'Mevlânâ, bugün İstanbul'un kırk dört kapısından, Hacı Bektaş Velî göçtü. Varıp namazını kılacağım. Siz de tedarikli olun' diyerek eşkıyanın mağlûb olacağını işaretle halkın hazırlıklı olmasını istemişti. Bugün sâlih zâtların çoğu tarafından görülen rüyalar, devlet güçlerinin gâlib geleceğini müjdeliyordu. Bunlar halk üzerinde büyük tesir icrâ ettiğinden, isyancılara karşı halk, silahlı ve hazırlıklı olarak Sancak-ı Şerif'in altında toplanmaya başladılar..." (XII/156)

"Yeniçerilerin mezkûr isyanında aralarında bulunup, sonradan Anadolu'ya firar ile Abdülmecid Han'ın cülûsu üzerine İstanbul'a gelen ihtiyar bir adam ile görüştüm. Şöyle diyordu: 'Ben yeniçerilerin bir güzide fırkası içerisinde bulundum. Et Meydanı'nın bir ucuna kadar geldik. Niyetimiz yatağanları çekip hücûm ederek Sancak-ı Şerîf'i ele geçirmek idi. Hüseyin ve İzzet Paşaların askerleri henüz gelmediğinden bunu yapabilirdik de. Lâkin Sancak-ı Şerîf'in binlerce başı kavuklunun elinde, gülbank tekbirleri arasında, Bâb-ı Hümâyûn'dan çıkması ile hepimizi bir dehşet kapladı. Dizlerimizin bağları çözüldü. Hareket etmeye mecalimiz kalmadı. Ne yapacağımızı şaşırdık. Ne tarafa gideceğimizi bilemedik. Ben de o kargaşalıkta bir fırsatını bularak firar ettim.'" (XII/160)

yeni modern bir ocağın teşkilini resmen ilan etti. Eşkinci askeri fiilen hizmet gören, disiplinli bir sınıf olacaktı. Yeniçeriler, Şeyhülislâm Tâhir Efendi'nin (1254/1838) fetvası ile 11 Haziran 1826'da kendi içlerinden seçilecek Eşkinci Ocağı'nın talimini başta kabul ettikleri halde, üç gün sonra (15 Haziran 1826) gene isyan ettiler.

Bunun üzerine şeyhülislâm, padişahtan, isyan eden eşkıyanın kahr u tedmîri için Livâ-yı Şerif'in çıkarılmasını isteyince, durum değerlendirmesi ve karar için saray, devlet ve ilmiye erkânı Bâb-ı 'Âlî'ye davet edildi. Şeyhülislâm Tâhir Efendi, Rumeli Kazaskeri Arif Efendi, İstanbul Kadısı Sâdık Efendi gibi zamanın önde gelen ulemâsı ile hem II. Mahmud, hem Ahmed Ziyâeddin Gümüşhânevî'nin hocası olan devrin önde gelen âlim-sûfîsi Kürt Abdurrahman Efendi başta olmak üzere diğer devlet adamları Bâb-ı Âlî'ye geldiler. II. Mahmud, onlara, "Kendi rızaları ile şürû' olunan bir emr-i meşrû'dan bağteten 'udûl ile i'lân-ı tuğyân eden yeniçerilerin bu isyanı hurûc 'ale's-sultân değil midir ve kıtalleri hakkında hükm-i şer'î ne veçhiledir" diye sordu. Ulemâ, hep bir ağızdan, "Bunların öldürülmesi meşrû'dur" diyerek fetva verip, "Ölme var, dönme yok" şeklinde yemin ile kararlarını açıkladılar.

Bunun üzerine yeniçerilere karşı muharebe için Livâ-yı Şerîf-i Nebevî'nin çıkarılması hususunda tereddüt yaşandı; neticesi meçhul böyle kritik bir iç savaşın mesuliyetinden sultan bile çekiniyordu. Bu noktada devreye giren Abdurrahman Efendi, ağırlığını koyarak meclisi karara sevk etti. Cevdet Paşa (1309: XII158) anlatır: "Kürt Hoca söze başlayıp hiddetlendi, şiddetlendi, ağzı köpürdü. 'Bu dîn ve devletin bekâsı murâd-ı İlâhî ise, o habisleri ururuz, mahv deriz. Değil ise, biz de bu din ile beraber batıp gideriz. Daha ne olmak ihtimâli kaldı' diyerek, elindeki kehribâr tesbihi hiddetle yere vurdu. Tesbih koptu dağıldı. Kehribâr tâneleri, mermer zemin üzerinde yuvarlanırken, huzurda bulunanlara rikkat gelip gözyaşlarını tutamadılar.

II. Mahmud da ağlayarak Hırka-i Şerif Odası'na girdi. Livâ-yı Şerif-i Nebevî'yi çıkararak şeyhülislâm ile sadrazama teslim etti. Şeyhülislâm başta olmak üzere kazaskerler, ileri gelen ulemâ, üç bin beş yüzü aşkın medrese talebesi toplanarak halkı yüreklendirici konuşmalar yapmaya başladılar. Osmanlı saray ihtilâllerinin maddî gücünü seyfiye, manevî gücünü ilmiye sağlıyordu. Yeniçeriler, tarihte ancak medrese ve tekke ehlini yanlarına alarak isyanlarında sonuca ulaşabilmişlerdi. Şimdi isyanın manevî gücü, yanına değil, tam aksine karşısına geçmişti. Devlet ve milletin birleştiği bu büyük cephe karşısında yalnız ve çaresiz kalan yeniçerilerin çoğu helâk olmuş, bir kısmı kaçarak tekkelere, bir kısmı kışlalarına sığınarak kurtulabilmişlerdi."

Bu hadisenin 9 Zilkade 1241'de (15 Haziran 1826) vukû'undan iki gün sonra, 11 Zilkade 1241'de (17 Haziran 1826) alınan bir kararla Ocak resmen kapa-

tıldı. Sultan II. Mahmud, kapatma fermanında Bektaşilik mensubu yeniçerilerin, devlet kadar din düşmanı Râfızî olduklarını vurgular: "İşbu Tâife-i Yeniçeriyân, şer'-i şerife muğâyir ve küfre müncer olacak istihlâl-i muharremât ve terk-i savm ü salât ve Hulefâ-yı Râşidîn hazretlerine küfretmek gibi hareketlere cesâret ederek birtakım saf iman sahiplerini cehaletlerinden ötürü, cadde-i müstakîmden ayırarak, dalâlet yoluna saptırmışlardır" (Gündüz 1989a: 135-9, Mutlu 1994: 72).

Böylece "ümitsiz vak'a"nın ortadan kaldırılması "hayırlı vak'a" (Vak'a-i Hayriye) olmuştur. Yeniçeri Ocağı, zamanla ümitsiz vak'a haline gelerek sonunu hazırlamıştı. Ocak, zamanla muharebelerde başarı gösteremez, yenilgiden yenilgiye uğrar hale geldikten başka, bütün düzenini ve disiplinini yitirmiş, başıboş hareketleri, zulümleri, isyanları ve ihtilâlleriyle devletin ve milletin başına belâ kesilmişti. II. Mahmud, tarihteki tecrübelerden ıslah edilmeye de, paralel bir gücün kurulmasına da razı gelmeyeceği, her çözüm teklifi ve teşebbüsüne kanlı isyanlarla karşılık vereceği anlaşılmış olan Yeniçeri Ocağı'nın dört yüz altmış beş yıllık varlığına son vermişti. Bu darbe sırasında topçu, kalyoncu, humbaracı, lağımcı ocakları gibi teknik sınıflar ve donanma ile birlikte, Yeniçeri Ocağı'ndan bıkıp usanmış olan İstanbul halkı ve ayrıca daha evvel Ocağı desteklemiş olan ulemâ sınıfı da padişahın yanında yer almıştı (Kütükoğlu 1990: 3).

Yeniçeriliğin İmhasından Devletin İnşasına

Yeniçeriliğin ilgasının iki önemli neticesini fark edebiliriz. Birincisi, Keçecizâde İzzet Molla'nın ifade ettiği gibi Vak'a-i Hayriyye, ülkeye ıslahat davasını daha soğukkanlı düşünme fırsatı verdi, reform projelerinin önünü açtı: "Ocak ref'i maslahat-ı hayriyyesi o âdemlerin eline geçeydi 'acabâ tağyîr-i usûl etmezler miydi? İşte bizim maksûdumuz bu kadar ki yirmi iki mâhdan beri gayret olunsa pek çok nizâmât mümkün olurdu" (Doğan 2000: 51). Keçecizâde'nin ifade ettiği gibi iç ve dış dinamiklerin şiddetle zorladığı modernleşme hareketine yeniçerilerin direnişi, ülkeye ciddî zaman ve emek kaybettirmiş ve gelecek modernleşmenin maliyetini arttırmıştır. Eğer yeniçerilerin direnişi olmasaydı, çok daha önceden uzvî ve verimli bir yenilenme yoluna girilebilir, mesafe alınabilirdi.

Yeniçeriliğin ilgasının ikinci önemli neticesi, bu ani ve yıkıcı değişikliğin modernleşme hareketini hızlandırması, değişiklikler sürecini tetiklemesidir. Ordu, devletin belkemiğini oluşturduğu için Osmanlı modernleşmesi süreci, Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla Kasım 1839'da değil, asıl yeniçeriliğin ilgasıyla 1826'da başlamıştır (Kütükoğlu 1990: VIII). Geleneksel ordunun bu şekilde aniden ortadan kaldırılması, asırların yönetici-yönetilen dengesini, devleti sarsan ve üstyapısal, anayasal sonuçları itibariyle modernleşmeye yol açan bir altyapısal değişiklik olmuştur. Bu değişikliği, "siyasî sistem/hükümet sistemi"

ayırımına göre iki, siyasî sistem kendi içinde müslim/gayr-i müslim tebaa olarak ayırıldığında üç açıdan inceleyebiliriz.

Adaleti sağlayacak devlet-kurmaya yönelik bir siyasî değişme süreci olarak modernleşmede ordunun reformu merkezî önem taşır. Devlet, ordu sayesinde tebaanın ferdî cezalandırma haklarını devirleri karşılığında meşrû şiddeti tekeline alır, adalet için yaptırım gücü kazanır. Modern dünyada ordu, devlet müesseselerinden biri olarak görülür; hâlbuki Osmanlı'da olduğu gibi kadim dünyada devletin omurgası veya gövdesidir. Bu, temel ayırımlarda daha iyi görülür: Reâyâ/asker, memleket/devlet, mülkî/askerî, din/devlet, şeriat/siyaset (örf), ehl-i şer'/ehl-i örf (ilmiye/seyfiye). Görüldüğü gibi bütün bu millet/devlet, memleket/devlet, din/devlet ayırımlarında asker=ordu, hep devleti temsil eder. Bu, bütün dünyada, Avrupa'da da böyledir. Nitekim İbnü'l-'Annâbî, Avrupalılar'ın icat ettikleri yeni ordu nizamının, "umûr-ı askeriyye" ve "umûr-ı siyâsiyye" olmak üzere iki temele dayandığını belirtir (Dilbaz 2008; 2014).

Bu ayırıma göre devlet, adeta orduyu işletmek üzere, ordu ekseninde örgütlenmiştir. *Stratokrasi* terimiyle anlatıldığı gibi Türk geleneğinde millet önce ordu, sonra devlet olarak örgütlenir, milletten orduya, ordudan devlete dönüşür; ordu, millet ile devlet arasında köprü olur (Russell 1828: 55). Padişah, millet ile devletin birleştiği ordunun veya millet-ordu-devletin başıdır. Böylece ordu, devletin omurgasından gövdesine dönüşür. Ahmed Cevdet'in, ordunun Rus ve Osmanlı devletlerindeki yerleri arasındaki farklılığa dikkat çekmesi önemlidir. Rusya gibi ülkelerdeki profesyonel orduya karşılık Osmanlı'daki ordu-millet, Napoléon Fransa'sında vatandaş ordusuna dönüşmüştür. Fransız ordusunun başarıları, diğer Avrupa devletlerine de örnek oldu; bu, vatandaş ordusuna geçmeye sevk etti, her vatandaşa getirilen mecburî askerlik hizmetiyle ulusal devletler merkezi, sürekli ulusal ordularına sahip oldular. Charles Tilly'nin, "Devletler savaş, savaş devletler yapar" (States make war, war makes states) mottosu bunu ifade ediyordu (King 2017: 80).

Buradan Batı ile Osmanlı'yı mukayese etmek üzere modernleşmenin mahiyetine geliriz. Modernleşme, sonuç olarak yöneten-yönetilen münasebetinin ve hak-vazife dengesinin değişmesidir; bunun sebebi ise ordunun değişmesidir. Bu süreç bakımından Batı ile Osmanlı arasında benzerlikler kadar farklılıklar vardır. Benzerlik, ordunun değişmesine bağlı olarak yöneten-yönetilen münasebetinin ve hak-vazife dengesinin değişmesi, farklılık ise bu sürecin dinamiği ve muhtevasındadır. Batı'da nisbeten daha homojen, Osmanlı'da ise heterojen bir tebaiyetten eşit vatandaşlığa geçilmiştir. Dolayısıyla yeniçeriliği ilgasının Osmanlı tebaasının heterojenliğine göre farklı sonuçları olmuştur. Yeniçeriliği ilgası, Osmanlı'da müslim tebaayı ordunun siyasî, gayr-i müslim tebaayı ise askerî işlevi itibariyle etkilemiştir.

Millet ile devlet arasında köprü olduğu için Osmanlı'da ordunun askerî işlevinin ötesinde siyasî işlevi vardı. Namık Kemal'in (1327: 179) belirttiği gibi henüz bozulmadığı zamanlarda Yeniçeri Ocağı, enformel olarak ümmetin iradesinin temsilcisi, kanaat önderi ve meşrû popüler muhalefet gücü olarak Osmanlı siyasî sisteminin temel unsuruydu. O, Dîvân-ı Hümâyûn'un yanında Yeniçeri Ocağı'nı, "irade-i ümmet" ve "usûl-i meşveret"in işlediği, "her kışlanın bayağı bir silahlı Meclis-i Şûrâ-yı Ümmet hükmünde" nezaret işlevini gören yerler olarak görür. Ancak yeniçerilerin hadlerini aşarak yaptıkları darbelerin doğurduğu fitne ve zulüm, ona göre Osmanlı tarihi boyunca hep anayasal rejimin ve halkın iradesinin aleyhine işlemiştir. Diğer taraftan Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla geleneksel siyasî güçler dengesi bozulmuş, halk sinmiş ve siyasî haksızlığa karşı çıkma, sivil itaatsizlik ve meşrû muhalefet hissini, gücünü yitirmiştir.

Ona göre bu boşluğu telafinin formel ve enformel iki yolu vardır: Formel olarak halkın temsilcilerinden meclis teşkili, enformel olarak da Yeni Osmanlılar gibi aydın hareketinin seferber edeceği kamuoyunun gücü: "Vâkı'â bir vakit idarenin her zulmüne tahammül olundu. Lâkin halkın a'sâb-ı 'asabiyetine o zaafı getiren bir 'illet idi ki binlerce yeniçeri ecsâmının İstanbul Halic'inde çürüyüşünden hâsıl olmuşdu. Bir zamandan beri hürriyet havaları mülkün her tarafına yayıldı, halkın mizacını tashîh eyledi. Bir tarafından dahî devletin bulunduğu hâl-i izmihlâl setr ü tevili kâbil olamayacak sûretde meydana çıktı. Herkes vatanperverlik vazifesini pîş-i nazara aldı. Cemiyetler teşekkül etti, gazeteler söylendi. Nihayet Yeni Osmanlılar Fırkası meydana geldi." (Donbay 1992: 3).

Böylece halkın muhalefetin maddî gücünden ve müeyyidesinden mahrum kalması üzerine Namık Kemal gibi aydınlar, bunu telafi edecek, yitirilen hürriyeti yeniden sağlayacak müesseseleri kuracak üstyapısal-anayasal değişiklik arayışına girdiler. Sınıf/statü ayırımı, altyapı/üstyapısal ayırımının anayasal karşılığı sayılabilir. Sınıf, "alınan hakkın mevkii", "statü, verilen hakkın mevkii" olarak tanımlanabilir. Avrupa'da modernleşme sürecinde altyapı üstyapıyı, pazar dinamikleri mülkiyet münasebetleri, hukuk ve anayasanın muhtevasını belirledi. Max Weber'de görüldüğü gibi ekonomi ve hukuk sosyolojisinin kesiştiği alan, tam bunu gösteriyordu.

Buradan, anayasanın geleneksel-geniş-enformel ile modern-dar-formel mânâları arasında kritik bir ayırıma ulaşırız. Bu ayırım, genelde modernleşme, özelde Osmanlı modernleşmesi sürecinin analizinde kritik önem taşır. Viscount Bolingbroke'un (1678-1751) tarifinde olduğu gibi geleneksel-geniş-enformel mânâda anayasa (teşkilat-ı esâsiye), içerisinde devlet kudretini yaratıcı millî birlik hayatının daima tazelenen bütün safhalarının cereyan edeceği tekmil hukukî normları ihtiva eden bir metin olarak anlaşılır. Bu itibarla, böyle bir teşkilat-ı esâsiyede mahkemelerin istiklâli, devletin hukukî karakterinin

muhafazası, evlilik, mülkiyet, miras gibi medenî hakların idamesi, zirai ıslahat, içtimaî ve sıhhî yardım gibi müesseselerin ve gayelerin yer alması ve teminata kavuşması icap eder.

Alman hukukçu Ferdinand Lassalle da (1825-1864), 1862 senesi Prusya mebuslar meclisinin seçim mücadeleleri esnasında verdiği bir nutukta anayasayı (kânûn-ı esâsî), "Bir cemiyetin dâhilinde bulunan kuvvetlerin şe'nî, hakiki (reel) münâsebâtı" diye tarif etmiştir. Bir cemiyetin dâhilinde bulunan kuvvetlerin şe'nî münâsebâtı, muayyen bir zaman zarfında bir muvâzene hâlinde bulunuyor, işte bu muvâzene-i kuvâ, o cemiyetin şe'nî, hakikî kânûn-ı esâsisidir. Lassalle'a nazaran herhangi bir vesikayı kânûn-ı esâsî addetmek hakikati görmemektir: Asıl bu şe'nî münâsebâttır ki, kânûn-ı esâsîyi teşkil eder ve ona muvâfık vesikalardır ki tatbik olunur (Akçura 2016: 26-7).

Buna karşılık modern-dar-formel mânâda yazılı anayasa, kapitalizmle doğan üstyapısal bir icattı. Viscount Bolingbroke'tan (1678-1751) kısa bir süre sonra yaşamış Thomas Paine'in (1737-1809), anayasanın hükümetin ürünü değil, ondan önce gelen, ona vücut veren ve ancak görünür bir şey olduğu görüşü, gelenek ile modernliğin arasında görülebilirdi (Ball 1989: 50-67, 59, Loughlin 2003: 120, *Tanzimat I* 1940: 40). *Constitution* kelimesinin önce *teşkilat-ı esâsiyye* olarak Türkçe'ye lafzî, doğru tercümesine karşılık bilâhare *kânûn-ı esâsî* (anayasa) karşılığının yaygınlaşması, uğradığı evrensel mânâ kaymasının Türkçe'ye yansımasıdır. Charles A. Beard'in (1941) *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States* adlı klasik eserinde gösterdiği gibi burjuvazi, iktisadî güçle haklarını aldığı için kapitalistikleşme olarak modernleşmenin ürünü yazılı anayasa, aslında sınıf haklarının tesciliydi. Yazılı anayasa, Batı'da iktisadî güçle alınan sınıf haklarının tescili olarak modernleşmenin sonucu, Osmanlı gibi Doğulu ülkelerde ise tam aksine verilen statü haklarının tescili olarak modernleşmenin sebebi, anayasal mühendislikti (Arjomand 1992, Boucock 2000).

Kaldırılan yeniçeriliğin siyasî işlevini telafi arayışının ürünü olan 1876 Kânûn-ı Esâsî ile müslim tebaaya hürriyeti sağlayacak siyasî haklar, yani statü verilmişti. Yeniçeriliğin ilgası, gayr-i müslim tebaayı ise dolaylı olarak askerî işlevi itibariyle etkiledi. 1856 Islahat Fermanı ile tüm tebaa askerlik hizmetiyle mükellef eşit vatandaş kılındığı halde askerlikten yüksünen gayr-i müslim tebaa, bedel-i askerî adıyla cizye yerine getirilen bir vergi karşılığında gene askerlikten muaf kılınarak fiilen geleneksel "eşit fakat ayrı" statüsüne dönmüştü. Bununla Osmanlı burjuvazisi olarak gayr-i müslim tebaa, Batı'daki gibi iktisadi güçle aldıkları sınıf haklarını anayasal kayda geçirmiş oluyordu. Yaptığımız ayırımla nötral siyasî modernleşmeden normatif içtimaî modernleşmeye geçiş, iktisadî güce dayalı sınıf düzeninin siyasî iradeyle belirlenen geleneksel statü düzeninin yerini almasıyla yöneten/yönetilen münasebetinin değişmesiydi.

Geleneksel olarak Osmanlı'da ana mesleklerden üçü yerli, üçü yabancı tebaanın; çiftçilik, askerlik, âlimlik, Müslümanların, bürokrasi Rumlar'ın, zanaat Ermeniler'in, ticaret Yahudilerin elindeydi. Ticaret erbabı, "Hâşâ, min huzur tüccar taifesi" diye aşağılanırdı (Murad Efendi 2007: 59,206).

Dolayısıyla millet-i hâkime olarak Müslüman tebaa, millet-i mahkûme olarak gayr-i müslim tebaadan maddî (iktisadî) olarak düşükken manevî (dinî) olarak üstündü. Bu itibarla Osmanlı'da Batı'daki gibi bir modernleşmeyi gerçekleştirecek içtimaî güç olarak yerli burjuvazinin zuhuruna imkân yoktu. Kaderin cilvesi, 1856 Islahat Fermanı ile gayr-i müslim Osmanlı tebaasına verilen eşitlik ve özgürlük, geleneksel (manevî) nimet/(maddî) külfet dengesini tamamen Müslüman tebaanın aleyhine bozdu. Gayr-i müslim tebaa, siyasî olarak Müslüman tebaa ile eşitlenirken geleneksel iktisadî imtiyazını bırakmaya yanaşmadı ve askerlik hizmetinde olduğu gibi geleneksel "eşit fakat ayrı" statüsüne tekrar kavuşmayı başardı.

Aslen Kayseri Talas Rumları'ndan ve Atina Üniversitesi'nde tarih profesörü olan, İttihat ve Terakkî Fırkası İzmir mebusu Pavlo Karolidi (Pavlos Carolidis) (1849-1930), 21 Aralık 1913'te II. Meşrûtiyet Meclis-i Meb'ûsanı'nda şöyle konuşabiliyordu: "Bugünkü siyasî iktidar fırkasının İzmir teşkilatı ve bilhassa başındaki zat, bu müesses, eskiden kurulmuş yaşama tarzını bozmakta, bilhassa Rumlar'ın elinden ticarî, sınaî, iktisadî işlerini almakta, ırkdaşları Türkler'e tahsis etmektedir. Kooperatifler kurarak, Rum-Ermeni tüccarların müstahsil ile münasebetini kesmek istemektedir. Bütün bu teşebbüsler, Devlet-i 'Osmâniye'nin teşkilat bünyesini öylesine rahnedâr edecektir ki, Kânûn-ı Esâsî ile teminat altındaki kadîm haklar pâyimâl olacak ve açık söylüyorum efendiler, müdafaa-ı nefs devri başlayacaktır. Bu da huzur ve âsâyişin olduğu kadar memleketin iktisadî ve ticarî izmihlâline yol açacaktır. İzmir'de, Aydın'da, Karesi'de, Saruhan'da, Menteşe'de bazı Türkler, öteki unsurların kadîm hakkı, ticaret, sanayi işlerine el atıyorlar. Bu Kânûn-ı Esâsî'nin ihlâli demektir" (Isom-Verhaaren 2016: 297-309, Parlak 1982: 149-50).

Bu, son yıllarında da olsa Osmanlı Devleti'nin statü düzeninin çözüldüğü ve gayr-i müslim burjuvazinin sınıf gücünü dayatabildiği içtimaî modernleşmenin çarpıcı ifadesidir. Dahası yerli, Müslüman Osmanlı tebaası, Tanzimat devrinde Batı'da Protestanlar'daki gibi üretim açısından olmasa da tüketim açısından modernliğe, kapitalizme geçmekte gecikmedi; geleneksel ve modern servet anlayışları arasındaki farklılıkta görüldüğü gibi. Geleneksel anlayışta servet, paranın miktarından ziyade sarfı, işleviyle ilgilidir. Türkçe, "yiğitlik vurmakla, ağalık vermekle" sözünün belirttiği gibi insanlar içtimaî mevkilerine göre verirler. Hâlbuki son Osmanlı devrinde servet, parayı harcama, verme değil, sahip olma ve mal yığma miktarıyla değerlendirilir oldu (Mardin 1991a: 27-9,55,64).

Osmanlı klasik çağında kapitalist mantığın tersine üstyapısal siyasî irade, altyapıyı, pazarda fiyatı, pazar dinamiklerinin zıddına ithalat ile ihracatın yönünü belirleyerek burjuvazi gibi iktisadî güçle kazandığı sınıf haklarını dayatabilecek özerk bir içtimaî gücün, altyapısal dinamiğin zuhuruna izin vermemiştir. Bu yüzden yeniçeriliğin siyasî boşluğunu telafi edecek bir üstyapısal-anayasal değişiklik, ancak hâricî dinamikle, Batılı devletlerin baskısıyla gelebilirdi. Halil Şerif Paşa, özlenen anayasal değişikliğin tahakkuku için, Rus otokrasisini hızlı ilerlemeyi sağlayacak daha iyi bir model olarak gören Sultan Abdülaziz gibi sultanlar üzerinde Batılı devletlerin baskısından medet umar (Davison 1986: 58). Ancak bu anayasal değişiklik, gerekli, ama yetersiz bir şarttı. Islahat Fermanı, modernleşmenin üstyapısal-anayasal değişikliğe indirgenmesi anlayışının çıkmazını gösteriyordu. Édouard Engelhardt'ın (1328: 316) dediği gibi: "1856 Hatt-ı Hümâyûnu'nun mezhebî muafiyetlerin ve gayr-i müslim cemaatlerin imtiyazlarına taalluk eden maddeleri hakikaten tatbik edilmiş ise de, mülkî ve siyasî maddelerinde memleketin içtimaî şartları hissedilir derecede değişmemişti."

Bu çıkmaz, cumhuriyet devrinde ulusallaşmanın ana unsuru, milletin efendisi olarak köylünün ulusal ekonomi ve politikayla bütünleştirilmesi açısından da görülür. Cumhuriyetin benimsediği siyasetlerin aktarılmasını sağlayan biricik parti olan Halk Partisi kırsal alanda yaşayan kitlelerle bağ kuramadı, tarım kesiminin yarattığı pek az artı-değer, Türkiye'nin kalkınması için kullanıldı. Köylüler, kredi, sosyal yardım ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde de korunmak için hâlâ eşrafa dayanmak zorundaydılar. Cumhuriyetçi programa göre köylüler "geri kalmış"tır ve ancak, gerçekçilikten uzak köy yasası (Marksistlerin üstyapı dedikleri) gibi toprak yasalarıyla dönüşüme uğratılabilirler. Yasalar koyarak tepeden inme bütünleştirmeyi sağlamak, Osmanlı siyasetine has bir davranıştı (Mardin 1992: 51-2).

Daha yakında bakıldığında Osmanlı modernleşme sürecindeki farklı anayasal-kurumsal gelişmeler, farklı idarî tabakaların ideallerinin temsili olarak ayrılabilirdi:

1. Seyfiye: Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye: Kudret
2. Mülkiye: Islahat Fermanı: Nizam
3. İlmiye: Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye: Adalet
4. Kalemiyye: Kânûn-ı Esâsî: Hürriyet

Yeniçeriliğin ilgası, siyasî sistem kadar hükümet sistemini de derinden etkiledi. Ahmed Cevdet (1986: IV/219-220), adeta altyapı/üstyapı ayırımıyla ve farklı ülkelerin tecrübeleriyle mukayese ederek, yeniçeriliğin ilgasının modernleşme sürecine tesirini vukufla tahlil eder. Ona göre inkılâp baskısı, İngiltere'de üst, Fransa'da alt tabakadan geldi. İngiltere'de inkılâp, aristokrasinin zorlaması ve halkı yanına alması, Fransa'da ise halkın krala karşı ayaklanması ve ihtilâl ile

oldu. Rusya ve Osmanlı'da ise inkılâp, saltanat tarafından gerçekleştirildi. Ancak arada kritik bir farklılık vardı. Reformun başarısı, reform için model alınan Batı düzeninin sağlam tetkikine bağlıydı. Modern Rusya'nın kurucusu sayılan Büyük Petro, Batı modelini bizzat müşahede ve tetkik edebildiği için reformda başarıya ulaşabildi.

Ön-istihbarat ve proje kadar, askerin sistemdeki rolü ve illetinin derecesi itibariyle de Rus ile Osmanlı reform hareketlerinin başarı dereceleri arasında farklılık vardı. Strelitz askeri Rusya'nın bir uzvu gibi olduğu için, Rusya omuzundaki bir ur misali ondan kurtularak illeti daha kolay tedavi edebilmiş ve devlette ordunun reorganizasyonuna eşlik eden dâhili ıslahata Osmanlı kadar ihtiyacı olmadığı için, ıslahatı daha kolaylıkla gerçekleştirmiştir. Hâlbuki yeniçerilik, Osmanlı Devleti'nin omurgasını veya gövdesini oluşturuyordu; dolayısıyla onun illeti, bütün bedeni saran kanser hastalığına benzediği için yıkılışı çok sarsıcı olmuş ve bu kaybı telafi için çok daha şümullü bir ıslahat gerekmiş, bu da bir türlü başarılamamıştır.

Burada ilginç olan, Ahmed Cevdet ile Namık Kemal'in yeniçeriliğin yıkılışının Osmanlı halkı üzerindeki tesirini neredeyse aynı tabirle ifade etmeleridir. Kemal (2018: I/47), "Hubbü'l-Vatani mine'l-İmâni" başlıklı 29 Haziran 1868 (9 Rebiyülevvel 1285) başlıklı yazısında "Lâkin halkın a'sâb-ı 'asabiyyetine o zaafı getiren bir 'illet idi ki binlerce yeniçeri ecsâmının İstanbul Halic'inde çürüyüşünden hâsıl olmuşdu." Cevdet ise 28 Kasım 1884 tarihli tezkiresinde, "Yeniçeriliğin ilgâsiyle ehl-i İslâm'ın kuvve-i 'asabiyyesine zaaf geldi" der (1986: IV/219). Bu durumda, eğer ender bir tevafuk değilse Cevdet, Kemal'den bu tabiri almış görünür:

"Bizde dahî ıslâhâta taraf-ı saltanat-ı seniyyeden başlanmış olduğu cihetle yeniçerinin ilgâsı Strelitz 'askerinin ilgâsına benzer. Lâkin yeniçeri, Devlet-i 'Aliyye'nin kalbinde bir seretân illetine benzerdi. Strelitz 'askeri ise Rusya'nın omuzunda bir ur idi. Yeniçerilik, Osmanlılar'ın iliğine işlemiş ve ocaklar 'asabiyyet-i milliyye makâmına kâim olarak devâir-i devletin usûl ü fürû'ını istilâ eylemiş olduğuna nazaran devletin zâtiyyâtından ma'dûd olmuş idi. Anın ilgâsiyle ehl-i İslâm'ın kuvve-i 'asabiyyesine zaaf geldi. Şu'ûbât-ı idâre taraf taraf açılan yerleri 'asâkir-i nizâmiyye ile dolduramayıp o türlü boşlukları doldurmak için pek çok ıslâhât-ı dâhiliyye icrâsı lâzım idi. Devlet-i 'Aliyye ise idâre-i gayr-i merkeziyye tahtında idâre olunageldiği ve eyâlâtın biri diğerine benzemeyip her biri idârece başka yol almış olduğu cihetle her tarafın ahvâl-i husûsiyyesini düşünerek ıslâhât-ı matlûbeyi ona göre yapmak lâzım gelirdi. Bunu yapabilmek ne kadar çok vukûf ve mehârete mevkûf olduğu muhtâc-ı tafsîl değildir. Strelitz 'askeri yeniçeri gibi Rusya'nın ahvâl-i zâtiyyesinden ma'dûd ve kavmiyyet ü milliyyete merbût olmayıp anın ilgâsiyle yalnız dâire-i 'askeriyyede açılan yer 'asâkir-i nizâmiyye ile dolup taştı. Rusya'nın dâhiliyyece olan

müşkilâtı bizim müşkilâtımız kadar değil idi. Islâhât-ı dâhiliyyece ihtiyâcâtı bizim ihtiyâcâtımız kadar değil idi ve Petro, tanzîm-i 'askerle beraber devletine lâzım olan ıslâhâtı icrâ ediverdi. Bizim bu yolda olan ihtiyâcâtımız daha ziyâde olduğu halde gereği gibi teşebbüs olunmadı. Ara sıra vukû' bulan teşebbüsât dahî hikmete ve îcâb-ı hâl-i memlekete muvâfık değil idi."

İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi John Ponsonby de (1770-1855) empatik bir bakışla Osmanlı Devleti'nin reformunda adliye ve ordunun taşıdığı merkezi öneme dikkat çeker. Adalet, devlete meşrûiyet, ordu ise adalet için yaptırım gücünü sağlar. O, yalnızca ordunun devletin büyük siperi ve ulusal emniyet tesisinin şartı olmasından değil, aynı zamanda ordunun nizamıyla icra idaresinin diğer her dalının belli ölçüde benzer ve daha doğrusu aynı esasta ıslah edilebileceğinden dolayı iyi bir askerî inzibat ve intizam düzeninin kurulmasını candan istemektedir (Jochmus 1883: 42).

İlginçtir ki Ahmed Cevdet (1309: VI/5-6), aynen Ponsonby'nin bu görüşü istikametinde Osmanlı reform sürecini tahlil eder. Devlet işleri, bir saatin çarkları gibi birbirine bağlı ve düzenli olarak işlediği için sadece birindeki problemi düzeltip diğerlerini bırakmakla sonuç alınamaz: "Bu vecihle her taraftan asâkir-i nizâmiyye tertibi elzem görülüyordu. Lâkin Devlet-i 'Aliyye'nin ahvâl-i mülkiyyesi dahî muhtel olup bir bozuk hey'et ise bir hey'et-i muntazamayı idare edemeyeceğinden, tanzîm-i 'askerle beraber umûr-ı mülkiyyenin tanzîmi dahî lâzime-i hâl ü maslahattan idi. Umûr-i devlet, saat çarkları gibi yekdiğere muttasıl u merbût ve bu dolabın hüsn-i intizâm üzere dönmesi, cümlesinin taht-ı nizâm ve râbıtada bulunmasına menût olduğundan Devlet-i 'Aliyye her dâ'iresince ıslâhât-ı esâsiyyeye muhtâc idi."

Cevdet, devlet reformunun şöyle bir hiyerarşik zincirle yapılması gerektiğini söyler: Adliye→mülkiye→maliye→seyfiye (ordu):

"Cennet-mekân Sultân Abdülmecid Han hazretlerinin evâil-i saltanatlarında Tanzîmât-ı Hayriyye icrâ olundu. Hazîne-i celîlenin vâridât-ı seneviyyesi yedi yüz elli bin kîse akçe iken ilk senesinde yalnız a'şârdan altı yüz bin kîse hâsıl oldu. İkinci sene iki kat oldu. Vâridât-ı sâ'ire dahî o nisbetde artarak sonraları hazîne-i celîlenin vâridâtı yirmi dört milyon liraya kadar çıkdı. Ba'dehû yine hâkân-ı müşârun-ileyh hazretlerinin zemânında tensîkât-ı 'askeriyye icrâ olundu. Kuvve-i 'askeriyye intizâm-ı sahîh altına alındı. Lâkin bir kuvve-i muntazamayı besleyecek olan idâre-i mâliyyenin dahî taht-ı intizâma alınması lâzım iken umûr-ı mâliyye eski halde kaldı. Bu sûretle maaşlar vaktiyle verilemez oldu. Onunla beraber vâridât-ı hazîne tezâyüd eyledikçe masraf daha ziyâde artarak muvâzene-i seneviyyede hayli açık zuhûr etmeğe başladı.

El-hâsıl umûr-ı 'askeriyye tanzîm olunduğu gibi umûr-ı mâliyyenin dahî tanzîm ve ıslâhına ihtiyâc-ı sahîh görüldü. Umûr-ı mâliyye ise umûr-ı mülkiyye-

nin bir fer'i demek olduğundan ıslâhât-ı mâliyye, ıslâhât-ı mülkiyyeye müteferri'dir. Zira idâre-i mâliyye bir bahçenin meyvelerini toplamakdır. İdâre-i mülkiyye dahî ol bahçeyi i'mâr etmekdir. Hâlbuki bahçeye ne kadar güzel bakılırsa mahsûl o kadar çok olur. Binâen 'alâ-zâlik evvel-i emirde idâre-i mülkiyyenin ıslâh ve tanzîmi lâzım gelir iken o bâbda bir şey yapılamamış idi ve her dâ'irenin mihver-i lâyıkında hüsn-i idâresi umûr-ı 'adliyyenin intizâmına mevkûf olduğu halde mahkemeler eski hâli üzere gidiyordu" (BOA, YEE, 39/8).

İşte II. Mahmud gibi bir XIX. asır hükümdarı bile, devletin selâmeti için Tanzimat denen reform hareketini tavsiye eden Mustafa Reşid Paşa'ya, "Üç yüz bin asker cem' eder, Avrupa'nın hakkından gelirim." diyerek ordunun gücünün askerin miktarıyla ölçüldüğü geleneksel yanıltıcı anlayışı sürdürdüğünü ifade etmişti (Ergin 1977: II/412-413). Osmanlı, bu suretle maddî ve manevî gücün modern sırrını gözden kaçırıyordu. Birincisi, askerî güç buzdağının ucu, idarî-iktisadî-ilmî-fennî boyutlarıyla bir ülkenin total maddî gücünün neticesi olarak rakip orduların gücü, modernleşme denen şümullü kalkınma sürecinin ürünüydü. İkincisi, dâhilî meşrûiyet kadar hâricî, beynelmilel meşrûiyet de bir ülkenin bekâsında rol oynayan bir manevî güçtü. Tanzimat, işte bu hakikatin farkına varılmasıyla verilen bir kararın ürünüydü.

Ulusal Devletin Ayak Sesleri

15 Haziran 1826 tarihinde yeniçeriliğin ilgasından sonra II. Mahmud'un on üç sene sürecek ikinci saltanat devriyle birlikte Osmanlı tarihinin asıl modernleşme devri de başlamıştır. Sultan, modern bir hükümet ve devletin inşası yolunda beş başlık altında toplayabileceğimiz birçok önemli reforma imza attı:

1. Yeni teşkilat: Kamu hizmeti verecek idarî personelin yeniden yapılandırılması, geleneksel örfî padişahın kullarından modern aklî devletin bürokrasisine geçiş:
   - İdarî akliyet ve meritokrasiye (memurların gelir ve performansında akliyete, arpalık, paşalık, dirlik sistemi yerine maaş ve rütbe ve nişan sistemine) geçiş,
2. Yeniden tesisat: Kamu hizmeti verecek idarî müesseselerin yeniden yapılandırılması:
   - Dîvân-ı Hümâyûn yerine Meclis-i Vükelâ (Hey'et-i Vükelâ, Encümen-i Mahsûs, Encümen-i Mahsûs-ı Vükelâ, Meclis-i Hâs, Meclis-i Meşveret, Meclis-i Hâss-ı Vükelâ, Meclis-i Hâss-ı Meşveret, Meclis-i Hâss-ı Âlî, Meclis-i Âlî-i Vükelâ, Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ ve Meclis-i Mahsûs gibi isimlerle de anılmış Bakanlar Kurulu)
   - Sened-i İttifak'ın akdi (29 Eylül 1808),

- Yeniçeri Ocağı yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye,
- Donanmada reform,
- Seraskerlik,
- Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti (12 Rebiyülevvel 1242/14 Ekim 1826)
- İhtisâb Nezâreti (1826),
- Umûr-ı Hâriciye Nezâreti (Reîsülküttâblık yerine, 11 Mart 1836),
- Umûr-ı Dâhiliye Nezâreti (1837) (Sadâret Kethüdâlığı yerine Umûr-ı Mülkiye Nezâreti, 1836),
- Umûr-ı Mâliye Nezâreti (3 Zilhicce 1253/28 Şubat 1838),
- Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı 'Adliyye (27 Zilhicce 1253/24 Mart 1838, yasama mercii olarak sarayda),
- Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı 'Âlî (1254 Muharrem 11/6 Nisan 1838, yürütme mercii, bakanlar kurulu olarak Bâb-ı 'Âlî'de)
- Ticaret Nezâreti (24 Mayıs 1839).

3. Yeni tesisat: Yeni kamu hizmeti verecek müesseselerin kurulması:
   - Daimî elçilikler,
   - Posta, polis, karantina teşkilatı,
   - Harbiye, Tıbbiye, Rüşdiye,
4. Yeni tanzimat: Hükümet sisteminde merkezîleşme yönünde yeni düzenlemeler:
   - On sekiz eyalet veya büyük paşalıkların dörde indirilmesi,
   - Muhtarlık teşkilatı, 1829 yılında İstanbul'da, 1833'de Kastamonu mahallelerinde,
   - Memleket Sandığı, sancak merkezlerinde ihtilafları önleyecek,
5. Yeni tatbikat: Mülkî ve kültürel yeni hizmetler, uygulamalar:
   - Kıyafet inkılâbı,
   - Devlet protokolünde yenilik,
   - Yurt seyahatleri,
   - Cihadiye denen beşlik sikke darbı (1810),
   - Pasaport uygulaması,
   - İlk nüfus sayımı,
   - Arazi yazımı,
   - Tercüme odaları,
   - Yeni matbaalar,
   - İlk resmî gazete *Takvîm-i Vekâyi'*,

- İlk saray konservatuarı (Mızıka-i Hümâyûn ve Saray Harem Orkestrası, 1831),
- İlk halk konseri (İstanbul Süleyman Paşa Hanı'ndaki kahvede Tanbûrî Aleksan Efendi tarafından (1835),
- Batı mûsikisi, piyano, bando, orkestra, tiyatro ve sahnenin girmesi (Lewis 1984: 77-106; Kütükoğlu 1990: 1-10). Şimdi onun ulusal devlete doğru modernleşme sürecine biraz daha yakından bakalım.

1. Hükümdarın görünmesi: Görünmez, mahrem hükümdarlıktan görünür, nâmahrem hükümdarlık kültürüne geçiş

Osmanlı'da patrimonyal ve İslâmî olarak iki devlet, hükümdarlık ve meşrûiyet vardı. Devleti yenilenmeye zorlayan çözülme süreci, 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi'nden itibaren, devletin, hükümdarlığın ve meşrûiyetin niteliğinin zıt yönlerde değişmesine yol açtı. Arapça haram ve mahrem kelimelerinin türediği hürmet, iki devlet, hükümdarlık ve meşrûiyeti birleştiren kavram olarak alınabilirdi. 1774'ten itibaren Devlet-i 'Aliyye'den Devlet-i Muhammediyye'ye geçişle padişahın Devlet-i 'Aliyye'yi temsil eden "hükümdar" olarak hürmeti azalırken, Devlet-i Muhammediyye'yi temsil eden "halife" olarak hürmeti arttırılırdı. Bu gelişme, zâhiren çelişkili gibi görünse de aslında etki/tepki mantığınca tutarlıydı. Kutsaldan uzaklaşma/yeniden-kutsallaşma, büyü-bozumu/yeniden-büyülenme (desacralization/resacralization, disenchantment/re-enchantment) gibi zâhiren çelişkili süreçler, aslında modernleşmenin bozulma/yeniden-düzelme şeklindeki etki/tepki mantığına dayalı seyrinin gereğiydi (Clark 2012, Walsham 2008).

"Devlet Baba" tabirinin ifade ettiği gibi geleneksel olarak padişah, devletin başını temsil eder. Dolayısıyla II. Mahmud'un şahsında hükümdarın hürmetinin azalmasından kasıt, ulusal devlete doğru modernleşme sürecinin temelinde yatan, geleneksel "görünmez" hükümdar kültüründen "görünür" hükümdar kültürüne geçiştir. Dünya dillerindeki karşılıkları gibi Arapça *medine* ile *devlet* kelimeleri, gramatik olarak müennestir; İngilizce'de ülkelerin, devletlerin müennes "she" zamiriyle ifadesi bu yüzdendir. Bunlar, bir milletin "yuva"sıdır ve "yuvayı dişi kuş yapar." Harem, *kudsiyet* de denen devletin *hürmetini*, dokunulmazlığını simgeler; harem ağalarının ihsâsı, saltanatın namusuna, ırzına el uzatılmaması içindir. Sekülerleşme, sebep olarak deizme, sonuç olarak profanlığa kayış olarak tanımlanabilir. Genelde *sacred* (kudsî) kelimesinin zıddı olarak alınan *profane* (âdî) kelimesi, aslında mahremin zıddı, nâmahrem demektir. Ev halkına (aile, kadın, hükümdar) nisbetle mahrem/nâmahrem (*sacred/profane*) ayırımının eve nisbetle karşılığı özel/kamusaldır (*private/public*).

Buradan kritik modernleşme/sekülerleşme ayırımına ulaşırız. Modernleşme, bilhassa XIX. asırda Sanayi İhtilâli'nin gerçekleştiği İngiltere'de anaların ve

çocukların fabrikalarda çalıştırılmak üzere evlerinden koparılmasında görüldüğü üzere, özelden kamusala, sekülerleşme ise mahremden nâmahreme geçiştir. Max Weber'in terviç ettiği imajla modernleşme, *dünyanın büyüsünün bozulmasıdır* (*disenchantment of the world*). Büyüsünü yitirmiş modern dünyada Osmanlı hükümdarları da eskisi gibi pür-mahrem kalamazlardı. Batı'daki gibi "görünmez, mahrem, özel" hükümdar imajından "görünür, nâmahrem, kamusal" hükümdara imajına geçiş, modernleşme ve sekülerleşme olarak Osmanlı hükümdarlık kültürünün değişmesi süreci II. Mahmud ile zirveye çıktı.

Hem hükümet, hem ülke içinde "görünmez hükümdar" kültürünün içtimai gerekçesi vardı. Bir gün Fâtih'in riyasetinde divan toplandığı sırada işini takip etmek üzere devlet merkezine gelmiş olan bir Türk köylüsü, divan çavuşlarının ellerinden kurtularak divan yerine girip "Devletlû hünkâr hanginizdir şikâyetim var" deyince padişahın canı sıkılmış ve vezîriâzam Gedik Ahmed Paşa'nın tavsiyesiyle padişahın artık divan müzakerelerini bir perde arkasından dinlemesi, vezâret mührünün yani mühr-i hümâyûn'un vezîriâzama verilmesi şekli kabul edilmiştir. Fâtih, sonraları divan müzakerelerine bizzat riyaset etmeyip müzakereleri perde veya kafes arkasından dinlerdi; nitekim *Kânûnnâme*'de de, "Cenâb-ı şerifim pes-i perdede oturup" kaydı buna delildir. Yavuz Sultan Selim'in bazen eski divanhânede divan akdettiği görülmektedir. Yine *Kânûnnâme*'deki kayda göre divan, Fâtih zamanında da her gün toplanmakta olup haftada dört gün vezirlerle kazaskerler ve defterdarların arz odasında pâdişâhın huzuruna kabul edilip işleri hakkında mâruzatta bulunmalarına müsaade edilmişti (Uzunçarşılı 1984: 2-3).

Eskiden hükümdarlığın hürmetinin ihlâli sayıldığından, padişahları tebdîl-i kıyâfet gezerken tanıdığını belli etmek, onlarla konuşmak ve onlara arzuhal sunmak ağır cezası olan yasaklardandı. III. Mustafa'nın tebdil seyahatlerine misaller veren Şemdânîzâde'nin şu beyanı manidardır: "Bir padişahın sırf haşmet olsun diye şehirde tebdil gezerken hiç olmazsa bir bî-edebi katl veya başka bir şekilde te'dib ve sebepli sebepsiz bir diğerini olmayacak bir ihsanda bulunarak ihyâ etmelidir; böylece herkes edebini takınıp keremini umar olsun" (TDVİA 1988: 40/214).

Geleneksel olarak Osmanlı padişahlarının halkla belli irtibat kanalları vardı. Padişahlar, cuma selâmlığı, tebdil gezmek, av seferi, göç-i hümâyûn gibi vesilelerle İstanbul içinde küçük gezintilere çıkarak halkın ahvalini bizzat görme imkânı bulurlar, ayrıca imarethanelerde halka yemek dağıtırlar ve doğrudan Dîvân-ı Hümâyûn'da halkın dertlerini dinlerlerdi. Padişahlar, tebdîl-i kıyâfetle ava çıktıklarında tedbir alınmasını emrederek gördükleri arızalara müdahale ederler, bazen rastladıkları bu davranışların mesullerine ölüme varan ağır cezalar verirlerdi.

Devletin yaşadığı buhran arttıkça saltanat halka daha da yaklaştı. İç ve dış buhranların arttığı devirlerin hükümdarları I. Abdülhamid ve III. Selim, sıkça tebdile çıkarak halkın nabzını tutmaya çalıştılar. İktidarlarının meşrûiyet araçlarından biri olarak tebdilin bilhassa reformcu hükümdarlar devrinde artması tesadüf değildir. I. Abdülhamid (1774-1789), ulemâ kavuğu üzerine yeşil destar sararak ve silahtar ağa, mabeyin ağaları ve bazı çavuşları yanına alarak, ayda altı-yedi defa sabahtan ikindiye kadar suriçi İstanbul'unu, çarşı pazarları ve kapanları teftiş ettikten sonra İstanbul halkına, çarşı ve pazarlara dair sert emirler çıkarırdı.

III. Selim, cülûsundan itibaren aksaklıkları ve yolsuzlukları kontrole özel bir önem verdi. Bir gün tebdîl-i kıyafetle Kızkulesi'ni teftiş eden sultan, kule dizdârının işinin başında olmadığını görünce, bulunarak denize atılmasını emretmiş, araya girenlerin ricası üzerine canını bağışlayarak görevinden uzaklaştırmıştır. Bir defasında Baruthâne-i Âmire'ye gittiğinde kendisini tanımayan görevlilerin şikâyetlerini duyunca durumlarının iyileştirilmesini istemiştir. Bu arada sıkça tebdil gezmesinin tehlikelerinden bahseden Şeyhülislâm Mehmed Şerif Efendi'yi azl etmiştir (Sarıcaoğlu 2001: 47-51, TDVİA 1988: 40/213-4).

II. Mahmud, şehzadeliğinde Adlî mahlasıyla şiir yazdığı için, "Sultan Mahmud-i Adlî" olarak anıldı. Bundan, onun İslâm'da adaletin timsali Hz. Ömer'i örnek aldığı anlaşılır. Sultan, halka açılımında, gece karanlığında Medine sokaklarında dolaşarak halkın hükümetinden ve halinden memnun olup olmadıklarını muayene eden Hz. Ömer'in hükümdarlık tarzından ilham almıştır (Özcan 1991: 361-362). Adalet timsali olarak Hz. Ömer'in hükümdarlığının mümeyyiz vasfı, halkla doğrudan irtibat kurmasıdır. II. Mahmud devrinde halka açılımın göstergesi, kadim "görünmez hükümdar" anlayışından "görünür hükümdar" kültürüne geçiştir (Stephanov 2014a; 2014b; 2018); hükümdarın görünmezlikten görünürlüğe geçişi, mahremiyetten nâmahremiyete, özellikten kamusallığa geçişi demekti.

II. Mahmud, seleflerinden farklı olarak şehir-içi seyahatlerin ötesinde yurt seyahatlerine çıktı, Osmanlı padişahlarını değil halktan, en yüksek devlet memurlarından bile ayıran dokunulmaz gelenekleri ve aşılmaz mesafeyi kaldırdı. Onların huzurunda oturmalarına, kendisiyle rahatça konuşarak fikirlerini ifade etmelerine, hatta tartışmalarına müsaade etti (Kütükoğlu 1990: 9-10). Saray kadınlarının yaşadığı "harem"in teşhiri mânâsına gelen asıl "mahremiyet"in ihlâlinin çarpıcı misali, sultanın kızı Atiye Sultan'ı da asker üniforması giydirerek Bâb-ı Seraskerî'ye ve kışlalara götürmesiydi. Bu, İslâm örfü açısından akıl almaz bir davranıştı (Özcan 1995: 19).

Böylece II. Mahmud'un Devlet-i 'Aliyye'yi temsil eden "hükümdar" olarak hürmeti azalırken, Devlet-i Muhammediyye'yi temsil eden "halife" olarak

hürmeti arttırılırdı. II. Mahmud devrinde yaklaşık beş yıl süreyle şeyhülislâmlık yapan Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi (1758-1833), bizzat padişahın talebiyle "gâvur" ithamına karşı padişah ve ıslahatını meşrûlaştırmak, dinen savunmak üzere 1831 yılında *Hulâsatü'l-Burhân fî İtâ'ati's-Sultân* adlı Arapça-Türkçe eseri yayınladı (Engelhardt 1328: 20). Müellif, otuz hadîs-i şerife ve İbnü'l-'Arabî, Salahaddîn Safedî, Abdülğanî Nâblusî, Mustafa Sıddîkî gibi evliyâullâhın keşiflerine atıfla Osmanlı hanedanını ilahî nusrete mazhar, devletinin bâkî ve bu yüzden halifeye isyanın Allah'a isyan mânâsına geleceğini vurgular. O, "pâdişâh-ı velâyet-şiâr ve şehriyâr-ı kerâmet-disâr Efendimiz hazretleri (II. Mahmud) zamanın kutbu ve ikinci bin yılın müceddidi oldukları açıktır" diye "gâvur padişah" imajına karşı mübalağalı bir tarif yapar.

Yâsincizâde, devamında halka düşenin ahiretini kurtaracak iyi bir Müslüman olmak olduğunu, akıllarının ermediği siyasete karışmamaları gerektiğini, padişaha karşı gelenleri dünyada siyasî ceza, ahirette ilahî azabın beklediğini belirterek hem siyasî, hem ilahî tehdit mesajı vermiştir. Eski hükümdarlardan bazıları, "Halk bizden Hz. Ebûbekir ve Hz. Ömer'in hilâfet zamanındaki rahat ve adaleti isterler. Hâlbuki onların tebaa ve raiyyeti gibi olalım demezler" derler. Müellif, bununla, "Nasılsanız öyle yönetilirseniz" hadîs-i şerifi mânâsınca siyasete karşı ahlâkı öne çıkarır, iyi yönetim isteyenlerin muhalefet yerine iyi yönetime layık olmaya çalışmaları gerektiği mesajını verir. II. Mahmud'un talebiyle yazılan eserin bu kadar sert mesaj vermesi, ağırlaşan meşrûiyet krizinin taşıdığı muhalefet riskinin devletin bekâsı için elzem sayılan modernleşme sürecine arzettiği tehdidin yıkıcılığından kaynaklanır:

"Hz. Hakk'ın vahdâniyetini ikrâr ve Rasûl-i Ekrem sallallâhu aleyhi vesellem efendimizin nübüvvetini tasdîk ile ümmet-i Muhammed ve Ehl-i sünnet ve cemâ'atten olanlar lâzıme-i diyânet ve muktezâ-yı İslâmiyyet üzere Allah 'Azîmü'ş-Şân'ın ve Rasûl-i Kerîmi'nin emrini tutup edâ-yı ferâiz ve vâcibât ile her halde sırât-ı müstakîmden ayrılmayarak selâmet-i dâreyne nâil ve saadet-i ebediyyeye vâsıl olmaya cidd ü sa'y etmelidir yoksa kendinin hayr u şerrini düşünmez ve ef'âlinin nîk ü bed'ini fark etmez iken meselâ dekâyik ve hakâyikına 'aklı ermediği mesâlih-i mülkiyenin hüsn ü kubhunu temyîz zu'muyla ahkâm-ı vâki'aya i'tirâz ve hâşâ emir ve irâde-i seniyyeye imtisâlden i'râz dâ'iyesine ve yâhûd bazı ağrâz-ı nefsâniyeye ve tasavvurât-ı fâsideye düşerek ve bu ana kadar mütesaddî-i bağy u fesâd olanlardan hiç birisi 'ukûbet ve mücâzâttan necât bulmayıp hemen sû-i a'mâlı yanına kaldığı meydanda iken bunlardan 'ibret almayarak şâh-râh-i itaatten sapmak mücerred ifsâd-ı memleket ve iz'âc-ı ümmet ve izâ'a-i ni'met vizr ü vebâlini yüklenip encâm-ı kâr-ı hüsrân ve tebâh ve dünya ve âhirette rüsvây ve rûy-i siyah olmaktan gayrı nesneyi müfîd olmadığı şekk ü şüpheden müberrâ ve mülûk-i sâlifeden bazılarının halk bizden Hz. Ebûbekir ve Ömer'in zemân-ı hilâfetlerindeki râhat ve 'adâleti isterler, hâlbuki

kendileri onların teba'a ve ra'iyyeti gibi olalım demezler dedikleri sahîhü'l-fehvâ bir kelâmdır" (Buzpınar 2016: 135-140, İmamoğlu 2016: 43-7).

Şimdi II. Mahmud'un yaptıklarına ve yapamadıklarına ve niçin yapamadığına, yukarıdaki sıraya göre bakalım.

Mutlak Monarşiden Düalistik Parlamentarizme

2. Hükümet, merkezîleşme: Geleneksel ilmiye/seyfiye (ehl-i şer'/ehl-i örf) dengesi yerine tek modern bürokrasi olarak mülkiyenin (ehl-i kanun) ikamesi.

Osmanlı hukuk tarihindeki önemli gelişmeler arasında II. Mahmud devri genelde Sened-i İttifak ile anılırken, bu devirdeki kritik anayasal sistem değişikliği fark edilmemiştir. Recai Galip Okandan'ın sözleri, II. Mahmud reformunu anlamaktan çok uzak önyargılı cumhuriyetçi perspektife misaldir: "II. Mahmud, imparatorluğun siyasî çehresiyle içtimaî vaziyetinde mühim bir tahavvül yapılması zaruretini hissetmiş olmasına rağmen, mevcut olan devlet ve hükümet sisteminde ufak bir tebeddüle bile razı olmamıştı. Hâkim olan mutlakıyet idaresi karşısında zaman zaman kendi nüfuz ve tesirini hissettirmeğe ve gittikçe daha büyük bir rol oynamağa başlıyan feodal muhalefetin II. Mahmud'a kabul ettirdiği yedi maddeden mürekkep 'Sened-i İttifak' ile merkezî iktidara vaz'olunan bazı tahdit ve takyîdât, hakikatte hiçbir müsbet netice husûle getirmemişti. Hattâ Alemdar'ın vukû' bulan daveti üzerine İstanbul'a gelen Rumeli âyân ve beylerinin icrâî kuvveti bazı kayıt ve şartlara tâbi' kılmak gayesiyle hükümdara kabul ve hilâfına hareket etmemeyi taahhüt ettirdikleri bu 'Sened-i İttifak'ın hükümleri kendi mevcudiyetlerini bile uzun zaman muhafaza edemeyerek II. Mahmud'un çevirdiği entrikalar neticesi Alemdar'ın vücudiyle birlikte ortadan kalkmışlardı" (*Tanzimat I* 1940: 100-1).

II. Mahmud devrindeki kritik anayasal sistem değişikliği, ülkenin unsurları açısından din-devlet, anayasal kuvvetler açısından yasama-yürütme-yargı münasebetinin değişmesi demekti. Süreklilik içinde değişiklik anlayışıyla değişen, ancak değişmeyene, "imâmetin tevhidi/kuvvetlerin tevzii" formülüne dayalı geleneksel Osmanlı anayasal sistemine bakarak anlaşılabilir.

Türkler ferdî olarak İslâm'ı, devlet dini-anayasası olarak meşrûiyet kaynağı şeriatı da Araplar'dan aldılar. Meşrûiyet, bir siyasî sistemin kanı, peygamber varisi olarak âlim de sisteme kan veren fail ve sistemin kan akışını denetleyen mercii hükmündedir. Buradan âlimin meşrûlaştırma "fail"iyetinin ilmen ve amelen "fail ve mercii" olarak iki mânâsı çıkar. Âlim, hem ilmen verdiği fetvayla şeriatı fıkha tercüme ederek amelleri bizzat meşrû (şeriata uygun) kılan, kan veren fail, hem amelen, amellerin meşrûiyet (şeriata uygunluk) derecesini,

sistemin kan akışını denetleyen merciidir. Âlimin meşrûlaştırma rolü, varisi olduğu peygambere bakarak daha iyi anlaşılır.

Allah, insanı tecrübe için yaratmış ve tecrübe için ona ilim ve amel, bilme ve eyleme (bildiğini uygulama) olarak iki ana kuvvet vermiştir; insan ve insan-ı kâmil peygamber, âlim ve âmildir. Ferdî ilim ve amelin adları başkalarıyla münasebet tarzına, farklı işlevlere göre değişir. İlim ve amelin pedagojik karşılığı talim ve imâmet, politik karşılığı yasama ve yürütmedir. Dinin özü ibadet, ibadetin özü=ana amel, namazdır. Rasûl, âlim ve âmil, nebî ve imam olarak ümmetine câmide namazı öğrettiği gibi kıldırır, talim ettiği gibi imâmet eder. Âlim, ilim bakımından nebinin varisi, amel bakımından imamın halifesidir (ümmet/cemaatin öne çıkanın arkasında duran). O halde "ilim ile amel ayrılabilir mi" sorusunun cevabı, münasebetlerinin yönüne göre değişir. İlim ve amel;

- Hiyerarşik işlevsel olarak ayrılır: İlim, amelin şartıdır;
- Teleolojik (gâî) olarak birleşir: İlim, amelde mündemiçtir.

Yani namaz kılan zaten kılmayı bilir, kıldıran öğretir. Dolayısıyla aslında Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm gibi dinde tek mercii vardır. Dört Râşid Halife ve Ömer b. Abdülaziz radıyallâhü anhüm buna ideal örnektir. Ancak zamanla ümmet Asr-ı Saadet'ten uzaklaştıkça nebevî imâmet makamını tek başına hakkıyla dolduracak halifeler azalmış ve yasayıcı ve yürütücünün karşılığı olarak varis (âlim) ve halife (emir) arasında işbölümü zarureti ortaya çıkmıştır. İbn Haldûn (2015: II/82), bunu şöyle anlatır:

"Ma'lûm ola ki ümmehât-ı menâsıb-ı dîniyyeden imâmet-i salât ve ikâmet-i harb ü cihâd ve fetvâ ve kazâ ve mansıb-ı ihtisâbın cümlesi hilâfet-i 'uzmâ ve imâmet-i kübrâ tahtında münderic olup min kıbeli'ş-Şâri' halîfe-i İslâm hazretlerine tefvîz ü taklîd olunmuştur. Şöyle ki: Rütbe-i hilâfet, menâsıb-ı dîniyye ve dünyeviyyeyi câmi' asl-ı kebîr olup hulefâ-yı Müslimînin kânûn-ı şer'-i mübîn üzre tanzîm-i umûr-ı cumhûrda 'alâ vechi'l-'umûm hükm ü tasarrufları nâfiz ü cârî olmakla ricâl-i devlete tevzî' u taksîm olunan hidemât-ı dîniyye ve dünyeviyyenin cümlesi ol asl-ı câmi'den münşa'ib ve müteferri'dir."

Abbâsî hilâfetinin ilk parlak devri, halife/âlim işbirliğinin bir güzel misalidir. Beşinci Abbâsî halifesi Harun Reşid (170-193/786-809) ve oğulları Emin, Me'mûn ve mu'tasım (218-227/833-842) devri (170-227/786-842), İslâm tarihinde Asr-ı Saadet'ten sonra yaşanan Asr-ı haşmet oldu. Dokuzuncu Abbâsi halifesi Vâsık (227-232/842-847) ile düşüş başladı. Maddî (içtimaî) sebeplerin yanında bu düşüşte rol oynayan ana manevî sebep, meşrûiyet kriziydi. Abbâsîler, Harun Reşid ve oğullarının hüküm sürdüğü ilk parlak devrinde, Sünnî-Hanefî bir Arap devleti olarak gelişmişti. Sünnîliğin bayraktarı Hanefîlik, hicrî ilk iki asırda İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin doğduğu Kûfe merkezli bir fıkıh mezhebi olarak Irak bölgesinde gelişmişti.

Abbâsî Devleti, Horasanlı komutan Ebû Müslim Horasanî'nin (719-755) 132/750 yılında Emevî Devleti'ni yıkarak Kûfe'de Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın amcası Abbas'ın soyundan gelen Ebu'l-Abbâs Abdullah Seffâh'ı (132-136/750-754) ilk Abbâsî halifesi olarak ilanıyla kuruldu; bu yüzden devlet, Abbâsî Devleti adını aldı. İkinci Abbâsî halifesi Ebû Ca'fer Mansûr (137-158/754-775), devletin başkentini Kûfe'den Bağdat'a taşıdı. Beşinci halife Harun Reşid ise İmâm-ı A'zam'ın talebesi İmam Ebû Yusuf'u Osmanlı'daki şeyhülislâmlığa tekabül eden kâdı'l-kudâtlık makamına getirdi; böylece ideal halife/âlim işbirliği kurulmuş oldu.

Ancak Sünnî-Hanefî bir Arap devleti olarak yükselen Abbâsîler, sünnetten bid'ate, Araplık'tan Acemliğe kayarak, dinî ve etnik asabiyetini kaybederek meşrûiyet krizine düştü. Yedinci Abbâsî Halifesi Me'mûn (198-218/813-833) tarafından Yunan felsefesini İslâm dünyasına tercüme edecek Beytü'l-Hikme kurulduğu gibi, Mu'tezile kelâmı da devletin resmî mezhebi=ideolojisi haline getirildi. Mu'tezilî Kur'an'ın mahlûk olduğu öğretisini kabul etmeyen İmam Ahmed b. Hanbel ve Muhammed b. Nûh gibi âlimler, halifenin iradesiyle zincire vuruldu (Zaman 1997: 106-110). Me'mûn'un vefatından sonra halife olan kardeşi mu'tasım (218-227/833-842), Mu'tezilî İbni Ebî Duâd'ı kâdı'l-kudât yapmakla hilâfet devletinin ölüm fermanını imzalamış oldu.

132-232/750-847 yılları, genelde Abbâsîler'in ilk devresi olarak bilinir. Ancak İbn Haldûn (2015: I/489-490), *Mukaddime*'de devletlere ömür olarak azamî insan ömrü olan -hicrî- yüz yirmi yıl ömür biçer: "Ma'lûm ola ki etıbbâ ve müneccimîn zu'mları üzre insânın ömr-i tabî'îsi yüz yirmi sene olup mâdâm ki beden-i insân mâni'-i hayât olan esbâb-ı semâviyye ve âfât-ı arzıyyeden emîn ü sâlim ola, bi-hasebi't-tabî'a yüz yirmi sene mu'ammer olur dediler (...) ma'lûm ola ki düvel ü saltanatların imtidâd ü bekâsı dahî a'mâr-ı benî Âdem gibi kırânât-ı felekiyye muktezâsı üzre ziyâde ve noksân ile muhtelif ise de lâkin ekser-i evkâtta üç karn müddetini tecâvüz edegelmemiştir. Zîrâ her bir karn kırk sene ile takdîr olunup üç karn yüz yirmi seneye bâliğ olmakla devletlerin ömr-i tabî'îsi dahî insânın ömr-i tabî'îsiyle müsâvî olur."

Buna göre kuruluş yılı ile on ikinci halife Müsta'în'in (248-252/862-866) hilâfet süresinin sonu arasındaki 132-252 (750-866) yılları, Abbâsî Hilâfeti'nin asıl ilk devresi olarak alınabilir. Bu devrede Abbâsî Devleti'nin siyasî birliği ve toprak bütünlüğü kaybolmuş, hilâfet toprakları üzerinde ve çevresinde "tavâif-i mülûk" denen kısa ömürlü yeni devletler kurulmuştur. Bu devletler:

1) Horasan'da Sâmânîler (819-1005), Tâhirîler (821-873), Karahânîler (840-1212), Saffârîler (867-1495), Ziyârîler (927-1090), Şeddâdîler (951-1174), Gazneliler (963-1186),

2) Irak, Suriye ve Mısır'da Tolunoğulları (868-905), Hamdânîler (905-1004), Fâtımîler (909-1171), İhşidîler (935-969), Mervânîler (983-1085), Ukaylîler (990-1096), Mirdâsîler (1023-1079), Eyyûbîler (1169-1260), Memlûkler (1250-1517),
3) Irak ve İran'da Büveyhîler (932-1062),
4) Kuzey Afrika'da Ağlebîler (800-909).

Bu devletlerin belli başlılarından Karahanlılar ve Gazneliler Türk, Sâmânîler ve Büveyhîler Fars, Fâtımîler ise Arap'tır (Merçil 2006). Bunlardan Türk kökenli devletler, Bağdat Abbâsî halifesini meşrû olarak tanıyarak Büveyhîler'in baskısından kurtarmışlardır. Büveyhîler, 945 yılında Bağdat'ı işgal ederek halifeyi baskı altına, Gazneli hükümdarı Mahmud da baskıdan kurtardığı Abbâsî halifesinden "sultan" unvanını aldı. Büveyhîler, bir süre sonra halifeyi yeniden baskı altına alınca 1055 yılında Bağdat'a giren Büyük Selçuklu Sultanı Tuğrul Bey, Büveyhîler'in hâkimiyetine son vererek halifeyi kurtardı (Ocak 2002: 165). Bundan sonra Abbâsî halifeleri, 1258 yılındaki Moğol istilasına kadar Selçuklu himayesi altında, Bağdat'ın düşmesinden sonra da 1261'den 1517'ye kadar Mısır'da Bahrî (Türk) Memlûk (1250-1382) ve Burcî (Çerkez) Memlûk (1382-1517) devletinin himayesi altında İslâm dünyasının meşrû dinî otoritesi olarak varlıklarını sürdürdüler.

Zamanla Ömer b. Abdülaziz radıyallâhü anh gibi nebevî imâmet makamını tek başına hakkıyla dolduracak halifelerin kalmaması, hilâfet nazariyesinin tâdilini gerektirmiştir. Anayasal olarak bunu, "imâmetin tevhidi/kuvvetlerin tevzii" olarak formüle edebiliriz. Erken Abbâsî hilâfetinde, "imama (halifeye) tâbi' müftî/vezir (yasayıcı/yürütücü)" modeline göre Harun Reşid vahdet-i imâmeti, kâdı'l-kudâtı Ebû Yusuf ile veziri Yahya Bermekî ise onun yetki verdiği yasama ile yürütme mercilerini temsil ederler. İmâmette içkin yasama ve yürütme kudreti bilkuvve imama aittir; vezir ve müftî, sadece ondan aldıkları yetkiyle onun adına yasama ve yürütme kudretini kullanırlar, kuvveden fiile çıkarırlar.

Ancak son Abbâsî hilâfetinde halife ile sultanın ayrılması, hilâfet modelinin yeniden tâdilini gerektirmiş; yürütme mercii olarak sultan vezirin, dolayısıyla "imama (halifeye) tâbi' müftî/sultan" modeli, "imama (halifeye) tâbi' müftî/vezir" modelinin yerini almıştır. Gazâlî gibi âlimler, zayıf halifeler ile güçlü sultanlar arasındaki tenâkuzu gidererek münasebetlerini meşrû bir çerçeveye oturtmak üzere, farklı eserlerinde farklı yaklaşımlarla insicama kavuşan bir nazariye geliştirmişlerdir. Bu temellendirmeyi ise usûlen kat'iyyât/zanniyyât tefrikine dayandırmışlardır (Kavak 2011: 39). Gazâlî'ye (2009a: 172) göre, "imâmet meselelerinin çoğunluğu ve hükümleri, re'y-i gâlibin gereğince kararlaştırılan zannî-fıkhî meselelerdir. İmâmet şartlarından sadece neseb hakkında nas vârid olmuştur. Bunun dışındaki şartlar, zaruret ve imâmete yönelik mübrem ihtiyaç gibi esaslardan çıkarılmıştır."

Gazâlî (2009b: 504-510), *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* adlı kelâm eserinde *de jure*=normun değil *de facto*=olgunun veri alındığı, din/dünya, din/siyaset, imâmet/saltanat ayırımına dayalı düalistik bir siyasî nazariye ortaya koyar. Din ve peygamberlerin gayesi, insanları ebedî uhrevî saadete eriştirmektir. Uhrevî saadet, imam sayesinde nizâm-ı dine, nizâm-ı din de sultan sayesinde nizâm-ı dünyaya bağlıdır. Din ile sultan "tev'emân=ikizler"dir. Din, bir binaya benzetilirse, din (şeriat) temeli, sultan da bekçisidir. Temelsiz bir bina yıkılmaya mahkûm olduğu gibi bekçisiz bir şey de yok olmaya mahkûmdur.

Gazâlî (2009a: 170-174), *Fezâihu'l-Bâtıniyye* adlı eserinde ise monistik/düalistik denebilecek bir görüş ortaya koyar: İmama (halifeye) tâbi' yasayıcı müftî (âlim)/yürütücü sultan. Buna göre baş otoriteyi temsil eden *halife*, ictihad kudretinden mahrum bir *mukallid* olarak şeriatın muallimi, nizâm-ı dinden mesul *âlime* ve kendisinin (halifenin) vekili olarak nizâm-ı dinin bağlı olduğu nizâm-ı dünyadan mesul *sultana* dayanacaktır. Böylece Gazâlî'nin, hilâfetin tüm dinî müesseseleri temsil ettiği nazariyesi, *halife*, *sultan* ve *biat* ile halifenin sultanı seçimini tasdik ettiren ve fetvaları ile şeriatın icrasını sağlayan *âlim* şeklinde *üç* unsur ihtiva eder (Rosenthal 1958: 38-41).

Bu model, bilhassa Türk sultanların hilâfet makamına olan içten saygılarıyla yürümüştür: "Hilâfetin şerefi ve otoritesi, Müslümanların akıllarına ve zihinlerine o kadar derin bir şekilde yerleşmiştir ki o güçlü Gazneli Sultan Mahmud, sembolik halifenin, kendisine *emînü'd-devle* unvanını getiren Bâkî Billâh adlı elçisini karşılamak için bir mil yol yürümüştür" (Kara 2002: V/12). Tuğrul Bey, Bağdat'a girdiğinde (Zilkade 449/Ocak 1058) yirmi altıncı Abbâsî halifesi Kâim bi-Emrillâh, ona taçla birlikte yedi hil'at giydirmiş, murassa' altın kılıç kuşatmış ve sultana, ruknü'd-dîn (dinin temeli), melikü'l-maşrıki ve'l-mağribi (doğunun ve batının kralı) ve kâsımu emîri'l-mü'minîn (müminlerin emirinin ortağı) unvanlarını vermiştir (Ocak 2002: 181). Selçuklu Sultanları, fethettikleri yerlerde okuttukları hutbelerde kendilerinden önce Abbâsî halifesinin adını, lakab ve unvanını zikrettirmişlerdir. Anadolu Selçuklu Devleti, Kutalmışoğlu Süleyman Şah tarafından 1077 yılında İznik'te kurulmuştur. Ona da Halife Kâim bi-Emrillâh tarafından hil'at ve ferman ile "nâsıru'd-devle, ebu'l-fevâris, ruknü'd-dîn", diğer halifeler tarafından da Anadolu Selçuklu sultanlarına hil'at, sarık, asâ ve "sultan-ı kâhir, sultan-ı gâlib" gibi unvanlar verilmiştir.

Osmanlı'da Yavuz-öncesinde, "sultana tâbi' yasayıcı müftî/yürütücü vezir" modeli uygulandı. Sultan I. Selim, 22 Ocak 1517'de Ridaniye mevkiinde yapılan savaşla Memlûk Devleti'ne son vererek son Mısır Abbâsî halifelerinden III. Mütevekkil'den halife unvanını devraldı ve böylece Harun Reşid zamanındaki "imama (halifeye) tâbi' yasayıcı müftî/yürütücü vezir" modeline dönüldü. Muhtemelen bu gelişme üzerine Kanûnî Sultan Süleyman devrinde *vezir* yerine *sadrazam* kelimesi kullanılmaya başladı (Pakalın 1993: III/81). Bu esnada

nebevî liderlik makamı olan imâmetin adı da değişti; hilâfet ve emareti gazâ izledi: İmam→halife→emir→gâzî.

1258 yılında Bağdat'ın Moğollar'ın eline düşmesinden sonra "tek ümmet-tek halife" idealinin sönmesiyle dinî otorite makamı olarak *hilâfet*in yerini ümmetin silahlı korunması misyonunu ifade eden *gazâ* almış, Yavuz sonrasındaki Osmanlı hükümdarları, *halife* ve *sultan* unvanlarını *gâzî*'de, yani şahıslarında birleştirmişlerdir (İnalcık 1998: 234). Lütfi Paşa (1991: 42), *Âsafnâme* adlı eserinde, Gazâlî'nin öngördüğü üzere, baş otoriteyi temsil eden Osmanlı *halifesinin*, ictihatd kudretinden mahrum bir *mukallid* olarak şeriatın muallimi ve nizâm-ı dinden mesul *âlime* tâbiiyetini şöyle ifade eder: "Bu hakîr-i pür-taksîr selâtîn-i selef-i kirâmun her birlerin 'adl ü takva ile müctehidîn-i 'izâma taklid iderler, gördük ve işitdük."

Enver Ziya Karal'a (1970: 4-5) göre Batı'daki, "padişah saltanat sürer, hükümet etmez" (Le Roi règne, mais ne gouverne pas) formülünce, Türk devletinde padişah saltanat sürerken (yürütücü ve yasayıcı olarak) sadrazam ile şeyhülislâmı görevlendirerek hükümeti idare eder. Hâlbuki Osmanlı'daki imâmetin tevhidi/kuvvetlerin tevzii formülü, Batı'daki saltanat/hükümet ayırımına uymaz. Erken modern Batılı monarşilerin mutlakıyeti, hükümet sistemi açısından bürokrasiye karşı değil, siyasî sistem açısından halka karşıdır. Bu, Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransız monarkı ile Osmanlı sultanını mukayesesinde net görülür. Onun müşahedesine göre Fransa'da kral olan çocuğa taç giydirmezler, bülûğ çağına kadar kendisine tayin edilen bir naip (Orleans Dükü) saltanat işlerine bakar, hâlbuki Osmanlı'da sultan çocuk bile olsa saltanata böyle bir niyabet olmaz. Keza Fransa'da bakanlar, kralın görev alanlarında yetkisini devrettiği vekilleri olarak müstakil reyleriyle hareket ederler, hâlbuki Osmanlı saltanatı böyle bir tevkili kabul etmez; son söz sultanındır (Göçek 1987: 29, Akyavaş 1993: 24,30).

Mehmed Efendi, iki ülkenin saltanat anlayışları arasındaki farklılığa dair önemli bir ipucu daha verir: "On iki yaşına basan kral, bazı cevherleri kendisi elimize verip gösterirdi. Bu esnada (Villeroi Dükü olan lalası) mareşal, krala, "Bu cevherler kimindir?" diye sordu. Kral da "Kimin olsa gerektir, benimdir" dedi; "Yok senin değil, tacındır" dedi" (Akyavaş 1993: 30). Cevherlerin kralın şahsına değil tacına ait olduğu görüşü, John of Salisbury'ye (1120-1180) ait, kralın tabiî-ölümlü ve siyasî-ölümsüz iki bedene sahip sayıldığı "kralın iki bedeni" görüşünü yansıtır.

Osmanlı'da ne John of Salisbury'deki gibi "kralın iki bedeni"ne karşılık tabiî/medenî cisim, ne Hobbes'daki gibi tabiî/sunî şahsiyet, ne de Pufendorf'daki gibi maddî/manevî veya hakikî/hükmî şahsiyet ayırımı vardır. Osmanlı'da devlet=padişah halka karşı baba, bendegâna karşı efendi idi. Bu ikisini birleş-

tiren ise devletin makamı idi. Yani Osmanlı'da devletin, padişahın şahsından bağımsız süreklilik arz eden boyutu, "kâim-i makam" tabirinin de belirttiği gibi zât/sıfat ayırımına karşılık şahıs/makam ayırımı olarak görülebilirdi; hakiki/hükmî şahsiyet değil.

Yani Osmanlı'da saltanat/hükümet, devlet/hükümet, otorite/iktidar, saray/konak ayırımı yoktur; padişah, hem saltanat sürer, hem hükümet eder. Osmanlı'da vahdet-i imâmet esasınca yasama, yürütme, yargı kuvvetlerinin başı bizzat sultandı; Ahmed Cevdet'in tabiriyle, "Padişah, mesâlih-i devletin rü'yetine bizzat nasb-ı nefs-i ihtimam" eder, vükelâsı âlet-i mülâhaza kabilindendir. Kadîm, "şâh vâkıf gerekdir ahvâle /ger vezire vay hâle" sözü, bunu ifade eder (Abdurrahman Şeref 1339: 394-6). Birincisi, Osmanlı dâhil Doğu'da padişah, Fransa'daki gibi bakanlara değil, sadece padişahın mutlak vekili olarak vezîriâzama vekâlet verir, ikincisi, onun yetkisi Enderun'da (İç Saray) değil, Bîrûn'da (Dış Saray) cârî idi. Sâsânîler'de hükümdarının mührünü taşıyan mutlak vekili ne ise, İslâm devletlerindeki vezaret-i tefvîz veya vezîriâzam da odur. Vezîriâzamın mutlak vekil olmak itibariyle haiz olduğu geniş salahiyet, Bîrûn'da devletin umumî idaresinde idi. Enderun'da, Topkapı Sarayı dâhilinde bulunan Ortakapı'dan içeriye ayak basınca hükmü kalmazdı. Sarayda bütün hükm u nüfuz padişahta ve onun bendegân-ı hâssasından olan Enderun memurlarında idi (Findley 1980: 48, Pakalın 1993: III/82-83, İnalcık 2009: III/119-21, Okandan 1977: 30-5).

Mustafa Na'îmâ (1281-83: 30-31), *Târîh-i Na'îmâ*'da açıklar: "Çün ahlât-ı erba'a dört sınıfa müşâbih olup nefs-i nâtıka sultan ve kuvve-i âkile vezîr ve (kuvve-i) müdrike müftî makâmındadır. Ve bedende mi'de hazîne ve kuvve-i zâ'ika sarrâf ve vezzân ve câzibe muhassıllar ve mâsike hazînedârlar ve kuvve-i hâzıma defterdârân ve küttâb ve kuvâ-yı diğer sâ'ir zâbitlere nâzır düşüp mi'deye vârid olan gıda kuvây-ı mezkûra tasarrufla mahalline tevzî' ü taksîm olunup beden gıdâlandığı gibi cümle esnâf dahî hazîneden biz-zât veya bi'l-vâsıta müntefi' olup geçinirler." Na'îmâ'nın (1281-83: 30-31) taksimine anayasal açıdan bakıldığında, vahdet-i imâmet esasınca sultanın nefs-i nâtıka olarak siyasî düzenin, vezirin kuvve-i âkile olarak yürütme, müftînin de kuvve-i müdrike olarak yasama kuvvetinin başı olduğu görülür. Onun *âlim* yerine fetva veren, yasayıcı mânâsında *müftî* demesi bu yüzdendir.

İlmiye (müftî), hükümet sisteminde padişaha nisbetle kuvve-i müdrike, siyasî sistemde ise *asker* (yönetenler) ve *reâyâ*yı (yönetilenler) birbirine bağlayan kuvve-i müşerr'ia (meşrûlaştırıcı güç) olarak işliyordu. Padişah beratı ile resmî hizmet yapan, üretim ve vergiden muaf asker, üç kesimden oluşuyordu: 1. *İlmiye* (Eğitim ve yargı fonksiyonlarını gören din âlimleri), 2. *Kalemiyye* (Hazîne-i Âmire'yi yöneten merkezî bürokrasi), 3. *Seyfiye* (Fetih ve müdafaayla mükellef askerî kurum) (Mustafa Nûri Paşa 1327: II/90). Menâsıb, "devlet hizmeti"

mânâsına gelen mansıbın (*office*) cem'idir. Tanzimat'tan evvel Osmanlı Devleti teşkilâtında mansıplar (*offices*) üçe ayrılmıştı: Menâsıb-ı ilmiyye, menâsıb-ı seyfiyye, menâsıb-ı kalemiyye (Pakalın 1993: II/403). Padişah, bunlar arasında rûh-i beden-i memleket ve nefs-i müdebbire-i vücûd-i saltanat (İngiliz monarşisinde olduğu gibi The Crown-Taç[2]) rolü oynayarak dengeyi, elit tedavülünün sağlıklı akışını, idarî *meşrûiyet*'i sağlıyordu (Ahmed Âsım 2015: II/755).

Osmanlı'da din/devlet (dinî/idarî müessese), âlim/sultan münasebeti, sistem-dışı din/devlet/sistem-içi devlet/din ayırımıyla daha iyi anlaşılır. Bu iki ayırımda devlet ile dinin öncelik sırası, maksat/vesile münasebetine göre değişir. Sistem-dışı din/devlet ayırımında din maksat-asıl-metbû, devlet vesile-fer'-tâbi' iken sistem-içi devlet/din ayırımında ise devlet, maksat-asıl-metbû, din, vesile-fer'-tâbi' mevkisindedir. Sistem-dışı din/devlet ayırımında peygamber varisi *âlim*, din=şeriatın, *sultan*, devlet=dünyanın bekçisi olarak vazife görür. Namık Kemal (1327: 100, 166-173), klasik Osmanlı düzeni hakkında, "Ulemâ hükmeder, pâdişâh ve vüzerâ icrâ eyler, ahâlî silâh-ı be-dest olarak bu icrâya nâzır bulunurdu" tesbitiyle bu sistem-dışı din/devlet formülünü ifade eder.

Sistem-içi devlet/din ayırımında ise din, devletin temeli olarak parçasıdır; "tev'emân=ikizler" sayılan "din/dünya-din/devlet" ayırımları, Osmanlı'da *ehl-i şer'/ehl-i örf* denen dinî/idarî müesseseye ait yasama/yürütme ayırımına tekabül eder. Yasama ve yürütmeye tekabülü, bu ikizliğin Gazâlî ve İbn Haldûn tarafından "şeriat ü mülk" olarak ifadesinde daha net görülür. Osmanlı belgelerinde farklı salahiyet, hak ve mesuliyetleri açısından seyfiye (askerî bürokrasi) *ehl-i örf*, ilmiye (dinî bürokrasi) ise *ehl-i şer'* olarak adlandırılmıştır. Nitekim *asker* kelimesinin de ifade ettiği üzere daha ziyade paşa unvanı *ehl-i örfe*, efendi unvanı ise *ehl-i şer'*e verilmiştir. İlginçtir ki III. Selim,

> Devletin gülşenidir ehl-i kalemle vüzerâ
> Şevket-i berr ü bahr oldu ocakla 'ulemâ

diyerek seyfiyeyi karanın, ilmiyeyi de denizin şevketi olarak tarif eder (Yılmaz 2001: 223).

İki kesim arasındaki farklılık, medenî haklarda da görülür; *ehl-i örf*, siyaseten katle açık, *ehl-i şer'* ise bundan masûndur. Diğer taraftan zamanla *reâyâ* da kendi içinde *berâyâ/reâyâ* olarak ikiye ayrılmış, XVIII. asırdan itibaren *reâyâ* kelimesi semantik daralmaya uğrayarak gayr-i müslim, *berâyâ* ise Müslüman tebaaya inhisar etmiştir (Osmanağaoğlu 2004: 73). Albert Lybyer (1966: 36) gibi Batılı akademisyenler, oryantalist seyyahların müşahedelerine dayanarak *ehl-i şer'/ehl-i örf* ve *berâyâ/reâyâ* ayırımlarını idarî/İslâmî müessese (the ruling

2 Bu bağlamda asker ve reâyâ, İngiliz *The Three Estates* (Üç Tabaka)daki "Lords and Commons"a (havas ve avam), kralın (the Crown) bunlar arasında oynadığı dengeleyici rol de, Osmanlı padişahının asker ve reâyâ arasındaki nefs-i nâtıka rolüne benzetilebilir.

institution/the moslem institution) olarak ifade etmişlerdir. Bu ayırıma göre birinci müessese aslen Hıristiyan mühtedi, ikincisi yerli Müslümanlardan oluşmaktadır.[3]

Ulemâ, *asker/reâyâ* ayırımına göre askerin parçası, yasama/yürütme bürokrasisine tekabül eden *ehl-i şer'/ehl-i örf* ayırımına göre ise ehl-i şer'dir. Şeyhülislâm, *ehl-i şer'*=dinî müessesenin, sadrazam, *ehl-i örf*=idarî müessesenin başıdır. Nitekim klasik Osmanlı çağında sultana resmî mâruzat sunma imtiyazı, sadrazam ile şeyhülislâma aitti (Akyıldız 2004: 172). Sultan, bedenin başı, *nefs-i nâtıka* olarak geniş mânâda siyasî sistemin, dar mânâda atanmış *ehl-i örf*ten oluşan hükümet sisteminin (idarî müessese) başı olarak idarî meşrûiyetten, şeyhülislâm ise dinî müessesenin başı olarak içtimaî meşrûiyetten mesuldür.

II. Mahmud devrindeki merkezîleşme eğilimi, anayasal sistemi de değiştirdi. Merkezîleşme, mutlak monarşiden meşrûtî monarşiye, düalistik parlamentarizmden monistik parlamentarizme geçiş yönündeki yönünde seyr ediyordu:

---

3 "The Ottoman Ruling Institution included the sultan and his family, the officers of his household, the executive officers of the government, the standing army composed of cavalry and infantry, and a large body of young men who were being educated for service in the standing army, the court, and the government. These men wielded the sword, the pen, and the scepter. They conducted the whole of the government except the mere rendering of justice in matters that were controlled by the Sacred Law, and those limited functions that were left in the hands of subject and foreign groups of non-Moslems. The most vital and characteristic features of this institution were first, that its personnel consisted, with few exceptions, of men born of Christian parents or of the sons of such; and, second, that almost every member of the Institution came into it as the sultan's slave, and remained the sultan's slave throughout life no matter to what height of wealth, power, and greatness he might attain. The Moslem Institution of the Ottoman Empire included the educators, priests, jurisconsults, and judges of the empire, and all who were in training for such duties, besides certain allied groups, such as dervishes or monks, and emirs or descendants of the Prophet Mohammed. These men embodied and maintained the whole substance and structure of Mohammedan learning, religion, and law in the empire. They took part in the government by applying the Sacred Law as judges assisted by jurisconsults, and in these capacities they paralleled the entire structure of administration to the remotest corner of the empire. In fact, their system extended to regions where direct administration was not exercised. In the Crimea, for example, the rendering of justice was in their hands, while the other functions of government were performed by a vassal state in light obedience. The situation in Arabia and in North Africa was somewhat similar, though complicated by the presence of rival systems of jurisprudence. In, direct contrast to the Ruling Institution, the personnel of the Moslem Institution consisted, with hardly an exception, of men born of Moslem parents, and born and brought up free (...) Just as the whole government of the affairs of the state and the command of its arms is reposed in the hands or the control of slaves by origin Christian, and then made Turks by various *accidents*; so the government of the affairs which look toward justice, and all the charge of affairs of religion are located in the hands of native Turks, sons of Turks, who having been educated in the universities instituted by the Grand Signor and the present ministers, and made learned in their laws, which consist, both civil and criminal, in no other teaching than that of the sole book, the Koran, become imams, or priests, who govern mosques; *kadis*, or podestas; *hojas*, or preceptors of great men; and finally *kadiaskers*, or judges of supreme appeal, of whom there are only two, the one in Asia and the other in Europe; and the head of all these and supreme in their religion is the *müfti*, lik e the pope among us, who is chosen by the Grand Signor" (Lybyer 1966: 36-37, 42).

Mutlak monarşi→meşrûtî monarşi→düalistik parlamentarizm→monistik parlamentarizm

Sened-i İttifak (1808), mutlakıyetten meşrûtiyete, Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye (1838) ise düalistik parlamentarizme geçişin çekirdeği olarak görülebilirdi. Kabakçı Mustafa isyanı (1807) neticesinde tahttan indirilen III. Selim'i tekrar tahta çıkarmak için askerleriyle İstanbul'a gelen Rusçuk yâranından Alemdar Mustafa Paşa, III. Selim'in katli üzerine 28 Temmuz 1808 tarihinde II. Mahmud'u tahta çıkararak sadrazam oldu. Alemdar Mustafa Paşa, ülkede otorite ve düzenin sağlanabilmesi için hükümetin âyânla anlaşması gerektiğini anladı. Sened-i İttifak, onun daveti üzerine İstanbul'a gelen bazı Anadolu ve Rumeli âyân, eşraf ve hanedanının, valiler, ulemâ ve Alemdar Paşa ile yaptıkları meşveret-i âmmeden çıktı (evasıt-ı Şâban 1223/Eylül veya Ekim 1808).

Bu belgeye merkez adına imza atanlar arasında yüksek rütbeli ulemâ da vardı. Sened-i İttifak'ın müeyyidesi, ahlâkî ve dinîdir; taraflar, Allah'a ve Rasûlü'ne yeminle taahhütte bulunmuşlardır. Misak, mukavele olan Sened-i İttifak ile padişah, âyâna resmen tanıyarak onlara emniyet, âyân da karşılığında devletin otoritesini kabul ederek üzerine düşen görevleri yerine getirme, padişaha sadakat taahhüdünde bulunuyordu. Alemdar'ın ve devlet merkezinde âyân hâkimiyetinin ortadan kaldırılması ile hükümsüz kılınmış olsa da Sened-i İttifak'ın başlıca önemi, bu tür bir şeyin Osmanlı'da ilk kez olması ve bilâhare iptal edilmiş olsa da Tanzimatçılar'a emsal oluşturacak şekilde padişahın otoritesini ve yetkilerini kısmen sınırlandırması, onu âyâna ve eşrafa karşı sorumlu kılması, padişah tarafından hanedanlara emniyet ve teminat verilmesidir.

Nitekim bunun bu mânâya geldiğini, Eğriboyun Ömer Ağa, Enderun-i Hümâyûn ricaliyle Sened-i İttifak'ı müzakere ederken II. Mahmud'a ifade etmiştir: "Bu sened, sizin istiklâlinize dokunur; lakin reddi dahî kabil değildir. Çaresiz tasdik olunup da sonra bunun fesh ve ilgası çaresine bakmalıdır." Sultan Mahmud da bunu bilerek imzalamış ve fakat âyâna ve onlara meyledenlere öfke ve kinle dolmuştur. Ahmed Cevdet (1309: IX/6-8), Sened-i İttifak'ın saltanatın istiklâline aykırı olduğu halde çaresizlikten kabul edildiğini kaydeder: "... Devlet-i 'Aliyye ile kendi teba'asından olan birtakım bey ve ağalar beyninde öyle bir ittifak-nâme tanzim olunması ve kuvve-i icrâiyenin birtakım şerâit altına alınması istiklâl-i saltanata münâfî görünür ise de bir müddetten beri vukû'a getirilen sû-i isti'mâlât ile cism-i devlette açılan yaralara andan başka çare bulunamamış idi..." (Lewis 1984: 77, 381, 441, Okumuş 1999: 202-4).

Mutlak monarşiden meşrûtî monarşiye geçiş merhalesinde görülen düalistik parlamenter sistem, XVIII. asırda İngiltere'de uygulanmış, ama daha Kraliçe Victoria'nın tahta çıkışı sırasında (1837) kesin olarak terk edilmişti. Fransa'da ise düalistik parlamenter sistem, "Temmuz Monarşisi (Monarchie de Juillet)",

yani Louis-Philippe d'Orléans'ın krallığı devrinde (1830-1848) uygulanmış, bu yüzden ona "orleanist (orléaniste) sistem" de denmişti. İlginçtir ki, II. Mahmud'un reformları ile eşzamanlı olarak Fransa'da 1829'da parlamenter sistemde kralın rolü konusunda iki tez ortaya atıldı: François Guizot tarafından savunulan teze göre, "taht boş bir koltuk değildir (Le trône n'est pas un fauteuil vide)". Adolphe Thiers'e göre ise, "kral, saltanat sürer, hükümet etmez (Le roi règne, mais ne gouverne pas)". Düalistik parlamentarizm, kadîm "şâh vâkıf gerekdir ahvâle /ger vezire vay hâle" sözüyle ifade edilen Guizot'nun tezi, monistik parlamentarizm ise, "kral, saltanat sürer, hükümet etmez" sözüyle ifade edilen Thiers'in tezi üzerine kuruludur (Abdurrahman Şeref 1339: 394-6, Gözler 2008: 603-4, Selinger 2019: 155).

Osmanlı'ya da yansıyan saltanat/hükümet ayırımı, aslında Carl Schmitt'in de (2008: 315) dikkat çektiği otorite/iktidar (*auctoritas/potestas*), devlet/hükümet, saray/konak ayırımının ifadesiydi. Hâlbuki İslâm-Osmanlı geleneğinde vahdet-i imâmet doktrinine göre devlet/hükümet, saray/konak ayırımı yoktu; bütün devlet, sarayda idi. Sultan, yasama-yürütme-yargı kuvvetlerinin başı, sadrazam, iktidar mercii değil, sultanın "mutlak vekili" olarak otoritesinin aleti, şeyhülislâm ise sultanın "izafî vekili" olarak dinin merciidir. Ahmed Cevdet (1986: I/72), "Sadrazam bulunmadığı vakit şeyhülislâmlar mercii olagelmiştir" der. Nitekim klasik Osmanlı çağında sultana resmî mâruzat sunma imtiyazı, sadrazam ile şeyhülislâma aitti (Akyıldız 2004: 172). Dahası şeyhülislâm, buhran zamanlarında Dîvân-ı Hümâyûn'un üstüne kararlar alabilen kazaskerler ve diğer devlet erkânının katıldığı "Meclis-i Meşveret"i kendi riyasetinde toplayabilirdi. I. Mustafa ve Sultan İbrahim, bu meclislerin kararıyla tahttan indirilmişlerdir (Gültepe 2009: 105). Şeyhülislâmın riyasetindeki Meclis-i Meşveret'in sadrazamın riyasetindeki Dîvân-ı Hümâyûn'un da üstüne çıkabilmesi, Osmanlı'da yürütme ile yasamayı temsil eden İslâmî ile idarî müessesenin (*ehl-i şer'/ehl-i örf*) ayrı merkezî mevkilerini gösterir.

Otorite ile iktidarın kullanılması rejimlerini şöyle ayırabiliriz:

1. Mutlak monarşi (vahdet-i imâmet): Sultan hem saltanat sürer, hem hükümet eder
2. Düalistik parlamentarizm: Sultan saltanat sürer, hem sultan, hem sadrazam (başbakan) hükümet eder
3. Monistik parlamentarizm: Sultan saltanat sürer, başbakan hükümet eder

Böylece sadrazam, sultanla ve şeyhülislâmla münasebetinin değişmesiyle düalistik parlamentarizme geçiş sürecinde kilit rol oynar. II. Mahmud zamanında Dîvân-ı Hümâyûn, Hey'et-i Vükelâ (Bakanlar Kurulu) olarak da anılan Meclis-i Vükelâ'ya, Mehmed Emin Rauf Paşa'nın sadrazamlığı esnasında 30

Mart 1838'de Sadâret makamı Dâhiliye Nezâreti ile birleştirilerek Başvekâlet'e dönüştürülmüş ve Rauf Paşa Başvekil olmuştur (Gültepe 2009: 336). II. Mahmud, bu değişikliğe dair hatt-ı hümâyûnunda buyurur: "...Devlet-i 'Aliyye'mizin ekser işleri nezâretlere dağıtılmış olduğundan sadâret müessesesinin işi kalmamış olmakla beraber yine de bütün vekillerin bir reisi bulunması gerektiğinden sadâret nâmı başvekâlet unvanına çevrildi. Vekillerden vaktine ve icabına göre hangisine uygun olursa ona ilave edilmek suretiyle tevcih ve ihale kılınmak ve mühr-i hümâyûnumuz dahî sadrazamlarda olduğu gibi başvekilde kalmak üzere yeni bir usûlün uygun görüldüğü..." (Gültepe 2009: 298).

Burada kaderin cilvesi, II. Mahmud, sadâretin yetkisini diğer bakanlıklara dağıtarak ve gücünü azaltarak onu sembolik bir makama indirmek isterken, tam aksine resmen yürütmenin başı kılmıştır. Zira geleneksel sistemde sadrazam, sultanın mutlak vekili, ilk veziri (vezir-i evvel), şimdi başvekil ise vekillerin başıydı (Okandan 1977: 32). Böylece bu yenilikle (düalistik) parlamenter rejime has başbakan/bakanlar kurulunun karşılığı olarak başvekil/hey'et-i vükelâ modeli ortaya çıkmıştır.

Sadrazamın başvekil olarak sultanla münasebetinin değişmesi, şeyhülislâmla münasebetinin de değişmesine yol açacaktı. Geleneksel Osmanlı sisteminde şeyhülislâm, yasama, kazasker, yargı kuvvetinin başı olarak kamu hukukunun iki ayağını temsil ediyorlardı. Roma hukuku deyince Cicero ile birlikte anılan büyük hukukçu Ulpian, kamu hukukunu, "mukaddesata, papazlara ve kadılara müteallik hukuk" (Ius publicum in sacris, in sacerdotibus et in magistratibus consistit=Public law concerns sacred things, priests and magistrates) olarak tarif eder (Loughlin 2010: 38). Ulpian'ın bu kamu hukuku tarifi, sekülerleşmiş çağda, değil Türkiye'de dünyada bile anlaşılamaz. Onun tarif ettiği şekilde kamu hukuku/özel hukuk ayırımı, vahyî dindeki, "Allah'ın hukuku/kulların hukuku" ayırımının pagan karşılığıdır.

II. Mahmud devrinde şeyhülislâmın yasama (iftâ), kazaskerin yargı (kazâ) kuvvetlerini temsil ettiği işlevler ayrılığı modelinde, idarî organizasyonda değişiklik, idarî mekanizmaya da yansıdı. Klasik çağda sadrazam riyasetinde kubbealtı vezirleri, sadreyn (Anadolu ve Rumeli kazaskerleri), defterdar ve nişancıdan oluşan Dîvân-ı Hümâyûn, hükümetin merkezi olarak vahdet-i imâmet prensibince padişahın şahsında yasama, yürütme, yargı kuvvetlerinin birliği, işlevlerinin ayrılığı esasına göre çalışıyordu. Osmanlı hükümet konağı, aydınlar arasında "Bâb-ı Âsafî", halk arasında "paşa-kapısı" diye biliniyordu. XVIII. asırdan itibaren Dîvân-ı Hümâyûn önemini yitirmeye başlayınca tam bir istiklâl ile hareket eden kudretli sadrazamlar zamanında devletin mühim işleri paşa-kapısına intikal etti. II. Mahmud devrinde 1830'larda nezaretlerin kuruluşuyla Bâb-ı 'Âlî, merkezîleşen hükümetin adı oldu (Gültepe 2009: 112).

Osmanlı'da ehl-i şer'/ehl-i örf olarak fiilî özerkliğe sahip olan ilmiye ve seyfiye, 1826'da yeniçeriliğin ilgasından sonra Bâb-ı Meşihat ve Bâb-ı Seraskerî olarak Bâb-ı 'Âlî'ye, hükümete ve o da Bâb-ı Hümâyûn olarak saraya bağlandı. II. Mahmud'un iradesiyle Meşihat'ın Bâb-ı Meşihat'a dönüştürülmesiyle yetkileri arttırılan şeyhülislâma yasama kuvvetinin riyaseti yanında Anadolu ve Rumeli kazaskerlerine ait yargı kuvvetinin riyaseti de verildi. Böylece şeyhülislâm, yasama ve yargı kuvvetlerinin başı kılınarak kabineye alınmak suretiyle yürütmenin başı olarak başvekile/sadrazama ve dolayısıyla mutlak vekili olduğu sultana bağlanmış, işlevler ayrılığı olarak kuvvetler ayrılığı ortadan kaldırılmış oluyordu. Eskiden şeyhülislâm, Dîvân-ı Hümâyûn'un aslî üyeleri (sadrazam, kubbealtı vezirleri, sadreyn, defterdar, nişancı) arasında bulunmuyordu (Gültepe 2009: 299-301). Meclis-i Vükelâ'ya ise Anadolu ve Rumeli kazaskerleri yerine onların yargı riyasetini üstlenen şeyhülislâm katılıyordu.

Ancak II. Mahmud'un kasd ettiği şekilde sadâretten başvekâlete geçişi tenzîl-i rütbe olarak gören Hüsrev Paşa, sultanın vefatının ardından mutlak vekillik olarak sadrazamlığı ele geçirdi. Sultan Abdülmecid, onu sadrazam olarak atayan hatt-ı hümâyûnunda: "Kendi irademle seni tam bir hareket serbestliği ile birlikte içişleri, dışişleri, malî ve askerî işlerin hepsini teşmil eden mübeccel bir makam olan sadrazamlık ile ve vekil-i mutlak olarak intihâb ve tayin eyledim." der (Gültepe 2009: 299-301). Ancak II. Mahmud ile bir kere düalistik parlamenter rejim yoluna girilmişti. Abdülaziz'in sadrazam tayinlerinde, önceki devirlerde, hatt-ı hümâyûnlarda görülen "vekîl-i mutlak" tabirine rastlanmaz. Bunun sebebi, önceden sadrazamda toplanmış olan yetkilerin II. Mahmud devrinden beri kurulmaya başlıyan nezaretler arasında taksim edilmiş olmasıdır. Nazırlar, sadrazamın başkanlığında Meclis-i Vükelâ'yı teşkil ederlerdi (Karal 1983: 121).

Böylece II. Mahmud sonrası, aslında eski ile yeni sistem arasında gelgitler süreci olarak görülebilirdi. Nitekim gene II. Mahmud devrinde işlevler ayrılığının kaybının yol açtığı kriz üzerine tekrar işlevler ayrılığına dönme arzusunu Abdülaziz, 4 Mart 1868'de Şûrâ-yı Devlet'in kuruluşu için çıkardığı iradede ifade eder: "...ziyâde lüzûmu olan ıslâhâtın biri dahî mesâlih-i hukûkiyyenin umûr-ı mülkiyye ve hükümet-i icrâiyyeden tefriki husûsu olup bu mâdde-i mu'tenâ-bihânın dahî bir an evvel yoluna konulması..." (Seyitdanlıoğlu 2002, Yakut 2005: 106).

Meşrûiyet Krizine Giden Yollar

"Meşrû" kelimesi "şeriat"tan gelir. Muallim Nâcî (1308: 781), *Lügat-ı Nâcî*'de meşrû kelimesini, "şer'an cevaz verilmiş şey, muvâfık-ı şer': emel-i meşrû'" diye tarif eder. Meşrûiyet, olgunun norma uygunluğudur; meşrûiyet münasebeti-

nin *kaynağı* olarak *norm* ilim (şeriat), *hedefi* olarak *olgu* amel (beşerî tecrübe) demektir. Şeriat, insanın ilk tabiatı olarak fıtrat, mânâlı tecrübe ise fıtrî=meşrû (fıtrat=şeriata uygun)dur. Modernlik/meşrûiyet münasebeti, fıtrat/şeriat münasebetiyle alakalıdır. Modernleşme denen insanın ilk tabiatı olarak fıtrattan uzaklaşma, şeriattan uzaklaşma, meşrûiyeti kaybetme, gayr-i meşrûlaşma demektir. Bu durumda iki ucuna bakılarak meşrûiyet münasebetinin yeniden kurulmasına, krizin giderilmesine çalışılır; meşrûiyet münasebetinin *kaynağı* olarak şeriatın fıkıh olarak esneme derecesi yoklanırken, *hedefi* olarak beşerî tecrübenin fıtrattan uzaklaşması sorgulanır.

Meşrûiyet, sosyal bilim literatüründe muhtelif disiplinlerden tariflere ve tasniflere tâbi' tutulmuştur. Max Weber'in, "geleneksel, yasal ve karizmatik" olarak üçlü otorite (meşrû iktidar) ayırımı bunların en bilinenidir (Jost 2001, Kühnelt 2008, Barker 2001, Schatzberg 2001). Meşrûiyet/meşrûlaştırma ayırımı (*legitimacy/legitimation*), meşrûiyetin statik ve dinamik, objektif ve objektif, siyasî ve içtimaî boyutlarına işaret eder. Meşrûiyet hakkında artan literatürde üç ana perspektif ayırt edilebilir. Hükümetin bir vasfı olarak meşrûiyetin normatif değerlendirmesi, rejimin istikrar derecesini tahlil ve tahmin için yöneticilere halk desteğinin tetkiki ve olan ile olmalı, olgu ile norm arasında bir köprü kurmak üzere ikisinin terkibi.[4]

Bu bakımdan 1876 Kânûn-ı Esâsî Hatt-ı Hümâyûnu'nda geçen şu cümle, bize bir ipucu verir:

"Devlet-i 'Aliyye'mizin ahvâl-i dâhiliyyesincc bi't-tabi'î vâki' olan tagayyürât ve münâsebât-ı hâriciyyesince husûle gelen tevessü'ât cihetiyle şekl-i idâre-i hükümetin kifâyetsizliği bedâhet derecesine vardığından ve bizim aksâ-yı mekâsıdımız mülk ve memleketimizin servet-i tabî'iyye ve kâbiliyyet-i fıtriyyesinden şimdiye kadar hakkıyla istifâdeye mümânâ'at eden esbâbın izâlesiyle sunûf-ı tebe'anın tarîk-i terakkiyâta müttehiden ve müte'âvinen ilerlemeleri kaziyye-i hayriyyesinden 'ibâret bulunduğundan bu maksada vusûl için hükümetçe bir kâ'ide-i sâlime ve muntazamanın ittihâzı iktizâ edüp bu dahî kuvve-i hükümetin meşrû' ve makbûl olan hukûkunun muhâfazasıyla gayr-i meşrû' harekât, ya'ni ferd-i vâhidin veya efrâd-ı kalîlenin tahakküm-i müstebiddânesinden neş'et edecek hatâyât ve sû-i isti'mâlâtın men' u mahvına ve hey'etimizi terkîb eden akvâm-ı muhtelifenin bir hey'et-i ictimâ'iyye-i medeniyyeye lâyık olan hak ve menfa'at ki cümlenin ni'met-i hürriyet ve 'adâlet ve müsâvâttan bilâ-istisnâ müstefîd olmalarıdır" (Ergin 2001: 335).

4 "Within this growing body of literature on legitimacy and legitimation, there are three principal strands: normative assessment of legitimacy as a quality or possession of government; the study of popular attitudes towards and support for rulers as a basis for analysing and predicting regime stability, both at national and transnational level; and the interweaving of the first two to form a bridge or an alliance between is and ought." (Barker 2001: 8).

Buradaki "meşrû' ve makbûl" ifadesi, meşrûiyetin statik ve dinamik, objektif ve sübjektif, siyasî ve içtimaî bütün boyutlarına işaret eder. Objektif boyutu, yasallık, olgunun norma, amelin ilme uygunluğu, sübjektif boyutu ise bunun vicdanlarda haklı olarak kabulüdür. Zaten şer'î (yasal)/meşrû' ayırımı, bu objektif ve sübjektif boyutları ifade eder. Gayesini oluşturan bu sübjektif boyutundan dolayı meşrûiyet, düz bir yasaya=şeriata uygunluk, şer'îlik değil, olanı olmalıya uygun hale getirme cehdidir. "Kitapta yeri var mı?" sözü, bunu ifade eder; kitapta=dinde yeri olmayan bir amelin vicdanda da yeri olmayacak, boşluğa düşecektir. Her halükârda bir amelin kitapta yerini bulma cehdi, meşrûlaştırmaya olan mübrem ihtiyaç ve azimden kaynaklanır.

Siyaset biliminde yapılan ülke düzeninin "siyasî sistem/hükümet sistemi" olarak tefrikine karşılık olarak yaptığımız içtimaî/idarî meşrûiyet ayırımına göre bir "tarihî bürokratik imparatorluk" olarak Osmanlı'nın modernleşme sürecini tahlil edeceğiz. Gerek geleneksel elit politikası, gerekse modern kitle politikası çağında, bir ülke, siyaseten "yönetenler/yönetilenler" şeklinde iki ana kesime ve buna göre siyasî düzen, siyasî sistem/hükümet sistemi olarak ikiye ayrılır. Hükümet sistemi, yönetenler tabakasının, yani, kitle politikası çağında seçilmişler ve atanmışlar olarak hâkimiyeti kullanan organlar arasındaki münasebetlerin tanzim tarzını ifade eder. Siyasî sistem ise bir bütün olarak bu organlar ile halk arasındaki münasebeti düzenler, bir ülkede yönetenler ve yönetilenler arasındaki münasebetlerin tarzını, kaynağını ve dayanağını belirler. Kamu hukuku/anayasa hukuku ayırımı, siyasî sistem/hükümet sistemi ayırımının hukukî karşılığı sayılabilir.[5]

Bu siyasî sistem/hükümet sistemi ayırımına göre meşrûiyet de içtimaî/idarî ve meşrûiyet kaynağı da siyasî/medenî (sivil) din olarak ikiye ayrılır; yönetenler ve yönetilenler, siyasî ve medenî dinden meşrûiyetlerini alırlar. Siyasî ve medenî dinden kasdımız, dinin usûl ve fürûunu formüle eden fıkh-ı ekber ve fıkh-ı esgara dair itikadî ve amelî mezhepleri toplayan tarikattır. Osmanlı'da seyfiye ve kalemiyyenin siyasî dinleri değişti; seyfiyenin tarikatı Bektaşîlik, kalemiyyenin tarikatı Mevlevîlik, medenî din olarak sultan, ilmiye ve halkın tarikatı önce Halvetîlik, sonra Nakşibendîlik oldu (Gencer 2004). Cumhuriyet devrinde seyfiye=ordunun ideolojisi, siyasî dini olarak Bektaşîliğin yerini Kemalizm, halkın medenî dini olarak Nakşibendîliğin yerini sekülerleştirilmiş Mâtürîdîlik aldı. Ordu için değişen, sadece ideolojiler ve sloganlardı; söylem aynıydı: "Şeriat elden gidiyor, laiklik elden gidiyor!".

Siyasî sistem/hükümet sistemi ayırımına karşılık olarak meşrûiyeti içtimaî/idarî diye adlandırmamız sebepsiz değildir. İdarî kelimesi, atanmış bürokrasiyi

5 "Fundamental law regulated the conduct of the king and his officers, the Parliament, and the courts (...) public law regulates relations between the individual and government." (Loughlin 2010: 1-2).

ifade eder. Hükümet, kitle politikası çağında hâkimiyeti kullanan seçilmişler ve atanmışlardan oluşurken, Osmanlı'nın da dâhil olduğu geleneksel elit politikası çağında sadece *ehl-i örf* denen atanmış bürokratlardan oluşur. Bu yüzden Osmanlı hükümet sisteminin meşrûiyeti "idarî" olarak tavsif edilebilir.

Bizim yaptığımız bu çift başlı, sultan tarafından denetlenen *idarî meşrûiyet* ile âlim tarafından denetlenen *içtimaî meşrûiyet* ayırımı, meşrûiyetin "norm, özne ve alan" olarak üç parametresini ihtiva eder. Şerif Mardin (1992: 17) gibi sosyologlar ise, Osmanlı siyasetine dair incelemelerinde meşrûiyeti genelde norm türüne (şer'/(örf)kanun) göre dinî/seküler olarak ayırırlar: "Osmanlı toplumunda iki ayrı hukuk kaynağı ve bu doğrultuda iki ayrı meşrûiyet kaynağı mevcuttur. Bunlardan birincisi şeriat, ikincisi örf-i sultânî, yani padişahın kanun koyma yetkisidir." O yüzden "siyasî meşrûiyet iki başlı" idi.[6]

Florian Riedler (2003: 11) ise bizim yaptığımız *içtimaî/idarî* meşrûiyet ayırımına biraz daha yaklaşır. O, Max Weber'e atıfla sultan ile idarî personelin rejimin meşrûiyeti üzerinde vardıkları mutabakatın önemine dikkat çeker. Askerî ve sivil bürokrasiden müteşekkil küçük bir grup tarafından hükümdarın meşrûiyeti desteklendiği sürece, bir rejimin sadece zora dayanarak belli bir müddet ayakta kaldığına dair yeterli tarihî huccet vardır. Yönetenler ile yönetilenler arasında farklı meşrûiyet mertebeleri olduğu gibi, hükümetin yönetici zümrenin farklı kesimlerine yönelik farklı meşrûlaştırma stratejileri kullanma imkânı da vardır.

Ancak ardından Riedler de (2003: 11) daire-i adliye formülünün iki zıt meşrûiyet imajını ihtiva/telif ettiğini söylemesine rağmen, bu küllî meşrûiyet ayırımını oryantalistik dinî/seküler meşrûiyet dikotomisine çevirmeye yönelir. Daha sonra Shmuel Eisenstadt'ın (1963: 13-32) bu zâhiren çelişkili meşrûiyet ayırımını Osmanlı'nın da dâhil olduğu "tarihî bürokratik imparatorluk" kavramsallaştırmasında telif ettiğini söyler. Tarihî bürokratik imparatorluklarda otoritenin karakteristiği, tebaanın itaatini sağlamak için hükümdarların geleneksel (dinî) ile modern (yasal-ussal) meşrûiyet tarzlarını terkip etmeleridir. Bürokratik imparatorluklar, aklen (*rationally*) örgütlenmiş bir siyasî kadroya dayanarak bir dereceye kadar özerk bir siyasî alana sahip olsalar da ayakta kalmak için geleneksel grupların desteğine ihtiyaç duyarlar.[7]

6 "In short, in a study involving the Ottoman Empire one always has to remember that political legitimacy was bicephalous. Some of the sultans can be shown to have had a fine understanding of this balance between religion and the state" (Mardin 1989: 19).

7 "Last in our short overview of themes surrounding legitimacy I would like to draw attention to the issue of the diverse recipients of legitimacy claims. It was already one of Weber's basic observations that legitimacy is an especially vital attribute in the relationship between the ruler and his administrative staff. There is ample historical evidence for the fact that a regime can largely rest on force as long as a small group like the army or bureaucracy believe in the ruler's claim to legitimacy and support his government. That is the reason why it has been suggested

Daha iyi anlaşılması için *içtimaî/idarî* meşrûiyet ayırımını Kınalızâde Alî Çelebî'nin (2014: 268-270) *Ahlâk-ı 'Alâî*'de zikrettiği *'âdil-i nâtık/'âdil-i sâmit* ayırımına karşılık alabiliriz. *'Âdil*-i nâtık/'âdil-i sâmit ayırımıyla devletin şahsî (Devlet Baba) ve sultanı da aşan gayr-i şahsî (Devlet Cihazı) boyutlarını kasd ediyoruz. *'Âdil-i nâtık* (Devlet Baba) *içtimaî* meşrûiyetin, *'adil-i sâmit* (Devlet Cihazı) ise *idarî* meşrûiyetin merciidir. *İdarî* meşrûiyet, devletin Devlet Baba olarak sultanın şahsından bağımsızlaşmış, onu da aşan boyutuna dairdir.

Tarihî olarak çeşitli bürokrasi tiplerine tekabül eden siyasî rejimleri tasnif ettiği bir çalışmasında Metin Heper'e (1987: 16-7, 20) göre, sabit devlet normlarının, standartlarının görülmediği kişiselci siyasette kurumsallaşma oranı düşüktür; burada sivil hizmetliler, daha çok hükümdarın şahsî araçları olarak davranırlar. İdeolojik siyasette ise devlet, yöneticinin şahsı etrafında yapılandırılmış olsa da, gayr-i şahsî tarzda sabit normlar etrafında kurumsallaşmıştır. Halil İnalcık'ın da (1997: 34, 1964: 43) belirttiği gibi şahsî yönetim işaretleri gösteren ilk merhalenin ardından klasik çağında Osmanlı siyaseti, geleneksel bir patrimonyalizme dönüşmüş, gayr-i şahsî devlet normları gelişmiş ve yöneticilerin de onlara uyması beklenmiştir. Osmanlı'nın geleneksel (patrimonyal) ve modern (bürokratik) unsurların sentezine dayalı *sui generis* siyasî rejimi, *nefs-i nâtıka* olarak sultanın şahsında tecessüm ediyordu. Bunun içindir ki klasik çağında Osmanlı siyasetinin meşrûiyeti sultanın şahsiyetinden çok makamına bağlı, geleneksel bir otoriteye değil, Max Weber'in bu tip rejimler hakkında fikir yürüttüğü gibi geleneksel ve karizmatik otoritelerin bir terkibine dayanıyordu.[8]

Osmanlı'da idarî meşrûiyetin dayandığı devletin gayr-i şahsî boyutu, "devletin hürmeti" tabiriyle anlatılabilir. Türkçe'ye *saygı* olarak çevrilen *hürmet*, aslın-

---

that on an overall basis rulers direct claims of legitimacy more towards the ruling elite in particular than to their subjects in general. Moreover, there exist not only different degrees of legitimacy between government, elite and the governed, but also there is the possibility that the government employs altogether different strategies of legitimation towards different sections of the elite (...) Finally, these two seemingly contradictory pictures of classical Ottoman legitimacy may be understood better in a single theoretical framework offered by the sociologist Shmuel Eisenstadt. In the tradition of Weber, who was not very much interested in the Ottoman Empire and lacked a genuine understanding of Islam and Muslim societies, Eisenstadt synthesises a new typical constellation of the forms of legitimate domination among others from the example of the Ottoman Empire. Together with various states ranging from the Roman Empire to the early modern absolutist monarchies of Europe the Ottoman Empire was what Eisenstadt calls a 'historical bureaucratic empire'. The characteristic of this type of domination is that its rulers employed a mix of both, traditional (especially religious) as well as modern (rational-legal) forms of legitimacy to claim the obedience of their subjects. To a certain degree bureaucratic empires possessed an autonomous political sphere and a rationally organised staff, but they also needed the support of traditional groups to exist" (Riedler 2003: 11-14).

8 Heper 1987: 17. Nitekim Halil İnalcık (1998: 115) da Osmanlı siyasî sisteminin asla Weberian mânâda bir tüzel bürokratik yapının zuhuruna izin vermediğini belirtir. Bununla beraber İnalcık, Kanun'ların objektivitesiyle yavaş yavaş yasal/ussal bürokrasiye doğru bir evrilme görüleceğini de ekler.

da *haram* kelimesinin belirttiği üzere, "dokunulmazlık, el sürmeme" demektir. Bunların dünya dillerindeki karşılıkları gibi Arapça *medine* ile *devlet* kelimeleri, gramatik olarak müennestir; bunlar, bir milletin "yuva"sıdır ve "yuvayı dişi kuş yapar." O yüzden idarî meşrûiyet, politik ve biyolojik bakımdan *siyaset* ve *iḥsâ* yoluyla devletin tahrimine (nötralizasyonuna) dayanır. Ahmed Vâsıf Efendi'nin (1994: 48) *Mehâsinü'l-âsâr ve hakāiku'l-ahbâr* adlı tarihinde kullandığı "tekmil-i ırz-ı devlet ve sıyânet-i nâmûs-ı saltanat" tabirleri, devlet ve saltanatın dokunulmazlığını ifade eder.

Politik bakımdan Siyaset: Kapıkullarının "siyaseti" yoluyla mahrem (nötral, dokunulmaz) bir varlık, alan olarak devletin ırzının korunması.

Biyolojik bakımdan İḥsâ: Harem ağalarının "iḥsâsı" (enenmesi) yoluyla saltanatın namusunun korunması. Harem, *kutsallık* da denen devletin *hürmetini*, dokunulmazlığını simgeliyordu. Harem ağalarının iḥsâsı ise saltanatın namusunun korunmasına matuftu.

Osmanlı'da siyasetin kazandığı menfî mânâ, devletin hürmetiyle ilgilidir. Bozulmuş devleti yeniden düzene koymaya çalışan III. Selim'in rüşvetin önlenmesi için vezirine sert bir üslupla yazdığı hatt-ı hümâyûnda "siyaset ederim" dediği gibi: "Benim vezirim! Bugünden itibaren rüşvet alıp zulüm edenleri bilip li-garazin ketm ederseniz vallahi ben elbet duyarım. Âbâ ve ecdâdım ervâhı için evlâdım dahî olsa kıyarım ve siyaset ederim. Böyle bilip öyle hareket edesin. Dîn ü devletime sadakat edenlere haklarından efzun riayet ederim" (Osmanağaoğlu 2004: 94). Buradan anlaşılacağı gibi siyaset, devletin ırzını korumak için kapıkullarına "devlete el dokundurmama" mânâsı kazanmıştır.

İki tür meşrûiyetin ihlâli, iki tür tepkiye, idarî meşrûiyetin ihlâli saray darbelerine, içtimaî meşrûiyetin ihlâli halk hareketlerine yol açar. Osmanlı'da, Batı'da olduğu gibi ülke düzenini ve siyasî rejimi tağyire matuf sivil savaşlar ve devlet darbeleri görülmez (Berkes 1978: 269). Batı'da *coup d'etat* denen *dışarıdan* yapılan modern darbeler genelde devleti ele geçirmeye yönelik iken, Osmanlı dâhil Doğu'da *palace revolution* denen *içeriden* yapılan geleneksel saray darbeleri, tam aksine bir grubun devleti ele geçirmesini önlemeye matuftur (Luttwak 1969: 4). Yani Osmanlı gibi geleneksel ülkelerdeki halk hareketleri ve saray darbeleri, Batı'daki gibi düzeni değiştirmeye değil, tam aksine korumaya, restorasyona yöneliktir.

Bu farklılık, meşrûiyet krizinin türünden kaynaklanır; ideal tipleştirme olarak Batılı insan "yeni meşrûiyet", Doğulu insan ise "yeniden meşrûiyet" peşindedir. *Meşrûluk*, lafzen *haklılık* demekti; meşrûiyet krizi, haksızlık hissinden kaynaklanır. İdarî meşrûiyet krizi doğuran haksızlık hissinin ana sebebi, *ehl-i örf* denen idarî tabakalar arasındaki dengenin devletin aleyhine bozulmasıdır. Padişahın sarkaç rolünü kaybettiği ve kalemiyye, seyfiye ve ilmiyeden oluşan

elit zümreler arasındaki dengenin rejimin aleyhine bozulmaya başladığı durumlarda devreye giren darbe aktörleri, birbirlerine karşı ittifaklara girerek, yeniden statükoyu tesise ve rejimi nötral konumuna iadeye yönelir.

Geleneksel içtimaî felsefeye göre adalet refahta tecessüm eder; dolayısıyla tebaanın haksızlık hissi, devletle iktisadî münasebetinde ortaya çıkar. Osmanlı'da zamanla harplerin hazineye iktisadî nimetten çok külfet getirmesi ve tımar sisteminin çözülmesi yüzünden malî durum bozuldukça devlet, *tağşiş* denen devalüasyona başvuruyor, akçenin ayarını ve değerini düşürüyordu. Bu yüzden tağşiş, neredeyse her yeniçeri isyanının ana gerekçesi olarak ileri sürülmüştür. Bilhassa her padişahın cülûsunda askerin beklediği ulûfenin tedariki için zor durumdaki hazine ekseriyetle tağşişe başvurmuş, bu ise yeniçerilerin isyanına yol açmıştır (Suvla 1940: 4). İstanbul'daki yeniçerilerin ulûfelerini zamanında alamamalarını bahane ederek çıkardıkları isyanlar doğrudan sarayı hedef almıştır.

Halk ayaklanmalarına yol açan içtimaî meşrûiyet krizinin ana sebebi, adaletin kaybı, bunun göstergesi de refahın kaybı, bunun göstergesi de vergi verme acziydi. Geleneksel moral ekonomiye göre siyasî adaletin kıstası iktisadî refah, refahın kıstası ise afiyet, yani, halkın nâmerde muhtaç olmadan vergisini verebilmesiydi; iktisadî refah, siyasî adaletin göstergesiydi, halk müreffehse sultan âdil demekti. Dolayısıyla halkın vergisini ödeyemez hale gelmesi, sivil itaatsizlik hakkının kullanılmasına yol açan moral ekonominin krizinin, içtimaî refah ve mîrî adaletin kaybının göstergesiydi. Bu haksızlığın sebebiyse şeriatın icrasındaki kusurdu. Kazan kaldıran yeniçerilerin, "Şeriat isterük, şer' ile dâvâmız vardur, Kitap'ta yeri var mı?" sözleri, zâhiren şeriattan sapmadan kaynaklanan meşrûiyet krizine karşı yeniden şeriata uyulması talebinin ifadesidir. Her iki içtimaî ve idarî isyana yol açan meşrûiyet krizinin karar mercii ise âlimdi. Enver Ziya Karal (1970: 4-5), Osmanlı siyasî sisteminde ulemânın bu rolünü şöyle anlatır:

"Padişah, sadrazam ve şeyhülislâm arasında salahiyetlerin paylaşılması göz önünde tutulunca, padişahın yetkilerinin sadrazam ile şeyhülislâma kaydığı görülür. Fakat padişah, sadrazam ile şeyhülislâmı atamak, sürgüne göndermek ve hatta ölüme çarptırmak hususunda yetki sahibidir. Bazı hukukçular, bu cihetî göz önünde tutarak, padişahın hareketlerinden dolayı ancak Allah'a karşı mesul olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu, böyle değildir.

Padişah, devlet işlerini yürütmeye sadrazamı ve şeyhülislâmı ödevlendirmekle Batı devletlerinde çok kullanılan bir formülü gerçekleştirmiş oluyor: "Padişah saltanat sürer, hükümet etmez." Gerçekte Türk devletinde padişah saltanat sürmekte, sadrazam ile şeyhülislâm da onun emriyle hükümeti idare etmektedirler. Buna bakılarak padişahın sorumsuz olduğu sanılmamalıdır. Padişah,

geleneklere ve şeriata karşı sorumlu idi. Gelenekler ve şeriat kanun mahiyetindedir. Şu halde padişah, kanun önünde sorumlu demektir. Sadrazamın, önünde sorumlu olduğu -Batı memleketlerindeki meclisler gibi- bir meclis olmaması, padişahın sorumluluğunu arttırmaktadır.

Burada kendiliğinden ortaya çıkan bir sual vardır: Padişah şeriata karşı sorumluluğundan dolayı kime hesap vermek zorundadır? Başka bir tabirle, padişahın şeriata aykırı bir hareketi karşısında harekete gelen kurul hangisidir? Kanunnâmelerde ve şer'i hükümlerde bu yolda hiçbir kayda rastlanmamaktadır. Fakat Yeniçeri Ocağı ile ulemâ sınıfının zaman zaman padişahları suçlu tutarak saltanat değişmesine sebep olacak isyanlar, ihtilâller çıkarmaları gelenek halini almıştı.

Nitekim ulemâ tarafından bir padişahın şeriata aykırı hareket ettiğine hükmedildiğinde, Yeniçeri Ocağı'nın yardımiyle o padişah ya tahttan indirilir veya katledilirdi. Aynı inan yeniçeriler tarafından açığa vurulursa, ulemânın oyu elde edilerek padişah yerinden atılır veya öldürülürdü. Fakat ulemâ ile yeniçerilerin işine gelmeyen bir padişah da çok kere şeriata aykırı hareketlerde bulundu veyahut devletin eski geleneklerine dokundu diye tahtını, bazen da hayatını kaybederdi. Görülüyor ki, bu devlet sisteminin iyi işlemesi için padişah, ulemâ ve Yeniçeri Ocağı arasında bir âhenk bulunması lazımdır. Böyle bir âhengin devamı ise, her şeyden önce, padişahın karakteri ile ilgilidir. "

Osmanlı tarihinde birincil modernleşmeden sonra gelen ikincil modernleşme normatif olarak meşrûiyet krizine gebeydi. Meşrûiyet krizinin iki dinamiği, türü vardı: 1. Alafrangalaşma: İçtimaî modernleşmenin arızası, kültürel yozlaşma, normatif değişme, 2. Lâdinîleşme: Sekülerleşme tercihi olarak dinden uzaklaşma. Osmanlı modernleşme tarihi açısından asıl problem, içtimaî modernleşmenin arızası olarak alafrangalaşmanın doğurduğu meşrûiyet kriziydi.

Bir hükümetin sağlıklı işlemesinde meşrûiyetin önemini en iyi anlatan belki Sâdık Rifat Paşa'dır. Denebilir ki, Sâdık Rifat ile Namık Kemal, Osmanlı tarihinin son iki önemli siyasetnâme müellifidir. Hatta daha sistematik olduğu için Rifat'ın eseri, Kemal'den de önemlidir, o, geleneksel siyasî düşünceyi modern siyasî düşünceye vukufla bağlayan kişidir. Ancak bugüne kadar onun eserinin hakkıyla anlaşılabilmiş olduğunu söylemek zordur. Öncelikle halkın hükümetin varlık sebebi, meşrûiyetin mercii olduğu anlaşılmadan meşrûiyetin önemi anlaşılamaz. Sâdık Rifat'ın vurguları, aslında Osmanlı emperyal tecrübesinde araç-amaç münasebetinde ortaya çıkan asırların ürünü karışıklığa, kaymaya karşı kritik bir ikazdı.

Dünya hayatının gayesi cemaat, onun saadet vesilesi din, onun da vesilesi devletti. Ancak Osmanlı Devleti'ne de hâkim olan İran siyasî kültürünün tesiriyle zamanla millet-devlet arasındaki araç-amaç münasebeti fiilen tersine dönmüş,

milletin bekâsının aracı olarak devletin bekâsına yapılan aşırı vurgu, devletin varlık sebebinin millet olduğu hakikatini gölgede bırakmıştı. Hâlbuki Fransız İhtilâli'nde görüldüğü gibi coşup taşan bir nehre benzeyen ideoloji ile kamuoyunun hâkim olduğu modern çağ, meşrûiyet krizinden çeken bir devlete hayat hakkı tanımıyordu; devletler, ancak meşrûiyetle ayakta kalabilirdi, başındaki hükümetten memnun olan bir halkı bozma, ayartma imkânı yoktu:

"Her bir ahâlînin mey'ûsiyyet-i ahvâli, devlet ve hükümet hakkında sû-i neticeyi dâ'î olur. Vakt ü halde ve mizâc-ı halkta olan kuvve-i ma'neviyyenin ekser-i zemânda kuvve-i cismâniyye-i düveliyyeye galebe-i müessiresi görülmüştür. Çünkü mizâc-ı 'asr ve efkâr-ı zemâne, cûş u hurûşa gelmiş bir nehre şebîhtir. Ve cihânda def' ve izâlesi muhâl olan ahvâlden biri, i'tikâd ve diğeri efkâr-ı 'âmmedir. Bunlara muhâlefet müte'assir ve vahîm olmakla, efkâr-ı 'âmmenin galeyân ve heyecanında, devletlerin, cereyân-ı tabî'ata göre davranmaları ensebdir. Zulm ve ta'addî tezâyüd eyledikçe, nizâmât dahî ziyadeleşir. Nizâmât-ı mevcûde ve idâre-i câriyyeden hoşnûd olan milleti ifsâd edebilmek muhâl kabilindendir. Bu cihetle her devlet, ehl-i fesâdın şerrinden kendini ancak ef'âl-i 'adliyye ile muhâfaza edebilir. Bunca zamandan beri zuhûra gelen fesâdât ve ihtilâlâtın sebeb-i müstakili, 'adem-i müsâvât, yani ya erbâb-ı servet ve nüfûzun hadd-i i'tidâlde hareket etmemesi veya ashâb-ı ihtiyacın ziyadesiyle dûçâr-ı muzâyaka olmuş olması kaziyyesidir. Cemî'-i zamanda tebeddülât-ı 'azîme ve ihtilâlât-ı cesîme, hukûk-ı mer'iyye, 'ırz ve nâmûs-ı insâniyye ve mesâlih-i 'umûmiyyeye muhâlif hareket etmekten neş'et eder. Bu cihetle nizâm ve şerî'at yerine, kuvve-i cebriyyeyi medâr-ı hükümet ittihâz eden devletler muzmahil olagelmişlerdir. Bir hükümete her ne kadar az adam müdâhale eder ise, maslahat ol kadar merkez-i lâyıkında görülür. Hükümete müdâhil olan fırkalar birbirlerine galebe ederek, ahz-ı intikam etmekle pâyidâr olabilirler. Hükümet ise lutf ve 'adâlet ile devâm ve kıvâm bulabilir" (Sâdık Rifat 1290: XII/47-8).

Bu sebeple, milletin devletin varlık sebebi ve meşrûiyetin mercii olduğundan hareketle meşrûiyetin bir siyasî sistemin bekâsı için taşıdığı hayatî önemin hatırlatılması gerekiyordu. Sâdık Rifat, halkın önemini iki kadîm düstura atıfla anlatır: 1. Allah'ın hükümdara emaneti (vedîatullâh) olarak halk, 2. Hakkın sesi (vox populi, vox dei) olarak halk:

"Her bir hükümetin vaz'ı, teba'a-yı mevcûdesinin tesviye-i maslahat ve ihkâk-ı hukûkları içindir. Hükümetler halk için mevzû' olup yoksa halk hükümetler için mahlûk değildir. Akdem-i şerâit-i hükümet, devletin rükn-i rekîni olan 'adâlet ve mes'ûliyyet ve ahkâm-ı nizâmâta mütemâdiyen ri'âyet etmekten ibarettir" (Sâdık Rifat 1290: XII/43). "Efrâd-ı 'ıbâd ve bunca bilâd, yalnız devletler için halk ve îcâd olunmayıp belki hikmet-i bâliğa-i hazret-i mâlikü'l-mülk iktizâsınca bunca hükümdârân-ı cihân, ancak hıfz-ı 'ıbâd ve i'mâr-ı bilâda

hâmî ve nâzır olmak üzere nâ'il-i lutf-i Yezdân olduklarından (Sâdık Rifat 1290: II/2-5). "Efkâr-ı 'âmme, nizâmât-ı mevcûdenin kuvve-i müessiresi ve erbâb-ı hükümetin delîl ve rehber-i sâdıkıdır" (Sâdık Rifat 1290: XII/50).

Sâdık Rifat'ın (1290: XII/43-4) meşrûiyetin unsurları ve boyutlarıyla ilgili açıklaması, son derece orijinal ve önemlidir. Ona göre üç unsurdan mürekkep meşrûiyet, her hükümetin sahih kuvvetidir: İtaat, rıza, muhabbet. Meşrûiyetin bu formel ve enformel üç unsurdan mürekkep olarak tanımlanması isabetlidir. Zira tebaa, görünüşte hükümete itaat edebilir ama onun icraatından razı olmayabilir ve ona sevgi duymayabilir: "Her hükümetin kuvvet-i sahîhası, teba'asının itâ'at-ı kâmile ve hüsn-i kabûl ve mehabbet-i dâ'imesi ile hâsıl olur." Sâdık Rifat (1290: XII/46), belki de ilk kez modern mânâda "meşrû/nâ-meşrû idare" tabirini kullanarak gayr-i meşrû rejimlerde hamiyet olmayacağını vurgular: "İdâre-i nâ-meşrû'a tahtında olan hükümetlerde gayret-i vataniyye olamayıp, maslahat-ı zâtiyye ve menfa'at-ı mahsûsa ve şân ve şöhret ve metbûuna müdâhene ve hizmet ancak hubb-i vatan ve millet mesâbesindedir."

Sâdık Rifat (1290: XII/46), gördüğümüz kadarıyla meşrûiyeti beş boyutuyla tanımlar. 1. Hükümetin yasallığı, 2. Hükümdarın meşrûluğu, 3. Hükümdarın dindarlığı, 4. Milletin dindarlığı, 5. Adaletin tecellisi. Bunlardan ilk dördü haklılığın sebebi, beşincisi sonucudur; adaleti sağlayan bir hükümet=hükümdar, milletin vicdanında meşrû=haklıdır. Yasallık/meşrûluk ayırımı, Osmanlı'daki geleneksel şeriat/kanun dikotomisine dayanır. Ancak kritik nüans şuydu: Rifat Paşa, Osmanlı'da kerhen *de facto* yapılan bu ayırımı *de jure*, resmî hale getiriyordu ki bu süreç laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla zirveye çıkacaktı:

"Hükümet-i istiklâliyyenin idâresi, kavânîn-i şer'iyye ve siyâsiyyeye mutâbık olmalı. Ahkâm-ı vâki'ası, usûl-i şer'iyye ve kavânîn-i 'akliyye-i siyâsiyyeden hâric olur ise hükümet-i cebriyyeden ma'dûddur. Tabî'at-ı beşeriyyeye muhâlif olan hüküm ve mâdde, dâimî cârî ve pâyidâr olamaz. Velev bir vakit için cârî olsa bile, kuvve-i cebriyye ile devâm ederek, esbâb-ı kaviyyesi bertaraf olduğu gibi mahv ve zâ'il olur. Hilâf-ı tabî'at olan şey, hiç bir zamanda iyi olamaz. İdâre-i nâ-meşrû'a tahtında olan hükümetlerde gayret-i vataniyye olamayıp, maslahat-ı zâtiyye ve menfa'at-ı mahsûsa ve şân ve şöhret ve metbûuna müdâhene ve hizmet ancak hubb-i vatan ve millet mesâbesindedir. Her nev' idâre-i hükümette emr ve nehy yukarıdan aşağı cârî olmak, yani hükümet-i icrâiyye merkezinden vukû' bulmak muktezîdir. Eğer kuvve-i icrâiyye aşağıdan yukarı olur ise, meselâ teba'adan cânib-i hükümete emir ve nehy olunur ise, ol makûle mülk ve devletin idâre-i hasenesi muhtel olarak bâkî ve pâyidâr olamaz."

"Meşrû", lafzen "şeriata uygun" demektir. Ancak Sâdık Rifat (1290: XII/46), diğer Müslüman müellifler gibi normatif/deskriptif mânâda hak/bâtıl din, İslâm/küfür ayırımı yapmaz. O, "din ü mezheb, mezheb ü şerî'at" tabirleriyle

ifade ettiği gibi dini deskriptif, umumî, seküler mânâda bir manevî güç olarak alır ve hususî "müslim/gayr-i müslim milletler" yerine umumî "mütedeyyin/gayr-i mütedeyyin milletler" ayırımı yapar. Ona göre hükümdarlar, Allah'ın rızası ile halkın kabulünü kazanmayı, fiilleri ve hükümeti meselesinin başı edinmelidirler. Bununla o, hükümdarın şahıs olarak dinin asıllarına hürmete bağlı dindarlığının, hükümdar olarak dinin asıllarına riayete bağlı meşrûluğunun milletin itaati ve rızası için şart olduğunu söyler.

Dahası o, hükümetin yasallığı, hükümdarın meşrûluğu ve dindarlığının ötesinde milletin dindarlığını da meşrûiyet zımnına alır. Ona göre, amel itikadın gereğidir; dininin hükümlerine itikad eden millet dininin amellerine de riayet etmelidir. Bununla o, muhtemelen, "nasılsanız öyle yönetilirsiniz" düsturunca ancak müteşerri' (şeriata uyan) bir milletin meşrû (şeriata uygun) bir yönetime layık olacağını kasd eder. Rıza Tevfik (2015: 435), açıklar: "Bizde maruf bir düstûr vardır ki emsâl-i hikemiyyeden addolunur ve öyledir: 'كما تكونوا يولى عليكم' yani 'nasıl olursanız ona göre idare olunursunuz' denilmiştir. Kezâlik hakîm-i hukukşinas Montesquieu dahî, 'Her millet kendi hükümetine müstehaktır' (*Chaque peuple est digne de son gouvernement*) demişti ki, aynı itikadı bir başka şekilde ifade eder bir düstûr-ı hikmettir."

"Hükümdârân-ı 'adâlet-'unvân, kâffe-i esâs-ı maslahatta ibtidâ tahsil-i Rızâ-yı Bârî ile makbûliyyet-i 'âmmeyi re's-i mes'ele-i ef'âl ve hükümet ittihâz etmelidir. Havf-ı Bârî, her bir umûr-ı müşkilenin hüsn-i yüsr-i husûlüne bâdîdir, kâffe-i milel-i mütedeyyinede her dürlü mesâlih-i hayriyyenin husûlü me'mûl ve kâbildir ve tâ'ife-i gayr-i mütedeyyinede dahî bi'l-'akis her nev' şerr ve mazarratın zuhûru melhûz ve muhtemeldir.

Din, esâs-ı rızâ-yı Yezdândır
Mülk, âna hâris ve nigehbândır

Usûl-i dîniyyeye hürmet ve ri'âyet-i kâmile bir mülk ve devletin tezâyüd-i sa'âdet ve şân ü şevketini mûcib olduğu misillü din ü mezhebe vukû' bulacak hakâret ve istihfâf, zevâl u harâb u izmihlâli münticdir. İstihkâr-ı din ü diyânet nakîsa-yı kabîhadan olarak 'ale'l-husûs hükümdârân-ı zî-şân tarafından zuhûra gelecek olur ise daha ziyâde muzırr ve mezmûm olur. Çünkü din ve diyânetini istihkâr eden hükümdârânın emrine hiç kimse mutâva'at etmeğe mecbûr değildir. Zira emr-i Bârî'ye itâ'at etmeyen hükümdârın emri dahî bi't-tab' mutâ' olamaz. Muntazam olan devletlerde teba'a-yı mevcûde, kat'-ı rişte-i teba'ıyyet ve fesh-i râbıta-yı kasem ve mutâva'at etmekten, 'adem-i kabûl-i kânûn ve nizâmdan ziyâde ihtirâz ederler. Zira 'avâm-ı nâs, evâmir-i ilâhiyyeye irâde-i insâniyyeden ziyâde ri'âyet ve itâ'at eylerler. Kangı devlet ki nizâm-ı mülk ü memleketlerini halelden vikâye etmek ister ise her şeyden akdem, ferâ'iz-i din ve şerî'atlarının devâm ve icrâsına kemâliyle dikkat ve ri'âyet etmeleri lâzime-

dendir. Ahkâm-ı dîniyyesine mu'tekid olan kavm ve millet, 'ameliyyât-ı dîniyyesine dahî ri'âyet ve devâm etmek muktezîdir. Mezheb ü şerî'atı ihlâl etmek, mehâzîr-i mütenevvi'a ve ihtilâlât-ı nâ-mütenâhiyeyi müstelzimdir. Eltâf-ı ilâhiyye-i nâ-mütenâhiyeden nâşî mazhar-ı envâ'-ı lutf ü re'fet ve 'adâlet ve nâ'il-i âsâyiş-ni'met olan sunûf-ı 'ıbâde herbâr dergâh-ı Bârîye teşekkürât-ı 'azîmelerini 'arz ü takdim etmelidirler" (Sâdık Rifat 1290: XII/50-51).

Sarığa Karşı Fes

II. Mahmud devrinde hükümette merkezîleşmenin özü, ehl-i şer' ile ehl-i örf arasındaki siyasî kuvvetler dengesini ve kazasker, şeyhülislâm, sadrazam arasındaki kuvvetler ayrılığını gidermekti. Osmanlı'da sultanın gücünü dengeleyen ana güç, devletin (baba) karşısında hükümeti temsil eden ehl-i şer'/ehl-i örf (ilmiye/seyfiye) ittifakı idi; birincisi hükümetin manevî, ikincisi maddi gücünü temsil ediyordu. Osmanlı tarihindeki emsali gibi, III. Selim'in reform hareketi de iki gücün ittifakla direnişiyle akim kalmıştı. II. Mahmud, devlet perspektifine göre önünü tıkayan bu iki güçten seyfiyeyi yok etme, ilmiyenin ise idari özerkliğini ve medenî bağımsızlığını gidererek gücünü kırma yoluyla reform sürecinin önünü açmayı hedefledi. Ulemânın aleyhine modernleşme=merkezîleşme sürecinin dört yönü ayırt edilebilirdi: 1. Ulemânın, hükümet mekanizmasının parçası haline getirilerek siyasî muhtariyetinin yok edilmesi, 2, İhtisâb Nezâreti ile mülkî işlevlerinin kısıtlanması, 3. Vakıfların idaresinin merkezîleştirilmesiyle malî muhtariyetinin yok edilmesi, 4. Tarikatların idaresinin merkezîleştirilmesi.

II. Mahmud devri bürokratik reform sürecinde mülkî ile askerî rütbeler birbirlerinden ayrıldı. İhtiyaç üzerine eyalet valiliklerine atanan asker menşeli valilerin vazife alanları mülkî işlerle sınırlandırıldı. Seyfiye gibi ilmiyenin de yükselen mülkiye karşısında yetki ve nüfuz alanı gittikçe daraldı. 1820'lerde Tercüme Odası'nın, 1830'lu yıllarda Hariciye Nezâreti'nin kurulmasıyla, yeni bürokratik ve diplomatik makamlarda adam kıtlığından dolayı istihdam edilen ulemânın yerini modern eğitimle ihtisas kazanmış personel aldı, bu da ulemânın bürokrasi ve dış münasebetlerdeki nüfuzunun iyice azalmasına yol açtı. Evvelce adliye, eğitim, vakıflar, belediye, kaza ve nahiye yönetiminde bulunan ulemâya sadece dinî tedrisat bırakıldı, diğer görevler mülkiyeye tevcih edildi.

Bunun başlıca misali, 1826'da İhtisâb Nezâreti'nin kuruluşuyla ulemânın mülki işlevlerinin kısıtlanmasıdır. İhtisâb Nezâreti'nin kuruluşuyla şehirlerin belediye hizmetleriyle kolluk işleri bu kuruluşa geçmiş, böylece daha önce mülki, beledî ve dinî işleri hep birlikte sorumluluğunda bulunduran kadı'nın vazife alanları daralmış ve vazifelerinin yalnız yargı alanı ile sınırlandırılmasına giden yolun ortaya çıkmıştır (Eryılmaz 1992: 198). Ulemâ, sivil gücünün ve bağımsızlığının temelini oluşturan, asırlardır denetimi ve tasarrufu altında tuttuğu

vakıfların idaresini 1826'da kurulan Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne devr etmeye zorlanınca malî muhtariyetini ve medenî gücünü de kaybetmiş oldu (Cihan 2004: 101, Özcan 1995: 19-20, Pakalın 1993: II/613, Yakut 2005: 171).

II. Mahmud'un merkezîleşme siyaseti, tarikatların idaresine kadar uzandı. Osmanlı'da yönetenler ve yönetilenlerden her kesim bir tarikata bağlıydı; tarikatlar, devlet ile millet arasında köprü, cemiyete ve devlete girmenin vesilesi olarak gördükleri işlevle sivil toplumun omurgasını teşkil ediyorlardı. Yeniçerilerin imhasıyla birlikte bağlı oldukları Bektaşîliğin de ilgası, bütün içtimaî dengeleri etkilemişti. Bozulan içtimaî dengeleri oturtmak ve bunun yıkıcı sonuçlar vermesini önlemek, içtimaî kontrolü sağlamak için tarikatların merkezîleştirilmesi ve kontrolü kilit önem arz ediyordu. II. Mahmud, devletin doğrudan müdahalesi ve kontrolü yerine üç dolaylı yolla tekkeler üzerinde merkezî kontrol sağlamayı hedefledi. 1. Bir tarikata bağlı tekkelerin hankah (baş tekke) üzerinden idaresi, 2. Şeyhlik nasbında şeyhülislâmlığın reyinin alınması, 3. Tekkelerin Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'ne bağlanması.

Zaman zaman Yenikapı ve Galata mevlevîhânelerine giden padişah, çıkardığı bir fermanla, Memâlik-i Osmaniyye'deki aynı tarikata ait bütün tekkeleri -Mevlevîler için Konya'daki, Bektaşîler için ise Hacıbektaş'taki dergâhlar müstesna- aynı tarikatın âsitânesi postnişînliğine bağlayarak tekkeleri kontrol altına almak istedi. II. Mahmud, İstanbul'da bulunan Abdüsselam Tekkesi postnişîni Mehmed Emin Efendi'ye hitaben çıkardığı 1-10 Temmuz 1812 (evâhir-i Cemâziyelâhir 1227) tarihli bir fermanda şu tedbirlerin alınmasını emretti: Birincisi, her tarikatın mümkünse pîrinin medfûn bulunduğu dergâhın baş (merkezî) tekke olarak kabulü, Osmanlı ülkesindeki aynı tarikata ait bütün tekkelerin bu merkezlere bağlanması, merkezî tekke şeyhliğinin kendi tarikatına ait diğer tekkelerin idaresinden mesul olması. İkincisi, bizzat şeyhin kendi halifesini nasbettiği teamülden farklı olarak merkezî tekke şeyhinin erbabıyla istişaresiyle seçilecek yeni şeyhin şeyhülislâmlığın görüşü alındıktan sonra nasbı (Gündüz 1989a: 192-6, Özsaray 2018, Varol 2013).

3. Devlette merkezîleşme: Geleneksel siyasî vahdet içinde kesret, merkeziyete tâbi' adem-i merkeziyet formülü yerine merkeziyetin ikamesi

II. Mahmud devrinde ulusal devlete doğru merkezîleşmenin siyasî veçhesi, gerek hükümet sisteminde, gerekse siyasî sistemde merkez ile çevre arasında yeni bağlantılar kurulması, idarî veçhesi ise kurumsal olarak adem-i merkeziyetten merkeziyete yönelmedir. Devlet baba olarak devleti temsil eden hükümdar sayesinde hükümet sistemindeki merkezîleşme, hükümdara karşı seyfiye ile ilmiye arasındaki bürokrasi ittifakı yerine mülkiye denen tek bir aklî bürokrasi sınıfının sorumlu kılınması ve bu merkezî otoritenin hükümdarın imajıyla pekiştirilmesidir.

II. Mahmud, sevdiği bir Napolili ressamın yaptığı portrenin kopyalarını çıkararak elçilere hediye etmişti. Ayrıca Tasvir-i Hümâyûn nişanı (murassa imtiyaz) denen küçük boyda fildişi üzerine yapılan portrelerini saltanat alameti olarak taşınmak üzere Şeyhülislâm Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'den başlayarak önde gelen devlet adamlarına hediye etti. Dahası resminin olduğu sikke bastırdı ve şeyhler tarafından dualı törenlerle kışlalara ve devlet dairelerine resimlerini astırdı. Sultan, bununla bürokrasiye adeta "gözüm üzerinizde" mesajı veriyordu.

1836 yılında II. Mahmud'un resminin Selimiye Kışlası'na asılması için yapılan merasimde bütün vezir ve emirler attan inerek ve resmi hürmet dolu bir edayla alarak hazırlanan özel yerine astılar. Kurbanlar kesildi. Sonra Hz. Hüdâî Şeyhi tarafından okunan duaya Sünbüliye tarikatı meşâyihinden meşhur Yunus Efendi "Fâtiha" diyerek yirmi bir pâre top atılmış ve resmin önünden merasim geçit töreni düzenlendi. 16 Ağustos 1836 yılında gene alay ile gelen resim ise Sütlüce Sa'diyye Tekkesi Şeyhi Hasırcızâde Süleyman Sıdkı Efendi'nin yaptığı duayla hükümet konağı Bâb-ı 'Âlî'ye asıldı. II. Mahmud, muhtemelen bu dualı törenlerle bir taşla iki kuş vurmayı hesap etti. Hem geçmiş sultanların yaptığı gibi cemaatte büyük bir manevî nüfuza sahip olan meşâyihin dualı "küşâdı" ile yaptığı yeniliklere karşı muhtemel "gâvurlaşma" tenkidine dayalı muhalefetin önünü kesmek, hem de kamusal bir gösteriyle hükümdarlığın modern görünür sembolünü meşrûlaştırarak otoritesini pekiştirmek. Dairelere asılan resimleri 1839'da vefatından sonra sorun olmuş, resimler indirilmek yerine üzerleri örtülmüştür (Gündüz 1989a: 150-1, Baykara 2007: 117-27).

II. Mahmud devrinde siyasî sistemde merkezîleşme, yurtiçi seyahat tatbikatıyla doğrudan hükümdar tarafından merkez ile çevre, yönetenler ile yönetilenler, hükümdar ile bilhassa gayr-i müslim tebaa arasında irtibat kurulması olarak tezahür etti. Sultan II. Mahmud, başlattığı yurtiçi seyahat âdetini Hulefâ-yı Râşidîn devriyle temellendirir. Bilhassa Hz. Ömer'in seyahatleriyle halkın ahvalini bizzat tesbit ederek çözümler üretmesi, her hükümdarın Allah nezdinde mesul olduğu tebaasını himaye mecburiyetine bağlanmış, o yüzden bu tür seyahatlerin faydalı olacağı düşünülmüştür (Özcan 1991: 361). Padişahın bu seyahatlerinin merkez-çevre irtibatını koruma ana maksadına bağlı dört sebebini sayabiliriz:

1. Yeniçeri Ocağı'nın imhası gibi radikal reformlara imza atan II. Mahmud tarafından yapılacak yeniliklere hazırlık, yapılan yeniliklerin neticelerini muayene,
2. Yeniçeri Ocağı'nın imhası gibi radikal reformların meydana getirdiği otorite boşluğunu doldurma,
3. Fransız İhtilâli akabinde yayılan milliyetçilik virüsünün tesiriyle çıkan 1821 Yunan İsyanı ile başlayan ayrılma eğilimine karşı gayr-i müslim Osmanlı tebaasının devlete sadakatini koruma,

4. Bilhassa Rusya ile yapılan yıkıcı savaşların yol açtığı maddî ve manevî sarsıntıya karşı halka moral takviyesi.

Osmanlı Devleti, Edirne Muahedesi (1829) ile sonuçlanan 1828-1829 Osmanlı-Rus Harbi'nde hem toprak kaybına uğramış, hem bir parçası bütün halinde ayrılmış, hem de ağır bir tazminat yüklenmiş olma dışında Rusya'yı artık askerî güçle yenemeyecek, bu daimî tehlikeyi bertaraf edemeyecek duruma düşmüştü. Diğer taraftan bu savaş ve sonradan devam eden hâdiseler, imparatorluğun Rumeli bölgesini çok derinden sarsmıştı. Bilhassa devletin İstanbul'dan önce başşehri bulunan Edirne'nin düşman istilasına uğraması, Müslüman halkın maneviyatını çok bozmuş ve göç dalgasına yol açmıştı. O kadar ki az zamanda yalnız Edirne'nin yüz kırk bin civarında olan nüfusunun yüz bine indiği görüldü. Bu vaziyetlerden üzüntü duyan padişah II. Mahmud, halkın maneviyatını kuvvetlendirme maksadıyla az zaman sonra bir Edirne seyahati yapmayı faydalı buldu (Haziran 1831). Edirne'de kaldığı müddet içinde askerî müesseseleri teftiş ettikten başka, Meriç üzerindeki büyük köprünün yapılması emrini verdi ve şehrin eski hareketini kazanması için alaka gösterdi (Cezar 1957: V/2917).

1826 yılında Yeniçeri Ocağı'nı kaldıran II. Mahmud, akabinde merkez ve taşrada bu ocağın tüm uzantılarını ve izlerini yok ederek bıraktığı boşluğu doldurma mücadelesine girişmiştir. Bilhassa taşrada, yeniçerilerin zevaliyle doğan otorite boşluğunun doldurulması için bizzat padişahın devreye girmesine ihtiyaç duyulmuştur. Bu çerçevede uygulanan seyahat siyaseti ile padişahın otoritesinin taşrada görünür kılınması, tebaa ile hükümdar arasında doğrudan ve güçlü bir sadakat bağı kurulması hedeflenmiştir. Yurtiçi mîrî seyahat siyasetinin asıl maksadı, özellikle gayr-i müslim tebaa ile hükümdar arasında yeniden güçlü bir sadakat bağının kurulmasıdır. Sultan II. Mahmud, bunun sonucunda gerçekleştirilen Tekirdağ, Çanakkale Boğazı, Edirne, Gemlik, İzmit ve şümullü Rumeli seyahatleri sayesinde tebaasıyla doğrudan iletişim kurma imkânı bulmuştur (Özcan 1991; 1994, Stephanov 2014a, 2014b: 475, 2018).

Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla birçok müessese ve geleneğin de değiştiğinden hareket edilirse, gerek devletin eskiden beri devam eden mutad törenlerinde, gerekse yurtiçi seyahatler gibi yeni faaliyetlerin icra tarzında da yenilikler meydana gelmiştir. Bu yeniliklerin en belirginlerinden biri, padişahların yurtiçi seyahatlerinde sıkça karşılaşacağımız Muzıka-i Hümâyûn'dur. Bunun yanında sair birçok teşrifat kuralı da bu devirden başlayarak Sultan Abdülmecid devrinde yerleşmiş olacaktır (Mercan 2017, Çakılcı 2017).

II. Mahmud devrinde idarî merkezîleşmenin, kurumsal olarak adem-i merkeziyetten merkeziyete yönelme olarak tezahür ettiğini zikretmişik. Ahmed Cevdet (1986: IV/102-3), II. Mahmud saltanatıyla başlayan merkeziyet/adem-i

merkeziyet kargaşasının mahzurlarını şöyle anlatır: "İdâre-i umûr-ı mülkiyyede iki usûl olup biri idâre-i merkeziyye ve diğeri idâre-i gayr-i merkeziyyedir. Düvel-i Avrupa'nın ba'zılarında, ez-cümle Fransa'da idâre-i merkeziyye usûlü ve ba'zılarında ez-cümle İngiltere ve Rusya'da idâre-i gayr-i merkeziyye usûlü mer'iyyü'l-icrâdır. Devlet-i 'Aliyye'de ez-kadîm idâre-i gayr-i merkeziyye usûlü cârî olduğu halde Tanzîmât-ı hayriyye'nin icrâsında ba'z-ı mertebe idâre-i merkeziyye usûlüne meyi olunup giderek bu usûl bayağı galebe eder gibi oldu ise de bunun taşralarca 'azîm mehâzîri görülmekle muahharan idâre-i gayr-i merkeziyye usûlüne 'avdet olunmuş ve bunun inzibât u idârece muhassenâtı görülmüş ise de sonradan yine idâre-i merkeziyye usûlüne meyl olunup şimdi bir karışık halde gidiliyor. Hâlbuki bu esâs kararlaşmadıkça ıdârece bir salim yola gidilemez, işle evvel be-evvel bu müşevveş halden çıkılıp da ittihâz olunacak usûl-i esâsiyye kararlaştırıldıktan sonra me'mûrinin derece derece vezâif ve derece-i mes'ûliyyetleri ta'yin olunmak lâzım gelir ve bu da başlı bir işdir."

Geleneksel adem-i merkeziyet usûlü, her şeyi merkezden, başkentten beklemek yerine hali vakti yerinde olanlarca halkın ihtiyaçlarının yerinde karşılanması anlayışına dayanır. Ancak 1826 ve bilhassa 1839 sonrasında bunun yerine güçlü bir merkezî idare anlayışına kayıldı. Kadîm nizam, insanın birinci ve ikinci tabiatı olarak fıtrat ve âdeti tevfik edecek "vahdet içinde kesret" formülüne dayanıyordu. Modernlik, mutlak vahdet adına bu formülü bozdu; modern beşerî nizam, Max Weber'in kavramsallaştırdığı *akliyet* kavramıyla ifade edilen merkeziyet, resmiyet, tekbiçimlilik, standartlaşma anlayışına dayandı (Anter 2014: 167). Avigdor Levy'nin tesbitiyle: "Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye, ülkeyi dış düşmanlara karşı korumak için belki fazlasıyla verimsizdi, ancak bir iç polis kuvveti olarak müthiş etkili olduğunu gösterdi. Böylelikle sultanın merkezîleştirme politikalarının baskıcı bir enstrümanı haline geldi, fakat zaman geçtikçe bir popülaritesi olduysa onu da kaybetti" (Yıldız 2009: 114).

II. Mahmud devrinde Anadolu'da on sekiz eyalet veya büyük paşalıkların adedi dörde indirilmek suretiyle umumî hizmetler bakımından daha mahdut bir merkeziyet usûlünün tatbikine teşebbüs olundu (Engelhardt 1328: 18). Merkeziyet/adem-i merkeziyet çelişkisinin en çarpıcı misali, adem-i merkezî nizamın belkemiğini oluşturan vakıfların yönetiminin, kurulan bakanlıkla tek elde toplanmasıdır. Dağınık vakıfların idaresinin tek elde toplanması sayesinde vakıflarda yaşanan suiistimallerin önlenmesi gerekçesiyle 12 Rebiyülahir 1242/13 Kasım 1826'da ülkedeki bütün vakıfların idarelerinin ve gelirlerinin bağlanacağı Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti kuruldu.

Nezâretin bir müsbet hizmeti, suretlerini arşivleyerek birçok vakfiyeyi yok olmaktan kurtarması olmuştur. Ancak vakfiye şartlarının hilâfına vakıf gelirlerinin daha çok umumî bütçe açıklarını kapatmak üzere kullanılması, bilhassa birer vakıf müessesesi olan medreselere darbe vurdu, onları iktisaden kendi

ayakları üzerinde duramaz hale getirdi (Zengin 2003: 125-8). Kendisi de bir süre Evkâf Nazırlığı yapmış olan tarihçi Mustafa Nûri Paşa, Evkâf idaresine ağır tenkitler yöneltir: "Nâzır olanlardan bazısının mizâc-ı gâsıbkârânesi ve bazısının emr-i mühimm-i hukûkdan bî-haberliği cihetlerile evkâf, sû-i istimâl ile mâlâmâl idi (...) Evkâf Nezâreti, vakıfların hâmîsi olacak iken muharribi oldu" (Lewis 1984: 94). Daha kötüsü, merkezîleşme sivil teşebbüs ruhunu körelterek insanları devletin her şeye müdahalesi, her ihtiyacı karşılaması beklentisine itmiştir. 1839 sonrasında İstanbul ile ilgisi olmayan bir köy, köprü tamiri karşılığında vergisini İstanbul'a gönderdiği halde yıkılan köprü tamiri için İstanbul'un eli maalesef uzanmamıştır. Bunun neticesinde ülkenin pek çok yapısı harap olmuş gitmiştir (Baykara 2007: 341).

4. Ülke halkının dikey bağının (vatandaşlık) geleneksel formülü olarak "hukuken eşit fakat ayrı tebaiyet" anlayışının "patrimonyal eşit tebaiyet" anlayışıyla tahkimi

II. Mahmud devrinde ulusal devlete doğru modernleşme sürecinin dördüncü ayağı, ülke halkının dikey bağının (vatandaşlık) geleneksel formülü olarak "hukuken eşit fakat ayrı tebaiyet" anlayışının "patrimonyal eşit tebaiyet" anlayışıyla tahkim edilmesidir.

29 Muharrem 1253 (5 Mayıs 1837) Cuma günü, cuma namazından sonra Şumnu'da Başkâtip Vassâf Efendi aracılığıyla verdiği nutukta Sultan Mahmud, buralara tebaasının ahvalini görmek için geldiğini, şehirlerini ve kalelerini yeniden inşa ettirmek, ülkede nizam ve refahı bizzat sağlamak arzusunda olduğunu, kanun ve adaletin sadece İstanbul'da değil, memleketin her yerinde uygulanması gerektiğini söyleyerek devam etmiştir: "Siz Rumlar, siz Ermeniler, siz Yahudiler, hepiniz Müslümanlar gibi Allah'ın kulu ve benim tebaamsınız. Dinleriniz başka başkadır, fakat hepiniz kânûnun ve irâde-i şâhânemin himâyesindesiniz. Size tarh edilen vergileri ödeyin, bunlar sizin emniyet ve rahatınız için kullanılacaktır." Ardından şikyetleri olup olmadığını, kiliselerinin tamire ihtiyacının bulunup bulunmadığını sormuştur. Gerçekten padişah, gittiği yerlerde câmiler gibi tamire muhtaç kiliseler için de paralar tahsis etmiştir (Özcan 1991: 373-4).

II. Mahmud, burada dile getirdiği müslimler ile gayr-i müslimlerin Allah'ın kulu ve padişahın tebaası olarak eşit olduğu kanaatini, bilâhare hayatının sonlarında şöhret kazanan bir ifadeye kavuşturmuştur: "Ben tebaamın Müslümanını câmide, Hıristiyanını kilisede, musevisini de havrada fark ederim; aralarında başka gûnâ bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki mahabbet ve adaletim kavîdir ve hepsi hakikî evlâdımdır" (Abdurrahman Şeref 1339: 65, Engelhardt 1328: 37, Eryılmaz 1990: 48-49, Kaynar 1985: 100, Kuran 2012: 46, Madden 1862: 12). Onu bu anlayışa sevk eden iki âmil ayırt edilebilirdi:

Arap ile Yunan, müslim ile gayr-i müslim tebaayı temsilen Osmanlı ulusunun iki ana ayağını oluşturuyordu. Birincisi, 1821 Yunan İsyanı'yla Osmanlı İmparatorluğu'nun iki ana ayağından birinin ve Osmanlı barışının sallandığı endişesi. İkincisi, Mustafa Reşid Paşa'nın tebaanın eşitliği ilkesinin Osmanlı Devleti'nin uluslararası meşrûiyet kazanmasının ana şartı olduğu hususundaki ısrarlı ikazları.

5. Toplum ortak fakat ayrı: Ülke halkının yatay bağının (toplumsallık) geleneksel formülü olarak "örfen ortak fakat dinen ayrı kültür" yerine "modern ortak kültür"ün ikamesi.

II. Mahmud devrinde ulusal devlete doğru modernleşme sürecinin beşinci ayağı, ülke halkının yatay bağının (toplumsallık) geleneksel formülü olarak "örfen ortak fakat dinen ayrı kültür" yerine "modern ortak kültür"ün, kıyafetin ikamesiyle toplumsal bütünleşmeyi sağlamanın hedeflenmesidir. Ordu, devletin belkemiğini oluşturduğu için Tanzimat hareketinin asıl yeniçeriliğin kaldırıldığı 1826'da başladığı kabul edilmiştir (Kütükoğlu 1990: VIII). Donald Quataert (1997: 413; 2000: 66,148-9) ise II. Mahmud tarafından kıyafet kanununun çıkarıldığı 3 Mart 1829'i Osmanlı'da fiilî reform çağının başlangıcı sayar. Zira bu, Islahat Fermanı'yla anayasal temele oturtulacak müslim/gayr-i müslim tebaanın fiilî, içtimaî eşitliği yolunda atılmış ilk adımdı. Bu, geleneğe bakarak daha iyi anlaşılacaktır.

İslâm devletler ve anayasa hukukuna karşılık gelen fıkhî ayırıma göre insanlar, ehl-i İslâm/ehl-i küfür, ehl-i küfür de ehl-i harb/ehl-i zimmet olarak ayrılır. İslâm devletler ve anayasa hukukuna göre *Dâru'l-İslâm*, gayr-i müslimlerin zimmet akdiyle ehl-i İslâm'a tâbi' olduğu beldedir; onların zimmet akdinin icabınca verdikleri cizyeye karşılık can, ırz ve malları, ehl-i İslâm tarafından zimmet farizası olarak koruma altına alınır. *Dâru'l-İslâm*'ın zıddı *Dâru'l-Harb* ise (ehl-i) İslâm'ın hâkim olmadığı, ehl-i İslâm/ehl-i zimmet ayırımı yerine eşit vatandaşlık hukukunun cârî olduğu beldedir. Şâfi'î mezhebine göre bir ülke bir defa İslâm hâkimiyeti altına girdikten sonra ebediyen İslâm diyarı olarak kalır; Dâru'l-Harbe dönüşmez. Hanefi mezhebine göre ise Dâru'l-İslâm, Dâru'l-Harbe dönüşebilir. İmam Ebû Yusuf ile Muhammed'e göre, içinde İslâm ahkâmı tatbik edilmediği takdirde bir İslâm ülkesi Dâru'l-Harbe döner (Albrecht 2018, Calasso 2017, Hamidullah 1996, Khadduri 1955, Özel 2014, Yanagihashi 2000).

Dâru'l-İslâm'da tebaiyet, "eşit fakat ayrı" denen bir tefrik (*discrimination*) mantığına dayanır; bunun dört boyutu ayırt edilebilir:

1. Dinî: Nikâh. Şeriata göre Müslüman bir erkek, ehl-i kitaptan bir kadını nikâhlayabilir, ancak tersine Müslüman bir kadın gayr-i müslim bir erkekle evlenemez.

2. İktisadî: Vergi. Şeriata göre müslim ile gayr-i müslim tebaaya sabit ve düzenli (baş ve gelir vergisi) olarak iki tür vergi düşer. Müslüman tebaa için zekât devamlı ve sabit bir hak, malî bir ibadet, öşür ise düzenli bir gelir vergisi olarak malî bir vecibedir. Müslüman tebaa, her yıl şahsî serveti için malının kırkta birini *zekât*, tarım hâsılatının onda birini de *öşür* olarak verir. Olgun (on dört-yetmiş beş yaşında), sağlam (hasta, sakat olmayan) ve çalışan zimmî (gayr-i müslim) tebaa ise himaye karşılığında baş vergisi olarak *cizye*, toprak vergisi olarak da *haraç* vermekle mükelleftir. Haraç, toprağın mülkiyetinden dolayı sahiplerinden maktû' olarak alınan para veya hâsılatından alınan hissedir (Ortaylı 2008a: 65-67, 453, Eryılmaz 1990: 18-22).

3. Siyasî: Askerlik. Müslüman tebaa, askerlikle mükellef, gayr-i müslim tebaa ise ödedikleri cizye karşılığında askerlikten muaftır (Ortaylı 2008a: 453).

4. İçtimaî: Tefrik. Farklı dinlerden tebaanın içtimaî tefriki, mâdûnun tezlilline (zillete düşürülmesine) yöneliktir. İsmail Hakkı Bursevî (2008: I/239), *Rûhu'l-beyân* adlı tefsirinde, Bakara Sûresi'nin 114. Âyetindeki, "Onlar için bu dünyada hızy vardır" cümlesinin tefsirinde der ki: "Ehl-i harb hakkında katl ve esaret, ehl-i zimmet hakkında ise zillet ve cizye vardır. Yahut ülkelerinin fethedilmesidir: Konstantiniyye, Rûmiyye ve Amûriyye gibi." Şeriatta ikrah, yani İslâm'a sokmak için zorlama yok, ancak tezlîl (aşağılayıcı gâvur söylemine dayalı psikolojik baskı) vardır. İhtida, bazen gönüllü, bazen bu tahammülü zor tezlîlden kurtulmanın yolu olarak kerhen gerçekleşen din değiştirme, İslâm'a girmedir; Halife'nin inşa divanında altmış beş sene kâtiplik yapan ve Hıristiyan olan Ebû Sa'd b. Mûsâlâyâ ile kız kardeşinin oğlu Ebû Nasr Hibetullah gibi (Ocak 2002: 301, Baer 2007, Deringil 2012, Norton 2017).

Heterojen dinî topluluklar, suretler ve mekânlarla ayrılır. Batı'da Hıristiyan ülkeler, Yahudi tebaayı kıyafetleriyle tefrik ve İtalyanca *getto* denen ayrı mahalleler ile tecrit etmiştir.[9] İslâm ülkelerinde gayr-i müslimler, mahalleleriyle

9 "The first asserts that the "*ghetto* did not appear as a permanent institution until its introduction in Venice in 1516." It is, however, conceded that the "idea of the *ghetto* in its restricted sense resulted from the tendency of Christianity from the fourth and fifth centuries to isolate the Jews and to humiliate them" (Hsia 1995: 13, 127).

"Another form of communal institution, though not in the form of buildings, were the various records and assemblies (local or regional, occasionally even "national") of the Jewish communities. The Jewish community legislated through various ordinances, or *takkanot*, (sometimes in the form of sumptuary laws that dictated proper dress and behavior) and recorded these laws as well as various transactions and events in community ledgers (pinkasim) (...) Jews were still required to dress in ways that distinguished them from their Christian neighbors and there is evidence of at times heated conflict over religious practices, particularly those that were visible in or affected the larger public space, such as the establishment of an eruv (an extension of the private domain into the public domain, typically by using a wire, to allow carrying on the Sabbath that is otherwise forbidden) or the employment of Christians on the Sabbath. Nevertheless, social separation did

değil, evleri ve suretleriyle çoğunluktan ayrılmışlardır. Zimmîlerin kılık-kıyafet hürriyetleri hususunda fıkıhçılar arasında ihtilaf vardır. Bir görüşe göre, askerlik elbisesi dışında ve kılık-kıyafetlerinin Müslümanlardan farklılığı şartıyla zimmîler her çeşit elbiseyi giyebilirler. Bu görüşü savunanlar, böyle bir düzenlemeden maksadın, gayr-i müslimlere muayyen kıyafetleri dayatmak yerine onları Müslümanlardan ayırmak olduğunu belirtirler (Eryılmaz 1990: 23). Muhammed Hamidullah (1996: 117-118) ise şöyle bir yorum yapar: "Yönetilen sınıfların tebaası arasında aşağılık duygusundan çekme eğilimi mevcut olduğundan, bunlar, -bu duygudan kurtulmak için- mesela kendilerini idare edenlerle aynı tür elbiseleri giymek isterler. Bu ise onların cemaat kültürünü öldürür. İslâm devletinin, gayr-i müslim tebaayı himayesine alırken, onlara giyim veya benzer içtimaî hususlarda Müslümanları taklitten kaçınmayı emretmesi, kendi menfaatlerinedir."[10]

Zaman içinde gayr-i müslimlerin güç kazanmaları, Müslümanları endişeye ve tedbirler almaya sevk etmiştir. Büyük Selçuklu Sultanı Melikşah devrinde (465-485/1072-1092), 1091 senesi Safer ayında vezir Ebû Şucâ' Rûzrâverî, yirmi yedinci Abbâsî Halifesi Muktedî bi-Emrillâh'a (467-487/1075-1094) bir mektup yazarak, zimmîlerin Müslümanlar üzerinde güçlü hale geldiklerini, artık Müslümanlardan ayrılmaları gerektiğini ileri sürerek gereken düzenlemeler için izin istedi. Halife de gerekenin yapılması konusunda ona izin verdi.

Vezirin gayretiyle halife tarafından çıkarılan bir tevkî' ile zimmîler, kendi alametleri olan elbise ve zünnar giymeye, boyunlarında "zimmî" yazılı metal bir levha taşımaya mecbur tutuldular. Gayr-i müslim kadınlar da aynı şekilde giyinmeye ve hamama gittiklerinde Müslüman kadınlardan ayrılabilmeleri için boyunlarında bu zimmî yazılı levhaları taşımaya, ayrıca yürürken çan gibi ses çıkaracak bir şeyi takarak biri siyah, diğeri kırmızı ayakkabı giymeye mecbur edildiler. Alınan bu kararların icrası konusunda vezir Ebû Şucâ' çok sıkı davrandı, halife de ona gerekli desteği verdi (Ocak 2002: 301).

Osmanlı'da da gayr-i müslim tebaaya, kılık-kıyafet ve cemiyet hayatı yönünden benzer tahditler getirilmişti. Gayr-i müslimlerin kılık-kıyafet itibariyle Müslümanlara benzemeleri, bazı durumlar dışında ata binmeleri, hamamda nalınla

not have to result in political exclusion. Particularly in south Germany, Jews seem to have been integrated in their village societies, without being assimilated, and Jews and Christians at times even shared formal government administration. There is evidence throughout the early modern period of close Jewish and Christian interaction, in political administration and even in more "religious" events such as weddings and synagogue openings" (Bell 2007: 44, 68).

10 "There is a tendency among subjects of non-governing classes to suffer from inferiority complex and they put on, for example, same kind of dress as their rulers. This kills their own communal culture. Having undertaken to protect non-Muslim subjects, it is a kind of solicitude in their interest, that the Muslim State enjoins them not to imitate the Muslims in dress or other similar social manifestations."

gezmeleri, sokakta kaldırımdan yürümeleri yasaktı. Gayr-i müslimlerin samur kürk ve samur kalpak gibi lüks giysiler giymeleri yasak, gayr-i müslim erkeklerin mavi veya mor çuha elbise ve kısa kalpak giymeleri mecburdu. İstanbul'da Müslüman ve Hıristiyan evlerinin yükseklikleri de farklı, Müslümanların evlerinin yüksekliği on iki zirâ' (9 metre), gayr-i müslimlerinki ise dokuz zirâ' (6,75 metre) olacaktı. Bu tahditler, içtimaî mevki ve dini inanç bakımından Müslümanlardan aşağı olduklarını onlara sürekli hissettirme maksadına matuftu.

Nitekim IV. Murat (1623-1640), 1630 tarihinde İstanbul kadısına gönderdiği fermanda bunu açıkça belirtir. Sultan, fermanında, "İstanbul kadısına hükm ki: kefere tâ'ifesi ata binmeyub ve samur kürk ve kalpak ve firengî kemhâ ve atlas giymeyüb ve avretleri dahî müslümân tarzında ve üslûbunda gezmiyüb ve parus ferace giymeyüb mâ-hasal libaslarında ve tarz-ı üslûblarında tahkîr ve tezlîl olunmak şer'an ve kânûnen mühimmât-ı dîniyyeden iken bir nice zemândan berü ihmâl..." edildiğinden söz ettikten sonra şöyle buyurur: "... bu bâbda sâdır olan emrim üzre âmel idüb dahî kefere tâ'ifesin bi-hasebi'ş-şer'i ve'l-kânûni donda ve libâsda ve tarz-ı üslûbda tahkîr ve tezlîl eyliyüb min-ba'd ata bindirmiyüb ve samur kürk ve samur kalpak ve atlas ve kemhâ giydirmiyüb ve avretleri dahî yüksek arakıyye ve parus çuka giyinmiyüb müslümân tarzında ve libasında gezmiyeler. Ol makuleleri menc ve refc eyliyüb bu bâbda sadır olan emrimin icrasında dakika fevt eylemiyesin" (Yücel 1988: 85-86). Görüldüğü gibi bu kaidelerden maksat, "donda, libasda ve tarz-ı üslûbda", "kefere taifesini", "tahkîr ve tezlîl" eylemek, aşağılamak ve alçaltmaktır.

III. Selim devrinde kıyafet nizamı yeniden düzenlendiğinde, kavuk ve ayakkabılarında Müslümanlara sarı, diğer milletlere ise farklı renkler öngörülmüştü. Meselâ Ermeniler'in şapka ve ayakkabıları kırmızı, Rumlar'ınki siyah, Yahudilerinki ise mavi renkte idi. Evler için de aynı renkler uygun görülmüştü. Gayr-i müslimlerle ilgili bu durum, tamamen içtimaî hayata aitti; aslî hukuk bakımından aralarında eşitsizlik yoktu. Çünkü hâkim (kadı), Müslüman olanlarla olmayanlar arasındaki bir davada aynı kanun hükümlerini uygulamakla mükellef idi. Aile hukuku alanında herkes kendi milletinin kanunlarına tâbi' idi. Ortaçağ Avrupa'sında olduğu gibi hukuk kaideleri, sınıflara veya milletlere göre değişmiyordu.

II. Mahmud da geleneğe uyarak, "Ehl-i zimmet re'âyânın ehl-i İslâm'a mahsûs renk ve kıyafette elbise ve serpuş giymeyip kadîmi üzere zimmî re'âyâya mahsûs kıyafetle gezmeleri"ni öngören 1825 tarihli hatt-ı hümâyûnu çıkardı (BOA, HHT, No: 10290, tarihsiz (mühürdeki tarih 1241), Kantarcı 2003: II/184). Ancak sultan, hemen ertesi yıl, ordudan halka uzanan bir kıyafet değişikliğine girişti. Bu süreçte onun "Hakk'ın sesi" olarak halkı yoklayarak ve alıştırarak değişiklikleri benimsetme yolunu tutarken, şeriatın mercii ulemâ ile teberrî ile sonuçlanan bir meşrûiyet mücadelesine girdiği görüldü.

