



T.C.

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

10.10.2016

**BİR TANZİMAT AYDINININ DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ:
MODERNLEŞME CEPHESİNDEN AHMET CEVDET PAŞA**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Enver YILMAZ

**BİR TANZİMAT AYDINININ DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ:
MODERNLEŞME CEPHESİNDEN AHMET CEVDET PAŞA**

ENVER YILMAZ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

AKSARAY

ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER

ENSTİTÜSÜ

EKİM, 2016

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

Bu tezin tüm hakları saklıdır. Kaynak göstermek koşuluyla tezin teslim tarihinden itibaren
.....(.....) ay sonra tezden fotokopi çekilebilir.

YAZARIN

Adı : Enver
Soyadı : Yılmaz
Bölümü : Kamu Yönetimi
İmza :
Teslim tarihi :

TEZİN

Türkçe Adı : Bir Tanzimat Aydınının Düşündürdükleri: Modernleşme
Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa

İngilizce Adı : The reflections of Tanzimat Intellectual: The Modernization
Front of Ahmet Cevdet Pasha

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Yazar Adı Soyadı: Enver YILMAZ

İmza:

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

Enver YILMAZ tarafından hazırlanan “Bir Tanzimat Aydınının Düşündürdükleri: Modernleşme Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa” başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Aksaray Üniversitesi Kamu Yönetimi Anabilim Dalı’nda Yüksek Lisans tezi olarak kabul edilmiştir.

Danışman: Doç. Dr. Mehmet AKINCI

Kamu Yönetimi, Aksaray Üniversitesi

Üye: Doç. Dr. İsmail AKBAL

Kamu Yönetimi, Aksaray Üniversitesi

Üye: Doç. Dr. Özgür ÖNDER

Siyaset ve Sosyal Bilimler, Dumlupınar Üniversitesi



Tez Savunma Tarihi: 04./11./2016

Sosyal bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu’nun 01.12.2016 tarih ve 2016/57-2 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Öğrenci

Enver YILMAZ


İmza

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

Yrd. Doç. Dr. Sevilay USLU DİVANOĞLU


İmza



Eşime

TEŞEKKÜR

Bilgi ve yardımlarını esirgemeyen Sayın Prof. Dr. Yusuf ŞAHİN'e, Doç. Dr. İsmail AKBAL'a, Yrd. Doç. Dr. Oktay ALKUŞ'a ve Yrd. Doç. Dr. Mehmet Faruk ÖZÇİNAR'a; hediye ettiği kitap sayesinde Ahmet Cevdet Paşa ile tanışmamı sağlayan değerli büyüğüm Sayın Orhan ALİMOĞLU'na; manevi desteklerini esirgemeyen anne ve babama teşekkür ederim.

İçinde bulunduğum zaman kısıtını göz önünde tutarak desteğini esirgemeyen ve ufuk açıcı sohbetleri ile çalışmanın tamamlanmasına rehberlik yapan danışmanım Sayın Doç. Dr. Mehmet AKINCI'ya büyük bir içtenlikle teşekkür ederim.

Özellikle, kendisine ayırmam gereken zamanı bu çalışmaya ayırmamı büyük bir hoşgörü ile karşılayan ve çalışmanın tamamlanmasında sabırla yardımcı olan kıymetli eşim Sayın Zahide Reyhan YILMAZ'a olan minnetim ifade edilemez.

**BİR TANZİMAT AYDINININ DÜŞÜNDÜRDÜKLERİ:
MODERNLEŞME CEPHESİNDEN AHMET CEVDET PAŞA
YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Enver YILMAZ
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER
ENSTİTÜSÜ**

ÖZET

Toplumsal gelişme ve değişme tüm toplumlar için kaçınılmaz bir süreçtir. Bu süreç, aşağı yukarı 18. yüzyıldan itibaren, “modernleşme ideolojisi” tarafından belirlenmektedir ve ürettiği düşünsel ve sistemsel yapısıyla belirlenmeye de devam edecek gibi görünmektedir. Bugün, vaat ettiklerinin gerçekleşmemiş olması ve ekolojik sorunlar gibi yaşadığımız pek çok problemin de kaynağı olması sebebiyle, modernleşme pek çok yönden eleştirilmektedir. Modernleşme, yapılan bu eleştiriler çerçevesinde yeniden tanımlanmaya çalışılmaktadır. Bu tanımlamaların hepsi bizlere bir bakış açısı sunan birer paradigma niteliğinde olup, çoğunluk tarafından kullanıldıkça geçerli olmaktadır. Neticede, modernlik, Batı’nın batı dışından yeni bir okunması olarak değil de, bir paradigma değişimi ile birlikte, yeni bir odak ayarlaması olarak gerçekleşebilir ve bu modernlik anlayışına “başkalaşmış modernlik” diyebiliriz.

Avrupa’nın yaşadığı büyük dönüşümden Osmanlı da, durağan bir toplum olmadığı için etkilenmiştir. Özellikle, 17. ve 18. yüzyılda karşılaşılan yenilgilerden sonra, kanun-i kadimde meydana gelen bozulmaların düzeltilmesi için, pek çok reform yapılmıştır. Ancak, 19. yüzyıla girildiğinde, beka sorunu yaşayan bir devletin yeniden canlandırılması için, geçen yüzyıllardan farklı kapsamlı reformlar yapılmaya başlanmıştır ve 1839’da Tanzimat Fermanı ilan edilmiştir. Bu Ferman’ın ilanı ile modernleşme tarihimizde önemli bir dönemeç olan Tanzimat Dönemi başlamıştır. Yerleşik görüşe göre dış baskılar sonucunda başlayan Dönem’in ana vasfı “Batı taklitçiliği”dir ve Batılı kurumlar ve

hukukun Osmanlı'ya transferinden ibarettir. İç gelişmeleri dikkate almayan bu anlayış, dönem içinde reformları gerçekleştiren aktörlerin zihni dünyasını aynılaştırmaktadır. Ancak, Tanzimat dönemi dikkatli incelendiğinde, durumun böyle olmadığı görülmektedir. Çünkü, Tanzimat aydını farklı kaynaklardan beslenmiştir ve bu halde döneme yansımıştır. Tanzimat Dönemi'ne yön vermiş olan devlet adamlarından biri de Ahmet Cevdet Paşa'dır. Paşa, hukuk, tarih, dil bilim, dini bilgiler gibi pek çok alanda eserler vermiş çok yönlü bir kişiliğe sahip, ilmiyeden bürokrasiye geçmiş önemli bir devlet adamıdır. Ahmet Cevdet Paşa, sahip olduğu bilgi birikimi ile Tanzimat'ın aranan adamı olmuş, onun boşluklarını doldurarak, adeta dönemin sistemleşmesini sağlamıştır. Ahmet Cevdet Paşa, sahip olduğu bilgi birikimi ve gerçekleştirdiği uygulamalar ile adeta modernleşmenin yeni bir okumasını yapmıştır. Bu nedenle de, düşünce tarihimizin kıymetli bir kaynağıdır.

Bilim Kodu : KAMU591

Anahtar Kelimeler : Modernleşme, Reform, Tanzimat, Muhafazakarlık, Gelenek

Sayfa Adedi :150+xi

Danışman : Doç. Dr. Mehmet AKINCI

THE REFLECTIONS OF TANZİMAT INTELLECTUAL: THE MODERNIZATION FRONT OF AHMET CEVDET PASHA

(M.S Thesis)

Enver YILMAZ

AKSARAY UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF EDUCATIONAL SCIENCES

October, 2016

ABSTRACT

Social development and variation an inevitable process for all of the societies. This process has been determined by modernization ideology since around 18th century and it seems that it will continue to be determined with its intellectual and systematic all structure which it produces. Today, modernization for the reasons of what it marked out didn't come true and that it is the root of many problems we have such as ecological problems has been criticized from many aspects. Modernization has been identified again within the frame of all these critics. All of these identifications have the characteristics of a paradigm offering a point of view to us and become valid as long as used. After all, modernity is actualized not as reading West by out of west but as a new focus adjustment, we can call this as altered modernization.

The Ottoman, as it was not a stable society, was influenced by the great transformation, which Europe experienced. Especially, after the defeats faced with in 17th and 18th centuries, many reforms were made to correct some deformations occurring in the early Kanun-name (literally: book of law). Only in 19th century, some comprehensive reforms began to be made as different from the reforms belonging to previous centuries in order to revive a government, which has a survival problem and in 1839 the Edict of Gülhane was published. The Tanzimat period, which is an important turning point in our history of modernization with this ferman's declaration, has begun. According to the established opinion, starting with external pressure the main characteristic of Tanzimat reform era is Western establishments and law to Ottoman. This concept, which does not consider internal developments together with external causes, alters the mind world of the actors who realized the reforms during the period. When Tanzimat reform era is observed thoroughly, it is seen that the situation is not like that. The intellectuals of Tanzimat

reform era are fed with different resources, and this situation reflects on the era. One of the statesman shapin Tanzimat reform era is Ahmet Cevdet Pasha. Pasha is an important statesman having sophisticated personality who has works in many fields such as law, history, linguistics, religions, who is sophisticated and who passed from science to bureaucracy. Ahmet Cevdet Pasha became the wanted man of the era because of his knowledge and enabled the era to be systematized by filling in the blanks. Ahmet Cevdet Pasha made a new reading of modernity with his knowledge and actions he led. For this reason, he is a precious resource of our intellectual history.

Science Code : KAMU591

Key Words : Modernization, Reform, Tanzimat, Conservatism, Tradition

Page Number : 150+xi

Supervisor : Assoc. Prof. Dr. Mehmet AKINCI



İÇİNDEKİLER

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU -----	i
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI-----	ii
JÜRİ ONAY SAYFASI -----	Hata! Yer işareti tanımlanmamış.
TEŞEKKÜR -----	v
ÖZET -----	vi
ABSTRACT -----	viii
İÇİNDEKİLER -----	x
GİRİŞ -----	1
BİRİNCİ BÖLÜM -----	9
MODERNLEŞME VE ELEŞTİRİSİ -----	9
1.1. Modern, Modernleşme ve Modernite -----	9
1.2. Modernleşme ve Toplumsal Değişim-----	10
1.3. Modernleşme ve Özellikleri -----	11
1.4. Modernleşmenin Eleştirisi-----	14
1.4.1. Modernleşme Tek Tip Midir? -----	14
1.4.2. İlerleme Fikri-----	16
1.4.3. Pozitivizm -----	19
1.4.4. Gelenek -----	21
1.4.5. Bireyleşme ve Aşkın ile Olan İlişki -----	23
1.4.6. Batılı Toplumlara Benzemek -----	24
1.5. Sonuç Yerine: Başkalaşmış Modernizm-----	28
İKİNCİ BÖLÜM -----	34
TANZİMAT DÖNEMİ-----	34
2.1. Tanzimat Öncesi Reformlara Bakış-----	35
2.1.1. III. Selim Dönemi-----	37
2.1.2. II. Mahmut Dönemi-----	39
2.2. Tanzimat'ın İlanı -----	42
2.3. Tanzimat'ın Değerlendirilmesi ve Eleştirilen Yönleri-----	50
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM -----	59
AHMET CEVDET PAŞA'NIN HAYATI ve GÖRÜŞLERİ -----	59

3.1. Ahmet Cevdet Paşa'nın Hayatı, Eğitimi ve Eserleri-----	59
3.1.1. Hayatı ve Eğitimi-----	59
3.1.2. Eserleri: -----	69
3.2. Ahmet Cevdet Paşa'nın Görüşleri-----	72
3.2.1. Genel -----	72
3.2.2. Tarih Görüşü-----	75
3.2.3. Devlet Görüşü -----	78
3.2.4. Hukuk Görüşü -----	84
3.2.5. Medeniyet Görüşü-----	91
3.2.6. Âdetlere ve Kamuoyuna Bakışı -----	95
3.2.7. İktisat Görüşü-----	97
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM-----	102
AHMET CEVDET PAŞA CEPHESİNDEN TANZİMAT ve MODERNLEŞME --	102
4.1. Ahmet Cevdet Paşa Cephesinden Osmanlı Devleti'nin Gerilemesi ve Tanzimat Dönemi-----	102
4.2. Ahmet Cevdet Paşa'nın Geleneksel Yönü, Muhafazakârlığı ve Modernizme Bakışı-----	119
SONUÇ ve GENEL DEĞERLENDİRME -----	131
KAYNAKÇA -----	139

GİRİŞ

Bir toplumda tarihin belli bir noktasında yaşanan bir değişim, uzun vadede doğurduğu sonuçlar itibariyle, o toplumun tepeden tırnağa değişmesini sağlayarak geleceğini etkiler. Tarihimizde bugünlere kadar etkisi süren önemli dönemlerden biride Tanzimat Dönemi'dir. Bu dönem, klasik olarak ifade edilen geleneksel Osmanlı sistemindeki kırılmanın belirginleştiiği, değişim olgusunun hemen hemen her yere nüfuz ettiği bir dönem olmuştur. Yerleşik görüşe göre, Batı baskısı ile başlayan (Ülken, 2015: 33) ve gerçekleştirilen idari reformların Batılı kurumların ve hukukun Osmanlı'ya transferinden ibaret olan (Yılmaz, 2009) Tanzimat Dönemi'nin ana vasfı "Batı taklitçiliği"dir. Bu anlayış mezkur dönemde reformları gerçekleştiren aktörlerin zihni dünyasını "aynılaştırmakta" ve aktörler arası "farklılıkları" görmezden gelmektedir. Oysa, anılan dönem dikkatli incelendiğinde bu anlayışın dönemi açıklamakta eksik yönlerinin bulunduğu görülecektir. Öncelikle, mezkûr dönem dış etkenler kadar iç etkenlerin de bir sonucu olarak başlamıştır. Bununla birlikte, zikredilen dönemde "reformlar homojen bir fikri zeminde" ilerlememiştir (Yılmaz, 2009: 238). Çünkü, Tanzimat'a yön veren aktörler farklı kaynaklardan beslenmiştir. Bu halin tabii sonucu da, dönemde söz sahibi olan aktörlerin beslendikleri kaynağa göre yapılacak reformları yorumlamaları olmuştur.