1826 yazında Yeniçeri Ocağı yerine Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye kurulduktan sonra II. Mahmud'un kararıyla neferlerin kıyafetlerinde değişiklik yapılmış, talimli askerlere fes, üniforma ve kalavra denilen ayakkabılar giydirilmişti. Bilâhare 3 Mart 1829'da (26 Şâban 1244) çıkarılan kıyafet nizamnâmesiyle ilmiye sınıfı hariç bütün devlet memurlarına kavuk, sarık, çuhadan aba, şalvar ve çarık giyme yasağı, Batı'dan Mısır'a girmiş olan fes, setre (ceket) ve pantolon giyme mecburiyeti getirildi (Çelik 2018: 253-4). II. Mahmud, bu inkılâbî kıyafet nizamnâmesini 26 Şâban 1244'te (3 Mart 1829), Şâban ayının sonlarında çıkarmıştı. Yaklaşan Ramazan ayı, kamuoyunun tepkisini ölçmek için en uygun zamandı.

Muhtemelen 6 Ramazan 1244 Perşembe (12 Mart 1829), halkın nabzını yoklamak için Arnavutköy hassa taburu emini Kuruçeşmeli Hasan Bey ile Avni Bey, Avrupalı subaylar gibi dar setre ve pantolondan elbiseler giydirilerek Kapalıçarşı'ya gönderildiler. Halkın bu kıyafetlere gösterdiği tepkiyi hafifletmek için ikisi kurban edildi; Ramazân-ı Şerîf'te alenen oruç yedikleri ve şer'-i şerife mugayir davrandıkları ithamıyla biri Bursa'ya, diğeri İzmit'e sürüldü. Dahası ertesi gün 6 Ramazan 1244 Cuma (13 Mart 1829) Eyüp Sultan Câmii'ndeki vaazında Boşnak Mustafa Efendi, "Bu yeni esvâbı giymek kâfir olmaktır" diye açıkça yeni kıyafetleri giyenleri kâfir ilân etti. Bu tepkiler yeni değildi; III. Selim devrinde de câmilerde vaizler halka şöyle söylüyorlardı: "Askere setre pantolon giydirip imanına halel getiren, önlerine muallim diye Frenkler'i düşüren pâdişâha elbette Allah tevfikini çok görür. Hâdimü'l-Haremeyn unvanına liyakati olmadığını bu suretle meydana çıkarır" (Karal 1970: 78-9).

Câmilerde verdikleri vaazlarda nizâmât-ı cedîdeyi tenkit eden Boşnak Mustafa Efendi ve Saçlı Şeyh gibi hocalar bilâhare sürgün edildiler. Devr-i Mahmud'da ortaya çıkan sosyal tepkiler hakkında bir fikir edinmek için birincil kaynak olarak Ahmed Lûtfî Efendi'yi dinleyelim:

"O esnâda setr-i pantolon telebbüsüne bed' olunmuş ise de enzâr-ı 'umûmiyyeye henüz çıkmamış olduğundan Hasan Bey ile Avnî Bey'e giydirilip Ramazan günü çarşıya salıverilerek halkın ne efkârda bulunduğu tecessüs olunmuş imiş. Bu hâl halkın gözüne çirkin göründüğü hiss olunmağla kabâhati halk bunlara yükletmek içün oruç yedikleri bahânesiyle nefy olunmuşlardır (...) Ramazan-ı Şerîf'de câmi'lerde va'z u nasîhat esnâsında derslerinin hâricinde olarak nizâmât-ı cedîdeyi takbihe dâir tefevvühâta cür'et eden hocalardan Boşnak Mustafa Efendi ve Saçlı Şeyh gibi birkaç kimseler nefy olunmuş ve Ramazanda tâ'ife-i nişânın çarşılara çıkmamaları ve gece ve gündüz câmi'lere ve Hırka-i Şerif ziyâretine gitmemeleri 'umûmen tenbîh kılınmışdır (...)

Aydın tarafında Adalar kasabası ahâlîsinden Keleş Mehmed nâm kimesne o aralık memâlike neşr olunan adâlet fermanlarından birini eline alıp pâdişâ-

hın fukarâya ta'addî olunmasına rızâsı yokdur diyerek halkı başına cem' ile ol havâlîye püsküllü belâ olmuş idi. Cem'iyyeti uygunsuzluğu fenâlaşmaya başlayıp mevkib-i hümâyûn Râmî'de iken Ramazan'da Eyyûb Câmi'-i Şerifinde esnâ-yı va'z u tedrîsde yeni esvâba dahl-i 'azîm ve lâbisine tekfîri sebebiyle nefyolunmuş olan Boşnak müderris Mustafa Efendi dahî Keleş'in yanına gitmiş olduğu mesmû' olmuşdur. Merkûmun def'-i gâilesi zımnında Teke, Hamîd sancakları mutasarrıfı Haleb vâlîsi sâbık İbrahim Paşa ve Karaosmanzâdeler me'mûr olmuşlardır" (Ahmed Lûtfî Efendi 1999: II-III/422,439,442, Yıldız 2009: 66).

Ancak sultan, geri adım atmamaya kararlıydı; başlattığı bu değişiklikleri halka tanıtmak ve benimsetmek için 14 Kasım 1828'de Râmi Kışlası'ndan Topçular Câmii'ne giderek ilk defa cuma selâmlığına başında fes ve omuzlarında harvânî olduğu halde çıktı. 15 Mart 1829'da yeni bir kararla Enderun halkının eski kıyafetlerinden kaftan, entari, çakşır gibi şeyler yerine püsküllü fes, Mısır kesimi cübbe, mintan ve şalvar giymelerini emretti. Bu konuda son ve en kapsamlı adım olarak 6 Nisan-4 Mayıs 1829'da (evâhir-i Şevval 1244) ilmiye mensupları hariç devlet adamlarına kavuk veya kallavi yerine fes giyme hükmü ve sair elbiselerinde birtakım düzenlemeler getirdi. Bunu yaparken Râmî Kışlası'nda her an ordusuyla sefere çıkmaya hazır bir padişah konumunda olması işini kolaylaştırmıştır. Bu sürecin sonraki adımları, yurtiçi seyahatlerde yeni kıyafetleri tanıtmak ve beraberinde götürdüğü bir başka yenilik olan ve İtalyan Maestro Giuseppe Donizetti tarafından eğitilen Mızıka-i Hümâyûn'u halka dinletmek olmuştur (Çelik 2018: 253-4, Lale 2006, Özcan 1995: 19).

Geleneksel olarak Müslüman, Yahudi, Hıristiyan gibi dinî cemaatleri birbirine bağlayan kültüre sünnet (töre) deniyordu; kültür, sünnetin seküler karşılığıydı. Sünnetin (kültür=töre), insanın yapısını karşılık üç boyutu vardı. Millet (ortodoksi, ortak inanış tarzı), siret (ortopraksi, ortak yaşayış tarzı), millet ile sireti birbirine bağlayan şemail (ortak suret, kıyafet). İnsanın sureti, hüviyetinin (kimliğinin) alametidir. Bu yüzden Abdullah b. Mes'ûd radıyallâhü anh, üniforma ile kıyafet birliğinin duygu birliğini, kimlik ortaklığını yansıttığı hakikatini şöyle ifade eder: "Kalpler kalplere benzemedikçe kıyafet kıyafete benzemez" (لَا يُشْبِهُ الزِّيُّ الزِّيَّ حَتَّى تُشْبِهَ الْقُلُوبُ الْقُلُوبَ).

II. Mahmud, ayrı sünnetlerle birbirine bağlanan bu cemaatleri ortak bir modern kültürle ulusa dönüştürmeyi hedefliyordu. Ortak kıyafete geçiş, ortak kültüre geçişin alametiydi. Sultan, müslim ile gayr-i müslim tebaayı birbirinden ayıran alametler olarak kıyafetlerdeki farklılığı ortadan kaldırarak onları ortak bir kültür ve kimlikte buluşturmayı tasarlıyordu. Fes, önce müslim ile gayr-i müslim devlet görevlileri arasında bir kıyafet ortaklığı sağladı; Sultanın beklentisi, fesin memurlar dışında halk tarafından da giyilerek resmî alandaki kıyafet ortaklığının sivil alana da taşınmasıydı. Nitekim önce sadece memurların serpuşu olan fesin müslim veya gayr-i müslim halk arasında giderek

yayılmasıyla cemiyetteki kıyafet farklılığı kaybolmaya yüz tuttu (Quataert 1997: 413; 2000: 66,148-9).

Sultan, kısalttığı sakalı, başında sorguçla süslenmiş fırdolayı püsküllü fesi, sırtında elmas tokalı mavi pelerini, ayağında siyah çizmeleriyle bir Osmanlı padişahından çok Avrupalı kralı andırıyor, böylece sadece Müslümanların değil, Hıristiyanların da dostu ve hükümdarı olduğu imajını vermeye çalışıyordu. Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği ve Peygamberimizin emr ettiği gibi (Tâ-Hâ, 20/94), evrensel-fıtrî olarak sadece çene altından bir tutam (kabza) kıla sakal denir; bir kabzadan kısa olana sakal denmez. Sünnete aykırı olarak sakalını kısaltan Sultan, sünnete uygun bir kabza sakal bırakan devlet ricalini de azarlayarak kısaltmaya zorluyordu (Engelhardt 1328: 19, Ziya Şakir 1957: 31-2).

Dahası o, kıyafette (şemail) olduğu kadar yaşayış tarzında da (siret) heterojen dinî cemaatleri homojen bir ulusa dönüştürecek ortak bir kültür geliştirmeye çalıştı. Sultan, daha 1815'te Topkapı Sarayı'ndan çıkarak Dolmabahçe'deki (Beşiktaş) modern saraya taşınmıştı. Burada eskinin divan ve minderleri yerine Batı'nın sandalye, masa ve kanepeleri vardı. Avrupaî bir faytonla şehri dolaşmaya, halka karışmaya başlamıştı. Yine ilk defa İstanbul'daki Batı devletlerinin konsoloshânelerinde verilen davetlere, konserlere, opera ve bale gösterilerine katılmış, böylece her alandaki yenileşme çabalarında kararlı olduğunu göstermek istemiştir.

İyi bir hattat olduğu kadar, iyi bir mûsikişinas olan Mahmud, ülkeye Batı müziğini de sokan kişidir. Nitekim ünlü İtalyan müzisyen Donizetti yeni ordunun bandosunu kurmak için İstanbul'a getirilmiş, bu zat mehterin yerini alacak bandoyu kurmuş, "Mahmûdiye" gibi marşlar bestelemiş, bazı Türk mûsikisi eserlerini çok sesli hale getirmiş, Türkiye'de ilk defa Batı mûsikisi öğretimini başlatmış ve öğrenciler yetiştirmiştir. Önce askeriyede başlayan alafranga müzik, daha sonra sivil kesime de sirayet etmiş, alaturka mûsiki hor görülmeye başlanmıştır (Özcan 1995: 17-9).

İdarî Reform: Akliyetten Sefalete

II. Mahmud'un ne yaptığına baktıktan sonra şimdi de neyi, niçin, nasıl yapamadığına, icraatının değerlendirilme tarzına bakabiliriz. Bir hatt-ı hümâyûnunda, "Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş" diyen sultanın reform hareketi, fevkalade zorlu şartlardan dolayı tam olarak hedefine ulaşamamış, meşrûiyet krizine girmiştir (II. Abdülhamid 2011: I/8). Osmanlı modernleşme tarihinin bu en kritik devrini doğru anlamak için bugünden bakarak kolaycı hükümler vermek yerine, bu başarısızlığın sebeplerini ve neticelerini objektif olarak maddeler halinde tesbit etmek gerekir. Aşağıda sayılan âmiller, aslında onun başarısızlığının meşrû mazeretleriydi:

1. Yeniçeriliğin hakkından gelme gibi yaman bir işin stresi.
2. Dahası, yeniçeriliğin imhasından sonra 1831'de başlayan ve sonunda sultanı kahrından öldüren Mısır gailesi, Mehmed Ali belası.
3. Başarıyla modernleşerek Osmanlı'ya ölümcül tehdit haline gelen Rusya ve Mısır'a benzer bir modernleşme ve güçlenmeyle karşı koymak için şartların ve zamanın baskısı.
4. Reformları kamuoyuna kabul ettirme, meşrûiyet baskısı.
5. Mehmed Ali ambivalansı, modernleşme sürecinde onun Mısır'daki reformlarını örnek alma.
6. Her sultan, ister istemez önceki selefinin acı tecrübelerinin acı hatıralarının biriktiği bir şuuraltıyla hareket eder. II. Abdülhamid'in amcası Abdülaziz'in ilmiye/seyfiye ittifakıyla düşürülmesinin acı hatırasını taşıması gibi, II. Mahmud da kuzeni III. Selim'in acı hatırasıyla ilmiye ve seyfiye erbabından sıdkı sıyrıldığı için reform sürecinde istişare edebileceği güvenilir kişiler bulamadı. Bu yüzden on sene kadar baş müşaviri sıfatıyla halk arasında "devlet kâhyası" denecek kadar devlette söz sahibi olan Hâlet Efendi'nin yobazlığı yüzünden, iyi planlanmış bir programa göre ıslahat hareketi yürütemedi. Kamuoyunun Hâlet Efendi'den nefreti o noktaya gelmişti ki, idam edildikten sonra:

Ne kendi eyledi râhat ne halka verdi huzûr
Yıkıldı gitdi cihândan dayansın ehl-i kubûr

beyti dillerde destan oldu.

Bu noktada II. Mahmud dâhil her padişahın reform hareketinin başarısızlığını açıklamada standart bir mazeret haline gelmiş bürokratik zaaf meselesi üzerinde durmakta fayda vardır. "Adam kıtlığı (kaht-ı rical), idare bozukluğu" tabirleriyle anlatılan bu problem, padişahlar, devlet adamları ve yabancılar tarafından dile getirilmiştir. Spontane bir süreç olarak modernleşmeyi planlı bir süreç olarak modernleşmeye çevirme, değişime yön verme, öncelikle siyasî iradenin kuvvetine bağlıdır. Osmanlı'da çok kuvvetli bir merkezî, mîrî iradenin oluşması, madalyonun olumlu yüzü, bardağın dolu kısmı olarak görülebilirdi. Buna karşılık zirveden inişe geçildiği Kanûnî devrinden itibaren idarenin (bürokrasinin) giderek kalitesini yitirmesi, bardağın boş kısmı olarak devletin aleyhine olmuştur. Burada devlet/saltanat ayırımını ülke/yönetim, hükümet/idare ayırımını ise siyaset/hizmet (karar/icra) ayırımına karşılık alıyorum.

Nitekim Sadullah Paşa, Ahmed Cevdet Paşa'ya bazı Avrupalı tarihçilerin II. Mahmud'un esasında iradeli ve büyük bir padişah olduğunu, ülkeyi modernleştirme adına pek çok yenilik yaptığını, ancak projelerini uygulayacak adamlara sahip olmadığı için sadece engelleri ortadan kaldırıp ıslahat binasının arsasını

tesviye ettiğini belirtir: "Ba'zı Avrupa müverrihleri derler ki: 'Sultan Mahmud, celîlü'l-himme ve kaviyyü'l-azîme bir pâdişâh olup ıslâhâta pek çok mesai sarf etti ise de efkâr-ı âliyyesini fi'le getirecek ricale mâlik olamadığından yalnız mevâni'i imhâ ile binâ-yı ıslâhâtın arsasını tesviye ve tehyie edebildi.' Cevdet Paşa'ya göre de, II. Mahmud'un çevresinde onun giriştiği reformları başarıya ulaştıracak ve padişaha yardım edecek vükelâ mevcut değildi; ancak, onun fikrine göre esas mesele, reformların devletin kendi esasları ve gelenekleri üzerinde bina edilmemiş olmasıydı (Akyıldız 2011: 231,236,346).

Prens Metternich de Mustafa Reşid Paşa'ya hitaben yazdığı 3 Aralık 1839 tarihli mektubunda benzer tesbitte bulunur: "Sultan Mahmud'un ekseriya aldandığı cihet, ıslahat yolunda seçmiş olduğu istikamettir. Bu hükümdarı, saltanatının her safhasında takip etmeyi mevkiimin icabettirdiği bir vazife telakki ettim. Bu itibarla müşârun-ileyhin iyi niyetleri gibi hataları hakkında da söylenebilecek hususlar için mutlak bir kanaate malikim. Bence yapmış olduğu en büyük hata, icraat ve teşebbüslerinin esaslarına ve hakikî mahiyetlerine atfetmesi lâzım gelen ehemmiyet ve kıymeti onların şekline vermiş olmasıdır. Tutulmuş olan bu hatalı yolun kolaylıkla sezilebilen iki sebebi vardır. Bunlardan birincisi, padişahın gayet tabiî olan cehaleti, ikincisi de hükümdarın düşünce ve emellerini icra edebilecek kabiliyette devlet adamlarının noksanlığıdır" (*Tanzimat I* 1940: 704).

II. Abdülhamid de, İngiliz elçisi Henry Layard'a reformların başarısızlığını adam yokluğuna bağlar:

"Şimdiye kadar reformlar neden gerçekleştirilemedi diye sorarsanız (... önce savaş durumu...) İkinci olarak düşündüğüm, reformları gerçekleştirecek kadronun ağlanacak haldeki eksikliğidir. Türkiye'de, İngiltere veya diğer bazı ülkelerdeki gibi sadece vatan sevgisiyle davranan ve makama geçim vasıtası diye bağlı olmayan, ya da para kazanma ve lüks içinde yaşama yeri olarak bakmayan, dolayısıyla menfaat karşılığı görevi kötüye kullanma şüphesinden uzak olarak devlete hizmete hazır ve hükümet görevlerini üstlenebilecek bir sınıf yoktur. Böyle kimseler eğer tebaalarının refahını sağlarlarsa kendilerini ödüllenmiş ve şeref kazanmış sayarlar. Türkiye'de ise aksine herkes, servet toplamak ve onu lüks ve şehvanî zevklere harcamak için resmî görevleri elde etmeye ve nâzır olmaya çabalar. Bu yüzden genel bir kokuşma ve sonu gelmez entrikalar vardır ve bunlar bütün devlet mekanizmasını bozmakta, hükümdarın iyiye yönelik etkisini önlemekte ve adalet kaynaklarını yozlaştırmaktadır" (Koloğlu 1987: 80-1).

II. Abdülhamid'in idarî kadrosunun kalitesinden memnun olmadığı muhakkaktı; ancak idarî kadronun beceriksizliği, onun gibi bir siyaset dehası için aynı zamanda dış güçlere karşı istemediği reformların uygulanamamasını açıklamaya yarayacak bir bahaneydi. Engin Deniz Akarlı (1979: 18), Sultan Abdül-

hamid'in İngiliz tazyikine karşı iki katmanlı bir strateji izlediğini tesbit eder. Olabildiğince direndikten sonra taleplere boyun eğmek zorunda kaldığında Bâb-ı 'Âlî'yi bu talepleri köstekleyecek kalkan olarak kullanıyordu. Bâb-ı 'Âlî bir takım ıslahat tedbirlerini uygulamayı kabul etmek zorunda kaldığında ise, padişah taşra yöneticilerine Bâb-ı 'Âlî'den gelen resmî emirlerin uygulanmasını bir sonraki iradeye kadar geciktirmeyi emredebiliyordu. Böylece bir mazeret olarak İngilizler'e Bâb-ı 'Âlî'nin reformları uygulamadaki beceriksizliğini gösterebiliyordu. Bâb-ı 'Âlî ricali, padişahın bu savunma hatlarında birer tabya görevi üstlenmekteydiler (Kırmızı 2013: 22).

Tunuslu Hayreddin Paşa da, Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu 12 Cemaziyülevvel 1297 (22 Nisan 1880) tarihli bir lâyihada, Osmanlı tarihinde krizlere karşı devlet adamlarının siyasî bedenin ömrü şemasınca çöküş beklentilerine meydan okuyan başarılar gösterdiklerini, ancak bunların şahısların ömürleriyle kâim olduğu, kurumsallık ve süreklilik olmadığı için kalıcı başarının sağlanamadığını belirtir (Çetin 1999: 464-465):

"Devlet-i 'Aliyye'nin şîrâze-i idâresi eydî-yi mefsediyyet ile bozularak intizâm-ı mebhûs zâil ve esâs idârece ve intihâb-ı me'mûrîn emr-i ehemmince sû'-i isti'mâlât vukû'undan nâşî bünyân-ı rasîn-i devlet gide gide tezelzüle mâil olduğundan müdâhaleye medd-i eyâdî-i istirkâb ve tarassud eden ecnebî devletler fırsat bularak umûr-ı dâhiliyye-i Devlet-i 'Aliyye'ye kadar müdâhaleye kalkıştılar. Gerçi saltanat-ı 'Osmâniyye'nin hengâm-ı nümüv ve vukûfundan sonra ma'lûm olan zemân-ı inhitâtında birbirini vely ve ta'kîb etmiyen müteferrik devirlerde nev-'ummâ kendini toplayabilmesi ve hiç olmaz ise o zemân inhitâtın içinde bir 'asr-ı vukûf ve nâdiren devr-i nümüvve muvaffak olması zimâm-ı idâre-i devlet 'uhde-i liyâkat ve ehliyyetlerine tevdî' olunan zevât-ı meşhûre-i sâhib-i iktidârın uğur-ı Devlet-i 'Aliyye'de sarf eyledikleri nefâis-i enfâs-ı iktidâr ve belki bezl-i hayât-ı müste'âr ile meydâna getürdükleri teceddüdât ve icrâât-ı müstahsene te'sîrinden tereşşuh edegeldiği dahî emr-i âşikârdır. Ne çâre ki bunlar tarafından gösterilen teşebbüsât-ı hasene devletçe vaz' ve te'sis olunmuş bir kâ'ide-i rasîne hükmünde tutulmayıp "el-'ilelü tezûlü bi-zevâli esbâbihâ" (illetler, sebeplerinin zevali ile ortadan kalkarlar) cümle-i hikmet-nümâsı iktizâsınca muktedir ve ehliyyetli olan me'mûrların inkırâz ve indirâsiyle icrâât-ı cemîle-i meşrûhayı dahî beraber götürüp yine devr-i inhitât ve tedennî yüz göstermiş ve bi't-tedrîc şiddet bulmuş idi" (Çetin 1999: 464-465).

İdare bozukluğu, Osmanlı padişahları ve devlet adamları kadar yabancılar tarafından da dile getirilmiştir. Mesela ezelî düşman Rusya'nın Dışişleri Bakanı (1822-56) Karl R. Nesselrode (1780-1862), 1842'de İngiliz sefirine kendi nüfuzlarına Osmanlı idaresinin aczinin imkân verdiğini söyleme cüretini gösteriyordu: "Biçare Türkler'in gerek umûr-ı dâhiliyede ve gerekse hâriciyede kendilerine mahsus metin ve muîn siyasetleri yoktur. Bazen Türkiye umûrunu

müneccimbaşılar veyahut Afrika'dan gelme siyah kızlar ağalarının istedikleri tarafa sevk ettikleri vâriddir" (Ahmet Saib 2017: 1). Fuad Paşa'nın yabancı diplomatlara yaptığı espri de dolaylı olarak bu ithamı teyit ediyordu: "Bir mahfil-i ecnebîde Düvel-i Muazzama'nın kudret ve şevketinden bahs olunduğu sırada Fuad Paşa, 'En kuvvetli devlet, Osmanlı Devleti'dir. Siz dışarıdan, biz içeriden yıkmaya çalışıyoruz, yine yıkamıyoruz' demiştir" (Abdurrahman Şeref 1339: 104, Davison 1963: 9).

Bu tesbitlerden sonra, bilhassa insafsız ithamda bulunan Nesselrode'un ülkesi Rusya'ya kıyasla Türkiye'de hâlen süren bu bürokratik zaafı, idare bozukluğunu yedi sebeple açıklayabiliriz:

1. Kadîm devlet anlayışınca Osmanlı'da mutlak irade, sadece padişaha aitti; bürokrasi, son tahlilde irade ve otonomi verilemeyecek, gerektiğinde siyaset edilecek kapıkulu idi. Bürokrasinin sindirilmesinin uç misalinin yaşandığı Yavuz Selim devrinin Osmanlı altın çağı sayılması manidardı. Osmanlı idare felsefesini ifade eden, "şâh vâkıf gerekdir ahvâle /ger vezire vay hâle" sözü, bürokrasinin görev tanımına göre aklî, otonom olarak hareket yerine hep padişahın nezaretiyle hareket etmesi anlayışını ifade eder.
2. Bu yüzden bilhassa modernleşme çağında III. Selim'in ve II. Mahmud'un çok sık reîsülküttâb değiştirmelerinde görüldüğü gibi, padişahların güç temerküzünü önlemek için istikrarsızlaştırma tavrını benimsemeleri, aşırı sık görev değişiklileri de bürokrasiyi zaafa uğrattı.
3. Göçebe, Yörük kültüründen gelen anlayış da idarî kurumsallığı, sürekliliği, sağlamlığı önledi. "Bugün buldum, bugün yerim, yarına Allah kerim; Benden sonra tufan; Kervan yolda düzülür; İstim arkadan gelir, günü kurtarmak, zevahiri kurtarmak" sözlerine yansıyan bu kültür, Osmanlı idaresindeki geçicilik, eğretilik, laçkalığın kültürel sebebi sayılabilir.
4. Bilhassa merkezîleşme olarak modernleşme sürecinde artan patron-müşteri münasebeti, bürokraside suiistimal ve rüşveti, yozlaşmayı arttırdı. Yapılan onca araştırmaya rağmen bu konuda kilit kavramlar olan eşraf (*notables*) ve âyân (*magnates*) halen net olarak ayırılabilmiş, tanımlanabilmiş değildir. Gördüğümüz kadarıyla bu konuda en güzel, net izahı Mustafa Nûri Paşa (1327: IV/98-9) yapar:

"... vülât ve mutasarrıfîn tarafından bir sancak idâresine me'mûr olan kesâna mütesellim ve kazâ idâresine me'mûr olanlara voyvoda ta'bîr olunur ve her şehir ve kasabada ahâlî tarafından müntehab bir de a'yân bulunur idi. Memleketin zabt ü rabtı vülât ve mutasarrıfîn ve mütesellim ve voyvodalara ve umûr-ı hukûkiyye ve narh-ı erzâk, hukkâm-ı şer'-i şerîfe â'id olduğu misillü müretteb ât-ı emîriyyenin ve memleket mesârifi olan mebâliğin tevzî' ü tahsîli ve

defterlerinin tertîb ü terkîmi husûslarında vülât ve hukkâm taraflarından muhâtab a'yânlar olmağla, a'yân bulunanlar, bu işleri eşrâf-ı memleket ile bi'l-ictimâ' tesviye eder idi ki a'yânlar, ahâlînin vekîli ve hukkâm ile ahâlî arasında vâsıta demek olurdu. İşbu a'yânlar, memleketlerinin ağniyâsından ve ashâb-ı haysiyyet ü nüfûzdan olmalarıyla vülât ve mutasarrıfîne ümitlerinden ziyâde menfa'at ibrâz ederek mütesellimliği ve voyvodalıkları deruhde etmeğe başladılar. İçlerinden liyakat ve dirayeti haiz olanlar hem vülâtı ve hem de hukkâmı hoşnûd etmekle tezyid-i haşmet ve servet ve te'sis-i bünyan-ı asabiyyet edip vefatları vukû'unda ya hânedânından veya mensûbîninden bir muktediri anın makamına kaim olurdu. Bunların pek vahşî olanları çokluk pâyidâr olamayıp dûr-endîş ve hikmet-bîn olanları memleketi kemâ-yenbağî idâre ve vülâtı mutayyeb ettikten başka erkân-ı devletten bazılarına kesb-i intisab ederek ve kendisini devlete tanıttırıp sefer ve hazarda hidemât-ı makbûle ibrâz eyleyerek günden güne tevsi-i hükümet eylerdi."

Bu izaha göre beldenin çapına göre mütesellim ve voyvoda adını alan *vülât* (valiler), şehrin korunması, şehir kethüdalığı gibi askerî-siyasî işlerden, *hukkâm*, adaletin icrâsı, bilirkişilik, mahalle avârız akçesi vakıflarının tevliyeti, narhın tesbiti gibi şeriatla ilgili hukukî-iktisadî işlerden sorumlu resmî görevlilerdi. Hukkâm, beldenin çapına göre kadı-naib-imam hiyerarşisinden oluşuyordu. Padişah beratıyla tayin edilen imam, muhtarlık teşkilatının kuruluşuna kadar mahallenin mülkî ve beledî amiri sayılıyordu. Câmi vakfından vazife (maaş) alan imamın işi, mahallede yangınlarda ve âsâyiş konularında cemaati organize etme, temizlik işlerine bakma, nüfus kayıtlarını tutma, üst makamlara karşı her mahalle sakini için tezkiye, kefaletti (Açık 2016a, Ortaylı 2008a: 286). Genelde "Çelebi" unvanını alan, beldenin zengin tüccar ile mümtaz esnafından oluşan âyân, vülât ile hukkâm tarafından muhatap alınan, ahâlînin vekili ve kamu işlerinin yürütülmesinde hukkâmın yardımcısı olarak sivil mevkileri, resmî işlevleriyle hukkâm ile ahâlî, devlet ile halk arasında vasıta rolünü oynuyorlardı. Genelde "Efendi" unvanını alan ulema, meşâyıh, imam, hatib gibi dinî nüfuz sahibi kişilerden oluşan eşraf ise halkın mümessili sivil zümreyi oluşturuyorlardı. Yani temelde âyân, yarı-resmî-iktisadî, eşraf, sivil-dinî nüfuza sahip zümreler olarak devlete karşı halkı temsil ediyorlardı (Ergenç 1982).

Ancak fetih gelirlerinin azalması ile, büyüyen devlet ve ordunun işletilmesi için nakit ihtiyacının artması, özünde aynî ödemeye dayalı tımar düzenini bozdu. Tımarların iltizama verilip mukataaya dönüştürülmesi, vergi kaynağı ziraî işletmelerin verimliliğini azalttı. (Genç 2014: 100-101). Böylece devlet görevlileri haksız zenginleşmeye ve âyânlık, Sened-i İttifak ile zirveye çıkan derebeyliğe dönüşmeye başladı. XV. ve XVI. asırlardan beri mevcut olan âyân ve eşraf sınıfı, iktisadî-içtimaî çözülmenin tesiriyle nüfuzlarını arttırdılar.

Bu sınıf, kapıkulları, yeniçeri serdarları, sipahi, kethüda yerleri, mültezimler, mukataa eminleri, azl edilmiş veya emekli olmuş beylerbeyleri, sancakbeyleri, kadılar, müderrisler, müftüler vb. ile bunların çocuklarından oluşuyordu. Paşaların çocukları, babalarının nüfuzu sayesinde şehirlere yerleşmekte, müteferrikalık yahut çavuşluk gibi görevler almaktaydılar (Özkaya 1977: 22).

XVII. asra doğru hükümdar beratıyla asker statüsünü haiz olan kapıkulu sipahilerinden bilhassa sermaye sahibi olan birçoğu, şehirlerde iktisadî ve siyasî güç kazanarak, âyân tabakasına girerek derebeylerine dönüşmeye başladılar. Turan Açık'ın (2016a) gösterdiği gibi XVII. asrın ilk yarısında Amasya'da Kara Mehmed Ağa adlı bir kapıkulu sipahisi, aynı zamanda Dergâh-ı Âlî çavuşluğu, muhassıl-ı emvâllik ve mütesellimlik görevlerini üstlenmişti. Tâ baştan güçlü merkeziyetle temayüz ve iftihar eden Osmanlı, merkezî otoritenin parçalanmasına izin veremezdi. O yüzden bu probleme çözüm olarak, de factoyu de jure, fiilîyi hükmî hale getirerek âyânı merkeze bağlamayı buldu. Aslında kamu işlerinin yürütülmesinde memurlara yardımcı olan âyân zümresi arasından ahâlî tarafından seçilen, "baş âyân, reis-i âyân, aynü'l-âyân, resmî âyân" gibi isimler alan birinin devletçe tanınmasıyla XVII. asrın sonlarından itibaren âyânlık, müesseseleşerek resmî statü kazanmaya başladı. Bu süreç, XVIII. asırda âyânlık müessesesinin ülkede yaygınlaştığı, merkezî otoriteden kısmen bağımsız bir mahallî fiilî otorite kazanan âyânın yükseldiği "âyân çağı" ile neticelenecekti.

Ancak zamanla âyânların merkezî ve mahallî devlet ricaliyle güç ve nüfuz mücadelelerine girişmeleri ve kendi aralarında çekişmeleri, ahâlînin haksızlıklarla karşılaşmasına yol açtı. Bu yüzden 1785 yılında âyânlıktan şehir kethüdalığına dönmeye girişildi. Ancak şehir kethüdalarının ahâlî içinde nüfuz ve itibar sahibi olamadıkları için iş göremedikleri, sefer zamanında talepleri karşılayamadıkları gerekçesiyle beş yıl sonra 1790 yılında şehir kethüdalığından âyânlık nizamına dönüldü (Karakuş 2018: 215, Katırcıoğlu 1984). Bilahare 29 Eylül 1808'de Sened-i İttifak şokunun ardından II. Mahmud devrinde başlayan idarî merkezîleşmeyle âyânın nüfuzu kırılmaya başladı. Ve böylece "Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmak" tabiriyle özetlenebilecek modernleşmenin en büyük paradokslarından biri ortaya çıktı.

Paradoksal bir şekilde Tanzimat ile gelen malî ve hukukî akliyet, idarenin düzelme yerine daha da bozulmasına, adaletin kaybına yol açtı. Zira adalet, bir sistemin şekline değil, işleyişine, dâhilî insicamına ve verimine bağlıydı. Oturmuş bir sistemde idarede verim sağlayan maaş ve emniyet gibi malî ve hukukî akliyet, taşların yerine oturmadığı bir sistemde adaletin aleyhine işledi. Merkezî otoritenin boşluğundan kaynaklanan âyânlık, "devlete karşı devletçik" olarak II. Mahmud devrinde tasfiye edildikten sonra "devlet içinde devletçik" olarak yıkıcı nüfuzunu sürdürdü.

İdarede ve devlette yozlaşmanın buzdağının ucu olarak göstergesi, Osmanlı'nın ezelî belası, rüşvetti. Osmanlı'da Lütfi Paşa (1488-1563) tarafından siyasî ıslah için yazılan ilk sistematik risâle olan *Âsafnâme*'den itibaren rüşvet, bütün ıslah projelerinin ana maddelerinden biri olmuştu. Sadâreti zamanında aldığı maaşını, masraflarını ve biriktirdiği parayı ayrı ayrı açıklayarak, bir bakıma vezir-i azamların rüşvet almaya ihtiyaçları olmadığını belirtmek isteyen Lütfi Paşa (1991: 13), bu konuda *Âsafnâme*'de şu ikazı yapıyordu: "Ve rüşvet ki bir maraz-ı bî-'ilâcdur ve devletin ihtilâline ba'isdir. Meğer ki kişinin kendü dostlarından hedâyâ getürmeğe mu'tâd olanlardan kudreti olup muhtâc olmayan âdemlerden alınmak câiz ola; yoksa rüşvetten hazer eyleyeler" (Atik 2001: 9).

Sultan II. Mahmud tarafından 27 Mart 1838 tarihli bir hatt-ı hümâyûnla memurlara maaş bağlandı. Bu fermanda Sultan, açıkça rüşveti önlemek için memurlara "müstevfî (yeterli) maaşlar" bağlandığını belirtiyor, memurların görecekleri işlerin düzenlenmesini ve işleyebilecekleri suçların ve cezalarının bir kanunnâme ile belirlenmesini istiyor, bu ceza kanunnâmesinin çıkmasından sonra artık hatır ve gönüle bakılmayarak hangi rütbeden olursa olsun rüşvet alanlar gibi verenlerin de cezalandırılacağını ifade ediyordu:

"Vükelâ ve me'mûrîn-i saltanat-ı seniyyemize bu vechile müstevfî maaşlar tertibinden murâd-ı şâhânemiz şer'an ve dînen ve 'aklen ve mülken memnû' ve muzır olan irtişâ madde-i kerîhesinin külliyyen def' ü imhâsı ile umûr-ı Devlet-i 'Aliyye'mizin ve mesâlih-i ibâdın garaz karışdırılmayarak tensîk ü rü'yeti ve bu cihetle Memâlik-i Mahrûsa-i şâhânemizin istihsâl-i ma'mûriyyeti kazayâ-yı nâfi'asından ibâret olmağla cümle me'murînin vazîfe-i zimmet-i me'muriyyetilerini iktizâ eden ta'lîmnâmeler ile beraber her me'mûrdan zuhûru muhtemel olabilecek cünha ve kabâhat ve tekâsülün derecât-ı mütefâvitesine göre ceza kanunnâmesi tanzim olunmasını dahî mukaddemce irâde etmiş idim. İşte bu irtişâ madde-i fecîası mücâzât-ı şedîdeyi îcâb edecek şeylerden olmağın hîn-i müzâkerede bu fıkra dahî dermiyân olunarak cezâ kanunnâmesine dere kılınsın. İşbu ta'lîmnâmeler ve cezâ kanunnâmesi kararlaşdıkdan sonra artık hiç hâtır ve gönüle bakılmayarak her kim ve herhangi rütbeden olur ise olsun mücâzât-ı mukarreresi icrâ olunacağı ve mürteşiyle beraber râşî olanlar dahî te'dîb kılınacağı ve bu hususun taraf-ı şâhânemizden hafî ve celî tahkik ve taharrisinden hâlî olunmayacağı derkâr olmağla Rabbimiz Te'âlâ cümleyi râh-ı necât ü selâmetden ayırmaya... Âmîn" (Ahmed Lûtfî Efendi 1999: V/930-1, Mumcu 1969: 277).

Ancak rüşveti önlemek için bu mîrî kararlılığa rağmen merkezîleşmeye eşlik eden maaş usûlünü içeren idarî aklîleşme, üç açıdan rüşvet münasebetini arttırdı. Birincisi, maaşlarda adaletsizlik, memur maaşları arasındaki büyük farklılıktı (TDVİA 1988: 33/506). İkincisi, maaşların yetersizliği ve düzensizliğine karşılık devlet-tebaa münasebetinin artmasıydı. Bariz olarak II. Mahmud

devrinde başlayan modern devletin inşasına yönelik merkezileşme, Osmanlı tebaasını vatandaş yapmak üzere yeni haklar-maslahatlar (yollar, adaletin kurala bağlanması, toprak tescili vs.) karşılığında yeni vazifeler-mükellefiyetler (vergiler, askerlik hizmeti, çeşitli tescil kuralları) getiriyordu. Genel askerlik hizmeti gibi çevreyi merkeze bağlamaya yönelik köklü reformlar, çevredeki fertleri, yönetim ve adalet süreci ile daha yakın bir münasebet içine soktu.

Bu durum, yetersiz ve düzensiz maaş alan memurları, devletteki işlerini halletmek isteyenlerin rüşvetlerine daha açık hale getirdi. Vatandaşlar bir kayıt çıkarmak veya bir emirnâme elde etmek için haftalarca devlet dairelerine gidip gelmek zorunda kalıyorlardı. İşlerinin zamanında olmadığını gören halk, ister istemez odacı ve hademelere bir miktar para vererek çabuklaştırmak zorunda kaldı. Memurlar, o devre kadar yaptıkları işe göre harç ve resim gibi ücret alırlardı. Böylece işini iyi yapanlar iyi ücret almakta, çalışmayanların fazla geliri olmamaktaydı. Sabit maaş sistemine geçildiğinde memurların yaptıkları işe olan ilgileri azaldı (Eryılmaz 1992: 74, Shaw 1977: 39).

Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, maaş sistemini içeren idarî modernleşmenin geleneksel bürokratik zihniyet üzerinde sanıldığından çok daha derin, olumsuz tesir yaptığını şöyle anlatır: "Evvelâ devletin hizmet ödeme sisteminde aynilikten nakdiliğe geçiş görülüyor. Bu hal, Avrupaî çapta bir memurin tabakasına meydan vermeğe başladı. Paşalıklar, arpalıklar, dirlikler, ilga edildi, arazi mülkiyeti yeni bir kanunla ferdîleşmeğe doğru inkişaf etti. Bununla beraber nakdî hizmet ödeme sistemi, iktisadî inkişafla muvazi yürümediğinden iktisadî bünyenin selâmeti namına iyi neticeler vermedi. Memurluk psikolojisi, şimdiye kadar iktisadî faaliyette bulunmağı, dünyevî bir iktisat görüşüne sahip olmağı öteki dünya telakkisinin hâkimiyetinden dolayı, düşünmeyen "millet-i galibe"yi birdenbire kullaştırdı, halk arasında eski "arpalık, paşalık, dirlik" sistemini yeni maaş ve ücretle ödeme sistemine bağlayan haklı bir telakkiye meydan verdi. Halk arasında "Salla başı, al maaşı", "Allah'tan sağlık, devletten aylık", "Ay sonu", " mirî malı"... gibi söz ve ifadelerin doğuşu, işte bu "memurin" tabakasının doğuşu ile beraberdir. "Çaldımsa da mirî malı çaldım" şeklinde edebiyata kadar hulûl eden bu telakkinin folkloru üzerinde durmak, düşündürtücü hükümlere vesile verecektir" (*Tanzimat I* 1940: 645).

Tanzimat devrinde idarî modernleşme sürecinde rüşvet münasebetini arttıran üçüncü faktör, âyânın "devlete karşı devletçik" olarak tasfiye edildikten sonra patron-müşteri münasebetiyle "devlet içinde devletçik" olarak nüfuzunu sürdürmesidir. 7 Kasım 1864 yılında Abdülaziz tarafından kabul edilen Teşkil-i Vilâyât Nizamnâmesi ile Osmanlı eyalet teşkilâtı yerine vilâyet teşkilâtı getirildi. Bu süreçte devlet maliyesi gittikçe kötüleşmiş, 1870 yılında muntazam borçların yekûnu bir milyar frangı bulmuştu. Geçmişin hesaplarını temizlemek ve geleceği temin etmek gayesiyle akd edilen 1869 istikrazı, bu işlere

hiç dokunulmadan harcanıp gitmişti. Memurlar maaşlarını büyük güçlüklerle alabiliyorlardı. Bilhassa Osmanlı yönetim sisteminde 1876'dan sonra görev yerlerinin sayısı hayli arttığı için, orta ve alt rütbeli memurlar, maaşlarını düzenli olarak alamıyorlardı. Böylece âyân, memurlarla bir ortakyaşarlık münasebetine girdi ve rüşvet yeni boyutlar kazandı. Merkezîleşme, merkez ile çevre arasında var olan suiistimale açık enformel patron-müşteri münasebetini daha da güçlendirdi; burada müşteri memurlar, patron ise onları işe sokan âyândı (Açık 2016b, Cezar 1957: VI/3168, Mardin 1992: 41,52-3).

İngiltere'nin Trabzon konsolos muavini Alfred Biliotti (1833-1915), 12 Ağustos 1879 tarihli bir raporunda, "bal tutan parmağını yalar; devletin malı deniz, yemeyen domuz" sözlerine de yansıyan, eşraf-memur arasındaki bu kirli patron-müşteri münasebetini açıkça dile getirir. Ona göre kim gelirse gelsin bozan kokuşmuş idarî sistem ıslah edilmedikçe yapılan reformların boşa gitmesi mukadderdir:

"Biraz medenîleşmiş (alafrangalaşmış) Müslüman dışında, Müslümanlar namus ve fazilet bakımından Doğulu Hıristiyanlardan çok üstündür. Müslümanlar, hususî hayatlarında da daima şerefli ve dürüsttür. Bu insanlar idareye gelince kokuşmaktadırlar. Bu sistem değiştirilmedikçe, idareye gelen ister Müslüman, ister Hıristiyan, isterse Avrupalı olsun aynı yolsuzluklar sürecek ve reform hamleleri boşa gidecektir. Türkiye'de idarede bulunan bir kimse, kendisini devletin hizmetinde değil, onu oraya tayin edenin hizmetinde olduğunu kabul eder. O, verdiği hizmetteki vicdan ve dürüstlüğünü görevde kalışının güvenliği olarak göremez, keyfi olarak yerinden olabilir. Yapılan yanlışların cezalandırılacağı yerde, yapanların terfi ettirildikleri çok görülür. Maaşı azdır ve onu da zamanında alamaz. Kendi menfaatlerine, dolayısıyla patronuna fayda sağlamaya, bu suretle görevini korumaya bakar. Hizmette kaldığı zamanı düşünerek ve yeni bir görev alabilmek için küpünü doldurur. Buna rağmen çok az da olsa, dürüst hizmet eden idare adamları da vardır. Bu kadar kötü bir yönetimde, böyle dürüst birkaç kişinin görülmesi de şaşılacak bir şeydir" (Şimşir 1986: 296-7).

Ziya Paşa ise Tanzimat devrinde adaleti arttırmaya yönelik Tanzimat Fermanı ve bağlı hukukî düzenlemelerin aslında zulmü daha çok arttırdığına, idam ve müsâdere gibi geleneksel cezaların kalkmasından dolayı nüfuzlarını sürdüren âyânın zulümlerinin önlenemediğine dikkat çeker:

"Tanzimat'a gelinceye kadar her memlekette derebeyi ve âyân namıyla yerliden birkaç adam kesb-i nüfuz ve taayyün edip fukara-yı beldeye cevr ü sitemden hâlî olmazlardı. Lakin her ne zaman bunlar kâmeti azıtsalar şâkîleri İstanbul'a gelip Padişah'a arzuhal ederler ve onun üzerine mevâdd-ı müştekâ-bihâ tahkik olunur ve şâkîlerin hakkı tebeyyün ederse, zâlimin ya başı kesilir ya malı

müsâdere edilir, velhâsıl sair zalemeye medâr-ı ibret ve intibâh olacak bir cezaya uğrar ve binâberin bu misillü zâlimler edecekleri zulüm ve sitemi endaze-i cezâye tatbike mecbur olurlardı. Tanzimat'tan sonra her beldede meclisler yapıldı ve âzâsı vücûh-ı memleketten tayin olundu. Yani evvelki derebeyleri âzâ unvanını haiz oldular. Fakat şu kadar bir fark var ki, Tanzimat zulm edenin başını kesmek ve malını müsâdere etmek gibi mücâzât-ı şedideyi lağv ettiğinden ve mahallî memurları dahî haklarında bir mahzar şikâyet yapılır havfiyla âzâ-yı meclisin ve hususuyla patrikhanelerin nüfuzundan dolayı kocabaşı ve despotların taht-ı galebelerinde mahkûm olarak men'-i zulme kâdir olmadıklarından ve kanunen cezaya müstehak olan bir zâlim rüşvetle ve İstanbul'da tedarik ettiği taraftarları himmetiyle ekseriya muaf tutulduğundan şimdi her beldede taayyün eden âzâ-yı meclis ve papazlar eski derebeylerinden birkaç kat ziyade âhâlîye taaddi eder oldular" (Namık Kemal 2018: I/578-79).

5. Rusya'dan farklı olarak Osmanlı'da bürokrasinin insan kaynağı yerli değil, yabancı, Rum tebaaydı. XIX. asırda milliyetçilik virüsü yayılınca, gayr-i müslim-devşirmelerin bürokrasideki ihanet potansiyeli açığa çıktı. Canning, Türkçe öğrenmeye neden "tenezzül" etmediğini (Richmond 2014: 40) şöyle açıklar: "Türkler, Avrupa dillerini hor tuttuklarından Avrupalılar da Türkçe'nin öğrenmeye değer olduğunu düşünmezler, iki ülke arasında iletişim ancak onları efendilerine itaatkâr, rüşvet iğvalarına açık kılan bir sefalet vaziyetinde yetişen tercümanlar vasıtasıyla gerçekleşebilir."[11]

6. Nesselrode, idaresinin aczinin Rusya'nın Osmanlı politikasına müdahalesine imkân verdiğini söylüyordu. Hâlbuki olay, tam tersi veya yumurta-tavuk meselesiydi. Yani asıl Rusya'nın fitneciliği yüzünden Osmanlı adam yetiştirmekte ve idaresini düzeltmekte aciz kalmıştı. Rusya, "ne öldürme, ne güldürme" siyaseti uyarınca II. Mahmud devrinden itibaren Osmanlı'nın kalkınma, adam yetiştirme yönündeki bütün teşebbüslerini doğrudan baltalamıştı. Hâlbuki Osmanlı'nın Rusya'nın aleyhine böyle bir teşebbüsü dahî olamazdı, olmamıştı. Nitekim Palmerston'un Çar Nikola'nın şahsında Rusya'ya hiç itimadı yoktu. O, Mart 1834'teki bir mektubunda Rusya'nın yeni Osmanlı siyasetini icmal ediyordu: "O, Türkiye ile harbe girmeye hazır değil, muhtemelen fırtınayla yıkmak yerine altını oyarak yeri almanın daha iyi olduğunu düşünüyor." Ona göre kısmen imparatorun şahsî karakterinden, kısmen hükümetinin daimî sisteminden, Rusya, her cepheden evrensel bir çullanma sistemi takip ediyordu.[12]

11 "As the Turks hold the European languages in contempt, and the Europeans do not think it worthwhile to learn Turkish, no communication can take place between the two Countries but by means of Interpreters, who are brought up in a state of poverty, which makes them equally submissive to their masters and open to the temptations of bribery" (Richmond 2014: 40).

12 "He is not ready to go to war for Turkey, and perhaps thinks it better to take the place by sap than by storm." He thought that Russia was 'pursuing a system of universal aggression on all sides.

7. Bütün bu sayılan sebeplere ilaveten, bilhassa II. Abdülhamid devrinde bürokrasinin irsî güvensizliği ve yabancıların ayartması sonucunda yabancı konsolosluklara ve elçiliklere sığınmaları hazindi. 18 Mayıs 1881 gecesi Midhat Paşa, İzmir'de İngiliz konsolosunun izinde olması yüzünden Fransa konsolosluğuna iltica talebinde bulundu. Küçük Said Paşa, beşinci kez sadâretten azledildikten sonra yapılan tehditler üzerine 4 Aralık 1895'te küçük oğlunu alarak İstanbul'daki İngiliz elçiliğine sığındı; bundan dolayı kendisine "İngiliz Said Paşa" lakabı verildi. II. Abdülhamid'in en uzun süre sadrazamlığını yapmış diğer bir yardımcısı Kâmil Paşa da, 1902 yılında İzmir'de İngiliz konsolosluğuna sığındı. Her ikisi de sultanın Kur'an üzerine yemin ederek söz vermesiyle dışarı çıktılar. Bunlar, bu tutumlarıyla kendilerinden çok Osmanlı Devleti'nin prestijine büyük darbe indirmiş oldular. Hatta II. Abdülhamid'in serhafiyesi Ahmed Celâleddin Paşa bile korkudan Mısır'a sığınmıştır.

Kâmil Paşa'nın 1902 yılında İzmir valisi iken Fransız konsolosuna ifadesi, görünüşte kapitülasyonları kaldırma mücadelesi veren bu kişilerin aslında niçin kapitülasyonların devamını istediklerini gösterir. Oceanien adındaki Fransız gemisine sığınan Abdürrezzak adındaki şahıs, kapitülasyon hükümlerine aykırı olarak Türk polisleri tarafından zorla gemiden çıkarılmıştı. Konsolos, Fransız müesseselerinin dokunulmazlığını ileri sürerek protestoda bulundu. Kâmil Paşa, hızla bu polisleri cezalandırdı ve sebebini de konsolosa şöyle açıkladı: "Eğer size boyun eğerek Abdürrezzak'ı kaçıran polisleri cezalandırdıysam, bu her şeyden önce limanlarımızdaki gemilerin dokunulmazlığını güvence altında tutmanın öneminden ileri gelmiştir. Kim bilir, belki benim de bir gün bunlardan birinde sığınak aramayacağımı kim kestirebilir?" (Koloğlu 1987 279-80).

II. Mahmud'un bu âmillerin sebep olduğu başarısızlığının sonuçlarını ve ıslahat hareketinin tenkit edildiği yönleri de maddeler halinde sayabiliriz:

1. Hükümdarlığın kamusallığı, mahremiyetinin ihlâli.
2. Gösteriş: Modernleşmenin alafrangalaşma, taklitçiliğe dönüşmesi.
3. Yaranma: Umumî bir adalet yerine gayr-i müslim tebaaya yaranma, tek-taraflı popülizm.
4. Dikotomi: Modernleşmenin eski-yeni arasında gerilimler doğuran, müesseseleri zaafa uğratan ikilikler devrini başlatması.
5. Teberrî: Ulemâdan teberrî ederek meşrûiyet krizine düşme.

Modernleşme icraatları ve performansları bakımından II. Mahmud, genelde Rus Çarı Büyük Petro ve Mısır Valisi Mehmed Ali ile mukayese edilir. Bu mukayeselerden II. Mahmud aleyhine sonuçlara varılması ise, Osmanlı ile Rusya

partly from the personal character of the Emperor, partly from the permanent system of her Government. (Bulwer 1871: II/163, Woodward 1962: 235).

ve Mısır reform hareketleri arasında sebep-sonuç münasebetini, arka planı gözden kaçırarak tamamen zâhirî bir mukayese yapma hatasından kaynaklanır. Büyük Petro örneği Türkiye'de bilinmiyor değildi. Rusya, tarihçi Âsım tarafından zayıf ve geri bir ülkenin Frenk marifetlerini alarak nasıl güç ve büyüklük kazanabileceğine bir örnek olarak zikredilmişti (Lewis 1984: 84, 104). Enver Ziya Karal (1970: 164), Osmanlı ile Rusya arasındaki köklü farklılıkları dikkate almadan reform hareketlerini karşılaştırarak Büyük Petro'nun II. Mahmud'dan başarılı olduğu hükmüne varmanın yanlış olduğuna dikkat çeker.

"II. Mahmud düzenini, bir kısım tarihçiler Büyük Petro'nun düzeni ile karşılaştırırlar ve onu, başarı kazanamamış, sistemsiz, usûl bilmeyen ve iradesiz bir hükümdar olarak belirtirler. Hâlbuki gerçek böyle değildir. Büyük Petro, Rusya'nın başına geçtiği vakit, iptidaî müesseselerle idare edilen bir millet buldu. Üstelik bu millet de Hıristiyan idi. Bu itibarla onu, çok şey ifade etmeyen Rus müesseselerinden kurtararak Hıristiyan Avrupa'nın ileri müesseselerine kavuşturmak güç bir iş sayılamaz. Hâlbuki II. Mahmud, şân ve şevket burcundan geçmiş en büyük İslâm İmparatorluğu'nun hükümdarı idi.

Bu imparatorluğun örgütleri, kuruldukları devirde ileri idi. Hıristiyan bir âleme karşı yapılan devamlı bir savaşta uzun zaman kudret ve kuvvetlerini muhafaza etmişlerdi. İmparatorluk gerilemeye başladığı devirlerde bile Müslüman tebaanın çoğu, bu örgütlerin yeni bir düzene koyulabileceğine inanıyordu. İşte bu İslâmî müesseseleri bırakmak ve yerlerine Batı'nın Hıristiyan usûllerini almak, sanıldığı kadar kolay değildi. Zaten böyle olsa idi, Batılılaşmak yolunda II. Mahmud'dan önce yürümeye çalışmış olan sadrazam ve padişahlar, yerlerini ve canlarını kaybetmezlerdi."

Aslında II. Mahmud'un örnek aldığı Petro değildi, hayranı bulunduğu ve eserini tamamlama kararında olduğu selefi Selim ile nefret ettiği ve verdiği her örneğin daha iyisini yapmaya azm ettiği rakibi Mehmed Ali idi. 1830'da kuvvetli muhalefete rağmen Paris'e dört öğrenci gönderme kararı, II. Mahmud'un diğer reformlarının çoğu gibi 1826'da ve daha önce Paris'e bir sürü öğrenci göndermiş olan Mehmed Ali'den mülhemdi(Lewis 1984: 84, 104). Hatta sultan, Sıbyan Bölükleri'nde ders vermek üzere Mehmed Ali'den eğitimli subaylar bile istemiş, ancak Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'nin kısa zamanda kaydettiği ilerlemeden endişe duyan paşa, Mısır'da kurduğu harp okulundan yetişen subayların yeterli donanıma sahip olmadığı bahanesiyle padişahın talebini geri çevirmişti (Türkmen 2015: 136-137, Gök 2005: 76).

Birçok Fransız gibi Mareşal Auguste de Marmont da (1774-1852) Türkiye ile Mısır arasındaki tezattan etkilenerek Mehmed Ali'nin reformlarını takdir etmişti (Marmont 1839: 102-10): "Türkiye'deki teşkilat eksikliklerini gidermek için gerekli olanlar birdenbire Mısır'da ortaya çıkmıştır." Marmont (1839:

102-10), II. Mahmud, Mehmed Ali'yi hezimete uğrattığı takdirde Mısır'ın eski haline döneceği kanaatindeydi. Hâlbuki kitabını notlarla Fransızca'dan İngilizce'ye tercüme eden İngiliz general Frederick Smith'in (1790-1874) dikkat çektiği gibi bu takdir, Osmanlı ile Mısır reformları arasında sebep-sonuç münasebetini, arka planı gözden kaçırarak tamamen zâhirî bir mukayese yapma hatasından kaynaklanır. İki hükümdar ve hareketi arasındaki temel fark şuydu: II. Mahmud, köklü bir geleneğe sahip bir ülkede haklı-haksızın hesabını soran bir kamuoyuna meşrûiyet hesabı vererek öz kaynaklarıyla bekâ için ıslahata çalışan bir hükümdar, Mehmed Ali ise, yabancı uzmanların desteğiyle güç için Mısır'ı medenileştirmeye gelmiş bir yabancı derebeyiydi.[13]

Prens Metternich, Rudolf Apponyi'ye (1812–1876) 3 Temmuz 1839 Gülhane Hattı'ndan dört ay önce yazdığı mektupla, Osmanlı Devleti'nin mevcut krizini II. Mahmud'un reformlarına bağlar: "Eski sistem dağıldı, yenisi ise aldatmacadan ibaret. Hiçbir zaman parçalanmaması gereken şeyin yerini boşluk aldı". Onun kanaatine göre, II. Mahmud'un en büyük hatası, işin özünü gözden kaçırarak şekline takılıp kalmasıdır. Sultan, yeni ordunun eğitimi için yabancı askeri ülkesine davet etmekle hata yapmıştır. Neticede devlet az veya çok Avrupaî tarzda giyinmiş asker ve subaya sahiptir. Ancak o, eski Türk ordusunu dağıtmakla yenisini tekrar kuramadı ve o ondan büyük bir orduya sahip olamadı (İnalcık 2006: 245-6).

İlk Büyük Meşrûiyet Krizi

Sâdık Rifat Paşa'nın yaptığı, Osmanlı'daki geleneksel şeriat/kanun ayırımına dayanan yasallık/meşrûluk ayırımına ve meşrûiyetin "itaat, rıza, muhabbet" olarak üç unsuruna göre modernleşme sürecinin meşrûiyet krizi daha iyi görülür. Milletin itaatini önleyen en ağır meşrûiyet krizi, şeriatın kırmızı çizgilerinin aşılmasından kaynaklanır. 1856 Islahat Fermanı ile zirveye çıkacak bu süreç, ilk köklü modernleşme hareketini başlatan II. Mahmud devrinde başladı. Bu meşrûiyet krizi, özünde müslim Islahat Fermanı ile gayr-i müslim tebaanın II. Mahmud devrinde harsen, Abdülmecid devrinde hukuken eşit kılınmasıyla Osmanlı'nın *Dâru'l-İslâm*'den *Dâru'l-Harb*'e dönüşmesi endişesinden kaynaklanıyordu.

Devr-i Mahmudî'nin meşrûiyet krizi, özünde Âsım Efendi'nin (2015: I/40) yaptığı ayırımla ıslahat hareketinin "usûl-i medeniyet=Avrupa"dan "töre-i

13 "The essential difference between the Sultan and his Viceroy is that the latter acted wisely by entrusting real power to the intelligent foreigners who entered his service, and hence the success in organizing his naval and military forces; but the Sultan had to deal with a more powerful and resolute people, and a turbulent priesthood, opposed to the extensive employment of Christians in offices of trust and importance, and therefore he has been unable, or perhaps he has not found it politic, to adopt the same energetic step" (Marmont 1839: 110).

Efrenc"i benimsemeye kaymasından ve bu meşrûiyet krizini giderme ihmalinden kaynaklanır. Ahmed Lûtfî Efendi (1999: IV-V/882), II. Mahmud devrindeki gâvur-Frenk âdetine geçiş olarak sekülerleşmeyi adeta modernleşmenin yan-etkisi, arızası olarak ifade eder: "Tecdîd-i nizâmât-ı mülkiyye ve 'askeriyyeye i'tinâ olunduğu sırada alafrangaya dâir ba'zı şeyler dahî icrâsı tasavvur olunmağa ve fi'liyyâtı ise görülmeye başlamış idi. Bu cümleden olmak üzere ba'z-ı devâir-i mülkiyye ve 'askeriyyeye tasvîr-i hümâyûn irsâl olundu."

Lafzen "şeriata uygunluk" olarak meşrûiyet krizi, hükümdarın şeriatın temsilcisi ulemâyı karşısına almasıyla ortaya çıkar. II. Mahmud, modernleşme sürecinde bürokrat olarak ulemâyı yanına almaya çalıştıysa da, sonunda meşrûiyet sınırlarını zorlayarak azamî ılımlı tavrı göstermesine rağmen sivil heyet olarak karşısına aldı. "Hakk'ın sesi" olarak halkı yoklayarak ve alıştırarak değişiklikleri benimsetme yolunu tutan sultan, şeriatın mercii ulemâ ile teberrî ile sonuçlanan bir meşrûiyet mücadelesine girdi.

Ahmed Lûtfî Efendi'nin zeyiller kısmında verdiği 11 Nisan 1829 tarihli nizamnâme suretinde II. Mahmud, ulemânın kıyafet değişikliğine yönelttiği gayr-i meşrûiyet ithamını gene dinî argümanlara dayanarak tersine, kendilerine çevirir. Nizamnâmede, uzun süre merkezde oturan ve hadariyete alışan devlet adamlarının cihad ve gazâyı unuttuğundan süs ve ihtişama merak sardığı, zâhirî elbiseden ziyade takva elbisesinin önemli olduğu ve yapılan bu tür yeniliklerin yegâne maksadının şu an itibarıyla teşebbüs edilen gazâ ve sefer halinden (usûl-i bedeviyetin iltizamından) kaynaklandığı ifade edilir (Çelik 2018: 253-4).

Ulemâ, yeniçeriliğin ilgası ile padişah üzerindeki maddî baskı gücünü yitirmiş, tabir caizse süngüsü düşmüştü. Sultan, kendisi dışındaki iki önemli güç olan âyânı ve yeniçerileri ustalıkla imha ettikten sonra tek güç odağı olarak kalan ulemâdan yeniliklere karşı olanları da azil ve sürgünle safdışı bırakmıştır. Bilâhare yeniçeriliğin ilgası esnasında padişahın yanında yer alacak Şeyhülislâm Dürrîzâde Abdullah Efendi'yi yeniçerilerin tarafını tuttuğu gerekçesiyle 22 Eylül 1810'da, yeniçerilerle yakın münasebet içinde olan Mekkîzâde Mustafa Âsım Efendi'yi 26 Kasım 1825'te azl etmiş, ulemânın fes giymesi kararına şiddetle karşı çıkan Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi'yi 6 Mayıs 1828'de istifa ettirmiştir. Ne gariptir ki 8 Şubat 1833'te tekrar meşihat makamına oturan Âsım Efendi, artık hep yenilikleri destekleyerek vefat tarihi olan 19 Kasım 1846'ya kadar on üç yıl meşihatta kalmayı başarmıştır (Dilbaz 2008: 17).

Bu gelişmeler sonucunda ulemâ, II. Mahmud'un korkusuyla reformlara destek vermiştir (Heyd 1993: 39). Ancak sultanın tam bir kararlılıkla yürüttüğü modernleşme süreci, sonunda şeriatın kırmızı çizgilerine, ulemânın sinir uçlarına dokunan bir noktaya geldi. O, 1828'de kendisinin de giydiği, asker-sivil bütün devlet memurları için mecburî kılınan fesi resmen muaf tutulduğu

halde ulemânın da giymesini istedi. Ancak yeniçeriliğin kaldırılmasında sultanla işbirliği yapmış ve diğer bütün reformlara onay vermiş olan Şeyhülislâm Kadızâde Mehmed Tâhir Efendi, bu talebi şiddetle reddetti. II. Mahmud da bu muhalefetinden dolayı şeyhülislâmı azlederken o sırada başlayan Rus savaşı telaşından dolayı bu konuda çok hassas olan ilmiye mensupları ile sürtüşmeyi göze alamamış, bu projeyi bir kenara bırakmıştı (Heyd 1993: 23-28).

Ulemâ, dindeki sembolik önemi dolayısıyla sarıktan taviz veremezdi. Âlim, peygamberin varisiydi ve sarık, peygamberin getirdiği ilim ve dini, nebevî otoriteyi temsil eden İslâm'ın şiarıydı. Sultan, memur olarak ulemânın gücünü kırsa da peygamber varisi manevî nüfuzunu kıramazdı. Ulemâya yüklenen *aposteriorik* meşrûlaştırma II. Mahmud devrinde daha belirgin hale geldi; şeyhülislâmın işi, genelde sultan ve devlet ricali tarafından *de facto* olarak alınan kararları, "kitabına uydurarak" *de jure*, *meşrû* hale getirmekti (Gencer 2017a: 223, Davison 1963: 66). Mesela 1812 yılında görüşü alınmak üzere şeyhülislâma gönderilen bir düzenleme onun kararı beklenmeden icra edilmiş, yine II. Mahmud devrinde karantina usûlünün öncelikle ulemânın katıldığı bir meclisde görüşülüp karara bağlanmasından sonra şeyhülislâmın fetvası beklenmeden ilgili hatt-ı hümâyûn çıkarılmıştı (Yakut 2005: 176).

Engelhardt (1328: 21-2), Sultan Mahmud'un halktan ulemâya yansıyan meşrûiyet krizini şöyle icmal eder: "Sultan Mahmud'u bi'l-cümle hasâil-i ve fezâil-i 'Osmâniyye'nin bir timsal-i müşahhas-ı zîşânı suretinde telakki edenler ümitlerinin boşa çıktığını görüyorlardı. Ahlâk ve itiyatları bozulmuş ve menfaatleri tehlikeye düşmüş olanları ise, bir merâret (burukluk) hissi kaplamıştı. Günden güne vahâmet kesbeden bu temayüller nihayet fiiliyata dönüştü. Çıkan bir yangın, İstanbul'un en zengin ve ticaretgâh olan mahallerini mahvetti. O sırada hapis ve tevkif edilen bir şahıs: "Padişah bir ta'lim meydanı istiyordu; kendisine şehrin yarısı kadar bir meydan verdik." demiştir.

Bu felaket, Sultan Mahmud üzerinde derin bir tesir icrâ etmekle beraber faaliyetine halel getirmedi. Hatta rivâyet olunur ki bir müddet sonra müftî, ulemâ hey'eti namına kendisine bir muhtıra vererek, tasavvur edilen tekliflere [vergilere], softaların askere alınmalarına, gayr-i meşrû surette vukû bulan haciz ve müsâdere muamelelerine, Frenk âdetlerini kabul ve idhal husûsunda gösterilen meyle ve düşkünlüğe dâir şikâyetlerini bildirdiği zaman, Sultan Mahmud, bu varakayı hiddet ve şiddetle yırtmış ve ulemânın ancak mezhep işlerine karışmaları lazım geldiğini, hükümet işlerini idâre hakkının yalnız zât-ı hümâyûnlarına âit olduğunu söylemiştir."

Osmanlı tarihinde ilk kez bir padişahın, 1829 civarında sürüldükten birkaç sene sonra İstanbul'a dönen Şeyh Saçlı'nın ithamıyla halk arasında "gâvur padişah" diye anılması, II. Mahmud'un düştüğü meşrûiyet krizinin vahame-

tini göstermeye yeterdi.[14] Selefi III. Selim'in de benzer ithama uğramasının gösterdiği gibi, radikal değişmeler radikal tepkilere yol açacaktı. Yeni vergiler ihdasıyla halk kesimleri üzerinde olumsuz etkiler bırakan Nizâm-ı Cedid uygulamalarına karşı çıkan Vidin Âyânı Pazvantoğlu Osman (1758-1807), 1795'te isyan etti. Ve genelde derebeylerinin yaptığı gibi padişahı değil, çevresini hedef aldı. Ezilen ve baskıya uğrayan halkın koruyucusu rolünü başarıyla oynayarak kendini bir âsi gibi değil, ıslahat adıyla padişahı kötü icraata sevk eden çevresindeki devlet adamlarının zalim idaresine karşı çıkan onun sadık bir bendesi olarak tanıtmaya başladı (TDVİA 1988: 34/209).

Buna karşılık Nizâm-ı Cedîd'e karşı çıkarak Sultan III. Selim'e isyan eden Canikli Ali Paşa'nın torunu Mahmud Tayyar Paşa, doğrudan padişahı hedef alan propaganda yapıyordu: "Sultan İbrahim merhûmun cünûnundan başka bir hıyâneti yok iken ve yalnız hapis ile kifâyet olunurken şehâdetine ikdâm-ı mâlâ-yelzem edenler, acaba Sultan Selim-i Sâlis gibi dîn-i Muhammediye mugâyir ve fukarâ ve 'ıbâdullâha hıyâneti zâhir bir pâdişâh zamanında olsa ne olurdu? " (Karal 1970: 79). Benzer şekilde Rusya'da da köklü bir modernleşme, Avrupalılaşma hareketi başlatan Petro'nun, Çar Aleksis'in oğlu değil, yurtdışına çıktıktan sonra onun yerine geçen bir yabancı olduğuna, hatta bir sahtekâr, gaspçı ve aslında Deccal olduğuna dair söylentiler yayılmıştı (Davison 1963: 31,Riasanovsky 1985: 76-81).

Dahası, bu meşrûiyet krizi, II. Mahmud'un yalnız ülkede değil Mısır meselesinde uluslararası politikada da aleyhine oldu. Mehmed Ali ve oğlu İbrahim Paşa, "gâvur padişah" aleyhine yaptıkları propaganda ile Arap dünyasında olduğu kadar Anadolu'da da umulmadık bir destek kazandılar. Mehmed Ali, hâkimiyeti altında bulunan Hicaz'da, Mekke Şerifi'ni de kolayca kendi tarafına çekti ve Arap ülkelerinde, bilhassa Mekke ve Medine'de beyannâmeler neşrederek, kâfirleri taklitten başka bir işi olmayan Mahmud'un hilâfet ve saltanata lâyık bir hükümdar olmadığı propagandasını yapmaya başladı. Dahası derebeyi, şeriatı ihlâl etmekle itham ettiği Osmanlı sultanına karşı dinin müdafii ve kurtarıcısı edasıyla ortaya çıkarak Müslümanları dinin yardımına davete bile kalktı. Böylece o, propagandalarıyla Suriye'ye yaptığı tecavüz ve istilâyı kamuoyu nezdinde kamufle edecek, haklı gösterecek bir manevî silâh kazanmış oluyordu.

14 Sultan II. Mahmud, 1837 yılında bir gün yeni üniforması içinde atıyla Galata Köprüsü'nden geçerken Şeyh Saçlı diye bilinen bir derviş atının dizginini yakalayarak bağırmıştır: "Ey gâvur padişah! Cenâb-ı Hak senden ettiğin küfrün hesabını soracaktır. Sen İslâmiyet'i tahrîp ve hatt-ı peygamberîyi cümlemiz üzerine celbediyorsun." Sultan Mahmud, muvazenesini koruyarak adamlarına, "Bu adam kimdir? Bu gibi mecnunlar, niçin sokaklarda gezdiriliyor?" diye sorunca Saçlı Şeyh tekrar bağırdı: "Mecnun mu dediniz? Hayır, ben mecnun değilim! Akıllarını kaçıranlar, işte bu padişahla, onun iğrenç müşâvirleridir. Beni harekete getiren Rabbimdir. Onun için hakikati olduğu gibi söylemek mecburiyetindeyim. Bu sözlerim, doğru yoldan sapmış olanları inşallah uyandırır." (Dânişmend 1979: I/161-162, Davison 1963: 31, Kut 2010: 48, *Tanzimat I* 1940: 733, Ziya Şakir 1957: 33, Ubicini 1856: I/107-8).

Mehmed Ali lehine doğan sempati, yalnız Arap âleminde değil, Anadolu'da da kendini göstermişti. İbrahim Paşa komutasındaki Mısır kuvvetlerinin 29 Temmuz 1832'de Adana Belen Geçidi'nde Osmanlı ordusunu yendikten sonra küçük bir ordu ile Anadolu'nun içlerine doğru ilerlemesi bir macera olarak görülebilirse de, vaziyet böyle değildi. Anadolu halkı, İbrahim Paşa'yı bir düşman değil, bir dost ve kurtarıcı gibi karşılamıştı. Zira halk, bir taraftan hâkimlerden bîzâr, diğer taraftan II. Mahmud'un reformlarından hoşnutsuzdu (Altundağ 1945: 58, 63). Böylece Mısır meselesi, meşrûiyet krizinin bir devlete ölümcül maliyetinin ibretlik misali oldu.

Mehmed Ali'nin oğlu İbrahim Paşa, sultanın arkasında bir şey bırakmamasının başlıca sorumlusuydu. Paşa, Osmanlı hükümetinin başarısız olmasının sebebi olarak, "medeniyeti yanlış tarafıyla almasını" görüyor, sultanın çağdaşlaşmayı kıyafet değişikliğinden ibaret sanmasını tenkit ediyordu. Ona göre ıslah işine, orduya apoletler takmak, millete pantolonlar giydirmekle başlanmaz; Osmanlı hükümeti, ıslaha halkın kıyafetlerinden başlamak yerine onların zihinlerini tenvire sarf-ı himmet etmelidir.[15] Görünüşte haklı olsa da aslında bu, ahlâksız bir kara propagandaydı. Zira İbrahim Paşa'nın özenti olarak eleştirdiği fes, ceket, pantolon gibi Batı kıyafetleri, aslında Mehmed Ali Mısır'ı üzerinden Osmanlı'ya gelmişti. Kendisine isyan etmiş bir valisi olarak Mehmed Ali'ye kin dolu II. Mahmud'un belki de bütün reformlarında bu acılı şuuraltının izi görülebilirdi: Mısır'a karşı Mısır için.

İmparatorluğun bekâsı için çırpınan II. Mahmud'un trajedisi şuydu: Gayr-i müslim tebaaya yaranacağım diye Müslüman tebaayı küstürdü. Hâlbuki son tahlilde adalet herkese fayda sağlar ve herkesi memnun eder, pozitif ayrımcılık ise kimseye yaramaz ve kimseyi memnun etmezdi. II. Mahmud'un gayr-i müslim tebaa lehine benimsediği bu pozitif ayırımcılık, Hakk'a yaranma (adalet) yerine halka yaranma (popülizm) tutumunun çıkmazını gösteriyordu; Said Paşa'nın (1328: I/424-5) ifade ettiği gibi: "... devletin Hıristiyanlara Müslümanlardan ziyâde vesâ'it-i hürriyet ve ma'rifet vermesinden dahî neş'et etmedi. Bu müsâ'ade, yalnız birini diğerinin mahsûdu edip imtizâcı tas'îb eylemiştir. Bâb-ı Âlî ıslâhâta teşebbüs ettiği vakit adaletin teminini ve menâfi'-i muhtelifenin te'lifini düşünmeyip Hıristiyan akvâmının memnûniyyetini yalnız onlara ebvâb-ı füyûz ve menâsıbı açmakta bulmuş ve bu tasavvur bir sûret-i kâfiyede mevki'-i icraya konulmuştur."

II. Mahmud, ne İsa'ya ne Musa'ya yaranabilmiştir; eşitlik çabası, son tahlilde kimseyi memnun etmeyen bir kıyafet ve kimlik kargaşasına, kendi kıyafet ve kimliğini yitiren bir milleti yabancıların da yadırgamasına yol açmıştır. Mesela

[15] "The Porte have taken civilization by the wrong side;-it is not by giving epaulettes and tight trousers to a nation that you begin the task of regeneration;-instead of beginning by their dress... They should endeavor to enlighten the minds of their people" (Davison 1963: 30-31).

Fransız Mareşal Auguste de Marmont'a (1774-1852) (1839: 42) göre yeni kıyafetin alınması ile eski Türk kıyafetinin bütün haysiyeti yok olmuş, eskiden giyilen o zarif sarıkların, bol çakşırların yerini şimdi biçimsiz uzun ceketler, pantolonlar, yakışıksız başlıklar almıştır. Sadece ulemâ eski kıyafetini muhafaza etme imtiyazını sürdürmekte ve ancak onlar eski zamanların güzel bir ihtişamlı görünüşünü yaşatmaktadırlar. Diğerleri, düşmüş milletlere has, sefil ve aşağılık bir manzara göstermektedirler.

Edmondo de Amicis (1878: 104-5) ise, kültür ve kimlik krizinin yansıması olarak kıyafet kargaşasını daha derinden tahlil eder. Ona göre kıyafetlerin çeşitliliği, eski ile yeni Türk taraftarları arasındaki mücadele ve ikisi arasında kalan halk kitlesinin tereddüdünü hakkıyla temsil eder. Amicis, "Çarşaf, ekseriya Paris modasına göre dikilmiş bir elbisenin üzerine giyilmiştir" diye "altı kaval üstü şeşhane" deyimiyle ifade edilen ve günümüze kadar gelen kültürel çelişkiyi, şizofreniyi anlatır:

"Sebatkâr Türk hâlâ sarık sarıyor, kaftan giyiyor ve ayağına sarı sahtiyandan yapılmış geleneksel çediklerini geçiriyor; daha da sert olanların kallavî sarıkları var. Tanzimatçı Türk, çenesine kadar düğmeli uzun siyah bir İstanbulin (daha sonra yerini redingota bırakan ceket), koyu renk sübyeli bir pantolon giyer, onda fes dışında Türk olan bir şey yoktur. Böylece kaftan giyenle İstanbulin giyenler arasında bir uçurum görülür. Sadece isimleri müşterektir. Birbirinden tamamen farklı iki halk göze çarpar. Sarıklı Türk belli saatlerde abdest alır, güneş batarken evine döner. İstanbulinli Türk ise Fransızca konuşur ve akşamı tiyatroda geçirir. Bir de müteredditler vardır.

Bunlardan bazıları küçük ebattaki sarığı hâlâ muhafaza ederler, hâlâ kaftan giyerler, lâkin fesi de benimsemişlerdir... Sadece kadınlar hatlarını gizleyen peçe ve çarşafı koruyorlar; fakat peçe, altındaki hotozu gösterecek kadar şeffaf hale gelmiş ve çarşaf ekseriya Paris modasına göre dikilmiş bir elbisenin üzerine giyilmiştir. Her sene binlerce kaftan kaybolmakta ve binlerce İstanbulin ortaya çıkmaktadır, her gün eski bir Türk ölmekte ve Tanzimatçı bir Türk doğmaktadır. Gazete tesbihin, sigara çubuğun, şarap suyun, yaylı araba arabanın, piyano davulun, Fransız grameri Arap sarf ve nahvinin, kârgîr ev ahşap evin yerini almaktadır. Her şey bozuluyor, her şey değişiyor. Belki de eski İstanbul'u aramak için Anadolu'nun en uzak vilâyetlerine gitmek gerekecek."

Daha derinden bakıldığında kültür meselesi, eski-yeni, Doğu-Batı değil, fıtrî-gayr-i fıtrî meselesi idi. II. Mahmud gibi hükümdarların bıraktıkları geleneksel kıyafetler, daha bol, rahat, fıtrî, aldıkları Batılı kıyafetler ise tam aksine dar, rahatsız, gayr-i fıtrî idi. Osmanlı İmparatorluğu'nun asırlar boyunca durgunluğundan, yeniliğe ve ilerlemeye kapalılığından yakınan Batılı seyyahlar, Sultan Mahmud'un kıyafet inkılâbını beğenmek yerine, özden uzaklaşma olarak

tepki gösterirler. Mesela Gérard de Nerval (1808-1855), Batı ve Doğu'daki erkek kıyafetlerini karşılaştırdığında, Doğu'daki olgun erkeklerin çok daha şanslı olduklarını anlatır.

Batı'daki dar kıyafetler, göbeklenmiş erkekleri şekilsiz gösterirken Doğu'daki geniş elbiseler, işlemeli cepkenler, bol pantolonlar (şalvarlar), silahlarla donatılan kemerler, erkekleri daha görkemli göstermektedir. Maxime du Camp da (1822-1894) sultanı görmek için cuma namazına gittiğinde Türkler'in değişen yeni kıyafetlerinden esef duyar: "Ah! Bir zamanlar giydikleri ve güzelim güneşleriyle uyumlu o göz kamaştırıcı giysilerini neden bıraktılar! Neden muslin türbanlarını, içi kürklü paltolarını, işlemeli kaftanlarını, keşmir eşarplarını bıraktılar? (...) Tüm bu eski görkemleri unuttular ve şimdi bizim çirkin redingotlarımızın ve dar pantolonlarımızın içine sıkışmış, üzgün ve sanki şereflerini yitirmiş gibi yürüyorlar" (İldem 2000: 254).

Devrin önemli Batılı müşahitlerinden Julia Pardoe de (1806-1862), II. Mahmud'un şahsiyetini ve icraatını keskin bir üslupla tasvir eder: "Şahsiyetinin enerjisine rağmen, (ona uyan başka bir terim bulamıyorum), zirveye çıkmış şahsî çalımın kurbanı ve garip görünebilirse de, yeniçerilerin celladı, satvetli bir imparatorluğun reformcusu, yeryüzündeki en ciddî halkın hükümdarı iken tam bir yamalı-bohçanın tecessümü, -bir kozmetik tüketicisi-, cici-bici ve oyuncak-perest, tezahruf sunağında kendini kurban eden bir havari olan Sultan Mahmud kadar hiçbir hükümdar, seve seve kendini tezahrufa (göz boyamaya) kaptırmamıştır" (Pardoe 1838: I/175-6, EK-2). Stratford Canning de Sultan Mahmud'dan, "Her zaman için bir ressama poz verir gibi bir hali vardı" diye söz eder (Lane-Poole 1959: 89).

II. Mahmud'un reform hareketinde ordunun modernleştirici etkisi açıkça görülmüştü; alafranga kıyafet, müzik gibi kültürel yenilikler, askeriyeden sivil alana uzanmış, yukarıdan topluma dayatılmıştı. Bu alafrangalaşma olarak kültürel modernleşme, II. Mahmud'un umduğunun aksine aslında iki açıdan bütünleştirici olmaktan çok bölücü olmuştu. Birincisi, mesele, eski-yeni, Doğu-Batı değil, fıtrat-gayr-i fıtrat meselesi idi. Onun ayırıcı cemaatin sünneti yerine birleştirici ulusun kültürü olarak ikame etmeyi hedeflediği modern kültür, Batılı seyyahların da ifade ettiği dar kıyafetler misalinde olduğu gibi gayr-i fıtrî, insanın birinci tabiatına aykırı idi. Önceden müslim ile gayr-i müslim tebaa ortak bir örfî, fıtrî kültürde buluşuyordu; onları ayıran kültür değil, dindi. Hâlbuki Tanzimat ile daha keskin geleneksel/modern, eski/yeni, Doğulu/Batılı kutuplaşmaları çıktı.

İkincisi, sultanın müslim ile gayr-i müslim tebaayı birleştirmesi ümidiyle modern Batılı kültürü tervici, iki kesimi birleştirmek bir yana Müslüman cemaat içinde hem avam, hem havas zemininde ilerici-gerici diye günümüze kadar

gelen derin bir bölünmeye yol açtı. Avam zemininde yeni Batılı kültürle alafrangalaşanlar, giderek yaşadıkları topluma, Müslüman halka yabancılaştılar. Havas zemininindeki bölünme ise iki kültür olarak medrese ile mektep ehlinin meşrepleri arasındaki mesafenin büyümesi olarak kendini gösterdi. Osmanlı'da geleneksel olarak medrese ile mektep ehli, ilmiye ile kalemiyye arasında meşrep bakımından bir mesafe vardı; ancak tekke, bilhassa Mevlevî tekkesi, ikisini birleştiren köprü işlevi görüyordu. Ancak II. Mahmud devrinden itibaren yeni müesseselerden, Batılı çevrelerden yeni kültürle, kıyafetlerle yetişen alafranga, Frankofon bürokrat, mülkiye ile klasik ulemâ arasındaki yabancılaşma arttı (Findley 1989: 178, Özcan 1995: 20).

Bütün bu tenkitlerde zâhiren haklılık payı olsa da, II. Mahmud'un niyeti, samimiyeti ve içinde bulunduğu şartlar itibariyle bu tenkitlerin bâtınen haklı olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Bilhassa "gâvur padişah" imajının onun gibi bir halifeye yapışması büyük bir haksızlık ve talihsizliktir. Hakikatte o, samimi, ecdadı gibi Allah'a ve Rasûlü'ne, şeriata ve sünnete yürekten bağlı, küffara karşı cihad ruhuyla meşbû samimî bir mümindir. O, daha saltanatının başında çıkardığı hatt-ı hümâyûnda ümmeti tek millet olarak dîn-i Muhammedî'ye düşmanlıkta birleşen kâfirlerin yoluna meyletmekten sakındırıyor ve her söz ve fiillerinde şeriata bağlı olmaya çağırıyordu:

"... el-Hazer sümme'l-hazer, küffâr cânibine meyl ü istînâs-ı etvârlarından mücânebet ve anlara i'tibâr u i'timâd makûlesi evzâ'-ı nâ-hemvârlardan mübâ'adet edesiz. Zîrâ İslâm nûr ve küfr zulmet olmağla, bir vechile ictimâ'ları kâbil değildir. Ve "el-Küfrü milletün vâhidetün" hükmünce, mecmû'-ı esnâf-ı küffâr, yekpâre ve hemvârdır. Ve samîmî dîn-i Muhammedî'ye 'adâvetleri âşikârdır. Bu takdîrce sakınıp, fülân kefere devleti bizim dostumuz ve fülân dahî gayretkeşimiz i'tikâdında olmayasız. Kâfir, İslâm'a dost olmaz. Hemân müslimânca umûrunuza bakıp cemî'-i akvâl ü ef'âlinizi mîzân-ı şerî'atc tatbik edesiz" (Âsım Efendi 2015: I/504).

Onun, Huzur Dersleri'nin muhtevası hakkındaki bir iradesi de bu cihad şuurunu ifade eder. Fâtih Sultan Mehmed zamanında sarayda başlayan ilmî sohbetler, 1755'te Sultan III. Mustafa tarafından düzenli Huzur Dersleri'ne dönüştürüldü. Ramazan ayının ilk sekiz gününde padişahın huzurunda bir *mukarrir* (anlatıcı) ile beş *muhatabın* (müzakereci) katılımıyla yapılan Huzur Dersleri, 1924'te halifeliğin kaldırılmasına kadar sürdürüldü (Ergin 1977: I/271-75).

Bunlar, zamanın önde gelen âlimlerinin Kâdî Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirine dayanarak bir âyetin tefsiri etrafında Arapça olarak yaptıkları ilmî müzakerelerdi. II. Mahmud devrinde, 1250 (1834-35) yılında mâbeyn başkâtipliğinden şeyhülislâma gönderilen bir iradede derslerin çok derin, mücerred ve padişahın zihnini yoracak tarzda yapılmadan,

teknik teferruata dalarak ilmî üstünlük gösterisine dönüştürülmeden, gazâ ve cihadı teşvik edici, padişahın yorulmadan dinleyebileceği sade tarzda yapılması, avam üslûbu gibi görülse de padişahın bu tarzdan hoşlandığı ifade edilmiştir.[16]

Bu konuda en sağlam bilgiler, şair Abdülhak Hâmid Tarhan'ın dedesi, hekimbaşı Abdülhak Molla'nın (1786-1854) *Târih-i Livâ* adlı ruznâmesi gibi çağdaş kaynaklardan alınabilir. Efradı saray ağalarından oluşan ve yeni kurulan süvari birliklerini Rami Kışlası'nda binbaşı kıyafetiyle bizzat talim ettiren Sultan Mahmud, burada iki yıla yakın bir süre kalmıştır. Abdülhak Molla'nın bizzat müşahedelerine göre padişah, hemen her geceyi başta Kışla Câmii olmak üzere Eyüp, Davudpaşa, Topçular gibi civar câmilerde zikir, tevhid, dua ve ilmî mübâhaselerle geçirmiştir. Ayrıca kendisinin Mevlevî ve Nakşî olduğu rivayet edilen sultan, tarikat erbabının gönlünü almak için tekkeler, sebiller, câmiler inşa ve tamir ettirmiş, Mevlevî meşâyıhına maaşlar bağlatmıştır. Sultan, borçları dolayısıyla nakîbü'l-eşrâf konağında mahpus bulunan seyyidlerin borçlarının ödenmesi için on bin kuruş göndermiştir (Gündüz 1989a: 192, Uzunçarşılı 1988: 168).

II. Mahmud'un yabancı danışmanlarından Helmut von Moltke'nin, "Sultanın dinî salâbeti o kadar ileriydi ki, ölümünden birkaç gün önce, hemen hemen ölüm halindeyken, cuma namazı için kendisini Bayezid Câmii'ne taşıtması bunu ispatlar" sözü, bu Osmanlı hükümdarına yapılan dinsiz veya gâvur ithamlarının sübjektifliğini gösterir. Yine vefatından iki yıl önce çıkardığı bir hatt-ı hümâyûnla, memleketin her yerinde cemaatle namaz kılınması hakkındaki emir münasebetleriyle her sancağa on beşer cilt ilmihal ve *Dürr-i Yektâ* kitapları göndermesi, yeni kurulan askerî birliklerin dinî eğitimleri için imamlar ve hocalar tahsis etmesi, ona yapılan ithamların insafsızlığı hakkında susturucu delillerdir (Özcan 1995: 36).

16 "Benim faziletlü mürüvvet-şi'ârım sultanım hazretleri,

Ber-mu'tâd huzûr-ı sâti'u'n-nûr-ı mülûkânede takrîr olunan derslerde havsala-i zihn-i avamdan hariç tahkikat ve mübâhesât, menfûr-ı tab'-ı hümâyûn olmağla mebâhis-i 'akliyye ve mesâil-i usûliyyeden tefevvüh buyırulmayıp müfessirînin tahrir ve işâret buyurdukları i'râba dair ve sâir mahaller sathîce takrîr ile âyet-i kerîmeye mâna verilip ba'z-ı cihâd u gazâya müte'allik kısas ve mev'izeler ve şecâ'at ve cesâret telmih buyurularak şeyhâne fıkracılık nakil buyurulup bu tavr-ı 'avâm-pesendâne her ne kadar 'inde'l-havâssı'l-mütebahhirîn ayıp ise dahi tab'-ı hümâyûna nazaran hûb ve mûstahsen olmağla (Her ayb ki sultan bî-pesendet hünerest) mazmûnu ile bu vâdîde isbât-ı vücûd ve izhâr-ı fazl u hüner ile makbûl-ı hümâyûn olmaları ve bahs u tahkikte Seyyid ve Celâl'e galebe buyurulsa ednâ bir kürsü şeyhi kadar mergûb olmayacağı karin-i zihn-i derrâkleri oldukta bundan sonra huzûr-ı hümâyûnda ser-meclis-i ders olacak efendiler hazarâtını bu husûsta âgâh buyurup cümlesini ihtâr ve ber-minvâl-i muharrer mahalle münâsib ve cihâd ve şecâ'ate dâir hikâyât ve kısas tedârik ve istihzâr-ı zihnî mükâşefeleri (?) olan mebâhisi külliyen terk buyurmaları yegân yegân irâe ve tavsiye buyurmanız siyâkında zebîre-i hulûs-vetîre terkîm ve mersûl-i nezd-i fezâil-vesîm kılındı. Vusûlünde ber-vefk-ı mültemes cümlesini agâh buyurmanız me'mûldür" (Mardin 2018: I/28, Uzunçarşılı 1988: 218).

II. Mahmud'un icraatını yuvarlak ve ağır sözlerle eleştiren Engelhardt (1328: 36) bile, sonunda onun hakkını teslim etme ihtiyacını duymuştur: "Sultan Mahmud'un uğradığı talihsizliğe pek az hükümdarın uğradığı, otuz sene devam eden hükümranlık devri birçok felaketler, hezimetler ile geçse de, mali sıkın4ılar olmasa idi onun icraat ve teşebbüslerinin pek de o kadar semeresiz kalmayacağını itiraf etmek bir hakşinâslık vazifesidir." Dolayısıyla, "Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş" diyen sultan, bilhassa sonunda kendisini genç yaşta kahrından öldüren Mehmed Ali tehlikesi karşısında sırf devletin bekâsı uğruna dine, ümmete dokunan reformlar yapmıştır. Müslümanların halifesi olarak dini ve devleti uğruna inanılmaz bir mücadele vererek elli dört gibi çok genç bir yaşta (20 Temmuz 1785-2 Temmuz 1839) vefat eden II. Mahmud, her Müslüman ve Türk tarafından minnet ve rahmetle anılacaktır.

FASIL SEKİZ

DEVLET AKLININ TANZİMAT KARARI

Osmanlı modernleşmesi tarihinde dâhilî ve hâricî iradelerin çatıştığı asıl devir, XIX. asır Tanzimat devridir. Yaygın kanaate göre Tanzimat, Batılı devletlerin tazyiki ve Mustafa Reşid Paşa'nın himmeti ile 3 Kasım 1839'da Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun ilanıyla başlamıştır. Bu imajda gözden kaçırılan kritik bir nokta vardır. Ordu, Osmanlı nizamının belkemiğiydi. Dolayısıyla Tanzimat denen Osmanlı modernleşme hareketi, Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla Kasım 1839'da değil, yeniçeriliğin ilgasıyla 1826'da başlamıştır (Doğan 2000: 51, Kütükoğlu 1990: VIII). Yeniçeriliğin ilgası kararı, kalemiyye ve ilmiye erbabıyla yaptığı istişare soncunda tamamen Sultan II. Mahmud tarafından alınmıştır.

Mustafa Reşid Paşa'nın (13 Mart 1800-7 Ocak 1858) Tanzimat'ın mimarı olarak ünlenmesi, II. Mahmud devrindeki Osmanlı kaderinden kaynaklanır. Bir hatt-ı hümâyûnunda, "Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş" diyen II. Mahmud devri, belki de Osmanlı tarihinin en zor zamanıdır. Osmanlı'ya ecel terleri döktüren Mehmed Ali isyanı, Rusya ile 8 Temmuz 1833'te Hünkâr İskelesi Muahedesi imzalanarak bertaraf edilebilmiştir. 1832 yılında Âmedî-yi Dîvân-ı Hümâyûn olan Reşid, bu süreçte 1833 yılında Halil Rifat Paşa ile Mısır'da Mehmed Ali ve Kütahya'da oğlu İbrahim Paşa ile müzakere yapmıştır. Reşid, Temmuz 1834'te Paris'e orta elçi, Eylül 1836'da da Londra büyükelçisi olarak atandı. Paris'te ve Londra'da geçirdiği üç yıl içinde Avrupa diplomasisini yakından tanıyan, yabancı dilini ilerleterek tecrübe kazanan Mustafa Reşid, 1836 sonbaharında Hariciye Müsteşarı, 13 Haziran 1837'de Hariciye Nâzırı oldu.

Böylece Reşid ile İngiliz devlet ricali arasındaki "ünsiyet" ilerledi; o, İngiliz devlet ricalini, İngiliz devlet ricali de onu Osmanlı Devleti'nin "kurtarıcı"sı

olarak görmeye başladı. "Kurtarıcı", aslında Yahudilik-Hıristiyanlığa has teolojik bir kavramdır. Bu inanca göre insan, zulüm faili şeytan'ın iğvâsıyla aslî günahla doğmuştur ve doğuştan günahkâr insan, ancak günahsız bir failin inayetiyle günahtan kurtulabilir. Hıristiyan öğretiye göre, kendini, "Yeryüzünde günahları affetme gücü olan insanoğlu" (Matta 9/6), yani hâşâ yarı-Tanrı, yarı-insan olarak tanımlayan Hz. İsa, çarmıhta uğruna ölerek insanoğlundan ilk günahı kaldırmış ve ona kurtuluş kapısını açmıştır. Hâlbuki İslâm'da aslî günahkâr insanları, günahtan, helâktan necata erdiren müncî (kurtarıcı=the rescuer) değil, necat yolunu gösteren, hidayet eden mehdî=hâdî=müceddid anlayışı vardır (Gencer 2018c). Sultan I. Selim gibi Osmanlı sultanları da Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın her asrın başında geleceğini müjdelediği "müceddid"lerdendir (Güler 2014, Tekindağ 1970).

İngiliz Dışişleri Bakanı Palmerston ile 1832-1841 yılları arasında İngiltere'nin İstanbul büyükelçisi olan Ponsonby, Osmanlı'yı ancak Reşid Paşa'nın kurtarabileceğine inanıyorlardı. İlginçtir ki Ponsonby, 19 Aralık 1833 gibi hayli erken bir tarihte Palmerston'a sunduğu bir muhtırada henüz otuz üç yaşında Âmedî-yi Dîvân-ı Hümâyûn olan Reşid Paşa'yı "yüksek kalitede bir devlet adamı" (a statesman of high caliber) diye medheder, 15 Temmuz 1836 ve 16 Mayıs 1838 tarihli muhtıralarında da da benzer ifadelerle bu medhi tekrarlar: "Kendisi dürüst, kararlı ve gururlu bir insandır... Onunla yakınlık kurmamın sebebi, onun yakın bir gelecekte Türkiye'nin kaderini tayin edici bir mevkiye geleceğine olan inancımdır" (Bailey 1942: 181-2, Şükrü 1989: Bölüm 2, s.8 dipnot 31, Brisku 2017: 79). Ponsonby'nin daha otuz üç yaşında Reşid Paşa'daki "cevheri keşf"etmesi, hayrete şâyândır.

Mustafa Reşid Paşa, 1838 Ağustos'unda dışişleri bakanlığını da uhdesinde tutarak Londra büyükelçiliğine atandı. Abdülmecid'in cülûsunu tebrik etmek üzere İstanbul'a dönerek huzura kabul edildi (8 Eylül 1839). Nizip'teki yenilgi sebebiyle had safhaya ulaşan Mısır meselesinin çözümünde etkin bir rol üstlendi ve Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu adıyla meşhur olan Tanzimat Fermanı'nın ilân edilmesini sağladı (3 Kasım 1839). İngiltere'nin yardımıyla Mehmed Ali Paşa'nın yalnızca Mısır'la yetinmesi ve hukukî yönden devlete sıkıca tâbi' olmasını sağladı. Mısır'ın ödeyeceği yıllık vergi miktarını belirledi. Mali işlerin İstanbul'dan gönderilecek bir defterdar gözetimine bırakılmasında ısrar etti. Ancak bu husus, anlaşmazlığın uzamasına yol açacağı endişesinden dolayı Hariciye nazırlığından azline sebep oldu (31 Mart 1841) ve Paris'e dördüncü defa elçi sıfatıyla gönderildi (16 Temmuz).

İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston, İstanbul büyükelçisi Lord Ponsonby'ye gönderdiği 21 Nisan 1841 tarihli telgrafında, Gülhane Hatt-ı Şerifi'nin mimarı ve hayata geçirebilecek yegâne kişi olarak gördüğü Reşid'in böyle kri-

tik bir zamanda kaybının çok yazık olduğunu belirtiyor, onu desteklemek için Avusturya elçisiyle işbirliği yapmalarını tavsiye ediyordu.[1]

Bilhassa İngiliz diplomatların bu şişirmeleri, Reşid Paşa'da da büyüklük hissine yol açtı. O, 1838 sonunda Mehmed Ali'ye karşı İngiltere ile bir anlaşma yapma imkânlarını araştırmak üzere İngiltere'ye gitmiş ve Londra'da iken Sultan Mahmud vefat etmişti. Bunun üzerine ona hemen İstanbul'a dönmesi emr edilmişti. Reşid, Lord Palmerston'la görüşmek istediğini bildirdi. Mülakat, 10 Ağustos 1839'da gerçekleşti. O, bu son görüşmede, Lord Palmerston'a II. Mahmud sonrası Osmanlı Devleti'nin vaziyeti ve yapılması gereken reformlar hakkında bir memorandum (muhtıra) hazırladığını açıkladı. Lord Palmerston, Londra'dan ayrılmadan önce bu memorandumu kendisine göndermesini istedi. M. Reşid Paşa, 11 Ağustos 1839'da Osmanlı Devleti'nin mevcut vaziyeti ve tasarladığı reformlarla ilgili mühim mülahazalar ihtiva eden, Türkçe'den Fransızca'ya çevrilen, "Memorandum upon the State of Affairs in Turkey" başlıklı muhtırayı Palmerston'a gönderdi.

Muhtıra, Tanzimat Fermanı'nın ilânından yaklaşık üç ay önce M. Reşid Paşa'nın reform tasavvurunu göstermesi itibariyle mühimdir. Buna dair yazdığı notta, daha önce kendisine söz verdiği gibi memorandumu göndermekte olduğunu bildirmektedir. Bu ifadeler, M. Reşid Paşa ve Lord Palmerston'un 10 Ağustos 1839'daki toplantıda Tanzimat reformları hakkında konuştuklarını göstermektedir (Bailey 1942: 181-2, Dönmez 2011). Reşid, bu muhtırada sultanın şahsına bir hayli tepeden 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 etmişti (Mardin 1992: 279).

Rus tarihçi Serge Tatistscheff'in rivayetine göre: "İngiliz ve Fransız basını, Gülhane Hattı'nı bayram şenliğiyle karşıladılar ve onun mimarı Mustafa Reşid Paşa'yı göklere çıkardılar. Batı basını, Türkiye'nin yeniden doğuşunu ittifakla selamladılar ve büyük liberal değişmeler yolundaki geleceği hakkında kehanette bulundular" (İnalcık 2006: 243). Bilhassa geleneksel Osmanlı dostu Fransa'nın basını, Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun ilanını büyük bir ilgiyle karşılayarak mimarı olarak Mustafa Reşid Paşa'ya övgüler dizdiler. Mesela

1 "He [Reschid] is understood to have been the principal author of the Hatt-ı Sherif of Gulhane, and to entertain liberal and enlightened views as to the Improvement which ought to be introduced into the general administration of the Turkish Empire, and especially into the practical dispensation of Justice between man and man with a view to affording to all classes of the Sultan's subjects, security for Person and Property; and Reschid seems to Her Majesty's Government the Person most likely to have the will and the means of enforcing practically throughout the Empire the faithful Execution of the Hatt-ı Sherif of Gulhane, a Task which Her Majesty's Government are well aware is one of more difficulty and which will require more time than many People may be disposed to think" (Bailey 1942: 205, ayrıca Caquet 2016: 107, Sedivy 2012).

1833'te Abbe Migne tarafından kurulan ve 1860 yılına kadar Louis Veuillot (1813-1883) tarafından çıkarılan Katolik *L'Univers* gazetesi, 26 Kasım 1839 sayısında şöyle diyordu:

"İstanbul muhabirimizden aldığımız bir mektupta, çok büyük bir ehemmiyeti haiz ve aynı zamanda hiç beklenmedik bir haber verilmektedir. Bu, Müslüman milletine bazı esaslı siyasî hukukun bahşedilmiş olmasıdır. Tatbik edildikleri takdirde bu imparatorluğun manzarasını değiştirmesi icabeden bu esâsât, Türkiye'nin muasır medeniyet yoluna girmesini mümkün kılacak müesseselerin temelini atmaktadır... Bu büyük tedbir, hassaten Reşid Paşa'nın fikir aydınlığı ve hayırkâr tesirinin mahsulüdür" (*Tanzimat I* 1940: 753).

Tenevvür ve hürriyet (aydınlanma ve özgürlük), Batı medeniyetinin manevî boyutunun dayandığı iki ana kavram olarak kabul edilmiş ve Reşid Paşa gibi Batılılaşma hareketini başlatan Doğulu elitler, Batılılar tarafından "aydınlanma ve hürriyet bayraktarı" olarak övülmüşlerdir. Mesela 1810 yılında kurulan Amerikan Ecnebi Misyonları Murahhasları Heyeti'nin (American Board of Commissioners for Foreign Missions) 1845 tarihli yıllık raporunda Reşid Paşa, "Türk hükümetinin hâlihazırda sadrazamı olan Reşid Paşa, imparatorluktaki en münevver ve hürriyetperver adamlardan biri" olarak tarif edilir.[2] Morris Read de (1850: 292), 1850 tarihli eserinde Reşid'den şöyle bahseder. "Türk hükümetinin sadrazamı ve imparatorluktaki en münevver ve hürriyetperver adamlardan biri olan, kaderin yabancı ülkelere seyahat ve Avrupa'daki en münevver mülklerde ikametle şimdi oynayacağı role hazırladığı Reşid Paşa, bütün meselede en önemli rolü oynuyor."[3]

Reşid Paşa, bilâhare Yeni Osmanlılar'dan Genç Türkler'e uzanan süreçte, "medeniyet rasûlü, sultana haddini bildiren kanun adamı" gibi abartılı tavsifler, büyük ve koca gibi talkiblerle muhalefet ve reform talebinin sembolü olarak bayraklaştırılmıştır. Reşid övgülerinin zirvesi, Şinasî'nin "medeniyet rasûlü" tavsifidir. Yeni Osmanlılar'ın öncüsü İbrahim Şinasî, aynı zamanda Türkiye'de deizmin öncüsüdür. Onun gözünde vahy edilmemiş, peygambersiz, tabiî din olarak deizmin şeriatı medeniyet, peygamberi Reşid'dir. Şinasî, Reşid Paşa'yı milleti ve devleti ihyâ için hâşâ Allah tarafından gönderilmiş (meb'ûs) bir peygamber olarak görür (Yılmaz 2013: 176, 180-181):

2 "It is among the arrangements of Providence which are to be gratefully noticed, that the Grand Vizier of the Turkish government at this time is Reshid Pasha, one of the most enlightened and liberal men in the empire" (Frelinghuysen 1845: 97).

3 "The Grand Vizier of the Turkish Government, Resched Pasha, and one of the most enlightened and liberal men in the empire, whom Providence had prepared by foreign travel and a residence at the most enlightened courts in Europe, for the part he would now have to act, acts a most important part in the whole affair."

"Hak seni milletin ihyâsına etmiş meb'ûs
Dehenin mu'cize-gûdur sühânın sihr-i helâl (II, 15. beyit, s. 24)
Gelelim zât-ı Reşîd'in şerefi mebhasine
Söz mü var devleti ihyâya olan meb'asine (IV, 1. beyit, s. 28)
Sensin ol fahr-ı cihân-ı medeniyyet ki hemân
'Ahdini vakt-i sa'âdet bilir ebnâ-yı zemân (IV, 2. beyit, s. 28)
Ne 'acep nâtık-ı i'câz-ı hikemdir dehenin
Âyet-i beyyinedir 'âleme her bir sühânın (IV, 3. beyit, s. 28)

Şinasî, 1857 tarihli üçüncü kasidesinde Reşid Paşa'yı "medeniyyet rasûlü ve reîs-i cumhur" olarak tavsif etmiştir:

"Aceb midir medeniyyet rasûlü dense sana
Vücûd- ı mu'cîzin eyler ta'assubu tahzîr (III, 16.beyit, s. 26)
Eyâ ehâlî-i fazlın reîs-i cumhûru
Revâ mı kim kalayım ehl-i cehl elinde esîr. (III, 21.beyit, s. 27)

Hâlbuki Tanzimat, Palmerston'un, Reşid'in veya hâricî ve dâhilî kurtarıcıların değil, dâhilî ve kolektif bir iradenin, devlet iradesinin ürünüdür. Tanzimat, dünyanın kendi etrafında döndüğünü vehmeden megaloman yabancı ve yerli diplomatların hatıralarındaki iddiaların aksine bir dış dayatmadan çok dâhilî kolektif bir karardan doğmuştur. Çağdaş tarihçilerin sıkça başvurduğu, dış zorlama için ileri sürülen kanıtlar, daha çok imparatorluğun siyasetine yön verdiğini iddia eden megaloman diplomatların hatıralarıdır. Bunlar, büyük hâdiseleri ve tarihî süreçleri değerlendirirken başvurmak için önemli olsa bile çok yetersiz kalan, bazen de yanıltan tarih belgeleridir (Ortaylı 1987: 20).

Tanzimat'la ilgili literatürde Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nun hazırlanması ve ilân edilmesi sürecinde Mustafa Reşid Paşa'ya merkezî bir yer verilmektedir. Hâlbuki saray, ulemâ, sivil ve askerî bürokrasi arasında mutabakat olmaksızın genç bir bürokratın inisiyatifiyle böyle tarihî, kritik bir işe girişilmiş olduğu düşünülemez. Tam aksine II. Mahmud devri, bürokratlarına, "Siz de devlette hisse-mendsiniz" diye feryat eden III. Selim'in devri gibi ferdî irade yerine kolektif siyasî irade mekanizmasının güçlendirildiği bir devirdir.

II. Mahmud devrinde reform faaliyetinin çapının genişlemesinden dolayı Meclis-i Meşveret gibi *ad hoc* bir meclis yerine düzenli bir meclise ihtiyaç doğdu. Bu maksatla 27 Zilhicce 1253 (24 Mart 1838) tarihinde kanunların hazırlanması ve danışma ile mükellef biri Bâb-ı 'Âlî'de bakanlık meclisi gibi çalışacak Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı 'Âlî, diğeri ise sarayda toplanacak olan Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye adıyla iki meclis kuruldu. Ahmed Lûtfî Efendi (1999: VI-V/920-21), zamanı istibdada müsait olduğu halde II. Mahmud'un danışma mekanizmasına önem vererek bu meclisleri kurmasını fazilet olarak takdir eder:

"Ahkâm-ı 'Adliyye ve Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı 'Âlî, Cennet-mekân Sultan Mahmûd Han-ı Gazî hazretleri Devlet-i 'Aliyye'lerinin mesâlih-i mülkiyye ve askeriyyesinin hüsn-i cereyânı hakkında ıslâhât-ı nizâmiyye ve esbâb-ı icrâiyyeye pek çok himmet ve gayret eylemişler idi. Vak'a-i Hayriyye tarihinden işbu tahrîrinde bulunduğumuz vakitlere kadar arada Rusya, Mısır, Yunan mes'eleleri gibi gâileler sebkat etmeyip de zaman-ı 'âlîleri âsûde geçerek ıslâhâta hasr olunmuş olsa idi ahlâf-ı izâmma gayet muntazam ve müesses bir devlet-i kavî-şevket terk [106] buyurmuş olacakları şübhesiz idi. Yine bu kadar gavâil-i müteâkibeyi geçişdirerek vaz' u te'sîsine himmet buyurdukları nizâmât ve kavânîn ve ıslâhât semeresiyle pek çok menâfi'-i mülkiyye ve askeriyye istihsâl olunmuşdur.

Usûl-i meşrû'a-i meşveretin daha ol vakit derece-i ehemmiyyeti 'ind-i şâhânelerinde rehîn-i takdîr olmuşdur ki derecât-ı mehleke-i istibdâdiyyenin birinci râddesine varmış ve idâre-i Devlet-i 'Aliyye'lerinde bi-nefsihî mütekellim vahdehû bulunmuş ve zamanı ise o vahdet ü istibdâd ve hiddet ü şiddete me'lûf ve müsâ'id görünmüş iken kemâl-i fetânet ve mezîd-i hikmet ve hamiyyet-i şâhâneleri sâikasıyla birinci def'a ve dâimî olarak Gülhâne'de Ahkâm-ı 'Adliyye ve Bâb-ı 'Âlî'de Dâr-ı Şûrâ-yı Bâb-ı 'Âlî nâmlarıyla iki meclis-i meşveret teşkiliyle o meclislere dâir yapılan nizâmnâmeler mûciblerince devlet ve milletin umûr u mesâlihi o meclislerde müzâkere ile karar-pezîr olmadıkça mevâki'-i icrâiyyeye konulmaması hususuna irâde buyurulmuşdur."

Hatta Tanzîmat-ı Hayriye'nin esaslarını hazırlamak üzere haftada ikişer gün Başvekil Serasker Nafiz Paşa, Kaptan Paşa, Hasib Paşa ile Reşid Paşa'nın Dâr-ı Şurâ-yı Bâb-ı Âlî'de bulunarak "mevâdd-ı hayriyye"yi müzakere etmelerine iradenin sadır olması için, başvekil tarafından gönderilen tezkire-i sâmiyeyi padişah tevkif ederek, rey ve mütalaasını mahremane bildirmesi için Reşid Paşa'ya bir tezkire göndermiştir:

"Ma'rûz-ı çâker-i kemterleridir ki, yalnız mevâdd-ı hayriyyeye münhasır olmak üzere esas keyfiyyet karar buluncaya kadar muvakkaten zât-ı vâlâ-yı başvekâlet-penâhî ve devletlû Serasker Paşa hazretleriyle zât-ı meâlî-simât-ı sâmileri ve devletlû Nafiz Paşa ve Kapudan Paşa ve Hasib Paşa senâverîleri hazarâtının haftada ikişer gün Dâr-ı Şûrâ-yı Bab-ı 'Âlî'de bulunup mevâdd-ı hayriyye-yi mezkûre müzâkere olunmak ve diğer günlerde şûrâ me'mûrları diğer mevâddı müzâkere edip işbu iki gün yalnız husûs-ı hayriyyeye mahsûs olmak sûretleri bi'l-müzâkere tensib kılınmış olduğunu mübeyyin bu gün 'atebe-i 'ulyâ-yı mülûkâne kılınan tezkire-i sâmiye manzûr-ı meâlî-mevfûr-ı şâhâne buyurularak bu maddenin cânib-i meâlî-menâkıb-ı devletlerinden mahremâne suali ve tezkire-i sâmiyenin bu gün tevkifi emr ü fermân-ı hümâyûn buyurulmuş olmağla..." (Kaynar 1985: 102).

Tanzimat Fermanı, bu süreçte bürokrasinin istişaresiyle hazırlanarak padişahın tasdikinden geçti ve ilana hazır hale geldi. Abdurrahman Şeref (1339: 18), *Tarih Musahabeleri*'nde bildirir: "Sultan Mahmud'un son sene-i saltanatında i'lânı mutasavver iken Dâhiliye Nâzırı Âkif Paşa'nın mümânâ'atiyle teahhura uğrayarak cülûs-ı Abdülmecid-i Hânî'den dört ay mürûrunda ve 26 Şâban 1255 [3 Kasım 1839] tarihinde sadır olmuştur. Âkif Paşa, Sultan Mahmûd'un hâtime-i sinîn-i saltanatında mümânâ'at eylediği Tanzîmat'a itimâd etmiyordu."

Bozoklu (Yozgatlı) Mehmed Âkif Paşa (1797-1845) son reîsülküttâb iken, 1836 yılında ilk Hariciye Nâzırı, 1838 yılında ilk Dâhiliye (Mülkiye) Nâzırı olmuş, aynı zamanda yazar ve şair bir devlet adamıdır. Tanzimat'ın ilânına karşı olan muhafazakâr kesim onun etrafında toplanmıştı. Ahmed Lûtfî Efendi bildirir: "Bir sene evvel Tanzimat'ın i'lânı kuvve-i karîbeye gelmiş iken Âkif Paşa, "Hukûk-ı şâhâneniz tahdîd olunacak" sözü ile Sultan Mahmûd'un zihnini taglît eyleyip bi'z-zarûre te'hîr olunmuştu. Bu meâlde sözler, teba'asına hukûk-bahş olan bi'l-cümle hükümdârâna söylenilmiş ve az çok tesîri görülmüştür" (Kaynar 1985: 111).

Mehmed Said Pertev Paşa (1785-1737) ile Mehmed Âkif Paşa, bürokraside eski ile yeni zihniyetin temsilcileri olarak kıyasıya bir rekabete girişmiştiler. Âkif Paşa'nın entrikaları sonucunda Pertev Paşa, siyaseten katledilen son Osmanlı veziri oldu. Pertev Paşa'dan sonra Âkif Paşa'nın da yıldızı söndü ve sürgüne gönderildi. II. Mahmud'un vefatı ve Âkif Paşa'nın düşüşüyle artık meydan, Pertev Paşa'nın yetiştirdiği yeni devrin bürokratı Mustafa Reşid Paşa'ya kaldı. Yeni padişah Abdülmecid'in 17 Temmuz 1839'da yayımladığı cülûs hatt-ı hümâyûnunda bütün devlet işlerinde kanuna ve hakkaniyete uyulması, rüşvet ve zulümden kaçınılması, ülkede yaşayan müslim-gayr-i müslim bütün halkın emniyetinin sağlanması, canından, malından ve meskeninden emin kılınması, saraya hediye gönderilmemesi ve bürokratların bu tür hediyeleri kabul etmemesi gibi Tanzimat Fermanı'nın önemli ilkeleri mevcuttu; ayrıca rüşvet alanların cezalandırılacağına vurgu yapılmaktaydı (*Takvîm-i Vekâyi'*, nr. 182, 16 Cemaziyülevvel 1255, s. 2).

Padişah taşraya gönderdiği diğer bir hatt-ı hümâyûnla vali, vezir, ferik, mütesellim ve mübaşir gibi görevlilerden yol masraflarını kesinlikle halka yüklememelerini, cerîme, câize gibi isimlerle halktan hiçbir şey talep etmemelerini ve kimseye angarya yüklememelerini istedi. Mustafa Reşid Paşa'nın bu hatt-ı hümâyûnlardan yaklaşık bir buçuk ay sonra Londra'dan İstanbul'a dönmesi, mezkûr ilkelerin Osmanlı başkentindeki diğer bürokratların mutabakatıyla ortaya konulduğunu gösterir. Bunun dışında, Reşid Paşa'nın dönmesinin ardından Tanzimat'ın ilânından önce Sultan Abdülmecid'in emriyle Sadrazam Hüsrev Paşa'nın başkanlığında Bâb-ı 'Âlî'de bir meşveret meclisi toplandı.

Otuz sekiz yüksek bürokrat ve ilmiye mensubunun katıldığı bu meclisteki kabul edilen ilkeler padişah tarafından da onaylandı. Meclis mazbatasının altında mührü bulunanların yarısı ulemâdandı. Sırası değişmekle beraber mazbata ile Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nda yer alan ilkeler hemen hemen aynıdır (TSMA, nr. E 3084/2). Bu da, Tanzimat Fermanı gibi önemli bir ıslahat programını tek başına Mustafa Reşid Paşa'ya nisbet etmenin doğru sayılmadığını ve fermanın dış tesirlerden ziyade Osmanlı Devleti'nin iç dinamiklerinin ürünü olarak ortaya çıktığını gösterir (TDVİA 1988: 40/2).

Denebilir ki Reşid'in büyüklüğü, Tanzimat fermanının hazırlanmasından ziyade ilânında, reform sürecini başlatmada aldığı riskin büyüklüğünden ileri gelir. Hüsrev Paşa'nın başını çektiği modernleşme karşıtı güçlerin mukavemetinin şiddetinden dolayı Reşid, kâhyası Salih Bey'den bir rivayetin belirttiği gibi tabir caizse kelle koltukta bu işe girişmiştir.[4] Bu hususta Namık Kemal (2005: 222) der ki: "Reşid Paşa, Tanzimat'ı kendi hayatının muhafazası için neşreyledi diyenler de vardır. Bu rivayet sahih olsa ne lâzım gelir? Böyle bir zaman içinde Gülhane Hattı'nı ilân edebilecek kadar dirayet ve cesarete malik bir âdemin vücudu hiç olmazsa o hatt-ı hümâyûn kadar nâfi' değil midir?"

Modernleşmeyi belirleyen Osmanlı siyasî iradesiyle ilgili bahsi şöyle özetleyebiliriz:

1. Modernleşme, hâricî icbar değil, dâhilî irade, ihtiyarla alınan bir değişim kararıdır.
2. Bu, devlette ferdî olmaktan çok cemâî olarak alınan bir karardır.
3. Ümmî (sivik) hümanizm (volontarizm), mîrî iradenin (volontarizm) kabulünden, yansımasından ibarettir.

Nizâm-ı Cedîd'den Tanzîmât-ı Hayriyye'ye

II. Mahmud, Osmanlı'nın ezelî düşmanı Rusya karşısında uğradığı peşpeşe hezimetler üzerine Mustafa Reşid Paşa'nın delâletiyle Osmanlı Devlet düzenini kökten reform kararı aldı. Reşid Paşa, 1833'ten 1839 tarihine kadar aralıklarla Paris ve Londra elçiliklerinde bulunarak Avrupa'nın siyasî ve hukukî düzenini ve Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti hakkındaki tasavvurlarını tanımaya muvaffak olmuştu. Paşa, geleneksel zihniyet uyarınca hâlen sert (maddî-as-

4 "Reşid Paşa Dairesi Kethüdâsı Topçubaşı-zâde Salih Bey, muahharan vezir olmuştu. O zâtan mesmû'dur ki: 'Dâirece mühim bir işin ifadesiyçün haftalarca bir vakit müsait bulup ta Reşid Paşa'ya ifadeden âciz kalıp bir akşam paşa, mu'tâdı olduğu üzere nısfü'l-leylden sonra harem dairesine gidinceye kadar bekleyip elinde şamdanla paşa mâbeyn kapısını açmakta iken Kethüdâ yanına sokularak meramını ifade için fekk-i şefeh eder etmez: 'Efendim, sen ne efkârdasın ben ne haldeyim? Ben yarınki gün bir mehlekedeyim ki, akşama sağ çıkacağımdan ümidim yokdur' deyip içeriye girerek kapıyı kapatıp gitmiştir ki, meğer o gecenin ertesi günü zikrolunan Gülhane Cemiyeti vukû bulacak imiş" (Ahmed Râsim 1342: 1/232).

kerî) güçle devletin ayakta kalabileceğini sanan Sultan II. Mahmud'a artık modern çağda ancak yumuşak (manevî-hukukî) güçle, uluslararası meşrûiyet kazanımıyla bekânın mümkün olduğunu hatırlatır:

"Sultan Mahmud-i Sânî, Reşid Efendi'yi Paris sefâret kitâbetinden avdetinde huzuruna kabul etmiş, selâmet-i devlet için ittihâzı lâzım olan tedâbîri sormuş, Reşid Efendi de Tanzîmât-ı Hayriyye'yi tavsiye etmişti. Mahmud-i Sânî: 'Üç yüz bin asker cem' eder, Avrupa'nın hakkından gelirim' demesiyle Reşid Efendi: 'Üç milyon asker cem' etseniz de yine Avrupa'nın hakkından gelemezsiniz. Avrupa'yı iskât etmek ve teveccüh-i 'umûmîyi hakkiyle üzerimize celbeylemek için ahkâm-ı şer'iyyenin emreylediği emniyet-i can ve mal ve ırz kaziyyesini vücuda getirmek lâzımdır.' Bu suretle Mustafa Reşid Paşa, Sultan Mahmud'a idare-i devleti esasından tecdid ve ıslâh fikrini telkin eylemiştir" (Ergin 1977: II/412-413).

Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa, 3 Kasım 1839'da Gülhane meydanında vükelâ, ricâl, ulemâ, Rum ve Ermeni patrikleri, hahambaşı, esnaf temsilcileri, sefirler ve diğer hâzırûnun huzurunda Tanzimat Fermanı'nı okudu. Sultan Abdülmecid, töreni Gülhane Kasrı'ndan izledi. Tanzimat Fermanı, özünde muhteva itibariyle Osmanlı adaletnâmeler silsilesinin devamıydı; fark, buna uluslararası bir kamuoyunun şahit tutulmasıyla bağlayıcılık, uluslararası meşrûiyet kazandırılmasıydı. Mustafa Reşid Paşa'nın "Avrupa'yı iskât etmek ve teveccüh-i 'umûmîyi hakkiyle üzerimize celb eylemek için ahkâm-ı şer'iyyenin emr eylediği emniyyet-i can ve mal ve ırz kaziyyesini vücuda getirmek lâzımdır." sözünün ifade ettiği gibi, özünde Tanzimat Fermanı'nda yerli ve yabancı meşrûiyet örtüşüyordu; Osmanlı, zaten şeriatın emr ettiği insan haklarını teminle Avrupa kamuoyu nezdinde kabul bulabileceğini sandı.

Tanzimat Fermanı, üç bakımdan tahlil edilebilir:

1. Fermanın meali,
2. Fermanın etkisi,
3. Fermanın kaynağı.

1. Fermanın meali:

Tanzimat Fermanı'nın sarih mânâsının ötesinde satır-arası, zımnî mânâsının, yani fehvasının=mealinin ne olduğu, ne derece geleneği sürdürdüğü, ne derece yenilik getirdiği meselesi bugün bile halledilmiş değildir (Abu-Manneh 1994). Kanaatimizce fermanın özünde asırların biriktirdiği millet/devleti konu alan şeriat/kanun, hak/yasa gerilimini aşma niyeti yatar. Hak=şeriat, ancak hakiki şahıslara, millete aitti, hükmî-itibarî bir varlık olarak devletin hakkı değil, yasası olabilirdi. Sâdık Rifat Paşa (1290: II/5), "bunca hükümdârân-ı cihân ... hukûk-ı millet ve kânûn-ı devlet üzere" diyerek bu farkı net şekilde ifade eder.

Osmanlı'da hükümet, zamanla geliştikçe "Devlet Baba"nın şahsından bağımsız bir hükmî varlık kazandı; "Devlet Cihazı"na dönüştü. Bu ise millet hakları ile sözde devlet hakları, şeriat ile kanun arasında bir gerilim, lafzen "şeriata uygunluk=haklılık" mânâsına gelen bir meşrûiyet krizi doğurdu. Bu kriz, epeydir vardı ama Osmanlı'nın uluslararası politika, kamuoyu ve meşrûiyetin alanına girmesiyle Amerika'daki gibi yüzleşme kaçınılmaz hale geldi.

Amerikan anayasasının temelini oluşturan, Amerika'nın ilk ve en ünlü haklar beyannâmesi olan 1776 Virginia Haklar Beyannâmesi, "insan hakları" kavramının mucidi olan Thomas Paine'in imzasını taşır. Aslında "insan hakları", "atlı süvari" gibi fazlalıklı bir tabirdir; zira hak zaten insan aittir. Bu fazlalıklı tabir, modern "devlet hakları"nın zuhurundan kaynaklanır. Bir itibarî-hükmî kişi olarak modern "devlet hakları"nın beyannâmesi olarak doğan yazılı anayasa, "insan hakları"nın "devlet hakları" ile tevfikini, devlet hakları karşısında teminini (teminat altına alınmasını) gerektirdi. İşte bu bakımdan Amerikan anayasasının karşılığı olan Tanzimat Fermanı, şeriat tarafından verilen "milletin hakları"nı teyit açısından geleneği sürdürürken, bunu uluslararası bir kamuoyu önünde modern, yazılı bir anayasal metin formunda zımnen "devletin hakları"yla birlikte tanımlaması itibariyle yenilik getiriyor; böylece "Devlet Baba/Devlet Cihazı" ayırımının karşılığı olarak hem Devlet-i Muhammediyye'yi, hem Devlet-i 'Aliyye'yi mânen tahkim ediyordu.

Fermanın dîbâce kısmında "kavânîn-i şer'iyye tahtında idâre olunmayan memâlikin pâyidâr olamayacağı"nın belirtilmesine karşılık sonlarda, yapılacak düzenlemelerin eski usûlü bütünüyle değiştirip yenileyeceği ibaresi ("keyfiyyât-ı meşrûha usûl-i 'atîkayı bütün bütün tağyîr ve tecdîd demek olacağı") ile "dîn ü devlet ve mülk ü milleti ihyâ için" yapılacağı belirtilen yeni kanunlar hakkında kimi yerde "kavânîn-i nizâmiyye," kimi yerde ise "kavânîn-i şer'iyye" ibarelerinin kullanılması gibi çelişkiler, şeriat/kanun gerilimini aşarak hem Devlet-i Muhammediyye'yi, hem Devlet-i 'Aliyye'yi tahkim etme maksadının göstergesidir. Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nda gayesi devletin ve ülkenin iyi bir idari sisteme kavuşturulması olarak ifade edilen düzenlemeler, özü itibarıyla dört esasa dayanıyordu: Can güvenliği, ırz, nâmus ve mal dokunulmazlığı, âdil bir vergilendirme, makul bir askerlik (Abdurrahman Şeref 1339: 49). Bunlardan baştaki ikisi can, ırz-nâmus ve mal güvenliği olarak tek bir maddede toplandığı takdirde fermanın hükümleri üç maddeye indirilebilirdi: "İşbu kavânîn-i mukteziyenin mevâdd-ı esâsiyyesi dahî emniyyet-i can ve mahfûziyyet-i ırz u nâmûs ve mal ve ta'yîn-i vergi ve 'asâkir-i mukteziyenin sûret-i celb ve müddet-i istihdâmları kaziyyelerinden ibâret...". Ahmed Cevdet (1986: I/8), fermanı, "emniyyet-i can ve ırz ve mal kaziyyelerini mütekeffil Tanzîmât-ı Hayriyye" şeklinde icmal eder.

Fermanda yed-i vâhid usûlünün kaldırılmış olduğu; iltizam usûlünün terk edilerek vergilerin mükelleflerin ödeme gücüne göre koyulması; asker alımı için sağlıklı bir sistem geliştirilmesi, askerlerin görev sürelerinin dört veya beş sene ile sınırlandırılması; alenî bir muhakemeyle suçu sübut bulmadıkça kimsenin idam ve zehirleme gibi örfî cezalara çarptırılmaması; herkese emvâl ve emlâkine tasarruf serbestîsinin verilmesi, bu meyanda müsâdere uygulamasının kaldırılarak varislerin haklarının korunması; sayısı artırılacak Meclis-i Ahkâm-ı Adliye azasının belirli günlerde toplanarak görüşlerini tam bir özgürlük içinde ifade etmeleri; bütün memurların maaşa bağlanması işleminin tamamlanarak hazırlanacak güçlü bir kanunla rüşvetin önlenmesi hususları ifade ediliyordu.

Ayrıca, müslim ve gayr-i müslim bütün tebaanın bu hak ve imkânlara mazhariyette eşit oldukları teminatı veriliyor; vatan sevgisi gündeme getiriliyor; padişahla birlikte bütün ulemâ ve vükelânın Hırka-i Şerîfe odasında bu kanunları uygulayacakları konusunda yemin etmeleri ve aksine hareket edenlerin gerekli cezalara çarptırılmasına dair hususî bir ceza kanunnâmesi hazırlanması karara bağlanıyordu. Ülkenin her tarafında duyurulacak kanunların ayrıca İstanbul'daki yabancı devlet sefirlerine de resmen bildirilmesi kararlaştırılmıştı. Hatt-ı Şerîf, başarı duası ve aksine hareket edenler hakkındaki beddua ifadeleriyle sona ermekteydi (Yıldız 2012: 129).

2. Fermanın etkisi:

Rusya'nın elçisi Butenov'a göre elçilerin törende hazır bulunmaları, Gülhane Hattı'na uluslararası nitelik kazandırdı (İnalcık 2006: 247). Orta çağlardan beri hukukî muamele veya mukavele mahiyeti taşıyan *charte'ların* mer'iyet ve resmiyet kazanmaları için yabancı devlet temsilcilerine tebliğ edilmeleri âdetti. Tanzimat Fermanı'nın sonundaki, "Düvel-i mütehabbe dahî bu usûlün inşâallahü Te'âlâ ilel-ebed bekâsına şâhid olmak üzere Dersaâdet'imizde mukîm bi'l-cümle süferâya dahî resmen bildirilsin" hükmü, bu teamüle uyulduğunu gösterir.[5]

Ancak bu tebliğ, resmî bir beyandan ibaret olup devletler umumî hukukuna göre yabancı devletlere herhangi bir müeyyidenin tatbiki için salahiyet verilmiş değildi (*Tanzimat I* 1940: 39,44, Abadan 1959: 10). Asıl müeyyide, iç

5 Sabri Esat Siyavuşgil bildirir: "*L'Univers* gazetesinin 6 Kânunuevvel tarihli nüshasında çıkan şu haberden anlıyoruz: [İstanbul'dan gelen ve 18 Teşrinisani tarihini taşıyan bir mektupla bildirildiğine göre, Reşid Paşa, Hatt-ı Şerif'in birer nüshasını aşağıya derc ettiğimiz mektupla birlikte muhtelif sefâret heyetlerine göndermiştir: '3 Teşrinisani Pazar günü Gülhane'de kıraat olunan Hatt-ı Şerif'in tercümesini takdim etmekle mübâhîyim. Şevketlû efendimizin itimadına mazhar olan hükümetimiz, gerek beşeriyetin, gerek Devlet-i 'Aliyye'nin menâfi'i hususunda bu esâsât ve müessesâttan tahassül edecek hayr-ı a'zamı, dost devletlerin nazar-ı dikkate alacaklarını ve bu teşebbüsü, kendilerini Türkiye'ye bağlıyan rabıtaları takviye edecek yeni bir âmil olmak üzere telâkki edeceklerini ümit eyler.' Bütün süfera, vücuda getirdiği inkılâptan dolayı hükümeti tebrike müsaraat eylemiştir" (*Tanzimat I* 1940: 753).

politik dengeleri etkileyen uluslararası diplomatik baskıydı; bürokrasi, saltanata karşı gücünü bu baskıdan alıyordu. Ebüzziya Tevfik, bunu şöyle ifade eder: "Sultan Abdülaziz, Âlî Paşa'yı kat'iyyen sevmezdi. Lâkin 'azl etmek de istemezdi. Çünki... Âlî Paşa, 'Pâdişâh, Tanzîmât-ı Hayriyye'yi ihlâle tasaddi ediyor' gibi bir şâyi'ada bulunacak olsa bir hafta sonra İngiltere ve Fransa sefirleri tarafından hükümdarları nâmına vâki' olabilecek nasâyih ve vesâyâyı red ve kabul emrinde dûçâr olacağı müşkilâtı pekâlâ takdir ediyordu. Demek ki asıl kesr-i cesaret eden şey, Reşid Paşa'nın Tanzimatı, o şartnâme-i siyasî idi" (İnal 1982: I/27). Flaman Hukukçu da (1895), Avrupa devletlerinin Osmanlı Devleti üzerindeki bu baskısını, "icazet ve matlab" kelimeleriyle ifade eder: "İşte böyle yapar ise, Devlet-i 'Aliyye, bütün Hıristiyan devletlerindeki erbâb-ı 'ulûm ve maârifin takdîr ve tahsînine mazhar olur ve yeniden ıslâhât icrâsı için bir takım icâzât ve metâlib-i vahîmeden kurtulur" (Akgündüz 1990: I/264).

Ziya Paşa, genelde Yeni Osmanlılarca hep hayırla yâd edildiği sanılan Mustafa Reşid Paşa'ya "şöhret derdi ve zâtî menfaat" saikıyla ilan ettirdiği Tanzimat Fermanı ile devleti uçuruma sürüklemekle tenkit, itham eder:

"Devlet-i 'Aliyye'yi bulunduğu muhâtaradan tahlis azimet-i sadıkası üzerine Tanzimat'ı hîn-i vücuda getirmekle beraber suret-i icrâsında derd-i şöhretle ettiği yanlış hareket devletin temeline balta vurdu. Ve mukaddemâ korkulan muhâtara devletin vücudundan yalnız bir kıtanın zeval ve in'idâlinden ibaret iken, onu bir müddet daha muhâfaza için ittihâz olunan tedbirin içine karışan menfaat-ı zâtiyye fikri, cümle-i hey'eti bir muhâtara-i müdhişeye düçâr eyledi. Şöyle ki, Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu harf-be-harf nazar-ı tedkik ve im'ândan geçirilse, içinde ahkâm-ı şer'iyye hâricinde kelime-i vâhide görülmediği ve ıslahat denilen şeylerin muktezâ-yı hükm-i şer'î olduğu metn-i hatta merreten-ba'de-uhrâ tasdik ve tebyin olunduğu hâlde, merhum müşârun-ileyh güya bunlar millet ve devlet-i İslâmiyyede mukaddemâ bilinmez şeyler imiş de, mücerred kendisi Avrupa'ya takliden yeniden ihdâs ve icada muvaffak olmuş ve belki ahkâm-ı şer'iyye ve mutaassıbîn-i İslâmiyye bu icrâata karşı iseler de kendisi dirâyeti hasebiyle zor ile vücuda getirmiş renginde işi Avrupa'ya kıymetli satmak ve kendini Türkistan'ın Muhyîsi bildirmek istedi. Ve bundan esas-ı devlette iki büyük rahne açıldı. Onun birincisi, Avrupalılar ahkâm-ı şer'iyyeyi adalet ve insaniyyete ve terakkiyât-ı 'asriyyeye mâni' ve hilâf-ı 'adl ü hakkaniyyet, her fiil-i vahşiyânenin icrâsına müsaid bir kanun-ı mazarrat-nümûn itikad ederler iken bu zu'mları şu sû-i icrâ zımnında tasdik ve itiraf edilmiş oldu. Ve Reşid Paşa'nın yerine geçen vükelâ-i hâzıra dahî onun mektebinden yetişmiş olduklarından Avrupa'nın bu zehâb-ı fasidini tashih etmedikten mâada her işte bu dersi ileri sürüp gittiler ve bu politika ile vücudlarının devletçe lüzumunu göstermek istediler. Şimdi Avrupalıların şeriat-ı İslâmiyye hakkında o kadar sû-i zanları vardır ki, "Mademki Müslümanlarda şeriatla hüküm

ve amel etmek usûl ve itikadı cârîdir, bunlar için terakkiyât-ı asriyyeden behre-yab olmak kabil değildir ve Müslümanları daire-i insaniyyet ve medeniyyete getirmek mutlaka şeriatın mahv u ibtâliyle Avrupa'da cereyân eden kavânîn ve nizâmâtın idhâl ve istimâline mevkûftur" zu'mundadırlar. Ve delil olarak bâb-ı fetva devâirinde ve mehâkim-i şer'iyyede cârî olan fesâdât ve irtikâbâtı irad ve ta'dâd ederler. Kendi mahkemelerinde beher gün vukua gelen ve gazeteleri adalet diye bar bar bağırtan fesâdları hiç saymazlar ve ticaret ve eyalet ve temyiz-i hukuk ve idare meclislerinin küşâdı ve zaten mehâkim-i şer'iyyeye ait olan ahkâm-ı hukukiyyenin takım takım ayrılarak bunlara tahsis ile şeriat mahkemelerine yalnız karı koca kavgasıyla talak ve nikâh gibi sırf umûr-ı mezhebiyyeye dair hususâtın bırakılması, bi'l-cümle şer'-i şerifin vücudunu kaldırmak ve bu teşebbüslerle Avrupa'ya karşı dirâyetli görünmek maksadından başka bir mânâya haml olunamaz. İkincisi, ahlâk-ı milliyye fâsid oldu ve bugünde devletimizin her şube-i idaresinde nazar-ı ye's ve teessüfle görülen fenalıkların kâffesi işte bu menba'dan tevellüd etti" (Namık Kemal 2018: I/579-580).

3. Fermanın kaynağı:

Tanzimat Fermanı'nın meali kadar kaynağı da günümüze kadar tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Osmanlı üzerindeki tesiri bakımından üç Avrupalı geleneği temsil eden üç devletin adı geçer: Fransa, İngiltere, Avusturya. Fermanın mimarları olarak bilinen Mustafa Reşid Paşa ile Sâdık Rifat Paşa'nın irtibatları itibariyle İngiltere ve Avusturya gündeme gelse de, Osmanlı reform tarihi açısından asıl etki kaynağı ülkenin Avusturya olduğu görülür. Zira İbrahim Müteferrika'nın *Usûlü'l-Hikem fi Nizâmi'l-Ümem* (1731), Ebûbekir Râtib Efendi'nin *Büyük Lâyiha* (1792), Keçecizâde İzzet Molla'nın *Islâh-ı Nizâm-ı Devlete Dâir Lâyiha-Risâle* (1827) adlı ıslahat projesi metinlerinin hepsi, temelde Batı medeniyetinin modeli olarak Avusturya'nın düzenini esas alırlar. İzzet Molla, açıkça Avusturya'nın aklî tedbirler ile güçlendiğini söyler: "Nemçe Devleti vükelâsı, ma'a-küfrin, hem te'yîdât-ı ilâhiyyeden mahcûr iken... nihâyetü'l-emr el-ân tahsil ettikleri kudreti tedâbîr-i 'akliyye ile bulmuşlardır" (Doğan 2000: 7).

Tanzimat tarihini çok iyi bilen Abdurrahman Şeref (1339: 125-135), *Tarih Musâhabeleri* eserinde Sâdık Rifat Paşa'ya geniş bir yer ayırdığı gibi, Osmanlı Devleti'nin idare tarzı hakkında yazdığı bir risâleyi de olduğu gibi kitabına almış, böylece Rifat Paşa'nın Tanzimat Fermanı üzerindeki tesirini göstermek istemiştir. Bu, aslında Sâdık Rifat Paşa vasıtasıyla Metternich'in tesiriydi. Metternich, Osmanlı ile Avusturya'nın siyasî gelenekleri arasındaki benzerlikten dolayı Osmanlı Devlet adamına daha yakın gelmiş ve gerek doğrudan tavsiyeleri, gerekse Sâdık Rifat Paşa ile münasebeti sayesinde Osmanlı reform hareketi üzerinde müessir olmuştur.

Orta elçi olarak Eylül 1837'de Viyana'ya sürülmesini gayet itaatkâr bir edayla "... ne türlü mahal ve hidmetde istihdâm olunmaklığıma emr ü ferman-ı hümâyûn-ı hazret-i şâhâne müte'allik buyurulur ise bilâ-iftihâr vusûl-i 'acizânem mertebe-i sa'y u gayret edeceğim..." diyen Sâdık Rifat Paşa'ya bu sürgün bir kahır değil, lütuf, fikirlerini olgunlaştıracağı bir mektep olacaktı. Zira o zaman Avrupa siyasetinin mimarı sayılan Avusturya Başbakanı Prens Metternich ile yakın münasebeti, protokol dışında sık sık yaptıkları hususî görüşmeler, saatlerce süren yürüyüş sohbetleri, İstanbul'da edindiği fikirlerini müşahedeler ve müzakerelerle geliştirmesine vesile oldu. Böylece Viyana, onun için bir "mekteb-i siyaset" haline geldi (Günay 1992: 10). Bürokraside beraber görev yaptığı Reşid Paşa da onun en yakın dostuydu. Metternich, Tanzimat Fermanı'na yön verecek Osmanlı reformu hakkındaki tavsiyelerini ve samimiyetini Mustafa Reşid Paşa'nın sorularına cevaben yazdığı 3 Aralık 1839 tarihli mufassal mektubunda açıkça ifade eder:

"Rifat Bey'le hareketinden az evvel, bu mektupta mevzû-ı bahsettiğim hususlar etrafında uzun bir mülâkatta bulundum. Müşârun-ileyhin bu fikir ve mülâhazalarımı anlamış bulunduğu intibaına vardım. Büyükelçinin bunları Reşid Paşa'ya, hatta acele olarak ulaştırdığına şüphe yoktur. Müşârun-ileyh dahî, Devlet-i 'Osmaniyenin terakkî ve teâlîsi için hiç kimsenin benden ziyade samimî arzular izhar etmediği neticesini bundan çıkarmalıdır. Başında bulunduğu hükümet, bize menût olduğu derecede daima ve her fırsatta yardımımızdan emin bulunabilir" (*Tanzimat I* 1940: 768).

Sâdık Rifat Paşa'nın fikriyatı üzerindeki ciddî tesirinden dolayı Metternich'in ideallerini ve fikirlerini gözden geçirmekte fayda vardır. Böylece Tanzimat Fermanı'nın arkasında yatan fikriyat daha iyi anlaşılacaktır; aksi takdirde Sâdık Rifat ve Tanzimat Fermanı'nı anlama mesaisi, bütünü ve özü görmeden yapılan parçalı değerlendirmelerden ibaret kalacaktır. Fransız İhtilâli, Avrupa'da eski düzenin meşrûiyet krizinden doğdu; meşrûiyet krizini gidermek içinse Fransa'nın temsil ettiği modernistler, vaz'-ı cedid=yeni meşrûiyet, Avusturya'nın temsil ettiği muhafazakârlar, keşf-i kadim=yeniden meşrûiyet yolunu tuttular. Fransız İhtilâli ile açılan vahim etnik-teritoryal çatışmalara gebe ulusal devletler çağına karşı Metternich, ulusal ile ulusal-üstünün bütünleştiği bir düzen kurmaya yöneldi; en kötü bir düzen bile düzensizlikten iyiydi.

Bu yeniden meşrûiyet arayışı, sultanın=devletin iki yönlü mukavelesini gerektiriyordu: İç ülke olarak milletle ve dış ülke olarak uluslararası hükümetle. Mânâ âleminde ilim, dil ve peygamberle, kudret, el ve sultanla temsil edilir (Seyyid 2008: 722). Ancak evinde, içeride eli güçlü olan bir sultanın=devletin dışarıda da eli güçlü olur; sultanın içeride elinin güçlü olması dışarıya karşı arkasının sağlam olması demektir. Metternich, "İmparatorluğun hâricî siyasetteki gücü, dâhilî nizamının sağlamlığına bağlıdır" sözüyle bunu kasd eder (Ortaylı 1983:

363). Osmanlı, usûl-i sivilizasyon ile sağlam bir düzen kurabildiği takdirde Avrupa kamu hukukuna, medenî milletler ailesine katılabilecekti. Sâdık Rifat'e göre büyük bir devlet, hem içeride, hem de dışarıya karşı düzene ihtiyaç duyar. Şimdilerde Avrupa'da iki hukuk-ı hükümet farzolunabilirdi. Biri hususî-ulusal, diğer umumî-ulusal-üstü hükümet: Hükümet-i müstakille-i hususiye/hükümet-i müştereke-i umumiye.

Her hükümet-i hususiye, hâkimiyeti altındaki ülke içindeki maslahatların idaresinde tek söz sahibiyken, politikaya ait maslahatların, yani iki devlet ve millet arasında meydana gelen çekişmeler yahut yalnız bir devletin dâhilinde meydana gelse de, hâricî dengeye taalluk edecek ve emr-i âsâyişe halel verecek vukuatın hal ve tesviyesinde hükümet-i umumiye olarak devletler müşterektir. Bir süreden beri saldırgandan çok savunmacı olmasına rağmen, Osmanlı'nın girdiği savaşlar büyük kayıplara mal oldu. Bu duruma tek çare, Osmanlı'nın Avrupa devletleri arasında câri olan hukûk-ı düveliyeye (Avrupa kamu hukukuna) dâhil olmasıdır. Avrupa'da meşhur olan 1815 umumî musâlaha akdinden sonra her devlet diğerinin tamâmiyet-i mülkiyesine zâmin gibi olup bu cihetle yekdiğerinin haksızca arazisini gasp edemeyeceği derkârdır. Din farkı, buna bir engel olmaz, çünkü Avrupa devletlerinin çok mezhepli olması politika açısından önem taşımaz. Usûl-i sivilizasyon Osmanlı Devleti'nde ilerledikçe, Devlet-i 'Aliyye de bu hukuka dâhil olup dışişlerinde çıkabilecek krizleri büyük güçlerin müdahalesiyle savaşmadan çözecektir (Sâdık Rifat 1290: IX/38-9,48,İnalcık 2006: 342).

Osmanlı hükümdarının içeride elini güçlendirecek düzen ise usûl-i sivilizasyon=medenîleşme ile kurulacaktı. Medenîleşmenin gayesi, yeniden mukaveleyle milletin Devlet Baba ve Devlet Cihazı'yla münasebetini meşrû ve aklî kılmaktı. Metternich'in izinde Rifat'ın yaptığı, ta özünde, gelenekselin moderne tercümesiydi. Meşrûiyet, lafzen "şeriata uygunluk, haklılık" olarak evrenseldi. Ancak "akliyet" kavramında geleneksel ile modern buluşur. Keçecizâde İzzet Molla gibi o da, Avusturya'nın aklî tedbirler ile güçlendiğini söyler: "Nemçe Devleti vükelâsı, ma'a-küfrin, hem te'yîdât-ı ilâhiyyeden mahcûr iken ... nihâyetü'l-emr el-ân tahsil ettikleri kudreti tedâbîr-i 'akliyye ile bulmuşlardır (Doğan 2000: 7).

Burada akliyet, geleneksel mânâda evrensellik, nötrallik, modern Webergil mânâda teknokratik örgütlenme mantığı demektir. Akliyetin modern mânâsı, devlete hükmî şahsiyet atfından kaynaklanıyordu. O yüzden milletin devlet babayla münasebeti meşrûiyet, hükmî şahıs olarak Devlet Cihazı'yla münasebeti akliyete dayanacaktı. Sâdık Rifat Paşa'nın (1290: II/5) yaptığı, "hukûk-ı millet ve kânûn-ı devlet" ayırımı, adalet ve nizamı, meşrûiyet ve akliyeti hayata geçirecek *nomokrasi* [rule of law=hukuk yönetimi]/*Rechtsstaat* [state of law=hukuk devleti] ayırımına tekabül eder. O halde onun yaptığı, adalet, nizam

ve refah gibi kadîm siyasetin temel kavramlarını yeni yitik hikmetin iklimi olarak Batı medeniyetinde gelişen yeni mânâlara tercüme etmekti. Bir devletin manevî ve maddî gücü, devletin ve milletin adaletinin, nizamının ve refahının modern vesileleri olarak nomokrasi, *rechtsstaat* ve kameralizme bağlıydı.

Tanzimat Fermanı'nın arkasındaki fikriyat, bu üç kavramla özetlenebilirdi. Sâdık Rifat Paşa, asırlardır süregiden harplerden yorulmuş Avrupa'nın umumi maslahat için barışın önemini kavradığını ve hem dış ülke, hem iç ülkede barış devrine geçtiklerini belirtir. Ona göre bir devlet, harpte galebe çalsa, zafer ve şan kazansa bile ülkesinin ve kaynaklarının yıpranması itibariyle aslında kazanmaz, kaybeder. Sâdık Rifat Paşa'nın bu, barışın evrensel selâmet yolu olduğu vurgusu, Osmanlı'nın bilhassa Rusya ile muharebeleriyle yıpranmasından duyulan endişeden kaynaklanır. O, beşerî gaye olan ülkenin imarının şartlarının hem ülke içine, hem dışına bakan boyutunu formülleştirir.

Dışa bakan boyutuyla ülkenin imarı, tebaanın istirahatine, bu, ülkede âsâyişe, bu da devletler dengesiyle sağlanan uluslararası barış ortamının sürmesine bağlıdır: "Avrupa hükümdârânı miyânında dahî mukaddemlerde nice nice cenk ü pîkâr vukû'a gelmiş ise de bir müddetten berü inkılâbât-ı sâbıka-ı harbiyye ve ictimâ'-ı hükümdârân ile bi'l-ittifâk karârgir olan musâlaha-ı 'umûmiyye üzerine hıfz-ı âsâyiş-i mülk ü millet kaziyye-i nâfi'ası her devletde mültezem tutulmakda yani cemî'-i zamanda sulh harb üzerine müreccah olub husûsiyle i'mârât-ı mülkiyye ise musâlaha-ı mütemâdiye ve istirâhat-ı kâmile-yi teba'a ile hâsıl olduğu..."

Şimdiki Avrupa hükümdarları, meydana gelen her hadisede bilgece tedbirleri alarak hareket etmektedirler. Onların riayet ettiği formüle göre devletin düzeni üç ana unsura dayanır: 1. Ülkenin ve tebaanın rahatlığı, 2. Hazinenin bolluğu, 3. Askerî kuvvet: "... çünkü her devletin kuvve-i nizâmiyyesi esbâb-ı 'adîde-i asliyye ve fer'iyye tahtında ise de nizâmât-ı mevzû'anın asl-ı esâsı üç şey-i mühim üzerine müesses olarak biri istirâhat-ı teba'a ve mülkiyye, ikincisi vefret-i hazine ve üçüncüsü kuvve-i askeriyye olub..."

İçe bakan boyutuyla ülkenin imarı, tebaanın rahatına, bu, emniyet ve hürriyetine, bu da millet ve devletin hukuk ve kanuna tâbiiyetine, bu da *nomokrasi* ve *rechtsstaat*'ın hâkimiyetine bağlıdır. Newtongil mekanistik dünyagörüşü, siyasete ve hukuka gayr-i şahsiyet olarak yansıdı; gayr-i şahsî mekanik bir hükümet ve gayr-i şahsî objektif bir hukuk. Sâdık Rifat Paşa, gayr-i şahsî mekanik hükümet ile gayr-i şahsî objektif hukukun ikisini de açıkça savunur. Artık hükümdarın adaletine ve şahıslara bağlı olmayan kalıcı bir düzene ihtiyaç vardır:

"Bir muntazam devlette nizâm ve kânûn 'âmmenin fevâ'idini mülâhaza ederek vaz' ve tesis olunub fâ'ide-i husûsiyeye bakılmaz. Bir devletin kıvâm ve devamı yalnız hükümdarının hüsn-i idâre-i zâtiyyesiyle hâsıl olamayıp sâ'adet-i hâl-i

memleketin ba'de'l-vefât istimrârını dâ'î olacak nizâmât-ı nâfi'anın bi'l-müşâvere vaz' ve tesisine muvaffak olmaklığa menûttur. Ol devlet bahtiyardır ki, bir hükümdâr-ı 'âdil ve 'âkıl gelip bir kânûn-ı 'adalet-makrûn vaz'ına muvaffak olarak hiç bir vakitte tağyir ve ihlâl ve ibtâline hacet mess etmeyerek, ahkâmı düstûru'l-'amel ola ve fakat kavânîn-i mevcûdeden iktizâ-yı vakte tatbiken bazı mertebe tecdîd ve tebdîl ve ta'dîli lâzım gelen mâddeler olur ise, tecdîd olunacak nizâmâtta fâ'ide-i 'umûmiyye ve emniyet-i 'âmme ve ma'delet ve hazm ve ihtiyât ve insâf kâ'idelerine ziyâdesiyle ri'âyet olunmalıdır" (Sâdık Rifat 1290: XII/45).

Amerikan anayasasının kurucu babalarının yaptığı, "hukukun yönetimi/insanların yönetimi" (the rule of law/the rule of men) ayırımı (Costa 2007: 54), ulûhiyyet/rubûbiyyet ayırımına tekabül eden kadîm "kitâb-ı sâmit/kitâb-ı nâtık" ayırımının karşılığı olarak alınabilir. Dine göre nübüvvet sayesinde rubûbiyyet olmadan ulûhiyyet olmaz, kitâb-ı nâtık olarak peygamber=âlim olmadan kitâb-ı sâmit okunamazdı. Deizm, rubûbiyyetsiz ulûhiyyet, Rabsiz (peygambersiz) Allah, yani, "Allah, yarattıktan sonra kâinatın kitâb-ı sâmite göre idaresini insana bıraktı" anlayışıdır. Amerikan anayasasının kurucu babaları deisttiler; deistik anlayışla hâşâ bilinmez, keyfî ilahî, beşerî iradelerin ürünü insanların yönetimi yerine bilinebilir, objektif hukukun, yazılı anayasanın yönetimini esas aldılar.

Sâdık Rifat Paşa elbette İbrahim Şinasî gibi deist değildi ancak seküler "the rule of law/the rule of men" ayırımına istinaden şer'î hükümlerin ve pozitif kanunların hükmünden ziyade şahısların hükmünün geçtiği bir yerde durulmayacağını söyler: "Bir memleketteki ahkâm-ı şer'iyye ve kavânîn-i mevzû'a hüküm ve nizamından ziyade şahsiyyâta i'tibâr ve ri'âyet olunur ise, ol mahalde temekkün etmek câ'iz değildir (...) esâs-ı kavânîn ise herkesin agrâz-ı nefsâniyyesini icrâ edemeyecek sûrette ta'yin ve tahdid-i hukûk etmek demektir (...) Islâh ve terbiye eden ancak kânûn ve nizâmâttır. Ve tehzîb-i ahlâk ise, kavânîn ve nizâmât-ı haseneden tevellüd eder. Ve hüsn-i terbiye-i milletten dahî nice meâsir-i hasene ve emsâl ve gayret-i müstahsene husûle gelir" (Sâdık Rifat 1290: XII/45).

"Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu yani usûl-i me'nûsiyyet ve medeniyyeti iktizâsınca menâfi'-i mülkiyye-i lâzimelerinin ilerülmesini ancak teksîr-i efrâd millet ve i'mâr-ı memâlik ve devlet ve istihsâl-i âsâyiş ve râhat esbâb-ı 'adîdesiyle icrâ ve istihsâl etmekde bu misillü menfa'at-ı külliye ile ilerüleyüb yekdiğer üzerine hâlen ve i'tibâren kesb-i meziyyet eylemekdedirler. Bu mâdde-i lâzimenin üss-i esâsı dahî her bir akvâm ve milletin can ve mal ve ırz u i'tibârı hakkında emniyet-i kâmilesinin istihsâli, yani millet-i tâhire-i İslâmiyye'de dahî mer'î ve 'ale'l-husûs bi-tevfîkihî Te'âlâ şimdiki 'asr-ı mehâsin-i hasr-ı hazret-i şehinşâhide memâlik-i mahrûse-i Devlet-i 'Aliyye'de dahî cârî olduğu

üzere hukûk-ı lâzime-i hürriyetin kemâ yenbağî icrâsına merbût olduğundan Avrupa devletlerinde dahî makûle emniyet ve hukûk-ı hürriyet-i be-gâyet mu'tenâ ve mu'teber tutulub yani efrâd-ı 'ıbâd ve bunca bilâd yalnız devletler içün halk ve icad olunmayub belki hikmet-i bâliğa-i hazret-i mâlikü'l-mülk iktizâsınca bunca hükümdârân-ı cihân ancak hıfz-ı 'ıbâd ve i'mâr-ı bilâda hâmî ve nâzır olmak üzere nâ'il-i lutf-i Yezdân olduklarından idâre-i emr-i hükümette hukûk-ı millet ve kânûn-ı devlet üzere hareket edüb ber-gûne bi-vechin gadr ve cebr mu'âmelesi vukû' bulmaz ve bu müsa'âdât ile ber-gûne itaatsizlik ve serbestiyet ile dahî i'tibârât-ı düveliyeye ve ta'zîmât-ı lâzimeye halel gelmez. Şu kadar ki ekser-i umûr u usûlleri kavânîn-i müessese tahtında olduğundan hiç bir hükümdâr ve vükelâsı dahî ol kânûn-ı mer'îye mugâyir kavl-i hodî ve celb-i nef'î ve def'-i zararî zımnında ber-gûne hüküm ve irâde edemez ve bu cihetle usûl-i mevzû'a ve nizâmât-ı müesseselerinde ber-gûne tagayyür ve inkılâbât olamaz" (Sâdık Rifat 1290: II/2-5).

Burada Tanzimat Fermanı'na yansıdığı gibi adalet, nizam ve refah ile onların modern vesileleri olarak nomokrasi, *rechtsstaat* ve kameralizm, net bir şekilde birbiriyle irtibatlandırılır. Sâdık Rifat'ın kadîm dâire-i adliyye formülünü anması, onun vaz'-ı cedid yerine keşf-i kadim peşinde olduğunu gösterir: "Mülk-i devlet ve asker ricâl ile ve ricâl mal ile bulunur ve mal ahâlî ve teba'adan husûle gelir, ahâlî dahî 'adl ü hakkâniyet ile muntazamü'l-hâl olur" (Kaplan 1974 I/36, Kınalızâde 2014: 1090, Yeşil 2002: 153). Tebaanın hürriyeti (siyasî adalet, malı üzerindeki mülkiyet veya intifa hakkından emniyet hissi) refahına (iktisadî adalet, kazanç rahatlığına, üretkenliğine), refahı mamuriyetine (vergi vermede verimliliğine), bu da mîrî hazinenin vefretine ve ordu sayesinde ülkenin kuvvetine sebep olur. Bu, dâire-i adliyye formülüne benzer şöyle bir formüle dönüştürülebilirdi:

Tebaanın hürriyeti→refahı→mamuriyeti→hazinenin vefreti→ordunun kuvveti→ülkenin kuvveti.

Kanûnî Sultan Süleyman'a ait "reâyâ velinimetimizdir" sözü, kameralizmin kadim anlayışının ifadesidir. Tanzimatı anlamak için kameralizmin mânâsının Batı ile Osmanlı için nasıl değiştiğine dikkat edilmelidir. Batı'da kameralizm, malî merkeziyeti ve millî bütünlüğü zayıflatan adem-i merkezî, hiyerarşik feodal bağlılıklardan kurtulmaya ve iktisadî merkezîleşme ile siyasî bütünleşmeye yaradı. Osmanlı'da zaten bu mânâda feodalizm, merkezden ayrı bağlılık mercileri, iktisadî ve siyasî parçalanma yoktu. O halde kameralizm, modernleşen Osmanlı için iki mânâya geldi. Birincisi, vergi eşitliği, ikincisi, velinimet reâyâdan verimli vatandaşa geçiş.

Ancak Ömer Lütfi Barkan'ın da dikkat çektiği gibi kağıt üstünde formel bir vergi eşitliği öngören nicel adalet anlayışı, nitel adalet olarak nesâfeti (kıst)

zedeleyecekti: "Hâlbuki, Tanzimat'ın ilân ettiği prensipler icabı, ne pahasına olursa olsun, tebaanın vergi ve devlet karşısında her tarafta müsâvatını temin etmeğe azm etmiş bulunan devrin ricali, toprağın inbat kabiliyetinin bu hususta oynayacağı rolü hesaba katmadan 'a'şârın Tanzîmât-ı Hayriyye icra olunan yerlerde 'ale'l-umum lafzî mânâsına mutabık olarak müsâvaten onda bir olmasına ittifak-ı ârâ' ile karar verdikleri zaman, pek basit bir müsavilik telâkkisinin tesiri altında kalmış bulundular" (*Tanzimat I* 1940: 357).

Tanzimat Fermanı'nın ilanından sonra 15 Safer 1256 (18 Nisan 1840) tarihli bir ilmühaber, "Tanzîmât-ı Hayriyye'nin tesisinden murâd-ı 'âlî, bi'l-cümle sunûf-ı teba'anın refâh-ı hâl ve ma'mûriyet-i ahvâlleri" diyerek fermana vücut veren kameralistik anlayışı açıkça ifade eder:

"Tanzîmât-ı Hayriyye'nin tesisinden murâd-ı 'âlî, bi'l-cümle sunûf-ı teba'anın refâh-ı hâl ve ma'mûriyet-i ahvâlleri niyet-i hâlisesinden 'ibaret ve işbu a'şârın kadîmi vechile usûl-i muhtelife üzere alınmasında a'dâd-ı mütefâvite ile öşür tahsilinde bergûne i'tidâl bulunmayacağı reside-i rütbe-i bedâhet olduğundan şu hususta dahî usûl-i mütesâviye aranılması lâzım gelmiş ve mehâsin-i 'asriye-i hazret-i hilâfet-penâhîden olmak üzere zikr olunan a'şârın Tanzîmât-ı Hayriyye icra olunan yerlerde 'alel-'umûm lafzî mânâsına muvafık olarak müsâvâten onda bir olmasına ittifak-ı ârâ-yı vükelâ ile karar verilmiş olmakla ba'dezîn a'şâr-ı mezkûre ber-minval-i muharrer onda bir i'tibâr kılınarak muhassılîn marifetiyle ta'şîr olunması ve fakat Tanzimat-ı mezkûrenin kâffe-i ma'delet ittisâmı bi-lutfihî Te'âlâ kâmilen kararlaşıncaya kadar şayet buna dâir ve ba'zı kura zabtına ve a'şâr maddesinde ziyade ve noksan teklifine mütedâir bergûne istid'â vukû' bulur ise a'şârın ol vechile onda bir alınıp ziyade taleb olunmaması..."(*Tanzimat I* 1940: 355).

Modern Haçlı Savaşı: Kırım Muharebesi

Kırım Muharebesi, Osmanlı, Avrupa ve dünya tarihinde kilit öneme sahiptir. Fransız İhtilâli ile açılan etnik-teritoryal çatışmalara gebe ulusal devletler çağına karşı Metternich'in başını çektiği Avrupalı devlet adamları, 1815 Viyana Kongresi'nde ulusal ile ulusal-üstünün bütünleştiği, meşrûiyet ve denge ilkelerine dayalı bir Avrupa düzeni kurmayı hedeflemişti. Ancak Yunanistan'ın bağımsızlığı ve 1848 ihtilâlleri gibi gelişmeler, bu kırılgan düzeni berhava etti. Avrupa'da tam olarak taşlar yerine oturmadan bir düzenin pekişmesi imkânsızdı. Avrupa'da taşların yerine oturmasını önleyen iki ana mesele vardı. Birincisi, Alman Meselesi ile temsil edilen Avrupalı halkların ulusal devlet, ikincisi, Şark Meselesi'nin iki ana tarafı olan Osmanlı ile Rusya'nın Avrupa'da bekâ ve hâkimiyet mücadeleleri. Bunları şöyle üç mesele olarak da ifade edebiliriz: 1. Yeni devletlerin Avrupa tarihi sahnesine çıkma mücadelesi, 2. Osmanlı'nın

Avrupa tarihi sahnesinden çekilmeme mücadelesi, 3. Rusya'nın Avrupa tarihi sahnesine hükmetme mücadelesi.

Bu güçlü dinamiklerin etkileşimi, 1853'te Kırım Muharebesi adıyla bilinen küresel savaşla patlak verdi. Bu savaşla iç ve dış politika, Osmanlı, Avrupa ve dünya arasındaki sınırlar ortadan kalktı. Osmanlı ile Rusya arasında başlayan Kırım Muharebesi, bilâhare Doğu sömürge politikası açısından Rusya'nın "güneye inme" politikasını tehlikeli gören İngiltere, Fransa ve Sardinya-Piyemonte Krallığı'nın Osmanlı yanında harbe katılmasıyla Avrupalı devletlerin Rusya'yı Avrupa ve Akdeniz dışında tutmak için yürüttükleri küresel bir savaşa dönüştü. 4 Ekim 1853-30 Mart 1856 tarihleri arasında, önce Balkanlar'da Baltık Denizi kıyılarında, ardından Kırım Yarımadası ve Kafkasya'da süren muharebe, müttefik güçlerin zaferiyle sonuçlandı.

Kırım Muharebesi, cereyan ve tesir alanının çapı itibariyle ilk küresel ve total, dolayısıyla modern çağı şekillendiren savaştır. Totalliği ve küreselliği itibariyle bu muharebenin, modern Osmanlı, Avrupa ve dünyanın doğuşuna vesile olduğunu söylemek mübalağa olmaz. Muharebe, bugün Ukrayna denen yarımadanın uzağında gerçekleşmişti. İngiltere ve Fransa'nın Baltık Denizi, Beyaz Deniz ve Pasifik'teki Çarlık Rusya'sına karşı yaptığı deniz seferlerinin sonuçlarına bugüne kadar dikkat edilmemiştir. Andrew C. Rath'ın (2015) çalışması, bu muharebenin Güney Amerika'dan Finlandiya'ya uzanan "küresel" tesirlerini, Japonya'da Tokugawa devrinin açılışından Rusya'nın Çin bölgesinin büyük orakla biçim yerlerini ilhakına kadar küresel sonuçlarını ortaya koymuştur.

Orlando Figes'e (2011: 17-8) göre Kırım Muharebesi ismi, bu savaşın küresel çapını, Avrupa, Rusya ve Balkanlar'dan Kudüs'e, İstanbul'dan Kafkasya'ya uzanan dünya için taşıdığı devasa ehemmiyeti yansıtmaktan uzaktır. Bu yüzden onun için, Rusya'da kullanılan Şark Harbi (Vostochnaia Voina=the Eastern Question) veya Türk kaynaklarının kullandığı, uzun Türk-Rus harbi tarihini anlatan "Osmanlı-Rus Harbi" tabirlerini kullanmak daha uygundur. Muharebe, özünde İngiltere ile Rusya'nın temsil ettiği Avrupa ile Asya arasında gerçekleştiği için "Avrasya Muharebesi" belki de en uygun tabir olabilirdi. Bu, Ruslar'ın Şark Harbi olarak tabirlerinin de gösterdiği gibi beynelmilel siyaset açısından bakıldığında Şark Meselesi'nin meydana taştığı savaştır. "Şark" tabiri, aslında bir uluslararası politika açısından diplomatik mücadelenin ötesinde Şark ile Garp arasındaki bir medeniyet mücadelesini gösterir.

Kırım Muharebesi, bu açıdan dinler-arasından medeniyetler-arasına dönmüş, sekülerleşmiş versiyonu olarak Haçlı Savaşı'nın modern tarihteki ilk tekerrürüdür. Ve eski Haçlı Savaşları'nda olduğu gibi bunda da yakın ve uzak öteki-lerin, geleneksel olarak Asyalı sayılan Osmanlı ile Rusya'dan hangisinin Avrupa medeniyetine dâhil olduğunun tayini, ihtilaf konusu olmuştur. Bu konuda

Avrupa kamuoyunun karşılaşmanın medeniyet ile din bakımından algılandığı iki kampa ayrıldığı görülebilirdi. İslâm dünyasında cihâd-ı ekber ilanına benzer şekilde Rusya, Osmanlı Ortodoks Hıristiyan tebaasının desteğini almak için bunun bir din savaşı olduğunu ilan ettiyse de reelpolitik, bu propagandaya galebe çaldı (Gencer 2009: 174).

Birincisi, hadiseye dinden ziyade medeniyet açısından bakan İsveç, Polonya, Macaristan gibi Rusya mağduru ülkelerin aydınları, barbar Rusya'ya karşı medenî, Avrupalı olarak gördükleri Osmanlı'yı desteklediler. Şuuru Rusya'ya karşı şekillenmiş Leh aydınların önde gelenlerinden Adam Mickiewicz, Kırım Muharebesi'ni hür Batı ile Rusya arasındaki büyük muharebe olarak görür (Kohn 1960: 48).

İkincisi, aksine hadiseye medeniyetten ziyade din açısından bakan Avrupalı aydınlar, Kırım Muharebesi'ni medeniyetlerin mücadelesinden ziyade dinlerin mücadelesi olarak görerek Türkler'e=Müslümanlara karşı tarihî şuuraltılarının tesiriyle Rusya tarafına kaydılar. Kırım Muharebesi esnasında İngiliz hükümeti, parlamentosu ve kamuoyunda Rusya'nın dost mu, düşman mı olduğuna, Ortodoks da olsa Rusya gibi Hıristiyan bir ülkenin Osmanlı gibi Müslüman bir ülkeye karşı desteklenmesinin meşrûiyetine dair ihtilaflar derinleşti (Parry 1989: 228, Duff 1876: 6, Waterfield 1963: 257). İrlandalı doktor ve tarihçi Richard Robert Madden'in (1798-1886) eseri (1862), Kırım Muharebesi sonrasında Türkiye'nin Avrupa ve medeniyet âlemindeki yerini, Batı açısından Türk kimliğini sorgulayan başlıca eserlerdendi.

Bu, son Haçlı savaşı, ilk total savaştı. Napoléon Fransa'sı ile başlayan vatandaş orduları, Türkler'deki geleneksel ordu-milletin modern tezahürü olarak görülebilirdi. Ancak kadim dünyada savaşlar, kısmî idi; genelde muayyen bir alanla sınırlı olarak savaş yapılırken medenî (sivil) hayat ayrıca devam ederdi. Kırım Muharebesi ile askerî-medenî, maddî-manevî kaynaklar ayırımı ortadan kalktı; girdisiyle-çıktısıyla savaş tüm ülkeyi kuşattı, dünyaya nüfuz etti. Savaş, kapitalist ulusal devletin bir savaş makinesi olarak doğuşunun ilk feci kanlı provasıydı. Tarafların tüm maddî ve manevî kaynakları savaş için seferber edilirken, ülkeler savaşın sonuçlarından her yönüyle etkilendi; savaş, sosyal değişmenin ana dinamiği oldu.

Muharebe, gerek Osmanlı, gerek diğer ülkeler için, savaş mühimmatı kadar arka planda savaşa hazırlık olarak neredeyse bütün bir şehrin altyapısının, iletişim teknolojisinin, ülke düzeninin modernleştirilmesini gerektiren total bir seferberliğe yol açtı. Zırhlı buharlı gemilerden donanma kurma teşebbüsleri, mayın döşeme, rıhtım ve kanalizasyon inşası, yüz binlerce askerin on binlerce kilometre uzaklıktan bütün mühimmatıyla Kırım'a nakilleri, demiryollarının inşası, askerî hastanelerin tesisi, telgraf hatlarının döşenmesi, askerî-sivil ayırımı ortadan kaldıran savaş ekonomisinin çapını anlatmaya yeterdi.

Şiddetli bir iletişim olarak savaş, aynı zamanda barışçıl iletişimin de vesilesiydi; muharebe, muhabere demekti. Dolayısıyla ilk total savaş olarak Kırım Muharebesi, total iletişim olarak küreselleşme çağının başlangıcı oldu. Bunun birbirine bağlı dört boyutu ayırt edilebilirdi. 1. Savaş sayesinde telgraf gibi kitle iletişimi araçlarının, teknolojisinin gelişmesi, 2. Buna bağlı olarak iletişim sürecinin hızlanması, küreselleşmesi, 3. Buna bağlı olarak bilhassa dış politikada enformel karar mercii olarak kamuoyunun nüfuz kazanması, 4. Buna bağlı olarak diplomasinin daha sofistike, sinsi hale gelmesi.

Kırım Muharebesi, kitle iletişimi teknolojisinde telgraf gibi devrimsel yeniliklerin yayılmasına vesile oldu. Aslında muharebeden önce telgrafın icadı, çağın süper gücü İngiltere ile Amerika arasında teknolojik güç mücadelesine vesile olmuştu. Amerikalı mucit, portre ve tarih sahnesi ressamı Samuel Morse (1791-1872), kendi adıyla anılan nokta ve çizgilerden oluşan Mors alfabesini buldu ve 1835 yılında ilk elektromanyetik telgrafı yaptı. Bilâhare Şubat 1843'te Amerikan Kongresini otuz bin dolar ödenek vermeye ikna ederek Washington-Baltimore arasında ilk telgraf hattını kurdu ve 24 Mayıs 1844'te ilk telgraf mesajını gönderdi: "Tanrı ne işledi?" ("What hath God wrought!").

Dünya çapındaki bu gelişmeye en ilginç tepki, İngiliz basınından geldi. *Globe* ve *The Literary Gazette* gibi Londra dergileri, Amerika'da Morse'un Washington-Baltimore hattında başardığı şeyin daha iyisinin daha önce 1837 yılında bir İngiliz tarafından yapılmış olduğunu yazdılar. 1837 yılında Charles Wheatstone adlı İngiliz, teller üzerinden elektrik akımı ile mesaj iletmeyi başardı. Amerikan basını, bu iddiaya cevap vermekte gecikmedi. Onlara göre elektromanyetik telgrafın ilk mucidi Samuel Morse'tu. Amerikan zihninin ürünü yeni icatların çalınması ve tüm işlerin fâhiş intihallerinin İngiltere'de yaygın olduğu malumdur (Phalen 2014: 15-8).

Çağın süper gücü İngiltere'nin Kraliçesi Viktorya'nın (1837-1901) tahta çıktığı 1837'de elektrikli telgrafın icat edilmiş olması manidardır. Dikkatlice bakıldığında, telgrafın icadının İngiltere'nin tabiata, cemiyete ve dünyaya hâkimiyet ile sömürgecilik tasavvurunda kilit sembolik öneme sahip olduğu görülecekti. Telgraf, İngiltere için "seküler teslis" denen bilimsel, teknolojik, kapitalistik gücü birleştiren bir semboldü. Viktoryan devirde, zamanın ve mekânın sınırlarını aşan, sihirli bir teknolojik gelişme olarak görülen bu yeni icadın imparatorluğa sağlayabileceği avantajların sezilmesiyle, telgraf, ticarî ve emperyal yayılmanın ana araçlarından biri haline gelecekti. Haddizatında bir mucize olarak görülen elektrikle çalışan telgraf, Viktoryan yönetim için insanın tabiata galebesinin bir sembolü, medeniyetin ulaştığı seviyenin alametiydi.

Kısa sürede Britanya hâkimiyetindeki toprakları ve denizleri saracak olan telgraf ağları, bir merkeze bağlı olarak anında haber iletme özelliği açısından

insandaki sinir sistemine benzetilecekti. Britanya'nın da bir merkez olarak, tıpkı vücudunun=mülkünün diğer parçaları gibi kolonilerinden de her an bilgi alarak bir beyin gibi yönetmesi gerekiyordu. Üstelik kolonilerinin kendi kendilerini yönetmekten aciz olduklarına inanan, kendilerini bu topraklara "medeniyet" ve "iyi yönetim" götürmekle sorumlu tutan Britanya, özellikle de Hindistan örneğinde olduğu gibi sömürgelerine askerî güç ile değil, idarî, yani, beyin gücüyle hükmediyordu. 1876'da telefon icat edilene kadar telgraf, elektrikle işleyen iletişim kanalı olarak yegâneliğini korudu. Bir kamu hizmeti olarak Britanya İmparatorluğu'nda yaygınlaşan ve Britanyalı olma hissiyatını güçlendiren telgrafın kullanımının azalmaya başlaması, ancak 1911'de telefonun devletleştirilmesiyle gerçekleşti (Sunar 2014:3,6).

İlk total savaş olarak Kırım Muharebesi ile telgraf gibi kitle iletişim teknolojisinin gelişmesiyle iletişim süreci de hızlanmış, küreselleşmişti. Bu, uluslararası haber ajanslarının kuruluşuyla telgraf, fotoğraf ve gazetelerle günlük olarak belgelenen ve aktarılan ilk büyük savaştı. Üç büyük Avrupa ülkesi, Fransa, Almanya, İngiltere tarafından üç uluslararası haber ajansı kurulmuştu: 1835'te Havas, 1849'da Wolff, 1851'de Reuter. Kırım Muharebesi esnasında İstanbul ve St. Petersburg, Avrupalı güçlerin haber alacakları ve aldıkları haberleri kamuoylarına duyuracakları ana başkentlerdi. Avrupalı gazeteler, Osmanlı'ya telgrafın gelmesinden önce İstanbul'daki diplomatik temsilcileri vasıtasıyla haberler aktarıyorlardı. Havas, Kırım Muharebesi esnasında İstanbul'dan haber aktardı; ancak o ve Reuter, 1860'ların ortalarında İstanbul'da kalıcı ofislerini açtılar. 1840'ta William Churchill tarafından Türk basın tarihinin yarı resmî ilk Türkçe gazetesi olarak çıkarılan *Ceride-i Havâdis* de Kırım Muharebesi esnasında büyük hamle yaptı. Churchill, bizzat savaş cephesine gidip ilk-elden gelişmeleri aktararak gazetesinin namını ve tirajını arttırdı (Badem 2010: 139,396, Yanatma 2015: 35-8).

Kırım Muharebesi esnasında kitle iletişim teknolojisinin gelişmesi ve iletişim sürecinin hızlanmasına bağlı olarak dış politikada enformel karar mercii olarak kamuoyunun nüfuzu da artmış ve kamuoyunu farklı yönlerden etkilemek üzere propaganda savaşları kızışmıştı. İngiliz *The Times* gazetesinin muhabiri William Howard Russell'in savaş cephesinden ilk-elden aktardığı haber ve röportajları ile Roger Fenton'un fotoğrafları vesilesiyle, İngiliz halkı savaşı adeta naklen takip edebiliyordu. Kamu için sivil haber kaynağı olarak gazetelerin verdiği bilgiler, hükümetlerin resmî açıklamalarından çok daha güvenilirdi. İngiliz hükümeti ve ordusu, bilgi akışını kontrol edemedikleri için endişeliydiler. İngiliz halkı, cephede ne olup-bittiğini öğrendikten sonra hükümeti eleştirmeye başladılar (Yanatma 2015: 35).

Kamuoyunun dış politika üzerinde tesirine bir misal vermek yeterli olur. Kırım Muharebesi'nin tahmin edilenden uzun sürmesi ve parasızlıktan savaşın

hezimetle sonuçlanması ihtimali üzerine Osmanlı hükümeti, 1854 yılında o zamanki Batılı müttefiklerinden ilk borcu almak zorunda kaldı. Mehmed Emin Âlî Paşa, ilk sadrazamlık devresinin (4 Mayıs 1855-1 Aralık 1856) başında, 28 Mayıs 1855'te Mabeyin başkâtibine hitaben yazdığı arz tezkiresinde, savaşın getirdiği fevkalâde masrafların tesviyesi için "evvelki istikrâzın bakiyesi olan iki milyon liranın üzerine üç milyon daha ilâvesiyle yine Avrupa'dan alınacak beş milyon liranın tedariki" için İngiltere elçisi ve Fransa maslahatgüzârı ile görüştüğü bilgisini verir. Bunun üzerine İngiltere elçisi Stratford Canning, Fransa'da kamuoyuna müracaat gerekmezse de İngiliz kamuoyunun iknası için savaşın muhtemel giderlerinin tahmin edilerek bildirilmesini ister:

"... elçi ve maslahatgüzâr-ı mûmâ-ileyhimâ bu tebligâtın hakkâniyetini itiraf birle keyfiyeti devlet-i metbûalarına yazacaklarını beyân eyledikleri sırada elçi-i mûmâ-ileyh tarafından eğerçi bu alınacak akçe hakkında Fransa'da ârâ-yı milliyeye müracaat lâzım gelmez ise de İngiltere'de böyle olmayarak milletin bu bâbda re'yi bulunması iktizâ edeceğinden onlarca te'min-i efkâr için saltanat-ı seniyye'nin şu muhârebe evânında masârıf-ı vâki'ası yine bâliğ olduğundan ve bundan böyle masârıf-ı harbiyesi ne mikdara bâliğdir tahminî olarak tayin olunması lâzım geleceği dahî dermiyân olunup..." (Sarınay 2006: 247).

Kırım Muharebesi, Osmanlı modernleşmesi tarihinde de yeniçeriliğin ilgasından sonraki ikinci dönüm noktası sayılabilir. Osmanlı tarihinde sosyal değişmenin dinamiği olarak geleneksel savaşlar, geleneksel düzeni sürdürmeye yarıyordu. Ancak Kırım Muharebesi, dâhilî-hâricî, askerî-medenî, maddî-manevî ayırımlarının ortadan kalktığı totalliği ve küreselliği itibariyle geleneksel düzeni değiştirmeye yarayacaktı. Kültürel çözülme olarak Batılılaşma, kentsel altyapının gelişmesi olarak modernleşme, demografik değişme, basın ve kamuoyunun, Pan-Slavizme tepki olarak Pan-İslamizmin, ideolojilerin, Yeni Osmanlılar gibi aydın muhalefet hareketlerinin ve kitle politikasının doğuşu, israf ve savaş ekonomisinin getirdiği iktisadî bağımlılık, asıl modernleşme olarak Islahat Fermanı, hepsine Kırım Muharebesi vesile oldu (Badem 2010: 329-412).

İngilizce *community/communication* kelimeleri arasındaki etimolojik irtibatın gösterdiği gibi cemaat (toplum) statik değil, iletişim sürecinden ibaret dinamik bir varlıktır. Dolayısıyla iletişim teknolojisiyle birlikte iletişim tarzının değişmesi, belki de modernleşme sürecinin özünü oluşturur. Kırım Muharebesi'nin cereyan ettiği alanın büyüklüğü, iletişim teknolojisindeki yenilik sayesinde haberleşme imkânının geliştirilmesi arayışına da yol açmış, bu sayede Osmanlı, telgrafla tanışmıştı.