Tüm dünyada modernleşme sürecinin yoğun olarak yaşandığı bir döneme tekabül eden Tanzimat Dönemi'ne, sahip olduğu bilgi birikimi ile yön veren ve Tanzimat'ın kurumsallaşmasını sağlayan, önemli aktörlerden biri de Ahmet Cevdet Paşa'dır. Aktif bir muhafazakâr olan Paşa, Tanzimat'ı toplumu köklerinden koparmadan ve zamanın gereklerini yakalayacak şekilde uygulamak için büyük çaba sarf etmiş ve tefekkür tarihimizde önemli bir yeri olan düşünürdür. Onun penceresinden modernleşmeye baktığımızda, bir düşünce ve eylem adamı olan Paşa bizlere yeni bir modernleşme okuması sunabilmektedir.

Toplumlar durağan bir yapıya sahip değildir ve zaman içinde iç ve dış sebeplere bağlı olarak belli bir değişim süreci yaşar. Bu süreç içerisinde, toplumların tarihinde iz bırakan ve sonraki dönemleri etkileyen önemli dönüm noktaları bulunmaktadır. Sonuçları itibariyle bugünkü Türkiye'nin oluşumunu etkileyen önemli dönüm noktalarından biri de Tanzimat Dönemi'dir. Tanzimat, 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayu'nun ilanından Kanun-i Esasi'nin ilan edildiği 1876 tarihine kadar devam eden dönem kapsamaktadır. Söz konusu dönem içerisinde 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı bulunmakta olup; bu Ferman, Tanzimat Fermanı'nın tamamlayıcısı olarak görüldüğü için, mezkûr dönem içerisinde değerlendirilmektedir. Bu dönem içerisinde başta ülke yönetimi olmak üzere, maliyeden askeriye, eğitimdən dış ilişkilere kadar hemen hemen her alanda reformlar yapılmaya çalışılmıştır.

Aslında Tanzimat Dönemi'nden önce de reform çalışmalarına girilmiştir. Osmanlı Devleti kuruluşundan yükseliş olarak görülen Kanuni Sultan Süleyman dönemi sonuna kadar klasik yapısını oluşturmuş ve devlet zirve noktasına ulaşmıştır. Bu dönem sonrasında devlet düzeninde bazı bozulmalar görülmeye başlamıştır. Aynı dönemlerde, Osmanlı nisbi olarak gücünü korumakla birlikte, karşısındaki Batı'da eşi görülmemiş bir dönüşüm geçirerek güçlenmeye başlamıştır. Bu güç dengesi 17. yüzyılda Osmanlı aleyhine değişmeye başlamıştır. Sonuçta, 17. yüzyılda alınan askeri yenilgiler ile birlikte Osmanlı Devleti ricalince, Devletin geri kaldığı görülmeye başlanmış ve alınan askeri yenilgiler ile birlikte öncelikle askeri alanda olmak üzere, çeşitli iyileştirmeler yapılmaya çalışılmıştır. Bu dönemlerde bazı Osmanlı bürokratlarınca, temel felsefesi kanun-i kadimi korumak yönünde padişahlara uyarılarda bulunmak olan "lahiyalar" hazırlanmıştır. Devletin durumunun iyileştirilmesi için tekliflerde bulunulan bu lahiyalarda, yazıldıkları dönemi sorgular nitelikte olsalar da, Osmanlı klasik yapısının korunması hedeflenmektedir. Osmanlı 18. yüzyıla geldiği vakit ise artık *"geçen asırlardaki ıslahat lahiyaları geleneğinden farklı bir ıslahat fikri ve ıslahat hareketi"* (Ortaylı, 2008: 390) içine girilmeye başlanmıştır. Buna rağmen, Osmanlı Devleti'nin klasik yapısı 19. yüzyılın başına kadar korunarak getirilmiştir. 19. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Devletin bozulan merkezi idaresi başta olmak üzere pek çok alanda reformlar yapılmaya başlanmıştır (Ortaylı, 2008: 343-361). Sonuçta, iç ve dış gelişmelerin etkisi ile ilan edilen Tanzimat Fermanı ile girilen yeni dönemde Osmanlı Devleti klasik yapısından farklı bir reform sürecine girmiştir.

Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile can, mal ve ırz masuniyeti kabul edilerek, bireyle devlet arasındaki ilişki değişmeye başlamıştır. Ortaylı (2013) bu dönemi, reformların padişah tarafından değil de bürokratlar eli ile yapılıyor olması nedeniyle, artık klasik Osmanlı egemenlik anlayışının değiştiğinin bir göstergesi olarak görmektedir. Tanzimat aydınının gayesi, çağdaş batı medeniyetine vakit kaybetmeden girmektir; dolayısıyla, Tanzimat Dönemi zaman zaman bir taklit sürecine dönüşmüştür. Bu anlamda, yeni bir zihni yapı oluşmaya başlasa da, Tanzimatçılar, Osmanlı ile Batı arasındaki farkları sosyal, iktisadi ve benzeri harici şartlar bakımından açıklamaya çalışmış; din, zihniyet ve ilim geleneği gibi dahili farkların üzerinde durmamışlardır.

Tanzimat Dönemi, aslında Batı'da büyük bir alt üst oluş yaşanırken başlamıştır. Batı, Rönesans'tan itibaren büyük bir zihni dönüşüm yaşamıştır. Aydınlanma olarak nitelenen bu dönüşümün sonucunda “geleneksel ve dini” olanın yerini “akıl” almıştır. Gelenek ve dinin dışlanmasıyla birlikte insan da “kendisine yeten sınırsız bir varlık olarak” yeniden tanımlanmıştır. O dönemlerde, düşünce dünyasına “pozitivizm” hakim olmuştur. Pozitivist düşünce ile birlikte toplumlara zamansal bir hiyerarşi veren “ilerleme” fikri ortaya çıkmıştır. Bu fikre göre, geleneksel toplumdan modern olan Batı toplumuna doğru doğrusal bir toplumsal değişim vardı ve bu değişim kaçınılmazdı. Bu değişim ise, ya iç dinamiklerden kaynaklanacak, ya da sömürgeleşme yolu ile, dış dinamiklerin zorlamasıyla olacaktı. Böyle bir düşünce karşısında, adeta “Batı dışı toplumların”, o dönemlerde üstün bir konumda olan, Batı karşısında fazla bir yaşama hakkı kalmıyordu. Yaşama hakkınıza yönelik böyle bir saldırıya, telaşa ve çaresizliğe kapılmadan tarihi deneyimlerinizin ışığında yakalayabileceğiniz bir dönüşümle cevap verebilirdiniz. Fakat, Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi ile tek ve benzersiz konuma gelen Batı karşısında, Batı dışı toplumlar hayat sahalarını koruyabilmek için Batı'ya benzemeye başladığı bir süreç başlamıştır. Değişimin adeta bir sel halini aldığı bu süreç “modernleşme” olarak adlandırılmıştır.

Sel içerisinde kaybolmamak ve hayatta kalabilmek için ya sağlam bir zeminde bulunmanız ya da sağlam bir noktadan tutunmanız ve akabinde de, bulunduğunuz noktadan daha güvenli başka bir noktaya geçmeniz gerekmektedir. Bunları yapabilmek için de, telaşa kapılmadan, bütünlüklü bir anlayış içinde sağlam bir idrak ve hamle yapabilme yeteneğine sahip olmanız icap etmektedir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın dediği gibi, her zamanın kendi gereklilikleri vardır ve yüz yıl önce iyi olan kurallar bugün hiç bir işe yaramayabilir. Dolayısıyla, değişim toplumlar için kaçınılmaz bir olgudur. Fakat, modernleşme ile gelen toplumsal değişim, Batı dışı

toplumlar bakımından bir sel halini almıştır. Bu selin önünde duramayan veya tutunamayan toplumlar ya sömürgeler haline gelerek Batılı toplumlara benzemişler ya da içlerine kapanarak adeta dünyadan kopmuşlardır. Oysa, güçlü tarihsel bağları olan ve bütünlüklü bir bakış açısı ile kavrayış ve hamle yapabilme yeteneğine sahip olan toplumlar bu sel karşısında hayatta kalmanın yollarını bulmuşlardır. Kısacası, kendi mayaları ve değirmenlerinde öğüttükleri un ile hamurlarını mayalayabilen toplumlar farklılıklarını koruyarak hayatta kalabilmişlerdir. Köklerine sıkı sıkıya bağlı ve köklerinden aldığı güçle hamle yapabilme yeteneğine sahip ilim ve devlet adamımız Ahmet Cevdet Paşa'yı incelemek bu bakımdan oldukça önemlidir.

Ahmet Cevdet Paşa, hukuk, tarih, dil bilim, dini bilgiler gibi pek çok eser vermiş çok yönlü bir kişiliğe sahip, ilmiyeden bürokrasiye geçmiş önemli bir devlet adamıdır. Bu hali ile Paşa, Tanzimat ile başlayan hızlı değişim ve modernleşme sürecini fikirleri ile etkileyen önemli devlet adamlarından biri olmuştur. Gündüz'e göre (2012), Paşa, “medresenin yetiştirdiği son büyük adam, ihtiyatlı adımlar ile Batı'yı fethe giden Doğu'dur”.

Paşa'nın modernleşmeye bakışı ve düşüncelerini, arkasında bıraktığı pek çok eserde bulabiliriz. O, eserlerinde döneminde yaşanan sosyal, siyasal, idari, hukuki, ekonomik gelişmelere yer vermiş ve onları kendi penceresinden yorumlamıştır. Yine, Paşa, adeta yangın yerine dönen ülkenin pek çok yerinde karşılaşılan sorunları çözmek amacıyla görevlendirilmiş, her görevinden başarı ile dönmüş, dolayısıyla, ileri sürdüğü fikirleri ve sergilediği eylemleri ile yeni dönemi inşa eden önemli ustalardan biri olmuştur.

Paşa, adeta hayat hakkına şiddetli bir meydan okuma olarak gerçekleşen modernleşme sürecinde, sağlam bir zemine basarak, aynı şiddetle karşılık vermeye çalışmıştır. Batı medeniyetini önemsemiş, dikkate almış, ama, onu “tek” ve ulaşılması gereken “bir doruk noktası” olarak görmemiş ve “statik” bir anlamlandırma yapmamıştır. Paşa, medeniyeti bir olgu olarak gördüğü için onu, dönemdaşları gibi taklide yeltenmemiş, seçici olmaya çalışmıştır. Sonuçta, medeniyeti “dünya üzerinde dolaşan bir gelin” olarak gören Paşa, “tek ve üstün bir medeniyet” yerine “birbirlerini etkileyen medeniyetlerden” söz etmiştir.

Bugünü anlamak için öncelikle geçmişi iyi anlamak gerekmektedir. Bu anlamda, Tanzimat Dönemi'nin genel karakteristiğini ortaya koymak modernleşme tarihimizin anlaşılması bakımından oldukça önemlidir. Diğer taraftan, daha çok kanunlaştırma süreci olarak geçen Tanzimat Dönemi'nin şekillenmesinde büyük bir paya sahip olan Ahmet Cevdet Paşa'nın

fikirlerinin ortaya konması hem Tanzimat Dönemi'nin hem de modernleşme tarihimizin anlaşılması bakımından, yol gösterici olması nedeniyle, büyük bir değere sahip olacaktır.

Sonuç olarak Tanzimat Dönemi, kendinden önceki dönemlerden etkilenmiştir; ama, getirdiği yenilikler ile birlikte o dönemlerden ayrılarak ve bugünlerimizi etkileyen bir dönem olmuştur. Ahmet Cevdet Paşa da bu dönemin inşasında yer almış ve düşünce tarihimizde önemli bir yer tutan düşünürümüzdür. Ancak, döneminin kilit şahsiyetlerinden biri olmasına rağmen Ahmet Cevdet Paşa yeterince tanınmamıştır. Amacımız, modernleşme kavramı ve genel özellikleri ile modernleşmeye yöneltlen eleştirilere değinmek ve Tanzimat Dönemi'nin genel karakterini ortaya koymak suretiyle; Ahmet Cevdet Paşa'nın görüşlerine değinerek, modernleşmeye nasıl baktığını göstermektir.

Çalışmamız bir tez çalışması olduğu için dönem ve muhteva olarak bazı sınırlamalara tabidir. Ahmet Cevdet Paşa'nın söylediği gibi tarih bizlere büyük dersler vermektedir. Çünkü, tarih toplumların hafızalarıdır ve tarihi tecrübeleri bizlere aktarır. Tarihi yeniden incelemek ve tartışmak bizlere yeni tecrübeler kazandırır. Ancak, bu sınırlı bir çalışma olduğu için tarihi incelememiz, 1839 Tanzimat Fermanı'nın ilanından 1876 Kanun-i Esasi'nin ilan edildiği tarihe kadar süren dönem ile sınırlandırmaya çalışılmıştır. Fakat, konunun daha iyi anlaşılması amacıyla, Tanzimat Dönemi öncesinde yapılan reform çalışmalarına da kısaca yer verilmiştir.

Diğer taraftan Ahmet Cevdet Paşa, arkasında pek çok eser bırakmıştır. Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Paşa fikri dünyasını da bu eserlere yansıtmıştır ve Paşa'nın fikri dünyası farklı açılardan inceleme konusu yapılmıştır. Çalışmamızda Paşa'nın görüşlerine değinerek, onun fikirleri modernleşme bakımından değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bu değerlendirme yapılırken, dönem içerisinde yer alan fikri akımlar ile devlet toplum arasındaki ilişkilere değinilmemiştir. Çünkü, Tanzimat Dönemi'nde beka sorunu yaşayan devletin yeniden canlandırılmasına çalışılmıştır ve bu var olma mücadelesi çerçevesinde Batı'dan alınan kurumlar ile birlikte kültürel hayatta da değişim başlamıştır. Dolayısıyla, Tanzimat Dönemi'nde temel problemlerden birisi yerel kültür ile Batı kültürünün nasıl uzlaştırılacağı olmuştur. Devlet ricali de bu konu üzerinde fikir yürütmüş ve modernleşme tarihimizi etkilemiştir. Paşa da, eserlerinde bu hususlara yer vermiş ve bu etkileşimin nasıl olması gerektiğine değinmiştir. Dolayısıyla, Paşa'nın modernleşme düşüncesini berraklaştırmak için, dönem içerisinde devlet ile toplum arası ilişkiler ile fikri hareketliliğe yer verilmemiştir.

Bu arada Tez ile ilgili olarak kavramsal bir açıklama yapmamız gerekmektedir. Tanzimat Dönemi’nde yapılanları bir “reform hareketi mi, bir ıslahat hareketi mi, yoksa bir inkılap hareketi mi olarak nitelendireceğiz. Türk Dil Kurumu Genel Sözlüğü’nde ıslahat¹ ve reform² “*düzeltilme*” olarak; inkılap³ ise “*toplum düzenini ve yapısını daha iyi duruma getirmek için yapılan köklü değişiklik, iyileştirme, devrim, reform*” ve “*bir durumdan başka bir duruma geçiş, dönüşüm*” olarak tanımlanmaktadır. Mehmet Doğan (2014) Büyük Türkçe Sözlüğü’nde inkılabın “*alt üst olma, tersine dönme, yıkma devirme anlamında kullanıldığı gibi; devrim ve ihtilal vb. müphem kavramları karşılamak içinde kullanıldığını*” belirtmektedir. Doğan Sözlüğünde ıslahatı, “*bozukluk, kötülük ve aksaklıkları düzeltmek için yapılan işler, reform*” olarak; reformu ise “*daha iyi, daha düzgün hale getirmek için yapılan değişiklik, ıslahat*” olarak tanımlamaktadır. Görüleceği gibi, inkılap, köklü değişiklik anlamında kullanılırken; düzeltme, iyileştirme anlamında ıslahat ve reform ise eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Fakat, reform kavramı düzeltme, iyileştirme ile birlikte zihni bir dönüşümü de çağrıştırdığı için ıslahat kavramından ayrılmaktadır.

Değinildiği gibi, Tanzimat Dönemi, yaşanan değişim bakımından, kendisinden önceki dönemlerden ayrılmaktadır. Tanzimat öncesinde de devleti iyileştirme çalışmaları yapılmıştır; ama bu dönemde yapılan iyileştirmelerde model olarak “Osmanlı’nın klasik yapısı” esas alınmıştır. Tanzimat Dönemi’nde ise model olarak “Batı” esas alınmaya ve dolayısıyla zihni bir dönüşümde yaşanmaya başlamıştır. Sonuç olarak, Tanzimat Dönemi’nde yapılan düzenlemeler, köklü bir değişim içermediğinden dolayı inkılap olarak değerlendirilmemiş, bu dönem kendinden önceki dönemlerden farklı bir zihni dünyaya pencere araladığı için, Tanzimat Dönemi’nde yapılanlar reform olarak nitelendirilmiştir. Tanzimat Dönemi yapılanları reform olarak nitelendirmekle birlikte, Tez içerisinde yapılan direkt alıntılarda, ilgili yazarın fikri bütünlüğünü bozmamak için, ilgili metinde yer alan hali esas alınarak, çalışmada yer verilmiştir.

¹04 Ekim 2016 tarihinde http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57ba00c07a2c80.71655095 sayfasından erişilmiştir.

²04 Ekim 2016 tarihinde http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.57ba00c97c5db5.76895190 sayfasından erişilmiştir.

³04 Ekim 2016 tarihinde http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&kelime=inkılap&uid=251111&guid=TDK.GT.S.57ba026d33c106.00698923, sayfasından erişilmiştir.

Araştırmanın amacı doğrultusunda, tarihi ve kavramsal bir perspektif sunması amacıyla; modernleşme tarihimizde önemli bir dönüm noktası olan Tanzimat Dönemi'ne ilişkin bir kaynak taraması yapılmıştır. Ancak, tarih bir süreklilik içinde olduğundan ve bir dönem kendinden önceki dönemin izlerini taşıdığından dolayı, bu kaynak taramasına Tanzimat'a kaynaklık etmesi bakımından ve Tanzimat'ın farkını tam olarak ortaya konabilmesi için, Tanzimat öncesinden başlanmıştır. Böylece, modernleşme ve Tanzimat Dönemi ile ilgili olarak konu genel olarak açıklanmaya çalışılmıştır. Sonra Ahmet Cevdet Paşa ile ilgili, başta Paşa'yı çeşitli yönleri ile inceleyen tezler olmak üzere, çalışmalar üzerinde inceleme yapılarak; Ahmet Cevdet Paşa'nın yazdığı eserler incelenmiştir. Sonuç olarak, Ahmet Cevdet Paşa'nın fikirlerini ortaya koymak suretiyle, O'nun penceresinden Tanzimat Dönemi'ne bakılmaya ve modernleşmeye nasıl bir cevap vermeye çalıştığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Bu kapsamda hazırlanan Tez, "Giriş" ve "Sonuç ve Genel Değerlendirme" ile birlikte dört bölümden oluşmaktadır. Giriş'te Tez'in önemi, amacı, kapsamı ve yöntemi anlatılmıştır.

Tez'in "Modernleşme ve Eleştirisi" başlığını taşıyan Birinci Bölümü'nde, modernleşme ve modernleşmeye yöneltilen eleştiriler ortaya konarak, modernleşmenin alabileceği yeni bir form üzerinde durulmaya çalışılmıştır. Bugün modernleşme pek çok yönden eleştirilmektedir. Bu eleştiriler ise belli bir tarihsel sürecin ardından karşılaşılan problemler neticesinde yapılmıştır. Oysa, fikir ve eylemleri ile Ahmet Cevdet Paşa döneminde, bizlere adeta bir modernleşme eleştirisi sunmaktadır. Dolayısıyla, Ahmet Cevdet Paşa'nın modernleşmeye bakışını berraklaştırmak için bu bölüme yer verilmiştir.

Tez'in "Tanzimat Dönemi" başlığını taşıyan İkinci Bölümü'nde, Tanzimat Dönemi'nin genel karakterine ve reform anlayışı ile döneme yöneltilen eleştirilere yer verilmiştir. Bu bölümde, zikredilen dönemde yaşanan dönüşümü daha net bir biçimde ortaya koyabilmek için, bu dönem öncesinde yapılan reformlara kısaca değinilerek, Tanzimat Dönemi'nin kendinden önceki dönemlerden farkı ve reform anlayışı ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca, döneme yönelik yapılan eleştirilere yer verilmiştir. Amacımız, Ahmet Cevdet Paşa'nın dönem içerisindeki yerini ve muasırları ile olan farklarını tespit edebilmek için, dönemin genel karakterini ortaya koyabilmektir.

Üçüncü Bölüm "Ahmet Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Görüşleri" başlığını taşımakta olup; bu bölümde, Ahmet Cevdet Paşa'nın hayatı, eğitimi ve eserlerine yer verilerek, onun tarih,

devlet, hukuk, medeniyet ve iktisat ile adetlere ve kamuoyuna bakışı anlatılmaya çalışılmıştır. Amacımız, Paşa'nın fikri dünyasını anlamaya çalışmaktır.

“Ahmet Cevdet Paşa Cephesinden Tanzimat ve Modernleşme” başlığını taşıyan Dördüncü Bölüm’de, Paşa'nın görüşleri doğrultusunda Osmanlı Devleti’nin gerilemesinin nedenleri, bu gerilemeyi durdurmak için Tanzimat Fermanı’nın ilanından önce Osmanlı’da yapılan reformlar kısaca gözden geçirilecek ve Tanzimat Dönemi içerisinde yapılan reformların Paşa yönünden bir değerlendirmesi yapılacaktır. Ardından, Paşa'nın, modernleşme baskısı karşısında, modernleşmeye nasıl cevap verdiğini, hayat sahasını nasıl korumaya çalıştığını, geleneği nasıl dönüştürmeye çabaladığı incelenmeye çalışılacaktır. Bu bölüm ile Paşa'nın Tanzimat Dönemi’ndeki yeri ve dönemdaşları ile olan farkları ve modernleşmeye bakışı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Sonuç ve Genel Değerlendirme’de ise, çalışmanın sonucu niteliğinde elde edilenler değerlendirilmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MODERNLEŞME VE ELEŞTİRİSİ

Toplumsal gelişme ve değişme tüm toplumlar için kaçınılmaz bir süreçtir. Bu süreç, aşağı yukarı 18. yüzyıldan itibaren, Batı dışı toplumlar için “modernleşme ideolojisi” tarafından belirlenmektedir ve belirlenmeye devam edecek gibi de görülmektedir. Çünkü, “Batı” “Avrupa merkezli” başlayan ve eski medeniyetlerden farklı olarak küresel bir nitelik kazanan modernleşme ile doğu ve batı ayrımı olmadan toplumların son bir kaç yüzyılını etkilemiştir ve ürettiği düşünsel ve sistemsal yapısıyla da, yaşadığı tarihsel süreç geri çevrilemediği sürece, bir şekilde kendisini yeniden üreterek etkilemeye devam edecektir. Bu bölümde, etkileri dolayısıyla, günümüzde önemli tartışma konusu olan ve en azından yakın gelecekte de tartışma konusu olacak modernleşme eleştirileri ile birlikte ortaya konmaya çalışılacaktır. Amacımız, ilerleyen bölümlerde, Tanzimat Dönemi ve özellikle modernleşme tarihimiz içindeki yerini daha iyi tespit edebilmek için Ahmet Cevdet Paşa’nın, bizim “bugün” sonuçları üzerinden eleştirdiğimiz modernleşme sürecini, nasıl okuduğunu ve anlamlandırdığını ortaya koyabilmektir.

1.1. Modern, Modernleşme ve Modernite

“Modern” terimi “yeni kazanılmış ve formüle edilmiş bilgileri” ifade etmek için kullanılmış olup; güncel olanı, yerleşmiş ve geleneksel olandan ayrı olanı anlatmak için kullanılmaktadır (Bolay, 2011: 309). Aslında, Latince “modernus” kelimesinden türetilmiş olan ve “hemen şimdi” anlamına gelen “modern” kavramı, Batı’nın kendisine has olan gelişim tecrübesini anlatmak için kullanılmıştır. “Modernite” ise, Batı’ya “özel bu modernden”, Avrupa’nın yaşadığı “büyük ve köklü değişime” karşılık gelecek şekilde türetilmiş bir kavramdır (Baran, 2013: 59-60). Moderniteyi, Giddens (2014: 9) “on yedinci yüzyılda Avrupa’da başlayan ve sonraları neredeyse bütün dünyayı etkisi altına alan

toplumsal yaşam ve örgütlenme biçimi” olarak, Habermas “aydınlanma filozoflarının, kendi mantıklarına uygun bir biçimde, nesnel bir bilim, evrensel bir ahlak, hukuk ve sanat geliştirme çabalarının bir ifadesi” olarak (Habermas’tan aktaran Yıldırım, 2015: 3) tanımlamaktadır. Anlaşılacağı gibi modernite belli bir zaman dilimi ile coğrafi bir bölgeyi kapsamaktadır.

Halk arasında modernleşme “çağdaş” ve “güncel” anlamını taşıırken; akademik çevrelerde tarihsel değişimle özdeşleştirilmiş ve “buna uygun bir şekilde daha zayıf bir ‘kalıcı şimdi’ olma anlamını” edinmiştir (Pierson, 2000: 64-65). “Çağdaşlaşma, asrileşme ve yenileşme anlamına gelen “modernleşme”, geri kalmış bir medeniyetin kendinden ileri seviyedeki bir medeniyete erişebilmek için gösterilen çabanın ortak adıdır”. Bu bakımdan modernleşme, “kendiliğinden ya da dış etkenlerin zorlamasıyla ortaya çıkan geniş kapsamlı toplumsal değişimdir” (Baran, 2013: 58-59).

“Modernizm” ise, “modernite’ye ve modernleşmeye dayanarak gelişimin bilincine varan ve geleceğe yönelik amaçlar belirleyen fikri dönüşümü ve projeyi” ifade etmektedir. Bu anlamda modernizm, Batı’nın modernite anlayışını içinde barındıran ve toplumu ve bireyi örgütleyip denetleyen “akla dayalı kurumsal bir ideolojidir” (Baran, 2013: 62).

1.2. Modernleşme ve Toplumsal Değişim

Touraine (2016: 48) modernliği “aklın utkusu, özgürleşme ve devrim” olarak, modernleşmeyi de “eylem halindeki modernlik” olarak tanımlar. Modernleşme birbiri ile bağlantılı bir takım süreçlerden oluşmakta olup; bu süreçlerin hepsi birlikte “toplumu, zihniyeti, kişiliği ve fiziksel çevreyi kökten” değiştirmektedir. Bu değişimler geleneksel toplumdan modern topluma geçiş olarak adlandırılmaktadır. Modernleşme yapısal açıdan bir farklılaşma sürecini, kültürel açıdan düşünce ve davranışlarımızın akılcılaşmasını, kişilik açısından bireyselleşmeyi, doğal ve bedensel açıdan evcilleşmeyi⁴ anlatmaktadır (Loo ve Reijen, 2014: 245).

⁴ Tarih boyunca insanların teknik araçlar yardımıyla, gerek fiziksel çevrenin gerekse de kendi doğasının kısıtlamalarını aşmak için uğraştığını ve zamanla insanların bu kısıtlamaları denetim altına almaya çalıştığını söyleyen Loo ve Reijen (2014: 204-205), “doğal ve biyolojik güçlerin ehlileştirilmesini ve bu şekilde doğanın bulunduğu olanakların azami oranda kullanılmasını “evcilleş(tir)me” olarak” tanımlamaktadırlar. Teknik gelişmeler ile birlikte insanların doğa üzerindeki denetimi artmış, insan hayatı iyileşmiş, kısacası; insanların doğaya olan bağımlılıkları daha az görünür bir hale gelmiştir.