Abdülmecid, telgrafı icadından dolayı kendisini tebrik edip, bir nişan ve iftira beratı gönderdiğinde Samuel Morse, "Sultan Abdülmecid, bu nişanı ve

tebrikiyle icadımın değerini anlayan Avrupalı ilk büyük insan olmuştur" diye düşüncelerini belirtti. Sultanın bu davranışı, aynı zamanda telgrafın dünya üzerinde ilk defa Osmanlı İmparatorluğu'nda tanındığını gösteriyordu. Morse, kendi ülkesinde icat belgesini ancak 1854 yılında alabildi. Bulunuşundan bir zaman sonra, 1847'de Beylerbeyi Sarayı'nın yerindeki büyük ahşap sarayda, bizzat Abdülmecid'in önünde imparatorlukta ilk telgraf denemesi yapıldı ve sultan, kurulan bu hattan ilk mesajı kendisi gönderdi. Bu denemeden sonra da Edirne'ye kadar uzanan bir telgraf hattının kurulmasını istedi. İstanbul-Edirne, İstanbul-Şumnu hattının tamamlanmasıyla 14 Eylül 1855'te Paris ve Londra'daki Osmanlı büyükelçilerine, "müttefik askerlerinin Sivastopol'e girdikleri ve Kırım'daki Rus Sivastopol kalesinin düştüğü" haberinin verildiği ilk telgraf gönderildi. İngilizler, İstanbul ile Varna ve Varna ile Kırım arasında telgraf hattı çekerken, Fransızlar Varna'dan Avusturya'ya kadar bir hat uzatmışlardı (Davison 1990: 136, Özendes 2013: 31).

Aynı zamanda İstanbul'da kentsel altyapının gelişmesi olarak modernleşme de Kırım Muharebesi'yle hızlandı. Muharebe esnasında müttefik gemileri yanaşamayınca Karaköy limanına büyük bir rıhtım inşa edildi. İngiliz ve Fransızların dikkat çekmeleri üzerine, Çanakkale ve Karadeniz Boğazı ile kıyılarında on sekiz adet fener inşa edildi. Fenerbahçe ile Haydarpaşa arasında askerî maksatlı üç kilometrelik bir demiryolu yapıldı. Bu, imparatorlukta kurulan ilk demiryoludur. Muharebe esnasında Avrupalılar'ın İstanbul'a akın etmesi, yerli ahâlînin Avrupalılar'ın ileri sürdüğü gibi uygun yol ve kaldırımlar ile sokakların daha iyi temizlenmesi ve ışıklandırılması, lağım kanalları ve su boruları döşenmesi taleplerine yol açtı.

Harp esnasında İngiliz askerî doktoru Peter Pincoffs'un (1815-1872) tavsiyesi ile The Société Médicale de Constantinople adıyla Batı tarzında ilk Osmanlı meslekî örgütü kuruldu. İstanbul'da bulunan İngiliz, Fransız ve Sardunyalı askerlerin harcamaları ekonomiyi de canlandırdı, esnafı zenginleştirdi. Halk ise savaş ekonomisinin devlet hazinesine getirdiği ağır yükten dolayı daha da fakirleşti. Savaş, ülkenin demografik yapısını da değiştirdi. Savaştan sonra Kırım ve Kafkasya'dan göçen yüz binlerce muhacir, ülkenin değişik yerlerine (Sivas, Adana vs.) yerleştirildi (Afyoncu 2005: 221-222, Göçek 1996: 119,133, 182).

Alafrangalaşma İmtihanında Osmanlı

Meşrûiyet krizinin iki dinamiği, türü vardı: 1. Alafrangalaşma: İçtimaî modernleşmenin arızası, kültürel yozlaşma, normatif değişme, 2. Lâdinîleşme: Sekülerleşme tercihi olarak dinden uzaklaşma. Tahlil kolaylığı için nisbeten objektif değişmeyi modernleşme, bunun getirdiği kültürel yozlaşmayı ise Batılılaşma (alafrangalaşma) olarak ayırabiliriz.

Osmanlı'da kültürel yozlaşma olarak Batılılaşma, III. Ahmed'in saltanatında (1703-1730) sadrazamlık yapmış Nevşehirli Damat İbrahim Paşa'nın Lâle Devri (1718-1730) ile başladı, II. Mahmud ve Kırım Muharebesi devirlerinde de hızlandı. Lâle Devri'nde Osmanlı İstanbul'unda en azından üst tabakada, Batı kültürüne ve düşüncesine, hayat tarzına, dünyevî zevklere rağbet, tüketimde burjuvalaşma ve sefahat temayülü ortaya çıktı. Dünyevî zevklere rağbetin simgesi olarak lale yetiştirme, saray, kasr, bahçe ve köşkler inşa ettirme, buralarda lale eğlenceleri veya helva sohbetleri yaparak lüks ve sefahat içinde yaşama temayülü, bazı ulemâya bile sirayet etti. Bununla birlikte matbaa, tulumbacı ocağı ve çini fabrikasının açılması gibi objektif modernleşme olarak Batı kökenli yenilikler de bu devirde gerçekleşti (Shaw 1976: 234-8, Gel 2018: 218).

Kırım Muharebesi esnasında halkın faydasına yeni binaların, yeni tedavi, ulaşım müesseselerinin inşası, iletişim vesilelerinin icadı güzeldi; bunlar, modernleşmenin herkes tarafından hüsn-i kabul bulacak maddî boyutunu oluşturuyordu. Asıl felaket, 1848'den sonra Mısır'dan Kavala sosyetesinin gelişi ve 1853'te Kırım Muharebesi'nin çıkışı ile hızlanan bu maddî modernleşmenin manevî boyutu, getirdiği ahlâkî-kültürel yozlaşmaydı.

Bu ahlâkî tefessüh, özünde kolay ve haksız kazanç ile yabancıların sefahatine özentinin birleştiği sonradan görmelikten kaynaklandı. İhtikâr ve savaş ekonomisiyle ani zenginleşme, yabancılarla (Mısırlılar ve Avrupalılar) yoğun ihtilatla birleşince sefahat ve yozlaşma kaçınılmaz oldu. Cevdet Paşa (1980: 7-9), 1848'de Mısır'a vali olan Mehmed Ali Paşa'nın torunu Abbas Paşa zamanında Mısır sosyetesinin İstanbul'a gelişiyle başlayan ve Kırım Muharebesi ile hızlanan bu yozlaşma sürecini şöyle çarpıcı anlatır:

"Abbas Paşa vâlîliğinde Mısır'dan Dersaâdet'e pek çok paşalar ve beyler ve hanımlar hicret eylediler. Gâlî bahâlar ile konaklar ve yalılar aldılar. Alafranga tecemmülât ile tefrîş ü tezyîn etdiler. Bol bol paralar sarf u israf eylediler. Ebvâb-ı sefâhati açdılar. Vükelâ ve kibâr-ı İstanbul, bu Mısır dökünteleriyle aşık atmağa ve vükelâ haremleri de Mehmed Ali Paşa kerîmesi Zeyneb Hanım'a taklîd ile israf u sefâhata kalkışdılar. Bu cihetle Âlî Paşa'nın dâiresi mesârifi, şehriyye üç dört bin altına vardı ve Ali nâm çâr-ebrû delikanlısının mesârifi, efendiden bir âdemin hânesini kibârâne sûretde idâre edebilirdi. Bu cihetle sadâret ma'âşı vefâ etmez oldu.

Sultan efendiler ise beher-hâl ve bi-hakkın vükelâ haremlerinden üstün olmak üzre hesabsız masraf etmeğe başlayıp, artık ma'âşları idâre etmez olduğundan düyûna müstağrak oldular. Ez-kadîm Harem-Sarây-ı Hümâyûn'da mazalla-nişîn-i tesettür ü ihtifâ olan kadın efendiler de hükm-i zemâne îcâbınca arabalar ile gezmeğe başladılar ve bi't-tab' şehrîlere tefevvuk etmek üzere israf u sefâhata daldılar ve anlar da borçlu oldular ve ahz u i'tâlarına vâsıta olan kah-

veci ve baltacılar pek 'acîb sû'-i isti'mâlâta koyuldular. Meselâ bir tâcirden yüz bin guruşluk mal alırlar ise elli bin guruş da nakid alup iki yüz elli bine sened verirlerdi. Bu cihetlerle Sarây-ı Hümâyûn'un üç sene zarfında üç milyon kese akçe deyni zuhûr etdi. Bu da kâfî olmayup sultanların ve kadın efendilerin murassa'âtı, Beyoğlu sarrâfları ellerinde merhûn kaldı. El-hâsıl, Mısır dökümtüleri, İstanbul ahâlîsinin ahlâkını bozmağla devlet ü millete 'azîm zararları dokundu.

Kaldı ki Kırım Muharebesi'nde Fransız ve İngiliz 'asâkiri, İstanbul'a vürûdlarında altınları su gibi akıtdılar. İstanbul esnâfı, bu yüzden 'azîm temettü' etdiler. Ol esnâda vukû' bulan sûr-i hümâyûnlarda ise çarşı esnafı, 'ale'l-husûs kuyumcular, fevka'l-'Âde istifâde ederek anlar da kibârâne yaşamağa alıştılar ve Boğaziçi'nde yalılar tutmağa kalkıştılar. O zaman Kadıköy'ü ve Adalar, henüz ma'mûr olmamış idi. Kızıltoprak'ın adı yok idi. Şitâiyye İstanbul ile Beyoğlu'na ve sayfiyye, Boğaziçi'ne münhasır idi. Boğaziçi'nde istikrâ olunacak köşe bucak kalmadı. Büyükdere'de dört odalı bir kirâ evi bulmak büyük saâdete nâil olmak gibi bir muzafferiyet sayılıyor idi.

Şeyhülislâm Sadeddin Efendi altı aylığını kırk bin guruşa olmak üzre, Balta-Limanı'nda bir yalı istîcâr etmiş idi ki, o yalı, Mısırlı Halim Paşa uhdesindedir. Tebrîk-i nakl içün Sa'deddin Efendi'ye bir ihtiyâr âdem geldi; 'Ben bu yalının falan târîhde kırk bin guruşa satıldığını bilürüm' demekle, huzzâra hayret geldi. Akarâtın kıymeti ve kirâsı bu vechile terakkî etmekde oldu. Bu esnâda, esnâf ve rencberâna göre para kazanmak dahî corum vakti balık tutmak gibi kolay bir iş idi.

Garîbdir ki Kırım Muhârebesi'nden evvel İstanbul ve civârında pek çok hırsızlar var idi. Zuhûr-ı muhârebeden sonra hırsızların adı batdı. Anlaşıldı ki memleketimizde hırsızlığın tekessürü parasızlıkdan imiş! Muhârebeden evvel tütünün fevka'l-'Âde âlâsı altmış guruşa alınırdı. Esnâ-yı muhârebede def'aten üç yüze çıktı. Andan sonra da aşağı inmedi. Zîrâ Yenice tütününe Frenkler de dadandı. Paris'te bile Yenice tütünü satılır dükkânlar açıldı."

Nisbeten objektif değişmeyi modernleşme, bunun getirdiği kültürel yozlaşmayı ise Batılılaşma olarak ayırmıştık. Abdülmecid (1 Temmuz 1839-25 Haziran 1861) ve Abdülaziz (25 Haziran 1861-30 Mayıs 1876) devirlerinde modernleşmeyle birlikte Batılılaşma da hızlandı. Bu süreçte Abdülaziz'in 1863'te Mısır, 1867'de Avrupa seyahatlerindeki Batı idrakinin de önemli rolü vardı. Enver Ziya Karal (1983: 119), Abdülaziz'in Avrupa seyahatinde Batı âleminin ancak "kışrını" (kabuğunu) görebildiğini ifade eder:

"Sultan Abdülaziz devrinde, Avrupa seyahatinde, bu âlemin ancak kışrını görebildi. Paris saraylarının haşmet ve debdebesi gözlerini kamaştırdı, İngiltere'nin deniz kuvvetlerini takdir etti. Prusya ordusunu çok beğendi. Bir Prusya-Fransız harbinde Prusya'nın galip geleceğini ifade etti. İstanbul'a döndük-

ten sonra, orduya ve donanmaya eskisinden de fazla ehemmiyet vermesi, saray yaptırması seyahat intibalarının bir neticesidir. Bundan başka aynı intibaların tesiriyledir ki, önceki padişahların tanımadıkları bazı garplı usûl ve âdetler kabul etti. Vükelâ ile birlikte sofraya oturup yemek yemesi bunlardan biridir. İlk defa İngiltere veliahdının İstanbul'u ziyaretlerinde Göksu köşkünde kendisine verilen ziyafette Âlî ve Fuad Paşalar, Serasker Paşa, Meclis-i Vâlâ Reisi ile İngiltere elçisi ve bir amiral olduğu halde yemek yedi. Doğum günü, tahta çıktığı gün, Avrupa'da olduğu gibi tes'id edilmeye başladı. Her yılbaşında Bâb-ı 'Âlî'ye gelerek, vükelâ ve rical huzurunda bir yıllık devlet işlerini hülasa eden bir nutuk irad etmeyi usûl kabul etti. Bu nutkunda iç ve dış meselelere temas ederek terakkî yolunda devletin varmış olduğu merhaleyi göstermeyi hedef tutardı. Bu hareketi, meşrûtiyet yolunda atılmış bir adım olarak kabul edenler de vardır. Fakat bu doğru değildir. Çünkü Abdülmecid de böyle hareket etmişti. Kaldı ki nutuk sadrazam tarafından yazılır, padişah tarafından okunup ve vükelâca alkış tutmak suretiyle kabul edilirdi. Abdülaziz, Garbın, bilhassa maddî terakkîlerinin hayranı idi. Bu arada demiryollarının imparatorlukta da geliştirilmesini ısrarla istemekte idi. Nitekim Rumeli şimendiferinin Topkapı Sarayı haziresinden geçirilmesi için müsaade istenildiği zaman 'şimendifer yapılsın da isterse sırtımdan geçsin razıyım' demişti. Abdülaziz hakkında verilen bütün bu bilgiden anlaşıldığı üzere, eskilik ve yenilik mücadelesi padişahın bütün hallerinde ve hareketlerinde göze çarpmaktadır."

Abdülaziz, seyahatinde Avrupalı ülkelerin maddî medeniyet bakımından Osmanlı'dan çok ileride olduklarına görmüştü. Dönüşünde çıkardığı hatt-ı hümâyûnda, Batı seyahatine ve medeniyetine atıfla ülkenin ve halkın daha mamur hale getirilmesi için bir kalkınma hedefi ortaya koyması, onun Batı medeniyetinin "kışrın"dan biraz daha derine inebildiğini gösterir:

"Meymenet-Efzâ-i Vukû' Olan 'Avdet-i Mevsili'l-Meserret-i Hazret-i Şehinşâhîde Lutfen ve İhsânen Makâm-ı Sâdârete Sâdır Olan O Emr-i Mekârim-i Cenâb-ı Mülûkâne'nin Sûretidir:

Bu defaki seyahatimizde Avrupa'nın milel-i 'azîmesi ve hükümdârân-ı fehâmet-'unvânı taraflarından gördüğüm delâil-i hayr-hâhî ve mahabbet hiçbir vakitde unudulur sûretde değildir. Bundan dolayı hâsıl olan memnûniyyeti pây-i tahtımıza 'avdetle beraber teba'a-i sâdıkamıza i'lân ile ânları dahî hisse-mend etmeği arzû ederim. Cümlenin ma'lûmu vechile akdem-i ehass-i âmâlimiz, memâlikimizin ma'mûriyyet ve âsâyişinin günden güne tezâyüdü ve kâffe-i teba'anın her yüzden refâh ve sa'âdet-i hâllerinin ikmâli kaziyyeleridir. Bu makâsıd-ı hayriyyemizin gerek bi'l-cümle teba'a-i Devlet-i 'Aliyyemiz taraflarından gerek mazhar-ı mihmân-nüvâzîleri olduğumuz düvel ve milel-i fahîme câniblerinden kemâ-hiye hakkuhâ takdîr olunduğunu gördükçe mahzûziyyet-i kalbiyyemiz artmaktadır. Hükümdârânca en tatlı mükâfât, terakkî-i âsâyiş ve

servet-i 'umûmiyye için teba'aları taraflarından kemâl-i muhabbet ve sadâkat ile mukâbele görmek maddesidir. Binâen-'aleyh bu kerre dahî bütün ahâlî cânibinden meşhûdumuz olan delâil-i 'aleniyye-i hulûs ve musâdekat 'indimizde pek ziyâde makbûl ve kıymetdâr olduğundan bi'l-cümle teba'amızın ez-her cihet himâyet u siyânetleri ve tezyîd-i ma'mûriyyet ve râhatları vazifesi 'indimde bir kat daha teekküd itdi ve deyn-i vâcibü'l-kazâ hükmüne girdi. Beyândan müstağnî olduğu ve her tarafda görüldüğü vechile medâr-ı kıvâm-ı düvel olan esbâb-ı zâhire ki beyne'l-ahâlî 'ulûm ve ma'ârif-i nâfi'anın intişârı ve turuk u me'âbirin tekessürü ve kuvve-i berriye ve bahriyyenin intizâmı ve umûr-i mâliyyenin te'mîn-i i'tibârı husûslarından 'ibâretdir. Bunların bir yandan terakkî ve tevsî'ine tarafımızdan kemâ-kân himmet ve ikdâm olunacağı gibi kâffe-i vükelâ ve me'mûrîn câniblerinden dahî dâire-i vazîfeleri dâhilinde olarak bezl ü mesâ'î olunması kat'iyyen matlûbum idüği ve her sınıf ahâlî taraflarından gösterilen hulûs ve sadâkat ve misâfirimiz bulunan teba'a-i ecnebiyye câniblerinden görülen âsâr-ı memnûniyyetin müstelzim-i kemâl-i mahzûziyyetimiz olduğu cümleye i'lân olunsun" (Ahmed Lûtfî Efendi 1991: XI/114-115).

Batılılaşma (alafrangalaşma), tepeden aşağıya, havastan avama tüm cemiyeti saran bir süreçti. Mesela Lâle Devri'nde üst tabakadaki alafrangalaşma, alt tabakada kahvehanelerin ve meyhanelerin artışıyla kendini gösterdi (Shaw 1976: 234). Havas ve avam bakımından Batılılaşma'nın iki yönü ayırt edilebilirdi. Avam bakımından spontane bir içtimaî süreç olarak Batılılaşma, israf, sefahat, içki gibi dünyevî zevklere, günahlara meyil, yozlaşma idi. Bu popüler Batılılaşma'ya karşı duracak, câmilerde vaazlarıyla halkı uyaracak hocalardı. Havas bakımından alafrangalaşma, elitlerin ferdî temayüllerinin ötesinde "medeniyet" kavramıyla anlatılan Batılı hayat tarzının yerli kültürden üstünlüğünü savunmaları, medenîleşme olarak Batılılaşma'ya din ve sünnete karşı bir ideolojik tavra, Batılılığı Batıcılığa dönüştürmeleri idi. Buna karşı *kulturkampf* (kültür savaşı) verecek olanlar, Yeni Osmanlılar gibi özüne bağlı yerli aydınlar grubuydu.

II. Mahmud devrinden itibaren yeni, Batılı bir eğitim ve kültürle, kıyafetlerle yetişen Frankofon bürokratlar ile ulemâ arasındaki yabancılaşma artmıştı. Bu bölünme, mülkiye içinde de özünden uzaklaşarak Batılılaşan ile Yeni Osmanlılar gibi özüne bağlı kalan yerli aydın-bürokratlar arasında yaşandı. Özünden uzaklaşarak Batılılaşmış aydınların bizzat dini ve dindarları ilerlemeye engel olarak ithamlarına Ziya Paşa gibi şairler, keskin karşılıklar verdiler: "İsnâd-ı taassub olunur merd-i gayûra / Dinsizlere tevcih-i reviyet yeni çıktı / İslâm imiş devlete pâbend-i terakkî / Evvel yoğ idi işbu rivâyet yeni çıktı / Milliyeti nisyan ederek her işimizde / Efkâr-ı frenge tebaiyyet yeni çıktı" (*Tanzimat I* 1940: 811, 813).

Tanzimat'ın, Gülhane Hattı'nın ilanıyla başlayan ilk devri (1839-1855), gerçek bir kırılma, modernleşmeden ziyade bir geçiş veya fetret devri olarak

görülebilir. Yaygın kanaate göre Yeni Osmanlılar, umumî olarak Mustafa Reşid Paşa'nın öncülüğünde 1839 Gülhane Hattı ile başlayan Tanzimat'ın birinci devresini "mebde-i saadet", 1856 Islahat Fermanı ile başlayan ikinci devresini Âlî-Fuad Paşalar istibdadının ve İslâm'a ve halka yabancılaşma sürecinin başlangıcı olarak görürler (Namık Kemal 2005: 73, Mardin 1992: 278). Ancak Ziya Paşa, bu süreçte revaç bulan *alafrangalık* dedikleri sahte Batılılaşma, ahlakî yozlaşma çığırını açan olarak Mustafa Reşid Paşa'yı şiddetle tenkit eder.

Ziya Paşa, Batılılaşmayı "riâyet-i kanun, icrâ-yı ahkâm-ı mükâfat ve mücâzât, terakkî-i sanayi, tevsi-i ticaret, temin-i hukuk, usûl-i meşveret-i milliyye" gibi terakkî sebebi iyi yönlerinde değil, sadece, "tiyatro yapmak, baloya gitmek, zevcesini kıskanmamak, taharetsiz gezmek" gibi kötü yönlerinde Avrupa'yı taklit sananları şiddetle tenkit eder:

"İkincisi, ahlâk-ı milliyye fâsid oldu ve bugünde devletimizin her şube-i idaresinde nazar-ı ye's ve teessüfle görülen fenalıkların kâffesi, işte bu menba'dan tevellüd etti. Çünkü nâs, her halükârda yekdiğerine ve hususuyla sergerde bulunanlara taklid-i hareket etmekle, vükelâ ve rical-i devlet beyninde dinsizlik modasının muteber olduğunu gören ikbal-perestân lisan ve etvârını o yola koyup ve bu hâl tevâbie ve tevâbi-i tevâbie ve bi't-teselsül esnâf ve âhâda ve hatta nisvân ve etfâle kadar sirayet edip adeta namaz kılmak, oruç tutmak gibi ferâiz-i İslâmiyyenin icrâsı numûne-i humk ve belâhet ve alenen irtikâb, fısk ve menâhî nişane-i akl u fetânet addolundu. Ve bir kere bu kaide düstûru'l-amel olunca sair uygunsuzlukların hepsi birbirini tevlid ile şu yirmi otuz sene zarfında ahlâk-ı milliyye bir dereceye geldi ki, babalarımız mezardan kalkıp bizi görseler elbette kendi evladı olduğumuzu tanıyamazlar ve belki usûl ü efkârımıza hayran hayran bakıp, mesela gazetelerimiz ıslahat ve terakkiyât gürültüleriyle memlû olduğu halde bizim muttasıl geri geri gittiğimizi ve din-i İslâm üzere olduğumuzu iddia ile beraber, evâmir ve nevâhî-i şer'iyyeyi tamamıyla aksine icrâ ettiğimizi ve Avrupa'ya taklit ile ileri gitmek dâ'iyyesinde bulunduğumuz halde Avrupa'da cârî olan riâyet-i kanun ve icrâ-yı ahkâm-ı mükâfat ve mücâzât ve terakkî-i sanayi ve tevsi-i ticaret ve temin-i hukuk ve usûl-i meşveret-i milliyye gibi esbâb-ı terakkiden hiçbirine taklit etmeyip, fakat tiyatro yapmak, baloya gitmek, zevcesini kıskanmamak, taharetsiz gezmek misillü şeylerde tatbik-i harekete çabaladığımızı ve bir yandan devletimizin erkân-ı vücudundan olan eyâlât-ı mümtâze ayrılıp gitmekte ve bir taraftan düyûn-ı hâriciyye ve dâhiliyye ile hazinenin vâridâtı mahv olduğu halde, öbür taraftan dahî teksir-i vâridât için menba'-ı vâridât olan ahâlî ezilip geçirilmekte ve kanun-ı cezada emvâl-i mîriyyeye hıyanet ve irtikâb-ı rüşvet edenlerin cezaları musarrah iken yine yağmacılar alenen işlerini görmekte ve hususuyla böyle bir gidişin sonu

nereye çıkacağı göz önünde dururken kat'an o ciheti hatıra getirilmeyerek helal haram bugün ele geçen yenip yarın düşünülmemekte olduğunu ve Osmanlılara mahsus olan mürüvvet, fütüvvet, hamiyyet edeb, âcize merhamet, ülfet ve hukuka riâyet, misafire hürmet, diyanet, emanet, sebat, salâbet, şecaat gibi şeâir-i cemile günden güne içimizden çekilip, cehalet, tezellül, denâet, irtikâb, hıyanet, gadr, cebanet misillü hasâil-i mezmûme fırsatyab-ı hulûl ettiğini nazar-ı taacüble görüp bizi bildikleri akvâmdan hiçbirine benzetemezler. Ve zaten bunlar yeni çıkma bir kavm-i fasidü'l-ahlâk zannıyla istiâze ederler. Vâkıa gerek İstanbul'da ve gerek taşralarda hakikaten Osmanlı evsâf-ı bergüzidesine mazhar henüz çok zatlar bulunursa da, mademki heyet-i mecmuanın merkez-i idaresi şu fesâd-ı ahlâkın esbâbını peyderpey neşr ü tedris etmektedir, bir iki karn daha geçtikte onlardan da kimse kalmayacağı ve her milletin vücudu ahlâk-ı celilesinden zâhir olduğundan biz ahlâkımızı bu vechile bozup gider isek, ileride başka bir tehlike-i hâriciyyeye hacet olmaksızın heyet-i milliyyemiz manend-i şem'-i şu'ledâr kendi kendine yanıp söneceği hiçbir akl-ı selim için mahall-i iştibâh değildir" (Namık Kemal 2018: I/580-82).

Yeni Osmanlılar'dan Suâvi, alafrangalaşmayı şiddetle eleştirir. Ona göre Osmanlı'nın zayıflamasının ana sebeplerinden biri de taklitçiliktir: "Bugünkü zaafiyete bir sebep dahî taklittir. Şu taklit marazı, Osmanlıların 'anâsır-ı milliyesini tebdil edecek dereceye dek tesir etti" diyen yazar, bu taklit hastalığının devlet büyüklerinden kaynaklandığı görüşündedir: "Hazır olan vezirlerimiz, Avrupa'ya taklid edeliden beri milletimizin ahlâk ve 'âdât ve âyin ve rüsûmu başkalaştı. Şi'âr-ı milliyet, bütün bütün unutulmaya yüz tuttu." Yazar, başka milletlerden faydalı olan şeylerin alınmasının taklitçilik olmadığı, ancak her cemiyetin kendine has özelliklerini bir kenara iterek başkalarını taklit etmesinin çok yanlış olduğu kanaatindedir: "Fakat her milletin dinine ve dünyasına müteallik bir takım şe'âiri vardır ki, o millet diğerlerden onlarla tefrik olunur. Eğer o alametleri terk ederse milliyetini terk etmiş hükmündedir veya diğer kavmin şe'âirine benzetip taklit ederse o dahî onlardandır."

Suâvi, gelenek, görenek ve dinlerini koruyan milletlerin vatanlarını yitirseler bile yaşamaya devam ettiklerini, aksi halde zevale uğramaya mahkûm olduklarını belirterek buna misal olarak Yahudileri verir. Ona göre taklit sadece giyim, kuşam ve muaşeret şekli değildir. Ona göre asıl taklit, dinî, ahlâkî, millî çözülüşlerin bütünüdür. Londra'da yayınlanan *British Star* isimli Rum gazetesinin, "Türkler'in hücumla ve zorla mahvedilmesine gerek yok, onlar kendi kendilerini zaten mahvediyorlar" mealindeki görüşünü nakl eden yazar, aynı gazetenin Türkler'in ahlâkî çözülüşleri hakkındaki şu yorumuna yer verir: "Hani o kitaplarda okuduğumuz ve bazısını çocukluğumuzda gördüğümüz Türkler? Onlar kalmadı. Şimdi Türk dediğimiz, o takım kavim olmayıp bunlar bir başka şeylerdir. Bir kere lisanlarına ve kıyafetlerine ve binalarına ve âdetlerine

dikkat olunsun; bunlar yeni çıkma bir kavimdir. Eski Türkler câmiye, mescide giderlerdi. Bu yeni çıkmaların en büyük vüzerâsına bakılsın. Câmiye, mescide gittikleri var mı? Eski Türkler işreti haram itikad ederlerdi. Bir kere yeni çıkmaların en büyüklerine bakılsın, arak meclislerinden hiç baş kaldırdıkları ve sarhoş olmadıkları var mı?"

İçkinin nesilleri mahvettiğini söyleyen Suâvi, bu etkili silahın gayr-i müslimlerce Müslümanlara karşı ustaca kullanıldığına misal olarak yine *British Star*'da yayınlanmış İstanbullu bir Rum meyhanecinin beyanını verir: "Bütün Yunaniler elbirliği ile ittifak edip Türkler'e zarar etmek isteseler, benim ettiğim zarar hizmetine muktedir olamazlar" Suâvi, şu yorumu yapar: "Merkûm demek ister ki, ben İstanbul'da arak satıyorum. Bu arak vasıtasıyla o miktar Müslüman katlediyorum ki bir büyük muharebe bu derece katle muktedir değildir." Bir başka yazısında İngilizler'in dinlerine ve âdetlerine olan bağlılıklarına dikkati çeken Suâvi, bizde ise mukaddes değerlere ve örfe hakaret etmenin medeniyet sayıldığını şöyle belirtir: "Medeniyet denen şey, bizim Osmanlı memâlikine ters tarafından girmiş. En ziyade medeniyetli sayılan meselâ Londra'da kiliseye gitmemek ve Pazar günü dükkân açmak yahut alışveriş etmek veya dikiş dikmek pek büyük günah sayılır ve en serbest İngilizler irtikâp edemezler. Bizde ise âdâb-ı dinîye ve 'âdât-ı 'atîkayı tahkir etmek medeniyet addolunuyor. Bu ne ters mânâ! Hülâsa-i kelâm, şu taklid marazı bizi bitirmezden evvel bize onu bitirmek farzdır. Şimdiye dek dinimizi, âdetimizi, milliyetimizi bu zatların artık ettikleri tecavüz yeter oldu (İllallah)."

Ali Suâvi'nin görüştüğü David Urquhart ve Butler Johnstone gibi empatik İngiliz aydınlar da onunla hemfikirdir. Urquhart, Suâvi'ye, "Osmanlılar kendi kendilerini bitirecekler" der. Suâvi "Ne ile?" diye sorunca Urquhart, tek kelime ile "Taklitle" şeklinde cevap verir. Uzun görüşmenin sonunda Suâvi kendi kendine "Sahih sahih, Osmanlılar'ı işte bu hal bitirecek" der. O, Avrupa devletlerinin Rus tehlikesi bahanesiyle Türkler'e yaklaşmalarının bile onların manevî hayatını bozmak için bir hile olduğu görüşündedir. Bu görüşünü şöyle ifade eder: "Şimdiye kadar Rusya umacısı nâmıyla nelerimizi kapmadılar. Akıbet bir hale getirdiler ki kıyafetimizi bozdular, lisanımızı bozdular. Ahlâk ve 'âdâtımızı bozdular. Butler Johnstone, Garb mesâvî-yi ahlâkının değil, eski Osmanlı 'âdât-ı hâlise vü sâfiyesinin meftûnu bulunduklarını ayrıca kayd ve iş'âr etmiş idi" (Çelik 1994: 134,606-9).

Nitekim İngiltere'nin Trabzon konsolos muavini Alfred Biliotti de 12 Ağustos 1879 tarihli bir raporunda, Müslümanların medenîleşmesini, alafrangalaşma, özünden uzaklaşma, ahlâksızlaşma olarak tanımlar: "Biraz medenîleşmiş (alafrangalaşmış) Müslüman dışında, Müslümanlar namus ve fazilet bakımından Doğulu Hıristiyanlardan çok üstündür. Müslümanlar, hususî hayatlarında da daima şerefli ve dürüsttür" (Şimşir 1986: 296-7).

Yeni Osmanlılar'dan Namık Kemal de (2005: 507) *İbret* gazetesinde çıkan 3 Nisan 1873 tarihli "İfâde-i Mahsûsa" başlıklı makalesinde Ali Suâvi gibi terakkiyi ve medenîleşmeyi, Batı medeniyetinin yozlaşmış kültürünü almak sayanları şiddetle eleştirir. Ona göre Frenkleşmiş nevzuhûr beye meselâ, "Biz acaba niçin terakkîden mahrum addolunuyoruz?" derse böyle ve yahut buna yakın bir cevap alır: "Niçin mi terakkîden mahrum addolunuyoruz? Hani bizim balolarımız, içimizde en âlim zannettiğiniz âdeme sorsanız daha doğru dürüst dans etmeği bilmez. Hangi berber iyi saç keser, hangi dükkânda giyilecek eldiven bulunabilir? Paris'te bu sene hangi biçimde palto moda olmuş? Cigaranın külünü düşürmemeğe çare nedir? İnsan bir kadına takdim olunduğu vakit belini nasıl büker? Buralarını hiç bilmez â. O kadar derin meseleleri düşünmeğe ne hâcet! Hâlâ Avrupa'dan gelen peynirleri kokmuş diye yemiyorlar."

Kemal, "Siz kendinizi nevzuhûr beyin yerine koyun" diye devam eder: "Karşınızda milletinin ahlâkını, etvârını, güftârını, mişvârını bütün bütün değiştirmiş âdeta bir fesli Frenk görür ve onun ağzından hikmet-i tecrübiyeye, maarif-i tabîiyyeye, fenn-i hukûka, kavâ'id-i servete, hürriyete, intizama, demiryollara, telgraflara, deniz lağımlarına, esliha-i cedideye, husûsiyle mekteplere, matbuata dair birtakım sözler bekler dururken şu yukarıda bahsettiğimiz lakırdıları işitirseniz ne dersiniz?" Kemal, *Hürriyet*'te çıkan 7 Eylül 1868 tarihli bir makalesinde de, "Eğer sizin medeniyet zannettiğiniz şeyler, karıların açık saçık sokağa çıkması ve meclislerde dans etmesi ise onlar ahlâkımıza mugayirdir. Biz istemeyiz, istemeyiz, bin kere istemeyiz..." der.

Sekülerleşme İmtihanında Osmanlı

Meşrûiyet krizinin iki dinamiği, türü vardı: 1. Alafrangalaşma: İçtimaî modernleşmenin arızası, kültürel yozlaşma, normatif değişme, 2. Lâdinîleşme: Sekülerleşme tercihi olarak dinden uzaklaşma. Bu noktada modernleşme/sekülerleşme ayırımına dair teorik çerçeveyi hatırlamakta fayda var:

1. Modernleşme-siyasî: Feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete geçişle devlet/cemaat münasebetinin değişmesidir. Mesela tebaadan vatandaşa, mîrî mülkiyetten şahsî mülkiyete geçiş.
2. Modernleşme-içtimaî: Cemaatten cemiyete, amelî sünnetten amelî kültüre geçişle sünnet/cemaat münasebetinin, halkın yaşayış, kılık-kıyafet tarzının değişmesi.
3. Modernleşme-akîdevî (sekülerleşme): Cemaatten cemiyete, akîdevî sünnetten akîdevî kültüre geçişle sünnet/cemaat münasebetinin, halkın inanış tarzının, protestanlaşma gibi rubûbiyyet ve kader itikadının değişmesi.

4. Laikleşme: Feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete geçişle devlet/din münasebetinin değişmesi, müslim-zimmî ayırımından vatandaşa geçiş.

Modernleşme, XIX. asırda daha ziyade medenîleşme, sekülerleşme ve aydınlanma kavramlarıyla anlatılmıştır. Kısaca *sekülerizm*, felsefî bakımdan din/dünya, *laiklik*, hukukî (anayasal) bakımdan din/devlet ayrılığına işaret eder. Bizde sekülerleşme, genelde modernleşmeyle tamamen Batı'dan gelen bir dinden uzaklaşma süreci olarak anlaşılır. Hâlbuki aşağıdaki gibi sekülerleşmenin geleneksel-evrensel ve modern-Batılı sekiz kaynağı gösterilebilir. Bunları bir bütün olarak ele almadan, sekülerleşmenin geleneksel-evrensel kaynakları anlaşılmadan modern-Batılı tezahürü anlaşılamaz. Burada sekülerleşmenin geleneksel-evrensel kaynaklarından kasıt, şer'î olanın dışında kalan mübah (nötral) veya şer'î olanla örtüşenin bilgisini sağlayan kaynaklardır.

Sekülerleşmenin kaynakları (geleneksel ve modern):

1. Hikmetin evrenselliği
2. Örfün evrenselliği
3. Ülü'l-emrin yetkisi
4. Âdil hükümdarın tercihi (İslâm âlimlerinin kâfir âdil bir hükümdarı zalim Müslüman bir hükümdara tercihleri)
5. Siyasetin özerkliği, siyaset/şeriat ayırımı
6. Hukukî kültüralizm, rölativizm (Montesquieu)
7. Moğol Yasası
8. Galibin hükmü olarak sekülerleşme

Bunları sırayla ele alalım.

1. Hikmetin evrenselliği

Müslüman aydınlar tarafından geleneksel "seküler" mânâsında şer'î olanın dışında kalan, akıl ve hikmetin ürünü, aklî ve hikemî olarak adlandırılır. İslâm'da "aklî" kavramının nötral ve değersel olarak iki mânâda kullanıldığı görülür. Aklî, nötral-olumlu mânâda yitik hikmet gibi şeriat-üstü, mübah, değersel-olumsuz mânâda şeriat-dışı demektir. Batı medeniyetini tavsif eden aklî sıfatını Keçecizâde İzzet Molla, nötral-olumlu, Ahmed Âsım, değersel-olumsuz mânâda kullanırlar. İzzet, Avrupa'nın medeniyet başarısını "aklî tedbirlere" bağlarken Âsım, "aklî nizâm"ı şeriat karşısında mahkûm eder. Buna bağlı olarak "töre-i Efrenc, usûl-i Avrupa" denen Batı medeniyetine İzzet cüz'î-eklektik yaklaşır, şer'a dokunmaz aklî, mubah kısımlarını yitik hikmet, bidat-i hasene olarak almayı öngörürken Âsım, küllî-antagonistik yaklaşır, küllîyen gayr-i şer'î, seküler olarak reddeder. Bu bakımdan 1791-1808 devresini

anlattığı tarihinde Nizâm-ı Cedîd (III. Selim) (1789-1807) devri Batılılaşma hareketini adeta dîn ü devlete ihanet olarak ağır bir dille tenkit eder.

İzzet'e göre mutlak olarak, "Usûl-i Efrenciyye'ye bizim usûlümüz mugayirdir" demek mânâsızdır; şeriata dokunmayan nötral hususlarda onları taklit etmek caiz, dahası vaciptir: "Nihâyetü'l-emr el-ân tahsil ettikleri kudreti tedâbîr-i 'akliyye ile bulmuşlardır (...) Onlara vukufumuz olmadığından kütüb-i Efrenciyye terceme olunup mâ yecûzü bi'ş-şer' olanları icrâ olunmak lâzime-i haldendir (...) Biz de onların şer'a dokunmaz nizâmlarına maslahatımızı uydurmakla iki kat kâr etmiş oluruz" (Doğan 2000: 7,81).

Âsım'a göre: "Kitâb ve Sünnet'de mansûs u müsbet olan evâmir u nevâhî-i İlâhî, hâşâ nizâm-ı 'aklîden 'ibâret, yâhûd efsâne-i İsrâ'iliyyât kabîlinden emr-i vâhî ve şer'-i mutahhar ile mânend-i şîr u şekker mümtezic ve zamîr-i müstetîr-âsâ zımn-ı şerî'atde münderic olan de'b-i dîrîn ve kânûn-i kadîm-i pesendîde-âyîn ise, vaz'-ı insânî olmak zu'muyla âyet-i mensûhatü'l-'amel gibi teceddüd-i mesâlih-i kevniyye ile gûyâ ki hadd ü gâyete müntehî olmağın, miyânelerinde hemân maslahat-ı vakt ma'nâsına olan politika-yı Efrencî, aslu'l-a'mâl ve düstûr-i 'âmme-i ef'âl olmuş idi. Husûsan, "Men teşebbehe bi-kavmin fe-hüve minhüm" hatî'esiyle müttehem olmak seyyi'esinden 'adem-i mübâlâtla, ekser-i etvâr ve ebniye ve âsârlarını fırka-i Fireng-i bed-âhenge taklîd ü tatbîk ve "usûl-i Avrupa" diyerek celâ'il ve kalâ'il-i umûrlarını merâsim-i küffâra kıyâs ü telfîk ederek, hilye-i isâbetden 'ârî ve İslâmiyân'a nâ-çesbân olduğu gayr-i mütevârî olan 'akl-i sırf ile 'amel ve ekser-i 'amelleri dahî ağrâz ile mu'allel olmağla, savâb ve dürüst 'add ü cezm eyledikleri emr-i mumzâ, dâ'imâ ser-dâde-i habt u hatâ olur idi."[6]

İbrahim Müteferrika'ya göre Hıristiyan milletlerin ukalâ ve hukemâsı, filozof ve sosyologları nice süreden beri tam bir cehdle spekülasyon ve düşünce, araştırma ve tecrübe, müzakere ve müşavere ile eski askerî düzeni değiştirmişler ve hikmet kaidelerine dayalı yeni bir düzen kurmuşlardır (Şen 1995: 139).

2. Örfün evrenselliği

Örf de akıl ve hikmet gibi geleneksel "seküler" mânâsında şer'î olanın dışında kalanın kaynağı olarak kullanılan bir kavramdır. Bu, Ziya Gökalp gibi aydınlar tarafından sekülerleşmenin aracı olarak kullanılmıştır. Émile Durkheim gibi Batılı aydınlar kadar Muhammed Abduh gibi Doğulu aydınlardan da etkilenen Gökalp, gelenekte, fıkıhta temellenen bir sekülerleşmeyi savundu. Gökalp (1981: 23), "Bazı ulemâmız" diye isim vermeden atıfta bulunduğu Abduh'tan ilhamla *sünnetullâh* ve *örf* kavramlarını seküler deistik determinizm ve yasallık

6 Âsım Tarihi'nin Latin transkripsiyonunda "nizâm-ı akli" ifadesi yanlışlıkla "nizâm u gaflet" olarak yazılmıştır (1867: II/9-10, 2015: II/756-7).

mânâsında yorumladı. Gökalp, "Devlet" adlı şiirinde açıkça *örf* ile ülü'l-emr kavramlarına dayalı bir hukukî sekülerleşmeyi savunur (Okur 1999: 261).

İbadetle itikadta daima
Kitap ile Sünnet benim rehberim;
Bu işlerde şüphem varsa mutlaka
Müftülerin fetvasını dinlerim.

Lakin hukuk dinden ayrı bir iştir.
Bırakılmış ülü'l-emre devlete
"Hukuk örfe uymayınca değiştir,
Örfe uydur!" demiş Tanrı, millete

3. Ülü'l-emrin yetkisi

Mansûrîzâde Said de (1864-1923) Ziya Gökalp' benzer surette *örf* gibi ülü'l-emri, kamu otoritesinin yetkisini de hukukî sekülerleşmenin kaynaklarından biri olarak savunur: "Emir ve nehiy vârid olmamış câiz olan şeylerin kâffesinde ülü'l-emrin, emir ve nehyetmeye kâbil ve tahdit olunamayan salâhiyyet-i vâsi'ası vardır" (Okur 1999: 261).

4. Âdil hükümdarın tercihi

İskilipli Muhammed Atıf'ın (1976: 56) açıkladığı gibi İslâm âlimleri, kâfir âdil bir hükümdarı zalim Müslüman bir hükümdara tercih etmişlerdir: "Adaletin maddî faydalarına gelince deriz ki: Bir mülkün kurtuluşu, bir beldenin imarı, bir milletin saadete ulaşması, bir devletin intizamı, bekâ ve terakkîsi ancak adaletle mümkündür. Adalet, Cenâb-ı Hakk'ın kulları arasında doğru bir terazidir ki âlemin nizamı onunla tartılır. Adalet bir fazilettir ki, duyan her nefsi -zalim bile olsa- tadladırır. Adalet bir hakikattir ki, sahibi Müslüman olmasa bile akıl ve şeriat yönünden medhedilir. Çünkü İslâm ulemâsından Ali Şîrazî hazretleri, *Tuhfetü'l-mülûk* adlı kitabında diyor ki: 'Melik, müslim ve gayr-i müslim olup bunlardan her biri âdil veya zalim olmak üzere dört kısımdır. Âdil, gerek müslim, gayr-i müslim olsun şeriat ve akıl yönünden medhedilmiştir. Çünkü Peygamber Efendimiz hazretleri, 'Âdil melik zamanında doğdum' sözü ile Nûşirevan'ı 'âdil melik' ismi ile anmıştır. Zalim, gerek müslim ve gerekse gayr-i müslim olsun, şeriat, akıl, âdet ve örf yönünden bütün milletin nazarında kötü ve alçaktır.' Adalet, bir cevherdir ki semavat ve arz onunla kaimdir."

5. Siyasetin özerkliği, siyaset/şeriat ayırımı

Bu konuda Ali Suâvi'nin meşhur âlim Seyyid Şerif Cürcânî'yi kaynak göstererek ileri sürdüğü siyasetin özerkliği hakkındaki görüşlerine bakmak yeterlidir.

Suâvi, bir taraftan hâkimiyetin Allah'a ait olduğunda ısrar ederken diğer taraftan Allah'ın eşyanın tabiatına yerleştirdiği ve insan aklıyla aranıp bulunan, netice itibariyle de yine Allah'ın kanunlarına uygun olan siyasî sistemlerin şeriatın dışında olmadığını savunur:

"Kaldı ki, "hükümet, Allah Teâlâ'nındır" kaziyesinden, "fiilen hükümet nizâmâtı, Allah Teâlâ'nın tesbih dizer gibi tertibiyle tanzim olunmak lâzımdır" diye iddia eden papazların kavli sahih olmak lâzım gelmez. Yani tertibat-ı ilâhiyye tabiat-ı eşyaya tamamıyla uygun olan vech üzere düzgündür ki tabiat-ı eşyayı taharriden 'ulûmun varabildiği tertibat çıkagelmiştir. Evet, kuvve-i hükümetten bilfiil imâmete 'aklen ve tab'an bir güzergâh vardır. Demek ki terekküp eden bir cemaat akıl ve ihtiyarıyla tertib-i imâmet etmeye mükelleftir." Yazısının devamında İslâm toplumlarındaki imâmet müessesesini ayrıntılarıyla izah eden yazar, kurulan bir İslâmî hükümet için "adalet-i ilâhiyyenin mahall-i zuhurudur" der.

Suâvi'nin burada savunduğu fikir, şeriatın aslı, yani adalet gayesini ve bunun umumî kaidelerini ortaya koyduğu, teferruatı, yani, bu gayeye yönelik ve kaidelere dayalı olarak kurulacak hükümet şeklinin, siyasî rejimin teferruatını ise insan aklına bıraktığıdır: "Şimdi bu esâs-ı meşrûh üzere deriz ki, cemiyet-i siyâsiyyenin imâmet-i fiiliyyesi, adalet-i ezeliyye-i gayr-i mütegayyirenin kavâidi üzere tesis olunup onlarla teşebbüs ve takayyüde memurlar tayin kılındıkta, bu teşebbüs ne içindir?..." Bu gayeyi gerçekleştirmek üzere kurulan siyasî teşkilat, "adalet-i ilâhiyyenin teşahhusu gibi bir şeydir."

Bir medreseli olarak usûl-i fıkha vakıf olan, bu konuda çalışmaları bile bulunan Suâvi'nin bu yaklaşımı ilk bakışta şeriat/fıkıh münasebetini çağrıştırır. Şeriat, tabiî hukuk (asıl-icmal), fıkıh, pozitif hukuk (fer'-tafsil) olarak şeriatın hükümlere, amel düsturuna dönüştürülmesidir. Ancak burada Suâvi'nin laikliğe kapı açan iki problemi bulunur. Birincisi, fıkıh, şeriatın icmalen tanımladığı alanı edille-i erbaa denen dört delil ile maslahat, istihsân, örf gibi diğer ikincil deliller vasıtasıyla tafsil ederek hükümler vaz' eder. Hâlbuki Suâvi, burada şeriatın icmal değil, zımnen ihmal ettiği bir alanın tarifini edille-i erbaaya dayanan fukahaya değil, akla dayanan ukalaya bıraktığını farz eder. İkincisi, Suâvi, Cürcânî'ye dayanarak savunduğu şeriat/siyaset ayrılığı iddiasıyla birinci olarak belirttiğimiz bu faraziyesini açığa vurur: "İşte Seyyid Şerif Cürcânî (r.a) *Şerhu Hikmeti'l-'Ayn Hâşiyesi*'nde der ki. "Hikmet-i medeniyyenin mülk ve saltanata müte'allik kısmı ki ilm-i siyasettir, şerî'at-ı ilâhiyye tarafından değildir."

Abdurrahman Âdil, Suâvi'nin Cürcânî'den nakl ettiği sözleri ona mal ederek, "Ali Suâvi, 'Şekl-i hükümet şer'î değildir' nazariyesini ilk defa meydana koymuş ve onu bir münazara-i İslâmî ile isbat eylemiştir." der. Ayrıca Suâvi'nin bu hükümle cumhuriyet inkılâpçılarının imdadına yetiştiği yorumunda bulunur (Çelik 1994: 588-90).

Ontolojik olarak her düşüncenin bir içtimaî arka planı vardır ve hakiki mânâsı ancak bu içtimaî arka planla anlaşılır. Timur, Şiraz'ı ele geçirdiği zaman vezirlerinden birinin medh ettiği Cürcânî ile tanışarak onun büyüklüğünü bizzat anlamış ve Cürcânî, onun daveti üzerine on sekiz yıl Semerkand'da baş müderrislik yaparak birçok öğrenci yetiştirmişti. Timur, atası Karaçar'ın komutanı Çağatay'ın babası olan Cengiz Han'ın yasa ve yosununu (kanun ve töre), siyasetini ihyâ-yı dava edinmişti. Dolayısıyla Cürcânî'nin savunduğu şeriat/siyaset ayrılığı, zımnen Timur siyasetini temellendirmeye yönelikti (Yüksel 2009).

Cürcânî gibi âlimlerin şeriat/siyaset ayrılığı tezine karşı siyaset-i şer'iyye kavramıyla en güçlü cevap, Moğollar'a karşı kılıcı ve kalemiyle geniş bir cihad cephesi açan İbn Teymiyye'den (1263-1328) geldi. Siyaset-i şer'iyye, kamu otoritesinin milletin maslahatı ve dinin umumî prensipleri doğrultusunda düzenlemeler ve uygulamalar yapma yetkisini ifade eder. Şeriat/siyaset gerilimi, hilâfetin zayıflaması ve saltanatın güçlenmesiyle ortaya çıkmış, XIII. asırda Moğol istilasıyla gelen Cengiz Yasası'nın revacıyla zirveye çıkmıştır. İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* eserini, Cengiz Yasası'nı hâkim kılma teşebbüslerine, bilhassa bu yasaların cezaî düzenlemelere dair bölümlerine cevap olarak yazdı.

Cengiz Yasasının revacıyla şeriatın "düzenlemediği" alanların devlet başkanının yetkisine bırakıldığı tezi yaygınlaştı. Asr-ı Saadet'ten uzaklaşıldıkça insanların adalet ve hakkaniyet hissinden de uzaklaştıkları, daha çok kendilerinin ve yakınlarının menfaatlerini gözetir hale geldiklerini ifade eden "fesad-ı zemân" tabiriyle bu anlayış pekiştirildi; "Zamâne ehl-i fesâdının kesreti için ahkâm-ı siyâsetde dahî vüs'at câ'iz oldu" sözünün ifade ettiği gibi. Dede Cöngî Efendi, bu tartışmaların yoğunlaştığı bir zamanda telif ettiği *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* adlı Arapça eseriyle muhakeme usûlü bakımından şeriatın mümessili kadı ile örfün mümessili valinin salahiyet ve mesuliyet alanlarının sınırlarını çizerek şeriat/siyaset gerilimini çözmeye çalışmış ve siyaset-i şer'iyyeyi iltizamın zaruretini savunmuştur (Açık 2016, Köksal 2017).

İlginç olan şudur ki, Dede Cöngî'nin *Siyâsetnâme* diye de bilinen *es-Siyâsetü'ş-şer'iyye* adlı Arapça eserinin Türkçe'ye üçüncü tercümesi, doğrudan şeriata dokunmasına rağmen Islahat Fermanı'nın muhtevasını onayladığından dolayı halkın nazarında istenmeyen adam olan Şeyhülislâm Meşrebzâde Mehmed Arif (1791-1858) tarafından yapılmıştır. Aynı zamanda Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı 'Adliyye üyesi olan Ârif Efendi'nin âdeta bir fıkhî düstur formatında genişleterek yeniden kaleme aldığı eser müstakil olarak yayınlandığı (İstanbul 1275) gibi, bilâhare Ahmet Akgündüz (1990: IV/127-212), mütercimi tarafından çıkarılan kısımları diğer tercümelerden ikmal ederek yeniden yayımlamıştır. Böylece Mehmed Ârif ile Ali Suâvi, Osmanlı'da İbn Teymiyye ile Şerif Cürcânî üzerinden yürütülen siyaset-i şer'iyye/siyaset-i örfiyye (şer'i-seküler siyaset) mücadelesinin XIX. asırdaki tarafları oldular.

6. Hukukî kültüralizm, rölativizm (Montesquieu)

Montesquieu, uçsal natüralistik ve pozitivistik hukuk anlayışları arasında orta yol bulan kültüralistik denebilecek milli karakteri yansıtan hukuk anlayışıyla, Avrupa hukukunun sekülerleşmesine zemin hazırlamıştı. Şâheserinin başlığı *Kanunların Ruhu*'na yansıdığı gibi kuşatıcı bir kanun fikri, teolojik bir ton taşıyordu. Ancak tabiî hukuk anlayışında Locke'tan çok Hobbes'a yakın düşen Montesquieu'nün asıl katkısı, tabiî hukuk merkezli hukuk felsefesinden çok hukuk sosyolojisi ve mukayeseli hukuk alanında idi. O, hukukun oluşumunda sosyo-kültürel ortamın etkisini vurguladı ve Hobbes ile başlayan hukukî pozitivizmle birleşen bu rölativizmiyle hukukun sekülerleşmesine zemin hazırladı. Muhammed Abduh da Montesquieu'nün hukukî rölativizmine dayanarak savunduğu pozitif hukuk fikriyle sekülerizme kaydı. Ona göre kanunlar, milletlere göre değişiklik gösterir. Her millet, fertlerinin davranışlarını düzenleyecek kanunlar yapmaya ihtiyaç duyar. Sosyal gerçekliğe uyacağı için kanunlar, vücut buldukları ve hitap ettikleri milletlerin kültürel seviyesini yansıtır. Bu yüzden bir cemiyetin, kültür derecesi farklı bir diğer cemiyet adına kanun koyması uygun olmaz (Gencer 2017a: 597-8, Rossides 1998: 77).

7. Moğol Yasası

Modern çağdan önce Moğol-Cengiz Yasası, Osmanlı gibi Müslüman devletler tarafından, zamanla bir mekanizmaya dönüşen devleti işletmek için modern Batı hukuku gibi kerhen benimsenen seküler bir yasa olarak görülmüştü.

8. Galibin hükmü olarak sekülerleşme

Bununla kasdımız, bekâ için galibin hükmü olarak sekülerleşmenin zarurî kabulü anlayışıdır. Amerikalı misyoner Van Lennep, 2 Mayıs 1864 tarihli günlüğünde, Genç Türkler'i sekülerleşme olarak modernleşmenin temsilcileri olarak tanıtır: "Başlıca Avrupa'da tahsil görmüş genç adamlardan oluşan Genç Türkiye adı verilebilecek, amaçları ve çabaları idarenin bütün dallarında genel ve radikal bir reform gerçekleştirmek olan bir hizip var. Onlar, Kur'an'ın medenî kanununun artık beşerî taleplere cevap vermediğini, din ile devletin özdeşleştirilmemesi, ayrılması gerektiğini, devletin Avrupa'yı model alarak bütünüyle yenilenmesi ve yeniden yapılandırılması gerektiğini savunuyorlar. Bu yüzden birçok insan, onları geleneksel devlet karşıtı mânâsında kızılbaş (râfizî) diye tanımlıyor" (Davison 1963: 174).

Birçok modern kavram gibi *sekülerizm* de lafız (terim) olarak yeni olsa da mefhum (kavram) olarak eskidir. Bütün -izmler gibi, *sekülerizm*, *laiklik*, *deizm* terimleri de Avrupa'da XIX. asrın ikinci yarısında ortaya çıkmışlardır. İngiltere'de deizmin öncülerinden Anthony Collins'in (1676-1729) 1713 yılında

çıkardığı *Discourse of Free-Thinking* kitabıyla hür düşünüş doğrudan deizme delalet etti. Yeni Osmanlılardan İbrahim Şinasî ve Mustafa Fazıl gibi öncü deistler, sekülerizmi, *serbestî* (*free-thinking* mânâsında *freedom*) kelimesiyle karşıladıkları *deizm* kavramıyla ifade etmişlerdir. İbrahim Şinasî'nin (1960: 17-8,38-9) hürriyet (*liberty*) ile serbestî (*freedom*) arasında ayırım yapması bunu gösterir. Şinasî, Sultan Abdülaziz (1861-1876) devrinde 28 Haziran 1862'de *Tasvîr-i Efkâr*'da çıkan "Roma Meselesi" başlıklı yazısında, Roma'da Hz. İsa'ya atf edilen, "Kayser'in hakkını Kayser'e, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" sözünün ifade ettiği, laikliğin esasını oluşturan, ruhanî-cismanî, dinî-dünyevî otorite ayırımını, "efkâr-ı serbestî", yani deistik=seküleristik fikirlerin muzafferiyeti sayar:

"Katolikler'in i'tikâdınca Halife-i İsa olan Papa Cenahları, hükûmet-i cismaniyyesini bir hüsn-i surete ifrağ veyahut İtalya devletine ferağ etmek şıklarından ibarettir. Müşârun-ileyh Papa ise hükümdâr-ı ruhanî olduğu hâlde devlet-i cismaniyyesini terk değil, ıslâh etmeği bile âdeta bir bid'at-i seyyie itikat ediyor. Bununla beraber diğer taraftan kaziyyenin aksi dahî şöyle iddia ve iltizam olunuyor ki madem Papa Hazretleri, âhiret adamı olmak iddiasında bulunduğu cihetle, hükûmet-i dünyeviyyesini İtalya Krallığı gibi bir devlet-i meşrûtaya feragat eylemiş olsa, "Kayser'e ait olanı Kayser'e reddediniz" kelâmı ki nass-ı İncil'dendir, muktezâsına muvafık ve asıl Hıristiyanlık sıfatına lâyık surette hareket etmiş olur. Vel-hâsıl bu mes'elenin hudûsu, ebkâr-ı hikmet-i gâlibe olan efkâr-ı serbestînin bir muzafferiyet-i cedîdesi addolunmağa sezâvârdır."

Osmanlı'ya modernleşme gibi sekülerleşme teklifleri, Mustafa Fazıl (1830-1875) ve Halil Şerif (1831-1879) gibi Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın torunu veya adamı Mehmed Şerif Paşa'nın oğlu olan Mısırlı paşalardan geldi. Mustafa Fazıl Paşa, Mısır Hidivliği'nden feragat karşılığında kardeşi İsmail Paşa'dan aldığı yüklü parayla Fransa'ya yerleşerek burada Yeni Osmanlılar'ın hâmîliğini üstlenmişti.

Paşa, Paris'ten Sultan Abdülaziz'e göndermiş olduğu mektupta, yukarıda saydığımız sekülerleşmenin geleneksel-evrensel kaynaklarını delil göstererek devleti kurtarmak için rejimi değiştirmenin, "nizâm-ı serbestâne" dediği "laik düzen"e geçmenin kaçınılmaz olduğunu savunur. Fazıl Paşa, mektubunda "milletlerin hukûkunu tahdid ve tayin eden din ve mezheb değildir. Din, hakâyık-ı ezeliyye makamında durup kalmazsa, yani umûr-ı dünyeviyyeye dahî müdâhale ederse, cümleyi itlâf eder, kendisi dahî telef olur" diyerek açıkça din ve devlet işlerinin ayrılmasını, laikliği savunur (Karal 1954: 69, Davison 1986: 58):

"Şevketlü pâdişâhım, tebdil-i usûl-i idâre ile devleti kurtarınız! Nizâmât-ı serbestâne ile tezyin ederek şunu halâs ediniz! Lâkin öyle nizâmât-ı serbestâne ki sahîh ve vâsi' ve münbit ola ve gerek hîn-i icrâsında ve gerek bilâ-tagay-

yür devamında iktizâ eden her türlü teminat ile ihata edile. Evet pâdişâhım, ol nizâm-ı serbestâne İslâm ve Hıristiyanların kâffe-i hukûkda ve vezâifte müsâvâtını mutazammın olacağından Avrupalılar'ın hâkim ve mahkûm beyninde icrâsını muhâl zannettikleri itidali husûle getirecektir (...) Millet hakkında nizâm-ı serbestâne milletin namus ve salâhına mugayir hiç bir şey cebr etmez, belki mal ve mülkü hıfz ettiği gibi din-i mukaddesi dahî vikâye eder (...) Avusturya devleti dahî tarif olunmaz bir mertebe-i inhitâta inmiş iken, nizâm-ı serbestâne vaz'ıyle kendini halâs etti. Hususiyle Prusya devleti ki, iğneli tüfenk sebebiyle sene-i sâbıkada Avusturya'ya galebe ettiği zât-ı şâhânenize ifâde olunmuştur. Onun muzafferiyeti iğneli tüfenkten ziyade ahâlîsine verdiği serbestlik sâyesindedir. Vel-hasıl bulunduğumuz asırda hükümetlerin kuvveti, ahâlîye i'tâ-yı hürriyet tarîkiyle hâsıl olacağını iknâ' için irâd ettiğimiz deliller ve misâller kâfîdir. Şimdi yalnız bu kâ'ide-i 'umûmiyyeden Türkistan mı müstesna bulunsun? Nice hüsn-i âsârı ma'lûm olan Türk nesli sâir milletlerden aşağı mıdır? Hilkat-i insâniyyece Türk'ün ne ayrı gayrısı vardır? Dâire-i huzur u âsâyişten hâriçte yaşamağa bizi dinimiz mi icbâr ediyor? Ancak pâdişâhım efendim, zât-ı şâhâneniz benden daha ra'nâ bilirsiniz ki, din ve mezheb ruha hükmeder ve bize ni'am-i uhreviyye vaad eder; şu kadar ki milletlerin hukûkunu tahdid ve tayin eden din ve mezheb değildir. Din, hakâyık-ı ezeliyye makamında durup kalmazsa, yani umûr-ı dünyeviyyeye dahî müdâhale ederse, cümleyi itlâf eder, kendisi dahî telef olur. Şevketlü efendim, Hristiyan'ın başka, Müslümanın başka politikası yoktur. Zira adâlet dünyada bir nev'dir. Politika dediğimiz de 'adâlet-i sahîhadır. Biz eski usûlümüz sebebiyle telef oluyoruz. Bu eski usûl, bizim devletimizin memurlarını bozmuş ve berbâd etmiştir. Bunlar da bozulduklarından eski usûlü bir kat daha bozup berbâd etmişlerdir. Artık bu usûlü terk edelim ve hükümeti muhâfaza edemedikten başka, ezip harap eden yıllanmış eski kâ'ideleri bırakalım; sâir devletlerde yerleşmiş, onlara bâ'is-i sa'âdet olmuş olan yeni nizâmât ittihâz edelim. Bazı eyâletler ki devletinizin idâre-i merkeziyyesinden ayrılmışlardır, ne mezhepçe, ne sülâlece bizden farkları yoktur. Bunlarda nizâm-ı serbestâne cereyân etsin de biz hâlâ tereddüd mü edelim?" (Akyıldız 2011: 257-61, Kaplan 1974: II/1-11).

Muhtemelen Batı'daki, Avusturya'daki sekülerleşmeyi ilk kez *Büyük Lâyiha* (1792) eserinde Ebûbekir Râtib Efendi tasvir etmişti: "Bunlarda şerî'at yokdur. Ya'ni Hazret-i Isâ 'aleyhi's-selâmın vaz etdiği şerî'atden sûretâ nikâh mâddesinde i'tibâr olan mâdde kalmıştır. Ol dahî krallar hakkında dîn-i İsa 'aleyhi's-selâm üzere dâ'imâ icrâ olunduğu yokdur. Kaldı ki mîrâs hususunda dahî dîne i'tibâr etmezler. El-hâletü hâzihî, Avrupa memleketleri bir hey'etdedir ki onlara ehl-i kitâb denemez. Eğerçi şerî'at ta'bîrini ederler. Ve lâkin kendi menâfi'lerine mutâbık her kralın vaktinde ba'z-ı mâddeleri tebdîl ü tağyîr ü tecdîd ve zamm ve ilâve olunarak tertîb eyledikleri kavânîn ve kavâ'ide hâşâ

şerî'at ıtlâk ederler. Bunlarda ahkâm iki nev'dir. Biri hukûka dâ'ir, diğeri hudûda mütedâ'irdir. Evvelki nev'ine *çivil* ve ikinci nev'ine *criminal* derler. Nev'-i sânî cürm ü kabâhati olanların ahkâmıdır ki siyâsete müte'allikdir. Nev'-i evvel ahz ü i'tâ ve bey' ü şirâ gibi hukûk-ı nâsdan ibâretdir" (Arıkan 1996: 365).

Bu şekilde Batı medeniyetinin seküler boyutunu fark eden Râtib Efendi, "sekülerleşme, laiklik, deizm, liberte" gibi seküler kavramları ilk kez ya lafız, ya mefhum olarak tercüme etmiştir. O, *deizmin* İslâm teolojisindeki karşılığının *ilhâd* olduğunu bulmakta zorluk çekmez; Voltaire ve Rousseau gibi Fransız Aydınlanması filozoflarını deist=mülhid olarak tarif eder: "Bazı Voltaire ve Rousseau gibi küfriyyât ve ilhâd ve mekr ü fesad ile meşhûn tevârîh ve sâir-i kütüb vardır." Râtib Efendi, Fransız İhtilâli'nin mottosu üç kavramdan (liberty, equality, fraternity=hürriyet, müsâvat=uhuvvet) biri olan *liberty=hürriyet*'i *serbestî* kelimesiyle karşılar: "...serbestiz derler ve lakin mânâsını fehmedemem. Lâkin nisvânı vücûhla serbest olmağla hatta bazen kendilere dahî latife ederdim, gülerlerdi..." (Arıkan 1996: 118,327, Yeşil 2002: 129, 131). Bu, pek de yanlış bir tercüme sayılmaz; zira *serbestî*, aslında *liberty*'nin dönüştüğü, Türkçe'ye *ibahilik* diye tercüme edilen *libertinizm*in karşılığıdır.

Ahmed Âsım Efendi (2015: I/157-8) de Rusya Çariçesi Katerina'nın münasebette olduğu Fransız filozofları vesilesiyle deizmi tabî'iyye (naturalism) ve deist filozofları "felâsife-i tabî'iyyîn" olarak tabir eder:

"Ve kaldı ki sinîn-i çendinden berü Avrupa memleketlerinde tab' u neşr olunan nüsah-ı mü'ellefe-i cedîdede, 'akāyid-i müteceddide-i felâsife-i tabî'iyyîn ve 'avâm-pesend-i ahkâm-ı âyîn-i dil-nişîn, zuhûr-i hâdise-i France'ye kadar anlardan ezyed memâlik-i sâ'ire-i nasârâda mu'teber ve herkes bî-pervâ rağbet ü nazar edegelüp, hattâ Rusya Çariçesi Katerina dedikleri la'îne, meşâhir-i felâsifeden d'Alembert nâm şahs-ı bed-güheri celb ve ferzend-i nâ-pesendi olan Pavel I'e mu'allim nasb edüp ve Diderot nâm feylesof-i şeytanet-mevsûf, Petersburg'da meks ve nezd-i Çariçe'de mu'azzez ü muhterem ve Fransa'dan menfâ olan (Guillaume) Raynal nâm feylesof-i nâ-fercâm, Berlin şehrinde muvakkar ve mükerrem idi. Ve bundan akdem hâlik ve şân ü şöhreti ma'lûm-i ehâlî-i her memâlik olan Prusya Kralı ise, 'ayn-i feylesof olduğu tahkīk-kerde-i ashâb-ı vukūfdur."

Bununla birlikte İngiltere'nin İstanbul sefiri Lord Montagu'nün eşi Lady Montagu, mektuplarında Türkiye'de deizmin tarihiyle ilgili önemli bir haber verir. Rivayetine göre Montagu, Belgrat'tan geçerken görüştüğü bir Türk efendisinin açıkça Allah'a inanır peygambere inanmaz bir deist olduğunu öğrenince, hatta kendisine İngiltere'de deizmin öncülerinden John Toland'ın (1670-1722) sağlık durumunu sorunca hayrete düşmüştür. Bu bilgi, Türkiye'de deizmin tarihinin İbrahim Şinasî, Hoca Tahsin gibi isimlerden çok

önceye uzandığını gösterir. Diğer taraftan Adnan Adıvar *deizmi*, lafzî mânâsıyla *ilâhîlik* olarak ifade eder:

"Lady Montagu, ilk mektubunda bu Türk efendisinin bir paşanın Ahmet Bey adındaki bir oğlu olduğunu ve Belgrat'taki pek mükellef konağında üç hafta konuk kaldığını ve hemen her gece Ahmet Bey'le söyleşip tartıştığını söyler. Bir papaza yazdığı 1 Nisan 1717 tarihli ikinci mektupta, 'Ahmet Bey ile Türk din ve ahlâkı hakkında konuştum. Burada efendiler arasında hâkim olan din ilâhîliktir (deizm). Bunlar, peygamberi pek saymazlar, hatta onunla biraz da dalga geçerler. Fakat Allah münkiri (*atheiste*) değildirler. Bu itikadlarını gizli tutarlar ve halka göstermezler. Mesela bizimle birlikte şarap içen Ahmet Bey, şarabın ancak karışıklığı mûcib olduğundan halk için memnû' olduğunu söyledi' dediği gibi bir konta yazdığı üçüncü mektupta, 'Bu efendiye bizim parti kavgalarımız meçhul değildir, dinî kavgalarımızı, hatta muharrirlerimizi biliyordu; Mr. Toland'dan haber sorduğunu işiterek az hayrete düşmedim' diyor" (Adıvar 2012: I/283, Montagu 1861: I/372-3).

Meşrûiyetin Kırmızı Çizgileri

Çalışmamızın hacminin sınırlılığı itibariyle Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz devirlerindeki modernleşmeyi daha ziyade meşrûiyet krizi doğuran bir süreç olarak ele alacağız. Bu devrede modernleşme süreci ilerledikçe meşrûiyet krizi de derinleşti. İlerleyen modernleşme, Osmanlı hükümetini II. Mahmud'un müslim ile gayr-i müslim tebaa arasında gerçekleştirmeye çalıştığı patrimonyal, kültürel eşitliği hukukî eşitliğe dönüştürmeye zorladı. Böylece 1829, II. Mahmud'a "gâvur padişah" denmesine yol açan tarihimizde ilk büyük meşrûiyet krizi, 1856, "gâvura gâvur denmeyecek" sözüyle ifade edilen ikinci büyük meşrûiyet krizi yılı oldu. Abdülmecid devrinde 1856 Islahat Fermanı ile içtimaî, Abdülaziz devrinde idarî meşrûiyet krizi derinleşti. II. Mahmud'un iki oğlu, Sultan Abdülmecid (23 Nisan 1823-25 Haziran 1861) ile Sultan Abdülaziz'in (9 Şubat 1830-4 Haziran 1876) devr-i saltanatlarına bakarak gelişmeler daha iyi görülecektir:

Devr-i Mecîdî (1 Temmuz 1839-25 Haziran 1861)

Devr-i Azîzî (25 Haziran 1861-30 Mayıs 1876)

Bir bütün olarak XIX. asırda Osmanlı tebaiyet siyaseti ve tarzındaki değişmelerin seyri şöyle izlenebilirdi:

1. II. Mahmud 1826-Patrimonyal eşitlik, Osmanlı Devleti'ne (baba) bağlılığın tahkimi (ittihâd-ı tebaa): II. Mahmud, "Ben tebaamın Müslümanını câmide, Hıristiyanını kilisede, musevisini de havrada fark ederim; aralarında başka gûnâ bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki mahabbet ve adaletim kavîdir ve

hepsi hakikî evlâdımdır" diyerek geleneksel "hukuken eşit fakat ayrı tebaiyet" statüsünü "patrimonyal eşit tebaiyet" anlayışıyla tahkimi hedefledi. Tanzimat Fermanı, iki açıdan yenilik getirdi:

2. Tanzimat 1839-Hukukî nitel eşitlik, Osmanlı Devleti'ne (cihaz) bağlılığın tahkimi (müsâvât-ı tebaa): Tanzimat Fermanı ile örfî siyasetten kaynaklanan suiistimallerin giderilmesiyle geleneksel "hukuken eşit fakat ayrı tebaiyet" statüsünün gerektirdiği şer'î hakların temin edileceği beynelmilel bir kamuoyu önünde ikrar edildi: "...teba'a-yı saltanat-ı seniyyemizden olan ehl-i İslâm ve milel-i sâire bu müsâ'adât-ı şâhânemize bilâ-istisnâ mazhar olmak üzre cân ve ırz ve nâmus ve mâl mâddelerinden hükm-i şer'î iktizâsınca kâffe-i memâlik-i mahrûsemiz ahâlîsine taraf-ı şâhânemizden emniyyet-i kâmile verilmiş..." (Engelhardt 1328: 478).

3. Tanzimat 1839-Osmanlı Ulusu'na bağlılığın teşviki, Osmanlı vatanseverliği (ittihâd-ı anâsır): Adalet, hamiyeti getirecekti. Bu şekilde haklarının teminiyle devlete bağlılığı pekiştirilen gayr-i müslim tebaa, "Vatan sevgisi imandandır" hadisine dayandırılan bir Osmanlı vatanseverliğine teşvik edildi. Heterojen Osmanlı tebaasını bir arada tutacak bağ olarak Osmanlı vatanseverliğini öngören ittihâd-ı anâsır=Osmanlıcılık, Tanzimat'ın proto-milliyetçilik (ön-milliyetçilik) ideolojisi oldu. Kırım Muharebesi, kısmen Osmanlı vatanseverliği hissinin pekişmesine vesile oldu.

4. Islahat 1856-Politik eşitlik, Osmanlı milliyetçiliği (ittihâd-ı milel): Devlete eşit bağlılık olmadan ulusa eşit bağlılık olamaz anlayışı uyarınca Batı'nın baskısıyla Tanzimat Fermanı ile kabul edilen heterojen tebaanın hukuken ayrılığına karşılık siyaseten eşitliğinden Islahat Fermanı ile hukuken eşitliğine, ittihâd-ı anâsır denen Osmanlı vatanseverliğinden ittihâd-ı milel dediğimiz Osmanlı milliyetçiliğine geçildi.

5. Berlin Kongresi-1878: Osmanlı-İslâm milliyetçiliği (ittihâd-ı millet [İslâm])

Osmanlı gibi Doğulu ülkeleri kerhen sekülerleşmeye sevk eden eşitlik ile özgürlük, Batılı sekülerleşme sürecinin bir elmanın iki yüzü kabilinden kilit kavramlarıydı. Allah'a karşı *özgürlük* (kaderciliğe karşı özgür irade) ile insanlar arasında *eşitlik*, aslında insanın zincirlerini kırması olarak *otonomi*, self-determinasyon idealinin ifadesidir. 1648 Westphalia Muahedesi'nden sonra "devletlerin egemen eşitliği prensibi"(*the principle of sovereign equality of states*) denen, zamanla devletlerden fertlere uzanan soyut, ideolojik bir egemenlik (otonomi) ve eşitlik Hıristiyan dünyada kabul bulduktan sonra, sair dünyaya hâkim norm olarak dayatıldı.

Aslında Hıristiyan dünyada meşrûiyetini yitiren dinî-siyasî otoriteden (Katolik kilise-Kutsal Roma İmparatorluğu) kurtulmanın yolu olarak egemenlik ve

eşitliğin revacı, diğer ülkelerin de kaderini etkiledi. Sekülerleşen Batı, aralarında güç münasebeti kurmak üzere Doğu'yu da sekülerleştirecekti; önce geleneksel (dinî-siyasî) otoriteden kurtulma, sonra modern (Batılı) hegemonyanın altına girme. Böylece Peter Gay'ın (1966) aydınlanmayı tavsif ettiği gibi Batı'nın evrensel kılıklı yeni paganizmi, *heathenism* olarak sekülerizm, Batı için özgürlük (otonomi), Doğu için esirlik vesilesi oldu.

Modern, "hüküm galibindir"in tezahürünün, bir ülke ve kıta (Almanya, Avrupa) için keşf edilen "ulusal iyi"nin "ulusal-üstü iyi" mertebesine çıkarılması sürecinin babası Kant idi. Onun gibi Batılı filozofların liberal özgürlük ve eşitlik anlayışları, aslında *heteronomi*ye karşı *otonomi* (insanın kendi kendisinin efendisi, karar mercii olması) idealinin ifadesiydi. Kant'a göre "daimî barış" (*perpetual peace*) uluslararası "otonomi"yle hayata geçecekti. O, yasal hakları yalnızca yükselen burjuvaziye değil, diğer toplumların üyelerine de teşmil imkânının modern liberal cemiyette ve onun hâkim fertlerin özgürlük ve eşitliği ideolojisinde mündemiç olduğuna inanıyordu. Ulusal-aşırı bir sivil toplumun zuhuru, fertlerin diğer halklardan yabancılaşma hissini aşarak onlarla daha insanî düzenlemelerde buluşma tarzını öğrenebilecekleri ortamı yaratmıştı. Böylece modern vatandaşlar, ulusal gücün istismarının veya kültürel tekebbürün eleştirildiği aşkın bir ahlâkî düsturun dilini ve daha eşitlikçi bir uluslararası toplumun imkânı görüşlerini öğrenirler (Linklater 1998: 4, 25, Murphy 1999: 52).[7]

Aslında Kant gibi aydınların hem ulusal, hem ulusal-aşırı vatandaşlık ideali, bir yanılsamaydı. Zira ülke içinde olduğu gibi ülke-dışında, dünyada da "yatay" kimliğin kaynağı dinden başka bir şey olamazdı. Ümmet/millet ayırımı, vahdet içinde kesret formülünce dikey/yatay, siyasî/içtimaî kimlik ayırımını ifade ediyordu. Ali Suâvi'nin de belirttiği gibi İslâm-Osmanlı dünyasında *millet*, dinî topluluk, *ümmet* (*cemaat*) ise siyasî topluluğu belirtir (Gencer 2017a: 506). İslâm-Osmanlı dünyasında, "vahdet içinde kesret, hâkimiyet içinde otonomi, ümmet içinde milletler" formülünce alt-otonom (yatay, içtimaî) "millet kimliklerine" ayrılan müslim ile gayr-i müslim (zimmî) tebaa, üst-hâkim (dikey, siyasî) "ümmet kimliğinde" buluşuyordu.

Bu model, fitrî-bedenî hiyerarşiye uygun kimlikler hiyerarşisi mantığına dayanıyordu. Fert, kademeli kimliklerle önce birincil cemaat olarak ailenin, sonra ikincil cemaat olarak milletin, sonra üçüncül cemaat olarak ümmetin üyesi olur. Hâlbuki modern ulusal vatandaşlık ilkesi, böyle bir kimlikler hiyerarşisi,

7 "He believed that the possibility of extending legal rights not only to the rising bourgeoisie but to the members of other societies was inherent in modern liberal society and its dominant ideology of the freedom and equality of individuals. The emergence of a transnational civil society created the conditions in which individuals could unlearn their perceptions of estrangement from other peoples and learn how to associate with them in more humane arrangements (...) Modern citizens learn the language of a transcendent moral code which makes the critique of abuses of national power or cultural arrogance and visions of a less hierarchical international society possible."

"ümmet içinde milletler" yerine "çoğunluk içinde azınlıklar" formülüne, çoğunluk/azınlık dikotomisine dayanıyordu. Felsefî-mantıkî fark açıktır; ümmet/millet monistik düalite iken çoğunluk/azınlık dikotomidir. Monistik düaliteden kasdımız, "gece-gündüz" ayırımının aslında tek "gün"ü oluşturmasıdır. Hâlbuki modernizm ile monistik düaliteler, dikotomilere dönüşmüştür; tek "gün"ü oluşturan "gece-gündüz" düalitesinin "karanlık/aydınlık" dikotomisine dönüşmesi gibi. Monistik düalite olarak ümmet/millet birbirini tamamlarken dikotomi olarak çoğunluk/azınlık birbirini iter.

Ülkemize ulus-devletiyle giren çoğunluk/azınlık ayırımından farklı olarak Osmanlı millet sistemi, vahdet içinde kesret mantığınca hiyerarşik bir düzen içinde cemaatlerin kendi içlerinde otonomisi esasına dayanıyordu. Millet, aslında bir model değil, bir içtimaî taazzuv (*organisation*)[8], aidiyet tarzını ifade eder. Modern cemiyetteki azınlıkların aksine millet aidiyeti, fertlere zümresi (aile, sülale, cemaat) içinde bir hüviyet ve emniyet hissi verir; millet mensupları, modern cemiyetteki azınlık fertleri gibi çevre ile yarışma, kimlik ispatı, asimilasyon ve asimilasyona karşı direniş ve çatışma gibi sürtüşmelerden âzâde huzurla yaşarlar. Kendi grupları içinde kendi gelenek ve kültürlerini nesilden nesle şifahî olarak aktarırlar, yaşatırlar (Ortaylı 2008a: 454).

Kant'ın düşüncesinde "dünya vatandaşlığı" kavramı, lafzî mânâsıyla bir dünya devletine ve tâbiiyetine delâlet etmez. Merkezî otoriteye sahip bir dünya cumhuriyeti (*rechtszustand*) yerine hükümran devletlerden oluşan halklar devleti (*völkerstaat*) fikrini benimseyen Kant, dünya vatandaşlığını fertlerin uluslararası seyahat hürriyeti hakkının temini, hükümran devletlerin hâkimiyetleri altındaki ülkelere seyahat edecek fertlere gösterecekleri misafirperverlik şartları çerçevesinde ele alır. Kant'ın "halklar devleti" (*Völkerstaat*) tabiri, "kamusal zecrî hakların" teminini öngören evrensel bir kamu hukuku anlayışına dayanır (Cavallar 2015: 50, Heater 1996: 82-4).

Kant'ın öngördüğü bu tür bir ahlâkî dünya vatandaşlığı bir yanılsamaydı. Zira ülke içinde olduğu gibi ülke-dışında, dünyada da bu tür "yatay" kimliğin kaynağı din=yasadan başka bir şey olamazdı. Bu hakikat, bilhassa ara-kozmopolitanizm, makro milliyetçilik olarak pan-kimliğiyle ümmet kimliğinin mukayesesinde net olarak görülür. Modern İslâm'a dair bir makalesinde Pan-İslamizmi Batılı bir kurgu olarak eleştiren Louis Massignon (1922: 9), İslâm'ın

8 Bu kelimelerin tekabülü hakkında Peyami Safa (1990: 60) şöyle der: "Teşkilât mefhumunu çok yanlış anlıyoruz. O kadar ki, Avrupa dillerinde bu mefhumu ifade eden *organisation* kelimesini etimolojisine hiç saygı göstermeden bir *teşkilât* kelimesiyle tercüme ediyoruz. "Organisation" ve "Organique" Latince "orcanicus" Yunanca "organikos" kelimelerinden gelir. Organ (*organe*, Latince *organum*) canlı bir vücudun muayyen vazife gören bir parçası, yani "uzuv" demektir. Bunun için "organisme" kelimesini doğru olarak "uzviyet" ve "organique" kelimesini de "uzvî" diye tercüme ediyoruz. Fakat *organisation* kelimesine gelince *taazzuv* diyebileceğimiz yerde bu mefhumla hiç münasebeti bulunmayan bir *teşkilat* kelimesini kullanıyoruz."

zaten *apriorik* olarak evrensel bir din olduğunu belirtir. Pan-Cermenizm veya Pan-Slavizm gibi *pan-hareketleri*, dikey bir evrensellik öngören ideolojik hareketlerdir, hâlbuki İslâm, yatay bir evrensellik öngörür. Hukukî-mevki (*Rechtszustand*) kavramınca bir Müslüman, hangi ülkede olsa şeriata tâbi' olur, ona göre yargılanır, ümmetin mensubu olarak sınır-ötesi bir Müslüman vatandaşlık statüsü kazanır. Gayr-i müslimlerin Osmanlı gibi Müslüman devletlere tabiiyetle kazandıkları *zimmî* kimliği, ortak evrensel vatandaşlığı ifade eden *ümmî* kimliğinin parçasıdır; milliyet, îmân, zimmiyet, isti'mân ile kazanılır.

"Hüküm galibindir" düsturunca eşitlik normu, hâkimiyet kazanan Batılı medeniyetin Osmanlı gibi Doğulu devletler üzerinde tahakküm yolunu açtı; devletlerin uluslararası anayasal egemen eşitliğine bağlı olarak tebaalarının anayasal eşit vatandaşlığı ilkesi, uluslararası sosyalizasyon adına ülkelere dayatıldı. Doğulu devletler, Batı'nın hükmettiği uluslararası câmianın üyesi olmak, meşrûiyet kazanmak için modern eşit vatandaşlık normunu benimsemeye zorlandılar. Düvel-i Muazzama'nın Tanzimat Fermanı ile pekiştirilen nitel eşitliğin modern vatandaşlık anlayışına uymadığı gerekçesiyle yaptıkları baskı sonucunda ilan edilen 1856 Islahat Fermanı ile Osmanlı tebaası arasında geleneksel hukukî hiyerarşiyi kaldıran seküler vatandaşlığa geçildi.

Artık Osmanlı tebaası, "bilâ tefrîk-i cins ü mezheb", yani ırk ve din ayırımı yapılmaksızın eşit vatandaşlar kılınmıştı: "...ve mezheb ve lisân ve yâhûd cinsiyyet cihetleriyle sunûf-ı teba'a-yı saltanat-ı seniyyemden bir sınıfın âhar sınıfdan aşağı tutulmasını mutazammın olan kâffe-i ta'bîrât ve elfâz ve temyîzât-ı muharrerât-ı dîvâniyyeden ile'l-ebed mahv u izâle kılınması..." İlginç olan, Islahat Fermanı'nda ilk defa "vatandaşlık" kavramının kullanılmasıydı: "... revâbıt-ı kalbiyye-i vatandaşî ile birbirine merbût olan ve nazar-ı ma'delet-eser-i müşfikânemde müsâvî bulunan kâffe-i sunûf-ı tebe'a-i şâhânemin her yüzden husûl-i temâmî-i sa'âdet-i hâl ve memâlik-i şâhânemizin ma'mûriyyetini müstelzim olacak esbâb ve vesâ'ilin an-be-an ilerlemesi murâd-ı merhamet-i'tiyâd-ı mülükânem iktizâsından bulunduğuna binâ'en..." (Engelhardt 1328: 479, 481, Davison 1990: 116-9).

Islahat Fermanı ile Tanzimat Fermanı'nın öngördüğü Osmanlı vatanseverliğinden eşit vatandaş kimliğinde temellenen Osmanlı milliyetçiliğine geçileceği umuluyordu. Ancak Islahat Fermanı'nın getirdiği eşit vatandaşlık statüsü, Osmanlı vatanseverliğini pekiştirmek bir yana, daha da zedelemişti. Zira Osmanlı'da olduğu gibi kadim dünyada statüler ve kimlikler, insanın fıtrat/âdet denen çift realitesine uygun olarak "eşitler arasında birinci" (*primus inter pares*) ve "eşit fakat ayrı" (*equal but separate*) tabirlerinin belirttiği nesafet (*equity*) ilkesine dayanıyordu. Osmanlı'da olduğu gibi böyle bir hiyerarşik düzende hâkim (Müslüman), mahkûmları (Rum, Ermen, Yahudi vs.) daha büyük bir "biz" hissinde buluşturan, kabullenilmiş "öteki"ydi. Ancak modernlik, mutlak

adalet=eşitlik ilkesiyle bunu yok etti ve artık mahkûmların hepsi birbirini "öteki" olarak görür hale geldi. Bunun başlıca delili, geleneksel olarak millel-i mahkûmenin başında gelen ve Islahat Fermanı ile imtiyazını kaybeden Rum-Ortodoks cemaati liderlerinin, "Devlet, bizi Yahudilerle beraber etti. Biz, İslâm'ın tefevvukuna razı idik" diyerek tepki göstermeleriydi.[9]

İngiltere'nin Trabzon konsolos muavini Alfred Biliotti (1833-1915), 12 Ağustos 1879 tarihli raporunda tam da bu problemi teşhis eder:

"Türkiye'de yapılacak herhangi bir siyasî değişiklikte, burada birbirine düşman iki inanışın yaşadığı bilinmelidir. Müslümanlar, Avrupalılar'ın Hıristiyanlar yana hareket ettikleri düşüncesiyle herhangi bir ıslahat teşebbüsünü şüphe ile karşılamaktadır. Doğu Hıristiyanları da kendilerini komşularından üstün gördüklerinden, yapılacak her değişikliğin bilhassa kendi faydalarına yapılmasını düşünürler. Bu itibarla yapılacak bir değişiklik, birbirine karşıt bu insanları hiçbir zaman ve tamamen tatmin etmeyecektir. En yakın misali Kıbrıs. İngiliz idaresinde olduğu halde Rumlar idareyi hatalı buluyorlar. Bu bakımdan yapılacak bir değişiklik, getireceğinden daha fazlasını götürecektir.

Medenî Avrupa'nın sistemini her bakımdan farklı bir ülkede uygulamak imkânsız gibidir. Türkiye'de şu andaki yasaları değiştirmek, Müslümanlar arasında yersiz bir korku yaratırken Hıristiyanlarda da imkânsız taleplere kapı açacaktır. Bu, iki farklı inanç ehli arasında uyum sağlayacağı yerde düşmanlığı arttıracaktır. Bu bakımdan değişiklik yerine mevcut yasaları uygulamak belki daha iyi olur. Ruslar da deneyleriyle Doğululara aynı şeyi yapmışlardır. Bu şartlar altında yapılacak reformlar kısıtlı olmalı, sadece mevcut yasaları uygulamak değil, özellikle halkın bütününün sempatisini kazanacak konuları içine almalıdır" (Şimşir 1986: 296-7).

"Aklın yolu birdir" kaidesince Flaman Hukukçu da (1895) benzer şekilde Osmanlı'nın heterojen tebaası arasında hakiki birliğin ancak kanunî nesâfet ile içtimaî adaleti birleştirerek sağlanabileceğini belirtir:

"Zannıma göre muhtelit mahkemeler îcâdı, hukûk-ı mukaddese-i hazret-i hilâfet-penâhîye ve şân-ı celîlü'l-'unvân saltanat-ı seniyyelerine mugayir ve muzır olduğundan bundan sarf-ı nazar etsin (...) İhtilâf-ı mezâhibden dolayı mehâkim mütenevvi' olunca Devlet-i 'Aliyye'de bu gibi muhtelif mahkemeler beyninde vukû' bulan ihtilâf şerî'at-ı Muhammediyyeye tevfiken fasl ve ru'yet olunmalıdır. Bu da kavânîn-i hâzıra-i medeniyye ve hukûk-ı beyne'l-düvel kavâ'idine tamamen muvâfıktır. Ne hâcet, bu usûl, Hıristiyan devletlerin şark sularındaki müstemlekâtında cârî olup orada yerliler kavânîn ve 'âdât-ı milliyeleri üzere idâre olunmaları muhtâr bırakılmıştır. Bu usûl, en güzel ve tatbiki

9 Ahmed Cevdet 1986: I/68, ayrıca Ortaylı 2008: 456, Engelhardt 1328: 131, Karal 1976: 10-1, Berkes 1978: 212, Mardin 1991a: 14, Yıldız 2003: 153.

mümkün ve pek 'âdil olduğu bi't-tecrübe sâbittir. Hakîkî olan müsâvât-ı kânûniyye, efrâdın cümlesini bir tutmak değil herkesin hakkını ve muhtac olduğu 'adâleti vermektir.

Vâkıa' bu usûl semeresiyle Devlet-i 'Aliyye ahâlîsi, Fransız, İngiliz, Alman ve sâir milletler gibi yek-vücûd ve gayr-i münkasim bir millet-i Osmaniye teşkil etmezler ise de, buna bedel Bengal ahâlî-i müslimesi İngiltere kraliçesine rica ve ahâlî-i Müslimesi Flemenk kraliçesine ne türlü mutî' ve mezkûr kraliçelerin hükümetlerinden nasıl memnûn olurlar ise ra'iyyeleri dahî zât-ı şevket-simât-ı hazret-i pâdişâhiye mutî' ve münkâd olurlar. Vergi istifası ve sâir bu gibi idâre-i mülkiyeye âid umûrda hüsn-i intizâm vukû' bulur ise, ileride ra'iyyeler dahî ehl-i İslâm ile yek-vücûd ve müttehid olurlar. Hiç olmaz ise, ra'iyyeler ol vakit düvel-i ecnebiye süferâsından istimdâd ve isti'âne etmek mecbûriyetinde bulunmazlar ve elçileri kendilerinin hâmîsi olduklarını 'add etmezler" (Akgündüz 1990: I/29-300).

Modern nicel eşitlik olarak adaletin beşerî realiteye uygun kadîm nitel eşitlik olarak nesâfet ile çelişkisi, Islahat Fermanı'nın ittihâd-ı milel dediğimiz Osmanlı milliyetçiliği projesinde çarpıcı olarak görülebilirdi. Modern vatandaşlığın her tür dinî kimlikle çeliştiğini gören Tanzimat ricali, Islahat Fermanı ile gayr-i müslim tebaayı İslâm hâkimiyetinden kurtardıktan sonra kendi dinî cemaatlerinin de otoritesinden kurtarmak için her cemaate has bir anayasa (*charter*) tanzimini öngören milletlerin reorganizasyonuna (1860-1865) girişti (Ortaylı 2008a: 449-462).

İmparatorluk topraklarında yaşayan başlıca gayr-i müslim milletlerin yeni anayasaları, Bâb-ı 'Âlî'nin yapısal idarî reform gayretlerinin ilk meyvesiydi. 1862 ve 1863'te, Rum Ortodoks ve Gregoryen Ermeni toplulukları, ruhban (*clergy*) sınıfının yetkisini azaltan ve buna karşılık ümmî (*lay*) kesimin nüfuzunu arttıran temel kanunlara tâbi' kılındılar. 1865'te Osmanlı Yahudileri de buna benzer bir senede (*charter*) kavuştu. Beklentiye göre dinî dogmatizm ve kilise otoritesi ne kadar azaltılabilirse, imparatorluğu Osmanlılık temelinde birleştirme şansı da o kadar artacaktı. Reorganizasyonun hedefi, istismarların kökünü kazımak, halk yönetimi ilkesini genişletmek ve azınlıkların Osmanlı Devleti'ne sadakatini arttırmaktı.

Ancak Osmanlı sadakatini arttırma niyetinden kaynaklansa da reorganizasyonun milletler temelinde yapılması, zımnen Osmanlı halkları arasında adem-i tecanüsün teyidi, milletin ayrılığının tasdiki mânâsına geliyordu. Ruhban sınıfının gücü azaltılmış ve bir derece sekülerleşme getirilmiş olsa bile, paradoksal olarak Osmanlı halkları arasındaki dinî ayırım çizgileri silinmek yerine kalınlaşmıştı (Davison 1963: 114, 115, 132). Ben-öteki diyalektiğince ayrı dinî kimliklerin sorgulanması, gelişen seküler eğitim ve milliyetçi

propagandanın da tesiriyle siyasî milliyetçiliklere dönüşmekte gecikmeyecekti (Roudometof 2001: 49).

Böylece kaderin cilvesi, Islahat Fermanı'na vücut veren ittihâd-ı milel dediğimiz Osmanlı milliyetçiliği projesi, "öteki"lerin değişmesiyle beklenenin tam tersi sonuç verdi. 1839 Fermanı'nda gayr-i müslim tebaanın ötekisi Müslümandı; gaye, hâkim müslim kimlik karşısındaki zimmî zilletinden kurtulmaktı. 1856 Fermanı ile gayr-i müslim tebaa, zimmî zilletinden kurtulunca ötekisi de değişti. Ötekisi, artık siyasî milliyetçiliklere dönüşecek dinî asabiyetler, Ortodoks, Katolik, Protestan, Yahudi gibi farklı din ve mezhep mensuplarıydı.

Modernizmin unsurları olarak otonomi ideali, eşitlik değeri, mülkiyet hakkı, anayasalcılık rejimi ve milliyetçilik ideolojisinin hepsi, aslında sekülerizm buzdağının ucu olarak eşitlik=vatandaşlık normuna bağlıydı. Eşitlik ve özgürlük hakkından milliyetçilik ideolojisine geçiş self-determinasyon kavramıyla oldu. Gayr-i müslim Osmanlı tebaası, anayasal eşitlikle sadece İslâm (Osmanlı) otoritesinden değil, aynı zamanda millet denen kendi dinî (Yahudi-Hıristiyan) otoritelerinden kurtulduktan sonra tedrîcen seküler milliyetçiliğin yörüngesine ve doğrudan veya dolaylı olarak Batı'nın hegemonyası altına girecekti. Batı/Doğu dünyaları arasındaki mücadelenin özü, bu hegemonya münasebetidir.[10]

Ne Müslüman'a Ne Gâvura Yaranmak

Kadîm nitel eşitlik olarak nesâfet herkese yarar, modern nicel eşitlik olarak adalet ise kimseye yaramazdı. Osmanlı adaletnâmeer silsilesinin son modern halkası olarak görülen Tanzimat Fermanı'ndan farklı olarak 1856 Islahat Fermanı, İslâmî anayasayı altüst etti. Osmanlı aydınları, Islahat Fermanı'nın getirdiği müslim ile gayr-i müslim tebaanın eşitliği ilkesinin imparatorluğun dört temelini ifade eden klasik anayasal âmentünün birinci temeli "millet-i İslâmiyye"yi yıktığı kanaatine vardılar (Ahmed Cevdet 1986 I/85). "Gâvura gâvur denmeyecek" sözüyle ifade edilen müslim/zimmî ayırımının ortadan kalkmasıyla (ehl-i) İslâm'ın hâkimiyeti, *Dâru'l-İslâm*'a mensubiyet nostalji olmuş, Osmanlı hükümeti ümmetin nazarında gayr-i meşrû hale gelmişti.

Fermanın ilan tarzı, takdir-i ilahî kasd edilmediği halde Müslüman hissiyatına tercüman oldu. Osmanlı'da hatt-ı hümâyûnlardan sonra dua edilmesi âdet tendi. Ancak Islahat Fermanı, gayr-i müslimlerin eşitliği hükmüyle şeriata dokunduğundan Fuad Paşa dua edilmesini uygun bulunmamış ve hatip efendinin getirilmemesini tenbih etmişti. Ancak bundan haberi olmayan Şeyhülislâm Ârif Efendi, orada gözüne ilişen Meclis-i Maarif üyesi Ârif Efendi'den

10 Son yıllarda Batı'nın ideolojik evrenselciliğini ve örtük hegemonyasını sorgulayan incelemeler artmıştır: Baker 2009, Bartelson 2009, Dower 2002, Headley 2008, Linklater 1998, Onuf 2018, Philpott 2001, Prozorov 2013, Walker 2010.

dua etmesini istedi. Ârif Efendi, kürsülerde okunması âdet olan meşhur duayı okudu: "Ey, hal ve durumları değiştiren! Halimizi en güzel şekle çevir! Allahım, ümmet-i Muhammed'e merhamet et! Allahım, ümmet-i Muhammed'i koru! Allahım, ümmet-i Muhammedi bağışla! Allahım, ümmet-i Muhammed'in düşmanlarını kahret!" Bu dua üzerine ruhanî reisler fena halde bozulmuş ve mecliste buz gibi bir hava oluşmuştu (Ahmed Cevdet 1986: I/69, Yıldız 2003: 149).

Islahat Fermanı doğrudan şeriata dokunmasına rağmen, beklenenin aksine ulemâdan ciddî bir direniş gelmedi. Devlet ricaline karşı uysal bir tavır gösteren Şeyhülislâm (1854-1858) Meşrebzâde Mehmed Arif Efendi (1791-1858), fermanın muhtevasını onayladığından dolayı halkın nazarında istenmeyen adam oldu (mevâdd-ı mündericesini terviç eylemiş olduğundan enzâr-ı enâmda makdûh oldu). Halk arasında, "Eğer işin içinde Reşid Paşa ile Şeyhülislâm-ı sâbık Arif Hikmet Beyefendi bulunsaydı böyle olmazdı. Tekâlifin bazı mertebe tebdili kâbil olurdu" şeklinde söylentiler dolaşmaya başladı (Ahmed Cevdet 1986: I/70, Yıldız 2003: 149).

Bu meşrûiyet krizinin en keskin ifadesi, müslim ile gayr-i müslim tebaanın eşitliğiyle Osmanlı'nın *Dâru'l-İslâm*'dan *Dâru'l-Harb*e dönüştüğü hükmüydü. Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar'ın derinden etkilendiği Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerinden biri Sarıyerli Mehmed Sâdık Efendi'dir. Hoca Sâdık, Nakşibendî-Hâlidî ekolün karakteristiği hadis ve tefsir gibi temel İslâm ilimlerinde vukufu yanında Doğu'dan ve Batı'dan *Mukaddime* müellifi İbni Haldûn ve *Les Aventures de Télémaque* müellifi François Fénelon gibi isimlerin eserleri vasıtasıyla içtimaî ve siyasî teoriye ilgisiyle de ulemâ içinde temayüz etti; böylece Sultan Abdülaziz devri (1861-1876) âlimleri içinde istibdad tenkidi ve hürriyet müdafaasıyla öne çıktı. Onun muhtemelen 1856 Islahat Fermanı'nın getirdiği müslim ve gayr-i müslim tebaanın eşitliği hükmünden dolayı İstanbul'u *Dâru'l-Harb* olarak tarifi, Tanzimat'ın içtimaî meşrûiyet krizinin icmalidir (Bilgegil 1976: 478, Gencer 2017a: 430). Tepki çok geçmeden pâyitahttan İslâm dünyasına yayıldı, hatta Mekke Şerifi ile etrafındaki ulemâ, Tanzimat bürokrasisini tekfir fetvası bile çıkardı (Gencer 2017a: 163).

1839 Hatt-ı Şerifi Müslümanlar için çıkarılmışsa, 1856 Hatt-ı Hümâyûnu da Hıristiyanlar için çıkarılmış sayılabilirdi (Berkes 1978: 211). 1868 yılına gelindiğinde İngiliz konsolosu Palgrave raporunda durumu şu şekilde tasvir ediyordu: "Bugün görülen odur ki, Osmanlı Hükümeti, Hıristiyan tebaa yararına Müslüman tebaasını ezmek gibi ağır bir suçlama altındadır. Ben, bu suçlamayı üzülerek doğrulamak zorundayım" (Yıldız 2003: 151). Islahat Fermanı ile müslim ile zimmî Osmanlı tebaası arasındaki nimet/külfet dengesi, bilhassa askerlik ve iş hususlarında Müslümanların aleyhine bozulmuştu. Islahat Fermanı ile gayr-i müslimler de tüm tebaa gibi askerlikle mükellef kılındı;

ancak direnişleri üzerine cizye yerine getirilen bedel-i askerî karşılığında tekrar askerlik hizmetinden muaf tutuldular. Böylece gayr-i müslim tebaa, müslim tebaa ile siyasî haklar açısından eşitlik elde ettiği halde askerlik muafiyetiyle ayrıcalık kazandı. Bu hususta Ahmed Cevdet (1986: I/74), haklı olarak der ki: "... mevâdd-ı mezkûrenin en ağırı, teba'a-i gayr-i müslimenin hukûk-ı politikıyyede müsâvâtları maddesi idi ki vezâif-i teba'iyyetin en ağırı olan vazîfe-i 'askeriyyeyi icrâ etmedikleri halde hukûk-ı politikıyyede müsâvâtları bir emr-i garîbdir."

Müslim ile gayr-i müslim tebaa arasındaki geleneksel nimet/külfet dengesi, askerlik hususunda olduğu gibi iş hususunda da Müslümanlar aleyhine bozuldu. Murad Efendi'nin (Franz von Werner) (2007: 59,206) dediği gibi, geleneksel olarak Osmanlı insanının işi, çobanlık, çiftçilik ve askerlik, gayr-i müslimlerinki ticaret ve zanaattı; dolayısıyla millet-i hâkime olarak Müslüman tebaa, millet-i mahkûme olarak gayr-i müslim tebaadan maddî (iktisadi) olarak düşükken manevî (dinî) olarak üstündü. Dolayısıyla Müslüman tebaa, maddî zilletini manevî izzet, gayr-i müslim tebaa da tersine manevî zilletini maddî izzet, iktisadî refahla telafi ediyordu. Nebevî tebliğe göre dünya, müminin zindanı, kâfirin cenneti idi. Islahat Fermanı ile bu nimet/külfet dengesi de bozuldu; Müslümanların maddî zilleti manevî zilletle katlandı, gayr-i müslimlerin maddî izzeti de manevî izzetle pekişti. O yüzden Müslüman kahrı uçsuz-bucaksızdı. Artık Müslümanlar, daha önce kâfirlere ait gördükleri işlere tenezzül eder hale gelmişlerdi; tabiî irsen kabiliyetleri olmadığı için hakkını vermekten uzak olarak:

"Osmanlı toplumu öfkesinde ağır, lanetinde temkinlidir. Allah her şeyi bilir! Allah'ın mutlak kudretine karşı duyulan köklü inanç başka bir ölçü daha veriyor. Onlar için adalet son sözünü bu dünyada söylemez. İnsanlık anlayışları kürek mahkûmlarına da merhametli olmalarını sağlıyor. İş hayatının sersemletici koşuşturmasından çıkıp Bâb-ı 'Âlî çevresinde daha seçkin bir hareketliliğin olduğu bölgeye gidiyoruz. Her köşede bir ayakkabı boyacısı var. Bir zamanlar sadece birkaç Yahudi genç bu işle uğraşırdı, bugünse çok sayıda Müslüman işe el atmış. Bu da yeni zamanın değişikliklerinden birisi! Nasıl olsa bir gâvurun yaptığı aşağı işleri artık gururlu Müslümanlar nafakalarını çıkarmak için hor görmüyorlar." Murad Efendi (2007: 59), bu konuda yaptığı mukayeseli müşahede ve tecrübeden şu neticeye varır: "Müslümanlar, gayr-i müslimlere göre işlerini daha baştan savma ve laubali yapıyorlar. Elindeki fırçayı çok havalı sallıyor, ama o kadar özensiz fırçalıyor ki, ayakkabı doğru düzgün temizlenmiyor."

Islahat Fermanı'nın getirdiği müslim ve gayr-i müslim tebaanın eşitliği ilkesine karşı halk arasında yayılan, "artık gâvura gâvur denmeyecek" sözü, meşrûiyet krizini krizi" çarpıcı bir şekilde özetliyordu. Abdurrahman Şeref (1339:

73-4), *Tarih Musahabeleri*'ndeki "Tanzîmât-ı Hayriyye'nin Tenfizi" adlı kısmında, ehl-i İslâm'ın tebaa müsâvâtı prensibi karşısındaki hislerine dair çarpıcı anekdotlar anlatır: "Şurasını da ilâve edelim ki, ahâlî-i İslâmiyye eser-i taassub olarak müsâvât-ı teba'a keyfiyyetinden birden bire hoşlanmamış idi. Bu iğbirâr, terakkiyyât-ı mülkiyye ve medeniyyeyi sektedâr edecek mâhiyyette olmayub lâkin müvâneset-i 'anâsır (meşrûtiyetten sonra istimâl olunan tabir vechile ittihâd-ı anâsır) emr-i mühimminin teahhur-ı husûlüne bâdî olagelmiş idi. Bu hususta iki fıkra nakliyle iktifâ edeceğim:

Galata'da ve Voyvoda karakolunda kudemâdan bir tabur ağası var imiş. Ahâlî-i hıristiyâniyye ara sıra bir müslimi yakalayıp karakola götürür ve 'Bana gâvur dedi' deyu mücazatını ister imiş. Tabur Ağası, 'Ey oğul anlatamadık mı? Şimdi Tanzimat var, gâvura gâvur denmeyecek. Söyleye söyleye dilimizde tüy bitti' deyû kabahatliyi tekdîr ve tevbîh eyler imiş.

Bundan kırk beş sene evvel komşularımızdan Hacı Süleyman Efendi isminde bir tüccar kapdan var idi. Sinnen yetmişi geçkin olub okur yazar bir adam idi. Tepedelenli Ali Paşa'nın ve Hâlet Efendi'nin re's-i maktû'larını temâşâ ettiğini ve zîrlerinde yazılan yaftaların sûretlerini aldığını söyler idi. Ve latife olarak bize, 'Sizin Tanzîmâtınızın yüzünden vaktiyle ben bir kıyye (okka) nohuttan oldum' der idi. Hacı Süleyman Kapdan, bir kıyye nohut alarak hânesine gelir iken Galata'da Sandıkçılar içinde bir kalabalığa tesadüfle aralarına girmiş. Bir Hıristiyan, bir müslime, 'Senin bana gâvur demeğe hakkın yokdur' diye muaraza eyliyor ve toplanan halk iki kısım olub bir kısmı, 'Evet doğrudur, hakkı yokdur' ve diğer kısmı, 'Ne olmuş ki' diyerek nizâ'ı körüklüyor imiş. Kapdan, nohut mendilinin düğüm tarafını bükmeğe başlamış ve sabrı tükenip mendili Hıristiyanın başına vurmuş. Mendil patlayıp nohutlar yere dökülmüş."[11]

Tanzimat'ın ikinci fermanından hoşnutsuzlar arasında birincisinin mimarının da bulunması, tarihin bir cilvesiydi. Tanzimat Fermanı'nın mimarı olduğu halde bilâhare inisiyatifi eski şakirtleri, yeni rakipleri Âlî ve Fuad Paşalara kaptırarak yeni fermanın hazırlanmasında devre dışı kalan Mustafa Reşid Paşa, diplomasi satrancında aleyhine bir hamle olarak gördüğü Islahat Fermanı'nı mahzurlarını ortaya koyarak rakiplerini Müslüman kamuoyunun gözünden düşürmek için bir fırsat olarak telakki etti. Bununla birlikte yaptığı tenkitlerin haklılığı açıktı. Reşid Paşa, "tavizler fermanı" olarak tarif ettiği fermanla ilgili tenkitlerini Mabeyn'e takdim ettiği bir tezkire ile ekinde yer alan lâyihada mufassal olarak ortaya koydu. Ona göre her ne kadar şartların ve zamanın değişmesine bağlı olarak gayr-i müslim tebaanın statüsüyle ilgili yeni düzenlemeler gerekecekse de, bunlar tedricî olarak yapılmalıydı. Âlî ve

11 "Tanzimat'ın ilânı sırasında davullar çalınıp durum halka duyurulduğu sırada bir davulcunun şöyle seslendiği meşhurdur: "Ey Müslümanlar, duyduk duymadık demeyin... Gâvura gâvur demek yasak oldu" (Cezar 1957: VI/3271).

Fuad Paşalar, bu değişiklikleri bir anda yürürlüğe koyduklarından Müslüman kamuoyu tarafından nefretle karşılanmışlardı.

Düzenlemeden bir sene önce devletlerarası nda yapılan haberleşmelerde sadece Hıristiyan tebaanın dinî imtiyazları gündeme gelmiş ve bunun ahde konulmaması konusunda paşanın ısrarı görülmüştü. Hâlbuki bu defa, barışa esas kabul edilen maddelerin dördüncüsüne hukûk-ı politikiyye de ilave edilmişti. Ona göre Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devlet ricalinin tamamen dâhilî istişaresiyle hazırlandığı halde Islahat Fermanı, Osmanlı tarihinde ilk kez üç yabancı devletin elçileriyle yapılan müzakere kararlarının mazbata haline getirilmesiyle hazırlanarak saraya dayatılmıştı. En tehlikelisi, fermanın Paris Muahedesi metninde zikrinden dolayı hâricî müdahalelere kapı açmasıydı (Berkes 1978: 212, Engelhardt 1328: 126-9, 136, Karal 1976: 8, Yıldız 2003: 162-9).

Bu meşrûiyet krizi, 1859'da Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmeye yönelik Kuleli Vak'ası ile patlak verdi. İddialara göre 1856 Islahat Fermanı'nın ilanı, Bektaşî tekkelerinin yeniden açılması izni, idarenin israf ve sefahati gibi gerekçelerle Sultan Abdülmecid'i tahttan indirmek üzere 1859'da girişilen darbe hareketinde, Irak'ın Süleymaniye bölgesinden gelerek Bâyezid Medresesi'nde kaldığı odada *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* okutan Nakşibendî-Hâlidî şeyhi Şeyh Ahmed başı çekmişti. Bir ihbar üzerine "Muhafaza-i Şeriat" adlı cemiyetin üyelerinin çoğu, 12 Eylül 1859 günü Kılıç Ali Paşa Câmii'nde toplantı yaptıkları sırada yapılan baskınla yakalandı (Davison 1963: 100-3, Onaran 2018).

Sultan Abdülmecid, bu meşrûiyet krizini gidermek için fazla bir şey yap(a) madı. Sultanın bizzat ifade ettiği gibi modernleşme sürecinde şeriatla birlikte ulemâyı safdışı bırakmaya çalışan seküler bürokratlar olarak mülkiyenin de bu krizde rolü vardı. Kuleli Vak'ası'nın hemen ertesi günü Abdülmecid, cuma selâmlığı için Fâtih Câmii'nde namaza gitmek istedi. Ancak başmabeyinci, "Aman hünkârım, Fâtih'e gitmeyiniz, orası hocaların yatağıdır. Hocalar ise sizin aleyhinizdedir" diye mâni olmaya çalışınca Sultan Abdülmecid, "Hocalar fena adamlar değillerdir, siz fena adamlarsınız ki beni onlara fena bildirdiniz" diye azarlayarak Fâtih Câmii'ne gitti (Şapolyo 1964: 211, Yücer 2003: 65).

Muhtemelen o da babası II. Mahmud gibi, "Müslüman tebaa, yeniliklerden ne kadar rahatsız da olsa halifeye ve devlete sadakatten vazgeçmez; asıl mesele, risk grubunu oluşturan gayr-i müslim tebaayı devlete bağlı tutmaktır" anlayışıyla Islahat Fermanı'nın gayr-i müslim tebaa üzerindeki tesirini yoklama ihtiyacı duydu. Babası II. Mahmud'un 1 Temmuz 1839'da vefatı üzerine on yedi yaşında tahta çıkan Abdülmecid, genel olarak halka yakın, dünyaya açık, milletçe sevilen bir padişah oldu. Âdetten olmadığı halde Bâb-ı 'Âlî ve Meclis-i Vâlâ toplantılarına, mekteplerde icâzet törenlerine katılan, kışla ve tersaneleri ziyaret eden, sefâretlere iade-i ziyarette bulunan, elçilerle bizzat görü-

şen, kendisine sunulan nişan ve madalyaları kabul nezaketini gösteren Sultan Abdülmecid, bu tutumuyla yerli yabancı herkesin sevgisini, takdirini kazandı.

Takdir-i ilahî, Abdülmecid, aslında tam çağının adamıydı. I. Selim zamanında Osmanlı kılıç gücünün, Batı gözüyle "kaba gücü"nün zirvesindeydi; askerî gücünü yitirdikçe diplomasinin kaypak zemininde, dolambaçlı yollarında ayakta kalmaya çalıştı. Babası II. Mahmud'un seyfiyeyle birlikte ilmiyenin gücünü kırmasıyla Osmanlı'nın yumuşak, Avrupa câmiasının üyesi diplomatik devlet imajı, sert, teokratik-militer devlet imajının yerini almıştı. İşte bir Batılı prens havasındaki Abdülmecid'in şahsiyeti, değişen Osmanlı Devleti'nin imajına tam uydu. Murad Efendi (2007: 292) anlatır:

"1828-29 Osmanlı-Rus Muharebesi, hilalin silahları için şanssız bir savaştı, ama umutsuz şartlar hesaba katılırsa onursuz değildi. Ancak yirmi üç yıl sonra, her ne kadar reformistin oğlu Sultan Abdülmecid zamanında Osmanlı ordusu hak ettiği ilgiyi görmese de, Tuna' da olduğu gibi Kırım'da da tazminatlarını talep edeceklerdi. Osmanlı ordusuna karşı ilgisizliğin nedeni o sırada yönetim gücünü elinde tutanların politikasından kaynaklanır. Tüm askerî varlıkları yeniçerilerin bir uzantısı olarak erkeksiliği kabalıkla aynı mânâda gören ve bunlara kuşkuyla bakan politika. Ayrıca Sultan Abdülmecid'in mizacında ne silahlara, ne askeriyeye karşı herhangi bir ilgi vardı. Zayıf ve hassastı, hastalıklıydı. Kırılganlık ve çekingenlik o devirde yönetim çevresinde modaydı, yeterince güçsüz olmayanlar da öyleymiş gibi yaparlardı. Teokratik militer devlet çekirdeğine karşı tepki en parlak devrini yaşıyordu. Diplomasi üstünlüğü ele almıştı ve kalem palayı sindirmişti."

1850 yılında çeşitli kereler sultan ile görüşen İngiliz rahip ve editör Henry Christmas'a (1811-1868) göre, Sultan Abdülmecid'in Avrupalı mânâda bilim ve edebiyatla mücehhez bir münevver olduğu söylenemezdi, ancak o, ahlâken yanlış olan şeyin siyaseten doğru olamayacağını bilen, dirayet ve adalet sahibi biriydi. Hakkında pâyitahtta işitilen her anekdot, sultanın halim-selim ve cana yakın, aynı zamanda tuttuğu yolu sebatla sürdürebilecek bir kararlılığa sahip biri olduğunu gösteriyordu (1854: 19).

Dahası babası Sultan II. Mahmud'un izinde yurtiçi seyahat âdetini sürdürerek taşradaki tebaayla da doğrudan irtibat ve ülfet kurdu (Çakılcı 2017: 65). Saltanatı esnasında Osmanlı Devleti'nde köklü değişikliklere yol açan Tanzimat ve Islahat fermanlarını ilan eden Sultan Abdülmecid, bu fermanların taşradaki uygulamaları, aksaklık ve faydaları ile bizzat halkın nabzını yoklamak üzere birçok yurtiçi seyahat yapmıştır. Sultan, 1844 yılında İzmit, Bursa, Çanakkale, Midilli ve Gelibolu, 1845'te ikinci kez İzmit, 1846 yılında Silivri'den Varna'ya kadar uzanan büyük Rumeli, 1850 yılında ise Girit, Rodos, Sakız ve İzmir'i kapsayan Ege seyahatine çıkmıştır. 1856 Islahat Fermanı'nın ilanından

sonra 4-5 Ağustos 1858 tarihlerinde Ayastefanos'a istirahat için yaptığı seyahat sayılmazsa, asıl mühim seyahatini 23 Temmuz-4 Ağustos 1859 tarihlerinde Selanik'e yaptı.

Islahat Fermanı ile gayr-i müslim tebaanın devlete sadakatini pekiştirmeyi hedefleyen hükümetin, bu süreçte halkın nabzını tutmak için ziyaret mekânı olarak kozmopolit yapısıyla tanınan Selanik'i seçmesi isabetliydi. Padişahın Yahudi ve Rum din ve iş adamları ile doğrudan mülakatlar yapması ve ilgi görmesi, zâhiren gayr-i müslimlerin sadakatini pekiştirdi. Padişahı görünür kılan bu ziyaretlerde tebaanın gösterdiği alaka, uzakta bulunan hükümdara sadakatin formel, sembolik bir bağlılığın ötesinde hissî, hakiki bir bağlılık olduğunu ortaya koydu. Söz konusu padişah-tebaa bütünleşmesi Sultan Abdülaziz devrinde de devam etti. Sultan, her gittiği şehirde halkın sevgi gösterileriyle karşılandı (Çakılcı 2017, Mercan 2017, Stephanov 2014b; 2018).

Ancak gayr-i müslim Osmanlı tebaasının bu sadakat gösterilerinin verdiği ümit kalıcı olamayacaktı; artık, cin şişeden çıkmıştı. Islahat Fermanı ile getirilen eşit vatandaşlık statüsü, gayr-i müslim tebaayı Osmanlı'ya daha çok bağlamak yerine tam aksine sekülerleşmeyi hızlandırarak daha çok koparmaya yaradı. Zira azınlıklar için bir "hak" olabilecek anayasal eşitlik, azınlık olmayanlar için seküler "ideoloji"ye dönüşecekti. Osmanlı'da gayr-i müslim milletler, anayasal eşitliğin antitezi olan azınlık olmadıkları için anayasal eşitlik taleplerinin bir gerekçesi, temeli yoktu. O yüzden anayasal eşitlik, onlar için sekülerleşmenin dinamiği olarak işledi.

Farklı dinlerden insanlar arasında eşitliğin sınırı, modern vatandaşlığın kıstası, *intermarriage* denen dinler-arası evlilik evlilikti. Zira Hz. Âdem ile Hz. Havva arasındaki nikah akdi, Rabbimiz ile ruhlar arasındaki rubûbiyyet ahdine dayanıyordu. Dolayısıyla içtimaî, siyasî ve hukukî eşitliğin ötesinde zımnen dini eşitlik mânâsına gelen *intermarriage*, Osmanlı bürokrasisinin bile geçemeyeceği kırmızı çizgiyi oluşturuyordu. Islahat Fermanı'nın ilanından sonra Sadrazam Âlî Paşa, İngiltere sefiri Stratford Canning'e, "Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki hukuk farklarını kaldırdık. Artık hepsi Osmanlı ve müsâvîdirler" demişti. Sefirin buna karşılık, "Demek ki bundan sonra Müslüman kadınlar Hıristiyanlarla da evlenebilecekler" demesi üzerine ise paşa, "Yoo... İşte bu olmaz" diye yerinden sıçramıştı (Atay 1980: 445). Tanzimat devrinde halk nezdinde mahkûm edilen Batılılaşma'nın sembol figürü bir paşanın bile böyle bir kırmızı çizgisinin olması mânâlıydı.

Keza Islahat Fermanı'ndan önce 1854'de Stratford Canning, Müslümanların mezhep değiştirmekte ve câmiyi terk ile kiliseye kabulde serbest oldukları esasını halifeye kabule ve bunu alenen beyan ettirmeye çalıştığı zaman da, Osmanlı vükelâsı aynı itirazları tekrar ettiler. Âlî Paşa dedi ki: "Pâdişâh, böyle bir teklife

muvafakat ederse artık İslâm milletinin halîfesi olamaz, saltanatı da çok zaman muhâfaza edemez. Mürtedler ile küfürbazların bundan böyle idam olunmayacaklarına dâir diplomasi yoluyla size teminat verebiliriz; fakat bu hususî müsaadeyi ilan etmek, avam sınıfı ile ulemâ arasında o kadar şiddetli bir taassup galeyanına sebep olur ki önünü almaktan âciz kalırız" (Engelhardt 1328: 116).

Ancak halk, II. Mahmud için "gâvur padişah"tan sonra "Tanzimat'ın dört atlısı" sayılan Reşid, Âlî, Fuad ve Midhat paşalar için -Sultan Abdülaziz dâhil- "gâvur paşa" hükmünü vermiş ve bu hükmü Âlî Paşa'nın cenaze namazında çarpıcı bir şekilde göstermişti (Davison 1963: 37,42,153, İnal 1982: III/1278, Cezar 1957: VI/3212,3231). Ahmed Cevdet (1986: II/44) ve Namık Kemal'in (2005: 223) bahsettiği Âlî Paşa'nın cenaze namazından sonra ölünün tezkiyesi için yöneltilen, "Merhumu nasıl bilirdiniz?" sorusuna cemaatin alışılagelmiş olumlu cevap yerine Âlî Paşa'nın başına buyruk Batılılaşmacı politikalarına protesto mânâsına gelen bir sessizliği seçmesi, herkesi şok etmişti. Bu, halkın Âlî Paşa'nın temsil ettiği Tanzimat siyasetini mahkûm etmesi, Tanzimat'ın meşrûiyet krizine karşı tepkisinin zirvesiydi. Cevdet Paşa'yı dinleyelim:

".... Âlî Paşa fevt oldukta namazı Yeni Câmii'de kılındı. Lâkin garîbdir ki müezzinler birbirinin seslerini yanlış anlamakla Câmi-i Şerîf içindeki cemaat yoluyla cenaze namazını kılamadılar. Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Osman Efendi, tezkiyeye kıyam ile üç defa 'Bu zâtı nasıl bilirsiniz?' diye sordu ve arada 'Büyük bir zât idi. Devlete çok güzel hizmetleri vardır' diye gördü. Kimesne tarafından lâ ve neam bir cevab zuhûr etmedi. Hâlbuki cenazenin birinci ve ikinci safı hep ânın müteallikatı ile dolu idi. Sanki herkesin ağzı kilitlendi. Bu sükût-i umumî, huzzâra bir 'acîb dehşet verdi. Böyle tezkiyesine sükût-i tam ile mukabele olunan bir cenaze görülmemiş ve işitilmemiş olması, evlâd ve akrabasına ne mertebe tesir eylediği beyandan müstağnîdir. Bu hali görenler, andan sonra efkâr-ı 'umûmiyyeye dokunacak tavır ve mişvârdan sakınır oldular. Vakıa kişi, içinde yaşadığı milletin menfûru olmak, hem kendisi, hem de akabı için pek büyük mesâibden ma'dûddur".[12]

Ahmed Cevdet (1986: II/44), *Tezâkir*'de de bu hadiseden şöyle bahseder: "Zâten efkâr-ı âmmeye dokunacak tavr u mişvârda bulunmaktan mümkin mertebe sakınıyordum ve oldukça kabûl-i 'âmmeyi celb edebilecek hâl u hareket çalışıyordum. Âlî Paşa cenâzesinde halkın böyle zikr-i hayr ile yâd etmek 'âdet olan yerde sükût-i tâmmı ihtiyâr ettiklerini gördükten sonra artık efkâr-ı 'âmmeye mugâyir hâl u hareketten be-gâyet havf ü ihtirâz eder oldum ve millet-i İslâmiyye'de cârî olan tezkiye usûlünün sırr u hikmetini ol gün lâyıkiyle anlayabildim."

[12] Merhûm İbnülemin Mahmut Kemal İnal (1982: I/25-26) *Son Sadrazamlar* eserinde "Cevdet Paşa 'Maruzat' da diyor ki' demesine rağmen, bu rivayet *Maruzat*'ta bulunmamaktadır.

Gene Ahmed Cevdet'in (1980: 1-2) verdiği bilgiye göre halkın Âlî Paşa'ya tepkisi, sadece yasal sekülerleşme yönündeki icraatları, Batılılaştırıcı reformları değil, ileride kendisine rakip olurlar endişesiyle Müslümanları diplomatik kariyerden uzak tutması, sahatı Ermeniler'e bırakması yüzündendi:

"El-hâsıl Reşid Paşa, Sultan Mahmud zamanında görmüş olduğu usûlü tamâmiyle muhâfaza etmiş idi. Anın yerine Âlî Paşa geçdikden sonra Ermeniler'e ziyade i'tibar etdi ve Hâriciyye Nezâreti dâiresinde teşkil olunan Tahrirât-ı Hâriciyye odasına Ermeniler'i doldurdu, Anlar da yavaş yavaş ehl-i İslâm'dan bulunan efendileri ve belki devlete sadık olan Ermeni me'mûrları bile birer takrîb ile def' edip, yeniden Oda'ya alınacak efendileri dahî hep kendi fikirlerine muvâfık olan Ermeniler'den aldıkları cihetle, Hâriciyye dairesinin umûr-ı nazikesi hep Ermeniler elinde kaldı. İşte bu seyyiâtı Âlî Paşa te'sis edip gitmiştir. Öyle görünüyordu ki, Âlî Paşa, ehl-i İslâm'dan umûr-ı hâriciyyeye âşinâ âdemler yetişirse kendisine rakib olurlar, deyü havf ederdi. Fi'l-vâki' Kırım Muharebesi'nden sonra Islahat Ferman-ı 'Âlîsi iktizasınca, Hıristiyanların da devlet me'mûriyetlerinde istihdâmları lâzime-i hâlden olmuş idi. Lakin anları, devletin rûhu mesâbesinde olan umûr-ı politikıyye ve hâriciyyede istihdâm etmekden ise, öteden beri me'lûf oldukları umûr-ı mâliyyede istihdâm etmek çok ehven ü evlâ olurdu. İşte millet-i İslâmiyye'nin Âlî Paşa hakkında buğz u 'adâvetlerine başlıca bir sebeb de budur."

Tanzimattan Tahribata

Bir sivil isyan (Kuleli Vak'ası) ile sonuçlanan içtimaî meşrûiyet krizinin ağır bastığı Sultan Abdülmecid devrinden (1839-1861) sonra Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) bir saray darbesi ile sonuçlanan idarî meşrûiyet krizi derinleşti. Osmanlı hükümeti, Batılı devletler ve şartların baskısıyla kerhen Tanzimat reformlarına girişmişti. Bunun sonucunda geleneksel istikrarlı düzen bozulurken yeni sağlıklı bir düzene geçilememiş, bu araftalık durumu devlet için vahim bir tehlike doğurmuştu. Mustafa Reşid Paşa'nın devletin selâmeti için Sultan II. Mahmud'a sunduğu reçete, özünde modern şartlarda hukuk devletinin yeniden inşası fikrine dayanıyordu (Ergin 1977: II/412-413). Hukuk devletinin yöneticilere ve yönetilenlere, bürokrasi ve halka bakan tarafı vardı.

II. Mahmud'un bu yolda attığı önemli adımlardan biri de modern kapitalist ulus-devletinin esası olan mülkiyet hakkının tanınmasıydı. Friedrich A. Hayek'de görüldüğü gibi liberalizme göre yasal eşitlik olmadan iktisadî özgürlük olamazdı; o yüzden, John Locke'da görüldüğü gibi liberalizm için *mülkiyet*, modern vatandaşın yasal eşitlik ile iktisadî özgürlüğünün birleştiği ana hakkı haline gelmişti (Ritzer 2016: 574, Sreenivasan 1995). Kadîm Osmanlı devrinde, devlet adamlarının ve tüccarların malları gerek görüldüğünde müsa-

dere (devlet hazinesine aktarma) edilirdi. II. Mahmud tarafından memurlar ve kadılar için çıkarılan 1838 tarihli kanunnâmeler ile "siyâset-i örfiyye" ve "müsâdere-i gayr-i îcâbiyye" kaldırıldı, servet sahibi kişilere mülkiyet hakkı tanındı: "Bundan böyle saltanatın millet için bir sebeb-i dehşet değil, bir destek olmasını isterim. Haczi, müsadereyi ilgâ ederim. Âsîlerin evlâdlarına kalan emvâlin intikâlini bile arzu ederim... Bugünden itibaren müsadere lağvolunarak bundan böyle ne Müslümanlara, ne re'âyâya tatbik edilmiyecektir" (Engelhardt 1328: 20). Böylece yerel bir burjuvazi teşkili yolunda servet sahiplerinin mülkiyet endişeleri bertaraf edilerek daha verimli çalışmaları amaçlandı (Karal 1946: 152, İslâmoğlu 2004).

Mahmud Celaleddin Paşa (1326: 15), *Mir'ât-ı Hakikat* adlı eserinde anlatır: "Reşid Paşa, kudret-i fıtriyye ve kâbiliyyet-i hulkıyye ile bir millet içinde nâdir zuhûr eden e'âzımdan olmağla Devlet-i 'Aliyye'yi ikiye bölmek derecesine gelen Mısır gâilesini ortadan kaldırabilmek içün Avrupa'ya karşı te'minât-ı fi'liyye göstererek devletin bekâsını mu'în-i hâricî bulmağa mecbûriyyetini bi'z-zât keşf ve tahkîk eylediğinden evvelâ katl u tesmîm ve müsâdere-i emvâl gibi mu'âmelât-ı zulmiyye sebebiyle hükümet-i 'Osmâniyye'den dilgîr olan sunûf-ı teba'ayı men'-i istibdâd ve vaz'-ı esâs-ı 'adl ü dâd ile devleti metbû'alarına ısındırmağa ve hukûk-ı 'umûmiyyeye ri'âyet kavâ'idine Devlet-i 'Aliyyece vücûdunu ortaya koymağa medâr olmak üzere emniyyet-i mâl ve cân ve mahfûziyyet-i 'ırz u namus esâslarını ve kavânîn u nizâmât ile mukayyed bir kâ'ide-i idâre vaz'ını hâvî Tanzîmât-ı Hayriyye nâmile kararlaşdırdığı ıslâhâtı bin iki yüz elli beş senesi şehr-i Şa'bân'ının yirmi ikinci günü Gülhane'de kıraat eylediği hatt-ı hümâyûn ile i'lân etmiş ve Mısır meselesinin hallini Tanzimat-ı mezkûrenin icrâsına rabtederek bir müddetten beri Devlet-i 'Aliyye'nin imhâ ve ifnâsına mâ'il olan Avrupa efkâr-ı 'umûmiyyesini tashîh ve te'mîn ile Şevket-i 'Osmâniyye'nin devâm u bekâsı lüzûmunu tasdîk ettirmişdir."

Bürokratik reform ise özünde modern bir ordu ve idare, askerî-sivil bürokrasi inşası hedefine dayanıyordu. Hedef, geleneksel saltanatın-rejimin kulu ve muhafızı (hizmetçisi ve bekçisi) bürokrasi ve ordu yerine devlete bağlı modern bürokrasi ve ordunun inşasıydı. Eski Roma'da *Praetorian Guard* denen kralı koruma birlikleri, Memlûkler ve Osmanlılar'daki Hassa muhafızları (alaylarına) tekabül ediyordu. İşte bu yüzden, ordunun sadece sultanın maddî himayesi değil, aynı zamanda saltanatın (rejimin) manevî himayesine soyunduğu, müdahaleye cüret ettiği, askerî kadar siyasî işlev gördüğü, kraldan çok kralcılık yaptığı, kafasına göre ayaklandığı, iktidara el koyduğu rejimler, "pretoryan rejimler" (*praetorian regimes*) olarak adlandırılmıştır" (Huntington 1957: 20, Haie 1994: 305, Sinkaya 2016). Yeniçerilik, Sultan II. Mahmud tarafından 1826 yılında Vak'a-i Hayriyye ile kaldırıldıktan sonra onun yerine yeni ordu Asâkir-i Mansûre-i Muhammediye kuruldu.

Tanzimat devrinde çıkan ilk kanunun, idare (memur) hukukuna dair bir ceza kanunnâmesi olması manidardır. Yolsuzlukları önlemek için 1838'de maaş sistemine geçildi. Padişah, 27 Mart 1838 tarihinde yayınladığı hatt-ı hümâyûnla rüşveti önlemek ve halkın işlerinin garazsız bir şekilde yürütülmesini sağlamak için memurlara maaş bağlandığını, buna rağmen rüşvet alınmaya devam edilirse fâillerinin şiddetli bir şekilde cezalandırılması gerektiğini belirtiyordu. Rüşvet ve diğer idarî ve hukukî illetlerin tasfiyesi için 6 Mayıs 1838'de (11 Safer 1254) mülkî ve bilâhare aynı ayın sonuna doğru adlî (kzasker, kadı, nüvvab) memurlar için Me'mûrîne Mahsûs Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu ile Tarîk-i İlmîye Dâir Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu adlarıyla iki ayrı ceza kanunnâmesi çıkarıldı. Bunlarla memurlar hakkında idam gibi had ve kısas gereği verilecek şer'î cezalar dışında, müsadere ve siyaseten katl gibi örfî cezalar kaldırıldı (Akyıldız 1993: 106, Cihan 2004, Güldöşüren 2013, *Tanzimat I* 1940: 170-2, Yurdakul 2008).[13]

Bu, gelir ve yaptırım yönünden enformel bir sistemde çalışan örfî (kul) bürokrasi yerine artık formel bir sistemde çalışacak aklî (rasyonel) bürokrasiye geçişi, Almanya'da olduğu gibi *rechtsstaat* [hukuk devleti] gayesinin *beamtenstaat* [memurlar devleti] olarak tezahürünü gösteriyordu (İnalcık 2006: 337). Aslında *rechtsstaat*, ancak *beamtenstaat* olabilirdi. Zira Osmanlı, zaten hükümdar ve millet olarak şahısların hakkını sağlayacak şeriata dayalı bir *nomokrasi* [rule of law=hukuk yönetimi] idi. Devlet baba ve müminlerin emiri olarak padişahın meşrûiyet problemi yoktu; "gâvur padişah", makama değil, şahsa bağlı ârızî bir meşrûiyet krizini ifade ediyordu.

Ancak giderek devlete padişahın şahsından bağımsız bir hükmî şahsiyet (tüzel kişilik) kazandıran bürokrasinin meşrûiyete, daha doğrusu akliyete ihtiyacı vardı. Sâdık Rifat Paşa'nın (1290: 5), "hukûk-ı millet ve kânûn-ı devlet" ayırımıyla ifade ettiği gibi hak=şeriat, ancak hakiki şahıslara, insanlara ait bir şeydi, hükmi şahıs olarak devletin hakkı değil, sadece yasası olabilirdi; o yüzden *rechtsstaat*, fiilen *beamtenstaat* demekti. Tanzimat Fermanı'nda ifade edilen kanun devleti idealinin siyasî sistem (anayasa hukuku) açısından millete bakan yüzü *rechtsstaat*, hükümet sistemi (idare hukuku) açısından devlete bakan yüzü *beamtenstaat* idi.

II. Mahmud devrinde 1834 yılında Maçka'da Mekteb-i Ulûm-ı Harbiye, Sultan Abdülmecid devrinde 1846'da Harbiye bünyesinde Meşrûtiyet'ten sonra müstakil bir müessese haline gelen Erkân-ı Harbiye Mektebi açıldı (Ergin

13 Ahmet Mumcu'nun (1969: 277) verdiği bilgiye göre, Tarîk-i İlmîye Dâir Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu'nun tam metni bulunamamıştır. BOA Cevdet Ad. N. 404'te II. Mahmud devrinden kalan ve kesin tarihi belirtilmeyen bir "örnek"te ulemânın rüşvetçiliğine engel olmak için memurlar hakkındaki Ceza Kanunnâmesinin hükümlerine benzer müeyyideler bulunmaktadır. Örnek'in girişindeki ifadeye dayanarak bu hükümlerin kanunlaştığı kabul edilebilir. Ancak bilahare Konya Şer'iyye Sicillerinde bulunan Tarîk-i İlmîye Dâir Cezâ Kânûnnâme-i Hümâyûnu metni Musa Çadırcı (1982: 148-161)'nın makalesinde tıpkıbasım olarak verilmiştir.

1977: II/354-368, 533). Kalemiyye denen sivil bürokrasinin yetiştiği geleneksel kul sistemi zamanla bozulmuş, ihtisas ve liyakati önleyen tevcihat sistemiyle durum daha kötüye gitmişti. Tevcihat sistemi, Osmanlı Devleti'nin düşüşe geçtiği XVI. asrın sonlarına doğru vezir, beylerbeyi, sancakbeyi, divân hocaları gibi görevlilerin artışı üzerine uygulanmaya başlamıştı. Bu sistemde memurlar nöbetleşe olarak birer seneliğine memuriyetlere getirilir, ancak görevinde başarılı olan memurlar, ibkâ adıyla vazifelerinde bırakılırlardı (Lalor 1972, Akyıldız 2004: 24).

Yani idarede eski sistem aşınmış, yeni yasal-ussal bir bürokrasi sistemine de geçilememişti. 12 Şubat 1859 cumartesi günü bugünkü Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nin çekirdeğini oluşturan Mekteb-i Mülkiye açıldı. İzleyen yıllarda gerçekleşen aşağıdaki oluşumlar, Tanzimat devrinde mülkî bürokrasinin yeniden yapılandırılması sürecinin nasıl hızlandığını gösterir:

1877 - Devlet memurlarının sicillerinin tutulmasını öngören talimat

1879 - Sicill-i Ahvâl-i Me'mûrîn Komisyonu kurulması

1880 - İntihâb-ı Me'mûrîn-i Mülkiye Komisyonu kurulması

1881 - Me'mûrîn-i Mülkiye Terakkî ve Tekâüd Kararnâmesi

1896 - Me'mûrîn-i Mülkiye Komisyonu kurulması

Görüldüğü gibi devletin reformunun özü olarak bürokratik reform, yönetici sınıfların eğitim ve işlevlerinin yeniden yapılandırılmasına taalluk ediyordu (Findley 1980, Akyıldız 1993). Hukuk devletinin yöneticilere, bürokrasiye bakan tarafı Webergil yasal-ussal bir bürokratik sisteme geçişti. Ancak bu, geleneksel politik kültürle yetişmiş bürokrasi açısından çelişkili bir gelişmeydi. Hukuk devleti, bürokrasi için siyaseten katl ve müsadere gibi risklerin bertaraf edildiği hukukî teminat olduğu kadar idarî kısıtlama demekti. Bu hususta Abdurrahman Şeref Bey (1339: 68-71), *Tarih Musahabeleri*'nde çarpıcı mütalaalarda bulunur:

"Efkâr-ı 'âmme mübhem olan dekâyik-i tefehhümde tereddüde düşer, fakat hakâyık-ı mâddiyyede kesdirici bir isabet gösterir. Binaenaleyh halk, Tanzîmât-ı Hayriyye'yi sürûr ve şâdîler ve şenlikler ile karşıladı ve huzûr-ı istikbâlini o berât-ı necâta bağladı. Bunda da yerden göğe kadar hakkı var idi. Husûsile teba'a-i gayr-i müslimenin şevk ve neşâtı muzâ'af idi (...) Kuvve-i icrâiyyemiz erkânı îkâ'-ı müşkilâttan geri durmadı. Tarz-ı 'atîkde yetişmiş ve istibdâda alışmış olan ricâl-i devlet, sâbıkı misillü atıp tutmaktan memnû' ve ahkâın-ı kanûniyyeden nıünkâd olmağa 'an samîmi'l-kalb râzî olamadı. İstibdâd pençelerine geçirilen eldivenleri çıkarub atmak fırsatlarını kaçırmadı. Tanzîmât-ı Hayriyye kâğıt üzerine yazılsın, i'lânlar ve fermânlarla te'kid olunsun, dâhil ve hâric anınla oyalansın, fakat kendileri yine bildiklerini yapsunlar:

İşte pek çoklarının Tanzimat'a verdiği ma'nâ bu idi. Reşid Paşa'nın ve sonradan başına topladığı henüz rnutavassıt rütbede bir kaç ezkiyâ-yı ricâlin ihtimâmât-ı münferideleri azılı sanâdîd-i kadîmenin tagallüb-i nüfûzu yanında çırpınmaktan hâlî kalmaz ve paşa-yı müşârun-ileyhin hamiyyet ve cerbezesi anları iknâ' ve serfürû etmeğe çalışmaktan fâriğ olmaz ise de berikilerin mümâşat ve mütâba'ati zâhirî ve zoraki idi.

Reşid Paşa, târîh-i sadâreti olan 1262 senesine kadar mesned-i vâlâ-yı mezkûr sırasile Koca Hüsrev Paşa ve Koca Rauf Paşa ve Darendeli İzzet Mehmed Paşa ve yine Rauf Paşa taraflarından işgâl olunmuş idi. Müşârun-ileyhinin mizâc ve meslekleri makâlât-ı sâbıkamızda ta'rîf olunduğundan kâri'în-i kirâmca ma'lûmdur. Hüsrev ve İzzet paşalara Tanzîmât-ı Hayriyye'yi tevdî' etmek, kediye peynir tulumunu emanet etmeğe benzer. Hüsrev Paşa'nın elinden gelse Reşid Paşa'yı bir içim suda boğmak ve Tanzîmât-ı Hayriyye'ye bir Fâtiha okumak muhakkakdır. Rauf Paşa, sedâd ve irfanı ve istikâmet-i ahlâkıyyesiyle beraber sözünü yürütmekden değil, re'yini izhârdan bile muhteriz ve daha doğrusu 'acz ve vesveseye müstağrakdır. Vükelâ-yı sâ'ire dahî 'ale'l-ekser anların birer numûnesidir. Ağa Hüseyin Paşa ve Çengeloğlu Tahir Paşa gibi devletçe hüsn-i hizmetleri meşhûd olan kudemâ-yı vüzerâya Tanzimat'ın nef' ve kıymetini hakkiyle anlatmak kolay olur mu? Ya vâlilerimiz? En memdûh ve ma'rûflarından olan Es'ad Muhlis Paşa'nın ba'zen sıkılarak odasında kılıç çekip, "Ah Tanzimat, ah Tanzimat" deyu mindere urmakla def'-i hırs u hiddet eylediği menkûldür."

Osmanlı tarihinde devletin tüzelleşmesi (hükümdarın şahsından müstakil bir hükmî şahsiyet kazanması), iktisadî ve siyasî iki gelişmeyle başlatılabilirdi: Ebu's-Su'ûd'un topraklarda *rakabe* denen soyut devlet mülkiyetine hükmetmesi, Kanûnî Sultan Süleyman'ın İbrahim Paşa ile sadâret makamını yürütmenin başı haline getirmesi. III. Selim, devletin tüzelleşmesini açıkça ifade eder: "Kaymakam Paşa; devletin irad ve masrafı ve zait sefaheti cümlenizin malûmudur. Eğer bana şimdilik kuru ekmeğe kâni' ol deseniz ben razıyım. Eğer ben birine taarruz eylesem pederi dahî böyle idi deyu lisana götürürler. Siz bana beyân edin Allah aşkına, devlet elden gidiyor, sonra faide vermez. Ben bildiğimi size beyan eyledim. Siz de devlette hisse-mendsiniz" (Karal 1942: 82). Sultan, bununla şahsından bağımsız bir devletin aşırı, lüks giderinden, ikincisi, evvelce "Devlet Baba" padişahın kulu olan bürokratların şimdi "Devlet Cihazı"nın parçası bürokratlar olduğundan bahseder.

Tanzimat reformları devletin tüzelleşmesi sürecini hızlandırdı. Eski sistem içinde belli bir karşılıklı kontrol ve denge mekanizması oluşmuştu. Şimdi devlet, giderek bir cihaza dönüşerek istibdad eğilimindeki sultan ve bürokrasi için iki ucu keskin kılıç haline gelmişti. Âlî-Fuad Paşalar ve Abdülaziz misallerinde olduğu gibi radikal, otokratik modernleşme, bir iktidar aygıtı olarak devleti daha da güçlendirmeye yarayarak istibdat ve meşrûiyet krizini krizi" daha da arttırabilirdi.

Arapça "ağır yük" ve buna bağlı "günah ve vebal" mânâsına gelen *vizr* kelimesinden türeyen *vezaret* (vezirlik), halk arasında beddua olarak darbımesele dönüşen, "Sultan Selim'e vezir olasın" sözünün ifade ettiği üzere, ağır ve riskli bir işti. Latîfî, *Tezkire*'sinde vezâretten azli üzerine Sinan Paşa için der: "Bu dahî bir kaç gün umûr-ı 'âmmeyi gördükden soñra vizr-i vezâretden ibâ ve ictinâb idüp riyâseti siyâset bildi ve ağrâz-ı dünyeviyyeden külliyen i'râz idüp Kudvetü'l-Mutasavvıfa Şeyh Vefâ hazretlerinden el alıp mürîd-i irâdet-pezîri oldı" (Seymen 2008: 175). Hatta II. Abdülhamid'in hal'inden sonraki sözleri, devlet idaresinin sadece kulları değil, efendileri sultanlar için bile *vizr* olduğunu gösterir: "Benim teessürüm, sizin gibi gençlerin ve saraydaki kızların taarruz ve tecavüze maruz kalmaları ihtimalini düşünmekten ileri geliyor. Bana gelince canımın hiç kıymeti yoktur. Ecdâdım, bu devlet ve millete büyük hizmetler îfâ ettikleri halde birçokları ne felâketlere, ne fecî âkıbetlere uğramışlardır. Hânedânımızın kıymetini hiçbir zaman takdir edemediler" (Osmanoğlu 2009: 52).

II. Mahmud ve Abdülmecid devirlerinde devletin bekâsı kaygısının zirveye çıktığı fevkalade halde mahir paşalar devlette hâkimiyeti ele geçirdiler. Vezirler, Kanûnî Sultan Süleyman'ın İbrahim Paşa'yı yürütmenin başı haline getirmesiyle vezâretten sadârete ve sonunda velâyete geçmişler, "saltanatın kul"ları "devletin efendi"leri olmuşlardı. Reşid Paşa zamanında yapılan idarî değişiklikler, daha kendi sadrazamlığı devrinde yeni "yüksek memur" tabakası yaratmıştı. Bu grubu, lisan bilmeleri veya yeni müesseselerde istihdamları sayesinde Batı ile irtibat kuran kalem efendileri teşkil ediyordu. Batı'nın idarî tekniklerine olan vukufları sayesinde imparatorluktaki bütün mühim devlet işlerinin kontrolü yavaş yavaş bu yeni memur tabakasının eline geçmekteydi. Bu yeni üst tabakanın hususiyetlerinden biri de kendini beğenmişliği ve memleketi idareye yalnız kendini ehil görmesi idi. Âlî Paşa, bu tutumu daha ileri götürerek devlet idaresinin bir "elite"in inhisarına bırakılması zaruretine işaret etmekten çekinmiyordu (Mardin 1992: 279).

Osmanlı'daki ilk muhalefet-ideoloji akımı sayılan Yeni Osmanlılar, temelde bu mülkiye oligarşisine, Tanzimat'ın ikinci neslini oluşturan Âlî Paşa istibdadına muhalefetten doğmuştu (Mardin 1992: 278). Yeni Osmanlılar, umumî olarak Mustafa Reşid Paşa'nın öncülüğünde 1839 Gülhane Hattı ile başlayan Tanzimat'ın birinci merhalesini saadet, Âlî-Fuad Paşaların hükmettiği ikinci merhalesini felaket devri olarak görürler. (25 Haziran) 1861'de Sultan Abdülaziz'in tahta çıkışından (7 Eylül) 1871'deki vefatına kadar süren on yıllık müddet, Âlî Paşa'nın Osmanlı Devleti'nin kaderine hükmettiği devredir. Bu devirde sadrazamlık makamını Âlî Paşa 6 Ağustos 1861-22 Kasım 1861 ile 11 Şubat 1867-7 Eylül 1871 arasında olmak üzere iki defa, onun dışında da aşağıdaki kişiler işgal etmişlerdir:

Keçecizâde Fuad Paşa	22 Kasım 1861-6 Ocak 1863
Yusuf Kâmil Paşa	6 Ocak 1863-3 Haziran 1863
Keçecizâde Fuad Paşa	3 Haziran 1863-5 Haziran 1866
Mütercim Mehmed Rüşdi Paşa	5 Haziran 1866-11 Şubat 1867

1869'da Fuad Paşa'nın vefatına kadar bu ikili sadrazam ve Hariciye nâzırlığı görevini münâvebeli olarak yürüttüler. Âlî Paşa, 1861-1871 arasında dört kez sadâret makamını başkalarına bırakmışsa da fiilî hâkimiyetini sürdürdü. O, bu devirde devletin dizginlerini eline almış, Bâb-ı 'Âlî'nin nüfuzunu zirveye çıkarmış, sarayın müdahalesine son vererek Bâb-ı 'Âlî'yi devlet işlerinin merkezi ve mercii haline getirmişti. Öyle ki, davet edilse bile vükelâdan biri kendisine haber vermeden saraya gidemez olmuştu. Kendisi ise, Abdülaziz'in kanun ve usûllere aykırı iradelerini kat'iyen infaz etmez, Tanzimat ve Islahat fermanlarının tebaaya verdiği hakları, padişaha karşı daima sonuna kadar müdafaa ederdi (Cezar 1957: VI/3169).

Gülhane Hattı'nın ilanından Âlî Paşa'nın vefatına kadarki asıl Tanzimat denebilecek 1839-1871 devresi, kararlı, geri çevrilemez bir modernleşme ve dönüşümden ziyade proje, temel atma, deneme ve geçiş devresiydi. 7 Eylül 1871'de Âlî Paşa'nın vefatıyla Tanzimat süreci bir dönemece, tereddüt ve muhasebe anına erişti. Bunda hem devletin içinde bulunduğu konjonktürün, hem de Reşid ve Âlî gibi dünyayı bilen vizyoner paşaların irtihalinin rolü vardı. Devlet, çoğunluğa göre geri çevrilemez, bazılarına göre geri çevrilebilir bir süreçteydi. Bu hal, bir tünelin ortasına gelmiş kişilerin tereddüdüne benzetilebilirdi. Bunlardan kimileri, artık geri dönemeyecekleri bir noktaya geldikleri gerekçesiyle tünelin ucuna doğru ilerlemeyi, *çıkışı* savunurlarken, kimileri de tünelin ucu görünmediği, kendilerini neyin beklediğini bilemedikleri için yol yakınken hiç olmazsa bilinen noktaya, geriye *dönüşü* savunurlar.

İlginç olan, bu muhasebeyi yerliler kadar empatik yabancıların da yapması, Osmanlı dostlarının da Osmanlı'nın mukadderatını dert edinmeleriydi. İngiltere başbakanı William E. Gladstone'un (1809-98) Osmanlı'ya yönelik despotizm suçlamaları üzerine milletvekili Butler Johnstone, 8 Şubat 1876'da Avam Kamarası'nda yaptığı konuşmada, Kırım Muharebesi'nden sonra Avrupalı ülkelerin baskısıyla Âlî Paşa'nın ülkenin geleneksel anayasal rejimi yerine keyfî bir hükümete geçtiğini, keyfî idareye alışmamış Türkler bunu kaldıramayacakları için eski şer'î düzene dönmekten başka çare olmadığını savunur. Bunun üzerine yazdığı yorumda David Urquhart da Kırım Muharebesi'nin ardından Batı'nın dayattığı reformlar yüzünden eski düzenini kaybeden Türkler'in kanunsuzluğun ızdırabını çektiğini söyler (Çiçek 2010, Çelik 2002: 1994: 126, 580-1).

Modernleşme Tünelinde Tereddüt

7 Eylül 1871'de Âlî Paşa'nın vefatından sonra, tünelin ortasındaki geri/ileri tereddüdüne benzer şekilde bürokrat seçkinler arasında iki zıt temayül ortaya çıkmıştı: İstibdâd veya meşrûtiyet. 1839 ve 1856 fermanlarındaki rolleriyle birinci Tanzimat devresini Mustafa Reşid ve Mehmed Emin Âlî Paşalar temsil ettiği gibi, ikinci Tanzimat devresini de istibdat ile meşrûtiyet akımlarının bayraktarları olarak Mahmud Nedim ile Ahmed Midhat paşalar temsil ettiler. Bu yüzden birincisine "Eski Türk", ikincisine de "Yeni Türk" (Genç Türk) lakabı verilmişti. Murad Efendi (Franz von Werner) (2007: 302-303) aktarır: "Âlî Paşa'nın muhafazakâr ve tepkisiz tarzından sonra Mahmud Paşa bir devrimci gibi göründü; belirli bir azim ve enerjik bir istekle işlere el attı, başlangıçta bu yenilikler etkileyiciydi. Davranışları bir zamanların ihtişamlı sadrazamlarını hatırlatıyordu ve böylece kısa süre sonra "Eski Türk" namını aldı. Bu isim, Türkiye'de düşüncesizce, tıpkı mezhep savaşlarında Katolik olmayanlara takılan isimler ve Fransız İhtilâli sonrası yasama meclisi devrinde 'aristokratlar' ve 'hainler' tanımlarına benzer şekilde kötü anlamda kullanılmıştır."

Mahmud Nedim Paşa'nın (1327) Trablusgarp valisi iken Abdülaziz'in tahta çıktığı 1278/1861-62 tarihinde yazdığı *Âyine* ve *Hasbihâl* isimli risâle iki kısımdan oluşur; *Âyine* nesir, *Hasbihâl* manzum şeklindedir. Paşa'nın burada savunduğu fikirler, bilhassa Namık Kemal'in düşünce tarzına benzer. Risâle, çok sonraları 1327/1909'da basıldığı için Kemal'in bunu okumuş olma ihtimali yoktur. Bu düşünce tarzının özü, krizden çıkışın geçmiş ideal düzene dönüşe, restorasyona bağlı görülmesidir. Âlî Paşa'nın iktidarının zirvesinde olduğu 9 Aralık 1868 (23 Şâban 1285) tarihli "Hasta Adam" başlıklı yazısında Namık Kemal (1327: 97, 100), Osmanlı'ya "hasta adam" dedirten hastalığın temel sebebi olarak ricalde, malda, askerde, her hususta azlığı, bunun kaynağını da siyasî rejimin bozukluğunda bulur.

Ona göre Tanzimat ile meşrûtiyete değil, tam aksine bürokratik istibdada giden bir süreç başlamıştır. İlletin kaynağı, halkı takmayan, kanuna ve hakka uymayan mutlak ve keyfî yönetimdir. O, daha sonra klasik devir Osmanlı yöneticilerinin şeriat ve adalete riayet hususundaki titizlik ve hassasiyetlerinden misaller verir. "İşte vaktiyle bir küçük aşiretten bir hilâfet-i kübrâ teşkil eden ve sademât-ı celâdetiyle dünyayı titreten Devlet-i 'Aliyye'nin zaman-ı ikbâli bu imiş." Oysa şimdi, her şey, yasama, yürütme, yargı, Bâb-ı 'Âlî'den ibaret olmuş, ahâlîyi takan, meşrûiyet endişesi taşıyan yok. Padişah âciz, DevletB, halkına karşı zâlim haline gelmiş. Peki, çare ne? "Tafsilat-ı meşrûhadan anlaşılır ki, halkın eski hürriyeti ve şer'in evvelki hükümeti her ne vakit iade olunursa, devlet o vakit illetten kurtulur." Kemal'in fazla basit gibi görünen restorasyona dayalı bu reçetesi, Osmanlı'daki güçlü gelenek duygusunun ifadesidir (Gencer 2017a: 354).

Mahmud Nedim Paşa'nın (1327: 15-16) fikirleri de bu doğrultudadır. Risâle, klasik çağda padişahın şeriata dayalı tam hükümranlık sayesinde kurduğu âdil düzenin müdafaası ve Tanzimat ile başlayan Batılılaşma, sekülerleşme ve bürokratik istibdadın tenkidine dayanır. O, XIX. asır Müslüman aydınlarını ayağa kaldıran ve aslında Katolik/Protestanlık arasındaki Avrupa-içi kültür savaşından alınarak Tanzimat sürecinde İslâm'a uygulanan "İslâm=Şeriat mâni'-i terakkîdir" iddiasını tenkit eder. Avrupa'yı örnek alarak daha iyi bir düzene geçme hevesiyle Osmanlı'nın altı yüz senelik sağlam düzeni bozulmuş, yeni rejim Avrupa'ya gösterişten ibaret kalmıştır:

"Bu şeylere bakılmayıp da yalnız ispermeçet mumu yakmak ve alafranga sofra kurmak ve nisvânın kafesgir olduğuna acımak hevâperestlik derecesinde kaldı ve şerî'atın ahkâm-ı menâfii mehâkim-i şer'iyyede bile mer'i olduğunu ve bu umûr-u celîlede kat'a mübâlât görülmediği halde güya tesviye-i mehâmm-ı devlete şerî'at-ı mutahharayı mâni' ve rakîb 'add etmeklen kuvvelik hükmini aldı. El-kıssa Devlet-i 'Osmâniyye Avrupalılar'a tatbîk-i umûr etmeğe heves edeli altı yüz senelik kâ'ideyi bozdu ve yeni usûlü dahî bulamayıp devletin ahkâm-ı yevmiyyesi nümâyiş-i Avrupa'ya takallüb ile imrâr-ı zemândan 'ibâret olup cânib ecânib her tarafda istediği kadar meydân aldı."

Mahmud Nedim Paşa (1327: 8-9), risâlesinin başında, "Devlet-i 'Aliyye-yi 'Osmâniyye ol devletlerden değildir ki pâdişâhın hükm ve irâdesi kamaralar küşâdında veya vükelâ mülâkâtında sudûr eden nutk-ı resmîlerden 'ibâret kala" diyerek, Osmanlı Devleti ile meşrûtî düzenin farklılığını belirtmiş, yasama ve yürütme yetkisinin "dâire-i kavânîn"i tecavüz etmemesi kaydıyla mutlak olarak padişaha ait olduğunu söylemiştir. Nefs-i nâtıka olarak sultanın devletteki aktif, baskın rolünün önemine dair Âsım Efendi (2015: I/694-695) tarihinde geçen şu mısralar, Osmanlı tarih ve siyaset literatüründe darbımesel olarak tekrarlanmıştır:

Şâh vâkıf gerekdir ahvâle
Ger vezire vay hâle

Mahmud Nedim (1327: 9), "şâh vâkıf gerekdir ahvâle" darbımeselini ima ederek, "vükelâsının dâ'ire-i insâf ve i'tidâlı tecâvüz etmemeleri"nin "vukûf ve ikdâm" sahibi "himmetli", kudretli bir padişaha bağlı olduğuna dikkat çeker. Paşa, XVI. ve XVII. asır Osmanlı risâle yazarları gibi geçmiş altın çağa atıfla, "Ol asırların pâdişâhları mesâlih-i devlet ile bizzat uğraştıklarından yine şevket-i İslâmiyye terakkiyâtdan hâlî kalmadı, ittihâd-ı kalb-i devlet ve millet-i şevket-i 'Osmâniye gün be gün ilerledi" diye terakkînin, hem saltanat süren, hem hükümeti idare eden, devlete ve ülkenin ahvaline vakıf bir pâdişâhın müstakil, dirayetli yönetimiyle mümkün olduğunu savunur.

Mahmud Nedim'in risâlesinin çeşitli yerlerinde altın çağ hükümdarları için kullandığı "müstakil bir pâdişâh" tabiri, risâlenin yazıldığı zamanda paşaların

sultanî gücü tahditlerini tenkide, artık padişahın istiklâlini kaybettiğine, bağımsız karar alamadığına işaret eder. Bazen -bürokratları kasden- "bedkâr ve bedefkârların tesvîlâtından", bazen de padişahların şahsî dirayetsizliğinden dolayı saltanat makamı giderek kuvvetten düşmüştür. Mahmud Nedim (1327: 11), netice olarak, "umûr-ı devletin me'mûrîn ellerine geçtiğini", bunların birbirleri aleyhine kışkırtıldığını, mansıb peşine düşüldüğünü, kudretli pâdişâhların tahta çıkışında durumun düzelir gibi olduğunu, ancak bu menfî gelişmelerin sebep olduğu ahlâkî bozulmadan dolayı devletin "kuvvet ve şevket ve salâbeti"nin azaldığını belirtir (Kaya 2015: 71-76, Abu-Manneh 1990, Riedler 2003: 98).

8 Eylül 1871-31 Temmuz 1872 ile 26 Ağustos 1875-11 Mayıs 1876 arasında iki devre sadrazamlık yapan Mahmud Nedim Paşa'nın bu fikirleri en azından müzakereye açık bulunabilirdi. Ancak bürokratik icraatı, fikirleriyle hiç uyuşmadı. Yakın tarihimizde onun kadar ismi kötü anılan, şahsiyeti ve icraatıyla yerilen biri yok gibidir. O, 7 Eylül 1871'de vefat eden Âlî Paşa'nın yerine sadrazam olarak atanır atanmaz savunduğu fikirleri devlette hâkim kılarak adeta Tanzimat sürecini tersine çevirmeye kalkmış, tabir caizse züccaciye dükkânına giren fil misali büyük bir kargaşa, hoşnutsuzluk ve huzursuzluğa yol açmıştır. Bu hususta Enver Ziya Karal'ı (1983: 69-70) dinlemek yeterli olacaktır:

"1818'de İstanbul'da doğmuş olan Mahmud Nedim Paşa, Gürcü Mehmed Necip Paşa'nın oğlu idi. Abdülmecid devrinde Mustafa Reşid Paşa tarafından himaye edilmişti. Mütelevvin tabiatlı, nifakçı ve fesatçı idi. Hukuk bilgisi zayıf olduğu gibi yabancı dile de âşinâ değildi. Tek meziyeti, usûl-i aklâma ve efkâr-ı Bâb-ı 'Âli'ye vakıf olması idi. Hâmisi Reşid Paşa bile kendisinden memnun kalmamıştı. "Bizim Mahmud Nedim Bey, cıvık sabuna benzer, ne anınla el yıkanır ne de çamaşıra gelir" demek suretiyle tabiatının bulaşıklığını ifade etmek istemişti. Bununla beraber Mahmud Nedim valiliklere tayin edilmiş, bir aralık da Hariciye Nezâreti müsteşarlığına getirilmişti. Âlî Paşa son sadrazamlık yıllarında Bahriye Nezâreti'ne tayin edilmiş ve bu memuriyetinden faydalanarak padişahla yaptığı temaslarda, Âlî Paşa aleyhinde tezvirlerde bulunduğu gibi, "Efendimiz, bir pâdişâh-ı müstebidsiniz, her emir ve fermanınızı icrâya muktedirsiniz" gibi sözlerle onun şahsî ve keyfî bir idare kurmak hususundaki temayüllerini okşamıştı. Buna rağmen Âlî Paşa'nın kendisinden sonra Mahmud Nedim Paşa'yı sadrazam yapması için padişaha tavsiyede bulunduğuna dair kayıtlara da rastlanmaktadır.

Mahmud Nedim Paşa'nın icraatını, irtica ve istikrarsızlık hükümleriyle ifade etmek mümkündür. Paşa'nın herhangi bir programı olmadığı için, padişahın isteklerini esas tutarak günlük bir politika takibine girmişti. Bu arada müstebit bir idare kurmak hedefini de göz önünde bulundurmuştu. Bunun için de Tanzimat fikrine taraftar adamları işbaşından uzaklaştırmaya, kötü olan malî durumu sözde düzeltmek, fakat gerçekte korku ve dehşet salmak için tensîkat yapmaya başladı. Pek çok memurlar açığa alındı. Yerlerinde kalanların da maaşlarında

kesintiler yapıldı. Valilerin tahsisatı azaltıldı, siyasî ve idarî bir lüzum tahakkuk etmediği halde birtakım küçük vilayetler teşkil edildi. Bu son tedbirle merkeziyetçi bir idare kurulacağı sanılıyordu. İstanbul'daki hizmetlerinden infisâl eden memurları arzularına muhalif olarak taşra memuriyetlerine tayin etti; bunları tayin oldukları yerlere varmadan azil veyahut uzak bir vilayete tahvil eyledi. Valileri, mutasarrıfları ve sair memurları istediği gibi "dama taşı gibi" oynattı. Avusturya İmparatoru, bu durumu, kendisini ziyaret eden Paris sefiri Cemil Paşa'ya: "Sizin memurlarınız prömenada çıktılar" demek suretiyle alaya aldı.

Paşa, bundan başka on bir ay süren ilk sadâreti esnasında, beş serasker, dört bahriye nazırı, dört adliye, beş maliye nazırı, altı tophane müşiri, beş sadâret ve altı serasker müsteşarı azil ve nasbeyledi.

Serasker Hüseyin Avni Paşa, Şirvânî-zâde Rüşdü, Zabtiye Nazırı Hüsnü, İşkodra valisi ve fırka-i askeriye komutanı Divitçi İsmail Paşalar ve Mabeyin başkâtibi Emin Bey gibi simalar, azledilip birer tarafa sürülenler arasında bulunuyorlardı. Bu mânâsız aziller ve sürgünler, devlet otoritesini kökünden sarstı. Âsâyiş bozuldu. İrtikâb ve rüşvet görülmemiş bir şekilde aldı yürüdü. Padişaha olan itimadı da sarstı, Tanzîmât-ı Hayriyye'den beri bu türlü hal görülmemişti.

Mahmud Nedim Paşa, ıslahat hareketlerine karşı da cephe aldı. Osmanlı ordusunun yetiştirilmesinde çalışan yabancı uzmanlar uzaklaştırıldı. Tıp okulunda ve diğer bazı okullarda okutulmakta olan Fransızca dersler kaldırıldı. Galatasaray Sultânîsi Beyoğlu'ndan İstanbul'a nakl edildi. Sadrazam bütün bu hareketleri ile Osmanlı Devleti'ni liberal tesirlerden kurtaracağını ve bu suretle Rusya'nın itimat ve teveccühünü kazanacağını da hesaba katmıştı."

Namık Kemal'in başını çektiği Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ın ikinci neslini oluşturan Âlî-Fuad Paşalar istibdadına muhalefetten doğmuştu. Halkın Âli Paşa'yı "gâvur paşa" olarak tavsifinden de anlaşılabileceği gibi onlar için bu devir, hem içtimaî, hem idarî meşrûiyet kriziyle malûldü. Ancak Âlî Paşa'nın vefatından sonra gelen gideni arattı; Nedim Paşa ile Sultan Abdülaziz onlara rahmet okuttu. Onlar gibi hürriyet taraftarı aydınlar yağmurdan kaçarken doluya tutulmuşlar, mülkî istibdaddan kaçarken katmerli mülkî ve mîrî ceberûta (tirani) yakalanmışlardı. Roderic Davison'u (1963: 270) dinleyelim:

"1872 Ağustos'unda sadrazamlığı aniden sona erdiği zaman Mahmud Nedim, devleti takviye için hiçbir şey yapmamıştı. Ne de Abdülaziz, Ignatyev ve İsmail'in nezdi dışında kendini takviye (itibar kazanmak) için bir şey yapmış, ama hep kendini düşünmekle düşman kazanmak gibi fevkalade bir kabiliyet peyda etmişti. Vezirliği esnasında bir zamanlar bazılarının kendisini tuttuğu Yeni Osmanlılar affedilerek sürgünden dönmeye başlamışlar, ne var ki gördükleri karşısında sukût-ı hayale uğramışlardı. Namık Kemal, yeni gazetesi *İbret*'te Mahmud Nedim'in memurların yerini hemence değiştirmesini tenkit ediyor ve Âli Paşa

hakkında daha müsbet düşünmeye başlıyordu. Ziya Bey, dramatik bir jestle af dilemek üzere Âlî'nin mezarına gitti. On bir aylık görev süresinin sonunda sadece Yeni Osmanlılar değil, her eğilimden başkaları da Mahmud Nedim'in muhalifi oldular. Bunlar, pek çok küçük memur ve Hüseyin Avni Paşa gibi bazı nüfuzlu liderler dâhil, re'sen görevlerinden aldığı veya maaşlarını indirmiş olduklarıydı."[14]

Namık Kemal (2005: 193-194), *İbret* gazetesinde 25 Ekim 1872 (22 Şâban 1289) tarihli "Sebeb-i Kaht-ı Ricâl" başlıklı makalesinde şöyle der:

"Âlî Paşa'nın fetânet ve politikaca mahareti müsellem ve 'ale'l-husûs bunca senelerdir Devlet-i 'Aliyye'nin dâhilî ve hâricî nice bin politika mesâ'iliyle uğraştığı cihetle ma'lûmatı daha mükemmel olmasıyla mümkün mertebe fâ'ideden hâlî olmaz idi. Diğer sebeb, icrâât-ı vâki'aca edilen hatâların bilâ-mûcib bunca fedakârlıkların hedef-i tîr-i i'tirâz olacağı mülâhazası olmalıdır.

Nitekim hamiyyet ve hasâfet-i fıtriyyelerini 'ulûm ve ma'ârif-i 'âliye ile tezyîn eylemiş bazı zevât-ı kirâm, ol vakit Hasunist maddesine, Rumeli şimendüferine, Girit, Bulgar meselelerine ve daha bu gibi birtakım mesâ'il-i mühimmeye dair ittihâz olunan meslek ve tedâbîr hakkında bi-hakkın ihtârât ve i'tirâzât-ı hâlisâneye müsâra'at eyledikçe hüsn-i telakkîye mazhar olmadıktan başka bi'l-'akis güce gider idi.

Küçüklerden hayr u şerre aklı eren biri tarafından böyle bir ihtâr veya i'tirâz vukû' bulsa bîçârenin başı belâlara uğrar idi. Bu iki mütâla'anın hangisi olur ise olsun âtimiz için hakikaten gayet muzır olduğu ednâ mütâla'a ile bedâheten ma'lûm olur. Vakta ki Âlî Paşa dahî irtihâl-i dâr-ı bekâ edip yerine ubbehetlû, devletlû Mahmud Nedim Paşa hazretleri sadrazam olurlar.

Bâdî-i nazarda bir hayli ıslâhâta intizâr olunarak ibtidâ davranış dahî bu sûreti gösterir gibi oldu ise [de] muahharan işin rengi pek ziyâde değişti. Televvün, 'adem-i itturât, 'adem-i sebât, üssü'l-harekât ittihâz edildi. Cihânda hiçbir kimsenin tekrar müşâhedesini istemediği bir idâre yolu tutuldu. Böyle idârede ise âdem yetiştirmek değil, kıyıdan bucaktan güç hal ile yetişmiş ve bir me'mûriyete geçmiş olanlar bile türlü felâketlere uğratıldı. Bir şey istifâde olunamayan tenkîhât cihetiyle birçok efendiler kalemlerden çıkarıldı. Hâlbuki memur

14 "By August of 1872, when his grand vezirate was suddenly ended, Mahmud Nedim had done nothing to strengthen the empire. Nor, in fact, had he done anything to strengthen himself except in the regard of Abdülaziz, Ignatyev, and IsmaiL Mahmud Nedim, in his self-seeking, developed an extraordinary faculty for making enemies. *The New Ottomans*, some of whom had once favored him, were amnestied and began to return from exile during his vezirate. They were soon disillusioned by what they found. Namık Kemal in his new paper *Ibret* criticized Mahmud Nedim's rapid shifting of officials, and began to think better of Âlî. Ziya Bey, in a dramatic gesture, went to Âlî's grave to ask forgiveness. Not only *the New Ottomans*, but all sorts of others became Mahmud Nedim's opponents as the result of his eleven months in office. There were those whom he had summarily dismissed or whose pay he had reduced, including many minor officials and same influential leaders like Hüseyin Avni."

yetiştirmek için mükemmel mülkiye mektebimiz olmadığından kalemlerimiz bir nev'i mektep hükmünde olmasıyla bu efendiler için de dirâyetli, oldukça ma'lûmâtlı bir hayli gençlerimiz dahî var idi. Demek oluyor ki bu vakitte dahî âdem yetiştirmek nerede, yetişecek bir hayli müsta'iddler tenkîh edilmiştir."

Ebüzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar Tarihi* adlı eserinde şöyle kaydeder: "Sultan Abdülaziz, Âlî Paşa'yı kat'iyyen sevmezdi. Lâkin 'azl etmek de istemezdi. Çünki her nasılsa ânın Avrupa rical-i siyâsiyyesi indinde sahib-i nüfûz olduğuna ve entrikada mahâretine inanmış idi. Hususâ Reşid Paşa mektebinin en son ve fakat en zeki şâkirdi olduğu haysiyetiyle Âlî Paşa, 'Pâdişâh, Tanzîmât-ı Hayriyye'yi ihlâle tasaddî ediyor' gibi bir şayi'ada bulunacak olsa bir hafta sonra İngiltere ve Fransa sefirleri tarafından hükümdarları nâmına vâki' olabilecek nasâyih ve vesâyâyı red ve kabul emrinde dûçâr olacağı müşkilâtı pekâlâ takdir ediyordu. Demek ki asıl kesr-i cesaret eden şey, Reşid Paşa'nın Tanzimatı, o şartnâme-i siyasî idi" (İnal 1982: I/27).

İbnülemin Mahmud Kemal İnal (1982: I/28), *Son Sadrazamlar* adlı eserinde buna ilave eder: "Pâdişâh, Tanzîmât-ı Hayriyye'yi ihlâle tasaddî etdiğine dair Âlî Paşa'nın işâ'ada bulunacağından ürkse idi, -Âlî Paşa'nın vefatını müte'akiben- Mahmud Nedim Paşa'nın Tanzîmât-ı Hayriyye ahkâmını ihlâl değil, imhâ edecek sûretde vükelâ ve ricalden ba'z-ı zevâtı bilâ-muhâkeme nefy itmesine ve bu hareketinin Tanzîmât-ı Hayriyye'ye muhâlif olduğunu söyleyen Şûrâ-yı Devlet reisi Yusuf Kâmil Paşa'yı ve onu tasdik eden Ahkâm-ı 'Adliye Nazırı Mütercim Rüşdü Paşa'nın azillerini istemesine ve büyük ve küçük me'mûrları kânûnî bir sebebe müstenid olmıyarak mütemâdiyen yerlerinden oynatarak umûr-ı devleti oyuncak şekline koymasına müsâ'ade etmezdi."

Âlî Paşa'nın 1871'de vefatıyla Sultan Abdülaziz'in ikinci devri (1871-1876) başlamış oldu. Sultan Abdülaziz, bir gün bir meseleden dolayı Âlî Paşa'ya canı sıkılarak kendi kendine "Allah, şu âdemi başımdan kaldırsın" diye söylenir. Başmabeyinci Haşan Bey, "Efendimiz, niçün üzülüyorsunuz? Azledersiniz, başınızdan kalkar" demesiyle padişah hiddetlenip, "Çık dışarı, ben onu azl etmeği senin kadar bilmiyor muyum? Azledip de Avrupaca bu kadar tanınmış bir âdemin yerine kimi getireceğim" diye tekdir ettiği, bununla beraber paşanın vefatından memnun olduğu mervîdir. Bu yüzden Âlî Paşa'nın vefatı üzerine Abdülaziz'in geniş bir nefes aldığı ve hatta, "İşte şimdi serbest oldum! Padişah olduğumu şimdi anladım! " dediği rivayet edilir (İnal 1982: I/27-28, Cezar 1957: VI/3169, Danışman 1971: III/1150).

Dolayıyla Sultan Abdülaziz'in ikinci devresi (1871-1876), Âlî Paşa'nın hükmettiği (1861-1871) mülkî (bürokratik) istibdat ve istikrar devresine tepki olarak bir darbeyle sonuçlanacak mîrî (sultanî) istibdat ve buhran devri olmuştur. Tabir caizse, devlet zayıfladıkça Abdülaziz güçlenmiştir. Bilhassa Mahmud Nedim ve Mustafa Fazıl paşaların iğvaları mütehevvir ve haşin mizacını kö-

pürtünce, Sultan Abdülaziz iyice çığırından çıktı, neredeyse ulemâ dâhil bütün seçkinlerin nefretini kazanarak sonunu hazırladı (Cezar 1957: VI/3210). Dahası onun Âlî Paşa'nın vefatında on dört yaşında olan zayıf eğitimli oğlu Yusuf İzzeddin lehine verâset usûlünü değiştirme takıntısı (idée fixe) vardı. Böyle bir değişikliğin eli kulağında olduğu söylentileri, 1865-1868 yılları arasında hep dolaştı (Davison 1963: 279). Böylece sultan, yalnızca hükümetin (idarenin) değil, devletin (saltanatın) de düzenini bozacak hadsizliğiyle meşrûiyet krizinin zirvesine çıktı. Roderic Davison (1963: 270), ülkeyi 1876 I. Meşrûtiyet ihtilâline götüren Sultan Abdülaziz devri meşrûiyet krizini güzel özetler:

"Âlî Paşa'nın vefatından sonraki dört yıl boyunca Osmanlılar'ın dâhilî durumu giderek daha karıştı. Mahmud Nedim'in bir yıl kadar süren sadrazamlığı, sadece idarî istikrarsızlık yarattı. İzleyen üç yılda altı sadrazam değişti. Tepedeki değişiklikler, zaman zaman kaosa varan alt kademelerdeki görev değişiklikleri sürecini hızlandırdı. Bu arada yıllarla birlikte şahsî garabetleri artan Sultan Abdülaziz, idarî sistemde eskisinden çok daha nüfuz kazandı ve (tahta) verâset usûlünü değiştirme planını dirilterek istikrarsızlığı arttırdı. İmparatorluk, iktisadî açıdan da gerek 1873 ve 1874'teki tarım krizinin, gerekse 1875'te zirveye çıkan hazine krizinin çilesini çekti. Malî güçlüklere bir de Yemen'de aşiretlere karşı yürütülen sürüncemeli savaş eklendi. Mısır Hidivi İsmail, Bâb-ı 'Âlî'den daha çok istiklâl koparmak için kandırma ve rüşvet yolunu tuttu. 1875 yazında başka ahvâlde böylesine ciddî sonuçlar doğuramayacak olan Hersek'teki isyan, neredeyse bardağı taşıran son damla oldu. Hersek isyanı imparatorluk üzerinde Avrupa'nın yeniden baskılarına yol açtı ve malî müşkülatı arttırdı. Bu beş yıl, 1876 ihtilâlinin peşrevi sayılmıştır."[15]

Sonunda Âlî ve Fuad paşaların bıraktığı boşluğu doldurmak için sürdürülen iktidar mücadelesi ülkeyi önce bir krize ve ardından kaosa götürdü. Tanzimat politikalarının birer birer iflas ettiği bu devir, meşrûtiyet taraftarı asker ve sivil bürokratlar ile ulemânın katıldığı (yeniçeriliğin ilgasından beri asker ve ulemânın ilk defa 'siyasete karıştığı' modern Türk siyasî hayatının ilk) hükümet darbesiyle sonuçlandı (30 Mayıs 1876) (Çetinsaya 2001: 70-71, Onaran 2018).

15 "For four years after Âlî Paşa's death the Ottoman domestic situation became progressively more confused. Mahmud Nedim's grand *vezirate* of almost a year produced only administrative instability. Within the next three years there followed six grand *vezirates*. These changes at the top intensified a process of office-shifting in lower ranks that became chaotic at times. Meanwhile Sultan Abdülaziz, whose personal vagaries grew with the years, exercised more influence within the administration than before, and added to the instability by resurrecting his plan to alter the succession to the throne. Economically, the empire suffered also, both from an agricultural crisis in 1873 and 1874 and from a treasury crisis which came to a head in 1875. A long-drawn-out war against tribesmen in the Yemen added to the financial difficulties. Ismail of Egypt pursued his course of cajolery and bribery to attain yet greater independence of the Porte. By the summer of 1875 the revolt in Herzegovina, which in other circumstances might not have had such serious results, was almost the last straw. It brought renewed European pressures on the empire and increased financial problems. The half decade proved to be a prelude to revolution in 1876."