Anlaşılabacağı gibi, modernleşme aslında kapsamlı bir toplumsal değişim sürecini içinde barındırmaktadır. Toplumsal değişim en geniş anlamda, toplumsal yapıda oluşan değişimlerdir. Tolan'a (1996: 276-281) göre, İnsanlar "karşılıklı ve sürekli etkileşimler sonucu zamanla yeni değerler, normlar, kurumlar ve yönetim biçimleri" oluştururlar ve bu oluşumlar toplumsal yapıda farklılaşmalara neden olarak toplumsal gelişme meydana çıkar. Önemli olan husus, toplumsal değişimin toplumsal yapının bütünü üzerinde hissedilmesidir ki, bu yüzden toplumsal değişmeyi tek bir etkenle açıklama imkanı bulunmamaktadır. Toplumsal değişme, her değişim beraberinde bir ilerleme getirmemiş olsa bile, kaçınılmaz ve evrensel bir olgudur; çünkü, toplumlar hiç bir zaman durağan olmamıştır. Diğer taraftan toplumun her ögesi veya katı toplumsal gelişmeden aynı zaman ve hızda etkilenmeyebilir; bazıları az etkilenirken, bazıları hiç etkilenmez, bazıları da köklü bir değişikliğe uğrayabilir. Ancak, toplumsal değişim, "belirli bir toplumsal gerçeğin tüm değer yargılarından arınmış olarak ve özel durum veya görünümünün tümünü kapsayacak biçimde ifade eden, evrenselleşmiş ve nesnelleşmiş bir bilimsel deyim" olduğu için değer yargısı içermez. Ama, az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerin gelişmiş ülkeler modelini esas alarak geçirdiği değişimi isimlendirmek için kullanılan modernleşme toplumsal değişimin "özel bir durumu ve görünümüdür"; dolayısıyla, değer yargısı yüklüdür ve belli bir amaca yönelmiştir.

1.3. Modernleşme ve Özellikleri

Modernleşme dünyanın her yerinde hissedilen bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. "Modern" bugüne ait olan bir şeydir ve yarın başka bir şekilde görülebilir. Sosyal bilimciler bu kavramın "en yeniye" işaret ettiğini söylemekle birlikte, bir sosyal gerçekliği tasvir ve aynı zamanda bizi çepe çevre saran "pek çok değişimin yönünü de saptamak" için kullanılmaktadırlar. Modernleşme, Batı toplumunun tarihsel gelişim çizgisiyle alakalı olarak kullanılan bir kavramdır. Bu gelişmeler Batı Avrupa'da ortaya çıkmış, zamanla dünyaya yayılarak geleneksel toplumları etkisi altına almıştır. Modernleşme "*iç içe geçmiş dönüşüm süreçlerinin toplamını ifade*" etmektedir. Bu süreç kitle üretimine dayalı endüstrizmi, kentleşmeyi, gelenekselin gerilemesini, ileri derecede akılcılaşmayı, bireyciliği ve bunun gibi sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişimleri içermektedir. Modernleşme düşüncesinin temelleri 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren pek çok kuram tarafından formüleştirmeye çalışılmıştır (Loo ve Reijen, 2014: 13-15).

Modernleşme sözcük olarak “modern olana doğru ilerleyen bir süreci” anlatmaktadır (Köker, 2008-a: 199) ve belirtildiği gibi, bünyesinde toplumsal bir değişimi barındırmaktadır. Toplamlar durağan olmadığı için tüm toplamlar bir değişime uğramaktadır. Toplamların bu değişiminin itici gücü ve gelişme konusunun ne olduğu ile ilgili tartışmalar yapılmış ve yapılmaya devam etmektedir. Ancak, bu tartışmalar “Sanayi Devrimi ve kapitalizmin gelişmesi ile birlikte daha sistemli bir hal” almıştır. Bu sistemleştirmede “Batı’yı ve Batı’lı özneyi evrensel bir norm ve merkez kabul etme serüveni” yaşanmıştır. Bu konuda geliştirilen teorilerin, Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri kaynaklı olması nedeniyle de, “Batı merkezli” oldukları için “tarafli” oldukları söylenebilir (Erbaş, 1999: 15-16).

Batı “Batı” olarak 18. yy’da ortaya çıkmıştır ve Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi ile birlikte tek ve benzersiz bir konuma gelmiştir. Bir taraftan Batı’nın yaşadığı dönüşüm sonucunda elde ettiklerini batı dışı toplamlara yaymaya/empoze etmeye başladığı; diğer taraftan da batı dışı toplamlarında Batı’nın üstünlüğü karşısında, Batı ile baş edebilmek için, Batı’ya benzemeye başladığı bir süreç başlamıştır. Bu süreç önceleri “Avrupalılaşıma/Avrupalılaştırma, Batılaşıma/Batılılaştırma olarak adlandırılmıştır (Kocabaşoğlu, 2007: 14-15). Ancak, “Batı” kavramında tedirgin edici bir taraf bulunduğundan dolayı bu süreç “modernleşme” olarak adlandırılmaya başlanmıştır (Belge, 2007: 43; Çiğdem, 2007: 68; Coşkun, 1989: 289; Altun, 2002: 11-14).

Modernleşme, Aydınlanma düşüncesi ile yakından ilgili olup, bir aydınlanma projesi olarak ortaya çıkmıştır (Urhan, 1999: 144-145; Tekeli, 1996: 25). Amacı, “mit, hurafe ve önyargının temsil ettiğine inanılan ‘eski düzenden’ kurtararak, ‘iyi ve özgürleştirici’ olduğu çekincesiz kabul edilen ‘akıl düzenine’ sokmak” olan “aydınlanma”, 18. yüzyılda hem Amerika hem de Avrupa’da etkili olan ve İngiliz Sanayi Devrimi ile başlayıp, Fransız İhtilali’yle biten felsefi bir harekettir. Bu döneme, her şey akla veya akılda somutlaşan ilkelere dayandığı için, “Akıl Çağı” olarak da isimlendirilmektedir. Aydınlanma, kendinden önceki dönemler ile karşılaştırıldığında, büyük ve benzersiz bir değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Bu dönemde, geleneksel ve dini olanın otoritesinin yerini “tabiatın ve akıl otoritesi” almıştır (Çiğdem, 2006: 13-19). Anlaşılacağı gibi, Aydınlanma’nın kurucu ögesi “akıldır” ve bu dönemde “insanın kendisinin yarattığı ergin olmama durumundan çıkması” sağlanmıştır. İnsanlar başkasının vesayeti olmadan kendi aklını kullanabileceği için de, Aydınlanma’daki iradesi “rasyonel olma” şeklinde tezahür edecektir. Akıl, Tanrı vergisi olmaktan çok dünyevi bir araç haline gelmiş ve “olgusal

dünyanın, deneyimin, vahyin, geleneğin ve otoritenin” ötesinde bir yere yerleşerek, mutlaklaşmıştır (Çiğdem, 1997: 54-57). Aydınlanma’nın bir ürünü olan modernleşmede tabii olarak “akıl” kavramına dayanacaktır.

Touraine’e (2016: 26-32) göre sadece teknolojik gelişmelerin olması modern toplumlardan bahsetmek için yeterli değildir. Modernlikte bilim Tanrı’nın yerini almış ve dini özel alan içerisinde bırakmıştır. Aklın zaferi olarak kurulan modernleşme, bilimsel kanıtlanmaya dayanmayan tüm inanç ve toplumsal örgütlenmeleri sil baştan yeniden inşa etmek ister.⁵ İnsanlar içinde doğa benzeri yasalar bulunmaktadır ve insanlar bu yasaları kullanarak, kilise gibi bir otoriteye ihtiyaç duymadan, doğanın üzerinde etkili olan, artık dengesini kendi içinde bulan bir dünya ile karşılaşmışlardır; yani artık “dünyalar teke” inmiştir. Tek olan bu dünyanın da hakimi akıl olmuştur (Akpolat, 2008: 112).

Aklın bu şekilde temel felsefe taşı olarak kabul edilmesi aslında, “gelenekten radikal bir kopuşu” ifade etmektedir. Bu kopuş noktasında geçmiş ile gelecek arasında bir kıyaslama yapmak için “ilerleme” kavramı geliştirilmiştir ve zamanla bu kavram ideoloji haline gelmiştir (Loo ve Reijen, 2014: 66-67).⁶ İdeolojiler ise yavaş değişir ve ideolojilerin en tehlikeli yönü zaman zaman öğrenmeye engel olmasıdır (Boulding, 1999: 141-144).⁷

Yine, ilerleme fikrinde tek ve nihai otorite olarak eleştirel akıl kabul edilmekte olup; doğa, insan ve toplumlar akılcı yasalara göre yönetilmektedir. Bu akılcı yasalar sayesinde insan gerçekliği denetlemek ve yönlendirmek imkanına sahip olacaktır. Comte’nin “bilmek öngörmek, öngörmek ise denetlemek demektir” anlayışı ilerleme fikrine hakim olmuştur (Loo ve Reijen, 2014: 66-67). Bu anlayışla birlikte, doğa yasaları gibi artık toplumsal yasalar da evrensel bir şekilde belirlenince, ilerlemenin toplumlar açısından doğrusal bir çizgide olacağı benimsenmiştir. Bu çizgide ise toplumsal gelişmeyi sağlayacak toplumsal gelişmenin nesnel bilgisine sahip olan “elitler” olacaktır (Tekeli, 1996: 26-27).

Modernleşmenin kendiliğinden akılcı bir toplumsal düzen getireceği inancı vardır (Touraine, 2016: 41). Bu akılcı düzen içinde modern toplumlar “bireysel etkinlikler ve

⁵ Touraine (2016: 28) modernleşmenin akla dayalı bir yaşam tarzını istediğini söylemektedir.

⁶ Bu kavram Loo ve Reijen’e (2014: 66) göre gelecek ile geçmiş arasında bir kıyaslama yapmak için kısa ve etkili bir slogan olarak kullanılmıştır ve ideoloji halini almıştır.

⁷ Boulding’e (1999: 141-144) göre ideoloji bir sendromdur. İdeolojiler yavaş yavaş değişir bu olaya ise diyalog ismi verilir. “...ideolojinin tehlikesi onu öğrenmeye, mani oluşundan ileri gelmektedir. Eğer bir insan gördüğü her şeyi izah eden bir ideolojiye sahip olursa artık öğrenme zorunluluğu duymaz. Her şeyi şimdiden öğrenmiştir. İdeolojilerin en büyük çıkmazı işte burada görülüyor: Bir taraftan hem ferdin hem cemiyetin iç ihtilaflarını çözebiliyor ve köklü bir kuvvet, itici bir güç meydana getiriyor, diğer taraftan bu kudretli mekanizmayı meydana getirirken direksiyonu ve pusulayı tahrip edebiliyor; yani insanın ilerlemesi için yegane rehber olan öğrenme prosesine ve bilgilerin gerçeğe karşılaştırılması usulüne zarar veriyor.”

kurumsal yapılar bakımından farklılaşmış ve uzmanlaşmış” toplumlardır (Eisenstadt, 2014: 13). Modernlik sadece bir değişim değildir, modernlik, “akılcı, bilimsel, teknolojik ve idari etkinliğin ürünlerinin yaygınlaştırılmasını” içermektedir; dolayısıyla, modernlik toplumsal yaşamın çeşitli bölümlerinin giderek artan farklılaşmasını içermektedir (Touraine, 2016: 25). Bu farklılaşma ve uzmanlaşma neticesinde, modernleşme ile birlikte “statü hukukunun yerini sözleşme hukuku” almıştır. Sözleşme hukukuna geçiş ile birlikte, statülerce belirlenmiş hiyerarşik bağlarını koparan birey, ilişkilerini serbestçe belirleme imkânına kavuşmuştur (Aslan ve Yılmaz, 2001: 97).

Kısacası, modernleşme ile birlikte toplumsal anlamda eşi görülmemiş bir dönüşüm yaşanmıştır. Modern toplumlar geleneksel toplumlardan farklı olarak değişim hızı farklılaşmış ve modern toplumlar devingen bir yapıya sahip olmuşlardır. Anlaşılacağı gibi, modern toplumlarda değişim belli bir alanda kalmamış, değişim “her yerde ve her alanda” görülmüştür. Yine, modern toplumlarda kurumların doğası da değişmiştir (Giddens, 2014: 12-14).

1.4. Modernleşmenin Eleştirisi

Bizim ve gelişmekte olan ülkeler için gelişmiş Batı ülkelerine erişmek amacıyla yaşanan değişim süreci “modernleşme” olarak adlandırılmaktadır. Tez içerisinde “modernleşme kavramı ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel yapıyı etkileyen toplumsal değişim” olarak ele alınacaktır. Modernleşme sözcük olarak “modern olana doğru ilerleyen bir süreci” anlatmaktadır. Bu bakımdan Batı’nın yaşadığı değişim sonunda ulaştığı noktaya varmak için pozitivist akla dayalı ve “evrensel” yasalara bağlı olduğu düşünülen, birbirini izleyen ve sonra gelenin önceki aşamadan üstün olduğu kabul edilen “ilerleme” fikrine dayalı “ideolojik bir proje”dir. Modernite ise aydınlanmaya dayalı Batı’nın ulaştığı entelektüel, ekonomik, kültürel, toplumsal ve estetik bir dönüşümün ifadesidir. Bu tanımlardan hareketle modernleşmeye yönelik eleştirileri aşağıdaki şekilde sıralayabiliriz.

1.4.1. Modernleşme Tek Tip Midir?

Modernleşme Aydınlanma düşüncesine dayanmaktadır ve bu düşünce kendisinden önceki düşüncelerden etkilenmiştir. Dünyada daha önce de dönüşümler olmuştur; ama bu dönüşüm diğerlerinden daha farklı olarak tüm dünyayı etkisi altına almıştır (Toynbee,

2011: 199). Ancak, dünyayı etkisi altına alan bu düşünce tek ve homojen değildir (Çiğdem, 2006: 14; Şener, 2014: 32). Aydınlanma düşünürlerinin “belli konularda anlaştıkları doğrudur; fakat bu noktalardan her biri ülkeden ülkeye farklılık göstermekte, ülkelerin tarihi koşullarına göre şekillenmektedir; dolayısıyla aydınlanmayı oluşturan toplulukların tek ve uyumlu bir topluluk olduğu” söylenemez (Şener, 2014: 32-33). Çiğdem’e (2006: 35-38) göre de aslında bir çok aydınlanma vardır, ama Aydınlanma’nın ruhunu “Fransız Aydınlanması” oluşturmaktadır. Bu aydınlanma⁸ da iki düşünsel temele dayanır: birincisi kapsamlı bir din eleştirisi yapmak; ikincisi, daha çok politik olup, eskiyi yeniden kurmaktır. Akla büyük önem verilir ve akıl, ilahi bir aygıt olarak değil, “açık tabiat ve toplum kitabını okuyabilen işlevsel bir araç” olarak bakılır.

Oysa, bu dönemde modernleşmenin itici güçlerine karşı farklı görüşler ileri sürülmüştür. 18. yüzyılın sonuna doğru “Romantizm” akımı ortaya çıkmıştır. Bu akımda modern toplumun doğuşu bir emrivaki olarak görülüyordu ve feci gelişmelerin düzeltilmesi talep ediliyordu. Diğer taraftan, 19. yüzyıl boyunca Aydınlanma’nın idealleri ile pratik sonuçları arasında derin farklar ortaya çıkmaya başlamıştır. Özellikle geleneksel kurumların kaldırılması ve Fransız Devrimi ile birlikte doğan boşlukların terör ile doldurulması bu akımı güçlendirecektir. Bu akımın kurucularından birisi, Rousseau’dur. O, “Batılı kent kültürünü temsil eden medeniyetin insan doğasına yabancı olduğunu, medeniyetten en az etkilenen insanın daha mutlu, doğal ve özgür yaşadığını” söylüyordu. Rousseau’dan İngiliz düşünürler Wordsworth ve Coleridge de etkilenmiştir. Almanya’da Herder, Descartes’in “düşünüyorum o halde varım” sözünü “hissediyorum o halde varım” şekline çevirmiş; Goethe’de benzer yaklaşım içerisine girmiştir. Sonuç olarak, romantikler, “Aydınlanma düşünürlerinin propaganda ettiği ve burjuvazinin pratiğe taşıdığı akılcı dünya görüşünü tek boyutlu bir facia olarak buluyor, bireyin tekliğini ve dolayısıyla doğal ve duygusal özünü göz ardı ettiklerini” söylüyorlardı (Loo ve Reijen, 2014: 78-81).

⁸ Aydınlanma tüm toplumlar için aynı şekilde yaşanmamıştır ve homojen bir yapıya sahip değildir. Belirtildiği gibi belli çıkış noktaları ve etkileşimleri olsada, farklı düşünce damarlarından beslenmiştir. Duman’a (2006) göre “temsil edici nitelikte” çeşitli farklılıklara sahip Fransız ve İskoç Aydınlanması olmak üzere iki aydınlanma geleneği bulunmaktadır. Bu iki gelenek farklı argümanları kullanmışlardır. Fransız Aydınlanması “rasyonel görüş” hakimken, İskoç Aydınlanması’nda “empirist görüş” hakimdir. Duman, F. (2006). “Akılcılık Bağlamında İki Aydınlanma Geleneği: Fransız Aydınlanması Versus İskoç Aydınlanması”, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi, 61(1), s. 117-151. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/444/4970.pdf> sayfasından erişilmiştir. Anlaşılacağı gibi, Aydınlanma düşüncesini temelde Fransız ve İskoç Aydınlanması olarak ikiye ayırdıktan sonra, Fransız Aydınlanması’nı da, metinde geçtiği şekli ile, ikiye ayırabiliriz.

Yine bu dönemde, Schopenhauer (2013: 31-34) insanın “zihni yetersizliğe” sahip olduğunu söyledikten sonra “...nasıl ki her insan, isterse en büyük dehalardan biri olsun, öyle veya böyle bir bilgi alanında belirli sınırlamalarla karşı karşıyadır...” demiştir. Ona (2013: 34) “...insan esasında vahşi, korkunç bir hayvandır” dedikten sonra şöyle devam eder:

“.. Biz onu evcilleştirilmiş ve dizginlenmiş haliyle tanıyoruz ancak ve onun bu durumuna uygarlık diyoruz. Bu yüzdendir ki ara sıra gerçek tabiatı her nasılsa ipten kurtulacak olsa dehşete kapılıyoruz. Her ne zaman, her nerede kanun ve düzenin prangaları ve zincirleri çözülüp yerini kargaşaya bırakırsa, kendisini bütün çıplaklığıyla ele verir o...”

Ayrıca, “..her türlü hakiki erdem var olanların tümünün metafizik özdeşliğinin idrakinde olan dolayimsız ve sezgisel bilgiden kaynaklanır” (Schopenhauer, 2013: 48; 61; 73) demekle, sezgisel bilgiye atıf yapmaktadır.

Anlaşılabileceği gibi, modernleşme sürecinde karşı karşıya kalınan Batı dünyası tek ve homojen (İrem, 2002) değildir⁹. Aslında, kendi içinde eleştirisini de taşımaktadır. Ancak, Batı dışı toplumları daha çok Fransız Aydınlanması’na ilişkin düşünceler etkilemiştir ve kapsamlı bir değerlendirme yapılmadığı için, bu toplumlarda fikri anlamda kırılmalar yaşanmıştır diyebiliriz.

Benzer bir durum, modernleşme tarihimiz incelendiğinde, bizim için de geçerlidir diyebiliriz. Bu durumun önemi, modernleşme tarihimizde yaşanan kırılma noktalarında görülebilir. Batı’da Aydınlanma düşüncesi her toplumun kendi düşünsel tarihi çerçevesinde gelişmiştir; fakat, farklı düşünce damarları olmasına rağmen Batı diğer toplumlara göre ileri bir medeniyet seviyesine sahip olmuştur. Oysa, bizler, Batı’yı tek bir düşünce kalıbına sahipmiş gibi gördük ve Batı düşünce damarlarını çokta inceleme girişiminde bulunmadık. Ahmet Cevdet Paşa gibi aceleci davranmayan ve sağlam bir kavrayışa sahip sınırlı sayıda düşünür haricinde, düşünme kalıplarımızı yenileyemedik. Dolayısıyla, zihni yapımız değişse de, zamanla “zihni bunalımlar” yaşamaya da aslında mahkumduk.

1.4.2. İlerleme Fikri

Bir aydınlanma projesi olarak ortaya çıkan ve geleneksel toplumdan modern topluma doğru doğrusal bir toplumsal değişimi ifade eden modernleşme, “evrensel” yasalara bağlı

⁹ İrem (2002: 49) 18. ve 19. yüzyıllarda “ilimci Batı karşısında” başka bir batı olduğunu belirterek, bunun “diğer Batı’yı” oluşturduğunu söylemektedir.

olarak birbirini izleyen ve sonra gelenin önceki aşamadan üstün olduğu kabul edilen “ilerleme” fikri (Köker, 2008-a, 156) ile işlev kazanmıştır (Göle, 2007: 60). Aydınlanma’nın bir ürünü olan ve Turgot tarafından kurulan ilerleme fikri, Turgot’a göre “tarihin evrensel tarih olarak kurgulanması ve bu kurgunun içerisinde tekil insan türünün bütün düşünsel ve toplumsal kazanımların, çöküş ve yükselişlerinin bilime bağlı bir ilerleme fikri etrafında bütünselleştirilmesine” dayanmaktadır. Turgot’tan sonra ilerleme fikrine Condorcet katkıda bulunmuştur. Ona göre ilerleme gelecek de dahil olmak üzere on aşamalıdır ve “ilerleme geri döndürülemez” bir özelliğe sahiptir (Çiğdem, 2006: 42-43). Concorcet insanın doğa ile mücadelesinin ilerlemenin temeli olduğunu vurgulayarak, bu süreçte insanın kendisini de geliştirdiğini ve “gelişmenin en yüksek doruklarına doğru bu şekilde tırmandığını” iddia etmiştir (Loo ve Reijen, 2014: 67).

İlerleme fikri, aklın öncelenmesi ve bilimsel bilginin gelişmesine paralel olarak doğaya hakim olmayı sağlayan teknolojik gelişme ile birlikte insanların “daha mutlu, daha ahlaki ve medeni bir hayat vaadi” sunmaktadır. Yine, ilerleme fikri yaşanan tarihsel süreçlerin sonsuza kadar devam edeceği ve bu süreç içerisinde “kötü olan şeylerin iyi olanlar ile değiştirileceği” inancını taşımaktadır (Çiğdem, 2006: 45-46). Dolayısıyla, ilerleme fikrinin temelinde “insanın aklın önderliğinde kusursuzluğa ulaşabileceği” inancı olduğunu söyleyebiliriz.

Modernizm ile birlikte Aydınlanma felsefesinin ilerleme fikri siyasallaşmıştır (Touraine, 2016: 70) ve özellikle 19. yüzyılda ilerleme fikrinin hakim olduğu bir dönem yaşanmıştır (Loo ve Reijen, 2014: 129). Bu dönemde gelişme belirli aşamalara göre işlediği düşünülerek iki varsayıma dayandırılmıştır. Birincisi, “yüksek ve aşağı yaşam biçimleri” vardır; yani ilkel-modern, geri-ileri, geleneksel-modern ayrımları yapılmaktadır. İkincisi, “zaman içerisinde aşağı düzeydeki yaşam biçimi yüksek yaşam biçimine doğru ilerleyeceği” bir süreç yaşanacaktır. Süreç ise aşağı yukarı doğrusal olarak işleyecektir (Solmaz, 2011-a: 200-201).

Modernleşme ile birlikte ilerleme fikri, geleneksel toplumların da modernleşme çizgisini izleyebileceğini varsayarak, farklı toplumları birbirine bağlamıştır. Ama, toplumların “gelişmişler ile geri kalmışlar” şeklinde bir ayrıma tabi tutulması aslında, toplumların aralarında “kronolojik zaman farklılığı ve hiyerarşik farklılaşma” yaratmaktadır. Bu hali ile ilerleme fikri “ideolojik bir zaman anlayışına” sahip olmuştur. Oluşturulan bu ideolojik zaman anlayışı ile Batı, aslında kendisi haricindekileri “öteki” olarak niteler ve kendisi ile aynı ilerleme düzeyini ve zamanı paylaşmadığı için “çağdaşı” olarak görmez; Batılı

olmayana kendisi ile “eşzamanlı” olma hakkını tanımaz. Çünkü, modernlik Batı’nın yaşadığı köklü değişimler sonucunda ortaya çıkmıştır ve Batı dışı toplumlar bu tarihsel süreci yaşamamışlardır; yani “zayıf bir tarihselliğe” sahiptirler (Göle, 2007: 60-61). Böyle düşünülünce de modernleşme “telafi edici bir ideoloji” ve “tarihsel geri kalmışlığın giderilmesi” (Çiğdem, 2007: 68) olarak görülebilir. Bu geri kalmışlık giderilmek istenirken, modernleşme yolundaki “toplumlar “şimdiki zamanlarıyla” barışık olamamışlar, bugünlerine yabancılaşmışlar, bu nedenle de kendilerini ya gelecekte ya da idealleştirilmiş geçmişlerinde yeniden kurgulamışlardır” (Göle, 2007: 61).

Anlaşılabileceği gibi toplumlar temeli akla dayanan ilerlemeci anlayış ile birlikte “iyi bir yola” gireceklerdir. Bu yolda kötü olanların saf dışı bırakılması, aklın yolunun açılması ve kendi kendini harekete geçiren, modernlik yaratan bir toplumsal örgütlenme gerçekleştirilmelidir (Touraine, 2016: 70). Peki modernliği isteyen bu örgütlenme nasıl gerçekleştirilecektir? Bu örgütlenme “bilim adamlarından ve teknisyenlerden oluşan toplumsal seçkinler aracılığıyla” (Loo ve Reijen, 2014: 128) gerçekleştirilebilecektir. Bu seçkinler, diğerlerine göre daha aktif olan “modernleşmiş seçkinler” olacaklardır (Eisenstadt, 2014: 70).

Diğer taraftan da, özellikle 19. yüzyılda Batı adeta dünyanın merkezi haline geldiği için, kendi dışındaki toplumlara ulaştığı medeniyet düzeyini yaymak için çalışmıştır. Bu çalışmalar Batı’nın Doğu’ya müdahalesini de meşrulaştırmış, haklılık kazandırmıştır. Böylece sömürgeci girişimler de haklılaştırılmıştır (Coşkun, 1989: 290-293). Sonuçta, ilerleme fikir ile birlikte, Batı toplumlarının modernleştirme amacıyla kendi dışındaki toplumlara, Batı’nın “sömürge” yoluyla ya da modernleşme ideolojisine sahip aydınlar vasıtasıyla “ötekine” müdahalesi de (Köker, 2008-a, 160) doğal bir hadise haline getirilmeye çalışılmıştır.

Tarihi tecrübeler bize toplumsal ilerlemenin doğrusal olmadığını¹⁰ göstermiştir (Loo ve Reijen, 2014: 50).¹¹ Tarihi tecrübeler modernleşmenin iki şeklinden bahsetmemizi sağlamıştır: dikey ve yatay modernleşme. Dikey modernleşme, her toplumun mutlak olarak

¹⁰ Loo ve Reijen’e (2014: 50) göre İlerleme doğrusal olarak ilerleyen bir süreç olmamıştır; örneğin Orta Çağ sonunda refah artışı yeterince olmamıştı, ama, insanlar daha iyi beslenip giyinebiliyordu, iletişim ve ulaşım olanaklarının artması hareketliliği artırıyordu; fakat dönem içerisinde bulaşıcı hastalıklar artmıştı. Kısacası teknik gelişmeler toplumsal hayatı iyileştirmiştir; ama bu iyileşmeye paralel olarak toplumsal hayat sürekli ilerlememiş, zaman zaman durağanlaşmış, hatta gerilemeler ile karşılaşmıştır.