FASIL DOKUZ

DEVLET-İ 'ALİYYE'NİN TAHKİMİ

Sultan II. Abdülhamid, içtimaî meşrûiyet krizinin ağır bastığı Devr-i Mecîdî ile idarî meşrûiyet krizinin ağır bastığı Devr-i Azîzî'den oluşan Tanzimat'tan, yenilikten (olumlu değişiklikten) çok haksızlık (meşrûiyet krizi) mirasını devralmıştı. Devir, tarih, şahıs ve halk tabiri itibariyle Tanzimat'tan istibdada meşrûiyet krizi ve telafisi sürecini şöyle şematik olarak ifade edebiliriz:

Devr-i Mahmud	1829 II. Mahmud	"Gâvur Padişah"
Devr-i Mecîdî	1839 Reşid Paşa	"Gâvur Paşa"
Devr-i Mecîdî	1856 Âlî Paşa	"Gâvur Paşa"
Devr-i Hamîdî	1876 II. Abdülhamid	"Veli Pâdişâh"

İtalyan seyyah Edmondo de Amicis'in (1993: 187) nakline göre, üç padişahın düşkün oldukları şeyler hakkındaki kamuoyu da meşrûiyet krizinin çarpıcı ifadesiydi: "Mahmud kana, Abdülmecid kadına, Abdülaziz altına doymaz." Bir hatt-ı hümâyûnunda, "Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş" diyen dedesi II. Mahmud gibi II. Abdülhamid de (2011: I/8), altı asırlık bir devletin "ecel anı" diyebileceğimiz en kritik devrinde hüküm sürmüş; dolayısıyla onun kaderi, devletin kaderi olmuştur. O, bir taraftan ülkenin bekâsı uğruna başlatılan Tanzimat modernleşmesini optimal noktaya götürmek, diğer taraftan hedefine ulaşması için bu modernleşmenin beraberinde getirdiği meşrûiyet krizini halletmek zorundaydı. Ülkeyi kurtarmaya yönelik reformlar, Namık Kemal'in de (1327: 173) belirttiği gibi ancak halk tarafından benimsendiği, katılım ve destek bulduğu takdirde hedefine ulaşabilirdi.[1] Bu yüzden

1 "... tabîbin devâsıyla insanın sıhhati 'anâsırın yardımına muhtâc olduğu gibi erbâb-ı idârenin tedbiriyle bir şahs-ı ma'nevî hükmünde olan devletin ıslâh-ı mizâcı dahi onun eczâ-yı terkibi bulunan halkın i'ânesine tevakkuf eder."

sultan, yaşadığı konjonktürün icabınca çelişkili görünen bir şekilde hem radikal bir modernleştirici, hem radikal bir meşrûlaştırıcı olmuştur. Roderic Davison (1963: 270), II. Abdülhamid'in devraldığı kriz mirasını, onu istibdada sevk eden süreci şöyle özetler:

"Hoşnutsuzluk akımları pek belli olmasa da, sonunda birleşerek Abdülaziz'in devrilmesini kolaylaştıran çeşitli şahsî, iktisadî ve siyasî hoşnutsuzluklar bu yıllar (1871-1875) içinde ortaya çıktı. Bazıları sadece kaprisli yönetimden ya da iktisadî durumdan şikâyetçiydiler. Diğerleri otokrasiden şikâyet ediyor, çare olarak meşrûtî yönetimi görüyorlardı. Başkaları da Tanzimat'ı reddederek geleneksel İslâm'a geri dönmeye ve bunu bütün Müslümanların halifesi olarak padişahın rolünü vurgulayarak siyaseten ifade etmeye çalışıyorlardı. Eğer 1871-1875 yıllarında ortak bir payda gündeme gelmişse, bu, Avrupa'nın baskılarına ve iç ayrılıkçılığa karşı devleti takviye yönündeki bildik yaygın arzuydu. Bu, en sık 1870'lerde kısmen Osmanlı yurtseverliği, daha ziyade İslâmî muhafazakârlık ve hatta bir parça Pan-İslamik hissiyat unsurlarını içinde barındıran, dirilen Batı karşıtlığında dile getirilmişti. Batı düşmanlığı, yeni dinî hissiyat dalgası, kısmen Âlî'nin sekülerleştirici politikalarına ve Avrupalılar'ın baskılarına bir tepki olarak doğmuş görünür."[2]

Akademik dünyada, II. Abdülhamid'in modernleşmeye eşlik eden meşrûlaştırma gayretleri, modernleşme yönündeki icraatı kadar ele alınmamıştır. Şerif Mardin'in açtığı çığırda ilerleyen Selim Deringil'in çalışmaları, bu konudaki boşluğu kısmen doldurmuştur. Maksadımız, onun meşrûlaştırma siyasetiyle ilgili çalışmaların sonuçlarını analitik bir çerçeveye yerleştirerek bu hususteki misyonunu resmetmektir. Konuyu aşağıdaki gibi "meşrûiyet failleri ve meşrûiyet tarzları" olarak iki ana başlık ve altbaşlıklar altında inceleyeceğiz:

2 "... within these years various sorts of personal, economic, and political discontent arose which finally merged to facilitate the overthrow of Abdülaziz himself. The currents of discontent were not well defined. Same men simply complained of capricious government or of economic want. Others complained of autocracy and looked to constitutional government as the remedy. Still others sought to reject the Tanzimat, to return to conservative Islam, and to express this politically by emphasizing the sultan's role as caliph of all Muslims. If there were in the years 1871 to 1875 any common denominator, it was the familiar broad desire to strengthen the empire against European pressures and domestic separatism. This was most often expressed in the 1870's by a renascent anti-westernism which had within it some elements of Ottoman patriotism, rather more of Islamic conservatism, and even a bit of pan-Islamic sentiment. In part, the new wave of religious sentiment seems to have been simply a reaction against the secularizing policies of Ali and the pressures of Europeans."

Yeni Meşrûiyet Failleri

Kitâb-ı Nâtık

Geleneksel kitâb-ı nâtık=şahsî otorite olarak ulemâya alternatif aydın türlerine itimat:

1. Ulemâ: Apolitik muhalif, yıkıcı âlimler yerine Ahmed Cevdet Paşa, Kureyşizâde Mehmed Fevzi gibi siyaseten şuurlu ve sadık, yapıcı âlimlere itimat
2. Urefâ: Ümmetin asıl kanaat önderi olarak Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî ve Muhammed Zâfir Medenî gibi şeyhlere itimat
3. Üdebâ: Halka yabancılaşmış aydınlara karşı Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi yerli aydınlara itimat

Burada, idarî tabakaların Osmanlı modernleşmesi sürecindeki işbölümü ortaya çıkar. Geleneksel olarak Osmanlı'da *ehl-i şer'/ehl-i örf* ayırımına karşılık olarak ilmiye/seyfiye yanında kalemiyye olarak üç idarî-bürokratik tabaka vardı. Devletin dönüşmesine paralel olarak bu tabakaların mevkileri ve işlevleri de değişmeye başladı. XVIII. asrın başında Ocak 1703'te (Ramazan 1114), Reîsülküttâb Râmî Mehmed Paşa'nın sadârete tayiniyle seyfiyenin tekelindeki sadrazamlık yolu kalemiyye de açılmış, kalemiyye seyfiye ile eşit seviyeye gelmişti. XIX. asırda seyfiye yerine askeriye terimi yaygınlaşmış, kalemiyye de mülkiye şeklinde ikiye bölünmüştü (TDVİA 1988: 24/248-249). Daha ziyade kalemiyye merkezî, mülkiye ise adem-i merkezî bürokrasiyi ifade eden tabirler olmuştur. Osmanlı modernleşmesi sürecinde bu tabakalar arasında şöyle bir işbölümü ortaya çıkmıştır:

1. Seyfiye: Modernleşmeye direnen
2. Mülkiye: Modernleşmeyi gerçekleştiren
3. İlmiye: Sekülerleşmeye direnen
4. Kalemiyye: Alternatif meşrûiyet arayan
5. Seyfiye: Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye: Kudret
6. Mülkiye: Islahat Fermanı: Nizam
7. İlmiye: Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye: Adalet
8. Kalemiyye: Kânûn-ı Esâsî: Hürriyet

Kitâb-ı Sâmit:

1. Matbû ve tercüme kitap: Geleneksel kitâb-ı nâtık=şahsî otorite olarak âlim yerine modern kitâb-ı sâmit=gayr-i şahsî otorite olarak matbû ve tercüme kitabın ikamesi

Yeniden Meşrûiyet Tarzları

İdarî Meşrûiyetin Restorasyonu

1. Saltanatın namusunun ve devletin ırzının korunması için istibdada dönerek devletin dizginlerini yeniden ele almak suretiyle saltanata 'ubûdiyetin, yeniden tahrim suretiyle devlete sadakatin yeniden temini.

İçtimaî Meşrûiyetin Restorasyonu

1. Devletin nötralizasyonu, içtimaî ve idarî meşrûiyet alanları olarak din ile devletin tefriki
2. Geleneksel terfîh-i 'ıbâdillâh misyonunun hayırseverlik olarak ihyâsı

Meşrûiyet Krizinden Modernlik Sancısına

II. Abdülhamid (2011: II/124), Müslüman atalarından kalan mukaddes bir emanet olarak gördüğü devletin ve milletin bekâsı için gereken yenilikleri yapmaya azm etti: "Bu dakîkanın dahî lâyıkıyle ihâtasıyla bu yüzden dahi menâfi'-i mukaddese-i saltanat ve devletin her türlü nakz ve halelden vikâyesi husûsu dirâyet ve sadakat-i mücerrebe-i fahîmânelerinden bi-hakkkın me'mûl ve herhalde ber-vefk-i dilhâh-i 'âlî husûlü maksad-ı 'uhde-i liyâkatlerine muhavveldir." O, 5 Şubat 1904 tarihli iradesinde de şöyle der: "Cenâb-ı Hak, ilâ kıyâmi's-sâ'a pâyidâr eylesin, Devlet-i 'Aliyye'nin bekâsı dîn-i mübîn-i İslâmiyyet olmağla îcâbına i'tinânın ehemmiyyeti müstağnî-i beyân idiğinden..." (Eraslan 1992: 233).

Bu yüzden Sultan II. Abdülhamid, zâhiren çelişkili görünen bir şekilde devletin ve milletin bekâsı için en büyük modernleştirme ve meşrûlaştırma hareketini el ele yürüttü. Onun ve devletin imtihanını, "meşrûiyet krizinden modernlik sancısına" diye ifade edebiliriz. "Kalp krizi ve doğum sancısı" tabirlerinden anlaşılabileceği gibi kriz ölüm, sancı doğum alametidir. Sultan hissediyordu ki meşrûlaştırma krizi, nihaî olarak kendi saltanatının ve Osmanlı Devleti'nin zevaline yol açacaktı. Modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu kadroları yetiştirmek için kurduğu yeni okullardan yetişecek aydınlar, yeni meşrûiyet talepleriyle kendi saltanatının vücut bulduğu geleneksel devletin altını oyacak, ancak modernleştirme sancısı onun yerine yeni bir -ulusal- devlete vücut verecekti.

Nitekim öyle oldu; Genç Türkler diye bilinen İttihat ve Terakkî seçkinleri, Osmanlı'nın sonunu, Türkiye'nin kuruluşunu hazırladılar. Muhtemelen Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî ve Muhammed Zâfir Medenî gibi şeyhlerinin manevî istihbaratıyla ve meliklere ilâhî ilhamla II. Abdülhamid (1975: 42), salta-

nat müddetini ve devletin mukadderatını biliyordu.[3] Sadrazam Avlonyalı Ferid Paşa'ya kendisinin kaç yıl daha saltanat süreceğini soran sultan, peşinden şunları söylemiştir: "Ben, ne kadar müddet makâm-ı saltanatta bulunacağımı biliyorum. Benim uğraşışım nefsim için değildir, dîn ü devlet ve milleti muhafaza içindir."[4]

II. Abdülhamid'in modernleştirme ve meşrûlaştırma misyonu, "yaya süvari" gibi çelişkili görünen "aydın despotizmi" tabiriyle anlatılabilir. Zira *aydınlanma* itaate, *despotizm* ikraha delâlet eder. Lafzen aydınlatma, birinin ilim nuruyla yolunu aydınlatmaya, öğretmeye, despotizm ise tam aksine dayatmaya delâlet eder; dolayısıyla "aydın despotizmi", "halka rağmen halk için" tabiriyle ifade edilebilir. Bu, modernleştirme ve meşrûlaştırma süreçlerinin çelişkili mantığından kaynaklanır: Baştan devletin bekâsı için halka rağmen yapılacak modernleştirmenin hedefine ulaşması için sonradan halkın rızasını sağlama. Tarihin hızlandığı zamanlar, ülkenin maslahatı için reformların acilen, gerektiğinde halka rağmen yapılmasını gerektirir. Bu reformları gerektiğinde halka rağmen yapma azmi istibdat denen *despotizmi*, bu reformların hedefine ulaşması için halk tarafından haklı olarak kabulünü sağlama, meşrûlaştırma teşebbüsü ise *aydınlatmayı* ifade eder.

---

3 Sultan (2011: I/125), "tevhid-i idare" adıyla Arnavutluk'un otonomisi düşüncelerinden ilâhî ilhamla haberdar olduğunu, "el-Mülûkü mülhemûne" (Melikler, ilâhî ilhama mazhardırlar) sözüyle ifade eder.

4 13 Nisan 1909'da (31 Mart 1325) İstanbul'da, tarihimizde "31 Mart Vak'ası" diye bilinen isyan çıktı. Hâkim kanaate göre II. Abdülhamid'i tahttan indirmek için İttihatçılar tarafından tertip edilen sözde 31 Mart İsyanı'nı bastırmak için İttihat ve Terakkî Cemiyeti'nin güçlü olduğu Selanik'ten İstanbul'a Hareket Ordusu yola çıktı. Selanik'ten yola çıkan Mahmud Şevket Paşa komutasındaki Hareket Ordusu, yarısı gayr-i müslimlerden on beş bin, sultanın emrindeki disiplinli Hassa Ordusu (Yıldız Sarayı Muhafız Birliği) ise ouz bin askerden müteşekkildi. Buna rağmen Sultan, Hassa Ordusu'nu Hareket Ordusu'na karşı çıkarmamış, hatta Taksim'deki kışladan çıkmış olan Avcı Taburu'nun kışlaya dönmesini ve Hareket Ordusu ile çatışmaya girmemesini emretmiştir. Buna karşılık Selanik'ten gelen Hareket Ordusu, isyanı şiddetle bastırdı.

Sultanın niçin Hareket Ordusu'na karşı Hassa Ordusu'nu çıkarmadığı bugün bile bir sırdır. Halbuki (hocam Süleyman Zeki Bağlan, ondan Alaaddin Kaya, ondan annesinin halası, ondan Hasan Hilmi Efendi'nin eşi Emine Hanım'dan rivayet zinciriyle) gelen bir haber, onun Ahmed Ziyaeddin Gümüşhânevî hazretlerinin halifesi Hasan Hilmi Kastamonî Efendi'nin (1824-1911) manevî keşfiyle bu kararı verdiğini gösterir. Sultan, Hareket Ordusu'nun Selanik'ten İstanbul'a yola çıktığı haberi üzerine Hassa Ordusu'nu karşısına çıkarmak için tereddüt edince istişare için yaverini Hasan Hilmi Efendi'ye göndermiştir. Hasan Hilmi Efendi, bunu soran yavere cebinden otuz üçlük bir tesbih çıkararak, "Halife hazretlerimize tebliğ buyurun; saltanat müddeti, bu tesbihin adedi kadardır; orduyu çıkarmasa iyi olur" demiştir. Bu haber üzerine saltanatının, yolun sonuna geldiğini anlayan sultan da tevekkülle kaderine boyun eğerek mukavemetten vazgeçmiştir.

Hareket Ordusu tarafından sözde isyan bastırıldıktan sonra sultanın hal' edilmeyeceği hakkında ordu adına verilen sözler tutulmadığı gibi, İstanbul askerinden aman dileyenlerin affedileceği beyanlarına da uyulmamış, Hareket Ordusu, topa tutacak şekilde Yıldız Sarayı'nı abluka altına almıştır. 27 Nisan 1909 günü Meclis-i Umumî-i Millî'nin Sultanahmet'teki meclis binasında yaptığı, Meclis-i Meb'ûsan'dan iki yüz kırk, Âyân Meclisi'nden otuz altı vekilin katıldığı toplantıda padişahın hal' kararı alındı. Ona yakın diye bilinen birçok vekilin de katılmasıyla sultanın tahttan indirilip Selanik'e sürülmesi kararı oybirliğiyle çıkmıştı (Aksun 2010: 487-566).

Hızlanan tarihin dayattığı aydın despotik modernleşmenin özünde yatan çelişki en net eğitim alanında, daha doğrusu, öğretim/eğitim çelişkisinde görülebilirdi. Aydın despotik modernleşme, bir taraftan modernleşen devletin ihtiyaç duyduğu kadroları yetiştirecek modern öğretimi, diğer taraftan bu öğretimin getirdiği eğitimin, aydınlanmanın getirdiği muhalefetin bastırılmasını gerektiriyordu. Yeni okullar devlete sadece uslu profesyonel değil, aynı zamanda bu süreçte yeni fikirler ve hürriyet gibi idealler kazanan hoşnutsuz, muhalif aydınlar yetiştiriyordu.

II. Abdülhamid'in modernleştirme ve meşrûlaştırma misyonu, Osmanlı anayasasının dört unsuruna bakarak daha iyi anlaşılır: Dîn ü devlet mülk ü millet. Keçecizâde İzzet Mollâ (2005: 122), *Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*'da, "Kıvâm-ı din ü devletdir devâm-ı mülk ü milletdir/Hudâdan mahz-ı re'fetdir vücûdu ehl-i îmânâ" der. Bununla mülk ü milletin maksat, dîn ü devletin vesile olduğu anlaşılır; mülk ü milletin devamı/bekâsı, dîn ü devletin kıvâmı, ayakta kalmasıyla mümkündür. "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabirine karşılık olarak millet (cemaat) ve din (yasa) asıl, mülk (ülke) ve devlet (hükümet) fer'dir.

3 Kasım 1839'da sadrazam Mustafa Reşid Paşa tarafından Gülhane Parkı'nda yabancı devletlerin elçileri ve büyük bir halk topluluğunun huzurunda okunan Tanzimat Fermanı'nda padişah şöyle diyordu: "... şu irâde-i seniyyemden hulâsa-i murâd ve merâm-ı hümâyûnum ancak dîn ü devlet ve mülk ü milletimin ihyâ ve ma'mûriyyetine bâ'is ü bâdî olacak âsâyiş-i hâl-i ahâlî ve fukarâ mâddesinin istihsâli zımnında lâzım gelen hayırlı ve menfa'atli usûllere başlamak demek olduğu..." (Kaynar 1985: 183).

Buna göre meşrûlaştırma milletin, modernleştirme devletin bekâsı içindir. "Millet maksat/devlet vesile" formülünün mantıkî tertibine göre meşrûluk önce, modernlik sonra gelir. Ancak, "vesileler için de maksatların hükmü câridir" kaidesince, devletin bekâsı vesile olduğu milletin bekâsı gibi önemli sayılmış, hatta XIX. asırda olduğu gibi tarihin hızlandığı durumlarda öncelik kazanmıştır. Aslında Osmanlı Devlet mantığınca "millet maksat/devlet vesile" formülünün mantıkî tertibine ters düşen devlet için değişikliğin önceliği, millet için meşrûluğun sonralığını klasik çağda da görmek mümkündü. Osmanlı'da geleneksel olarak meşrû yenilik sayılan *bid'at-ı hasene*nin kabulü, icmâ-yı ümmet denen, şeyhülislâm liderliğindeki zamanın âlimlerinin oybirliğine bağlıydı. Ancak bürokratlar nezdinde bu, önceden bid'at izni almak için değil, pragmatik bir tutumla oldu-bitti şeklinde yapılan yeniliği şer'an onaylatmak, geçmişe bağlamak suretiyle meşrûlaştırmak içindi (Davison 1963: 66).

Modern devletin tabiatı açısından onun modernleştirme hususundaki performansı daha kolay görülebilirdi. Modernleşme, özünde feodal emperyal devletlerden kapitalist ulusal devletlere geçiş sürecidir. Modernleşmenin ticaret

kapitalizmi ve sanayi kapitalizmi merhalelerinde devlet, manevî ve maddî altyapıyı hazırlamayı üstlenmiştir. Ticaret kapitalizminin işlerliği, pazarın selâmetine bağlıydı. Mutlak monarşi devleti, ticaret kapitalizmi merhalesinde askerî ve yasal tedbirleri alarak pazarın güvenli ve dürüst işleyişini sağladı. Modernleşmenin sanayi kapitalizmi merhalesinde ise üretim baskındı. Dolayısıyla devlete düşen, teknik eğitimin tedariki ve demiryollarının inşasıyla endüstriyel üretimin beşerî (işgücü) ve fennî (teknik) altyapısını hazırlamaktı. Sömürgecilik ve sermaye birikimiyle kapitalizmin geliştiği Hollanda ve İngiltere gibi ülkelerde zuhur eden burjuvazi, özel sektör, demiryolları inşası ve teknik eğitim yatırımlarını finanse edebilirdi. Ancak bu seviyede olmayan Prusya ve Osmanlı gibi ülkelerde bu kadar ağır altyapı maliyetinin altından kalkabilecek özel sektör yoktu; endüstriyel üretim için şart olan bu iki ana dış ekonomiyi ancak devlet sağlayabilirdi (Mann 2013: II/302).

Osmanlı Devleti'nde 1 Eylül 1851 inşa ve işletme imtiyazının verildiği İngilizler tarafından İskenderiye-Kahire demiryolu hattının inşası başladı. Osmanlı topraklarında ilk kez inşa edilen bu hat, 1856'da hizmete açıldı. 1870-1888 arasında İstanbul'u Avrupa'ya bağlayacak Rumeli demiryolları hattı döşendi. 1888 yılında İstanbul'a gelen Şark Ekspresi (Orient Express) ile İstanbul Viyana'ya bağlandı; aynı yıl, Haydarpaşa-İzmir-Ankara demiryolu inşa ve işletme imtiyazı Almanlar'a verildi, böylece İngiliz-Alman rekabeti başladı.

Endüstrileşmenin altyapısı olarak teknik eğitim ve demiryolları inşası alanlarında en büyük hamle, II. Abdülhamid devrinde yapıldı. Osmanlı Devleti'nde inşa edilen demiryollarının toplam uzunluğu 8334 kilometredir; bunun çoğunluğu Alman sermayesi ile olmak üzere toplam 5792 kilometresi II. Abdülhamid devrinde inşa edilmiştir. Onun devrinde iki büyük demiryolu inşası projesi gerçekleştirildi: Bağdat ve Hicaz. Bu projelerde iktisadî, harsî (kültürel) ve siyasî maksatlar içiçe geçmişti. Sultan, İstanbul'u Haydarpaşa-Bağdat hattı ile Basra Körfezi'ne, Şark Ekspresi ile Paris'e, Hicaz demiryoluyla da Medine'ye bağlamakla hem modernist-yenilikçi yanını hem de İslâmcı-gelenekçi yanını, Doğu-Batı arasında sentez niyetini göstermişti. Bağdat demiryoluyla da liberal İngiltere ve Fransa'yı otoriter Almanya'yla dengelemek istemiştir (Ürkmez 2006: 104-9).

Bağdat demiryolu projesinde maddî, Hicaz demiryolu projesinde ise manevî maksat ağır basıyordu. II. Abdülhamid (1975: 94), bunu kendisi ifade eder:

> "Bağdat Demiryolu (1899)
>
> Baron Von Oppenheim'in Mezopotamya (Akdeniz'den, İran körfezine kadar) hakkındaki kitabı, Dicle, Fırat vadisinin iktisadî ehemmiyetini çok güzel belirtiyor. Bana hülâsasını verdikleri bu dikkate değer eser, valilerimin, Mezopotamya'nın istikbali hakkındaki raporlarının doğruluğu teyid ediyor.

Bağdat demiryolu inşaatını ciddî olarak düşünmenin zamanı gelmiştir. Planlarımızın tatbikine mâni' olmak için ellerinden geleni yapan İngilizler'e rağmen en kısa zamanda işe girişilmelidir. Bağdat demiryolu sayesinde eskiden mevcut olan Avrupa-Hindistan ticaret yolu, tekrar işe yarar hale gelecektir. Eğer bu yol Suriye ile Beyrut, İskenderiye ve Hayfa ile de irtibat kurmak üzere birleştirilirse, yeni bir ticaret yolu ortaya çıkmış olacaktır. Bu yol, imparatorluğumuz için sadece iktisadî bakımdan büyük fayda temin etmekle kalmayacak, aynı zamanda, oralardaki kuvvetimizi sağlamlaştırmaya da yarayacağından askerî bakımdan da çok ehemmiyetli olacaktır.

Daha sonra da ikiz Dicle ile Fırat nehirlerinden istifade etmek suretiyle, akıllıca bir sulama tertibatı kurabilirsek, şimdi çok kurak olan bu yerleri, bundan binlerce sene evvel olduğu gibi cennet haline getirebiliriz. Bağdat demiryolunu, Mekke demiryoluna bağlamaya muvaffak olabilirsek, kanaatimce çok ehemmiyetli bir iş başarmış oluruz.

Allah izin verirse, bu büyük eseri, Alman parası ve Alman mühendislerin yardımıyla tatbik mevkiine koyabiliriz. Ancak mühim ola Alman diplomasisinin İngiliz siyasetinin tesirinde kalmamasıdır."

II. Abdülhamid tarafından 2 Mayıs 1900 tarihli bir fermanla inşasına karar verilen ve tahta çıkışının 33. yıldönümü olan 1 Eylül 1908'de hizmete açılan Hicaz demiryolu inşasının arkasında daha çok dinî maksat vardı. Yapılan tahminlere göre Hicaz demiryolu ile hac yolculuğu yüz yirmi saate inecekti. Önceki projelerden farklı olarak II. Abdülhamid'in Hicaz demiryolunu yerli sermayeyle gerçekleştirmek istemesinin iki sebebi vardı. Birincisi, yabancı şirketler tarafından dolandırıcılığa tepki, ikincisi, inşa parasının toplanmasının İslâm dünyasında dayanışmaya vesile olması. II. Abdülhamid'in cebinden elli bin lira vererek başlattığı demiryolu inşa parasının toplanması kampanyasına dünyanın dört bir tarafından yapılan katkılarla Hicaz demiryolunun maliyeti karşılandı.

II. Abdülhamid'in arzusu, Hicaz demiryolunun yerli sermaye kadar yerli işgücüyle, Müslüman mühendisler, ustalar ve işçilerin himmetiyle inşa edilmesiydi. Böylece Hicaz demiryolu inşası, Osmanlı endüstrileşmesi sürecinde ihtiyaç duyulan teknik eğitim ile ulaşımın aynı anda sağlanmasına vesile olacaktı. Bu yüzden Müslüman mühendislerin tecrübe kazanması için, Anadolu-Bağdat demiryolu inşasında çalışan Alman mühendisler Hicaz hattına kaydırıldı. Bu demiryolu, inşaat sektörü ile birlikte demiryolu yan sanayinin de gelişmesini sağladı. Demiryolu inşası esnasında çok sayıda özel nitelikli bina da yapıldı. Bunlar arasında, iskele, liman, otel, işçi lojmanları, işletme ve idare binaları, dökümhane, boruhane, iki hastane, karantina, mescit, okul, büfe ve dükkânlar bulunuyordu. Şam'daki büyük lokomotif ve vagon imali ve tamiri fabrikası, Hayfa, Medine, Tebük'teki makine sundurmaları ile Medine tren ve lokomotif tamir atölyesi de Hicaz demiryolu inşaatıyla Osmanlı demiryolu sanayine kazandırıldı.

Hicaz demiryolu, çok sayıda demiryolu mühendisi, teknisyen, telgrafçı, makinist, işletmeci ve memurun yetişmesine de vesile oldu. Demiryolunun çeşitli birimlerinde tecrübe kazanan askerlerin çoğu, bilâhare sivil olarak çalışmaya devam etti. Ayrıca teknik eğitim yapan bazı okulların ders programına şimendifercilik dersleri koyuldu. Yeni mezun mühendislerin Hicaz demiryolunda pratik yapmaları sağlandı. Yurt dışına yüksek öğrenim ve ihtisas için mühendis ve öğrenciler gönderildi. Hicaz demiryolu, demiryolu inşası ve işletmesi konusunda sivil memur ve teknisyenlerin yanında çok sayıda subay ve erin de yetişmesini sağladı. Mesela 1908'de İstanbul'da kurulan Demiryolu Taburu elemanları Hicaz hattından getirilmişti. Bu taburun ilk iki bölüğü hareket, üçüncüsü cer, dördüncüsü ise tamir bölüğü olarak teşkil edilmiş ve daha sonra bu bölükler, Anadolu-Bağdat demiryolunun Haydarpaşa-Eskişehir ve Afyon-Konya kısımlarındaki istasyonlara verilmişlerdi. Bu sayede hem Birinci Dünya Savaşı esnasında millîleştirilen, hem de Cumhuriyet devrinin ilk demiryollarının teknik kadroları burada tecrübe kazanarak yetiştiler (Alkan 1996, Mısıroğlu 2013: 163-7, Ürkmez 2006: 114-5).

Ulemânın Mihnet Çağı

Başlıca II. Mahmud devrinde başlayan modernleşmeye bağlı meşrûiyet ve ulemânın krizi, II. Abdülhamid devrinde zirveye çıktı. Konu şöyle özetlenebilirdi:

1. Başlıca üç sebepten kaynaklanan ulemânın inhitatı:
   a) Ahlâkî yozlaşma,
   b) İlmî düşüş,
   c) Siyasî gaflet,
2. Çöküşe geçen ulemâya karşı devletin tavrı
3. Buna karşı ulemânın tepkisi

Osmanlı klasik devrinde ulemâ, devlet ve halktan hamiyet ve istikametiyle orantılı bir sevgi ve saygı görmüş, nüfuza sahip olmuştu. Hakikaten peygamber varisi şeriata tam bağlı âlimlerden Emir Sultan, içki içtiğinden, Molla Fenârî, namazlarını cemaatle kılmadığından dolayı sultan Yıldırım Bayezid'in, Ebu's-Su'ûd da keza cemaatle namaz kılmadığından dolayı bir cinayet davasında Kanûnî Sultan Süleyman'ın şahitliğini kabul etmemişlerdi (Cezar 1957: I/210, 358). Halk arasında beddua olarak, "Sultan Selim'e vezir olasın" darbımeselinе dönüşecek kadar celâliyle etrafına korku salan Yavuz Sultan Selim'i, ancak Zenbilli Ali Efendi gibi müstakim bir âlim zulümden alıkoyabiliyordu. Klasik çağda Hatibzâde Muhyiddin misalinde görüldüğü gibi ulemâ, nebevî verasetin gerektirdiği ilmî istiklâl ve vakarından taviz vermiyordu (Atçıl 2017: 114).

Ancak âlimin, Abbâsî hilâfetinin düştüğü meşrûiyet krizinden korunma kaygısıyla Osmanlı tarafından devlet memuru yapılması riskliydi. Zamanla beşerî tabiat icabınca ulemâ da yeniçerilerle ittifaklara girerek devlet içindeki iktidar mücadelesinin bir parçası haline gelince yozlaşmaya ve manevî nüfuzunu yitirmeye başladı. Çöküş devrinde âlimlerin orduya moral vermek için seferlere, gazâlara katılmaktan yüksünmesi, onları padişahların gözünde daha da alçaltı. Çok daha önceden anonim bir *Tevârîh-i Âl-i 'Osmân* müellifi, klasik ulemâ ile onların ideal çizgisinden uzaklaşan ulemâyı şöyle mukayese eder:

"Osman, Orhan ve Murad Han, şarap içmezlerdi. Hem ol zamanda ulemâlar vardı ki, sözlerini geçirirlerdi ve ol padişahlar ulemâdan utanıp ulemâ ne derlerse sözlerinden çıkmazlardı ve Âl-i 'Osmân'dan bir günah sâdır olsa ulemâ onu men'ederlerdi. Eğer men' olmasa ol ulemâ anlardan kaçarlardı ve ulemâ ol zamanlarda müfsid değillerdi. Şimdiki gibi mansıblarından korkup tek oturmazlardı. Ol ki, şer'e muhalif onu men' ederlerdi" (Cezar 1957: I/377). Daha sonraki devirlerde Birgivî, klasik ideal peygamber varisi âlim çizgisini sürdüren, hakkın tavizsiz sesini temsil eden ideal bir âlim olarak hep örnek gösterilmişti.

Ulemânın ilmî düşüşü ise, geçmişe ve çağa göre verilen izafî bir hükümdü. Medresenin *ne* öğrettiği tartışılabilir, ama *nasıl* öğrettiği tartışılamazdı; çünkü usûlü fıtrî usûldü. Köklü medrese geleneğinin belli bir seviyenin altında âlim çıkarması imkânsızdı; daha baştan elenirdi. Dolayısıyla klasik-sonrası Osmanlı medresesinin yetiştirdiği âlimlerin ilmî seviyesi, *ne* öğrettiğiyle ilgili menfî hükümler, geçmişe ve çağa göre verilen tamamen izafî hükümlerdi. Birincisi, Gazâlî, Taftazânî, Cürcânî gibi allamelerin yaşadıkları devirlerde bile geçmiş devirlere bakarak ilmin ve âlimin seviyesinin düştüğü tesbiti yapılmıştı. Hâlbuki XIX hatta XX. asrın başlarında bile Osmanlı'da Taftazânî ve Cürcânî ile kıyaslanabilecek dünya çapında büyük âlimler vardı. İkincisi, ulemânın ilmî düşüşüne dair tenkitler, medresenin ürettiği bilginin modern çağa tekabülüyle ilgiliydi. Müfredatı skolastik denen Muhammedî şeriata ve Aristo hikmetine dayalı medresenin ürettiği klasik bilginin tamamen modern bilgiye uyması, modern dünyaya cevap vermesi beklenemezdi.

Osmanlı Devleti'nde *şeriat*, *de jure*, *kanun* ise *de facto* mer'î, birincisi metbû, ikincisi tâbi'ydi. Şeyhülislâmın işi, genelde sultan ve devlet ricali tarafından *de facto* olarak alınan kararları "kitabına uydurarak" *de jure*, *meşrû* hale getirmekti. Şeriat ile kanun arasında optimal dengenin kurulduğu geleneksel Osmanlı düzeni çözüldükçe, şeriat/kanun, âlim/devlet münasebeti de bozulmaya başladı. Modernleşme sürecinde giderek devlette hâkim mevkiye geçen seküler zihniyetle yetişmiş bürokratlar, şeriat yerine kanunu veri almaya başladılar. Bu durumda giderek şeriattan uzaklaşan yenilikleri şeriata uydurmak, meşrûlaştırmak da âlim için iyice zorlaştı; şeriatla birlikte devletteki mevkii sallanmaya

başladı. Geleneksel olarak ulemâ, temsil ettiği şeriat gibi siyasetin üzerinde, mânen devletten bağımsız görünüyordu. Ulemânın önceden takdir edilen bu *depolitizasyonu*, siyaset-üstülüğü, modernleşme sürecinde siyasete ve dünyaya yabancılık, *apolitizasyon* olarak tenkit edilir oldu; devletten bağımsızlığı devlete yabancılığa dönüşmeye başladı.

Kendisi de ulemâdan olduğu halde, belki de fıkha ve âlime ilk epistemolojik darbeyi indiren İbn Haldûn oldu. O, *umrân* adını verdiği yeni, kuşatıcı, empirik bir beşerî bilim inşası iddiasıyla zımnen pür normatif ilim olarak fıkhı ve âlimi ötekileştirdi. Ona göre, küllî ve nazarînin bilgisine sahip fakih=âlim, cüz'î ve amelî'nin bilgisine dayalı siyasete tamamen yabancıdır. Ahmed Cevdet'in Türkçe'siyle İbn Haldûn, "Sunûf-ı beşer içinde emr-i siyâsetten eb'ad insanlar ulemâdır" der:[5]

"Fasıl: Sunûf-ı Beşer İçinde Ulemânın Emr-i Siyâsetten Eb'ad Oldukları Beyânındadır: Bunun sırr u sebebi oldur ki ulemâ ve fukahâ nazar-ı fikrî ve bahr-i me'ânîde sebh u şinâverî ile me'lûf u mu'tâd olup bir mâdde ve bir şahıs ve bir asır ve ümmetin ve nâsdan bir sınıfın husûsıyyetiyle olmayarak belki umûm u külliyyet vechile me'ânînin ahvâlinden bahs etmek üzre ol me'ânîyi mahsûsâtten [235] intizâ've onları umûr-ı külliyye-i âmme olarak zihinde tecrîd ü tasavvur ile meşgûl olagelirler. Ve ba'dehû küllîyi mevâdd-ı hâriciyyeye tatbîk ederler ve kıyâs-ı fıkhîden mu'tâd oldukları vechile umûru eşbâh u emsâline kıyâs eylerler. Bu cihetle kâffe-i hükm ü nazarları dâimâ zihinde olup hârice mutâbakat hâline tenezzül etmez, illâ bahs ü nazardan ba'de'l-ferâğ işbu mutâbakat hâline gelir. Ve bütün bütün dahî bu râddeye gelmeyip onlara göre mevâdd-ı hâriciyye zihindeki külliyyâttan teferru' eyler. Nitekim ahkâm-ı şer'iyye gibi ki, mahfûz u mazbût olan edille-i Kitâb u Sünnet'in fürû'u olup sıhhatinde hârice mutâbakat matlûb olan ulûm-ı akliyyedeki enzârın aksine olarak ahkâm-ı hâriciyyenin ol edilleye mutâbakatı talep olunur. El-hâsıl fukahâ kâffe-i hükm ü nazarlarında enzâr-ı fikriyye ve umûr-ı zihniyye ile me'lûf olup başka şey bilmezler.

Emr-i siyâset ve idâre-i umûr-ı memleket maslahatı ise sâhibinin mevâdd-ı hâriciyye ve cüz'iyyeye ve ol mevâddın ahvâl-i lâhika vü tâbi'âsına mürâ'ât eylemesine muhtâcdır. Zîrâ umûr-ı mezkûrede teşbîh ü tanzîr ile ilhâka mâni' ve kendilerine tatbîk i matlûb olan emr-i küllîye muhâlif ü mümâni' ba'z-ı husûsıyyet olmak ihtimâli vardır. Ve hâlbuki ahvâl-i 'umrândan hiçbir şey diğerine kıyâs olunamaz. Zîrâ emr-i vâhidde müteşâbih oldukları gibi umûr-ı 'adîdede ihtimâl ki muhtelif olurlar. 'Ulemâ' ve fukahâ' dahî ber-minvâl-i sâbık ahkâmı ta'mîm ve umûrun ba'zısını ba'zısına kıyâs etmeye me'lûf olduklarından, siyâsete nazar ettiklerinde onu dahî ekser-i enzârları kabîlinden

5 الفصل الثاني و الأربعون: في أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة و مذاهبها

ve kendi istidlâlleri nev'inden bir kālıba ifrâğ etmeleriyle ekseriyâ galat u hatāda vâki' olup bu bâbda re'ylerine emniyyet ü i'timâd olunmaz" (İbn Haldûn 2015: III/314-315).

Cevdet (1980: 230), kendi müşahedeleriyle de bu hükmü teyit eder: "Fetvâ Emîni Kara Halil Efendi, Midhat Paşa'nın konağına celb ve Sultan Abdülaziz Han hazretleri 'aleyhinde 'azviyyât u müfteriyyât-ı 'adîde serd ile istiftâ olundukda, o dahî hal'e fetvâ vereceğini va'd eylemiş. Çünki Halil Efendi, 'ulemâdan bir zât olduğu halde, umûr-ı hâriciyyece asla ma'lûmâtı olmayup, çocuk gibi her şeye aldanır sâde-dil bir hoca-efendi olduğundan, havâss-ı vükelânın yalan sözler ile kendüsünü aldatacaklarına ihtimâl vermeyip hemen fetvâ vereceğini söylemiş."

Devrinin önde gelen âlimi Mütercim Ahmed Âsım Efendi (1169-1235/1755-1819) ise ulemâ hakkındaki bu siyasî gaflet imajına itiraz eder. O, ulemânın inhitatının asıl sebebi olarak işlerin ehline tevdi edildiği meritokrasinin ihlâlini gösterir ve bunun sorumlusu olarak siyaset ve cemiyetin esaslı bir tenkidini yapar; siyaset ve -bürokratik cihaz mânâsında- devlete karşı şeriat ve imâmeti -halife ve âlimi- savunur. Âsım Efendi (2015: I/648-650, Özkul 2005: 373-376), ulemânın ana vazifesinin âlemin ıslâhı olduğunu belirttikten sonra Osmanlı'da bu hey'etin terfisi sürecinde, "el-a'lemü fe'l-a'lemü" (الأعلم فالأعلم) (önce en bilgili, sonra daha bilgili) düstûr-i şer'îsi, ilim yerine "el-akdemü fe'l-akdemü" (الأقدم فالأقدم) (önce en kıdemli, sonra daha kıdemli) resm-i 'örfîsinin, kıdemin kıstas alınmasını, liyakatin ihlâli ve inhitatın ana sebebi olarak gösterir. Bunun sonucunda ilmî mertebeleri giderek cahiller istila etmiş, hakiki âlimler fazlalık olarak görülerek cahillerin meclislerinde istenmeyen adam muamelesi görmüşler, hatta Âsitâne'den (başşehir) uzaklaştırılmaları ideal olmuş, bu tardın sonucunda ailece düştükleri fakr u zaruret sebebiyle aslî vazifelerini yapamaz hale gelmişlerdir:

"Ve bir tarafdan 'el-'Ulemâ'ü ümenâ'u'r-rusül' emânetine mutasarrıf olan zümre-i 'ulemâ-yı kirâm dahî ekserî tahsîl-i 'ilm-i şerîfi, vesîle-i kesb-i te'ayyün ve riyâset ve zamîrlerini nahv-i dünyâya sarf ve kelime ve kelâmlarını iktinâ-yı merâtib-i 'ulyâya 'atf birle cem'-i hutâm ve celb-i câh u ihtişâm eylemeğe hasr-ı cümle-i tâmme-i himmet eder oldular. İşte asıl menba'-ı şûrâbe-i beliyye bu kaziyyedir. Zîrâ 'âmme-i halkın salâh u fesâdı, kezâlik selâtînin 'adl ü dâdı ve cevr u bî-dâdı, 'ulemâ' cânibinden neş'et eylediği şerh u beyândan müstağnidir. Husûsan Dâru's-Saltanati's-Seniyye'de evâ'ili şerîf ve mu'teber ve evâhırı şenî'u bed-ter olan tarîk-ı resmiyye sebebiyle 'el-a'lemü fe'l-a'lemü' düstûr-i şer'îsini, 'el-akdemü fe'l-akdemü' resm-i 'örfîsi ilgā ve mehâdîm ve zâdegân-ı sâde-dilân ve kîsedârân ve boğça-resânân fırka-i ehl-i 'ilm ü dânişverâna sebk u tekaddümle, 'Hel yestevi'llezîne ya'lemûne v'ellezîne lâ ya'lemûn' mîzân-ı nass-ı 'adâlet-makrûnundan müsâmaha ederek, gayy ü cehâlet şâyi' u şâmil ve

erbâb-ı isti'dâd kûşe-i züll ü havârîde güm-nâm ü hâmil kalmağla, merâtib-i 'ilmiyyeye refte refte cühelâ' istîlâ ve hakîkī 'ulemâ' olanlar ma'dûd-i sükalâ' olmağın, meclislerinden istiskāl, belki Âsitâne-i sa'âdet'den harf-i zā'id-misâl hazf, vücûd-i bihbûdları kusvâ-yı âmâl olup bu cihetlerden zümre-i ehl-i 'ilm ü 'irfân, ser-dâde-i tedennî vü noksân ve ma'îşet husûsunda müsâmaha ve zınnet sebebiyle ekserî ve belki bi'l-külliyye mübtelâ-yı zîk-ı me'âş ve mahrûm-i dest-mâye-i tegaddî vü inti'âş olmalarıyla, belâ-yı fakr-ı hâl ve kayd-ı nefaka-i ehl ü 'iyâl semend-i sa'y ü ikdâma pây-bend ve ta'lîm ve irşâd-ı enâm rişte sini 'ukde-i nâ-becâyı terk ü ihmâle rabt u peyvend eylemekle, emr-i ma'rûf cümlesinden olan tergīb-i cihâd ü gazâ ve teşvîk-ı sevâb ü cezâ misillü hıyâr-ı 'amel, mehcûr u mu'attal kaldı."

Genelde ulemâ, Ahmed Cevdet'in (1980: 2) tabiriyle, "devletin rûhu mesâbesinde olan umûr-ı politikiyye ve hâriciyye"yi ifade eden siyasetten gafletle tenkit edilir. Âsım Efendi, bu siyasetten anlamadıkları gerekçesiyle âlimler yerine dîn ü devlete daha faydalı diye alaylıların işbaşına getirilmesini asıl gaflet olarak tenkit eder. Zira dîn ü devlet şeriatla kâimdir; cahillere teslim edilemez. Geçmiş devirde Eflâtûn-i vakt gibi ortalıkta gezenlerin devlet işlerini nasıl batırdıkları malumdur:

"Ve eğer "Ulemâ' zümresi, umûr-i hâriciyye tedbîrinden gāfil olmalarıyla, beher hâl çekirdekden yetişmiş mehâdîmin ser-i kârda bulunmaları, dîn ü devlete enfa'u ahrâ olduğuna mebnî, mevki'-i re'y ü tedbîr olan mesânid-i vâlâya anları tasdîr lâzimedendir' deyü i'tirâz olunur ise, cühhâlin dîn ü devlete zerre kadar nef'i olmayacağı ezherdir. Zîrâ dîn ü devlet şerî'atle kā'imdir. Ser-levha-i İslâm olan sultân-ı enâm hazretleri, mîzân-ı şerî'atin iki keffesi olan Kur'ân ve hadîse kavl ü fi'lini tatbîkle hareket eyledikce, devlet ü saltanatı ol makûle cühhâlin re'y ü tedbîrleriyle idâreden müstağnî olduğu tafsîle gayr-i muhtâcdır. Devr-i sâbıkda her biri Eflâtûn-i vakt gibi dakīka-dân-ı dâhiye-i devrân olanların re'y ü tedbîrleri, devlet ü saltanatı ne hâle getürüp ve ne sûrete munkalib eylediği ma'lûmdur."

Âsım Efendi'ye göre hadîs-i şerîf muktezâsınca bir, âlim, bin âbid câhilden efdal ve âlimin uykusu sâirin ibâdetinden hayırlı ve sevap yönünden ekmeldir. Dolayısıyla âlimlere karşı daha insaflı olunmalıdır, nice câhilin dağlar gibi günahları hoş görülürken âlimlere gelince habbeyi kubbe yapmak caiz değildir:

"Ve kaldı ki 'ulemâ'-i hakīkī olanların umûr-i hâriciyyeden gafletleri i'tirâzına ânifen cevâb verildi. Ve hasbe'l-beşeriyye nâdiren sâdır olan ba'z-ı bâdirelerinden guzz-ı basar ve igmâz olunmak lâzimedendir. Beher hâl 'ilm ü fazlı cihetine nazar ile ba'z-ı etvârlarına ta'arruz olunmamak kā'ide-i insâfdandır. Zîrâ hadîs-i şerîf muktezâsınca bir 'âlim, bin 'âbid câhilden efdal ve 'âlimin nevmi sâ'irin 'ibâdetinden hayırlu ve sevâb cihetiyle ekmeldir. Ser-i kâra [M1 334]

müstevlî olan niçe câhillerin kûh kûh cünhaları ma'fûvv ü mestûr iken, 'âlimlerin habbeleri kubbe olmak revâ değildir. Ve bi'l-cümle henüz 'uhdesine hakk-ı üstâd müte'allık olmamış ve pîş-gâh-ı mekteb ü medreseden güzâriş bulmamış, ebced bedeli eb u cedd ile mübâhî ve sevâd-hân olanları dahî mübtedîlikde müntehî, ekserî ihtiyâcdan berî, pederleri agniyây-ı zemândan belki bi'l-fi'l memleketeyn kadı'askeri olanlara çifte çifte nemâdâr ma'îşetler ve arpalıklar tevcîhiyle esbâb-ı sefâhetlerini iksâr edüp, gûyâ ki ol makûlelere bedel-i hukûk-ı 'ulemâ' olan ma'îşetler ve arpalıklar, eshâm-ı maktû'a-i mahsûsa kabîlinden olmuşidi. Heme-şeb tâ-be-rûz mütâla'a ve te'lîfle çerâğ-ı mâh-ı münîr-âsâ kandîl-efrûz olanlar, sûhte-i âteş-i fakr u fâka ve mûm gibi güdâhte-i lehîb-i ihtiyâc-ı müzeyyebü't-tâka olurlar. Bu mahalde bir nebze sergüzeştimizin siyâk-ı kelâma münâsebet-i tâmmesi olmağla, mücmelen tahrîri vâdîsine imâle-i licâm-ı semend-i kilk-i tîz-kâm kılındı."

Sayılan sebeplerle, umumî olarak ulemânın Tanzimat sürecinde modernleştirmeyi meşrûlaştırma imkânı ve modernleştirmeyi gayr-i meşrûlaştırmak üzere muhalefetten başka bir seçeneği kalmamışı. Ulemânın temsil ettiği şeriat adına İslâmcı-ideolojik bir muhalefete geçmesi, bekâ için sekülerleşme zaruretindeki devlete vahim bir tehdit oluşturacaktı. Klasik devirde hassas bir dengeye oturan şeriat ve kanuna bağlı içtimaî ve idarî meşrûiyet, şimdi kutuplaşmıştı. Bu kutuplaşmanın aşılması için içtimaî meşrûiyetin faili ulemânın tecrit ve tasfiyesinden sonra yeni alternatif meşrûiyet failleri ve meşrûlaştırma tarzlarının bulunması gerekiyordu.

Osmanlı'da idarî meşrûiyet, politik ve biyolojik bakımdan *siyaset* ve *ihsâ* yoluyla devletin tahrimine (nötralizasyonuna) dayanıyordu. Kapıkullarının "siyaseti" yoluyla mahrem (nötral, dokunulmaz) bir alan olarak devletin ırzının ve harem ağalarının "ihsâsı" yoluyla saltanatın namusunun korunması. İçtimaî meşrûiyetin çözümü, *siyaset* ve *ihsâ*ya karşılık olarak tecrit ve tasfiye, ulemânın devletten tecridi ve mülkten tasfiyesine dayanıyordu. Birincisi, ulemânın İslâmcı-ideolojik muhalefetle devletin hürmetini ihlâl ve meşrûiyetini tehdit etmesini, ona dokunmasını önleyecek şekilde devletin-siyasetin tahrimi, ikincisi, devletin gidişatı giderek şeriattan uzaklaşma yönünde olduğundan ulemânın formatif tedennisine seyirci kalma ve meslek sahasını daraltma, eğitimi ve vazifesinin tâdili yerine tatilini tercih.

Devr-i Hamîdî'de ilmiye, en çok "üvey evlat" muamelesi gören müesseseydi (Mardin 2008: 67-68). Hayat tecrübesi, genel olarak sultanda seçkinlere karşı bir güvensizlik doğurmuştu. O, umumî olarak "Genç Türk" denen aydınları satılmış, hain ve mudil (saptırıcı), âlimleri ise gafil ve dâl (sapkın) olarak görüyordu (Bozdağ 1985: 49, Aksun 2010: 69, 220). Tahsin Paşa'nın (1931: 39-40) nakline göre: "Meşihat dairesi, Abdülhamid'in en çok dikkat ve tarassut altında bulundurduğu bir makamdı; bir fetva ile padişahların yarım saat içinde

yuvarlandıklarını biliyordu. Meşihatle münasebâtı olmak, hatta orada bir tanıdığı bulunmak, bir insan için tehlikeli idi. Meşihate ait haberler, jurnaller, hele fetva hikâyelerini de ihtiva ederse, büyük bir ehemmiyetle telakki olunurdu. Şeyhülislâm Efendi saraya geldiği günler yolunun üstünde tesadüf edenler bile ona selam vermek mecburiyetinde kalmamak için ya başlarını çevirirler, ya yollarını değiştirirlerdi."

İddiaya göre, ulemâyı "köreltme" uygulamalarından biri, siyasî fikirlerin tartışılmasına vesile olacak dinî eserlerin yasaklanmasıydı. Genç Türkler'le işbirliği yapan Hoca Muhiddin, bu iddiayı şöyle dile getirir: "Zaman-ı saadetten şimdiye kadar hiçbir pâdişâh vaktinde kütüb-i şer'iyye nüshalarının toplandığını işittiniz mi? Medreselerin harâbiyetten, hayvan damlarından farkı kalmadı. Seyyahlar gelip görüyorlar, bari ecânibden hicâb ediniz ..."[6] Kânûn-ı Esâsî yayıncılarından Hoca Muhiddin, Hoca Kadri ve Ubeydullah Efendi gibi kimselerin Genç Türkler'/le niçin işbirliği yaptıkları meselesi bu açıdan değerlendirilmelidir. 1897 yılında Genç Türkler arasında ilk tutuklamalardan sonra kurulan Numûne-i Terakkî grubunda bulunan ulemânın sayısı kabarıktı (Mardin 2008: 71).

Medresenin Sonbaharı

Karl Marx'ın bakış açısıyla medrese ve ulemânın inhitatı, iktisadî sebepten, Max Weber'in perspektifiyle ise modernliğin tabiatındaki akliyetten (rasyonalite) kaynaklanıyordu. Ulemânın inhitatının temelinde medrese dâhil bütün sivil müesseselerin sağlıklı olarak işlediği vakıf sisteminin II. Mahmud devrinden itibaren çözülmesi sonucunda medrese ve ulemânın otarşilerini yitirmeleri yatıyordu. Osmanlı medreseleri, vakıf nizamına bağlı müesseselerdi. Her medreseye has vakfiyede oda sayısı, her odada kalacak talebe sayısı, talebenin alacağı burslar, yapılacak yiyecek yardımları, personeli ve idare tarzı gibi medreseye dair şartlar yer alırdı. Bir medreseye kabul edilen öğrenci, vakfiye ile tahsis edilmiş nakdî veya aynî yardım ile geçinirdi. Böylece öğrenciler, ücretsiz eğitim gördükleri gibi medresenin bağlı olduğu vakıf tarafından geçimleri de sağlanmış olurdu. Ayrıca medrese talebesinin medrese içinde veya dışında bazı hizmetler karşılığında belli bir gelir elde etmesi de mümkündü (Kanal 2014: 259).

13 Kasım 1826'da Evkâf-ı Hümâyûn Nezâreti'nin kuruluşuyla medreseler iktisaden kendi ayakları üzerinde duramaz hale geldi; bu maddî müşkül, yeni bilgi paradigmasının medrese müfredatına tahaddîsinden kaynaklanan

6 İkinci Abdülhamid'in hal' fetvâsında hal' için, "İmâmül-Müslimîn olan Zeyd, ba'z-ı mesâ'il-i mühimme-i şer'iyyeyi kütüb-i şer'iyyeden tayy ve ihrâc ve kütüb-i mezkûreyi sun' ve hark ve ihrâk..." gerekçesi öne sürülür. Bu fetvânın kendisine okunması üzerine Sultan, "Ben hangi kütüb-i şer'iyyeyi yakmışım? Hasbünallâh derim" diyerek iddianın şer'î kitapları yaktırdığı kısmını reddederken, toplattığı kısmını zımnen kabul etmiş olmaktadır (Osmanoğlu 1984: 150)65/

manevî müşkülle birleşince kriz büyüdü. İslâm geleneğinde "ilim" denince vahiy ürünü "nakil", daha dar mânâda "hadis" anlaşılır. Normalde "ilim disiplini, dalı" mânâsına gelen "fen" kelimesi, II. Mahmud zamanında "yeni bilgi ve teknikler" mânâsına kullanılmaya başladı (Berkes 1978: 158). Böylece medrese ile mektebin konusu eski ile yeni bilgi "'ulûm-i dîniye ile fünûn-ı hâzıra" (dini ilimler/çağdaş fenler) olarak karşılaştırılır oldu. İdeal, bu ikisinin terkibiydi.

Bilâhare 21 Kasım 1911'de Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin de üyesi olduğu Hürriyet ve İtilaf Fırkası'na dönüşecek, 1909 yılında Paris'te Şerif Paşa tarafından kurulan Islâhât-ı Esâsiye-i 'Osmâniye Fırkası programının Bâb-ı Meşîhat'e ait kısmında şunlar dile getirilir: "Müftîler, icmâ-yı ümmetle intihâb ve taraf-ı meşîhatden tasdik ve irade-i seniyye ile ta'yin olunurlar. Köy hocaları için 'ulûm-i dîniyeyi fünûn-ı hâzıra ile mezc ve tedvin edecek sûretde müderrisler vücûda getirilecekdir." Aynı programda yetiştirecekleri eleman ihtiyacına göre mektep ve medresede 'ulûm-i dîniye ile fünûn-ı hâzıranın ağırlıklarının değişeceğini belirtilir:

"Mektep ve medrese bir mânâyı mutazammın olmakla beraber, medreselerde takip edilecek gaye bir İslâm âlimi yetişdirmek olacağından, tedrîsâtta 'ulûm-i dîniyye esas, fünûn-ı mütenevvia tâlî derecede ehemmiyeti hâiz olmak üzere program tertip ve takip edileceği gibi mekâtibden beklenecek menfaat ve maksûd bir recûl-i hükûmet, daha doğrusu asr-ı hâzıra medeniyetinin ihzâr itdiği ma'lûmât-ı ilmiyye ve medeniyye ile muttasıf, ictimaiyâtda ve hükûmetin her şubesinde istihdama elverişli zevât-ı münevvere yetiştirmek olduğuna binâen, buralarda tedrîsât-ı fenniyye esas ve 'ulûm-i dîniyye tâlî derecede bir mahiyeti hâiz bulunmak sûretiyle program tertip ve takip edilecektir" (C. N. F. 2005: 199-200).

Çağın gerektirdiği eski ile yeni bilgiyi, ulûm-i dîniyye ile fünûn-ı hâzırayı birleştirecek bir eğitim modeli için II. Mahmud devrinden itibaren iki alternatif temayül belirdi. Birincisi, fünûn-ı hâzıranın yeni mekteplerde okutulmasını savunan modernist temayül, diğeri de eski ile yeni bilginin medrese bünyesinde birleştirilmesini savunan muhafazakâr temayül. 1856 Islahat Fermanı, bu hususta da dönüm noktası oldu.

Eğitimin giderek artan önemi uyarınca devlet, 17 Mart 1857 tarihinde Meclis-i Vükelâya (kabine) dâhil bir nâzırın başında bulunacağı Maârif-i 'Umûmiye Nezâreti'ni kurdu Böylece ilk defa hükümet içinde bugünkü Milli Eğitim Bakanlığı'nın temeli olan bir kuruluş ortaya çıkmış oldu. Nâzırlığa Sami Abdurrahman Paşa, müsteşarlığa tarihçi ve o sırada Mekâtib-i Umûmiye nâzırı bulunan Hayrullah Efendi, nezâret mektupçuluğuna ise Raşid Efendi atandılar. Maârif-i 'Umûmiye Nezâreti'nin kurulmasıyla hükümetin medreseye karşı tavizkâr tutumundan vazgeçip, eğitimin Batılı tarzda tanzimini resmen benimsediği

anlaşılıyor. Nezâretin kurulmasına medreselerle birlikte tepki gösteren vak'anüvis Lütfi Efendi, yeni nezâretin eğitim alanındaki görevini şöyle izah eder: "Zamanın icâbına göre öğrenilmesi gereken sanâyi ve fünûn-ı ticâriye ve ressamiye gibi fünûn-ı nâfia ve 'ulûm-i cedîde-i akliyeyi... yani fünûn-ı Garbiyenin tahsil ve ta'limi" için bir nezâret kurulmuştur". Lütfi Efendi, bu ilim ve fenlerin az bir masrafla medreselerde dahî okutulabileceğini işaret etmekle, nezâretin kurulmasına ve yeni okulların açılmasına karşı ulemânın düşüncelerini dile getirmek istemiştir. Böylece hükümetin yenilikçi, medresenin gelenekçi tutumları maârif alanında zaten var olan ikiliği daha da şiddetlendirerek, mektep, medrese arasındaki uçurumu iyice derinleştirmiştir (Kodaman 1990: 16).

Tanzimat devrinde ilmî Türkçülüğün öncülerinden, asker, şair, tarihçi, eğitimci Süleyman Hüsnü Paşa (1838-1892), Sultan Abdülaziz devrinde (1861-1876) çarpışan bu iki uç tutumun ortasında bir yol tutmayı denemiştir. Paşa, 1875 yılında asker hocalardan sivil muallim yetiştirmek, ilmiye ve askeriye talebesine yabancı dil öğretmek üzere açtığı idâdî (lise) ve âlî (yüksek) derecelerdeki Menşe-i Muallimîn adlı mektep ile eski ile yeni bilgiyi verecek medrese ile mektebin terkibini hedeflemişti. Ancak onun bu iyi niyetli teşebbüsü, ne medrese-ulemâ, ne devlet-sultan tarafından benimsendi; dolayısıyla sekteye uğradı. Menşe-i Muallimîn'in tedrisatı, 93 Harbi diye bilinen 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı çıkınca, çoğu asker olan hocalarının sefere gitmek zorunda olmasıyla gevşemiş, sonunda iki yıl sonra 1877'de okul kapanmıştır. Okulun kapanmasında Süleyman Hüsnü Paşa'ya muhalif bazı kişilerin II. Abdülhamid'e sundukları jurnallerin de tesiri olduğu rivayet edilmektedir (Yıldız 1992: 462).

Binbaşı İsmail Bey (sonraları serhafiye olan Zülüflü İsmail Paşa), Sultan Abdülhamid'e takdim ettiği bir jurnalde Süleyman Paşa ve mektebini kötületerek sultanın aklını çeler: "Süleyman Paşa, efkâr-ı muzırra ashâbından biridir. Memlekette esâs-ı hürriyet üzerine müesses bir hükümet teşkil etmek istiyordu. Lâkin ümmetin pîşvâsı olan ulemâ ile memleketin kuvve-i hayâtiyesini teşkil eden ordu bu mel'ûnane fikre iştirâk etmedikçe mevki-i tatbîka vaz' etmek mümkün değildi. Evvel-i emirde ilmiye ricaline fünûn-ı hâzırayı telkin etmek ve onlarla ordu arasında bir mukarenet husûle getirmek lâzım geliyordu. İşbu iki maksadı istihsal için mekâtib-i askeriyeye muallim yetiştirmek ve talebe-i 'ulûma mahsus olmak üzere 1292 tarihinde Menşe-i Muallimîn namiyle bir mektep küşâd etti. Hatta bu mektep talebesinden biri el-yevm Mekteb-i Harbiye'ye devam etmekte ve şimdiden iki sınıf beyninde mukarenet husûle gelmektedir." (Ergin 1977: II/720).

Osman Nuri Ergin'in (1977: I/715-716) verdiği bilgiye göre:

"Menşe-i Muallimîn İdâdîsi, program itibariyle o zamanki askerî idâdîlerin aynıdır. İdâdîde yabancı dile ve meselâ Fransızca'ya ehemmiyet veriliyordu.

Tıpkı şimdiki liselerde olduğu gibi beş sınıf üzerine kurulmuş olan bu idâdînin dördüncü sınıfını bitirenler beşinciye geçerken edebiyat ve fen diye iki şubeye ayrılırlardı. Mektepte günde iki saat ders okutulursa da -medrese âdetlerine uymak için- dört ay dersler tatil edilirdi. Çünkü medrese talebesi senede üç ay cerre gider ve bir ay da bayram aralıkları tatili yaparlardı. Menşe-i Muallimîn'e devam edecek talebenin okumakta oldukları câmi derslerini terk etmemeleri esas şartlardandı. Şu halde bu mektep talebesi, dinî bilgilerini câmilerde ve dünyevî bilgilerini burada edineceklerdi. Dâru'l-Muallimîn ile sonraları Hukuk Mektebi'ne devam eden talebenin çoğu da hep bu suretle medreseye ve câmiye devam edenlerdendi. Süleyman Paşa bu yola gitmekle medreseyi hissedilmeksizin mektep haline getirmiş oluyordu."

Bu mektebin biricik mezunu olan devrin önde gelen âlimlerinden Mahmud Es'ad Seydişehrî (1856-1918), 31 Temmuz 1324'te (1908) *Tercümân-ı Hakikat* gazetesine yazdığı bir makalede şöyle açıklar:

"Talebe-i 'ulûm denilen zevat, namuslu, hamiyetli mûcid ve sâî bir heyʾet-i muhteremedir. Onlardan vaktiyle devletçe pek çok istifade edilmiş, içlerinden nice eâzım yetiştirmiştir. Son senelerde kendilerinden istifade edilmemesi tahsillerinin icab-ı zamana göre ta'dil edilmemesinden, ezmânın tebeddüliyle ahkâmın dahî tagayyür etmemesi kaidesinin ferâmûş olunmasından nâşîdir. O çalışmak ne demek olduğunu bilen kanaatkâr, cesur sınıfı muhtereme fünûn-i hâzıra tedris edilir ise -merhûm-ı mûmâ-ileyhin (Süleyman Paşa) Karadağ Seferi'ne hîn-i azimetinde mektebin ilk sınıf talebesine son def'a îrâd ettiği nutk-i vedâîde söylediği gibi- içlerinden Eflâtun ve Sokrat gibi adamlar yetişeceği derkâr idi. Lâkin Yunan-ı kadîmin Eflâtun ve Sokrat'ı değil on dokuz ve yirminci asırlar medeniyetinin Eflâtun ve Sokrat'ı (...)

Bu mektep böyle mahv ve ifnâ edileceğine ıslâh ve tensik olunsaydı o vakitten şimdiye kadar senevî hiç olmazsa hadd-i vasatî olarak onar kişi yetişseydi fena mı olurdu? Bugün medârisimizde 'ulûm-i şer'iyyeyi fünûn-i şettâ ile mezcetmiş yüzlerce zevât bulunurdu. İlmiye ricali, ahâlînin mürebbisidir. Onlar vasıtasiyle millete metin bir terbiye verilmiş olmaz mıydı? Bugün mekteplerde 'ulûm-i dîniyye tedrisi için muallimler tayin olunuyor. Emin olmalıdır ki bunların çoğundan fâide yerine zarar husûle geliyor. Bunlar bu ilmin hikmetine vâkıf değillerdir. Muallim ile müteallim arasında iştirâk-i efkâr yoktur. Avam-ı nâsa söylenilen İsrâiliyât velev ki nâkıs bir surette tahsil görmüş bir dimağa yerleştirilemez. İşte o Mekteb-i 'Âlî'den yetişecek muallimler, ezkiyâ-yı ümmete de tedris salâhiyetini hâiz olacaktı. Lâkin bunları kimseye ismâ' etmek mümkün mü?" (Ergin 1977: II/719-720).

Osman Nuri Ergin'e (1977: I/108,720) göre: "Esasen bu devirde II. Abdülhamid'e medrese programlarının ıslâhından, softaları fikren yükseltecek derslerin

programa ilâvesinden bahsetmek büyük bir hıyanet ve cinayet sayılırdı ve buna kimse cesaret edemezdi. Hatta bu devirde talebe askerlikten istisna edilerek medreseler bir asker kaçağı yuvası ve bir cehalet ocağı haline getirildi."

Ulemâ ve medreselere karşı mesafeli durmasına rağmen Sultan Abdülhamid'e medreselerin ıslahı ile ilgili birçok lâyiha verilmiştir. Bunlardan biri, Dağıstânî Hoca Ali Efendizâde Reisü'l-Ulemâ Mehmed Muhyiddin Efendi'nin 26 Şâban 1314/30 Ocak 1897'da tamamladığı ve bir nüshasını hayata geçirmesi temennisiyle II. Abdülhamid'e sunmuş olduğu *Medreselerin Islâhı* adlı eseridir. Cesur bir üslupla kaleme aldığı risâlesinde Muhyiddin, açıkça idareyi itham eder: "Son devir padişahları medresenin ıslâhına bakmamışlar ve teşvik görmeyen ulemâ her yerde gerilemeye yüz tutmuştur, devlet adamları yeni fenlerin medresede okutulmasını engellemektedir. Devlet adamlarının medreseye karşı olmalarının sebebi, dinsizliğin, ahlâksızlığın ve keyfî idarenin kolayca yapılmasıdır.

Eğer ulemâ, yeni fenleri de okuyacak olsa bir eline fenni diğer eline dini alarak birer dâhî olacaklar, dinsizlere meydan kalmayacak, her türlü yeni icatları şeriata uydurarak insan ahlâkını muhafaza edecekler. Devlet adamları bunu bildikleri için medreselerin yenileşmesini istememektedirler. Ulemâ, müstebid hükümetlerin yalancılığından, mavnalara doldurularak İstanbul'dan çıkarılma tehditlerinden, softalara hakaret edilmesinden, devlet adamlarının 'başı sarıklı olan mutaassıbdır' deyip küçük görmelerinden bıkmışlar ve mevcut idareyi yalan kaynağı ve din haini görmektedirler." Buhar, telgraf, elektrik, balon, matbaa makineleri, fotoğraf gibi yeni icatların faydalarını sayan şeyh, yeni bilimlerin medreselerde okutulması talebini dile getirmiştir (Balcı 2012: 164-165).

Şeyh Muhyiddin, risâlesinde Namık Kemal ile ilgili ilginç bir anekdot da aktarır. Namık Kemal'in valiliğinde, "Memâlik-i Osmaniye'de maârifin terakkîsi neye bağlıdır" diye sorulur. Kemal Bey, "Hükümet arzu ederse medâris-i ilmiyenin ıslâhı ile birdenbire terakkî meydana gelir" cevabını verir. Yanında bulunan bir zat, "Canım Kemal Bey! Erkândan senin dinsizliğe meyyal olduğunu işitirdim. Sen ise hocaların medreselerini ıslâh etmekten başka bir suretle bizde maarifin tamimi kâbil olamaz diyorsun, bu nasıl şey?" deyince, "Bak sana söyleyeyim, beni halka karşı dinsiz diye ilan eden mevcut idarenin hainleridir ki, mâlik olduğum hürriyet fikrine karşı ahâlîyi kendimden soğutmak istiyorlar" karşılığını vermiş (Balcı 2012: 165).

Ancak bu süreçte, medreselerin ıslahı için devletten esaslı teşebbüs beklentileri beyhudeydi; belli ki devlet, artık medreseleri gözden çıkarmış, bunları, adeta ilan edilmeyen resmî bir kararla zaman içinde kendi kendine kapanmaya bırakmıştı. Aslında bu, bir tercihten ziyade şartların, gelişmelerin sürüklediği bir karar, teveccühtü. Zira birincisi, Osmanlı otoriteleri belki de sezgisel

olarak biliyorlardı ki, dinde ilim özünde câmi-temelli, sivildir. Ve bu din, Batı'da olduğu gibi ulemânın değil, Allah'ın koruması altındadır; asıl peygamber varisi âlimler olarak veliler, devlet dışındaki sivil alanda irşâd vazifelerini her halükârda sürdüreceklerdir. İmâm-ı Âzam gibi peygamber varisi kadîm âlimlerin temsil ettiği ilmin muhtariyeti, âlimin istiklâli anlayışına göre devlet bir arızaydı ve bu ârızî cihaz, meşrûiyet kaygısıyla ulemâyı sahiplendiği gibi bir gün yeni bir meşrûiyet kaygısıyla pekâlâ sırtından da atabilirdi. Ulemâ, bu hakikati unutmuş ve acı da olsa hatırlamıştı.

İkincisi, bu yüzden devlet için makul olan, elindeki sınırlı kaynakları medresenin reformuna harcamak yerine ihtiyaç duyduğu yeni personeli yetiştirecek yeni okullara sarf etmekti. Sultan II. Abdülhamid, medreseleri ve dolayısıyla ulemâyı zevale terk edecek, mekteplerin ve dolayısıyla aydınların kıyamını ise göze alacaktı. O, bu okullardan yetişecek Genç Türkler veya İttihat Terakki diye bilinen seçkinlerin iktidarının altını oyacağını bilerek, bindiği dalı kesmeyi göze alarak devletin bekâsı uğruna bu okulları açtı.

Yeni askerî ve mülkî bürokrasiyi (seyfiye ve kalemiyye) yetiştirecek Mekteb-i Harbiye ve Mekteb-i Mülkiye, 1834 ve 1859 yılında II. Mahmud ve Sultan Abdülmecid devirlerinde kurulmuştu. Ancak ilmiyeye alternatif yeni seküler adlî bürokrasiyi yetiştirecek Mekteb-i Hukuk'un 1880'de "İslâmcı padişah" II. Abdülhamid devrinde kurulması kaderin cilvesidir. 1839 Tanzimat Fermanı ile başlayan reformlar gereğince 1846'da şer'î mahkemelerin yanında nizamî mahkemeler olarak asliye ve ticaret mahkemelerinin kuruluşuyla gelen adlî ikilik, tabiatıyla hukuk eğitiminde de ikiliğe, medrese dışında -seküler- hukuk mekteplerinin açılmasına yol açmıştır. II. Abdülhamid devrinde 1878 yılında Adliye Nezâreti'ne bağlı olarak kurulan Mekteb-i Hukuk, 17 Haziran 1880'de zamanın Adliye Nazırı Ahmed Cevdet Paşa'nın açılış nutkuyla öğretime başlamıştır. Şer'î ve nizamî (seküler) iki hukuk arasında köprü kurulması maksadıyla Mekteb-i Hukuk'un ders programına baştan usûl-i fıkıh dersi koyulmuştur.

Devr-i Hamîdî'de ibtidâi, rüşdiye ve idâdî gibi modern okullara, medreselere oranla daha fazla ağırlık verildiği vakıadır (Kanal 2016: 170). Nadir Özbek'in (2002: 185) Bağdat vilâyet salnâmesindeki bilgilere istinaden çıkardığı oranlara göre Sultan Abdülhamid'in hayır eserlerine yaptığı yardımlar bakımından modern okullar % 8.21; medreseler ise % 1.87'lik kısmı oluşturmaktadırlar. Bu devirde de vakıf gelirlerinin yerinde harcanmamasından dolayı medrese mensuplarının maddî sıkıntıları devam etmiştir. Nitekim padişaha sunulan bir arîzada, vakıf gelirlerinin maksatları dışında kullanılması yüzünden bazı müderrislerin maddî sıkıntı nedeniyle mesleklerini bıraktıkları belirtilmiştir (Zengin 2003: 148-149). Sultan, hayır işlerini finanse etmek için vakıf kurmak yerine, Hazîne-i Hâssa Nezâreti ve Emlâk-ı Seniyye İdâresi gibi birimleri güçlendirme yoluna gitmiştir (Kanal 2016: 154).

II. Abdülhamid devrine ait 27 Zilkade 1295/22 Kasım 1878 tarihli bir arşiv belgesine göre, vâlide sultanların da kurmuş oldukları vakıflar vasıtasıyla medrese talebelerine yardım ettikleri görülmektedir. Bu devirde, bilhassa Receb ayı başından itibaren geçimlerini sağlamak üzere cerre çıktıklarında yol masraflarının temini için talebe-i 'ulûma çeşitli şekillerde yardım edildiği arşiv belgelerinden anlaşılmaktadır (Akgündüz 2004: 45, Kanal 2014). Hint alt kıtasında yetişen ilk modern Müslüman tarihçi olarak kabul edilen Hintli âlim Şibli Nûmanî (1857-1914) (2016: 146), II. Abdülhamid devrinde, 22 Mayıs 1892'de geldiği İstanbul'da medreseleri gezerken öğrendiği "cer usûlü" denen talebenin geçimini sağlama tarzı hakkında, "Onların, geçimlerini sağlama tarzları üzücü olmaktan öte insanı dehşete düşürücüdür" der.

Ulemânın Çıkış Yolları

Modernleşme sürecinde devletin şeriattan uzaklaşmasına paralel olarak şeriatın temsilcisi âlim de giderek mevki ve işlevini kaybedecekti. Bu, eski düzenden yeni düzene geçiş süreci olduğu için ne eski düzenin bekâsını isteyen eski aydını (âlimi), ne de tamamen yeni düzene geçişi isteyen yeni aydını tam tatmin edecek, dolayısıyla muhalefetin katlanmasına sebep olacaktı. Modernleşme asrında devlet, birbirine bağlı çifte problemle yüz yüze kaldı: Ulemânın bir taraftan meslekî olarak zayıflaması, diğer taraftan şeriatın tasfiyesi karşısında muhalefeti.

Şeriat, devletten çekildikçe âlim de çekilirken, etki/tepki mantığınca kimi âlimler öne çıkacaktı. Peygamber varisi âlim, Asr-ı Saadet'ten itibaren farklı kesimlere karşı sürekli mücadele vermişti; paradigmatik eser/rey (hadis/fıkıh), zâhir/bâtın (şeriat/hakikat) mücadelesi yanında Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi farklı dinlerin, ya da Mu'tezile gibi bid'î itikadî veya Şafi'ilik gibi rakip fıkhî mezheplerin ehliyle mücadele. Ulemâyı şimdi pek alışık olmadığı, zorlu bir kültür mücadelesi bekliyordu. XIX. asırda Katolik/Protestanlık arasındaki Avrupa-içi kültür savaşından tercüme edilen, "İslâm mâni'-i terakkîdir" sloganıyla bilinen sekülerizme karşı *kulturkampf* (kültür mücadelesi). Bu yeni savaş, yeni saflaşmalar demekti.

Mücadelenin zorluğu iki yönlüydü: Hem entelektüel ta'kîd (*complexity*), hem zihnî duruş, son peygamberin ümmetine has geleneksel mutlak üstünlük hissinin modern çağda az-çok aşınması. Sekülerleşme ve ürünü *kulturkampf*, ulemâ için yeni, garip hedeflerdi. Ancak bunlar, lafız=şekil olarak yeni görünseler de mânâ=öz olarak yeni sayılmazlardı. Kültür, Sünnet'in seküler karşılığıydı; dolayısıyla kültür mücadelesi, kadîm sünnet/bid'at mücadelesinin kılık değiştirmiş, modern tezahürüydü. Sünnet, dar mânâda sahih (fıtrî-nebevî) akîde, geniş mânâda sahih itikad ve amel demekti. Dolayısıyla ulemâ, amelî bid'at

olarak modernlik=yenilikten, ilhâddan küfre uzanan akîdevî bid'at türlerine, modernizme karşı mücadele vermek zorundaydı.

Yeni bir mihnet sürecine giren çilekeş âlimin önünde başlıca dört seçenek vardı:

1. Uzlaşma: Mehmed Ârif
2. İşbirliği: Ahmed Cevdet
3. Radikal muhalefet: Sarıyerli Sâdık
4. İttifaklı muhalefet: Ali Suâvi

Modernleşme sürecinde kimi âlimler, sekülerleşmeye karşı tamamen şeriattan yana muhalif tavır alırken, fâni siyaset ile ebedî şeriatın nihaî uzlaşmazlığını gören kimi âlimler, zımnen siyasetin öncelik ve özerkliğini tanıma yoluna giderek bir tür *apati* (duymadım, görmedim) tavrına kaydı. 1856 Islahat Fermanı'nın ilanından sonraki en zor süreçte şeyhülislâmlık (1854-1858) yapan, Tanzimat ricâliyle mutabakat içinde çalışmasıyla açık fikirli ve uyumlu olarak tanınan Meşrebzâde Mehmed Arif Efendi'nin (1791-1858) tutumu, ulemânın geldiği zihniyeti göstermesi açısından ibretliktir.[7] Devletçe makbul bir âlimin portresini Abdurrahman Şeref Bey'den (1339: 303) dinleyelim:

"Mehmed Arif Efendi, kibâr-ı müderrisînden Trabzonlu Şâtırzâde Emin Efendi'nin mahdûmu ve sudûrdan Meşrebzâde Ali Efendi'nin kerîme-zâdesidir. Büyük pederine nisbetle Meşrebzâde denmekle müte'ârefdir. Bâb-ı 'Âlî'ce en ziyade memdûh ve mergûb olan, tarîk-i 'ilmiyyeye büyük hizmetler eden Şeyhülislâm Arif Efendi merhûmdur. Müdîr ve müdebbir, îcâbât-ı zemâniyye tamamiyle muktedir, zihni açık ve uyanık, tahsîl ve ihâtası vâsi', fuhûl-i 'ulemâdan bir zât-ı kemâlât-simât olup meşîhati Tanzîmât-ı Hayriyye ile va'd ve i'lân ve ba'dehû Paris mu'âhedesi ile te'kîd kılınan ıslâhât-ı dâhiliyyenin sâha-ı icrâya vaz'ı zemânına tesadüf etmekle cânib-i hükümet-i seniyyeden tasmîm olunan yeni şeylerin kâffesini kabul etmiş ve müşkilât çıkarmamıştır. Meclis-i Hâs'da müzâkere olunan bir iş için bazen vükelâdan birinin, 'Bir kere de îcâb-ı şer'îsi Bâb-ı Fetvâ'dan sorulsun' dediği vâki' olub Arif Efendi, 'Efendim! Her şeyi bize sormayınız. Sormadan yaptığınız şeylere karışıyor muyuz? Bizim bir ölçümüz vardır. Sorulan şeyleri o ölçüye vururuz. Uyarsa ne âlâ! Ya uymazsa... mukâbele-i hakîmânesinde bulunur imiş."

Belki de Arif Efendi, "Zaten bize sorsanız da bildiğinizi okuyacaksanız, sonuç değişmeyecek" ümitsizliğiyle böyle kelbî (*cynical*) davranıyordu. Şeyhülislâmın genelde devlet ricali tarafından *de facto* olarak alınan kararları meşrûlaştırma işi, Avrupa basınında karikatürize edilecek kadar yaygınlaşan pejoratif "kitabına

7 Tanzimat devri modernleşme sürecinde ulemânın rolü hakkında, Abu-Manneh 2001, Altuntaş 2013, 2016, Anscombe 2010, 2014, Bein 2011, Chambers 1972, Cihan 2004, Güldöşüren 2013, Heyd 1993, Kushner 1987, Levy 1983, Özdalga 2005, Özkul 2005, Peters 1986, Weismann 2005, Yakut 2005, Yurdakul 2008.

uydurma" tabirine vücut vermişti (Alkan 2016: 85-6). Modernleşme ilerledikçe artık ulemânın takılmadığının misali, Şeyhülislâm Hasan Hayrullah Efendi'nin beyanıdır. Bayezid Câmii'nde verdiği tefsir derslerinde şeyhülislâm ve vükelâya imalı tenkitlerde bulunduğu için 1869 Ramazan'ındaki bir dersi esnasında zaptiyeler tarafından Zabtiye Nâzırı (Mart 1868-Eylül 1871) Hüseyin Hüsnü Paşa'nın (-1877) konağına götürülen Hoca Sâdık Efendi'nin yazdığı tezkereye şeyhülislâm, şu cevabı verir: "Nûr-ı 'aynım Sâdık Efendi, ve ilallâhi'l-müştekâ min vükelâ'i zemânînâ ("zamanımızın vekillerinden Allah'a şikayetim var"). Elden ne gelir? Şimdiki şeyhülislâmlık resmîdir. Benden bir şey sual ettikleri yok. Hatta Zaptiye Müşîri'nin sizi çağırttığından dahî haberim yoktur. Benim elimden geldiği kadar size muâvenette kusurum yoktur. Siz yine benim tarafımdan mezunsunuz ders okutmaya" (Bilgegil 1976: 475, Namık Kemal 2018: I/478).

Tabir caizse ulemânın cellatlığı, meslektaşları olarak Cevdet Paşa'ya düştü. Modernleşme sürecinin geldiği noktada ulemâ bir ikilemle karşı karşıya kalmıştı: Ya devletin dışında/karşısında veya tarafında olacaktı; arada devlete bağlı olarak şeriatı savunma, muhalif olma imkânı kalmamıştı. Bu durumda Cevdet, kararını vermiş, devletin tarafına geçmişti. Fetvâhâne Başmüsevvidi Ömer Hilmi Efendi, "Fetvâhâne'de tesvid olunmayan fetvâların kaydı usûlden değildir. Hem de bu fetvâ sakk ü sebki muvâfık-ı usûl değildir" diye Sultan Abdülaziz'in hal'i fetvâsını fetvâhânedeki deftere kaydetmeyi reddetmişti. Cevdet, Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu bir lâyihada, siyasî tedbirler karşısında değil ulemâdan bir arkadaşı, kardeşi bile olsa bile rahatlıkla feda edilebileceğini ifade eder:

"Maksad-ı çâkerânem Ömer Efendi'yi tesâhub olmadığı Cenâb-ı Hakk'a âiddir. Fakat öyle saltanat-ı seniyyelerine hüsn-i hizmet edebilecek zevât hakkında bir takım rivâyât-ı masnû'a ile sû'-i zan etsem Allah'dan korkarım. Ammâ Ömer Efendi hakkında sahîhan mûcib-i töhmet olacak bir rivâyet-i kaviyye var ise karındâşım olsa sahâbet etmem. Zîrâ Ömer Efendi her ne kadar kıymetdâr ve değerli bir âdem olsa tedâbîr-i siyâsiyye karşısında değil öyle bir zâtın, belki bir cemâ'atin bile değeri olmayıp fedâ olunmaları ve belki müstahak oldukları cezâ ile cezâlandırılmaları vazîfe-i zimmet-i hükûmetdir. Bu yolda zât ve zâtiyât aslâ ve kat'â hâtıra getirilmemeli ve nisbet-i ta'alluk gözetilmemelidir" (BOA, YEE,39/5).

Ahmed Cevdet, mensubu olduğu ulemâyı devletten tecrit ederek İslâmcı muhalefeti temelsizleştirmek için, tâ İbn Haldûn'dan gelen emperyal sistemlerde ortaya çıkan siyasetin özerkliği ve nötrlüğü anlayışını esas alır. Ona göre, "mebâhis-i mülkiyye" (siyasî konular) üzerinde muhakeme kabiliyetlerini kaybetmeleri sonucunda ilmiyenin siyasî karar-alma mekanizmasına katılma imkânı kalmamıştı. Bu yüzden o, mensup olduğu sınıfın yetkilerinin kısıtlanmasını, muafiyetlerinin kaldırılmasını, vazife alanlarının net bir şekilde tanımlanarak

umumî idarî mekanizmayla bütünleştirilmesini savunuyordu. Bunun sonucu ise ulemâ sınıfının iç özerkliğinin kaybıyla depolitize olmasıydı. Cevdet, bunun yerine kıymetli gördüğü az sayıda âlimin, kendisi gibi ferdî olarak aktif idarî vazifeler almasını savunmaktaydı (Neumann 1999: 101).

Mehmed Ârif ve Ahmed Cevdet gibi modernleşme sürecinde devletle uzlaşma ve inisiyatif yolunu tutan az sayıda âlimin dışında, alimlerin çoğunluğuna kalan seçenek muhalefetti. Bu noktada da muhalefetin, münferit-pasif veya müşterek-aktif olup olmama keyfiyeti öne çıkıyordu. Aslında âlimin genlerinde siyasî otoriteye muhalefet olgusu yoktu. Onun muhalefet potansiyeli, başlıca üç kanaldan inkişaf edecekti. Softalar, sûfîler ve aydınlar.

Yeniçerilerin imhâsından sonra ulemâ siyasî otoriteye muhalefette maddî gücünden mahrum kaldığı için, gençliğe has radikallik psikolojisini taşıyan ulemâ adayları, medrese talebeleri softalar, Tanzimat sürecinde kamuoyu tepkisini yönlendiren kesim olarak öne çıktı (Davison 1963: 325). Softalar, yeniçerilerin imhasından sonra onlar yerine muhalefet ve isyan hareketlerinin maddî baskı gücünü oluşturmuştu. Aslında softaların isyan hareketleri yeni değildir. Ahmet Refik'in (1932: 13-16, 17-19, 21-22) *Onaltıncı Asırda Râfizîlik ve Bektaşilik* adlı eseri, bu tür ifadelerle doludur: "Karesi ve Biga sancaklarında Çırpanoğlu'nun softalarla beraber isyan ettiğine dair, Malkara'da softaların isyanına dair, Merzifon'da softaların isyan ettiklerine dair, kefilsiz ve silahlı softaların imaretlere girmemelerine dair, Silivri'deki softaların sarhoşluklarına dair, Bolu ve Kastamonu'daki softaların fesatlarına meydan verilmemesine dair, Beypazarı'nda softaların isyanına dair..."

1853 yılında Kırım konusunda Ruslar'la bir antlaşmaya varamadığı gerekçesiyle Sultan Abdülmecid tarafından sadâretten azledilen Mehmed Ali Paşa'nın Mustafa Reşid Paşa aleyhine softaları kışkırtması üzerine çıkan Softalar İsyanı (1853), Tanzimat devrinde çıkan ilk belli başlı softa hareketidir (Turan 1969). 1869 Maârif-i Umûmiye Nizamnâmesi ile açılması düşünülen Dârülfünûn, 20 Şubat 1870'te Dârülfünûn-i 'Osmânî adıyla resmen faaliyete başlamıştır. Cemiyet-i İlmiye-i 'Osmâniye, Dârülfünûn'un açılışından sonra müfredatını desteklemek üzere Ramazan ayında (Aralık 1870) halka açık bir dizi konferans verilmesini kararlaştırmış, Münif ve Tahsin efendiler serinin, "Terakkiyât-ı İlim ve Sanâyi" başlıklı en önemli onuncu konferansını Cemâleddîn Afgânî'ye tevdi etmişlerdi. Afgânî'nin konferansta sarf ettiği, "nübüvvetin bir sanat" olduğu ifadesi, ulemâ tarafından ilhâd sayılarak tepki çekmişti (Gencer 2017a: 457-460). Onu jurnal ederek Dârülfünûn'u kapattıran ve Afgânî'yi sınır dışı ettiren de softalardır. Hatta softaların başlarından sayılan ders vekili Filibeli Halil Fevzi Efendi, Afgânî'ye atf olunan, "nübüvvet bir sanattır" sözüne reddiye olarak oğlu Hayreddin Efendi tarafından Türkçe'ye tercüme edilen Arapça bir eser yazmıştır (Ergin 1977: II/559).

Abdülaziz'in tahttan indirilmesinden üç hafta önce vukû' bulan softalar kıyamı, Sadrazam Mahmud Nedim Paşa'nın azline sebep olmuştu (Kuran 2012: 96-98). Bilâhare softalar, bazı ulemânın teşvikiyle II. Abdülhamid'in rejimine karşı ilk yafta yapıştırma kampanyasını başlatmışlardı. Bu protesto üzerine sultan, iki bin kadar softayı Doğu Anadolu'ya sürmüş, ancak bir süre sonra Ermeni komiteleriyle işbirliği yapmaya hazırlandıkları ihbarı üzerine onları geri getirmek zorunda kalmıştı (Mardin 2008: 67, 71-72). Bilâhare 1309/1893-94'de on bin civarında softa mavnalara bindirilerek İstanbul'dan sürüldü (Yücer 2003: 65). Hint alt-kıtasında yetişen ilk modern Müslüman tarihçi sayılan Şibli Nûmanî'ye (2016: 146) aktarılan tahmini sayı, II. Abdülhamid devrinde 22 Mayıs 1892'de geldiği İstanbul'da softaların sayısının yirmi bin civarında olduğu yönündedir.

Ülkenin kaderine yön verecek gelecek seçkin nesiller arasında softaların önemi hakkında, Genç Türkler'in önde gelen isimlerinden Mizancı Murad Bey'in değerlendirmesine bakmakta fayda vardır. Bu, aynı zamanda meşrûiyet mercii olarak ulemânın önemi ve âlim/aydın işbirliği hakkında da bir fikir verir. Murad Bey, henüz Avrupa'ya kaçmadan önce ülkenin ahvâli hakkında Avrupa kamuoyunu doğru bilgilendirme maksadıyla Türkçe'si *Yıldız Saray-ı Hümâyûnu ve Bâb-ı 'Âlî-yahut-Şark'ın Derd-i Aslîsi* (Mısrü'l-Kahire, 1313) adıyla yayınlanan bir Fransızca risâle kaleme alır. Yazarın kendi ifadesiyle eserin maksadı: "Avrupa erbâb-ı iktidârıyla ahvâl-i 'umûmiyyesine Türkiye'nin ahvâl-i hâzıra-i dâhiliyyesi hakkında ma'lûmât-ı sahîha vermek, yani çürük ve kaybolmaya mahkûm olan tabakanın idâre-i resmiyyeden ibaret bir dış kabuktan başka olmadığım iddi'â etmek, devlet ü millet-i 'Osmâniyye'nin pek ziyâde ıslâh ve kemâle müsta'id olduklarını isbât etmek."

Mizancı'ya göre Türkiye'de iki Türkiye vardır. Biri sarayın temsil ettiği resmî Türkiye, diğeri de hâiz olduğu bütün medenî ve insanî vasıflarıyla gelecek millî Türkiye'dir. "Resmî Türkiye"nin karşısında "istikbal Türkiye'si" nedir ve nasıl olacaktır? Ona göre geleceğin Türkiye'sini kuracak zümreler, "seçkinler, aydınlar, bürokratlar ve softalar"dır.

Bütün "kavm-i necîb-i 'Osmânî"nin mensûb olduğu bu "hâlis millî Türkiye"nin unsurları arasında, başta "on beş senedir teessüs eden usûl-i tahsil sayesinde peydâ olan hamiyetli gençler" gelir. Yüksek tahsil yapmış olan bu gençlerin sayısı az olmakla beraber, onlar kuvvet ve iktidar sahibidirler. Yarının Türkiye'sinin yapıcısıdırlar. Bunların yarısı doktor veya subay olarak askerî sınıfa mensuptur.

İkinci sırada, tahsil ve diplomaları olmamakla beraber okuyan, kitaplarla beslenmiş, yeni fikir ve gayelere uyanmış "kalem müdavimleri" yer alır.

Üçüncü sırada gelenler, "Saray-ı Hümâyûn ile sâ'irenin sû-i emsâline imtisâl etmeksizin safvet-i asliyyesinde sâbit-kadem kalmış olan hey'et-i milliyyedir

ki, en büyük işler asıl böyle temiz bir 'unsur sâyesinde görülebilir." Ancak Avrupa umumî efkârının sorması muhtemel şu sabit fikir vardır: "Ey peki ama softaları -yani İslâm taassubunun asıl kahramanlarını- sen hangi sıraya koyuyorsun?"

Onun cevabı şudur:

"Ah softalar... Avrupalılar rahatta ve keyiflerinde olsunlar. Zira softalara isnâd olunan hüner ve marifetler, Beyoğlu otellerinde çorba ile yahni arasında muharrerâtını yazmayı i'tiyâd eden gazete muhâbirlerinin hayâllerinden başka bir yerde mevcûd değildir. Midhat Paşa devresinde hürriyet fırkasına dâhil olarak fırkanın ehemmiyetini arttırmışlardı. Talebe-i 'ulûmun bâhusûs ahâlî nezdinde itibarları çok olduğundan kıymetleri büyüktür. Sâ'ir hürriyet-perverlerden farkları varsa, o da ahkâm-ı şer'iyyeye daha ziyade vâkıf bulunmak hasebiyle Saray-ı Hümâyûn'a karşı olan şiddet husûsunda herkesten ileri bulunmalarından 'ibârettir." (Emil 1979: 408-409).

Genç Türkler'den Sâdık Türkler'e

Osmanlı'da âlim, resmen yönetenler sınıfının parçası olsa da aslında asker ile reâyâ (yönetenler/yönetilenler), merkez ile çevre arasında köprüydü. Ancak ulemâ zamanla devletle bütünleştikçe halktan koptu; devlette şeriatın aleyhine işleyen modernleşme süreci ise bilhassa alt rütbeli ulemâyı halka, çevreye yaklaştırdı (Mardin 1992: 40). Buna karşılık medreseyle birleşik tekkeden yetişen şeyhler, irşâd ile halkla irtibatlarını hiç koparmayan asıl kanaat önderleri olarak kaldılar. Medreseden yetişen üst rütbeli âlimler, halka yabancılaşmış, mektepten yetişen aydınlar ise zaten halkla bağ kuramamış, halka yabancı idiler. Ancak Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi aydınlar, gene tekke kanalıyla halka yaklaşmışlardı. Bu yüzden II. Abdülhamid, içtimaî meşrûiyetin restorasyonu için, giderek nüfuzunu yitiren ulemâ yerine ümmetin asıl kanaat önderleri olarak Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî ve Muhammed Zâfir Medenî gibi şeyhler ve Namık Kemal ve Ahmed Midhat gibi yerli aydınlar ile işbirliğine yöneldi.

Lafzen İslâmcılık, şeriatçılık olduğundan Yeni Osmanlılar tarafından Tanzimat'ın ikinci devresindeki (1856-1870) şeriat talebi, ön-İslâmcılık olarak tanımlanabilirdi. Geçmişte "şeriat elden gidiyor" diye kazan kaldıran Bektaşî yeniçerilerin zâhiren maksatları, şeriatın daha iyi icrâsıydı. Ancak Yeni Osmanlılar'ın gayesi, şeriatın daha iyi uygulanması bir tarafa, sadece uygulanması, seküler mevzuatın ithali riskine karşı yürürlükte kalmasıydı. II. Abdülhamid devrinde dış şartların zorlamasıyla hilâfet müessesinin yeni bir önem kazanması ise "yukarıdan İslâmcılık" olarak görülebilirdi. Aynı kökten türeyen "ümmet ve imam" kavramları gereğince daha önce Yavuz Sultan Selim için tabiî bir hedef olarak algılanan "İslâm birliği", şimdi II. Abdülhamid sayesinde

"Pan-İslamizm" şeklinde ideolojik bir görüntü kazanmakta, geleneksel dünyanın "gâzî"si modern devirde "halife" olarak sahneye dönmektedir (Gencer 2017a: 324).

Âlî Paşa'nın 1871'de vefatından sonra Yeni Osmanlı muhalefetinin müşahhas gerekçesi ve hedefi kalmamıştı. Genç Türkler'in önde gelen isimlerinden Mizancı Murad Bey'in (Emil 1979: 409) görüşüne göre Yeni Osmanlılar, mensupları ve gayeleri itibariyle tam muvaffak olmuş bir hürriyet partisi değildir. Hareketin kaynağında, maksatları Türkiye'den ziyade Mısır'la ilgili birtakım paşaların ihtirası vardır ve Yeni Osmanlılar, onların bendegânıdırlar. Kânûn-ı Esâsî ilân edildiği sırada dahî onların muntazam bir programları ve parti hüviyetleri yoktu.

Namık Kemal ve arkadaşları, şeriattan uzaklaşma olarak sekülerleşmenin Âlî Paşa gibi muayyen şahısların vebali değil, milletin kaderi olduğunu anlamışlardı. 1871-1875 yılları arasında dışarıdan Düvel-i Muazzama'nın baskıları, içeriden ayrılıkçılık ve bölünme tehditleri, Namık Kemal gibi samimî aydınlarla devlet ricali arasında devletin bekâsı için dayanışma, işbirliği hissini güçlendirdi, onları daha çok birbirine yaklaştırdı. II. Abdülhamid'in, tahta çıktıktan hemen sonra Namık Kemal'e el uzatması bunun tipik misalidir.

Sultan, genel olarak "Genç Türk" denen aydınları satılmış, hain ve mudil (saptırıcı), âlimleri ise gafil ve dâl (sapkın) olarak görüyordu: "Bir gün tarih, kendilerine "Genç Türkler", "Jön Türkler" dedirten kimselerin neden Mason olduklarını elbette araştıracak ve ortaya koyacaktır. Benim tahkik ederek öğrenebildiklerimin hemen hepsi Mason'dular ve yine hemen hepsi, "İngiliz Locası"na bağlıydı! Bu localardan maddî yardım görüyorlardı. Bu yardımların "insanî" mi, "siyasî" mi olduklarını tarih elbette öğrenecektir! (Bozdağ 1985: 49, Aksun 2010: 69, 220).

Keza sultanın has adamlarından Cevdet de (1980: 52), devlet ve siyasetin öncelendiği siyasî muhafazakârlığını ve bu yolda gerek âlimler, gerekse de Jön Türkîler ve şübbân-ı Türk[8] dediği radikal aydınlara güvensizliğini açıkça ifade eder: "Ve 'Âlî Paşa'yı Fuad Paşa kadar sevmez isem de, devletin hayrını düşünmek her şeye mukaddem olduğundan reviş-i hâle göre 'Âlî Paşa'nın 'azline Fuad [Paşa] muvâfakat eylemeyüp, bundan dolayı zuhûr edecek keşâ-keşler ile 'azl ü nasb bir kerre sökün ederse, umûr-ı nâzike ve mesâlih-i mühimme Jön Türkîler ellerine geçüp, bu ise, menâfi'-i devlete muvâfık düşmeyeceğinden dedim ki:

8 Cevdet Paşa, 7 Zilkade sene 1309 / Fî 22 Mayıs sene 1308 [3 Haziran 1892] tarihli bir lâyihasında "şübbân-ı Türk" tabirini kullanır: "Midhat Paşa ise şübbân-ı Türk'den meydanda bulunan eşhâs-ı ma'dûdenin merci'i olup bunların maddeten hükümleri yok ise de İngiltere Sefâreti Midhat Paşa'yı ziyade tesahub ediyordu" (BOA, YEE, 32/5).

'Vükelâdan her hangisi olur ise olsun, 'azl ü nasbı, efendimizin iki dudağı arasındadır. Dilediği vakit icrâ buyurabilir. Kendisine mâni' ü mezâhim yokdur. Fakat 'acele edecek şeyler değildir. Birinin 'azlinden evvel halefini tasarlamak ve o da ashâb-ı tecrübeden olmak lâzımdır. Zira mülkiyye me'mûriyyeti sırf tecrübeye müstenid bir melekedir. Hâriciyye Nâzırı'nın 'azlinde ahvâl-i hâriciyyeyi mütâla'a da lâzımdır. Şu esnâda ise ufk-ı politika bulanık görünüyor. Şimdi Hâriciyye Nezâreti'nce el değiştirmek münâsib düşmez gibi hâtıra gelür. Efkâr-ı 'umûmiyye-i Avrupa'nın râhat u sükûneti vaktinde icrâ olunuverse daha münâsib olmaz mı' demiştim."

Flaman Hukukçu da (1895) bu hususta ince bir ironiyle şöyle der: "Şunu da inkâr etmem ki bir 'âlim Türk, fakat Genç Türk değil, eski fikirli 'âlim ü 'âmil bir Müslüman olsun, memâlik-i mahrûse-i şâhânedeki ıslâhât-ı kânûniyye hakkındaki efkâr ve mütalaasını hem Genç Türkler'e ve hem de gâvur diplomatlara beyan ve izah eder ise pek makul ve müstahsendir. Fakat böyle 'adîmü'l-vücûd eski fikirli, hem 'âmil ve hem de 'âlim Müslüman bir Türk meydana çıkıncaya kadar hiç olmaz ise benim gibi müddet-i medîde şerî'at-ı İslâmiyye ile iştiğal etmiş Flemenkli bir gâvurun rey ve mütalaasını dinlemek fâideden hâlî değildir" (Akgündüz 1990: I/264). Flaman Hukukçu (1895), bilâhare "Genç Türk" dediği aydınlar hakkındaki menfî kanaatini daha net ifade eder:

"Sonraları Genç Türkler tesmiye olunan fırkanın te'sîrâtıyla Bâb-ı 'Âlî Hatt-ı Hümâyûnu'n tayin ettiği hudûddan pek ileri bile gitmiştir. Bu fırka, 'ale'l-ekser Avrupa'da tahsil ve medeniyetimizin fevâidini takdir ve tahsin etmiş olan Türkler'den mürekkeb idi. Çi fâide ki onların tahsili ciddî ve metin olmadığından memâlik-i Garbiyyenin rüchâniyet ve tefevvukunun esbâb-ı hakîkiyyesine vâkıf değiller idi. Bunlar 'âdât ve kavânînimizin eşkâl-i zâhiresini asıl ve esâs zannederek gösterişi hakîkat ve yaldızı altın zann ve itikad ettiler. Bu Genç Türkler'in hulâsa-yı efkârı kendilerinin eski kavânîn-i milliyyelerine ve dîniyyelerine ihânet, onu ta'yîb ve istihkâr etmekten başka niyet ve arzuları yoktu. Gerçi bu fırka hayli seneden beri münderis olmuş gibi görünüyor idi ise de ilkâ etmiş olduğu efkâr, kavânîn-i hâzıra-i Devlet-i 'Aliyyeyi zehirlemiştir ve geçen sene zuhûra gelen şûreşler üzerine taze dikenler bırakmış olduğu meydana çıktı" (Akgündüz 1990: I/276).

Tanzimat devrinde muhafazakâr ve liberal zihniyetli aydınlar, "eski Türk/yeni Türk" (Genç Türk) olarak karşılaştırılmışlardır (Murad Efendi 2007: 302-303). Davison (1963: 173-175), Batılı yazarlar tarafından Jeune Turquie (Genç Türkiye) tabirinin, Sultan II. Mahmud ve Abdülmecid devirlerinde muhafazakâr ve liberal zıt zihniyette aydınlara ıtlakının yol açtığı karışıklığı anlatır. Bundan dolayı Namık Kemal, vatana sadakat/ihanet bakımından genelde birbirinin devamı sayılan Yeni Osmanlılar'ın Genç Türkler'den farkını,

Yeni Osmanlılar'ın aslında gayede eski, usûlde yeni, "eski Osmânlı şânınını tecdîdine çalışan" Eski Osmanlılar olduklarını net bir şekilde ifade eder:

"Vâkı'â bir vakit idârenin her zulmüne tahammül olundu. Lâkin halkın a'sâb-ı 'asabiyetine o za'fı getiren bir 'illet idi ki binlerce yeniçeri ecsâmının İstanbul Halic'inde çürüyüşünden hâsıl olmuşdu. Bir zamandan beri hürriyet havaları mülkün her tarafına yayıldı, halkın mizâcını tashîh eyledi. Bir tarafından dahî devletin bulunduğu hâl-i izmihlâl setr ü te'vîli kâbil olamayacak sûretde meydana çıkdı. Herkes vatan-perverlik vazifesini pîş-i nazara aldı. Cem'iyyetler teşekkül etdi. Gazeteler söylendi. Nihâyet Yeni Osmanlılar Fırkası meydana geldi. Dâ'ire-i maksad, hadd-i hakîkate vâsıl olacak kadar tevessü' etdi. Yeni Osmanlılar ki eski Osmânlı şânınını tecdîdine çalışanlardır. Zulmün ne kadar hasmı iseler, fitnenin de o kadar düşmanıdırlar. Sultan Süleyman zamanının feyz ü ikbâlini isterler. Amma bunu 'asrın iktizâ etdirdiği intizâm-ı medeniyyet içinde ararlar" (Donbay 1992: 3).

Sultan, Midhat Paşa'yı hain, Namık Kemal'i sadık gördüğünü açıkça söyler:

"Midhat Paşa, temelde Âl-i 'Osmân'a karşı, Kemal Bey Âl-i 'Osmân'dan yana idi. Hanedana büyük saygısı vardı. Bütün ıslahat düşüncelerini bu hanedanın iradesi içinde gerçekleştirmek istiyordu. Buna karşılık Midhat Paşa, bir fırsatını bulup hanedân'ı devirmek ve yerine kendisi geçmek fikrindeydi. Tuhaftır, Midhat Paşa'nın bir akşam, "Âl-i 'Osmân'ın yerine Âl-i Midhat gelse ne lâzım gelir?" dediğini ertesi günü gelip bana haber veren Kemal Bey'dir! (...) İtiraf ederim ki vatanperver bir insandı. Mülkün bekâsını her şeyin üstünde görüyordu. Nasıl oldu da beni tahtımdan devirip biraderim Murad'ı yeni baştan tahta çıkarmak hevesine kapıldığını anlayamadım. Biraderim Sultan Murad'ın kendisi gibi mason olduğu için mi, yoksa biraderime her şeyi daha kolay kabul ettirebileceğini düşündüğünden midir, hâlâ yerine koyamıyorum" (Bozdağ 1985: 48-49).

Sultan, cülûsunun sekizinci günü Kemal'i huzuruna kabul ederek bir saatten fazla sohbet etmiş ve şöyle demiştir: "Allah afiyet versin, birader (Sultan Beşinci Murad) menviyyâtını dâimâ benden gizlerdi ve sizlerle husûsiyyet peydâ ettiğimi hiç istemezdi. Cenâb-ı Hakk'ın cilvesine bakınız ki bugün o, sizi görse tanıyacak halde değil iken, tasavvurlarını gizlediği ve sizi kıskandığı kardeşini, kendisinin yapmağa muvaffak olamadığı şeyleri icrâya vâsıta eyledi. Hırka-i Şerif odasında secde-i şükrâna kapanıp bu lutf-i ilâhîye mazhariyyetimi kemâl-i tazarru'la niyâz eyledim. Allah için olsun Kemal Bey, hep birlikte çalışalım, bu devlet ve saltanatı eski hâlinden 'âlî bir mertebeye getirelim."

Namık Kemal, bu görüşmeyi aktarınca Ebüzziya Tevfik, "Aldanma Kemal; o, daima Sultan Murad'ın dediği âdemdir. Bugün sana başka dürlü görünebilir. Lakin hiç bir vakit başka dürlü olamaz. Çünkü hilkati müsâid değildir"

demiştir. Buna mukabil Namık Kemal, "Sen istediğin kadar sû-i zan et. Zâten senin huyundur. Lakin göreceksin ki Abdülhamid, hürriyetperverlikte dünyaya tek gelen bir pâdişâh olduğunu cihâna tasdîk ettirecektir" der. Ebüzziya, daha sonra bununla ilgili olarak, "Va hayfa ki sû-i zan dediği hakikatler, üç dört ay sonra birer birer sâha-i havâdisde cilvekâr oldular" diyecektir (İnal 1982: III/1278).

Ortak Muhalefet Cephesi

İktidar ayırır, muhalefet birleştirir. Normalde buluşması imkânsız kesimler, bilhassa sözde istibdat zamanında II. Abdülhamid gibi ortak bir düşmana karşı, "düşmanımın düşmanı dostumdur" mantığıyla bir araya gelebilir. Aslında âlim/aydın, medrese/mektep arasında daima bir gerginlik vardı; bu âlim/aydın gerginliği, modernleşme sürecinde alaturka/alafranga rekabetine dönüştü (Findley 1989: 178). İlginçtir ki, âlim müverrihlerden Ahmed Âsım (2015: I/721-722, Özkul 2005: 375) ve Ahmed Cevdet'in ikisi de Frenklerin (Batılıların) dilini öğrenen ve onları taklit eden seçkinleri, devlet büyüklerinin kalplerinde sekülerleşmenin (küffarın akla-politikaya dayalı düzenlerinin) tohumlarını attıkları gerekçesiyle ağır bir dille tenkit ederler:

"Ve câme-i 'asabiyyetden 'uryân olan ba'z-ı bu'l-hevesân dem-be-dem anlardan politika te'allüm ve niçeler dahî lisânlarına rağbetle Fransız hâceleri ittihâz ve lügatlerini tahsîl edüp, bî-mehâbâ tekellüm eylemelerini güzîde-i mesârif cümlesinden şümâr ile medâr-ı iftihâr eylediler. Ve bu takrîble niçe sahîfu'l-'akīde sebük-mağzânın kulûbuna âyîn-i Firengâne işrâb ve nizâmât-ı 'akliyyelerini beynlerinde istihbâb eder oldular. Hûşmendân-ı dûr-endişân olanlar ve sâ'ir divel elçileri, bu vaz'-ı ebleh-firîbâneye [M1 376] dûrdan dîdedûz-i te'accüb ü istinkâr olup îmâ vü tasrîhle tezyîf ü takbîh ve bu mukaddimelerin netâyic-i seyyi'e intâc edeceğini mülâhaza birle dâğdâr olurlar idi. İbtidâ politika tohmunu zemîn-i kulûb-i erkâna zer' ve nizâm-ı 'aklîye igrâ vü tesvîl birle, hâşâ tehvîn-i ahkâm-ı şer' eden ol tâ'ife-i bî-dîn ve gürûh-i mekrûh-i mekr-âyîn idi."

Mehmed Memduh Paşa (1913: 7), *Kuvvet-i İkbâl 'Alâmet-i Zevâl* adlı eserinde bu hususta Cevdet Paşa'nın Midhat Paşa'ya tepkisini şöyle aktarır: "Tophane müşiri Damad Mahmud Celâleddin Paşan'ın Salı pazarında kâin Cemile Sultan sarayında bir akşam Encümen-i Hâss-ı Vükelâ teşekkül etdi. Kânûn-ı Esâsî'nin müsveddesi tetkik olunurken Adliye Nâzırı Cevdet Paşa ibarede birkaç kelimeye mu'teriz olunca Midhat Paşa: 'Avrupa kanunlarına senin aklın ermez' istihfâfıyle zebân-dırâz oldukta Cevdet Paşa hiddetten ateş kesilerek: 'Fazl u aklı temyiz edecek mikyâsınız, on-on beş Fransızca lügat bilmeğe münhasırdır. Bir kunduracı, Fransız lisanında senden dürüst tekellüme muktedirdir'

demesile meclise sıklet bastı ve hele Rüşdî Paşa, dürüştâne muhâtabâtı mülâyimâne kelimâtiyle teskîn etti." (Pakalın 1940-1948: I/351, İnal 1982: I/406).

Eski düzenden yeni düzene geçiş süreci olarak modernleşme, ne eski düzeni isteyen âlimi, ne yeni düzeni isteyen aydını tam olarak tatmin edecek, bu sebeple devr-i istibdat, hoşnutsuz âlim ile hoşnutsuz aydını muhalefette işbirliğine sevk edecekti. Bu yüzden ulemâdan önce Ali Suâvi, Yeni Osmanlılar, bilâhare Hoca Kadri, Hoca Muhiddin, Ubeydullah Efendi, Genç Türkler'le işbirliği yaptılar. Bunlardan bilhassa II. Abdülhamid'e adâvetle nam salmış Mehmed Akif Ersoy üzerindeki tesiri bakımından Hoca Kadri önemli bir simadır.[9]

Bariz olarak hicrî 1314 (1896-97) tarihinde başlayan, II. Meşrûtiyet'e giden yoldaki bu işbirliğini, iki kesimin birbirini tamamlayan ihtiyaçları ve işlevleri mümkün kıldı. İstibdat rejimine karşı muhalefet için âlim ideolojiye, aydın, meşrûiyete muhtaçtı. Ulemâ, yabancısı olduğu muhalefet (ideolojik) dili ve stratejisi için aydınlarla işbirliği ihtiyacını duyarken, aydınların ulemâya ihtiyacı daha büyüktü: Halifeye, İslâmcı padişaha siyasî muhalefetin meşrûlaştırılması.

Sultan, daha da hızlandırdığı modernleşmeyi İslâmî sembollerle yeniden meşrûlaştırmaya çalışarak, Yeni Osmanlılar'ın takipçisi Genç Türkler'in "muhalefet aracı olarak İslâmcılık" kozunu ellerinden aldı (Gencer 2017a: 193). Onun

9 Mehmed Akif'in Rüşdiye'den hocası, Hoca Kadri diye tanınan Mehmed Kadri Nâsıh Pajiću (1855-1918). İkinci Abdülhamid zamanında Mısır'a giderek *Kanûn-ı Esâsî* gazetesini çıkaran, Mısır'dan da vefat ettiği Paris'e giden bu zât, yayınlarından dolayı gıyabî idam cezasına çarptırılmıştı. Ali Birinci (2001: 75-78), hakkında şu bilgiyi verir: "Hoca Mehmed Kadri Nâsıh Efendi, Jöntürklerden. Gazeteci, yazar. Hoca Kadri Efendi diye bilinir. Jöntürklüğün nev'i şahsına münhasır denmeye layık nadir şahsiyetlerinden biri, belki de birincisi olan Hoca Kadri, Boşnak asıllı olup Hersek köylerinden birinde doğdu (1855). Çocuk yaşta Koniça'ya gitti. Yazları köyünde koyun çobanlığı yapıyor, kışları da okuyup yazmak için büyük bir gayretle çalışıyordu. Bütün arzusu ise üç lisan üzre neşriyat-ı İslâmiye ile meşgul olmaktı. V. Murad'ın tahta çıkışından (30 Mayıs 1876) birkaç ay önce bahar başlangıcında yirmi bir yaşında İstanbul'a giderek bir müddet Fâtih medreselerinde okuduğu hakkında delilden mahrum bir rivayet vardır. Ancak üç sene okuduğu Dâru'l-Muallimîn'den 1881'de yirmi altı yaşında birincilikle mezun olduğu bilinmektedir. Hoca Kadri, mezuniyetinden sonra İstanbul rüşdiyelerinde on altı sene muallimlik yaptı, bu arada Mehmed Akif'in de hocası oldu."

Yahya Kemal Beyatlı (1991: 54-55) da *Târih Musâhabeleri*'nde bir müzmin ve bedbin muhalif aydın olarak Hoca Kadri'nin portresini çizer: "Üçüncü sınıfa gelelim: Bunlar, bizde, iktidar mevkiinin mutlaka fena adamlar tarafından gasp edildiğini farz ederler. Bunların bazıları o kadar marazîdirler ki, iyi kalpli, meziyetli, namuslu ve muktedir olarak tanıdıkları iktidar mevkiine geçseler onları o günden itibaren kötü görmeye başlarlar. Bazıları da yine marazî bir iffetle dâimâ mes'ûliyetten korkarlar, iktidara ya bizzat geçseler yâhud da geçmiş olanlara yardım etseler halkın nazarında kirleneceklerini zannederler. Bu sınıfın müşahhas bir timsâli, Paris'te vefât eden mâruf Hoca Kadri idi. Bu zât, Abdülhamid'e muhâlif ve Paris'te fîrârî olarak yaşıyordu. Çok ahlâklı ve bedbindi. Daha Abdülhamid devrinde, Genç Türkler'in ileride Abdülhamid'e rahmet okutacak derecede fenâ olacaklarını söyler dururdu. Halâskâr Vak'ası olunca yine vatana dönmedi. Çünkü iktidar mevkiine kim geçerse geçsin mutlaka fenâ bir netîce hâsıl olacağına inanmıştı. Bu büyük, bedbin ve merdümgirîz (adam) Paris'te ömrünü geçirdiği kahvelerde dâimâ hükümete geçmişlerin aleyhinde söylenir durur ve son sôz olarak Boşnak lehçesiyle: "Bîçâreyüz, bîçâreyüz, ah bilmezsün ne bîçâreyüz!" derdi" (Tafsilat, Korkmaz 2006, Özcan 1995).

rejimine muhalefet için 1889 yılında kurulan, daha sonra Ahmed Rıza'nın teklifiyle pozitivistlerin parolası uyarınca İttihat ve Terakkî Cemiyeti olarak ismi değiştirilen İttihâd-ı Osmanî'nin üyeleri yavaş yavaş Avrupa'ya kaçmaya başlamışlardı. Auguste Comte'dan etkilenerek pozitivizmi benimseyen Rıza, Paris'teki pozitivist derneğine katılarak 1891 yılından itibaren onların yayın organı *Revue Occidentale* dergisinde yazı yazmaya, Kasım 1895'te de Türkçe *Meşveret* ve Fransızca eki *Mechveret Supplément Français*'i çıkarmaya başladı. Genç Türkler, 1902'deki ilk kongreye kadar yaptıkları yayınlarda sultanın siyasî amaçlarla İslâm'ı kullanmasına hep çatmışlardı (Hanioğlu 2001: 44, 180).

2 Haziran 1889 (21 Mayıs 1305) tarihinde Konyalı Hikmet Emîn, Diyârbekirli İshak Sukutî, Ohrili İbrahim Edhem (Temo), Arapgirli Abdullah Cevdet, Kafkasyalı Mehmed Reşid adlı beş Mekteb-i Tıbbiyye-i Askeriyye talebesi, birkaç sene sonra İttihat ve Terakkî ismini alacak İttihâd-i 'Osmânî Cemiyeti'ni kurdular. Zamanla Abdülhamid ve saray çevresi, haklarında "dinsiz, vatan haini, müfsit, ahlâksız, hamiyetsiz, sergerde" gibi ithamlarla yürüttüğü psikolojik harple Genç Türkler'i gayr-i meşrû, haksız mevkiye düşürmüştü. Böylece mânen sıkışan Genç Türkler, haklarındaki gayr-i meşrûiyet ithamını tersine, sultana çevirmek için dinin, dolayısıyla meşrûiyetin yegâne mercii olarak ulemâyı kendi saflarına çekme zarureti duydular. İttihat ve Terakkî Cemiyeti, saraydan yayılan haklarındaki "dinsiz, mason, Hıristiyanlarla işbirliği yapanlar" gibi ithamlardan kurtulmak, kendilerine meşrûiyet sağlamak, padişaha muhalefette dinî sembollere dayalı bir dil geliştirmek, halka nüfuz etmek gibi gerekçelerle ulemâ ve dinî çevrelerle münasebet kurmaya yöneldiler (Ahmad 1971: 29).

Ancak âlim-aydın işbirliği, "düşmanımın düşmanı dostumdur" mantığıyla yapılan kerhen bir işbirliğiydi; bu yüzden de II. Meşrûtiyet ile birlikte yollar hızla ayrılacaktı. Genç Türkler'in önde gelen isimlerinden Mizancı Murad, "Talebe-i 'ulûmun bâhusûs ahâlî nezdinde i'tibârları çok olduğundan kıymetleri büyüktür" demesine rağmen, geleceğin Türkiye'sini kuracak zümreler arasında seçkinler, aydınlar ve bürokratlardan sonra âlim adayı softaları dördüncü, son sıraya yerleştiriyordu (Emil 1979: 408-409).

Siyasî Sistemin Tahkimi: Merkeziyetin Bekâsı

İmparatorluğun toprak bütünlüğünü korumak, II. Abdülhamid'in ana hedeflerinden biriydi. Bu hedef, askerî ve diplomatik yolla merkeziyetçi siyasî sistemin korunmasını ve imparatorluktan herhangi bir şekilde ayrılma ve toprak kaybının önlenmesini gerektiriyordu. Sultan'ın bu konudaki tutumunu daha iyi anlamak için merkeziyetin zıddı adem-i merkeziyetin türlerine bakmakta fayda vardır. "Otorite, mesuliyet ve kaynakların merkezden idarenin alt taba-

kalarına -tevsî', tevkil, tefviz yoluyla- nakli" olarak tanımlanan adem-i merkeziyetin (*decentralisation*) siyasî, idarî ve malî üç türü vardır.

Siyasî adem-i merkeziyet olarak otonomi (*muhtariyet*), siyasî otorite devri, bir topluluğa, bir kuruluşa, merkezî otorite altında ayrı bir yasaya tâbi' olarak kendi kendini yönetme hakkının verilmesi demektir. İdarî ve malî adem-i merkeziyetin özerklik derecesine göre üç türü ayırt edilebilir. Tevsî' (*deconcentration*), tevkil (*delegation*), tefviz (*devolution*). Tevsî', yerel yetkililere karar-alma yetkisinden ziyade mesuliyet verilmesidir; bu, belli merkezî mansıpların (*offices*) bölgelere dağıtılmasıdır. *Tevkil* (*delegation*), yerel yetkililere belli alanlarda kısmen karar-alma yetkisinin verilmesi, *tefviz* ise idare ve maliyede karar-alma yetkisinin merkezden yerele nakli, yarı-özerk yetkililere devridir. Buna göre *tevsî'* ve *tevkil* idarî, *tefviz* ise siyasî ve malî adem-i merkeziyete tekabül eder (Cheema 2007: 1,3,90-91).[10]

Vükelâ, sultanın kendi adına hükümet işlerini görmek üzere tevkil ettiği vekilleri, bakanlar, hey'et-i vükelâ (bakanlar kurulu) demektir. Bu, vakıf hukukundaki tevkil/tefviz ayırımıyla daha iyi anlaşılır. "Veliyyü'l-emr, ülü'l-emr" tabirlerinin de ifade ettiği üzere ülke=mülk vakıf, peygamber vâkıf (vakf eden) sultan da mütevellî hükmündedir. Merhûm Ali Himmet Berki'nin (1946: 205) izahıyla: "Tevkil ile tefviz arasında fark vardır. Tevkil, mütevellinin yapabileceği işlerde bir kimseyi kendi makamına ikame etmekten, tefviz ise vâkıftan telâkki olunan salahiyete müsteniden tevliyeti âhara tevcih eylemekten ibarettir. Tevkil mütevelliye ve tefviz vâkıfa izafetledir. Mütevelli vekilini azledebilir. Fakat tevliyeti kendisine tefviz eylediği kimseyi azl edemez. Meğer ki vâkıf tarafından tefviz ve azle me'zun olsun."

II. Abdülhamid (2011: I/14-15), muhtemelen Maarif Nâzırı Münif Paşa'ya yazdığı bir muhtırada, amcası Abdülaziz'in devlet idaresinin dizginlerini ellerine kaptırdığı paşaların ülkeyi uçuruma sürüklediklerini dile getirir. Amcasının yönetimi tamamen kendilerine bıraktığı ve her dediklerini yaptığı Âlî Paşa, Fuad Paşa, Mahmud Paşa, Hüseyin Avni Paşa ve Midhat Paşa gibi devlet adamlarının ülkeyi borç batağına sürüklediklerini, alınan paraları üretime yatırmadıklarını, borç antlaşmalarından % 1,5 rüşvet aldıklarını vurgular. Ayrıca

10 "Decentralization was defined as the transfer of authority, responsibility, and resources -through deconcentration, delegation, or devolution- from the center to lower levels of administration (...) Decentralization is a generic term, which covers a number of modes, such as the following: deconcentration, which refers to the process of administrative decentralization whereby the central government designs a structure that enables its agents to work close to the local people in field units or agencies of central government; delegation, which is the transfer of responsibilities from the central government to semiautonomous bodies that are directly accountable to the central government; devolution, which is the process of transferring decision-making and implementation powers, functions, responsibilities, and resources to legally constituted local governments; and delocalization, which is the spatial distribution of central government socioeconomic development facilities and activities in peripheral regions."

Hüseyin Avni Paşa ve Midhat Paşa'yı bazı emelleri uğruna ülkeyi kazanılmayacağı aşikâr bir harbe sürüklemekle tenkit eder. Böyle devlet/hükümet, saltanat/idare dengesinin bozulmasının neticesi, idarî meşrûiyet krizini derinleştiren bir uçtan diğer uca, tefritten ifrata, mülkî istibdâddan mîrî ceberûta düşmekti. İdarî meşrûiyet krizi ise devletin ve dolayısıyla milletin zeval riski demekti. O yüzden devletin selâmeti için sultan, ceberûttan istibdada dönmek suretiyle devlet/hükümet, saltanat/idare dengesini yeniden kurarak idarî meşrûiyeti restore edecekti.

Daha 1876 anayasası hazırlığı sürecindeki tavrı, sultanın aslî mânâda istibdada (mutlakıyet, merkeziyet) mugayir bütün adem-i merkeziyet türlerine karşı olduğunu gösterir. O, Midhat Paşa'nın hazırladığı 1876 Kânûn-ı Esâsî Hatt-ı Hümâyûnu müsveddesinden "*constitution* kanununun terakkiyât-ı milelin esbâb-ı asliyyesinden" olduğu gibi hamasî, naiv cümleleri çıkarmış, "başvekil" yerine "sadâret-i uzmâ" tabirini koydurmuş, vekillerin tayinini kendi salahiyeti cümlesinden addetmiştir (Aksun 2010: 63). Çünkü başvekâlet, altındaki vekilleri tayin salahiyetini verecek şekilde başbakanı yürütmenin başı kılmak, tevkil etmek demektir. Bakanlar ve bürokratlar, ancak sultanın kontrolü altında hükümet işlerini yürüten memurlardır; sultan, nefs-i nâtıka, kutup (mıknatıs) gibi onları kendine çekmediği takdirde ya kendi aralarında çarpışırlar veya ona karşı yapışırlar.

Sultan II. Abdülhamid (2011: II/136-7), adem-i merkeziyetin ikinci mertebesini oluşturan tevkile karşı olduğu gibi birinci mertebe tevsî'(-i mezûniyete) de karşıydı. 23 Haziran 1895 tarihinde Cevat Paşa'ya verdiği uzun bir muhtırada, genelde devlet reformu, modernleşme siyaseti, özelde idarî rejim konusunda önemli görüşler ortaya koyar. Ona göre idarede temerküz ile adem-i temerküzün (tevsî') ikisi de devlet aleyhine uçlara düşebilir:

"...devletin hayatını vikaye etmek bir şeye menûttur. O da, devletce ittihâz olunması icâb eden metin bir mesleğin ta'yini ve ba'dehû dâhilî ve hâricî politikayı tamamiyle ona tatbik ve onu ihlâl edecek cüz'i bir muameleden tevakki ve ihtirâz etmek ve berrî, bahrî 'asâkir-i şâhânenin intizâmı ve her ne tarafa bir düşmanın tasallutu vukû' bulacak olursa şân ü şevket-i devlet ve Dîn-i Mübîn-i İslâm'ı muhafaza edecek bir kuvvete mâlik olmak husûslarından ibarettir. Bunun için her türlü fedakârlığı göze aldırarak her şeyden tasarruf etmek iktizâ eder. Bir kanun bir memlekette devlet ve ahâlînin hayatını temin ettiği halde, aynı kanun, diğer bir memlekette harâbiyeti mûcib olabilir. Çünkü kanun, ahâlînin din ve mizaç ve ahlâkına mütenasip olmalıdır. Burada iki mesele vardır: Biri, kavânîn ve nizâmâtı tevsî'-i idare ve diğeri merkeziyet-i idâre üzerine tanzim etmek maddeleri olup tevsî'-i idâre bâlâda beyân olunan tavâif-i mülûku intâc edeceği ve bütün bütün merkeziyet-i idâre dahi başka türlü mehâzîri dâ'î olacağı derkârdır. Bir vali, Aleko Paşa gibi tamamiyle

müstakil ve istediği gibi vilâyetin emvâlini sarfa ve adliyesini teşkile ve kuvve-i askeriyesini sevke ve nasb ve azle me'zûn olursa, merkeziyet-i idare şöyle dursun tevsî'-i idare de değil, âdetâ tavâif-i mülûk demek olur."

Sultan (2011: II/181), saltanatının sonunda 1908-1909 yılında verdiği bir muhtırada da bu konudaki endişelerini, görüşlerini sürdürür:

"Âzâde-i külfet-i beyândır ki idâre-i umûr hususunda devletlerin ittihâz ettikleri usûl-i idâre esâsen iki türlüdür. Bu usûllerin birisi merkeziyet ve diğeri tevsî'-i me'zûniyet esasları üzerinedir ki her ikisi de bir mülkün ecnâs-ı muhtelife-i sekenesi ve ahvâl-i mevki'iyye ve coğrafiyyesi nazar-ı ehemmiyet ve mülâhazaya alınarak ba'det-tatbik te'sîs ve icrâ kılındığı halde mûcib-i fâ'ide ve menfa'at yoğ ise 'ale'l-'amyâ ihtiyâr ve icrâ olunacak olur ise muzırr ve mühlikdir.

Mesela tevsî'-i mezûniyet usûlü, bir mülkte bâdî-yi ma'mûriyyet olup diğerinde müstevcib-i harâbiyyet olabilir. Ve idare-i merkeziyye dahî bunun gibidir ki merkeziyet de mülkü hem ma'mûr, hem de harâb edebilir.

Bu iki usûlün kangısı mülkün hâline muvâfık ve mutâbık olabileceği evvel-i emirde 'arîz ü 'amîk mülâhaza ve tedkîk olunmak ehemm-i umûrdan olup arzu olunan ıslahatımızın dahî böyle bir esâs-ı metin ve muhkem üzerine binâ olunması ve tehlike halinden henüz kurtarılmış olan şu mülkün bir daha tehlike ve muhâtaraya düşürülmemesi için ahvâl-i memleketi güzelce mütâla'a ile mülkü teşkil eden ahâlînin ecnâs-ı muhtelifesi ve mezâhib-i müte'addidesi ve mertebe-i ma'lûmât ve cehâleti ve ahvâl-i mâliyye ve serveti ve mevâki'in kâbiliyyet ve isti'dâdı ve civâr komşuların münâsebâtı hep hâtıra getirilerek bu iki usûl-i idâreden kangısı ihtiyâr olunacak ise kararlaştırıldıktan sonra mesâ'il-i müteferri'a ona göre tertîb olunup te'âtî-i ârâ ve mütalaa olunması lâzımdır."

II. Abdülhamid (2011: II/181), otonomi taleplerinin bir İngiliz oyunu olduğu ve asıl maksadın "otonomi değil anatomi" (parçalama) olduğu kanaatindeydi: "İngiliz devletinin ne'ûzü billâhi Te'âlâ Devlet-i 'Aliyye'yi tavâif-i mülûk şekline koymağa sa'y etmekde olduğu bedîhîdir. Mesela Arnavutluk'u Arnavutluk ve Ermeni sakin olan mahallerde bir Ermenistan ve bilcümle Arap sekenesi bulunan mahallerde bir Arap hükûmeti ve Türk sâkin olan yerleri Türkistan, ta'bîrleriyle otonomi (muhtariyet) değil yani anatomi yapmaktan 'ibârettir."

İdarî Meşrûiyetin Restorasyonu: İstibdaddan Sadakate

Osmanlı'da klasik çağda hassas bir dengeye oturan şeriat ve kanuna bağlı içtimaî ve idarî meşrûiyet, Tanzimat sürecinde kutuplaştı. Bu kutuplaşma, içtimaî ve idarî meşrûiyetin restorasyonuyla aşılacaktı. Osmanlı'da sistem-içi devlet/din ayırımında sultan, bedenin başı olarak geniş mânâda siyasî sistemin, dar mânâda atanmış *ehl-i örf*ün hükmettiği hükümet sisteminin (devlet=idarî

müessese) başı olarak idarî meşrûiyetten, âlim (şeyhülislâm) ise *ehl-i şer*'in hükmettiği din=dinî müessesenin başı olarak içtimaî meşrûiyetten sorumluydu. O yüzden II. Abdülhamid, öncelikle aslî mânâsında istibdada dönerek idarî meşrûiyeti restorasyonla işe başlayacaktı.

Arapça'da kelime mânâsıyla istibdât, istişarenin karşılığı olarak görünür. Mutlak olarak kullanıldığında, "istibdât" ile bilenlerle istişare ettikten sonra son sözü söyleme, tek karar mercii olma, şeklindeki orijinal müsbet mânâsı kasd edilir. Mütercim Ahmed Âsım Efendi (2013: II/1357), *el-Kâmûsu'l-Muhit Tercümesi*'nde şu tarifi verir:

اَلْإِسْتِبْدَادُ [el-istibdâd] Müstakil ve başlı başına olmak ma'nâsınadır; yukâlu:

مَنِ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ فَقَدْ هَلَكَ ve minhü'l-meselü: بِرَأْيِهِ إِذَا تَفَرَّدَ إِسْتَبَدَّ فُلَانٌ

Aşağıdaki gibi, sâir Arapça sözlüklerde de geçen, "başkalarının sözünü dinlemeyip sırf kendi görüşüyle hareket eden=müstebid, dalâlete, helâka düşer" şeklinde şahit cümlelerden, olumuz mânâda istibdadın istişarenin zıddı olduğu anlaşılır:

- إِسْتَبَدَّ برأيه: أي انفرد به
- يقال: من إِسْتَبَدَّ برأيه ضلَّ
- "إِسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ وَلَمْ يَهْتَمَّ بِآرَاءِ الآخَرِينَ": إِنْفَرَدَ بِهِ.
- "مُسْتَبِدٌّ بِرَأْيِهِ": مَنْ يَتَعَصَّبُ، يَتَصَلَّبُ لِرَأْيِهِ وَلَا يَقْبَلُ سَمَاعَ آرَاءِ الآخَرِينَ، العَنِيدُ.

İstibdadın menfî mânâsı, başkalarıyla istişare etmeden, sırf kendi görüşüyle hareket etme, bildiğini okumadır (Kara 1994: 125). Bu mânâ, Osmanlı literatüründe "istiklâl ü istibdâd" olarak ifade edilmiştir. Nitekim Osmanlı tarihçisi Müneccimbaşı, Kanûnî hakkında, "Kendileri genç pâdişâh olup umûr-ı saltanatta istiklâl ü istibdâd hevesinde idiler" der (Danişmend 1971: II/94). Ahmed Cevdet Paşa'nın (1980: 122) kullanımı da bu şekildedir: "Fırka-i Islâhiyye ile Kozan'a vardığımızda Kozan-ı Garbî ağası mûmâ-ileyh Ahmed Ağa ve Kozan-ı Şarkî ağası bu Yusuf Ağa idi. O zaman sancak mutasarrıflarına 'kaymakam' ve kazâ kaymakamlarına 'müdir' denildiğine kıyasen, Kozan-ı Garbî ağasına, 'Kozan kaymakamı' ve Kozan-ı Şarkî ağasına, 'Kozan-ı Şarkî müdiri' denir ve evrâk-ı resmiyyede öyle yazılır idi. Hâlbuki ikisi de evâmir-i 'aliyyeyi tanımayıp yerlerinde istiklâl ü istibdâd üzre hükümet ederlerdi."

Kanûnî devrinde, İbrahim Paşa'nın yürütmenin başı kılınmasıyla başlayan devletin tüzelleşmesi süreci Tanzimat devrinde hızlanmış, "devlet efendinin kulları"nın yerini "devlet kurumunun bürokratları"nın almasıyla devlet, padişahın şahsından bağımsız bir hükmî şahsiyet kazanmıştı. Bu zaaf, bilhassa III. Selim devrinden itibaren hızlanan çözülme ve modernleşme sürecinde

belirginleşti. Devrin vak'anüvîsi Mütercim Âsım Efendi (2015: I/649), "Devr-i sâbıkda her biri Eflâtûn-i vakt gibi dakīka-dân-ı dâhiye-i devrân olanların re'y ü tedbîrleri, devlet ü saltanatı ne hâle getirip ve ne sûrete munkalib eylediği ma'lûmdur" diyerek Osmanlı'da değişen siyasetin tabiatıyla ilgili mühim bir tenkitte bulunur.

Meşrûiyet krizinin çaresi, modern gayr-i şahsî (*impersonal*) siyasetten geleneksel kişiselci (*personal*) siyasete dönüştü. Batı insanı, icat ettiği Leviathan denen canavar devletle görünmez zalimleri görünür zalimlere, krallara tercih etmişti. Ancak Doğu insanı, en azından hesap sorabilmek için görünür zalimleri, Devlet Baba'yı, görünmez zalimlere, Devlet Makinesi'ne tercih edecekti. İşte Âsım Efendi (2015: I/649), Allah nezdinde halkın adaletini sağlamak üzere şeriatı icrâdan bürokratların değil, bizzat padişahın mesul olduğunu söyler:

"Umûr-i 'âmme, ehass-ı havâss olan pâdişâh-ı me'âlî-ihtisâsa menût ve anların harekât ü sekenâtları, şer'-i şerîfe merbûtdur. Ve bir mülkde pâdişâh bir olur, müte'addid olmaz. Nîk ü bed-i ahvâl-i memleketi yarın hazret-i Zü'l-celâl 'azze şânühû veliyyü'l-emr olandan su'âl eder. "Küllüküm râ'in ve küllüküm mes'ûlün 'an ra'iyyetihî" hadîsi sahîhdir. Yoksa vükelây-ı devlet ta'bîr olunan ve mükâleme nâmiyle mesâlih-i 'ibâda teslît kılınan eşhâsdan su'âl eylemez. Ve: "Ne yapayım bunlar böyle dedi ve böyle re'y eyledi. Ben dahî anlara i'timâd ü muvâfakat eyledim" sözünü Rabbü'l-'izze hazretleri dinlemez. Emânetullah riştesi dest-i selâtîndedir. Ol riştede şerî'atden gayrinin 'alâkası yokdur."

Âsım Efendi (2015: I/694-695), keza başka bir yerde de Cevdet'in de iktibas ettiği şu mısraları söyler:

> "Şâh vâkıf gerekdir ahvâle,
> Vükelâya kalursa vay hâle

'İbâdullâhın bu 'âlem-i dünyâda bir pâdişâhları vardır, 6 dergâhına derdlerini 'arz ile istimdâd eylemedikce, kimin dergâhına varup istimdâd eylesinler. [Mısrâ]"

Nizâm-ı Cedîd'den Tanzîmât-ı Hayriyye'ye uzanan süreçte modernleşmenin zorluğu, süreci belirleyecek iradeler arasındaki ciddî gerilim ve çatışmaya yol açmıştır. Birincisi, beynelmilel dış çevrenin merkez üzerinde giderek artan baskısıyla dâhilî ile hâricî irade veya irade ile ilcâ, ihtiyar ile ıztırar, ikincisi, devletin giderek tüzelleşmesi, gayr-i şahsîleşmesi sonucunda bürokratların ağır basmasıyla mîrî ile idarî iradeler arasında gerilim ve çatışmanın artmasıdır. Mîrî ile idarî iradeler arasındaki bu gerilim, bütün Osmanlı modernleşmesi tarihinde görülecek, Abdülmecid dışında III. Selim, II. Mahmud, Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in hepsi istibdat ithamına uğrayacaklardı.

III. Selim'in saltanatı, saray/Bâb-ı 'Âlî, devlet/hükümet, mîrî irade/idarî irade geriliminin başladığı devirdi. Bu, Osmanlı tarihinde sadrazamın (başbakan) altındaki reîsülküttâb (dışişleri bakanı) ile sadâret kethüdası (içişleri bakanı) değişiklerinin sıklık derecesine bakarak net bir şekilde görülebilirdi. Osmanlı tarihinde üç asır içinde yüz otuz kişinin işgal ettiği reîsülküttâblık makamında ortalama değişiklik süresi, iki yıl beş aydı. Genel olarak XVIII. asırda vazife yapan kırk üç reîsülküttâbın on biri azledilip evinde ikamete zorlanmış, sekizi ise sürgüne gönderilmişti. On üç farklı reîsülküttâbın vazife yaptığı III. Selim devrinin ortalama değişiklik süresi ise bir yıl sekiz ay on bir gündür. Bu kadar sık reîsülküttâb değişikliği, sultanın mutlakıyetçi eğiliminden dolayıdır. Nitekim James Dallaway'e (1797: 44) göre III. Selim, sadrazamın kazandığı otoriteyi bastırmak için vezîriâzamı divanın basit bir üyesi haline getirmek istiyordu.[11] Sultan, merkezi otoritenin gücünü yeniden saraya taşıyabilmek için yüksek rütbeli bürokratları sık sık değiştiriyordu (Yeşil 2002: 228).

II. Mahmud da kuzeninin hükümetin gücünü kısma tutumunu sürdürdü. O, bilhassa Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından (1826) sonra, merkezîleşmeyi ve padişahlığın hâkimiyetini yeniden tesis etmeyi mümkün olduğu kadar gerçekleştirmeye çalışırken Bâb-ı 'Âlî'ye yönelik yeni düzenlemelere girişti, sadrazamlığı tesirsiz hale getirdi ve son olarak da kalemiyye zümresini, şahsî kontrol araçları olarak görev yapacak şekilde yeniden teşkilatlandırdı. II. Mahmud, Bâb-ı 'Âlî'nin gücünü sınırlayabilmek için reîsülküttâbı Hariciye nazırı, sadrazamın kâhya beyini ise, önce Mülkiye nazırı, 1837'de ise Dâhiliye nazırı yaparak sadâret bürokrasisinin gücünü azaltmış, buradaki yetki ve sorumlulukları diğer nezaretlerle paylaştırma yoluna gitmiştir. Kısa bir müddet sonra çavuşbaşı, Adalet bakanına benzetilen Deâvî nazırı, başdefterdar da Maliye nazırı haline geldi (Gültepe 2009: 297-8).

II. Mahmud ile Mustafa Reşid'in "gâvur padişah" ile "gâvur paşa" olarak ünlenmeleri, modernleşme sürecinde ortaya çıkan mîrî ile idarî iradeler arasındaki bu gerilimin göstergesiydi. Bu, bir çelişki veya ambivalans olarak görülemezdi. Zira devletin modernleşmesi, monarşiyi bürokrasiye daha fazla inisiyatif vermeye, idarî iradenin önünü açmaya zorluyordu; ancak kadîm siyasî kültüre, orijinal mânâda istibdat anlayışına göre son tahlilde siyasî bedende tek baş ve tek irade olabilirdi. Ancak bu orijinal mânâda istibdat, devletin dizginlerini ele alma eğilimi, modernleşme gibi kritik bir süreçte iki ucu keskin kılıç gibiydi. Bu eğilim, eğer padişah II. Mahmud ve II. Abdülhamid gibi dirayetli

11 "The present system of government aims at the suppression of the former sole authority of the vizier, and has reduced him to a mere member of the cabinet council. As the sultan takes a more active share than his predecessor in public affairs, and listens to more advisers, it seems to draw to an end. The vizier now in office is likewise a harmless old man, so that they may probably soon "sit State-statues only." ("If we stand still in fear our motion will be mocked or carp'd at, We should take root here where we sit, sit State statutes only." -Shakespeare).

ise orijinal yapıcı mânâda istibdada ve devletin daha ileri gitmesine, yok eğer Abdülaziz gibi dirayetsiz ise istibdadın ceberûta dönüşerek mânâsının yozlaşmasına ve devletin daha geri gitmesine yol açacaktı.

Tanzimat sürecinde "Devlet Baba"nın "Devlet Makinesi"ne dönüşmesi, gerek hükümet sisteminde, gerekse siyasî sistemde meşrûiyet krizi yaratmıştı. Enderun denen saray mektebi yerine yeni mekteplerde yetişen bürokratlarda "devletin hürmeti" anlayışı değişmişti. Bunlar için artık saltanatın namusundan ziyade devletin ırzı önemliydi. Sultan Abdülaziz'in 30 Mayıs 1876'da hal'inden sonraki mabeyinci Fahri Bey ile darbeci subayın tutumları, padişaha bağlı kul ile devlete bağlı rasyonel bürokrasi arasındaki zihniyet farkını göstermeye yeterdi (Göçek 1996: 80). Darbeci subay için artık padişah, "efendimiz" değil, "Aziz Efendi" idi. Tekrar "Devlet Baba" anlayışına yönelen Sultan Abdülaziz, istibdadı ceberûta dönüştürünce idarî meşrûiyet krizini derinleştirerek sonunu hazırladı. 1871'de Âlî Paşa'nın vefatından sonra II. Abdülhamid'in devrinde kızışan Yıldız/Bâb-ı 'Âlî rekabeti, aslında eski ve yeni, hakikî ve hükmî devletlerin mücadelesiydi.

Sultan Abdülaziz'in istibdadı ceberûta dönüştürmesinden sonra II. Abdülhamid muhalifi Abdullah Cevdet'in Vittorio Alfieri'nin *Della Tyrannia* adlı eserini *İstibdâd*[12] adıyla 1899'da tercümesiyle ve Arap milliyetçiliği önderi Abdurrahman Kevâkibî'nin üç sene sonra 1902'de bu tercümeye dayanarak yazdığı *Tabâi'u'l-İstibdâd* adlı kitabını Reşid Rıza'nın *el-Menâr* dergisinde tefrika etmesiyle Osmanlı ve Arap dünyasında *istibdat* terimi, çarpık *ceberût* mânâsını kazandı. Hâlbuki Alfieri'nin kullandığı Batılı *tyranny* kelimesinin Doğu dünyasındaki karşılığı *ceberût*'tur;[13] aslî mânâsıyla *istibdat*, *tyranny* değil, *otokrasi* ve *mutlakıyet* mânâsına gelir (Hassan 1977: 219). Siyasî otoritede ifratla tefrit, çok-başlılık ile ceberût arasında gidip gelen Batı'daki bütün siyasî modernleşme süreci, aslî mânâda istibdadı başarmaya yöneliktir; ortaçağlardaki çok-başlılığı aşmak için Jean Bodin'in hâkimiyet teorisi, bunun yol açtığı ceberût tehlikesi, buna karşı Montesquieu'nun kuvvetler ayırımı, bilâhare Amerikan tarzı başkanlık.

II. Abdülhamid, Sultan Abdülaziz'in ceberûtuna karşı meşrûtiyet talebinin yükseldiği bir zamanda bu beklentileri karşılama ümidi ve vaadiyle tahta çıktı. Ama anladı ki, siyasî sistem açısından *muhtariyet* gibi hükümet sistemi açısından *meşrûtiyet* de Batılı güçlerin bir tezgâhı idi. Siyasî sistem/hükümet sistemi ayırımı bakımından istibdat ve meşrûtiyet seçenekleri, siyasî sisteme

12 Vittorio Alfieri, *İstibdâd* (*Della Tyrannia*). Osmanlı İttihad ve Terakkî Cemiyeti Matbaası, Geneva, 1317 [1899]), 314 s. (İkinci Baskı, Matbaa-i İctihad, Mısır, 1908, Dış Kapak 1909).

13 Arapça *cebr* kökünden türetme bir masdar olan *ceberût*, Tanzimat'tan sonra "ceberût-ı devlet=devletin ceberûtu" diye isim tamlaması olarak revaç bulan tabirde olduğu gibi *baskı* mânasına gelmektedir. Ancak zamanla masdar sıfata, isim tamlaması sıfat tamlamasına, "ceberût-ı devlet=devletin baskısı", "ceberût devlet=baskıcı devlet"e dönüşmüştür.

değil, hükümet sistemine dairdi. Hakikaten âdil-i nâtık sultan ile bürokrasisi arasındaki münasebet, istibdat/sadakat, efendilik/kulluk, bunun zıddı ceberût/hıyanet münasebeti idi. Sultan Abdülaziz misalinde olduğu gibi ceberût/hıyanet münasebetinin sonucu Âlî Paşa'ya olduğu gibi "kula kulluk"tu. Yani ideal efendilik/kulluk, istibdat/sadakat münasebetinin zevalinin neticesi, "kırk katır mı, kırk satır mı" kabilinden iki uç ihtimalin zuhuruydu: Ya "zalime kulluk" veya "kula kulluk."

Bu çıkmazdan çıkış özlemindeki bürokratların önünde "efdal ve ehven şıkları" diyebileceğimiz iki şık vardı. Efdal şıkkı, Mahmud Nedim Paşa misalinde olduğu gibi istibdadın restorasyonuyla ideal idarî münasebete dönüş arzusunu ifade ediyordu. "Ehven" kelimesi, lafzen, "ehven-i şerreyn=iki kötünün daha hafifi" mânâsına geliyordu ama bu lafzî mânâsının ötesinde ehven, mütecaddit kötü seçenekler arasındaki en az kötü, ideale en yakın olanın tercihi demekti. Midhat Paşa'nın başını çektiği ehven seçeneği, Mahmud Nedim Paşa'nın özlediği gibi artık ideal efendilik/kulluk münasebetine dönüş imkânının kalkması üzerine ortaya çıkan üç ihtimalden ehven olanının tercihini ifade ediyordu: Ya zalime kulluk ya kula kulluk veya makineye kulluk. "Makineye kulluk"tan kasdımız meşrûtiyet, görünmez efendi, tüzel kişi olarak devlete kulluk.

Demek ki meşrûtiyetin zıddı istibdat değil, ceberûttur. Ancak ideal istibdat seçeneğinin dışındaki ceberût ve meşrûtiyet seçeneklerinin ikisi de aslında iki ucu keskin kılıçtı. Ceberût gibi meşrûtiyet de sultandan da, efendileşmiş bürokrattan da gelebilir, zalime kulluk veya kula kulluğa dönüşebilirdi. Bayraktarı Midhat Paşa'nın emelleri, meşrûtiyetçiliğin bu netameli yönünü göstermeye yeterdi.

II. Abdülhamid'e (2011: II/241) göre, güya kendi istibdadına karşı çıkan aydınlar samimî hürriyet taraftarları değildiler; asıl maksatları, kendileri müstebid olmaktı: "Yalnız şurasına te'essüf olunur ki, bizim yâni Jön Türk ta'bir olunan bir takım çapkın makûlesi herifler ki el ve ayakları ile İngilizler'in şu maksadını tervîc ederek leylî ve nehârî şöyle bir fenalığı fi'le getirmeye çabalamaktadırlar. Vükelâ-yı devlet içinde bulunan sosyalistler dahî istibdadı pâdişâhdan kendileri almak, kendileri müstebid bulunmak için gece-gündüz sefâretlere mürâca'atla şu maksadı bir takım va'dlerle te'min edip bu yolda İngilizlerden birçok paralar almaktadırlar."

Sultan'ın bu kanaatleri zanna değil, Ebüzziya Tevfik gibi Yeni Osmanlılar tarafından "Ebu'l-Ahrâr" (liberallerin babası) lakabı verilen Midhat Paşa'dan gelen bir habere dayanıyordu: "Midhat Paşa'nın konağında hemen her akşam (Nâmık) Kemal Bey, Ziya Bey (Paşa) ve Rüştü paşalarla diğer arkadaşların toplanıp içtiklerini ve ileri geri konuşmalar yaptıklarını öğreniyordum. Bir seferinde Midhat Paşa'nın 'Hânedân-ı 'Osmânî'den artık hayır gelmez. Cumhuriyete gitmekten başka çare kalmadı. Bunu nasıl sağlamalı dersiniz? Bu mese-

leyi sizin gibi birkaç kişi anlar. Âlemde bugüne kadar 'Âl-i 'Osmân' denilmiş, bundan sonra da 'Âl-i Midhat' denilse ne olur? Siz ne dersiniz?' dediğini de yine o mecliste hazır bulunan bir kimseden öğrendim" (Bozdağ 1985: 42).[14]

Sultan, "Şâhı ahvâle vâkıf" olmaya çağıran Âsım Efendi gibi âlimlerin arzusu istikametinde âdil-i nâtık sultan olarak bürokrasisi arasındaki istibdat/sadakat münasebetini yeniden kurarak idarî meşrûiyet krizini aştı. Hedef, idarî meşrûiyetin restorasyonu yoluyla bürokrasi tarafından, orijinal mânâda istibdada dönerek devletin dizginlerini yeniden eline alan sultana ubûdiyetle saltanatın namusunun, yeniden tahrim edilen devlete sadakatle devletin ırzının korunmasıydı.

Osmanlı'da devletin, sultanı da aşan gayr-i şahsî ve sultanla kâim şahsî iki boyutu vardı. Ahmed Vâsıf Efendi'nin (1994: 48) kullandığı "ırz-ı devlet ve nâmûs-ı saltanat" tabirlerinin belirttiği gibi bu iki boyut, "devlet ve saltanat" kelimeleriyle anlatılabilirdi. Kullar=bürokratların bu iki boyuta karşılık iki ahdi ve vazifesi vardı: Devlete sadâkat, saltanata ubûdiyet ile birincisinin ırzını, ikincisinin namusunu korumak. Saray mektebi yerine modern mektepten yetişen darbeci subayın mahlû' padişaha "efendimiz" değil "Aziz Efendi" dediği zihniyetten farklı olarak bürokratlar, artık hem sultana hem devlete bağlı, hem kul hem rasyonel bürokrat olmak zorundaydılar. Padişah namına Makâm-ı Seraskerî Mektûbî Kalemi'nden Cevdet Paşa'ya gönderilen, "Düstûr Cem'iyyeti kaç kişiden ibaret olduğu ve kangı sadr-ı a'zamın zamanında ictimâ' ettiği" konulu bir yazı, devlet/bürokrasi münasebetine dair yenilenen bu anlayışı ve istisnaî formasyonundan dolayı Cevdet Paşa'nın sultanın gözündeki değerini yansıtması bakımından önemlidir.

Yazı, gönderildikleri Berlin Kongresi'nde Osmanlı Devleti aleyhine Berlin Muahedesi'ni imzalayan üç Ermeni murahhasın meclis-i umûmî imtiyazı hakkında Meclis-i Vükelâ mazbatası ve kararnâmesinin olmadığı belirtilir:

"Taraf-ı devletden gönderildikleri kendilerine beyân olunmuş ve bunlar Berlin'de devletin 'aleyhinde Anadolu'yu şu hâle koyacak sûretde imzâ koymuşlar ve devletin hâkiminin haberi olmadığı halde ol vakıtki vükelânın verdiği şeyi şimdi talebde bulunurlar, ne büyük küstahlık ve din ve devlete ve hemcinsine ne büyük hıyânet, la'netullâhi 'aleyh. Bu husûsa dâ'ir olan bi'l-cümle ma'lûmâtları hâtırlarda kaldığı derecede 'arz buyurmaları efendimize ve devlete olan sadâkat

14 Şubat 1876'da yaşandığı söylenen bu hadise, İkinci Abdülhamid'in İlk Mâbeyn Feriki Eğinli Said Paşa'nın Hatıratında da (1876-1880) şöyle nakl edilmektedir: "Bu adamlar vatan ve millete hizmet edemez, bunlar hâindirler; zîra ahlâkları îcâbınca sivrilmek davasında olduklarından Osmanlı hânedanını unutturup memleketi cumhuriyet hey'etine koymak ve kendileri dahi reîs-i cumhûr olmak düşüncesindedirler. Onun için ahâliye sûret-i hakdan görünerek, hükûmetimizin meşrûtiyet şekline çevrilmesini arzû ederler. Lâkin hükûmet-i meşrûtayı ben istedim; anlar bu inkılâbı ancak sivrilip de, memleket idaresini bütün bütün altı yüz senelik bir hânedan elinden gasbetmek fesad niyetiyle işlerler." (Aksun 2010: 69, 220).

ve 'ubûdiyyetlerine ve husûsıyle tarîk-i 'ilmiyyeden yetişmiş bir zât-ı 'âlî-kadr olmalarıyla dîn-i mübîn-i İslâm'a olan şu zarardan bi'l-cümle ricâlden ziyade müte'essir olmaları (tabiîdir)" (Ökte 1989: 311).

Artık devlet için bürokraside aranan ana vasıf, sadakat, yani, devlete sadâkat, saltanata 'ubûdiyet idi; sadakat adalet, dirayet faziletti. Bürokrasinin istihdamında asıl, öncelikli ve kâfî şart, sadakat idi; sadakat ile dirayet, adalet ile faziletin buluşması ise 'aliyyü'l-a'lâ, kâfi ve vâfî idi. Tanzimat devrinde modernleşen devlet için yetişmiş adam kıtlığını anlatan "kaht-ı rical" tabiri revaç bulmuştu. Zaten kıt olan adamlar içinde bir de sadık olanını bulmak kolay değildi (Oğuz 2008). II. Abdülhamid (2011: II/124) namına 24 Ekim 1886'da (25 Muharrem 1304) Sadrazam Kâmil Paşa'ya (25 Eylül 1885-4 Eylül 1891) hitaben yazılan muhtıradaki "tecrübe edilmiş dirayet ve sadakat" vurgusu dikkat çekicidir: "Bu dakîkanın dahî lâyıkıyle ihâtasıyla bu yüzden dahî menâfi'-i mukaddese-i saltanat ve devletin her türlü nakz ve halelden vikâyesi husûsu dirâyet ve sadâkat-i mücerrebe-i fahîmânelerinden bi-hakkkın me'mûl ve herhalde ber-vefk-i dilhâh-i 'âlî husûlü maksad-ı 'uhde-i liyâkatlerine muhavveldir."

Kırımî-zâde Mehmed Neş'et'in (2006: 107) sultana sunduğu raporda olduğu gibi devrin kayıtlarında geçen "asdikâ-yı bendegân" (sadık bendeler) tabiri, II. Abdülhamid'in oluşturduğu yeni sadık bürokrasi tipini anlatır:

"Bir haftadır Liman Reîsi Dilâver Paşa hazretlerinin vukû' bulan keyfsizliğinden bi'l-istifâde nâzır-ı müşârun-ileyh, Liman Dairesi'nin ihlâl-i umûr ve mu'âmelât fikrini tecdîd etmiş olduğu ve binâ-berîn beş mâh mukaddem kendisinin emr-i mahsûs üzerine hizmetinden çıkarmış olan Kayıkçı îdâresi Müdürü Ömer Efendi'yi bi'l-ilzâm yeniden hizmetine gönderip dâire umûrunun teşvîşine vâsıta ittihâz etdiği tahakkuk etmiş ve Ömer Efendi dahî asdikâ-yı bendegân şimdiden bârid mu'âmeleler etmekde ve teşvîş-i mu'âmelâta girişmekde bulunmuşdur. Şimdiye kadar muhâfaza etdiğimiz sadâkat ve istikâmet tarîkından bizim içün inhirâf kâbil olmadığından nâzır-ı müşârun-ileyh her ne türlü tedbîr ve vesâite teşebbüs etse ve Dilâver Paşa hazretlerinin hastalıkları mâni'-i müdâfa'a ve mukâbele olsa dahî taraf-ı kemterânemizden def'-i müdâhale ile zât-ı akdes-i hazret-i veliyy-i ni'met-i a'zamî hidemât-i seniyyesinde sıdk ü hamiyyetimizi vikâye vezâ'if-i sadâkatkârîden olduğu ve Hudâ-yı lem-yezel hazretleri sıdk-ı ifâdemize şâhid-i 'âdil bulunduğu..."

Vali Yusuf Ziya Paşa'nın Trabzon merkez mutasarrıfının sicil dosyasına yazdığı kayıt, Devr-i Hamîdî'de bürokratik sadakat kültürünün revacını göstermesi bakımından ilginçtir: "... me'mûriyyet-i hâzırasını hüsn-i îfâ etmekte olduğu gibi iktidâr ve ehliyyet ve 'iffet ve istikâmet erbâbından olmasıyla maslahatca kendisinden cidden istifâde olunur bendegân-ı sadâkat-nişân-ı saltanat-ı seniyyeden olduğu..." (Pakalın 2008: V/123).

Sultan, vazife verdiği tüm sadrazamlarda sadakat ilkesini diğer tüm özelliklerden önde tutmuştur.[15] İlginçtir o, Midhat Paşa'ya yönelik kaleme aldırdığı sadâret tevcihi lâyihasında sadakatten değil, devletin içinde bulunduğu durumun böyle bir kararı gerektirdiğinden bahseder. "Ehemmiyeti muhtâc-ı ta'rîf olmayan mesâlih-i hâzıra-i devletin yolile görülmesi ve Devlet-i 'Aliyyemizin hukûk ve menâfi'-i meşrû'asının enzâr-ı 'umûmiyyede isbâtıyla mesâ'il-i mevcûdeye bir hüsn-i netice verilmesi ve umûr-ı mâliyyece devâm eden müşkilâtın ta'dîline çalışılması husûslarında olan âmâlimiz, bir yed-i iktidâra tevdî'-i idâreye lüzûm gösterib sizin sıfât-ı matlûbe ve müstakîmeyi câmi' olmanıza binâ'en mesned-i sadâret 'uhdenize..." Bu tür bir ifade tarzı, Abdülhamid devrinde başka bir sadrazam tayininde kullanılmamıştır. Sonraki tayinlerin tamamına yakınında ısrarla saltanata sadakat esası vurgulanmıştır. Mesela İbrahim Edhem Paşa'ya vazife verildiğini bildiren lâyihada paşanın "emniyeti haiz" olduğuna dikkat çekilir (Tekin 2009: 197).

Sarayın Konağa Galebesi

Şerif Mardin'in (2008: 67-68) belirttiği gibi tahta çıktığı zaman Abdülhamid'in, 1. Hürriyetçi fikirleri yayan bir grup (Yeni Osmanlılar), 2. Bâb-ı 'Âlî erkânından bir grup, 3. Askerî kuvvetlerden oluşan bir grup, 4. Din adamlarından oluşan bir grupla karşılaştığı söylenebilirdi. Bu ittifak, Osmanlı İmparatorluğu'nda seyfiye, kalemiyye, ilmiye gibi ana meslek gruplarının ittifakından başka bir şey değildi. İttifakın Âlî ve Fuad Paşa'dan kalan bir sisteme karşı başarıyla kullanılmış olması, gerektiğinde Abdülhamid'e de yönelebileceğini gösteriyordu. Abdülhamid devrinin bütün iç politikası, bu ittifakı çözmeye yönelik bir strateji olarak görülebilir. Sultanın askerler için kullandığı taktik, askerî kumandanların ellerinden yetkileri alıp Yıldız'ı askerî politika, "harekât ve eğitim" ve personel merkezi haline getirmek oldu. Öte yandan dış ilişkilerde sorunlar, olabildiğince asker ve silaha başvurmaksızın diplomasiyle çözülmeye çalışıldı. Donanma atıl bırakıldı. Bürokrasiye karşı kullanılan taktik, ona önem vererek Yıldız'a bağlamaya çalışmak oldu.

Peki, yeni bürokratlarda saltanata ve devlete karşı aranan bu sadakat nasıl sağlanacaktı? Bunun cevabı basitti: Yeni seçkinler, yeni okullardan yetişecekti. II. Abdülhamid'in, seyfiye, kalemiyye, ilmiye denen saltanata ve devlete sadık yeni askerî, mülkî ve adlî bürokratlar, artık yeni okullardan, 1834, 1859 ve 1880'de kurulan Mekteb-i Harbiye, Mekteb-i Mülkiye ve Mekteb-i Hukuk'tan yetişecekti. Sultanın cülûsundan sonra Yıldız Sarayı'na bağlı olarak Mekteb-i Âlî diye açılan Şehzadegân Mektebi'nde şehzadelerle birlikte okuyan paşazâdeler,

[15] Tahsin Paşa (1931: 31), nakl eder: "Saraya gelip (arz-ı 'ubûdiyyet) etmek birçok kimseler için sadakat icabı olduğu gibi sadrazam ve nâzırlar için bir vazife, bir mecburiyet idi."

1889'da Mekteb-i Harbiye'de açılan özel sınıflara devam etmeye başladılar (Ergin 1977: I/6-10, III/892). Sultan, Mülkiye'den birincilik ve ikincilikle mezun olanları Mâbeyn'de kendi hizmetine alarak akranından daha yüksek bir hayat standardı sağlıyordu. Mülkiye mezunu olmayan biri, kaymakamlığa tayin edilmiyordu. Mülkiye'nin 1887'den sonra bir siyasî faaliyet merkezi olmaya başladığı derecede, padişahın mülkiyelileri kendine bağlama politikası başarılı olmamış sayılmalıdır. Mülkiye'den çıkan akımlar, genel olarak "âdâb-ı muhafaza eden" tipte muhalefet yarattıkları derecede, padişah başarılı olmuş sayılabilir (Mardin 2008: 70).

Gördüğümüz gibi istibdadın değil, ceberûtun zıddı olarak meşrûtiyet siyasî sistemle değil hükümet sistemiyle, idarî meşrûiyetle alakalıydı. Halkla, halkın talebiyle, içtimaî meşrûiyetle alakası yoktu. II. Abdülhamid gibi âdil-i nâtık sultan olarak bürokrasisi arasındaki istibdat/sadakat münasebetini yeniden kurarak idarî meşrûiyet krizini aşan bir sultanın başında olduğu hükümet sisteminde varlık sebebi kalmayan meşrûtiyet, siyasî sistemde arıza, sultanla halk arasında engel ve perde olacaktı. Flaman Hukukçu (1895), bunu açıkça ifade eder:

"Gayr-i ma'kûl olan işbu teşkîlât-ı cedîde-i kânûniyyenin en fenası, 1876 senesinde neşr olunmuş olan Devlet-i 'Aliyye-yi Osmani'nin Kânûn-i Esâsî'sidir. Bâlâda zikrettiğimiz kavânîn-i İslâmiyye ahkâmına şerî'at-ı garrâ-yı Ahmediyye 'ınde'l-lüzûm bir şartnâme tanzîm olunmasına cevâz verir. Fakat pâdişâh-ı İslâm ile teba'ası arasında mâni' ve hâcib olacak ve sed çekecek bir kânûnun vücûduna kâil olamaz. Hâlbuki Kânûn-i Esâsî'yi tanzîm edenlerin niyet ve maksadları zât-ı hazret-i pâdişâhi ile teba'a-yı şâhâneleri arasında bir sed çekmek idi. Hattâ ol vakit işbu Kânûn-i Esâsî 'aleyhine i'tirâz etmiş olan 'ulemâ zannıma göre pek musîb ve muhikk idiler. Çünkü şerî'at-ı Muhammediyye, hem zât-ı hazret-i hilâfet-penâhî ve hem de teba'a-yı şehriyârileri üzerine hâkimdir. Binâen-'aleyh tanzîm olunan kavânînin cümlesi şer'-i şerîfe merbût ve mukayyed olmak lâzım iken Kânûn-i Esâsî'nin kâffe-i kavânîn ve nizâmât fevkinde bulunması kaziyyesi, şerî'ata taban tabana zıttır. Gerçi hasbel-hâl işbu Kânûn-i Esâsî'nin on dördüncü mâddesinde "İslâm devletin din-i resmîsidir" denmiş ve bu kânûna kavânîn-i asliyye-i İslâmiyye olan şerî'at lafzıyla tesmiye olunmayıp Tanzimat mânâsında olarak Kânûn-i Esâsî nâmıyla tevsîm olunmuş ise de bu nâm ca'lî olup maksad-ı aslînin kuvvet ve hüviyetini tebdîl etmez" (Akgündüz 1990: I/284).

Engelhardt da (1328: 355) bu konuda şu tesbiti yapar: "1876 Kânûn-i Esâsî-yi Osmanî'si, haddizatında hulûs-i niyet ve samimiyetle mevki-i tatbîke konmuş bir kanun değildi ve olamazdı; çünkü hâkim unsur olan Müslümanların rızası ve bi't-tab' arzusu üzerine tesis edilmemişti. İhtiyar Türk fırkası ile bu fırkaya rehberlik vazifesini îfâ eden sınıf-ı ulemâ, mecâlis-i hükümette cereyan eden müzakereler esnasında Kânûn-i Esâsî aleyhinde bulunmuşlar, Genç Türkler

bile milletin berât-ı necâtı addettikleri bu kanunda 'âdât ve an'anât-ı kadîmeyi terk etmemişlerdi."

Halk tabirleri veya şiirler, Islahat Fermanı ve Kânûn-i Esâsî gibi yeniliklerin yol açtığı içtimaî meşrûiyet krizine en güzel tercüman olurlar. Musul taraflarının meşhur şairi Şeyh Rızâî Talekânî, Tanzimat ile gelen kanun ve kânûn-i esâsî ihdasını bir şiirinde şöyle hicveder (Aksun 2010: 62-63):

"Bîçâre adâlet ki yıkılmışdı binâsı;
Birden içine sıçdı bu Kânûn-i Esâsî;
Kânûn-i ilâhî varken, yâni şerî'at;
Kânûn hezeyândır, çi siyasî, çi esâsî."

Lafzen emir, "üstten gelen şey"dir. Bu itibarla mantıken ancak üstten bir merciden, Allah veya seküler dünyada onun rolünü üstlenen bir meclisten gelen üst-yasa (supreme law) olarak anayasa hükümdar için de bağlayıcı olur. Hâlbuki Kânûn-ı Esâsî, Tanzimat ve Islahat Hatt-ı Hümâyûnları gibi salâhiyet ve hukukunun tahdidi hedeflenen saltanat makamının iradesiyle vezire hitaben çıkarılan bir ferman, hat mahiyetindedir. Tıpkı o fermanlarda olduğu gibi, sadrazama "vezîr-i me'âlî-semîrim Midhat Paşa" hitabıyla başlamış ve Kânûn-ı Esâsî maddeleri bunun arkasından sayılmıştır. Yani hukukî şekil bakımından *charte*, ya bir irade-i seniyye (ferman, berat), yahut bir akit (mukavele)dir.

Hâlbuki modern anayasa, halk adına meclisin çıkardığı bir kanundur. Tanzimat ve Islahat Hatt-ı Hümâyûnları gibi Kânûn-ı Esâsî de, Avrupa'daki anayasalar gibi bir kurucu meclis tarafından hazırlanarak referandum ile halkın tasvibine sunulmuş değildir; bu hat, sadece ismen kânûn-ı esâsî=anayasadır. Bunun ısdarını, Alman hukuk doktrinindeki "kendi kendini tahdit=*auto-limitation*" nazariyesine benzetmek de mümkün değildir. Zira kendini tahdit, mutlak teşrî' kudretini tazammun eden hâkimiyet anlayışına dayanır. Hâlbuki nebevî imâmet=hilâfet makamını işgal eden sultan da ümmet gibi mutlak teşrî' kudretinin sahibi Allah'a ve şeriatına tâbi'dir; onun gönderdiği şeriata mugayir bir yasa yapamaz. Flaman Hukukçu'nun (1895) dediği gibi, "Şerî'at-ı Muhammediyye, hem Zât-ı Hazret-i Hilâfet-penâhî ve hem de teba'a-i şehriyârîleri üzerine hâkimdir" (*Tanzimat I* 1940: 44, Abadan 1959: 9, Aksun 2010: 62-63, Tezcan 2009, Akgündüz 1990: I/284).

Sultan, bu şekilde sadık bürokratlardan bir kadro kurarak devletin dizginlerini eline aldı. Osmanlı'da kritik rejim değişikliklerıyle birlikte hükümet yerinin de değiştiği görülür. II. Mahmud, Topkapı Sarayı'ndan Beşiktaş Sahilsaray'ına, halefleri Abdülmecid ile Abdülaziz ise Eski Çırağan (1841) ile Dolmabahçe (1854) Sarayı'na taşınarak devleti yönetmişlerdi. II. Abdülhamid, birinci yılında aldığı kararla Dolmabahçe Sarayı'ndan Yıldız Sarayı'na taşındı. Bu, sadece bir mekân değil, aynı zamanda selefi Abdülaziz devrine tepkiden kaynaklanan

bir hükümet anlayışı değişikliğiydi. Sultan, yabancı devlet yetkililerine karşı gereken dirayeti gösteremeyen Bâb-ı 'Âlî'nin gücünü Yıldız Sarayı'na taşıdı.

Sultan'ın 1 Eylül 1876'daki cülûsundan itibaren 1876-1878 arasında Mâbeyn Başkâtipliği görevini yürüten Küçük Mehmed Said Paşa, Tahsin Paşa (1931: 30), Mehmed Memduh, Ahmed Saib, Musa Kâzım ve Celâl Nuri gibi kişilerin de belirttiği üzere, Hamîdî istibdadın, şaray merkeziyetçiliğinin fikir babası sayılır: "Sultan Hamid, kuvvetli bir merkeziyetçi idi. Mülkî, askerî, siyasî, dinî ve içtimaî bütün mesâili Yıldız'da toplamıştı. İstibdad idaresinin icâbât-ı tabiiyesinden olan bu sistem, Said Paşa'nın eser-i himmetidir. Mâbeyn başkâtipliği zamanında Said Paşa, Sultan Hamid'i bu yola sevk etmişti. Said Paşa, kudret-i ilmiye ve kalemiyye sahibi ve son derece cerbezeli olduğundan Sultan Hamid'i bu tarz-ı idareye sevka muvaffak olmuştur. Nihayet iş o hale gelmiştir ki, devlet mesâilinin tamamen saraydan geçmesini, sarayın ıttılâ'ına vâsıl olmadan hiçbir kararın ittihâz edilmemesini Sultan Hamid adeta bir 'umde olarak kabul etmiştir. Artık her iş saraydan geçecek, her şey sarayda karar kılacak, herkes sarayı melce tanıyacaktı. Bundan dolayıdır ki her gün Yıldız kapısından giren insanlar, Yıldız telgrafhane ve postahanesinden geçen telgraf ve mektuplar sayılmayacak derecede idi."[16]

Sultan, bilhassa Cevad Paşa'nın sadârete atandığı 1891'den sonra fiilen hükümetin bütün yetkilerini eline alarak, Bâb-ı 'Âlî'yi tamamen bypass ederek iç ve dış politikanın asıl yürütücüsü haline geldi (Akyıldız 2004: 168). Zaman içinde Yıldız'ın bütün kurumlarla doğrudan yazışma tekelini de ele geçirmesi, Bâb-ı 'Âlî'yi tamamen devreden çıkarmıştı. İbnülemin M. Kemal İnal'ın (1982: III/1547, 1552) tabiriyle bu süreçte sadrazamlar, "Bâb-ı 'Âlî'de bostan korkuluğu hükmünde" olmuşlardır.

Bu süreçte Yıldız Sarayı, fiilî bir meclis ve kabine haline geldi. Saray'da din, ırk sınıf ve meşrep ayırımı yapılmadan, sadece sadakat ve liyakat kıstasına göre her alanda mütehassıs bir dizi danışman istihdam edildi. Avrupalılar, yerli Hıristiyanlar, "süper alafranga" kalem efendileriyle en muhafazakâr tarikat şeyhleri

16 Tahsin Paşa (1931: 33), Said Paşa'ya kendi eseri istibdadın iki ucu keskin kılıç gibi bir gün kendisine de dokunacağının hatırlatıldığını kaydeder: "Abdülhamid'i bu tarzı idareye alıştıran ve sarayı herkesin ve her işin mercii ve merkezi haline getiren zât, Said Paşa olduğu hakkındaki kanaat o kadar kuvvetli idi ki seleflerimden Ali Fuad Bey, Said Paşa'nın ilk sadaretinde hatt-ı hümâyûnu hâmilen Said Paşa ile birlikte Bâb-ı 'Âlî'ye giderken, "Paşa Hazretleri, saray-ı hümâyûnun merkeziyet usûlünden en evvel zât-ı devletiniz şikâyet edeceksiniz" diyerek Said Paşa'nın sarayda tesis ettiği merkeziyet sisteminin bir sadrazam için tahammül-fersâ bir şey olduğunu ima etmek istemiştir. Bu merkeziyet siyasetinin Sultan Hamid'in umûr-ı devlet üzerinde kontrolünü temin ettiği ne kadar aşikâr ise, Bâb-ı 'Âlî'nin kuvvetini adeta sıfıra indirdiği de o derece bedihîdir. Binaenaleyh idare-i memlekete ait mes'uliyetleri düşünürken bu noktanın nazar-ı dikkate alınması icap eder." Said Paşa (1328: I/14-17) ise hatıratında, sarayın Bâb-ı 'Âlî'yi fiilen bir icra memurluğu mesabesine indirdiğini, dâhiliye, hâriciye, maliye, askeriye, zaptiye, maarif, ticaret ve nafıa alanlarına sarayın nasıl müdahale ettiğini uzun uzadıya anlatır, ancak bu yönetim tarzının mimarının kendisi olduğu tenkitlerini ise reddeder (İnal 1982: II/1046, Akyıldız 2004: 165).

Yıldız Sarayı'nda hep birlikte çalıştılar; bir gayr-i resmî parlamento gibi imparatorluktaki her dinî, ırkî ve sosyal grup, sarayda temsil edildi. Ayrıca sarayda çeşitli alanlarda bir dizi geçici ve daimî komisyonlar kuruldu. Bunlar, alternatif hükümet, gölge kabine gibi çalıştı. Bâb-ı 'Âlî'den saraya sunulan her türlü teklif, önce sultan tarafından bu komisyonlara havale ediliyor, komisyonların yazılı beyanları üzerine danışmanların fikirleri alındıktan sonra son sözü sultan söylüyordu. Ancak Abdülhamid'in bu komisyonlar ve danışmanlardan gelen görüşleri çoğunlukla olduğu gibi kabul ettiği görülmektedir. Padişahın hiç müdahale etmediği tek alanın adalet ve hâkimler olması manidardır. Yapılan incelemelere göre sultan, hayatında sadece iki idam cezasını tasdik etmiştir.[17]

Böylece Yıldız Sarayı, sadece pâyitahtın değil, bütün mülkün merkezi oldu. Sultan, yerel muhtariyet yönündeki bütün eğilimleri bastırmaya çalıştığı gibi bürokratik hiyerarşi ve kurallara bakmadan taşradaki yöneticiler üzerinde de sıkı bir kontrol kurmuştur. O, icabında taşradaki yöneticilerle doğrudan yazışarak tayinlerde bizzat müdahil olmuştur. Bunu tamamlayıcı ve belki de paradoksal bir unsur olarak, taşradaki söz sahibi eşrafla yakın münasebetler kurup çoğu zaman devletin memurları karşısında, eşrafın yanında yer almıştır. Dahası, İstanbul ile vilayetler arasında sivil ve askerî alanlarda alternatif bir iletişim kanalı yaratmıştır. Vali-dâhiliye nâzır-sadrazam-sultan sırasıyla işleyen resmi bürokratik kanalın yanında, vilayetler ile saray arasında gayr-i resmî doğrudan bir kanal kurulmuştu. Bunda hem vilayetlerde yaşayan, hem de o vilayetleri İstanbul'da temsil eden eşraf rol oynadı. Eşrafın talepleri resmî bürokratik mekanizmanın uzun işleyişi beklenmeden, saraydaki "temsilcileri" tarafından -telgrafın da sağladığı kolaylıkla- hemen sultana iletilirdi. Burada hem paralel bir karar alma süreci, hem de alternatif iletişim kanalları söz konusudur (Tahsin Paşa 1931: 30-32, Akyıldız 2004: 139, 170-171, Çetinsaya 2016: 378).

Bu gelişmeye karşı Bâb-ı 'Âlî'nin yeniden bütün işlerin mercii olmasını isteyen Sadrazam Cevad Paşa'ya cevap olarak gönderdiği muhtırada (Şubat 1895) sultan, bu talepleri diktatörlük hevesi olarak tavsif edecektir:

"... kâffe-i umûrun merci'i Bâb-ı 'Âlî olması, yâni şevket-meâb efendimiz hazretlerine takdim olunacak ma'rûzâtın kâmilen sadâret vasıtasile 'arz olunması ve başka hiç bir taraftan ma'rûzât vukû' bulmaması ve bir mâdde hakkında bir kaç tarafa telgraf çekilmeyüb yalnız Bâb-ı 'Âlî'ye çekilmesi 'arzolunuyor. Bu halde zâtı-şevket simât efendimiz hazretlerinin alacakları ma'lûmât, makâm-ı

17 Akyıldız 2004: 175-177, Çetinsaya 2016: 377, Mısıroğlu 2013: 88-90. Nitekim Sultan, kızı Şadiye Osmanoğlu'nun (2009: 56) hatıratında verdiği idam cezasıyla ilgili bu arşiv verilerini şöyle teyit eder: "Allah'ıma sığındım. Vicdanımı tâzip edecek harekette bulunmadım. Kimsenin başını menfaatim için kestirmedim. Kimsenin idamını imza etmedim. Yalnız bir tek harem ağasının idamını işlediği bir cinâyetten dolayı kısasa kısas olmak üzere imza ettim." Keza diğer kızı Ayşe Osmanoğlu'nun (1984: 285-286) hatıratındaki ifadeler de bunu doğrular.

sadâretin 'arzından 'ibâret kalıp memlekette taş taş üzerinde kalmasa başka tarafdan 'arz-ı ma'lûmât olunamayacak. Bir de yine zikrolunan 'arîzalarında ıslâhâta me'mûr olacak komisyonun iş'ârâtını yalnız Bâb-ı 'Âlî'ye bildirmesi lâzım geldiği 'arzolunuyor. Bu kadar 'asırlık bir devletin umûr-ı mühimmesi mes'ûliyyetini yalnız 'uhdelerine almakdan nasıl ihtirâz edilmiyor, bunlar diktatörlük değil de nedir?" (İnal 1982: III/1278).

FASIL ON

DEVLET-İ MUHAMMEDİYYE'NİN TAHKİMİ

CEMAATİN İHYÂSI

Makro Milliyetçilikten Mikro Milliyetçiliğe

II. Abdülhamid devri İslâmcılık hareketine bakmadan önce bilhassa Hindistan-Pakistan misalinde pan-hareketleri olarak makro-milliyetçilikten mikro-milliyetçiliğe nasıl geçildiğine bakmakta fayda vardır. Böylece II. Abdülhamid devri İttihâd-ı İslâm=Pan-İslam hareketinin dinî ve konjonktürel karakteri daha iyi görülecektir. Pan-hareketleri, Louis Leo Snyder'in (1984) tabiriyle bir makro-milliyetçilik, ulusal-aşırı milliyetçilik türüydü (Iriye 2009: 806-811, Smith 1979: 112). Hannah Arendt (1906-1975) (1973: 222-227), Pan-Cermenizm ve Pan-Slavizm gibi pan-hareketlerini halk milliyetçiliğinin (volk-nationalisms) aşırı şekilleri olarak görür. Problem, özünde evsizleşme olarak modernleşmeye tepkiden doğan pan-hareketlerinin zamanla emperyalizm ideolojilerine dönüşmeleridir.

Bunlar, modernleşme denen aynı içtimaî değişimin değişik yönleriyle tarifine yönelen ve özünde birleşen kavramsallaştırmalardır. Özünde modernleşme, içtimaî düzenin belirlediği cemiyet tipinin ve bu cemiyet tipinin işleme ve anlamlandırma tarzının değişmesi olarak tanımlanabilir. İçtimaî düzeni belirleyen ana beşerî faaliyet iktisat olduğu için, ticaretle özdeş sayılan Yahudilik[1] mensubu Marx, modernleşmeyi iktisadî düzenin feodalizmden kapitalizme tahavvülü olarak tarif etmiştir. Cemaat/cemiyet ise feodalizm/kapitalizme tekabül

1 Marx, Almanca'da hakikaten "Yahudilik" mânasına gelen *Judentum* kelimesinin mecazî pejoratif mânasının "ticaret ve pazarlık" olduğuna dikkat çeker (Muller 2003: 184; 2010: 37).

eden toplum tipleridir. Dolayısıyla modernleşme, "feodal düzenden kapitalist düzene geçiş" yerine "feodal cemaatten kapitalist cemiyete geçiş" olarak tarif edildiğinde Marx ile Tönnies'in tarifleri birleşmiş olur. Ancak modernleşmenin siyasî boyutuna gelince iş karışır. Ulusal devlet, iktisadî olarak bakıldığında feodalizmden kapitalizme, ancak içtimaî olarak bakıldığında cemaatten cemiyete değil, feodal cemaatleşmeden kapitalistik cemaatleşmeye geçen devlettir. Yani uluslaşma, bir tümel cemaatleştirme projesi, tikel cemaatlerin tasfiyesiyle bütün bir toplumun cemaatleştirilmesi süreci demektir (Erdoğan 2010).

İşte pan-hareketleri, tam da bu dönüşümün ürünüdür. Bu hareketler, modernleşmenin içtimaî illetinden, bunların yozlaşması, totalitarizm ve emperyalizme dönüşmesi ise modernleşmenin içtimaî ve siyasî gerekleri arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Çekirdek cemaat olarak ailede görüldüğü gibi cemaat, ortak maddî ve manevî ihtiyaçlarını gidermek için kurulmuş bir topluluktur. Ana maddî ihtiyaç olarak iktisadî üretim ve tüketim alanının malikâneden şehir, ülke ve küreye doğru sürekli genişlemesi, evin ve cemaatin aleyhine işler; insanı evinden (cemaatinden) koparır. Bilhassa XIX. asırda İngiltere'de gerçekleşen Sanayi İnkılâbı, beraberinde getirdiği fabrikasyon üretim ve ucuz işgücünden dolayı kadın ve çocuğu yuvasından koparark insanlığı can evinden vurmuştur.

Kabile milliyetçiliği, bu köksüzlük atmosferinden doğmuştur. Milliyetçilik, merkezî bir devletle atomize bir toplumu bir araya getiren değerli bir çimento ve fertler ile ulus-devleti arasında işleyen yegâne canlı bağ olmuştur. Benedict Anderson'ın dediği gibi "ulus" ve pan-hareketlerinin öngördüğü "tüm-ulus", atomize toplumun evsiz fertlerinin aidiyet ihtiyacını hayalî olarak karşılayan "hayalî cemaatler" olmuşlardır. Ancak mikro-milliyetçilik ile makro-milliyetçilik olarak pan-hareketleri arasında kritik farklılık vardır. Mikro-milliyetçilik, hayalî ulusu siyaseten gerçekleştirme, devlet ile temellendirme gayesiyle hareket ederken, makro-milliyetçilik, gücünü bu hayalîlik ve ütopyacılıktan alır. Yani mikro-milliyetçilik, bir ulus ve devlet inşası hedefi ve programıyla hareket eder. Hâlbuki pan-hareketi mensuplarını birlikte tutan, belli bir hedeften ziyade "bir düşmanlar dünyası tarafından kuşatılmışlık" şeklindeki umumî bir hâlet-i ruhiye ve buna karşı her nerede yaşarsa yaşasın kabile üyeleri arasındaki âfâkî, hayalî dayanışma hissidir.[2]

2 "Despite their lack of success, with its proverbial appeal to the mob, the pan-movements exerted from the beginning a much stronger attraction than overseas imperialism. This popular appeal, which withstood tangible failures and constant changes of program, foreshadowed later totalitarian groups which were similarly vague as to actual goals and subject to day-to-day changes of political lines. What held the pan-movements' membership together was much more a general mood than a clearly defined aim. It is true that overseas imperialism also placed expansion as such above any program of conquest and therefore took possession of every territory that offered itself as an easy opportunity. Yet, however capricious the export of superfluous money may have been, it served to delimit the ensuing expansion; the aims of the pan-movements lacked even this rather anarchic element of human planning and geographic restraint. Yet, though they had no specific

Pan milliyetçiliğinin ulus-devletine iki tehdidinden söz edilebilir. Birincisi, Hannah Arendt'in öngördüğü gibi, pan-halk milliyetçiliğinin "ırk"a odaklanması, ulus-devletinin sarsılması mânâsına gelir (Halikiopoulou 2013: 56). İkincisi, "hayalî tüm-ulus" arayışı, iktisadî güce dayalı müsait zemin bulduğunda "hakiki tüm-devlet" projesine, böylece emperyalizme dönüşebilir. Almanya'da I. Wilhelm ve II. Wilhelm misallerinde mikro milliyetçilikten makro milliyetçiliğe, ulusal devlet inşasından tüm-ulusal devlet projesine intikal tarzı net olarak görülebilirdi. Charles Tilly'nin, "Devletler savaş, savaş devletler yapar" (states make war, war makes states) mottosuyla ifade ettiği gibi modern ulus-devleti esas itibarıyla bir savaş aygıtı olarak doğmuş, kuruluş ve işleyiş tarzı, yapılanması ve örgütlenmesi, devlet kurumları, savaş gayesine göre belirlenmiştir (King 2017: 80).

Hannah Arendt'in bilhassa Pan-Cermenizm ve Pan-Slavizm ile emperyalizm arasındaki münasebet hakkında sosyal teori perspektifinden yaptığı tesbitler, Charles Tilly'nin tarihî sosyoloji perspektifinden yaptığı tesbitlerle teyit edilmiştir. Tilly (1995: 76-78), Avrupa'da "öteki" idrakine göre millet ve devlet inşası süreci bakımından milliyetçiliği "devlet öncülüğünde milliyetçilik" ile "devlet kurmaya yönelen milliyetçilik" olarak ikiye ayırır. Ona göre etki/tepki mantığınca tarihî olarak devlet öncülüğünde milliyetçilik, devlet kurmaya çalışan milliyetçiliği doğurdu. Devlet öncülüğünde milliyetçiliğin tipik misalleri, Fransa ve İngiltere'nin ulus-devleti kurma süreçleridir. Burada yeniden öteki üzerinden bir kimlik inşa edilmekten ziyade var olan kimlikler, üst bir kimliğe devredilmek/taşınmak suretiyle ortaya çıkmıştır.

---

programs for world conquest, they generated an all-embracing mood of total predominance, of touching and embracing all human issues, of "pan-humanism," as Dostoevski once put it (...) Politically speaking, tribal nationalism always insists that its own people is surrounded by "a world of enemies," "one against all," that a fundamental difference exists between this people and all others. It claims its people to be unique, individual, incompatible with all others, and denies theoretically the very possibility of a common mankind long before it is used to destroy the humanity of man (...) Nationalism, then, became the precious cement for binding together a centralized state and an atomized society, and it actually proved to be the only working, live connection between the individuals of the nation-state (...) Tribal nationalism grew out of this atmosphere of rootlessness. It spread widely not only among the peoples of Austria-Hungary but also, though on a higher level, among members of the unhappy intelligentsia of Czarist Russia. Rootlessness was the true source of that "enlarged tribal consciousness" which actually meant that members of these peoples had no definite home but felt at home wherever other members of their "tribe" happened to live ... It is our distinction," said Schoenerer, " ... that we do not gravitate toward Vienna but gravitate to whatever place Germans may live in." The hallmark of the pan-movements was that they never even tried to achieve national emancipation, but at once, in their dreams of expansion, transcended the narrow bounds of a national community and proclaimed a folk community that would remain a political factor even if its members were dispersed all over the earth. Similarly, and in contrast to the true national liberation movements of small peoples, which always began with an exploration of the national past, they did not stop to consider history but projected the basis of their community into a future toward which the movement was supposed to march" (Arendt 1973) 225, 227, 231, 232).

Bunlara tepkiden doğan devlet kurmaya yönelen milliyetçilik ise, muayyen bir devlet üzerinde kolektif denetimi bulunmayan bir topluluğun temsilcilerinin ayrı bir siyasî statü, hatta ayrı bir devlet talebiyle ortaya çıktığı, ayrı bir devlet altında bir millet inşa etmeye yöneldiği milliyetçilik türüdür. Batı Avrupa'da Fransa'ya tepkiden beslenen İtalyan milliyetçiliği ve daha fazlasıyla Alman milliyetçilikleri ile Türkler'e tepkiden beslenen Balkan milliyetçilikleri, devlet kurmaya yönelen milliyetçiliğin tipik misalleridir. İki milliyetçilik türü zaman zaman, toprak talebi şeklinde birbirine karıştı; bu talep doğrultusunda, komşu devletlerde soydaş toplulukların yaşadığı toprakların varsayılan ana devlete bağlanması gerekiyordu. Her durumda bu iki fenomen, devletlerin homojen halklara tekabül etmesi gerektiği, homojen halkların farklı siyasî çıkarları olduğu, homojen halkların, kendi miraslarının tecessümü olan devletlere güçlü bağlılıklar duyduğu, dolayısıyla da dünyanın, güçlü bir yurtseverlik duygusuyla birbirine bağlı yurttaşlıklara dayanan ulus devletlerinden oluştuğu düşüncesinde birleşiyordu.

Bu "ulus/devlet" münasebeti, "tüm-ulus/tüm-devlet" münasebetini ve pan-hareketlerinin özünde yatan kozmopolitanizm kılıklı emperyalizmi gösterir. Pan milliyetçiliği, kadîm kozmopolitanizm ile 1648 Westphalia-sonrası nasyonalizmi bağdaştırma gayesinin ürünü olarak görülebilirdi. Bu makro milliyetçiliğin Pan-Cermenizm, Pan-Slavizm, Pan-Turanizm, Pan-Türkizm şeklinde bilhassa Cermen, Slav, Turan, Türk gibi modern tarihe geç giren, Batılı ulus-devleti inşası sürecinde geri kalan milletlerce benimsenmesi tesadüf değil, bahsettiğimiz kozmopolitanizm ile nasyonalizmi bağdaştırma gayesinin ürünüdür. Böylece bu milletler, tabir caizse bir taşla iki kuş vurmayı, tarihî yarışta kendilerinden çok öne geçmiş Fransa ve İngiltere gibi ulus-devletleriyle aralarındaki mesafeyi kısa yoldan kapattıkları gibi öne geçmeyi umarlar. Geleceğe yönelik ütopyan karakterinden dolayı Pan-Cermenizm ve Pan-Slavizm gibi ırk-temelli pan-hareketleri kolay kolay kaybolmaz, kılık değiştirerek devam ederler.

Alman İmparatoru II. Wilhelm'in 4 Ağustos 1888'de tahta çıkışından sonra izlemeye başladığı Pan-Cermenizm denen emperyalizm politikası, 18 Ocak 1871'de Versailles Sarayı'nda I.Wilhelm'e yirmi iki yıl sonra yeniden Alman imparatorluk tacının giydirilmesiyle Alman Ulusal Birliği'nin kurulmasından sonra yapılan büyük iktisadî kalkınma hamlesinin, Herder ve Fichte gibi Alman düşünürlerin geliştirdikleri milliyetçi öğretilerle birleşmesinden doğmuştu. Avrupa'nın sivil savaşı niteliğindeki İkinci Dünya Savaşı'ndan hezimetle çıkış, Pan-Cermenizm idealini benimseyen Alman aydınları bir yol ayırımına getirdi; onlar da Pan-Cermenizm yerine daha fizibil bir ideal olarak Avrupa Birliği projesine yöneldiler. Fransa ve İngiltere, dinî ve coğrafî hususiyetleriyle Avrupa'da ulusal kimliği en güçlü devletler olduklarından, Pan-Avrupaîlik olarak Avrupa Birliği projesine daha ziyade Pan-Cermenizmden ümidini

kesen Alman aydınları bel bağladılar. Bilhassa İngiltere'nin soğuk durması, muhtemelen Avrupa Birliği projesini Pan-Cermenizmin kılık değiştirmiş bir versiyonu olarak görmesinden dolayıdır.

İkinci misal, İslâm dünyasından Hindistan Müslümanlarının ulus-devleti kurma mücadelesidir. Hindistan Müslümanları, dünyanın en büyük azınlığını ve Endonezya'dan sonra en büyük Müslüman nüfusu teşkil etmektedir. 1857 Sipahi Ayaklanması, bir bütün olarak Hindistan halkının emperyalizme mukavemet ve istiklâl mücadelesini biledi. Öncelikle Hintli ve Müslümanların siyasî haklarını müdafaa gayesiyle 1885 yılında Hindistan Millî Kongresi (Indian National Congress) partisi, 1906 yılında da Hindistan Müslümanları Birliği (All-India Muslim League 1906-1947) kuruldu. Ancak Hindistan Müslümanları Birliği, siyasî alanda beklenen güç ve tesiri uzun süre gösteremedi. Hatta bütün gayretlerine rağmen çok kötü sonuçlar doğuran Bengal Müslümanları'nın kazandıkları müstakil statülerinin iptalini (1911) dahî önleyemedi.

Bu durum, teşkilâtta daha heyecanlı ve radikal grupların öne çıkmasına yol açtı ve münhasıran siyasî hakların müdafaasından özerklik ve bağımsızlık arayışına doğru birliğin hedefi büyüdü. Ulemânın da desteği ve katkısıyla İslâm, giderek ulusal ve uluslararası arenada âmil bir politik güç haline geldi. Osmanlı Devleti ve Hindistan Müslümanlarının, İslâm dünyasının düşmanları ortaktı; II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm siyasetinin öngördüğü şekilde, bu ortak düşmana karşı Osmanlı Hilâfeti otoritesi lehine İslâm dünyasının dayanışma hissi güçlendi. Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan gelişmeler, Osmanlı hilâfetinin dinî-siyasî haklarını koruma amacıyla Hindistan Hilâfet Hareketi'ni ortaya çıkardı (1918-1924). Bu hareket, fiilen Hindistan Müslümanları Birliği üyeleri tarafından organize edilerek yaygınlaştırıldı ve bu devirdeki faaliyetler, Hindistan Müslümanları Birliği'nden çok Hilâfet Komitesi adıyla yürütüldü.

Hindistan Müslümanları, Türkiye'de hilâfetin kaldırılmasından (1924) sonra iç siyasetlerine dönerek Hindistan Müslümanları Birliği'ni canlandırmaya çalıştılar. Muhammed Ali Cinnah, teşkilâtı yeniden organize etti. Artık Hindistan toplumu Hintli ve Müslüman olarak kesin bir şekilde ikiye ayrılmış, bunların bir arada yaşamaları neredeyse imkânsız hale gelmişti. Bu bölünme, çözüm hususunda Müslüman aydınlar arasında da bir bölünmeye, Hindistan Müslümanları Birliği içinde başlıca üç temayülün zuhuruna yol açtı. İngilizlerin hâkimiyeti altında Batılılaşarak medenileşmeyi savunan Seyyid Ahmed Han'ın başlattığı Aligarh ekolü. Muhammed İkbal'in bayraktarlığını yaptığı ayrı milliyetçilik (iki ulus [Do Qavmi Nazariya]), Müslümanların bağımsız bir devlet kurmaları gerektiği anlayışı ve Mevlânâ Ebu'l-Kelâm Âzâd'ın temsil ettiği birleşik milliyetçilik, Müslümanların hindularla aynı devlet içinde yaşamaları gerektiği fikri.

Bunlara tepkiden doğan devlet kurmaya yönelen milliyetçilik ise, muayyen bir devlet üzerinde kolektif denetimi bulunmayan bir topluluğun temsilcilerinin ayrı bir siyasî statü, hatta ayrı bir devlet talebiyle ortaya çıktığı, ayrı bir devlet altında bir millet inşa etmeye yöneldiği milliyetçilik türüdür. Batı Avrupa'da Fransa'ya tepkiden beslenen İtalyan milliyetçiliği ve daha fazlasıyla Alman milliyetçilikleri ile Türkler'e tepkiden beslenen Balkan milliyetçilikleri, devlet kurmaya yönelen milliyetçiliğin tipik misalleridir. İki milliyetçilik türü zaman zaman, toprak talebi şeklinde birbirine karıştı; bu talep doğrultusunda, komşu devletlerde soydaş toplulukların yaşadığı toprakların varsayılan ana devlete bağlanması gerekiyordu. Her durumda bu iki fenomen, devletlerin homojen halklara tekabül etmesi gerektiği, homojen halkların farklı siyasî çıkarları olduğu, homojen halkların, kendi miraslarının tecessümü olan devletlere güçlü bağlılıklar duyduğu, dolayısıyla da dünyanın, güçlü bir yurtseverlik duygusuyla birbirine bağlı yurttaşlıklara dayanan ulus devletlerinden oluştuğu düşüncesinde birleşiyordu.

Bu "ulus/devlet" münasebeti, "tüm-ulus/tüm-devlet" münasebetini ve pan-hareketlerinin özünde yatan kozmopolitanizm kılıklı emperyalizmi gösterir. Pan milliyetçiliği, kadîm kozmopolitanizm ile 1648 Westphalia-sonrası nasyonalizmi bağdaştırma gayesinin ürünü olarak görülebilirdi. Bu makro milliyetçiliğin Pan-Cermenizm, Pan-Slavizm, Pan-Turanizm, Pan-Türkizm şeklinde bilhassa Cermen, Slav, Turan, Türk gibi modern tarihe geç giren, Batılı ulus-devleti inşası sürecinde geri kalan milletlerce benimsenmesi tesadüf değil, bahsettiğimiz kozmopolitanizm ile nasyonalizmi bağdaştırma gayesinin ürünüdür. Böylece bu milletler, tabir caizse bir taşla iki kuş vurmayı, tarihî yarışta kendilerinden çok öne geçmiş Fransa ve İngiltere gibi ulus-devletleriyle aralarındaki mesafeyi kısa yoldan kapattıkları gibi öne geçmeyi umarlar. Geleceğe yönelik ütopyan karakterinden dolayı Pan-Cermenizm ve Pan-Slavizm gibi ırk-temelli pan-hareketleri kolay kolay kaybolmaz, kılık değiştirerek devam ederler.

Alman İmparatoru II. Wilhelm'in 4 Ağustos 1888'de tahta çıkışından sonra izlemeye başladığı Pan-Cermenizm denen emperyalizm politikası, 18 Ocak 1871'de Versailles Sarayı'nda I.Wilhelm'e yirmi iki yıl sonra yeniden Alman imparatorluk tacının giydirilmesiyle Alman Ulusal Birliği'nin kurulmasından sonra yapılan büyük iktisadî kalkınma hamlesinin, Herder ve Fichte gibi Alman düşünürlerin geliştirdikleri milliyetçi öğretilerle birleşmesinden doğmuştu. Avrupa'nın sivil savaşı niteliğindeki İkinci Dünya Savaşı'ndan hezimetle çıkış, Pan-Cermenizm idealini benimseyen Alman aydınları bir yol ayrımına getirdi; onlar da Pan-Cermenizm yerine daha fizibil bir ideal olarak Avrupa Birliği projesine yöneldiler. Fransa ve İngiltere, dinî ve coğrafî hususiyetleriyle Avrupa'da ulusal kimliği en güçlü devletler olduklarından, Pan-Avrupaîlik olarak Avrupa Birliği projesine daha ziyade Pan-Cermenizmden ümidini

kesen Alman aydınları bel bağladılar. Bilhassa İngiltere'nin soğuk durması, muhtemelen Avrupa Birliği projesini Pan-Cermenizmin kılık değiştirmiş bir versiyonu olarak görmesinden dolayıdır.

İkinci misal, İslâm dünyasından Hindistan Müslümanlarının ulus-devleti kurma mücadelesidir. Hindistan Müslümanları, dünyanın en büyük azınlığını ve Endonezya'dan sonra en büyük Müslüman nüfusu teşkil etmektedir. 1857 Sipahi Ayaklanması, bir bütün olarak Hindistan halkının emperyalizme mukavemet ve istiklâl mücadelesini biledi. Öncelikle Hintli ve Müslümanların siyasî haklarını müdafaa gayesiyle 1885 yılında Hindistan Millî Kongresi (Indian National Congress) partisi, 1906 yılında da Hindistan Müslümanları Birliği (All-India Muslim League 1906-1947) kuruldu. Ancak Hindistan Müslümanları Birliği, siyasî alanda beklenen güç ve tesiri uzun süre gösteremedi. Hatta bütün gayretlerine rağmen çok kötü sonuçlar doğuran Bengal Müslümanları'nın kazandıkları müstakil statülerinin iptalini (1911) dahî önleyemedi.

Bu durum, teşkilâtta daha heyecanlı ve radikal grupların öne çıkmasına yol açtı ve münhasıran siyasî hakların müdafaasından özerklik ve bağımsızlık arayışına doğru birliğin hedefi büyüdü. Ulemânın da desteği ve katkısıyla İslâm, giderek ulusal ve uluslararası arenada âmil bir politik güç haline geldi. Osmanlı Devleti ve Hindistan Müslümanlarının, İslâm dünyasının düşmanları ortaktı; II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm siyasetinin öngördüğü şekilde, bu ortak düşmana karşı Osmanlı Hilâfeti otoritesi lehine İslâm dünyasının dayanışma hissi güçlendi. Birinci Dünya Savaşı ve sonrasında yaşanan gelişmeler, Osmanlı hilâfetinin dinî-siyasî haklarını koruma amacıyla Hindistan Hilâfet Hareketi'ni ortaya çıkardı (1918-1924). Bu hareket, fiilen Hindistan Müslümanları Birliği üyeleri tarafından organize edilerek yaygınlaştırıldı ve bu devirdeki faaliyetler, Hindistan Müslümanları Birliği'nden çok Hilâfet Komitesi adıyla yürütüldü.

Hindistan Müslümanları, Türkiye'de hilâfetin kaldırılmasından (1924) sonra iç siyasetlerine dönerek Hindistan Müslümanları Birliği'ni canlandırmaya çalıştılar. Muhammed Ali Cinnah, teşkilâtı yeniden organize etti. Artık Hindistan toplumu Hintli ve Müslüman olarak kesin bir şekilde ikiye ayrılmış, bunların bir arada yaşamaları neredeyse imkânsız hale gelmişti. Bu bölünme, çözüm hususunda Müslüman aydınlar arasında da bir bölünmeye, Hindistan Müslümanları Birliği içinde başlıca üç temayülün zuhuruna yol açtı. İngilizlerin hâkimiyeti altında Batılılaşarak medenîleşmeyi savunan Seyyid Ahmed Han'ın başlattığı Aligarh ekolü. Muhammed İkbal'in bayraktarlığını yaptığı ayrı milliyetçilik (iki ulus [Do Qavmi Nazariya]), Müslümanların bağımsız bir devlet kurmaları gerektiği anlayışı ve Mevlânâ Ebu'l-Kelâm Âzâd'ın temsil ettiği birleşik milliyetçilik, Müslümanların hindularla aynı devlet içinde yaşamaları gerektiği fikri.

1930'lardan itibaren hindularla Müslümanlar arasındaki çekişmeler ve Hindistan Kongre Partisi ile Hindistan Müslümanları Birliği arasındaki ihtilaflar gün yüzüne çıktı. 1930 yılında Hindistan Müslümanları Birliği'nin senelik celsesinin başkanlık nutkunda ilk defa Muhammed İkbal, Müslümanların bağımsız bir devlet kurmaları gerektiği fikrini ileri sürdü, tarihe "iki millet teorisi" olarak geçen görüşüyle Hint Alt Kıtası'nın iki millet, Hindistan ve Pakistan olarak ikiye ayrılması gerektiğini savundu. Ancak o zaman bu fikir, Pakistan'ın kurucu babası Muhammed Ali Cinnah dâhil, Hintlilerle Müslümanların ayrı devlet içinde yaşamaları gerektiğini savunan Müslüman liderler tarafından kabul ve destek bulmadı. Ancak 1930'lu yıllarda şiddetlenen Hintli-Müslüman çatışmaları, Muhammed İkbal'in iki millet fikrine revaç kazandırdı. Fikirleri değişen ve bırakmış olduğu Hindistan Müslüman Birliği başkanlığını 1934 yılında yeniden üstlenen Cinnah da Müslümanlar arasında hızla yayılan ayrı bir devlet kurma fikrine kaydı.

Hindistan Müslümanları Birliği'nin 22-24 Mart 1940 tarihli senelik celsesinde, Müslüman cemaatin Hintli çoğunluğun arasında eşit şartlarda yaşamasının mümkün olamayacağı gerekçesiyle alınan Hindistan'ın tam bağımsız iki devlete ayrılması kararı, tarihe Lahor Kararı (*The Lahore Resolution*) olarak geçti. Hint basınının "Pakistan Kararı" (The Pakistan Resolution) olarak andığı bu kararla Hindistan'ın kuzeybatısıyla doğusunda Müslümanların çoğunlukta bulunduğu bölgelerde bir İslâm devletinin kurulması öngörülüyordu; Kongre Partisi de bunu kabul etti. Bu tarihten sonra Müslüman çoğunluğun desteğini kazanan Hindistan Müslümanları Birliği, bütün mesaisini Pakistan'ın kuruluşu hedefini gerçekleştirmeye teksif etti. İngiltere'nin 20 Şubat 1947'de, 1948 Haziran'ına kadar Hindistan'dan çekileceğini ilanıyla bu destek daha da arttı. Nihayet İngiltere hükümeti, 3 Haziran 1947'de Hindistan'ın bölünmesini resmen kabul etti. Böylece 14 Ağustos 1947'de Hindistan Müslümanları Birliği'nin yönetimi ve Muhammed Ali Cinnah liderliğinde bağımsız Doğu Pakistan (bugünkü adıyla Bangladeş) ve Batı Pakistan'ın kuruluşu ilân edildi. Ancak 1971 yılında ortaya çıkan iç savaş sonucunda Doğu Pakistan, Bangladeş olarak bağımsızlığını ilan etti. Hindistan ise 15 Ağustos 1947 yılında, yani Pakistan'ın bağımsızlığını ilanından bir gün sonra bağımsızlığını ilan etti.

Hindistan Müslümanlarının önde gelen kanaat önderlerinden Mevlânâ Ebu'l-Kelâm Âzâd (1888-1958), 1912'den 1916'ya kadar haftalık *el-Hilâl* (1912-1914) ve *el-Belâğ* (1915-1916) dergilerini çıkardı. Bu iki dergi, Aligarh hareketinin İngilizler'e gösterdiği sadakate karşı Pan-İslam fikrinin Müslüman aydınlar arasında yayılmasında çok tesirli oldu. Âzâd'ın Osmanlı halifesi lehine tutumunun revaç bulmasından endişelenen İngiliz otoriteleri, 1916'da Birinci Dünya Savaşı'nın en sıcak günlerinde onu Kalküta'dan sürdüler. 1919'un sonuna kadar Ranchi'de gözaltında tutulan Âzâd, o tarihten 1924'e kadar hilâfet

hareketinin başını çekti. Âzâd, 1921 yılında ülkenin çeşitli yerlerinde konuşma yaparken Mahatma Gandhi ile tanıştı ve onun İngiliz hâkimiyetine karşı başlatmış olduğu "Pasif Direniş" hareketine katıldı.

Ebu'l-Kelâm Âzâd, 1923 yılından 1946 yılına kadar Hindistan Kongre Partisi'nin başkanlığını sürdürmüş, 1947'de kurulduktan sonra Pakistan'a göç etmeyip Hindistan'da kalmayı seçmiştir. 1948 yılında bağımsız Hindistan'da Pandit Nehru hükümetinde Başbakan Yardımcısı ve Millî Eğitim Bakanı olarak vazife alan Âzâd, 1958 yılındaki vefatına kadar bu makamda kaldı; bu esnada Hindistan Teknoloji Enstitüsü (Indian Institute of Technology-IIT) ve Hindistan Bilim Enstitüsü (Indian Institute of Science-IISc) gibi dünyanın en prestijli okulları arasında sayılacak enstitüler kurdu. Vefatından sonra, 1992 yılında Hindistan'ın en büyük nişanı olan "Bharat Ratna" ile şereflendirilen Ebu'l-Kelâm Âzâd'ın doğum günü olan 11 Kasım hâlen Hindistan'da "Millî Eğitim Günü" olarak kutlanmakta, böylece o, Hindistan'da Javaharlal Nehru ve Mahatma Gandhi ile birlikte modern Hindistan'ın babalarından, millî kahramanlarından biri olarak anılmaktadır.

Böylece tarihte Mahatma Gandhi ile birlikte Ebu'l-Kelâm Âzâd, birleşik Hindistan'ın, Muhammed Ali Cinnah ise bölünmüş Hindistan'ın sembolü olmuştur. Hindistan'ın bölünmesini istemeyen Gandhi, bağımsızlık fikrinden vazgeçmesi için Cinnah ile defalarca görüşmüş, en son görüşmelerinde şu tarihî cümleyi sarf etmiştir: "Eline bir bıçak al, beni ikiye böl, ama lütfen ülkemizi ikiye bölme!" Ebu'l-Kelâm Âzâd da Hindistan toplumunun bölünmesine, Müslümanların ayrılmasına şiddetle karşı çıkmıştır. Ona göre yeni bir devlet, Müslümanlar için birleşme değil, bölünme doğuracak, Hindistan'da kalan Müslümanları daha büyük belalara maruz bırakacaktır.

Âzâd, 15 Nisan 1946 tarihinde yayınladığı, Müslümanlar ve diğer azınlıkların talepleriyle ilgili beyanatında, 22-24 Mart 1940 tarihli Lahor Kararı ile çizilen bağımsız Pakistan planının Müslümanların mukadderatı açısından taşıdığı derin mahzurlara dikkat çektikten sonra şöyle der: "Eğer Pakistan bizzat Müslümanların menfaatlerine bu kadar aykırı ise niçin Müslümanların büyük kısmının aklını çelmektedir? Bunun cevabı, Hintliler arasındaki bazı cemâî radikallerin tutumunda bulunacaktır. Hindistan Müslümanları Birliği, Pakistan'dan söz etmeye başladıklarında Hintli radikaller Pakistan planını netameli bir Pan-İslamî komplo olarak okudular ve Hindistan Müslümanlarının Hindistan-aşırı Müslüman devletlerle birleşmesinin alametini oluşturduğu korkusuyla bu plana karşı çıkmaya başladılar."[3]

3 "It may be argued that if Pakistan is so much against the interest of the Muslims themselves, why should such a large section of Muslims be swept away by its lure? The answer is to be found in the attitude of certain communal extremists among the Hindus. When the Muslim League began

Âzâd, bağımsız Pakistan fikrini bizzat İslâm ruhunun inkârı olarak görür: "Tüm yönleriyle mütalaa ettikten sonra şu sonuca vardım ki bu plan, genelde Hindistan için değil özelde Müslümanlar için zararlıdır. Hakikatte o, çözümden çok problem getirecektir. İtiraf etmeliyim ki bizzat Pakistan terimi, benim tabiatıma mugayirdir. O, dünyanın bazı kısımlarının pâk, bazılarının da na-pâk olduğunu öngörür. Toprakların böyle pâk ve na-pâk diye bölünmesi gayr-i İslâmî'dir ve bizzat İslâm ruhunun inkârıdır. İslâm, böyle bir taksimi tanımaz; Peygamber 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Allah, tüm yeryüzünü bana mescid kıldı" diye buyurur. Dahası, Yahudilerin millî bir yurt talebine kıyasa dayanan Pakistan planı, hezimetçiliğin sembolüdür. O, Müslümanların Hindistan'da barınamadıklarının ve kendileri için ayrılmış bir köşeye çekilmeye razı olduklarının itirafıdır."

Âzâd'a göre Pakistan'ın kuruluşluyla Hindistan'da bin yıllık bir İslâm medeniyetinin gururuyla yaşayan bir azınlık olarak Müslümanlar, bir gecede ülkenin yabancıları ve o zaman katıksız bir Hintli *raj* olacak çoğunluğun merhametine terk edilmiş olarak uyanacaklardır. Birbirine karşıt iki devlet, birbirlerinin azınlıklar problemine herhangi bir çözüm sunamayacaklar, bu, ancak karşılıklı bir rehineler sistemini devreye sokarak kısas ve misillemelere yol açacaktır.[4]

---

to speak of Pakistan, they read into the scheme a sinister pan-Islamic conspiracy and began to oppose it out of fear that it foreshadowed a combination of Indian Muslims with trans-Indian Muslim States" (Azad 1988: 144).

4 "Considering the scheme in all its aspects I have come to the conclusion that it is harmful not only for India as a whole but for Muslims in particular. And in, fact it creates more problems than it solves. I must confess that the very term Pakistan goes against my grain. It suggests that some portions of the world are pure while others are impure. Such a division of territories into pure and impure is un-Islamic and a repudiation of the very spirit of Islam. Islam recognises no such division and the Prophet says, "God has made the whole world a mosque for me." Further, it seems that the scheme of Pakistan is a symbol of defeatism and has been built up on the analogy of the Jewish demand for a national home. It is a confession that Indian .Muslims cannot hold their own in India as a whole and would be content to withdraw to a corner specially reserved for them.

Let us consider dispassionately the consequences which will follow if we give effect to the Pakistan scheme. India will be divided into two states, one which a majority of Muslims and the other of Hindus. In the Hindustan State there will remain three and-a-half crores of Muslims scattered in small minorities all over the land. With 17 per cent in UP, 12 per cent in Bihar and 9 per cent in Madras, they will be weaker than they are today in the Hindu majority provinces. They have had their homelands in these regions for almost a thousand years and built up well-known centers of Muslim culture and civilization there.

They will awaken overnight and discover that they have become aliens and foreigners. Backward industrially, educationally and economically they will be left to the mercies of what would then become an unadulterated Hindu raj.

On the other hand, their position within the Pakistan State will be vulnerable and weak. No where in Pakistan will their majority be comparable to the Hindu majority in the Hindustan State.

In fact, their majority will be so slight that it will be offset by the economical, educational and political lead enjoyed by non-Muslims in these areas. Even if this were not so and Pakistan were overwhelmingly Muslim in population, it still could hardly solve the problem of Muslims in Hindustan.

Âzâd, 23 Ekim 1947'de Delhi Cuma Mescidi'nde yaptığı bir konuşmada ayrılma taraftarı Müslümanlara şöyle seslenmiştir: "Ey Müslüman kardeşlerim! Tac Mahal, Cuma Mescid, Kırmızı Kale, Kutub Minar gibi ataların mirasları sizlere seslenmektedir. Atalarımızın bu eserlerini kime bırakıp, kime teslim edip gidiyorsunuz? Asla gitmeyin!" (Qasmi 2017, Troll 1988, TDVİA 1988: 18/112).

Hindistan, bilhassa Deoband ulemâsı bu görüşlerinde Âzâd'la hemfikirdi. 1927'ye gelindiğinde Hind Ulemâ Cemiyeti kendisini tamamen Âzâd'ın Birleşik Hindistan Milliyetçiliği tezinin tahakkukuna adadı. Ulemâ, İngilizler'in Hindistan'dan sürülmesinin birincil amaç olması gerektiği kanaatindeydi. Hindistan Milli Hareketi içinde meydana gelecek dinî bir ayrılığın bu amaca ulaşmada güçlükler yaratacağından ve Hintlilerle Müslümanlar arasındaki münasebetleri bozacağından korkuyorlardı. Dahası İslâm Birliği'nin Batılılaşmış önderlerinin hakiki bir İslâm devletini inşa kabiliyeti ve arzusunda olmadıklarını seziyorlardı. Ne var ki ulemânın Pakistan fikrine menfî yaklaşımları, 1940'larda İslâm Birliği'nin artan etkisi altında olan halk tarafından pek kabul görmüyordu.

İslâm ve ümmete dair menfî sonuçları bakımından izleyen tarihin seyri, Ebu'l-Kelâm Âzâd'ı ve onun gibi düşünen ulemâyı haklı çıkardı; firasetleri teslim edildi. Âzâd (1988: 142), 1957 yılında, 15 Nisan 1946 tarihli Pakistan planıyla ilgili beyanatına dair şöyle der: "Şimdi Hindistan'ın bölünmesi bir vakıadır, üzerinden on yıl geçmiş; beyanata şimdi tekrar bakıyorum ve o zaman söylediğim her şeyin gerçekleşmiş olduğunu görüyorum."[5]

İslâm açısından dinin ideolojiye dönüştürülmesi, ümmet açısından ise daha çok zulüm getirmesi... 14 Ağustos 1947'de Pakistan adıyla ilk Müslüman ulus-devletinin kuruluşu, "İslâm ideolojisi" ve "İslâm devleti" kavramlarının doğuşunda dönüm noktası oldu. "İslâm devleti" tabiri, XX. asrın başlarında İngilizce-yazan Hindistanlı Müslüman aydınlar tarafından Batı literatüründen tercüme edildi. Seyyid Kutub gibi çağdaş İslâm aydınlarında görülen İslâm devleti fikri, Pakistan'ın kuruluşu ve baş teorisyeni Mevdûdî sayesinde doğmuştur (*Ahmed* 1987). Bu fikir ise 1857'de İngiliz işgaline uğrayan Hindistan'da geçerli sömürge düzenini meşrûlaştırmaya yönelik İslâmîleştirme siyasasından, İslâm'ın ideolojileştirilmesi akımından doğmuştur. Doğrudan "İslâm ideolojisi" kavramı, Halife Abdülhakim (1953, 1980) gibi Pakistanlı aydınlar tarafından bu süreçte kullanıldı.

Two States confronting one another offer no solution to the problem of one another's minorities, but only lead to retribution and reprisals by introducing a system of mutual hostages. The scheme of Pakistan therefore solves no problem for the Muslims. It cannot safeguard their rights where they are in a minority nor a citizens of Pakistan secure them a position in Indian or world affairs which they would enjoy as citizens of a major State like the Indian Union" (Azad 1988: 142-144).

5 "Now that the division of India is a fact and ten years have passed, I again look at the statement and find that everything I had then said has come about."

"İslâmîleştirme" denen, bu sömürgeci düzeni Batı norm ve değerlerine uydurarak gerekçelendirme, İslâm'ı seküler bir düzene uydurma projesi ise Ahmed Han ve Mevdûdî gibi aydınlar tarafından dine indirgemeci bir yaklaşıma yol açacaktır. Mevdûdî, Ahmed Han'ın başlattığı İslâm'ın bâtınî-tasavvufî ile zâhirî-fikhî boyutlarının ayrılması eğilimini sürdürerek tasavvufî boyuttan arındırılmış ideolojik bir İslâm yorumunu ve İslâm devleti kavramını öne çıkardı (Malik 1996: 8, 17). Onun vardığı sonuca göre güçlü bir devletin varlığı, hakikaten İslâmî bir düzenin etkin olarak inkişafı için kaçınılmazdır (Ali 1998: 251).

İslâm ve devlet anlayışındaki bu tür bir kusur ise İslâmîleştirme denen İslâm devleti kurma programını kaba bir taklitçiliğe çevirecekti. Seyyed V. R. Nasr (1996: 90), Mevdûdî'nin fikriyatındaki bu çıkmazı şöyle ifade eder: "Mevdûdî'nin söyleminde Batılı fikirleri özümsemesi, aralıksız sürdü. İslâm devleti, ismi ve İslâmî terim ve sembolleri kullanması dışında pek yerli havası vermeyen bir devlet teorisi üreterek Batılı siyasî kavram, yapı ve işlemleri özümsedi, tekrar etti ve yeniden üretti." İslâm-devleti inşasının İslâmîleştirme adıyla Batı-tarzı bir anayasal mühendisliğin fikhî formalizme indirgenmesi, İslâm'ın içini boşalttı. Böyle fikhî formalizme dayalı bir yasama faaliyeti sayesinde İslâm devleti inşası projesi, gerek Pakistan'da, gerekse de İslâm dünyasının diğer yerlerinde hüsranla sonuçlanmıştır.

İkincisi, Pakistan ve Bangladeş gibi ulus-devletleri, Müslümanlara kan ve gözyaşından, sürekli terör, baskı, çatışma ve sefaletten başka bir şey getirmedi. Pakistan ordusunun 10 Temmuz 2007'deki kanlı Lal Mescidi baskını gibi felaketler karşısında infiale kapılan Hint Müslümanları, "İyi ki Pakistan'a bağlanmadık, yoksa bizim başımıza da aynı felaketler gelirdi" demeye başladılar. Bilhassa 2001'den sonra Hintli Müslümanların Pakistan'daki Müslümanlardan daha hür ve rahat yaşamaları, modern tarihin yaman ironilerinden biridir.

Cinnah'ın Pakistan planı "iki millet" nazariyesine, buradaki millet kavramı da ırka dayalı değil, dine dayanıyordu. Bu nazariyeye göre Hintlilerin ve Müslümanların iki ayrı millet olarak iki ayrı devlete sahip olmaları, yani, iki milletin dinleri icabı ayrı devletler kurmaları gerekiyordu.[6] Irkî yerine dinî bir millet kavramına dayansa da, bu görüşle Charles Tilly'nin (1995: 76-78) iki milliyetçilik türünün ulus/devlet münasebetine dair anlayışı arasındaki benzerlik açıktır. Bunlar, devletlerin homojen halklara tekabül etmesi gerektiği,

6 "As is well-known, Mr. Jinnah's Pakistan scheme is based on his two-nation theory. His thesis is that India contains many nationalities based on religious differences. Of them the two major nations, the Hindus and Muslims, must as separate nations have separate states. When Dr. Edward Thompson once pointed out to Mr. Jinnah that Hindus and Muslims live side by side in thousands of Indian towns, villages and hamlets, Mr. Jinnah replied that this in no way affected their separate nationality. Two nations according to Mr. Jinnah confront one another in every hamlet, village and town, and he, therefore, desires that they should be separated into two states" (Azad 1988: 143).

homojen halkların farklı siyasî menfaatleri olduğu, homojen halkların, kendi miraslarının tecessümü olan devletlere güçlü bağlılıklar duyduğu düşüncesinde birleşiyordu.

Pan-Slavizme Karşı İttihâd-ı İslâm

XIX. asırda Osmanlı tebaiyet siyaseti ve tarzındaki değişmelerin seyrini şöyle icmal etmiştik:

1. II. Mahmud 1826-Osmanlı pederşâhîliği (ittihâd-ı tebaa)
2. Tanzimat Fermanı 1839-Osmanlı vatanseverliği (ittihâd-ı anâsır)
3. Islahat Fermanı 1856-Osmanlı milliyetçiliği (ittihâd-ı milel)
4. Berlin Kongresi-1878: Osmanlı-İslâmcılığı (ittihâd-ı millet [İslâm])

Osmanlı, asıl bekâ mücadelesini Avrupa'ya değil, ölümcül Rus tehdidine karşı vermişti. Bekâ mücadelesinin dâhilî ayağı modernleşme (ıslâh meselesi), hâricî ayağı diplomasiydi (Şark Meselesi). Bu süreç XIX. asırda zirveye çıktı, bilhassa II. Abdülhamid devrinde modernleşmeyle birlikte Şark Meselesi de Pan-Slavizme karşı Pan-İslamizm mücadelesi olarak kızıştı.

Batı'nın önde gelen modern İslâm uzmanı oryantalistlerden Hollandalı Christiaan Snouck Hurgronje (1857-1936) ile Alman Carl Heinrich Becker'e (1876-1933) göre Pan-İslam fikri, 1878 Berlin Kongresi sonrasında II. Abdülhamid ile ortaya çıkmıştır. Hâlbuki Arnold Toynbee gibi tarih görüşlü aydınlar, Osmanlı'da Pan-İslamî temayülü 1774'te Rusya ile yapılan Küçük Kaynarca Muahedesi ile başlatırlar (Lee 1942: 279). Osmanlı tarihinde mefhum olarak Pan-İslamizmin gene mefhum olarak Pan-Slavizme tepki olarak 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi'nden sonra Devlet-i Muhammediyye tabiriyle ortaya çıktığını tesbit etmiştik. Ancak XIX. asır ideoloji çağıydı. Birbirine tepki olarak neşet eden bu hareketler, gene etkileşim halinde rakip pan=ittihâd adını alan makro milliyetçilik ideolojilerine dönüşecekti.

Modern asırda, İslâm-Osmanlı ile Batı dünyaları arasında yanlış anlamaya yol açan ana sebeplerden biri şeriat/*loi* tercümesinde olduğu gibi kavramların yanlış tercümesidir. Bu yanlışlığı da sehven ve kasden, yanlış tercüme ve tahrif olarak ikiye ayırabiliriz. Sehvden kasıt, gelenekler ve diller arasındaki mübâyenetten dolayı semantik olarak yanlış tercümedir. Flaman Hukukçu (1895), Tanzimat sürecinde Batılıların baskısıyla çıkarılan Tanzimat ve Islahat fermanlarındaki temel kavramların iki gelenekte taşıdıkları farklı mânâlar yüzünden nasıl ihtilafa ve nizâya düşüldüğünü anlatır. Mesela Osmanlılar, mezkûr fermanlarda Avrupalıların *kanun* dediklerine *şer'*, *code* dediklerine *kanun* dedikleri için Avrupalı diplomatlarca haksız samimiyetsizlik ve hilekârlık ithamlarına

uğramışlardı (Akgündüz 1990: I/272-274). Kastî yanlış tercümeden, tahrif ise "kişi, kişiyi kendi gibi bilir" hakikatinden kaynaklanır. Avrupalılar, Müslümanları kendileri gibi gördükleri için kasıtlı olarak Pan-İslam'a emperyalist milliyetçilik mânâsı yüklemişlerdir.

Muhtemelen bu konudaki karışıklığın kaynağı, "Pan-İslam" tabirindeki "İslâm"ın mânâsıdır. Bir makro milliyetçilik olarak pan-hareketleri, Alman veya Slav gibi ırkların birliğini hedef alır. Hâlbuki "Pan-İslam" tabirinde İslâm, ırkı-milleti değil, dini belirtir. Hakikatte kelime ekonomisi denebilecek mecâz-ı hazfî denen bir söz sanatının ürünü olarak, "millet/ehl-i millet" münasebetinde olduğu gibi buradaki "İslâm" "ehl-i İslâm", yani Müslümanlar demektir:

Ehl-i millet →millet

Ehl-i İslâm →İslâm

"Dinde tutulan yol" olarak sünnetin *akîdevî* boyutuna İslâm'da *millet*, Hıristiyanlık'ta *ortodoksi*, *amelî* boyutuna İslâm'da *sîret*, Hıristiyanlık'ta *ortopraksi* denir. İkisi cemaatin kuruluş ve işleyiş bağları olarak işler; cemaat, millet=*ortodoksi* ile kurulur; *sîret=ortopraksi* ile işler. Hamdi Yazır (1979: I/483-85) merhumun açıklamasına göre millet, bir heyet-i içtimâiyenin etrafında toplandığı ve üzerinde yürüdüğü, diğer tabirle içtimâî ruhunun tâbi' olduğu ve içtimâî cisminin merbût bulunduğu mebâdi-i hâkime ve tarikat-i meslûkedir, "cemaat, kavm, ümmet veya ehl-i millet" adlarıyla anılan içtimaî heyetin kendisi değildir. Bununla birlikte, "millet şöyle yaptı, millet böyle yaptı" dendiği gibi millet, "zikr-i müteallik, irade-i müteallak" kabilinden veya mecâz-ı hazfî olarak "ehl-i millet" mânâsına da kullanılır.[7] Kısaca zamanla "ehl-i millet-i İbrâhîm" tabirinden "ehl" düşerek "millet" kelimesi doğrudan "ehl-i millet" anlamında kullanılır olmuştur.

Keza benzer mecâz-ı hazfî, kelime ekonomisiyle "ehl-i İslâm" tabirinden "ehl" düşerek "İslâm" kelimesi, bazen çoğul "İslâmlar" olarak "ehl-i İslâm=Müslümanlar" mânâsında kullanılır olmuştur: "Nihayet, bir gün göreceksiniz ki, Delhi'de bir İslâm isyanı olmuş ve bütün İslâmlar bu isyanın pîşdârlıklarını teşkil etmişler" (Kara 2002: III). İlginçtir ki "İslâm" kelimesi İngilizce'de de ilk kez 1613 yılında *Oxford English Dictionary*'da "Müslüman" mânâsında kullanılmıştır: "İslâmlar, yani, Katolik veya doğru inanan Müslümanlar" (The Islams, that is, Catholike or right-believing Musulmans) (Smith 1991: 77). Keza Şemseddin Sami (2012: 111) de *Kâmûs-ı Türkî*'de İslâm'ı, "Hz. Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm tarafından vahy-i Rabbânî ile izhâr ve ilân ve tesis

7 Mecâz-ı hazfî: Bazı eserlerde mecâz-ı aklî altında verilen bir mecâz türü olan mecâz-ı hazfîde özne kelime grubundan düşürülmüştür. "Bu meseleyi bir de tekkeye sorun" ifadesinde kastedilen "tekke ehli"nden "ehli" kelimesi düşürüldüğü için tekke sözcüğü mecâz, kelime öbeği de mecâz-ı hazfî sayılır.

buyurulan din-i mübîn, din-i Muhammedî, Müslümanlık; din-i İslâm; Din-i İslâm'ı kabul etme, Müslüman olma; ızhâr-ı İslâm etdi; şeref-i İslâm'la müşerref oldu." diye tarif ettikten sonra halk arasında tek başına "İslâm" kelimesinin "millet-i İslâmiye, heyet-i müslimîn, ehl-i İslâm" mânâlarında kullanıldığını ekler. Nitekim Türkçe'ye has bir terkip olarak "İttihâd-ı İslâm", Arapça "ittihâdü'l-müslimîn=Müslümanların ittihâdı" tabirinin karşılığı olarak kullanılmıştır (Türköne 1994a: 199).

Batılılarca yapılan araştırmalara göre İttihâd-ı İslâm'a karşılık olarak Pan-İslam tabiri, 1877 yılında Franz von Werner ve Arminius Vambery tarafından kullanılmıştı (Lee 1942: 280). Hâlbuki bizim keşfimize göre Pan-İslam tabirinin tam lafzî Türkçe-Arapça karşılığı olarak "câmi'a-ı İslâmiyye", çok daha önceden, 1800'lerin başında kullanılmıştır. Osmanlı tarihinde mefhum olarak Pan-İslamizmin III. Selim devrinde 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi'nden sonra Devlet-i Muhammediyye tabiriyle ortaya çıktığını tesbit etmiştik. Nitekim yaptığımız taramaya göre *câmi'a-ı İslâmiyye* tabiri, resmî olarak ilk kez 1802 yılında III. Selim devrinde (1789-1807) Ruslar'la sınırdaş olmasından dolayı "Türkistan ve Tûran-ı Zemin padişahlığı" pâyesinin kullanılmasını isteyen Buhârâ Hanı'na nâme ile muhtelif hediyeler gönderilmesine dair hatt-ı hümâyûnda hem de iki kere kullanılmıştır:

-Şevketlü kerâmetlü mehâbetlü kudretlü velî-ni'metim efendim,

Buhârâ elçisi dâ'îleri Buhârâ hâkimi tarafından der-bâr-ı saltanat-ı seniyyeye me'mûr-i ifâdesi olduğu iltimâsını bir kıt'a takrire dere ile arz eylediğinden başka el-hâletü hâzihî eyyâm-ı şitânın takarrübü beyânıyle 'avdetine ruhsat-ı seniyye erzânî kılınmasını Bâb-ı 'Âlî'ye ihbâr etmekle takriri mezbûr, ma'rûz-ı huzûr-ı şâhâneleri kılındı. Hâkim-i müşârün-ileyhin mes'ûlü Rusyalı ile hem-hudûd olduklarından ne vechile mu'âmele eylemesini saltanat-ı seniyyeden istifsâr ve istiksâ ve yazılacak nâme-i hümâyûnda Türkistan ve Tûran-zemîn pâdişâhlığı elkâbı tahrîr kılınmasını istid'âdan ibâret olup cihet-i câmi'a-i İslâmiyye'ye ve hâkim-i müşârün-ileyhin mişvârı sülâle-i Cengiziyye'yi ez-ser-i nev' ol havâlîde iştihâr-yâfte-i gâlibiyet etmek vâdîsinde olduğuna nazaran melce'-i kayâsıra-i zemân olan südde-i seniyye-yi pâdişâhîlerine bu vechile arz-ı ihtisâs eylemesi ve be-tahsîs Mâverâünnehir'de zât-ı şevket-simât-ı mülûkânelerine tereddüd ve mensûbiyet ile müftehir olması şân ü şöhret ve Devlet-i 'Aliyye'lerine mûcib-i ferr ü şükûh olarak me'âsir-i hayriyyeden ve mümkinü'l-is'âf olan mes'ûlüne müsâ'ade şîme-i kerîme-i saltanat-ı seniyyelerinden olup ancak iltimâsı üzre nâme-i şâhânelerinin ibkâsına pâdişâhlık 'unvânı yazılsa Rusyalu ile hem-hudûd olduğundan şâyed hâkim-i müşârün-ileyh Rusyalu beynine bir nevi' şikâk hulûl etmek lâzım gelse cihet-i câmi'a-ı İslâmiyye'den fazla taraf-ı Devlet-i 'Aliyye'den rütbe verilmiş olması cihetiyle Devlet-i 'Aliyye'nin şânına îrâs-ı şeyni mûcib olmak hâtırası

mütebâdir olduğuna mebnî 'unvân-ı mezkûrdan sarf-ı nazar olunarak sâbıkda yazıldığı vechile Türkistan ve Tûran hâkimi deyü tastîr..." (Sultan III. Selim devri, 1217/1802, BA. Hatt-ı Hümâyûn, nr.7616) (Binark 1992: 103-4).

Burada kullanılan "câmi'a-ı İslâmiyye", "Pan-İslam" tabirinin tam, lafzî karşılığıdır. Nitekim *Pan-İslamizm*, Arapça'da *el-câmi'atü'l-İslâmiyye* tabiriyle tercüme edilir (Zemmin 2018: 234, eş-Şevâbike 1984). Câmi'a-ı İslâmiyye, Pan-İslam, ittihâdü'l-müslimîn, Müslümanların birliği demektir. 1807'de reisülküttâb (Hariciye Nâzırı) olan Mehmed Said Gâlib Paşa'nın (1763-1829) II. Mahmud devrinde (1808-1839), 6 Eylül 1809 tarihinde İngiliz sefiriyle görüşmesinde bu tabiri kullanması, anonim resmî belge yerine irticalî bir konuşmada bir devlet adamının ağzından çıkmış olması bakımından önemlidir. İngiliz sefiri, kısa bir süre önce Osmanlı Devleti ile yapılan anlaşmanın verdiği rahatlıkla Osmanlı Devleti'nden Rusya ile muharebe halindeki İran ile İngiltere'nin garantörlüğünde bir anlaşma yapmasını ister.

İngiliz sefirinin Rusya'nın İran ile barış yapması halinde Osmanlı Devleti'nin yalnız bırakılması riskini önleme bahanesiyle zımnî tehdide varan bir ısrarla yaptığı bu teklifin arkasındaki hesap, İngiltere'nin garantörlüğünde bir anlaşmayla Osmanlı ve İran olarak iki tarafın da İngiltere'nin vesayeti altına alınmasıdır. Bu hesabı fark eden reîsülküttâb, "İran-Rusya barışının bizim için bir mahzuru yoktur. Hatta bu durum bizi mutlu eder. Ayrıca Rusya'nın dindaşımız olan bir ülkeden el çekmesi İslâm ülkelerinin bir tarafında sükûnete sebep olacaktır" diyerek İngiliz teklifini kibarca reddeder. Sefirin daha da ısrarı karşısında ise kestirip atar: "Cihet-i câmi'a-ı İslâmiyye ile devleteyn (Osmanlı ve İran) beyninde ittihâd olduğuna binâen muhâbere ve müvâlâtda âharın tavassutuna muhtaç değiliz" (Kurşun 2018).

Diğer taraftan "(cihet-i) câmi'a-ı İslâmiyye" ile birlikte "Devlet-i 'Aliyye-i Muhammediyye" tabirinin ilk kez II. Mahmud devrinde (1808-1839) Sadrazam Ispartalı Seyyid Ali Paşa (5 Ocak 1820-28 Mart 1821) tarafından yazılan 2 Zilhicce 1235 (10 Eylül 1820) tarihli mektupta kullanıldığı görülür. Dest-i Kıpçak ve Fergana Hâkimi Seyyid Muhammed Ömer Han'ın ülkesini koruyup halkının idaresi için çalıştığını ve padişaha bağlılığını bildiren nâmesine cevap olarak yazılan mektupta, II. Mahmud'un hilâfetine ve Osmanlı Devleti'nin kudsiyetine yapılan vurgu dikkat çeker:

"Halîfe-i Rasûlullâh, şevketlü, mehâbetlü, kudretlü, azametlü, veliyy-i ni'metim efendimin südde-i seniyye-i şâhâne ve âsitân-ı sipihr-âsiyân-ı tâc-dârânelerine ba's ü isrâ kılınan nâme-i nâmîleri (...) mü'eyyed min 'ındi'llâh olan Devlet-i 'Aliyye-i Muhammediyye ve saltanat-ı seniyye-i 'Osmâniyye'nin şi'âr u girdârı 'ale'd-devâm 'adl ü hakka makrûn ve enzâr-ı 'âtıfet-âsârları cümle mi-lel ü ümem ve 'ale'l-husûs zât-ı vâlâları misillü iddi'â-yı 'ubûdiyyet ü muhâlesat

iden zevât-ı muhterem hakkında şâmil idüği zâhir ü rû-nümâ ve ma'a-hâzâ cihet-i câmi'a-i İslâmiyye iktizâsı..." (2 Zilhicce 1235/10 Eylül 1820) (Sarınay 2005: 40).

Namık Kemal'in oğlu Ali Ekrem Bolayır (2013: 345), *câmi'a-i İslâmiyye* tabirini, açıkça Pan-İslam mânâsında kullanır: "Rusya Osmanlı pây-i tahtının kapılarına dayanmış iken, o zaman Devlet-i 'Osmâniyye'nin idâmesini iltizâm eden İngiltere'nin tazyikiyle Berlin Muâhedesi'ni imzaya mecbur olmuş, koca Osmanlı Devleti ... mütemâdi ittihâd-ı anâsırıyle, 'ale'l-husus câmi'a-i İslâmiyye ile zinde ve zî-hayat kalmış idi." Bolayır, burada Osmanlıcılık ile İslâmcılığı (Pan-Ottomanism, Pan-Islamism) "ittihâd-ı anâsır" ile "câmi'a-i İslâmiyye" tabirleriyle ifade eder.

"(Cihet-i) câmi'a-ı İslâmiyye", XX. asra kadar Şânizâde Mehmed Ataullah, Mehmed Esad, Ahmed Lütfi, Ahmed Cevdet gibi pek çok tarihçinin eserinde, resmî evrakta kullanılan bir tabirdir. Ancak "cihet-i câmi'a-ı İslâmiyye=İslâm birliğinin yönü" tabirindeki "ciheti=yönü" ile neyin kasd edildiği muallak kalır. Bu önemli ipucunu II. Abdülhamid zamanında 1906 yılında Çin İmparatorluğu'nun tâbiiyet ve idaresi altında Doğu Türkistan'ın doğusunda Şâh Maksûd bin Tâcüddîn riyasetindeki Kumul beyliğinden gelen bir dinî heyetin saltanata sunduğu arîzasında buluruz:

"Ahâlî-i mezkûre, cihet-i câmi'a-i İslâmiyye olan makâm-ı akdes-i hilâfet-penâhîye merbûtıyyet-i dîniyye ve ma'neviyyeleri olduğu i'tikâd-ı kavîsindedirler." Yani İslâm birliği yönü (cihet-i câmi'a-i İslâmiyye) hilâfet makamıdır, mezkûr ahâlî, Müslümanların birlik yönü olan hilâfet makamına dinî ve manevî bağlılıkları olduğu güçlü itikadına sahiptirler. Haz farizasını eda etmeden önce hilâfet makamını ziyaret etmeyi dinî vecibelerden bilirler ve hilâfet makamını ziyareti haccın tetimmesinden sayarlar. İnşallah memleketlerine döner dönmez Sultân el-Gâzî Abdülhamîd Hân-ı Sânî Efendimiz hazretleri adına hutbe okuma usûlünü yerleştirmeyle bu noksanı ikmâl ederek dinî vazifemizi tamamıyla eda etmiş oluruz. Bu, Pan-İslam'ın II. Abdülhamid'in icat ve manipüle ettiği bir emperyal ideoloji olmadığının, hilâfetin İslâm dünyasında büyük bir manevî nüfuza, ümmeti tabiî olarak birleştiren bir güç olduğunun çarpıcı misalidir.

"Ahâlî-i mezkûrenin hissiyâtı"

Ahâlî-i mezkûre, cihet-i câmi'a-i İslâmiyye olan makâm-ı akdes-i hilâfet-penâhîye merbûtiyyet-i dîniyye ve ma'neviyyeleri olduğu i'tikâd-ı kavîsindedirler. Buna binâ'en, îfâ-yı farîza-i hacdan mukaddem, makâm-ı akdes-i hilâfet-penâhîyi ziyâret ile cânib-i Hicâz'a gitmeyi vecâ'ib-i dîniyyeden bilirler ve ziyâret-i makâm-ı halîfeyi tetimme-i hacdan add iderler. İnşâ'allahü Te'âlâ, ol havâlîye 'avdet ider itmez, ilk vazîfemiz halîfe-i mu'azzam u mukaddesimiz

es-Sultân el-Gâzî Abdülhamîd Hân-ı Sânî Efendimiz hazretleri nâm-ı hümâyûnlarına, hutbe kırâ'et usûlünü te'sîs ü ta'mîm ile bu noksânı ikmâl iderek vazîfe-i dîniyyemizi bi-tamâmihâ edâ itmiş oluruz.

el-Abdü'd-dâ'î el-Abdü'd-dâ'î el-Abdü'd-dâ'î
Kumul Kâdîsı Turfân Kâdîsı Kumul Müftîsi
Sehr Efendi Hoca Abdullâh
(1323/1906, BOA, PRK. AZJ, 51/70) (Sarınay 2005: 108)

1800'lerin başında kullanılan "câmi'a"nın Batılı "pan" kelimesine tekabülü ayrıca araştırılmaya muhtaçtır. Ancak *ittihâd*'ın Batılı *pan* kelimesinin tercümesi olduğu, 22 Ocak 1870 tarihinde Ali Efendi tarafından çıkarılmaya başlayan *Basiret* gazetesinden anlaşılır. *Basiret* yazarları, Avrupalı pan-hareketlerinden Pan-Slavizmi "ittihâd-ı Slav", Pan-Cermenizmi "ittihâd-ı cermen" olarak karşılaşmışlardır (Özcan 1992: 52, Türköne 1994a: 198, Yerlikaya 1994: 90). 1873 yılında Ticaret-i Bahriye Mahkemesi Zabıt Kâtibi Esad Efendi, İslâm birliği konusundaki ilk eseriyle hem "cihet-i câmi'a-ı İslâmiyye=İslâm birliğinin yönü" tabirindeki "ciheti=yönü" ile hilâfet makamının kasd edildiğini ifade eder, hem de Namık Kemal ile birlikte "câmi'a-ı İslâmiyye"den "İttihâd-ı İslâm" tabirine geçiş yapar:

"Her devlet ve milletlerin husûl ve bekâ-yı sa'âdeti, ittihâda muhtâcdır. İttihâd-ı milel maddesi, bir zamandan beri Avrupa devlet ve milletlerince nazar-ı itinaya alınmaktadır. (...) Gelelim bizde olan esbâb-ı ittihâda; ma'lûmdur ki Hazret-i Kur'ân ile ehâdîs-i nebeviyye iktizâ-yı celilince bütün Müslümanların imâmü'l-müslimîn olan zât-ı hazreti hilâfet-penâhîye itaatleri farzdır. Dîn-i İslâm, vahdet-i kelimeyi emrettiği cihetle bizde vâsıta-i ittihâd, cihet-i câmi'a-ı İslâmiyyedir. Düvel ve milel-i sâireden her biri dâhil-i vatanda bulunan ebnâ-yı vatanına rişte-i ittihâdı teyide çalıştıklarından başka hariçteki hem-din ve hem-mezhepleriyle de ittihâda sa'y ederler. Binâenaleyh biz de cihet-i câmi'a-ı İslâmiyyeden tamamiyle istifadeye sa'y ü himmet etmeliyiz" (Kara 2012: 32,Özcan 1992: 54,Türköne 1994a: 209).

Hurgronje ve Becker gibi oryantalistlerin iddialarının aksine Pan-İslam fikri, 1878 Berlin Kongresi'nden sonra II. Abdülhamid ile değil, 1856 Paris Konferansı'ndan yaklaşık on yıl sonra 1860'ların ortalarında Yeni Osmanlılar (Namık Kemal) ile ortaya çıkmıştı. Namık Kemal (2018: 647), 10 Mayıs 1869 (No. 46) tarihli *Hürriyet* gazetesinde çıkan başyazısında "Çerkesler... hem-milletimiz olduklarından başka, ta hânedân-ı selâtînin bile en yakın akrabası" oldukları halde Paris Konferansı'nda müzâkereye alınmamışlardır." diye bunu ifade eder. O, bu yazısında muhtemelen İttihâd-ı İslâm'ı Pan-İslam karşılığında kullanmıştı. Batı dillerini bilen ve Avrupa başkentlerinde bulunmuş bir aydın olarak Namık Kemal'in "pan" kavramını bilmemesi imkânsızdır.

Macar oryantalist-casus Arminius Vambery (1832-1913), 1867 yılında Londra'da Yeni Osmanlılar'la yaptığı mülakattan aktardığı notlar, konuya ışık tutar: "1867'de Londra'da bir kahvede birkaç Genç Osmanlı ile tanıştım. *Hürriyet*'in editörü ve muharriri olarak kendilerini tanıtan, ümitsiz ve çaresiz görünen, ama sert konuşan efendiler, Türk özgürlük tanrısının avukatlarıydılar. Başarı şanslarının çok az olduğunu hemen anladım. Başlıca silahları, Pan-Slavizme karşı olmaktı. İngiltere'nin ve Rusya'nın Asya'yı tehdidine karşı kendi hükümetlerinin Türkiye'yi neden İslâm'ın en üst yöneticisi yapmadıkları suçlamasını getiriyorlar, İslâm kardeşliğini Pan-Slavizm ve Pan-Avrupaizme karşı etkili bir araç olarak neden kullanmadıklarını soruyorlardı" (Türköne 1994a: 200).

Muhtemelen 1867 yılında görüştüğü Yeni Osmanlılar'ın İttihâd-ı İslâm'ı Pan-İslam mânâsında kullandıklarını öğrenen Vambery, İngiliz *The Daily Telegraph* gazetesinde yayınlanan 31 Aralık 1877 tarihli açık mektubunda İttihâd-ı İslâm'a karşılık olarak Pan-İslam tabirini kullandı.[8] İstanbul'a yerleştikten sonra muhtemelen Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar'la tanışmış olan Murad Efendi de (Franz von Werner), Haziran 1876'dan önce yazılmış *Türkische Skizzen* (*Türkiye Manzaraları*) (Leipzig, 1877) isimli kitabında İttihâd-ı İslâm'ı Pan-İslam tabiriyle çevirdi: "...oyunun yazarı ve kapatılan *İbret* gazetesinin eski redaktörü Kemal Bey Pan-İslamizmi programlarına alan Yeni Osmanlılar denilen partiye, ya da daha doğru deyimle gruba bağlıydı."[9]

Basiret yazarlarının tercümeleri üzerine Namık Kemal de (2005: 188, 207, 209, 255-6), aşağıda *İbret* gazetesinde Ekim ve Kasım 1872 tarihinde çıkan yazılarına kronolojik olarak bakıldığında görüleceği üzere, açıkça Pan-Slavizm ve Pan-Cermenizmi "ittihâd-ı Slav ve ittihâd-ı Cermen" olarak kullanmaya başladı: "Mülkümüzde Hıristiyanlık namına zuhûr eden ihtilâller düşünülür veyahut Şark Meselesi'ne dair neşr eylediğimiz makaleler bir kerre daha gözden geçirilirse bunlar da mezhep taassubunun veya Yunan ve İslav ittihâdları gibi cinsiyet temâyülâtının Avrupa politikası altında istenildikçe bir mesele çıkarmağa alet olmaktan başka bir tesiri görülemez." ("Askerlik", *İbret*, No: 35, 19 Şâban 1289 (22 Ekim 1872), s. 1-2.)

8 Franz Xavier von Werner (1836-1881), Avusturyalı yazar, tercüman ve diplomat. 1854 yılında Kırım Harbi esnasında birliğinden kaçarak Osmanlı Devleti'ne sığınan Werner, Murad Efendi ismini alarak Osmanlı ordusunda Gâvur Alayı diye anılan birliğe katıldı. Kırım Harbi sonrasında ordudan ayrılarak Almanca, İtalyanca, Farsça ve Fransızca yanında birkaç senede öğrendiği Türkçe sayesinde Hariciye Nezâreti'nde tercüman oldu. Divan Şiirinden Almancaya tercümeler yapacak kadar Türkçe'yi iyi öğrendi.

Arminius Vambery, 12 Ocak 1878 tarihli İngiliz *The Daily Telegraph* gazetesinde yayınlanan 31 Aralık 1877 tarihli açık mektubunda şöyle der: "The Moslem population of India, amongst whom Panislamic ideas are spreading from day to day, will not remain inactive in the future should the Christian West continue to indulge in the sport of modern crusades" (Lee 1942: 280, Landau 1994: 1).

9 "Die den 'pan-Islamismusin' ihr Programm aufgenommen hat" (Murad Efendi 2007: 92, Lee 1942: 280).

"Eğer Almanya, Fransa'nın Rusya ile ittifakından korkar, Avusturya'nın elinde bulunan Almanlar'ı da daire-i ittihâdına celbetmek ister, binaenaleyh Rusya gibi bir kuvve-i kâhireyi düşmanlarına mu'în bırakmaktan ise kendine taraftar etmeğe çalışması tabiîdir. Aralarında olan ittifak memâlik-i Devlet-i 'Aliyye'nin mukâsemesi değil Alman ve İslav ittihâdı esası üzerine olmak tabiîdir (...) Hele Almanya ittihâdını maksad-ı aksâ addederek bir devlet İslav ittihâdıyla uğraşan bir hükümetle nasıl müttefik bulunabilir ki şimdi Avrupa'ca kesretçe Almanlar'dan ve İslavlar'dan büyük kavim yoktur?" ("Prusya Politikası", *İbret*, No: 42, 28 Şâban 1289 (1 Kasım 1872), s.2 ve No: 43, 29 Şâban 1289 (2 Kasım 1872), s. 1.)

"Hususiyle Rusya'nın Avrupa'ca en büyük himmeti İslav ittihâdına masrûf olduğu ve Sırblılar'ın dahî İslav cinsinden ma'dûd bulunduğu hiç hatırlara gelmiyor mu?" "Yahut (Sırblılar'ın) güvendikleri Rusya değil de Avusturya mıdır? Öyle akvâm-ı muhtelifeden mürekkeb olmak cihetiyle kavmiyet nâmına tevellûd edebilecek her türlü davanın bi't-tab' hasm-ı ekberi olmak lâzım gelen ve hususiyle İslav ittihâdı fikrine karşı durmak mecburiyet-i kafiyesinden dolayı Devlet-i 'Aliyye'nin müttefik-i tabiîsi bulunan Avusturya İmparatorluğu'ndan hem kavmiyet ve hem İslavlık esası üzerine izhâr ettikleri birtakım metâlibde nasıl muâvenet me'mûl ederler?" ("Yine mi Sırbistan?" *İbret*, No: 52, 12 Ramazan 1289 (13 Kasım 1872), s.1).

Dolayısıyla etki-tepkiyle şekillenen Pan-İslamizm konusunun üç ana boyutu vardır: Fikirler (aydınlar tarafından), siyasetler (devlet tarafından), hareketler (halk tarafından). Konunun karmaşıklığından dolayı başta panoramik bir görüş vermekte fayda vardır. Pan-Slavizm, 1853-1856 Kırım Muharebesi'nde Batı medeniyetinin Osmanlı ile birlikte Rusya'ya karşı birleşmesine ve 18 Ocak 1871'te gerçekleşen Alman ulusal birliği için başlayan Pan-Cermenizme tepkiden doğdu. Osmanlı aydınları arasında Pan-İslamizm ise Rus kuklası Mahmud Nedim Paşa sayesinde Pan-Slavizmin nüfuzuna tepki olarak Pan-Cermenizme meyilden doğdu.

1850 ile 1880 arasında İslâm dünyasını etkileyen en ciddî çatışma, Yakın Doğu ile Orta Asya'da İngiltere ile Rusya arasında yaşanmıştı. İstanbul'un ele geçirilmesini dış politikasının ana hedefi, *megali idea*sı olarak belirleyen Rusya, dinî ve ırkî milliyetçilikle, bir taraftan Ortodoks ekümeni hırsıyla doğrudan İstanbul'a, diğer taraftan Pan-Slavizm ile Osmanlı hinterlandının ana unsurlarını oluşturan Balkanlar ve Orta Asya'da Osmanlı'ya ölümcül tehdit arz ediyordu (Kohn 1960: 48, 127, 157, 201). Namık Kemal, makalelerinde Rusya'nın Balkanlar ve Kafkaslar'da ajanları, diplomatları ve din adamları vasıtasıyla karışıklıklar çıkardığını söyler (Çitçi 2015: 36).

Etnik unsur, iki devlet arasındaki savaşların ana sebeplerinden biri olmuştur. Rusya, bilhassa güçlendiği XVIII. asrın ikinci yarısından sonra Osmanlı

topraklarında yaşayan Slavlar'ın hâmîliğini üstlenmiştir. Avrupa'nın güçlü milliyetçi akımlarının Balkanlar'a uzandığı XIX. asırda ise, Balkan Slavları (Sırplar, Hırvatlar, Bulgarlar ve Makedonya Slavları), Osmanlı hâkimiyetinden kurtulmak için medet umdukları Rusya'nın müdahalesini sıklıkla davet etmişler, bu "büyük ağabey" de bunu dinî-etnik ve siyasî maksatların birleştiği bir "mukaddes vazife" olarak kabul etmiştir. Osmanlı idaresine karşı çıkan Balkan ayaklanmalarının hemen hemen hepsinde Rus parmağını görmek mümkündür. Slav olmayan Grekler de, etnik yerine dinî ortaklıktan dolayı, istiklâllerini bir ölçüde Rus desteğine ve Osmanlılar'ın hezimetiyle sonuçlanan bir Osmanlı-Rus harbine borçludurlar. Üstelik bu dava, Rus iç siyasetinde de hayli revaç kazanmış, Dostoyevski ve Çaykovski gibi ünlü Rus sanatçılar bile Pan-Slavizmin bayraktarlığını yapmışlardır (Kohn 1960: 208-214, Glenny 2012: 116, Sander 1987: 86).

Pan-Slavizm, Batı medeniyetinin Osmanlı ile birlikte Rusya'ya karşı birleştiği 1853-1856 Kırım Muharebesi'nden sonra duyulan derin maddî ve manevî hezimet ve bilenme hissinden doğdu. Meşhur Rus romancı Dostoyevski'nin hissiyatı buna misal olarak yeter. Dostoyevski'nin Doğu'ya dönmesindeki esas sebep, pek çok Rus gibi onun da Kırım Muharebesi'nde Fransızlar'ın ve İngilizler'in emperyal menfaatlerini gözeterek Rusya'ya karşı Osmanlılar'ın yanında yer almak suretiyle Rusya'nın Hıristiyan davasına ihanet etmiş olmalarından duyduğu kırgınlıktı. Yayınlanan tek şiirinde Dostoyevski, Kırım Muharebesi'ni "Rus İsa'sının Çarmıha Gerilmesi" olarak resmeder. Ama bu şiiriyle Batılı okuyucuları uyardığı gibi Rusya yine ayağa kalkacaktı ve bunu gerçekleştirdiğinde Tanrı'nın verdiği dünyayı Hıristiyanlaştırma görevinde Doğu'ya dönecekti (Figes 2002: 461, Ayas 2010).

Osmanlı Devleti, güçlü olduğu klasik devirde genelde Fransa'dan yana daha istikrarlı bir dış politika izlemiştir. Ancak gücünü kaybettiği ve Şark Meselesi'nin kızıştığı modern devirde çok-taraflı, dinamik bir diplomasi yürütmek zorunda kalmıştır. Neredeyse I. François'dan (1494-1547) Napoléon Bonaparte'a (1769-1821) kadar Fransa, Osmanlı'nın dış politikada ana dayanağı olmuştur. Osmanlı Devleti, 1798'den itibaren çeşitli devirlerde, Rusya'ya karşı İngiltere'ye, Fransa'ya karşı Rusya ve İngiltere'ye, İngiltere, Fransa ve Rusya üçlüsüne karşı Almanya'ya dayanma yolunu tutmuştur. Çok genel olarak bakıldığında, 1798'den 1878 yılma kadar İngiltere'ye dayanmıştır. Ancak İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma politikasını bıraktığı 1878 Berlin Kongresi'nden sonra 1878'de Kıbrıs ve 1882'de Mısır'ı işgal etmesi sonucunda yüzünü Almanya'ya dönmüştür (Sander 1987: 106, 156, 165).

Buna göre kabaca II. Mahmud, Abdülmecid ve Abdülaziz devirlerine karşılık olarak Mustafa Reşid Paşa İngiliz, Âlî ve Fuad Paşa Fransız, Mahmud Nedim Paşa da Rusya taraftarı olarak tebârüz etmişlerdi. Ahmed Cevdet'in (1980: 4)

tabiriyle: "Reşid Paşa, kemâ fi's-sâbık İngiliz politikasında devam ve Âlî ve Fuad Paşalar Fransız politikasını iltizâm etdiler." Ancak 7 Eylül 1871-31 Temmuz 1872 ile 26 Ağustos 1875-12 Mayıs 1876 tarihleri arasında iki devre sadrazamlık yapan Nedim Paşa, taraftarlığın ötesinde adeta Rusya'nın kuklası oldu.

Mahmud Nedim Paşa, muhtemelen etnik menşeinin de (Gürcülük) etkisiyle, halk arasında "Mahmud Nedimof, Rus Mahmud" olarak adlandırılacak kadar tamamen Rusya'nın İstanbul sefiri Ignatiev'in güdümüne, dolayısıyla Osmanlı Devleti de Rus politikasının nüfuzuna girmiştir. İki ülkenin zıt, baskın ve silik karakterlerde iki temsilcisinin münasebeti, tamamen Osmanlı Devleti'nin aleyhine işlemiş, tarihinde Osmanlı menfaatlerinin en çok tehlikeye atıldığı süreçlerden birini başlatmıştı. 1864-1877 yılları arasında Rusya'nın İstanbul büyükelçisi olarak görev yapan Nikolai Pavlovich Ignatiev (1832-1908), genellikle Rus bürokrasisi içinde emperyal bir ideoloji olarak Pan-Slavizmi savunan şahin kanadın lideri sayılmıştır (Glenny 2012: 129).

Dostoyevski gibi Rus aydınlar, Pan-Slavizmin teorisini yaparken, Ignatiev gibi diplomatlar, bunu bir emperyal ideoloji olarak kararlılıkla hayata geçirmeye çalışmışlardır. Osmanlı'da zayıf karakterde bir sultan ile sadrazamın hükümranlığı esnasında kasden böyle "hin" birinin Rus elçisi olarak atanmasının devlete maliyeti ölümcül olacaktı. Ignatiev, Rusya adına diplomasisinde genel mânâda başarılı oldu, çünkü o neredeyse yegâne olarak ne istediğini bilen kararlı biriydi. Onun istisnaî politik fırsatçılığı, kararlı reel politik tutumla çok taraflı oynayarak sonuca ulaşmasını sağladı. Dostoyevski gibi idealist aydınların aksine Ignatiev gibi pragmatik, politik zihniyetli diplomatların Pan-Slavizminde siyasî kaygılar, dinî kaygılara baskındı. Bu yüzden Ignatiev için Balkanlar'daki Hıristiyan millî özlemler, tâlî öneme sahipti.

1870 yılında Rum Patrikhanesi'nden bağımsız Bulgar milli kilisesinin (Bulgar Eksarhlığı) kuruluşu da buna tipik misaldi. Geleneksel Osmanlı millet sistemine göre Ortodoks Hıristiyan olan Bulgarlar da, Rum milletinden sayılarak Rum Patrikhanesi'ne bağlıydılar. Islahat Fermanı sonrasında 1862'de Rum Ortodoks Kilisesi kendine has bir anayasa (*charter*) re-organize etmiş; ancak bu Rum milletinin sadakatini arttırma yerine Rusya'nın da tahrikiyle çözülmeyi hızlandırmıştı. Sonuçta 1870 yılında, Bulgarlar Rum Patrikhanesi'nden ayrılarak kendi millî kiliselerinin devlet tarafından tanınmasını sağlamışlardı.

Bu süreçte Ignatiev, Bulgar topraklarının Rusya açısından taşıdığı stratejik önemden dolayı Rum yerine Bulgar tarafını desteklemeyi uygun görmüş; bu yüzden Bulgar tarihçiler tarafından milletlerinin büyük bir dostu olarak selamlanmıştı. Hâlbuki o, Bâb-ı 'Âlî nezdindeki nüfuzunu Bulgar Eksarhlığı'nın kuruluşunun Hıristiyanları "böl ve yönet"e imkân vereceği gerekçesiyle ikna etmek için kullanmıştı (Glenny 2012: 130). Rusya, Ignatiev vasıtasıyla ele

geçirdiği Mahmud Nedim Paşa'nın Batıcı politikaya bir tepki olarak sadârete tayinini fırsat bildi ve halkın Nedimof diye andığı sadrazama Osmanlı Devleti'nin malî iflasını ilan ettirdi (Ahmed Cevdet 1980: 222, Eraslan 1992: 51).

Ahmed Cevdet Paşa (1986: IV/146), Mahmud Nedim Paşa, Midhat Paşa ve Ignatiev'in Osmanlı Devleti'ni siyasî ve iktisadî olarak nasıl zarara soktuklarını şöyle anlatır:

"Mahmud Paşa evvelki sadâretinde 'umûmen me'mûrîni dil-gîr eylemiş ve hakkında kimsenin emniyet ü i'timâdı kalmamış idi, Bu defaki sadâretinde ise bütün bütün efkâr-ı 'umumiyyeye karşı bir hâl ü harekette bulunmuştur ve: "Sakalını Rusya elçisi Ignatiyef'in eline verdi. Bâb-ı 'Âlî'nin nüfûzu Rusya sefâretine geçti" deyu efkâr-ı 'umûmiyye anın aleyhine düştü. Kendisi ise kâffe-i icrâât Zât-ı Şâhâne'ye atfetmekle efkâr-ı 'umûmiyye'nin husûmeti sarây-ı hümâyûn tarafına döndü ve müşkilât-ı mâliyyenin halline tesaddî ettiği sırada eshâm-ı 'umûmiyye fâizlerinin nısfını kat'a karâr verip ancak bunu gayet hafî ve mektûm tutmuş idi. Bir gün akşam saat on birden sonra Kâmil ve Midhat ve Safvet ve Mâliye Nazırı Yusuf paşaları sdâret odasına celb ederek hemen buna karâr verdirip 'arz ve serî'an irâde-i seniyyesini istihsâl ile ferdâsı mevki'-i icrâya koyuvermiştir.

Ber-vech-i bâlâ akşam üstü buna karâr verildikde Yusuf Paşa ferdâsı piyasada bir büyük kıyâmet koparacağını derhâtır ederek Mâliye nâzırı olduğu cihetle geceleyin konsolide oynamış olmak gibi sû-i zandan kendisini vikâye zımnında bir tarafa gitmeyip Mahmud Paşa ile birlikte doğru anın konağına gidip gece saat altıya kadar yanında kalmış ve nihâyet Mahmud Paşa hareme gittikte o dahî hânesine gitmiştir. Bîçâre Yusuf Paşa'nın epeyce konsolidesi olduğu halde 'âmmenin zararından istifâde etmiş olmamak için kendi konsolidelerini bile tebdîl ettirememiştir. Midhat Paşa ise geceden kendi sarrâfı ile haberleşip ferdâsı henüz keyfiyet duyulmadan kendi hisâbına külli konsolid satmış olduğu haber alınmış ve bir iki saat sonra keyfiyet ilân olundukta eshâm-ı 'umûmiyyenin fiatı def'aten nısfına tenezzül etmekle Midhat Paşa bundan mebâliğ-i külliyye kazanmış ise de dâmen-i iştihârı lekelenmiştir. Diğer rüfekâsının mu'âmelâtı mechûl olup fakat Mahmud Paşa ile Rusya elçisine mensûb olan sarrafların külliyetli kâğıd satıp mebâliğ-i külliyye kazanmış oldukları tahakkuk etmiştir.

Ignatiyef bu veçhile kendisince hayli servet kesb ettiği gibi devletinin politikasına dahî büyük hizmet etmiştir. Çünki Rusyalı'nın Devlet-i 'Aliyye hakkında der-kâr olan sû-i niyyâtına Avrupalı ve 'ale'l-husûs İngiliz milleti sed çekmekte olup fâizlerin böyle bir vaz'-ı hod-serâne ile tenzîli ise ellerinde Devlet-i 'Aliyye eshâmı bulunan Avrupa ahâlîsinin husûmetine sebeb olmağla Rusya Devleti Devlet-i 'Aliyye hakkında mâ-fi'z-zamîrini icrâya fırsat bulmuştur ve andan sonra İngilizler'in Devlet-i 'Aliyye'ye husûmetleri tezâyüd etmekte

bulunmuştur. El-hâsıl dâhilen efkâr-ı 'umûmiyye devletin mu'âmelâtından nâ-hoşnûd olduğu gibi bu icrâât-ı mâliyyeden nâşî Avrupa halkı dahî Devlet-i 'Aliyye'den müteneffir olmuştur."

Devrin diğer bir canlı şahidi Murad Efendi de (2007: 303) şu değerlendirmeyi yapar: "Muhaliflerinin 'eski Türk' suçlamalarına bir ölçüde haklılık payı veren üç durum vardı. Mahmud Paşa, Batı'daki eğitimi sırasında hiçbir şey öğrenmedi, Fransızca'yı bile. Ayrıca Rus elçisiyle çok yakın bir münasebet içindeydi ve Kırım Muharebesi'ne kadar divandaki tüm muhafazakâr düşüncedeki devlet adamları Rusya'ya karşı daha bir yakınlık duyuyorlardı, çünkü bu devlette daha benzer ve eşit bir düşünce yapısı bulduklarına inanıyorlardı. Batılı güçler müttefik konumunda bile çoğunlukla Osmanlı gururunu aşağılarken akıllı Moskof bu aşağılamayı sarıp sarmalayıp altın bir tepsinin içinde sunuyordu."

Nedim Paşa'nın Rusya gibi yaman bir düşmanına Osmanlı menfaatlerini feda etmesi, Yeni Osmanlılar başta olmak üzere Osmanlı aydınlarının büyük tepkisini çekti. Basiretçi Ali Efendi (1976: 66), paşa hakkında şöyle der: "Bu ikinci gelişinde Rumeli yönlerinde Bulgarlar'ın başkaldırma eylemlerine kalkışmalarından Rumeli bölgesinin kargaşalık içinde kalması ve bu sırada da Selânik'te Fransa ve Almanya genel konsoloslarının öldürülmeleri sorunu ve Rusya Devleti'nin İstanbul büyükelçisi İgnatiyef'in Mahmud Nedim Paşa'nın burnuna kadar girmesiyle devletin siyasî işlerine ve Bâb-ı 'Âlî'nin aldığı kararlara kadar karışması ve devlet sırlarını General İgnatiyef'e açması, devlet işleri konusunda Rusya devleti elçisinden yardım beklemesi, Mahmud Nedim Paşa'nın durumundaki kötülüklerden ve ard arda makama oturuşundan ileri gelmiştir."

Mahmud Nedim Paşa ile Osmanlı Rusya'nın politik yörüngesine girerken, tarihin akışı Osmanlı'yı Rusya'ya karşı müstakbel müttefik olarak Avrupa'nın yükselen gücü Almanya'ya yaklaştırıyordu. Modern Avrupa'nın temellerinin atıldığı 1853-1855 Kırım Muharebesi sonrasındaki 1856 Paris Muahedesi ile 1861 ve 1871'de İtalyan ve Alman ulusal birliklerinin kurulması süreci başlamış, Rusya'nın ilgisi Avrupa kıtası dışına yöneltilmiş ve 1840-1856 devresine kıyasla İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma politikasında gevşeme başlamıştır.

Kırım Muharebesi'nin başlangıcında Rusya ile ittifakı bulunan Avusturya, muharebe sırasında Metternich politikasını terk edip yansız kalmış, ancak savaşı bitiren Batı ültimatomuna da katılmıştır. Bu, sorunlarla dolu çok-uluslu imparatorluk, herhalde savaşın uzamasını, kendisinin de çatışmanın içine çekilmesi ihtimalini doğuracağından endişe ile karşılamıştır. Çatışma ile dolaylı biçimde ilgilenen Prusya, Kırım Muharebesi esnasında önce Rusya ile müttefik Avusturya ile yakın bir anlayış birliğinden sonra Rusya'ya eğilimli hayırhah bir tarafsızlığa kaymıştır. Çünkü Avusturya'nın çatışmanın sonunda güçlenmesi,

Alman ulusal birliğinin Prusya'nın önderliğinde gerçekleşmesini zorlaştırabilirdi (Sander 1987: 140). Ancak savaş esnasında Nisan 1853 ile 4 Ekim 1853 yılları arasında *Berliner Zeitung* misalinde yapılan bir çalışmanın gösterdiği gibi, Alman basını yoğun bir şekilde İstanbul'dan Osmanlı kamuoyunun kanaatini müsbet olarak yansıtan haber ve yorumlara yer vermişti (Gencer 2009). Bu, sivil planda Osmanlı ile Alman aydınları arasındaki yakınlaşmanın ilk işareti olarak görülebilirdi.

Osmanlı'nın Almanya ve Pan-İslamizme kaymasında Basiretçi Ali Efendi (1838-1910) ile gazetesi *Basiret* önemli bir rol oynamıştır. Ali Efendi ve arkadaşları, 20 Şevval 1286/22 Ocak 1870 tarihinde çıkarmaya başladıkları *Basiret* gazetesinde, Mahmud Nedim Paşa'nın Rusya taraftarlığına tepki olarak Pan-Cermenizme meyleden bir Pan-İslamî tutum izlemeye başlamışlardır. Gazetecilik konusunda yeterli bilgiye sahip olmasına rağmen, henüz devrin matbuat hayatı içinde gündelik bir gazeteyi sırtlayıp götürebilecek kadar yazarlık tecrübesi bulunmayan Basiretçi Ali Efendi (2001: XVII), gazetesine topladığı Âyetullah Bey, Muharrir İsmail Bey, Müslüman olduktan sonra Mustafa Celâleddin Paşa olarak tanınan Polonyalı mülteci Constantine Borzecki, yine Hayreddin müstear adıyla yazan bir başka Polonyalı mülteci Karol Karski vea mektupçusu Hâlet Bey gibi isimlerden oluşan Genç Türk zihniyetli küçük bir yazı kadrosu kurar ve zaman içinde bunlara Ahmet Midhat, Süleyman Âsaf, Mustafa Âsım, Mehmed Tevfik, Ali Suâvi ve Namık Kemal (imzasız) gibi devrin önemli muharrirlerini de dâhil ederek *Basiret*'i Türk basınının en tesirli yayın organlarından biri haline getirir. *Basiret* gazetesi yayınları ile devlet adamlarını etkilemiş, XIX. asrın ikinci yarısından itibaren Türk-Alman yakınlaşmasına zemin hazırlamıştır (Gümüş 2015: 377, Yerlikaya 1994: 67).

Fransa'da genellikle 1870 Savaşı denen, 19 Temmuz 1870-10 Mayıs 1871 arasında Fransız İkinci İmparatorluğu ile Prusya Krallığı arasında yapılan Fransa-Prusya Savaşında Osmanlı basınının bir kısmı Fransa'yı, bir kısmı Almanya'yı destekliyordu. Osmanlı hariciyesinde savaşı Fransızların kazanacağına dair hâkim kanaatin aksine Basiretçi Ali Efendi, gazetesindeki yazılarda ısrarla savaşı Almanlar'ın kazanacağını savunuyordu. Savaşın şiddetlendiği 1871 yılında *Basiret* on bin nüsha olarak basılmış, iddiaya göre bizzat Almanya'dan gelen resmî kaynaklı haberleri de yayınlamaya başlamıştı. Bu durum, matbuat câmiasında *Basiret* gazetesinin Almanya'dan maddî destek aldığı dedikodularının çıkmasına yol açtı. Ali Efendi, Mayıs 1871'de Almanya'nın savaşı kazanmasından bir yıl sonra Alman birliğinin mimarı ve Alman İmparatorluğu'nun ilk şansölyesi Otto von Bismarck'ın (1815-1898) daveti üzerine Almanya'ya gitmiş, seyahatten önce Sadrazam Âlî Paşa ile görüşerek beş yüz lira tutarında bir destek de almıştı (Yerlikaya 1994: 88-90; 1996: 29-30).

Yirmi dokuz gün ağırlandığı Almanya'dan döndükten sonra Almanya ve Bismarck'a meyli daha da artan Ali Efendi, gazetesinde Almanya lehine yayına devam etti. Mesela *Basiret*'in 592. sayısında, Pan-Cermenizm şöyle savunuluyordu: "Avrupa'da şu sıralarda ittihâd-ı Slav (Pan-Slavizm) ve ittihâd-ı Cermen (Pan-Cermenizm) fikri yayılmakta ve kuvvet bulmaktadır. Bunlardan ittihâd-ı slav, Osmanlı Devleti için oldukça tehlikeli bir fikir akımıdır ve hızla güçlenmektedir. Bunun için Avusturya ve Osmanlı Devleti, Pan-Slavizme karşı Pan-Cermenizmi desteklemek zorundadırlar. Böylece büyük bir güç, yine büyük bir güçle bertaraf edilmiş olur. Cermen fikrinin canlanması, ne Avusturya'ya ne Osmanlı Devleti'ne zarar verir. Cermen akımının Slavizm karşısında başarı sağlayabilmesi için İttihâd-ı İslâm (Pan-İslamizm) fikri ortaya atılmıştır. Böylece Rusya içindeki Müslüman halk Rusya'ya karşı kışkırtılarak onların da Pan-Slavizme karşı ayaklanması sağlananmış olur" (Yerlikaya 1994: 90).

Keza Ahmed Midhat Efendi de *Basiret* gazetesinde, İttihâd-ı İslâm fikrinin ortaya atılması halinde Karadeniz'den Kazan'a ve Orta Asya'ya kadar Müslüman kabilelerin bir araya geleceğini, Pan-Slavizme karşı Pan-Cermenizmle birlikte hareket edilirse başarılı olunacağını savunuyordu (Andican 2009: 252).

İştirâttan İttihada İslâmcılık

Ülke ve din gibi bir "beden"in dâhili ile hârici, bâtını ile zâhiri birbirine bağlıdır. İç/dış ayırımı, Metternich'in "Ülkenin hâricî kuvveti, dâhilî kuvvetine bağlıdır" mealindeki sözüyle ülkeye olduğu gibi dine de uygulanabilir. Fazlurrahman (1970: 318), "gerçek babası" saydığı Cemâleddîn Afgânî misalinde İslâm modernizminin içeri-bakan ve dışarı-bakan, dâhilî/hârici iki boyutuna dikkat çeker. Afgânî, Batı'ya direniş için bir taraftan dışarı-bakan siyasî alanda İslâmî dayanışma ve seferberlik yoluyla birliğin sağlanması, diğer taraftan içeri-bakan fikrî alanda gerekli dinî reformun yapılması çağrısında bulunmuştu. Afgânî'nin aydınlara yüklediği bu çifte misyonu, İslâm geleneği halifelere yüklemiş, Osmanlı padişahları, "müceddid-i dîn ü devlet" olarak anılmışlardır (Fleischer 1992).

Bu noktada "İslâmcılık" kavramının mânâsının Namık Kemal ile Cemâleddîn Afgânî misallerinde ülke/din ayırımına göre değiştiği görülür. Kemal için İslâmcılık, ülke içi-ülke dışı ayırımına göre ülke içinde iştirât (meşrûtiyet), ülke dışında ittihâd (İttihâd-ı İslâm), Afgânî içinse din içinde ictihad (modernizm), din dışında ittihâd (İttihâd-ı İslâm) demekti. Bu bakımdan İslâmcılığın çifte mânâsı, hem ülke içinde, hem din içinde modernleşme olarak "reform" kelimesinin çifte mânâsından kaynaklanır. Böylece "diplomasi için reform" düsturu, ülke/din ayırımına göre, Müslümanların birliğini sağlamak için ülke/din içinde reform olarak, her iki İslâmcılık siyasetini ifade eder.

İslâm'da Modernleşme, 1839-1939 adlı eserimizde Namık Kemal ile Cemâleddîn Afgânî'nin temsil ettiği, Osmanlı ile Mısır aydınlarının Batı medeniyeti tasavvurlarını dünyayı tanımlamanın geleneksel ve modern tarzları olarak meşrûiyet/akliyet ayırımıyla karşılaştırmıştık. Meşrûiyet, manevî amaçların (adalet) maddî araçları (bilim, teknik, siyaset vs.), akliyet ise aksine araçların amaçları belirlemesi demektir. Batı medeniyeti, Kemal'in temsil ettiği Osmanlı aydınları için meşrûlaştırma, Afgânî'nin temsil ettiği Mısır aydınları için aklîleştirme başarısıydı. Modernlik (medeniyet) telakkilerindeki bu farklılık, ülkede/dinde reform tarzına da yansıyacaktı; yeniden meşrûiyet ("şeriata uygunluk") arayışı Namık Kemal'i şeriata, akliyet arayışı ise Cemâleddîn Afgânî'yi akla, deizme götürecekti.

İngiltere'de deizmin üç atlısı sayılan, Matthew Tindal (1657-1733), John Toland (1670-1722), Anthony Collins (1676-1729), tek İbrahimî dinin üç şeriatı olarak Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm'ın aslî şekillerinin, özlerinin, evrensel bir ahlakî yasayla, tabiî din olarak deizmle uyuşan Nûhîlik olarak sentezini, böylece bu ortak din etrafında insanların birliğini öngörüyorlardı (Lucci 2017). Aynı deistik dinlerin birliği ideali Afgânî'de de görülür. Şeyhî doktrininden Aydınlanma deizmine kayan Afgânî, gençliğinde felsefeye dayalı evrensel bir dünyagörüşü altında Yahudilik, Hıristiyanlık, İslâm'ın birliğini hasretle beklemişti. O, Renan'a cevabında apaçık görüldüğü gibi hayatı boyunca koruduğu bu ideali, İstanbul'daki sohbetlerinde ömrünün son yıllarına kadar dile getirdi. Ona göre üç din de temel ilke ve gayelerinde birbirleriyle tam uyum halindedir; birbirlerine muhalif olmaktan çok tamamlayıcıdırlar (Gencer 2017a: 627, Mahzûmî 1980: 200).

Geniş, eş mânâda devlet ile ülke, "dîn ü devlet mülk ü millet" unsurlarının terekkübünü ifade eder. Dolayısıyla Namık Kemal'in savunduğu gibi bir devlette adalet düzenini yeniden kurma (iştirât) gayesi, adaletin vesilesi olarak şeriata götürecektir. Onun için şeriatın revizyonu (ictihâd), İslâm'ın dünyagörüşünü oluşturan usûl-i fıkhın alt-dalı olarak hikmet-i teşrîiyede dünyagörüşünün ana değeri olarak hürriyetin tahkiki demekti. Onun başını çektiği Yeni Osmanlılar, mukayeseli olarak hürriyetin tahkiki için Batı ve İslâm düşüncesi içine çekilmişlerdi (Gencer 2017a: 273,326,Mardin 1991a: 88):

İttihâd →iştirât →ictihad →tahkik

Namık Kemal, değişenden değişmeyene, tecrübeden norma, diyanetten dine, adaletten hakka gitmiş, problemi meşrûlaştırılanda, yani amelde, amelin şeriata uygunluğunda, meşrûiyette görmüşlerdi. Yaşanan kriz, şeriat değil meşrûiyet kriziydi; amelin şeriattan sapmasına yol açan tarihî tecrübeden kaynaklanıyordu. Problem bizzat şeriatta olsaydı, geçmişte onun sayesinde saadet çağları yaşanamazdı. Afgânî gibi "modernist" aydınlar ise tam aksine problemi

meşrûlaştırılanda (amelde) değil, meşrûlaştıranda, yani, bizzat şeriatta (dinde) gördüler. Onlara göre zaten şeriat hiçbir zaman ideal yaşanmamıştı; modernlik, bu hakikati ortaya çıkaran bir turnusol kâğıdı olmuştu. O yüzden bekâ ve saadet, Müslüman yerine Şarklı olarak yeni bir kimlik, din yerine medeniyetle mümkündü. François Guizot'nun 1828'de yayınlanan *L'Histoire de la Civilisation en Europe* (*Avrupa'da Medenîleşme Tarihi*) eseri, Afgânî'nin teşvikiyle bir müridi tarafından Arapça'ya çevrilerek 1877'de İskenderiye'de yayınlandı. Kitabı evinde Ezherli öğrencilere okutan Afgânî, aynı zamanda Muhammed Abduh'u *el-Ehrâm*'da (1877) kitap hakkında bir yazı yazarak tanıtması için teşvik etmişti (Wendell 1972: 190- 3).

Dolayısıyla Namık Kemal/Cemâleddîn Afgânî mukayesesinin gösterdiği gibi Batılıların nazarında hilâfetin merkezi olarak Osmanlı, değişmez-sahih İslâm'ı, (İngilizler sayesinde hilâfeti devralacak) Araplar ise değişecek-muharref (reforme edilmiş) İslâm'ı temsil ediyordu. Anti-emperyalist, anti-İngiliz şair görüntüsü altında Cemâleddîn Afgânî ve Muhammed Abduh'u yönlendiren İngiliz ajan Wilfrid Scawen Blunt (1840-1922), bunu açıkça ifade eder:

"II. Abdülhamid'in şeriata sadakat çağrılarına rağmen, onlar (yani Mısır'daki Malikîler ve Şâfi'îler) onu İslâm'ı çıkmaza sokan adam olarak görüyorlar. O, iyi olan her şeye şiddetle muhalefet eden hizbin temsilcisidir. Onlar biliyorlar ki ismi ister Abdülaziz, ister II. Abdülhamid olsun, bir Osmanlı halifesi olduğu sürece manevî terakkî imkânsızdır, ictihad kapısı yeniden açılmayacak ve sadece imanlarının modern küfür ile baş etmesine imkân verecek böyle itikadi ve amelî bir reforma girişilemeyecektir (...) Şimdi II. Abdülhamid ve İstanbul ulemâsı tarafından müminlere sunulduğu şekilden farklı bir formda da olsa Pan-İslamizm denen rüya bir gün gerçekleştirilebilir (...) Zaten gösterilmiştir ki bir Arap hilâfetinin İslâm'ın ilerici düşüncesi üzerinde ne kadar müsbet bir tesirde bulunması umulabilir."

Âl-i 'Osmân'ı "İslâm'ın laneti" olarak gören Blunt, sonunda ağzındaki baklayı çıkarır. Nihaî İngiliz hedefi, Osmanlılar'ın sadece hilâfetten değil, bizzat İslâm'dan koparılmasıdır: "Avrupa'nın nice asırdır Muhammedîliğin (Müslümanlığın) sembolik siması olarak gördüğü Osmanlı Türkleri'nin bir gün Muhammedî (Müslüman) olmaktan çıkmaları, tarihin garip bir intikamı olacaktır. Yine de bu, çocuklarımızın veya torunlarımızın yaşayarak görecekleri bir intikamdır."[10] Sözde Arap hilâfeti projesiyle Osmanlı hilâfetini yıkmakla

10 "In spite of Abd el Hamid's pious appeals to the Sheriat they look upon him as one who troubleth Islam. He is the representative of the party most bitterly opposed to all of good. They know that as long as there is an Ottoman Caliph, whether his name be Abd el Aziz or Abd el Hamid, moral progress is impossible, that the ijtihad cannot be re-opened, and that no such reformation of doctrine and practice can be attempted as would alone enable their faith to cope with modern infidelity (...) Thus the dream of what is called pan-Islamism may yet be fulfilled, though in another form from that in which it is now presented to the faithful by Abd el Hamid and the

görevli İngilizler'den Blunt'ın bu sözleri, gaybdan haber (kehanet) değil, Türkiye'de XIX. asırda hilâfetin ilgasına ve laikliğe yönelik İngiliz projesinden haberdir.

Keza Muhafazakâr Partili İngiliz siyasetçi Richard Temple da (1826-1902), Pan-İslamizme dair 1883 tarihli makalesinde zahiren empatik bir perspektifle İslâmcılığın dâhilî ve hâricî çift boyutuna dikkat çeker, Müslümanların Pan-İslamizm hareketine hız verirken siyasaya benzer bir şeyleri olup olmadığı sorusunu sorar:

"Bu hareket (Pan-İslamizm), siyaset denizinin sathında kabaran bir esintiden mi ibaret, yoksa hakiki bir fırtınanın habercisi mi? Cevap, şüphesiz, büyük ölçüde Batılı kuvvetlerin davranışına bağlıdır. Muhakkak Muhammedîler, umumî bir siyasaya sahipler ki bu Hıristiyan devletlerin daha da taaddîlerini önlemek, en azından mevkilerini ve Arabistan peygamberine nasib olan geniş bölgelerden onlara kalanları korumaktır. Ve de kabul etmeliyiz ki, bu, nazarî olarak makuldür." Bilâhare Temple, ümmet-i Muhammed'in Batı'ya karşı kalıcı direnişinin ancak dâhilî vaziyetinin sağlamlığına, bunun da dinini ve düzenini tecdide, halkına "nur ve hürriyet vermesine" bağlı olduğunun altını çizer. Bu yolda farklı ıslah hareketlerine girişildiğini söyleyerek Arabistan'daki Vehhâbî hareketini misal verir.[11]

Ulemâ of Constantinople (...) It has already been shown how favourable an action an Arabian Caliphate may be expected to exercise on the progressive thought of Islam (...) It will be a strange revenge of history if the Ottoman Turks, whom Europe has for so many centuries held to be the symbolic figure of Mohammedanism, shall one day cease to be Mohammedan. Yet it is a revenge our children or our grandchildren may well live to see" (Blunt 1882: 88-89, 190, 207, 183).

11 "The question then arises as to whether the Muhammadans have anything like a policy, while raising this movement of pan-Islamism. Is this stir merely a breeze ruffling the surface of the political waters, or does it portend a real storm? The answer depends, no doubt, largely on the conduct of the Western Powers. The Muhammadans have certainly got a general policy, which is this, to resist the further encroachments of the Christian States, to hold at least their own, and to keep what remains to them of the broad regions that submitted to the Prophet of Arabia. We must acknowledge, too, that this is reasonable in theory. In practice, however, a great power, such as theirs once was, does not yield to dangers from without so long as it is solid and prosperous within. It is the canker eating into the vitals of the State that makes them yield to foreign pressure. The Muhammadans probably are well aware of this also. They know that somehow their body politic is becoming feeble; that their lands are becoming less productive, that their cultivation is shrinking, that their flocks and herds are lessening. They see that famines come and decimate the people sadly, and that afterwards the population does not recover. They feel that there is something fatally the matter with them, but cannot make out exactly what it is. The feeling is aggravated by the sight of neighbouring nations in blooming health and vigorous life. All this is enough to make them despair, and at times they must be somewhat downhearted. But at bottom they are brave; and, while preserving an apathetic appearance, they have an enthusiasm burning within them. If common sense were joined to this enthusiasm, they would soon learn to set their social house in order, to give light and liberty to the people, to secure to every man the fruits of his toil whether of brain or of hands, and to spread abroad that sort of useful knowledge which makes people thrifty, self-reliant, and intelligent. If this lesson did not come to them by inspiration, they might gather it from the example of several among the Christian nations. They

Batılı seçkinlerin Müslümanların dinlerinde reform yapmaları gerektiği çağrılarının arkasında farklı niyetler vardı. Az da olsa bir kısım empatik Batılı aydınlar, kendi dinlerine ve tecrübelerine nazaran Müslümanların Hıristiyanlık gibi dinlerini değişmez yasa olarak şeriattan esnek bir teolojiye dönüştürmedikçe, din olarak sekülerleşmedikçe devlet olarak güçlenemeyeceklerini öne sürüyorlardı. Blunt gibi çoğunluğu da sahih dinlerinden (şeriattan) koparmadıkça Müslümanları ezemeyiz, Osmanlı'yı yıkamayız artniyetiyle dinde reform çağrısı yapıyorlardı. Zira Mısır Valisi Lord Cromer'in (1908: II/228-9) objektif olarak ifâde ettiği gibi biliyorlardı ki, "Reforme edilmiş İslâm artık İslâm değil, başka bir şeydir. Biz artık onun sonunda ne olacağını kestiremeyiz" (Reformed Islam is Islam no longer; it is something else; we cannot as yet tell what it will eventually be) (Zwemer 1916: 195).

Bazıları da sekülerleşmeyi Protestan Hıristiyanlığın hâkimiyeti olarak görüyor ve Osmanlı Devleti'ni güçlendirerek dinini Hıristiyan yapmayı öngörüyorlardı. Mesela Stevenson (1857) gibi bir kısmı, Avrupa'da her ulusun benzer değişiklikten geçtiğini söyleyerek II. Mahmud'un başlattığı vakıfların idarelerinin merkezîleştirilmesini, Batı'daki gibi kilisenin kurumsal özerkliğine indirilen olumlu bir darbe olarak görür. Ona göre Kırım Muharebesi esnasında Müslüman ve Hıristiyanların ortak ülkelerini savunmak ve işgalciyi kovmak için birleşmesi ümit vericidir. Türkiye'nin müstakbel kuvvet ve istiklâli için Avrupa'nın aradığı askerî ve mülkî reformlar değil, aynı zamanda -Islahat Fermanı ile zirveye çıkan- son on yılda ümit verici bir seyir gösteren dinî değişikliklerdir. Yazara göre, bu değişikliklerin başarıya ulaşmasıyla Türkiye tekrar Hıristiyan bir ülke olacaktır. Burada sekülerleşmeyi Protestanlaşma olarak alan yazar, İslâm'ın reformuyla sekülerleşmesini Protestan Hıristiyanlığın hâkimiyeti olarak görür.

Namık Kemal'in başını çektiği Yeni Osmanlılar'ın davası, gazetelerine isim olarak seçtikleri "hürriyet", "hürriyet"in yolu ise "adalet" idi. Namık Kemal, *Hürriyet* gazetesinin 9 Rebiyülevvel 1285 (29 Haziran 1868) tarihli ilk sayısında bunu davalarının manifestosu olarak ifade eder: "Yeni Osmanlılar'ın kelime-i vâhide-i ictimâ'ı, ezelî olan 'adâlet-i meşrû'ayı mülkümüzde usûl-i meşveret vâsıtasıyla meydana çıkarmaktır" (Donbay 1992: 3). O yüzden onların bütün davası, "iç ve dışta (yurtta ve dünyada) adalet için ıslah" olarak özetle-

would doubtless wish to do this if they could, but they do not know how to set about it. So they drift on towards political ruin. Meanwhile they are becoming very uneasy under the prospect, and are thinking that some plunging struggle must be tried. Instead of looking their misfortune quietly in the face, and devising really workable remedies, they seem to believe that the first thing needful is to restore the energies of their religion. Reformations of sorts are thus undertaken. The Wahhabi revival in Arabia, of which the public has heard much, was an attempt of this nature. It is likely that similar movements may arise in various quarters; indeed, they are springing up already" (Temple 1883: 315-317).

nebilirdi. İç ve dışta adalete yönelik ıslâh (reform) projesini, -Arapça "istif'âle karşı ifti'âl" babıyla- "içte ve dışta istibdada ve istilaya karşı iştirât (meşrûtiyet) ve ittihâd" olarak formüle edebiliriz. Namık Kemal'in (1840-1888) henüz yirmi beş yaşlarında iken geliştirdiği bu vizyonu son nefesine kadar kararlılıkla savunması, tarihte ender görülen bir deha, firaset ve hamiyet misalidir.

Namık Kemal, Mustafa Fazıl Paşa'nın çağrısı üzerine Ziya Paşa ile birlikte 31 Mayıs 1867'de Paris'e kaçtı. Bir süre sonra Londra'ya geçerek M. Fazıl Paşa'nın malî desteğiyle Ali Suâvi'nin önce Paris, sonra Londra'da Yeni Osmanlılar adına çıkardığı *Muhbir* gazetesinde yazmaya başladı. Ama Ali Suâvi ile ihtilafı üzerine *Muhbir*'den ayrıldı. Gene Fazıl Paşa'nın isteği ve desteğiyle 29 Haziran 1868'de *Hürriyet* adlı başka bir gazete çıkardı. Çeşitli ihtilaflar sonucunda Avrupa'da desteksiz kalınca, Kemal, Zabtiye Müdürü Hüsnü Paşa'nın tavassutu ile yol masrafı hükümet tarafından karşılanarak 25 Kasım 1870'te Londra'dan İstanbul'a döndü. Bu sırada Aleksan Sarrafyan'ın 1870'te çıkarmaya başladığı *İbret* gazetesi 1871 sonunda kapatılınca Namık Kemal ve arkadaşları (Reşad, Nuri, Ebüzziya Tevfik ve Mahir Beyler) gazetenin imtiyaz hakkını aldılar ve bir bildiri yayımlayarak 13 Haziran 1872'de ilk sayıyı çıkardılar. *İbret* gazetesi, "Vefâ-yı Ahd" başlıklı yazısının yer aldığı yedinci sayısından itibaren Namık Kemal'in nezaretinde çıkmaya başladı. O, en olgun ve parlak makalelerini *İbret*'te yayınladı (Mardin 1996: 54-67).

Ancak gazete, muhalif ve eleştirel yayınından dolayı 10 Temmuz 1972 ve 6 Şubat 1873'te iki defa kapatılmıştır. Namık Kemal'in yazdığı *Vatan Yahut Silistre* piyesi, ilk defa 1 Nisan 1873 akşamı Gedikpaşa Tiyatrosu'nda sahneye koyuldu. Eserdeki, vatan ve millet sevgisini bileyen ifadeler, hep bir ağızdan söylenen marşlar, seyircileri coşturdu. Halk, büyük bir coşkuyla "yaşasın vatan, yaşasın Kemal" diye sokaklara döküldü. *İbret* gazetesi, bu hadiseyi bütün canlılığıyla yansıtınca hükümet telaşa kapıldı. Temsillere engel olmadı, ancak 6 Nisan 1873 tarihli bir emirle *İbret* gazetesini 132. sayısında temelli kapattı. Aynı gün Namık Kemal, Ebüzziya Tevfik, Nuri Bey, Bereketzâde İsmail Hakkı Bey ve Ahmed Midhat Efendi tutuklandılar. Namık Kemal, "muzır neşriyatta bulunma" suçu ile Magosa'ya sürgün edildi. Nuri ve Hakkı Beyler, Akkâ'ya, Ebüzziya ile Ahmed Midhat da Rodos'a sürüldüler (Göçgün 1987: 11-12). Namık Kemal, bu fetret devrinde *Basiret* gazetesine de yazılar gönderdi ise de imzasız olduğu için bunları kesin olarak tesbit etmek mümkün değildi. Fakat gazetenin yayınında Namık Kemal'in o devirlerde ortaya attığı vatan, hürriyet ve millet gibi kavramlar sık sık görülür. *Basiret*, Namık Kemal'e ve fikirlerine yayın hayatı boyunca daima sıcak bakmıştır (Yerlikaya 1994: 78).

Namık Kemal'in düşünce/makale seyrine bakıldığında Osmanlı kimliği ideolojileri olarak Osmanlıcılıktan İslâmcılığa geçildiği şeklindeki yerleşik anlatımın revizyona muhtaç olduğu görülür. Zira o, *Hürriyet* gazetesinin ilk çıktığı

29 Haziran 1868 tarihinden itibaren ittihâd-ı anâsır ile İttihâd-ı İslâm'ı, Osmanlı ile İslâm birliğini birlikte savunmuştu. Kemal, Tanzimat Fermanı'nda ifadesini bulan vatanseverlik olarak Osmanlıcılığı *Hürriyet* gazetesinin 9 Rebiyülevvel 1285 (29 Haziran 1868) tarihli ilk sayısındaki makalesine başlık yaptığı "Vatan sevgisi imandandır" mânâsına gelen "Hubbü'l-vatani mine'l-imâni" hadisi ve adaletle temellendirmişti. Vatan fertleri arasında adalet olmadan vatan sevgisi olamazdı: "Yeni Osmanlılar ki eski Osmanlı şânının tecdidine çalışanlardır. Zulmün ne kadar hasmı iseler, fitnenin de o kadar düşmanıdırlar. Sultan Süleyman zamanının feyz ü ikbâlini isterler. Amma bunu 'asrın iktizâ ettirdiği intizâm-ı medeniyyet içinde ararlar. Buna çâre 'adâletdir. 'Adâlet, ümmet-i 'Osmâniyye efrâdının müsâvât-ı hukûkıyla hâsıl olur. Müsâvât-ı hukûku ise 'akl ü nakle mutâbakat-ı kâmile ile mutâbık olan usûl-i meşveret te'min eder" (Donbay 1992: 3).

Namık Kemal (2018: 650), yaklaşık bir sene sonra 10 Mayıs 1869 (no. 46) tarihli *Hürriyet* gazetesinde yayınladığı başyazıda ıslah projesinin hâricî boyutunun dâhilî boyuta, ittihâdın iştirâta bağlı olduğunu vurgular. Ona göre "gerek millet-i İslâmiyyenin selâmeti ve gerek Osmanlı vatanının saadeti", adalet nizamına bağlıdır, meşrûtiyet (usûl-i meşveret), ittihâd-ı anâsır ile İttihâd-ı İslâm, yani Osmanlıcılık ile İslâmcılığın da temelidir: "Bundan başka hânedân-ı Osmanî bir taraftan halife-i İslâm olduğu gibi bir taraftan dahî akvâm-ı gayr-i müslimenin pâdişâhı bulunduğundan tamamen iktisâb için anlara dahî hubb-i vatan efkârını ilkâ etmek lazım gelir o da adâletle hâsıl olur. İşte gerek millet-i İslâmiyyenin selâmeti ve gerek Osmanlı vatanının saadetine hevâ-hoşgir olanlar için birinci düşünecek madde, idâremizin ıslâhıdır."

el-Cevâib gazetesi, Buhârâ'nın Rusya tarafından istilası üzerine yaptığı bir yorumda, vaktinde "saltanat-ı seniyye 'ahdine dehâlet" etmiş olsaydı Buhârâ'nın bu akıbete uğramayacağını, İran ve Fas hükümetlerinin de en kısa zamanda "saltanat-ı seniyye 'ahdine" girmedikleri takdirde Rusya ve Fransa'nın taht-ı tagallübüne düşeceklerini beyan ediyor. Namık Kemal (2018: I/645), *el-Cevâib*'in bu ikazından hareketle Müslümanların bekâlarının şartı olarak iftirâka karşı ittihâdı gösteriyor: "Bugün hükûmât-ı İslâmiyyenin hemen cümlesi inkırâz-ı küllî halinde olarak en büyük çâre-yi halâsımız ittihâddır. Devlet-i 'Aliyye ise en kuvvetli bulunmak cihetiyle cümleye mutâ' ve muktedâ olmaya lâyık odur. Sebeb nedir ki, bugün bu derece iftirâk halinde bulunuyoruz. Nasıl olursa dünyada Avrupa muvâzenesine karşı bir de Asya muvâzenesi hâsıl olabilir?"

Ardından yazar, İslâm ve Osmanlı tarihini ittihâd arayışı olarak okuyor: "Tarih bilenlere göre ta'riften müstağnîdir ki Hülagu, Bağdad'da olan Devlet-i 'Abbâsiye'yi mahvettikten sonra Mısır'da bulunan Memâlike'den başka İslâm için bir mercii' kalmamıştı." Osmanlı Devleti, Moğol ve Haçlı istilaları arasında inhitata yüz tutmuş İslâm'ı yeniden yüceltmiş, eski satvet ve şerefine yeniden

kavuşturmuştur. "Fâtih, Şark İmparatorluğu'nu mahvetti, merci'-i İslâm olmak için iktizâ eden kuvve-i kâhireye mâlik oldu." Selim'in, hilâfeti Kahire'den İstanbul'a getirmesiyle saltanat kuvvetine hilâfet kuvveti de eklenmiş ve Osmanlı Devleti İslâm dünyasının merkezi haline gelmiştir.

Osmanlı tarihinde bazı padişahlar ve devlet adamları hayatlarını Müslümanların ittihâdına adamışlardır: Selim, Kanûnî , Barbaros, Sokullu gibi. Hatta Kemal, İttihâd-ı İslâm davasına hizmet açısından Kanûnî Sultan Süleyman'ı babası Yavuz Sultan Selim'den geri görür, onun babası gibi hilâfetin şânını değil, sadece saltanatın şânını yüceltmeyi başardığını kaydeder: "Halefi olan Süleyman-ı Kanûnî dahî fevka'l-'Âde fezâile nâil olmakla beraber pederinin haslet-i cihângirânesine mâlik olamadığından yalnız edyân-ı sâire ashâbına karşı şân-ı saltanatı i'lâ eyledi, fakat şu ittifâk-ı millete mâni' olan Şî'iyyeti ortadan kaldırmağa muvaffak olamadı."

Namık Kemal'e göre, Osmanlı'nın ittihâd siyaseti, diğer Müslümanları siyasî hâkimiyeti altına almaktan ibarettir. Doğu'ya sefer düzenleyen padişahlar ve sadrazamlar, ittihâdın en büyük müdafileridir. Şiî-Sünnî yakınlaşması için büyük çabalar harcamış olan İran Şahı Nadir, Osmanlı'ya mukavemet gösterdiği için çizginin dışında kalmıştır. Kemal, ittihâd arayışı olarak Osmanlı tarihini gözden geçirdikten sonra "idâre-i hâzıra"yı Müslümanların birliği davasına bigâne kalmakla, ayağına gelen fırsatları tepmekle itham eder: "İdare-i hâzıranın zuhûrundan beri dahî fırak-ı İslâmiyye'nin ittihâdına hizmet için nice fırsatlar zuhûr eylemiş ise de esbâb-ı idârenin öyle millet ve ümmet menâfi'i düşünmek şânlarından olmadığından hiç birinden zerre kadar istifâde olunamadı..." dedikten sonra misallerini verir: "Çerkesler... hem milletimiz olduklarından başka, ta hânedân-ı selâtînin bile en yakın akrabası" oldukları halde, Paris Konferansı'nda müzâkereye alınmamışlardır."

el-Cevâib'in iddiasının aksine, Orta Asya hükümetleri vaktinde İstanbul'a müracaatta bulunmuşlardır. "En evvel Hive hükümeti... Hilâfet-i Kübra'nın himayesine iltica eyledi" diyerek "Mülahazat" başlıklı yazıdaki tenkit tekrar ediliyor: "Gönderdiği sefirler yıllarca misafirhanelerde çürüdü ve takdim eylediği nâmeler ki, tamamen bir vali tarafından metbûuna gönderilmiş surette idi. Oraların şivesince Türkçe yazılmış olduğu halde tercüme odasına geldi. Senelerce çekmece bekledi." Hokand, Buhârâ hanlarının yardım talepleri de aynı akıbete uğradılar (Türköne 1994a: 206).

Kemal, makalenin izleyen kısmında ıslah projesinin hâricî boyutundan dâhilî boyutuna, ittihâddan iştirâta (meşrûtiyet) geçer. Osmanlı Devleti, istibdadla yönetilirken, diğer İslâm ülkeleri ittihâda yanaşmazlar. Öte yandan İran ve Fas gibi iki bağımsız İslâm devleti de istibdadla yönetilmektedir. O halde Avrupa'daki milliyetçi akımların tecrübesinin gösterdiği gibi ittihâdı

hükümetlerden beklemek boşunadır: "Avrupa'da her ümmet, dâ'iye-i ittihâd ile heyecana gelmiştir... İtalya'da olduğu gibi millet, kuvve-i ittihâdıyla iktisâb-ı 'azamete kendi gayret etmelidir (...) Bizde hükm-i şerî'at ve hâkimiyet-i ümmet ve usûl-i meşveret ve feyz-i marifet meydana çıkarsa, o zaman içinde saltanat-ı seniyye bir büyük devlet olur. Ve meselâ Mısır ve Tunus halkı, metbû'-ı meşrû'larının idâre-i mahsûsasında bulunan memâlikin intizâm-ı adâletini ve berrî ve bahrî kendilerini zulümden kurtaracak kuvvetini görürlerse elbette boğulup atılmaya ve dayak altında çürümeğe rıza gösterip durmazlar. Ve merkezin envâ-'ı kemâlâtı daima etrafa intişâr etmek umûr-ı tabiiyeden bulunduğundan İstanbul'da maârif ve intizâm hâsıl olunca bi'z-zarûre sâir-i memâlik-i İslâmiyye'ye dahî âsârı sirâyet eder. Ve o hal ile vahdet-i saltanata imkân müsâ'id olmasa bile hilâfet-i İslâmiyye bir merci'iyet-i sahîha iktisâb eyler ve ehl-i İslâm, istilâ-yı ecânibden kurtulursa bu sûretle kurtulur."

Makalenin tezi, özetle şudur: 1. Müslümanların çözülmesini ve yabancı boyunduruğuna girmesini engelleyecek yegâne çare ittihâddır. İttihâdın merkezi ise Osmanlı Devleti'dir. 2. Bu ittihâd, İtalyanlar'ın milli birliklerini kurmaları gibi halktan kaynaklanan bir hareketle vücuda gelebilir. 3. Bu ittihâdın gerçekleşmesinin ön şartı, müstebid yönetimlerin yıkılması, meşrûtî yönetimlerin kurulması, halk hâkimiyetinin gerçekleşmesidir. Osmanlı, ancak o zaman ittihâda merci' olabilir (Türköne 1994a: 206-207).

Namık Kemal'in *İbret* gazetesinde de en çok kafa yorduğu meselelerden biri, Şark Meselesi ve buna bağlı Rus Meselesi'dir. O, *İbret*'in 24, 28 ve 31. sayılarında "Şark Meselesi"ni (The Eastern Question) ele alan üç makale yazar. Şark Meselesi, Batılı devletler tarafından Osmanlı Devleti'ni siyasî ve iktisadi nüfuz altına almak ve azınlıkları himaye edip ayaklandırarak Osmanlı Devleti'ni parçalamak şeklinde özetlenebilir. İlk defa 1815 Viyana Kongre'sinde Rus Çarı I. Alexander'ın ifadesiyle siyasî literatüre giren "Şark Meselesi"nin başlangıcı, Ruslar'ın Küçük Kaynarca Muahedesi'ne Osmanlı Hıristiyanlarını himaye ile ilgili bir madde koydurmasıyla başlar.

Namık Kemal (2005: 145), 2 Şâban 1289 (5 Ekim 1872) tarihli "Şark Meselesi I" başlıklı makalesinde Şark Meselesi'nin başlangıcını Prut Muharebesi'ne (1710-1711) götürür. Bu muharebeden sonra Osmanlı'nın Rusya karşısında bazı ufak tefek başarılar elde etse de genel mânâda hep kaybettiğini söyler. III. Mustafa devrinin sonlarından II. Mahmud devrinin başlarına kadar yaklaşık elli yıllık devirde Rusya'ya dört kere harp ilan ettiğimizi fakat hepsinde nasıl yanlışlıklar yaptığımızı anlatır:

"... topun karşısına şişhane, tüfengin karşısına yatağan, süngünün karşısına sopa, tedbirin karşısına hile, mantığın karşısına şiir, terakkinin karşısına vukûf, intizamın karşısına ihtilâl, ittifakın karşısına tefrika, fikrin karşısına kavuk ile

gittik; belki hiç bir millette görülmemiş denilebilecek ve hatta Osmanlılar'ın zaman-ı ikbâllerinde gösterdikleri maharet ve azamete ma'kusen mütenâsib olacak derecede maddî ve manevî bin türlü hezimetlere uğradık, Avrupa'da olan mülkümüzle hemen nısfından ziyâdesini kaybettik."

"Şark Meselesi"nde Namık Kemal, Osmanlı Devleti'nin devrin süper güçleri tarafından ölmesi beklenen bir "hasta adam" olarak görüldüğünü, Fransa'da Louis Philippe (1773-1850), Avusturya'da Metternich ve Rusya'da Çar I. Nikola'nın Osmanlı Devleti'nin dağılması halinde elde edeceği menfaatleri düşündüklerini söyler. "Hasta adam" tabirini de ilk kez Çar I. Nikola, 9 Ocak 1853'te St. Petersburg'ta, "Kollarımız arasında hasta, ağır hasta bir adam var" sözleriyle ifade etmiştir. Kemal'in "Şark Meselesi" adlı yazısında üzerinde durduğu diğer önemli bir konu Rus yayılmacılığıdır. Yazar, Rusya'yı "istilâ-yı âlem efkârından hiçbir vakit teberri etmeyen Rusya" diye tavsif eder. Kemal, Rusya'nın Orta Asya, Kafkasya ve Balkanlar'da emperyal politikalar izlediğini, bu politikaları hayata geçirirken uluslararası hukuku ihlâl ettiğini ve devletlerarası antlaşmalara, hatta kendi yayımladığı kanunlara riayet etmeyip keyfî davrandığını söyler (Çitçi 2015: 34-35, Lewis 2004: 364).

Osmanlı'da 1804 yılında çıkan Sırp İsyanı, birbirine bağlı iki açıdan önem taşır. Birincisi bu isyan, Fransız İhtilâli ile gelen milliyetçilik akımının Osmanlı topraklarında, ikincisi, Pan-Slavizmin Balkanlar'da ilk görülen etkisidir (Roudometof 2001: 49-55). Sırp İsyanı, Osmanlı Devleti'nde merkezî otoritenin zayıflaması ve Rusya ve Avusturya'nın tahrikiyle çıkmıştır. Namık Kemal (2005: 256), 12 Ramazan 1289'da (13 Kasım 1872) *İbret* gazetesinde yazdığı "Yine mi Sırbistan?" başlıklı makalede İslav ittihâdı=Pan-Slavizm tabirini kullanır:

"Yahut (Sırplılar'ın) güvendikleri Rusya değil de Avusturya mıdır? Öyle akvâm-ı muhtelifeden mürekkeb olmak cihetiyle kavmiyet namına tevellüd edebilecek her türlü davanın bi't-tab' hasm-ı ekberi olmak lâzım gelen ve hususiyle İslav ittihâdı fikrine karşı durmak mecburiyet-i kâfiyesinden dolayı Devlet-i 'Aliyye'nin müttefik-i tabiîsi bulunan Avusturya İmparatorluğu'ndan hem kavmiyet ve hem İslavlık esası üzerine izhâr ettikleri bir takım metâlibde nasıl muâvenet me'mûl ederler?"

İttihâd-ı Anâsırdan İttihâd-ı İslâma

İlk dünya savaşı olarak görülebilecek Kırım Muharebesi'nin ardından gelen 1856 Paris Muahedesi ile Karadeniz bir iki istisnası dışında silahtan arındırıldı. Çar II. Alexander (1855-1881), muahedenin bu hükmünü iktidarının bir "lekesi" olarak değerlendirdi (Sander 1987: 152). 1856 Paris Konferansı'nda menfaatleri zedelenen Rusya'nın Pan-Slavizm ile Balkan Slav milliyetçiliğini tahrikinden kaynaklanan 1875-76 Balkan hâdiselerinde Avru-

pa'nın tarafgir tutumu ve 93 Harbi'nin mukadderatı, Osmanlı'da var olan Avrupa'nın dostluğu inancını berhava etti. Osmanlı-Rus 93 Harbi (1877-78), birçok açıdan 1683 ile başlayan Osmanlı bekâ mücadelesinin miladını oluşturur:

1. Osmanlı, sadece XIX. asırda ezelî düşmanı Rusya ile hepsi hezimetle sonuçlanan dört yıpratıcı harp (1806-1812, 1828-1829, 1853-1855, 1877-1878) yapmış, artık ölümcül Rus tehdidi kapıya dayanmıştı. 93 Harbi, belki de Osmanlı tarihindeki en önemli kültürel ve psikolojik hadisei teşkil ediyordu. Daha önce de Osmanlı tarihinde ciddi toprak kayıpları ile sonuçlanan hezimetler olmuşsa da, bunlar çevreye münhasır kalmış ve Müslümanların, devletin bir gün sihirli bir şekilde dirileceğine olan ümitlerini yok etmemişti. Şimdi ise merkezde (Balkanlar ve Anadolu) "Osmanlı Zümrüdüankası" efsanesini yıkan bir hezimet yaşanıyordu. Devletin kaderi, artık ilâhî iradeden ziyade somut iktisadi, içtimaî, psikolojik, kültürel ve demografik güçlerin tesirine bağlı görülmeye başlamıştı (Karpat 2001: 153).
2. Osmanlı, Küçük Kaynarca'dan sonra 1791 yılından itibaren ezeli düşmanı Rusya'ya karşı başlıca İngiltere'nin diplomatik desteğiyle direnmişti. 1878 Berlin Muahedesi'nden sonra İngiltere de Osmanlı'nın karşısına geçmiş, iki yaman düşman Rusya ile İngiltere Osmanlı'ya karşı birleşmişti. II. Mahmud gibi padişahların vurguladığı "Küfür tek millettir" hadîs-i şerifi şimdi tamamen gerçekleşmişti.
3. 1856 Islahat Fermanı da Osmanlıcılık projesine çare olamamış, gayr-i müslim Osmanlı tebaası Osmanlı'dan ayrılma, devletin otoritesi ve mülkü (toprakları) çözülme sürecine girmişti.
4. Aynı zamanda II. Mahmud ile gelen Tanzimat'ın meşrûiyet krizi mirası da devlet otoritesinin ve ülke gücünün aleyhineydi.

Bu vahim şartlara karşı II. Abdülhamid'in riyasetindeki Osmanlı Devleti'nin önünde başlıca dört seçenek vardı:

1. "Diplomasi için reform" düsturunca Osmanlı'nın dışarıda elini güçlendirmek için içeride güçlü kılacak modernleşmeyi ileri götürmek,
2. Bu esnada Tanzimat'tan miras kalan meşrûiyet krizini giderme yollarını bulmak,
3. Bu esnada hilâfetin manevî nüfuzu altında imparatorluğa bağlı Müslümanlar arasındaki birliği sağlamak,
4. İngiltere yerine uluslararası politikada yeni güçlü bir müttefikin desteğini kazanmak.

Berlin Muahedesi sonrasında İngiltere'nin Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyasetini bırakması, bütün bu süreçte kilit öneme sahiptir. Bu süreci en iyi değerlendirdiği için Yusuf Akçura'nın (1326b: 405-406) sözlerini iktibas etmekte fayda vardır:

"İngilizler, on dokuzuncu asır devâmınca, Devlet-i Osmaniyye'yi, şimâlden gelen Rus istîlâsına karşı müdâfaaya çalışmışlardır. Lâkin asla hatırdan çıkarılmamalıdır ki İngilizler'in istiklâl ve tamâmiyet-i mülkiye-i Osmaniyye'yi müdâfaadan maksad-ı hakîkîleri, Hind'i, Hind yolunu muhâtaradan saklamak, Türkiye pazar ticâretini kendilerine açık bulundurmaktı. Hindistan her türlü mehâlikten masûn kalmak için, Hind yolu ya bizzat İngilizler'in elinde olmalı, yâhûd İngilizler'e îrâs-ı zarar edemeyecek kadar zayıf bir devletin idâre ve nüfûzu altında bulunmalıydı. Türkiye, İngilizler'in fikrince tam matlûblarına muvâfık, zebûn bir devletti. İkinci bir maksadları ise sultanın hâiz olduğu kuvve-i hilâfetten istifâde eylemekti. On sekizinci asırda ve hatta on dokuzuncu asrın ibtidâlarında gelip geçmiş Osmanlı pâdişâhlarının, hilâfet kuvve-i muazzama ve mukaddesesinden, siyâseten müntefi' olmak isteyip istemedikleri mechûlüm ise de, İngilizler Hind'de içe yerleşir yerleşmez, hilâfet mes'elesini tedkîke ve ondan ne yolda istifâde edebileceklerini taharrîye koyuldukları şüphesizdir.

İngiltere'nin İstanbul sefîri Layer, Hâriciyye Nâzırı Lord Derby'e 13 Haziran 1877 tarihli yazdığı tahrîrâtında, İngiltere'nin şark siyâseti ledünniyâtından bahsederek şöyle diyordu: 'Türkiye'ye yardımımızı îcâb eden siyâset, Türkler'e yahud dinlerine mücerred bir muhabbet beslememizden neş'et etmiyor; sırf kendi emniyet ve menfaatimiz içindir; en büyük devlet adamları tarafından kabûl ve tasdîk edilmiş olan bu siyâseti, onunla hiçbir râbıta ve münâsebeti bulunmayan vekâyi'-i ahîre, ihlâl edemez, bu siyâset kısmen, Ruslar'ın şarktaki âmâl-i muhterisânelerine karşı Türkiye'nin bir hâil olduğu ve dîn-i Muhammedî'nin reîs-i mutâ'ı sultanın, teba'ası arasında milyonlarca Müslümanlara mâlik İngiltere'ye nâfi' belki elzem bir müttefik bulunduğu akîdesine müsteniddir."

Demek İngiltere, XIX. asr-ı mîlâdîde imâmu'l-müslimînin dost ve müttefiki, belki de müdâfi' ve hâmîsi görünerek, milyonlarca Müslüman teba'asının muhabbetini celb, itâatini te'mîn etmek istiyor; hatta ihtimal ki, halîfe'nin o teba'aya bazı te'sîrât-ı ma'neviyyede bulunabilmesini de büsbütün hâric ez-imkân bulmuyordu. Bunun içindir ki bir taraftan "sultan-halîfe" ile hoş geçinmeye i'tinâ eylerken, diğer taraftan, her türlü ihtimalâta karşı, tamâmen kendisinin adamı olacak bir halîfe yetiştirmeye de çalışıyordu... Kuvve-i hilâfet, İngiltere için hem pek faydalı, hem de gâyet zararlı olabilir müdhiş bir silâhtır. Bu silâhın sâhibi, İngiltere'ye dost, daha doğrusu mutî' olursa, onu da, silâhı da hüsn-i muhâfaza etmek lâzımdı; ama o silâh İngiltere aleyhine çevrilmek istenilirse, her türlü vesâite bi'l-mürâcaa, silâhı da, hâmilini de mahv eylemek elzemdi.

Çünkü o silâh İngiltere'nin hayat damarlarını kesebilirdi. Zaten Devlet-i Osmaniyye'nin Rusya taarruzâtından himâye ve müdâfaa olunması, Hind yolunu muhâfaza kastıyla değil miydi? Eğer bizzat Devlet-i Osmaniyye, kuvve-i hilâfete müsteniden, Hind'in yalnız yolunu değil, asıl kendisini tehdîde kalkışırsa, artık Devlet-i Osmaniyye'nin vücûdunu izâle farz-ı ayn olmuş olmaz mıydı?

Bu cihetle İngiltere'nin Türkiye müttefik ve müdâfi'liği, Türkiye'nin kendisini ihâfe edemeyecek kadar kuvvetsiz kalması ve 'alel-husûs selâtîn-i Osmaniyye'nin sıfat-ı hilâfetlerini çokça hatırlamamaları ile mukayyed idi (...) Bundan böyle, İngiltere siyâset-i Şarkiyyesi Türk dostluğu esâsından, gittikçe mütezâyid bir sür'atle ayrılır, uzaklaşır; nihâyet bir dereceye gelir ki artık İngiltere, Devlet-i 'Osmâniyye tamâmiyet-i mülkiyesinin müdâfi'i olmak şöyle dursun, mevcûdiyet-i Osmaniyye'nin bile 'adüvv-i bî-emânıdır... İngiliz siyâsetinin bu şekli, bilhassa "Ermeni vak'ası" esnâsında vuzûh-ı tâm ile tecelli eder."

Özetle:

1. İngiltere'nin Osmanlı Devleti'ni parçalama politikasının ilk adımı, 13 Haziran 1878'de toplanan Berlin Kongresi'nden hemen önce II. Abdülhamid'i zorladığı bir ittifak muahedesiyle Kıbrıs adasını işgal etmesidir. Birleşik Krallık bayrağı, 12 Temmuz 1878 günü, Lefkoşa burçlarına çekildi, hemen ertesi günü 13 Temmuz 1878'de Berlin Muahedesi imzalandı. Bilâhare 1882'de Mısır'ı işgaliyle millî menfaatleri bakımından hayatî önem taşıyan Doğu Akdeniz'i (Hindistan yolunu) sağlama aldıkları kanaatine varması, İngiltere'nin gözünde Boğazlar'ın, dolayısıyla Osmanlı Devleti'nin bekâsının önemini azaltmıştı (Armaoğlu 1997: 527-32). Artık İngiltere'nin Osmanlı'yı daha fazla sırtında taşınmasına gerek yoktu; hasta adamın ipi çekilebilirdi.

2. Hindistan Müslümanları gibi Müslüman tebaasını kontrol için Osmanlı hilâfetinden manevî nüfuzundan istifade hesabı yapan İngiltere için bu imkân, iki ucu keskin kılıç gibiydi. Bu riskin kökten giderilmesi, Arap hilâfeti teziyle Osmanlı hilâfetinin yıkılmasına bağlıydı. William Muir gibi İngiliz oryantalistler, Arap hilâfeti projesinin entelektüel altyapısını hazırlayarak İslâm ve Türk-karşıtı kampanyanın başını çektiler. 1861'de çıkardığı *The Life of Mahomet* isimli kitabından sonra 1891'de İngiliz emperyal siyaseti doğrultusunda hilâfetin çöküşü temasını ele alan *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources* adlı kitabını çıkaran William Muir'in (1891) asıl maksadı, Osmanlı hilâfetinin meşrûiyetini sarsmaktı. İslâm ve Osmanlı dünyası aydınları ise buna karşı hamleyle Osmanlı hilâfetinin meşrûiyetini savunan, devasa bir literatüre ulaşan çok sayıda risâle vermişti (Buzpınar 2004, Gencer 2017a: 140, Kara 2002–2014, Özcan 1998, Turan 2004, 2017).

Bilhassa II. Abdülhamid devrinde hilâfet-karşıtı İngiliz propagandasına karşı çok yönlü yoğun bir mücadele verildi. Bu hususta Hindistan'da çıkarılan *Penjab*

Times adlı gazetenin hilâfet-karşıtı yayınlara karşı gereken tedbirlerin alınması ve bu gibi yerlere tayin edilecek memurların vasıflarına dikkat edilmesi hususunda Bâb-ı 'Âlî'den, "Hicâz ve Sûriye ve Beyrut ve Trablus ve Bingâzî, Haleb, Yemen, Bağdâd, Basra, Kudüs vilâyet ve İntihâb-ı Me'mûrîn Komisyonu riyâset-i celîlelerine" gönderilen 2 Şubat 1888 tarihli bir talimat, yeterince fikir verir:

"Hindistân'da *Pencab Times* nâmıyla neşr olunmakda olan İngilizce gazetenin ehl-i İslâm'ın hilâfet-i seniyye hakkında olan i'tikādını ihlâl için neşreylediği câlib-i ehemmiyet bir bendin tercemesi lede'l-arz manzūr-ı 'âlî olarak mü'min ve muvahhid-i hakīki olanların merkez-i hilâfet-i uzmâya olan râbıta-i dîniyyelerini bu misillü fesâd-âmîz neşriyyât ızlâl edemez ise de ma'amâfîh kıt'a-i Hicâziyye ile Arabistân'ın sâ'ir kıta'ât-ı mesâhasında sâkin bi'l-cümle urbân meşâyihinde ve Hindistân ve sâ'ir memâlik-i İslâmiyye'den Mekke-i Mükerreme ve Medîne-i Münevvere'ye gelen hüccâc ile orada mücâvereten bulunan binlerce Hind ve Cavalılar'ın bir kat daha cânib-i me'âlî-menâkıb-ı hazret-i hilâfet-penâhîye celb-i kulûb için haklarında şân u şeref-i hükûmete lâyık olan her nev' mu'âmele-i âdile ve tevkīriyye ve mihmân-nüvâzânenin icrâsıyla, bu misillü neşriyyât-ı fesâd-ı ciddiyânenin te'sîrsiz bırakılması zimmet-i hükûmete tehattüm eden vezâ'if-i mukaddes cümlesine ve bu da makāsıd-ı mukaddese-i hilâfet-i kübrânın âsâr-ı fi'liyyesini dâ'imâ halka gösterebilecek ve hâl ü mevki'in îcâb etdireceği her türlü tedâbîr-i inzibâtıyyeyi ittihāz ve icrâ eyleyecek iktidâr ve meziyyeti hâ'iz me'mûrluk bulundurulmasına mütevakkıf mevâddan olmasıyla her tarafa ve husūsıyle kıta'ât-ı mezkûreye intihāb ve ta'yîn kılınacak me'mûrînin gösterilen evsâf ile ittisâfına i'tinâ ve dikkat olunması Mâbeyn-i Hümâyûn Başkitâbet-i Celîlesi'ne bâ-tezkere-i husūsiyye tebliğ olunan irâde-i seniyye-i hazret-i pâdişâhî iktizā-yı âlîsinden bulunduğu beyân-ı âlîsiyle icrâ-yı îcâbı taraf-ı sâmî-i sadâret-penâhîye bâ-tezkere-i sâmiye emr u izbâr buyurulmuş ve bu mâdde hiçbir vakit nazar-ı i'tinâdan dûr tutulmayacak mevâdd-ı mühimmeden bulunmuş olmasıyla bu bâbda lâzım gelenlere vesāyâ-yı îcâbına icrâ kılınmakla bu bâbda ber-mantūk-ı emr u fermân-ı hümâyûnu oraca da iktizā-yı hâlin icrâsına himem." (2 Şubat 1888 (19 Cemaziyülevvel 1305),BOA, DH. MKT, 1482/60).

3. İngiltere'nin geleneksel güç dengesi politikası, Avrupa kıtasında bir gücün baskın olmasını önleme gayesine dayanıyordu. Bu yüzden XIX. asırda bir taraftan Rusya gücüne karşı Almanya'nın güçlenmesini teşvik etti, diğer taraftan müstakbel Alman nüfuzuna karşı Rusya'yı destekledi; yani iki gücü birbiriyle dengeleme yolunu tuttu. İngiltere'nin Rusya'yı desteklemesi, Osmanlı'yı gözden çıkarması demekti.

Berlin Muahedesi ile İngiltere ile Avusturya, Osmanlı Devleti'nin toprak bütünlüğünü koruma politikasını bırakmışlardı. Bu tarihten itibaren bu iki devletten boşalan yeri Almanya almağa başlayacaktı. Hakikaten II. Wilhelm'in yeni

Weltpolitik'inde (dünya politikası) Osmanlı Devleti'nin önemli ve anlaşılır bir yeri vardı. "Sömürgesiz" Almanya ile öteki Avrupa devletlerinin sömürgeleri arasında yaygın bir Osmanlı İmparatorluğu bulunuyordu. Osmanlı yöneticilerinin, büyük devletlerarası alanda Almanya'ya yakınlık duymalarının sebebi ise, Almanya dışındakilerin izledikleri dış politikaların Osmanlı Devleti'nin varlığını tehdit edecek biçimde değişmesidir. İktidarının ilk yirmi yılında II. Wilhelm'in Yakın Doğu politikası başarılı olmuş ve Almanya ile Osmanlı Devleti arasında sıkı siyasî, iktisadî, askerî münasebetler kurulmuştur (Sander 1987: 165).

Avrupa için Almanya ile Osmanlı'nın yakınlaşması, iki pan-hareketinin birleşmesi, iki büyük "mesele"nin, Şark Meselesi, yani "Türk meselesi" ile "Alman meselesi"nin birleşerek çifte tehdide dönüşmesi demekti. Batı ricalinin İttihâd-ı İslâm'ın (Pan-İslamizm) dinamiği ve şeceresi, mahiyeti ve hedefi hakkındaki yanılgısı, iki psikolojik sâiktan kaynaklanıyordu: 1. Zulüm psikolojisine has iştibah (ambivalans), 2. "Kişi kişiyi kendi gibi bilir." Zulüm psikolojisine has iştibahtan kasdımız, Batı'nın ecel saati gelmiş hasta adama bakışıdır. Batı, bir taraftan Osmanlı'ya ecel saati gelmiş hasta adam olarak bakar, Şark Meselesi'nin son safhası olarak cenazesini kaldırma planları yaparken diğer taraftan Pan-İslamizm endişesi yaşıyordu. Bu endişe de üç ihtimalden kaynaklanıyordu: 1. Çok zayıf bir ihtimal de olsa Osmanlı bu suretle mucizevî bir şekilde iyileşerek ayağa kalkabilir, 2. Adeta can vermek üzere olan bir canlı gibi can havliyle ayağa kalkarak etrafına zarar verebilir, 3. Osmanlı çökse bile uluslararası dengeleri Batı dünyasının aleyhine kalıcı olarak değiştirebilir.

"Kişinin kişiyi kendi gibi bilmesi"nden kasdımız da Batılı devletlerin kendi hesaplarına göre Pan-İslamizm idrakleridir. Gerçekten İttihâd-ı İslâm hakkında yazılan yazıların büyük bir kısmı, Fransız ve İngiliz dışişleri yetkilileri tarafından kaleme alınmıştır (Karpat 1987: 27). Bu iki ana Batılı devlete göre iki Pan-İslamizm algısını ayırabiliriz:

1. İngiltere, Siyonizm ile sinsi, dolaylı bir küresel hâkimiyet, dünya devleti peşinde olduğundan İttihâd-ı İslâm'ı Pan-Slavizm gibi II. Abdülhamid tarafından bütün dünya Müslümanlarını birleştirmeye yönelik anti-Siyonistik bir proje olarak görüyordu. Krallık, "İslâm'a karşı İslâm" stratejisiyle, Hindistan başta olmak üzere dünya Müslümanlarının enerjilerini manipüle ederek Batı'ya karşı direnişini kırmak, bu riski önlemek için sözde dünya İslâm birliği projesinin ideoloğu, bayraktarı olarak Cemâleddîn Afgânî'yi kullanıyordu. İngiltere için bu riski önlemenin nihaî yolu, "cihet-i câmi'a-i İslâmiyye" olan hilâfeti ortadan kaldırmaktı; sonunda 3 Mart 1924'te bunu başardı. Yılmaz Karadeniz (2017a), arşiv belgelerine dayanarak Wilfrid Scawen Blunt ile Cemâleddîn Afgânî'nin sözde Arap hilâfeti projesiyle Osmanlı hilâfetini yıkmak için İngilizler tarafından kullanıldıklarını ortaya koymuştur.

1884 yılında Sudan'daki Mehdî hareketini, hem Avrupa devletleri, hem de sultana karşı bir manevra aracı olarak kullanmaya çalışan Afgânî, Paris'ten II. Abdülhamid'e bir mektup göndererek onunla temas kurmaya çalıştı (Yalçınkaya 1995: 131-6). Bu sırada, sanıldığı gibi önce sultanın Afgânî'yi davet etmek istemesinden ziyade Afgânî'nin kendisini İstanbul'a davet ettirmeye çalıştığı anlaşılmaktadır (Keddie 1972: 247). II. Abdülhamid, 1891 yılında Osmanlı Irak'ında kaldığı sırada Arapça konuşan halklar arasında karışıklık çıkarmasından ve bir Arap hilâfetinin kurulması için S. Blunt'la işbirliği yapmasından kuşkulandığı Afgânî'nin Arabistan'a gitmesini önleyerek onu İstanbul'a getirmek istemişti.

Afgânî, ikamete mecbur tutulduğu Abdülazim semtinden İngilizler'in yardımıyla firar ederek Londra'ya gitmek için Bağdat'tan Basra'ya kadar gelmiştir. İran hükümetinin Osmanlı Devleti'nin Bağdat ve Basra idarecilerini ikazı üzerine taktik değiştiren Afgânî, buradan Medine'ye gitmek istediğini söyleyerek tevkiften kurtulmak ister. 1 Aralık 1891'de Yıldız Sarayı Hümâyûn-ı Baş Kitâbet Dairesi'nden 2366 numara ile Basra Vilâyeti'ne yazılan yazıda, Afgânî'nin bir Arap hükümet teşkili yolunda karışıklıklar çıkaracağı istihbaratının alındığı ifadesiyle İngiliz ajanı olduğu beyan edilir ve Osmanlı aleyhine yıkıcı faaliyetlerinin önlenmesi için İstanbul'a getirilmesi ve tutuklanması için gereken tedbirlerin hemen alınması tavsiye edilir:

"Mukaddemâ İran'dan firar iderek Basra'ya gelmiş olan Afgânî Şeyh Cemaleddin Efendi nâmında bir şeyhin Medine-i Münevvere'de ikâmet istid'âsında bulunduğu beyanıyla selef-i sâmî-i sâdâretpenâhileri Kâmil Paşa hazretleri tarafından sebk iden istizân üzerine çünkü mûmâ-ileyhin bir hükümet-i 'Arabiyye teşkili yolunda icrâ-yı fesâdâtda bulunacağı melhûz ve müstahber bulunmasıyla hatt-ı Hicâziyye'ye müsa'âde olunduğu takdirde oralarda ilkâ-yı fesâdâtdan hâlî kalmayacağından Dersa'adete celbi emr ve ferman buyurulmuş idi. Bunun üzerine mûmâ-ileyh Basra'dan Londra'ya firar iderek bu kere yine Basra'ya avdet eylemiş olduğu istihbâr kılındığından muhârebât-ı muzırrasının icrâsına mahal kalmamak üzere kendisinin tevkifi zımnında tedâbîr-i lâzimeye teşebbüs ve ibtidâr edilmesi şeref-sâdır olan irâde-i seniyye-i cenâb-ı padişahi iktizâ-yı 'âlîsinden bulunmuş olmağla ol bâbda emr ü fermân hazret-i veliyyü'l-emrindir" (BAO, İDH. 01253.098319.001.001, Karadeniz 2017a: 222).

İlginçtir ki, bu yazıyla aynı anda 1 Aralık 1891'de İkinci Abdülhamid'e gönderilen yazıda, daha açık bir şekilde Afgânî'nin İngiliz himayesinde bir Arap hükümeti teşkili yolunda teşebbüste bulunduğu, Londra'da *Ziyâü'l-hâfikayn* (İki Yarımkürenin Işığı) nâmında gazete çıkaran Yahudi Salamoni, İstanbul'daki Şeyh Ebu'l-Hüdâ ve Münif Paşa ile muhaberatta bulunduğu padişaha arzolunmuştur (Karadeniz 2017a: 182). Yıldız Sarayı Zabtiye Nezâreti'nin 15 Mayıs 1891 tarihli arzında da, "Kendisine Araplar'ın büyük hâmîsi nâmı veren

Urâbî Paşa vasıtasıyla Yemen'de bir ihtilâl çıkarmak teşebbüsünde bulunan bir ecnebî muharrik, merkûm müfsid" olarak söz edilen Blunt'u İstanbul'da kaldığı otele İngiliz sefâretinden görevlilerin gizlice ziyarete geldiği, Blunt'un Afgânî ile görüşmesinin de saklandığı, eski Mısır Hidivi İsmail Paşa'nın da ondan öfkeyle bahsettiği anlatılır (Karadeniz 2017a: 317-9).

93 Harbi sırasında Hindistan Müslümanları, İngiltere'ye birçok dilekçe yazıp Osmanlı'ya destek ricasında bulunmuşlar, topladıkları birçok yardımı Osmanlılar'a göndermişlerdi. Hindistan Müslümanlarının bu coşkulu Osmanlı desteği üzerine Hindistan'daki İngiliz Genel Vali Robert Bulwer-Lytton (1831-1891), İngiliz dış politikasına soktuğu "Hindistan Müslümanları faktörü"nü Londra'ya şöyle abartarak anlatıyordu: "Eğer yarın otuz bin Rus sınırı geçip bizi saldırsa onlara karşı koymak için rahatlıkla Hindistan Müslümanlarına güvenebiliriz. Fakat eğer üç tane Türk, sultandan bir mesajla Bombay'a gelse ve Müslümanları Britanya hükümetine karşı cihada çağırsa, bütün Müslümanlar, kerhen de olsa bu çağrıya uyarlar." II. Abdülhamid'in (1975: 178) kanaati de bu yöndeydi (Özcan 1992: 73,134).

İngiliz elçisi Henry Layard da (1817-1894) benzer endişeyle İstanbul'dan ayrıldığı 1880 yılına kadar, Hindistan'daki "Osmanlı entrikaları" hakkında Londra'ya raporlar gönderdi. "Osmanlı entrikaları" ile ilgili Fransa ve Hollanda gibi başka kaynaklardan da Londra'ya haberler geliyordu. Böylece İslâm dünyasındaki hareketlilikten rahatsız olan bu devletlerin müşterek menfaatler için "Pan-İslam hareketi" dedikleri ortak tehlikeye karşı birlikte hareket ettikleri görülüyordu. Hindistan hükümeti, peşpeşe gelen "Osmanlı entrikaları" ile ilgili bilgi ve isnadların abartıldığı kanaatini ısrarla ilettiği halde Henry Layard'ın halefleri de benzer abartılı raporlar göndermeye devam ettiler.

Bunlara göre sultan çok sayıda ulemâyı toplayarak Osmanlılar'a karşı oluşturulan Hıristiyan birliğine karşı koymak üzere İslâm birliği oluşturulması için onları teşvik ediyor, -Osmanlı basını böyle bir birlikle ilgili haberlerle dolu- Bombay'daki Osmanlı şehbenderi aynı gaye için Hindistan Müslümanları arasında çalışmalar yapıyor, saraydaki bir grup, İslâmî dayanışma ruhunun diriltilmesi ve başka ülkelerdeki Müslümanların üzerindeki Osmanlı nüfuzunun arttırılması için planlar ve projeler geliştiriyor, kabine üyelerinden Münif Efendi, hac mevsiminde dağıtmak üzere Türkçe, Arapça, Farsça ve Urduca bir bildiri hazırlıyordu (Özcan 1992: 136-41).

2. Fransa ve Hollanda gibi sömürgeci ülkeler, İttihâd-ı İslâm'ı II. Abdülhamid'in Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için Müslüman ülkeleri Batılı sömürgeci devletlere karşı kullanma, seferberlik projesi olarak görüyorlardı. 1880'li yıllarda Osmanlı Devleti'nin çeşitli bölgelerini gezerek edindiği intibaları sıkça yazıya döken Fransız gazeteci Gabriel Charmes (1850-1886), Pan-İslam

tabirini sıkça kullanarak revaç kazandırdı. Batı dünyasını kendilerine yönelik Pan-İslamizm "tehlike"sine karşı ilk uyaran bu oldu. Ona göre sultan, siyasî hedeflerini gerçekleştirmek için İslâm birliği davasını kullanıyordu. Yani güya Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için Batılı sömürgeci devletlere karşı İslâm ülkelerini kullanmak istiyordu (Farah 2008: 208; 2002: 367).

Trablusgarp'ta meşhur bir tarikat olan Medeniyye Tarikatı'nın şeyhi Muhammed Zâfir, İstanbul'da Yıldız Sarayı'nda oturuyordu. Şâziliyye-Medeniyye mensupları, İslâm halifesi olması hasebiyle sultana bağlı ve itaatkârdılar. Bunlar, bölgelerinde Fransa'nın emel ve hilelerine karşı çıkıyorlardı. 12 Şubat 1902 tarihli bir Fransız belgesinde bunlara karşı alınacak tedbirlerle ilgili şu görüşler yer alıyordu. "Osmanlı hükümeti, İslâm taassubunu Avrupa'ya karşı kendine bir silah yapıyor ve bu silahı, mukavemet edilemez bir hale getirmeye çalışıyor. Afrika'ya sızma gayemizin ışığı altında, maddî varlıklar ve manevî tesirleri yönünden çok zor bir durumda bulunan Müslüman tarikatlarına aman verilmemesi, acil ve temel ilke olmalıdır"(Sırma 1986: 16).

Hâlbuki İttihâd-ı İslâm, tâ 1800'lerin başında III. Selim devrinde "cihet-i câmi'a-ı İslâmiyye" tabiriyle ifade edildiği gibi 1774 Küçük Kaynarca Muahedesi'nden sonra Osmanlı'nın ezelî amansız düşmanı Rusya'ya karşı ve Osmanlıcılığın (ittihâd-ı anâsır) çözülüşü üzerine ortaya çıkmıştı. Yani İttihâd-ı İslâm, Batılılar'ın sandığı gibi bir tercih değil, sürüklenişti.

Édouard Engelhardt (1328: 30), bunu açıkça ifade eder: "Kendi vâlisine mağlup olan, hükümdarlık mevki'inden ma'nen sükût eden Sultan Mahmud, Rusya'nın uzattığı yardım eline sarıldığından, 1833 senesi Şubat'ının yirmisinde Çar'ın Osmanlı Devleti'ni himâye etmek isteyen donanması Dersaâdet önlerine gelerek Boğaziçi'nde demirledi. Bu, emîrü'l-mü'minîn'in şan ve şeref ve itibarına, saltanatının bizatihi mevcudiyetine indirilen en müessir darbe idi. İslâm fertler arasında son bir râbıta kalmıştı ki, o da Ruslara karşı her bir İslâm'in kalbinde mevcut nefret hissinin doğurduğu râbıta idi. Bu his, bu râbıta Müslümanları dâimâ sancak-ı şerîfin altında toplayıp yekvücut bir halde bulundururken, birdenbire çözüldü. Eğer Rusya, o zaman ahvâlin müsâit oluşundan faydalanarak, inhisarların, gıda maddelerinden tahsîl olunan vergilerin lağvını talep etmiş olsa idi, sefaletin aşırılığı yüzünden ancak maddî menfaatlerini düşünebilecek bir meskenet hâlinde bulunan ahâlî tarafından alkışlanmış olacağında hiç şüphe yoktur."

Algı ile Gerçek Arasında İttihâd-ı İslâm

II. Mahmud devrinde zaruretten, Abdülaziz devrinde gafletten (Mahmud Nedim sayesinde) kaynaklanan bu tavizler, Osmanlı kamuoyunda Rusya karşıtı temayülü etkilemedi; zira tarih, hep Rusya sayesinde Osmanlı aleyhine

akıyor, hızlanan tarihin seyri, Osmanlıcılık (ittihâd-ı anâsır) projesine hayat hakkı tanımıyordu. Aşağıda vereceğimiz üç misal, II. Abdülhamid'den önce Abdülaziz devrinde 1870'li yılların başında hilâfetin yatay-dinî otoritesine bağlılığa dayalı bir İttihâd-ı İslâm anlayışının ortaya çıktığını açıkça gösterir. Bilhassa Mersin Kaymakamı Abdülkâdir Kemalî'nin Tataristan, Buhara, Aral Gölü havalisi, Afganistan'ın siyasî durumu ve Ruslar'la İngilizler'in bölge üzerindeki emelleriyle ilgili olarak Hariciye Nezâreti'ne takdim ettiği 21 Mart 1872 tarihli rapor, İttihâd-ı İslâm siyaseti için bir düstur taslağı gibidir. Kemalî, *burada* İttihâd-ı İslâm siyasetinin ortamını, gerekçesini, tarzını, faydalarını, samimi, tesirli bir üslupla anlatır.

İttihâd-ı İslâm'ı "uzak bir mesafede bulunan millet-i İslâmiyye'yi himâye, ittifâk ve ittihâd dairesine alma mesleği" olarak tanımlayan Kemalî, İslâm ümmetinin tâbi' olduğu hilâfetin evrensel otoritesinden dolayı Osmanlı Devleti'nin sınırları dışındaki Müslüman bölgelere de müdahale hakkı olduğunu savunur. Hatta Buhârâ Emîri tarafından pâyitahta gönderilen sefire karşılık olarak gönderilecek ve yalnızca Buhârâ hükümetiyle değil, o civarda bulunan hükümdarlar ile de Osmanlı adına irtibat kuracak donanımlı bir memurla manevî ve maddî bir ittihâda hakiki vasıta ortaya çıkmış olur. Burada manevî ittihâdın ötesinde "maddî ittihâd" kaydıyla İngilizler'in huylandığı şekilde bir dünya Müslümanları birliği projesinin kasd edildiği düşünülse bile, sonuçta bunun bir Osmanlı memurunun teklifi olduğu ve o devrin aydınlarının bu konudaki ufkunu yansıtması bakımından önem taşıdığı unutulmamalıdır:

"Tataristân ve Türkistân-ı Buhârâ ile Afganistân hıttalarında ahâlî-i meskûne millet-i İslâmiyye'den olduğuna ve zât-ı melâ'ik-simât-ı hazret-i milk-dârî ise halîfe-i rûy-ı zemîn ve hâmî-i millet-i cesîme-i İslâmiyye bulunduğuna mebnî ol havâlînin vukû'âtına müdâhaleye Devlet-i 'Aliyye'nin hakkı bi'l-cümle hükümdârândan ziyâde cârî olmak lâzım ve vâcibdir. Hâl böyle iken memâlik-i mezkûrede bulunan ahâlî ve belki hükümdârân bile cevânib-i erba'alarında bulunan Rusya ve İngiltere ve belki de Çin ve İran devletlerinin kuvvet ve kudretlerini azîm tanıyarak Devlet-i 'Aliyye'nin şevket ü satvetinden ve iktidâr-ı gîtî-sitânîsinden kat'iyyen bî-haberdirler ve her ne kadar memâlik-i mezkûreden pek çok zevât memâlik-i mahrûseye dâhil olarak şân ü şevket-i 'Osmâniyânı rü'yet iderler ise de bu hâl ol havâlîde nüfûz-ı devletin intişâr ve te'sîrine kâfî olamayup millet-i İslâmiyye hakkında mebzûl buyrulan sahâbet ve merhamet-i şehin-şâhî ahâlî-i merkûme indlerinde nâ-ma'lûm kalmış gitmişdir (...) Böyle matma'-ı nazar-ı ecânibde olan memâlik-i İslâmiyyenin feryâd-resi ve dest-gîri olmak ve oralarda zuhûra gelen vukû'ât-ı ecnebiyyenin derecesini anlayıp mümkinâtdan olduğu sûretde def'-i müdâhale ve ta'arruz itmek ve nüfûz ve iktidârının te'sîrini ol havâlî ahâlî ve ümerâsının kalblerinde yerleşdirmek Devlet-i 'Aliyye menâfi'-i âtiyesini te'mîn içün mevâdd-ı mühimme ve lâzimedendir

Zîrâ memâlik-i mezkûre ümerâ ve ahâlîsinin bir müddetden berü giriftâr oldukları felâket ve musîbetlerinden dolayı bir hâmî taharrîsinden kat'iyyen fâriğ ve gâfil olamazlar ve bu cihetle nüfûz ve heybet-i 'Osmâniyânın te'sîrât-ı ma'neviyyesini ol havâlîde tahkîm itmek ve derd-i kederle imrâr-ı vakt iden bu kadar millet-i İslâmiyyeyi taht-ı himâyeye almak Devlet-i 'Aliyye içün bir büyük vakt-i fursatdır. Zîrâ memâlik-i mezkûrede mesned-nişîn olan ümerânın hâl-i za'fından her devlet istifâde-i fursat etdiği halde Devlet-i 'Aliyye'nin uzakdan seyr ü temâşâ itmesi menâfi'-i matlûbesine el virmez bir keyfiyyetdir.

Buhârâ Emîri tarafından der-bâr-ı saltanata irsâl olunan sefîre mu'âdil taraf-ı eşref-i hazret-i şehin-şâhîden memâlik-i mezkûre sekenesinin mizâc ve mişvârlarını ve elsine-i câriyeleriyle ihtiyâcât-ı mevki'iyyesini ârif, ilm-i sülûk ve merâtib-i diyânete vâkıf, eshâb-ı dirâyet ve fetânetden bir me'mûr ta'yîn buyrulur ve bu me'mûr yalnız Buhârâ Hükûmetine mahsûs olmayup ol havâlîde bulunan hükümdârân ile dahî 'alâka-i irtibâta ve muhâbereye me'zûn olur ve tedâbîr-i mu'ayyene ve lâzime tamâmıyla isti'mâl ve îfâ kılınur ise nüfûz ve makâsıd-ı Devlet-i 'Aliyye Asyâ-yı Vustâ'da merkez-i matlûba vâsıl ve bi'l-âhire ittihâd-ı ma'neviyye ve mâddiyeye vâsıta-i hakîkiyye hâsıl olmuş olur. Çünkü böyle uzak bir mesâfede bulunan millet-i İslâmiyye'yi himâyeden ve yâhûd dâ'ire-i ittifâk ve ittihâda mübâşeretden dolayı ittihâz buyrulacak meslek içün Devlet-i 'Aliyye hiç bir vakt lâyık-ı i'tirâz olamaz. Çünkü asr-ı hâlin gün-be-gün mevzû'-ı nazar-ı intibâh itmekde olduğu âsâr-ı garâbet-iştimâle karşu böyle bir tedbîrin lüzûmu der-kârdır ve Buhârâ Emîri nezdine me'mûr-ı mahsûs irsâli bâdî-i nazarda ehemmiyetsiz görünse bile te'sîrât-ı ma'neviyyesi ta'mîk olundukça fevâ'id-i âtiyesini ta'yîn ve tahsîs ider.

Zât-ı şevket-simât-ı hazret-i mülûkânenin hâ'iz oldukları sıfat-ı celîle-i hükümdârîlerine ve merhamet-i mahsûsa-i gîtî-sitânîlerine şâyân olan cihet millet-i cesîme-i nâciye-i İslâmiyye'nin himâye ve sahâbeti kaziyyesi olduğu cihetle hukûk-ı meşrû'a-i dîniyyelerinin muhâfazası vazîfe-i nazîfesi zât-ı hazret-i hilâfet-penâhîye â'id ve râci'dir (11 Muharrem 1289/21 Mart 1872, Mersin'den Bende Kâ'im-makâm-ı Mersin [Mühür] (Abdülkâdir Kemalî, Sarınay 2005: 120-3).

8 Temmuz 1873 (12 Cemaziyülevvel 1290) tarihli *Hadîka* gazetesinde çıkan "Devlet-i 'Aliyye'nin Hâl-i Hazırı" başlıklı yazıda, tebaiyet, teritoryal bir devlete bağlılığı ifade ettiği halde İslâm ahâlîsinin meşrû İslâm hilâfetine tebaiyeti seçtiklerinden bahsedilir: "Küre-i arzda bulunan kâffe-i ahâlî-i İslâm'ın muhâfaza-i hukûk-ı milliyye ve mezhebiyyeleri, halîfe-i Rasûlillah olan pâdişâh-ı Osmaniyân hazretlerine 'âid olup Devlet-i 'Aliyye'nin cemî'-i Müslümanların umûruna müdahale etmeye salâhiyetleri olduğunu kimse inkâr edemez. Hususiyle ahâlî-i İslâm Devlet-i 'Aliyye ve ta'bir-i âharle hilâfet-i meşrû'a-i İslâmiyye'nin tebaiyetini ihtiyar ettikleri halde kim ne diyebilir?" (Türköne 1991:192).

Amerikalı seyyah Januarius Aloysius MacGahan'ın (1844-1878) Hive Seyahatnâmesi'nin Basiretçi Ali Efendi tarafından basılan tercümesinde ona atf edilen sözler de, Sultan Abdülaziz zamanındaki İslâm dünyasında hilâfete bağlılık anlayışını ifade bakımından mühimdir:

"Bir gün 'ale's-sabâh Hiveli refikimle yukarıda beyan olunan "Pehlivan Ata" nâm câmie gittim. Başında elli altmış kadar talebeye bir hocanın ders vermekte olduğunu görüp dersini dinledim. Vâkıa ben bunun takririni lâyıkıyla anlayamadım ise de, refakatimde bulunan Hiveli'ye sual ettim. Bana cevabında, "Hoca efendi, talebesine İslâmiyet'in şerefinden bahsediyor" dedi. Fakat hoca efendi, aralıkta Sultan Abdülaziz Han dediğinden merak edip bu ne takrir eyliyor dedim, "Hoca efendi, esas İslâmiyet'i tarif ettiği sırada ders, hilâfet bahsine gelmiş olduğundan, şeref-i hilâfet-i İslâmiyye'yi tarif ediyor" dedi. "Pekâlâ, amma hilâfet nedir ve Sultan Abdülaziz Han, Osmanlı pâdişâhı olan ve İstanbul'da oturan sultan mıdır?" dedim.

Onun üzerine, bu Hiveli beni oturtup, "Hilâfet, bizim peygamberimiz Muhammed sallallâhü Te'âlâ 'aleyhi ve sellem Efendimiz hazretlerinden sonra zevât-ı kirâma teveccüh eden saltanattır" diyerek tarif ve tavsif ettikten sonra, "El-yevm kürre-i arzda bulunan bi'l-cümle müslimînin halîfe-i hakikisi, Hâdimü'l-Haremeyni'ş-Şerîfeyn olan selâtîn-i 'ızâm-ı 'Osmaniye'den merkez-i hilâfet-i kübrâ olan sizin bildiğiniz İslâmbol'daki şevket-meâb sultan ibni sultan Abdülâziz Han Efendimiz hazretleridir. Onun için bizim dahî dinen ona itaat etmekliğimiz ferâizden olmakla hoca efendi talebeye burasını tefhim ediyor" dedi.

Ben de cevab olarak, "Sizin hanınız olan Mehmed Rahim Bahadır Han dahî itaat eder mi" dedim. Merkûm, buna da cevaben, "Ondan evvel gelenler de o da cümle-i müşârun-ileyh Sultan Abdülâziz Han hazretlerine ma'nen itaat ederler. Zira merci'-i cemî'-i İslâmiyân olan Mekke-i Mükerreme ve Medine-i Münevvere'nin hâdim ve sâir-i emânât-ı mübârekenin hâfızı odur. Çocuklarımızın bile mebâdi-i tahsilinde halîfe-i müslimîni bilmek ve ona itaat eylemek, cümle-i ferâizden olmakla, şimdi burada bu hoca efendi hilâfetin kuvvet ve şerâfetini tafsilen beyân ediyor" dedi" (MacGahan (Mageman) 1292: 276).

Giderek yükselen Slav milliyetçiliği dalgasıyla Balkanlar'daki Osmanlı varlığına bilkuvve son veren Rusya ile 93 Harbi'ni (1877-78) izleyen 1878 Berlin Muahedesi'nin Hıristiyan tebaa lehindeki kararları, müslim/gayr-i müslim Osmanlı tebaası arasındaki gerginliği had safhaya çıkarmış, Balkanlar'ı patlamaya hazır bir bombaya çevirmişti. Düvel-i Muazzama, Osmanlı'dan Berlin Muahedesi'nde öngörülen reformların icrasını, Doğu Rumeli ve Makedonya için belirlenen yeni statünün tatbikini, küçük Balkan devletleri lehindeki sınır revizyonunun tahkikini istiyorlardı (Aksun 2010: 200).

Artık Osmanlıcılık fiilen çökmüş, imparatorlukta Müslüman, Arapça konuşan nüfus oranı artmıştı. Devr-i Hamîdî'de İslâmcılık siyaseti, Avrupa'da neredeyse varlığı kalmayan Osmanlı Devleti'nin Asya'daki varlığını sürdürme, topraklarını koruma kaygısından doğmuştur. Nitekim Yeni Osmanlılar'ın iyimserliğine karşılık Tunuslu (1986: 144) Hayreddin Paşa, 1868 yılında yayınladığı *Akvemü'l-mesâlik* adlı eserinde daha realistik bir bakışla ittihâd-ı anâsır projesinin ciddî risklerine dikkat çekmişti. Sonunda Namık Kemal'in başını çektiği Yeni Osmanlılar da daha gerçekçi bir tutumla Sultan Abdülhamid ile birlikte imparatorluğun Müslüman nüfusu arasında birliği öngören Osmanlıcı-İslâmcılığa, ittihâd-ı anâsırdan İttihâd-ı İslâm'a kaydılar. Artık hedef, heterojen bir Osmanlı siyasî kimliği yerine homojen bir Müslüman siyasî kimlik geçirmekti.

II. Abdülhamid, bizzat hatıratında bu gelişmeyi ifade eder: "Elde kalan Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan nüfusun çoğunluğu Müslümanlardır. Hıristiyan unsurların çoğunluğu Osmanlı câmiasından ayrılarak kendi dil, din ve geleneklerine göre bir hayat oluşturmuşlardır. Mademki Hıristiyan unsurlar, geleneksel Osmanlı nizamını kendi millî ideolojileri uğruna bozmuşlardır. O halde Müslümanların da yaşadıkları topraklar üzerinde kendi kültürlerine, inançlarına ve geleneklerine göre hayat sürmeleri en tabiî haklarıdır" (Karpat 1987: 33).

Pan-İslamizmi Batılı bir kurgu olarak eleştiren Louis Massignon (1922: 9), İslâm'ın zaten *apriorik* olarak evrensel bir din olduğunu belirtir. Ona göre Pan-İslamizm'in Pan-Katolisizm veya Pan-Bolşevizmden daha fazla bir varlığı yoktur. Pan-Cermenizm veya Pan-Slavizm gibi pan-nasyonalizmler, dikey, teritoryal bir evrensel birlik öngören ideolojik hareketlerdir. Hâlbuki İslâm, yatay, teritoryal-aşırı bir evrensel birlik öngörür. İster Dâru'l-İslâm, ister Dâru'l-Harb, dünyanın neresinde yaşarlarsa yaşasınlar, bütün Müslümanlar, şer'an-fıkhen bir ümmet, Osmanlı devri ilmihallerinde geçen tabirle, "Hz. İbrahim'in milletinden, Hz. Muhammed'in ümmetinden"dir.

Pasaport, bu yatay ve dikey bağlılıklar arasındaki farkın simgesi sayılabilir. Âzâd ve Hindistan ulemâsının Müslüman ulus-devleti projesine itirazının arkasında muhtemelen şu mantık yatıyordu. Dünya Müslümanlarının, Müslümanların azınlık olarak yaşadığı Hindistan gibi gayr-i müslim bir ülkeye pasaportla girmeleri anlaşılabilir, ancak Pakistan gibi bir Müslüman ülkeye girmeleri anlaşılamaz. Hintli milliyetçiler, Alman milliyetçiliğinden Pan-Cermenizme geçişe benzer bir gelişme beklentisiyle Müslümanların siyasî bağımsızlık projesine karşı çıkmışlardı. Ebu'l-Kelâm Âzâd ise, XX. asırda ulus-devletleri çağında bile son nefesine kadar ümmet ruhuna sadakatle ilgasına kadar hilâfet altında Müslümanların birliğini, ondan sonra da Birleşik Hindistan milliyetçiliğini savunmuştu.

Şu halde Batılılar'ın tabiriyle Pan-İslamizm ile İttihâd-ı İslâm'ı birbirinden ayıracak şey, saltanat/hilâfet ayırımının ifade ettiği, dikey (teritoryal-siyasî)/yatay (teritoryalaşırı-dinî) otorite ve birlik ayırımıdır. Buna göre ulus/devlet, emperyal devletler/ulusal devletler, yatay/dikey otorite ve birlik ayırımlarına göre İslâmcılığın, Pan-İslamizm ile İslamizm olarak ayrılan iki mânâsı ortaya çıkar. Dâire-i adliyyedeki "devletin nâzımı şerî'atdır" sözünün ve "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabirinin ifade ettiği gibi İslâm, devlete nisbetle *şeriat*, cemaate nisbetle *sünnet*tir (Ferec 2012: 48,72-73). Dolayısıyla İslâmcılık, emperyal devletlerden ulusal devletlere geçiş sürecinde önce ulus-tanımlayıcı (sünnetçilik-cemaatçilik), sonra devlet-kurucu bir ideoloji (şeriatçılık-devletçilik) olarak işlemiş, II. Abdülhamid ve Âzâd için "İslâm ümmetini koruma" siyasetini ifade ederken, bilâhare çağımızda Mevdûdî gibi Müslüman aydınlar için "İslâm devleti kurma" projesine dönüşmüştür.

Dikey (teritoryal-siyasî)/yatay (teritoryalaşırı-dinî) otorite ve birlik ayırımına göre yatay bir birlik projesi olarak İttihâd-ı İslâm, aslında 1876 Kânûn-ı Esâsî'sinde devlet politikası olarak ifade edilmişti. I. Meşrûtiyet'in ilanıyla hazırlanan 1876 Kânûn-ı Esâsî'sinin 3. ve 4. maddeleri, padişahın dikey/yatay otorite olarak saltanat/hilâfet ayırımına bağlı ikili misyonunu açıkça ifade ederek resmen Osmanlı sultanına İslâm'ın hâmîliği misyonunu yüklüyordu (Aksun 2010: 64):

3. "Saltanat-ı seniyye-i Osmaniye hilâfet-i kübrâ-yı Osmâniyye'yi hâiz olarak sülâle-i Âl-i 'Osmân'dan usûl-i kadîmesi vechile ekber-i evlâda âiddir."

4. "Zât-ı hazret-i pâdişâhî, hasbe'l-hilâfe din-i İslâm'ın hâmîsi ve bi'l-cümle teba'a-i 'Osmâniyye'nin hükümdarı ve pâdişâhıdır."

Buna istinaden Ahmed Cevdet Paşa da 3 Eylül 1894 tarihli bir arzında, saltanat ile hilâfeti maddî/manevî otorite ve kuvvet olarak açıkça ayırır: "Mazbût-ı sevâlif-i a'sâr olan 'asr-ı mehâsin-hasr-ı hazret-i pâdişâhî'de saltanat-ı seniyye ve hilâfet-i celîlelerinin kuvve-i mâddiyesi fevkalâde terakkī etmiş olduğu müsellem-i enâmdır. Kuvve-i ma'neviyyesi ise Hind ve Çin'e kadar mümteddir" (Fî 2 Rebiyülevvel 1312 / Fî 21 Ağustos 1310 [3 Eylül 1894] BOA, YEE,38/81). Batılı yazarların iddialarının aksine II. Abdülhamid'in Osmanlı sınırları dışındaki Müslümanlar üzerinde siyasî hükümranlık iddia ettiğine dair bir delil yoktur. Ancak bazen dikey ile yatay otorite arasındaki sınırların karıştığı durumlar olmuştu.

Sultan, 93 Harbi esnasında dünya Müslümanlarının candan desteğinin tesiriyle, halife olarak İslâm'ın şerefi ve haysiyetinin söz konusu olduğu hallerde bütün Müslümanların hizmet ve fedakârlığını isteme hakkı olduğunu ifade etmişti. Ona göre, "İslâmların halifesi olduğundan ona hizmet bütün İslâmlara hizmet olur." Mesela Harem-i Şerifle ilgili hizmetlerde bazı Hindistan

Müslümanlarından istifade talebinde de bu anlayışın tezahürü görülür. Bâb-ı 'Âlî, Hindistan Müslümanları yabancı bir devletin vatandaşları olduğu için bu davranışın siyasî güçlüklere sebeb olabileceğine işaret etmişti. Sonunda II. Abdülhamid'in de tasvip ettiği karara göre, Sultan aynı zamanda bütün Müslümanların imamı olduğunu için, başka ülkelerin vatandaşları da olsa hemen herkese bu hususta görev verebilirdi. Dahası söz konusu devletlerin böyle bir şeye itiraz edemeyecekleri de iddia edilmişti (Özcan 1992: 75-6).