¹¹ Touraine (2016: 290) modernizm ile birlikte öznenin kaybolduğunu, ruh dünyasının akılcılaşıma ve dünyevileşme adına yok edildiğini söyleyerek; üretimdeki gelişme ile birlikte insanın mutluluğunun artacağı yönünde bir “umut”un var olduğunu ve ilerleme fikrine duyulan güven ile birlikte iktidarın özgürleştirici olacağını düşünülüğünü ifade etmektedir. Ama, Yazar’a göre bu durum “ilerlemenin hasarları” ortaya çıktıktan sonra değişmeye başlamış ve yaşanan tarihsel deneyimlerden sonra, ilerleme fikri sorgulanmaya başlamıştır.

modernleşme sürecinden geçeceği varsayımından hareketle dikey ve tek yönlü bir ilerlemeye dayanmaktadır. Batı medeniyetinin ulaştığı bilimsel üstünlük karşısında diğer medeniyetler, kültürler silinip gidecektir. Yatay modernleşme ise batı dışı medeniyetlerin modernleşmeye direnç göstermesi neticesinde ortaya çıkmıştır. İslam medeniyeti, Hint medeniyeti gibi batı dışı medeniyetler, dikey modernleşmenin öngörüsünün aksine, modernleşmeye karşı bir direnç sergilemişler, sağlam felsefi alt yapı kuramaları bile modernizme alternatif üretmeye çalışmışlardır (Davutoğlu, 2001: 64-65).

1.4.3. Pozitivizm

Aydınlanma Felsefesinin bir ürünü olan “pozitivizm” (Köker, 2008-a, 201) modernleşme sürecinde eleştirilen konulardan birisidir. Pozitivizm Comte tarafından kurulmuş olup, “o döneme kadar daha çok din bilim, metafizik ya da felsefenin egemen olduğu insan ve toplum konuları” artık fizik, kimya, biyoloji gibi doğa bilimlerinde uygulanan yöntemler aracılığıyla açıklanarak, nesnel yasalara ulaşılmaya çalışılacaktır. Başka bir anlatımla, yalnız olay ve olguların somut ve maddesel görünüşleri incelenecek, doğa bilimlerinde olduğu gibi determinizm toplumsal olay ve olgulara da uygulanacaktır (Tolan, 1996: 11). Pozitivizme göre, eğer biz değişkenleri tam olarak biliyorsak bir dönem sonrasını da tam olarak bilebiliriz.¹² Ancak, bu düşünce “kuantum mekaniği ve atom fiziğinin” gelişmesiyle birlikte, sistemin bir anda tam olarak durumunun bilinmeyeceği ve sistemin eksiksiz denetlenmesinin olanaksız olduğu gerekçesiyle, sorgulanmaya başlamıştır (Tekeli, 1996: 40).

Sosyal bilimlerde insanlar arası ilişkiye bakışta iki ana düşünce geleneği bulunmaktadır: insan ilişkilerini doğa olayları gibi ele alarak evrensel yasalara ulaşmaya çalışan objektif yaklaşım ile insan ilişkilerini bireyi esas alarak evrensel olandan ziyade bireye özgü açıklamalar arayan sübjektif yaklaşım. Objektif yaklaşım pozitivist bakış açısına sahiptir. Pozitivizm sosyal dünyayı, doğa dünyasıymış gibi ele alarak incelemekte, doğa yasaları benzeri yasalarının çıkarılacağı empirik genellemelere ulaşmaya çalışmaktadır. Pozitivizm için “bilinçlerden” bağımsız olarak “toplumsal bir gerçeklik” vardır (Çiftçi, 2003: 23). Yani “bilen (insan-özne) ile bilinen (nesne doğa ve/veya toplum) arasında bir ayrıma dayanmakta ve nesnenin özünün insan zihni tarafından edinimini ifade etmektedir”.

¹² Bu determinizm türüne “Laplace Determinizmi” denir (Tekeli, 1996: 40).

“Pozitivizmin ön koşulu “insan öznenin” dışında nesnel bir gerçekliğin varlığıdır” (Köker, 2008-b: 22).

Anti pozitivizm, Alman İdealizmine dayanmaktadır. Alman İdealizmi evrenin nihai, asıl varlığının veya gerçekliğinin “duyularımıza verilen olgular”da değil de “ruh”da veya “idea”da bulunduğu temel varsayımına dayanmaktadır. Toplumsal dünya veya sosyal düzen, insan zihninin ve zihinsel edimlerin dışavurumsal ürünüdür ve sosyal bilimsel araştırmanın ana ilgisi bu “dışsallaşmayı” anlamaktır. O düzeni oluşturan unsurlar ‘dışarıda’ olsalar bile -ki toplumsal olgular yalnızca görünüşte dışsal ve müstakildirler- asıl konu, insanların bunlara verdikleri anlamlardır. Sosyal dünya, insanlar tarafından kurulan bir dünyadır. Var olmalarını, onları “var” kabul ettiğimiz sürece devam ettirirler. Toplumsal dünya bilinçlerden ayrı bir dünya değildir (Çiftçi, 2003: 24). Sosyal dünya aslında görelidir ve ancak incelenen eylemlere doğrudan katılan bireylerin bakış açısıyla bilgiye ulaşılabilir. Bu noktada bir anlama faaliyeti yürütülmektedir ve bu anlama, yorumlama faaliyetinin (Köker, 2008-b: 12) dışardan değil içerden yapılması gerekmektedir. Dolayısıyla, anti pozitivizm nesnel/objektif bilgi oluşturulabileceği düşüncesini reddeder (Tekel, 2011: 5). Bu noktada son olarak şunlar söylenebilir, toplumu bir bilim olarak ele alan pozitivizm insan ilişkilerini kavramlaştırmaya çalışmakta ve bu kavramsallaştırma sonrasında kavramları denetleyebildiği oranda insanların davranışlarını da denetlemeye çalışmaktadır. Bu süreçte insan da adeta “şey”leşmektedir. Ayrıca, ve daha önemlisi, pozitivizm her şeyi akıl ile açıklamaya çalışmaktadır.¹³ Oysa, insan rasyonel bir varlık olduğu gibi, aynı zamanda irrasyonel bir varlıktır (Şener, 2014: 38).¹⁴ Bununla birlikte, sezgiden (Duralı, 2009) hareket eden Gazali’nin de (Deveci, 2007; Meriç, 1984)

¹³ Meriç (2013: 99) akıl ve akıl çağı ile ilgili olarak Hazard’tan şu satırları aktarmaktadır: “1860’larda Avrupa şuuru bir buhran içindedir. Rönesans’dan doğan ve Devrimi hazırlayan Avrupa’nın düşünce tarihinde bundan daha önemli bir devir yoktur. Vazife hissi üzerine kurulmuş bir medeniyetin yeni filozofları hak fikri üzerine kurulmuş bir medeniyet ikame etmek isterler; vicdan hakları, tenkit etme hakkı, aklın hakları, fert ve vatandaş hakları. İnsan bir mahkeme önündedir, yeniden sorguya çekiliyor: günahsız mısın, suçlu mu? Amacın, dünyadaki yaşayış mı, ebedi sadet mi? İhtilaf bugünde karara bağlanmış değildir. Bugün de, dini, felsefi, siyasi, sosyal problemleri ortaya atarken, aynı düşünceler ile karşı karşıyayız. Aklın hükümdar olduğu o çağda bile, akıl doyuramamaktadır insanları, herkes bir aşk tanrısının susuzluğu içindedir...”

¹⁴ Şener (2014: 38) bu konuda şunları söylemektedir: “İnsan rasyonel düşünme ve kavrama yetisine sahip olmakla beraber aynı zamanda irrasyonellik yönü de olan bir varlıktır. Dolayısıyla, insan sever, acı çeker, aşık olur, inanır, umut eder, hayal kurar, ızdırap çeker ve sevinç duyar. İnsanın duygusal doğasına ait olan bu şeyler en az akli yönü kadar güçlü ve belirleyicidir. Aydınlanma’nın, bilim ve teknolojinin ilerlemesine, hoşgörü ve demokrasinin gelişmesine ve insanların daha rahat bir hayat sürmelerine zemin hazırladığı kabul edilmesi gereken bir gerçekliktir. Ancak, Aydınlanma’nın akli ön plana çıkarırken insanın duygu yönünü hiç hesaba katmaması ve dini insan hayatından çıkarması nedeniyle, günümüz dünyasındaki ahlaki ve kültürel bir çok sorunun ortaya çıkmasına sebep olduğu söylenebilir”.

söylediği gibi, insan akli sınırlıdır ve her şeyi anlayamaz.¹⁵ Ayrıca, insan ilişkileri incelenirken her zaman sebep sonuç zinciri mutlak olarak kurulamaz. İnsanların davranışları farklı özellikler taşıdığı, farklı saiklere dayandığı için, her zaman genel geçer yasalara ulaşamayacaktır.¹⁶ Çünkü, insan davranışları basit değil karmaşıktır ve insan davranışları tek bir nedene değil pek çok nedene dayanmaktadır. Dolayısıyla, Ahmet Cevdet Paşa'nın eserlerinin satır aralarında görüleceği gibi, aynı olaylar karşısında her zaman aynı sonuçlar ile karşılaşamayız.

1.4.4. Gelenek

Modernleşmenin “ilerleme ideolojisi” ile birlikte düşünülmesi gereken kavramlardan birisi “gelenektir”. Bahsedildiği gibi ilerleme ideolojisi çerçevesinde toplumlar arasında yapılan ayrımlardan biriside “geleneksel olan ve olmayan toplumlar” şeklinde bir ayrımdır. Göle'ye göre aslında, modernleşme sürecinde “geleneksel toplumlardan” değil, “geleneksizleştirilmiş toplumlardan” bahsetmemiz mümkündür. Çünkü, modernleşme sürecinde gelenekler modernliğe engel teşkil ettiği gerekçesiyle, ihmal edilerek ya da tamamen reddedilerek gelenek ile “radikal bir kopuş” yaşanmış, dolayısıyla, modernleşme sürecinde geleneklerin bir rolü olmamış, adeta dondurularak “yenilik” bir ideolojiye dönüştürülmüş ve “geleneksizleştirilmiştir”. Neticede, gelenekler modernleşme içerisinde dönüştürülerek değişimin dinamiği olarak kullanılamamıştır. Geleneklerin bu süreç içerisinde yaşaması, “sistemin kenarında” kalması ile mümkün olmuştur. (Göle, 1998: 70).

E. Shils'e göre, “toplumdan çıkan ve ona dönen, maddi şeyler, inançlar, hayaller, adetler, kurumların nesilden nesle aktarılması” geleneği oluşturur. Sosyolojik olarak gelenek,

¹⁵ Gazali aklın dört manada kullanıldığını söyler: “1- Duyular dünyasının ötesindeki bilgileri elde etmeye yarayan ve insanı diğer hayvanlardan ayıran vasıf. 2- Temyiz kudretine sahip bir çocuğun şahsında kendiliğinden meydana gelen zaruri bilgiler. 3- Tecrübe ve tahsil yolu ile kazanılan bilgi. 4- Hadise ve varlıkların ölüm ötesi ebedi hayatla ilgili gerçek neticelerini anlayan güç.” (Meriç, 1984: 179). Dördüncü söylenen “sezgi” ile ilgilidir ve Duralı (2009: 68) şunları söylemektedir: “...Bizi belirleyen hayatımızı kendimize, insanlar ile insan olmayan var olanlara doğru yönlendiren etkenlerimizin aslı esası nedir, nerededir? Yukarıki soruya insanın “ilmikli”, “boğumlu” yapısını yansıtan üç parçalı, üç kısımlı cevap verilebilir: Bir kere, beşerliliğiyle insan, öteki canlılarla fizyolojik işleyişler alanını paylaşır. Bu yönü ile o, canlılar dünyasının mensubu olarak bilimin tabi ki doğa biliminin konusudur. İki, duygu ile düşünme bir hatla duyular ve algılarla irtibatlı iken, öbürüyle de sezgilere bağlıdır. Üç, sezgilerin bir mecrası duygular ile düşünceler üzerinden duyular ile algılara uzanırken, ötekisi fizik dünyayı aşkın menbada kaynaklanan yoldur. Bahsettiğimiz bir biri ile ilintili üç kesimin tümü hakikattir...”

¹⁶ Giddens (2014: 50-51) “...hiç bir şeyin tam bir kesinlikle bilinemeyeceğini keşfetmiş durumdayız, çünkü, epistemolojinin önceki tüm temellerinin güvenilir olmadığı ortaya çıkarılmıştır...” demektedir. Yine, Loo ve Reijen (2014: 116) “insan, asırlar boyunca “kafası”nı kullanma yönünde bir süreç yaşadıkten sonra, şimdi de daha fazla “kalp”le konuşmayı öğrenmektedir” demektedirler.

“toplum içerisinde belli bir davranış kümesini yönlendiren, belli davranış kalıpları üreten ve insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan bir ideolojik aygıttır”. Ancak, daha önce belirtildiği gibi, modernleşme ile gelenek arasında bir karşıtlık bulunmaktadır (Gencer, 2014: 49-53). Çünkü, modernleşme sürecinde, “gelenek, inanç ve cemaat duygusunun yerini dinamizm, bilimselleşme ve ticarileşmeye” bırakır (Loo ve Reijen, 2014: 18). Ama, toplum içerisinde gelenek ile modernliğin bileşimleri bulunmaktadır. Geleneksele, önceki kuşakların deneyimlerini bizlere ulaştırdığı, başka bir anlatımla, bugünün ve geleceğin sürekliliği için saygı gösterilir. Gelenek tamamen durağanda değildir; çünkü “kültürel miras kendinden önce gelenlerden her yeni kuşak tarafından yeniden icat edilmek” zorundadır (Giddens, 2014: 42-43). Ayrıca, gelenekler sırf geçmişten alındıkları için sahiplenilen değerler olmayıp, geleneklerin devam edebilmesi için “yeni kuşaklar tarafından devam ettirme isteğinin” de olması gerekir (Akıncı, 2012: 74).

Giddens’e (2014: 43) göre, en modern toplumda bile hala gelenekler rol oynamaya devam etmektedir. Ancak, ona göre bu rol çok abartıldığından daha az önemlidir. Göle de bu ikisinin kronolojik olarak birbiri ile aynı anda buluna bileceğini söyleyerek (Göle, 2007: 65-66), modernliğin geleneklere bütünüyle karşı çıkması gerektiği anlayışını eleştirir¹⁷ ve modernliğin gelenekten bağımsız olamayacağını savunur¹⁸ (Yücedağ, 2010: 79). Touraine (2016: 405) de benzer şekilde modernizmin, “geçmişini tamamen silip atan” bir tarzda değil, “geçmişini dönüştüren” bir tarzda olması gerektiğini söyler.¹⁹ Diğer taraftan, modernleşme sürecinde Batı dışı toplumlarda yerel kültürler kolayca tasfiye olmamış ve sürece direnmişlerdir (Davutoğlu, 2001: 66). Anlaşılabileceği gibi, modernleşme sürecinde gelenekler silinmeye, dondurulmaya veya merkezden dışarı doğru itilmeye çalışılmış; fakat yaşanan tecrübeler sonucunda görülmüştür ki geleneksel modern olana karşı bir direnç göstermiş olup, modern olan ile geleneksel olan birlikte yaşamaya devam etmiştir. Çünkü, Ahmet Cevdet Paşa’nın da belirttiği gibi, toplumların bir kökleri, kadim bir geçmişi vardır ve

¹⁷ “Geleneksiz modernizm zaten modernizm değildir. sadece kötü bir kopyadır, bir balon gibi özentidir. Özentidir, kendi de özentisi olabilir. Diğer taraftan, modernlikle alış veriş olmayan gelenek tutuculaşır. Ve boğucu bir hal alır” (Göle’den aktaran Yücedağ, 2010: 79).

¹⁸ “Biz geleneklerimizi bugüne taşıyabilir, yaşanabilir hale getirmesek unutulur. Modernlik, geleneklerin dokunulmaz kılıpı yitirilmesi değil, zamana uyarlabilmesidir. Bizse geçmişle gelecek arasında köprü kurmak yerine gelenekleri yıkarak ilerliyoruz” (Göle’den aktaran Yücedağ, 2010: 80).

¹⁹ Touraine (2016) Kitabının Türkçe baskısı için hazırladığı Önsöz’de şöyle söylüyor: “Türk okurunun düşünceme göstereceği ilgiye çok özel bir önem veriyorum, çünkü Türkiye bu “dünyanın yeniden oluşturulması”nın en etkin biçimde arayış halinde olduğu ülkelerden biri; güçlü bir biçimde Batılılaşan ama köklü biçimde Müslüman, hem kentsel, hem de kırsal ve kendi içinde önemli bir ulusal çatışmayla karşı karşıya olan bir ülke. Geçmişle gelecek arasında bir tercih yapmaya değil, bu ikisini bir araya getirmeye çaba gösteren bir ülke.”

bu toplumlara hayat tecrübesi kazandırır. Tecrübeler zamanla geliştikleri sürece, toplumların hayatta kalmalarını sağlayacakları için, işlevsel bir fonksiyon üstleneceklerdir. Dolayısıyla, geleneksel olanı hayatımızdan çıkarmadan, onların modern olana dönüşümünü sağlamanın yollarını bularak, yaşanan değişim sürecine dinamizm kazandırabiliriz.

1.4.5. Bireyleşme ve Aşkın ile Olan İlişki

Modernleşme sürecinin “kişi” üzerinde de önemli etkileri olmuştur. Modernleşme ile birlikte, insanları eşit olarak kabul eden ve birey kimliğinin kolektif kimliğe indirgenemeyeceğini söyleyen “bireycilik” gelişmiştir. Bu doktrine göre, “bireyin doğuştan ne olduğu değil, yaşamda neyi başardığı” önemlidir. Sosyal darvinist teorisine dayanan bu doktrinde, “kuvvetliler hep ayakta kalır” anlayışı gereğince, sağlıklı toplum ancak “kuvvetlilerin yaşadığı” toplum olmuştur (Loo ve Reijen, 2014: 169-170). Modernleşme ile birlikte “kuvvetlilerin yaşadığı toplum” ise “akılcılaşma” ile olacaktır; yani, insanlar rasyonel davrandıkça kuvvetli olacaklardır. Bu aslında, insanı “kendine yeterli” bir varlık olarak görmek bir sonucudur. Modernleşme ile birlikte gelenek ve dinin, yani kutsalın dışlanmasıyla birlikte “insan yaşamının her aşamasında kendisine yeten bir varlık haline” getirilmiştir. Kant akıl ile doğa üstü arasında bir bağ kurarken, Comte ile birlikte pozitivistler aklın doğa üstü durumu tamamen kaldırmıştır. Böylece tamamen metafizik bağlarını koparan birey, maddi çıkarlarının peşinde koşan bir varlık halini almıştır. Aşkın dünya ile bağların bu şekilde koparılması ve aşkın dünyadan beslenen insanın ruhsal dünyasının hesaba katılmaması, çağdaş insanların birbiriyle sevgi temelli derunî bir ilişki kurma yeteneğini yok etmiştir. Modernizm de kişi “bilen” ve “bildiğine egemen” olandır. Modernizm düşüncenin temelinden “Tanrı’yı” çıkarmış ve “büyüyü bozarak” bilgiyi “dünyevileştirmiştir”. Bu dünyevileşme ile birlikte de, insanın “başkaya” olan ilgisi de değişmeye başlamıştır. Biri başka birisini, yani ““ben seni” adeta bir nesne gibi algılamaya başlıyorum”, bu süreçte daha önce “sevgiye” dayalı ilişkilerde “çatışmaya” dönüşüyor (Urhan, 1999: 148-160). Oysa, insanlar arası ilişkiler “başkalarına duyulan güvenden” kaynaklanır (Giddens, 2014: 114).

Sonuç olarak, insanları kendilerine yeten bir varlık olarak gören yaklaşım ile insanların aşkın ile olan bağlarının yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir (Urhan, 1999: 167). Çünkü, Touraine’e (2016: 387-388) göre din, geçmiş ve karanlık olarak görülmesine

rağmen, modernizm ile birlikte tamamen ortadan kaldırılamamıştır ve kaldırmak da mümkün değildir.²⁰

1.4.6. Batılı Toplumlara Benzemek

Modernleşme sürecinde “Batı dışı toplumların ulaşacakları son noktanın Batılı toplumlara benzemek olacağı” şeklinde bir varsayım bulunmaktaydı. Oysa, modernleşme sürecine Batılılar ile Batılı olmayanlar aynı noktadan işe başlamadıkları için, sahip oldukları farklı başlangıçlar, süreç içerisinde farklı noktalara ulaşmalarına (Köksal, 2010: 195)²¹ neden olmuştur. Zamanla Batı dışı toplumların ulaştıkları bu noktalar da “farklı modernlikler” olarak isimlendirilmiştir (Solmaz, 2011-b: 47-48).

Tarih boyunca dünya üzerinde pek çok medeniyet kurulmuştur. Bu medeniyetler, sadece kendilerini ortaya çıkaran toplumların hayat tecrübesi ile oluşmamış, etrafında yer alan toplumların da hayat tecrübesinden istifade etmiştir. Çünkü, bilgi insanlığın bir ürünü olarak birikimli bir şekilde oluşmuştur.²² Ama, daha önce ki medeniyetler kendi bölgelerinde kalmış ve birinin yıkımı diğerinin de yıkımına neden olmamıştır. Oysa, diğerlerinden farklı olarak Batı medeniyeti dünyanın bir kısmında, tek bir bölgede kalmamış, beraberinde getirdiği araçlar ile tüm dünyaya yayılmış ve bu özelliği ile de tek medeniyet olmuştur. Bu durum Batılıları “başkalarından farklı olduklarını” düşündürmüş ve diğer medeniyetlerin yaşadığı talihsizlikleri yaşamayacakları yönünde bir güvene sevk etmiştir. Her medeniyet “bir önceki duruma göre daha ileri bir ruh düzeyine” ulaşmaya çalışmıştır. Medeniyet bir yolculuk olmuş ve bünyesinde sürekli bir devinimi

²⁰ Touraine (2016: 388) din konusunda şunları söylemektedir: “...Modernliği kutsal olandan akılcı olana geçiş olarak tanımlayan bu basitleştirilmiş evrimcilikle bağlarımızı koparmalıyız. Bilmem, modernliğin özneye doğa arasındaki denklik ilişkilerinin kopması biçiminde tanımlanması gerektiğinin altını bir kez daha çizmem gerekir mi? Gündelik deneyimim içine giren kutsal bir dünya imgesi antimoderndir, ama Logos ya da akılcı bir Büyük Mimar tarafından yaratılmış bir dünya düzeni imgesi de, öznenin - Augustinus “iç insan” derdi- dünyasıyla nesnelerin dünyası arasındaki ikiciliğe dayanan Descartes sonrası düşüncesinden daha çok, evreni dinsel olarak tasarlayan görüşlere yakındır. **Modernliğe girmekle din parçalanır, ama bileşenleri yok olmaz*...**”

**Dip notlardaki koyulaştırılmış kısımlar ilgili eserlerin orijinal halinde bulunmamakta olup, vurguyu artırmak amacıyla alıntı yapılan eserlerde vurgulanmak istenen kısımlar koyulaştırılmıştır.*

²¹ Köksal (2010: 195) şunları söylüyor: “...modernleşme kavramı da sorgulanmış, modernleşmenin Batılı modernliği takip etme zorunluluğu olmadığı ve Batılı olmayan ülkelerdeki modernleşme ve iktidarın merkezileşmesi çabalarının her ülkenin farklı şartlarına bağlı olarak farklı sonuçlar vereceği vurgulanmıştır...”

²² Toynbee’ye (2011: 9) göre bilgi birikimli olarak artmaktadır ve bu konuda şunları söylemektedir: “Tarih görüşüm gerçekte tarihin küçük bir parçasıdır; ayrıca bana değil, daha çok başka insanlara özgü bir tarihin; çünkü **bilim adamının bir ömür boyu yaptığı iş, kendi kovanındaki suyun başka sayısız kovanın besleyip büyüttüğü bilgi ırmağına eklemektir.**”

barındırmıştır. Her medeniyet birikimli bir şekilde bir üst seviyeye çıkmaya çalışmış; dolayısıyla Toynbee'nin deyimi ile “ideal bir medeniyet” düzeyine ulaşamamıştır. İnsanlığın büyük bir kısmı Batı dışında yaşamaktadır ve bu insanlar Batı ile karşılaştıklarında şiddetli bir sarsıntı geçirmişlerdir. Elbette ki, bu sarsıntıların Batı üstünde etkileri de olmuştur.²³ Bu nedenle de, hala dünyayı etkilemeye devam etse bile, Batı'nın üstünlüğü de bir gün bitebilir (Toynbee, 2011: 20-70).

Modernleşme Batı'ya özgüdür ve küreselleşme ile birlikte dünyaya yayılmıştır (Giddens, 2014, 170-171). Ama, modernleşme sürekli bir dinamizm ve yenilenmeyi de içinde barındırmaktadır. Her dönemin sahip olduğu ruh bir sonraki dönemin ruhuna atıf yapmaktadır. Bugün yaşadıklarımızın izleri geçmişte saklıdır. Bu noktadan bakınca hala dünyada köklü dönüşümlerin olabileceğini söyleyebiliriz. Bunun içindir ki, “Batı liberalizminin diğer ideolojilerin yerlerini sarsması nedeniyle” tarihin sonuna yaklaşıldığını öne süren Fukuyama'nın “Tarihin Sonu” tezi doğru çıkmamıştır. Çünkü, modernleşme durağan dümdüz bir çizgide ilerlememiştir. Geçmişte de toplumsal değişimler olmuştur ve olmaya da devam edecektir. Modernleşme beraberinde karmaşık ve geniş ölçekli değişim sürecini getirmiştir ve bu süreç iniş ve çıkışları ile birlikte devam edecektir. Geçmişte nasıl bir dönüşüm yaşanmışsa gelecekte de benzer dönüşümler yaşanabilecektir (Loo ve Reijen, 2014: 277-279).

Bu noktada şu sorunun cevabını aramalıyız: “modernleşme bitmiş bir proje midir?”. Değinildiği gibi modernleşme aydınlanmanın ürünüdür ve aydınlanma felsefesinin temel taşı da “eleştirel akıl”dır. Eleştirel akıl sayesinde modernleşme dinamik bir yapı kazanmaktadır. Eğer modernleşmeyi bitmiş bir proje olarak kabul edersek, onun dinamizmini ortadan kaldırmış, dolayısıyla eleştirel akıldan uzaklaşmış oluruz. Bu nedenle modernleşmeyi bitmiş bir proje olarak göremeyiz (Davutoğlu, 2001: 66), onu “işlenmeye devam bir proje” olarak kabul edebiliriz.

Bunun nedenini, modernleşmenin doğasında aramalıyız; çünkü, modernleşmenin “doğasında sistemin dönüşümüne yönelik bir eğilim” bulunmaktadır (Eisenstadt, 2014: 60-61). Bu eğilimde sistemi dinamik bir hale getirmekte ve sistemin dönüşmesine imkan sağlamaktadır. Ama, bu noktada sistemin nasıl dönüşüm geçireceği merak konusu

²³ Toynbee'ye (2011: 97-103) göre, Batı'nın üstünlüğü zamanla bitebilir. O, Batı'yı Avrupa olarak ele alıyor ve Dünya Savaşı'ndan sonra Avrupa'daki üstünlüğün yeni bir devlet örgütlenmesine sahip olan Amerika Birleşik Devletleri'ne geçtiğini söylüyor. Yani, Avrupa kendi yarattığı deniz aşırı ülkeler tarafından geriletiliyordu.

olacaktır. Bu değişim yine, Batı'nın kendisinden mi gelecektir? Yoksa, Batı dışı toplumların sayesinde mi bu dönüşüm yakalanabilecektir?