Mısır gibi İngiliz işgaline uğramış bir ülkede II. Abdülhamid ve hilâfet sevgisinin samimiyet derecesi çarpıcıydı. Midhat Paşa'nın oğlu Ali Haydar, Hidiv Abbas Hilmi Paşa'dan nakl eder: "Hacca giden bir adam, yol parası için Âbidin Sarayı'na gelerek ihsânını aldıktan sonra, huzûruma çıkmak için ısrar ettiğinden, müsâadede bulundum; ayaklarıma kapandıktan sonra, ellerini duâ için kaldırarak 'halîfenin vekîlini gördüm; benim haccım oldu' dedi" (Mısıroğlu 2013: 158).

Realist bir devlet adamı olan II. Abdülhamid, mevcut şartlar altında imkansız görünen dünya Müslümanlarını birleştirme gibi ütopik bir gayenin peşinde olamazdı; makul gayesi, Osmanlı Devleti sınırlan içinde yaşayan Müslüman tebaa arasında tesânüd ve birlik yaratarak mevcut birliğin kaybını önlemekti (Karpat 1987: 28, Özcan 1992: 75). Bizzat ifade ettiği gibi II. Abdülhamid (1975: 179-80), Osmanlı Devleti'ne Paris Muahedesi'nde verilmiş ve *Kânûn-ı Esâsî*'de resmî ifadeye kavuşturulmuş olan Osmanlı hilâfetinin Müslümanları himaye hakkını, uluslararası politikada aktif hale getirmeye çalıştı:

"İslâmiyet bağlarını kuvvetlendirmeye çalışmalıdır. Çin'de, Hindistan'da, Afrika'nın ortasında ve bütün dünyadaki Müslümanları birbirlerine yaklaştırmakta fayda vardır (...) Osmanlı İmparatorluğu, dünyanın birçok milletini sinesinde toplamış olan bir imparatorluktur. Türkler, Araplar, Kürtler, Arnavutlar, Bulgarlar, Yunanlılar, zencilerden ve diğer birçok unsurdan teşekkül etmiştir. Buna rağmen iman birliği bizi büyük bir ailenin fertleri gibi birbirimize yaklaştırır. Bu sebeple hiç bir zaman Osmanlı İmparatorluğu üzerinde fazla durmamak, buna mukabil hepimizin Müslüman olduğumuzu bilhassa belirtmekte fayda vardır. Her zaman her yerde emîrü'l-mü'minîn unvanı başta gelmeli, Osmanlı pâdişâhı unvanı ise ikinci satırda belirtilmelidir. Çünkü devletin içtimaî bünyesi ve politikasının esası, din üzerine kurulmuştur" (Eraslan 1992: 212, Özcan 1992: 69-70).

Aslında sultanın, "Osmanlı İmparatorluğu üzerinde fazla durmamak gerektiği" ifadesi, Keçecizâde İzzet Molla'nın sivil devlet tarifinin devamı olarak kritik önem taşır: "Devlet denen şey, hey'et-i ictimâ'iyyeden ve şer'an bir imâmü'l-müslimînden ibâretdir" (Doğan 2000: 22). Devletin ebedî olmadığının anlaşılmasıyla Keçecizâde, hükmî devletten sivil devlete, Devlet-i 'Aliyye'den

Devlet-i Muhammediyye'ye, II. Abdülhamid ise devletten cemaate, Müslüman Hindistan gibi Devlet-i Muhammediyye'den Dâru's-Sünne'ye geçişi haber veriyordu adeta.

Devr-i Hamîdî'de dünya Müslümanlarını birleştirme değil, sömürgeciliğe karşı hilâfetin merkezi olarak Osmanlı'ya teveccüh, istimdat şeklinde dünya Müslümanlarının tabiî birleşmesi, dayanışması hareketinden söz edilebilirdi. Osmanlı, XIX. asırda iktisadî ve siyasî zaafına rağmen, yıkılışına kadar istiklâlini korumuş, milletlerarası münasebetlerde hareket serbestîsi ile siyasî teşebbüs hürriyetini nisbeten korumuş tek Müslüman devletti. Bu yüzden istiklâllerini korumak veya gasp dilen hürriyetlerine tekrar kavuşmak isteyen birçok Müslüman ülke, ondan yardım istemiş, bazıları ise Osmanlı hükümranlığını kabule hazır olduklarını bile bildirmişlerdi. Daha Sultan Abdülaziz zamanında Sumatra, Java, Komoro adalarına hâkim bazı Müslüman hükümdarlar, saraya uzun mektuplar yazarak -bazen de sultanın halife sıfatına işaret ederek- İslâm adına birleşme ve müşterek bir cephe kurma teklifinde bulunmuşlardı. Bazıları ise Osmanlı hükümranlığını eskiden beri kabul ettiklerini veya kabul etmeye hazır olduklarını beyan etmişlerdi (Karpat 1987: 27; 2001: 52-7).

Birincisi, bu, İttihâd-ı İslâm'ın, İngiltere'nin vehm ettiği dünya Müslümanlarını birleştirme projesi olmadığına canlı misaldi. Bunun tek istisnası, İttihâd-ı İslâm'ın varlık sebebi olan Rus tehdididir; II. Abdülhamid'in tereddütlerine rağmen 93 Harbi esnasında Rus idaresi altındaki Müslümanlar, Rusya'ya karşı ayaklanmaya çağırılmıştır (Özcan 1992: 75). Nitekim İngiliz ajanı Arminius Vambery de İngiltere'nin vehm ettiği böyle bir İslâmî ekümenikin tahakkukunu çok uzak bir ihtimal olarak görür: "Kendi müşahedelerim ve tecrübelerim ve nazarî malumatımın ışığında kesinlikle söyleyebilirim ki Halife'nin Hıristiyan dünya ile ihtilaflarında İslâm birliğinin siyasî maksatlarla kullanılması mümkün değildir. Uzak bir gelecekte, ne zaman düzenli bir haberleşme sistemi ve bizim Batı'dakine benzer güçlü bir basın mekanizması kurulabilirse, işte o zaman İstanbul ile Rusya gibi İslâm'ın mutaassıp bir Ortodoksluk ve müstebit bir yönetim tarafından ezildiği bir ülkedeki Müslümanlarla daha yakın ve güçlü bağlantılar kurulması beklenebilir" (Öke 1985: 152).

İkincisi, İttihâd-ı İslâm'ın, Fransa'nın huylandığı, Osmanlı Devleti'ni kurtarmak için Müslüman ülkeleri Batılı sömürgeci devletlere karşı kullanma, seferberlik projesi olmadığına tipik misal olarak Libya verilebilirdi. Fransa, Tunus'u işgal ettikten sonra Afrika'nın ortalarına yayılmak için bugünkü Libya'yı da (Trablusgarp) işgal hevesindeydi. II. Abdülhamid ise Tunus'tan Libya'ya göç eden milliyetçi ve anti-emperyalist bir grubun baskısıyla Fransa'nın yayılmasını önlemek için Libya'da bir direniş cephesi hazırlıyordu. Padişahın tutumundan huylanan Fransa, onun Pan-İslam fikrini yaymaya çalıştığını iddia ederek bu

görüşünü diğer Avrupa ülkelerine de kabul ettirmişti. Hâlbuki Abdülhamid'in gayesi, İslâm Birliği kurmak değil, Osmanlı Devleti'nin bir parçası olan Libya üzerinde devletin hâkimiyetini muhafaza etmekti ki bu da onun en tabiî hakkı idi. Keza dünya Müslümanlarının dertleriyle ilgilenmek, çözüm yolları aramak da halife-i müslimîn olarak onun tabiî vazifesidir (Karpat 1987: 27; 2001).

Sultan II. Abdülhamid'in Pan-İslam siyasetinde, dîn ü devletteki vukufuyla Ahmed Cevdet Paşa'nın önemli bir tesiri vardı (Buzpınar 2016: 241-72, Özcan 1997). Cevdet Paşa, sultana sunduğu lâyihada tâ Yavuz Selim ile başlattığı İttihâd-ı İslâm siyasetinin merkezinin İslâm dünyasının kalbi olan Mekke-i Mükerreme olması gerektiğini söyler:

"Cennet-mekân Yavuz Sultân Selim Han hazretlerinden beri selâtîn-i 'Osmâniyye, saltanatı ve hilâfeti câmi' ve Devlet-i 'Aliyyeleri İttihâd-ı İslâm üzere müesses olup bu ittihâdın halelden vikâyesi ferâ'iz-i hâliyedendir. Arab ve Türk ve Kürd gibi akvâm-ı muhtelifeyi yek-dil ü yek-cihet ve cümlesini makām-ı hilâfet-i kübrâya rabt eden ancak İttihâd-ı İslâm'dır. Bu ittihâdın hâfız u hâmîsi ancak emîrü'l-mü'minîn efendimiz hazretleridir. Fakat merkezi Mekke-i Mükerreme'dir ve emr-i idâresi hatîb-i mevsim olan zâtın elindedir. Hitâbet-i mevsim Ali bin Ebî Tâlib radıyallâhu 'anh hazretlerinin mansıbıdır ve Devlet-i 'Aliyye'de bu mansıb-ı celîlü'l-kadr Mekke-i Mükerreme mollalarına ilâve-i me'mûriyet kılınmıştır. Evâilde İstanbul kâdîlığı ve kâdî'askerlik ekseriyâ Mekke ma'zûllerine tevcîh buyurulurdu.

El-hâsıl Arafat'da yüz bu kadar bin huccâc-ı müslimîn müctemi' olduğu halde hutbe okumak en büyük manâsıb-ı dîniyyeden biridir. Hatîb-ı mevsim, orada halîfetü'l-müslimînin efkâr-ı hümâyûnunu bütün dünyaya neşr u i'lân edebilir ve ister ise imâ ile bu efkârı huccâcın ezhânına yerleştirir. Lâkin hatîb olan zât lisân-ı millet olan lisân-ı 'Arabî üzere fasîhâne ve belîğâne ifâde-i merâma muktedir olmalıdır. Şimdiki Mekke mollalarının ekseri ise Arapça bilmez. Bütün 'âlem-i İslâmiyyet'e efkâr-ı hümâyûnu tefhîm etmek şöyle dursun, bindiği devenin devecisine ifâde-i merâm edemez. İçlerinde hutbe-i haccın i'râbını yanlış okuyanlar dahî vardır.

Hitâbet-i mevsim mansıb-ı celîli vaktiyle ne etmiş son ne hâle gelmiş. Burasını düşündükçe kullarına ye's ü fütûr geliyordu. Bu kere mezkûr dâru'l-'Ulûmun inşâsı bahsi meydâna çıkınca yeniden yeniye güzel ümidlere düştüm. Çünkü oradan çıkacak değerli zâtlardan bazıları Afrika kıt'asında ve Cava adasında ve Hind ve Çin'de seyâhat ve i'lâ-yı kelimetillâha himmet ve nice akvâmın ümerâ ve rüesâsı ile ülfet ve Dersa'âdet'e 'avdet eyledikden sonra Mekke mollası olarak oradan hükm-i âyât-ı hümâyûnu bi't-telâkkī Mekke'ye varıp Arafat'da hutbe okuduğu zemân 'âlemin her köşesinde bulunan akvâm-ı İslâmiyye'yi matlûb-ı hümâyûn olan yola sevk edebilir" (BOA, YEE,38/124).

SÜNNETİN İHYÂSI

Kozmopolitanizmden Komünalizme

Sultan II. Abdülhamid'in misyonu, "devlet/millet, ıslah/ihyâ" ayırımlarına tekabül eden modernleştirme/meşrûlaştırma hareketinde yatıyordu. Devlet=politik toplumda ıslah, yeniden-modernleştirme, millet=sivil toplumda ihyâ, yeniden-meşrûlaştırma idi. İslâmî terminolojide ıslah, bid'at denen sünnete aykırı yenilikleri gidermek demekti. Oysa Osmanlı XIX. asrında ıslah, "düşmana kendi silahlarıyla karşı koyma" mânâsına gelen klasik misilleme düsturunca, Batı'dan gelen tehdit edici yenilikleri dengeleyecek, *bid'at-ı seyyie* olarak modernleşmeye karşı *bid'at-ı hasene* sayılan yeniliklerin icrâsı mânâsını kazandı (Karpat 2001: 187-88, Deringil 1993: 27). Devlette ıslah, *Mecelle* projesinde tecessüm eden Cevdet tarafından temsil edilen politik muhafazakâr aktivizmin ürünüydü. Asırlardır *el-Mültekâ* (İbrahim Halebî) gibi eserlerde geleneksel formatıyla uygulanan fıkıh, modernleşen devlette hâkimiyetini sürdürmesi ümidiyle *Mecelle* ile mevzuat kisvesine büründürüldü.

Devlette ıslaha karşılık millette ihyâ, son Osmanlı asrında tarihin akışına göre değişen birlik arayışının sonucu olarak komünalizme dönüş demekti. Etnik olarak heterojen bir halk-tebaa arasında birlik projesi olan Osmanlıcılık=ittihâd-ı anâsır, kozmopolitanizm, homojen bir halk-tebaa arasında birlik projesi olan İslâmcılık=İttihâd-ı İslâm, komünalizm olarak ifade edilebilir. Osmanlı tarihinin kadîm çağında Fâtih ile Yavuz, modern çağında da II. Mahmud ile II. Abdülhamid, kozmopolitanizmden komünalizme geçişin temsilcileri olarak görülebilirler. Fâtih ile Yavuz misallerinde bu farklılık belirgindir; ancak henüz heterojen Osmanlı milletini yaşatma ümitlerinin korunduğu bir zamanda II. Mahmud, kozmopolitanizm ile komünalizm arasında salınırken, tarihin akışı II. Abdülhamid'e komünalizm=İslamizm dışında bir seçenek bırakmadı.

Kozmopolitanizm/komünalizm farkı, en iyi varılacak şehir tasavvurlarıyla anlaşılabilirdi. Lafzen kozmopolitanizm, "cosmic polis=evrensel şehri", komünalizm ise, "communal polis=cemaatin şehri"ni, Medine-i Münevvere'yi hedef alıyordu. Ashâb-ı kirâm rıdvânullâhi aleyhim, hicretten sonra Medine'ye "Dâru's-Sünne" adını vermişlerdi. Bu bakımdan Medine, peygamber yolu Sünnette birleşmiş Cemaatin (muhacir ve ensar), fırka-i nâciye olarak Ehl-i sünnet ve cemaatin yurdu, Sünnet Yurdu (Dâru's-Sünne) idi. XIX. asır Osmanlı komünalizmi, Devlet-i Muhammediyye olarak ifade edilen Dâru's-Sünne olarak Medine-i Münevvere'nin ihyâsına yönelikti.

Devlet modernleştikçe şeriattan uzaklaşıyordu; bu sekülerleşmeye karşı iki çözüm arandı: Birincisi, devlette ıslâh olarak *Mecelle* gibi yeniliklerle şeriatı yaşatma, ikincisi millette sünnetin ihyâsı gayreti. Dinin ilim/amel, yasa/törc boyutlarını temsil eden şeriat/tarikat (sünnet), devlet/millet (politik toplum/

sivil toplum) ayırımına tekabül ediyordu. Hakiki şahıslar, insanlar için gelmiş şeriat, bilhassa ceza hukukunda ortaya çıkan gerilimde görüldüğü gibi hükmî şahıs olarak devlete tamamen uyamazdı. Dolayısıyla devlet modernleştikçe şeriattan uzaklaşırken millet tarikata (sünnete) yaklaşacak, daha doğrusu devlette şeriattan hâkimiyeti azaldıkça millette sünnet, sivil Müslümanlık vurgusu artacaktı.

Devlet, padişahın şahsından bağımsız, tüzel hale geldikçe, modernleştikçe, şeriattan uzaklaşıyordu. Dolayısıyla yeniden-meşrûlaştırma olarak yeniden-cemaîleşme (komünalizm), Devlet-i 'Aliyye'nin Devlet-i Muhammediyye olarak tarifiyle birlikte asıl, sivil Müslümanlığın, hükümdarın ve halkın dindarlığının ihyâsına yönelik bir süreçti. On maddede toplayabileceğimiz bu süreç, III. Selim devrinde başlayarak II. Abdülhamid devrinde zirveye çıktı:

1. Devlet: Devlet-i 'Aliyye'den Devlet-i Muhammediyye'ye geçiş
2. Pederşâhîlik: Halkın pederi, Devlet Baba imajının tahkimi
3. İmâmet: Ümmetin meşrû otoritesi olarak hilâfet makamının tahkimi
4. Velâyet: Şeriata ve tarikata sadık "veli pâdişâh" imajının revacı
5. Cemaat: Araplığın Müslümanlığın timsali olarak tahkimi
6. Hamiyet: Türklüğün asıl Müslümanlık olarak Sünnîliğin timsali olarak tahkimi
7. Şeriat (tefakkuh): Fıkıh bilgisinin, meşrûiyet şuurunun yayılması
8. Tarikat (tesennün): Sünnîliğin dinde hak-yol, asıl Müslümanlık olarak tahkimi
9. Diyanet: Cemâî dindarlığın teşviki
10. Tasavvuf: Bütün bunların ihyâsının yolu olarak tasavvufun, Nakşibendîliğin tervici

Bunları sırayla görelim.

1. Devlet: Devlet-i 'Aliyye'den Devlet-i Muhammediyye'ye geçiş

Peş peşe gelen Fransızlar'ın 1798'de Mısır'ı işgali, Ruslar'ın 1820'da Osmanlı ordusunu yenmesi, 1821'de Yunanların isyanı, "a'dâ-yı din"in İslâm'ı yıkmaya yönelik hücumları olarak Devlet-i Muhammediyye etrafında İslâm birliği şuurunu güçlendirdi. Ağustos 1821'de Rusya elçisine gönderilen bir notadaki ifade, Devlet-i Muhammediyye şuurunun çarpıcı misalidir. Buna göre II. Mahmud'un devleti, ne Osman Bey'in, ne Fâtih'in, ne I. Selim'in, ne I. Süleyman'ın, ne de III. Selim'in varisidir; o, tam bin iki yüz sene önce, 622 yılında Mekke'den hicret ettiği Medine'de bizzat Fahr-i Kâinat tarafından kurulmuş Devlet-i Muhammediyye=Ahmediyye'nin varisidir (Heyd 1993: 29,50).

2. Pederşâhîlik: Halkın pederi, Devlet Baba imajının tahkimi

II. Abdülhamid'in (2011: I/125-127) Arnavutluk bölgelerinin "tevhid-i idare" (otonomi) adıyla tek müstakil bir bölgeye dönüştürülmesi projesiyle ilgili şayialara karşı Arnavutları uyarmak için yazdığı siyasî muhtırada, patrimonyal ve İslâmî meşrûiyeti vurgular. Tahsin Paşa'nın da (1931: 25) belirttiği gibi Abdülhamid'in Arnavutlar'ın şecaat ve sadakatleri hakkında kuvvetli kanaati, onlara yüksek itimadı vardı. Sultanın Balkan siyaseti, Arnavutlar'a itimadına dayanıyordu. Geleneksel olarak Arnavutluk'a "Osmanlı Rumeli'sinin direği" yahut "Devlet-i 'Osmâniye'nin belkemiği" denirdi. Rumeli seraskeri Reşid Mehmed Paşa'ya 1828 yılında gönderdiği bir hatt-ı hümâyûnda II. Mahmud, Arnavutlar için, "Devlet-i 'Aliyye'nin öteden beri Rumeli kıt'asında kuvvetü'z-zahr-ı satveti makamında olan cengâver bir millet-i vâhide" der (Ahmed Lûtfî Efendi 1999: I/193). Dolayısıyla Rumeli'de Arnavutlar, Abdülhamid siyasetinin bir istihkâmı gibi telakki olunurdu (Aksun 2010: 200).

"Ey hüsn-i haliyle, niyetiyle, hamiyetiyle, gayret, şecaat ve kuvvetiyle üstün ve meşhur olan Arnavutluk ahâlîsi!" diye hitap eden sultana göre tevhid-i idare, yabancıların ülkeleri bölmek ve yutmak için tasarladıkları kötü niyetli bir projeydi. Bu bozuk fikir, Kırımlılar'ı Osmanlı, Dağıstanlılar'ı da tâbi' oldukları devletten ayırarak yabancılar tarafından yutulacak lokma haline getirdi. Bir çobanın riayet ve himayesi altındaki sürüden ayrılan koyunlar, elbette kurtlara yem olur. Sultan, "Osmanlı, pek çok kan dökerek aldığı bu vilayetlerin yabancıların eline geçmesine nasıl göz yumabilir?" diye sorduktan sonra nida eder:

"Haiz olduğum hilâfet-i kübrâ münasebetiyle, hepinizin de pederi bulunduğum, rahat ve huzurunuza herhangi bir zarar ve noksanlık gelmemesi için uykumu, rahatımı ve nefsime hoş gelen şeylerin tamamını terk ettiğim teslim olunan hakikatlerdendir. Hal böyleyken, evlâdımın bir kısmı olan Arnavutlar'ı babalık şefkatimden nasıl uzaklaştırabilirim?" Böylece müslim ve gayr-i müslim unsurlardan mürekkep heterojen Arnavut halkına karşı yatay ve dikey diyebileceğimiz, hem patrimonyal babalık, hem İslâmî halifelik otoritesini vurgular.

II. Abdülhamid, buna bağlı olarak modernleşme sürecinde geleneksel terfîh-i 'ıbâdillâh misyonunu hayırseverlik olarak ihyâya yöneldi. Bu noktada konunun başlıca araştırmacısı Nadir Özbek'in bulgularını özetledikten sonra katkıda bulunmakta fayda görüyoruz. Son devir Osmanlı refah sistemini modern devletin oluşumu olarak değerlendiren Nadir Özbek (2004: 19,37), II. Abdülhamid devrinde, dinî hayırseverlikten seküler hayırseverliğe ve hayırseverlikten vatanseverliğe doğru iki dönüşümün gerçekleştiğini savunur; XIX. asırda sosyal devletin zuhuruna katkıda bulunan üç ana unsuru tesbit eder. Birincisi, sosyal refahın temininin modernleşen devletin görevlerinden biri olarak

kabulüdür. İkincisi, devletin nüfusun üretkenlik kapasitesini geliştirmeyi halk sağlığı olarak almasıdır. Üçüncüsü, sosyal refah faaliyetlerinin modern devlet için önemli bir meşrûiyet kaynağı olmasıdır.

Özbek'e göre Abdülhamid, malî kaynak olarak vakıf müessesesini pek kullanmadan hayır işleri ve modern sosyal müesseselere önemli yatırımlar yaparak, üç ana unsurdan oluşan kapsamlı ve karmaşık bir monarşik refah sistemi oluşturmuştur: Padişahın atiyye ve ihsanlarından oluşan yaygın bir hediye sistemi, modern sosyal refah uygulamaları, kamusal hayırseverlik gösterileri. Özbek, II. Abdülhamid devrini Habermasgil perspektiften "kamusal alan", "meşrûiyet krizi" ve "kamusal alanın yapısal dönüşümü" kavramlarıyla açıklar. Bu perspektife göre II. Abdülhamid için meşrûiyet krizi, kamusal alanın çoğullaşan yapısıyla, aynı alanın padişahın iktidarını meşrûlaştırabileceği yegâne zemin olarak belirmesinden kaynaklanır. Padişahın hayır faaliyetleri ve sosyal yardım uygulamaları, söz konusu meşrûiyet krizini gidermeye yönelik stratejiler kapsamına girer. Yani II. Abdülhamid'in devletin bütün sosyal yardım faaliyetlerini inhisarına alması, kendi meşrûiyetini kamusal alan içinde tesis etme çabasından ibarettir.

Bu tezler, aşağıdaki noktalardan değerlendirilebilir:

1. Dikkat çektiğimiz gibi II. Abdülhamid, kendi yönetiminin değil, bütün bir Tanzimat devrinin meşrûiyet krizini tevarüs etmişti. Dolayısıyla bunu gidermek için çok karmaşık, sofistike bir meşrûiyet siyaseti geliştirdi. Bunun özü, modernleşmeye mahkûm Devlet Cihazı'dan Devlet Baba'yı ayırmak, şahsî devletin meşrûiyetinin tahkimiyle gayr-i şahsî devletin meşrûiyet krizini telafi etmek.
2. Bu yüzden onun refah rejimini modern devletin neşeti olarak görmek, refah sisteminin parçası olduğu meşrûiyet siyasetini, tamamen Kıta Avrupası sosyal-siyasal teorisinin modernleşme, meşrûiyet krizi, siyaset ve iktidar pratikleri, sosyal kontrol, kamusallık kavramlarıyla açıklamak isabetli olmaz. Mesela Hamîdî kamusal hayırseverlik gösterilerini gelenekselin modern işlevinden ziyade yeniden-gelenekselleşme olarak görmek daha isabetli olur. II. Abdülhamid'in Arnavutluk halkına hitabında, *velâyet-i pederâne* denen, "aç-açıkta bırakmamak" tabiriyle özetlenen halkın refahını temine yönelik kadim Türk siyasî ideali görülebilirdi.
3. Nadir Özbek'inki dâhil ilgili çalışmalarda Hamîdî hayırseverliğin homojen bir tebaaya uygulandığı varsayılır. Hâlbuki İngiliz ajanı Arminius Vambery, gayr-i müslim tebaaya tepkili Sultan'ın hayırseverliğinin asıl Müslüman tebaaya yöneldiğini ifade eder: "Bir yandan çekingen ve kararsız olmasına rağmen, diğer yandan belirli bir hedefe varmakta o kadar da ısrarcıdır. Kamu harcamalarında ve halkın eğitiminde son derece kararlı ve cömerttir.

Dindaşlarının refahı, nezdindeki en önemli konudur. Yıllar önce bana kamu hizmetlerinin çeşitli dallarından Müslüman olmayan memurları tard etmek niyetinde olduğunu söylemişti. Bugün, bu niyetini gerçekleştirmek üzeredir; Hariciye'ye ve askerî-sivil memuriyetlere Hıristiyanların atanması ender rastlanan istisnalardan olmuştur. Saray-ı Hümâyûn'un da savurganlıktan ve yolsuzluklardan arındığını teslim etmek gerekir. Sultan Hamid, akrabalarına karşı bile tutumlu davranır" (Öke 1985: 99).

4. Bu da II. Abdülhamid'in hayırseverliğinin tamamen hesabî (siyasî-stratejik) değil, hasbî olduğunu gösterir.

   Kanaatimizce üç perspektiften Hamîdî hayırseverliğin üç gayesi, mânâsı ayırt edilebilir:

   1. Kadim patrimonyalizm: Tebaasına bakan,
   2. Erken modern kameralizm: Tebaasını ürettiren,
   3. Modern refah devleti: Vatandaşını koruyan. Kamusal refahı aşındıran kapitalizm yönündeki modernleşmenin arızalarına karşı vatandaşını koruyan.

3. İmâmet: Ümmetin meşrû otoritesi olarak hilâfet makamının tahkimi

Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin (1758-1833), 1831 yılında çıkan *Hulâsatü'l-Burhân fî İtâ'ati's-Sultân*'ı ve benzeri eserler, II. Mahmud ve II. Abdülhamid gibi padişahları emir-imam-halife (emîrü'l-mü'minîn, imâmü'l-müslimîn, halife-i İslâm veya halife-i Rasûlillah) ve ona itaati Allah ve Rasûlü'ne itaat olarak tarif ettiler (Kara 2002-2014). Devletin bekâ kaygısının tırmanışıyla sivil itaatsizliğe gösterilen müsamaha giderek azaldı, her itaatsizlik, bizzat devlete kasd eden siyasî itaatsizlik (Râfızîlik) olarak görülür ve reddedilir oldu. Ömer Ziyâeddin Dağıstânî'ye ait *Hadîs-i Erba'în fi Hukûki's-Selâtîn* adlı risâle, Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi'nin II. Mahmud için yazdığı *Hulâsatü'l-Burhân fî İtâ'ati's-Sultân* adlı eserin II. Abdülhamid için yazılmış olanıdır:

"Ba'de edâi mâ vecebe 'aleynâ mine'l-hamdi ve'ş-şükri lillâhi ve's-salâti ve's-selâmi 'alâ Rasûlillâhi ve'd-du'âi'l-vâfir li-halîfeti Rasûlillâh, pâdişâh-ı hürriyet-perver, halîfe-i 'adâlet-küster şevketlü es-Sultân el-Ğâzî Abdülhamid Hân-ı Sânî efendimiz hazretlerinin 'asr-ı şâhânelerinde cem ve tertîbine muvaffak olduğum işbu *Hadîs-i Erba'în fi Hukûki's-Selâtîn* nâm nüsha-i merğûbenin tercümesiyle böylece tertîb ve tahrîrin sebebi Fahr-i 'Âlem sallellâhü Te'âlâ 'aleyhi ve sellem Efendimiz hazretleri, "Men hamele min ümmetî erba'îne hadîsen beasehu'llâhu yevme'l-kıyâmeti fakîhen 'âlimen" ve fî rivâyetin "Ve küntü lehû şefîan ve şehîden", yani ümmetimden kırk hadîs-i şerifi hâmil ve hâfız olan zât, rûz-i mahşerde 'ulemâ ve fukahâ zümresiyle haşr olunur ve şefaatime mazhar olur mazmûnunda hadîs-i şerif buyurmuş olmakla birçok

ekâbir ve 'ulemâ-i 'ızâm hazarâtı hadîs-i erba'în nâmıyla her birisi birer risâle cem' ve tertîb etmiş olduklarından kemterleri dahî hem bu şeref-i 'âlem-bahâ-ya nâil ve hem de taht-ı 'âlî-baht-ı 'Osmânîde erîke-nişîn-i saltanat ve celâ-det olan pâdişâh-ı zamanın 'ındellâh ve nezd-i peygamberîde olan kadr-i hümâyûnlarının herkesçe bilinmesi ve şimdiye kadar selâtîn-i 'ızâm hazarâtının hasâil-i hamîde ve evsâf-ı pesendîde-i cihânbânîleri hakkında 'eâzım-ı üdebâ tarafından kütüphaneler dolusu gâyet belîğâne kasîde ve medhiyeler nazm ve inşâd edilmiş ise de bunlar selâtîn-i müşârün-ileyhim hazarâtı hakkında Sultâ-nü'l-Enbiyâ Rasûl-i Kibriyâ Muhammed Mustafa sallellâhü 'aleyhi ve sellem Efendimiz hazretlerinin lisân-ı i'câz-beyân-ı risâlet-penâhîlerinden şeref-sudûr buyurulan ehâdîs-i şerîfenin akdesiyyet ve ercahiyyetine karşı bahre nisbeten katre, berre nisbeten zerre kabîlinden olup bilcümle selâtîn-i 'ızâm hazarâtı haklarında Nebiy-yi Zîşân'ın medâyihini 'âleme i'lâmla iktisâb-ı fahr u mesâr ederek bahtiyarlık kazanmak emel-i nâcizânemle bi-'avnihî Te'âlâ işbu kitabın tertîbine ibtidâr kılındı" (Dağıstânî 1326: 4-5, Demirel 2005, Gürler 2010, Kara 2002-2014: III/2, Turan 2004: 116)

4. Velâyet: Şeriata ve tarikata sadık "veli pâdişâh" imajının revacı

Yaşadığı zamanda aydınların şiddetli muhalefetine karşılık II. Abdülhamid, takvasıyla halk arasında "veli pâdişâh" olarak nam salmıştı. Velâyet, velâyet-i âmme/velâyet-i hâssa olarak ikiye ayrılır. Velâyet-i âmme, "Allah, iman edenlerin velisidir" (Bakara, 2/257) âyetinde bildirilen, bütün müminlerin ortak olduğu genel velâyettir. Velâyet-i âmme mertebesine kullukta derinleşerek ulaşılabilir. Velâyet-i hâssa ise ilâhî lütuf ve manevî irşâd sayesinde Allah'a vâsıl olanlara has özel velâyet makamıdır. II. Abdülhamid'in velâyeti ile kasd edilen, kendisinin ifade ettiği velâyet-i hâssadır. Sultan, torunu Halil Zâfir'in babasından rivayetiyle şeyhi Muhammed Zâfir Medenî'nin vefatından sonra on dört erkek çocuğunu huzuruna çağırarak Şeyh Efendi'nin vefatından sonra kime rabıta yapılacağını bildirip bildirmediğini sormuş, onlardan "hayır" cevabını alınca da şöyle demiştir: "Bundan sonra rabıtayı bana yapacaksınız. Babanızdan sonra vazife bana geçmiştir" (Mısıroğlu 2013: 146).

Bunun dışında İslâm geleneğinde saltanat/velâyet münasebeti iki yoldan kurulur: mülk/ilham ve nübüvvet/hilâfet münasebetleri.

1. "el-Mülûkü mülhemûne" (melikler, ilâhî ilhama mazhardırlar) sözüyle ifade edilen "mülk/ilham" münasebeti. Allah Te'âlâ, peygamberlerine vahiy, velilerine ilham gönderir; İngilizce *revelation* kelimesinin hem *vahiy*, hem *ilham* mânâsına delâletinin gösterdiği gibi. Ömer Ziyâeddin Dağıstânî (1326: 26), II. Abdülhamid'in velâyetini bu düsturla açıklar: "Mülûk ve selâtîn-i 'ızâmın aleyhine efkâr ve kelâm etmeyiniz, belki Cenâb-ı Hakk'a mukarreb olmak ve

ındellah makbul olmak isterseniz selâtîn-i 'ızâmı ed'ıyye-i hayriyye ile yâd ve tizkâr ediniz ki kâffe-i mülûkun kulûbu Cenâb-ı Hakk'ın yed-i tasarrufunda olup hayr ile dua ettiğiniz halde Cenâb-ı Hak mülûk-i 'ızâmın kulûbuna size merhamet ve mülâyemet etmelerini "el-mülûkü mülhemûne" mazmûnunca ilhâm eder."

"İlham" kelimesinden anlaşılacağı gibi meliklere ilham, daha ziyade velâyetin keşf yönüne, olacak hâdiselerin veli padişaha önceden malum olmasına işaret eder. Bu konudaki delillerin birincisi olarak, Sultan II. Abdülhamid (2011: I/125) bizzat, "tevhid-i idare" adıyla Arnavutluk'un otonomisi düşüncelerinden ilâhî ilhamla haberdar olduğunu "el-mülûkü mülhemûne" sözüyle ifade eder. İkincisi, son mabeyin başkâtibi Ali Cevad Bey, onun kendisinin müstakil hâtemü'l-mülûk (padişahların sonuncusu) olacağını haber verdiğini aktarır. Üçüncüsü, Nâmık Paşa'nın kızının aktardığı iki anekdottur. II. Abdülhamid'in malum şahsı kurmay çıktığı vakit Harbiye'de ilk kez gördüğünde "Aaa, sen demek geldin!" demesi ve 31 Mart fitnesini öngörerek Hareket Ordusu'na karşı çıkmaya girişmemesi (Mısıroğlu 2013: 145).

2. Saltanat/velâyet münasebeti, nübüvvet/hilâfet münasebetiyle kurulur. Sultan Abdülaziz'e suikast davası muhakemesi esnasında Zabtiye Nâzırı (Mart 1868-Eylül 1871) Hüseyin Hüsnü Paşa (-1877) der. "Şurasını muhakkak bil ki pâdişâhân hazarâtı, peygamber vekilleridir. Anlarda yedi evliyâ kuvveti vardır. Anlara yan gözle bakanın gözü çıkar. Değil ki suikasd oluna" (İnal 1982: I/552). II. Abdülhamid için halk arasında yayılan "Padişah, yedi evliyâ kuvvetine sahiptir" sözü, Süleyman Yalçın'ın (1926-2016) hatıralarında aktardığı gibi günümüze kadar gelmiştir: "Öğretmenlerimiz bize o günlerde yetişerek Türkiye Cumhuriyeti'ne hizmet etme idealini telkin etmişlerdi. Fakat ben bir ikilem içerisinde olduğumuzu o günlerde fark etmeye başladım. Mesela ilkokulda bize ısrarla Osmanlı'nın, padişahların kötülüğünden bahsedilirdi. Eve gelirdim, babam, "bırak bunları" der geçerdi. Ama köye gittiğim zaman dedem, "hepsi yalan onların" derdi. "Bir padişah, yedi evliyâ kuvvetine sahip insandır, onlar, iyi insanlardır" derdi (Tan 2009).

"Kuvvet" kelimesinden anlaşılacağı gibi padişahın yedi evliyâ kuvvetine malikiyeti, daha ziyade velâyetin tasarruf yönüne işaret eder. Bu konuda halk arasında yayılan rivayetler, bilâhare son eşi Behice Sultan'ın hatıralarıyla teyit edilmiştir:

"Sultan Abdülhamîd Han, haramlardan son derece sakınırdı. İki eli kanda olsa, namaz vaktini geçirmez, evvel vaktinde namazlarını kılar, günlük vazifesi olan *Delâil-i Hayrât*'ı okur, tesbihlerini çekerdi. Küçük yaşta Arapça tahsiline başlamışlar, ilk öğrendikleri Arapça olmuştur. Birçok Kur'ân-ı Kerîm ilmini, en fazla tefsir ilmini okumuşlardır. Âyet-i kerîmeleri bazen okur ve îzâh ederler-

di. Babaları Abdülmecid Han, "Bu benim oğlum derviştir" buyururlar ve eksériya bu lakapla hitap ederlermiş. Çok fasih ve güzel konuştuğu için de amcaları Sultan Abdülaziz Han kendilerine "bülbül" lakabını vermişti. Cennet-mekân yattığı odada Kur'ân-ı Kerîm bulundurmazdı. Onun olduğu yerde ayaklarını uzatıp yatamazdı. Hemen bitişik odada, büyüklerin isimleri yazılı levhalar ve bir dolap içinde Kur'ân-ı Kerîm'ler bulunurdu. Tam o odanın üzerinde de kadın efendilerden birinin odası vardı. Sultan Abdülhamid, o odada yatılmasına gönlü elvermezdi. Câiz olduğunu bildiği halde, men' ederdi. İyi bilirim, yerler halı döşeli olduğu halde, yatacak yeri orası olduğu için kadın efendi sessizce odaya gelir ve uyurdu. Cennet-mekân'ın başı ucunda bir tuğlası bulunurdu. Onu hiç yanından eksik etmezdi. Uykudan uyanınca, hemen teyemmüm eder, ondan sonra musluğa kadar gider; abdestini alırdı. Abdestsiz yere basmazdı. Sultan Abdülhamid'in âdeti o idi ki; her gün muhakkak yedi defa Yâsîn-i Şerîf okurdu. Zaten ezberindeydi. Kendisine bir şey söylendiğinde eğer cevap veremiyorsa muhakkak okumakla meşguldü. Durak başında durur ve cevap verirdi. Esas itibariyle Şâzilî tarikatına mensuptu. Şeyhi Bağdad'da olup arada bir gelirdi. Onu çok uzaklardan arabalarla karşılar, son derece izzet ve ikramda bulunur, sohbetler ederdi. İki-üç gün sonra şeyh efendi ayrılırdı. Sonra şeyhi vefat etti. Kâdirî tarikatına girdi. Günlük evrâd-ı şerifeleri muhakkak okur, bir gün te'hir etmezdi. Devrinin kutbu olduğunu söylerlerdi. Bazen öyle olurdu ki, sarayda olduğu muhakkak olmasına rağmen, her yerde aransa bulunmazdı (Ekinci 2017: 125-6, Mısıroğlu 2013: 138-42).

5. Cemaat: Araplığın Müslümanlığın timsali olarak tahkimi

Araplar, Rasûl-i Ekrem Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın ırkından olduklarından, dinin mukaddes kitabının dilini konuştuklarından ve İslâm cemaatinin kuruluşunu sağlayan neseb asabiyetini taşıdıklarından dolayı Müslümanlığın sembolü olarak alınmış, İslâm-Osmanlı dünyasında Müslümanlık=Araplık sayılmıştır. Türkler, resmî belgelerde dahî hep, "kavm-i necîb-i Arab" tabirinin kullanılışının gösterdiği gibi Araplar'ı *kavm-i necîb* (temiz kavim), Arapça'yı ise *lisân-ı mübârek* (mübarek dil) olarak vasıflandırmıştır. Mesela Namık Kemal'in (1326a: 38) İbn Haldûn'un mantığıyla Fârâbî ve diğer Türk menşeli Müslüman âlimleri Arap sayması bu yüzdendir. İnanç ve dil bağı, Türkler ile Araplar'ı birbirlerine sıkıca bağlamıştır. Hem dinin mukaddes kitabı Kur'an başta olmak üzere şehir ve insan isimleri gibi ortak İslâmî kültürel sembollerin, siyasî unvanların, ezan ve ibadet dilinin Arapça olması, hem de ilmî üretimin Arapça yapılmasından dolayı Araplar'la Türkler bir "yüksek İslâm" anlayışında buluşmuşlardır (Aksun 2010: 342, Zeine 1966: 10-8).

Ahmed Cevdet, Araplar'a hürmetin önemini ve bu konudaki kusurun vahametini şöyle belirtir: "... lisânları dince lisânımız olan Arablar'a dahî

ihtirâm olunmak lâzıme-i haldendir ve akvâm-ı sâ'ire dahî gerek Türk gerek Arab'la farksız mu'âmelelere mazhar olmaları lâzım gelir. İşte Yavuz Sultân Selim'in esâs tedâbîri bu idi. Çok vakitler de devâm etdi. Sonraları câhil ve gâfil me'mûrlar teksîr ed[il]erek bu dakîkalara dikkat olunmaz oldu ve hâlâ Arabistan taraflarında devlet me'mûrlarından ba'zıları "fellâh" deyü Arablar'ı tahkîr ediyorlar. Bi't-tab' Arablar da Türkler'den nefret ediyorlar. Me'mûrîn-i devletin bu misillü dakâyık-ı mülkiyyeye vâkıf olmaları ferâ'iz-i hâliyedendir. Yoksa bunca senelerden beri Âl-i 'Osmân'ın hükmüne alışmış olan Arablar kendi kendilerine ayrı bir yola gitmek arzusunda bulunmazlar. İçlerinden nâdiren bulunanlar olsa bile kıllet-i 'adedleri cihetle hâiz-i ehemmiyet olamazlar" (Buzpınar 2016: 241-72, Özcan 1997: 128, BOA, YEE 18-1858-93-39/5)

II. Meşrûtiyet devrinde bu konudaki kusuru telafi için *Şehbal* dergisinin 14 Mayıs 1913 (no. 75,1 Mayıs 1329) tarihli bir sayısında Arap kıyafetiyle Mahmud Şevket Paşa, "Kavm-i necib-i Arab'a mensub olan Sadrazamımız .... Aile-i 'Osmâniyye'de Arab'la Türk'ün farkı olmadığına yüksek bir delil" olarak sunulur (Deringil 2016: 209).

Araplar kadar dilleri Arapça da İslâm birliğinin bağı, sembolü sayılmıştır. Mesela *Basiret* gazetesinde, İslâm birliğinin tesisi için bütün Müslümanların ortak bir dile sahip olmalarının önemi anlatılıyor ve Arapça'nın bu işlevi görebilecek yegane dil olduğu savunuluyordu. Nitekim II. Abdülhamid de benzer düşünceydi. Mebuslar Meclisi dağıldıktan sonra II. Abdülhamid, dil işini kesin olarak çözmek maksadıyla Arapça'nın resmi dil olarak kabul edilmesini düşündüğünü şu suretle ifade etmektedir: "Arapça güzel lisandır. Keşki vaktiyle lisanı resmi Arapça kabul olunsa idi. Hayreddin Paşa'nın sadâret i zamanında Arapça'nın lisan-ı resmî olmasını ben teklif ettim. O zaman Said Paşa Başkâtip idi. O itiraz etti. Sonra Türklük kalmaz dedi. O da boş idi. Neden kalmasın? Bilakis Araplar'la daha sıkı rabıta olurdu. Zaten bizim eskiden evrak-ı resmiyyemiz ele alınsa mealini, mânâsını anlamak için bir tarafa Ahterî lügatini bilmem hangi kamusu koymalı. Öyle ancak güçlükle mânâ çıkarılabilir" (Karal 1988: 413, Özcan 1992: 53,70).

6. Hamiyet: Türklüğün asıl Müslümanlık olarak Sünniliğin timsali olarak tahkimi

Türkler, İbn Haldûn'un neseb/sebeb asabiyeti ayırımıyla Araplığı Müslümanlığın, sebeb asabiyetinin, Türklüğü ise "pâk-akîde" dedikleri hak Müslümanlığın, neseb asabiyetinin temsilcisi olarak almışlardır. Ahmed Cevdet, Osmanlı için Türklüğün önemini şöyle anlatır:

"Devlet-i 'Aliyye akvâm ve sunûf-ı muhtelifeden mürekkeb bir hey'et-i cesîme olup bu eczâ-yı mütebâyineyi birbirine rabt eden kuvve-i mukaddese-i hilâ-

fetdir. Zîrâ Arab, Kürd, Arnavud, Boşnak kavimlerini yek-vücûd eden cihet vahdet-i İslâm'dır. Vâkı'â Devlet-i 'Aliyye'nin asıl kuvveti Türkler'dir. Bunlar mahvoluncaya kadar hânedân-ı 'Osmânî uğurunda can fedâ etmek kendi kavmiyetlerince ve hem de diyanetlerince vâcibât-ı umûrdandır. Bu cihetle saltanat-ı seniyyece Türkler'in kadri, akvâm-ı sâ'ireye nisbetle büyük bilinmek tabî'îdir. Lâkin lisânları dince lisânımız olan Arablar'a dahî ihtirâm olunmak lâzume-i haldendir ve akvâm-ı sâ'ire dahî gerek Türk gerek Arab'la farksız mu'âmelelere mazhar olmaları lâzım gelir" (Özcan 1997: 128,BOA, YEE 18-1858-93-39/5).

Bu yüzden kendi Türklüğünü vurgulayan Sultan Abdülhamid, ayrıca imparatorluğun Türk kökenine vurgu yapmış, yeni meşrûluk arayışında Türk siyasî kültürüne ait sembolleri tekrar kullanmaya başlamış, mesela halis Türk soyundan sayılan Karakeçili ve Ramazanoğulları aşiretlerini kollayarak imparatorluğun Türk unsuruna verdiği özel önemi göstermişti. Diğer taraftan imparatorluğun Türklüğü, XIX. asrın son çeyreğinde, gerek idarî mekanizmada gerekse de eğitim müfredatında Türkçe'nin giderek artan kullanımıyla belirginleşti.[12]

Kamusal Alanda Aydınlanma

7. Şeriat (tefakkuh): Fıkıh bilgisinin, meşrûiyet şuurunun yayılması

III. Selim devrinde hızlanan modernleşme, hızla şeriattan uzaklaşmaya, meşrûiyet krizine yol açıyor, bu meşrûiyet krizinin teşhisi sivik hümanizmi, halk iradesini, halkın iradesini kullanarak meşrûiyet krizini teşhis edebilmesi ise tefakkuhu (şeriat=fıkıh öğrenme, din hakkında aydınlanma) gerektiriyordu. Aslında güneşin altında yeni bir şey yoktu; tarih boyunca Asr-ı Saadet'ten sonra her zaman ümmet-i Muhammed'in şeriattan ve sünnetten uzaklaşarak ahlâken bozulduğu tesbiti yapılmıştır. Bu konuda belli başlı iki tesbit ve tedavi teklifinin olduğu görülür. Birincisi, Gazâlî'nin devrindeki ulemâya yönelttiği tenkitlerde görüldüğü gibi bazı âlimler, "âlimin sürçmesiyle âlem sürçer" anlayışıyla bozulmanın mesulü olarak ulemâyı tenkit ederler, peygamber varisleri olarak ulemânın düzelmesiyle cemaatin de düzeleceğini savunurlar (Çelikel 2013).

Bu konuda ikinci perspektifi benimseyen âlimlere göre ise bozulmanın sebebi, halkın şeriattan cehaletinden dolayı tarikattan (sünnet) uzaklaşmasıdır. Bu perspektifin ana temsilcisi İmam Birgivî'dir (929-981/1523-1573). Onun yaşadığı devir, "zirve inişin başlangıcıdır" kaidesince Osmanlı'nın ve maddî ve manevî, siyasî ve ahlâkî olarak zirveye çıkışıyla inişe geçtiği Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) devridir. Birgivî'ye göre idaresi ve halkıyla bütün toplum

[12] Deringil 1999: 26-32, Karpat 2001: 157, 337. Sultan Abdülhamid, 1879'da (4 Ocak-29 Temmuz) altı ay süreyle sadâret makamında kalan Arapça konuşan sadrazamı Tunuslu Hayreddin Paşa ile yaptığı bir tartışmada ,"Paşa paşa, ben Türküm, Türk kalacağım" demiştir (Karal 1988: 559).

ve tarikatlar, cahillikten ve doğruyu bulamamaktan dolayı ideal bir Müslüman cemaat olmaktan uzaklaşmışlardır. Bu olumsuzluğun birinci sebebi cehalet, ikinci sebebi, çoğu zaman cehaletten kaynaklanan ve dini yozlaştıran bid'atlerdir. Bunun çaresi ise Hanefî mezhebinin ideal olarak öğrettiği şeriata dönmek, fıkhı ve sünneti, ilim ve ameli ihyâ etmektir.

Ona göre, selefin "ideal" hayatı ve öğretisini öğrenmenin ve bununla amel ederek iki cihanda muazzez olmanın tek yolu, Ehl-i sünnet'in itikadî ve amelî sahalardaki bütün cüzlerini tazammun eden Hanefî mezhebini ve bunun esas ve görüşlerinin asırlar içinde oluşmuş zengin îtikâd ve fıkıh külliyatını öğrenmek, öğretmek ve ona göre yaşamaktır. Birgivî'ye göre zaten hakiki ilim de, bu külliyatı çok iyi öğrenme, anlama ve öğretme çabasından ibarettir; öğrendiği ile amel etmek ve böylelikle Allah'ın helâk etmesinden sakınmak, öğrendiklerini en mükemmel bir şekilde önce kendi hayatına tatbik etmek, öğretirken ve anlatırken onu en anlaşılabilir şekilde (şerh ve tercüme ederek) ortaya koymak ve bu sûretle insanları irşâd etmektir (Lekesiz 1997: 53, 99,209). Bu yüzden onun Türkçe olarak yazdığı *Vasiyetnâme*, temel fıkıh bilgisi mânâsında ilmihâl alanında Osmanlı'nın el kitabı olmuştur.

Osmanlı'da modernleşmeyle kültürel yozlaşma Lale Devri'nde (1718-1730) başladı, yukarıdan aşağıya, havastan halka Batı hayat tarzına ve dünyevî zevklere rağbet, sefahat temayülü ortaya çıktı. Saçaklızâde Muhammed Mar'aşî (1070-1080/1660-1670), buna karşı Birgivî'nin gösterdiği tepkiyi gösterdi. Mar'aşî, bilhassa Kur'an tilâveti ve ilmihal konularında cehaletin yaygınlaştığı, halkın dünyevî işlerini tedbirde gösterdikleri mesaiyi din işlerini ıslahta göstermedikleri, farz-ı kifâye ve farz-ı ayn hükmündeki dinî hususlarda halkın tahsilini ihmal ettikleri gerekçesiyle devrin ulemâsını ve ümerâsını (beylerini) tenkit eder.

Ona göre din işleri "'ilim ve amel" olarak ayrılmıştır. İlim,asıl ve öncelikli farzdır. Bununla birlikte o devirde Kur'an tilâveti ve ilmihal konularında cehalet yayılmıştır. Ulemâ, halkı ilme çağırmadıkları (bi-'ademi da'vet), ümerâ da bu hususta ulemâyı zorlamayıp (bi-'ademi icbar) serbest bıraktıkları için günaha girmektedir. Zamanın beyleri, üzerlerine farz-ı ayn olan ilmi tahsil için halkı icbar işini tamamen ihmâl etmiş, ulemânın bazılarının câmilerde vaazlarda anlatmaları yetersiz kalmıştır. Bu yüzden şeriat nuru sönmek üzeredir. Devir, şer'î emirlerin çoğunun unutulduğu, ilmihal bilgisinin iyice azaldığı, bid'atlerin yaygınlaştığı ve dinin "garîb" olduğu bir devir olmuştur.

Bu durumda ulemânın üstüne düşmesi yapması, nebevî tecdid, ıslah ve ihyâ işine girişmesi şart olmuştur. Dahası Saçaklızâde, şeriatın tecdidi, bid'atlerin ıslahı, sünnetlerin ihyâsı mânâsına gelen tecdid, ıslah, ihyâ için müşahhas bir program teklif eder. "Halk arasındaki din işlerini ıslaha" matuf bu program,

devletin desteğiyle ulemânın her mahallenin başta imamı, hatibi ve muallim-i sıbyânı olmak üzere tüm erkeklerini ilim ve amel (Kur'ân-ı Kerîm tilâveti/tecvidi, ilmihal bilgisi, namazın ve cemaatin terki, günahkârlık meclisi toplama vb.) konularında imtihana çekmesinden oluşur (Gel 2018; 2010). Saçaklızâde'nin bu teklifi, devlette maddî ıslah hareketiyle birlikte manevî ıslah hareketine de ihtiyaç duyulduğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Bilâhare Ömer Fâik Efendi, Nizâm-ı Cedîd (1789-1807) devri ıslahat risâlelerinden *Nizâmü'l-'atîk fi'l-bahri'l-'amîk* (1804) adlı risâlesine, "ibtidâ-yı tedâbîr-i nizâm-ı ma'neviyye" (manevî tedbirler) ile başlar. Bu, maddî ve manevî ıslah programının birlikte ele alındığı ender eserlerden biridir. Ömer Fâik, bu kısma "Devlet-i 'Aliyye'nin Devlet-i Muhammediyye" ve III. Selim'in de "emîrü'l-mü'minîn" olduğunu tasrihle başlar. Bu girişin tabiî sonucu olarak devlet idaresinde şer'î hükümlerin geçerliliğine ve devlet işlerinin "şer' ü kânûna mutabakat üzere" yürütülmesinin zaruretine dikkati çeker. "İcrâ-yı şerî'at ve îfâ-yı adâlet" ile devletin düşmanlarına başarı ile karşı koyacağı ve memleketin mamur bir hale geleceği fikrindedir (Beydilli 1999: 38).

Mevlânâ, evliyânın ehl-i dua ve ehl-i teslim olarak iki gruba ayrıldığını beyan eder. Ehl-i dua, musibetlerin defi için Allah'a dua ederler, ehl-i teslim ise, başlarına gelen bela ve musibetin gitmesi için dua etmek yerine tamamen kaza ve kadere teslim olurlar. "Evliyâdan ehli-i dua olanlar başkadır ki, onlar bazen dikerler, bazen de yırtarlar. Evliyâullahtan başka bir cemaati tanırım ki, ağızları duadan kapalıdır. O büyük zevât Allah'ın hükümlerine razı olmuşlardır. Kazanın def'ini aramak onlara haram olmuştur. Allah'ın has kulları kazada bir zevk görürler, hükm-i kazâdan kurtulmaya talep ve dua etmek onlara âdetâ küfür gelir. Cenâb-ı Hakk, onların kalbine bir hüsn-i zan vermiştir ki bir musibet dolayısı ile matem elbisesi giymezler" (Gül 2003: 229).

Yani "ehl-i dua", Allah'a yapacakları duaların daha çok kabul edileceğine inanılan dervişler ehlidir. Ehl-i duanın bu manevî desteğinin öneminden dolayı Osmanlı'da vakfiyeler kataloğunda "Ehl-i Kur'an ve Ehl-i Dua İçin Yapılan Vakıflar" ile "Seyyid ve Şeriflere Yapılan Vakıflar" başlığı görülür. Alemdar Mustafa Paşa, II. Mahmud'a yazdığı telhisinde III. Selim devrini kasd ederek, "eshâb-ı kulûb ve fukarâ ve dervişân 'ahd-i sâbıkda gayet tekdir olunmuş olduğundan" diyerek Nizâm-ı Cedîd hareketinin düştüğü meşrûiyet krizinin "gayretullâha dokunma" denen manevî boyutunu ifade eder (Öz 1941: 22).

Bu yüzden Ömer Fâik, risâlesinin başında bu meşrûiyet krizini gidermek için alınacak manevî tedbirleri, başta İstanbul olmak üzere Rumeli, Anadolu ve Arabistan'da (Irak ve Suriye vilâyetleri) "meşâyih tarikinden ve kûşe-i ihtifâ olan dervişândan müessirü'l-enfâs" olanların tesbitiyle bunların "istimdâd-ı taleb-i dualarını" tavsiye eder. Bu görüşünü tekit için devletin kuruluşundan

kendi zamanına kadar gelen meşhur evliyâ ve meşâyihin isimlerini sayar, gördükleri manevî işlevlerden misaller verir, bu tür "esbâb-ı ma'neviyye"ye tevessülün hayatî olduğunu ifade eder (Sarıkaya 1979: 7-11, Şakul 2005: 48, Beydilli 1999: 37-8).

Manevî tedbirler kısmındaki dokuz tedbirden beşi, seyyidlere, evsizlere, okul çağındaki kız ve oğlanlara maddî destek, borçlu mahpusların borçlarını temizlemek ve İstanbul câmilerinde Nakşibendî, Halvetî ve Mevlevî şeyhlere ücretle Kur'an okutmak gibi fevkalade harp şartları için teklif edilen, içtimaî yardım kabilinden muvakkat tedbirlerdir.

Ömer Fâik Efendi'nin tefakkuh projesini Saçaklızâde'ninkinden ayıran önemli bir husus, sivik hümanizm kavramınca halkın şeriat konusundaki aydınlanmasının rıza ve itaati sağlayacağı beklentisidir. Ona göre Süleyman'ın meşhur Kanunnâmesi, ulemâ ve bürokrat işbirliği ile hazırlanıp Ebu's-Su'ûd'un şer'i tasdikini aldığı halde bazı kesimler muhalefetleriyle halkı ifsat edebilmişlerdi. Şimdiki halde, cehaletin daha yaygın olması fesatçıların işini kolaylaştırdığından şeriata uygunluk ilkesi daha da vazgeçilmez oluyordu. Halk, şeriatı daha iyi öğrenmekle hükümetin mevzuatının ve icraatının meşrûiyetini (şeriata uygunluğunu) daha iyi görebilecek ve dolayısıyla müfsitlere kanmadan devlete itaatkâr hale gelecektir. "İlm-i dîne rağbet ıslâh-ı 'âleme sebeb" olacağından câmilerde "fıkh-ı şerîf" okutturulması ve ahâlînin dinî yönden aydınlatılması, "itâat-i devlet ve duâ-yı pâdişâhî"ye müncer olacaktır.

Ömer Fâik Efendi'nin teklifine göre bütün İstanbul câmilerinde Birgivî ve Halebî'nin eserleri esas alınarak fıkıh öğretilecek, böylece, ümmî esnaf, zanaat ve ticaret erbabı, evlerde ve kahvelerde devlet sohbeti yapacaklarına, "Bizim câmide ders var, varalım dinleyelim" diyerek bu "akşam okullarında" dinlerini öğreneceklerdi. Şeyhülislâm, gizlice atayacağı bir kimseyle imam ve vaizleri talimden geçirecekti. Meslek içi eğitim sayesinde vaizler zekâtın faydaları ve kıssadan hisseler anlatmayı bir kenara bırakıp ülü'l-emre itaati ve padişahın sıhhatine duayı vurgulayan vaazlar vereceklerdi. Devlet, câmi çalışanlarını hizmetleri dolayısıyla hediye ve ihsanlarla taltif etmeliydi (Sarıkaya 1979, Şakul 2005: 146).

Burada Ömer Fâik Efendi'nin "kahvelerde devlet sohbeti yapacaklarına" ifadesi, câmilerde fıkıh talimiyle bir tuşla iki kuşun vurulmasının hedeflendiğini gösterir. Câmilerde fıkıh talimi sayesinde depolitizasyonla aydınlanma sağlanacaktır. IV. Murad, yangın bahanesiyle kahvehaneleri kapatma yoluna gitse de, Mustafa Na'îmâ, bu devirde kahvehanelere yönelik baskının asıl sebebinin bu mekânlarda devlet işleri, istifalar, tayinler gibi konularda "devlet sohbeti" ile asılsız dedikoduların yayılması, devlet büyüklerinin eleştirilmesi olduğunu belirtir. Süheyl Ünver'in ifadesiyle: "Kahvehanelerde zamanları hükümetlerinin

yaptıklarını tenkit etme temayülü adeta bir kahvehane siyasiliği (politizasyon) meydana gelmiştir. Buralarda vakit öldürmeler haddi aşınca, hele münakaşalar esnasında devrilen sobalar, yangınlara sebep olunca IV. Murad, bu kahvehaneleri yıktırmış, hem de tütün içmeyi yasak etmişti" (Can 2018: 37-8).

Asıl modernleşme hareketinin başladığı III. Selim devrinden itibaren kritik gelişmelerle iç ve dış politika ısındıkça kahvehanelerde "devlet sohbeti" ve buna devletin tepkisi de arttı. Yeni vergiler ihdasıyla halk kesimleri üzerinde olumsuz etkiler bırakan Nizâm-ı Cedîd uygulamalarına karşı çıkan Vidin Âyânı Pazvantoğlu Osman (1758-1807), 1795'te isyan etti. Kavalalı Mehmed Ali gibi ihtirasla Memleketeyn'i de (Eflak ve Boğdan) idaresi altına alıp Osmanlı Avrupası'nın hâkimi olmayı hedefledi. 1797'de seksen bin kişilik bir orduya sahip olarak Niğbolu, Ziştovi, Rusçuk, Sofya ve Niş şehirlerini ele geçirdi, Belgrad ve Eflak'ı tehdit eder hale geldi. Buraların İstanbul'un erzak ambarları olması sebebiyle başşehrin iâşesi endişe konusu olunca Bâb-ı 'Âlî, kendisiyle görüşmek zorunda kaldı.

İsveç'in İstanbul elçisi Mouradgea d'Ohsson, hükümetine gönderdiği 23 Haziran 1798 tarihli takrirde, Pazvantoğlu İsyanı'nın Osmanlı kamuoyundaki yansımalarından bahseder. d'Ohsson, harbin çapı büyüdükçe kamuoyunun giderek kendine -eski milislerin ve padişahın himaye ettiği görevlilerin onun amaçlarını saptırdıklarına ve itimadını kötüye kullandıklarına inanan- reform yanlılarının koruyucusu süsü veren adama giderek daha yakın olmaya başladığını belirterek bu konuların başkentte dahî serbestçe konuşulduğunu, sonunda telaşa düşen hükümetin bir ferman çıkararak ülkenin bütün kesimlerine gündemdeki meselelerle ilgilenmeyi, harp hâdiselerinden bahsetmeyi, hatta Pazvantoğlu'nun ismini bile anmayı yasakladığını, şehrin en gözde kahvelerinin kapatıldığını, aynı zamanda, kadın ve erkek kıyafetleri ve gezinti yerleriyle dükkânlarda tütün tüketimi hususlarında halkı başıbozukluktan ve devlet idaresini tenkitten uzaklaştırmaya yönelik yasaların ilân edildiğini bildirir. Yakınmalardan biri de tahtına bir türlü varis tayin edemeyen faziletli III. Selim'in bedbahtlığı hakkında kötü niyetlilerin halk arasında yaydığı söylentidir. Bu yolla bâtıl itikadların canlandırılıp III. Selim'in doğuştan bahtsız bir sultan olarak telâkki edilmesinin amaçlandığı şeklinde bir değerlendirmede bulunarak, Doğu tarihine (annales de l'orient) bakıldığında, asırlar boyunca en şaşırtıcı değişikliklerin yapılmasında astrolojik yorumların tesirli olduğunun görüldüğüne değinir (Öner 1999: 415).

Yeniçerilerin imhasından sonra devlet için kahvehanelerin riski artmıştı. "Başıboş nâs", sabahtan akşama, hatta yatsıya kadar oturup devlet erkânını çekiştiriyordu. 1820'li ve 30'lu yıllarda İstanbul'da bulunmuş misyoner Robert Walsh da (1772-1852) berber dükkânları ve kahvehaneleri "havadisin dağılmasını sağlayan vasıta" şeklinde tasvir etmiştir. Tıraş için sultana giden berber, bu

sayede ona her sabah pâyitahtın son havadisini verebiliyor ve sultanın halkın kanaatlerini öğrenmek için başvurmak zorunda olduğu yegâne gazete işlevini görüyordu. Bu süreçte câmiler bile riskli, potansiyel "devlet sohbeti" mekânları haline gelmişlerdi.

İstanbul'da sekbanlarıyla kısmen bir örfî idare kuran Alemdar Mustafa Paşa'nın sadâreti sırasında Üsküdar ve Âsitâne'de Yeni Câmii içinde, Balıkpazarı'nda ve Aksaray'daki kahve dükkânları "buralarda devlet sohbeti olurmuş" denerek mühürlenmişti. Daha sonra bunlara birkaç berber dükkânı da eklenecekti. Önceki devirlerde de rastgelinen beş vakit namazın halk tarafından cemaatle câmilerde kılınması yönündeki tenbihlere, "câmilerde ba'zı kimesneler kahvehâne misillü cem' u halka olup sohbet ve birbirlerini mizah u istihzâ ederler imiş, mesmû'-ı hümâyûnum olmağla, bu makaleleri üçü bir yerde oturup bu makûle hareketlerini def' u te'dîb olunmak için zâbitâna tenbih edesin" şeklinde sadrazama emir gönderen II. Mahmud'un isteği üzerine bir de toplanma yasağı eklenmişti (Câbi Ömer Efendi 2003: 220, 236, 239, 245, Yıldız 2009: 83-4).

Bu devirde kahvehaneler, câmiler yanında kadınlar hamamına kadar bütün kamusal mekânlar gözetim altına alınmıştı. Kadın hafiyeler de kadınlar tarafından yapılan devlet sohbetlerini dinlemek ve cezalandırmak amacıyla istihdam ediliyorlardı. Örneğin 1809 yılında Bayezid kadınlar hamamında "devlet sohbeti yapan" bir grup kadın, orada bulunan bir kadın hafiye tarafından jurnallenmişti (Kırlı 2009: 24).

Ordu, devletin omurgası ve modernleşmenin lokomotifiydi; dolayısıyla Saçaklızâde ve Ömer Fâik'in öngördüğü kamusal tefakkuh, *Birgivî Risâlesi* ile ordudan başlayacaktı. *Birgivî Risâlesi*, Osmanlı tarihinde III. Selim devrinde 1803 yılında basılan ilk dinî risâle, yeni kurulan Nizâm-ı Cedîd ordusu için askere ilk din dersleri kitabı, aynı zamanda matbuat tarihinde harekeli olarak basılan ilk kitaptı (Birinci 2001: 195). Cevdet Paşa (1309: VI/367), Nizâm-ı Cedid ordusuna yönelik hazırlanan *Levend Çiftliği Kanunnâmesi*'nde bu kitabın seçiminden şöyle bahseder: "Ve neferât-ı merkûme evkât-ı hamseyi cemaatle edâ eylemeleri ve *Birgivî Risâlesi* ve avâma lâzım olacak kadar mesâil-i diniyye öğrenmeleri zımnında kezâlik her bölüğe birer imam tayini..."

Bu hassasiyet, Sultan II. Mahmud devrinde de devam etmiştir. Sultan, altı-yedi yaşındaki çocukların daha temel dinî bilgileri öğrenmeden mektepten alınıp işe verildiklerini, bu yüzden de halkı cehaletin sardığından kaygılanarak İstanbul Kadılığı'na 1244 (1828/29) tarihli bir ferman gönderir: "Bir müddetten beri ehl-i İslâm içinde, talim ve terbiye-i sıbyan hususuna ehemmiyet verilmez olduğundan, çoğunlukla insanların çocuklarını altı yedi yaşlarında mektepten alıp sanata verdiğinden ve bu yüzden de halkı cehaletin istila eylediğinden

bahisle, herkesin evladına büluğ çağına varıncaya kadar Kur'ân-ı Kerîm, tecvid ve ilmihal derslerini, şeriat-ı İslâmiye'yi öğretmesini, bunları öğrenmedikçe de onları mektepten alıp ustaya vermemeleri..." (Uçar 2015: 19-21).

Ahmed Cevdet, ilmihalin tarifini ve bunların çağa göre yeniden yazılması gerektiğini şöyle ifade eder: "Ahvâl-i meşrûhaya nazaran mekâtibin her derecesinde 'ulûm-ı dîniyyeye dâ'ir bir kitâb okutmak lâzım gelir ve mekâtib-i sıbyânda bir 'ilmihal okutmak kâfidir. Çünkü 'ilmihâl dediğimiz 'ilm-i 'akā'idden âmentünün şerhi ve fıkıhdan ferâiz-i hamsenin icmâlen beyânı ve tahâret ve salâtın tarifidir. Fakat 'ilm-i ahlâkdan dahî muhtasar ve müfîd cümleler ilâve olunmak münâsib olur. Bir mertebe yukarı çıkıldıkda 'akā'idden mufassalca ve fıkıhdan muhtasarca birer kitâb ve daha yukarı çıkıldıkda daha mufassal kitâblar okutmak lâzım gelir. Fakat bu kitâblar hâl ve zamana muvâfık olarak müceddeden te'lif olunmalıdır" (BOA, YEE, 38/94, Fortna 2002: 208).

Tanzimat öncesinde halkın istifade ettiği başlıca ilmihal eserleri, Kutbeddin İznikî'nin (v. 1418) *Mukaddimetü's-salât*'ı, oğlu Mehmed Muhyiddin b. Kutbeddin'in (v. 1480) *el-'Ikdü's-Semîn ve'l-'Akdü'l-Yemîn* adlı eseri, Abdurrahman b. Yusuf Aksarayî'nin (v. 1450) *İmâdü'l-İslâm*'ı, Birgivî'nin (v. 1573) *Vasiyetnâme* adıyla bilinen risâlesi, Kadızâde (v. 1783) ve Ali Sadri el-Konevî'nin (v. 1801) bu kitap üzerine yazdıkları şerhlerddir.

İmamzâe Mehmed Esad (v. 1851) tarafından kaleme alınan *Dürr-i Yektâ* (1243/1828), yeni devrin ilk önemli ilmihal eseri olmuştur. Müellifin giriş kısmındaki ifadesine göre avâm-ı nas için telif edilen eserde Hanefî mezhebinin en sahih görüşleri esas alınmış olup inanç esasları, temel ibadetler ve cihad konuları yer almaktadır. Pek çok baskısı yapılan eserin dili oldukça ağır olduğu için müellif, bu eseri daha sonra *Dürr-i Yektâ Şerhi* adıyla şerhetme lüzumunu duymuştur (Güman 2014: 171). Bilâhare Sultan Abdülmecid devrinde, 1258 (1842) yılında *Mızraklı İlmihâl* adıyla bilinen diğer bir klasik ilmihâl, *Miftâhu'l-Cenne* basılmıştır. Sultan Abdülaziz devrinde ise önemli bir tercüme göze çarpar. Hanefî fıkhının klasiklerinden Ahmed Kudûrî'nin *el-Kitâb* diye bilinen eserinin Kars Sancağı mutasarrıfı Mehmed Emin Fehim Paşa tarafından Sultan Abdülaziz'e ithafen *'Azîziyye* adıyla yapılan tercümesi büyük ilgi görerek 1281-1320 arasında İstanbul'da yedi defa basılmıştır:

Ebu'l-Hasan Ahmed b. Muhammed el-Kudûrî, *Kudûrî Şerîf Tercemesi 'Azîziyye, Kitâbü'l-'Azîzî fi'l-Muhtasari'l-Kudûrî,* Kars Sancağı mutasarrıfı Mehmed Emin Fehim Paşa 1281(1865), İstanbul: Matbaa-i Âmire, 7+373+2.

II. Abdülhamid devrinde ise çağın ihtiyaçlarına uygun cihad gibi yeni konular eklenerek muhtevaları zenginleşen ilmihal literatüründe bir patlama yaşanır. Bunların içinde bilhassa Cumhuriyet devrinde bile ana ilmihal olarak yararlanılmaya devam eden Mehmed Zihnî Efendi'nin *Ni'met-i İslâm*, Abdullah

Şevket'in *Necâtü'l-Mükellefîn*, Ahmed Reşid Paşa'nın *Dîn-i Mübîn-i İslâm* adlı eserleri önemlidir (Arpaguş 2002, Baysal 2010, Dığıroğlu 2017; 2018, Güman 2014, Yıldırım 2016):

1. Halil, *İlmihâl*, 1292, İstanbul: Tevfik Efendi Matbaası.
2. Eyüb Sabri Paşa, *Riyâzu'l-mûkinîn*, 1298 (1881), İstanbul: Matbaa-i Esad İzzet,14+ 383.
3. Abdülhamid b. Mustafa Reşid, *Zübde-i İlmihâl*, 1305, Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.
4. Süleyman Paşa, *İlmihâl-i Kebîr* (İstanbul 1305) ile *İlmihâl-i Sagîr* (İstanbul 1305).
5. Süleyman Âşir, *Tuhfetü'l-Etfâl*, 1306 (1889), İstanbul: Süleyman Efendi Matbaası.
6. Mehmed Raif Efendi, *Makâsıdu't-tâlibîn*, 1306 (1889), İstanbul: Âlem Matbaası.
7. Mehmed Emin b. Hasan el-Ofî, *Necâtü'l-mü'minîn: Namazı ve Zekâtı ve Orucu Beyan Hakkında Necâtü'l-mü'minîn Risâlesidir*, 1308 (1891), İstanbul: Kırımî Abdullah Efendi Matbaası.
8. Mehmed Zihnî Efendi, *Ni'met-i İslâm*, 1310 (1893), İstanbul: Bâb-ı 'Âlî Caddesinde 38 Numaralı Matbaa.
9. Mustafa Bey, *Telhîsü'l-mülahhas* (İstanbul 1310), *Mülahhas İlmihal* (İstanbul 1310) ile *Mufassal İlmihal* (İstanbul 1314).
10. Ahmed Zühdî, *el-Mecmû'atü'z-zühdiyye fi'l-ahkâmi'd-dîniyye*, 1311 (1894), İstanbul: Osmaniye Matbaası.
11. Küreli Ahmed Ziyâeddîn, *Vesîletü'n-necât*, 1314 (1896), İstanbul: Âlem Matbaası Ahmed İhsan ve Şürekâsı.
12. Abdullah Şevket b. Mahmud Hamdi [Karamürsel Kazası Naibi İçelli], *Necâtü'l-mükellefîn*, 1317 (1900), İstanbul: Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 7+376.
13. Mesud Mahmud, *Usûl-i Akâid-i İslâmiyye'den Muhtasar İlmihal*, 1324, İstanbul: Bâb-ı 'Âlî Caddesinde 38 Numaralı Matbaa.
14. Hacı Ahmed Reşid Paşa, *Dîn-i Mübîn-i İslâm*, I-V, 1328-1329 (1912-1913), İstanbul: Matbaa-i Hayriye ve Şürekâsı.

Kamusal tefakkuh ihtiyacı, halkın şeriat konusunda cehaletiyle bid'atlerin yaygınlaşmasından kaynaklanıyordu. İlmihal literatüründe yaşanan patlamanın da gösterdiği ve XIX. asrın büyük sûfilerinden Osman Bedrüddîn Erzurûmî (1994: I/396-7) hazretlerinin anlattığı gibi, II. Abdülhamid devrinde artan harplerin, göçlerin ve fakirliğin tesiriyle dinde cahillik de iyice artmıştı. Bu

hususta Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin halifelerinden Seyyid Ahmed Hilmi Ankaravî'nin (1268-1335/1852-1916) tecrübesi ibretliktir. Hakkında çıkan dedikodular yüzünden ikametle emr edildiği Kastamonu Devrekâni ilçesindeki Tevfikiyye Medresesi'nde 1325 Hicrî (1909 Miladi) yılından itibaren beş yıl müderrislik yapan Ahmed Hilmi Efendi, burada gayr-i müslim bir doktorun sorusu üzerine bir ihtiyarın peygamberini ve kitabını dahî bilmediğini duyunca kahrolur.

Bunun üzerine takva sahibi bir zatın ricasıyla 1912'de İstanbul'da basılan *Muhibbü'l-fıkh li-hıfzı'd-dîn* adlı ilmihali telif eder. Günümüz Türkçe'sine (2015) *Dini Muhafaza Etmede Fıkhın Önemi* olarak aktarılan eserin başlığı bile, Birgivî ve Saçaklızâde gibi âlimlerin kaygısını, dinin ancak şeriat-fıkıh bilgisiyle korunacağını ifade eder ve eserinin önsözünde Saçaklızâde'nin teklif ettiğine benzer bir tavsiyede bulunur: "Köylerin imam hatiplerine tavsiye ve rica ederim ki; cuma ve toplantılarda ilmihâle dair bir risâle okuyuvermelidirler. Yalnız çocuklarla yetinmemeli, cuma namazından evvel *Dürr-i Yektâ Şerhi* ve İmam Birgivî'nin *Vasiyetnâme Şerhi*, Kadızâde ve Konevî gibi kitaplardan edinmeli ve ahâlîye okuyuvermelidirler" (Ankaravî 2015: 1).

Sünnetin Hamîdî İhyâsı

8. Tarikat (tesennün): Sünnîliğin dinde hak-yol, asıl Müslümanlık olarak tahkimi

Türkler, Efendimiz 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın hadisince Ehl-i sünnet ve cemaat'i ahirette kurtulacak tek fırka (fırka-i nâciye), bu fırkanın üzerinde birleştiği mezheb-i/akâid-i Ehl-i sünnet'i dinde hakyol=sebîlü'l-müminîn (müminlerin yolu), mezheb-i hak, 'akîde-i pâk, Ehl-i sünnet'i de müslim-i pâk-i'tikâd olarak görmüşlerdir. Gazneliler Devleti (963-1186) sultanı Mahmud Gaznevî'den (971-1030) son Osmanlı sultanı VI. Mehmed Vahideddin'e (1861-1926) kadar bütün Türk hükümdarları, kendilerini "müslim-i pâk-i'tikâd", Ehl-i sünnet ve Ehl-i sünnet'in bayraktarı olarak görmüşlerdir (Kınalızâde 2014: 462, Nizâmülmülk 2010: 88).

Son Osmanlı devrinde yetişen altı büyük âlimden biri sayılan Manastırlı İsmail Hakkı *Mevâ'idü'l-in'âm fi berâhini 'akâidi'l-İslâm* adlı eserini, "Osmanlı Devleti'nin hak mezhep üzere kurulduğunu ve hiçbir Osmanlı halifesinin Ehl-i sünnet'e muhalefet etmediğini vurgulamakta ve Osmanlı Devleti'nin bekâsının bununla sağlandığını" vurgulayarak şöylece tamamlar: "Devlet-i 'Alîyye-i 'Osmâniyye (bi-inâyetillâh) mezheb-i hak üzere te'sis olunub, Ehl-i sünnet i'tikâdına zerre kadar muhalefet ider bir halife-i 'Osmânî işidilmemiş ve bu sayede Devlet-i 'Aliyye'mizin devam ve bekâsı temin edilmiştir" (Akalın 2019: 69).

Sultan II. Mahmud, sadrazamı Yusuf Ziya Paşa'ya gönderdiği 14 Rebiyülevvel 1224 (29 Nisan 1809) tarihli hatt-ı hümâyûnda, Osmanlı hanedanı ve devletinin sünnetin bayraktarlığı misyonunu açıkça ifade eder:

"[Sen ki] Sadr-ı a'zamım ve peder-i efhamım, pür-tedbîr vezîr-i rûşen-i zamirim el-Hâcc Yûsuf Ziyâ Paşa'sın. Seni selâm-ı selâmet encâm-ı mülûkanemle tekrîm ü taltif eylediğimden sonra, ma'lûm-ı fitânet-melzûmun olsun ki, Devlet-i 'Aliyye-i 'Osmâniyye'nin üss-i esâsı, Kitâbullâh'ın ahkâmı ve Ehl-i sünnet ve'l-cemâ'at tarîki ve Rasûlullah sallellâhü Te'âlâ 'aleyhi ve sellem şerî'atı üzere müesses ve merbût olmağla, ecdâd-ı 'ızâmım rahimehümü'llâhü Te'âlâ bi'l-cümle şerî'at-ı Muhammediyye'yi kendülere kal'a-yi hasîn bilüp kemâlile itâ'at ü inkıyâd, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkeri icrâ ve rızâ-yı Bârî'ye dikkat ü ihtimâm ve şer'-i şerife mutâbık, vaz' eyledikleri kânûn ve ikâme-i hudûd-ı şer'iyyeyi tecâvüz eylemediklerinden, Devlet-i 'Aliyye'nin hîn-i hâcetde, zuhûr eden düşmenlerine, gazâ vü cihâd etmek içün, yedi ocağım kullarımı yol ve erkân ile tanzim ve takviyyet verüp, ecdâd-ı 'ızâmım şer'-i şerife ne veçhile itâ'at ü inkıyâd eylemişler ise, dergâh-ı 'âlî yeniçerileri ve cebeci ve topçu ve arabacı ve sipâh u silahdârân ve sâirleri, pâdişâh ve vüzerâ ve serasker ve mîr-i mîrân ve zâbitâna öylece itâ'at ü inkıyâd edüp, a'dâ-yı dîne kılıç çeküp tevsî'-i memâlik, gazâ vü cihâda muvaffak oldukları kütüb-i tevârîhde musarrahdır" (Ömer Câbî 1992: 528-9).

Lütfi Paşa ve Esad Efendi gibi eski veya yeni Osmanlı müelliflerine bakılınca, Osmanlı sultanları-halifelerinin sünnet olarak dinin bayraktarlığı misyonuna yapılan vurgu görülür. Esad Efendi'nin Sultan II. Mahmud hakkındaki tavsifi bu konuda fikir vermeye yeter:

"Pâdişâh-ı müceddid-menâkıb (yenilikçi karakteri olan padişah)", "pâdişah-ı müceddid-menkabet", "müceddid-i dîn ü devlet (din ve devleti yenileyen)", "şehriyâr-ı müceddid-ta'rîf (yenilikçiliği ile tanınan padişah)", "şehriyâr-ı müceddid-menkabet", "şehriyâr-ı müceddid-iştihâr (yenilikçiliği ile meşhûr padişah)", "müceddid-i dîn (dîni yenileyen)", "müceddid-i zemân (günümüzün yenilikçisi)", "müceddid-'unvân", "müceddid-haslet", "müceddid", "el-mücâhidü'l-mücidd li-tecdîdi'd-dîn (dini yenilemek için gayret sarfeden mücâhid padişah)", "zahîru'd-dîn (dîne arka çıkan)", "nasîr-i şer'-i mübîn (apaçık şeriatın yardımcısı)", "nâşir-i hükm-i şer'-i peygamber (peygamber şeriatının hükmünü yayan)", "hâmî-i dîn (dînin koruyucusu)", "hâmî-i ma'mûre-i şer'-i athar (en temiz şeriatın güzelliğini koruyan)", "hâmî-i şer'-i şeh-i levlâk-serîr (Hz. Muhammed'in şeriatının koruyucusu)", "hâmî-i esrâr-ı şerî'at-i Seyyidü'l-enâm (Hz. Peygamber'in şeriatının sırlarını koruyan)", "muhyi's-sünneti ve'l-farz (farz ve sünneti ihyâ eden)", "muhyi's-sünneti's-seniyye", "ol dîndâr", "şâh-ı dîndâr (dîndâr padişah)", "müslim-i pâk-'akîde o şeh-i dîndârın /emrini tutmalı mânend-i savm-ı Ramazân", "pâdişâh-ı dîn-penâh (dîni koruyan

padişah)" gibi dinle yoğun bağlantılı ifâdelerle de anılmaktadır" (Atik 2001, Yılmazer 2002).

Genel olarak "dinin yenilenmesi" mânâsına gelen "tecdid"in özel mânâları, şeriat/tarikat, din/devlet ayırımlarına bakarak anlaşılır. Şeriat/tarikat (sünnet) ayırımına göre tecdid, tecdid, ıslah, ihyâ olarak üçe ayrılır: Şeriatın (hadis, fıkıh) tecdidi, bid'atlerin ıslahı, sünnetlerin ihyâsı. Din/devlet ayırımına göre tecdid, ikiye ayrılabilir: Sünnetin (dinin) ihyâsı, devletin tecdidi. Dolayısıyla Osmanlı sultanları-halifeleri, Esad Efendi'nin II. Mahmud hakkındaki tavsiflerinde görüldüğü gibi müceddid-i devlet (müceddid-i dîn ü devlet), muhyi's-sünne'dir (muhyi's-sünneti's-seniyye). Yani Osmanlı padişahlarının ilahî-nebevî misyonu dinin-ümmetin bekâsı için devletin tecdidi, sünnetin ihyâsıdır.

Sünnetin özelde millet/siret (ortodoksi/ortopraksi) denen akîdevî/amelî iki boyutu olduğundan sünnetin ihyâsı, her iki boyutu da tazammun eder. Ancak dinin, amelin aslı olduğu için mezheb-i/akâid-i Ehl-i sünnet'in ihyâsı öncelik taşır. Bu yüzden bilhassa Yavuz Selim'den itibaren Osmanlı hükümdarları, akâid-i Ehl-i sünnet'in ihyâsına öncelik vermişlerdir. Bu da müsbet ve menfî, yani, akâid-i Ehl-i sünnet'in neşri ve akâid-i ehl-i bid'atin men'i şeklinde iki yönlü olmuştur. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesi çağındaki sünnetin ihyâsı hareketini, talim-i akâid, tashîh-i itikad, men'-i bid'at olarak üç başlık altında ele alabiliriz.

İslâm tarihinde güçlü ümera-ulemâ işbirliğiyle Sünnîliği tarif-tahkim sürecinin dört ana merhalesi ayırt edilebilirdi. Ömer b. Abdülaziz-Hasan Basrî, Melikşah-Gazâlî işbirliğine dayalı Emevî ve Selçuklu merhalelerinden sonra Yavuz-İbn Kemal işbirliğiyle gelen üçüncü klasik Osmanlı devrinin ardından II. Abdülhamid devri, dördüncü, son Osmanlı merhalesi olarak görülebilirdi. Melikşah-Gazâlî, Yavuz-İbn Kemal işbirliğinde olduğu gibi II. Abdülhamid'i tamamlayan belli başlı bir âlim görünmez.

Aslında Şeyhülislâm Mustafa Sabri Efendi'nin şehadet ettiği gibi o devirde Osmanlı'da klasik âlimlerle karşılaştırılabilecek dev âlimler vardı:[13] "Biz, Fâtih Câmi-i Şerîfi dersiam hocaefendileri arasında öyle âlimleri idrak ettik ki, Sa'deddînTaftazânî, Seyyid Şerif Cürcânî gibi selef ulemâsı mertebesinde veya onlara fâik idiler, lakin yazmadılar. "Selefin yazdıkları kâfi, onları layıkı vechile anlamak, anlatmak, tedris etmek bize şeref olarak yeter" dediler." Mustafa Sabri Efendi'nin kasd ettiği dev âlimlerin başında herhalde "asrın allâmesi" denen Tikveşli Yusuf Ziyaeddin (1245-1339/1829-1920) ile "hâce-i benâm" denen İstanbullu Ahmed Şakir (1268-1315/1852-1898) geliyordu.

Bu iki sima dışında o devirde Mardinîzâde Yusuf Sıdkı (1816-1903), Fehim Arvasî (1241-1313/1825-1895), Mehmed Fevzi (1242-1318/1826-1900),

13 Emin Saraç-Hamdi Arslan rivayetiyle.

Abdülhamid Hamdi (1245-1320/1830-1902), Mehmed Zihni (1262-1332/1846-1913), Kuyucaklızâde Mehmed Atıf (1268-1316/1851-1898), Üveys Vefa (Günhan) (1277-1365/1861-1946), Mustafa Sabri (1286-1374/1869-1954), İsmail Saib Sencer (1289-1359/1873-1940), Abdullah Ulubay (1295-1378/1878-1959), M. Zâhid Kevserî (1296-1371/1879-1952), hatta daha yakınlarda Şerif Arabkendî (Tanrıkulu) (1911-1987) gibi daha pek çok büyük âlim vardı.

Dolayısıyla burada ilim değil, Selçuklu ve klasik Osmanlı devrinden farklı olarak modern çağın şartlarından kaynaklanan ilmin hayata tekabülüyle ilgili bir problem vardı. Selçuklu ve klasik Osmanlı devrinde siyasî çözülmeden uzak olarak ümmetin karşılaştığı tehditler belliydi. Bu, Müslüman kimliğinin iki boyutunu oluşturan Sünnet ve Cemaat bakımından Melikşah-Gazâlî ile Yavuz-İbn Kemal mukayesesi ile daha iyi görülür. Osmanlı, cemaat ve devlet vasıtasıyla şeriat ile tarikat (sünnet=Sünnîlik) arasında irtibat kurarak Selçuklu'nun sivil Müslümanlığını resmî Müslümanlık ile tamamladı. Sünnet cemaatle, cemaat devletle, devlet şeriatla kaimdi. Selçuklu, Gazâlî sayesinde sünneti, Osmanlı, İbn Kemal sayesinde sünnet vasıtasıyla cemaati, Ebu's-Su'ûd sayesinde şeriat vasıtasıyla devleti tahkim etti.

Gazâlî zamanında içeriden gelen bâtınîlik ve itizal, dışarıdan Yunan felsefesinden gelen deizm tehdidine karşı şeriat ve hakikate, rubûbiyyete dayalı Ehl-i sünnet itikadını formüle etti. İbn Kemal ise daha ziyade Ehl-i sünnet itikadının siyasî boyutunu oluşturan otoritenin meşrûiyeti, imâmet problemini halletti. Bu farklılık, Selçuklu ile Osmanlı Sünnîliği'nin "sapkın" tariflerinde daha iyi görülür. Gazâlî'nin ruhanî haşr, Allah tarafından külliyatın bilgisi, âlemin kıdemi olarak üç konudaki görüşlerinden dolayı filozofları tekfirinde görüldüğü gibi sapkın, Selçuklu'da sünnetten ayrılan, ehl-i bid'at=mübtedi' veya mülhid, Osmanlı'da imamdan ve cemaatten ayrılan ehl-i fırkat=Râfızî idi. Ehl-i bid'atın sapkın itikadının bu kelâmî/siyasî (teolojik/politik) boyutları, Osmanlı literatüründe "ilhâd ve rafz" kavramlarıyla ayrılır. İlhâd ve rafz ehli ile teolojik ve politik sapkınlar ayrı da olabilir, Kalenderîler misalinde birleşebilirler de (Ocak 1981: 516).

Bu ilhâd ve rafz farkı, Gazâlî ile Osmanlı âlimlerinin İbn Sina gibi Müslüman filozofların görüşlerini değerlendirme tarzlarında açıkça görülür. Gazâlî'nin üç konudaki görüşlerinden dolayı tekfir ettiği, "mülhid" dediği filozofları, Hocazâde ve İbn Kemal dâhil Osmanlı âlimleri tekfir etmemiş, görüşlerini tevil etmişlerdir. Zira onlar için mesele, ümmetin itikadını tehdit eden ilhâddan ziyade Moğol istilası sonrasında birincil kaygı haline gelen ümmetin ittihadını tehdit eden rafz, imamı ve cemaati tanımamaktır. Böylece itikadî-siyasî boyutuyla sünnet ile cemaat ve devlet ayniyetinin kurulmasıyla Osmanlı'da sapkın (Râfızî, Kızılbaş), "a'dâ-yı dîn ü devlet" (din ve devletin düşmanları) olarak tanımlandı.

Nitekim Amerikalı misyoner Van Lennep, 2 Mayıs 1864 tarihli günlüğünde devletin seküler tarzda yenilenmesi gerektiğini savunan Genç Türkler'in birçok kişi tarafından Kızılbaş (Râfızî) olarak adlandırıldığını söyler (Davison 1963: 174). Buna karşılık Osmanlı'da devlet tarafından itikadî-siyasî boyutunun öne çıkarıldığı bu ideolojik sünnet anlayışını tenkit eden Birgivî, Gazâlî gibi selef-i sâlihînin benimsediği şekilde akîdevî-amelî olarak külli bir sünnet anlayışını savunur. Kanaatimce Osmanlı İslâm yorumunun özü, İbn Kemal, Ebu's-Su'ûd, Birgivî olarak bu üç âlimin temsil ettiği din anlayışları arasındaki gerilimde yatar (Gencer 2010a).

Buna karşılık XIX. asırda ümmet, Batı kaynaklı dört yeni vahim tehditle karşılaştı: Modernlik, sekülerizm, anti-hilâfet, çözülme hissi. İslâm tarihinde daha önce görülmemiş şekilde modernlik ümmetin ahlâkını, sekülerizm itikadını, anti-hilâfet de ittihadını ve bekâsını tehdit ediyor, bütün bunlar ise Müslümanlar arasında görülmemiş bir çözülme hissine yol açıyordu.

1. Modernliğin Gelişi:

İbn Teymiyye'nin (2003) tenkit ettiği gibi İslâm dünyası, XIX. asırdaki Frenkleşme'den önce Abbâsîler devrinden itibaren Acemleşme krizini yaşamıştı. Ancak bu modernlik (bid'at), spontane içtimaî etkilenme şeklinde yayılıyordu. Hâlbuki şimdi modernlik Batı'dan sel gibi geliyor, II. Mahmud'un kıyafet inkılâbında olduğu gibi devlet politikasıyla benimsetilmeye çalışılıyordu. Modern bid'atin emsalsiz tahaddîsine bir misal, matbaanın icadıyla kitabın, dolayısıyla dinin ve ilmin riske girmesiydi. Platon gibi hakîmlerin ilmin=sözün kitaba aktarılmasından duydukları endişe, matbaanın, basılı kitabın icadıyla katlanmıştı. İran gibi artniyetli ülkelerce basılan mushafların sıhhati ve gayr-i müslim matbaacıların dinî kitaplara hürmetsizliği, Osmanlı ricali için yepyeni bir kaygı konusu olmuştu.

Bâb-ı 'Âlî, ilk kez 13 Mart 1853'te, "İran'da basılan mushafların Osmanlı ülkesine gönderilmemesi" mevzusunda İranlı diplomatları ikaz etmişti. 25 Mart 1861'de Osmanlı-İran gümrüğünden mesul olduğu için Erzurum eyâlet vâlisi, bu hususta aldığı tedbirlerle alakalı Dâhiliye Vekâleti'ne şu bilgileri veriyordu: "İran'da basılıp Osmanlı ülkesine sokulmakta olan mushaf-ı şerîflerin yanlış ve hatadan uzak olmadığı cihetle dağıtılmasına hiçbir şekilde izin verilemeyeceğinden bunların tamamen yasaklanması için lâzım gelen mahallere gerekli tenbihat yapılmıştır. Erzurum gümrüğü olarak mevzûbahis yasağa buraca da lâyıkıyla dikkat olunacağı için bu gibi matbû' mushaf-ı şerîflerin Osmanlı ülkesine girmeleri tamamen önlenecektir. Ayrıca yine İran matbaalarından çıkarılıp bu tarafa gönderilen cüz'ler dahî yine Kur'ân-ı 'Azîmü'ş-Şân'ın cüzlerinden olduğu için tabiî olarak hatalı olacağı için onların da yasak dâiresinde

bulunduğuna binaen; bu mevzuda gümrük memurlarına ve diğer ikazı gerekli kişilere kesin ve kat'î bir tenbihat icra edilecektir."

Ancak bütün bu tedbirlere rağmen İranlı matbaacılar Hindistan ve İran'la birlikte, gizlice İstanbul'da da bastırdıkları mushafları devamlı olarak satmaya çalışıyorlardı. Fakat Osmanlı idâresi bu mevzuda asla taviz vermiyordu. Bu cümleden olarak, 26 Mayıs 1868'de Hindistan ve İran'dan getirilen ve Bağdat'ta ele geçirilen matbu mushaflar hakkında Meşîhat'ın kanaati istenmişti. Bu duruma bir çare olmak üzere, 2 Mayıs 1873'te, "el yazısı mushafların azlığından istifâde edip kaçak olarak mushaf basıldığı ve ayrıca İran'dan çoğu hatalı mushaflar yurda sokulduğundan Tabhâne-i Âmire'de beş yüz bin mushaf bastırılmasına" dair mühim bir karar alınmıştı (Uçar 2015: 65-7).

Dinî muhtevalı eserlerin kontrolü için 1306/1889 yılında Bâb-ı Meşîhat'ta bir reis ve üç azadan müteşekkil Tedkîk-i Müellefat Encümeni kurulmuştu. Bu encümen, Maarif Nezâreti bünyesinde bulunan Encümen-i Teftiş ve Muayene Heyeti ile işbirliği içerisinde çalışıyor ve Maarif Nezâreti kontrol ettiği dinle alakalı kitapları Bâb-ı Meşîhat'a gönderiyor ve Bâb-ı Meşîhat'taki Tedkîk-i Müellefat Encümeni de bu eserleri inceleyerek basılıp basılamayacağı hakkında görüş bildiriyordu (Ergin 1977: III/844). Tedkîk-i Müellefat Encümeni'nin teşkilinden bir müddet sonra Osmanlı Devleti tarafından mushaf basımının serbest bırakılması matbu mushafların da kontrolünü gerektirmiş ve 1309/1892 tarihinde bir reis, sekiz aza ve bir kâtipten teşekkül eden Teftîş-i Mesâhif-i Şerîfe Meclisi bu görevi ifa etmeye başlamıştır. İcra ettikleri görevlerin birbirine yakınlığı dolayısıyla Tedkîk-i Müellefat ile Teftiş-i Mesâhîf-i Şerîfe Encümenleri birleştirilerek Tedkîk-i Mesâhîf ve Müellefat-ı Şer'iyye Meclisi ismiyle yeniden kurulmuştur.

1 Ekim 1902'de Maarif Nâzırı imzası ile Dâhiliye Nezâreti'ne gönderilen bir yazıda ifade edildiği üzere, gayr-i müslim matbaacıların basım esnasında dinî kitaplara hürmette kusur edecekleri kaygısı, Osmanlı'nın dinî hassasiyetine çarpıcı bir misaldi: "Hıristiyan matbaalarında *İlmihâl, Dürr-i Yektâ Şerhi, Kudûrî Tercümesi Azîziyye* ve *Şifâ-yı şerîf* gibi İslâm akâidine dair kitaplar ile *Elifbâ-yı Osmanî* basılmaktadır. Bu matbaalardaki mürettiplerin kâffesinin Hıristiyan olması münasebetiyle dinî eserlerin yerlere koyulmakta olduğunun bir rapor ile bildirilmesi üzerine, durum Teftiş ve Muayene Heyeti'ne havale edilmişti. Bu heyet tarafından mübarek dinî kitapların basılması sırasında lazım gelen tazim ve hürmetin ifasının şart olmasına ve Hıristiyan matbaalarında ise bu cihete pek dikkat ve itina edilemeyeceğinin tabiî bulunmasına binaen; bu durumun engellenmesi için gerekli tedbirlerin süratle alınması ve uygulanması gerekmektedir."

Maarif Nâzırı, bu yazıdan bir gün sonra, 2 Ekim 1902'de Dâhiliye Nezâreti'ne gönderdiği yazıda ise dinî kitapların basımının kadar satışının da gayr-i müs-

limlerce yapılmasından duyulan endişeyi dile getirir: "Bâb-ı 'Âlî Caddesi'nde Hıristiyan kitapçı dükkânlarında İslâm akâidine dair kitap ve risâleler satılmakta ve taşraya gönderilmektedir. Hâlbuki Hıristiyanların İslâm dinine ait kitapları satmaları münasip olamayacağından; Teftiş ve Muayene Heyeti'nin kararı gereği keyfiyetin Dâhiliye Nezâreti'nce değerlendirilerek, gereğinin ifası ve yapılacaklar hakkında Maarif Nezâreti'ne de bilgi verilmesi gerekmektedir" (Uçar 2015: 73-4).

2. Sekülerizmin Gelişi:

Gazâlî zamanında sekülerizmi tanımlamak zor değildi; o, *Mekâsıdu'l-Felâsife* adlı eseriyle yaşadığı devirdeki seküler felsefî düşünceyi özetleyerek *Tehâfütü'l-Felâsife*'de tenkide tâbi' tutmuştu. Ancak XIX. asırda sekülerizm, İslâm âlimleri için neredeyse tanımlanamaz hale gelmişti. Kriz zamanlarında olduğu gibi bu durumda da iki uca düşme görülecekti: Skolastik ve apolojetik. Bu kavramları, tamamen hakikate tekabül eden değil, Webergil mânâda ideal tipler olarak kullandığımızı belirtmeye gerek yok. Skolastik ve apolojetik perspektiflere tipik misaller olarak Mehmed Fevzi ile Hüseyin el-Cisr'i verebiliriz.

Hilâfet İçin Teyakkuz

XIX. asrın en büyük, velûd âlimlerinden Mehmed Fevzi (1242-1318/1826-1900), Adudüddin el-Îcî'nin (680-756/1281-1355) *el-'Aḳā'idü'l-'aḍudiyye*'si üzerine Celâleddin ed-Devvânî'nin yaptığı şerhe *el-Cemâlü'd-Deyyâni 'ale'l-Celâli'd-Devvânî* adlı, Kayseri ulemâsı tarafından Sultan II. Abdülhamid'e teşekkürnâme yazılmasına vesile olacak kadar muazzam bir hâşiye yazmıştı. Burada mektubun, âlime takdir vesilesiyle padişaha teşekkür olarak iki maksadı göze çarpar. Kayseri ulemâsı tarafından II. Abdülhamid'e sunulan teşekkürnâmenin sebebi, eski Edirne Müftüsü Mehmed Fevzi'nin 1895 yılında nâib (kadı vekili) olarak atandığı Kayseri'de medrese müfredatında mühim bir yer tutan bir akâid kitabına gece gündüz çalışarak bir yılda yazdığı mükemmel hâşiye kitabının basımının padişah tarafından tekeffülü ricasıdır.

O zaman İstanbul'da, pâyitahtta pek çok âlimin II. Abdülhamid'e muhalefetine karşılık pâyitahttan uzakta Anadolu'daki âlimlerin genelde ona sevgi ve bağlılık hissettikleri görülür. Bu mektupla, "Medîne-i Kayseriyye'nin kâffe-i 'ulemâsı taraflarından rikâb-ı kamer-tâb-ı cenâb-ı şâhen-şâhîye teşekkür-nâmedir" diye Kayseri ulemâsının hepsi adına padişaha-halifeye bağlılığın bildirilmesi önemli nadir bir misaldir. Dahası Kayseri ulemâsı, mektupla padişahın ve devletin ömrüne dua eden "ehl-i dua" olduklarını bildirirler: "Bu teşekkürnâmeyi sunan Devlet-i 'Aliyye'nin duacıları, Ankara vilâyetine bağlı Kayseri ulemâsı olup yüce gölgenizde bazılarımız defalarca, bazılarımız bir kez çeşitli ilim ve fenlerden

icâzet vermiş, bazılarımız da inşaallah icâzet vermek için hâlâ ilim ve fen öğreterek Devlet-i 'Aliyye'nizin ömrünün uzun olması için dua etmeyi âdet edinmiş duacılar olarak bu teşekkürnâmede yüce eşiğinize arz ederiz ki..."

Teşekkürnâme, senelerdir ulemâ arasında okutulagelen yedi kitaptan oluşan kelâm ilminde de icazet dersi sayılan *el-'Aḳā'idü'l-'aḍudiyye* üzerine Celâleddin Devvânî'nin 1499 yılında yaptığı *Celâl* adlı şerh üzerine Mehmed Fevzi Efendi'nin yaptığı hâşiyeden dolayı sunulmuştur. İbaresi zor olan Devvânî'nin şerhi üzerine birçok hâşiye yazılmışsa da, bunlar şerh olmadıklarından *Celâl*'in her bir kelime ve bahsine dokunmayıp sadece bazı muğlak yerleri açıklamakla yetindikleri için ulemâ ve talebeye yeterince faydalı olamamışlardır. Bu sebeple büyük üstadlardan birinin bu kitabın tamamını ele alıp eski bir metni şerhedercesine güzel ve mufassal bir şerh yazması gerekmiştir.

Gelmesi asla umulmazken, hasbelkader 1895 yılında Kayseri'ye nâib olarak gelen bilâd-ı hamse kadılarından eski Edirne müftüsü Mehmed Fevzi Efendi, *Celâl* kitabına *el-Cemâlü'd-Deyyânî 'ale'l-Celâli'd-Devvânî* "nâmında misli görülmemiş ve işidilmemiş sûretde bir şerh-i şerîf tasnîfine ve ol vechle tarik-i 'ilm-i şerîfe bir büyük hidmet-i mukaddeseye muvaffak olmuşdur." Arapça olan *Celâl* kitabının şerhi *Cemâl* de Arapça ise de Fevzi Efendi, "gâyet eshel 'ibâre ile mezkûr *Celâl*'in vâvlarını 'atf ve zamîrlerini ircâ' ve lügat u ıstılâhlarını beyân ve ma'nâ vü işâretlerini dermiyân ve müşkilât u mu'dılâtını hall ü âsân ederek doğrusu meydân-ı 'ulûm-ı 'âliyye ve mızmâr-ı ma'ârif-i sâmiyyede nasb-ı nişân eylemişdir." Hazırlanan bu eser basılıp dağıtıldığında âlimlerle talebe çok rahatlayıp sevinecekler ve padişah için daha çok dua edeceklerdir. İşte bundan dolayı bu teşekkürnâme sunulmaktadır (Eliaçık 2018).

Ancak *el-Cemâlü'd-Deyyânî 'ale'l-Celâli'd-Devvânî*, ilmî olarak ne kadar başarılı olsa da aslında altı asır önce yaşamış bir âlimin metnine şerh-hâşiye olarak tamamen klasik muhtevada, hatta imâmet bahsi bile atlanarak yazılmış, yaşadığı dünyayla pek bir alakası olmayan, modernliğin akîdevî tahaddîlerine cevap vermekten uzak bir eserdi. Hüseyin el-Cisr'in (1845-1909) eseri ise bu "skolastik" uca karşı "apolojetik" uca düşmüştü. Trablusşamlı âlim Hüseyin el-Cisr (1845-1909), Isaac Taylor'ın İslâm akâidiyle Hıristiyan inançları arasında temel noktalarda fark bulunmadığını ileri süren yazılar yazması, diğer bir İngiliz bilim adamının da İslâm dinini öğretmek üzere Arapça bir gazete yayınlamaya başlaması üzerine *er-Risâletü'l-Hamîdiyye fi-Hakikati'd-Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakîkati'ş-Şeri'ati'l-Muhamediyye* adlı eserini kaleme aldı.[14]

14 Aslı 1888 yılında Beyrut'ta yayınlanan eser, Manastırlı İsmail Hakkı tarafından Türkçeye çevrilerek *Tercümân-ı Hakikât*'te tefrika edildikten sonra 1892 yılında *Terceme-i Risâle-i Hamidiyye* adıyla yayımlanmıştır (I-IV, İstanbul 1308, 1329). Tercümenin son cildi, mütercimin esere yaptığı ilavelerden oluşur. Müellif, kelâm ilmiyle ilgili gene Sultan Abdülhamid'e nisbetle başlık verdiği *el-Husûnü'l-Hamîdiyye li-Muhâfazati'l-'Akâidi'l-İslâmiyye* adlı bir eser daha vermiştir. İslâm

Unvanından da anlaşılacağı gibi Sultan II. Abdülhamid'e nisbet ettiği eserin yayını üzerine el-Cisr'e padişah tarafından nişan verildi.[15]

Onun esas aldığı apolojetik usûl, çağdaş bilimsel-felsefî birikimin ışığında geçmişte doğruluğu ispatlanmış ve hâlen muteber sayılan değerleri korumak, itibarını yitirmiş olan değerlere de yeniden itibarını kazandırmaktır. Gaye, Avrupalılar'ın İslâm aleyhinde ileri sürdükleri iddialara cevap olarak İslâmî hakikatlerle ilmî gerçekler arasında bir çelişki olmadığını göstermektir. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm'in ilmî gelişmeler ışığında yeniden tefsir edilmesi gerektiğini savunur.

Hüseyin el-Cisr'in önem verdiği konulardan biri de ilmî bir görüntü altında ortaya çıkıp yaygınlaşma istidadı gösteren materyalizmdir. Onun devrinde materyalizm, muayyen bir iktidar ve menfaat grubunun bilim adına maksatlarını gerçekleştirmek için kullandığı bir vasıta haline gelmişti. Mesele, materyalizmin bu ideolojik istismarını ifşa etmek, böylece ilmin kötüye kullanılmasını engellemekti. Cisr'e göre evrim nazariyesi, pozitif bilimin istismarının en yaygın misalini oluşturur; bu yüzden o, söz konusu nazariyeyi eleştirerek çürütmeye çalışmıştır. Cisr (1998: 70), İslâm akaidinin bütün esaslarının aklın kabul edebileceği bir nitelik taşıdığı, tabiat kanunlarına mugayir olarak gerçekleşen mucizenin de aklen mümkün olduğu, hissî mucizelerin kavranabildikleri ölçüde benimsenmesi gerektiği, bunun dışında kalan mucizelerin ise te'vil edilebileceği kanaatindedir.

Ancak kendisi Halvetî kimliğiyle yazdığı zaman bu ilkeyi muhafaza edememektedir. Nitekim *Nüzhetü'l-Fikr*'de kâinatın kutub, eimme, evtâd ve abdal tarafından idare edildiğini, bunlardan birinin bulunmaması halinde âlemin nizamının bozulacağını ileri sürmüştür. Aynı şekilde evliyânın kerametinin öldükten sonra da devam ettiğini savunmuştur (Cede'ân 1981: 216-217). Talebesinden Abdülkâdir el-Mağribî, dinî konulardaki bu tür yaklaşımını dikkate alarak hocasını, "Hayatının büyük kısmını katı bir muhafazakâr olarak geçiren çok dikkatli bir din ıslahatçısı" şeklinde tanıtmıştır (TDVİA 1988:

akâidini aklî delillerle ispat etmek ve inkârcıların şüphelerini gidermek için yeni ilm-i kelâm metoduyla kaleme alınan eserin Kahire'de yapılan biri tarihsiz üç baskısı yanında (1323, 1375/1955), Mustafa Zihni Efendi tarafından *Savâbü'l-Kelâm fî 'Akâidi'l-İslâm* (İstanbul 1327), Saruhanlı Kemâleddinzâde Muhammed Nûrullah Efendi tarafından *el-'Inâyâtü'r-Rabbâniyye fî Tercemeti Kitâbi'l-Husûni li-Muhâfazati'l-'Akâidi'l-İslâmiyye* (Kahire 1328) adıyla yapılmış iki Türkçe tercümesi bulunmaktadır. Cemâleddîn Afgânî, İstanbul'da karşılaştığı el-Cisr'i "zamanın Eş'arîsi" olarak tarif etmiş, mütercimi Manastırlı İsmail Hakkı da "Bu kitabı mütalaa eyledikçe müellifine muhabbetim ve mükemmel karîhasına hayretim ziyadeleşmektedir" demiştir. Muhammed Abduh da ona hürmet etmekle beraber pasif olduğunu belirtmiş, öğrencisi Reşîd Rıza ise bir Halvetî şeyhi olan merhûmun tasavvufa bağlılığı başta olmak üzere bazı konularda kendisine muhalefet etmiştir (Elshakry 2014: 155-56, Gencer 2017a: 286-8, Ryad 2009, TDVİA 1988: 18/539).

15 "*Risâle-i Hamidiyye* nâm kitabın müellifi Hüseyin el-Cisr Efendi'ye nişan i'tâsı" (6 Mayıs 1891 (15 Ramazan 1308), BOA, İDH, 1223/95753).

18/539). Eserinde İslâmî öğretileri savunurken geleneksel aklî (dinî) delillerin yanında modern hissî (bilimsel) delilleri de genişçe kullanan Hüseyin el-Cisr, ister istemez değişen gerçeklerle değişmez doğruları, bâtıl olabilecek esaslar ile hakkı isbat hatasına düşmüştü.

3. Anti-Hilâfetin Gelişi:

XIX. asırda İslâm tarihinde daha önce olmayan siyasî çözülme hissiyle birlikte Batı'dan gelen yepyeni bir tehdit, İngiltere kaynaklı anti-hilâfetti. Daha önce Melikşah-Gazâlî veya Yavuz-İbn Kemal devrinde meşrûiyet tartışmaları, hilâfetin Kureyş'e veya Ehl-i Beyt'e ait olup olmamasıyla ilgiliydi. Ancak şimdi İngiltere'nin gayesi, hilâfetin Kureyş'e ait olduğu iddiasıyla Osmanlılar'dan Araplar'a geçirmenin ötesinde nihaî olarak ortadan kaldırmaktı. Sultan II. Abdülhamid (1975: 144) bunu pekâlâ biliyordu: "İngilizler, İslâmiyet'in tesirini azaltmak, kendi hâkimiyetlerini kuvvetlendirebilmek için hidivin halife olmasını isterler. Fakat dinine sadık hiç bir Müslüman, onu müminlerin reisi olarak kabul etmez. Mamafih İngilizler'den, icabında Lord Cromer'i bile halife tayin etmeleri beklenebilir."

Tabiatıyla hilâfete suikast planlarının verdiği bu aşırı hassasiyet, II. Abdülhamid ve diğer Osmanlı ricalinde paranoyaya dönüşmüş, sapla saman birbirine karışmıştı. Bunun en çarpıcı misalleri, Ahmed Cevdet ve Yusuf Nebhânî gibi II. Abdülhamid'in en büyük destekçilerinin bile *Kısas-ı Enbiyâ* ve *el-Ehâdîsü'l-Erba'în fî Tâ'ati Emîri'l-Mü'minîn* gibi eserlerinin ruhsatsız basıldıkları gerekçesiyle sansüre uğramasıdır. Cevdet Paşa'nın ruhsatsız basılan *Kısas-ı Enbiyâ* kitabının çok sayıda nüshası, hem matbaasında hem de kaçak olarak satışı yapılmaya çalışılırken dükkânda ele geçirilmiştir.[16]

Arşiv belgeleri, Yusuf Nebhânî'nin eserleriyle ilgili problemin muhtevasından ziyade ruhsatsız basılmasıyla ilgili olduğunu beyan eder:

"Beyrut Hukuk Mahkemesi Reisi meşâhîr-i 'ulemâdan Yusuf Nebhânî Efendi'nin ruhsatsız olarak (Beyrut'ta) Matbaa-i Edebiyye'de bastırdığı *en-Nazmü'l-Bedî' fî Mevlidi'ş-Şefî'* adlı risâlenin zararlı olmadığı, ancak ruhsatsız olarak bastırdığı ve bunu alışkanlık haline getirdiğinden matbaa sahibi hakkında kanunî işlem yapılması..." (15 Ekim 1895 (25 Rebiyülahir 1313), BOA, MF. MKT, 288/1). Beyrut Hukuk Mahkemesi Reisi Yusuf Nebhânî Efendi'nin telif

16 "Cevdet Paşa merhumun telifatından olan *Kısas-ı Enbiyâ*'nın beş altı sene evvel merhum müşârun-ileyhin müsaadesiyle iki üç bin adedini tab' eylemesiyle bu kere tekrar tab'ına ruhsat itası için on beş yirmi gün mukaddem nezâret-i celîlelerine müracaat ederek muamele-i resmiyesi icra olunmaksızın mahdumu Kemal Efendi ruhsat alınmış zannıyla prova olarak beş on formasını mürettiplere verip tab' ettirmiş ise de muahharan men edildiğini ve müfettiş-i mumaileyhe de o yolda beyan-ı keyfiyet eylediğini söylediği heyet-i tahkikiyeden ifade kılınmış." (BOA, MFTTD. 35/35 (12 Şaban 1314/16 Ocak 1897) (Demirel 2007: 180, Yıldız 2017: 200).

edip ruhsatsız olarak bastırdığı *el-Ehâdîsü'l-Erba'in fi Tâ'ati Emiri'l-Mü'minin* adlı kitabın Matbaalar Nizamnâmesi'nin ilgili maddesine göre müsadere ve imhası gerektiği, ancak şimdilik muhtelif yerlerde duran kitabın nüshalarının tek elde toplanıp muhafaza edilmesi..." (13 Mart 1898 (19 Şevval 1315), BOA, MF.MKT, 387/46)." (Ayrıca Kara 2002: I/28, 323-341)

II. Abdülhamid'in İngilizlerin suikastı yüzünden hilâfet meselesinde buluttan nem kaptığı bir zamanda *Sahîh-i Buhârî*, *Kitâbu'l-Mevâkıf*, Sa'deddîn Taftazânî'ye ait *Şerhu'l-'Akâid*, İbni Âbidîn'e ait *Reddu'l-Muhtâr* gibi en yaygın klasik kitaplar bile jurnale ve sansüre uğramıştı. Sultan II. Abdülhamid'in hal' fetvasında ilk büyük suç olarak anılan, "mesâil-i mühimme-i şer'iyyeyi kütüb-i şer'iyyeden tayy ü ihrâc ve kütüb-i mezkûreyi men' u hark u ihrâk" yazılarda da çokça geçer. Bunlara göre istibdat devrinde, birçok gazete, risâle ve kitabın basımına ruhsat verilmemiştir ve bazı fıkıh, hadis ve akâid kitaplarından baskı sırasında bir kısım kelime, ibare ve bölümler çıkarılmıştır.

Meselâ hilâfetin Kureyşîliği ile ilgili hadisler *Sahîh-i Buhârî*'den, imâmetin şartları bahsi *Kitâbu'l-Mevâkıf*'tan çıkarılarak basılmıştır (Kara 1994: 140). Ebu'l-Hüdâ'nın Araplar'ı Türkler'e karşı isyan ettiren konunun imâmet olduğunu söylemesi üzerine padişah, eskiden beri Osmanlı medreselerinde okutulan ve idâdîlerin altıncı ve yedinci sınıflarında da okutulmasına karar verilen Sa'deddîn Taftazânî'ye ait *Şerhu'l-'Akâid*'in 1317 baskısından imâmet bahsini çıkarttı (TDVİA 1988: 16/220). İbni Âbidîn'e ait *Reddu'l-Muhtâr* da benzer bir vehmin kurbanı oldu.[17]

Günümüz araştırmacıları, II. Abdülhamid'in kararlı bir destekçisi olduğu halde Mehmed Fevzi Efendi'nin, *el-Cemâlü'd-Deyyânî 'ale'l-Celâli'd-Devvânî* adlı eserinde sultanın hilâfetini destekleyecek şekilde eseri işleyebileceği halde metnin aslında olan imâmet bahsini niçin atladığına mânâ veremezler (Eliaçık 2018: 157). Bunun açıklaması, bu sansür ortamındadır. Mehmed Fevzi, bu kadar hassas bir ortamda halife lehine bile konuyu ele alsa yanlış anlaşılacak, eleştirilecek bir şey bulunacağı ve o yüzden bu kadar emek verdiği kıymetli bir eserin heba edileceği endişesiyle risk almamış ve bu konuya girmemişti.

17 Ebül'ulâ Mardin anlatır: "Jurnalcilerin Abdülhamid'e neler yaptırdığına diğer bir örnek de İbn Âbidîn gibi bir fıkıh kitabının toplatılmasıdır. 1902'de Maarif Nezâreti memurlarından birinin kitaptaki bazı ibareleri ele alarak verdiği jurnal üzerine hHalifenin emriyle belediye temizlik arabalarıyla İbni Âbidîn toplanmaya başlanır. Ulemâ, bir fıkıh kitabının böyle çöp arabalarıyla toplanmasına dayanamazlar, Tikveşli Yusuf Efendi, Rizeli Mehmed Ferhad Efendi, Mustafa Asını Efendi, saraya gidip II. Abdülhamid'in huzuruna çıkarlar ve her âlimin elinde bulunan bir fıkıh kitabının böyle hakaretâmiz bir şekilde toplanmasının ulemâyı çok incittiğini söylemek cesaretini gösterirler. Nihayet toplama emri durdurulur. Bunu Mısır'da Mustafa Sabri ve Zahid Kevserî efendilerden bizzat dinledim" (Mardin 1946: 154-155).

4. Çözülme Hissi:

Bu şekilde XIX. asırda Batı'dan gelen üç yeni vahim tehdidin; modernlik, sekülerizm ve anti-hilâfetin gelişi derin bir siyasî ve dinî çözülme hissine yol açtı. Morris Read (1850: 238), 1850 tarihli eserinde İslâm dünyasında siyasi gücün kaybının yol açtığı manevî çözülme sürecini çarpıcı bir şekilde anlatır. II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm siyasetinin gayesi, zaten bu çözülme hissini önleyebilmekti. Moğollar'ın İslâm dünyasını istilasında da vahim bir dağılma hissi yaşayan ümmet sarsılmış ama dinlerine olan imanları sarsılmamıştı. XIX. asırda ise Batı'nın küresel tasallutuyla yaşadıkları derin maddî ve manevî hezimet ve perişanlık hissi, Müslümanların dinlerine olan imanlarını da sarstı. Önceden Müslümanlar, "Başımıza gelenler, tam Müslüman olamadığımız için" diyorlardı, şimdiyse, "Başımıza gelenler, Müslüman olduğumuz için" demeye başladılar. Evvelce "krizin kaynağı, "Nefsimizden kaynaklanan amelsizlik" diyorlardı, şimdi, "Dinimizden kaynaklanan ilimsizlik" der oldular.

Bu sayılan sebeplerle Melikşah-Gazâlî, Yavuz-İbn Kemal misallerindeki gibi XIX. asrın âlimleri arasında sünnetin ihyâsında işbirliği yapan ümera-ulemâ olarak II. Abdülhamid'i tamamlayacak Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî dışında belli başlı bir âlim görünmedi. Sultan, İstanbul'da Gümüşhânevî dışında İslâm dünyasından Arabistan, Suriye, Lübnan ve Irak'ta Mekke Müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân, Trablusşam âlimi Hüseyin el-Cisr, Beyrut Hukuk Mahkemesi Reisi Yusuf Nebhânî, Bağdatlı Muhammed Said (1860-1922) gibi vukuf ve nüfuz sahibi önemli âlimleri destekleyerek sünnetin ihyâsına çalıştı.

Mekke Müftüsü Ahmed b. Zeynî Dahlân, *el-Fütûḥâtü'l-İslâmiyye ba'de Mudiyyi'l-Fütûḥâti'n-Nebeviyye* adlı, Hz. Ömer zamanından II. Abdülhamid'in ilk yıllarına kadar cereyan eden siyasî ve askerî gelişmeleri ele aldığı İslâm tarihi eserinde Selçuklu ve Osmanlı fetihlerine, Türkler'in İslâm'a hizmetlerine geniş yer verir. Osmanlı Devleti'nin İslâm tarihinde Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn devirlerinden sonra gelen devletlerin en iyisi olduğunu, diğer birçok İslâm devletinde görülmeyen güzel vasıflara sahip bulunduğunu, büyük fetihler gerçekleştirdiğini, insanlar arasında ilmi, huzur ve sükûnu yaydığını, Ehl-i sünnet anlayışını hâkim kıldığını belirtir. Dahlân, eserini, II. Abdülhamid'in Mekke'de matbaa kurulmasını emrettiğini, burada Arapça, Türkçe ve Cava dilinde eserler basılmaya başlandığını haber vererek tamamlar (TDVİA 1988: 8/417).

İslâm tarihinin en büyük müceddidi Gazâlî'nin *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı şâheseri, sahih İslâm'ın el kitabı sayılmıştır. Dolayısıyla II. Abdülhamid devrinde sünneti ihyâ hareketinin ana entelektüel projesi, büyük âlim Yusuf Sıdkı Mardinî tarafından *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*'in tercümesi ve şerhi oldu. Resmî evrak, eserin yayını sürecinin normal bir kitabın ötesinde adeta devletin bir kültür projesi olarak takip edildiğini gösterir:

1. Türkçe'ye tercüme etmeye başladığı *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı kitabı tab' etmek isteyen Mardin eski Müftüsü Yusuf Sıdkı Efendi'ye muvakkat ruhsat verildiği (6 Temmuz 1875 (2 Cemaziyülahır 1292), BOA, MFMKT, 29/144).

2. *İhyâu'l-'Ulûm* nâm kitabın tercümesine muvaffak olan Mardin Müftüsü Yusuf Sıdkı Efendi'ye nişan i'tası. (24 Ağustos 1879 (6 Ramazan 1296), BOA, İDH, 790/64183).

3. Esbak Mardin Müfettişi Yusuf Sıdkı Efendi'nin tercüme ettiği *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*'in Matbaa-i Âmire'de tab'ı. (16 Aralık 1879 (2 Muharrem 1297), BOA, YEE,72/9).

4. Mardin sâbık müftülerinden Yusuf Sıdkı Efendi'nin tercüme ettiği *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn* adlı eserin kâğıt ve basım masraflarının neye bâliğ olacağına dair yazı. (16 Ocak 1880 (3 Safer 1297), BOA, MTV,3/10).

5. Meclis-i Tedkikat-ı Şer'iyye azasından Mardinî merhûm Yusuf Sıdkı Efendi'nin müsadere edilen ve Yıldız'daki hususî kütüphanede bulunduğu tahkik kılınan *İhyâu'l-'Ulûm* şerhi ve tercümesinin tab' ve neşredilmek üzere tarafına iadesine dair mahdûmu *Sırât-ı Müstakim* gazetesi sahib-i imtiyazı Ebül'ulâ imzasıyla verilen arzuhalin gönderildiği. (Dersaadet) (14 Mayıs 1909 (23 Rebiyülahir 1327), BOA, BEO, 3547/265986).

Anlaşılacağı gibi merhum Yusuf Sıdkı Mardinî'nin telifine ömrünü ve gözünü verdiği bu muazzam eserin yayını, Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî'nın sebep olduğu bir kazaya kurban gitmiştir. Yusuf Sıdkı Efendi'nin hem Bitlis'e nefyine, hem eserinin yayınlanmadan kalmasına sebep olan Ebu'l-Hüdâ'nın jurnalinden dolayı maalesef göremediği bu muazzam eserin yayını, bir küsur asır sonra Türkiye Yazma Eserler Kurumu tarafından gerçekleştirilmiştir (el-Mardinî 2015). İşin arka planını Mehmet Zeki Pakalın'dan dinleyelim:

"Yusuf Sıdkı Efendi, 1269 (1853)'da *İhyâu'l-'Ulûm* tercümesinde gösterdiği liyakate mükâfat olmak üzere, dördüncü rütbeden aldığı nişan da birinci rütbeye kadar yükselmişti. İffet ve istikamet ve zühd ve takva ile tanınmıştı. Avrupa müsteşriklerinden Döminar'ın takdirine mazhar olan *Mehâsinü'l-Hisâm* adlı eserinden başka *Mi'râcu'l-Makarr ve'l-Hacc* isminde küçük bir risâlesi ve asıl namını ebedileştiren eseri, İmam Gazâlî'nin *İhyâu'l-'Ulûm*'un *Mesîru 'Umûmi'l-Muvahhidîn 'alâ İhyâi 'Ulûmi'd-Dîn* unvanlı Türkçe şerhidir. İmâm-ı Gazâlî'nin, Garb'ın büyük lisanlarına tercüme edilen meşhur *İhyâu'l-'Ulûm* kitabını on iki senede dokuz cilt olarak şerhedip Türkçe'ye çevirdi.

Garip bir tesadüf olarak *İhyâu'l-'Ulûm* eseri, müellifinin sağlığında idbârına sebep olduğu gibi tercümesi de II. Abdülhamid devrinde Ebu'l-Hüdâ'nın

jurnali üzerine Yusuf Sıdkı Efendi'nin Bitlis'e nefyine sebep oldu. Bu jurnalde Ebu'l-Hüdâ, padişahların ihsanlarını haram telakki eden İmam Gazâli'nin bu fikrinden ötürü, eserin Türkçe'ye tercüme edilerek Türkler arasında neşir ve tamiminden dolayı memleket nizamının müteessir olacağını ileri sürmüştür. Bütün masrafı Hazîne-i Hâssa'dan verilerek neşri (irade-i seniyye) ile takarrür etmiş olan bu eserin tab'ından bahsi geçen jurnal dolayısıyla vazgeçildi" (Pakalın 2008: XIX: 51-52).

Askerliğin İtikadî Gereği

Osmanlı modernleşmesi çağındaki sünnetin ihyâsı hareketinin, talim-i akâiddden sonraki ikinci adımı tashîh-i itikad idi. Tanzimat devrinde ilmî Türkçülüğün öncülerinden, asker, şair, tarihçi, eğitimci Süleyman Hüsnü Paşa (1838-1892), bürokrasi içindeki çekişmelerin sonucu olarak askerlikten tard edilerek ömür boyu sürgün cezasına çarptırıldı. Paşa, ömür boyu sürgün cezasıyla 16 Haziran 1879'da gittiği Bağdat'ta 7 Ağustos 1892'de elli dört yaşında vefatından kısa bir süre önce, 8 Nisan 1892 tarihinde Sultan II. Abdülhamid'e "Irak'ın Islahına Dair Bağdad'da İkamete Memur Süleyman Paşa Lâyihası" başlıklı, etraflı bir tashîh-i itikad projesi ortaya koyduğu uzun bir rapor sundu. Lafzen "itikadın düzeltilmesi", yani, ehl-i bid'at ve dalâlet denen sapkın fırkaların inanışlarının Ehl-i sünnet ve hidayetin doğru inanışına çevrilmesi mânâsına gelen tashîh-i itikad, Osmanlı tarihinde eski bir temaydı.

Doğu ve Arap vilayetlerinde rejim açısından her zaman sorun üretme potansiyeli taşıyan ve en azından daha itaatkâr bir nüfusa dönüşmesi istenen Sünnî Kürt ve Arap aşiretleri ile Osmanlı siyasî ve idareci elitleriyle aynı inançları paylaşmayan Şiîler, Kızılbaş/Alevîler, Nusayrîler gibi toplulukların emperyal merkeze entegrasyonu için benzer araçlar devreye sokulsa da, ikinciler için özel olarak tasarlanan siyaset "tashîh-i itikad" ve misyonerce bir tutkuyu andıran yoğun bir İslâmî propaganda usûlü olmuştur (Gölbaşı 2008, 2009: 106). Deringil (1999: 68,93-94;2000: 169; 2016: 113,137), Yıldız Sarayı'nın güvenilir bir nüfus yaratma hedefini, sistematik bir eğitim/endoktrinasyon faaliyeti ve II. Abdülhamid idaresinin ideolojik bir savunma hattı olarak gördüğü Sünnilik propagandasıyla gerçekleştirmeye çalıştığını savunur.

Hâlbuki aslında devletin gayesi, doğrudan sapkın kesimleri İslâmîleştirmek-Sünnîleştirmek, tebaayı doğru akaidin etrafında birleştirmek değildi. Osmanlı geleneğinde sapkınlığın teolojik/politik boyutlarını ifade eden ilhâd/rafz ayırımı itibariyle Osmanlı otoritesi, siyasî münasebeti, yansıması olmadıkça halk kesimlerinin itikadî sapkınlığına pek karışmazdı. Burada sapkın Osmanlı tebaası için "tashîh-i itikad" projesinin asıl maksadı, askerlik hizmetinin tamimidir. Derinden bakıldığında genel askerlik hizmeti meselesinin

Küçük Said Paşa'nın "a'zam-ı ve akdem-i ıslâhât" diye vurguladığı gibi, Osmanlı modernleşmesinin asıl sâiki olduğu bile olduğu söylenebilir. Küçük Said Paşa (1328: I/218-9, 389), "askerliğin tanzîm ve ta'mimi" olarak ifade ettiği düzenli, genel askerliğin devlet açısından önemini mütemadiyen vurgular:

"Ma'lûm-ı hümâyûnları olduğu üzere, askerliğin tanzîm ve ta'mimi, devletin yalnız kuvve-i maddiyesini ikmâl etmez her sınıf halkı ve herkesi hâl-i intizam ve ita'ate alıştırıp kuvve-i ma'neviyesini de ıslah eyler. Binâen-'aleyh bu maddeyi a'zam-ı ve akdem-i ıslâhât olarak arz ederim. Servet-i maddiye ki zirâ'at ve ticaret ve san'atın terakkîsi ve umûr-ı nafi'anın tevsi'îdir, servet-i manevîye ki terbiye-i umûmiyyeden ibarettir bunlar dahî kemâle geldikçe herkes kâr u kesbiyle ve fevâ'id-i meşrû'asıyla uğraşıp ahlâk-ı fâside ve ağrâz-ı seyyi'e münkariz olur. (S. Sene 300) (...) Devlet-i 'Aliyye'nin vesâ'it-i hayâtiyyesinin akdemi olan asâkir-i şâhânelerinin intizam ve rabıtasına ve askerlik vazifesinin îfasına maliyenin şimdiki hali pek fena te'sîr etmekte ve bu madde bed-hâhânın ağrâzına hizmet eylemekte olduğundan maliyenin ta'cîl-i ıslâhâtı bu sebeple dahî ferâ'iz-i umûrdandır (Rebiyülevvel 1895)."

Küçük Said Paşa'nın bu tesbitinden düzenli, genel askerliğin maddî ve manevî iki temel bakımdan devlete kuvvet kazandıracağı için hayatî önem taşıdığı anlaşılır:

1. Maddî kuvvet: Yeniçeriliğin ilgasından sonra Osmanlı ordusu ciddî nefer kaybına uğramıştı. Gayr-i müslimler yanında ilmiye, kalemiyye ve mülkiye hizmetinde bulunan ve kapıcıbaşılık, müderrislik ve hâcegân-ı Dîvân-ı Hümâyûn rütbelerine kadar bütün rütbe sahipleri, memleket müftüleri, kadı ve nâibler, dergâh sahipleri, şeyhler, imam-hatip, müezzin, kayyım gibi câmi görevlileriyle medrese talebesi, yaşlı, sakat ve hastalar gibi birçok kesimin de askerlikten muaf olması, bilhassa Rusya'ya karşı zorlu muharebeler yürütmekte olan devleti orduya asker bulmakta zorluyordu. Muafiyetlerin azaltılmasıyla askerliğin tanzimi ve tamimi, bu yüzden orduyu ve devleti güçlendirecekti.
2. Manevî kuvvet: Gayr-i müslim tebaa başta olmak üzere bu kadar kesimin askerlikten muaf olması, cemiyetteki eşitlik ve adalet, dolayısıyla devlete karşı rıza ve itaat hissini zayıflatıyordu. Dolayısıyla askerliğin tanzimi ve tamimi, manevî bakımdan da devletin meşrûiyetini ve otoritesini pekiştirecekti.

Bu yüzden, yeniçeriliğin ilgasından sonra başta gayr-i müslim tebaaya askerliğin tamimi, belki de II. Mahmud'un ana kaygısı olmuştu. İnsan gücü kıtlığından dolayı elverişli olup olmadığına bakılmaksızın birçok işe yaramaz insan, Yeniçeri Ocağı'nın ilgasından (1826) sonra kurulan Asâkir-i Mansûre-i Muhammediyye'ye nefer olarak alındı. Askerler arasında bulunan yaşlılar

savaşlarda hiçbir yararlılık gösteremiyor, gençlerin bir kısmı ise hayatlarında belki ilk kez silahla tanışıyorlardı. Suiistimaller yine devam ediyor, bazı kazalarda âyân ve voyvoda gibi görevliler, kanunlara aykırı olarak mansûre bedeli aldıkları kimseleri asker defterine yazmıyorlardı.

Denizde askerlik, karadakinden daha kolaydı. Bu yüzden muhtemelen daha yumuşak bir başlangıç olarak II. Mahmud'un (1808-1839) Hıristiyan tebaadan bahriye askeri alınmasını emreden 6-16 Haziran 1837 tarihli emri, ilgili sancak ve kazalardaki yetkililere ulaşır ulaşmaz çalışmalara başlandı. Gelen haberler, gayr-i müslim halkın bahriye askeri yazılmak konusunda hiç de istekli olmadığını; uygulamanın, ümit edilenin aksine, Hıristiyanlar üzerinde genel bir hoşnutsuzluk ve paniğe yol açtığı şeklindeydi. Bazı yerlerde halkın asker yazımından kurtulmak için dağlara veya adalara firar etmekte olduğu bildirilmekteydi.

II. Mahmud, üst üste gelen askerî ve siyasî buhranlar yüzünden asker tahrirlerinde yapılan usûlsüzlükleri tamamen önleyemedi. Fakat askerlik süresinin önceden belirlenmesinin önemli bir adımı olarak donanmadaki Hıristiyan bahriye erlerinin aktif askerlik hizmetleri beş yılla sınırlandırıldı. Müslümanların askerlik süresiyle ilgili ise yasal bir düzenleme yapılamadı. Bu devirde askerlikle ilgili ilk önemli gelişme, 3 Kasım 1839'da ilan edilen Tanzimat Fermanı idi. Gerçi burada, gayr-i müslimlerin Müslümanlar gibi askerlikle mükellef tutulacaklarına dair açık ve net bir ifade yoktu. Fakat fermanda yer alan, "muhafaza-i vatan için asker vermek ahâlînin farîza-i zimmetidir" cümlesi, yalnız Müslümanlara değil, Osmanlı topraklarında yaşayan herkese şamildi. Zaten donanma ile sınırlı olmakla beraber, 1835'den beri Müslüman olmayanlardan da zaman zaman asker alınmaya başlanmıştı. Üstelik Ferman'ın asker vermeyi bütün halka boyun borcu olarak gören yaklaşımı, Tanzimat'ın hedeflediği Müslüman-Hıristiyan eşitliğinin de bir gereğiydi.

Tanzimat Fermanı'nda askeralma işlerinin bazı usûl-i haseneye bağlanıp, mecburî askerlik süresinin dört veya beş seneyle sınırlandırılacağının beyanı önemliydi. Böyle bir düzenleme, bilhassa Müslüman halk üzerine çökmüş askerlik korkusunu nisbeten giderebileceği gibi, uzun vadede iktisadî ve ticarî hayata da canlılık getirebilirdi. Ancak fermanın öngördüğü yeni düzenlemelerin icrasına hemen geçilemedi. Konu, etraflı şekilde tartışılmak üzere Dar-ı Şûrâ-yı Askerî'ye havale edilerek, yeni düzenlemelere kadar asker alma işlerinin yine eski usûle göre yürütülmesine karar verildi. Bu arada, yapılması tasarlanan yeni düzenlemeler hakkında bazı valilerin görüşlerine başvuruldu. Nihayet Meclis-i Muvakkat'da yapılan görüşmeler sırasında alınan kararlar padişah tarafından da onaylanarak, 8 Eylül 1843'de ilan edildi: Buna göre Osmanlı toprakları, coğrafi yapıları ve genişlikleri dikkate alınarak, beş büyük ordu bölgesine ayrılıyor ve muvazzaf askerlik süresi beş yılla sınırlandırılıyordu. Aktif askerlik

hizmetlerini tamamlayanlar redif sınıfına dâhil edilecekler ve yedi yıl boyunca sadece senede birer ay eğitim göreceklerdi (Gülsoy 2000: 31-9).

1847 yılında askeralma konusunda yapılan değişiklikle askerlik hizmeti beş seneye hasredilmiş ve her bölgenin kendi durumuna göre genç nüfusunun belirli bir kısmını kura usûlüyle askere göndermeleri kararlaştırılmıştır:

"Neferât-ı 'askeriyye için silk-i muvazzafa beş sene müddet-i hidmet tahsis ü ta'yîn ve ancak neferâtın kur'a ile getirilmesi tasavvur olunduğu halde o vakte kadar askerlikde bulunan neferâtın daha birçok zemân tevakkufları lâzım geleceğine ve bu ise matlûb olan istibdâlin sür'at-i icrâsıyla i'lân-ı 'adâleti dûçâr-ı te'ehhür edeceğine mebnî hem kuvve-i mevcûde-i nizâmiyyeye tenâkus gelmemek ve hem de eskilerin efrâd-ı redîfe ile istibdâli birçok neferâtın vatanlarına 'avdetleriyle memnûniyyet-i 'umûmiyye hâsıl olmak üzere her tarafda evkât-ı münâsibede sunûf-ı redîfe efrâdı muvazzafa kalb ile fî-mâ-ba'd hidmet-i 'askeriyyenin beş seneye hasr olunacağı ve neferâtın kur'a-i şer'iyye ile alınacağı i'lân olundu" (Ahmed Lûtfî Efendi 1999: VI-VIII/1145-6).

Geleneksel olarak gayr-i müslim tebaa, ödedikleri cizye karşılığında askerlikten muaftı. 1847'de cizye vergisi kaldırılarak gayr-i müslimlerin de askerlik yapmaları kararlaştırılmışsa da bu teklif, asırlardır askerlikten muafiyete alışmış gayr-i müslim tebaanın zoruna gitti ve bazı huzursuzlukların çıkması üzerine bir süre askıya alındı. 1856'da çıkarılan Islahat Fermanı ile tekrar tüm tebaa askerlikle mükellef kılındı; ancak karar, gayr-i müslimlerin firar vb. şekillerde kendisini gösteren muhalefetleri neticesinde bu sefer de uygulanamadı ve Kırım Muharebesi sırasında orduya alınmadılar. Sonunda bedel-i askerî adıyla cizye yerine getirilen bir vergi karşılığında gayr-i müslim tebaa tekrar askerlik hizmetinden resmen muaf tutuldu (Osmanağaoğlu 2004: 124, 285, 308, Yıldız 2003: 154).

Böylece gayr-i müslim tebaa, vatandaşlık ile müslim tebaa karşısında siyasî haklar açısından eşitlik kazandığı halde, vergi karşılığında askerlikten muaf kılınmak suretiyle *de facto* eski "eşit fakat ayrı" statüsüne dönmüştü. Tabiatıyla gayr-i müslim tebaanın vatandaşlığın nimetine (politik haklar) kavuşup külfetinden (askerlik) kurtulması, Müslüman kamu vicdanını yaraladı: "... mevâdd-ı mezkûrenin en ağırı, teba'a-i gayr-i müslimenin hukûk-ı politikıyyede müsâvâtları maddesi idi ki vezâif-i teba'iyyetin en ağırı olan vazîfe-i 'askeriyyeyi icrâ etmedikleri halde hukûk-ı politikıyyede müsâvâtları bir emr-i garîbdir" (Ahmed Cevdet 1986: I/74).

Osmanlı hükümeti, yalnız gayr-i müslim tebaa değil, bir başka muaf kesim olan tekke ehli ile de askerlik hizmeti için mücadele verdi. Talebe ve dervişler, askerlikten muaf oldukları için Tanzimat devrinde askerlikten kaçınan bazı kişiler, hileyle medreselere ve tekkelere sığınmışlardı. Bu, aynı zamanda

dervişlerin de softalar gibi askerlikten muaf olduklarını gösterir. Kura sistemine geçilmesi ve 1846 kanunnâmesinin yürürlüğe girmesiyle birlikte "dergâh sahipleri" olarak tanımlanan şeyhler askerlikten muaf tutulurken, dervişler askere alınmışlardır. Ancak bu sefer de taşrada bazı kişiler, câmi, mescid ve zaviye gibi yerler yaptırarak buraların hitabet ve şeyhliğini askerlikten kurtarmak istedikleri çocuklarına veya yakınlarına tevcih ettirmek istemişlerdir. Kamuya hizmet için inşâ edilen müesseselerin böylece şahsî menfaatlere alet edilmesi üzerine devlet, kendini idame edecek kadar mülk vakfedilmemiş vakıfların tescillerinin yapılmamasını emretmiş, askerlik hizmeti için sırası gelen şeyh ve dervişlerin bu tür yerlere tayin edilmeyeceklerini belirtmiştir.

Meşâyih ise bu tür hilelere başvurmak yerine bürokratik mercilere ulaşarak kendilerinin ve akrabalarının askerlikten muaf tutulmasına çalışmışlardır. Devlet ise seyyidler ile Mevlevî, Kâdirî, Rifâî gibi köklü tarikatların meşâyihine bu konuda daha toleranslı davranmıştır. Ancak bu kez de şeyh ve dervişler, söz konusu imtiyazlı ailelerden geldiklerini isbat problemiyle karşılaşmışlardır. Mesela Abdülkadir Geylânî'nin sülalesinden oldukları iddiasıyla Şeyh Mehmed Tayyar Efendi ile rüfekâsının askerlikten muafiyet talepleri, resmî makamlarla uzun bir yazışma sürecini doğuran bir ihtilaf konusu olmuştur. Bir başka vakada ise, Kâdirî sülalesine ait defterde isminin bulunmaması gerekçesiyle şeyhin Kâdirî ailesinden olduğu iddiası ve askerlikten muafiyet talebi reddedilmiştir.

Devletin ulu tarikat şeyhlerinin ailelerine mensubiyeti iddiası ile meşâyihin kendileri ve çocukları için muafiyet taleplerinden bunaldığı, söz konusu sülalelere ait kaç kişinin bulunduğunun tesbit edilmesine dair emir çıkarmasından da anlaşılmaktadır. Bu hususta ilginç bir vaka da, türbedarların kendilerini hatiplerin muâdili göstererek onlar gibi askerlikten muafiyet talebinde bulunmalarıdır. Mesela Gelibolu'da bulunan Mevlevî erkânından Şeyh Ahmed Bican Efendi'nin türbedarı olduğunu beyan eden ve türbedarların da hatipler gibi askerlikten muaf oldukları gerekçesiyle kendisinin de askerlikten muaf tutulmasını taleb eden Ahmed Hulusi Efendi'nin arzuhali seraskerliğe gönderilmiş ve şahsın ifadesine göre gereğinin yapılması istenmiştir (Işık 2017: 215-7).

II. Abdülhamid devrinde devletin genel askerlik hizmetine olan maddî ve manevî ihtiyacı çok daha artmış, ayrıca, artan çözülmeyle merkez-çevre münasebeti çok daha kırılgan ve karmaşık hale gelmişti. Modernleşme, özünde "Dimyat'a pirince giderken evdeki bulgurdan olmak" tabiriyle özetlenebilecek paradoksal bir süreçti. Bu süreç, eski merkez-çevre münasebetini aşındırırken yeni bir merkez-çevre münasebetinin kurulmasını gerektiriyor, ancak bu sefer de ortaya çıkan nimet-külfet dengesi problemi, yeni merkez-çevre münasebetinin kurulmasını iyice zorlaştırıyordu. Muhtemelen bu problemin püf noktası genel askerlik hizmetiydi. Modern ordu ve devletin gerektirdiği askerliğin tamimi, müslim, gayr-i müslim ve heretik tebaanın tüm kesimleri

için nimet-külfet, hak-vazife dengesini bozmuştu. Bu, en açık Yezîdîler gibi heretik kesimlerde görülebilirdi.

Yezîdîler, zorunlu askerlik teklifiyle karşılaştıklarında önce haric-i mezheb olduklarını ve tıpkı Hıristiyanlar veya Yahudiler gibi askerlikle mükellef olmadıklarını iddia ederek, daha sonra ise dinlerini ve geleneklerini gerekçe göstererek askerlikten muafiyet kazanmaya çalıştılar. Osmanlı idaresi tarafından hiçbir zaman ayrı bir dinî grup olarak tanınmayan topluluk, muayyen devirler muafiyet alacak fakat her yeni ahz-ı asker (asker alımı) kanunu ile bu muafiyetleri tartışmalı hale gelecek; toplulukla Osmanlı idaresi arasında yeni pazarlıklar yapılacaktı (Gölbaşı 2008, 2009: 106). Yani modernleşmenin paradoksal mantığınca Osmanlı otoritesi, Yezîdîlerin geleneksel *de facto* askerlikten muafiyetini kaldırmaya, Yezîdîler ise *de jure*, hak haline getirmeye çalışacaklardı.

Göründüğü kadarıyla Abdülhamid idaresi, Yezîdîler gibi heretik kesimleri askere almakla "tanzim, temdin, telkin" kelimeleriyle anlatabileceğimiz, orduya, devlete, cemaate bağlılıklarını arttırarak bir taşla üç kuş vurmayı hedefliyordu:

1. Tanzim: Ordunun nefer sayısını, maddî kuvvetini arttırmak
2. Temdin: Daha medenî, devlete daha itaatkâr hale getirmek (askerlikten vahşetlerinin bi't-tedrîc izâlesi)
3. Telkin: İtikâdlarını Ehl-i sünnet yönünde düzelterek Müslüman cemaate daha bağlı hale getirmek.

Yavuz Sultan Selim zamanında Şeyhülislâm İbn Kemal, Safevîler'e karşı cihad fetvası vermekle İslâm dairesi içine almaktan ümidini kestikleri Şiîleri fiilen İslâm dairesi dışına çıkarmış oluyordu. II. Abdülhamid devri devlet ricali ve ulemâsı, Yezîdîlerin dinini ve inançlarını İslâm'ın dışında değil, İslâm'dan uzaklaşmış, hak yoldan sapmış olarak görüyorlar, bu yüzden "dîn-i mübîn-i İslam'a rücûları" için telkinde bulunuyorlardı (Gölbaşı 2009: 90). Tanzimat ricali, genel askerlik hizmeti için gayr-i müslim tebaanın tamamını Müslüman yapamazlardı; ama eşit vatandaşlık vermekle tamamını Osmanlı ve "akâid-i İslâmiyye'yi telkin" ile Yezîdîlerin tamamını "dîn-i mübîn-i İslâm'a rücû" ile Müslüman yapabilirlerdi. Demek ki 1856 Islahat Fermanı ile gayr-i müslim tebaaya eşit vatandaşlık verilmesinin asıl maksadı, askerlik hizmetinin tamimiydi. Ancak devlet, bu siyasî maksadı elde edemediği gibi dinî esası yıkmış oldu.

O halde 1856 Islahat Fermanı'nın eşit vatandaşlık ilkesi, hem modernleşmenin sonucu, hem sekülerleşmenin sebebi olarak Osmanlı modernleşmesinin özünü oluşturuyordu. Altyapısal (içtimaî) dönüşüm olarak modernleşmenin sonucu olan üstyapısal (anayasal) dönüşüm olarak laikleşme (eşit vatandaşlık), sekülerleşmenin sebebi oldu. *Sekülerizm*, felsefî bakımdan din/dünya, *laiklik*, hukukî (anayasal) bakımdan din/devlet ayrılığıdır:

Devlette çözülme ordunun modernleşmesine, bu, genel askerlik hizmetine, bu da eşit vatandaşlık ilkesine yol açtı. Modernleşmenin sonucu laikleşme olarak eşit vatandaşlık ise İslâm devletinin ve İslâm cemaatinin çözülüşü olarak iki açıdan sekülerleşmenin sebebi oldu: Birincisi, İslâm'ın hâkimiyetini bitirerek ülkenin fiilen Dâru'l-İslâm'dan Dâru'l-Harbe dönüşmesine, İslâm devletinin çözülüşüne, ikincisi, gayr-i müslim erkeklerin Müslüman kadınlarla evlenebilmesinin yolunu açarak İslâm cemaatinin çözülüşüne.

Dine göre insan (Hz. Âdem), ezelî ahd ile Allah'ı Rabbi olarak tanımış, erkekten yaratılmış kadın (Hz. Havva) ise, erkek (Hz. Âdem) ile nikâh akdi ile ilahî ahdi gerçekleştirmiş, Allah'a ahit vermiş sayılmıştır. Bu yüzden "Katolik nikâhı" tabirinin belirttiği gibi Katoliklik'te talak (boşama), nikâh akdi dolayısıyla ilahî ahdi bozmak olarak yasaklanmış, Batılı aydınlar da, kadının dinde mevkiini sekülerleşmenin, cemiyette mevkiini de modernleşmenin göstergesi olarak almışlardı. Nitekim Stratford Canning'in Islahat Fermanı ile sekülerleşme eşiğinin geçildiği, artık Müslüman kadınların da Hıristiyan erkeklerle evlenebilecekleri düşüncesine karşılık Âlî Paşa, bu eşiğin geçilemeyeceğini söylemişti. Zira nikâh imana, nikâh akdi, ilahî ahde dayandığı için kadın, kocasının dini üzerineydi (المرأة على دين زوجها), bu yüzden tecdid-i iman ve nikâh (iman ve nikâhın yenilenmesi) birlikte yapılırdı. Müslüman kadının gayr-i müslim erkekle evlenmesi, kadının imanıyla birlikte harîm-i ismetin yitimi, mahrem (özel-private) dünyanın büyüsünün bozulması, hürmetinin yitimi, desakralizasyon olarak sekülerizasyon demekti.

O yüzden Samuel M. Zwemer (1867-1952) gibi papazların İslâm'ın reformu=tahrifi için en çok ümit duydukları Müslüman aydınlar, Muhammed Abduh (1849-1905) ile *Tahrîrü'l-Mer'e (Kadının Hürleştirilmesi)* kitabının müellifi Kasım Emin (1863-1908) idi. Nitekim Kasım Emin ile birlikte yazdıkları halde siyasî sebeplerle Muhammed Abduh'un bu kitaba imzasını koymadığı söylenir.[18] İki din=medeniyet olarak İslâm ile Hıristiyanlık arasında gelecek çatışmada kadınlığın mevkiinin belirleneceğini iddia eden Zwemer (1916: 124-6), poligami gibi hükümlerle İslâm'ın kadını nasıl esir kıldığını anlatan Kasım Emin'in kitabını sitayişle misal gösterir.

18 TDVİA 1988: 24/542. Eser, Yûsuf Han İ'tisâmî tarafından *Terbiyet-i nisvân* (Tebriz 1900) adıyla Farsça'ya, Yûsuf Sâmih (Asmaî) tarafından *Tahrîrü'l-mer'e* yahud *Hürriyet-i nisvân* (Kahire 1326), Zeki Meğamiz tarafından *Hürriyet-i nisvân* (İstanbul 1329), Zakir Kadiri Ugan tarafından *Tahrîrü'l-mer'e* yahud *Kadınların Esaretten Âzâdı* (Kazan 1909) adıyla Türkçeye, Ignace Kratchkowsky tarafından *Novaya Zhenschina* (St. Petersburg, 1912) adıyla Rusça'ya, Oskar Rescher (Osman Reşer 1884-1972) tarafından *Über die Frauenemanzipation* adıyla Almanca'ya (Stuttgart 1928), Samiha Sidhom Peterson tarafından Qasim Amin, *The Liberation of Women: The New Woman: Two Documents in the History of Egyptian Feminism* (Cairo: American University of Cairo Press, 1992) adıyla İngilizce'ye tercüme edilmiştir (Gibb 1982: 256,265,293).

Süleyman Hüsnü Paşa'nın Sultan II. Abdülhamid'e sunduğu 8 Nisan 1892 tarihli "Irak'ın Islahına Dair Bağdad'da İkamete Memur Süleyman Paşa Lâyihası" başlıklı projesi, geleneksel "tashîh-i itikad" projelerinden üç açıdan farklılık, yenilik arz ediyordu:

1. İtikadî sapkınlığı Osmanlı geleneğine uygun olarak teolojikten çok politik yönüyle, modern askerlik hizmeti münasebetiyle alması,
2. Geleneksel kelâmî sapkın inanışlar, fırkalar yanında pozitivizm gibi yeni felsefî akımları da mücadele edilecek bid'at=sapkınlık şümulüne alması. Süleyman Hüsnü Paşa, Batı düşüncesine vâkıf çok kültürlü bir aydındı. Dolayısıyla Genç Türklerin öncüsü Ahmed Rıza'da görüldüğü gibi kadim hikmet-i nazariye/hikmet-i ameliye ayırımına göre politik bir ideoloji olarak milliyetçiliğin ontolojik bir doktrin olarak pozitivizme dayandığını biliyordu.
3. Tashîh-i itikadı modern çağın şartları altında sistematik bir propaganda ile bir toplumsal mühendislik projesi olarak alması.

Süleyman Hüsnü Paşa, lâyihasında, İslâm ve Hıristiyanlığın çeşitli mezhep ve alt mezheplerine bölünmüş Türk, Kürt, Arap, Keldânî, Nastûrî, Ermeni ve Yahudilerden oluşan Irak'ın karmaşık etnik mozaiğinin çöküşüne dair mufassal bir girişin ardından şu yorumu yapar: "Yukarıdan anlaşıldığı üzere, devletin resmî mezhebine ve diline mensup olanların azınlığı oluşturduğu aşikâr iken, çoğunluk muhalefet güruhuna dâhildir." Sistemli propaganda sayesinde fırak-ı dâllenin tashih-i akaidi ile bunun önüne geçilebilirdi. Paşa, Osmanlı Devleti'nin bunu gerçekleştirmek için *Kitâbü'l-'Akâid* telifinin finansmanını üstlenmesini teklif ediyordu; bu kitap, her biri sapkın bir fırkayı ele alacak on beş kadar bölümden oluşacaktı. Mutasavver kitabın bölümleri, Şiilik'ten tutun da, Hıristiyanlık, Yahudilik gibi aşikâr hedeflerin yanı sıra, "Hindi-Çin'in putperest" inançlarını kapsayacak kadar geniş tutulmuştu. "Felsefe-i cedîde" olarak tanımlanan pozitivizmin de sapkın inançlar arasına alınması dikkat çekiciydi. Bu sebeple paşa, kitabın Fransızca'ya tercümesini de tavsiye ediyordu (Gölbaşı 2009, Deringil 1999: 68-92; 2014: 62).

Osmanlı modernleşmesi çağındaki sünnetin ihyâsı hareketinin, talim-i akâid ve tashîh-i itikaddan sonraki üçüncü adımı, "men'-i bid'at" dediğimiz Ehl-i sünnet akaidine aykırı sapkın görüşlerin neşrini önlemekti. II. Abdülhamid idaresi, sünnetin ihyâsı faaliyetleri yanında Ehl-i sünnet mezhebine karşı propagandayı da sıkı bir şekilde takip ederek önlemeye çalışmıştır. 8 Nisan 1893 tarihli bir arşiv belgesi, bu hususta bir fikir vermeye yeter. Manastır'da bir câmide vaaz ederken Ehl-i sünnet ve sahabe aleyhinde çirkin sözler söyleyen Denizlili Şakir Hoca'nın münasip bir mahalle sürülmesi hususundaki emir üzerine Manastır valiliğince memleketi olan Denizli'ye sürgüne gönderdiği.

Yıldız Saray-ı Hümâyûnu

Baş Kitâbet Dâ'iresi

Manastır'a gelip esnâ-yı dersde Ehl-i sünnet ve bâ-husûs Çehâr-ı Yâr-i Güzîn efendilerimizle İmâm-ı Âzam hazretleri hakkında türrehâtda bulunması üzerine, bir mahalle teb'îdi irâde vü fermân buyurulan Denizlili Hâce Şâkir Efendi'nin Selânik tarîkıyle memleketine i'zâm kılındığı hakkında Manastır vilâyetinden cevâben alınan telgrafnâmenin takdîmine dâ'ir resîde-i dest-i tekrîm olan fî 14 Ramazān sene 1310 târihli tezkere-i husûsiyye-i meşîhat-penâhîleri lede'l-arz manzûr-ı 'âlî ve keyfiyyet rehîn-i tensîb-i hümâyûn cenâb-ı hilâfet-penâhî olarak zikr olunan telgraf-nâme ber-mantûk-ı irâde-i seniyye-i hazret-i hilâfet-penâhî leffen taraf-ı vâlâ-yı meşîhat-penâhîlerine i'âde kılınmağla; ol bâbda emr u fermân hazret-i veliyy'ül-emrindir.

Fî 21 Ramazān sene 1310, fî 27 Mart sene 1309

Ser-kâtib-i Hazret-i Şehriyârî (8 Nisan 1893 (21 Ramazan 1310), BOA, PRK. BŞK, 30/19).

9. Diyanet: Cemâî dindarlığı teşvik

Flaman Hukukçu, halifenin halkın hem dinî, hem dünyevî işlerini tedbirle mükellef olduğunu şöyle anlatır: "Devletin Avrupa'da ma'lûm olan kavâ'id ve esâslarından başka burada kavâ'idi vardır. Şöyle ki; Şerî'at-ı Garra-yı Ahmediyye dini devletten ayırmadıktan başka, ayrılmasını bile men' etmiş olduğundan, hem 'akâid-i dîniyye ve 'ıbâdât ve tâ'ata müte'allik ve hem de a'mâl ve harekât ve kisb ve vasiyet misillü umûr-ı dünyeviyyeye âit ahkâmı câmi'dir. Pâdişâh, devletin hem hâkim-i mutlakı, hem komutanı ve hem de birinci imamıdır. Hükümet, hudûd-ı şer'iyyeyi icrâ ve vergi tarh ve tahsîline nasıl me'mûr ise ahâlînin 'ıbâdât ve tâ'atini ve aldıkları abdestin usûl ve erkânı üzere almalarını teftîş ve tedkik etmeye mecbûr ve me'mûrdur" (Akgündüz 1990: I/267).

Bu kamusal diyanetin kontrolü, Osmanlı reform asrında sivil alanda sünnetin ihyâsı, amelî boyutu ise halkı sünnete sarılmaya zorlama olarak kendini gösterir. Modernleşmeden dolayı meşrûiyet krizinin krizi" başladığı Nizâm-ı Cedîd devrinden itibaren padişah, bir taraftan muhtemel dinden uzaklaşma ithamlarını önlemek, diğer taraftan İslâm'ın içtimaî kaynaşmayı sağlayan manevî gücünden yararlanmak için namazın câmilerde cemaatle kılınmasını, Ramazan orucunun tutulmasını emir, bunlara uymayanlara ceza gibi uygulamalara gidiyordu (Karal 1946: 127; 1988: 198). Bu tür uygulamalar, II. Abdülhamid devrinde daha da arttı. 22 Haziran 1884 tarihli bir arşiv belgesi, bu hususta bir fikir vermeye yeter.

"Her zaman ve hususiyle Ramazan'da herkesin ibadet ve taatla işgal etmeleri, kadınların açık saçık dolaşmamaları, Müslümanlık adabına aykırı harekette bulunmamaları ve sair hususlarda gerekli tedbirlerin alınması.

Mâbeyn-i Hümâyûn Baş Kitâbeti

Husûsiyye

Sadârete gönderilen tezkere sûretidir.

Her zemân ve husûsıyle ebrek-i eyyâm olan Ramazân-ı Şerîf'de âdâb-ı İslâmiyye'ye ri'âyet vâcibe-i zimmet olduğu halde sene-i sâbıka Ramazân-ı Şerîf'inde muhâlif-i âdâb-ı Dârü'l-Hilâfetü'l-Aliyye'nin ba'zı cihetlerinde ve husûsıyle Bâyezîd ve Şehzadebaşı ile Direklerarası'nda mûcib-i te'essüf ahvâl-i makdûha zuhûr etmiş ve icrâ-yı lu'biyyâta tahsîs olunmakda bulunan mahallerin inşâsında ebniye-i lâzimenin metânet ve rasânetine ashâbı taraflarından i'tinâ olunmayıp yalnız menâfi'-i zâtiyye ciheti gözetilmek mülâbesesiyle tehlikeler vukū' bulmakda olarak, hattâ geçmiş sene Direklerarası'nda tiyatro mahalli ittihâz olunmakla bir kahve-hâne çatısının bağteten münhedim olmasıyla altında kalan âdemlerden yüzden ziyâdesinin mecrûh olduğu bu müdde'âyı mü'eyyed bulunmuş olduğuna mebnî, mütekarribü'l-hulûl olan Ramazân-ı Şerîf'de mütehattim-i 'uhde-i İslâmiyyet olduğu vechile efrâd-ı İslâmiyye'nin ibâdât ve tā'ât ile cevâmi'-i şerîfeye devâmla istihsâl-i rızā-yı bârî vü ârîye bezl-i himmet ve gayret eylemeleri ve tā'ife-i nisvânın açık saçık ve âdâb-ı umûmiyyeye gayr-ı muvâfık harekâtda bulunmalarının taht-ı memnû'iyyete alınması ve yukarıda ta'dâd olunan yerlerle sâ'ir mahallerde âdât-ı İslâmiyye ve âdâb-ı umûmiyyeye muhâlif bir gûnâ yolsuz ve çirkin ahvâl hudûs ve zuhûruna meydân verilmemesi ve birtakım fâci'alı ve ahâlînin niyyât ve efkârını ifsâd edecek ve terbiye-i İslâmiyye'ye muhâlif olan lu'biyyâtın men' olunması ve devâ'ir-i resmiyyede namâz vakitleri cemâ'atle ikâme-i salavât-ı mefrûzaya i'tinâ olunmakla berâber şehr-i sıyâma â'id olan vazîfe-i İslâmiyye'nin dahî halelden muhâfazası evrâk-ı havâdisle tenbîhât-ı lâzimenin icrâsıyla berâber umûm devâ'ir me'mûrlarına ve mütehattimü'l-ittihâz olan vezā'if ve tedâbirde zerre-mâ müsâmaha olunmaması ve mes'ûliyyet-i müterettibeden tevakkī ve mücânebet edilmesi zımnında şehremânet-i celîlesiyle Zabtiyye Nezâret-i behiyyesine dahî sûret-i mahsûsada teblîgât-ı ekîde îfâsı isâbet-efzâ-yı sudûr olan irâde-i seniyye-i hazret-i hilâfet-penâhî mukteziyyât-ı münîfesinden bulunmağla ol bâbda,

Fî 27 Şa'bân sene 1301, fî 9 Haziran sene 1300

Aslına mutâbıkdır.

Alî Rıza (22 Haziran 1884 (27 Şâban 1301), BOA, PRK. BŞK, 8/71).

10. Tasavvuf: Bütün bunların ihyâsının yolu olarak tasavvufun, Nakşibendiliğin tervici

İttihâd-ı İslâm, özünde komünalizm dediğimiz Asr-ı Saadet'te yaşayan Muhammedî cemaatin Dâru's-Sünne dediği Medine-i Münevvere'nin ihyâsı projesiydi. *Uhuvvet=brotherhood* kelimesinin hem cemaat, hem tarikat mânâsına gelmesi, cemaatin ancak diyanetin özel adı olarak tasavvuf tarafından kurulabileceğini gösterir (Gencer 2018a). II. Abdülhamid, ağırlıklı olarak İslâm dünyasında Muhammed Zâfir Medenî ve Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî'nin başını çektiği Şâzelîlik (-Medenîlik) ve Rifâîlik, Osmanlı'da ise Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin başını çektiği Nakşibendîlik sayesinde bu projeyi hayat geçirmeye çalıştı. Bir Fransız arşiv vesikasında şöyle deniyordu: "İslâm'ın ön gördüğü hedeflere varmak, yani emperyalist bütün yabancıları yok etmeye ulaşmak için, bütün tarikatlar aynı propaganda usûllerine başvurmaktadırlar." Fransa Cidde konsolosu, Paris'e yazdığı 20 Nisan 1902 tarihli yazıda II. Abdülhamid siyasetinin Batı'ya karşı en korkulacak faaliyetlerinin tarikatlar olduğunu, bilhassa imtiyazlı iki tarikat olan Şâzeliye-Medeniye ile Rifâiye'nin gayretleri ve siyasî faaliyetleri ile iman eserinden başka hiç bir şeyleri görünmeyen bütün diğer İslâmî cemaatleri geride bıraktıklarını söyler (Sırma 1994: 66,68).

Mahmud Nedim Paşa'nın belki de devlete tek faydası, Muhammed Zâfir Medenî (1244-1321/1828-1903) ve onun vasıtasıyla Tunuslu Hayreddin Paşa'yı Osmanlı Devleti'ne kazandırmış olmasıydı. Paşa, Trablusgarp valisi iken tanıştığı Şâzelî şeyhi Zâfir Medenî'yi İstanbul'a gelince Valide Sultan'a medh etti. Şeyh, onun davetiyle 1287 'de (1870) İstanbul'a geldi. Zâfir Efendi, henüz Sultan Abdülaziz tahtta iken yakında padişah olacağını söyledikten kısa bir sonra sözünün gerçekleşmesi üzerine II. Abdülhamid'in büyük hürmetini kazanmıştı. Onun tavsiyesi üzerine sultan 1295'de (1878) Tunuslu Hayreddin Paşa'yı İstanbul'a davet etti. Aralık 1878-Temmuz 1879 tarihleri arasında sadâret vazifesini yürüten Hayreddin Paşa, bu süreçte ve sonrasında onunla yakın diyalog içinde olmuş, dertleşmiştir (İnal 1982: II/939). Tafsilatı Hüseyin Vassâf'dan (2006: I/293) dinleyelim:

"Muhammed Zâfir Medenî diye yâd olunur. 1244 (1828) sene-i hicriyyesinde Trablusgarb'da Mısrâta'da, dünyaya kadem-nihâde olmuştur. Pederleri, bâlâda zikr olunan Şeyh Muhammed Hasan Zâfir Medenî'dir. Vâlideleri, Kamer Hanım'dır. Ondokuz, yirmi yaşına kadar Mısrâta'da bulunup, ibtidâî tahsîlden sonra Tunus ve Cezâyir'de seyâhat ve Mısır tarîkiyle Medîne-i Münevvere'ye 'azîmet eyledi ve bu sırada erbâb-ı 'ilm ü 'irfândan pek çok kimselerin mazhar-ı 'ılm ü feyzi oldular. Peder-i ekremlerinin dâhil-i dâire-i terbiyetleri olduğundan, tarîkaten ondan hilâfet aldılar. Trablus'a avdetlerinde kırküç yaşına

kadar kaldılar. Biraderleri Şeyh Hamza, İstanbul'a gelmiş ve Pertevniyal Vâlide Sultân'ın mazhar-ı iltifâtı olmuş idi. Vâlide Sultân, intisâb etmek arzusunu izhâr edince, "Efendim, büyük birâderim ehl-i kemâldir, fakîre müsaade buyurunuz, gideyim onu getireyim." deyip da'vet-i vâki'a üzerine almış getirmiştir ki, Sultan Abdülaziz devrine müsâdif 1287/1870 senesindedir.

Mahmud Nedim Paşa, Trablus valiliğinde müşârun-ileyhi iyi tanıdığından, Vâlide Sultân'a medhedip, bu sırada Şehzade Abdülhamîd Efendi dahî Hz. Şeyh'e meclûb olmuş ve intisâb etmiştir. Unkapanı civârında Üçmihrâblı Câmi yakınında bir hâne isti'câr edilip, üç sene kadar bulundular. Abdülhamîd merhûm, buraya tebdîlen gelir gidermiş. 1290/1873 tarihlerinde bir saraylı hanım ile izdivâc etti. Bu sırada memlekete gitti geldi. Ba'dehû Medîne-i Münevvere'ye âzim oldu. 1293/1876'te Abdülhamîd Hân câlis-i taht-ı saltanat olunca şeyhini davet etti. Nihâyet-i 'ömürlerine kadar burada kaldı. Üç def'a memleketine 'avdet temennîsinde bulunduğu halde bırakmadılar. Beşiktaş'ta Yıldız yolundaki dergâh-ı münîfi inşâ ile Hz. Şeyh'i burada alıkoydular. 1321 senesi şehr-i Receb'inin ikinci (24 Eylül 1903) cuma gecesi, ya'nî Leyle-i Regâib'de terk-i 'âlem-i nâsût eylediler. Dergâh ittisâlinde defnolunup, üzerine mükellef bir türbe binâ ettirdiler. 'Âlim, fâzıl, 'ârif, edîb, kâmil bir zât idi. Pâdişâhın devre-i ikbâlinde, âmâl-i dünyeviyye peşine düşmeyen, gûşe-i vahdeti ihtiyâr eden e'âzımdandır. Orta boylu, melîhu'l-vech mahbûbu'l-kulûb bir zât-ı 'âlî-kadr idi (kaddesallâhü sırrahû)."

Sultan Abdülhamid, şeyhe çok değer verdiği için bazı cuma selâmlıklarında Ertuğrul Tekkesi'ne gitmiş ve hususî dinî günlerde onu Yıldız Sarayı'na davet etmiştir. Ayrıca şeyhin İstanbul'daki aile mensupları çeşitli rütbelerle taltif edilmiş, resmî müesseselerde vazife verilmiş ve masrafları devlet tarafından karşılanmıştır. Mısrata'daki tekkenin bakımı yapılmış, şeyhin Trablusgarp'ta kalan aile fertlerinin ihtiyaçları karşılanmıştır. Şeyh Zâfir, kaynaklarda resmî bir talep olmadığı sürece devlet işlerine karışmayan, siyasî ihtiraslardan uzak, hilm, ihlas ve istikamet sahibi, hasbî bir sûfî olarak tanıtılır. Nitekim Osman Ergin (1977: III/1076), "Bunun hükümet ve saray işine karışmadığında ve hüsn-i hal ve sîret sahibi olduğunda herkes müttefiktir. Nitekim Reşid Rey de bu kitabın 869. sayfasında geçtiği gibi lehinde şehadet etmişti" der (TDVİA 1988: 39/78, Büyüker 2004, Ölekli 2015, Tekçe 2008).

II. Abdülhamid'in İslâm birliği faaliyetlerinde üç ana tarikat olarak Şâzelîlik, Rifâîlik, Nakşibendîlik, İstanbul'daki merkezî tekkeleri sayesinde İslâm âleminin üç ana bölgesiyle irtibatı sağlıyorlardı: Şâzelîlik, Mağrib (Kuzey Afrika), Nakşibendîlik, Maşrık (Buhara, Hindistan), Rifâîlik, Bilâd-ı Şâm. Arabistan ise İslâm âleminin merkezi olarak üç tarikatın da faaliyet gösterdiği bölgeydi. İngiliz ajanı Arminius Vambery anlatır: "Geçen ziyaretimde Asya içlerindeki misyonlarının sonuç ve tecrübelerini Başkâtibe rapor etmek üzere Saray'a

gelen Buhara ve Hind Müslümanlarının dinî liderleriyle karşılaştım. Türkler, bu iki yeraltı merkezine "Buhara" ve "Hind Tekkesi" diyorlar. Bu "tekkeler" düzenli olarak hükümetten maddî yardım almaktadırlar; görevleri ise bu merkezlere uğrayan hacı ve gezginleri yedirip, bu çatı altında barındırmak, bu süre içinde ise onların beyinlerini yıkamaktır" (Öke 1985: 152).[19]

İslâm âleminin bilhassa Arap bölgelerinden Yıldız Sarayı'na II. Abdülhamid'i ziyarete gelen önemli misafirler, 1889 yılında Şeyh Zâfir'e tahsis edilen Ertuğrul Tekkesi'nde konuk edilmişlerdir. Şeyh Zâfir, bu şekilde Mağrib Bölgesi'nin (Fas, Tunus, Cezayir, Libya, Mısır, Sudan) fahrî konsolosu, tekkesi ise devlet misafirhanesi ve konsolosluk makamı gibi çalışmıştır. Osmanlı hükümeti, Arap coğrafyasının dilini ve özelliklerini bilen ve o bölgelerde hürmet gören bir mürşid vasıtasıyla Zâfir Efendi'den bir danışman olarak faydalanmıştır. Bir Kuzey Afrika tarikatı olan Şâzelîliğin İstanbul merkezinde bulunan temsilcileri, Afrika topraklarını tanımada ve irtibat kurmada önemli bir vasıta olmuştur.

Bu devirde Afrika'nın çeşitli bölgelerinde hızla yayılan Avrupa işgaline karşı direniş hareketleri de artmıştır. Osmanlı Devleti'nin bu direniş hareketlerine doğrudan, fiilî, askerî destek vermesi çok zordu. Bu yüzden II. Abdülhamid, Şeyh Zâfir vasıtasıyla bu hareketlere çeşitli şekillerde dolaylı destek vermiştir. Şeyh Zâfir, kardeşi Hamza Zâfir'i Trablusgarp'a göndererek 1881'de işgalinin ardından Tunus'ta Fransa'ya karşı oluşturulan hareketlerin güçlendirilmesine çalışmış, İngiltere'nin 1882'de Mısır'ı işgali sürecinde Urâbî Paşa ile irtibata geçerek işgali önlemeye gayret etmiştir. Şeyh Zâfir, *el-Envârü'l-Kudsiyye* ve *en-Nûrü's-Sâtı'* adlı eserlerinde Sultan II. Abdülhamid'in hilâfetine vurgu yapmış, onu âdil, şeriata bağlı, Müslümanların iyiliği için gayret gösteren bir sultan olarak takdim etmiş, kuvvetli irtibatlarının bulunduğu Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de ona itaat ve sadakati pekiştirmeye çalışmıştır (Ağdaş 2015, Buzpınar 2016: 171-90, TDVİA 1988: 5/78, Yücer 2004: 77).

Fransız konsey başkanının sorusu üzerine, Cidde konsolosunun Paris'e yazdığı 20 Nisan 1902 tarihli yazıda, İstanbul'da bulunan Şâzelî tarikatı şeyhinin Osmanlı Devlet idaresindeki etkinliği ve İslâm birliği siyasetine olan katkıları şöyle anlatılır:

19 Kaynaklarda Buhara Tekkesi, Buhârî Tekkesi adlarıyla da geçen Kadırga'da Küçük Ayasofya mahallesinde Şehid Mehmet Paşa Yokuşu'nda Sokullu Külliyesi'nin yanında bulunan Nakşibendiyye'ye bağlı Özbekler Tekkesi, Orta Asya'dan gelen Nakşî dervişleri için 1104'te (1692-93) İstanbul Defterdarı İsmail Efendi tarafından kurulmuştur. Özbek kökenli şeyhlerin Osmanlı Devleti ile Orta Asya hanlıkları arasındaki ilişkilerde oynadıkları önemli rollerden dolayı İstanbul'daki Özbek tekkeleri içinde en önemlisi sayılmaktadır. Aksaray-Horhor Hindiler Tekkesi. Fatih ilçesinde, Aksaray semtinin Horhor olarak anılan kesiminde semte adını veren Horhor çeşmelerinin yanında yer almaktaydı. Bulunduğu semtten dolayı Horhor Tekkesi olarak da anılan tekke Nakşibendiyye'nin İstanbul'daki en eski faaliyet merkezlerindendir (TDVİA 1988: 18/67; 34/121).

"1. İstanbul'daki Şâzeliye-Medeniye tarikatlarının büyük şeyhinin kuvveti ve hareketi:

İmparatorluğun içinde olduğu gibi dışişlerinde de çok büyük bir itibara sahip olan bu büyük Müslüman zâtın nüfuz ve aksiyonu, büyük bir ehemmiyeti haizdir. Onda, dine ve tahta olan desteğin en sağlam misali görülür. İslâm itikadının müdafaası ve hilâfetin ihyâsı için her gün biraz daha yayılan hamiyet ve gayreti, onun başına mübalağalı bir hürmet halesi geçirdi. Mevsûkan bildirildiğine göre, onun eseri şâyân-ı dikkat derecede büyüktür. Büyük şeyhi olduğu tarikatı yeniden teşkilatlandırarak birkaç sene içinde kuvvetli ve korkulacak bir müessese haline çevirmiştir. Böylece bu tarikat, dinî ve aynı zamanda askerî bir hüviyet kazanmıştır. Bu tarikatın kuvvetli olmasına sebep birçok âmil vardır. Her şeyden evvel, çok güzel bir şekilde teşkilatlandırılmış olan hiyerarşisi ve bütün müridlerin kesin olarak teslim olduğu, tesir kabul etmeyen disiplini ve müridlerinin sayılarının fevkalâde kabarık oluşundandır. Usta bir şekilde Türk politikasının gereklerine göre düzenlenmiş veya ona uydurulmuş olan itikadları, Müslümanların heyecana gelmiş rüyalarına ve hararetli hayallerine ümid vermişe benziyor. Yalnız dinî menfaatler için çalıştıklarını gösteren tarikat müridleri, aynı zamanda kendilerini Pan-İslamizm propagandasına adamışlardır.

2. Büyük şeyhin Mekke, Medine ve Cidde'de bulunan temsilcilerinin tesiri:

Söylemeye hacet yoktur ki, Mekke'deki haccın Pan-İslamist fikirlerin yayılması yönünden ehemmiyeti, Şâzeliye-Medeniye tarikatlarının büyük şeyhinin gözünden kaçmamıştır. O, Mekke ve Medine'deki tekkelerin başına, cemaati arasında bilgi ve takvası ile en tanınmış ve en hamiyetli olan müntesiplerini yerleştirmiştir. Bu mukaddemlerin hacı kitlesi üzerinde olan tesiri çok büyük olmalıdır. Zira onlar, davaları için lâzım olan belli başlı elemanlara, dini otoriteye, tarikatın büyük şeyhinin işgal ettiği yüksek makamdan gelen nüfuza ve nihayet, haccın muazzam gelirinin bir kısmına sahiptirler" (Sırma 1994: 67-8).

Kökleri Halep yakınlarındaki bir kasabaya dayanan Arap bir aileden gelen Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî (1850-1909), Rifâîlik mensubu olduğu belirtilen Dımaşk müftüsü ve Mecelle Cemiyeti üyesi olan Emîn Cündî vasıtasıyla 1870 civarında İstanbul'a geldi. 1872'de Halep yakınında Nusayrîler'in çoğunlukta olduğu küçük bir kasaba olan Cisru'ş-Suğur'a, 1873'te Halep nakîbü'l-eşrafı olarak tayin edildi. Mayıs 1876'da Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilişinden sonra Halep nakîbü'l-eşraflığı vazifesinden alınan Sayyâdî, 31 Ağustos'ta II. Abdülhamid'in tahta çıkması üzerine eski vazifesine iade edildi ve Haremeyn pâyesi verildi. Aynı yılın sonlarında Halep müftüsü Muhammed Kudsî'nin torunu ve arkadaşı Abdülkâdir Kudsî ile beraber İstanbul'a gitti ve saraya kabul edildi. Ardından Meclis-i Meşâyih reisliğine tayin edildi, ancak daha vazifeye

başlamadan Haziran 1878'de beklenmedik bir kararla Halep'e geri gönderildi. Padişahın bu kararında, Kânûn-ı Esâsî'nin askıya alınmasından sonra onun *Dâ'i'r-Reşâd li-Sebili'l-İttihâdi ve'l-İnkıyâdi* adlı eserinde Meclis-i Meb'ûsan'ı savunduğuna dair şikâyetlerin rol oynadığı belirtilir.

Sayyâdî, 1878'in son aylarında tekrar İstanbul'a döndü. Sultanın onun İstanbul'a dönüşüne izin vermesinde mabeyinci Hacı Ali ve Osman beylerin tesirinin bulunduğu rivayet edilir. Bu tarihten itibaren Sayyâdî'nin ikbal devri başladı. Resmî bir görevi olmadığı halde önce İstanbul, ardından 1879'da Anadolu kazaskerliği pâyesi verildi. Daha sonra ısrarlı talebi üzerine 1885'te ilmiye rütbelerinin en yükseği olan Rumeli Kazaskerliği pâyesi verildi (TDVİA 1988: 36/217-8, Varol 2004: 28). Sabuncuzâde Luis Alberi'nin (1997: 26) İngiliz propagandasına karşı kaleme aldığı II. Abdülhamid'in "tercüme-i hal" adı altındaki menâkıbnâmesinde Sayyâdî'nin "garîk-i bahr-ı eltâf ve 'inâyât-ı hümâyûn" olduğunu vurgulaması ilginçtir: "Kulları Müslüman olmamakla berâber medh ü sitâyiş-i şâhâneleri hakkında bî-hakkın yazdıklarımı şimdiye kadar ne meşâyih-i İslâm ne garîk-i bahr-ı eltâf ve 'inâyât-ı hümâyûnları olan Şeyh Ebu'l-Hüdâ, ne de şeyhülislâm, hulâsa hiç bir İslâm bile yazmamış olduğunu zannetmeğe cesâret eylediğim ma'rûzdur."

II. Abdülhamid'e yakınlığından dolayı hedef haline gelen Sayyâdî ile Mabeyin ikinci kâtibi Suriyeli İzzet Paşa ve diğer bazı devlet erkânı arasında yaşanan siyasî çekişmeler, zaman zaman sultanı sıkıntıya soktu. Bizzat sultanın kendisine en yakın iki şeyhi ahiret adamı ile dünya adamı olarak karşılaştırması, ikisinin zıt karakterlerini gösterir. Şeyh Zâfir Efendi'ye ahiret adamı, Şeyh Ebu'l-Hüdâ'ya ise dünya adamı gözüyle bakan sultan, bir kadını kendisine nikâh edeceği zaman ya Şeyh Zâfir Efendi'yi ya da sarayın baş imamını hususî dairesine getirterek nikâh merasimini yaptırmıştır (İrtem 2003: 116,179).

Süleyman Tevfik de *Yeni Sabah*'ta yayınlanan yazısında iki şeyhi şöyle mukayese eder: "Şeyh Zâfir Efendi, salâh ve takva erbabından, dünya işleriyle 'alâkası olmayan, zikir ve ibadet ile vakit geçirir bir zat olduğundan o Ebu'l-Hüdâ'ya rakip değil, Ebu'l-Hüdâ ona rakipti. Abdülhamid'in ara sıra Şeyh Zâfir Efendi'yi çağırarak huzuruna kabul etmesi, elini öpüp duasını alması Ebu'l-Hüdâ Efendi'nin hoşuna gitmez ve onu kendisine büyük bir rakip sayardı. Şeyh Zâfir Efendi ise bunun aksi olarak Ebu'l-Hüdâ'nın terakkî ve ikbalini büyük bir lâkaydî ile telâkki ediyordu. Ebu'l-Hüdâ gibi ekşiye tuzluya karışmıyor, kimse için padişaha, vükelâya ve devâire müracaat ve iltimasta bulunmuyor, kendisine bir iş için delâlet ve tavsiyeyi rica eden olursa, "Biz derviş bir adamız, dünya işleri için erkân-ı devleti rahatsız etmek münasip değildir, böyle şeyler elimizden gelmez, elimizden gelen duadır, Allah muvaffak etsin" cevabını verirdi" (Ergin 1977: III/1076-1077).

Nitekim Ebu'l-Hüdâ'nın sultana, "Pâdişâh-ı a'zamım, rûhum, mâ-melekim, ğübâr-ı kudsiyyeti-i âsâr-ı hilâfet-penâhîlerine fedâ olsun" diye başladığı bir mektubu, bu kanaatleri teyit eder: "Düşmen-i hilâfet ve bed-hâhân-ı saltanat olanlara, şarlatan ve iktidarsız oldukları halde, yağmur gibi dağıtılan 'avâtıf u 'inâyet-i seniyyenin dörtte biri, asdıkâ-yı saltanat ve fedâkârân-ı hilâfet olup muktedir, fa'âl ve te'sîrli kişilere niçin verilmiyor? (...) Fâsid, müfsid, mülhid, zındık, mürteşî, dîn ve 'ırzında namussuz olanlardan nasıl hayır gelir? Amma bilerek yapılıyorsa, vallâhi yanlış, billâhi ve tallâhi yanlıştır. Zira yılana süt vermekle, zehirden başka vücûdunda bir şey hâsıl olmaz. Hep bu yazdığım, söylediğim, 'Bunlar gibi bizlere de, imtiyâz-ı pâk verilsin' makâmında değildir. Şu kadar var ki, bunlar kuvvetli oluyorlar, asdıkâ-yı hilâfet mahvoluyor. Tecrübe buyurula, min ğayri haddin, bir tek sâdık bunların milyonuna karşı gelmezlerse, yazıklar olsun. 'Abd-ı mülûkâne Ebu'l-Hüdâ" (Gündüz 1984: 190).

Bu mektup, Ebu'l-Hüdâ'nın pâdişâha yakınlığını ve üzerindeki nüfuzu kadar iktidar hırsını da gösterir. Bu durumda bu kadar zıt şahsiyetlerin nasıl sultana bu kadar yakın olabildikleri sorusu zihinleri kurcalar. Muhtemelen bu, ikisinin hususî ve umumî ortak misyonlarından kaynaklanır. Hususî misyondan kasıt, sultana gaybî istihbarat, umumî misyondan kasıt, Arap dünyasında Osmanlı hilâfetinin meşrûlaştırılmasıdır.

Başına gelecek şeyleri önceden öğrenme merakı, insanın tabiatında vardır. Bilhassa hükümdarlar tarafından ilm-i nücûm ve 'ulûm-ı ğaybiyye veya 'ulûm-ı hafiyye (*occult sciences*) denen ilimler yardımıyla harp gibi kritik teşebbüsler için eşref-i saati, hayat, ölüm, hayır-şer gibi hususları, saltanat ve mülklerinin ömürlerini, düşmanlarının ahvalini öğrenmek, Doğu'dan Batı'ya, kadîmden moderne evrensel siyasî kültürün bir parçası olmuştur (Lucas 2003). Modern zamanlara kadar ilm-i nücûm (yıldızlar bilimi) ile hem astronomi, hem astroloji kasd ediliyor, ikisi arasında kimya ile simya arasında olduğu gibi bir fark gözetilmiyordu; ***müneccim***, hem astronom, hem astrolog demekti. İslâm'da astrolojiye izin verilmediğinden İslâm'ın ilk devirlerinde devlet memuru resmî müneccimlere rastlanmaz. Ancak Halife Hz. Ömer'in yeni tayin ettiği valileri görev yerine uğurlarken onlara kıbleyi tayin etmek ve namaz vakitleri ile Ramazan ayındaki orucu zamanında tutabilmek için yıldız ilmini iyi öğrenmelerini tavsiye ettiği kaynaklarda geçer

Müneccimbaşı, müneccim-i sânî ve müneccimlerden oluşan müneccimbaşılık, ilk defa Osmanlı Devleti içinde bir resmî müessese haline gelmiştir. Belgelere göre tesbit edilen ilk müneccimbaşı İkinci Bayezid devrinde (1481-1512) Seydi İbrâhim b. Seyyid'dir. Müneccimbaşılık, XIX. asrın ikinci yarısına kadar önemli bir değişikliğe uğramadan devam etmiştir. Bu asrın ikinci yarısında görülen bir değişiklik, Ahmed Tâhir Efendi'nin imtihanla müneccim-i sânîliğe getirilmesidir. Diğer bir değişiklik de II. Abdülhamid zamanında müneccim-i

sânilik makamının kaldırılması ve daha önce beş olan kâtip sayısının bire indirilmesidir. Ayrıca hekimbaşılığa bağlı olan müneccimbaşılık meşîhat-ı İslâmiyye'ye bağlanmış ve tayinler de bir komisyona havale edilmiştir. Müneccimbaşılık, son müneccimbaşı olan Hüseyin Hilmi Efendi'nin vefatı üzerine (1924) yeni müneccimbaşı tayin edilmemek suretiyle ilga edilmiştir. Bunun yerine başmuvakkitlik adlı bir müessese kurularak başına ressam Ahmet Ziya (Akbulut) getirilmiştir (Aydüz 1995).

II. Abdülhamid, zamanında müneccimbaşılık müessesesini fiilen tatil etmiş, istibdada bağlı sadakat ilkesince astroloji yerine mezkûr iki şeyhin keşfine (gaybî istihbaratına) güvenmiştir. Devletin misli görülmemiş bir bekâ mücadelesi verdiği bir zamanda sultanın saltanatının ve devletinin akıbetini merak etmesi, maddî istihbarat kadar gaybî istihbarat yoluyla öğrenmeye çalışması tabiîdir. Bu hususta Osman Nuri Ergin (1977: III/1077-8) şu bilgileri verir: "Muharrir (Süleyman Tevfik), bir ziyareti esnasında Şeyh Zâfir'in hakikaten Nuruosmaniye Caddesi'ndeki falcı dükkânından bu mevkie çıkıp çıkmadığını anlamak ve öğrenmek istiyor ve bunu Seyyid Ömer adında şeyhe çok yakın bir adamından soruyor, ondan şu cevabı alıyor: "Evet, Şeyh Efendi, cifir ve remil ilimlerinde üstaddır. Olacak ve bitecek şeyleri önceden keşf etmekte büyük mahareti vardır. Padişahın cülûsunu altı yedi ay evvel haber vermiştir. Bunun için hünkâr, mühim bir işi zuhur ederse ondan sorar ve remle baktırır." Demek ki Zâfir Efendi'nin II. Abdülhamid nezdindeki vazifesi, eski padişahların saraylarındaki müneccimbaşıların vazifesi nev'inden bir şeydir."

Edwin Pears da (1916: 234) İstanbul hatıralarında Ebu'l-Hüdâ'dan, "saray müneccimi" olarak bahs eder. Nitekim Ebu'l-Hüdâ (1306: 58), şeceresini tanıttığı *Zeḫîratü'l-Me'âd fî Ḏikri's-Sâdeti Benî Ṣayyâd* (ذخيرة المعاد في ذكر السادة بنى الصياد) adlı eserinde okuduğu ilimler arasında "fenn-i kıyafet"i (fizyonomi) sayarak ilm-i nücûma da (astrolojiye) işaret etmiş olur (Varol 2004: 11). M. Zeki Pakalın da (1993: I/305), sultanın cuma selâmlığı programını anlatırken temas eder: "Selâmlıklarda bütün şehzadeler, bir kısım yaverler, tüfekçiler ve hünkâr çavuşları bulunurlardı. Selâmlığın hangi câmide yapılacağı önceden bilinmediği için bu merasimde bulunacaklar Yıldız'da Çit kasrında toplanırlar, nereye gidileceğine dair iradeyi orada beklerler ve irade çıkınca padişahla birlikte hareket ederlerdi. Bazen bu irade gecikir, bekleyenler sabırsızlanırlar ve bu sırada 'Ebu'l-Hüdâ'nın daha eşref-i saati gelmedi' diye söylenirdi. Rivayete göre, padişahın hangi bir saatte çıkmasını remil ve cifirle tayin vazifesi Ebu'l-Hüdâ'ya aitmiş."

Ebu'l-Hüdâ Sayyâdî, Cemâleddîn Afgânî gibi hayatı boyunca ihtiraslı davranışlarından, karanlık ilişkilerinden dolayı uğradığı ithamlar ve kutupluk ile zındıklık kadar zıt değerlendirmelerle tamamen şaibeli bir şahsiyet olarak görünür. Doğruluğunun tahkiki bir tarafa, Sayyâdî ve Afgânî gibi kişiler

hakkında bu kadar zıt değerlendirmenin yapılması, "ateş olmayan yerden duman çıkmaz" kaidesince bizatihî şaibe göstergesidir. Yoksa Zâfir Medenî, Tunuslu Hayreddin gibi zatlar hakkında neden böyle zıt değerlendirmeler, asılsız da olsa ithamlar yapılmamıştır? Nitekim İstanbul'daki bütün tarikat çevrelerini yakından tanıyan Hüseyin Vassâf'ın *Sefîne-i Evliyâ*'sında Şeyh Zâfir'e övgüyle yer verirken Sayyâdî'ye yer vermemesi manidardır. II. Abdülhamid'e yakınlığından dolayı şimşekleri üzerine çeken, bir tarikat şeyhi olmaktan ziyade büyücü, falcı, yılancı gibi kötü sıfatlarla anılan ve hakkında zındık olduğuna dair bir risâle kaleme alınan Sayyâdî, Meşrûtiyet'in ilânının ardından bir ara Bekir Ağa Bölüğü'ne getirilerek sorgulandı. Bu sırada Anadolu veya Rumeli'ye sürgün edilmesi gündeme geldi. 28 Mart 1909'da Büyükada'da göz hapsinde iken vefat etti (TDVİA 1988: 36/217-8, Varol 2004: 120).

1878'den II. Abdülhamid devrinin sonuna kadar İstanbul'da kalması, dergâhının saraya yakın bir yerde bulunması ve saraydan yakın ilgi görmesi, Sayyâdî'nin devrin politikaları üzerinde nüfuzuna hamledilmişse de, bu nüfuzun derecesini kestirmek zordur. Geleneksel-dinî bir kanat önderi, eşraf olarak Sayyâdî'nin belki de ana işi, Yemen ayaklanması sırasında İstanbul'a davet edilen kabile reislerinin barıştırılması gibi Arap aşiret, kabile ve toplulukları arasında çıkan ihtilafları çözmek ve bunları Zâfir Efendi gibi konağında ağırlamak olmuştur. 1880-1908 yılları arasında yazdığı dinî-tasavvufî irili-ufaklı iki yüz on iki kitapla doğrudan-siyasî veya dolaylı-dinî olarak Osmanlı hilâfetinin manevî nüfuzunu pekiştirmeye çalıştı. Çoğu birbirinin tekrarı olan bu kitapların üç ana tema etrafında döndüğü görülebilirdi: 1. Siyasî realizm denebilecek geleneksel-İslâmî mutlak yönetimin ve Osmanlı hilâfetinin meşrûiyeti, dolayısıyla II. Abdülhamid'e itaatin vücûbu, 2. Ahmed Rifâî'nin ve tarikatının meziyetlerinin tarifi, 3. İthamlara karşı mukaddes şeceresini (şeriflik) öne sürerek nefsini müdafaa (Abu Manneh 1979: 140, Buzpınar 2016: 191-217, Varol 2004: 76).

Abu Manneh'in (1979: 143-148) tesbitine göre Sultan Abdülhamid'in gayesi, Sayyâdî'nin faaliyet gösterdiği Suriye bölgesinde Pan-İslamî bir üs yaratmak suretiyle 1880'lerde filizlenen Suriye milliyetçiliğini bastırmaktı. 1880'li yıllarda Suriye, Şam ve Beyrut'ta duvarlara asılan ilanlar, Osmanlı yönetimini kınayan ifadelerle bölge halkını bir olmaya çağırıyordu. İlanda "Arap"lığa atıf yapılmadan sadece bölge unsuru vurgulanarak Osmanlı yönetimine karşı bir tavır sergilendiği dikkat çekiyordu. Arap milliyetçiliğinden çok Hıristiyan tebaaya ait bölgesel bir muhalefetten kaynaklanmış görünen bu propaganda, Arap dünyasında infiale sebep olmuştu. İstanbul'da meskûn Sayyâdî, Türkçe'ye çevrilerek *Tercümân-ı Hakîkat*'te yayınlanan "Cinsiyyet-i Arabiyye ve Hamiyyet-i Hakîkiyye-i İslâmiyye'sinin Sevk u Tahrîkiyle" başlıklı bir makale yazarak hadiseyi kınamış ve Arap halkını yatıştırmıştır.

Sayyâdî, makalesinde Araplar'ın kökenleri, İslâm'ı kabulleri, peygambere ve sünnetine bağlılıkları ve hilâfetin önemine vukuflarını anlattıktan sonra "Bu gibi bir tâife-i kerîme [yi] ... bir cahil müfsid sözleri ve yazılarıyla temsil edemez" diyordu. Ona göre, hiç kimse Araplar'ı hilâfete itaatten alıkoyamaz, çünkü onlar bu konudaki dinî hükümleri, "halifeye itaat [in] zât-ı zü'l-celâl ile Rasûl'e itaat ve halifeye muhalefet [in] kezalik zât-ı Yezdân ve Nebiyy-i Zîşân'a muhalefet" mânâsına geldiğini iyi bilirler. Sayyâdî, yazısının büyük bir bölümünü hilâfete itaat konusuna ayırır ve II. Abdülhamid'in hilâfetine bağlılıkla birlik ve beraberliğin sağlanacağını savunarak Araplar'ın da bu yolda olduklarından dolayı fitne ve fesad çıkarmaya çalışanların beyhude çaba sarf ettiklerini belirtir (Buzpınar 1998: 76,88, Varol 2004: 76-7).

Müslüman Araplar'a soğukluğundan dolayı Suriyeli Hıristiyan aydınların savunduğu türden seküler bir vatanseverlik veya milliyetçilikten sultanın cidden endişelendiğini söylemek zordu. Hıristiyan Arap aydınların gayesi, dini kimlikten dolayı İslâm ümmeti içindeki marjinal konumlarından kurtulmak için Müslüman Araplar'la etnik-temelli ortak bir kimlikte buluşmaktı. Nitekim bu arayış, daha sonra Suriye ve Mısır milliyetçiliği gibi bölgesel-temelli milliyetçilikler şeklini alacaktı. Sultanı asıl endişelendiren, Müslüman Araplar arasında milliyetçi bir kıpırdanmaydı. Nitekim Sayyadî'ye bölgede misyon verilmesi, Tahir Cezâirî gibi nüfuzlu âlimlerin Arap milliyetçiliği fikrine eğiliminden duyulan endişeden kaynaklanıyordu (Karpat 2001: 321, 345-8). Ancak Sayyâdî'nin hırslı şahsiyetinden dolayı Osmanlı Devleti'ne "iki ucu keskin kılıç" olarak işlediği, faydasından çok zararının dokunduğu söylenebilirdi. Kamil Paşa 1899'da, "Mısır basınındaki tüm haince ifadeler, Devlet-i 'Aliyye'nin son zamanlardaki İngiliz karşıtı siyasetine bir tepki ve Mısır ve Arap halkının Ebu'l-Hüdâ Efendi'ye karşı intikam duygularının bir sonucudur" diyecekti (Deringil 2014: 79).

Sultan II. Abdülhamid devri Osmanlı liderliği için eşraf politikası, Arap topraklarında Osmanlı otoritesini korumanın önemli bir yoluydu. Sayyâdî'nin misyonu, Arap dünyasında Osmanlı hilâfetinin meşrûlaştırılması, otoritesinin pekiştirilmesiydi. Ancak onun sultan nezdinde başkalarının aleyhine imtiyaz kazanması, bölgedeki Arap aydınları ve eşrafı arasında Osmanlı'ya muhalefete dönüşecek bir hoşnutsuzluğa yol açtı. Sayyâdî'nin Halep'te *nakîbü'l-eşrâf* olmasıyla geleneksel statülerini kaybeden Arap elitleri giderek Osmanlı karşıtı bir Arapçı çizgiye kaydılar. Bunun tipik misali, uzun süredir ailesinin uhdesindeki *nakîbü'l-eşrâf* makamını Sayyâdî'ye kaptırdıktan sonra Osmanlı karşıtı bir Arap milliyetçiliği fikrine kayan ve hilâfetin Osmanlılar'dan Araplar'a geçmesini savunan Abdurrahman Kevâkibî (1849-1902) idi (Varol 2004: 69)

Abduh (1980: I/733, Hourani 1993: 269), 1897 yılında talebesi Reşid Rıza ile Osmanlı Devleti'nin akıbeti hakkında konuşurken, Sayyâdî yüzünden sultana

duyduğu tepkiyi dile getirdikten hemen sonra ekler: "Ancak, bununla beraber devlet hakkında kötülük isteyen bir Müslüman olamaz. Çünkü o, topluluğu koruyan bir çit gibidir; yıkıldığı zaman biz Müslümanlar, Yahudiler gibi ortada kalırız; hatta daha da kötüsü. Çünkü Yahudilerde üzerlerine titredikleri ve onunla maslahat ve birliklerini korudukları bir şey vardır: Mal. Bizdeyse hiçbir şey kalmadı, her şeyi kaybettik."

Modernliğe Karşı Tasavvuf

Klasik çağında Osmanlı cemaati, mânen bir tarikatlar sacayağından besleniyordu. Tarikat, lafzen tarik (varma yolu) ve meşrep (içme tarzı) demekti; Osmanlı klasik çağında farklı tarikatlar, farklı kesimlerin meşreplerine hitap ediyordu. Daha ziyade Bektaşîlik seyfiye, Mevlevîlik kalemiyye, Halvetîlik de sultanın, ilmiyenin ve halkın tarikatı olarak revaç kazanmıştı. Osmanlı'nın inkişafı sürecinde Ahmed Yesevî-Hacı Bektâş-ı Velî-Şeyh Edebali zinciriyle daha ziyade Yeseviyye, inkişafından sonra da bir Türk tarikatı olarak tanınan Halvetîlik müessir olmuştur. Osmanlı padişahlarının neredeyse yarıdan fazlasının Halvetîlik müntesibi olması, tarikatın Osmanlı'daki nüfuzu hakkında bir fikir verir. Osmanlı'da zamanla Hanefîliğin Ehl-i sünnetin hâkim fıkıh mezhebi olması gibi Halvetîlik de ana tarikat olmuş, onun yerini ise zamanla Nakşibendîlik almıştır

Seyyid olduğu için "Emir", çömlekçilik yaparak hayatını kazandığı için "Külâl" lakabıyla (Bahaeddin Nakşibend'in mürşidi Emir Külâl'den ayrı) Emir Külâl diye tanınan Buhârâ'nın tanınmış sûfîlerinden Seyyid Ali'nin oğlu Emir Sultan, doğduğu Buhârâ'dan Bursa'ya Yıldırım Bayezid (1389-1403) zamanında gelmiş ve hükümdarın damadı olmuştur. Kuvvetli ihtimalle, Necmeddin Kübrâ hazretlerince kurulan Kübreviyye tarikatına mensup olan ve Bayezid'den sonra Çelebi Mehmed ve İkinci Murad devirlerini de idrak eden Emir Sultan, Osmanlı manevî-tasavvufî hayatının ana direklerinden biri olmuştur.

Osmanlı'da Nakşibendîlik, sanıldığından çok daha köklü ve nüfuzludur. Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'un fethinden sonra tasavvuf, kelâm ve felsefe ehlinin hakikat anlayışlarının muhakemesi işini devrindeki âlimlerin tavsiyesi üzerine tevdi ettiği zamanın ünlü âlimi İranlı Molla (Abdurrahman) Câmî (1414-1492), önde gelen bir Nakşibendî şeyhidir. Kınalızâde Alî Çelebî (2014: 23), Osmanlı'daki en önemli ahlâk eseri sayılan *Ahlâk-ı 'alâ'î*'de sûfîlerin, bilhassa Nakşibendîliğin büyük ismi Gücduvânî'nin tasavvuf ahlâkını icmal eden vasiyeti öne çıkarır.

Nakşibendîlik, Osmanlı Devleti'ne, İstanbul'a Fâtih Sultan Mehmed'in vefatından sonra Abdullah İlahî ve Emir Buhârî ile girmiştir. Kütahya Simavlı Abdullah İlâhî, Semerkand'a gidip Nakşibendî büyüklerinden Ubeydullah

Ahrar'ın yanında tasavvuf eğitimini tamamladıktan sonra memleketine döndü. O, Fâtih Sultan Mehmed'in vefatından sonra halifesi Emir Ahmed Buhârî'nin Sultan İkinci Bayezid'in desteği ile İstanbul'da ilk Nakşibendî dergâhını açması üzerine İstanbul'a yerleşmiş, vefatından sonra halifesi Emir Buhârî, Nakşibendî irşada devam etmiştir (Şimşek 2004: 45).

İmâm-ı Rabbânî'nin *Mektûbât*'ının Müstakimzâde tarafından Türkçe'ye tercümesini sağlayan Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Ahmed Yekdest-i Cüryânî'ye bağlanan Mehmed Emin Tokadî (1075-1158/1664-1745), Nakşibendî-Müceddidîliğin XVIII. asırda İstanbul'daki önde gelen temsilcisidir. Nakşibendîliğin bilhassa Müceddidîlik kolu, Farsça sayesinde Mevlevîlik ile ülfet kurmuştu. Bu ülfetin ilerlemesiyle Nakşibendîlik, giderek, geleneksel olarak Mevlevîliğe müntesip Osmanlı Devlet ricali nezdinde kabul buldu. Kerküklü Şeyh Seyyid Mehmed Emin Efendi, III. Selim devrinde Farsça bilgisi ve *Mesnevî* sohbetleri sayesinde hem edebî, hem sûfî çevrelerde büyük itibar kazanmış, Nakşibendî-Müceddîdiliğin İstanbul'daki üst seviye devlet ricali üzerinde en nüfuzlu ismi haline gelmiştir. 1193/1779 senesinde İstanbul'dan Bursa'ya giderek yerleşen Mehmed Emin Efendi, 1209/1794 senesinde ulemâ ve ricalin daveti üzerine İstanbul'a geri dönerek on üç sene boyunca pek çok seçkin devlet adamını etrafında toplamıştır. En bağlı müritlerinden, sadrazam kethüdası İbrahim Nesim Efendi, Mehmed Tahsin Efendi, Mektubî Refik Efendi gibi bazıları, III. Selim'e yakın isimlerdir. Şeyh, III. Selim'in tahttan indirilişinden sonra IV. Mustafa'nın emriyle Bursa'ya dönerek 1128/1813 tarihinde vefatına kadar irşâd faaliyetine devam etmiştir (Abu-Manneh 1982, Yücer 2004: 262). Onun bu nüfuzunu II. Mahmud devrinde müridi Ali Behçet Efendi sürdürmüştür.

Ahmet Cevdet Paşa'nın *Tezâkir* adlı eserinde anlattığı gibi 1183/1769'da gene İstanbul'un Fâtih Çarşamba semtinde kurulan Murad Molla Tekkesi, XIX. asır Osmanlı kültür hayatının kalbinin attığı bir akademi olarak işlemiştir. Nakşibendîliğin Müceddidîlik koluna mensup Mehmed Murad Nakşibendî (1788-1848), dergâhının yanına 18 Ocak 1845'te bizzat Padişah Abdülmecid'in katıldığı bir törenle açılan bir *Dârulmesnevî* yaptırdı. Kaynaklarda "Dârulmesnevî Tekkesi" olarak geçen ve Nakşibendî-Mevlevî yakınlaşmasına vesile olan, mevlevîhanelerden ayrı olarak açılan bu tekke, Cevdet Paşa gibi tanınmış kişilerin *Mesnevî* icazeti aldığı bir "Mevlevî Enstitüsü" gibi işlemiştir.

Osmanlı'nın millî tarikatı Halvetîliğin XIX. asırdaki en nüfuzlu temsilcisi Kuşadalı İbrahim'dir (1774-1845). Onun tarafından kurulan Kuşadavîlik, Halvetîliğin Cemalîliğe bağlı Şâbânîlik kolunun son büyük Melâmî-meşrep koludur (Yücer 2004: 146). Onun İstanbul Fâtih Çarşamba'daki konağı, Cevdet Paşa gibi ulemâ, urefâ ve üdebâ dâhil irfan ehlinin toplandığı, XIX. asır Osmanlı kültür hayatının kalbinin attığı bir akademi olarak işlemiştir.

Cevdet'in tesbitleri, Kuşadalı'nın şahsiyeti ve nüfuzu hakkında fikir vermeye yeterlidir. [20] Kuşadalı, Mehmed Emin Nâmık Paşa gibi devlet adamları üzerindeki nüfuzuyla modernleşme sürecinde sünnetin korunmasında etkili olmuştur.[21]

II. Mahmud ve Gümüşhânevî'nin hocası olan *Abdurrahman* Harputî'nin (1756-1851) kararlı tavrıyla Yeniçerilikle birlikte Bektaşîlik tasfiye edildikten sonra Nakşibendîlik hâkim Sünnî tarikat oldu (Gündüz 1984: 24-29). Dolayısıyla XIX. asırda Nakşibendîlik, Halvetîlik, Mevlevîlik, üç ana tarikat olarak Osmanlı hayatına hükmetti. Osmanlı'nın bilhassa modernleşme çağında III. Selim'den itibaren Nakşibendîliğin nüfuz kazanması tesadüf değildir. XIX. asrın büyük Nakşibendî sûfîlerinden Osman Bedrüddîn Erzurûmî (1274-1340/1858-1924) (1994: II/99), Nakşibendî tarikatının meziyetini şöyle ifade eder: "Bu bizim tarîk, Tarîkat-ı 'Aliyye-i Nakşibendiyye pek büyüktür. Bu tarîke münâsebet-i külliyyesi olan bir de Şâzelî tarîki vardır. Gerçi bu tarîkde ibâdât ve tâ'ât-ı cismâniyye, evrâd ve ezkâr çoksa da, onlar da bizim gibi ibtidâ-yı emirde huzûr tavsiye ederler. Bu iki tarîkte de zâhir ve bâtını cem' etmiş ulemâ çok yetişmiştir."

Hâlid Bağdâdî, Nakşibendîliğin şeriata en bağlı tarikat olduğunu vurgular (Algar 1976, 2007: 96). İkinci binin müceddidi İmâm-ı Rabbânî Ahmed Fârûkî Sirhindî ile ikinci ve üçüncü İmâm-ı Rabbânî olarak görülebilecek Hâlid Bağdâdî ve Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin misyonlarında görüldüğü gibi şeriat ve sünnete en bağlı tavizsiz tarikat olarak Nakşibendîlik, İslâm dünyasında sahih İslâm'ın sürdürülmesini sağlayan ana kanal olmuş, modern çağda olduğu gibi büyük kriz zamanlarında sünnetin ihyâsı misyonunu üstlenmiştir. İki büyük kriz zamanında ortaya çıkan Sirhindî, Bağdâdî, Gümüşhânevî'nin İslâm dünyasında derin izler bırakan bir ıslah hareketi başarmış olmaları, Gazâlî ve İbn Kemal benzeri âlimler gibi tecdidin ilmî (ictihâd, tahkik) boyutundan ziyade amelî boyutunda, ıslah ve ihyâda öne çıkmış olduklarını gösterir. Bu yüzden Melikşah-Gazâlî, Yavuz-İbn Kemal misallerindeki gibi XIX. asırda sünnetin ihyâsında işbirliği yapan ümera-ulemâ olarak II. Abdülhamid ile İbn Kemal gibi bir âlim misali Gümüşhânevî işbirliği yapmıştır.

20 "Kuşadalı İbrahim Efendi, ol asrın en büyük âdemlerinden zâhir ü bâtını ma'mûr bir zât idi. Büyük küçük pek çok kimseler, kendisinden ahz-i dest-i inabetle âna mürid olmuşlar idi. Vüzerâdan ve ricâlden pek çok zevât, konağına gelip huzûruna girmek üzere sofada nevbet beklerler idi. Sûfiyye mesleğine sâlik olmadığımız halde biz de komşuluk hasebiyle gidip görüşürdük ve en büyük hoca efendilerden hall edemediğimiz şübühâtı ândan istikşâf ile hall ederdik" (Ahmed Cevdet Paşa 1986: IV/15).

21 Ebüzziya Tevfik'e (1973: II/124) göre, 1872 ve 1876 yılları arasında iki defa Şûrâ-yı Devlet reisliği yapan Mehmed Emin Namık Paşa (1804-1892), önceleri modernleşmenin getireceği yeniliklere açık bir kişi iken Kuşadalı İbrahim'e bağlandıktan sonra yeniliklere karşı muhafazakâr bir çizgiye kaymış, Şûrâ-yı Devlet ve Midhat Paşa'nın Bağdat'ta uyguladığı yenilikleri tehlikeli bid'atler olarak görür hâle gelmişti.

Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın tecdid hadisiyle haber verdiği müceddidler, ümmetin büyük kriz zamanlarında çıkardı. Gazâlî İran'dan, Sirhindî Hindistan'dan, Bağdâdî ise Fransa'dan (Batı'dan) gelen modernleşme krizlerine karşı İslâm'ın surlarını korudular. Mevlânâ Hâlid Bağdâdî (1193-1242/1779-1827), Fransız İhtilâli gerçekleştiğinde on yaşındaydı. O zaman Osmanlı vatandaşı olarak II. Mahmud ile başlayan modernleşme sürecinde bozulan dünyayı ıslaha girişti. Nakşibendî tarikatına yeni bir ivme kazandıran Bağdâdî, İslâm dünyasının dört bir yanından yetiştirdiği yüzlerce halifeyle üstünlüğünü yitirmeye başlayan, kriz içinde kıvranan İslâm dünyasına hayat nefesi verdi, gelecek asırda filizlenecek uyanış hareketinin tohumlarını attı. XX. asırda Türkiye ve İslâm dünyasında İslâm ayakta kalmışsa, bunu büyük ölçüde Bağdâdî ve Gümüşhânevî'nin açtığı çığıra borçlu olduğumuzu söylemek mübalağa olmaz.

Mesela Abdülhakîm Arvasî (1865-1943), İstanbul'a geldiği Nisan 1919'da yüzlerce tekkenin bulunduğu şehirde yozlaşmamış tek tekke olarak Gümüşhânevî Dergâhı'nı gördüğünü söyleyecekti.[22] Hatta denebilir ki, Hâlid Bağdâdî'nin bütün İslâm dünyasını saran bu diriliş hareketinden endişe duyan İngiltere, onun nüfuzuna karşı sahte müceddid-Mehdî olarak Cemâleddin Afgânî'yi (1838-1897) çıkarmıştır. Afgânî'nin İslâm dünyasının kahramanı olarak oluşturulan imajına karşılık arşiv belgeleriyle İngiliz ajanı olduğunun isbat edilmesi, bu iddiamızın bir komplo teorisi olmadığını gösterir. O halde XIX. asırda Batı ile İslâm ile arasındaki mücadele, aslında siyonizm ile Nakşibendiliğin mücadelesidir.

Bu yüzden Batılı literatürde "neo-sufizm" denen tasavvufî aktivizm, modern İslâm ve Osmanlı dünyasında Bağdâdî ve Gümüşhânevî ile ivme kazanmıştır. Modern İslâm dünyasının İmâm-ı Rabbânî'si Hâlid Bağdâdî ekolünün genelde Türkiye'de Süleyman Ervâdî vasıtasıyla halifesi olan Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1813-1893) sayesinde nüfuz kazandığı bilinir, doğrudan halifesi olan Muhammed Kudsî Bozkırî (1784-1852) ile Abdullah Mekkî Erzincanî'nin tesir alanları nisbeten bilinmez. Silistreli Feyzullah (1805-1876), Seydişehirli Abdullah (1806-1903), Kadınhanlı Topbaşzâde Ahmed Kudsî (1817-1888), Bozkırî'nin önde gelen halifeleri olarak sayılabilir (Yücer 2004: 332-40).

Sohbet ve derslerine Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz'in de katıldığı Gümüşhânevî'nin Sultan II. Abdülhamid ile yakın bir münasebeti vardı. İlk hacca gidişinde kendisine hususî bir geminin tahsis edilmesi, Gümüşhânevî'nin Sultan Abdülaziz tarafından ne kadar sevildiğinin ve sayıldığının göstergesidir.

22 Bu bilgiyi, vefatından kısa bir süre önce 6 Ekim 2011 tarihinde evinde yaptığımız görüşmede Abdülhakim Arvasi'nin (1865-1943) oğlu Kadıköy Eski Müftüsü Ahmed Mekki Üçışık'ın (1894-1967) icazetli talebesi İbrahim Buğalı'dan (1934-2011) aldım.

Sultan II. Abdülhamid, onun cenaze masraflarını bir yaveri vasıtasıyla karşılamıştır (Deringil 1999: 64, Yücer 2013: 106, 224, 496). Muhtemelen bunda Abdurrahman Harputî'nin II. Mahmud kadar Gümüşhânevî'nin de hocası olmasının tesiri vardı. Zaman zaman, sohbet ve derslerine, Sultan Abdülmecid, Sultan Abdülaziz ve II. Abdülhamid'in devam ettiğini ifade eden kaynaklar, onun Abdülhamid Han'la hususî bir yakınlığı olduğu ve bazen aralarında sohbet ve istişarelerin vukû bulduğunu özellikle belirtmektedir (Gündüz 1984: 65-66). Nakşibendîlik, II. Mahmud devrinde Abdurrahman Harputî, II. Abdülhamid devrinde Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî, Vahideddin devrinde Ömer Ziyaeddin Dağıstanî sayesinde hâkim olmuştur.

Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, "Âlimler, nebîlerin varisleridir" hadisinde ilmiyle âmil, âlim-i rabbânî olarak tek bir âlim tipini kasd eder; nebî gibi varisi de tektir. Ancak ibadet olarak ilmin câmiden ayrılarak medreseye intikaliyle medrese/tekke, âlim/sûfî ayırımı ortaya çıkmış ve bu kurumsal ayrılık, bilâhare bunların temsil ettikleri din anlayışlarının şeriat/tarikat, hadis/tasavvuf, zâhir/batın olarak kutuplaşmasına vücut vermiştir. Sûfîler, kendilerini ulemâ-i bâtın-âhiret, medrese ehlini ise ulemâ-i zâhir-dünya olarak tarif etmişlerdi. Bayezid Câmii'nde verdiği tefsir derslerinde 1856 Islahat Fermanı ile müslim/gayr-i müslim tebaanın eşit kılınmasından dolayı şeyhülislâm ve vükelâya imalı tenkitlerde bulunduğu için 1869 Ramazan'ındaki bir dersi esnasında zaptiyeler tarafından Zaptiye Nâzırı Hüseyin Hüsnü Paşa'nın konağına götürülen Nakşibendî Sarıyerli Sâdık Efendi'nin sorgusunda bile ulemâ-i zâhire tepki görülür.

"- Siz zâhir ulemâsından mısınız, bâtın ulemâsından mı?

- Zâhir ulemâsı dediğiniz hazineden fâhiş fâhiş ve haksız haksız maaş alanlar, bol kollu feracelerle çifte atlı arabalara binenler, müdâheneden, rüşvetten sakınmayanlar, Ali'nin külahını Veli'ye giydirmekte mahir olanlar ise elhamdülillah ki onlardan değilim. Bâtın ulemâsından murâd eğer İmam Gazâlî gibi 'eizze-i kirâm ise o sınıfa dâhil olmak pek güç şey; zamanemizin hâlâ aldanıp durduğunuz yalancı şeyhleriyse, hakka şükür olsun onlardan da değilim (Namık Kemal 2018: I/477).

Osmanlı'nın Abbâsîlerin düştüğü meşrûiyet krizinden kurtulmak için devlet görevlisi yaptığı ulemâ, zamanla devlet içindeki iktidar mücadelesinin bir parçası haline gelerek hasbiyet ve istiklâliyle birlikte manevî nüfuzunu yitirmişti. Buna karşılık Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî (1228-1311/1813-1893) ve Muhammed Zâfir Medenî (1244-1321/1829-1903) gibi sûfîler, peygamber varisi olarak hasbiyet, samimiyet, istiklâl ve nüfuzlarını korumuşlardı. İşte II. Abdülhamid, güçten/gözden düşen ulemâ yerine ümmetin asıl kanaat önderi olarak bu şeyhlere dayandı.

XIX. asırda şeriatın dayandığı ideal olarak hürriyeti tesbite yönelik hikmet-i teşrîiye alanındaki eserlerin sultanın inisiyatifiyle Nakşibendî âlimler tarafından verilmesi tesadüf değildi (Gencer 2017a: 275). Ancak aslında aynı şeriata riayet kaygısı, Nakşibendîliği modernleşme sürecinde iki ucu keskin kılıç haline getirmiştir. Bu tezat, hem Nakşibendîliğin şeriata riayet kaygısından, hem Osmanlı modernleşmesinin çelişkili tabiatından kaynaklanır. Nakşibendîler'in ülkeye yön veren iki ana kesim olarak ümerâ ve ulemâya yakınlıkları, şeriatı hâkim kılma kaygısından kaynaklanır. Birincisi, tarih boyunca Nakşibendîlik, Hamid Algar'ın tesbit ettiği gibi bir taraftan şeriata riayeti sağlamak için hükümete yakın olmaya yönelmiş,[23] diğer taraftan şeriata riayette kusura karşı da şiddetli muhalefet göstermiştir. Gümüşhânevî'nin Bâb-ı 'Âlî'nin tam karşısında bir tekke kurması, Nakşibendîliğin hükümete yakınlık temayülünün bariz alametidir (Gündüz 1984: 65-66)

İkincisi, Osmanlı modernleşmesinin çelişkili tabiatı da Nakşibendîliği iki ucu keskin kılıç haline getirmiştir. Devlet modernleştikçe şeriattan uzaklaşırken millet tarikata (sünnete) yaklaşacak, daha doğrusu devlette şeriattan hâkimiyeti azaldıkça millette sünnet, sivil Müslümanlık vurgusu artacaktı. Bu yüzden hem şeriatın, hem tarikatın muhafızı olarak Nakşibendîlik, bir taraftan devlette şeriattan uzaklaşmaya tepkisiyle tehdit, diğer taraftan cemaatte Sünnîliğin tahkimine desteğiyle dost olarak devlete iki ucu keskin kılıç olmuştur.

Şeriattan sapma gerekçesiyle 1856 Islahat Fermanı'na en ciddî muhalefet, Süleymaniyeli Şeyh Ahmed, Hezargradlı Feyzullah, Kütahyalı Evliyâzâde Şeyh İsmail Hakkı, Sarıyerli Hoca Sâdık gibi Nakşibendî-Hâlidî şeyhlerden geldi. Başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar hareketi de muhalefet ilhamını bu iki şeyhten (Şeyh Ahmed, Hoca Sâdık) aldı. Bunun sonucunda devletin korkulu rüyası haline gelen Nakşibendî-Hâlidîler, hapisler ve sürgünlerle muhalefetlerinin bedelini ödediler (Kılıç 2006). İlginçtir ki, bu resmî şeriattan uzaklaşma sürecine karşı çıkan Nakşibendîler dışında Halvetî veya Mevlevî gibi bir sûfî hatırlamıyorum. Ancak buna rağmen gene de Nakşibendîler, reaksiyonu değil, aksiyonu seçmişler, anarşistik bir tavırla köprüleri atmak yerine şeriatın hâkimiyeti uğruna bilhassa "veli pâdişâh" II. Abdülhamid devrinde yönetime yaklaşma tutumlarını sürdürmüşlerdir. Şeyh Ahmed ve Hoca Sâdık gibi en kuvvetli muhalefet yanında en kararlı destek de gene

23 "Mevlânâ Hâlid, bir halifesine yazdığı mektupta oldukça açık bir şekilde "Şeriata bağlılığın diğer bütün tarikatlardan fazla Nakşibendiyye'nin karakteristik özelliğini olduğunu" vurgular. İslam'ın temel kaynağı olan, onun bu dünyadaki etkili ve güvenli varlığının garanti altına alınmasını ve kişinin öte dünyada kurtulmasını sağlayan şeriata olan bu kuvvetli ilgi, Nakşibendîleri kaçınılmaz olarak siyasî faaliyetlere hazırlıyordu. Orta Asya'da Ahrâr'ın Timur prenslerine, Mevlânâ Hâlid'in Bağdat ve İstanbul'da meşhur şahsiyetlere ders vermesinin altında bu hassasiyet yatar. Nakşibendîlerin çok önem verdiği fıkıh ve tasavvufun bu ideal birleşimi, çok sayıda ulemâyı tarikata çekti" (Algar 1976, 2007: 96).

Ahmed Gümüşhânevî ve Mehmed Fevzi gibi Nakşibendî-Hâlidî sûfîlerden geldi (Kara 2002: I/30).

XIX. asır Osmanlı komünalizmi, Devlet-i Muhammediyye olarak ifade edilen Dâru's-Sünne olarak Medine-i Münevvere'nin ihyâsına yönelikti. Bu, aslında Osmanlı'nın kuruluş ruhuna, fabrika ayarlarına dönmesi demekti. Zira cemaati ve sünneti yaşatan, Hz. Ebûbekir'den kaynaklanan, din yolu olarak sünnetin yolu olarak tasavvuftu (Gencer 2018a). Osmanlı, tasavvufla fakirler (sûfîler) devleti olarak kurulmuş, fıkıhla, fakihler devleti olarak sürdürülmüştü. Osmanlı Devleti'nin gövdesini teşkil eden cemaati kuran tasavvuf, şimdi cemaatin ihyâsını üstlenecekti. Tasavvuf, bir taraftan cemaati irşâd, diğer taraftan devlete manevî imdad, destek vazifesini görecekti.

İslâmcılığı niçin komünalizm olarak adlandırdığımız, komünalizmin tarifiyle vuzuha kavuşacaktır. İslâm tarihinde Ebû Hayyan Tevhîdî'yi (320-414/932-1023) kozmopolitanizmin, İmâm-ı Rabbânî Ahmed Sirhindî'yi (971-1034/1564-1624) komünalizmin temsilcisi, Ebû Hâmid Gazâlî'yi (450-505/1058-1111) ise ikisi arasında geçiş siması olarak alabiliriz. İslâm tarihinin en büyük müceddidi olarak Gazâlî, temelde teo-sentrisizmi aşma kaygısından hareket ettiği için ehl-i bid'ate karşı Ehl-i sünnet paradigmasını şekillendirmiş, ancak bilâhare İbn Teymiyye'nin tenkidinde görüldüğü gibi Ehl-i hadis/Ehl-i sünnet gerilimini aşamamıştı. İmâm-ı Rabbânî, nebevî-merkezli bir din anlayışıyla hem şeriat=hadis, hem de tarikat=sünnetin ihyâsına yönelerek bu sunî gerilimi aştı. Onun projesi, dindarlığın giderek parçalandığı bir dünyada "Ehl-i sünnet ve cemaat" tabirinin ifade ettiği Allah'ın evi olarak câmi-merkezli bir Müslümanlığı ihyâ etmekti (Gencer 2015).

Osmanlı'da klasik düzenin çözülmesiyle tâ Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) devrinde başlayan, Lale Devri'nde (1718-1730) hızlanan yozlaşma, II. Abdülhamid devrinde modernleşmeyle birlikte zirveye çıktı. Birgivî, Mar'aşî gibi âlimlerin tesbit ettiği gibi yozlaşma üç boyutluydu; itikad, ilim, ameldeki kusur, inançsızlığa, cahilliğe, ahlâksızlığa yol açıyordu. Amerikalı misyoner Morris Read, 1850 tarihli eserinde İslâm dünyasında siyasî gücün kaybının yol açtığı manevî çözülme sürecini çarpıcı bir şekilde anlatır. Küffar, ilahî takdiri hesaba katmadan Muhammedî ümmetin hâlihazırdaki vaziyetini geçmişle mukayese edemez. "Din ancak devletle ayakta durur" anlayışınca ona göre ehl-i İslâm'ın siyasî kuvvetiyle birlikte manevî kuvveti de neredeyse bitmiştir. Muhammedîler arasında manevî çöküş, korkunç boyutlara varmış, ümmet, ruhen çökmüş, hamiyet ve gayretini, şevk ve hamasetini yitirmiş, oruç ve namaz gibi ibadetler gözetilmez olmuştur.[24]

24 "But political power to Mohammedanism is essential to its existence: empire and territorial extension, essential parts of the promise to Ishmael; and as we see these passing away, we may

Nitekim tam o sırada beş vakit namazın cemaatle edasında gösterilen kusurun önlenmesi, halkın câmilerde cemaatle namaza teşviki için sadâretten padişah adına İstanbul Kâdılığına gönderilen 21 Haziran 1847 tarihli bir yazı, Morris Read'in bu müşahedelerini teyit ediyordu:

"Namaz Tenbihi

İstanbul Kadısı Faziletlü Efendi hazretleri

Şe'â'ir-i İslâmiyye'nin en takvâsı olan salât-ı hamse-i mefrûzayı cemâ'atle edâya müdâvemet etmek kâffe-i mü'minîn-i muvahhidîne lâzime-i zimmet olup bu bâbda aralık aralık tenbîhât-ı mukteziyye icrâ olunmakta ise de ba'z-ı kesân, bir gûnâ mevâni' ve maslahatı olmadığı halde ötede beride beyhûde vakit geçirerek cemâ'ate devam etmemekte olduklarına ve bu ise ekser-i mahallât ve mevâki'de kâ'ine cevâmi' ve mesâcid-i şerîfenin cemâ'atten hâlî kalmasını mûcib olup cemî'-i zamanda ve husûsuyla eyyâm-ı mübârekede beş vakitde cemâ'ate devâm etmek sünnet-i seniyye-i hazret-i nebeviyye ve şe'â'ir-i müstahsene-i İslâmiyyeden olduğuna binâ'en kâffe-i mü'minâtın bu husûsa itinâ ve dikkat eylemeleri farîzadan olmakdan nâşî bundan böyle evkât-ı şerîfe vakitleri hulûlünde bir gûnâ mevâni'-i asliyye olmadıkça herkesin cevâmi' ve mesâcid-i şerîfede ve sâ'ir-i mevâki'-i münâsibede beş vakt namazlarını cemâ'atle edâya müdâvemet eylemeleri husûsuna me'mûrin taraflarından lâyıkıyla ihtimâm ve dikkat kılması husûsuna irâde-i isâbet-'âde-i cenâb-ı hilâfet-penâhî sâniha pîrâ-yı sudûr buyurulmuş ve keyfiyet lâzım gelen me'mûrîn-i kirâma bâ buyruldu bildirilmiş olmağla cenâb-ı şerîfleri dahî ber-mantûk-ı irâde-i 'aliyye husûsu mezbûrun mahalleler ahâlîsine tefhîm ve telâkkî etmek üzere eimme-i mahallâta te'kiden tenbîhe himmet eyleyesiz deyü... Fî 6 Receb 1863 (21.6.1847)" (Eryüksel 1990: 147-8).

Maalesef tâ 1850'li yıllarda çizilen bu karamsar tablo, giderek daha da kötüleşir. Ahmed Cevdet, açıkça gençlerin ahlâkları ve inançları=düşüncelerinin bozuk olduğunu söyler: "Zîrâ bir vakitden beri terbiye-i 'umûmiyye bir yanlış yol aldı. Mekâtib-i 'umûmiyyede yetişen şübbânın ekserinin ahlâk ve efkârı bozuldu. Terbiye-i 'umûmiyyenin ıslâhına i'tinâ vâcib oldu" (BOA, YEE, 38/124).

---

receive it as an undoubted omen that the religion of the Moslems is drawing near its end. "The great obstacle," says an intelligent missionary, "to the conversion of the Mohammedans, is their power, and their pride of power; but the fact that their power is passing away, has produced a great change among them." Infidelity cannot compare the present condition of Mohammedanism with the past, without recognizing the hand of God in the change. Nor will the same providential feature appear less distinct in a religions survey of the system. The moral power of Islam is as effectually weakened or annihilated as its political power. "Immorality," says one, "has awfully increased among the Mohammedans of Asiatic Turkey;" and others speak of the "decline of Mohammedanism in spirit and zeal;" "enthusiasm gone;" "fasts unobserved, and the prescribed prayers and the ritual neglected." The power and spirit have well-nigh parted, and nothing remains but the death-stricken body, ready to crumble to decay." (Read 1850: 238).

O, mekâtib-i umûmiyyenin dersleri hakkında sunduğu bir lâyihada da ilkokullar (idadiye) bir tarafa, programları değiştikten sonra ortaokul ve liseden (rüşdiye) çıkan öğrencilerin bile akîdelerinin bozuk olduğunu ifade eder: "İdâdiyyeler şöyle dursun, mekâtib-i rüşdiyye bile beğenilecek bir hâle gelemedi ve programlar mükerreren tebeddülâta uğradı. Şâyân-ı dikkat mevâddandır ki mukaddemâ mekteblerden çıkan efendilerin 'akîdeleri dürüst ve bu tebeddülât ve tagayyürâtdan sonra çıkanlardan ekserîsinin 'akîdeleri bozukdur. Bu hâller terbiye-i 'umûmiyyeyi pek yanlış bir yola götürüyor. Devlet-i 'Aliyye ise esâs-ı diyânet üzere kurulmuş olduğundan ilerisi pek vahîm görünüyor" (BOA, YEE,38/94, Fortna 2002: 208).

Ahmed Hilmi Ankaravî'nin (2015: 1) aktardığı, gayr-i müslim bir doktorun sorusu üzerine bir ihtiyarın peygamberini ve kitabını dahî bilmemesi ise bu devirde toplumun cahillik derecesi hakkında fikir verir. İçtimaî ahlâksızlığı ise II. Abdülhamid şöyle anlatır: "Bir de ahlâk-ı umumiye bozuk. Âyân Reisi Küçük Said Paşa'nın (1838-1914) bir sözü vardır. Her ne vakit kendisini çağırtsam, mazul veya mensup zamanında bazı ahvâle karşı fikrini sorardım. Hastalığımız 'ahlâk bozukluğu' derdi. Hakkı varmış" (Âtıf Hüseyin Bey 2003: 241).

Küçük Said Paşa (1328: I/389-90), bütün halkı saran ahlâk bozulmasını "Adliye Nezâreti'nde Bulunduğu Esnâda Zât-ı Şâhâne'ye Verdiği Muhtıra"da bizzat şöyle anlatır: "Devletin devam eden hâl-i buhrânı bi'l-etrâf ma'lûm-ı şâhâneleridir. Emr-i fermân-ı şâhâneleriyle bu kaziyyeyi hulâsaten tahrîr ve tasvîr etmeye cesaret ediyorum. Evvela Berlin Kongresi Devlet-i 'Osmânîye'nin mukâsemesine esas vaz' etmiştir; şimdide ba'zı bed-hahlar gece gündüz bu esasın takviyesiyle meşguldürler (...) Islâhât-ı hakîkiyye ve esâsiyye bunlardan ibaret olup ahâlînin tezâyüd-i serveti ve memleketin ma'mûriyeti bu iki esastan hâsıl olacaktır. Bunlardan başka üç başlı şey daha olup biri ecânibin hased ve dikkatini celb etmeyecek sûrette kuvve-i askeriye-i Devlet-i 'Aliyye'lerinin ıslahıdır; diğeri büyük küçük her sınıf halk beyninde seylü'l-'arim gibi akıb yayılmakta olan fesâd-ı ahlâkın mahvı, üçüncüsü yalnız Devlet-i 'Osmânîye'nin değil 'ale'l-'umûm milel-i İslâmiye'nin medâr-ı bekâsı olan hilâfet ve saltanat-ı kübrâlarına ehl-i İslâm'ın samimi rabt-ı kalb ve umum teba'anın zât-ı hümâyûnlarına bir ihtiyâr-ı vicdanî ve bir şevk-i samimî ile muhabbet ve hizmet eylemeleri esbâbının istihsâlidir.

Bütün bunların, inançsızlık, cahillik ve ahlâksızlığın tedavi yolu, tasavvuf ile ıslah hareketiydi. XIX. asır Osmanlı toplumunda modernleşmeye karşı Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin (1813-1893) iyi bilinen hareketinden başka pek bilinmeyen iki önemli Nakşibendî ıslah hareketi daha çıkmıştır: Birincisi, Oflu Mehmed Emin (1815-1901), ikincisi Sarıyerli Mehmed Sâdık Efendi'nin (-1873) hareketi.

Bunlardan Oflu Mehmed Emin Efendi, bid'atlere karşı mücadelesiyle "XIX. asrın Birgivî'si" sayılabilir. Mehmed Emin Efendi, 1230 (1814-1815) yılında Trabzon'un Of ilçesine bağlı Ballıca (Mapsino) köyünde doğdu. Mezar taşı künyesinde adı Mehmed Emin bin Hasan bin Hüseyin el-Ofî olarak geçtiğine göre babasının adı Hasan, dedesinin adı Hüseyin'dir. On altı yaşlarında ilim tahsili için yaya olarak Erzurum'a giden M. Emin Efendi, burada sekiz yıl ilim tahsil ettikten sonra 1838'de İstanbul'a gidip Fâtih'te Hırka-i Şerif Câmii'nin çevresinde ikamet etti. Memuriyet ve ticaret yerine helal lokma kaygısıyla geçimini hayvancılıkla sağladığı için Sütçü/Yoğurtçu Mehmed Efendi diye tanındı. Kendi ifadesine göre "kırkların yedincisi" Nakşibendî şeyhlerinden Saçlı Hacı Ahmed Efendi'den ders aldı (1854). Toyranlı Mehmed Efendi'den İslâmî ilimleri tahsil etti ve 1854 yılında icâzet aldı, 1319 (1901) yılında vefat etti. Fâtih Tabhâne Medresesi'nde bir odasının bulunduğu kaydedilen Mehmed Emin Efendi, otuz sene süreyle İstanbul Fâtih Câmii'nde salı ve cuma günleri vaaz verdi. Kabri İstanbul Fâtih Câmii'nin kıble tarafındaki bahçede, Fâtih Sultan Mehmed Han türbesinin karşısındadır.

Hüseyin Vassâf (2006: V/285-87), biraz müstehzi bir üslupla, Nakşibendiyye'den ayrılan bir kol olarak tanımladığı tarikatı ve Fâtih Sofuları denen cemaati hakkında Mehmed Emin Efendi'ye dair en geniş bilgiyi verir:

"Fâtih Sofuları: Bunlar, şehrimizde bulunanlar bilirler, fes yerine beyâz ince dikişli tâkiyye giyerler, beyâz ve gayr-i muntazam sarık sararlar. Yüzlerine ustura sürdürmezler, sakallarını uzatırlar, bıyıklarını hemen dibinden denilecek derecede keserler, ale'l-ekser hacı yağı sürünürler, gözlerine sürme çekerler. Cübbeleri beyâzdır ve gâyet geniştir. Şalvar giyerler, kırmızı veyâ siyâh yemeni ve siyâh mest kullanırlar. Kendilerinden bîgâne olanlarla alış-veriş etmezler, yolda kendilerinden olmayana selâm vermezler. Hele fesli, kravatlı, kolalı gömlekli görürlerse başlarını çevirirler. O gibiler, es-kazâ bunlara selâm verecek olsa işitmezliğe gelirler. Fâtih Câmi'-i Şerîfinde çokça bulunurlar. Namâzda olanca kuvvetleriyle ta'dîl-i erkâna ri'âyetle edâ-yı salâta inhimâk üzere olurlar. Taylesân koyuverirler, ba'de's-salât ucunu sarıklarının arasına sokarlar. Bid'atgâh farz ettikleri tekkelere gitmek, ne'ûzü billâh küfür derecesinde irtikâb-ı ma'sıyet sayılır. Teşbîhde hatâ olmazsa Selânik dönmeleri gibi kendilerinden başkasından kız alıp vermezler. Kadınlarını siyah yeldirme, beyaz kalın büyük bir başörtüsü, siyah ve sık peçe ve mümkünse eldiven ile gezdirler. Devâir-i resmiyyeye, hıdmet-i devlete girmek, mesleklerine münâfîdir. Ticâret ile iştigâl edecek, kedd-i yemîniyle geçinecek, tese"ül eylemeyecektir. Evlâdlarını başka mekteblere vermezler, ecnebî lisânı öğrenmek memnû'dur. Ancak Kur'ân, ilm-i hâl, mümkin olduğu kadar Arapça kâfîdir, şeyhlerinin mektebine gönderirler. Çocukları da aynen kendileri gibi kıyâfetle gezerler, Fâtih'e mücteme'an namâza getirirler. Saçlarını kendileri kazıtırlar, çocukların (saçlarını)

sıfır numara makine ile kestirirler, şeyhleri kulaklarına kadar uzatır; başkaları bunu yapamaz. Başka câmi'lere pek muztar kalırlarsa giderler. Zîrâ her imâma iktidâya pek heveskâr değillerdir.

Kendilerine sorulsa, 'Zemân-ı saâdette ashâb gidişi bir mesleği ta'kîb ediyoruz, muhdesât, bideât bize uzaktır' (derler).

(كل محدثة بدعة و كل بدعة ضلالة و الضلالة و صاحبها فى النار)[25]

hadîs-i şerîfi rehnümâ-yı hareketleridir. Turuk-ı 'aliyyeye şiddetle buğz ederler. Pîrler, evliyâlar, ricâl-i tarîkat nedir bilmek, onlara muhabbet etmek istemezler.

Bunların meslekleri Tarîkat-ı 'Aliyye-i Nakşiyye'den inşi'âb etmiştir. İmâm Rabbânî hazretlerine nisbet-dârdırlar. Fakat bu nisbeti kendilerine sorsanız, onu da mâl etmek istemezler. Turuk-ı 'aliyyedeki usûl ü âdâb-ı sülûka yanaşmazlar hepsini bid'at 'addederler. Neş'e-i muhayyilelerini gizlerler, meydâna koymazlar. İmâm Birgivî'nin *Tarîkat-ı Muhammediyye*'si onların mürşididir. İmâm-ı müşârun-ileyh, turuk-ı 'aliyyeye dahl eylemiş olduğundan, bundan ziyâde zevk-yâb olurlar. Zâhirlerini tamâmen sünnet-i seniyyeye ve ashâb-ı kirâmın sîretine tevfîk etmek isterler. Bu isteklerine muhâlif her şeyden kaçınırlar. Üveysî görünürler, Hz. Şâh-ı Nakşıbend'i bile taşraya çıkarırlar. 'Doğrudan doğruya Hz. Hak'tan ve Rasûl-i Rabb-i Mutlak'tan alıyoruz' derler.

Usûl-i telkînleri: Bir kimse şeyhlerine intisâb edecek olursa usûl-i telkînleri evvel-i emirde tedrîs-i zâhirî, 'ammâ sırf 'ulûm-ı dîniyyeye münhasır olarak' kazâya kalmış namâzı varsa ikmâl edecek, şeyhe teslîm olacağı zemân kazâya kalmış namâzı bulunmayacak, üzerinde hukûk-ı ibâd nâmına bir şey olmayacak.

Hacı Emîn Efendi

Bu mesleği te'sîs eden Hacı Emîn Efendi'dir. Onun zemânında bu meslek pek gizli idi. 'Sütcü' veya 'Yoğurtçu Emîn Efendi' derlerdi. İnekleri vardı. Süt, yoğurt satar geçinirdi. Daha evvel basmacılık edermiş. Emîn Efendi Laz idi. Tahsîl-i Arabî görmüş, cerbezeli bir pîr-i fânî idi. Fâtih'de Akdeniz tarafında cuma günleri ba'de's-salât va'z ederdi. Bu sofular o zemân şimdiki kadar çok değildi. Emîn Efendi pek gizli tutardı. Esnâ-yı va'zda şeyhlere, dervîşlere, pîrlere, ricâl-i tarîkata atar tutardı. Bâlâda tasvîr eylediğim kıyâfette gezer, beyâz cübbe giyer, celâli gâlib bir kimse idi. Ehl-i tarîkata dahl-endâz olmak hîn-i va'zda yegâne sevdiği şey idi. (Ona göre) hepsi zındık, ehl-i cehennem idi.

25 "Sonradan çıkan her şey bid'attir, her bid'at, dalâlettir, dalâlet ve onun sahibi ateştedir" (Müttakî 2004: 1/100).

(Ahmed Baba'nın), mesleklerine 'Üveysî Rabbânî' nâmını verdikleri, bu sofuların büyük azîzleri mûmâ-ileyh Emîn Efendi, ulemâdan idi. 'Mesleğimiz cezbe yoludur' derdi. 'Reîsimiz, Cenâb-ı Cibrîl 'aleyhi's-selâmdır' der imiş. Diğer tarîkatlara benzememek için, 'pîrimiz' diyemiyor, 'reîsimiz' diyor. Emîn Efendi, kendisine intisâb edeceklere o zemân istihâre emreder ve kendi de istihârede bulunur, gizli teveccüh eder, ondan sonra netîce-i hâle göre kabûl veyâ reddederdi. Kabûl ederse sâlikin isti'dâdına göre zikr, salât ü selâm yâhûd müsebbihât-ı aşera veyâ kelime-i tevhîd hafiyyen telkîn ederdi. Tarîk-ı mücâhedeye teşvîk eylerdi. Dâimî sûrette İsm-i Zât-ı İlâhî'nin kalbe menkûş olmasını te'kîd ederdi. Sâliklerin her biri dersine devâm eder, birbirini dersinden haber-dâr eylemezdi.

Emîn Efendi, Hırka-i Şerîf civârında sâkin idi. Kısa boylu, beyâz uzunca sakallı, gür sesli bir zât idi. 1319/(1901-02) senesinde irtihâl eylemiştir. Fâtih Türbesi civârındaki mezarlıkta güzer-gâhda medfûndur. Mezâr taşında böyle yazılmıştır: "Fâtih Câmi'-i Şerîfinde Cum'a günleri va'z eden ve *Mecâlis-i irşâdiyye ve necâtü'l-mü'minîn* ve sâir risâlelerin müellifi meşhûr ulemâ-ı kirâmdan Oflu el-Hâc Muhammed Emin Efendi'nin kabridir. Sene: 1319."

Devrindeki sûfîlerin çok iyi bir müşahidi olan Hüseyin Vassâf, böylece Mehmed Emin Efendi'yi ve tarikatını, çağımızda kullanılan pejoratif mânâsıyla selefî, aşırı muhafazakâr, mutaassıp, müteşeddit olarak tasvir eder. Nakşibendiyye gibi Sünnî tarikatlar, reaksiyondan çok aksiyonla temayüz ederler, bid'atlerden ve bid'at ehlinden uzak durarak sünnetlere yapışmaya, sünneti ihyâya yönelirler. Ancak Mehmed Emin Efendi gibi mutaassıp âlimler, sünnete yapışma yanında aynı zamanda bid'atlere ve bid'at ehline tekfire varan şiddetli muhalefetle temayüz ederler. Onun bid'atle savaşının sembolü, tütün karşıtlığı idi. Bir mahalleye isim olan "Fâtih Sofuları", diğer tasavvufî cemaatlerden farklı olarak, tabiri caizse getto gibi kapalı, homojen, radikal bir cemaat olduğunu gösterir. Bunlar, Gümüşhânevî'ninki gibi diğer Nakşibendî hareketlerden farklı olarak bütün topluma yönelik bir ıslah ve ihyâ hareketinden ziyade toplumda, saf dini temsil eden sığınılacak bir ada olarak kalmayı tercih ederler ve bu yüzden de çok uzun ömürlü olmazlar.

Sert mizaçlı, insanların arasına ve törenlere katılmayan, halka nasihate kendini adamış Mehmed Emin Efendi, bir gün Fâtih Câmii'nde vaaz esnasında, "şu zamanda şurada büyük bir yangın çıkacak" diyerek halkı paniklettiği için hapse atılmış, ancak bilâhare dediği yerde ve zamanda büyük bir yangın çıkmıştı (Albayrak 2008: 347). Dahası hak bildiğini söylemekten çekinmediği için otuz yıllık Fâtih Câmii vaizliği süresince on iki kez sürgün ve hapis cezası almıştı. Yani o keramet ve cihad ehli, samimiyetinden şüphe duyulamayacak bir âlimdi.

Hem entelektüel bir kaygı gütmeden doğrudan halka dinini öğretecek ilmihal türü, hem de bid'atlere karşı irili-ufaklı Türkçe-Arapça birçok eser kalem aldı ve telif yanında hayatı boyunca Fâtih Câmii'nde vaazla halkı irşada çalıştı.

Mehmed Emin Efendi, "âlimin salahı-fesadı, âlemin salahı-fesadıdır" anlayışıyla tenkidini sigaranın haramlığı hakkındaki risâlenin başında hem avama, hem havasa, hem halka, hem ulemâya yöneltir:

"Şimdiki ulemânın çoğu dünya sevgisine dalmış olduğundan cahillere dalkavukluk (müdahene) ve dünya ehline, fasıklara ve zalimlere karışıp, kendileri de tütünü kullanmada cahiller gibi olup tütün hakkında olan fena, kabîh, zarar, mekruh ve haram olmasını ve hükmünü cahillere açıklamazlar. Belki tütünü içmekle cahillerin onu içmesine sebep olurlar. Âlimlerin bu cahillerle kahvehane denen rezalet yerinde beraber oturmaları, fasık ve zalimlere karışmaları dinin fesadına sebep olur; bu zamanda olduğu gibi neûzü billâh. Ve dahî ulemânın böyle fena ve fesad olmalarına cahiller sebep oldu. Zira avama ve cahillere farzdır ki, ulemâya tazim ve ikram etmek. Lakin cahiller nefislerine ve şeytana muvafakat etmekle gayet âsî ve fasık olup ulemâlar bunlara vaaz ve nasihat edip, günah ve fena şeylerden men ve nehy ettikte, bu nasihatler nefislerine ağır ve acı olmakla ulemâya buğz edip, kaçmak muamelesi göstermekle, ulemâ, medar-ı maişette muztar kalıp insanlar arasında şöhret bulalım diyerek cahillere muvafakat etmeğe başlayıp, sonra müdahene ederek beraber olup nihayetinde ulemâlar cahiller ve zalimlerle beraber olup haktan sükût edip, fisklar ve masiyetler çok olup her memleketler ulemâsız kalmış gibi cehil dünyayı kaplamıştır. Böyle olması her kimsenin malumudur" (Yılmaz 2016: 480).

Kadınlara ait hükümleri ele alan *İddet Risâlesi* adlı eserinde de yaşadığı zamandaki ahlâkî yozlaşmayı kadınlar üzerinden anlatır: "Şer'an gitmelerine izin olan yerlere gidecek vakit, eski libaslarıyla gideler, a'lâ libaslarıyla giderse Mevlâ'ya âsî olurlar, tövbe lazımdır. Ve bir de hatunlara kudretine göre a'lâ libasları zevclerinin karşısında giymek vacibdir. Giymez ise âsî olur. Tövbeden sonra zevciyle helalleşmek vacib olur. Zira hakkıdır. Şimdiki zaman hatunları bunların hilafını işlemekle millet perişan oldu. Eski fena libasları zevclerin karşısında giyer, a'lâ libasları haram olan tehnielerde ve düğünlerde ve seyirlerde giyer" (Yılmaz 2016: 484).

Mehmed Emin Efendi, tarikatlardaki bozulmayı tenkit ettiği gibi toplumda yaygın hale gelen sigara ve nargile türünden keyif verici maddeler konusunda yazdığı bir risâlede sigara içmenin haram olduğuna hükmetti. *Mürşidü'l-İhvân fî Hakki'd-Duhân Risâlesi* (İstanbul 1309), müellifin *Nuhbetü'l-İhvân fî Hakki'd-Duhân* adıyla yazdığı Arapça esere kendisinin yaptığı Türkçe tercümedir. Maarif Nezâreti, 30 Ocak 1867 günü Zaptiye Müşiriyeti'nden tütün ve içenler hakkında ağır hükümlerin verildiği risâle hakkında inceleme yapılmasını

istedi. Yapılan incelemeden sonra risâlenin Türkçe ve Arapça nüshalarından ve diğer kitaplarından bin kadarına Zaptiye Nezâreti el koydu, risâle yasaklandı ve Mehmed Emin Efendi, Ceza Kanunnâmesi'nin 138. maddesince iki yıllığına Kütahya'ya sürgün edildi. Risâleyi basan Bosnevî Ali Efendi'ye ise on mecidiye altını ceza verildi ve matbaası bir ay süreliğine kapatıldı.

Mehmed Emin Efendi, Rudolph Peters (1986) tarafından İngilizce'ye çevrilen *Risâle-i irşâdiyye fi beyâni'l-fâbûr ve'l-fabruka ve't-tiligrâf* adlı Arapça risâlesinde vapur, tren ve telgraf gibi yeni teknolojik ürünlere ve fabrikalara da bid'at olarak karşı çıktı (Birinci 2001: 258-267, Şahin 2016, Yücer 2003: 614).

Emperyalizme Karşı Tasavvuf

Sarıyer'de oturduğu için "Sarıyerli Hoca Sâdık" olarak tanınan, Namık Kemal başta olmak üzere Yeni Osmanlılar'ın derinden etkilendiği Mehmed Sâdık, Bulgaristan'ın Pravadi şehrinde doğdu. Muhtemelen çocukken geldiği İstanbul'da medrese tahsili görerek Müzlif (İstanbullu) Ahmed Efendi'den icazet aldı ve aynı zamanda Nakşibendiyye-Hâlidiye yolunu tuttu. Özellikle hadis ve tefsir ilimlerinde vukuf kazandı. Bayezid civarındaki Kaptan Paşa Câmii'nde müderris ve Huzur Dersleri muhatabı oldu. Sultan Abdülaziz devri (1861-1876) istibdadına, ilmî ortamlarda dile getirdiği tepkiyle öne çıkmaya başladı. 1866 Ramazan ayında (18 Ocak-16 Şubat 1866) Sultan Abdülaziz'in huzurunda Kâdı Beyzâvî'nin *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı eserinden yapılan tefsir dersinde münasebet getirerek suiistimallerin yaygınlaştığından, devlette işlerin bozulması sebebiyle ülkenin içinde bulunduğu menfi şartlardan etraflıca bahsetti.

1860'lı yılların sonlarına doğru siyasî tenkit yaptığı tefsir dersleriyle ciddî bir talebe kitlesi edindi ve kamuoyu oluşturdu. Ocak 1869'da Kaptan Paşa Câmii'nde verdiği tefsir dersleri esnasında Sultan Abdülaziz ve Âlî Paşa'nın siyasetleri aleyhinde telkinler yaptığı bahanesiyle tutuklanarak 28 Şubat 1869'da Filistin'deki Akkâ Kalesi'ne sürüldü. Dört yıllık sürgünün ardından döndüğü İstanbul Beykoz'da 20 Mart 1873'te vefat etti (*Bursalı* 1972: I/441, Bilgegil 1976: 455-485). 1262 tarihinde "Mehmed Sâdık Pravadi" imzasıyla Şeyhülislâm Pîrîzâde Mehmet Sâhib Efendi'ye ait *Terceme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*'u (Süleymaniye, Köprülü Kütüphanesi/374) istinsah etmesi, onun genç yaşta İbn Haldûn'un eserine ilgisini göstermektedir. Enteresan olan, emsali ve muasırı bir başka Nakşibendî-Hâlidî mücahid âlim Şeyh Ahmed'in de İbn Haldûn'un eserine ilgisidir (Varol 2015: 110, Gürer 2014).

Gerek Osmanlı'da, gerek Mısır'da Tanzimat ve Islahat dâhil bütün reform ve darbeler, dış-kaynaklı derin iktisadî-mali krizlerin öncesinde veya sonrasında meydana gelmişti. Osmanlı, geleneksel siyasî irade ve iyi yönetim anlayışın-

ca Batı'nın siyasî-askerî üstünlüğünün kapitalizme dayalı iktisadî üstünlükten kaynaklandığını ve Osmanlı gibi ülkelere yönelik siyasî emperyalizminin arkasında iktisadî emperyalizmin yattığını zor fark etti. Zira klasik devrinde Osmanlı, siyasî ve askerî gücünü koruduğundan Fransa gibi Avrupalı devletlere verdiği kapitülasyonların aleyhine olduğunu hissetmedi. Ancak Tanzimat devrindeki iki kritik gelişmeyle bu hakikati fark etti. Birincisi, dışarıda milletlerarası siyasî-askerî güç münasebetinin aleyhine değişmesi, ikincisi, içeride gayr-i müslim tebaanın geleneksel iktisadî gücünü Islahat Fermanı ile kazandığı siyasî güçle birleştirerek Osmanlı aleyhine kullanması.

Gayr-i müslim tebaa, ticaret ve zanaat sektörlerindeki ağırlıklarıyla zaten kapitalist iktisadî güç potansiyeline sahipti; Islahat Fermanı ile politik eşitlik-vatandaşlık hakkını kazanması, Osmanlı'ya sadakatini pekiştirmek yerine tam aksine iktisadî gücüyle birleştirerek Osmanlı aleyhine bir güce dönüştürmesine yol açtı. Yeni kazandıkları haklar, Osmanlı gayr-i müslimlerinin devlete sadakatlerini pekiştirmek bir yana, dış güçlerle doğrudan veya dolaylı işbirliğine girerek iktisadî güçlerine paralel olarak siyasî bağımsızlık taleplerini daha da arttırmalarına yol açmıştı (Berkes 1978: 313).

Keçecizâde İzzet Molla ile Yeni Osmanlılar gibi aydınlar, bu hakikati ilk fark edenlerdendiler. Modern çağda hak, siyaseten "verilen" değil, iktisaden "alınan" bir şey olmuştu. 6 Ağustos 1838'de İngiltere ile Baltalimanı'nda yapılan ticaret muahedesiyle yabancılara verilen ticaret serbestîsinin 1856 Islahat Fermanı ile genişletilmesi, yerli sanayiye öldürücü bir darbe vurdu. Ferman, gayr-i müslimlerin yabancı iktisadî müteşebbislerle irtibatlarını güçlendirmelerine imkân veren, iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge oldu. Yeni Osmanlılar'a göre Osmanlı halkı, birkaç sanat ve dâhilî ticaretle geçinmeye çalışırken, Tanzimat onları da batırdı (Namık Kemal 2005: 279-83). Onlara göre Âlî-Fuad paşalar Osmanlı Müslümanlarını siyasî bakımdan Düvel-i Muazzama'ya peşkeş çekmekle kalmamış, malî politikalar sayesinde de Avrupa'nın esiri kılmışlardı.

Keçecizâde İzzet Molla, yeniçerilerin imhâsından sonra 1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu lâyihada, hükümetin gerekli sermaye ve vergi muafiyeti kolaylıklarını sağlayarak Müslümanları iktisadî teşebbüse teşvik etmesi, ithalatı kısıtlayarak ithal-ikameci bir siyasa benimsemesi gibi ekonomi konusunda devrimci denebilecek fikirler ileri sürmüştü:

"Dokuzuncu Bend: Ahâlîmizi Kâr ü Kesbe ve Ticârete Meyl ettirmenin ve Memâlikimizde Çıkan Mensûcâtın ve ma'mûlâtın İ'mâl ü İstimâli Esbâbının Sûretidir.

İbtidâ her kim hangi sanata heves ederse Devlet-i 'Aliyye cânibinden mazhar-ı iltifât olup min-külli'l-vücûh i'ânet olunmak. Eğer bed' eylediği maslahatı fiile çıkarırsa kefile rabt ile sermâye i'tâ olunmak. Ve üç sene mürûr itmedikçe

Avrupa'da müte'âref olduğu üzre mîrî mutâlebe olunmamak. Üç sâl mürûrunda mikdâr-ı lâyıkı üzre mîrî vaz' olunmak. Cemî'-i kibâr-ı devlet ve hademe-i saltanat-ı seniyyeye kâr ü ticâret ayb olmamak. Lâkin onlara da olacak mu'âmelât tüccâra olan gibi olmak. Gerek tevzî'inde gerek akçesi düşürülmekte esnafla muvâzene olmak. Düvel-i sâ'ire gibi devletimiz için lâ-yenkatı' maslahatlar düşünülüp, meselâ Boğaz Hisara ve Kütahya ve Pirlepe ve emsâli çanak ve çömlek çıkan yerlere ustalar irsâl olunup bilâ-mîrî güzelce, resmlice i'mâl olunmaya dikkat olunmak. Ve mikrâz ve çakı ve şişe ve billur ve sâ'ir düvel-i efrencden gelen şeylerin i'mâline dikkat olunup ekser-i kârhânelerini taşrada yapmağa himmet olunmak. Zîrâ taşralarda ücret-i amele, Âsitâne'den dûndur. Tâ'ife-i efrencden metâ' alınmayarak gerçi gümrükler zarar eder. Lâkin i'mâl olunan metâ'larımızdan hâsıl olacak mîrî, zarar-ı gümrüğü idâre eder" (Doğan 2000: 44, Heyd 1993: 30).

Osmanlı'da Batı'nın bu iktisadî emperyalizmine karşı yerli teşebbüste de tasavvuf inisiyatif alacaktı. Bu, dine, tasavvufa tamamen yabancılaşmış çağımızda sanıldığı gibi fazilet-tercih değil, Osmanlı'da Ahî Evran'ın kurduğu Ahîlik teşkilatının gösterdiği gibi eşyanın tabiatı icabıydı. Evrensel mânâda ahîlik*(uhuvvet)=brotherhood* kelimesinin hem ahlâkî cemaat, tarikat, hem meslekî (iktisadî) cemaat mânâsına gelmesi, bunu göstermeye yeter. Bizzat "borç" mânâsına gelen *deyn* kelimesinden gelen din, mutlak ganî (gayr-i muhtaç) olan Rabbine muhtaç (fakir) olarak yaratılmış insanın maddî ve manevî bütün ihtiyaçlarını karşılamak için gönderilmiş ilahî bir ekonomiydi. İnsanın Allah'a, dine olan ihtiyacını anlatan fakr (muhtaçlık), aynı zamanda tasavvufun özel adıydı; fakir, Allah'a muhtaç, derviş demekti (Gencer 2013b).

Osmanlı'da modern iktisadî emperyalizme karşı yerli iktisadî teşebbüse Nakşibendî Sarıyerli Sâdık ile Ahmed Gümüşhânevî öncülük ettiler. Namık Kemal (2018: I/480-82), *Hürriyet* gazetesinde Bayezid Câmii'nde verdiği tefsir derslerinde devlet ricalini eleştirdiği için 1869'da tutuklanan Sarıyerli Sâdık Efendi ve talebesinin kurduğu Şirket-i Muvahhidîn adlı şirketin de örgüt diye baltalanmasını "şirketlere taarruz edip İslâm'ı ticaretten men' etmek", yerli iktisadî teşebbüse ihanet olarak eleştirir:

"Çünkü bu Sâdık Efendi'nin takımı yalnız dersle meşgul olmayıp asrın ihtiyâcâtını ve 'el-kâsibü habîbullah' medîhasının ahkâmını bildiklerinden ticarete dahî sa'y ederlerdi. Hatta Şirket-i Muvahhidîn namıyla bir şirket yapmışlar ve Beyazıt Câmii'nin karşısında bir erzakçı dükkânı açmışlar idi. İşte bu kâğıtların ekseri celb ettikleri eşyaya dair Trabzon'daki komisyoncularının pusûla ve muharrerâtından ibarettir. Hele cemiyetin ismine mahkûk olan mühür Zaptiye müşirinin eline geçtiği gibi böyle şirketler ihtilâl cemiyeti toplamaya vesile olacağına zâhib olduğundan ve hele muvahhid lafzını hiç beğenmediğinden mührü parça parça etmiştir.

Hüsnü Paşa'nın bu hiddetlerden, bu şiddetlerden ve bâhusus Raşid Efendi'yi boğmakla tehdit eyledikten sonra mahpusların canına kasdetmemesini bazı zatlar müstağreb görüyor fakat onun sebebi meydandadır. Hüsnü Paşa kendinin yalnız sade memur bulunduğunu ve eline geçeni yer ise arkasından dayak hazır olduğunu pekâlâ idrak eder. Fakat Âlî Paşa'nın ulemâya bu muamelesinden ve Şirket-i Muvahhidîn'i cemiyet-i fesad suretinde tutarak batırmasından bir mânâ anlaşılamıyor. Acaba vaaz u nasihate muktedir olan ulemâyı böyle birer birer kalelere zindanlara gönderip de ileride Ayasofya Câmii'ni Moskov papazlarına mı teslim etmek ister?

Hele mevâiz-i şer'iyyeyi men' etmek, yetişen adamları ezmek, efkâr-ı hürriyeti kırmaya çalışmak hıfz-ı ikbal için olsun, ya şirketlere taarruz edip de İslâm'ı ticaretten men' etmek, nasıl sebebe haml olunabilir? Eslâfımız muharebât-ı sâbıkada vüzerânın hâlini beğenmedikleri gibi, "Yine Rusya'dan fıçılarla altın geldi; bu da danışıklı döğüş oldu" derlerdi. Şimdi biz de, "O yalanlar gerçek oldu; Rusya ile arada döğüş yok ama danışık var" mı diyelim?"

Ahmed Gümüşhânevî de o zaman yeni kurulan Osmanlı Bankası'nın faiz çarkına girmemek için öz kaynak arayışına girişti. Gümüşhânevî, bir milyondan fazla talebesinin ev ve iş yerlerinde âtıl duran menkul servetlerini dergâhta toplamalarını emrederek Osmanlı tarihindeki avârız sandığı modeline uygun bir dergâh içi yardımlaşma ve ödünç alma müessesesi kurdurdu. Muhtaç talebelerin malî güçleri nisbetinde burada biriken paradan ihtiyaçlarına göre ve daha sonra ödemek şartıyla karz-ı hasen usûlüyle borç almalarını sağlamıştır. Ayrıca bu sağlanan kaynak ile bir matbaa, yayınevi, İstanbul, Of, Bayburt ve Rize'de 18.000 kitabı ihtiva eden dört kütüphane ve çeşitli vakıflar kurdurmuş, "hediyesi" kelimesinin belirttiği gibi fıkhen mal sayılmayan, matbaada basılan eserlerin ücretsiz dağıtılmasını sağlamıştır (Gündüz 1984: 50, 65-66, 75).

Gümüşhânevî, her zaman, mekân ve şartta ibadeti öngören, tarikatta formalizme soğuk bakan Şâzelî meşrebince önceleri tekkeye pek rağbet etmemiş, 1875 yılına kadar irşad faaliyetleri için Mahmutpaşa Medresesi'ndeki hücresiyle yetinmiştir. Bu hücre, sayıları zamanla artan müridlere yetersiz gelince salı ve cuma günleri belli vakitlerde hatm-i hâce ve sohbetleri âtıl vaziyetteki Fatma Sultan Câmii'nde yapmaya başlamıştır. 1292/1875'te on altı odalı bir ev ile bir tekke ekleterek vakfettiği Fatma Sultan Câmii, "Gümüşhâneli Dergâh-ı Şerifi" adıyla anılan tekkeye dönüşmüştür (Gündüz 1984: 12, 52-57).

Padişahın, halkın ancak "onaylanan" dinle muhatap olmasını sağlama çabası, 6 Temmuz 1883'te şeyhülislâma gönderilen talimatta kendini gösterir. Burada şeyhülislâm, pâyitaht câmilerinde "sahtekârların" vaaz verdiğine dair sarayın haberler aldığı konusunda uyarılıyordu: "Yalnızca bir sarık sararak Müslüman vaiz kisvesi takınan bu adamlar, dinî konuların ötesine gitmeye, hatta bazıları

siyasî meseleler hakkında konuşmaya cüret etmektedirler." Bundan başka, "iyi ailelere mensup kadınların Bektaşî tekkelerine devam etmeleri ve alkollü içkiler içmeleri" gibi son derece nahoş gelişmeler bildirilmekteydi (Deringil 2014: 78). Dolayısıyla böyle riskli bir ortamda halkın irşadı vazifesini, Reisü'l-Ulemâ Tikveşli Yusuf Ziyaeddin'in bile bağlı olduğu Ahmed Gümüşhânevî gibi muteber şeyhler ifa edecekti.

Gümüşhânevî hazretlerinin misyonu, "ıslah, tebliğ, gazâ" olarak üç başlık altında ele alındığında daha iyi görülecektir. Gümüşhânevî, 1293 (1876/1877) yılında saltanatının başında II. Abdülhamid'e gönderdiği bir mektupta evvelce Saçaklızâde Mar'aşî gibi âlimlerin de teklif ettiği gibi itikad, ilim, ameldeki kusurdan kaynaklanan inançsızlık, cahillik, ahlâksızlık olarak üç boyuttan oluşan içtimaî yozlaşmaya karşı cemiyetin ıslahı için küllî bir proje sunmuştur. Denebilir ki sultanın yeniden İslâmîleşme hareketi, büyük ölçüde "Ahmedî sacayağı" diyebileceğimiz "üç Ahmed" sayesinde yürütüldü: Gümüşhânevî, Cevdet, Midhat. Mânen bunların en önemlisi, Gümüşhânevî hazretleriydi.

"Dîn-i Muhammedî'nin kıvâm ve imâdı ve şe'âir-i İslâmiyyenin rükn-i a'zamı cemâatle salât-ı mefrûza olduğundan cevâmi've mesâcid-i şerîfelerde cemâatle salât-ı hamse edâsına devâm edilmesi ve büyük câmi'lerde ehâdîs-i şerîfe ve Sûre-i Feth ve sâireden tefsîr okutulması ve namâzlar akîbinde mücerreb ve müessir da'avât-ı belîga ile tehlîl ve tevhîd edilmesi kat'îyyü'l-müfâd irâde-i seniyye ile bi'l-'umûm tebliğ ve mütemâdiyen emr-i icrâsı hakkında hafî ve celî mütedeyyin me'mûrların ta'yîni...

İşbu beyân olunan tefsîr ve ehâdîs-i Nebevî ders ve va'z u nasâyihinde hâce efendilerin beyân edecekleri ahkâm ve siyerin ifâdâtında serbest olup hiçbir tarafdan mümânâ'at olunmamalıdır ve işbu dersleri tedrîs edecek zevât ulemâyı rüsûhdan olup râsihûndan olmak ve ifâdâtında hiçbir tarafdan çekinmeyüp emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker etmeğe muktedir zevâtdan olmak meşrût buyurulması...

İşte şu sûretle olan va'z u nesâyihin te'sîrâtı görülmek içün mahallât arasında ve zükâklarda ve çarşılarda vukû'a gelmekde olan muharremâtın men'i ve fuhşiyyâtın dahî kat'ı esbâbına ber-devâm dikkat olması...

Salât-ı mefrûzayı evliyâ-yı umûr-ı Bâb-ı 'Âlî ve devâ'ir-i sâirede cemâ'atle edâ edilmesi esbâbı...

İmâmet ve hitâbet ve meşîhat hidemât-ı celîleleri kâ'ide-i kadîmeden sarf-ı nazarla ehl-i fazl ve rüşd, vera' ashâbına tevdî' ve vücûh-ı birre tahsîs olunmuş evkâfın şerâit-i vakfiyyesi üzre müstahikkîne i'tâsı...

'Akd-i nikâh mâddesinde tekerrür-i 'akd ve süd karışıklığı misillü bir takım sifâhın önü alınması içün mahalle imâmlarına tenbîhât-ı mukteziyyenin îfâsı...

Esâs-ı millet ve bekâ-yı saltanat 'adâlete mübtenî olduğundan her bir dâireye müstakîm ve mücerrebü'l-etvâr bulunan zevâtı me'mûr idüb mesâlih-i vâki'ayı vakt ü zemânıyla rü'yet-birle erbâb-ı mesâlih senelerce sürünüp rahne-dâr ve müdde'âsı bedelinde hatâ ve hasâr ve tûl-i müddet meksiyle târ u mâr olmakdan vâreste edilmek ve her sûretle herkes mazhar-ı adâlet olmak esbâbına i'tinâ olunmak ve bunun hilâfında hareketde bulunanların kat'iyyen cezâ-yı sezâlarını görmesi...

Merci'-i adâlet ve ziyâdesiyle şâyân-ı dikkat olan hukkâm-ı şer'iyyenin ıslâh-ı ahvâlleridir. Her nasılsa bir vakitten beri bir takım fesaka (bir) vechile tarîk-i kazâ ve niyâbete dâhil olmuşlar ve hasbe't-tarîk terakkî edip rütbe ve pâyeler almışlar. Mücerred rütbesinin derecesine göre şer'-i şerîfe me'mûr olup muktezâ-yı cehl ve fiskları üzre hukûk-ı şerî'at-ı garrâyı pâyimâl ve memâlik-i mahrûsenin en büyük mahallerinde bir takım enîn, nazarlarında medâr-ı tavr olarak nâmûs-ı şerî'ati ihlâl edegeldikleri meşhûd bir haldir. Binâ'en-'aleyh rütbe ve ruûs-ı hümâyûn ve me'mûrîn-ı şer'iyye, ehl-i fazl u 'ilmle ma'rûf zevâta tefvîz olunması...

Sultân Süleymân tâbe serâhü hazretlerine gelinceye kadar deverân eden kâid[e]-i mehâsin[i]fâde-i selâtîn-i sâlife-i 'ızâm hazarâtın eserine iktizâ-i cenâb-ı mülûkâneleri dahî aralık aralık nezâretlere teşrîfe rağbet buyurup istislâh-ı vâki'ât ve icrâât ile iktizâsına göre me'mûrînin taltîf ve tehdiyeleri kaziyyelerine 'atf-ı nazar-ı seniyye bî-dirîğ buyurulması...

Ve ba'zan dahî tebdîl-i sûretle çıkılıp ebvâb-ı devâirin seyr ve temâşâsıyla ashâb-ı mesâlihin ve me'mûrînin ahvâl-i vâki'alarına muttali' olmaları...

Pek ehemm ve elzem ve belki farz-ı 'ayn olan 'akâid-i dîniyyeye müte'allik kütüb ve resâili mekâtib-i rüşdiyyede ve fikh-ı şerîf ve usûlü dahî mekteb-i mülkiyye ve mekâtib-i sâirede tertîb üzre tedrîs olunması..."

Mektupta geçen tavsiyeler maddeler halinde şunlardır:

1. Namazların cemaatle kılınmasına önem verilmesi, namazlardan sonra tefsir ve hadis dersleri işlenip zikir ve duaların yapılması gerektiğini bildirerek bu işlerde görev alacak kişilerin ehliyetli olmasına özen gösterilmesi. Ayrıca bu durumun padişahın yayınlayacağı bir irâde ile herkese bildirilmesi.
2. Bu dersleri verecek olanların hiç kimseden çekinmeyen kişiler olması ve bunlara hiçbir yerden baskı uygulanmaması.
3. Yapılacak câmi derslerinin müessir olabilmesi için dışarıda işlenen haramların engellenmesi için çalışılması.
4. Bâb-ı Âlî'de bulunan memurların beş vakit namazı cemaatle kılmaya özen göstermesi ve diğer devlet dairelerinde de buna önem verilmesi.

5. İmamlık-hatiplik gibi toplumu irşâd görevlerine ehil insanlar getirilmeli ve vakfedilmiş olan mal ve müesseselerin işlerinin yine ehil kimselere tevdi edilmesi.
6. Nikâh akdi sırasında süt kardeşliği ve boşanmış çiftlerin yeniden evlendirilmesi gibi sorunlara dikkat edilmesi için mahalle imamlarının uyarılması.
7. Her daireye alanında tecrübe sahibi kimseler tayin edilerek, bunların herkese karşı adaletli davranmasının sağlanması, buna uymayanların da cezalandırılması.
8. Ehli olmadıkları halde kadılık makamına oturup şer'î hükümler verenlerin fesâda sebep oldukları ve bunların yerine ilmiyle maruf kişilerin tayin edilmesi.
9. Sultan Süleyman Han'a kadar devam etmiş olan padişahların devlet dairelerini ziyareti işine tekrar başlanılması ve memurların durumlarına göre taltif ve hediyelerle teşvik edilmesi.
10. Bazı zamanlarda tebdîl-i suret ile devlet dairelerinin denetlenmesi.
11. Rüşdiye mekteplerinde akâid kitaplarının ve mülkiye mekteplerinde de fıkha dâir eserlerin okutulmasının farz-ı ayn derecesinde olduğu (Yücer 2013: 225-7).

Görüldüğü gibi Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî'nin mektubu, sadece cemiyeti ıslaha yönelik sivil tavsiyelerden değil, aynı zamanda meritokrasi denen işlerin ehline tevdii için siyasî otoriteye yönelik tavsiyelerden oluşan bir adaletnâme projesidir.

Gümüşhânevî hazretlerinin ıslahtan sonra tebliğ dediğimiz ikinci misyonu, II. Abdülhamid'in İttihâd-ı İslâm faaliyetlerine katkısını ifade eder. Görev yaptıkları bölgelerde halkın hüsn-i kabulüne mazhar olan Hâlidî şeyhleri içerisinde Osman Siraceddin Tavîlî Süleymaniye ve Batı İran bölgesinde, Seyyid Taha Hakkarî Doğu ve Güneydoğu Anadolu ile Kuzeybatı İran bölgesinde, İsmail Şirvanî Kuzey Kafkasya bölgesinde, Muhammed b. Abdillah Hânî Suriye'de, Muhammed Kudsî Bozkırî (Memiş Efendi) İç Anadolu bölgesinde, Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî de İstanbul başta olmak üzere Mısır'dan Kazan'a, Arabistan'dan Afrika'ya, Balkanlar'dan Cezayir'e, Irak ve Suriye'den Hindistan'a, Çin'den Komor Adaları'na neredeyse bütün dünyada ilim, kültür ve siyaset alanlarında etkili olmuşlardır (Günaydın 2014: 217).

İttihâd-ı İslâm faaliyetleri çerçevesinde, II. Abdülhamid ile işbirliği sayesinde Gümüşhânevî'nin hareketi dünyada da yurt içindeki kadar tesirli olmuştur. 1880 yılında onun dergâhında yetişen dervişler, II. Abdülhamid'in emir ve himayesinde hilâfetin nüfuzu dolayısıyla İslâm kardeşliğini güçlendirmek için

farklı ülkelere tebliğe gitmişlerdir. Sultanın iradesiyle Gümüşhânevî hazretlerinin halifeleri, bir Gümüşhânevî tekkesinin günümüzde bile faaliyet gösterdiği ülkemizden çok uzaklardaki Komor Adaları'na irşâd ve tebliğe gönderilmişti. Bu vazife için Çin'e de Gümüşhânevî'nin rahle-i tedrisinden geçen dervişler gitmişler, hem orada bulunan Müslümanları irşad etmişler hem de İslâmiyet'i yaymaya çalışmışlardır. Ülkemizde Çinli Hoca diye meşhur olmuş olan Lüleburgazlı Muhammed Eşref Efendi bizzat Gümüşhânevî tarafından Çin'e gönderilen bu dervişler heyetinin başına tayin edilmiştir. Onların buradaki faaliyetlerinin semeresi olarak, Pekin'de Müslümanlar, II. Abdülhamid adına bir üniversite kurmaya girişmişler ve sonunda 1908'de Pekin'de Hamîdiyye Üniversitesi'nin, diğer adıyla Dâru'l-'Ulûmi'l-Hamîdiyye'nin kurulmasını başarmışlardır (Abu-Manneh 1992, Gündüz 1984: 45, 73, 304, Karpat 2001: 112-14, Mısıroğlu 2013: 167-83).

Tercümân-ı Hakîkat gazetesinin 2 Safer 1326 (5 Mart 1908) tarihli sayısında çıkan makalede, Çin'de yaşayan bütün Müslümanların II. Abdülhamid'e karşı büyük bir saygı besledikleri, Pekin'de otuz câmi bulunduğu ve cuma günleri halifeye dua edildiği ifade edilmektedir. Çinli Müslüman çocukların ilim ve irfandan nasiplerini alabilmeleri için, Çin İmparatorluğu'nun çeşitli yerlerinde Müslüman çocuklarına mahsus okulların olduğu, her câminin büyük bir medresesi bulunduğu, ilmî müesseselerin dışında yeniden büyük bir müessese kurularak Dâru'l-'Ulûmi'l-Hamîdiyye olarak adlandırıldığı belirtilmektedir. Pekin Hamîdiyye Üniversitesi'nin açılışına Pekin Milli Eğitim Bakanlığı'ndan katılımın olduğu, Çin Maarif Bakanı'nın bizzat üniversitenin açılışına katılmaya karar verdiği, ancak o gün çıkan bir kar fırtınası dolayısıyla katılamadığı ifade edilmektedir. Ayrıca üniversitenin açılış merasiminde yapılan konuşma ve sultan için okunan dua, Arapça'dan Çince'ye tercüme edilerek Müslümanlara tebliğ edildiğinde Müslümanların sevinmesine, heyecanlanarak gözyaşı dökmelerine sebep olduğu yazılmaktadır (Aykurt 2013).

1976 yılında İstanbul'da düzenlenen İslâm Ülkeleri Dışişleri Bakanları Toplantısı'na katılan Komor Adaları'nın dışişleri bakanı, Gümüşhânevî mektebinin yaşayan temsilcisi Mehmed Zahid Kotku'yu ziyaretinde söylediği şu sözlerle özelde Gümüşhânevî'nin, genelde tasavvuf ve Nakşibendîliğin içtimaî tesirini ifade ediyordu: "1880'lerde II. Abdülhamîd Han, hilâfetin İslâm âlemindeki müessiriyetini artırmak için çeşitli İslâm memleketlerine derviş kabileleri gönderdiği zaman, Komor Adaları'na da Gümüşhâneli Dergâhı'na mensûb dervişler tevcih edilmişti. Onların bölgemizde tesis ettikleri halka, o zaman azınlıkta bulunan Müslüman nüfusu bugün çoğunluğa inkılâb ettirebilmiştir. Hâlen mevcut ve faal olan Komor Adaları'ndaki Gümüşhâneli Dergâhı'na müntesip bir kimsenin manevî zevki ile zât-ı âlîlerini ziyâret etmekten şeref duyarım" (Gündüz 1984: 304).

Üçüncüsü, özelde Gümüşhânevî, genelde Nakşibendî tarikatı manevî cihad çerçevesine giren ıslah ve tebliğ yanında doğrudan kılıçlarıyla maddî cihada, gazâya da koşmuşlardır. Bunun modern zamanlardaki en çarpıcı meşhur misali, Ruslar'a ecel terleri döktüren Dağıstan Arslanı, Kafkas Kartalı Şeyh Şamil idi. Bilhassa 93 Harbi diye bilinen Türk tarihinin en trajik mücadelelerinden birini oluşturan savaşa birçok Nakşibendî şeyhi katıldı. 93 Harbi sırasında, Nakşibendî şeyhi Erzincanlı Hacı Fehim Efendi, Kafkasya seferinde bizzat savaştı. Bir başka Nakşibendî Ubeydullah Efendi, yerel Kürtleri iki bin kişilik bir düzensiz birlik olarak örgütlemişti (Deringil 2014: 77).

93 Harbi, Ruslar'ın 24 Nisan 1877'de resmen ilanıyla Tuna ve Kafkas cephelerinde açılmıştı. Düşmanın hücumu üzerine Trabzon yolu ile Kars'a giden Gümüşhânevî, mürîdleri ile birlikte cephede fiilen savaşa katılmış ve askere moral destekte bulunmuştur. 1877 yılı 9 Eylül'ünde başlayan Ramazan ayına kadar savaşa devam eden Gümüşhânevî, savaşın hafiflediği ve durakladığı bir sırada Of'a gelir ve Ramazan ayı boyunca iki yüz sekseni aşkın talebeye *Râmûzu'l-Ehâdîs* okutur, birçok kişiyi de halvete sokarak hilâfet verir. Bayram sonu tekrar Batum cephesine giden Gümüşhânevî, bizzat silâhı ile savaşa girerek düşmana kurşun sıkmıştır (Gündüz 1984: 304).

93 Harbi esnasında, Osman Bedrüddîn Erzurûmî yirmi yedi yaşında iken Erzurum Ruslar'ın hücumuna uğradı; Aziziye tabyalarının düşmesi üzerine Gazi Ahmed Muhtar Paşa komutasında Erzurum halkı yediden yetmişe silahlanarak düşmana karşı direniş hazırlığına girişti. Bedrüddîn Erzurûmî, 8 Kasım 1877'de sabah namazında Kars Kalesi Câmii'nden okuduğu dokunaklı ezan sayesinde Erzurum halkının düşmana karşı galeyana gelerek bütün gücüyle saldırmasına ve savaşın kaderinin değişmesine vesile olmuştur. Bedrüddîn Efendi, halkın gözleriyle gördüğü ilahî kerametlerle, Aziziye tabyalarını işgal etmiş Ruslar'a karşı bizzat ön saflarda mücadele vermiş, bu mücadelede gösterdiği gayret ve cesaretle ordunun komutanı Gazi Ahmed Muhtar Paşa'nın dikkatini çekerek 28. Alay 3. Tabur imamlığına tayin edilmiştir. Böylece o günden sonra İmam Efendi olarak anılmaya başlamıştır (Erzurûmî 1994: I/29).

HÂTİME

TARİHE VE YAZANA İTİBAR

Birincil modernleşme olarak Osmanlı başarısı, devletin kurulması, ikincil modernleşme olarak Osmanlı mücadelesi, devletin yaşatılmasıdır. Dolayısıyla Osmanlı modernleşmesinin kaderini, "ne yardan, ne serden geçmek" tabiriyle anlatılabilecek din-devlet gerilimi belirlemiştir. Tarihte din-devlet münasebetiyle ilgili Osmanlı tavrını dört şıkka ayırabiliriz:

1. İlden geçilir, töreden geçilmez (Bilge Kağan)
2. Ne dinden, ne devletten geçilir (Tursun Bey)
3. Devletten geçilir, dinden geçilmez (Namık Kemal, Mustafa Sabri)
4. Dinden geçilir, devletten geçilmez (Ahmet Ağaoğlu)

Din, devlete nisbetle şeriat, cemaate nisbetle sünnet=töre idi. Dolayasıyla "İlden geçilir, töreden geçilmez" tabirinin tercümesi, "Beldeden geçilir, sünnetten geçilmez" idi. İbn Haldûn'un ayırımına göre eski Türkler gibi riyaset (aşiret reisliği) altında ve töre (sünnet) etrafında birleşen göçebe bir millet, sık belde değiştirebilir, ilden geçebilirdi. Bir ülkenin oluştuğu dört unsuru ihtiva eden "dîn ü devlet, mülk ü millet" tabirinin eski Uygur Türkçe'sindeki karşılığı "töre ve kut, il ve budun"dan üçü, bir milletin hayatını sürdürmesi için şarttı: töre, kut, budun, yani, sünnet, riyaset, millet. "İlden geçilir, töreden geçilmez" düsturunun tarihteki tipik misali, Yahudilerdi; Yahudiler, siyaseten dağınık, devletsiz yaşadıkları uzun asırlarında töre=sünnet ile ayakta kalmışlardı.

Şarkta Araplar, dini, İranlılar, devleti temsil ediyordu; Türkler, İslâm'a girdikten sonra din ile devleti birleştirerek İslâm'ın muzafferiyetçiliğini, gururunu yaşadılar; Türklüğü Müslümanlık ve Sünnîlik ile özdeşleştirerek, hak dinin ve hak devletin bayraktarlığını üstlenerek tarihe damgalarını vurdular. Osmanlı tarihlerinde muzafferiyetçiliğin ifadesi olarak geçen "şân u şevket-i dîn ü

devlet" tabiri, iki-yönlü okunabilirdi: Dinin şânına bağlı devletin şevketi, devletin şevketine dayalı dinin şânı. Böylece Türkler, Bilge Kağan zamanındaki "İlden geçilir, töreden geçilmez." sivil anlayışını geride bırakmışlar, İstanbul'un fethiyle "Ne dinden, ne devletten geçilir." anlayışına geçmişlerdi. Fâtih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethiyle riyaset mülkle birleşerek devlete, sünnet (töre), şeriata dönüştü; "dîn ü devlet, mülk ü millet" formülüyle birlikte "Ne dinden, ne devletten geçilir." anlayışına geçildi. Fâtih'in tuğrasında "dâimâ" kelimesi "muzaffer"den sonra yazılmaya başlamıştı: "Mehmed bin Murad Han muzaffer dâimâ." "Muzaffer dâimâ", İslâm sayesinde Osmanlı muzafferiyetçiliğinin resmî beyanıydı.

Türkler, Din-i Muhammedî'ye dayalı Devlet-i 'Aliyye ile siyasî mücadele tarihini bitirmişler, ebedî barışı yakalamışlardı. Din-i Muhammedî, zaten ebediydi; Devlet-i Ebed-Müddet ile dini yaşatacak vesile olarak devlet de ebedî kılındı. Ancak Rus tehdidinin zuhuruyla devletin ebediyeti inancı sarsıntıya uğradı. Bunun üzerine 1774 yılından sonra ayrı ayrı ebedî sayılan Din-i Muhammedî ile Osman Bey'in kurduğu Devlet-i 'Aliyye, bizzat Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın kurduğu Devlet-i Muhammediyye isminde birleştirildi. Bu yeni tasavvura göre Muhammed 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın getirdiği Dinin zevali imkânsız olduğundan kurduğu Devletin, Devlet-i Muhammediyye'nin de zevali imkânsızdı. Ancak bu, kırılgan bir teselliydi; Din ile Devlet özdeşleştirilince ikisinin de birlikte bekâsı veya zevali söz konusu olacaktı.

Devlet-i Muhammediyye tasavvuru, bilhassa 1821'den sonra hızlanan çözülmeye karşı resmî ve sivil açıdan belli bir teselli sağladı (Heyd 1993: 29,50). Ancak Rusya ile harpler ve Batılılaşmayla hızlanan devletin çözülmesiyle dinin çözülmesi de hızlandı. Osmanlı insanı, devletin şevketiyle dinin şânını tatmış, tarih yazmıştı; sivil bir Müslümanlığa yabancıydı. Dolayısıyla devletin şevketi azaldıkça dinin şânı hissi, hamiyet de azaldı, manevî-ahlakî aşınma hızlandı. Devlet-din, siyasî-dinî çözülme münasebeti, yumurta-tavuk münasebetine benzerdi. Şâh Veliyyullâh Dihlevî'ye (1703-1753) göre Hindistan'da Müslümanların siyasî düşüşü, manevî düşüşlerinin, Morris Read (1850: 238) gibi misyonerlere göre ise, aksine Osmanlı'daki manevî çözülme, siyasî çözülmenin sonucuydu.

İlginçtir ki Osmanlı'nın kadim dostu Fransa da benzer bir akıbeti paylaştı. Jules Michelet'nin belirttiği gibi, Fransa, Roma'nın varisi olarak Avrupa'da Roma muzafferiyetçiliğinin bayraktarıydı. Ancak İhtilâl, arkasından gelen Terör devri ve arkasından Napoléon'un 18 Haziran 1815'de Waterloo'da İngiltere-Prusya müttefik güçleri tarafından acı bir hezimete uğratılması, Fransa'nın muzafferiyet inancını kökten sarsarak kolektif şuurunda derin bir yara açtı. Avrupa'da eski muzafferiyetçiliklerin bayraktarları Osmanlı ile Fransa'nın yerini yeni şer imparatorlukları Rusya ile İngiltere alacaktı.

II. Abdülhamid (1975: 179-80), bu gidişata karşı usûl ve esasa dair iki tutum aldı. Usûl bakımından 1774 sonrasında dayanılmaz zeval endişesine karşı teselli için tasavvur edilen Devlet-i Muhammediyye'de Din ile Devletin ayrılaştırılmasının ikisinin birlikte zevali riskini tazammun etmesinden dolayı yeniden sivil/politik ayırımına tekabül eden Din/Devlet ayırımına yöneldi. Keçecizâde İzzet Molla'nın sivil devlet tarifi, bunun öncüsü sayılabilirdi: "Devlet denen şey, hey'et-i ictimâ'iyyeden ve şer'an bir imâmü'l-müslimînden ibâretdir" (Doğan 2000: 22). Bu, eski Türkler'deki gibi, riyaset altında ve töre (sünnet) etrafında birleşmiş, "İlden geçebilir, töreden geçemez." göçebe bir millet anlayışının yeniden ifadesi gibidir.

Osmanlı modernleşmesi, hep şeriata dokunma endişesiyle altyapısal-üstyapısal değişme olarak modernleşme-sekülerleşme gerilimiyle yürütülmüştü. Ancak altyapı-üstyapı etkileşimi açısından bu ayırımı ilanihaye korumak imkânsızdı. Üstyapısal-anayasal değişmeyi laikleşme/sekülerleşme olarak ayırdığımızda konu daha iyi anlaşılır. *Sekülerizm*, felsefî bakımdan din/dünya, *laiklik*, hukukî (anayasal) bakımdan din/devlet ayrılığıdır. 1856 Islahat Fermanı ile gelen üstyapısal (anayasal) dönüşüm olarak laikleşme (eşit vatandaşlık), altyapısal (içtimaî) dönüşüm olarak modernleşmenin sonucu, üstyapısal (felsefî) dönüşüm olarak sekülerleşmenin sebebi olarak Osmanlı modernleşmesinin özünü oluşturuyordu. Diğer bir ifadeyle, modernleşme, laikleşmeye, laikleşme, sekülerleşmeye sebep oldu:

modernleşme →laikleşme →sekülerleşme

Modernleşme de, sekülerleşme de iki açıdan laikleşmenin (eşit vatandaşlık) sebebi ve sonucu oldular. Laikleşmeye yol açan modernleşme süreçlerinden birincisi, devlette çözülme sonucunda Yeniçeri Ocağı'nın ilgasıyla başlayan ordunun modernleşmesinin gerektirdiği genel askerlik hizmeti, ikincisi, gayr-i müslim tebaanın Batılı burjuvazi gibi menfaatlerini haklar olarak dayatabilmesi, iktisadî menfaatlerini siyasî haklara çevirebilmesiydi. Laikleşme (eşit vatandaşlık) ise İslâm devletinin ve İslâm cemaatinin çözülüşü olarak iki açıdan sekülerleşmeye yol açtı.

Birincisi, İslâm'ın hâkimiyetini bitirerek ülkenin fiilen Dâru'l-İslâm'dan Dâru'l-Harbe dönüşmesine, İslâm devletinin çözülüşüne, ikincisi, gayr-i müslim erkeklerin dinin kırmızı çizgisini oluşturan Müslüman kadınlarla evlenebilmesinin yolunu açarak İslâm cemaatinin çözülüşüne sebep oldu. Batılı aydınlar nezdinde sekülerleşmenin göstergesi, kadının dinde mevkiiydi. Müslüman kadının gayr-i müslim erkekle evlenmesi, kadının ve ailenin mahremiyetinin yitimi, *desacralization* olarak *secularization* demekti. 1856 Islahat Fermanı ile gayr-i müslim tebaaya eşit vatandaşlık statüsü verilmesinin asıl maksadı, askerlik hizmetinin tamimiydi. Tanzimat ricali, genel askerlik hizmeti için

gayr-i müslim tebaayı Müslüman yapamazdı; ama eşit vatandaşlık vermekle Osmanlı yapabilirdi. Ancak devlet, bu siyasî maksada ulaşamadığı gibi, dini esası yıkmış oldu.

Modernleşme sürecinde buzdağının ucu olarak genel askerlik, II. Abdülhamid yönetiminin de temel kaygısını oluşturdu. Sultan, milliyetçilik dalgasının yükselişiyle hızlanan çözülme sonucunda gayr-i müslim tebaadan ümidini kesmişti; o yüzden "akâid-i İslâmiyyeyi telkin" ile İslâm'a dönmesini sağlayarak Yezidiler gibi unsurları kazanmaya çalıştı. En uzun asırda modernleşme, geriye dönüşü imkânsız uzun bir tünel gibiydi; bir kez giren, ucunda uçurum da olsa ilerleyerek tünelden çıkmak zorundaydı. II. Abdülhamid, Tanzimat ile başlayan sekülerleşmeye gebe modernleşme sürecini geriye çeviremezdi. Bir taraftan sofistike meşrûiyet arayışıyla bu sürecin arızasını gidermeye çalışırken diğer taraftan teknik mânâda modernleşmeye ağırlık verdi. Sultan, Hollanda ve İngiltere'deki gibi güçlü özel sektörden mahrum ülkelerde devletin uhdesine düşen, sanayi üretimi için elzem iki altyapı yatırımında büyük mesafe aldı: teknik eğitim ve demiryolları inşası.

Din, devlete nisbetle şeriat, cemaate nisbetle sünnet idi. II. Abdülhamid, modernleşmenin tabiatında sekülerleşmenin yattığının, devletin modernleştikçe şeriattan uzaklaşacağının farkındaydı; bu yüzden Hamîdî modernleştirmeyi dengeleyecek meşrûlaştırma, sünnet ve cemaate dayalı sivil Müslümanlığa vurgu olarak tecelli etti. II. Abdülhamid, Tanzimat ile hızlanan manevî çözülmeye yol açan siyasî çözülmeyi içte modernleştirme ve meşrûlaştırma, dışta İttihâd-ı İslâm sayesinde devletin ve dinin tahkimiyle önlemeye çalıştı. Sultan, devletin çözülmesiyle birlikte artan diyanetin çözülmesine karşı devletin şevketiyle dinin şânını tatmış Osmanlı insanının yabancı olduğu sivil Müslümanlığa dönme ihtiyacını vurguladı: "İslâmiyet bağlarını kuvvetlendirmeye çalışmalıdır.

"İslâmiyet bağlarını kuvvetlendirmeye çalışmalıdır. Çin'de, Hindistan'da, Afrika'nın ortasında ve bütün dünyadaki Müslümanları birbirlerine yaklaştırmakta fayda vardır (...) Hiç bir zaman Osmanlı İmparatorluğu üzerinde fazla durmamak, buna mukabil hepimizin Müslüman olduğumuzu bilhassa belirtmekte fayda vardır. Her zaman her yerde emîrü'l-mü'minîn unvanı başta gelmeli, Osmanlı pâdişâhı unvanı ise ikinci satırda belirtilmelidir. Çünkü devletin içtimaî bünyesi ve politikasının esası, din üzerine kurulmuştur."

İttihâd-ı İslâm siyaseti tam buydu: Siyasî çözülmeyi önlemek, sivil direnişi arttırmak, Osmanlı liderliğindeki ümmetin siyasî çözülmesini yavaşlatırken sivil bağları, sivil Müslümanlığı güçlendirmek, fırtınadan en az hasarla çıkmak. Bu konuda tarihte iki önemli misal vardı. İspanya'da Endülüs devletiyle birlikte din ve ümmet de biterken, Hindistan'da Müslümanların devleti çöktüğü

halde sivil varlığı devam etmişti. II. Abdülhamid, yaşadığı kritik devir itibariyle emperyal "Ne dinden, ne devletten geçilir." ile ulusal "Devletten geçilir, dinden geçilmez." anlayışları arasındaki geçişi temsil ediyordu. Din için devleti yaşatma uğruna elden geleni yapmak, ancak son tahlilde tercih durumunda elbette din yerine devletten geçmek. Onun sivil-yatay Müslümanlık vurgusu bunun içindi.

Bu kaderî tercih, bilhassa Osmanlı'nın yolun sonuna geldiği XX. asrın başında gündeme gelecekti. Şeyhülislâm Mustafa Sabri (1337/1335: 162-163), Musa Carullah gibi modernistlere karşı "Devletten geçilir, dinden geçilmez." anlayışını açıkça ifade eder:

"Ben, Müslümanların maddeten, ahlaken inhitatını ve belki kısmen iflasını inkâr edenlerden ve buna çaresâz olacak intibah ve teceddüd yollarının önüne sed çekmek isteyenlerden değilim. Ancak buna çare olacak diye açıktan veya gizliden din-i İslâm'ın tahribi veya tahrifine lüzum gösterilirse o zaman ben Müslümanların bu hâl-i sefalette kalmalarını haklarında daha hayırlı görürüm. Ve bu sefaleti de yine hiç olmazsa din-i İslâm'ın esasına sahip kalmış olmakla beraber ahkâmı ile âmil olmak hususundaki kusurlarına, kuşkularına karşı bir te'dib-i ilâhîye haml ederek müteselli olurum. Ve ben, Müslümanların mes'ûd bir dünya yüzüne çıkmasını samîm-i vicdanımla arzu eylediğim halde dinimizin üzerine basarak erişebileceğimiz yüksek dünyamıza lanet ederim. Biz o yüksek dünyaya çıktığımız zaman İslâmiyet de dest-i i'tisâmımızla fark-ı ihtiramımızda bulunmalıdır. Hem bu suretle hareket edersek yükseleceğimiz yere çıkarken bizliğimizi de beraber götürmüş olacağımız cihetle muvaffakiyet daha ziyade kat'idir. Aksini yaparsak daha i'tilâ hareketinde melezleşmiş olan bizler çıkacağımız noktaya vasıl olmadan kuvvetimizi zâyi' etmiş olacağımız gibi farz-ı muhal olarak şâhika-i emele yükselmek mümkün olsa bile o yükselenler artık biz değil, bizden tenâsüh etmiş başkalarıdır. Bize yabancı olan o mahlûkların dünyaca saadetlerine çalışmak borcumuz olmadığı gibi ahiretçe mesuliyetlerine iştirak etmek de hiç işimize gelmez."

Buna karşılık "Dinden geçilir, devletten geçilmez." anlayışını Ahmet Ağaoğlu (2012: 25), açıkça dile getirir: "Acaba bir millette değişmeyen, ölümsüz, mukadder bir özellik, bir özlük var mıdır? Özlükten bahs edenler devamlı olarak bunun ahlâktan, hukuktan, dilden vs. ibaret olduğunu iddia ediyorlar. Fakat milletler tarihi üzerinde en sathî bir düşünüş, bütün bu elemanların değişmez ve ebedî olmadığını ispat eder. Tarihinde dinini en aşağı iki kere değiştirmeyen hangi millet vardır? Türkler, meselâ vaktiyle Şamanizm ve daha sonra birçok dinlere girdikten sonra İslâmiyet'i kabul etmişlerdir. Araplar da İslâmiyet'ten evvel birkaç dine mensuptular. Zaten böyle olmayan bir tek millet yoktur."

Aslında Mustafa Sabri ile Ahmet Ağaoğlu'nun görüşleri, bir bakıma örtüşüyor, aynı kapıya çıkıyordu: Uyun, uymayın, ama dine dokunmayın. Bunu belki de en çarpıcı Namık Kemal (2018: I/106-7) ifade eder. O, Mustafa Sabri'den çok önce 24 Ağustos 1868'de adeta Osmanlı'nın mukadder çöküşünü hissederek ve Romalılar ile Yahudileri misal vererek "Devlete dokunulur, dine dokunulamaz; Devletten geçilir, dinden geçilmez." anlayışını açıkça ifade etti:

"Bizde o hukuk-ı tabî'iyye, 'ayn-ı 'adl-i İlahi'dir ki Kur'ân-ı Kerim tayin etmiştir. Nâm-ı ehadiyyetin sâye-i himâyesinde bulunduğu için en büyük mütegallibler bile onu tatil eder, tağyîr edemez. Biz bekâmızı, devamızı o esasa ri'âyette aramalıyız. Şundan ibret almalıyız ki vaktiyle dünyada Romalılardan büyük ümmet yoktu; pek muntazam kanunları vardı. Bir kere devletlerine halel geldi ki bin surete inkılâb ettiler, mahv oldular. Hâlbuki onlara nisbetle yüz derece küçük olan kavm-i Benî İsrail, iki bin seneden beri hükümetlerini zâyi' etmişken ashâb-ı şer'den oldukları için el-yevm milliyetlerini muhâfaza ediyorlar."

Namık Kemal gibi aydınlar, şair sezgisi ve mümin firasetiyle Osmanlı'nın mukadder çöküşünü hissetmişlerdi. Veliler ise manevî istihbarat diyebileceğimiz sahih keşifler, sadık rüyalarla Osmanlı'nın kuruluşunu olduğu gibi çöküşünü de haber vermişlerdi. Bu konuda pek bilinmeyen, hem de bizzat Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmdan Osmanlı'nın çöküşü haberini büyük veli Osman Bedrüddîn Erzurûmî (1858-1924) (1994: I/286-7), Balkan Harbi (1912-1913) esnasında 1913 yılında nakl eder:

"Hicaz'dan avdette Şâm-ı Şerif de Mevlâna Hâlid Efendi Hazretlerinin hafidi Necmeddin Efendi'yi ziyarete gitmiştik. Bir Şâzelî şeyhi vardı, ona da uğrayarak görüşmüştük. O zât, Humus'dan gelmiş Şeyh Hasan namında ihtiyar ve sâlih bir âdemin bir rüyasını nakl etti. Bu âdem, 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm Efendimiz Hazretlerini rüyasında görmüş ve dehşetinden "es-selâm Ya Rasûlallah" demekten başka bir şey arzına muvaffak olamamış. Üç kere bu sözünü tekrar etmiş. Her üçünde de Peygamberimiz Efendimiz Hazretleri, "مضى ما مضى" (Geçen geçti) buyurmuş. Ve sonra da ferman buyurmuşlar ki: "Bu halkın büyüğü ve küçüğü, hepsi Frenk etvâr ve âdâtını kabul edib benimsedi, ben daha ne yapayım?"

Ben bu rüyadan ve emr u fermân-ı hümâyûndan pek ziyâde korkmuştum. Hakikaten aradan çok geçmedi, Balkan Harbi (1912-1913) çıktı. İşte şimdi de dört senedir bu harb devam ediyor. Allah'ın inayet ve merhameti yetişsin inşâallah. Malum ki kıyâmet üçtür. Birincisi, kıyamet-i suğradır ki bu, bir kimsenin ölümü ile vukû' bulan kıyamettir. İkincisi, kıyâmet-i kübradır ki malumdur. Üçüncüsü ise kıyâmet-i vustadır ki bu kıyamet, bir milletin veya devletin izmihlâlidir. Halen bu üçüncü kıyametin vukû'u melhûzdur. Mevlâ-yı Müteâl Hazretleri, cümlemizi hıfz u emânında muhafaza buyursun. Âmin."

Rasûl-i Ekrem 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, bid'ate karşı uyardığı hadis-i şerifleri uyarınca, Osmanlı çöküşünü, bâtınen "tağyîr-i enfüs" âyetinin[26] bildirdiği ahlakî yozlaşmaya, Batı taklitçiliğine bağlıyordu. Zâhiren Osmanlı'nın çöküşüne sebep olan ise küffardı. Osmanlı modernleşmesi, temelde Rusya'ya ve bilahare İngiltere'ye karşı verilen ölümcül bekâ mücadelesinin dâhilî gereği olarak yürütülmüştü. Osmanlı, önce "böl ve yönet" taktiğiyle dengelediği bu iki azılı düşmanı sonra "Küfür tek millettir" hadisince karşısında birleşmiş buldu, böylece asıl büyük imtihanı II. Abdülhamid yaşadı. Rusya, Osmanlı'nın mezarını kazmış, İngiltere itelemiş, üstünü örtmüştü, birincisi, Osmanlı'yı idam sehpasına oturtmuş, ikincisi, ipini çekmişti.

II. Abdülhamid, Rusya'dan nefret ediyor, İngiltere'den korkuyor, Fransa'yı küçümsüyordu. Rusya'nın devamlı olarak içişlerimize müdahalesinden usanmıştı. "Monarşik bir hükümet olduğu için Osmanlı devletinde meşrûtiyet idaresinin kurulmasını istemez" demek suretiyle istibdat idaresinin, kısmen de olsa, Rus baskısı neticesinde devam ettiğini ifade etmiştir. İngiltere'ye hayranlığı olmakla beraber ondan korkmakta idi. Selanik'teki ikameti esnasında bir gün doktoru Âtıf Hüseyin'e İngiltere hakkında şöyle demiştir: "Evvelce de söylemiştim yine de söylerim. Bize her fenalık, İngilizlerin eli altından çıkar. Fransızlar da bizim hayrımızı istemezler. Benim felaketim, İngilizlerin eliyle olmuştur. Daha evvel Sultan Aziz vak'ası da yine İngilizlerin teşvikiyle, Midhat Paşa ve komitesi tarafından vukû'a geldi" (Karal 1988: 173). Nitekim Abdülaziz vak'asındaki İngiliz parmağı, İngiliz ajanı Arminius Vambery'nin (1832-1913) raporuyla doğrulanmıştı. Bu yüzden Vambery, Sultan'daki İngiltere'ye dinmez nefrete, Anglofobiye dikkat çeker ve hatta onun İngiltere'nin Hindistan'daki menfaatlerini zedelemek üzere Pan-İslam fikrini sarıldığını iddia eder (Öke 1985: 116,152)

Osmanlı, düşmanlarıyla hep meydanlarda savaşmış, hiçbir zaman kalleşlik yaparak arkadan vurmamış, ancak bu iki devlet, Osmanlı'yı, ümmeti hep arkadan vurmuştu. Uzun müddet II. Abdülhamid'e ve bilahare Vahideddin'e yaverlik yapmış olan Mirlivâ (Tuğgeneral) Ahmed Hamdi Paşa'nın (1871-1935) isyanı bastırmak için Yemen'e gönderildiği 1911 yılında tuttuğu notlar, o devirdeki İngiliz istihbaratının emrindeki oryantalizm-misyonerlik faaliyetlerinin boyutları hakkında çarpıcı malumat verir. *Âlem-i İslâm ve İngiliz Misyoneri-İngiliz Misyoneri Nasıl Yetiştiriliyor* (1334/1918) adlı eserinde "Şimdiye kadar Osmanlı ülkesinde seyahat eden, araştırma ve incelemelerde bulunarak eser yazanların, elde ettiğim isimlerini buraya alıyorum." diyerek elli yabancının ismini verir. Ahmed Hamdi Paşa, kitabında Rizeli Mustafa Bey Kaptan'ın

26 "... muhakkak Allah bir kavme verdiği (nimeti)ni, onlar nefislerindekini değiştirinceye kadar değiştirmez. Allah bir kavme kötülük isteyince de onu giderme çaresi bulunamaz" (Ra'd, 13/11).

Sultan Abdülmecid devrinde Bahriye'de bölük komutanı iken mürettebatından olduğu geminin Cebelitarık Boğazı'nı geçtikten sonra çıkan fırtına üzerine İngiltere'nin Plymoth Limanı'na çıkmasından sonra tanıştığı İngiliz ajan John'dan önemli bilgiler aktarır.

John, arkadaşı Herbert ile on yaşına geldiklerinde İngiliz Misyon Cemiyeti tarafından İstanbul'a gönderilerek Cihangir'de oturan elçilik müstahdemi Ali Ağa'nın oğlu İbrahim Zeki Efendi adıyla medresede yetiştirildi. İngilizce, Fransızca, Türkçe, Arapça öğrenerek Hariciye Nezareti tercüme kalemine girdi. Bir gün İngiltere elçisinin ziyaret ettiğinde Sadrazam Mustafa Reşid Paşa ile tanıştırdığı John, bilahare Bâb-ı 'Âlî Tercüme Odası'nda başvekil oldu. Misyon Cemiyeti vasıtasıyla İngiltere'nin istihbarat faaliyetleri hakkında önemli bilgiler aktaran İbrahim Zeki Efendi sahte adlı John, İngilizlerin sinsi küresel hâkimiyet tezgâhını itiraf ediyordu:

"İngilizler soğukkanlı bir millettir. Kendilerinden başkasını beğenmezler. Her işlerini, daha önceden uzun uzadıya planlanmış bir program çerçevesinde yaparlar, başarılı olurlar ya da olamazlar, bu konuda bir şey söyleyemem. Ama şundan emin ol ki, yüz yıl sonra yapılması planlanan bir işin hazırlıkları bugünden tamamlanmıştır." Samimî Müslüman Rizeli Mustafa Kaptan ise, bu itirafa "Su uyur, düşman uyumaz." sözünü andıran bir hayıflanmayla tepki veriyordu: "Mr. John'un bu sözlerini dinlerken, içimden İngilizlere o kadar bahriyeli küfürleri sallıyordum ki, çoğunun yakası açılmamıştı. Biz uyurken, İngilizler bezlerini dokuyorlar, uyandığımızda o bezlerin çoktan pazara çıkarıldığını görüyoruz" (Ahmed Hamdi 2010: 30-6).

II. Abdülhamid, o zaman dünyanın en güçlü istihbarat ağlarından birine sahipti; İngiliz ajanı Arminius Vambery, onun Ermeni meselesinde olduğu gibi, bütün bağlantı ve tezgâhları bildiğini söylüyordu (Öke 1985: 64). John'ın yüz yıllık İngiliz planı itirafı ve Sultan'ın istihbaratı, İslâm ve Osmanlı aleyhine her hâdisenin, her taşın altından İngiliz parmağının çıktığı kanaatinin asılsız olmadığını gösteriyordu. Sultan Abdülaziz'in katli, Çırağan Vak'ası, II. Abdülhamid'in hal'i, 31 Mart Vak'ası, Mîsâk-ı Millî, Türk İnkılabı, hilâfetin ilgası, Menemen Vak'ası, Şeyh Said İsyanı vs. (Fedayi 2013: 48-191). Uzun yıllar İngiliz arşivlerinde araştırmalarda bulunan Mim Kemal Öke, bize 31 Mart Vak'ası'na gelince İngiliz parmağını gizleyecek şekilde evrak akışının bir anda değiştiğini söylemişti.

Osmanlı'nın İttifak Devletleri (Almanya, Avusturya-Macaristan, Bulgaristan) ile girdiği Birinci Dünya Savaşı'ndan mağlup çıkmasından sonra 30 Ekim 1918'de imzalanan Mondros Mütarekesi'ne istinaden İtilâf Devletleri (İngiltere, Fransa, Rusya vs.) tarafından İstanbul, 13 Kasım 1918'de fiilen işgal edilmişti. 24 Temmuz 1923'te Lozan Muahedesi'nin imzalanmasından

sonra 2 Ekim 1923'de İtilâf Devletleri, tek kurşun atmadan İstanbul'u terk etmiş, İngiltere, din (hilâfet) karşılığında devleti bize "bağışlamış"tı. Osmanlı, devletin ve hilâfetin yıkılmasıyla iki şeyin bedelini ödemişti. Birincisi, emperyal devletler çağında kozmopolitanizmin, ikincisi, İslâm'a mensubiyetin, izzet-i İslâm'ın. Siyonist Batı (İngiltere), Osmanlı'yı, ümmeti, kimliğinin iki anahtarından, hilâfetten ve alfabeden mahrum bıraktı; ancak İran'ı bırakmadı. O yüzden bugün Türkiye, en azından kültürel olarak İran ile mukayese bile edilemeyecek durumda.

Osmanlı modernleşmesi, milletin, devletin öz iradesiyle, yaman bir direnişle yürüttüğü özerk bir modernleşmeydi. Hâlbuki Türk İnkılabı denen şey, İngiliz ajan John'ın "Yüz yıl sonra yapılması planlanan bir işin hazırlıkları bugünden tamamlanmıştır." itirafı uyarınca, anti-emperyalist şair kılığındaki İngiliz ajan Wilfrid Scawen Blunt'ın tâ 1882'de haber verdiği bir İngiliz projesi idi. Âl-i 'Osmân'ı "İslâm'ın laneti" olarak gören Blunt, nihaî İngiliz hedefinin Osmanlıların sadece hilâfetten değil, bizzat İslâm'dan koparılması olduğunu itiraf ediyordu: "Avrupa'nın nice asırdır Müslümanlığın sembolik siması olarak gördüğü Osmanlı Türklerinin bir gün Müslüman olmaktan çıkmaları, tarihin garip bir intikamı olacaktır. Yine de bu, çocuklarımızın veya torunlarımızın yaşayarak görecekleri bir intikamdır." Blunt'ın tâ 1882'de haber verdiği bu İngiliz projesi, 42 yıl sonra hilâfetin ilga edildiği 3 Mart 1924'te hakikat olmuştu. Türk İnkılabı denen şeyin özü, yüz yıllık İngiliz hedefi doğrultusunda, İslâm tarihinin en büyük trajedisi olan hilâfetin ilgasıydı; gerisi teferruattı. Lozan Konferansı'nı gazeteci olarak takip eden Hüseyin Cahid Yalçın'ın ifade ettiği gibi, "Yeni Türkiye, hilâfeti kaldırmak gibi akıllara sığmaz bir inkılâb" yaptıktan sonra ancak İngiltere, nihaî hedefini gerçekleştirmiş olarak 15 Nisan 1924'te Lozan Muahedesi'ni tasdik etmişti (Fedayi 2013: 48-191).

"Kötü zamanlarda pâdişâh olduk, talihimiz böyle imiş" diyen dedesi Sultan II. Mahmud ile aynı kaderi paylaşan II. Abdülhamid, din, devlet, milleti korumak için küffara karşı İslâm tarihinin en büyük direnişlerinden birini gösterdi. Onun hal'inden sonraki nefis muhasebesi, atalarından kalan mukaddes emanete sadık kalmış, ülkeyi muhafaza misyonunu hakkıyla ifa etmiş birinin itminan hissini yansıtır: "Otuz üç sene millet ve devletim için, memleketimin selâmeti için çalıştım. Elimden geldiği kadar hizmet ettim. Hâkimim Allah ve benı muhakeme edecek de Rasûlullah'tır. Bu memleketi nasıl buldumsa öylece teslim ediyorum. Hiç kimseye bir karış toprak vermedim. Hizmetimi ancak Cenâb-ı Hakk'ın takdirine bırakıyorum Ne çare ki düşmanlarım, bütün hizmetime kara bir çarşaf çekmek istediler ve muvaffak da oldular. Allah düşmanlarımı kahr etsin" (Osmanoğlu 1984: 150).

Allah bilir, Cumhuriyet devrinde milletin bütün çektiği, onun bu âhındandı. O, düşürüldükten sonra meydan, İngiltere'ye kaldı, ancak Osmanlı'nın tarihi şuuraltındaki Rusya korkusu, Rusya'ya direniş hissi, Cumhuriyet devrinde de devam etti. Dede-torun II. Mahmud ile II. Abdülhamid, Osmanlı'nın en zor zamanlarında hüküm süren, en büyük riskleri alan, din ü devletin bekâsı için en büyük mücadeleyi veren, en büyük yanlış anlamalara ve Gâvur Padişah ve Kızıl Sultan diye en çirkin iftiralara uğrayan iki ulu padişahtı. Belli ki din ve devlet uğruna en çok risk alanlar, en çok haksızlık, yanlış anlama ve ithama uğrayanlardı.

O yüzden Osmanlı modernleşme tecrübesini anlamak, bu zorlu sürece yön veren bu sultanları anlamak ve takdir etmek, iade-i itibarda bulunmak demekti. Arapça menşeli *itibar* kelimesinin çift mânâsı, tam da buna uyar. *İbret* kelimesinden gelen *itibar*, hem ibret almak, hem de birini saymak demektir. O yüzden tarih kitabından ibret alabilen, tarih kitabını yazanları, sultanları sayabilir, itibar edebilirdi. Eserimiz, buna bir nebze de olsa katkıda bulunabilir, tarihe ve yazanlarına itibar vesilesi olabilirse ne mutlu bize...

وَآخِرُ دَعْوَانَا أَنِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلاَةُ وَالسَّلاَمُ عَلَى خَاتَمِ الأَنبِيَاءِ وَالْمُرْسَلِينَ

EKLER

EK 1

James Brant:

"It is easier to point out an evil than to suggest an appropriate remedy, but I cannot refrain from remarking that in order to strengthen the Sultan's Government its System must be changed. It should be placed under the tutelage of an enlightened power, and be constrained to do what its own interests so imperatively demand. The Country is rich almost beyond example in everything, but its resources are fritted away, and the treasures it should produce, are not brought into use through want of proper management on the part of the Government and the deplorable system of monopoly and oppression exercised as well by the Government itself, as by all its subordinate Pashas, Governors, and Employees. I am aware how difficult it would be to induce the Porte to submit to the necessary tutelage, and how impossible to introduce an enlightened system of Government without it. I am not less aware how delicate a thing it is to dictate the adoption of a particular line of conduct to an independent Sovereign. But I feel a strong conviction that such an interference as will produce good Government can alone save the Country from serious internal dissensions and ultimately from falling into the possession of Russia" (Bailey 1942: 139).

Bizim Tercümemiz:

"Bir fesada işaret etmek, uygun bir çare tavsiye etmekten daha kolaydır. Fakat ben Sultan'ın hükümetini tahkim için sisteminin değiştirilmesi gerektiğini söylemeden edemem. Bu hükümet, münevver bir gücün vesayeti altına alınmalı ve kendi menfaatleri neyi gerektiriyorsa sadece onu yapmasına izin verilmelidir. Ülke, her şeyde neredeyse emsalsiz zengindir, ancak kaynakları heba edilmiştir, üreteceği servetler, hükümet tarafından müdebbir idare kusuru ve emrindeki paşalar, valiler ve diğer personel kadar bizzat hükümet tarafından

uygulanan perişan tekel sistemi ve baskı yüzünden istifadeye sunulmamaktadır. Bâb-ı 'Âlî'nin zarurî vesayeti kabul etmesini sağlamanın ne kadar zor olacağını ve bu olmadan münevver bir hükümet düzeni getirmenin ne kadar imkânsız olduğunu biliyorum. Müstakil bir hükümdara muayyen bir hareket tarzını benimsemeyi imla etmenin ne kadar hassas bir şey olduğunun da daha az farkında değilim. Fakat iyi bir hükümet doğuracak böyle bir müdahalenin ancak ülkeyi ciddî dâhilî fitnelerden ve sonunda Rusya'nın eline düşmekten kurtarabileceğine dair sağlam bir kanaat besliyorum."

Diğer Tercüme:

"Bir fenalığı göstermek uygun bir çare bulmaktan daha kolaydır. Fakat ben Sultan'ın hükümetini güçlendirmek için hükümet sisteminin değiştirilmesi gerektiğini söylemeden edemem. Bu hükümet gelişmiş bir devletin himayesi altına alınmalı ve kendi menfaatleri neyi gerektiriyorsa sadece onu yapması sağlanmalıdır. Bu ülke neredeyse başka hiçbir örneği olmayacak kadar zengindir, ancak kaynaklan yok edilmiştir, sahip olması gereken hazine hükümetin uygun yönetimi sağlayamaması, hükümetin ve emrinde çalışan paşaların, yöneticilerin ve diğer memurların zararlı tekelci sistemi ve baskısı yüzünden kullanılamamaktadır. Bâb-ı 'Âlî'nin gerekli himayeyi kabul etmesini sağlamanın ne kadar zor olacağını ve bu olmadan gelişmiş bir hükümet sistemi yaratmanın ne kadar imkânsız olduğunu biliyorum. Bağımsız bir hükümdarı belirli bir yönetim biçimini benimsemeye zorlamanın ne kadar nazik bir konu olduğunun da farkındayım. Fakat sağlam bir hükümet kuracağı için bu tip müdahalenin ülkeyi önemli iç sorunlardan ve sonunda Rusya'nın eline geçmekten kurtaracak tek çare olduğuna dair kuvvetli bir inancım var" (İnalcık 2006: 207).

EK 2

"Never did monarch lend himself to the delicious cheat more lovingly than Sultan Mahmoud; who, with all his energy of character, is the victim (for in his case I can apply no other term) of the most consummate personal vanity; and, strange as it may appear, the Immolator of the Janissaries, the reformer of a mighty empire, the sovereign of the gravest people upon earth, is a very "thing of shreds and patches"—a consumer of cosmetics—an idolator of gauds and toys—the Sacrificing High Priest at the altar of self-adornment" (Pardoe 1838: I/175-6).

Bizim Tercümemiz:

"Şahsiyetinin enerjisine rağmen, (ona uyan başka bir terim bulamıyorum), zirveye çıkmış şahsî çalımın kurbanı, ve garip görünebilirse de, Yeniçerilerin

celladı, satvetli bir imparatorluğun reformcusu, yeryüzündeki en ciddî halkın hükümdarı iken tam bir yamalı-bohçanın tecessümü, -bir kozmetik tüketicisi-, cici bici ve oyuncak-perest, tezahruf sunağında kendini kurban eden bir havari olan Sultan Mahmud kadar hiçbir hükümdar, seve seve kendini tezahrufa (göz boyamaya) kaptırmamıştır."

Diğer Tercüme:

"Hiçbir hükümdar, Sultan Mahmud kadar kendi kendini aldatmamıştır. Bu Padişah, karakteri icabı, başka türlü bir deyim bulamıyorum, aşın derecede kendini beğenen, yeniçerileri ortadan kaldıran, büyük bir imparatorluğun reformcusu, dünyanın en cıddî adamlarına söz geçiren bir insan olmakla beraber, yaptıkları iş, köklü bir reformdan ziyade, şeklî bir düzeltmecilikten ibarettir. Bir yandan kozmetik tüketicisi, süse ve oyuncağa düşkün, gereğinde de yüksek bir din adamı idi." (Miss Julia Pardoe, *Yabancı Gözü ile 125 Yıl Önce İstanbul*, Bedriye Şenda (trc.), İstanbul: İnkılap ve Aka, 1967, s. 67.)



LÜGATÇE

İslâm'da Modernleşme kitabımızda geçen kavramların izahı için pek çok okurun bir lügatçe talebinde bulunması üzerine bu lügatçeyi hazırlama lüzumunu hissettik. Günümüzde ilim, fıtrat, fıkıh, sünnet, sünnîlik, tecdid, deizm, aydınlanma, modernlik, sekülerlik, laiklik, agnostisizm, üniversite gibi, felsefî, içtimaî, dinî, neredeyse bütün temel kavramların eksik, yanlış, hatta ters tanımlandığını/bilindiğini söylemek mübalağa olmaz. Bunun en çarpıcı misali, aslında Allah'ı idrak aczine erişme olarak imanın kemal noktasını ifade eden agnostisizmin modern çağda tam aksine Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun bilinemeyeceği şeklinde imansızlık mânâsını kazanmasıdır. O yüzden niyetimiz, tevfîk-i Rabbânî ile, bilahare bu lügatçeyi bütün temel kavramların aslî mânâlarını keşf edeceğimiz müstakil bir sözlüğe dönüştürmektir. Ülkemizde kavramların ne kadar yuvarlak, boş tanımlandığına misal olarak aydınlanma kavramını verebiliriz:

> Aydınlanma: 1-İnsanın geleneksel görüşler, yetkeler, bağlılıklar, tasarım ve önyargılardan kendini usuyla kurtarıp yalnızca usuna dayanarak yaşamı kavramaya ve düzenlemeye çalışması. 2-XVII. yüzyıldan beri Batı düşüncesinde ağır basan, kilisenin doğaüstü gerçeklik anlayışı ile savaşarak insan ve dünya, konusunda usun özerkliğini temel alan akım (Akarsu 1984: 11).

AGNOSTİSİZM: Modern çağda Tanrı'nın varlığının ya da yokluğunun bilinemeyeceği görüşünü ifade eden, imansızlık mânâsını kazanan agnostisizm, aslında tam aksine imanın kemalini ifade eder. İnsan, Allah'ın künhüne vukuftan âciz olduğu için Hıristiyanlar, Allah'ın mahiyeti hakkında düşünmekle, teolojik spekülasyonla dalalete, teslise düştüler. Bu yüzden Seyyidü'l-'Âlemîn 'aleyhi's-salâtü ve's-selâm, bir hadis-i şerifinde insanın Allah'ın zâtını bilme kudretinin olmadığını bildirir, kudret/acz tezadınca bunu tamamlayan bir hadisinde de ümmetine *acz* kökünden gelen *acuze* dinini (kocakarı imanını) tavsiye eder: "Halk hakkında düşünün, Hâlik hakkında düşünmeyin, zira kadir olamazsınız." (تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ فَإِنَّكُمْ لا تَقْدُرُونَ قَدْرَهَ)

"Size düşen, acuzelerin dinini tutmaktır." (عَلَيْكُمْ بِدِينِ الْعَجَائِزِ) (Müttakî 2004: 3/47, 'Aclûnî 2006: II/83). Birinci kısmı Hz. Ebubekir, ikinci kısmı Hz. Ali radıyallâhü 'anhüme ait söz ise, insanın Allah'ı idrakten aczi olarak agnostisizmin imanın kemali olduğunu ifade eder: "İdrakin dibini bulmaktan acz, asıl idraktir, zâtın künhünün sırrını araştırmak şirke düşmektir." (اَلْعَجْزُ عَنْ دَرْكِ الْإِدْرَاكِ إِدْرَاكٌ وَالبَحْثُ عَنْ سِرِّ كُنْهِ الذَّاتِ إِشْرَاكٌ)(el-Mutî'î2010:42,29). O halde *agnostisizm* denen imanın kemal noktası olarak Allah'ı idrak aczine, Nebî 'aleyhi's-salâtü ve's-selâmın *acuzeler* dini dediği kocakarı imanına sahip olanlar, baştan (*apriorik*) erişirler, hayat boyu teolojik spekülasyondan ümidini keserek "Artık Nişabur'daki acuzelerin dini üzerine ölüyorum" diyen İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî gibi kelamcılar ise sonunda (*aposteriorik*) dönerler. Ancak her mütekellimin apriorik noktaya (mebdeye) dönme (mead) garantisi olmadığı için kocakarı imanı, tarik-i eslem sayılmıştır. Zira ilim=kelam vesile, iman=marifet gayedir.

ÂYÂN (*magnates*): Genelde "Çelebi" unvanını alan, beldenin zengin tüccar ile mümtaz esnafından oluşan, vülât ile hukkâm tarafından muhatap alınan, ahâlînin vekili ve kamu işlerinin yürütülmesinde hukkâmın yardımcısı olarak sivil mevkileri, resmî işlevleriyle hukkâm ile ahâlî, devlet ile halk arasında vasıta rolünü oynayan tabaka. Âyân, yarı-resmî-iktisadî, eşraf, sivil-dinî nüfuza sahip zümreler olarak devlete karşı halkı temsil ediyorlardı. →EŞRAF

AYDINLANMA: Gazâlî'de olduğu gibi şeriatı esas alarak hikmetin şeriata uygunluğunu gösterme, rubûbiyetin tahkimine, şeriatın tahkikine yol açarken, Batı'da olduğu gibi, hikmeti (*reason*) esas alarak şeriatın (teolojiye) hikmete uygunluğunu gösterme çabası, deizme yol açar. Deizmin anavatanı İngiltere'de Aydınlanma Çağı'nın Hikmet Çağı (*The Age of Reason*) olarak adlandırılması bu yüzdendir. İngiltere'de Matthew Tindal (1657–1733), John Toland (1670–1722), Anthony Collins (1676–1729) gibi deizmin öncülerine göre "Hakikî din ile hikmet, bir ve aynı şeydir" (Lucci 2017: 346). Dahası Hıristiyanlık Paul ile şeriatı, Aydınlanma ile hikmeti yitirdi. Hakîm Rabbin âlemdeki objektif hikmetini yitiren Kant gibi Batılı aydınların, hikmeti insana indirgemesiyle, hikmet=*reason* kökünden gelen muhakeme=*reasoning* üzerine vurgusuyla hikmet=*reason* (*Vernunft*), akıl=*intellect* (*Verstand*) mânâsını kazandı (Reid 1872: II/769). Max Horkheimer'ın *Eclipse of Reason* (Hikmet Tutulması) dediği şey buydu. →TECDİD

CEVHERÎLEŞTİRME: Avrupa'da meşrûiyet krizine çözüm olarak kimlik-anlam kaynaklarının inşası, önce cüz'î tecrübenin (XII. asır Bağdat medeniyeti vs.) ortak küllî norma (medeniyet) dönüştürülmesi, sonra o ortak küllî normun farklı öznelere has cevherlere (İslâm medeniyeti vs.) ayrılması şeklinde normatifleştirmeden cevherîleştirmeye seyr etmiştir. Filoloji ve antropolojinin hizmet ettiği oryantalistik ötekileştirme tarzı olarak cevherîleştirme, Sâmî, Ârî, Avrupa, İslâm gibi ırklar, medeniyetler vesaireyi beşerî tecrübeyle değişmez bir

cevhere sahip bir kimlik kaynağı olarak tarif, temyiz etmek demektir. →NORMATİFLEŞTİRME

DEİZM: Yaradan Allah'ın kabulü, buyuran Rabbin, dolayısıyla rubûbiyetin vesilesi nübüvvetin, onun alameti mucizelerin, inkârı. O halde deistlerin alameti, Peygamber Efendimizin İnşikak-ı Kamer (Ayın yarılması) gibi (hissî) mucizelerini inkâr etmeleridir.

DİN: Allah'ın emri (ni bildiren) Peygamberin kavli. Kur'ân'daki ilim/amel, Kitab/Hikmet, Rasûl/Nebî ayırımına göre din, devlete (ümmet=müslimler) nisbetle şeriat (Rasûlün kavli: Kâle Rasûlullah: Kur'ân ve Hadis), cemaate (millet=müminler) nisbetle tarikattır (Nebînin fiili: Fe'ale Nebiyyullah: Sünnet). Batı'da *religion* kavramı, Tanrı ile Kullar arasında şeriatsız bir bağı, kültü ifade ettiği için *din*'e tekabül etmez.

EHL-İ SÜNNET MEZHEBİ: →MEZHEB-İ SÜNNET VE CEMAAT

EŞRAF (*notables*): Genelde "Efendi" unvanını alan, ulema, meşâyıh, imam, hatib gibi dinî nüfuz sahibi kişilerden oluşan, halkın mümessili sivil zümre. Âyân, yarı-resmî-iktisadî, eşraf, sivil-dinî nüfuza sahip zümreler olarak devlete karşı halkı temsil ediyorlardı. →ÂYÂN

FITRAT: Fıtrat/âdet ayırımı, "tabiat-ı ûlâ/tabiat-ı sâniye" (birinci tabiat/ikinci tabiat) olarak tanımlanır.

FİLOLOJİ: Kadim ana beşerî ilim olarak filoloji, hadislerin ve hâdiselerin ilmidir.

İDEOLOJİ: Muktedir ve muhalif pozisyonları haklılaştırmaya yarayan hakikatin sübjektif yorumu.

İSTİRDAT: Batı misali rakibe has sayılan yenilikleri kabulün taklitçilik değil, aslında onun bizden alarak geliştirdiği şeyleri, emaneti geri alma, sahiplenme anlayışı.

KAMU HUKUKU: Kamu hukuku/özel hukuk ayırımı, dindeki "Allah'ın hukuku/kulların hukuku" ayırımının pagan karşılığıdır.

KÜLTÜR: →SÜNNET

LAİKLEŞME: Din/devlet ayırımının zuhuru; feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete geçişle devlet/din münasebetinin değişmesi, müslim-zimmî ayırımından vatandaşlığa geçiş. →SEKÜLERLEŞME

MEZHEB-İ SÜNNET VE CEMAAT: Kur'ân'da Sebîl-i Müminîn, Ehl-i Sünnet ve Cemaat Mezhebi, Ehl-i Sünnet Akâidi, hatta kısaca Ehl-i Sünnet veya Sünnîlik denen Mezheb-i Sünnet ve Cemaat, imanın üç mertebesinden İhsan (hüsn-i itikad) denen, Müminler ile imandır:

1. İslâm: Allah'a iman-tevhid-Kelime-i Tevhid-zıddı Şirk.
2. İman: Rasûlüne iman-tasdik-Kelime-i Şehadet-zıddı Küfür.

3. İhsan: Müminler ile iman-ittibâ'-Amentü-zıddı İlhâd-Rafz. (İlhâd, sünnetten, Rafz, cemaatten ayrılma)

Ahmed Cevdet'in tarifiyle: "Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at mezhebi ashâb-ı kirâmın ve kibâr-ı tâbi'înin 'akā'ididir ve Kur'ân-ı Kerîm'in mantûk ve mefhûmuna muvâfıkdır. Ehl-i Sünnet ve Cemâ'at mezhebi hakdır ve onlara muhālif olan mezhebler bâtıldır" (BOA,YEE,32/37, Kınalızâde 2014: 958).

MODERNLEŞME: Sivil bakımdan cemaatten cemiyete, siyasî bakımdan feodal emperyal devletten kapitalist ulusal devlete, XIX. asırda Sanayi İhtilâli'nin gerçekleştiği İngiltere'de anaların ve çocukların fabrikalarda çalıştırılmak üzere evlerinden koparılmasında görüldüğü üzere, özelden kamusala geçiş. →SEKÜLERLEŞME, LAİKLEŞME

MUHAFAZAKÂRLIK: Sağ tutum olarak muhafazakârlık, sol tutum olarak iki kavramla karşılaştırılabilir: Liberalizm ve radikalizm. Muhafazakârlık/liberalizm, geleneğe bağlı olma/olmama, muhafazakârlık/radikalizm ise geleneği koruma/yıkma mânâlarıyla karşılaştırılırlar.

MUZAFFERİYETÇİLİK (*triumphalism*): İlahî nusretle dinî-siyasî mücadele tarihinin bittiği, nihaî zafere ve barışa erişildiği inancı. Konstantin zamanında Roma İmparatorluğu'nun Hıristiyanlığı benimsemesiyle doğan Hıristiyan Roma muzafferiyetçiliği, üç temaya dayandı: Zafer, ilahî kudretin göstergesi, ilahî kudret, zaferin garantisi, imparator, ilahî lütfun vesilesidir. Francis Fukuyama'nın "tarihin sonu" tezi, muzafferiyetçiliğin son seküler ifadesidir.

NORMATİFLEŞTİRME: Normatifleştirme-küllîleştirme, "XII. asır Bağdat medeniyeti" gibi, zaman ve mekânla kayıtlı, aynen tekrarlanamaz, cüz'î beşerî tecrübe, medenî dindarlık olarak medeniyetin, din gibi, zaman ve mekân üstü, ebediyen tekrarlanabilir, küllî norm olarak "medeniyet"e dönüştürülmesi. →CEVHERÎLEŞTİRME

ORTOGENEZ: →İSTİRDAT

REFORM: Baştan Paul sayesinde Şeriat ve Sünneti yitirmiş Hıristiyanlıkta Luther sayesinde Katolik dogmatik dinin (Kitap ve Gelenek) sarsılması, ruhbanî (*clerical*, Augustinegil) teolojinin ümmî (*lay*) teolojiye dönüştürülmesi. İslâm dünyasında ise Muhammed Abduh misalinde Sünnet'in itibarının sarsılmasıyla şeriatın tahkiminin şeriatın tahrifine dönüşmesi. →TECDİD

SEKÜLERLEŞME: Akîdevî modernleşme; din/dünya ayırımının zuhuru; cemaatten cemiyete, akîdevî sünnetten akîdevî kültüre geçişle sünnet/cemaat münasebetinin, halkın inanış tarzının, protestanlaşma gibi rubûbiyyet ve kader itikadının değişmesi, mahremden nâmahreme geçiş. →MODERNLEŞME, LAİKLEŞME

SÜNNET: Fıtrî-nebevî inanış, görünüş, yaşayış tarzı. Seküler karşılığı KÜLTÜR ise fıtrî veya gayr-i fıtrî inanış, görünüş, yaşayış tarzı demektir.

SÜNNÎLİK: →MEZHEB-İ SÜNNET VE CEMAAT

TARİH: Zamanın geçmişi/geleceği, ömrün evveline/âhirine, önüne/sonuna tekabül eder. Ömrün evvelini, *Kısas*, âhirini *Tarih* konu alır; tarih, aslında evvel-i zamana bakarak âhir-i zamandan haber vermektir.

TASAVVUF: Dinin iki ana boyutu Şeriat-Hakikat, dört kapısı Şeriat-Tarikat-Marifet-Hakikattir. Tedeyyünün özel adı olarak tasavvuf, Allah'ın emrine (Şeriata) ve Allah'a (Hakikate) giden, dersle Şeriatı, sohbetle Tarikatı (Sünnet), murakabeyle Marifeti, zikirle Hakikati öğretme, yaşatma yoludur.

TECDİD: Şeriat, sünnet, bid'ate dair dört boyuttan oluşur: 1. İctihâd-usûl-i fıkıh: İmam Şâfi'î tarafından Hikmet olarak Sünnet ile Kitab'ın bütünleştirilmesi yoluyla şeriatın tahkimi, 2. Tahkik-hikmet-i teşrîiye: İmam Gazâlî tarafından Şeriat ile Hikmetin bütünleştirilmesi yoluyla şeriatın tahkiki, 3. Islâh: Bid'atlerin giderilmesi, 4. İhyâ: Sünnetlerin diriltilmesi. İctihâd ve Tahkik sayesinde şeriatın tahkimi ve tahkiki, Batı'da Reform ve Aydınlanmaya dönüşmüştür. →REFORM, AYDINLANMA

ÜNİVERSİTE: İlim, Hz. Ali'nin "İlim, cahillerin çoğalttığı bir noktadır" sözünde kasd edilen bâ'nın altındaki noktada alametleri birleştirmek demektir. Etimolojik olarak Latince *unus* (*one*)+*verto versus* (*to turn*) (bire dönmek) kelimelerinden oluşan *üniversite*, bire, noktaya dönme faaliyetidir.

KİTÂBİYAT

Abadan, Yavuz (1959) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri," *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* XIV/1–2: 3–37.

Abdî Efendi (1943) *1730 Patrona İhtilâli Hakkında Bir Eser: Abdî Tarihi*. Faik Reşit Unat (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Abduh, Muhammed (1980) *el-A'mâlü'l-Kâmile*, I–III. Muhammed 'Imâra (yay.), Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye.

Abdurrahman Şeref (1339) *Tarih Musâhabeleri*. İstanbul: Maarif Vekâleti.

—— (1996) *Son Vak'anüvis Abdurrahman Şeref Efendi Tarihi II. Meşrutiyet Olayları (1908–1909)*. Bayram Kodaman-Mehmet Ali Ünal (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Abou-El-Haj, Rifa'at 'Ali (1982) "The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule," *International Journal of Middle East Studies* 14/2 (May): 185–201.

—— (1991) *Formation of the Modern State: The Ottoman Empire, Sixteenth to Eighteenth Centuries*. Albany: State University of New York Press.

Abu-Manneh, Butrus (1979) "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abulhuda Al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies* 15/2 (May): 131–53.

—— (1982) "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt des Islams* New Series, Bd.22 Nr.1/4: 1-36.

—— (1990) "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Pasa," *International Journal of Middle East Studies* 22/3 (August): 257–274.

—— (1992) "Shaykh Ahmed Ziya'uddin El-Gümüshanevi and the Ziya-i-Khalidi Suborder" *Shi'a Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methotological Considerations,* Frederick de Jong (ed.), 105–17, Utrecht: M.Th. Houtsma Stichting.

—— (1994) "The Islamic Roots of Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34/2 (November): 173–203.

—— (2001) *Studies on Islam and the Ottoman Empire in the 19th Century (1826–1876)*. Istanbul: ISIS.

Acikel, Fethi (2006) "A Critique of Occidental Geist: Embedded Historical Culturalism in the Works of Hegel, Weber and Huntington," *Journal of Historical Sociology* 19/1 (March): 60–83.

Acle Aguirre, Andrea (2011) *Rethinking Conservatism in Nineteenth-Century Spain: The Cases of Jaime Balmes (1810–1848) and Juan Donoso Cortés (1809–1853)* (Doctoral Dissertation, University of Cambridge).

el-'Aclûnî, İsmail b. Muhammed (2006) *Keşfü'l-Hafâ ve Müzîlü'l-İlbâs 'Amme'ştehere mine'l-Ehâdîsi 'alâ Elsineti'n-Nâs*, I–II. Abdülhamid Hindâvî (yay.), Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

Acton, John Emerich (1906) *Lectures on Modern History*. London: Macmillan.

Açık, Turan (2016) "Dede Cöngî'nin Siyâsetü'ş-Şer'iyyesi'nin Mehmed Sebzî Efendi Tercümesi," *Littera Turca Journal of Turkish Language and Literature* 2/3 (Temmuz): 1-24.

—— (2016a) "Kara Mehmed Ağa'nın Ardından: 17. Yüzyılın İlk Yarısında Amasya'da Bir Kapıkulu Sipahisinin Düşündürdükleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Yaz): 1-46.

—— (2016b) "Dersaadet Müteferrikalarının Trabzon Örneğinde Taşraya Yayılmaları," *AÜ DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi* 35/59 (Eylül): 131-156.

Adalet, Begüm (2018) *Hotels and Highways: The Construction of Modernization Theory in Cold War Turkey*. Stanford: Stanford UP.

Adas, Michael (1989) *Machines as the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. Ithaca: Cornell UP.

Adıvar, Abdülhak Adnan (2012) *Tarih Boyunca İlim ve Din*, I-II. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Afyoncu, Erhan (2005) *Osmanlı'nın Hayaleti*. İstanbul: Yeditepe.

Aghaie, Kamran Scot-Marashi, Afshin (2014) *Rethinking Iranian Nationalism and Modernity*. Texas: University of Texas Press.

Ağaoğlu, Ahmet (2012) *Üç Medeniyet*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Ağdaş, Neslihan (2015) *II. Abdülhamit'in Kuzey Afrika Siyaseti: Şeyh Zâfir ve Ertuğrul Tekkesi* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi)

Ağırnaslı, Nilay (2014) "Büyük Selçuklu Devlet Adamlarının Adâlete ve Refaha Dayalı Toplum Düzeni Oluşturma Gayeleri," *Cappadocia Journal of History and Social Sciences* III: 112–122.

Ahıshalı, Recep (yay.) (2011) *Osmanlı Türkçesi Metinleri 1*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.

Ahmad, Feroz (1971) *İttihat ve Terakki 1908–1914*. Nuran Yavuz (trc.), İstanbul: Kaynak.

Ahmed Cevdet (1277) (trc.) *Mukaddime-i İbni Haldun*, III. Cild. İstanbul.

—— (1293/1876) *Mi'yār-ı Sedād*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

—— (1309/1891) *Târîh-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, I-XII. Dersaadet: Matbaa-i Osmâniye.

—— (1969) [1331] *Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârîh-i Hulefâ,* I-II. İstanbul: Bedir.

—— (1980) *Ma'ruzât*. Yusuf Halaçoğlu (yay.), İstanbul: Çağrı.

—— (1986) *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1998) *Mi'yâr-ı Sedâd*. Âdâb-ı Sedâd. Kudret Büyükcoşkun (yay.), İstanbul: İşaret.

Ahmed Hamdi (1334) Âlem-*i İslâm ve İngiliz Misyoneri: İngiliz Misyoneri Nasıl Yetiştiriliyor?* İstanbul: Müdafaa Matbaası.

—— (2010) *İslam Alemi ve İngiliz Misyonerler*. Zafer Çınar (yay.), İstanbul: Yeditepe.

Ahmed Lûtfî Efendi (1991) *Vak'a-nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, IX-XI. M. Münir Aktepe (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1999) *Vak'anüvîs Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*, I-VIII. Ahmet Hezarfen- Yücel Demirel (yay.), İstanbul: Tarih Vakfı-Yapı Kredi.

Ahmed Midhat (1307) *Avrupa'da Bir Cevelân*. İstanbul: Tercüman-ı Hakikat Gazetesi.

Ahmed Râsim (1342/1923) *İstibdâddan Hâkimiyet-i Milliyeye*, 1–2. İstanbul: Vatan Matbaası. cilt.

Ahmed Vâsıf Efendi (1994) *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*. Mücteba İlgürel (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ahmed, Ishtiaq (1987) *The Concept of An Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*. New York: St. Martin's Press.

Ahmet Refik (1932) *Onaltıncı Asırda Rafizîlik ve Bektâşîlik: Onaltıncı Asırda Türkiye'de Rafizîlik ve Bektâşîliğe Dair Hazine-i Evrak Vesikalarını Havidir*. İstanbul.

Ahmet Saib (2017) *Tarih-i Meşrutiyyet ve Şark Mesele-i Hâzırası*. Şennur Şenel (yay.), Ankara: Berikan.

Aikin, Judith P. (2014) *A Ruler's Consort in Early Modern Germany. Aemilia Juliana of Schwarzburg-Rudolstadt*. Farnham: Ashgate.

Ak, Mehmet (1984) *Ahmet Muhtar Paşa'nın "Lâyiha" Adlı Eserin Transkripsiyonu ve Değerlendirilmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi).

Akalın, İsa (2019) "Osmanlı Son Dönemi Bilginlerinde Hz. Peygamber'in Sünnetine Bağlılık Vurgusu-Manastırlı İsmail Hakkı'nın Mevâidü'l-İn'âm Kitabı Örneğinde-," *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11: 63-74.

Akarlı, Engin Deniz (1979) "Friction and Discord within the Ottoman Government under Abdulhamid II (1876–1909)," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 7: 3–26.

Akarsu, Bedia (1984) *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Savaş.

Akçura, Yusuf (1988) *Osmanlı Devletinin Dağılma Devri (XIII. ve XIX Asırlarda)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (2016) *Târih-i Siyâsî: 1926-1927-1928 Ders Notları*. İstanbul: Ötüken.

—— [A. Y.] (1326a) "Almanya, İngiltere, Türkiye ve Âlem-i İslâm," *Sırât-ı Müstakîm* 4/101 (29 Temmuz 1326/11 Ağustos 1910): 388–390.

—— [A. Y.] (1326b) "Almanya, İngiltere, Türkiye ve Âlem-i İslâm 2," *Sırât-ı Müstakîm* 4/102 (5 Ağustos 1326/18 Ağustos 1910): 408–410.

—— [A. Y.] (1326c) "Almanya, İngiltere, Türkiye ve Âlem-i İslâm 3," *Sırât-ı Müstakîm* 4/103 (12 Ağustos 1326/25 Ağustos 1910): 427–429.

Akdağ, Mustafa (1955) "Osmanlı Müesseseleri Hakkında Notlar," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 13/1–2: 27–51.

Akgündüz, Ahmet (1990) *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*, I-IX. İstanbul: FEY Vakfı.

—— (2009) *Tarih-Lenklere Cevaplar*. *İstanbul:* Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV).

Akgündüz, Murat (2004) *Osmanlı Medreseleri: XIX Asır*. İstanbul: Beyan.

Akıncı, Gündüz (1973) *Türk Fransız Kültür İlişkileri (1071–1859) Başlangıç Dönemi*. Ankara: Sevinç Matbaası.

Akman, Mehmet (1997) *Osmanlı Devleti'nde Kardeş Katli*. İstanbul: Eren.

Akpınar, Mahmut (2014) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Hariciye Nezareti'nin Kuruluşu ve Dış Politikanın Kurumsallaşması," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/1 (Haziran): 59–85.

Aksan, Virginia H. (1995) *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi 1700–1783*. Leiden: Brill.

——_(2004) *Ottomans and Europeans: Contacts and Conflicts*. Istanbul: ISIS.

——_(2007) *Ottoman Wars 1700–1870: An Empire Besieged*. Harlow: Pearson Longman.

—— -Goffman, Daniel (eds.) (2007) *The Early Modern Ottomans: Remapping the Empire*. Cambridge: Cambridge UP.

Aksoy, Hasan (2005) "Şemseddin-i Sivâsî: Hayatı, Şahsiyeti, Tarikati, Eserleri," *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (Aralık): 1-43.

Aksoy, Nazan (2004) *Rönesans İngiltere'sinde Türkler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Aksulu, N. Melek (1998) *Mohaç Esiri Bartholomaeus Georgievic (1505-1566) ve Türklerle İlgili Yazıları*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Aksun, Ziya Nur (2010) *II. Abdülhamid Han*. İstanbul: Ötüken.

Aksüt, Ali Kemali (1944) *Sultan Aziz'in Mısır ve Avrupa Seyahati*. İstanbul: Ahmet Sait Oğlu Kitabevi.

Aktepe, M. Münir (1970) *1720–1724 Osmanlı-İran Münasebetleri ve Silahşör Kemâni Mustafa Ağa'nın Revân Fetih-Nâmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

—— (1974) *Mehmed Emnî Beyefendi (Paşa)'nın Rusya Sefâreti ve Sefâret-Nâmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Akün, Ömer Faruk (1972) *Namık Kemal'in Mektubları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Akyavaş, Beynun (1993) *Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi'nin Fransa Sefâretnâmesi*. Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü.

Akyıldız, Ali (1993) *Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1836–1856)*. İstanbul: Eren.

—— (2004) *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim.

—— (2011) *Sürgün Sefir Sadullah Paşa: Hayatı, İntiharı, Yazıları*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Al-Azmeh, Aziz (2009) *Islam and Modernities*. 3rd ed. London: Verso.

Albayrak, Haşim (2008) *Oflu Hoca Kavramını Oluşturan Din Adamları*. İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.

Alberi, Sabuncuzade Luis (1997) *Sultan II. Abdülhamid'in Hal Tercümesi*. Mahir Aydın (yay.) İstanbul: Kitabevi.

Albrecht, Sarah (2018) *Dār al-Islām Revisited: Territoriality in Contemporary Islamic Legal Discourse on Muslims in the West*. Leiden: Brill.

Algar, Hamid (1976) "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *Studia Islamica* 44: 123-152.

—— (2007) *Nakşibendîlik*. A. Cüneyd Köksal (yay.), İstanbul: İnsan.

Ali (Basiret'çi) (1976) *İstanbul'da Elli Yıllık Önemli Olaylar*. İstanbul: Sander.

Ali, Shaukat (1998) *Dimensions and Dilemmas of Islamist Movements*. Lahore: Sang-e-Meel.

Alkan, Mehmet Ö. (1996) *Ölçülebilir Verilerle Tanzimat Sonrası Osmanlı Modernleşmesi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Alkan, Mustafa (1997) *Osmanlılarda Hilâfet, 1517–1909: Geçişi, Tarihî Gelişimi ve Tesirleri*. İzmir: Çağlayan.

Alkan, Necmettin (2016) *Karikatürlerle Oryantalizm: Avrupa'nın Türk ve Türkiye Algısı*. İstanbul: Selis.

Allsen, Thomas T. (2001) *Culture and Conquest in Mongol Eurasia*. Cambridge: Cambridge UP.

Almási, Zsolt-Pincombe, Mike (eds.) (2008) *Writing the Other: Humanism versus Barbarism in Tudor England*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars.

Al-Rawi, Ahmed K. (2008) "The Portrayal of The East vs. The West in Lady Mary Montagu's "Letters" and Emily Ruete's "Memoirs"," *Arab Studies Quarterly* 30/1 (Winter): 15–30.

Al-Rodhan, Nayef R.F. (2012) (ed.) *The Role of the Arab-Islamic World in the Rise of the West: Implications for Contemporary Trans-Cultural Relations*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Al-Rouayheb, Khaled (2006) "Opening the Gate of Verification: The Forgotten Arab-Islamic Florescence of the 17th Century," *International Journal of Middle East Studies* 38/2 (May): 263–281.

—— (2015) *Islamic Intellectual History in the Seventeenth Century: Scholarly Currents in the Ottoman Empire and the Maghreb*. Cambridge: Cambridge UP.

Althusser, Louis (2000) *Machiavelli and Us*. Gregory Elliott (trs.), London: Verso.

Altun, Abdullah (2006) *Said b. Halil İbrahim'im 'Tarih-i Sefer-i Rusya' Adlı Eseri (Transkripsiyon ve Değerlendirme)* (Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi).

Altundağ, Şinasi (1945) *Kavalalı Mehmet Ali Paşa İsyanı Mısır Meselesi 1831–1841*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Altungök, Ahmet (2014) "Sâsânî Kültür ve Medeniyetinin İslâm Kültür ve Medeniyetine Etkileri," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/2 (Aralık): 445–487.

Altuntaş, Zeynep (2013) *Sultan Abdülmecid Dönemi Osmanlı Ulemâsı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi).

—— (2016) "Sultan Abdülmecid Döneminde Trabzonlu Bir Şeyhülislam: Şatırzâde/Meşrebzâde Mehmed Arif Efendi," *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı (8–10 Ekim 2015)*, Şenol Saylan-Betül Saylan (yay.), I/65–79, İstanbul: Değişim.

Amanat, Abbas-Vejdani, Farzin (eds.) (2012) *Facing Others: Iranian Identity Boundaries and Modern Political Cultures*. New York: Palgrave Macmillan.

Ames, Glenn Joseph-Love, Ronald S. (eds.) (2003) *Distant Lands and Diverse Cultures: The French Experience in Asia, 1600–1700*. Westport: Praeger.

Amicis, Edmondo de (1878) *Constantinople*. Caroline Tilton (trs.), New York: G.P. Putnam's Sons.

—— (1993) *İstanbul (1874)*. Beynun Akyavaş (trc.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Andaç, Elif (2009) "Transnational Ideologies and State Building: The Ottoman Empire in Transition," *Political Power and Social Theory*, Diane E. Davis-Julian Go (eds.), 133–166, Bingley: Emerald.

Anderson, M.S. (2014) *The Origins of the Modern European State System, 1494–1618*. New York: Routledge.

Andican, A. Ahat (2009) *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye ve Orta Asya*. İstanbul: Doğan.

Andrews, Walter G.-Kalpaklı, Mehmet (2005) *The Age of Beloveds: Love and the Beloved in Early-Modern Ottoman and European Culture and Society*. Durham: Duke UP.

Ankaravî, Seyyid Ahmed b. Muhammed (2015) *Dini Muhafaza Etmede Fıkhın Önemi* (*Muhibbü'l-Fıkh li-Hıfzı'd-Dîn*). Ömer Işıktekin (yay.), İstanbul: Memduhat.

Anonim (1853a) "The Turks and Their Institutions. Chapter I," *The Illustrated Magazine of Art The Illustrated Magazine of Art* 2//11: 267–272.

—— (1853b) "The Turks in Europe. Chapter II," *The Illustrated Magazine of Art* 2/12: 332–336.

Anscombe, Frederick E. (2010) "Islam and The Age of Ottoman Reform," *Past & Present* 208 (August): 159–189.

—— (2014) *State, Faith, and Nation in Ottoman and Post-Ottoman Lands*. New York: Cambridge UP.

Anter, Andreas (2014) *Max Weber's Theory of the Modern State: Origins, Structure and Significance*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Arasteh, Reza (1962) *Education and Social Awakening in Iran, 1850–1960*. Leiden: Brill.

Arendt, Hannah (1973) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace, Jovanovich.

Arı, Saim (2001) *Osmanlı Arşiv Kaynakları Işığında Nadir Şah-I. Mahmud Dönemi Ehl-i Sünnet-Şii Diyaloğu* (Doktora Tezi, Harran Üniversitesi).

Arıkan, Sema (1996) *Nizâm-ı Cedid'in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi'nin Büyük Lâyihası* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Arjomand, Said Amir (1992) "Constitutions and the Struggle for Political Order: A Study in The Modernization of Political Traditions," *European Journal of Sociology / Archives Européennes de Sociologie / Europäisches Archiv für Soziologie* 33/1: 39-82.

Armağan, Mustafa (yay.) (2014) *Osmanlı Tarihini Yeniden Yazmak: Gerileme Paradigmasının Sonu*. İstanbul: Timaş.

Armaoğlu, Fahir (1997) *19. Yüzyıl Siyasî Tarihi (1789–1914)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Arnold, Thomas-Guillaume, Alfred (eds.) (1931) *The Legacy of Islam*. London: Oxford UP.

Arpaguş, Hatice Kelpetin (2002) "Bir Telif Türü Olarak İlmihal Tarihî Geçmişi ve Fonksiyonu," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/22: 25-56.

Arsal, Sadri Maksudi (1947) *Türk Tarihi ve Hukuk*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

Arslan, Mahmut (1987) *Kutadgu-Bilig'deki Toplum ve Devlet Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Ash, John (1775) *A New and Complete Dictionary of the English Language*, I-II. London: Edward & Charles Dilly.

Asılsoy, Abdülkerim (2008) *Türk Modernleşmesi Öncülerinden Fuat Köprülü: Hayatı, Eserleri ve Fikirleri* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü).

Aslan, Cengiz (2014) *Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Eğitim Bilimleri Alanında Yurt Dışına Öğrenci Gönderilmesi Olgusu (1923–1940)* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi).

Aslantaş, M. Ercan (2012) *The European States System and Ottoman-Russian Relations, 1815-1856* (Doctoral Thesis, Keele University).

Aslantaş, Selim (2013) "Osmanlı-Rus İlişkilerinden Bir Kesit: 1826 Akkerman Andlaşmasının "Müzarekeleri," *Uluslararası İlişkiler Dergisi* 9/36: 149–169.

Asya, Ârif Nihat (2005) *Kanatlarını Arayanlar*. İstanbul: Ötüken.

Atai, Mohammad Farhad (1992) *Sending of Iranian Students to Europe 1811–1906* (Doctoral Dissertation, University of California, Berkeley).

Atay, Falih Rıfkı (1980) *Çankaya*. İstanbul: Bateş.

Atçıl, Abdurrahman (2016) *Scholars and Sultans in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge UP.

Ateş, Abdurrahman (2017) *Osmanlı- İran Siyasi İlişkileri (1720–1747)*. Ankara: Altın Post.

Âtıf Hüseyin Bey (2003) *Sultan II. Abdülhamid'in Sürgün Günleri (1909-1918) Hususi Doktoru Âtıf Hüseyin Bey'in Hâtırâtı*. M. Metin Hülagü (yay.), İstanbul: Pan.

Atik, Kayhan (2001) *Lütfi Paşa Tevârih-i Âl-i Osman*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Atwell, William S. (1988) "Ming Observers of Ming Decline: Some Chinese Views on the "Seventeenth-Century Crisis" in Comparative Perspective," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 2: 316–348

Avcioglu, Nebahat (2017) *Turquerie and the Politics of Representation, 1728–1876*. Abingdon: Routledge.

Ayas, Güneş (2010) *Dostoyevski'de Batı Sorunu Rus Ruhu ve Evrensellik*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Aybet, Gülgün Üçel (2010) *Avrupalı Seyyahların Gözüyle Osmanlı Ordusu: 1530–1699*. İstanbul: İletişim.

Aydoğdu, Nergiz Yılmaz (2018) "Osmanlı Siyaset Düşüncesinde "Politique/Politika" Kavramının Kullanımı Üzerine Birkaç Not," *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları* 37 (Mart): 415–439.

Aydüz, Salim (1995) "Osmanlı Devleti'nde Müneccimbaşılık," *Osmanlı Bilimi Araştırmaları Dergisi 1*, Feza Günergun (yay.), 159–207, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Aykurt, Çetin (2013) "Bir Büyük Düşünce: Pekin Hamidiyye Üniversitesi," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 28/1: 37-49.

Aytaç, Ahmet Murat (2006) "1960 Sonrası Düşünüşte Siyaset ve Toplum İlişkileri: Berkes, Küçükömer ve Mardin Üzerine Bir Deneme," *Toplum ve Bilim* 106: 7-42.

Azad, Maulana Abul Kalam (1988) *India Wins Freedom: An Autobiographical Narrative* (1959). New Delhi: Sangam.

Babinger, Franz (2004) *Müteferrika ve Osmanlı Matbaası*. Nedret Kuran-Burçoğlu (yay.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Badem, Candan (2010) *"The" Ottoman Crimean War: (1853–1856)*. Leiden: Brill.

Baer, Marc David (2007) *Honored by the Glory of Islam: Conversion and Conquest in Ottoman Europe*. Oxford: Oxford UP.

Bagehot, Walter (1905) *Literary Studies*, I-III. London: Longmans Green.

Bahît, Mustafa Ahmed Abdü'l-'Alîm (2011) *Eseru'l-'Akideti ve 'Ilmü'l-Kelâmi fi'n-Nahvi'l-'Arabî*. Kâhire: Dâru'l-Besâir.

Bailey, Frank Edgar (1942) *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations, 1826–1853*. Cambridge: Harvard UP.

Baker, Gideon-Bartelson, Jens (eds.) (2009) *The Future of Political Community*. London: Routledge.

Balcı, Ramazan (2012) "Medreselerin Islahı Konusunda Sultan II. Abdülhamid'in Hazırlattığı Bir Layihanın Tahlili," *Tarih Okulu* 12 (Ocak-Nisan): 155-191.

Ball, Terence-Farr, James-Hanson, Russell L. (eds.) (1989) *Political Innovation and Conceptual Change*. Cambridge: Cambridge UP.

Ballaster, Rosalind (2005) *Fabulous Orients: Fictions of the East in England, 1662–1785*. Oxford: Oxford UP.

Barbir, Karl (1999) "The Changing Face of the Ottoman Empire in the Eighteenth Century: Past and Future Scholarship," The Ottoman Empire in The Eighteenth Century, *Oriente Moderno*, Nuova serie, Anno 18 (79) 1: 253–267.

Barker, Rodney (2001) *Legitimating Identities: The Self-Presentations of Rulers and Subjects*. New York: Cambridge UP.

Barkey, Karen (1994) *Bandits and Bureaucrats: The Ottoman Route to State Centralization*. Ithaca: Cornell UP.

—— (2008) *Empire of Difference: The Ottomans in a Comparative Perspective*. Cambridge UP.

Barlak, Hasan (2016) "Esad Efendi'nin "İttihad-ı İslam" Risalesinde İslam Birliği ve Osmanlı Halifesine Bağlılık Düşüncesi," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* IX/43 (Nisan): 598-615.

Barnard, H. C. (1969) *Education and the French Revolution*. Cambridge: Cambridge UP.

Barnes, Jessica-Dove, Michael R. (eds.) (2015) *Climate Cultures: Anthropological Perspectives on Climate Change*. New Haven, CT: Yale UP.

Bartelson, Jens (2009) *Visions of World Community*. Cambridge: Cambridge UP.

Barthe, Pascale (2016) *French Encounters with the Ottomans, 1510–1560*. London: Routledge.

Basiretçi Ali Efendi (2001) *İstanbul Mektupları*. Nuri Sağlam (yay.) **İstanbul:** Kitabevi.

Başaran, Ali (2018) *Annales Araştırma Yöntemine Göre Türkiye'nin Uluslararası Politikadaki Yeri ve Rolünün Değişimine Rusya'nın Etkisi (1699-2017)*. Ankara: İmaj.

Baştürk, Harun (2016) *9 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defterinin Transkripsiyonu ve. Değerlendirilmesi (s.116–237/H.1186–1218/M.1772–1803)* (Yüksek Lisans Tezi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi).

Baumer, Franklin Le Van (1945) "The Conception of Christendom in Renaissance England," *Journal of the History of Ideas* 6/2 (April): 131–156.

Baycroft, Timothy-Hopkin, David (eds.) (2012) *Folklore and Nationalism in Europe During the Long Nineteenth Century*. Leiden: Brill.

Baykara, Tuncer (2007) *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat.

Baysal, Jale (2010) *Müteferrika'dan Birinci Meşrutiyete Kadar Osmanlı Türklerinin Bastıkları Kitaplar 1729-1875*. İstanbul: Hiperlink.

Baysun, Cavid (1941a) "Mustafa Reşit Paşa'nın Paris ve Londra Sefaretleri Esnasındaki Siyasî Yazıları", *Tarih Vesikaları*, İstanbul: Maarif Vekâleti, 1/4: 283-296.

—— (1942b) "Mustafa Reşit Paşa'nın Paris ve Londra Sefaretleri Esnasındaki Siyasî Yazıları", *Tarih Vesikaları*, İstanbul: Maarif Vekâleti, 1/6: 430-442.

—— (1944b) "Mustafa Reşit Paşa'nın Paris ve Londra Sefaretleri Esnasında Siyasî Yazıları", *Tarih Vesikaları*, İstanbul: Maarif Vekâleti, 3/14: 206-221.

Beales, Derek (2005) *Enlightenment and Reform in Eighteenth-Century Europe*. London & New York: I.B.Tauris.

Beamish, Rob (2010) *The Promise of Sociology: The Classical Tradition and Contemporary Sociological Thinking*. Ontario, New York & Plymouth: University of Toronto Press.

Beard, Charles A. (1941) *An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*. New York: Macmillan.

Beck, Brandon H. (1987) *From the Rising of the Sun: English Images of the Ottoman Empire to 1715*. New York: Peter Lang.

Beier, A.L. (2016) *Social Thought in England, 1480–1730: From Body Social to Worldly Wealth*. New York: Routledge.

Bein, Amit (2011) *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agent of Change and Guardians of Tradition*. Stanford: Stanford UP.

Beiser, Frederick C. (2014) *After Hegel German Philosophy, 1840–1900*. Princeton: Princeton UP.

Bell, Dean Phillip (2007) *Jewish Identity in Early Modern Germany: Memory, Power and Community*. Aldershot: Ashgate.

Bellamy, C. A.-Whitebrook, M. F. (1981) "Reform or Reformation: The State and the Theory of the State in Britain," *Canadian Journal of Political Science / Revue Canadienne de Science Politique* 14/4 (December): 725–743.

Bendix, Reinhard (1977) *Nation-Building and Citizenship: Studies of Our Changing Social Order*. Berkeley: University of California Press.

Benzer, Ebru (2013) *Takvim-i Vekayi'nin 1831–1834 Yılları Arası Transkripsiyonu* (Yüksek Lisans Tezi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi).

Berkes, Niyazi (1964) *The Development of Secularism in Turkey*. Montreal: McGill UP.

—— (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı.

—— (1984) *Teokrasi ve Laiklik*. İstanbul: Adam.

Berki, Ali Himmet (1946) *Vakıflar 1*. İstanbul: Aydınlık Basımevi.

Bevir, Mark (ed.) (2017) *Historicism and the Human Sciences in Victorian Britain*. Cambridge UP.

Beyatlı, Yahya Kemal (1990) *Mektuplar Makaleler*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

—— (1991) *Târih Musâhabeleri*. İstanbul: Kubbealtı.

—— (2009) *Bütün Şiirleri*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Beydilli, Kemal (1987) "İlk Mühendislerimizden Seyyid Mustafa ve Nizâm-ı Cedîd'e Dâir Bir Risâlesi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 13: 387–479.

—— (1999) "Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri," *İlmî Araştırmalar: Dil, Edebiyat, Tarih İncelemeleri* VIII: 25-64.

—— -Şahin, İlhan (2001) *Mahmud Râif Efendi ve Nizâm-i Cedîd'e Dâir Eseri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Beyhan, Mehmet Ali (2003) "Islahatlar ve Buhranlar Literatürü: III. Selim ve II. Mahmud Dönemi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 1/2: 57–99.

Bhambra, Gurminder (2014) *Connected Sociologies*. London: Bloomsbury.

Bianchi, Thomas Xavier (1843–46) *Dictionnaire Français-Turc À l'Usage des Agents Diplomatiques et Consulaires, des Commerçants, des Navigateurs et Autres Voyageurs dans le Levant*, I-II. Paris: Dondey-Dupré.

Biasiori, Lucio-Marcocci, Giuseppe (eds.) (2017) *Machiavelli, Islam and the East: Reorienting the Foundations of Modern Political Thought*. London-New York: Palgrave Macmillan.

Bietenholz, Peter G. (1994) *Historia and Fabula: Myths and Legends in Historical Thought from Antiquity to the Modern Age*. Leiden: Brill.

Bilenky, Serhiy (2012) *Romantic Nationalism in Eastern Europe: Russian, Polish, and Ukrainian Political Imaginations*. Stanford: Stanford UP.

Bilgegil, M. Kaya (1976) *Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I: Yeni Osmanlılar*. Ankara: Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Billington, James H. (1970) *The Icon and the Axe: An Interpretive History of Russian Culture*. New York: Vintage.

Binark, İsmet (yay.) (1992) *Osmanlı Devleti İle Kafkasya Türkistan ve Kırım Hanlıkları Arasındaki Münâsebetlere Dâir Arşiv Belgeleri*. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Birchwood, Matthew-Dimmock, Matthew (eds.) (2005) *Cultural Encounters Between East and West, 1453–1699*. Newcastle: Cambridge Scholars.

Birdal, Mehmet Sinan (2011) *The Holy Roman Empire and the Ottomans: From Global Imperial Power to Absolutist States*. London & New York: I. B. Tauris.

Birinci, Ali (2001) *Tarih Yolunda Meşâhir-i Meçhûleden Birkaç Zât*. İstanbul: Dergâh.

Bitlisî, İdris-i (2008) *Heşt Bihişt*, I-II. Mehmet Karataş-Selim Kaya-Yaşar Baş (yay.), Ankara: Bitlis Eğitim ve Tanıtma Vakfı.

Black, C. E. (1967) *The Dynamics of Modernization: A Study in Comparative History*. New York: Harper & Row.

Black, Jeremy (2004) *Kings, Nobles and Commoners. States and Societies in Early Modern Europe: A Revisionist History*. London: I.B. Tauris.

Blix, Göran (2006) "Charting the "Transitional Period": The Emergence of Modern Time in the Nineteenth Century," *History and Theory* 45/1 (February): 51–71.

Bloch, R. Howard (1986) "Genealogy as a Medieval Mental Structure and Literary Form," *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, Hans Ulrich Gumbrecht et al. (eds.), XI/1, 135–156, Heidelberg: Carl Winter.

Blount, Henry (1636) *A Voyage into the Levant. A Breife Relation of a Journey, lately performed by Master H. B. Gentleman, from England by Way of Venice into Dalmatia, Sclavonia, Bosnah, Hungary, Macedonia, Thessaly, Thrace, Rhodes and Egypt, unto Gran Cairo: with Particular Observations Concerning The Moderne Condition of the Turkes, and Other People under that Empire*. London: Andrew Crooke.

Blunt, Wilfrid Scawen (1882) *The Future of Islam*. London: Kegan Paul, Trench.

Bolayır, Ali Ekrem (2013) *Ali Ekrem Bolayır'ın Hatıraları*. M. Kayahan Özgül (yay.). Ankara: Kurgan Edebiyat.

Boletsi, Maria-Moser, Christian (eds.) (2015) *Barbarism Revisited: New Perspectives on an Old Concept*. Leiden: Brill.

Bolsover, G. H. (1934) "Lord Ponsonby and the Eastern Question," *Slavonic and East European Review* 13/37 (July): 98–118.

—— (1936) "David Urquhart and the Eastern Question, 1833–37: A Study in Publicity and Diplomacy," *The Journal of Modern History* 8/4 (December): 444–467.

—— (1948) "Nicholas I and the Partition of Turkey," *The Slavonic and East European Review* 27/68 (December): 115–145.

Bonnett, Alastair (2004) *The Idea of the West: Culture, Politics and History*. New York: Palgrave Macmillan.

Boratav, Pertev Naili (1982) *Folklor ve Edebiyat 2*. İstanbul: Adam.

Boucock, Cary (2000) *In the Grip of Freedom: Law and Modernity in Max Weber*. Tonawanda: University of Toronto Press.

Bova, Russell (ed.) (2015) *Russia and Western Civilization: Cultural and Historical Encounters*. New York: Routledge.

Bowden, Brett (2017) *The Strange Persistence of Universal History in Political Thought*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Bowen, John Eliot (1887) *The Conflict of East and West in Egypt*. New York & London: G. P. Putnam's Sons.

Bowring, John (1840) *Report on Egypt and Candia addressed to the Right Honourable Lord Viscount Palmerston*. London: W. Clowes and Sons.

Bozdağ, İsmet (1985) *Abdülhamid'in Hatıra Defteri*. İstanbul: Pınar.

Brady, Andrea-Butterworth, Emily (eds.) (2009) *Uses of the Future in Early Modern Europe*. New York: Routledge.

Brandt, William (1942) "Institutions and Ideologies: American and Asiatic," *Pacific Affairs* 15/1 (March): 61-76.

Bratton, John-Denham, David (2014) *Capitalism and Classical Social Theory*, 2nd edn. Toronto: University of Toronto Press.

Breathnach, Teresa (2004) "For Health and Pleasure: The Turkish Bath in Victorian Ireland," *Victorian Literature and Culture* 32/1: 159–175.

Brisku, Adrian (2017) *Political Reform in the Ottoman and Russian Empires: A Comparative Approach*. London: Bloomsbury Academic.

Brown, David (2002) *Palmerston and the Politics of Foreign Policy, 1846–55*. Manchester: Manchester UP.

Brown, Ian (2016) *The School of Oriental and African Studies: Imperial Training and the Expansion of Learning*. Cambridge: Cambridge UP.

Brown, Leon Carl (1984) *International Politics and the Middle East: Old Rules Dangerous Game*. London: I. B. Tauris.

Brown, Lloyd Arnold (1979) *The Story of Maps*. New York: Dover.

Bruckmayr, Philipp (2011) "The Particular Will (al-Irādat al-Juz'iyya): Excavations Regarding a Latecomer in Kalām Terminology on Human Agency and its Position in Naqshbandi Discourse," *European Journal of Turkish Studies* 3: 2–20.

Brummett, Palmira (2009) "Envisioning Ottoman Wealth: Narrating and Mapping Ottoman "Treasure" in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries," *Oriens* 37: 107–122.

—— (2015) *Mapping the Ottomans: Sovereignty, Territory, and Identity in the Early Modern Mediterranean*. Cambridge: Cambridge UP.

Buck, Peter (1982) "People Who Counted: Political Arithmetic in the Eighteenth Century," *Isis* 73/1 (March): 28–45.

el-Buhârî, 'Abdülazîz (1991) *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli'l-Pezdevî*, I-IV. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (yay.), Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.

Bulwer, Henry Lytton (1871) *The Life of Henry John Temple, Viscount Palmerston*, I-III. Philadelphia: J. B. Lippincott.

Burak, Guy (2015) *The Second Formation of Islamic Law: The Hanafi School in the Early Modern Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge UP.

Burke, Edmund (1877) *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, I-XII. Boston: Little Brown and Company.

Bursalı, Mehmed Tahir (1972) *Osmanlı Müellifleri*, I-III. İstanbul: Meral.

Bursevî, İsmail Hakkı (1317) *Hadîs-i Erbaîn Tercümesi*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

Bursevî, İsmail Hakkı (2008) *Rûhu'l-Beyân*, I-IX. Beyrût: Dâru'l-Fikr.

Bury, J. B. (John Bagnell) (1920) *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. London: Macmillan.

Busbecq, Ogier Ghiselin de (1881) *The Life and Letters of Ogier Ghiselin de Busbecq*, I-II. Translated by Charles Thornton Forster and F.H. Blackburne Daniell. London: C. Kegan Paul.

Buxton, Noel (1907) *Europe and the Turks*. London: John Murray.

Buzpınar, Ş. Tufan (1998) "Osmanlı Suriyesi'nde Türk Aleyhtarı İlânlar ve Bunlara Karşı Tepkiler, 1878–1881," *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2: 73–89.

—— (2004) "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/1: 113–131.

—— (2016) *Hilafet ve Saltanat*: II. Abdülhamid *Döneminde Halifelik ve Araplar*. İstanbul: Alfa.

Büyüker, Kamil (2004) *II. Abdülhamid Han'ın Şeyhi Şeyh Muhammed Zafir Efendi ve Ertuğrul Tekkesi*. İstanbul: Kişisel Yayın.

Byrne, Leo Gerald (1964) *The Great Ambassador. A Study of the Diplomatic Career of the Right Honourable Stratford Canning, K. G., G. C. B., Viscount Stratford de Redcliffe, and the Epoch during Which He Served as the British Ambassador to the Sublime Porte of the Ottoman Sultan*. Columbus: Ohio State UP.

C. N. F. (2005) *İstanbul'da Neler Gördüm*. İskender Fahreddin Sertelli (trc.), Ahmed Nezih Galitekin-Burhan Erdebil (yay.), İstanbul: Şehir.

Caferoğlu, Ahmet (1934) "Uygurlarda Hukuk ve Maliye Istılahları," *Türkiyat Mecmuası* IV: 1–43.

Cairns, Grace E. (1962) *Philosophies of History: Meeting of East and West in Cycle-Pattern Theories of History*. New York: Philosophical Library.

Calasso, Giovanna-Lancioni, Giuliano (eds.) (2017) *Dār Al-Islām, Dār Al-Ḥarb: Territories, People, Identities*. Leiden: Brill.

Campbell, Sir George (1876) *A Handy Book on the Eastern Question Being A Very Recent View of Turkey*. London: John Murray.

Can, Muhammed Ali (2018) *Osmanlı Toplumunda Kahve ve Kahvehaneler* (Lisans Tezi, Bartın Üniversitesi).

Candido, Igor (2018) *Petrarch and Boccaccio: The Unity of Knowledge in the Pre-modern World*. Berlin: Walter de Gruyter

Caneiro, Robert L. (1981) "Herbert Spencer as an Anthropologist," *The Journal of Libertarian Studies* 5/2 (Spring): 153–210.

—— (2003) *Evolutionism in Cultural Anthropology: A Critical History*. Boulder: Westview.

Caquet, Pierre E. (2016) *The Orient, the Liberal Movement, and the Eastern Crisis of 1839–41*. Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan.

Cargill, William (1841) *The Foreign Affairs of Great Britain Administered by The Right Honourable Henry John Viscount Palmerston*. London: John Reid.

Case, Holly (2018) *The Age of Questions: Or, A First Attempt at an Aggregate History of the Eastern, Social, Woman, American, Jewish, Polish, Bullion, Tuberculosis, and Many Other Questions over the Nineteenth Century, and Beyond*. Princeton: Princeton UP.

Cassirer, Ernst (1944) "Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's "Reflections on History"," *The American Scholar* 13/4 (Autumn): 407–417.

Cavallar, George (2015) *Kant's Embedded Cosmopolitanism. History, Philosophy and Education for World Citizens*. Berlin, Boston: Walter de Gruyter.

Cede'ân, Fehmi (1981) Üsüsü't-Tekaddüm 'ınde Müfekkiri'l-İslâm fi'l-'Asrı'l-Hadîs. Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye.

Celâl-zâde Mustafa (1990) *Selim-Nâme*. Ahmet Uğur-Mustafa Çuhadar (yay.), Ankara: Kültür Bakanlığı.

Cezar, Mustafa (1957) *Resimli-Haritalı Mufassal Osmanlı Tarihi*, I-VI. İstanbul: İskit.

Chadwick, Owen (2000) *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge: Cambridge UP.

Chamberlain, M. E. (1972) "Lord Cromer's "Ancient and Modern Imperialism": A Proconsular View of Empire," *The Journal of British Studies* 12/1 (November): 61–85.

Chambers, Richard L. (1968) "Notes on the Mekteb-i Osmanī in Paris, 1857–1874," *Beginnings of Modernization in the Middle East*, William R. Polk-Richard L. Chambers (eds.), 313–29, Chicago: University of Chicago Press.

—— (1972) "The Ottoman Ulema and the Tanzimat," *Scholars, Saints and Sufis: Muslim Religious Institutions in the Middle East since 1500*, Nikki R. Keddie (ed.), 33–46, Berkeley: University of California Press.

—— (1973) "The Education of a Nineteenth-Century *Ālim*: Ahmed Cevdet Paşa," *International Journal of Middle East Studies* 4/4 (October): 440-64.

Cheema, G. Shabbir-Rondinelli, Dennis A. (eds.) (2007) *Decentralizing Governance Emerging Concepts and Practices*. Washington: Brookings Institution.

Chew, Samuel C. (1937) *The Crescent and the Rose: Islam and England during the Renaissance*. New York: Oxford UP.

Cheyette, Bryan (1993) *Constructions of "the Jew" in English Literature and Society: Racial Representations, 1875–1945*. Cambridge: Cambridge UP.

Christmas, Henry (1854) *The Sultan of Turkey, Abdul Medjid Khan: A Brief Memoir of His Life and Reign*. London: John Farquhar Shaw.

Chupp, Jesse (2012) *The Lost Soul of the Body Politic* (Doctoral Dissertation, Texas A&M University).

Cicektakan, Nazım Can (2014) *Great Britain and the Ottoman Empire: British Discourses on the 'Ottomans', 1860-1878* (Doctoral Dissertation, University of Essex).

Ciggaar, Krijna Nelly (1996) *Western Travellers To Constantinople. The West And Byzantium, 962–1204: Cultural and Political Relations*. Leiden: Brill.

Cihan, Ahmet (2004) *Modernleşme Döneminde Osmanlı Uleması (1770–1876)*. İstanbul: Birey.

Cin, Halil-Akgündüz, Ahmet (1989) *Türk Hukuk Tarihi: Kamu Hukuku*. Konya: Selçuk Üniversitesi.

el-Cisr, Hüseyin İbni Muhammed et-Tırablûsî (1998) *er-Risâletü'l-Hamîdiyye* fî Hakîkati'd-Diyâneti'l-İslâmiyye ve Hakîkati'ş-Şerî'ati'l-Muhammediyye. Muhammed el-Mu'tasım billâh el-Bağdâdî (yay.), Trablus: Dâru'l-İmân.

Citino, Nathan J. (2008) "The Ottoman Legacy in Cold War Modernization," *International Journal of Middle East Studies* 40/4 (November): 579–597.

Claeys, Gregory (2010) *Imperial Sceptics: British Critics of Empire, 1850–1920*. Cambridge: Cambridge UP.

Clark, J. C. D. (2012) "Secularization and Modernization: The Failure of A 'Grand Narrative'," *The Historical Journal* 55/1 (March): 161-194.

Clayton, Gerald D. (1971) *Britain and the Eastern Question: Missolonghi to Gallipoli*. London: University of London Press.

Coles, Paul (1968) *The Ottoman Impact on Europe*. London: Thames and Hudson.

Cooper, Laurence D. (1999) *Rousseau, Nature, and the Problem of the Good Life*. University Park: Penn State UP.

Cooperson, Michael (2017) "The Abbasid "Golden Age": An Excavation," *Al-ʿUṣūr al-Wusṭā: The Journal of Middle East Medievalists* 25/2: 41-65.

Costa, Pietro-Zolo, Danilo (eds.) (2007) *The Rule of Law, History, Theory and Criticism*. Dordrecht: Springer.

Costello, Paul (1993) *World Historians and Their Goals: Twentieth-Century Answers to Modernism* (DeKalb: Northern Illinois UP.

Couto, Dejanirah (ed.) (2010) *Harp ve Sulh: Avrupa ve Osmanlılar*. Şirin Tekeli (trc.), İstanbul: Kitap.

Cowles, Loyal (1990) "The Failure to Restrain Russia: Canning, Nesselrode, and the Greek Question, 1825–1827," *The International History Review* 12/4 (November): 688–720.

Cracraft, James (2003) *The Revolution of Peter the Great*. Cambridge: Harvard UP.

—— (2004) *The Petrine Revolution in Russian Culture*. Cambridge: Harvard UP.

Cremer, Albert (2013) "L'Empire Ottoman, Modèle de l'État Moderne? La Turquie Vue par des Auteurs Politiques du XVIe Siècle," *Comparaisons, Raisons, Raisons d'État. Les Politiques de la République des Lettres au Tournant du XVIIe Siècle*, d'Armelle Lefebvre, (ed.), 37–74, Munich: R. Oldenbourg Verlag.

Cromer, Earl of. (1908) *Modern Egypt*, I-II. New York: Macmillan.

Cross, Anthony (1997) *By the Banks of the Neva: Chapters from the Lives and Careers of the British in Eighteenth-Century Russia*. Cambridge: Cambridge UP.

Cunningham, Allan (1993) *Eastern Questions in the Nineteenth Century*. Edward Ingram (ed.), London: Frank Cass.

Curtis, Michael (2009) *Orientalism and Islam: European Thinkers on Oriental Despotism in the Middle East and India*. Cambridge: Cambridge UP.

Curtius, Ernst Robert (1932) *The Civilization of France: An Introduction*. Olive Wyon (trs.), New York: The Macmillan.

el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (2003) *Kitâbü't-Ta'rîfât*. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı (yay.), Beyrût: Dâru'n-Nefâis.

Çadırcı, Musa (1982) "Tanzimat'ın İlanı Sıralarında Osmanlı İmparatorluğu'nda Kadılık Kurumu ve 1838 Tarihli 'Tarîk-i İlmiyye'ye Dair Ceza Kânunname'si," *Tarih Araştırmaları Dergisi* XIV(25): 139–161.

Çakılcı, Diren (2017) "Unutulmuş Bir Seyâhat-i Hümâyûn: Sultan Abdülmecid'in Selanik Ziyareti," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 65/1: 63–98.

Çalışır, M. Fatih (2011) "Decline of a ‹Myth': Perspectives on the Ottoman ‹Decline'," *Tarih Okulu* 9: 37-60.

Çelik, Hüseyin (1993) *Ali Suavi*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

—— (1994) *Ali Suavi ve Dönemi*. İstanbul: İletişim.

—— (2002) *Bir Medeniyet Analizi: Türk Yanlısı İngilizlerin Osmanlı'ya Bakışı*. İstanbul: Ufuk.

Çelik, Yüksel (2005) *Hüsrev Mehmet Paşa Siyasi Hayatı ve Askeri Faaliyetleri* (1756–1855) (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi).

—— (2018) "II. Mahmud Devrinde İdari-Askeri Bir Üs: Rami Kışlası," *Osmanlı Araştırmaları* 52: 227-266.

Çelikel, Bülent (2013) "Gazâlî'nin Dönemindeki Ulemâya Yönelttiği Eleştiriler," *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/2: 117-138.

Çetin, Atilla (1999) *Tunuslu Hayreddin Paşa*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Çetinsaya, Gökhan (2001) "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrûtiyet'in Birikimi*. 54–71, İstanbul: İletişim.

—— (2016) "II. Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi," *Osmanlı Araştırmaları* 47: 353–409.

Çınar, Ali Osman (1992) *Mehmed Emin Behic Efendi, Sevânihü'l-Levâyih* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi).

Çıpa, H. Erdem (2017) *The Making of Selim: Succession, Legitimacy, and Memory in the Early Modern Ottoman World*. Bloomington & Indianapolis: Indiana UP.

Çırakman, Aslı (2001) "From Tyranny to Despotism: The Enlightenment's Unenlightened Image of the Turks," *International Journal of Middle East Studies* 33/1 (February): 49-68.

—— (2002) *From the "Terror of the World" to the "Sick Man of Europe": European Images of Ottoman Empire and Society from the Sixteenth Century to the Nineteenth*. New York: Peter Lang.

Çiçek, Nazan (2010) *The Young Ottomans: Turkish Critics of the Eastern Question in the Late Nineteenth Century*. London: Tauris.

Çidem, Merve (2017) "Tanzimat Döneminde Avrupa'ya Öğrenci Gönderme Sürecinde Ortaya Çıkan Sorunlar," *International Journal of Social Science* 57/1 (Yaz): 579–586.

Çitçi, Selahattin (2015) "Namık Kemal'in Eserlerinde Rusya ve Ruslar," *Türkiyat Mecmuası* XXV/1 (Bahar): 29–56.

Dadan, Ali (2006) "XVIII. Yüzyılda Osmanlı Sefirlerinin Avrupa Algısı (Kâfirlerin Cenneti)," *Marife* 6/3 (Kış): 269–281.

Dağıstânî, Ömer Ziyâeddin (1326-1908) *Hadîs-i Erbaîn fi Hukûki's-Selâtîn*. İstanbul.

Dainotto, Roberto (2007) *Europe (in Theory)*. Durham: Duke UP.

Dalkıran, Sayın (1997) *İbn-i Kemal ve Düşünce Tarihimiz*. İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV).

Dallal, Ahmad (2000) "Appropriating the Past: Twentieth-Century Reconstruction of Pre-Modern Islamic Thought," *Islamic Law and Society* 7/3 (October): 325–358.

Dallaway, James (1797) *Constantinople Ancient and Modern, with Excursions to the Shores and Islands of the Archipelago*. London: T. Bensley for T. Cadell.

Danışman, Zuhuri-Gök, S. (1971) *Osmanlı Padişahları*. İstanbul: Zuhuri Danışman.

Danişmend, İsmail Hâmi (1971) İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi, I-V. İstanbul: Türkiye.

—— (1979) *Tarihî Hakikatler*, I-II. İstanbul: Tercüman.

Dankoff, Robert (2004) *An Ottoman Mentality: The World of Evliya Çelebi*. Leiden: Brill.

Darling, Linda (1996) *Revenue-Raising and Legitimacy: Tax Collection and Finance Administration in the Ottoman Empire 1560–1660*. Leiden: Brill.

—— (2008) "Political Change and Political Discourse in the Early Modern Mediterranean World," *The Journal of Interdisciplinary History* 38/4 (Spring): 505–531.

—— (2013) *A History of Social Justice and Political Power in the Middle East: The Circle of Justice from Mesopotamia to Globalization*. New York: Routledge.

Davidson, Andrew Parks (1996) *In the Shadow of History: The Passing of Lineage Society*. London: Translations.

Davies, Norman (1996) *Europe: A History*. Oxford: Oxford UP.

—— (2012) *Vanished Kingdoms: The History of Half-Forgotten Europe*. London: Penguin.

Davison, Roderic H. (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856–1876*. Princeton: Princeton UP.

—— (1986) "Halil Şerif Paşa: The Influence of Paris and the West on an Ottoman Diplomat," *Osmanlı Araştırmaları* 6: 47-65.

—— (1990) *Essays in Ottoman and Turkish History, 1774–1923: The Impact of the West*. USA: Saqi.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa (1969) *Devlet Adamlarına Öğütler* (*Nesâyihu'l-Vüzerâ ve'l-Ümerâ*). Hüseyin Ragıp Uğural (yay.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Deliyannis, Deborah Mauskopf (ed.) (2003) *Historiography in the Middle Ages*. Leiden: Brill.

Demir, Ömer-Acar, Mustafa (2005) *Sosyal Bilimler Sözcüğü*. Ankara: Adres.

Demir, Uğur (2015) "XVIII Yüzyılda Kaleme Alınan Avrupa Layihalarında Almanya ya Dair Bilgiler," *Marmara Türkiye-Almanya Araştırmaları Dergisi* 4/1–2: 1–27.

Demiraj, Voltisa (2001) *Newman and the Ottoman Turks* (Master Thesis, Bilkent University).

Demirel, Fatmagül (2007) *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*. İstanbul: Bağlam.

Demirel, Harun Reşit (2005) "Dağıstanî ve "Hadis-i Erbaîn fî Hukûki Selâtîn" İsimli Risâlesi," *Dinî Araştırmalar* 7/21 (Haziran): 265-276.

Deringil, Selim (1991) "Legitimacy Structures in the Ottoman State: The Reign of Abdülhamid II," *International Journal of Middle East Studies* 23/3 (August): 345–359.

—— (1993) "The Invention of Tradition as Public Image in the Late Ottoman Empire, 1808–1908," *Comparative Studies in Society and History* 35/1 (January): 3–29.

—— (1999) *Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876–1909*. London: I.B. Tauris.

—— (2000) *The Ottomans, the Turks, and World Politics: Collected Studies*. Istanbul: ISIS.

—— (2012) *Conversion and Apostasy in the Late Ottoman Empire*. Cambridge: Cambridge UP.

—— (2014) *İktidarın Sembolleri ve İdeoloji: II. Abdülhamid Dönemi (1876–1909)*. İstanbul: Doğan.

—— (2016) *Simgeden Millete: II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet*. İstanbul: İletişim.

Dığıroğlu, Filiz (2017) "II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık: İslamî Metinleri Kim Üretir?- I," *International Journal of History Studies* 9/1 (Mart): 85-110.

—— (2018) "II. Abdülhamid Döneminde Dinî Yayıncılık: İslamî Metinleri Kim Üretir?- II," Marmara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi 54 (Haziran): 1-44.

Dilbaz, Mahmut (2008) *Ulemanın Islahatlara Yaklaşımı Bağlamında Kevkebü'l-Mes'ûd fî Kevkebeti'l-Cünûd Adlı Eserin Metin ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi).

—— (2014) *Askerî Modernleşmenin Dinî Müdafaası: Es'ad Efendi'nin Şerhli Es-Sa'yü'l-Mahmûd Tercümesi*. İstanbul: Dergâh.

Dilçin, Cem (1993) "Şeyh Gâlib'in Şiirlerinde III. Selim ve Nizâm-ı Cedit," *Türkoloji Dergisi* XI/1: 208–219.

Dixon, Simon (1999) *The Modernisation of Russia 1676–1825*. Cambridge: Cambridge UP.

Djafar-Pour, Ali (1977) *Nâdir Şah Devrinde Osmanlı-İran Münasebetleri* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Djait, Hichem (1985) *Europe and Islam: Cultures and Modernity*. Peter Heinegg (trs.), Berkeley: University of California Press.

Doğan, Lütfi (2000) *Keçecizâde İzzet Mollâ'nın Islâh-ı Nizâm-ı Devlete Dâir Risâle Adlı Eserinin Transkripsiyonu ve Edisyon Kritiği* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Donbay, Ali (1992) *Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesindeki Makaleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi).

Douzinas, Costas (2013) *Philosophy and Resistance in the Crisis Greece and the Future of Europe*. Cambridge: Polity.

Dower, Nigel-Williams, John (eds.) (2002) *Global Citizenship: A Critical Introduction*. New York: Routledge.

Döllinger, Ignaz von (1862) *The Church and the Churches; Or, the Papacy and the Temporal Power*. William Bernard MacCabe (trs.). London: Hurst & Blacken.

Dönmez, Ahmet (⁉2011) "Mustafa Reşid Paşa'nın İkinci Londra Elçiliği ve Tanzimat Reformlarına Dair Memorandumu," *Tarihin Peşinde* 6: 1–20.

Dönmez, Ahmet (⁉2013) *Osmanlı-İngiliz İlişkileri: Diplomasi ve Reform (1833–1841)* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi).

Draper, John William (1876) *History of the Intellectual Development of Europe*, I-II. New York: Harper & Row.

Duff, Mountstuart E. Grant (1876) *The Eastern Question: An Address Delivered at Newcastle-on-Tyne on March 12, 1878*. Edinburgh: Edmonston & Douglas.

Dukes, Paul (1982) *The Making of Russian Absolutism 1613–1801*. London: Longman.

Dunthorne, Hugh-Wintle, Michael (eds.) (2012) *The Historical Imagination in Nineteenth-Century Britain and the Low Countries*. Leiden: Brill.

Dündar, A. Merthan (2006) *Pan-İslâmizm'den Büyük Asyacılığa*: *Osmanlı İmparatorluğu*, *Japonya* ve *Orta Asya*. İstanbul: Ötüken.

Edelstein, Dan (2004) *Restoring the Golden Age: Mythology in Revolutionary Ideologies and Culture* (Doctoral Dissertation, University of Pennsylvania).

Eggel, Dominic (2006) *Imagining Europe in the Eighteenth Century: The Case of Herder*. Geneva: Graduate Institute of International Studies.

Eisenstadt, S. N. (1963) *The Political Systems of Empires*. New York: Free Press.

—— (1966) *Modernization: Protest and Change*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Ekbladh, David (2011) *The Great American Mission: Modernization and the Construction of an American World Order*. Princeton: Princeton UP.

Ekinci, Ekrem Buğra (2017) *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay*. İstanbul: Timaş.

Eliaçık, Muhittin (2018) "Kayseri Uleması Tarafından Sultan II. Abdülhamid'e Sunulan Teşekkürnâme," *Düşünen Şehir* Dergisi 5 (Mart): 156-63.

Elshakry, Marwa (2014) *Reading Darwin in Arabic, 1860–1950*. Chicago & London: University of Chicago Press.

Embree, Ainslie T.-Gluck, Carol (eds.) (2015) *Asia in Western and World History: A Guide for Teaching*. New York: Routledge.

Emil, Birol (1979) *Mizancı Murad Bey Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Engelhardt, Édouard (1328) *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islâhâtı*: *1826–1882*. Ali Reşad (trc.), İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.

Engerman, David et al. (eds.) (2003) *Staging Growth: Modernization, Development and the Global Cold War*. Amherst: University of Massachusetts Press.

Engin, Vahdettin (2005) *II. Abdülhamid II ve Dış Politika*. İstanbul: Yeditepe.

Eraslan, Cezmi (1992) *II. Abdülhamid ve İslâm Birliği: Osmanlı Devleti'nin İslâm Siyaseti, 1856–1908*. İstanbul: Ötüken.

Erdem, Gökhan (2008) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sürekli Diplomasi'ye Geçiş Süreci* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi).

Erdoğan, Aynur (2010) "Tanzimat Döneminde Yurt Dışına Öğrenci Gönderme Olgusu ve Osmanlı Modernleşmesine Etkileri," *Sosyoloji Dergisi* 3/20: 121–151.

—— (2013) *Yurtdışı Eğitim ve Türk Modernleşmesi* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Erdoğan, Mustafa (2010) "Cemaat, Cemiyet ve Ulus Devlet," *Demokrasi Platformu* 6–23/1 (Yaz): 1–14.

Eren, Güler (yay.) (1999) *Osmanlı Kültür ve Sanat*, I-XII. Ankara: Yeni Türkiye.

Ergenç, Özer (1982) "Osmanlı Klasik Dönemindeki "A'yan" ve "Eşraf" Üzerine Bazı Bilgiler," *Osmanlı Araştırmaları* 3: 105-118.

Ergin, Osman (1957) "Sadraddîn Al Qunawi ve Eserleri," *Şarkiyat Mecmuası* İstanbul II. Sayı: 63–90.

Ergin, Osman Nuri (1942) *Balıkesirli Abdülaziz Mecdi Tolun, Hayatı ve Şahsiyeti*. İstanbul: Kenan Basımevi.

—— (1977) *Türk Maârif Tarihi*, I-V. İstanbul: Eser.

—— (1995) *Mecelle-i Umur-i Belediyye*. I-XII, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.

—— (2001) "İslâmiyet'in Hukûk-ı Beşere Hizmetleri," *İslâmî Araştırmalar* 14/2: 316–336.

Ergül, Ergin (2016) "Jean Bodin'in Devlet Teorisi Üzerindeki Osmanlı Etkisi," *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20/1: 303–46.

Erimtan, Can (2008) *Ottomans Looking West? The Origins of the Tulip Age and Its Development in Modern Turkey*. London & New York: Tauris.

Ermiş, Fatih (2013) *A History of Ottoman Economic Thought: Developments before the Nineteenth Century*. New York: Routledge.

Eröz, Mehmet (1991) *Yörükler*. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

er-Râvendî, Muhammed b. Ali b. Süleyman (1957) *Râhatü's-Sudûr ve Âyetüs-Sürûr*. Ahmet Ateş (trc.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ersoy, Mehmed Âkif (2014) *Safahat*. M. Ertuğrul Düzdağ (yay.), İstanbul: Bağcılar Belediyesi.

Eryılmaz, Bilal (1990) *Osmanlı Devletinde Gayrımüslim Teb'anın Yönetimi*. İstanbul: Risale.

Eryılmaz, Bilal (1992) *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*. İstanbul: İşaret.

Eryüksel, Ahmet (1990) *İstanbul Kadılığı 213 Nolu Ferman Defterine Göre 1831–1863 Senelerinde Sosyal ve İktisadi Hayata Dair Kararlar* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Erzurûmî, Osman Bedrüddîn (1994) *Gülzâr-ı Sâminî Sohbetler,* I-II. İstanbul: Marifet.

Esen, Muammer (2012) *Ehl-i Sünnet Kavramın Oluşum ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Okulu.

Evans, R.J.W.-Marchal, Guy P. (eds.) (2011) *The Uses of the Middle Ages in Modern European States. History, Nationhood and the Search for Origins*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Fahmy, Khaled (2010) *Paşa'nın Adamları: Kavalalı Mehmed Ali Paşa, Ordu ve Modern Mısır*. İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Falk, Avner (2010) *Franks and Saracens: Reality and Fantasy in the Crusades*. London: Karnac.

Fang, Weigui (2019) *Modern Notions of Civilization and Culture in China*. Wei-

dong Wang (trs.), Singapore: Palgrave Macmillan.

Fârâbî (2002) *Kitâbü Ârâi Ehli'l-Medineti'l-Fâzıla*. Albert Nasrî Nâder (yay.), Beyrût: Dâru'l-Meşrik.

Farah, Caesar E. (2002) *Arabs and Ottomans: A Checkered Relationship*. Istanbul: ISIS.

—— (2008) *Abdülhamid II and the Muslim World*. İstanbul: Foundation for Research on Islamic History, Art and History.

Faroqhi, Suraiya (2004) *The Ottoman Empire and the World around It*. London: I. B. Tauris.

Fazlur Rahman (1970) "Islamic Modernism: Its Scope, Method and Alternatives," *International Journal of Middle East Studies* 1/4 (October): 317–33.

—— (1984) *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

—— (1992) *Islam,* 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press.

Fedayi, Cemal (2013) *İmparatorluk Nasıl Yıkıldı Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Nasıl Geçildi*. Ankara: Kadim.

Ferec, Muhammed Hayr Ali (2012) *Târîhu Mustalahi's-Sünneti ve Delâletühû*. Beyrût: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.

Figes, Orlando (2002) *Natasha's Dance: A Cultural History of Russia*. New York: Metropolitan.

—— (2011a) *The Crimean War: A History*. New York: Metropolitan.

—— (2011b) *Crimea: The Last Crusade*. London: Penguin.

Findley, Carter Vaughn (1980) *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*. Princeton: Princeton UP.

—— (1982) "The Advent of Ideology in the Islamic Middle East," *Studia Islamica* Part I, 55/143–169; Part II, 56/147–180.

—— (1989) *Ottoman Civil Officialdom: A Social History*. Princeton: Princeton UP.

—— (1995) "Ebū Bekir Rātib's Vienna Embassy Narrative: Discovering Austria or Propagandizing for Reform in Istanbul?" *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 85: 41–80.

—— (1998) "An Ottoman Occidentalist in Europe: Ahmed Midhat Meets Madame Gülnar, 1889," *The American Historical Review* 103/1 (February): 15–49.

—— (1999) *Ahmed Mithat Efendi Avrupa'da*. Ayşen Anadol (trc.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

—— (2010) *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789–2007*. New Haven: Yale UP.

—— (2019) *Enlightening Europe on Islam and the Ottomans: Mouradgea d'Ohsson and His Masterpiece*. Leiden: Brill.

Firges, Pascal W. (2017) *French Revolutionaries in the Ottoman Empire: Political*

Culture, Diplomacy, and the Limits of Universal Revolution, 1792–1798. Oxford: Oxford UP.

Fitzgerald, Timothy (2007) *Discourse on Civility and Barbarity: A Critical History of Religion and Related Categories*. Oxford: Oxford UP.

Flaman Hukukçu (1895) "Osmanlı Devletindeki Islâhât-ı Kânûniyye Unvanlı İmzasız Bir Lâyiha," BOA,YEE,10/58, 6 Rebiyülahir 1327.

Fleischer, Cornell H. (1968) *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa Âlî (1541–1600)*. Princeton: Princeton UP.

—— (1983) "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and Ibn Khaldunism' in Seventeenth- Century Ottoman Letters," *Journal of Asian and African Studies* XVIII/3–4 (January): 198–220.

—— (1992) "The Lawgiver as Messiah: The Making of the Imperial Image in the Reign of Süleymān," *Süleymān the Magnificent and His Time,* Gilles Veinstein (ed.), 159–174, Paris: Documentation Française.

Fletcher. Richard (1997) *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*. New York: Henry Holt.

Fortna, Benjamin C. (2002) *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. London: Oxford UP.

Frangsmyr, Tore-Heilbron, John L.-Rider, Robin E. (eds.) (1990) *The Quantifying Spirit in the Eighteenth Century.* Berkeley: University of California Press.

Frary, Lucien J.-Kozelsky, Mara (eds.) (2014) *Russian-Ottoman Borderlands: The Eastern Question Reconsidered*. Madison: University of Wisconsin Press.

Fraser, Russell A. (1973) *The Dark Ages and the Age of Gold*. Princeton: Princeton UP.

Freeman, Edward A. (1877) *The Ottoman Power in Europe, Its Nature, Its Growth, and Its Decline*. London: Macmillan.

—— (1877) *The Turks in Europe*. London & Belfast: William Mullan & Son.

Freidel, Frank (1947) *Francis Lieber: Nineteenth-Century Liberal*. Baton Rouge: Louisiana State UP.

—— (1956) "Francis Lieber: Transmitter of European Ideas to America," *Bulletin of the John Rylands Library* Manchester 38/2: 342–59.

Frelinghuysen, Theodore (1845) *Report of the American Board of Commissioners for Foreign Missions, Presented at the Thirty-Sixth Annual Meeting, Held in Boston, Massachusetts, September 9–12, 1845*. Boston: T. R. Marvin.

Frye, Richard N. (ed.) (1951) *The Near East and the Great Powers*. Cambridge: Harvard UP.

Fuchs, Barbara-Weissbourd, Emily (eds.) (2015) *Representing Imperial Rivalry in the Early Modern Mediterranean*. Toronto: University of Toronto.

Fuller, Thomas (1840) *Historie of the Holy Warre*. London: W. Pickering.

Garcia, Humberto (2012) *Islam and the English Enlightenment, 1670–1840*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Garner, Roberta (1990) "Jacob Burckhardt as a Theorist of Modernity: Reading The Civilization of the Renaissance in Italy," *Sociological Theory* 8/1 (Spring): 48–57.

Gawrych, Geoge W. (1987) "Şeyh Gālib and Selim III: Mevlevism and the Nizam-ı Cedit," *International Journal of Turkish Studies* 4 (Summer): 91–114.

Gay, Peter (1966) *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism*. New York: Alfred A. Knopf.

el-Gazâlî, Ebû Hâmid M. (2009a) *Fezâihu'l-Bâtıniyye*. Muhammed Ali el-Kutb (yay.), Beyrût: el-Mektebetü'l-'Asriyye.

—— (2009b) *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. Mustafa Abdülcevâd 'Imrân (yay.), Kâhire: Dâru'l-Besâir.

—— (1999) *el-Maksadü'l-Esnâ Şerhu Esmâillâhi'l-Husnâ*. Mahmûd Bîcû (yay.). Dımaşk: Sabah.

Gel, Mehmet (2010) *XVI. Yüzyılın İlk Yarısında Osmanlı Toplumunun Dinî Meselelerine Muhalif Bir Yaklaşım: Şeyhülislam Çivizâde Muhyiddin Mehmet Efendi ve Fikirleri Üzerine Bir İnceleme* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi).

—— (2018) "Islâhat Çağında Osmanlı Halkının Dinî Hayatını 'Islâh'a Yönelik Saçaklızâde'nin İlginç Bir Önerisi: 'İlim ve 'Amele Da'vet ve İcbâr," *Belleten* LXXXII/293 (Nisan): 211-239.

Gencer, Bedri (2000) "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal," *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4–5 (Şubat-Temmuz): 103–154.

—— (2004) "Osmanlı'da Meşruiyet Tabakalaşmasının Oluşumu," İstanbul Üniversitesi SBF Dergisi 30 (Mart): 65–100.

—— (2010a) "Osmanlı İslâm Yorumu," *DoğuBatı* 13/54: 61–95.

—— (2010b) "Sovereignty and the Separation of Powers in John Locke," *The European Legacy* 15/3 (June): 323–339.

—— (2013a) "Bir Müceddid Olarak Ahmed Ziyâeddîn Gümüşhânevî," *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu*, Hür Mahmut Yücer (yay.), 46-77, İstanbul: Bağcılar Belediyesi.

—— (2013b) "İlahi Ekonomi Olarak Din," *Kün Edebiyat* 5 (Mart-Nisan): 20-23.

—— (2014) "Modern Medeniyet Tasavvuruna Giriş," *Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ocak): 21–57.

—— (2015) "Teodiseyi Aşan Gazâlî," *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, Bayram Ali Çetinkaya (yay.), 6/675-696, İstanbul: İnsan.

—— (2017) "Usûlden Esasa Türk Düşüncesi" *Muhafazakâr Düşünce* 14/51 (Ma-

yıs-Ağustos): 137–200.

—— (2017a) İslâm'da Modernleşme, 1839–1939. Ankara: Doğu Batı.

—— (2017b) "Keşf-i Kadimin Altı Kapısı," *Uluslararası İslâm Bilgeleri Zirvesi: İslâm'ın Evrensel Mesajı: Barış Adalet Özgürlük*, Derya Aydın (yay.), İstanbul: Şanlıurfa Valiliği, 118–125.

—— (2018a) "Tasavvufun Cemaat İnşası," *AKADEMİAR Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 4 (Haziran): 85–144.

—— (2018b) "İslâm Dünyasının Medeniyet İmtihanı," *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*, Necmettin Çalışkan, 1–34, Ankara: Nobel.

—— (2018c) "İslâm'da Müncî Yok Mehdî Var," *Star Açık Görüş* (04 Kasım).

Gencer, Mustafa (2009) "The Impact of Crimean War on Ottoman State, Reflections in German Press," *Tarihin Peşinde* 2 (Aralık): 163–182.

Genç, Mehmet (2014) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken.

Gençoğlu, Mustafa (2008) *Osmanlı Devleti'nde Batı'ya Eğitim Amacıyla Gönderilenler (1830- 1908) -Bir Grup Biyografisi Araştırması* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi).

—— (2014) "Sultan II. Abdulhamit'in Yurt Dışı Eğitim Politikası," *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/2: 33–73.

Gephardt, Katarina (2014) *The Idea of Europe in British Travel Narratives, 1789–1914*. Farnham: Ashgate.

Germanus, Julius (1933) "The Role of the Turks in Islam," *Islamic Culture* VII/4 (October 1933): 519–532, VIII/1 (January 1934): 1–14.

Gerrans, Philip (2004) "The Disposition of Things: Spontaneous Order in the Esprit des Lois," *The European Legacy* 9/6: 751–765.

Ghazvinian, John H. (2003) " 'A Certain Tickling Humour': English Travellers, 1560-1660 (Doctoral Dissertation, The University of Oxford, Trinity)

Ghosh, Peter (2014) *Max Weber and "The Protestant Ethic": Twin Histories*. Oxford: Oxford UP.

Gibb, Hamilton Alexander Ruskeen (1978) [1947] *Modern Trends in Islam*. New York: Octagon.

—— (ed.) (1932) *Whither Islam: A Survey of Modern Movements in the Moslem World*. London: Victor Gollancez.

—— (ed.) (1982) *Studies on the Civilization of Islam*. Princeton: Princeton UP.

—— -Bowen, Harold (1963 [1950–1957]) *Islamic Society and the West: A Study of the Impact of Western Civilization on Moslem Culture in the Near East*, I-II. Oxford: Oxford UP.

Gill, Graeme (2003) *The Nature and Development of the Modern State*. Basingsto-

ke: Palgrave Macmillan.

Gilman, Nils (2003) *Mandarins of the Future: Modernization Theory in Cold War America*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Gilson, Bernard (1984) *The Conceptual System of Sovereign Equality*. Leuven: Peeters.

Giray, Muharrem (1961) *Şanlı Harbiye'nin Tarihi*. İstanbul: Hilmi.

Glacken, Clarence J. (1967) *Traces on the Rhodian Shore: Nature and Culture in Western Thought from Ancient Times to the End of the Eighteenth Century*. Berkeley: University of California Press.

Gleason, John Howes (1950) *The Genesis of Russophobia in Great Britain: A Study of the Interaction of Policy and Opinion*. Cambridge: Harvard UP.

Glenny, Misha (2012) *The Balkans: Nationalism, War, and the Great Powers 1804–2012*. Toronto: House of Anansi Press.

Goffman, Daniel (2002) *The Ottoman Empire and Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge UP.

Gold, Milton (1961) "Toynbee on the Turks in the Near and Middle East," *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland* 3/4 (October): 77–99.

Goldstone, Jack A. (1988) "East and West in the Seventeenth Century: Political Crises in Stuart England, Ottoman Turkey, and Ming China," *Comparative Studies in Society and History* 30 (January): 103–42.

—— (2016) *Revolution and Rebellion in the Early Modern World*. New York: Routledge.

Gommers, Peter (2001) *Europe: What's in a Name? Geography, Mythos, Arts*. Leuven UP.

Gong, Gerrit W. (1984) *The Standard of 'Civilization' in International Society*. Oxford: Clarendon.

Gorman, Daniel (2012) *The Emergence of International Society in the 1920s*. Cambridge: Cambridge UP.

Gossip, Robert (1878) *Turkey and Russia. Their Races, History, and Wars. Embracing a Graphic Account of the Great Crimean War and of the Russo-Turkish War*, I-II. Edinburgh: Thomas C. Jack Grange.

Göçek, Fatma M. (1987) *East Encounters West: France and the Ottoman Empire in the Eighteenth Century*. Oxford: Oxford UP.

—— (1996) *Rise of the Bourgeoisie Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford UP.

Göçgün, Önder (1987) *Namık Kemal*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Gök, Hayrullah (2005) *Arşiv Belgeleri Işığında Kara Harp Okulu Tarihi* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi).

Gök, Nejdet (2012) "Mütercim Halîmî Efendi'nin Notları Çerçevesinde Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati ve Sonuçları," *Tarihin Peşinde* 7: 165–188.

Gökalp, Ziya (1981) *Makaleler VIII*. Ferit Ragıp Tuncor (yay.), Ankara: Kültür Bakanlığı.

—— (2007) *Bütün Eserleri Kitaplar 1*. M. Sabri Koz, (yay.), İstanbul: Yapı Kredi.

Gökyay, Orhan Şaik (1982) *Destursuz Bağa Girenler*. İstanbul: Dergâh.

Gölbaşı, Edip (2008) *The Yezidis and the Ottoman State: Modern Power, Military Conscription, and Conversion Policies, 1830-1909* (Master's Thesis, Bogaziçi University).

—— (2009) "Heretik Aşiretler ve II. Abdülhamid Rejimi: Zorunlu Askerlik Meselesi ve İhtida Siyaseti Odağında Yezidiler ve Osmanlı İdaresi," *Tarih Toplum ve Yeni Yaklaşımlar* 9 (Güz): 87-156.

Göze, Haluk Necdet (1964) *Modernism and Traditionalism in the Ottoman Empire, 1790–1922* (Doctoral Dissertation, The American University).

Gözler, Kemal (2008) *Anayasa Hukukuna Giriş*. Bursa: Ekin.

Grant, Jonathan (1999) "Rethinking the Ottoman Decline: Military Technology Diffusion in the Ottoman Empire, Fifteenth to Eighteenth Centuries," *Journal of World History* 10/1 (Spring): 179–201.

Greene, Frederick Davis (1896) *Armenian Massacres or The Sword of Mohammed*. Philadelphia: American Oxford.

Grenholm, Carl-Henric-Gunner, Göran (eds.) (2014) *Lutheran Identity and Political Theology*. Eugene: Pickwick.

Griffiths, John (ed.) (1859) *The Two Books of Homilies, Appointed to be Read in Churches*. Oxford: The UP.

Grimmer-Solem, Erik (2005) "German Social Science, Meiji Conservatism and the Peculiarities of Japanese History," *Journal of World History* 16/2 (June): 187–222.

Grosrichard, Alain (1998) *The Sultan's Court: European Fantasies of the East*. Liz Heron (trs.), New York: Verso.

Gule, Lars-Storebo, Oddvar (eds.) (1993) *Development and Modernity. Perspectives on Western Theories of Modernisation*. Bergen: Ariadne.

Gungwu, Wang (1984) "The Chinese Urge To Civilize: Reflections On Change," *Journal of Asian History* 18/1: 1–34.

Gusfield, Joseph R. (1967) "Tradition and Modernity: Misplaced Polarities in the Study of Social Change," *American Journal of Sociology* 72/4 (January): 351–362.

Gül, Halim (2003) *Mesnevî'de Kur'ânî Referanslar ve Kur'ân Ayetlerine Getirilen İşârî Yorumlar* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi).

Güldöşüren, Arzu (2013) *II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi).

Güler, Ruhi (2006) *Tanzimat'tan II. Meşrûtiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi).

Güler, Turgut (2014) *Cihângîr Tûğlar Selimnâme*. İstanbul: Ötüken.

Gülsoy, Ufuk (2000) *Osmanlı Gayrimüslimlerinin Askerlik Serüveni*. İstanbul: Simurg.

Gültepe, Necati (2009) *Mührün Gücü İlk Türk İslam Devletlerinde ve Osmanlılarda Bürokrasi*. İstanbul: Ötüken.

Güman, Osman (2014) "Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İlmihal Literatürü (1839-1922)," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 12/23: 167-211.

Gümüş, Musa (2015) "Leh ve Macar Mültecilerinin Osmanlı Devleti'ne Sığınması Beyin Göçü Olarak Değerlendirilebilir mi," *Tarih Okulu* Dergisi VIII/23: 363–387.

Günaltay, M. Şemseddin (1938) "İslam Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?" *Belleten* II/5-6 (II. Kanun-Nisan): 73–88.

Günay, Bekir (1992) *Mehmed Sadık Rifat Paşa'nın Hayatı, Eserleri ve Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Günay, Namidâr (1990) *Nâmık Kemâl'in Tasvîr-i Efkâr ve Diyojen Gazetelerindeki Makaleleri* (Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi).

Günaydın, İhsan-Kuzudişli, Ali-Çatak, Adem (yay.) (2014) *I. Uluslararası Ahmed Ziyaüddin Gümüşhanevî Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. Ankara: Gümüşhane Üniversitesi.

Gündüz, İrfan (1984) *Gümüşhânevî Ahmed Ziyaüddin: Hayatı-Eserleri-Tarikat Anlayışı ve Hâlidiyye Tarikatı*. İstanbul: Seha.

—— (1989a) *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Seha.

—— (1989b) "Sadreddin Konevi'nin eş-Şeceretü'n-Nu'maniyye fi'd-Devleti'l- Osmaniyye'ye Yaptığı Şerhin Değerlendirilmesi," *Selçuk Dergisi* 4, (Ocak): 101–111.

Gündüz, Mustafa (2012) *Eğitimci Yönüyle Ahmed Cevdet Paşa*. Ankara: Doğu Batı.

Gürel, Perin E. (2017) *The Limits of Westernization: A Cultural History of America in Turkey*. New York: Columbia UP.

Gürer, Ahmet Şamil (2014) "Tanzimat D**önemi**nde Sarıyerli Hoca Sâdık Efendi Vakası," *Türkoloji Araştırmaları* 9/7: 41-50.

Gürler, Kadir (2010) *Türk Modernleşmesi Sürecinde İktidar ve Din: Hadisin Sosyo-Politik Bağlamı ve Meşrûlaştırma*. Ankara: Sarkaç.

Hadden, Richard W. (1994) *On the Shoulders of Merchants: Exchange and the Mathematical Conception of Nature in Early Modern Europe*. Albany: State University of New York Press.

el-Hâdimî, Ebu Saîd Muhammed (2011) *el-Berîkatü'l-Mahmûdiyye fî Şerhi'ţ-Tarîkati'l-Muhammediyye*, I-V. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Hakyemez, Cemil (2014) *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap.

Halas, Elzbieta (1995) "Robert Morrison MacIver (1882–1960) on Temporality and Understanding of Social Phenomena," *Polish Sociological Review* 109: 5–14.

Halas, Elzbieta (2001) "How Robert M. MacIver Was Forgotten: Columbia And American Sociology in A New Light, 1929–1950," *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 37/1 (Winter): 27–43.

Hale, William (1994) *Turkish Politics and the Military*. London: Routledge.

Halikiopoulou, Daphne-Vasilopoulou, Sofia (eds.) (2013) *Nationalism and Globalisation: Conflicting or Complementary*? London: Routledge.

Halpern, Manfred (1963) *The Politics of Social Change in the Middle East and North Africa*. Princeton: Princeton UP.

Halton, Eugene (2014) *From the Axial Age to the Moral Revolution: John Stuart-Glennie, Karl Jaspers, and a New Understanding of the Idea*. New York: Palgrave Macmillan.

Hamidullah, Muhammad (1996) *Muslim Conduct of State: Being A Treatise of Muslim Public International Law, Consisting of The Laws of Peace, War and Neutrality, Together With Precedents From Orthodox Practice and Preceded by A Historical and General Introduction*. 7th ed. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Hammond, J. L. (John Lawrence)-Hammond, Barbara (1920) *The Town Labourer, 1760–1832: The New Civilisation*. London: Longmans, Green.

Hanaoka, Mimi (2016) *Authority and Identity in Medieval Islamic Historiography*. New York: Cambridge UP.

Haney, David Paul (2008) *The Americanization of Social Science: Intellectuals and Public Responsibility in the Postwar United States*. Philadelphia: Temple UP.

Hanioğlu, Mehmet Şükrü (1981) *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal.

—— (1986) *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889–1902)*. İstanbul: İletişim.

—— (1997) "Garbcılar: Their Attitudes Toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic," *Studia Islamica* 86/2 (August): 133–158.

—— (2001) *Preparation for A Revolution: The Young Turks, 1902–1908*. New York: Oxford UP.

Hanson, Brad (1983) "The "Westoxication" of Iran: Depictions and Reactions of Behrangi, al-e Ahmad, and Shariati," *International Journal of Middle East Studies* 15/1 (February): 1-23.

Hasan Hilmi Efendi (1981) *Tarikat Ehlinin El Kitabı (Miftâhu'l-Ârifîn)*. İrfan Gündüz-Hasan Ege (yay.), İstanbul: Şelale.

Hassan, Ümit (1977) İbn Haldun'un Metodu ve Siyaset Teorisi. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.

—— (2005) *Osmanlı: Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye*. İstanbul: İletişim.

Hathaway, Jane (1996) "Problems of Periodization in Ottoman History: The Fifteenth through the Eighteenth Centuries," *Turkish Studies Association Bulletin* XX/2 (Fall): 25–31.

—— (2004) "Rewriting Eighteenth-Century Ottoman History," *Mediterranean Historical Review* 19/1 (June): 29–53.

Hawthorn, Geoffrey (1994) *Enlightenment and Despair: A History of Social Theory*. Cambridge: Cambridge UP.

Haynes, Holly (2003) *The History of Make-Believe: Tacitus on Imperial Rome*. Berkeley: University of California Press.

Haynes, Jonathan (1983) "Two Seventeenth Century Perspectives on the Middle East: George Sandys and Sir Henry Blount," *Alif: Journal of Comparative Poetics* 3 The Self and the Other (Spring): 4–22.

Hazai, George (1987) "The Image of Europe in Ottoman Historiography", *Turkish Culture, Continuity and Change*, Sabri M. Akural (ed.), 71–74, Bloomington: Indiana University Turkish Studies.

He, Chuanqi (2012) *Modernization Science: The Principles and Methods of National Advancement*. Berlin: Springer Verlag

Headley, John M. (2008) *The Europeanization of the World: On the Origins of Human Rights and Democracy*. Princeton: Princeton UP.

Heater, Derek (1996) *World Citizenship and Government: Cosmopolitan Ideas in the History of Western Political Thought*. Basingstoke: Macmillan.

Heinberg, Richard (1995) *Memories and Vision of Paradise: Exploring the Universal Myth of A Lost Golden Age*. Wheaton: Quest.

Hellmann, Gunther-Fahrmeir, Andreas-Vec, Milos (eds.) (2016) *The Transformation of Foreign Policy: Drawing and Managing Boundaries from Antiquity to the Present*. New York: Oxford UP.

Hentsch, Thierry (1992) *Imagining the Middle East*. Fred A. Red (trs.), Montreal: Black Rose.

Heper, Metin (1985) *The State Tradition in Turkey*. Walkington: The Eothen.

—— (1987) 'Introduction," *The State and Public Bureaucracies: A Comparative Perspective*, Heper (ed.), Westport Connecticut: Greenwood.

Heraclides, Alexis-Dialla, Ada (2015) *Humanitarian Intervention in the Long Nineteenth Century: Setting the Precedent*. Manchester: Manchester UP.

Herberstein, Sigismund von (1851–52) *Notes Upon Russia*, I-II. London: Hakluyt Society.

Herman, Arthur (1997) *The Idea of Decline in Western History*. New York: The Free Press.

Herzog, Christoph-Motika, Raoul (2000) "Orientalism "alla turca": Late 19th / Early 20th Century Ottoman Voyages into the Muslim 'Outback'," *Die Welt des Islams*, New Series, 40/2, Ottoman Travels and Travel Accounts from an Earlier Age of Globalization (July): 139–195.

Hess, Andrew (1977) "Catastrophe or Continuity: Two Viewpoints on the Sixteenth Century Ottoman Crisis," *Turkish Studies Association Bulletin* 2/3 (November): 1–2.

—— (1985) "Islamic Civilization and the Legend of Political Failure," *Journal of Near Eastern Studies* 44/1 (January): 27–39.

Heyd, Uriel (1993) "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *The Modern Middle East*, Albert Hourani-Philip S. Khoury-Mary C. Wilson (eds.), 23–28, Berkeley: University of California Press.

Hinojosa, Lynne Walhout (2009) *The Renaissance, English Cultural Nationalism, and Modernism, 1860–1920*. New York: Palgrave Macmillan.

Hippocrates (1849) *The Genuine Works of Hippocrates*, I-II. Francis Adams (trs.). London: Sydenham Society.

Hockey, Katherine M.-Horrell, David G. (eds.) (2018) *Ethnicity, Race, Religion: Identities and Ideologies in Early Jewish and Christian Texts and in Modern Biblical Scholarship*. London & New York: Bloomsbury T&T Clark.

Hodgen, Margaret T. (1964) *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1977) *The Venture of Islam: Conscience and History in World Civilization*, I-III. Chicago: University of Chicago Press.

—— (1996) *Rethinking World History: Essays on Europe, Islam and World History*. New York: Cambridge UP.

Holbrook, Victoria Rowe (1994) *The Unreadable Shores of Love: Turkish Modernity and Mystic Romance*. Austin: University of Texas Press.

Holland, Alan J. (ed.) (1985) *Philosophy Its History and Historiography*. Dordrecht: Reidel.

Holland, Ben (2017) *The Moral Person of the State*. Cambridge: Cambridge UP.

Horton, Thomas Galland (1854) *Turkey: The People, Country, and Government*. London: Mason.

Hosking, Geoffrey (2012) *Russia and the Russians: A History*. Cambridge: Harvard UP.

Hourani, Albert Habib (1993) [1962] *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939*. Cambridge: Cambridge UP.

Housley, Norman (2001) *Crusading and Warfare in Medieval and Renaissance Europe*. Aldershot: Ashgate.

—— (2002) *Religious Warfare in Europe, 1400–1536*. Oxford: Oxford UP.

—— (2012) *Crusading and the Ottoman Threat, 1453–1505*. Oxford: Oxford UP.

Houssaie, Abraham-Nicolas Amelot de la (1677) *The History of the Government of Venice Wherein the Policies, Councils, Magistrates, and Laws of That State are Fully Related, and the Use of the Balloting Box Exactly Described*. London: H.C. [Henry Cruttenden] for John Starkey.

Howard, Douglas (1988) "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Century," *Journal of Asian History* 22/1: 52–77.

Hsia, R. Po-chia-Lehmann, Hartmut (eds.) (1995) *In and Out of the Ghetto: Jewish-Gentile Relations in Late Medieval and Early Modern Germany*. Cambridge: Cambridge UP.

Hughes, Lindsey (2000) *Russia in the Age of Peter the Great*. New Haven: Yale UP.

Huntington, Samuel P. (1957) *The Soldier and the State: The Theory of Civil-Military Relations*. Boston: Harvard UP.

—— (1971) "The Change to Change: Modernization, Development, and Politics," *Comparative Politics* 3/3 (April): 283–322.

Hurd, Elizabeth Shakman (2008) *The Politics of Secularism in International Relations*. Princeton: Princeton UP.

Hutchings, Kevin (2007) "Ecocriticism in British Romantic Studies," *Literature Compass* 4/1 (January): 172–202.

Hutter, Josep (2018) *Avrupa'dan Hilalin Gölgesine Sığınanlar (1850) Bir Mültecinin Hatıratından*. Bayram Nazır (yay.), İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür.

Idris, Murad (2018) *War for Peace: Genealogies of a Violent Ideal in Western and Islamic Thought*. New York: Oxford UP.

Iggers, Georg G. (1970) *The Cult of Authority: The Political Philosophy of the Saint-Simonians*. The Hague: Martinus Nijhoff.

—— -Wang, Q. Edward-Mukherjee, Supriya (2013) *A Global History of Modern Historiography*. New York: Routledge.

Imber, Colin (1997) *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*. Edinburgh: Edinburgh UP.

—— (2002) *The Ottoman Empire, 1300–1650: The Structure of Power*. New York: Palgrave Macmillan.

Ingham, Patricia-Warren, Michelle R. (eds.) (2003) *Postcolonial Moves: Medieval*

Through Modern. New York: Palgrave Macmillan.

Ingle, Harold N. (1976) *Nesselrode and the Russian Rapprochement with Britain, 1836–1844*. Berkeley: University of California Press.

Ingram, Anders (2015) *Writing the Ottomans: Turkish History in Early Modern England*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Ingram, Edward (1979) *The Beginning of the Great Game in Asia, 1828–1834*. New York: Oxford UP.

Iriye, Akira-Saunier, Pierre-Yves (eds.) (2009) *The Palgrave Dictionary of Transnational History: From the Mid–19th Century To The Present Day*. Palgrave Macmillan.

Irwin, Robert (1997) "Toynbee and Ibn Khaldun," *Middle Eastern Studies* 33/3 (July): 461–479.

—— (2006) *For Lust of Knowing: The Orientalists and Their Enemies*. London: Allen Lane.

—— (2018) *Ibn Khaldun: An Intellectual Biography*. Princeton: Princeton UP.

Isaac, Benjamin (2017) *Empire and Ideology in the Graeco-Roman World*. Cambridge: Cambridge UP.

Isin, Engin (2002) *Being Political: Genealogies of Citizenship*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Isom-Verhaaren, Christine (2011) *Allies with the Infidel: The Ottoman and French Alliance in the Sixteenth Century*. New York: I. B. Tauris.

—— -Schull, Kent F. (eds.) (2016) *Living in the Ottoman Realm: Empire and Identity, 13th to 20th Centuries*. Bloomington: Indiana UP.

Işık, Zekeriya (2017) "19. Yüzyıl Osmanlı Toplumunda Tarikatların Devlet Otoritesi Karşısındaki Tutumları," *Belleten* 81/290 (Nisan): 191-226.

Itzkowitz, Norman (1962) "Eighteenth Century Ottoman Realities," *Studia Islamica* 16: 73–94.

—— (1972) *Ottoman Empire and Islamic Tradition.* Chicago: University of Chicago Press.

Iyigun, Murat (2015) *War, Peace, and Prosperity in the Name of God: The Ottoman Role in Europe's Socioeconomic Evolution*. Chicago: University of Chicago Press.

İbn Arabî, Muhyiddin-Konevî, Sadreddin (2018) *eş-Şeceretü'n-Numâniyye fi'd-Devleti'l-'Osmaniyye*. Harun Çetin (trc.), İstanbul: IQ Kültür Sanat.

İbn Haldûn (2015) *Tercüme-i Mukaddime-i İbn Haldûn*, I-III. I-II Pîrîzâde Mehmet Sâhib (trc.), III: Ahmed Cevdet (trc.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

İbni Kemal, Ahmed Şemseddin (1296) *er-Risâletü'l-Münîre*. İstanbul: Matbaa-i Sahhaf Ahmed Efendi.

İbni Teymiyye, Ahmed b. 'Abdilhalîm b. 'Abdisselâm (2003) *İktizâu's-Sırâti'l-Müstakîm li Muhâlefeti Ashâbi'l-Cahîm*. Nâsır İbni 'Abdilkerîm el-'Akl (yay.), Riyâd: Dâru'l-Fazîle.

İbrahim Cûdî Efendi (2006) *Lügat-ı Cûdî*. İsmail Parlatır-Belgin Tezcan Aksu-Nikolai Tufar (yay.), Ankara: Türk Dil Kurumu.

İbrahim Şinasî (1960) *Makaleler*. Fevziye Abdullah Tansel (yay.), Ankara: Dün-Bugün.

İğdemir, Uluğ (yay.) (1970) *Kanunî Armağanı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İldem, Arzu Etensel (2000) *Fransız Gezginlerin Gözüyle Türkler ve Yunanlılar*. İstanbul: Boyut.

İmamoğlu, Abdullah Taha-Karataş, Veli (2016) "İrâde-i Seniyyeyi Hadislerle Desteklemek: II. Mahmud Dönemi Şeyhülislamlarından Yâsincizâde Abdülvehhâb Efendi ve *Hulâsatu'l-Burhan fî İtaati's-Sulta*n Adlı Risalesi," *Artuklu Akademi* 3/1: 21-54.

İnal, İbnülemin Mahmud Kemal (1982) *Son Sadrazamlar*, I-IV. İstanbul: Dergâh.

İnalcık, Halil (1964) "The Nature of Traditional Society: Turkey," *Political Modernization in Japan and Turkey*, Robert E. Ward-Dankwart A. Rustow (eds.), 42-63, Princeton: Princeton UP.

—— (1970) "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy," *Studies in the Economic History of the Middle East, From the Rise of Islam to the Present Day*, M.A. Cook (ed.), 207–18, London: Oxford UP.

—— (1978) *The Ottoman Empire: Conquest, Organization and Economy*. London: Variorum.

—— (1986) "Arab-Turkish Relations in Historical Perspective (1260–1914)," *Studies on Arab-Turkish Relations* 1: 148–157.

—— (1996) *Osmanlı İmparatorluğu: Toplum ve Ekonomi*. İstanbul: Eren.

—— (1997) *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1800*. London: Phoenix.

—— (1998) *Essays in Ottoman History*. İstanbul: Eren.

—— (2009–2016) *Devlet–i 'Aliyye: Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar*, I-IV. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

—— (2010) *Osmanlılar: Fütuhat, İmparatorluk, Avrupa İle İlişkiler*. İstanbul: Timaş.

—— (2017) *The Ottoman Empire and Europe: The Ottoman Empire and Its Place in European History*. İstanbul: Kronik.

—— -Faroqhi, Suraiya-Quataert, Donald (eds.) (1997) *An Economic and Social History of the Ottoman Empire, 1300–1914*. Cambridge: Cambridge UP.

—— -Seyitdanlıoğlu, Mehmet (yay.) (2006) *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. İstanbul: Phoenix.

İnan, Abdülkadir (1998) *Makaleler ve İncelemeler*, I-II. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

İpşirli, Mehmet (1981) "Hasan Kâfî El-Akhisarî ve Devlet Düzenine Ait Eseri: Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Âlem," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 10–11 (1979/1980): 239–278.

İrez, Feryal-Aksu, Hüsamettin (1992) *Boğaziçi Sefarethaneleri*. İstanbul: Yapı Kredi.

İrtem, Süleyman Kani (1999) *Şark Meselesi: Osmanlı'nın Sömürgeleşme Tarihi*. Osman Selim Kocahanoğlu (yay.), İstanbul: Temel.

—— (2003) *Bilinmeyen Abdülhamid Hususî ve Siyasî Hayatı*. Osman Selim Kocahanoğlu (yay.), İstanbul: Temel.

İskilipli Muhammed Atıf (1976) *Şeriat Medeniyeti: Medeniyet-i Şer'iyye ve Terakkiyat-ı Diniyye*. Sadık Albayrak (yay.), İstanbul: Şamil.

İslamoğlu, Huri (ed.) (2004) *Constituting Modernity: Private Property in the East and West*. New York: I. B. Tauris.

İslamoğlu, Huricihan-Keyder, Çağlar (1977) "Agenda for Ottoman History," *Review* 1: 31–56.

Jackson, Peter (2017) *The Mongols and the Islamic World: From Conquest to Conversion*. New Haven: Yale UP.

Jansen, Marius B. (2002) *The Making of Modern Japan*. Cambridge: The Belknap Press of the Harvard UP.

Jedlicki, Jerzy (1999) *A Suburb of Europe: Nineteenth-century Polish Approaches to Western Civilization*. Budapest: Central European UP.

Jelavich, Barbara (2004) *Russia's Balkan Entanglements, 1806–1914*. New York: Cambridge UP.

Jochmus, August (1883) *The Syrian War and the Decline of the Ottoman Empire, 1840-1848; in Reports, Documents and Correspondences, Etc*. Berlin: Albert Cohn.

Jones, Griffith Hartwell (1903) *The Dawn of European Civilization*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner.

Jost-John T.-Major Brenda (eds.) (2001) *The Psychology of Legitimacy: Emerging Perspectives on Ideology, Justice, and Intergroup Relations*. Cambridge: Cambridge UP.

Kaçmazoğlu, Hacı Bayram (2011) *Türk Sosyoloji Tarihi III: Yeni Türkiye'de Sosyolojinin Düşünsel Ve Kurumsal Temelleri*. İstanbul: Kitabevi.

Kafadar, Cemal (1993) "The Myth of the Golden Age: Ottoman Historical Consciousness in the Post-Süleymanic Era," *Süleyman the Second and his Time*, Halil İnalcik and Cemal Kafadar (eds.), 37–48, Istanbul: ISIS.

—— (1994) "The Ottomans and Europe," *Handbook of European History, 1400–*

1600: Late Middle Ages, Renaissance, and Reformation. Vol. 1: Structures and Assertions, Thomas A. Brady, Jr.-Heiko A. Oberman-James D. Tracy (eds.), 589–635, Leiden & New York: Brill.

—— (1997–98) "The Question of Ottoman Decline," *Harvard Middle Eastern and Islamic. Review* 4/1–2: 30–75.

—— (2018) "Prelude to Ottoman Decline Consciousness: Monetary Turbulence at the End of the Sixteenth Century and the Intellectual Response," *Osmanlı Araştırmaları* 51: 265–295.

Kahn, Victoria (2014) *The Future of Illusion: Political Theology and Early Modern Texts*. Chicago: University of Chicago Press.

Kaiser, Thomas (2000) "The Evil Empire? The Debate on Turkish Despotism in Eighteenth-Century French Political Culture," *The Journal of Modern History* 72/1 (March): 6–34.

Kanal, Hümmet (2014) "II. Abdülhamid Devrinde İstanbul Medreselerindeki Öğrencilerin Cerr Faaliyetleri," *Avrasya İncelemeleri Dergisi* (AVİD) III/2: 251-294.

—— (2016) "Sultan II. Abdülhamid'in Osmanlı Eğitimine Yaptığı Önemli Bir Katkı: Emlâk-ı Hümâyûn'a İnşa Edilen Okullar," *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi (SUTAD)* 40 (Güz): 151-176

Kantarcı, Şenol (2003) *Ermeni Araştırmaları 1. Türkiye Kongresi Bildirileri*, I-III. İstanbul: ASAM Ermeni Araştırmaları Enstitüsü.

Kapıcı, Özhan (2013a) "Bir Osmanlı Mollasının Fikir Dünyasından Fragmanlar: Keçecizâde İzzet Molla ve II. Mahmud Dönemi Osmanlı Siyaset Düşüncesi", *Osmanlı Araştırmaları* 42: 275–315.

—— (2013b) " "Rus-ı Menhûs": Osmanlı Tarihyazımında Moskof İmgesi," 13th International Association of Ottoman Social and Economic History (IAOSEH), Alcalá de Henares, Spain1–5 Ekim 2013.

Kaplan, Mehmed (1948) *Namık Kemal Hayatı ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

—— (1948) Tanzîr-i Telemak," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi* III/1-2 (30 Kasım): 1-20.

—— v.d. (yay.) (1974–1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, I-III. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Kara, İsmail (1987) *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi: Metinler-Kişiler*, I-II. İstanbul: Risale.

—— (1994) İslâmcıların Siyasi Görüşleri. İstanbul: İz.

—— (1998) "Ulema-Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/Muhalefete Katılmak," *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 4: 1–25.

—— (2001) *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh.

—— (2002–2014) *İslâm Siyasî Düşüncesinde Değişme ve Süreklilik: Hilâfet Risâleleri*, I-VI. İstanbul: Klasik.

—— (2005) "Turban and Fez: Ulema as Opposition," *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*, Elisabeth Özdalga (ed.), 162–200, London: Routledge Curzon.

—— (2012) *Din ile Modernleşme Arasında: Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*. İstanbul: Dergâh.

—— (yay.) (1992) *Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Ailesi 3*. Ankara: T.C. Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.

Kara, Seyfullah (2007) *Büyük Selçuklular ve Mezhep Kavgaları*. İstanbul: İz.

—— (2018) *Anadolu Selçuklularında Din ve Medeniyet*. Karabük: Deneme.

Karaca, Nuray (2008) *Pozitivizmin Erken Cumhuriyet Dönemine Etkisi*. Ankara: Anı.

Karadeniz, Yılmaz (2017a) *Osmanlı ve İran'ın İngiliz Paraleli Cemaleddin Esedâbadi (Afgani)*. Ankara: Gece.

—— (2017b) *Islahat Görünümlü İngiliz İşgali'nin Safhaları: İran Örneği (1800-1925)*. Ankara: Gece.

Karaer, Nihat (2003) *Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati İle Osmanlı ve Batı Kamuoyundaki Yankıları* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi).

—— (2015) "Paris'te İlk İkamet Elçiliğimiz Kuruluncaya Kadar (1797) Osmanlı-Fransız Diplomasi İlişkilerinin Genel Seyri," *OTAM Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 28/28 (Ocak): 65–85.

Karakaya, Yılmaz (1996) *Mustafa Rasih Efendi'nin 1793 Tarihli Rusya Sefâretnâmesi* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Karakuş, Sadık Emre (2018) "Edirne Şehir İdaresinin Bazı Özellikleri (1789-1839)," *Rifat Özdemir'e Armağan*, Rahmi Doğanay-Ahmet Çelik-Fatih Özçelik (yay.), 201-32, İstanbul: Hiperlink.

Karal, Enver Ziya (1942) Nizam-ı Cedit'e Dair Layihalar," *Tarih Vesikaları* I/86 (Nisan): 587–8.

—— (1942) *Selim III'ün Hatt-ı Hümâyûnları (Harpler ve İsyanlar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1946) *Selim III'ün Hatt-ı Hümâyûnları-Nizam-ı Cedit 1789–1807*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1954) "Devrim ve Lâiklik," *Lâiklik*, Türk Devrim Ocakları (yay.), 63-75, İstanbul: Milli Tesânüt Birliği.

—— (1970) *Osmanlı Tarihi V: Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789–1856)*.

Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1976) *Osmanlı Tarihi* VI*: Islahat Fermanı Devri (1856–1861)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1983) *Osmanlı Tarihi* VII*: Islahat Fermanı Devri (1861–1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1988) *Osmanlı Tarihi* VIII*: Birinci Meşrûtiyet ve İstibdat Devirleri (1876–1907)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1996) *Osmanlı Tarihi* IX*: İkinci Meşrûtiyet ve Birinci Dünya Savaşı (1876–1907)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Karmi, Ilan (1986) *The Tanzimat and the Non-Muslims: 1839–1878: The Implications of the Reforms in Nineteenth-Century Ottoman Empire on the Legal, Political, Economic and Social Status of Non-Muslims* (Doctoral Dissertation, The University of Wisconsin, Madison).

Karpat, Kemal H. (1959) *Turkey's Politics: The Transition to a Multi-Party System*. Princeton: Princeton UP.

—— (1974) *The Ottoman State and Its Place in the World History*. Leiden: Brill.

—— (1987) "Pan-İslamizm ve II. Abdülhamid: Yanlış Bir Görüşün Düzeltilmesi," *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi* 48 (Haziran): 13–35.

—— (2001) *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity State Faith and Community in the Late Ottoman State*. Oxford: Oxford UP.

—— (2002) *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays*. Leiden: Brill.

—— (2004) *Studies on Turkish Politics and Society: Selected Articles and Essays*. Leiden: Brill.

Kassab, Elizabeth Suzanne (2009) *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia UP.

Kâşânî, İzzeddîn (2010) *Tasavvufun Ana Esasları*. Hakkı Uygur (çev.), İstanbul: Kurtuba.

Katırcıoğlu, Nurhan Fatma (1984) "The Ottoman Ayan, 1550-1812: A Struggle for Legitimacy," (Master Thesis, University of Wisconsin, Madison),

Kâtip Çelebi (2016) *Siyaset Nazariyesi: Düstûru'l Amel li Islâhi'l Halel*. Ensar Köse (yay.), İstanbul: Büyüyen Ay.

Kautsky, John H. (ed.) (1962) *Political Change in Underdeveloped Countries: Nationalism and Communism*. New York: Wiley.

Kavak, Özgür (2011) "İki Âlim, İki Halife Adayı: Cüveynî'nin Nizâmülmük'ü, Gazzalî'nin Müstazhir'i," *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 16/31: 35-66.

Kaya, Gökhan (2015) "Bürokratik Nüfûza Karşı Monarşik Egemenliği Yeniden Kurgulamak Üzerine Bir Girişim: Mahmud Nedim Paşa'nın Görüşlerinde Ahlâk ve Devlet İdaresi," *OTAM Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Mer-*

kezi Dergisi 38 (Güz): 55–94.

Kaynar, Reşat (1985) *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kazan, Şevkiye (2009) "Klâsik Türk Şairlerinin Dilinden Beddualar," *Turkish Studies* 4/2 (Kış): 777–821.

Kazvinî, Hamdullah Müstevfî-i (2018) *Târih-i Güzide*. Mürsel Öztürk (trc.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Keçecizâde İzzet Mollâ (2005) *Dîvân-ı Bahâr-ı Efkâr*. Ömür Ceylan, Ozan Yılmaz (yay.). İstanbul: Sahhaflar Kitap Sarayı.

Keddie, Nikki R. (1969) "Pan-Islam as Proto-Nationalism," *The Journal of Modern History* 41/1 (March): 17–28.

—— (1972) *Sayyid Jamal Al-Din "Al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.

Keller, Marcus-Irigoyen-García, Javier (eds.) (2016) *The Dialectics of Orientalism in Early Modern Europe*. New York: Palgrave Macmillan.

Kelly, Gary-Applegate, Edd (eds.) (1996) *British Reform Writers, 1789–1832*. Detroit: Gale Research.

Kelly, Matthew (2008) "The Fall of Decline: the Decline Paradigm and its Lessons," *Revue IBLA Institut des Belles Lettres Arabes* 201/1 (January): 101–117.

Kenan, Seyfi (yay.) (2010a) *Osmanlılar ve Avrupa: Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar.* İstanbul: TDV İSAM.

—— (yay.) (2010b) *Nizâm-ı Kadîm'den Nizâm-ı Cedîd'e III. Selim ve Dönemi*. İstanbul: TDV İSAM.

Kerimi, Fatih (2001) *İstanbul Mektupları*. Fazıl Gökçek (yay.), İstanbul: Çağrı.

Kerner, Robert J. (1937) "Russia's New Policy in the Near East after the Peace of Adrianople; Including the Text of the Protocol of 16 September 1829," *Cambridge Historical Journal* 5/3: 280–290.

Keskintaş, Orhan (2018) *Adalet, Ahlâk ve Nizam: Osmanlı Siyasetnameleri*. İstanbul: İletişim.

Khadduri, Majid (1955) *War and Peace in the Law of Islam*. Baltimore: Johns Hopkins UP.

Khalifa Abdul Hakim (1953, 1980) *Islamic Ideology: The Fundamental Beliefs and Principles of Islam and Their Application to Practical Life*. Lahore: Institute of Islamic Culture.

Khan, H. A. (ed.) (1994) *The Birth of the European Identity: The Europe-Asia Contrast in Greek Thought 490–322 B.C.* Nottingham: Nottingham UP.

Khoury, Dina Rizk (1997) *State and Provincial Society in the Ottoman Empire: Mosul, 1540–1834*. Cambridge: Cambridge UP.

Kılıç, Rüya (2006) "Osmanlı Devleti'nde Yönetim-Nakşbendi İlişkisine Farklı Bir Bakış: Hâlidî Sürgünleri," *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 17: 103–119.

Kınalızâde Alî Çelebî (2014) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Kırımî-zâde Mehmed Neş'et (2006) *Kırımî-zâde Mehmed Neş'et Efendi tarafından Sultan İkinci Abdülhamîd Han'a Takdim Edilen Jurnallerin Tahkik Raporları*. Raşit Gündoğdu, Kemal Erkan, Ahmet Temiz (yay.), İstanbul: Çamlıca.

Kırlı, Cengiz (2009) *Sultan ve Kamuoyu: Osmanlı Modernleşme Sürecinde "Havadis Jurnalleri" 1840-1844*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Kırmızı, Abdülhamit (2013) "Sultan II. Abdülhamid'in Kişiliğinde Süreklilik ve Kopuş," *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*, Coşkun Yılmaz (yay.), 17-30. İstanbul: Sultanbeyli Belediyesi.

Kırpık, Cevdet (2016) *Osmanlı'da Şehzade Eğitimi*. İstanbul: Ötüken.

Kısakürek, Necip Fazıl (1973) *Moskof*. İstanbul: Toker.

Kilzer, Ernest-Ross, Eva J. (1954) *Western Social Thought*. Milwaukee: Bruce.

King, Desmond-Le Galès, Patrick (2017) *Reconfiguring European States in Crisis*. Oxford: Oxford UP.

King, Richard (1999) *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India, and 'The Mystic East'*. London: Routledge.

Kireççi, Mehmet Akif (2007) *Decline Discourse and Self-Orientalization in the Writings of Al-Ṭahṭāwī, Taha Ḥusayn and Ziya Gokalp: A Comparative Study of Modernization in Egypt and Turkey* (Doctoral Dissertation, University of Pennsylvania).

Kitayama, Shinobu-Cohen, Dov (eds.) (2007) *Handbook of Cultural Psychology*. New York: Guilford.

Kläger, Florian-Bayer, Gerd (eds.) (2016) *Early Modern Constructions of Europe: Literature, Culture, History*. New York: Routledge.

Klinger, Janeen (2017) "A Sympathetic Appraisal of Cold War Modernization Theory," *The International History Review* 39/4: 691–712.

Knolles, Richard (1687) *The Turkish History from the Original of that Nation, to the Growth of the Ottoman Empire with the Lives and Conquests of their Princes and Emperours*, I-II. London: Thomas Basset.

Koca Râgıb Mehmed Paşa (2003) *Tahkik ve Tevfik -Osmanlı-İran Diplomatik Münasebetlerinde Mezhep Tartışmaları-*. Ahmet Zeki İzgöer (yay.), İstanbul: Kitabevi.

Koca Sekbanbaşı (t.y.) *Koca Sekbanbaşı Risâlesi*. Abdullah Uçman (yay.), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Kocabaşoğlu, Uygur (2004) *Majestelerinin Konsolosları: İngiliz Belgeleriyle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İngiliz Konsoloslukları (1580–1900)*. İstanbul: İletişim.

Koçibey (1998) *Koçibey Risalesi*. Yılmaz Kurt (yay.), Ankara: Akçağ.

Kodaman, Bayram (1987) "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında Takip Ettiği Genel Politikası", *Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri Bildirileri 13–14 Mart 1985*, 71–89, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1990) *Abdülhamid Devri Eğitim Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Kohn, Hans (1960) *Pan-Slavism Its History and Ideology*. New York: Vintage.

Kohn, Livia (2001) *Daoism and Chinese Culture*. Cambridge: Three Pines.

Koloğlu, Orhan (1987) *Abdülhamit Gerçeği: Ne Ulu Hakan, Ne Kızıl Sultan*. İstanbul: Gür.

—— (1987) *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti.

Konuk, Ahmed Avni (2006) *Mesnevî-i Şerîf Şerhi Tercüme ve Şerh*, I-IX. Mustafa Tahralı, Osman Türer, Safi Arpaguş (yay.), İstanbul: Kitabevi.

Korkmaz, Dilek (2006) *Hoca Kadri Nâsıh'ın Hayatı Eserleri ve Görüşleri* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi).

Korkut, Hasan (2007) *Osmanlı Elçileri Gözüyle Avrupa.* İstanbul: Gökkubbe.

Kossuth, Louis (1877) "Russian Aggression, as Specially Affecting Austro-Hungary and Turkey," *The Contemporary Review* XXXI (December): 1–24.

Kotilaine, Jarmo-Poe, Marshall (eds.) (2004) *Modernizing Muscovy: Reform and Social Change in Seventeenth-Century Russia*. New York: Routledge Curzon.

Kowner, Rotem-Demel, Walter (eds.) (2015) *Race and Racism in Modern East Asia: Interactions, Nationalism, Gender and Lineage*. Leiden: Brill.

Köker, Levent (2007) *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim.

Köksal, Asım Cüneyd (2017) *Fıkıh ve Siyaset: Osmanlılarda Siyâset-i Şer'iyye*. İstanbul: Klasik.

Köksal, Osman (2003) "Sultan Aziz'in Avrupa Seyahati Dönüşü Münasebetiyle Yapılan Kutlamalar ve Bir Manzum Tarihçe," *Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 4/1 (Haziran): 117–134.

Köprülü, Fuad (1976) *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Köprülüzâde Mehmed Fuad (1913) "Musâhabe-i İçtimâiye: Mekteb-Medrese," *Tasvîr-i Efkâr* 15 Mart 1913.

Kritzman, Lawrence D.-Reilly, Brian J.-DeBevoise, M. B. (eds.) (2007) *The Columbia History of Twentieth-Century French Thought*. New York: Columbia UP.

Kudrycz, Walter (2011) *The Historical Present: Medievalism and Modernity*. New York: Continuum.

Kula, Onur Bilge (2010) *Batı Felsefesinde Oryantalizm ve Türk İmgesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

—— (2011) *Batı Edebiyatında Oryantalizm ve Türk İmgesi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Kumar, Krishan (2017) *Visions of Empire: How Five Imperial Regimes Shaped the World*. Princeton: Princeton UP.

Kumrular, Özlem (2008) *Türk Korkusu: Avrupa'da Türk Düşmanlığının Kökeni*. İstanbul: Doğan.

—— (2015) *İslam Korkusu: Kökenleri ve Türklerin Rolü*. İstanbul: Doğan.

—— (yay.) (2005) *Dünyada Türk İmgesi*. İstanbul: Kitap.

Kunt, Metin-Woodhead, Christine (eds.) (1995) *Süleyman the Magnificent and His Age: the Ottoman Empire in the Early Modern World*. London & New York: Longman.

Kuran, Ercümend (1968) *Avrupa'da Osmanlı İkamet Elçiliklerinin Kuruluşu ve İlk Elçilerin Siyasi Faâliyetleri, 1793–1821*. Ankara: Türk Kültürü Araştırma Enstitüsü.

Kuran, Timur (2012) *The Long Divergence: How Islamic Law Held Back the Middle East*. Princeton: Princeton UP.

el-Kûranî, Ahmed b. İsmaîl (2007) *ed-Dürerü'l-Levâmi'fî Şerhi Cem'i'l-Cevâmi'*. İlyas Kaplan (yay.), Beyrût: Dâru Sâdır.

Kurat, Akdes Nimet (1953) "Panslavizm," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* XI/2–4: 241–278.

——(1987) *Rusya Tarihi Başlangıçtan 1917'ye Kadar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1990) *Türkiye ve Rusya*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Kurşun, Zekeriya (1992) *Yol Ayrımında Türk-Arap İlişkileri*. İstanbul: İrfan.

—— (2018) "Tarihten Alınacak İran Dersleri," *Yeni Şafak* 04 Ocak.

Kurtaran, Uğur (2014) "Sultan Birinci Mahmud'un Rusya'ya Verdiği 1739 Tarihli Ahidnâmenin Diplomatik Açıdan Tahlili," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 29/1 (Haziran): 213–232.

Kushner, David (1987) "The Place of the Ulema in the Ottoman Empire during the Age of Reform (1838–1918)," *Turcica* 19: 51–74.

Kut, Günay-Eldem, Edhem (2010) *Rumelihisarı Şehitlik Dergâhı Mezar Taşları*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Kutay, Cemal (2002) *Sultan Abdülaziz'in Avrupa Seyahati*. İstanbul: Boğaziçi.

Kutluoğlu, Muhammed H. (1998) *The Egyptian Question (1831–1841): The Expansionist Policy of Mehmed Ali Paşa in Syria and Asia Minor and the Reaction of The Sublime Porte*. İstanbul: Eren.

—— (1997) "1833 Kütahya Antlaşmasının Yeni Bir Değerlendirmesi" *Osmanlı Araştırmaları* 17: 265–287.

Kuzu, Mehmet (2007) *Yıldız Sarayında Bir Papaz Luwīs Ṣābūnjī*. İstanbul: Selis.

Küçük, Hülya (1998) "Legitimation Function of the Mystical Orders in the Turkish History," *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Eylül 1998): 265–283.

Kühnelt, Jörg (ed.) (2008) *Political Legitimization without Morality*? Dordrecht: Springer.

Küreli, İbrahim v.d. (yay.) (2014) *I. Mahmud-Nadir Şah Mektuplaşmaları. 3 Numaralı Nâme-i Hümâyûn Defteri=İran Vesâire Nâme-i Hümâyûn (Transkripsiyon/Tıpkıbasım)*. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

Kütükoğlu, Bekir (1993) *Osmanlı-İran Siyâsî Münasebetleri (1578–1612)*. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Kütükoğlu, Mübahat S. (yay.) (1990) *Sultan II. Mahmut ve Reformları Semineri, 28–30 Haziran 1989 Bildiriler*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Lach, Donald F. (1994) *Asia in the Making of Europe*, I-II. Chicago: University of Chicago Press.

Lagerwey, John (2010) *China: A Religious State*. Hong Kong: Hong Kong UP.

Lale, Mehmet (2006) *II. Mahmud Dönemi Kıyafet Alanında Yapılan Yenilikler* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi).

Lalor, Bernard A. (1972) "Promotion Patterns of Ottoman Bureaucratic Statesmen from the Lale Devri until the Tanzimat," *Güneydoğu Avrupa Araştırmaları Dergisi* 1: 77–92.

Lamb, Margaret (1981) "The Making of a Russophobe: David Urquhart: The Formative Years, 1825–1835," *The International History Review* 3/3 (July): 330–357.

Landau, Jacob M. (1994) *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organization*. Oxford: Clarendon.

Landweber, Julia Anne (2001) *French Delight in Turkey: The Impact of Turkey on the Construction of French Identity, 1660–1789* (Doctoral Dissertation, Rutgers University).

Lane-Poole, Stanley (1959) *Lord Stratford Canning'in Türkiye Hatıraları*. Can Yücel (trc). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür.

Laqueur, Walter Z. (1955) "The Appeal of Communism in the Middle East," *Middle East Journal* 9/1 (Winter): 17–27.

Larrain, Jorge (2013) *Ideology and Cultural Identity: Modernity and the Third World Presence*. New York: John Wiley.

Latham, Michael E. (2000) *Modernization as Ideology: American Social Science and "Nation Building" in the Kennedy Era*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

—— (2011) *The Right Kind of Revolution: Modernization, Development, and U.S. Foreign Policy from the Cold War to the Present*. Ithaca: Cornell UP.

Le Duc, Léouzon (1853) *The Russian Question; or, the Crisis in the East*. J. H. Urquhart (trs.), London: Clarke.

Le Goff, Jacques (1992) *The Medieval Imagination*. Arthur Goldhammer (trs.), Chicago: The University of Chicago Press.

Lee, Dwight E. (1942) "The Origins of Pan-Islamism," *American Historical Review* 67/2 (January): 278–87.

Lee, Stephen J. (2007) *Aspects of European History 1789-1980*. London: Routledge.

Leibniz, Gottfried Wilhelm (2007) *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Edited with an Introduction by Austin Farrer, Translated by E.M. Huggard, Charleston: BiblioBazaar.

Lekesiz, M. Hulusi (1997) *16. Yüzyıl Osmanlı Düzenindeki Değişimin Tasfiyeci (Prütanist) Bir Eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve Fikirleri* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi).

Lepori, Dunya D. (2012) *Governing Piety: Islam, Empire and Moderation in Late Modernity* (Doctoral Dissertation, University of Massachusetts, Amherst).

Lerner, Daniel (1958) *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East*. Glencoe: The Free Press.

L'Estoile, Benoît de-Neiburg, Federico-Sigaud, Lygia Maria (eds.) (2005) *Empires, Nations, and Natives. Anthropology and State-Making*. Durham & London: Duke UP.

Levin, Harry (1969) *The Myth of the Golden Age in the Renaissance*. Bloomington: University of Indiana Press.

Levin, Lawrence Meyer (1936) *The Political Doctrine of Montesquieu's "Esprit des Lois": Its Classical Background*. New York: Institute of French Studies, Columbia University.

Levin, Paul T. (2007) *From "Saracen Scourge" to "Terrible Turk": Medieval, Renaissance, and Enlightenment Images of the "Other" in the Narrative Construction of "Europe"* (Doctoral Dissertation, University of Southern California).

Levy, Avigdor (1983) "The Ottoman Ulema and the Military Reform of Sultan Mahmud II," *The Ulama in the Modern Muslim Nation-State,* Abubaker A. Bagader (ed.), 29–53, Kuala Lumpur: MYMOM.

Lewis, Bernard (1954) "Communism and Islam," *International Affairs* (Royal Institute of International Affairs 1944-) 30/1 (January): 1–12.

—— (1958) "Some Reflections on the Decline of the Ottoman Empire," *Studia Islamica* 9: 111–27.

—— (1961) *The Emergence of Modern Turkey*. New York: Oxford UP.

—— (1962) "Ottoman Observers of Ottoman Decline," *Islamic Studies* 1/1: 71–87.

—— (1982) *The Muslim Discovery of Europe*. New York: W. W. Norton.

—— (1984) *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Metin Kıratlı (trc), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1993) *Islam and the West*. New York: Oxford UP.

—— (1996) *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years*. New York: Scribner.

—— (2002) *What Went Wrong?: Western Impact and Middle Eastern Response*. Oxford: Oxford UP.

—— (2004) *From Babel to Dragomans: Interpreting the Middle East*. New York: Oxford UP.

—— (2011) *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago: Open Court.

Lewis, George Cornewall (1852) *A Treatise on the Methods of Observation and Reasoning in Politics,* I-II. London: Parker.

—— (1877) *Remarks on the Use and Abuse of Some Political Terms*. Oxford: James Thornton.

Lieber, Francis (1855) "Was Napoleon A Dictator?" *Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art* 5/25 (January): 12–21.

—— (1881) *The Miscellaneous Writings of Francis Lieber*, I-II. Philadelphia: J.B. Lippincott.

Lieven, Dominic (ed.) (2006) *The Cambridge History of Russia, Volume 2: Imperial Russia, 1689–1917*. Cambridge: Cambridge UP.

Lindenfeld, David F. (1997) *The Practical Imagination: The German Sciences of State in the Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Linklater, Andrew (1998) *Transformation of Political Community: Ethical Foundations of the Post-Westphalian Era*. Cambridge: Polity.

Lockman, Zachary (2010) *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. 2nd ed. Cambridge: Cambridge UP.

Lomborg, Bjorn (2001) *The Skeptical Environmentalist: Measuring the Real State of the World*. Cambridge: Cambridge UP.

Loughlin, Martin (2003) *The Idea of Public Law*. Oxford: Oxford UP.

—— (2010) *Foundations of Public Law*. Oxford: Oxford UP.

—— (2018) *Political Jurisprudence*. Oxford: Oxford UP.

Love, Walter D. (1965) "Edmund Burke's Idea of the Body Corporate: A Study in Imagery," *The Review of Politics* 27/2 (April): 184–197.

Lowry, Heath W. (2000) "The State of the Field: A Retrospective Overview and Assessment of Ottoman Studies in the United States of America and Canada," *Turkish Studies Association Bulletin* 24/1 (Spring): 65–119.

—— (2003) *The Nature of the Early Ottoman State*. Albany: State University of New York Press.

Lucas, John Scott (2003) *Astrology and Numerology in Medieval and Early Modern Catalonia: The Tractat de Prenostication de la Vida Natural Dels Háomens*. Leiden: Brill.

Lucci, Diego (2017) "Deism, Freethinking and Toleration in Enlightenment England," *History of European Ideas* 43/4: 345-358.

Lucinge, René de (1606) *The Beginning, Continuance, and Decay of Estates*. John Finet (trs.), London: John Bill.

Luke, Timothy W. (1990) *Social Theory and Modernity: Critique, Dissent and Revolution*. London: Sage.

Lund, Erik-Pihl, Mogens-Slok, Johannes (1971) *A History of European Ideas*. W. Glyn Jones (trs.), London: C. Hurst.

Luttwak, Edward (1969) *Coup d'État A Practical Handbook*. New York: Alfred A. Knopf.

Lütfî Paşa (1341) *Tevârîh-i Âl-i Osmân*. Âsâr-ı Atîka Müzesi ve Kütüphanesi Müdürü Âlî (yay.), İstanbul: Matbaa-i Âmire.

—— (1991) *Âsafnâme*. Mübahat Kütükoğlu (yay.), İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Lybyer, Albert Howe (1966) *The Government of the Ottoman Empire in the Time of Suleiman the Magnificent*. New York: Russel & Russel.

MacColl, Malcolm (1888) "Islam and Civilisation," *The Contemporary Review* 53 (1 January): 537–59.

MacGahan (Mageman), Januarius Aloysius (1292/1875) *Hîve Seyâhatnâmesi ve Târîh-i Musavver*. Kolağası Ahmed (trc.), İstanbul: Basiret Matbaası.

Mackintosh, James (1851) *Miscellaneous Works of the Right Honorable Sir James Mackintosh*. 2nd ed. London: Longman.

Maclean, Gerald (2004) *The Rise of Oriental Travel: English Visitors to the Ottoman Empire, 1580–1720*. New York: Palgrave Macmillan.

—— (2007) *Looking East: English Writing and the Ottoman Empire before 1800*. New York: Palgrave Macmillan.

MacLean, Matthew (2007) *The "Cosmographia" of Sebastian Münster: Describing the World in the Reformation*. Aldershot: Ashgate.

Maclear, George Frederick [1833–1902] (1863) *A History of Christian Missions During the Middle Ages*. Cambridge & London: MacMillan.

MacQueen, James (1854) *The War, Who's to Blame?; Or, the Eastern Question Investigated from the Official Documents*. London: James Madden.

Madariaga, Isabel de (2000) *Politics and Culture in the Eighteenth Century: Collected Essays*. London & New York: Longman.

Madden, Richard Robert (1862) *The Turkish Empire: In Its Relations with Christianity and Civilization*. London: T. Cautley Newby.

Magnarella, Paul J. (2003) "Turkish-American Intellectual Exchange and Community Research in Turkey (1930–1980)," *The Turkish Studies Association Journal* 27/1–2: 69–89.

Mahmud Celâleddin Paşa (1326–1327/1908–1909) *Mir'ât-ı Hakîkat*. İstanbul: Matbaa-i Osmâniye.

Mahmud Nedim Paşa (1327) *Âyine ve Hasbihâl*. İstanbul: Karabet Matbaası.

el-Mahzûmî, Muhammed Paşa (1980) *Hâtırâtu Cemâliddîn el-Efğânî el-Hüseynî*. Beyrût: Dâru'l-Hakika.

Malcolm, Noel (2019) *Useful Enemies: Islam and the Ottoman Empire in Western Political Thought, 1450–1750*. Oxford UP.

Malia, Martin (1999) *Russia Under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard UP.

Malik, Jamal (1996) *Colonialization of Islam: Dissolution of Traditional Institutions in Pakistan*. Delhi: Manohar.

Malte-Brun, Conrad (1822) *Universal Geography, Or, A Description of All the Parts of the World, on a New Plan, According to the Great Natural Divisions of the Globe, I-IV*. Edinburgh: Balfour & Clarke.

Mann, Michael (2013) *The Sources of Social Power*, I-IV. Cambridge: Cambridge UP.

Manning, Russell re (2005) *Theology at the End of Culture: Paul Tillich's Theology of Culture and Art.* Leuven: Peeters.

Marcus, Alan I. (ed.) (2015) *Service as Mandate: How American Land-Grant Universities Shaped the Modern World, 1920–2015*. Tuscaloosa: University of Alabama Press.

Mardin, Ebul'ula (1946) *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

—— (2018) *Huzur Dersleri*, I-II. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.

Mardin, Şerif (1960) "The Mind of the Turkish Reformer 1700–1900," *The Western Humanities Review* 14/4 (Autumn): 413–436.

—— (1962) *The Genesis of the Young Ottoman Thought. A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*. Princeton: Princeton UP.

—— (1983) *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.

—— (1989) *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. Albany: State University of New York Press.

—— (1991a) *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.

—— (1991b) "The Just and the Unjust," *Daedalus* 120/3 (Summer): 113–129.

—— (1992) *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.

—— (1995) *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.

—— (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim.

—— (2006) *Religion, Society and Modernity in Turkey*, Syracuse: Syracuse UP.

—— (2008) *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*. İstanbul: İletişim.

Mardin, Yusuf (1974) *Namık Kemal'in Londra Yılları*. İstanbul: Milliyet.

el-Mardinî, Yusuf Sıdkî (2015) *Mesîru Umûmi'l-Muvahhidîn Şerh u Terceme-i İhyâu Ulûmi'd-Dîn İhyâ Tercüme ve Şerhi*, I-VI. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (yay.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

Marlow, Louise (2002) *Hierarchy and Egalitaranism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge UP.

Marmont, Marshal Auguste de (1839) *The Present State of the Turkish Empire*. Lt. Col. Sir Frederick Smith, K.H. (trs.), London: John Ollivier.

Marr, Timothy (2006) *The Cultural Roots of American Islamicism*. New York: Cambridge UP.

Marriott, John Arthur Ransome (1918) *The Eastern Question: An Historical Study of European Diplomacy*. Oxford: Clarendon.

Martin, John Jeffries (ed.) (2007) *The Renaissance World*. New York: Routledge.

Martindale, Don (1961) *The Nature and Types of Sociological Theory*. London: Routledge & Kegan Paul.

Martinelli, Alberto (2005) *Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity*. London: Sage.

Marx, Karl (2000) *Selected Writings*. David McLellan (ed.), New York: Oxford UP.

Mason, Sheila Mary (1975) *Montesquieu's Idea of Justice*. Dordrecht: Springer.

Massie, Robert K. (2011) *Peter the Great: His Life and World*. New York: Random House.

Massignon, Louis (1922) "What Moslems Expect. An Introductory Study of Moslem Demands," *The Muslim World* 12/1 (January): 7–24.

Masud, Muhammad Khalid-Salvatore, Armando-Bruinessen, Martin van (eds.) (2009) *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*. Edinburgh: Edinburgh UP.

Matheou, Nicholas S. M.-Kampianaki, Theofili-Bondioli, Lorenzo M. (eds.)

(2016) *From Constantinople to the Frontier: The City and the Cities*. Leiden & Boston: Brill.

May, Lini S. (1970) *The Evolution of Indo-Muslim Thought After 1857*. Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.

Mazower, Mark (2012) *Governing the World: The History of an Idea, 1815 to the Present*. New York: Penguin.

Mazzotta, Giuseppe (1998) *The New Map of the World: The Poetic Philosophy of Giambattista Vico*. Princeton: Princeton UP.

McNally, Raymond T. (1964a) "Chaadaev's Evaluation of Peter the Great," *Slavic Review* 23/1 (March): 31–44.

—— (1964b) "The Significance of Chaadayev's Weltanschauung," *The Russian Review* 23/4 (October): 352–361.

MEB (1940–1988) *İslam Ansiklopedisi*, I-XX. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Mehmed Memduh Paşa (1913) *Kuvvet-i İkbâl Alâmet-i Zevâl*. İstanbul: Matbaa-i Hayriyye ve Şürekası.

Menchinger, Ethan (2014) "A Reformist Philosophy of History: The Case of Ahmed Vâsıf Efendi," *Osmanlı Araştırmaları* 44: 141–168.

—— (2019) "Contemporary Ottoman Views of Catherine the Great," *Journal for Eighteenth-Century Studies* 42/1 (March): 84–100.

—— (2016) "Free Will, Predestination, and the Fate of the Ottoman Empire," *Journal of the History of Ideas* 77/3 (July): 445–466.

—— (2017) *The First of the Modern Ottomans: The Intellectual History of Ahmed Vasif*. Cambridge: Cambridge UP.

Menczer, Bila (1994) *Tensions of Order and Freedom: Catholic Political Thought, 1789–1848*. New Brunswick: Transaction.

Mengi, Mine (1987) *Divan Şiirinde Hikemî Tarzın Büyük Temsilcisi Nâbî*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Menocal, Maria Rosa-Scheindlin, Raymond P.-Sells, Michael (eds.) (2000) *The Cambridge History of Arabic Literature: The Literature of Al-Andalus*. Cambridge: Cambridge UP.

Mercan, Mehmet (2017) "Osmanlı Padişahlarının Yurt İçi Gezileri (Bir Kronoloji Denemesi)," *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* (TAED) 60: 459–474.

Merchant, Caroly (2003) *Reinventing Eden: The Fate of Nature in Western Culture*. London & New York: Routledge.

Merçil, Erdoğan (2006) *Müslüman Türk Devletleri Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Mermutlu, Bedri (2003) *Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi*. İstanbul: Kaknüs.

Merton, Robert K. (1968) [1957] *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: The Free Press.

Meserve, Margaret (2008) *Empires of Islam in Renaissance Historical Thought*. Cambridge: Harvard UP.

Mettan, Guy (2017) *Creating Russophobia: From the Great Religious Schism to Anti-Putin Hysteria*. Atlanta: Clarity.

Mısıroğlu, Kadir (2013) *Bir Mazlum Padişah: Sultan II. Abdülhamid Han*. İstanbul: Sebil.

Mickiewicz, Adam (1833) *The Books and the Pilgrimage of the Polish Nation*. London: James Ridgway, Piccadil.

Mikhail, Alan-Philliou, Christine M. (2012) "The Ottoman Empire and the Imperial Turn," *Comparative Studies in Society and History* 54/4 (October): 721–745.

Mill, John Stuart (1874) *Dissertations and Discussions: Political, Philosophical and Historical*. New York: Henry Holt.

Miller, Fred Dycus-Biondi, Carrie-Ann (eds.) (2007) *A History of the Philosophy of Law from the Ancient Greeks to the Scholastics*. Dordrecht: Springer.

Miller, Lynn H. (2018) *Global Order: Values and Power in International Relations*. New York Routledge.

Mitchell, Lynette-Melville, Charles (eds.) (2013) *Every Inch a King: Comparative Studies on Kings and Kingship in the Ancient and Medieval Worlds*. Leiden: Brill.

Montagu, Mary Wortley (1861) *The Letters and Works of Lady Mary Wortley Montagu*, I-II. W. Thomas Moy (ed.). London: Bohn.

Montesquieu, Charles Secondat de (1899) *The Spirit of the Laws*, I-II. Thomas Nugent (trs.), Introduction by Frederic R. Coudert, New York: Colonial Press.

Moore, Wilbert E. (1963) *Social Change*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Mrowczynski-Van Allen, Artur-Obolevitch, Teresa-Rojek, Pawel (eds.) (2018) *Peter Chaadaev Between the Love of Fatherland and the Love of Truth*. Eugene: Pickwick.

Muallim Nâcî (1308) [1891]*Lügat-ı Nâcî*. İstanbul: Asır Matbaa ve Kütüphanesi.

Muir, William (1891) *The Caliphate: Its Rise, Decline and Fall from Original Sources*. London: The Religious Tract Society.

Muller, Jerry Z. (2003) *The Mind and the Market: Capitalism in Western Thought*. New York: Anchor.

—— (2010) *Capitalism and the Jews*. Princeton: Princeton UP.

Mumcu, Ahmet (1969) *Osmanlı Devletinde Rüşvet (Özellikle Adlî Rüşvet)*. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

Munro-Butler-Johnstone, H. A. (1876) *The Turks: Their Character, Manners, and Institutions, as Bearing on the Eastern Question*. Oxford: James Parker.

Murad Efendi (2007) *Türkiye Manzaraları*. Alev Sunata Kırım (yay.), İstanbul: Kitap.

Murphy, Cornelius F., Jr. (1999) *Theories of World Governance: A Study in the History of Ideas*. Washington: The Catholic University of America Press.

Mustafa Nûri Paşa (1327) *Netâyicü'l-Vukû'ât*, I-IV. İstanbul: Uhuvvet Matbaası.

Mustafa Sabri (1337/1335) *Yeni İslâm Müctehidlerinin Kıymet-i İlmiyyesi*. İstanbul: Dâru'l-Hilâfeti'l-'Aliyye Matbaası.

—— (2008) *Mevkıfu'l-Beşer tahte Sultâni'l-Kader*. Kâhire: Dâru'l-Besâir.

el-Mutî'î, Muhammed Bahît b. Hüseyn (2010) *Hâşiyetü'ş-Şeyh Muhammed Bahît el-Mutî'i 'alâ Şerhi'ş-Şeyh Ahmed ed-Derdîr 'alâ Manzûmetihi'l-Müsemmât el-Ḫarîdetü'l-Behiyye fi 'Ilmi'l-'Akâidi'd-Dîniyye*. Ahmed Ferîd Mezîdî (yay), Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

Mutlu, Şamil (1994) *Yeniçeri Ocağının Kaldırılışı ve II. Mahmud'un Edirne Seyahati, Mehmed Dâniş Bey ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Mütercim Ahmed Âsım Efendi (1867) *Târîh-i Âsım*, I-II. İstanbul: Ceride-i Havâdis Matbaası.

—— (2013) *Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi: el-Okyânâsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît,* I-VI. Mustafa Koç-Eyüp Tanrıverdi (yay.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

—— (2015) *Âsım Efendi Tarihi, I-II*. Ziya Yılmazer (yay.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu.

el-Müttakî, 'Alâeddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akvâli ve'l-Ahvâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyyye.

Na'îmâ, Mustafa (1281–83/1864-66) *Târîh-i Na'îmâ: Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn*. İstanbul: Matbaa-i Âmire.

Nadhiri, Aman Y. (2017) *Saracens and Franks in 12th–15th Century European and Near Eastern Literature: Perceptions of Self and the Other*. Abingdon: Routledge.

Naff, Thomas (1961) *Ottoman Diplomacy and the Great European Powers: 1789–1802* (Doctoral Dissertation, University of California)

—— (1963) "Reform and the Conduct of Ottoman Diplomacy in the Reign of Selim III, 1789–1807," *Journal of the American Oriental Society* 83/3 (August-September): 295–315.

Namık Kemal (1326a) *Renan Müdâfa'anâmesi*. İstanbul.

—— (1326b) *Osmanlı Tarihi*. Külliyât-ı Kemal, ikinci tertib. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası.

—— (1327) *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*. İstanbul.

—— (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara (yay.), İstanbul: Dergâh.

—— -Ziya Paşa (2018) *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi*, I-II. Alp Eren Topal (yay.), İstanbul: VakıfBank Kültür.

Napoléon (1961) *The Mind of Napoléon: A Selection from His Written and Spoken Words*. J. Christopher Herold (ed. and trs.), New York: Columbia UP.

Nasr, Seyyed Vali Reza (1996) *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*. New York: Oxford UP.

Nazır, Bayram (2007) *Osmanlı Misafirperverliği ve Avrupa'daki Yankıları*. İstanbul: İstanbul Ticaret Odası.

Neumann, Christoph K. (1999) *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasal Anlamı*. İstanbul: Tarih Vakfı.

Neumann, Iver B. (1998) *The Uses of the Other: The East in European Identity Formation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Newman, Daniel L. (2001) "Arab Travellers to Europe until the End of the 18th Century and Their Accounts: Historical Overview and Themes," *Chronos* 4: 7-61.

—— (trs. and ed.) (2004) *An Imam in Paris: Al-Tahtawi's Visit to France (1826–31)*. London: Saqi.

Newman, Jay (1979) "Two Theories of Civilization," *Philosophy* 54/210 (October): 473–483.

Newman, John Henry (1854) *Lectures on the History of the Turks, in Their Relation to Europe*. Dublin: James Duffy.

Nicholson, Reynold A. (2004) *A Literary History of the Arabs*. London: Routledge.

Nisbet, Robert (1980) *History of the Idea of Progress*. New York: Basic Books.

Nizamü'l-Mülk (2010) *Siyasetname*. Mehmet Taha Ayar (trc.), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

Norton, Claire (ed.) (2017) *Conversion and Islam in the Early Modern Mediterranean: The Lure of the Other*. Abingdon: Routledge.

Nûmanî, Şibli (2016) *Seyahatnâme: Sefernâme-i Rûm u Şâm u Mısır*. Yusuf Karaca (trc.), İstanbul: Ravza.

Oba, Ali Engin (1995) *Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu*. Ankara: İmge.

Ocak, Ahmet (2002) *Selçukluların Dinî Siyaseti (1040–1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı.

Ocak, Ahmet Yaşar (1981-1982) "Türk Heterodoksi Tarihinde Zındık, Hâricî, Rafizî, Mülhid ve Ehl-i. Bid'at Terimlerine Dair Bazı Düşünceler," *Tarih Enstitüsü Dergisi* 12: 507-520.

Ocak, Başak (2003) *Bir Yayıncının Portresi: Tüccarzâde İbrahim Hilmi Çığıraçan*. İstanbul: Müteferrika.

Oğuz, Ahmet (2013) "Türk Demokrasi Tarihinde Muhalefet Geleneğinin Oluşması Açısından Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi," *Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi SBE Dergisi* 2/2: 109–120.

Oğuz, Mustafa (2008) "Osmanlı Devleti'nde Devlet Adamı Kıtlığı (Kaht-ı Rical) Hakkında II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Rapor," *Türklük Bilimi Araştırmaları* 24 (Güz): 99–134.

Okandan, Recai Galip (1977) *Âmme Hukukumuzun Anahatları (Türkiye'nin Siyasî Gelişmesi)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

Okay, Orhan (1989) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

Okumuş, Ejder (1999) "İbn Haldun ve Osmanlı'da Çöküş Tartışmaları", *Dîvân İlmî Araştırmalar* 6/1: 183–208.

—— (1999) *Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat*. İstanbul: İnsan.

Okur, Kaşif Hamdi (1999) "II. Meşrutiyet Dönemi İslâm Hukuku Tartışmalarından Bir Kesit (Mansurizade Said ve Seyyid Bey Örneği)," *Dinî Araştırmalar* II/5: 255-284.

Oliver, John E. (ed.) (2005) *Encyclopedia of World Climatology*. Dordrecht: Springer.

Ollier, Edmund (1879) *Cassell's Illustrated History of the Russo-Turkish War*. London, Paris & New York: Cassell.

Olson, Robert W. (1976–1977) "The Ottoman Empire in the Middle of the Eighteenth Century and the Fragmentation of Tradition: Relations of the Nationalities (Millets), Guilds (Esnaf) and the Sultan, 1740–1768," *Die Welt des Islams* New Series 17/1/4: 72–77.

Olster, David M. (1994) *Roman Defeat: Christian Response, and the Literary Construction of the Jew*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Onaran, Burak (2018) *Padişahı Devirmek: Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*. İstanbul: İletişim.

Onay, İbrahim (2011) *Bozkır Kültür Çevresinde Kâinat Anlayışı ve Düşünce Hayatı (Başlangıçtan Gök-Türk Dönemi Sonuna Kadar)* (Doktora Tezi, Gazi Üniversitesi).

Onuf, Nicholas Greenwood (2018) *The Mightie Frame: Epochal Change and the Modern World*. Oxford: Oxford UP.

Ortaylı, İlber (1981) *II. Abdülhamit Döneminde Osmanlı İmparatorluğunda Alman Nüfuzu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.

—— (1983) "Tanzimat Bürokratları ve Metternich," *Prof. Dr. Fehmi Yavuz'a Armağan*, 361-367, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.

—— (1987) İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı. İstanbul: Hil.

—— (2008a) *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit.

—— (2008b) *Osmanlı'da Milletler ve Diplomasi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

—— (2008c) *Avrupa ve Biz*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür.

—— (2019) *Ottoman Studies*. İstanbul: Kronik.

Ortega, Stephen (2014) *Negotiating Transcultural Relations in the Early Modern Mediterranean: Ottoman-Venetian Encounters*. London: Routledge.

Osmanağaoğlu, Cihan (2004) *Tanzimat Dönemi İtibariyle Osmanlı Tâbiiyyetinin (Vatandaşlığının) Gelişimi*. İstanbul: Legal.

Osmanoğlu, Ayşe (1984) *Babam Sultan Abdülhamid: Hatıralarım*. İstanbul: Selçuk.

Osmanoğlu, Şadiye (2009) *Babam Abdülhamid Saray ve Sürgün Yılları*. İstanbul: Timaş.

Ostbo, Jardar (2016) *The New Third Rome: Readings of a Russian Nationalist Myth*. Stuttgart: Ibidem Verlag.

Osterhammel, Jürgen (2014) *The Transformation of the World: A Global History of the Nineteenth Century*. Patrick Camiller (trs.), Princeton: Princeton UP.

—— (2018) *Unfabling the East: The Enlightenment's Encounter with Asia*. Robert Savage (trs.), Princeton: Princeton UP.

Owen, Roger (1976) "The Middle East in the Eighteenth Century --An 'Islamic' Society in Decline? A Critique of Gibb and Bowen's Islamic Society and the West," *Bulletin (British Society for Middle Eastern Studies)* III/2: 110–117.

Öge, Ali (2011) *Şeyhu'l-İslam İbn Kemal ve Sünnîlik Anlayışı*. Konya: Hüner.

Ögel, Bahaeddin (1982) *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıla Kadar)*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

—— (2000) *Türk Kültür Tarihine Giriş*, I-IX. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Öğreten, Ahmet (1989) *Nizâm-ı Cedit'e Dair Islahat Layihaları* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Öke, Mim Kemal (1985) *Saraydaki Casus: Gizli Belgelerle Abdülhamid Devri ve İngiliz Ajanı Yahudi Vambery*. İstanbul: Bilge.

Ökte, Zekâi (1989) *Osmanlı Arşivi: Yıldız Tasnifi: Ermeni Meselesi*. İstanbul: Tarihi Araştırmalar ve Dokümantasyon Merkezleri Kurma ve Geliştirme Vakfı.

Ölekli, Dilşat Deniz (2015) *Art Nouveau'nun Osmanlı'daki Yansıması: Raimondo D'Aronco'nun Şeyh Zafir Külliyesi Örneği* (Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü).

Ömer Câbî Efendi (1992) *Câbî Târihi*. Mehmet Ali Beyhan (yay.) (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Öner, Saadet (1999) *İsveç Devlet Arşivi'nde Mahfuz İ. M. D'Ohsson Evrak Tasnifi ve Tahlili* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Öngören, Reşat (1997) "XV ve XVI. Asırlarda Osmanlıda Tasavvuf Anlayışı," *XV. ve XVI. Yüzyılları Türk Asrı Yapan Değerler Milletlerarası Sempozyumumu*, 409–433. İstanbul: Ensar.

—— (2000) *Osmanlılarda Tasavvuf*. İstanbul: İz.

Örnek, Cangül (2015) *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı*. İstanbul: Can.

Öz, Tahsin (1941) "Selim III., Mustafa IV. ve Mahmut II. Zamanlarına Ait Birkaç Vesika," *Tarih Vesikaları* 1/1: 20-29.

Özbaran, Salih (2004a) *Bir Osmanlı Kimliği, 14.–17. Yüzyıllarda Rûm/Rûmi Aidiyet ve İmgeleri*. İstanbul: Kitap.

—— (2004b) "Bir Tarihçinin Oluşumu: Richard Knolles ve Türk Tarihi," *Osmanlı Araştırmaları* 24: 307–319.

Özbek, Nadir (2002) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşrûiyet (1876-1914)*. İstanbul: İletişim.

Özcan, Abdülkadir (1982) "Fâtih'in Teşkilât Kanunnâmesi ve Nizam-ı Âlem İçin Kardeş Katli Meselesi," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 33: 7–56 XXVIII 33, s. 7–56.

—— (1991) "II. Mahmut'un Memleket Gezileri", *Prof. Dr. Bekir Kütükoğlu'na Armağan*, 361–379, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

—— (1994) "II. Mahmud'un Yurt İçi Gezileri," *XI. Türk Tarih Kongresi Ankara 5–9 Eylül 1990 Kongreye Sunulan Bildiriler*, IV, 1599–1605, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1995) "II. Mahmud ve Reformları Hakkında Bazı Gözlemler," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 10: 13-23.

—— (2003) *Fatih Sultan Mehmed Kānûnnâme-i Âl-i Osman Fatih Kanunnamesi (Tahlil ve Karşılaştırmalı Metin)*. İstanbul: Kitabevi.

Özcan, Ayla Ekkazan (1995) *Aykırı Bir Jön Türk: Hoca Kadri Efendi'nin Siyasal ve Toplumsal Düşünceleri* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Özcan, Azmi (1992) *Pan-İslamizm, Osmanlı Devleti, Hindistan Müslümanları ve İngiltere*. İstanbul: TDV İSAM.

—— (1997) "Sultan II. Abdulhamid'in 'Pan-İslâm' Siyasetinde Cevdet Paşa'nın Tesiri," *Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995)*, 123-141, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

—— (1998) "İngiltere'de Hilafet Tartışmaları, 1873-1909," *İslâm Araştırmaları Dergisi* II: 49-71.

Özcan, Besim (1985) *Islahatlarla İlgili III. Selim'e Sunulan Lâyihalar (Tatarcık Abdullah Efendi Lâyihası)* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi).

Özcan, Emine Sonnur (2015) "Âşıkpaşazâde Târihi'nde Osmanlı Hâkimiyet Söylemi ve Terminolojisi," *OTAM Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 38 (Güz): 141–156.

Özçelik, Selahittin (2000) "Osmanlı İç Hukukunda Zorunlu Bir Tehir (Mürted Maddesi)", *OTAM Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 11: 347–438.

Özdalga, Elisabeth (ed.) (2005) *Late Ottoman Society: The Intellectual Legacy*. London: Routledge Curzon.

Özdemir, Hakan (2006) *Cumhuriyet Tarihi* Boyunca *Hukuk Dilindeki Değişmeler* ve *Gelişmeler* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi).

Özdemir, Nagehan Üstündağ (2014) "18.Yüzyıl Osmanlı Yönetim Anlayışında "Sorun Çözme" Süreci ve Pazvantoğlu Osman," *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 20 (Bahar): 237–260.

Özdinç, Rıdvan (2013) *Akıl, İrade, Hürriyet: Son Dönem Osmanlı Dinî Düşüncesinde İrade Meselesi*. İstanbul: Dergâh.

Özel, Ahmet (2014) *Dârulislâm, Dârulharb: İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz.

Özendes, Engin (2013) *Osmanlı İmparatorluğu'nda Fotoğrafçılık 1839-1923*. İstanbul: YEM Yayın.

Özgüdenli, Osman G. (2006) *Ortaçağ Türk-İran Tarihi Araştırmaları*. İstanbul: Kaknüs.

—— (2013) *Selçuklular Cilt:1 Büyük Selçuklu Devleti Tarihi (1040–1157)*. İstanbul: TDV İSAM.

Özkul, Osman (2005) *Gelenek ve Modernite Arasında Ulemâ*. İstanbul: Bir Harf.

Özler, Mevlüt (1996) *İslâm Düşüncesinde 73 Fırka Kavramı*. İstanbul: Nûn.

—— (2010) *Tarihsel Bir Adlandırmanın Tahlili Ehl-i Sünnet-Ehl-i Bid'at*. Ankara: Ankara Okulu.

Özsaray, Mustafa (2018) *Arşiv Belgeleri Işığında Osmanlı'da Devlet-Tekke İlişkileri (XIX. Yüzyıl)* (Doktora Tezi, Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi).

Özsüer, Esra (2018) *Türkokratia: Avrupa'da Türk İmajı*. İstanbul: Kronik.

Öztuna, Yılmaz (1989) *İkinci Mahmud*. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Öztürk, Ali (1996) *Ötüken Türk Kitabeleri*. İstanbul: Ötüken.

Öztürk, Cemil-Fındıkçı, İlhami (2011) *Türk Eğitim Tarihi Araştırmaları Eğitim ve Kültür Yazıları*. Ankara: Pegem Akademi.

Öztürkmen, Arzu (1998) *Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik*. İstanbul: İletişim.

Packenham, Robert (1973) *Liberal America and the Third World: Political Development Ideas in Foreign Aid and Social Sciences*. Princeton: Princeton UP.

Pagden, Anthony (ed.) (2002) *The Idea of Europe: From Antiquity to the European Union*. Cambridge: Cambridge UP.

Pakalın, Mehmet Zeki (1940–1948) *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, I-V. İstanbul: Ahmed Said Matbaası.

—— (1993) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. I-III, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

—— (2008) *Sicill-i Osmanî Zeyli: Son Devir Osmanlı Meşhurları Ansiklopedisi*, I-XIX. Mehmet Metin Hülagü (yay.) Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Palabıyık, Mustafa Serdar (2005) *Contributions of the Ottoman Empire to the Construction of Modern Europe* (Master Thesis, Middle East Technical University).

Panaite, Viorel (2000) *The Ottoman Law of War and Peace: The Ottoman Empire and Tribute Payers*. Boulder: East European Monographs, Columbia UP.

Pangle, Thomas L. (2010) *The Theological Basis of Liberal Modernity in Montesquieu's "Spirit of the Laws"*. Chicago: The University of Chicago Press.

Panizza, Diego (1997) "Conceptions of International Order in Eighteenth Century Political Thought: A Typology in Context," *Quinnipiac Law Review* 17: 61–98.

Pardoe, Julia (1838) *The City of the Sultan and Domestic Manners of the Turks in 1836*, I-III. London: Henry Colburn.

Parkins, Wendy (ed.) (2018) *Victorian Sustainability in Literature and Culture*. London: Routledge.

Parks, George B. (1968) "The Decline and Fall of the English Renaissance Admiration of Italy," *Huntington Library Quarterly* 31/4 (August): 341–357.

Parlak, Türkmen (1982) *İşgalden Kurtuluşa: Yunan Ege'ye Nasıl Geldi*. İzmir: İzmir Sosyal Hizmetler Vakfı.

Parmaksızoğlu, İsmet (1982) *Türklerde Devlet Anlayışı (İmparatorluk Devri 1299–1789)*. Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Parry, J. P. (1989) *Democracy and Religion: Gladstone and the Liberal Party 1867-1875*. Cambridge: Cambridge UP.

Parsons, Talcott (1951) *The Social System*. London: Routledge.

Pearce, Robert Rouière (1842) *Memoirs of Living British Statesmen*. London: J. Barr & Company.

Pearce, Susan C. (2012) "The 'Turkish Model' of Sociology: East-West Science, State Formation, and the Post-Secular," *The American Sociologist* 43/4 (December): 406–427.

Pears, Edwin (1916) *Forty Years in Constantinople: The Recollections of Sir Edwin Pears, 1873–1915*. London: Herbert Jenkins.

Perille, Laura (2015) *"A Mirror to Turke": "Turks" and the Making of Early Modern England* (Doctoral Dissertation, Brown University).

Peters, Rudolph (1986) "Religious Attitudes towards Modernization in the Ottoman Empire: A Nineteenth Century Pious Text on Steamships, Factories and the Telegraph," *Die Welt des Islams* 26/1/4: 76–105.

Petkov, Kiril (1997) "The Rotten Apple and the Good Apple: Orthodox, Catholics and Turks in Philippe de Mézière's Crusading Propaganda," *Journal of Medieval History* 23/3: 255–270.

Phalen, William J. (2014) *How the Telegraph Changed the World*. Jefferson, NC: McFarland.

Phillips, Andrew (2011) *War, Religion and Empire: Transformation of International Orders*. Cambridge UP.

Phillips, W. Alison (1897) *The War of Greek Independence 1821 to 1833*. New York: Charles Scribner's Sons.

Philpott, Daniel (2001) *Revolutions in Sovereignty: How Ideas Shaped Modern International Relations*. Princeton: Princeton UP.

Pirzadeh, Ali (2016) *Iran Revisited: Exploring the Historical Roots of Culture, Economics, and Society*. Berlin: Springer.

Pişkin, Hikmet Nazlı (2011) *İngiliz Seyyahlara Göre XVII. Yüzyılda Akdeniz Ve Akdeniz Limanları* (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Piterberg, Gabriel (2003) *An Ottoman Tragedy: History and Historiography at Play*. Berkeley: University of California Press.

Pitts, Jennifer (2012) "Empire and Legal Universalisms in the Eighteenth Century," *The American Historical Review* 117/1 (February): 92–121.

Poe, Marshall T. (2000) *'A People Born to Slavery': Russia in Early Modern European Ethnography, 1476–1748*. Ithaca: Cornell UP.

Poggi, Gianfranco (1978) *The Development of the Modern State: A Sociological Introduction*. Stanford: Stanford UP.

Polatcı, Türkan-Sağlam, Tuğba (2011) "Osmanlı Devleti'nde Batı İmajı," *Studies of The Ottoman Domain* 1/1 (Ağustos): 37-62.

Polk, William R.-Chambers, Richard L. (eds.) (1968) *Beginnings of Modernization in the Middle East: The Nineteenth Century*. Chicago: University of Chicago Press.

Poma, Andrea (2013) *The Impossibility and Necessity of Theodicy: The Essais of Leibniz*. New York: Springer.

Porter, James (1854) *Turkey: Its History and Progress*, I-II. William Bernard MacCabe (trs.). London: Hurst & Blacken.

Porter, Robert Percival (1918) *Japan: The Rise of a Modern Power*. Oxford: Clarendon.

Post, Gaines (2015) *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State, 1100–1322*. Princeton: Princeton UP.

Pounds, Norman (2005) *The Medieval City*. Westport, CT: Greenwood.

Printy, Michael (2009) *Enlightenment and the Creation of German Catholicism*. Cambridge: Cambridge UP.

Provizer, Norman W. (ed.) (2017) *Analyzing the Third World: Essays from Comparative Politics.* London: Routledge.

Prozorov, Sergei (2013) *Ontology and World Politics: Void Universalism I*. London & New York: Routledge

Qasmi, Ali Usman-Robb, Megan Eaton (eds.) (2017) *Muslims Against the Muslim League: Critiques of the Idea of Pakistan*. Cambridge: Cambridge UP.

Quataert, Donald (1997) "Clothing Laws, State, and Society in the Ottoman Empire, 1720–1829," *International Journal of Middle East Studies* 29/3 (August): 403–425.

—— (2000) *The Ottoman Empire, 1700–1922*. Cambridge: Cambridge UP.

—— (2003) "Ottoman History Writing and Changing Attitudes towards the Notion of "Decline"," *History Compass* 1 (August): 1–10.

Quiles, Carlos-López-Menchero, Fernando (2007) *A Grammar of Modern Indo-European: Language and Culture, Writing System and Phonology, Morphology, Syntax*. Badajoz: Asociación Cultural Dnghu.

Raaflaub, Kurt A.-Talbert, Richard J. A. (eds.) (2010) *Geography and Ethnography: Perceptions of the World in Premodern Societies*. Malden, MA: Wiley-Blackwell.

Randall, Vicky-Theobald, Robin (1998) *Political Change and Underdevelopment: A Critical Introduction to Third World Politics*. London: Macmillan.

Rath, Andrew C. (2015) *The Crimean War in Imperial Context, 1854–1856*. New York: Palgrave Macmillan.

Raudvere, Catharina (ed.) (2018) *Nostalgia, Loss and Creativity in South-East Europe: Political and Cultural Representations of the Past*. London: Palgrave Macmillan.

Read, Morris (1850) *The Hand of God in History*. London: Richard Bentley.

Reid, Thomas (1872) *The Works of Thomas Reid*, I-II. William Hamilton (ed.), Edinburgh: Maclachlan & Stewart.

Resmî Efendi, Ahmed (1980) *Ahmed Resmî Efendi'nin Viyana ve Berlin Sefaretnâmeleri*. Bedriye Atsız (yay.), İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Reşîdü'd-Dîn Fazlullah (2010) *Camiü't-Tevârih Selçuklu Devleti*. Erkan Göksu-H. Hüseyin Güneş (trc.), İstanbul: Selenge.

Rıza Tevfik (2015) *Kâmûs-ı Felsefe*. Recep Alpyağıl (yay.), Ankara: Doğu Batı.

Riasanovsky, Nicholas (1952) *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*. Cambridge: Harvard UP.

—— (1984) *A History of Russia*. 4th ed. New York: Oxford UP.

—— (1985) *The Image of Peter the Great in Russian History and Thought*. New York: Oxford UP.

Ricci, Giovanni (2005) *Türk Saplantısı: Yeniçağ Avrupa'sında Korku Nefret ve Sevgi*. Kemal Atakay (trc.). İstanbul: Kitap.

Richmond, Steven (2014) *The Voice of England in the East: Stratford Canning and Diplomacy with the Ottoman Empire*. London: I. B. Tauris.

Riedler, Florian (2003) *Opposition to the Tanzimat State: Conspiracy and Legitimacy in the. Ottoman Empire, 1859–1878* (Doctoral Dissertation, University of London).

Ringmar, Erik (2005) *The Mechanics of Modernity in Europe and East Asia: The Institutional Origins of Social Change and Stagnation*. London: Routledge.

Ritzer, George (ed.) (2016) *The Wiley-Blackwell Companion to Sociology*. Malden: Wiley-Blackwell.

Rodinson, Maxime (1987) *Europe and the Mystique of Islam*. Roger Veinus (trs.), London: I. B. Tauris.

Rodogno, Davide (2012) *Against Massacre: Humanitarian Interventions in the Ottoman Empire, 1815–1914. The Emergence of a European Concept and International Practice*. Princeton: Princeton UP.

Rodriguez, Agnieszka Rosales (2016) *In the Footsteps of the Old Masters: The Myth of Golden Age Holland in the 19th Century Art and Art Criticism*. Klaudyna Michalowicz (trs.), Frankfurt am Main: Peter Lang.

Rogers, Everett M.-Svenning, Lynne (1969) *Modernization Among Peasants: The Impact of Communication*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

Rosenthal, Erwin Isak Jakob (1958) *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*. Cambridge: Cambridge UP.

Rossides, Daniel W. (1998) *Social Theory: Its Origins, History, and Contemporary Relevance*. Lanham: Rowman & Littlefield.

Rostow, W. W. (1960) *The Stages of Economic Growth: A Non-Communist Manifesto*. Cambridge: Cambridge UP.

Roudometof, Victor (2001) *Nationalism, Globalization, and Orthodoxy: The Social Origins of Ethnic Conflict in the Balkans*. Westport: Greenwood.

Rougemont, Denis de (1966) *The Idea of Europe*. New York: Collier-Macmillan.

Rouillard, Clarence Dana (1940) *The Turk in French History, Thought, and Literature (1520–1660)*. Paris: Boivin & Cie.

Rubiés, Joan-Pau (2005) "Oriental Despotism and European Orientalism: Botero to Montesquieu," *The Journal of Early Modern History* 9/1–2: 109–80.

Ruskola, Teemu (2013) *Legal Orientalism: China, the United States and Modern Law*. Cambridge: Harvard UP.

Russell, Bertrand (1947) *A History of Western Philosophy and its Connection with Political and Social Circumstances from the Earliest Times to the Present Day*. London: George Allen & Unwin.

Russell, Frederick H. (1975) *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge UP.

Russell, John (1828) *The Establishment of the Turks in Europe: An Historical Discourse*. London: John Murray.

Ryad, Umar (2009) *Islamic Reformism and Christianity: A Critical Reading of the Works of Muḥammad Rashīd Riḍā and His Associates (1898-1935)*. Leiden: Brill.

Saab, Ann Pottinger (1977) *The Origins of Crimean Alliance*. Charlottesville: UP of Virginia.

Sâdık Rifat Paşa (1290[1873–1874]) *Müntehabât-ı Âsâr*. İstanbul: Tatyos Divitçiyan.

Safa, Peyami (1990) *Osmanlıca Türkçe Uydurmaca*. İstanbul: Ötüken.

Safi, Omid (2006) *The Politics of Knowledge in Premodern Islam: Negotiating Ideology and Religious Inquiry*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.

Safran, Nadav (1981) *Egypt in Search of Political Community: An Analysis of the Intellectual and Political Evolution of Egypt, 1804–1952*. Cambridge: Harvard UP.

Sahhâflar Şeyhi-zâde Seyyid Mehmed Es'ad Efendi (2000) Vak'a-nüvîs Es'ad Efendi Tarihi (Bahir Efendi'nin Zeyl ve İlaveleriyle) 1237-1241/ 1821-1826. Ziya Yılmazer (yay.), İstanbul: Osmanlı Araştırmaları Vakfı (OSAV).

Saîd Paşa (1328) *Saîd Paşa'nın Hâtırâtı*, I-III. Dersaâdet: Sabah Matbaası.

Said, Edward (1979) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. New York: Vintage.

Saint-Simon, Henri (1975) *Henri Saint-Simon (1760–1825): Selected Writings on Science, Industry, and Social Organization*. Keith Taylor (trs.), New York: Holmes & Meier.

Sajdi, Dana (2007) "Decline, Its Discontents and Ottoman Cultural History: By Way of Introduction," *Ottoman Tulips, Ottoman Coffee: Leisure and Lifestyle in the Eighteenth Century*, Dana Sajdi (ed.), 1–40, London: Tauris.

Salzmann, Ariel (2004) *Tocqueville in the Ottoman Empire: Rival Paths to the Modern State.* Leiden: Brill.

Sander, Oral (1987) *Anka'nın Yükselişi ve Düşüşü: Osmanlı Diplomasi. Tarihi. Üzerine Bir Deneme*. Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi.

Saray, Mehmet (1999) *Türk-İran İlişkileri*. Ankara: Atatürk Araştırma Merkezi.

Sarıcaoğlu, Fikret (2001) *Kendi Kaleminden Bir Padişahın Portresi: Sultan I. Abdülhamid 1774–1789*. İstanbul: TATAV.

Sarıkaya, Ahmet (1979) *Ömer Fa'ik Efendi, Nizâmü'l-Atîk* (Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi).

Sarınay, Yusuf (yay.) (2005) *Belgelerle Osmanlı-Türkistan İlişkileri* (*XVI–XX Yüzyıllar*). Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

—— (yay.) (2006) *Osmanlı Belgelerinde Kırım Savaşı (1853–1856)*. Ankara: Osmanlı Arşivi Daire Başkanlığı.

Sariyannis, Marinos (2018) *A History of Ottoman Political Thought Up to the Early Nineteenth Century*. Leiden: Brill.

Savaş, Ali İbrahim (1999) "Lâyiha Geleneği İçinde XVIII. Yüzyıl Osmanlı Islahat Projelerindeki Tespit ve Teklifler," *Bilig* 9 (Bahar): 87–112.

Savaş, Ali İbrahim (2007) *Osmanlı Diplomasisi*. İstanbul: 3F.

Sawaszkiewicz, L. L. (Leopold Leon) (1840) *Why the Eastern Question Cannot Be Satisfactorily Settled: Or, Reflexions on Poland and France*. London: J. Ridgway.

Sayar, Ahmed Güner (2000) *Osmanlıdan Cumhuriyete Portre Denemeleri*. İstanbul: Ötüken.

es-Sayyâdî, Ebu'l-Hüdâ (1307) *Zeẖîratü'l-Me'âd fî Ḏikri's-Sâdeti Benî Ṣayyâd*. Mısır: Matbaa-i Muhammed Efendi Mustafa.

—— (2007) *Bir İktisatçının Entellektüel Portresi: Sabri F. Ülgener*. İstanbul: Ötüken.

Sazak, Samet (2016) "Mustafa Rasih Paşa'nın Gözlemleriyle Xvııı. Yüzyıl Sonu Rus İmparatorluğu," *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Ekim): 24–45

Schaff, Philip (1910) *History of the Christian Church*, I-VIII. Grand Rapids: Eerdmans.

Schatzberg, Michael G. (2001) *Political Legitimacy in Middle Africa: Father, Family, Food*. Bloomington: Indiana UP.

Schiffer, Reinhold (1999) *Oriental Panorama: British Travellers in 19th Century Turkey*. Amsterdam and Atlanta, GA: Rodopi.

Schleck, Julia (2011) *Telling True Tales of Islamic Lands: Forms of Mediation in English Travel Writing, 1575–1630*. Selinsgrove: Susquehanna UP.

Schmitt, Carl (2008) *Constitutional Theory*. Jeffrey Seitzer (ed. and trans.), Durham, NC: Duke UP.

Schumacher, Leslie Rogne (2012) *A "Lasting Solution": The Eastern Question and British Imperialism, 1875–1878* (Doctoral Dissertation, University of Minnesota).

—— (2014) "The Eastern Question as a Europe Question: Viewing the Ascent of 'Europe' Through the Lens of Ottoman Decline," *Journal of European Studies* 44/1 (March): 64–80.

Schuyler, Eugene (1876) *Turkistan: Notes of a Journey in Russian Turkistan, Khokand, Bukhara, and Kuldja*, I-II. London: Sampson Low, Marston, Searle, & Rivington.

Schülting, Sabine-Müller, Sabine Lucia-Hertel, Ralf (eds.) (2012) *Early Modern Encounters with the Islamic East: Performing Cultures*. Farnham: Ashgate.

Schwartz, Hillel (1997) "On the Origin of the Phrase "Social Problems"," *Social Problems* 44/2 (May): 276–296.

Schwartz, Regina (ed.) (2004) *Transcendence: Philosophy, Literature, and Theology Approach the Beyond*. New York: Routledge.

Scott, Hamish M. (1990) *Enlightened Absolutism: Reform and Reformers in Later Eighteenth-Century Europe*. Basingstoke: Macmillan.

Seaman, Ezra Champion, 1805-1880 (1868) *Essays on the Progress of Nations: In Productive Industry, Civilization, Population, and Wealth; Illustrated by Statistics of Mining, Agriculture, Manufactures, Commerce, Banking, Revenues, Internal Improvements, Emigration, Morality, and Population*. London: Sampson Low, Son, and Marston.

Sedivy, Miroslav (2012) "Metternich and Mustafa Reshid Pasha's Fall in 1841," *British Journal of Middle Eastern Studies* 39/2 (August): 259–282.

—— (2013) *Metternich, the Great Powers and the Eastern Question*. Pilsen: University of West Bohemia.

—— (2016) *Crisis Among the Great Powers. The Concert of Europe and the Eastern Question*. London: I. B. Tauris.

Segal, Charles (1999) *Tragedy and Civilization: An Interpretation of Sophocles*. Norman: University of Oklahoma Press.

Selinger, William (2019) *Parliamentarism: From Burke to Weber*. Cambridge: Cambridge UP.

Senior, Nassau William (1878) *Conversations with M. Thiers, M. Guizot, and Other Distinguished Persons, during the Second Empire*, I-II. London: Hurst & Blackett.

Seppel, Marten-Tribe, Keith (eds.) (2017) *Cameralism in Practice: State Administration and Economy in Early Modern Europe*. Woodbridge: Boydell & Brewer.

Seton-Watson, R. W. (1947) "Main Currents in Russian Foreign Policy," *Transactions of the Royal Historical Society* 29: 167–186.

Setton, Kenneth M. (1991) *Western Hostility to Islam and Prophecies of Turkish Doom*. Philadelphia: American Philosophical Society.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet (1989) "Sultanzâde İshâk Bey ve Başhoca İshâk Efendi Aynı Kişi midirler?", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* VI/1–2 (Aralık): 219–228.

—— (2002) "Yenileşme Dönemi Osmanlı Devlet Teşkilâtı," *Türkler*, Hasan Celal Güzel (yay.), 561-576, Ankara: Yeni Türkiye.

Seymen, Emine (2008) *Sehî Beg ve Latîfî Tezkirelerinde İstitrâd* (Yüksek Lisans Tezi, Çukurova Üniversitesi).

Seyyid Mustafa Râsim Efendi (2008) *Tasavvuf Sözlüğü: Istılâhât-ı İnsân-i Kâmil*. İhsan Kara (yay.), İstanbul: İnsan.

Sharman, Jason (2019) *Empires of the Weak: The Real Story of European Expansion and the Creation of the New World Order*. Princeton: Princeton UP.

Shaw, Stanford (1962) *Ottoman Egypt in the Eighteenth Century*. Cambridge: Harvard UP.

—— (1971) *Between Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III 1789–1807*. Cambridge: Harvard UP.

—— (1976) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey. Vol. I. Empire of the Gazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire, 1280–1808*. Cambridge: Cambridge UP.

—— -Shaw, Ezel Kural (1977) *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II. Reform, Revolution, and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808–1975*. Cambridge: Cambridge UP.

Sheikh, Mustapha (2017) *Ottoman Puritanism and Its Discontents: Ahmad Al-Aqhisari and the Qadizadelis*. Oxford & New York: Oxford UP.

Shields, Amy Heather (2017) *The Influence of Dutch and Venetian Political Thought on Seventeenth-Century English Republicanism* (Doctoral Dissertation, Newcastle University).

Shlapentokh, Dmitry (2009) *The French Revolution in Russian Intellectual Life, 1865–1905*. New Brunswick: Transaction.

Sırma, İhsan Süreyya (1986) *Birkaç Sahife Tarih*. Konya: Selam

—— (1994) *II. Abdülhamid'in İslâm Birliği Siyaseti*. İstanbul: Beyan.

Sicker, Martin (2000) *The Islamic World in Decline: From the Treaty of Karlowitz to the Disintegration of the Ottoman Empire*. New York: Greenwood.

Singer, Brian C.J. (2013) *Montesquieu and the Discovery of the Social*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Singer, Kurt (1958) "Oikonomia: An Inquiry into Beginnings of Economic Thought and Language," *Kyklos* 11/1 (February): 29–57.

Singh, Yogendra (1973) *Modernization of Indian Tradition: A Systemic Study of Social Change*. Delhi: Thomson.

Sinkaya, Bayram (2016) *Revolutionary Guards in Iranian Politics: Elites and Shifting Relations*. New York: Routledge.

Smith, Anthony D. (1979) *Nationalism in the Twentieth Century*. New York: New York UP.

Smith, Charlotte Colding (2016) *Images of Islam, 1453–1600: Turks in Germany and Central Europe*. New York: Routledge.

Smith, Craig (2006) *Adam Smith's Political Philosophy: The Invisible Hand and Spontaneous Order*. London: Routledge.

Smith, Justin E. H. (2011) *Divine Machines: Leibniz and the Sciences of Life*. Princeton: Princeton UP.

Smith, Wilfred Cantwell (1969) [1946] *Modern Islam in India: A Social Analysis*. Lahore: Sh Muhammad Ashraf.

—— (1977) [1957] *Islam in Modern History*. Princeton: Princeton UP.

—— (1991) *The Meaning and End of Religion*. Minneapolis: Fortress.

Snyder, Louis Leo (1984) *Macro-nationalisms: A History of the Pan-movements*. Westport: Greenwood.

Somel, Selçuk Akşin (2001) *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*. Leiden: Brill.

—— (2001) *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire*. Leiden: Brill.

Somervell, D. C. (1940) *English Thought in the Nineteenth Century*. London: Methuen.

Sonyel, Salahi R. (1993) *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Soykut, Mustafa (2003) (ed.) *Historical Image of the Turk in Europe. 15th Century to the Present. Political and Civilizational Aspects*. Istanbul: ISIS.

Soysal, İsmail (yay.) (1999) *Çağdaş Türk Diplomasisi: 200 Yıllık Süreç*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Soysal, Mehmet Fatih (2017) "Abdürrahim Fedâî Efendi'nin İrâde-i Cüz'iyye Risâlesi: Tahlil, Tercüme ve Tahkik," *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (Aralık): 133–163.

Sperber, Jonathan (2005) *The European Revolutions, 1848–1851*. Cambridge: Cambridge UP.

Sreenivasan, Gopal (1995) *The Limits of Lockean Rights in Property*. New York: Oxford UP.

St. John, J. A. [James Augustus] (1834) "Turkish Notions of Civilisation," *The Court Magazine and la Belle Assemblée* 5/2 (August): 70–74.

Stanlis, Peter James (2003) *Edmund Burke and the Natural Law*. New Brunswick: Transaction.

Steinvorth, Ulrich (2013) *The Metaphysics of Modernity: What Makes Societies Thrive*. Milwaukee: Marquette UP.

Stephanov, Darin (2014a) "Sultan Mahmud II (1808–1839) and the First Shift in Modern Ruler Visibility in the Ottoman Empire," *Journal of the Ottoman and Turkish Studies* Association 1/1–2: 129–148.

—— (2014b) "Sultan Abdülmecid's 1846 Tour of Rumelia and the Trope of Love," *Osmanlı Araştırmaları* 44: 475–501.

—— (2018) *Ruler Visibility and Popular Belonging in the Ottoman Empire, 1808–1908*. Edinburg: Edinburgh UP.

Stevenson, W. (1857) "Turkey: Her Reforms and Future Destiny," *The National Magazine* X (June): 508-10.

Stroumsa, Guy G. (2010) *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason*. Cambridge: Harvard UP.

Sullivan, Vickie B. (2017) *Montesquieu Despot and the Despotic Ideas of Europe: An Interpretation of The Spirit of the Laws*. Chicago: University of Chicago Press.

Sultan Abdülhamid (1975) *Siyasî Hâtırâtım*. İstanbul: Dergâh.

Sultan İkinci Abdülhamid Han (2011) *Devlet ve Memleket Görüşlerim*, I-II. Atilla Çetin (yay.), İstanbul: Çamlıca.

Sunar, Burcu (2014) "Britanya İmparatorluğu'nun Büyük Stratejisinde Telgraf Ağlarının Önemi (1837-1914)," *Elektronik Siyaset Bilimi Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Ocak): 1-14.

Sunar, Lutfi (2014) *Weber on Oriental Societies: In the Shadow of Western Modernity*. Surrey: Ashgate.

Suvla, Refii Şükrü (1940) *Tanzimat Devrinde İstikrazlar*. İstanbul: Maarif Matbaası.

Swart, Koenraad W. (2014) *The Sense of Decadence in Nineteenth-Century France*. The Hague: Springer Netherlands.

Szanton, David L. (ed.) (2004) *The Politics of Knowledge: Area Studies and the Disciplines*. Berkeley: University of California Press.

Şahin, Hanifi (2016) "El-Hâc Muhammed Emin b. Hasan el-Ofî'nin Cihad Risalesi Bağlamında Siyasete Dair Görüşleri," *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı (8-10 Ekim 2015)*, Şenol Saylan-Betül Saylan (yay.), I/467-477, İstanbul: Değişim.

Şahin, Kaya (2013) *Empire and Power in the Reign of Süleyman: Narrating the Sixteenth-Century Ottoman World*. Cambridge: Cambridge UP.

Şakul, Kahraman (2005) "Nizâm-ı Cedid Düşüncesinde Batılılaşma ve İslami Modernleşme," *Dîvân: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 19: 117-150.

Şânî-zâde Mehmed 'Atâ'ullah Efendi (2008) *Şânî-zâde Târîhi (1223–1237/1808–1821)*. Ziya Yılmazer (yay.), İstanbul: Çamlıca.

Şapolyo, Enver Behnan (1964) *Türk Menkıbeleri*. İstanbul: Türkiye.

eş-Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ İbni Muhammed el-Lahmî (2012) *el-İ'tisâm*. Beyrût: Dâru İbni Hazm.

eş-Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm (2015) *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II. Kisrâ Salih Ali (yay.) Beyrût: Müessesetü'r-Risâle.

Şehsuvaroğlu, Halûk Y. (1949) *Sultan Aziz Hususî, Siyasî Hayatı, Devri ve Ölümü*. İstanbul: Hilmi Kitabevi.

Şeker Fatih M. (2011) *Modernleşme Devrinde İlmiye: Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği*. İstanbul: Dergâh.

Şemseddin Sami (2012) *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: Şifa.

Şen, Adil (1995) *İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l-Hikem fî Nizâmi'l-Ümem*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

—— (1996) *III. Selim, Hayatı ve Dönemindeki Islahat Hareketleri* (Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi).

Şentürk, Atillâ (1991) "Yanlış Bir Kitap Daha (Kazım Yetiş'in ‹Namık Kemal'in Türk Dili ve Edebiyatı Üzerine Görüşleri ve Yazıları' Adlı Eserinin Eleştirisi)," *Tarih ve Toplum* XVI/96 (Aralık): 379-384.

Şeşen, Ramazan (1972) "Câhız'in Eserlerinde Farsça Kelimeler," *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Şarkiyat Mecmuası* VII: 137–181.

eş-Şevâbike, Ahmed Fehd Berekât (1984) *Hareketü'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye*. Zerka: Mektebetü'l-Menâr.

Şeyh Gâlib (1994) *Şeyh Gâlib Dîvânı*. Muhsin Kalkışım (yay.), Ankara: AKçağ.

Şeyhun, Ahmet (2014) *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic*. Leiden: Brill.

Şimşek, Halil İbrahim (2004) *Osmanlı'da Müceddîdilik, XII./XVIII*. Yüzyıl. Ankara: Sûf.

Şimşir, Bilal N. (1986) *İngiliz Belgelerinde Osmanlı Ermenileri (1856-1880)*. Şinasi Orel (trc.), Ankara: Bilgi.

Şirin, İbrahim (2006) *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*. Ankara: Lotus.

Şişman, Adnan (2004) *Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839–1876)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Şulul, Kasım (2008) *İslâm Düşüncesinde Tarih Tasavvuru ve Usûlü*. İstanbul: İnsan.

Şükrü, Mehmet (1989) *The Foreign Policy of Mahmut II and the First Mehmet Ali Crisis 1808–1833* (Doctoral Dissertation, London School of Economics).

Tûsî, Nasîr al-Dîn (1964) *The Nasirean Ethics*. G.M. Wickens (trs.). London: George Allen & Unwin.

Tafilowski, Piotr (2015) "Anti-Turkish Literature in 15th-16th Century Europe," *Tarih İncelemeleri Dergisi* 30/1 (Temmuz): 231–280.

Tahsin Paşa (1931) *Abdülhamid Yıldız Hâtıraları*. İstanbul: Muallim Ahmet Halit Kitaphanesi.

Taki, Victor (2016) *Tsar and Sultan: Russian Encounters With the Ottoman Empire*. London: I.B. Tauris.

Tan, Y. Selman (yay.) (2009) *Yeni Nesilleri İnşa Eden Fikir Adamlarımız 2*. İstanbul: Erkam.

Taneri, Aydın (1987) *Mevlânâ Ailesinde Türk Milleti ve Devleti Fikri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969) *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı.

—— (1988) *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan.

Tansel, Fevziye Abdullah (1967–1986) *Namık Kemal'in Mektupları*, I-IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Tanyu, Hikmet (1978) "Türk Töresi Üzerinde Yeni Bir Araştırma," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXIII: 97–120.

Tanzimat I (1940) İstanbul: Maârif Vekâleti.

Taşköprîzâde, Ahmed b. Mustafâ (1985) *Miftâhu's-Se'âde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzû'âti'l-'Ulûm*, I–III. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Ilmiyye.

TDVİA (1988–2013) *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, I-XLIV, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Tekçe, Güngör (2008) *Zafir Konağı'nda Bir Tuhaf Zaman*. İstanbul: Yapı Kredi.

Tekdemir, Aziz (2013) "1867 Paris Sergisi ve Sultan Abdülaziz'in Sergiyi Ziyareti," *Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (Temmuz): 1–19.

Tekin, Yusuf (2009) *II. Abdülhamit'ten Cumhuriyet'e Miras: Bir Ulus Yaratma Projesi*. İstanbul: Gökkubbe.

Tekindağ, M. C. Şehabeddin (1970) "Selim-nâmeler", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 1 (Ekim): 197–230.

Temeşvarlı Osman Ağa (1986) *Kendi Kalemiyle Temeşvarlı Osman Ağa Bir Osmanlı Türk Sipahisinin Hayatı ve Esirlik Hatıraları*. Harun Tolasa (yay.), Konya: Selçuk Üniversitesi.

Temir, Ahmet (trc.) (1995) *Moğolların Gizli Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Temperley, Harold (1933) "British Policy towards Parliamentary Rule and Constitutionalism in Turkey (1830–1914)," *Cambridge Historical Journal* 4/2: 156–191.

—— -Penson, Lillian M. (1938) *Foundations of British Foreign Policy, 1792–1902*. Cambridge: Cambridge UP.

Temple, Richard (1883) *Oriental Experience: A Selection of Essays and Addresses Delivered on Various Occasions*. London: John Murray.

Teres, Ersin (2006) *Divan-ı Lügat-it-Türk ve Budist Uygur Metinlerinin Söz Varlığı Bakımından Karşılaştırması* (Yüksek Lisans Tezi, Yıldız Teknik Üniversitesi).

Tezcan, Baki (2009) "Lost in Historiography: An Essay on the Reasons for the Absence of a History of Limited Government in the Early Modern Ottoman Empire," *Middle Eastern Studies* XLV/3 (May): 477–505.

—— (2010) *The Second Ottoman Empire: Political and Social Transformation in the Early Modern World*. New York: Cambridge UP.

Thomas, Franklin (1925) *The Environmental Basis of Society: A Study in the History of Sociological Thought*. New York: Century.

Thomas, Keith (2018) *In Pursuit of Civility: Manners and Civilization in Early Modern England*. Waltham, MA: Brandeis UP.

Thomson, John (1826) *Etymons of English Words*. Edinburgh: Oliver & Boyd.

Tilly, Charles (1995) *Avrupa'da Devrimler 1492–1992*. Özden Arıkan (trc.), İstanbul: Afa.

Timur, Taner (1998) *Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*. Ankara: İmge.

Tipps, Dean C. (1973) "Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective," *Comparative Studies in Society and History* 15/2 (March): 199–226.

Tiryakian, Edward A. (ed.) (1984) *The Global Crisis. Sociological Analyses and Responses*. Leiden: Brill.

Tocqueville, Alexis de (2011) [1856] *The Ancient Regime and the French Revolution*. Arthur Goldhammer (trs.), Jon Elster (ed.), Cambridge: Cambridge UP.

Togan, Ahmed Zeki Velidi (1969) *Tarihte Usul*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.

Togan, Isenbike (1998) *Flexibility and Limitation in Steppe Formations: The Kerait Khanate and Chinggis Khan*. Leiden: Brill.

Tolan, John-Veinstein, Gilles-Laurens, Henry (2013) *Europe and the Islamic World: A History*. Princeton: Princeton UP.

Topal, Alp Eren (2013) "Osmanlı Tarihine Yeni Bir Çatı İnşa Etmek: Baki Tezcan ve İkinci Osmanlı İmparatorluğu," *TYB Akademi* 8 (Mayıs): 151–164.

Toprak, Zafer (2012) *Cumhuriyet ve Antropoloji (Darwin'den Dersim'e)*. İstanbul: Doğan Kitap.

Toros, Taha (2000) *O Güzel İnsanlar*. İstanbul Aksoy.

Toynbee, Arnold Joseph (1962) *Civilization on Trial and the World and the West*. New York: Meridian.

—— (1992) *Change and Habit: the Challenge of Our Time*. Oxford: Oneworld.

Trenchard, John-Gordon, Thomas (1754–1755) *Cato's Letters: Or, Essays on Liberty, Civil and Religious*, I-IV, 6th ed. London: Walthoe.

Troll, Christian W. (1988) "Islam Lived and Perceived From Within a Pluralistic Nation and World: The Case of Maulana Abul Kalam Azad," *Religious Consciousness and Life-Worlds*, T.S. Rukmani (ed.), 113–28, Delhi: Indus.

Tsang, Rachel-Woods, Eric Taylor (eds.) (2014) *The Cultural Politics of Natio-*

nalism and Nation-building: Ritual and Performance in the Forging of Nations. London: Routledge.

Tuncer, Hüner (1996) *Metternich'in Osmanlı Politikası (1815–1848)*. Ankara: Ümit.

—— (2000) *19. Yüzyılda Osmanlı Avrupa İlişkileri (1814–1914)*. Ankara: Ümit.

Tunuslu, Hayreddin (1986) [1868] *Akvemü'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'l-Mem*â*lik*. Munsıf İşnûfî (yay.), Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye.

Turan, İlter (1969) "Osmanlı İmparatorluğunun Son Döneminde Öğrenci Siyasal Faaliyeti," *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 27–29: 171–191.

Turan, Namık Sinan (2004) "Osmanlı Diplomasisinde Batı İmgesinin Değişimi ve Elçilerin Etkisi (18. ve 19. Yüzyıllar)," *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/2 (Aralık): 57–86.

—— (2004) *Hilâfetin Tarihsel Gelişimi ve Kaldırılması*. İstanbul: Altın Kitaplar.

—— (2012) "18. Yüzyılda Osmanlı Elçilerinin Rusya Sefaretnameleri Ve Rusya'nın Tasviri," *Türk-Rus İlişkileri Üzerine Makaleler*, Yeliz Okay (yay.), 23–49, İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

—— (2017) *Hilafet: Erken İslâm Tarihinden Osmanlı'nın Son Yüzyılına*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Turan, Osman (1955) "The Ideal of World Domination among the Medieval Turks," *Studia Islamica* IV: 71–90.

—— (1969) *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi*. İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.

Turan, Osman (1980) *Tarihi Akışı İçinde Din ve Medeniyet*. İstanbul: Nakışlar.

—— (2008) *Selçuklular Târihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken.

Turhan, Filiz (2003) *The Other Empire: British Romantic Writings about the Ottoman Empire.* New York: Routledge.

Turner, Bryan S. (1994) *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London: Routledge.

Turner, James (2014) *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton: Princeton UP.

Tursun Bey (1977) *Târîh-i Ebü'l-Feth*. Mertol Tulum (yay.) İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti.

Tülüce, Adem (2016) *Bizans Tarihyazımında Öteki Selçuklu Kimliği*. Ankara: Doğu Batı.

Türer, Osman (1984) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Padişah-Tarikat Şeyhi Münasebetine Dair Tarihi Bir Örnek," *Türk Dünyası Araştırmaları* 28 (Şubat): 181-194.

Türker-Küyel, Mübahat (1956) *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi.*

—— (2016) *Türk Kültürü*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

Türkkan, Hakan (2013) *Osmanlı Devleti'nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasi Tartışmaları* (Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi).

Türkmen, Zekeriya (2015) "XIX. Yüzyıl Askerî Yenileşme Devri Eğitim-Öğretim Kurumlarından Mekteb-i Harbiye-i Şahane (Sultan II. Mahmut ve Sultan Abdülmecit Dönemleri)", *25–26 Mayıs 2015, III. Uluslararası Osmanlı İstanbul'u Sempozyumu Bildirileri*, 133–162, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi.

Türköne Mümtaz'er-Özdağ, Ümit (1993) *19. Asırda Batının Gözüyle Siyasi İslam ve Pan-İslamizm*. Ankara: Rehber.

Türköne, Mümtaz'er (1994a) *Siyasi İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim.

Türköne, Mümtaz'er (1994b) *Cemâleddîn Afgani*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Tveritinova, A. S. (1969) "XVI. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nun Malî ve İdari Sistemini İlgilendiren Bazı Belgeler," *Tarih Araştırmaları Dergisi* 7/12–13: 65–88.

Tyulenev, Sergey (2012) *Translation and the Westernization of Eighteenth-Century Russia: A Social-Systemic Perspective*. Berlin: Frank & Timme.

Ubicini, M. A. (1856) *Letters from Turkey: An Account of Religious, Political, Social and Commercial Conditions of the Ottoman Empire; the Reformed Institutions, Army, Navy etc.* I-II, Lady Easthope (trs.), London: John Murray.

Uçar, Ahmet (2015) *Sultan, Güç ve Hassasiyet*. İstanbul: Çamlıca.

Uçman, Abdullah (yay.) (1999) *Ebûbekir Râtib Efendi'nin Nemçe Sefâretnâmesi*. İstanbul: Kitabevi.

Unat, Faik Reşit (1968) *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*. Bekir Sıtkı Baykal (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Urquhart, David (1838) *The Spirit of the East, Illustrated in a Journal of Travels through Roumeli during an Eventful Period*, I-II. London: Henry Colbourn.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1939) "Selim III'ün Veliaht İken Fransa Kralı Lui XVI. İle Muhabereleri," *Belleten* II/5/6: 191–246.

—— (1984) *Osmanlı Devletinin Merkez ve Bahriye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1988) *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilâtı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

—— (1988) *Osmanlı Tarihi*, I-VI. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ülgener, Sabri (1981a) *İktisadî Çözülmenin Ahlak ve Zihniyet Dünyası*. İstanbul: Der.

—— (1981b) *Zihniyet ve Din İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı*. İstanbul: Der.

Ürkmez, Naim (2006) *II. Abdülhamid'in Modernleşme Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi).

Vago, Steven (2003) *Social Change*. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall.

Varol, Muharrem (2004) *II. Abdülhamid'in Danışmanı Ebu'l-Huda Sayyadi'nin Hayatı, Eserleri ve Tesirleri (1850–1909)* (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi).

—— (2013) *Islahat Siyaset Tarikat: Bektaşiliğin İlgası Sonrasında Osmanlı Devleti'nin Tarikat Politikaları 1826–1866*. İstanbul: Dergâh.

—— (2015) "Kahramanlıktan Kalebendliğe: Kuleli Vak'asının Baş Aktörü Süleymaniyeli Şeyh Ahmed'e Dair Bilinmeyenler," *Tasavvuf* 35/1: 97-143.

Vassâf, Hüseyin (2006) *Sefine-i Evliyâ*, I-V. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (yay.), İstanbul: Kitabevi.

Vaughan, Dorothy M. (1954) *Europe and the Turk: A Pattern of Alliances 1350–1700*. Liverpool: Liverpool UP.

Verheyen, Dirk (2018) *The German Question: A Cultural, Historical, and Geopolitical Exploration*. New York: Routledge.

Vlahakis, George et. al. (eds.) (2006) *Imperialism and Science: Social Impact and Interaction*. Santa Barbara: ABC-CLIO.

Vucinich, Wayne S. (1965) *The Ottoman Empire: Its Record and Legacy*. Princeton: Van Nostrand.

Wagar, W. Warren (ed.) (1964) *The Idea of Progress since the Renaissance*. New York: John Wiley.

Waite, Gary K. (2018) *Jews and Muslims in Seventeenth-Century Discourse: From Religious Enemies to Allies and Friends*. New York: Routledge.

Wakeman, Frederic, Jr.-Xi, Wang (eds.) (1997) *China's Quest for Modernization: A Historical Perspective*. Berkeley: Institute of East Asian Studies.

Walicki, Andrzej (1975) *The Slavophile Controversy: History of a Conservative Utopia in Nineteenth-Century Russian Thought*. Hilda Andrews-Rusiecka (trs.), New York: Oxford UP.

Walker, R.B.J. (2010) *After the Globe Before the World*. Abingdon: Routledge.

Wallerstein, Immanuel (1995) *After Liberalism*. New York: New Press.

—— (2011) *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–*

1914. Berkeley: University of California Press.

Walsham, Alexandra (2008) "The Reformation and 'The Disenchantment of the World' Reassessed," *The Historical Journal* 51/2 (June): 497-528.

Ward, Robert E.-Rustow, Dankwart A. (eds.) (1964) *Political Modernization in Japan and Turkey*. Princeton: Princeton UP.

Waterfield, Gordon (1963) *Layard of Nineveh*. London: John Murray.

Watnick, Morris (1952) "The Appeal of Communism to the Peoples of Underdeveloped Areas," *Economic Development and Cultural Change* 1/1 (March): 22–36.

Watson, Robert (1818) *The History of the Reign of Philip the Second, King of Spain*. New York: James Eastburn.

Weisbord, Albert (1937) *The Conquest of Power: Liberalism, Anarchism, Syndicalism, Socialism, Fascism, and Communism*, I-II. New York: Covici-Friede.

Weismann, Itzchak-Zachs, Fruma (eds.) (2005) *Ottoman Reform and Muslim Regeneration*. London: I. B. Tauris.

Weisser, Henry (1975) *British Working Class Movements and Europe: 1815–48*. Manchester: Manchester UP.

Weitzman, Arthur Joshua (1933–2013) (1964) *The Influence of the Middle East on English Prose Fiction, 1600–1725: An Eighteenth-Century Perspective* (Doctoral Dissertation, New York University).

Wendell, Charles (1972) *The Evolution of the Egyptian National Image: From its Origins to Ahmad Lutfi Al-Sayyid*. Berkeley: University of California Press.

Westman, Robert S. (2011) *The Copernican Question: Prognostication, Skepticism and Celestial Order*. Berkeley: University of California Press.

Whalley, Edward (1855) "A Description of the Turks Two Hundred Years Ago," *Putnam's Monthly Magazine of American Literature, Science and Art* 5/29 (May): 478–485.

Wheatcroft, Andrew (2004) *Infidels: A History of the Conflict between Christendom and Islam*. New York: Random House.

Wien, Peter (2017) *Arab Nationalism The Politics of History and Culture in the Modern Middle East*. London & New York: Routledge.

Williams, Haydn (2014) *Turquerie: An Eighteenth-Century European Fantasy*. London: Thames & Hudson.

Willis, Katie (2005) *Theories and Practices of Development Theories and Practices of Development*. London Routledge.

Wilson, Kevin-van der Dussen, Jan (eds.) (1995) *The History of the Idea of Europe*. London: Routledge.

Wilson, Peter Hamish (2000) *Absolutism in Central Europe*. London: Routledge.

Wolf, Eric R. (2010) *Europe and the People without History*. Berkeley: University of California Press.

Wolff, Larry (1994) *Inventing Eastern Europe: The Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*. Stanford: Stanford UP.

Woodhead, Christine (1987) " 'The Present Terrour of the World'? Contemporary Views of the Ottoman Empire c1600," *History* 72/234 (February): 20–37.

Woodward, Ernest Llewellyn (1963) *Three Studies in European Conservatism: Metternich, Guizot, the Catholic Church in the Nineteenth Century*. London: Frank Cass.

Woodward, Llewellyn (1962) *The Age of Reform 1815–1870*, 2nd ed. Oxford: Clarendon.

Woolf, Stuart (1992) "The Construction of a European World-View in the Revolutionary-Napoleonic Years," *Past & Present*, No. 137, The Cultural and Political Construction of Europe (November): 72–101.

Wright, Gordon-Mejia, Jr., Arthur (eds.) (1973) *The Age of Controversy: Discussion Problems in Twentieth-Century European History*. New York: Dodd, Mead.

Wunder, Amanda (2003) "Western Travelers, Eastern Antiquities and the Image of the Turk in Early Modern Europe," *The Journal of Early Modern History* 7/1–2 (January): 89–119.

Yakut, Esra (2005) *Şeyhülislamlık: Yenileşme Döneminde Devlet ve Din*. İstanbul: Kitap.

Yalçınkaya, Alaeddin (1995) *Cemaleddin Efgani*. İstanbul: Sebil.

Yalçınkaya, M. Alper (2015) *Learned Patriots: Debating Science, State, and Society in the Nineteenth-Century Ottoman Empire*. Chicago: University of Chicago Press.

Yalçınkaya, Mehmed Alaeddin (2010) *The First Permanent Ottoman-Turkish Embassy in Europe: The Embassy of Yusuf Agah Efendi to London 1793–1797*. Istanbul: ISIS.

Yanagihashi, Hiroyuki (ed.) (2000) *The Concept of Territory in Islamic Law and Thought*. London: Kegan Paul International.

Yanatma, Servet (2015) *The International News Agencies in the Ottoman Empire, 1854-1908* (Doctoral Dissertation, Middle East Technical University).

Yapp, M. E. (1992) "Europe in the Turkish Mirror," *Past & Present* 137 The Cultural and Political Construction of Europe (November): 134–155.

Yazır, Elmalılı Hamdi (1979) *Hak Dini Kuran Dili*, I-X. İstanbul: Eser.

Yerlikaya, İlhan (1994) *XIX. Yüzyıl Osmanlı Siyasi Hayatında Basiret Gazetesi ve Pancermenizm, Panislamizm, Panslavizm, Osmanlıcılık Fikirleri*. Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi.

Yerlikaya, İlhan (1996) *II. Abdülhamid Döneminde Basın: Yan Resmi Vakit Gazetesi (1875-1884)*. Kırıkkale: Savaş Ofset.

Yeşil, Fatih (2002) *III. Selim Döneminde Bir Osmanlı Bürokratı: Ebubekir Ratib Efendi* (Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi).

Yeşil, Fatih (2010) *Aydınlanma Çağında bir Osmanlı Kâtibi: Ebubekir Râtib Efendi (1750–1799)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.

Yeşilyurt, Esra (2017) *Osmanlı Sefirlerinin Gözünden Rusya* (Yüksek Lisans Tezi, Ordu Üniversitesi).

Yıldırım, Adem (2016) "Osmanlı Türkçesiyle Yazılan İlmihal Eserleri ve Muhteviyâtı (II) Tanzimât'tan Cumhuriyet'e Türkçe İlmihaller," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (Ekim): 981-995.

Yıldız, Aysel (2013) "Şehzadeye Öğütler: Ebûbekir Ratıb Efendi'nin Şehzade Selim'e (III) Bir Mektubu," *Osmanlı Araştırmaları* 42: 233–274.

—— (2017) *Crisis and Rebellion in the Ottoman Empire: The Downfall of a Sultan in the Age of Revolution*. London: I.B.Tauris.

Yıldız, Güllü (2017) "İstanbul'da Bir Acem Matbaası: Kitapçı Tahir ve Ahter," *Osmanlı Araştırmaları* 50: 175-218.

Yıldız, Gültekin (2009) *Neferin Adı Yok: Zorunlu Askerliğe Geçiş Sürecinde Osmanlı Devleti'nde Siyaset, Ordu ve Toplum, 1826-1839*. İstanbul: Kitabevi.

Yıldız, Hakkı Dursun (1980) *İslâmiyet ve Türkler*. İstanbul: Çağrı.

—— (yay.) (1992) *150. Yılında Tanzimat*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yıldız, Mehmet (2003) *1856 Islahat Fermanının Tatbiki ve Tepkiler* (Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi).

—— (2012) "Tanzimat Fermanı: Genel Değerlendirme; Karşılaştırmalı İlmî Metin, İngilizce, Fransızca, Almanca ve Arapça Tercümeler," *Journal of Islamic Research* 5/1 (June): 126-177.

Yılmaz, Coşkun (yay.) (2002) *Sultan II. Abdülhamid ve Dönemi*. İstanbul Sultanbeyli Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Müdürlüğü.

Yılmaz, Fetullah (2016) "Oflu Muhammed Emin Efendi'nin Fıkıhçılığı," *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu Bildiriler Kitabı (8-10 Ekim 2015)*, Şenol Saylan-Betül Saylan (yay.), I/479-486, İstanbul: Değişim.

Yılmaz, Gülay (2014) "Osmanlı Yönetiminin Oryantalist İnşası," *Studies of Ottoman Domain* 4/7 (Ağustos): 54–81.

Yılmaz, Kaşif (yay.) (2001) *III. Selim (İlhami): Hayatı, Edebi Kişiliği ve Divanın Tenkitli Metni*. Edirne: Trakya Üniversitesi Rektörlüğü.

Yılmaz, Sibel (2013) "Şinasi'nin Düşünce Dünyası ve Mustafa Reşid Paşa'ya Yaz-

dığı Kasidelerin Tematik Tahlili", *Gazi Türkiyat* 13 (Güz): 157–185.

Yılmazer, Ziya (2002) "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Bir Din Âliminin Problemlere Bakışı ve Çözümleri," *XIII. Türk Tarih Kongresi, Ankara 04-08 Ekim 1999, Kongreye Sunulan Bildiriler III. Cilt-II. Kısım*, 1-16, Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yoran, Hanan (2010) *Between Utopia and Dystopia: Erasmus, Thomas More, and the Humanist Republic of Letters*. Lanham: Lexington.

Young, Edward (1854) *The Complete Works, Poetry and Prose*, I-II. James Nichols (ed.), London: William Tegg.

Yörükan, Yusuf Ziya (2001) İslâm Akâid Sisteminde Gelişmeler. Ankara: Kültür Bakanlığı.

Yurdakul, İlhami (2008) *Osmanlı İlmiye Merkez Teşkilatı'nda Reform (1826–1876)*. İstanbul: İletişim.

Yurdusev, A. Nuri (2004) *Ottoman Diplomacy: Conventional or Unconventional?*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Yücel, Yaşar (yay.) (1988) *Osmanlı Devlet Teşkilatına Dair Kaynaklar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Yücer, Hür Mahmut (2004) *Osmanlı Toplumunda Tasavvuf (19. Yüzyıl)* İstanbul: İnsan.

—— (yay.) (2013) *Doğumunun 200. Yılı Hatırasına Uluslararası Gümüşhânevî Sempozyumu*. İstanbul: Bağcılar Belediyesi.

Yüksel, Musa Şamil (2009) *Timurlularda Din-Devlet İlişkisi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Zaman, Muhammad Qasim (1997) *Religion and Politics Under the Early 'Abbāsids*. Leiden: Brill.

Zarakol, Ayşe (2010) *After Defeat: How the East Learned to Live with the West*. Cambridge: Cambridge UP.

Zarinebaf, Fariba (2018) *Mediterranean Encounters: Trade and Pluralism in Early Modern Galata*. Berkeley: University of California Press.

Zeine, Zeine N. (1966) *The Emergence of Arab Nationalism: With a Background Study of Arab-Turkish Relations in the Near East*. Beirut: Khayats.

Zemmin, Florian (2018) *Modernity in Islamic Tradition: The Concept of 'Society' in the Journal al-Manar (Cairo, 1898–1940)*. Boston & Berlin: De Gruyter.

Zengin, Zeki Salih (2003) *II. Abdülhamid Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Din Eğitimi ve Öğretimi 1876-1908*. Adana: Baki Kitabevi.

Zhao, Dingxin (2015) *The Confucian-Legalist State A New Theory of Chinese History*. Oxford: Oxford UP.

Zilfi, Madeline C. (1986) "The Kadızādelis: Discordant Revivalism in Seventeenth-Century Istanbul," *Journal of Near Eastern Studies* 45/4 (October): 251–269.

—— (1988) *The Politics of Piety: The Ottoman Ulemâ in the Postcolonial Age (1600–1800)*. Minneapolis: Bibliotheca Islamica.

Ziya Şakir (1957) *Büyük Türk İnkılâbı I 3üncü Sultan Selim Devrinden Yeni Osmanlılara Kadar*. İstanbul: Çeltüt Matbaası.

Zwemer, Samuel Marinus (1916) *Mohammed or Christ: An Account of the Rapid Spread of Islam in All Parts of the Globe, the Methods Employed to Obtain Proselytes, Its Immense Press, Its Strongholds, and Suggested Means to be Adopted to Counteract the Evil*. New York: Fleming H. Revell.