Bu noktada Göle'nin “Batı dışı modernlik” kavramına kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır. Göle'ye göre “modernlik tüketim düzeyinde, yaşam tarzında veya kültürel eserlerde, hep ulaşılacak, öykülenen bir şeydir; yaşanmakta olan, tüketilen, keşfedilen” bir şey değildir. Bu nedenle de, modernlik tarihsel ve toplumsal yapının bir uzantısı olarak değil, yabancı bir olgu olarak ele alınmaktadır.²⁴ Göle'ye göre modernliğin Batı dışı toplumlar da kendine özgü bir biçimde yeniden üretilebileceği göz ardı edilmiştir. Batı dışı toplumlar, Batı merkez alınınca, “deneyimleri solgunlaşmış ve dünya tarihinin inşa edicileri olmak açısından güçlerini kaybetmiş” toplumlar olarak görülmüştür. Dolayısıyla, bu toplumlar “Batı dışı”, “ötekiler”, “arta kalanlar” olarak tanımlanmışlardır (Göle, 1998: 65-66). Oysa, modernlik küreselleşmekte ve yerelleşmekte olup, farklı kültür havzalarında yeşermektedir. Bu hali ile modernlik çok yönlü bir güzergah izlemektedir. İzlenen bu güzergahta “çoğulcu modernlik, yerel modernlik, alternatif modernlik ve Göle'nin kavramlaştırdığı Batı dışı modernlikten” söz edilerek, modernlik üzerinde yeniden düşünölmeye başlanmıştır (Göle, 2007: 56-57).

Çoğul modernlik; “tek güzergahlı, kültür dışı modernlik yerine, çok kültürlü ve kültür bağımlı bir modernlik getirmek” istemektedir. Alternatif modernlik; Batı modernliğini referans olarak almakta, ama, alternatif modernlik anlayışına zemin hazırlamakta, modernliğin tanımını değiştirebilecek olan yeni deneyimlerin var olduğunu varsaymaktadır. Yerel modernlik; “Batı merkezli modernlik okumalarından çıkıp çevreye, ötekine, tikel pratiklere yönelmekte, bizi yeni melezlenme şekillerini anlamaya yaklaştırmakta ve sosyal bilimsel lisan tarafından kavramsallaştırılmamış, dillenmemiş bir alana sokmaktadır”. Göle'ye göre “çoğul modernlikler yaklaşımları tekçi ve kültür dışı modernlik anlatımlarının aşılmasını sağlamakta; yerel modernlik mekan, zaman ve kültür bağımlılığı, modernliğin daha bir içerden yerli okumasını yapmakta; alternatif modernlik kavramı ise var olan modernlik modelini aşabilecek, yeni bir modernlik tanımı ve oluşumu olup olamyacağını sorgulamaktadır”. Batı dışı modernlik kavramı ise bu kavramların üstünde yükselmekte ve modernliği “batıyı merkezden kaydırarak modernlik üzerine Batı'nın kıyısından yeni bir okuma ve dil üretmeye çalışmaktadır; yani, yerel olguların analizinin evrensel bir dil kazandırabileceğine” işaret etmektedir. Göle, bu

²⁴ Göle (1998: 66), küreselleşme ve postmodernizm teorilerinin de “*Batı dışı toplumları oyunculuktan çok seyirci konumuna indirgediğini*” söylemektedir.

kavramsallaştırmayı yaparken şu dört kurumsal zeminden hareket eder: 1- Batı'yı modelin merkezinden kaydırarak, Batılı olmayan toplumların modernlikle olan ilişkilerini anlamaya çalışır. Ama, bu anlama faaliyeti modernleşme dışı kalmış toplumları değil, modernleşmenin etki alanına girmiş olan toplumları içermektedir. 2- İlerlemeci zaman anlayışından, yani modern olanlar ve olmayanların ayrıldığı ideolojik zaman anlayışı yerine, eş zamanlı modernlik anlayışını kullanır. 3- Batı dışı toplumların da modernlik deneyimlerinin de “bilinmeye değer” olduğu anlayışına sahip “eksik modernlik yerine ekstra modern olanın gözlemlenmesi” anlayışını kabul eder. 4- Modernleşme sürecinde, gelenekler göz ardı edilmiş veya bir kenarda kalmalarına izin verilmiş olup, ancak, zamanla modernlik ile gelenek arasında şaşırtıcı bir ilişki görülmüş olduğundan dolayı “geleneksel yerine geleneksizleşme tezleri üzerine” kuram temellendirilmiştir (Göle, 2007: 58-66).

Göle, Batı dışı modernlik anlayışı ile “toplumu yeniden kurgulamaktan ziyade, toplumu yeniden anlamlandırmaya yönelik” bir kavramsallaştırma yapmaktadır. Amacı, Batı dışı toplumları “ikinci el bir modernite anlayışı ile çözümlemek yerine, Batılı olmayan toplumları modernite sorunsalının merkezine koyarak, bu toplumlar üzerinden “yerel bilgi” üretmek yerine, modernliğin kendisine yönelik yeni bir okuma” geliştirmeye çalışır. Ancak, bu kavramı oluştururken “önceki modernlik kavramını” reddetmemektedir. Ama, modernliğin evrensellik anlayışına karşı çıkarak, modernliğin Batı dışı toplumlara dayatılmasını istememektedir. Modernliğin “homojenleştirici ve benzeştirici stratejilerini” eleştirmektedir. Dolayısıyla, yerelden hareketle, gelenek ile modernliğin karışımından yeni bir değer ortaya çıkabileceğini anlatmaya çalışmıştır (Yücedağ, 2010: 70-76).

Göle'deki bu bakış açısını Eisenstadt, Touriane ve Tonyebe'de bulmamız mümkündür. Bu yazarların üzerinde durduğu nokta, “Batı'ya öykünmemin modernleşmeye” hiçbir katkısının olmayacağıdır. Başka bir anlatım ile, ilerlemek için tüm dünyanın tek tip olmasını istemeyeceğiz (Boulding, 1999: 24-25).²⁵ Eğer gelişmeyi arzu ediyorsak “geleneklerin modernleşme sürecinde dinamikleşerek süreci etkilemesini” istemeliyiz. Tekrar sorularımıza dönersek, Batı dışı toplumların da modernleşme sürecinin dönüşmesi noktasında etkisinin olacağını söyleyebiliriz.

²⁵ Boulding'e (1999: 24-28) göre; “Dünya'nın hemen hemen her yerinde teknik sahada bir benzerlik bulunmaktadır; ama, medeniyet için önemli olan farklı kültürleri ayakta tutabilmek ve yeknesaklığın bütün dünyayı kaplamasını” önlemektir. Kültür gelişmeleri ve değişimleri kültürlerin birbirleri ile münasebete geçmeleri ile mümkündür. Bugün kötü ve bir ayrılık olarak görülen noktalar ilerleyen zamanlarda gizli bir kaynak olabilir. Bunun gibi akıldışı gibi görünen şeyler, farklılaşmayı muhafaza edebilmek için faydalı birer araca dönüşebilir. “İnsanları zengin ve kudretli yapmakla aynı zamanda iyi ve faziletli yapmış olmayız”.

1.5. Sonuç Yerine: Başkalaşmış Modernizm

Tarihi süreç bize modernleşmenin paradoksları ile birlikte bugüne geldiğini göstermektedir. Bugün karşılaştığımız pek çok problemin sebebi, örneğin aklın önderliğinde ve teknik gelişmelerin etkisiyle insanların doğayı kontrol edebileceği ve bu kontrolün insanların yararına olacağı fikri, bugün karşı karşıya olduğumuz pek çok ekolojik sorunu beraberinde getiren, modernleşme süreci olmuştur. Zamanla modernleşmenin tek tip ve tek yönlü ilerleyen bir süreç olmadığı anlaşılmıştır. Aynı zamanda, yerel kültürler de, belki kıyıda köşede kalmıştır; ama yok olup gitmemişlerdir. Bugün pek çok ülkede gelenek ile modern yan yana yaşamaktadır. Dolayısıyla, sonuçları itibarıyla modernleşme süreci pek çok açıdan eleştirilmiştir.

Modernleşme öncelikle “aklı” her şeyin merkezine yerleştirdi ve geçmişi yıkarak, Tanrı ve geleneğin yerine akli koyarak, toplumları yeniden inşa etti. Bu arada da insanı kendine yeten bir varlık olarak tanımladı ve insanın doğayı denetim altına alabileceğini söyledi. Modernleşme mitleri ortadan kaldırmak için yola çıkmış, fakat, zamanla kendi mitlerini yaratarak, dini reddetmiş ve bilime büyük önem vermiştir (Loo ve Reijen, 2014: 67-68). Bu, insan ile aşkının bağlarını kesmiş, insanın kendine yeten bir varlık olarak algılanmasına neden olmuş, ancak bu yaklaşım insanların ruhsal sorunlarının çözümünde başarısız kalmıştır (Urhan, 1999: 167). Geline nokta ise, modernizmin insana vaad ettiklerini gerçekleştirmediği ve çizdiği iyimser tablonun boş olduğu, hatta beraberinde bir çok problemi de getirdiği görülmüştür. İnsanla aşkın arasında olan ilişkiyi keserek, kutsalın yatıştırıcılığını ortadan kaldırmıştır. Her şey bu sayede dünyevileşmiş ve duygular dışlanarak, sözleşme kuralları topluma hakim olmuş ve insanlar demir kafeslere hapsedilmiştir.

Modernleşme sürecinde geleneksel olan yok edilmeye çalışıldı veya sistemin bir kenarına itildi. Fakat, tarihi tecrübeler yerel kültürlerin silinip gitmediğini göstermiştir. Bugün elbette bu kültürel formlar, kapitalizmin yoğun bombardımanı altında, ürünlerin pazarlamasında kullanılmaktadır. Örneğin, bir kola firması her ülkenin yerel tatlarına göre ürününü hazırlamakta ve reklamını yaparken de yerel motifleri kullanmaktadır. Ancak, bahsedilen konu yerel kültürlerin pazarlanmasından ziyade, dikey modernleşme yerine yatay modernleşmeye geçiş olarak niteleyeceğimiz, yerel kültürlerin modernleşme sürecini etkilemesidir.

Modernleşme “bir hep ya da bir hiçe” hapsetmemeli ve her şeyi yitirmek korkusu ile “olmadık şeyleri kabullenmek zorunda” bırakmamalıdır (Touraine, 2016: 124).²⁶ Modernleşmenin dinamik bir yapıya sahip olabilmesi için, yerel kültürlerin sürece dahil olarak modernleşmeyi etkilemesi gerekmektedir. Aksi halde modernleşme yolunda sadece Batı’nın girdabına kapılarak ondan kurtulmak için Batı’nın taklidini yapmak, Batı’ya öykünmek modernleşme bakımından hiçbir kazanım sunmayacaktır.

Diğer taraftan, modernleşme hareketi yükseldikçe modernlik kendisine uyum sağlayamayan kültür ve toplumların üzerine çullanmıştır. Böylece özgürleşme beklenirken Batı dışı toplumlarda bir “yabancılaşma” yaşanmıştır. Yine, Batı ekonomik üstünlüğü yakalamak ile birlikte, büyük bir kendini beğenmişlikle, tarihin sonunun geldiğini söylemiştir (Touraine, 2016: 400-401). Ama, yaşananlar bize tarihin sonunun da gelmediğini göstermiştir.

Yapılan bu ve benzeri eleştirilerden sonra, modernizmin postmodernizme dönüştüğü ifade edilmiştir. Fakat, Tekeli’ye (1996: 31) göre modernizmden postmodernizme geçişin de tam olarak gerçekleştiğini söylemekte zordur. Loo ve Reijen (2014: 271-273) insanların “demir kafesten çıkarak postmodernizme girmesinin, insanları başka açmazlara düşeceğini” ifade ederek, modernleşmenin düşe kalka devam edebileceğini söylemişlerdir. Giddens’e (2014: 55-56) göre de daha modernizmin “ötesine” geçilememiştir ve modernizmin “radikalleşme

²⁶ Touraine (2016: 123-124) bu konuda şunları söylemektedir: “...modernliğin kurtarıcı gücü, modernlik başarıya ulaştıkça tükenir. **Aydınlığa çağrı, dünya karanlık ve cehalete, yalnızlık ve tutsaklığa boğulmuşken etkileyiciydi...Eskiden sessizlik içinde yaşıyorduk, şimdi gürültü içinde yaşıyoruz; eskiden yapa yalnızdık, şimdi kalabalığın içinde yitmiş bir durumdayız; pek az mesaj alıyorduk, şimdi mesaj bombardımanına tutuluyoruz. Modernlik bizi içinde yaşadığımız yerel kültür’ün dar sınırlarından çekti aldı; ve bir yandan bireysel özgürlük dünyasının, öte yandan da kitle toplumu ve kültürünün içine attı...Cemaatlerimizden çıkmak ve hareket halindeki bir toplumun oluşumuna katılmak istiyorduk; şimdi kalabalıktan, kirlilikten ve propagandadan sıyrılmak istiyoruz. Kimileri modernlikten kaçıyor, ama bunların sayıları pek fazla değil, çünkü modernlik merkezleri kullanılabilir kaynakları öylesine biriktirdiler ve Dünya’nın bütününe öylesine tam olarak egemen oldular ki, artık modern öncesi yer olmadığı gibi 'iyi vahşiler' de yok ; yalnızca hammadde ya da kol emeği rezervleri, askeri idman alanları ya da konserve kutuları ve televizyon programlarıyla dolu kenar mahalleler var...Modernliğe övgüler çoğunlukla tüm modernleri ortak bir cepheye davet etmiş, daha sonra da somut olarak herkesin modernliği yöneten elite bağımlı olmasına çağrıda bulunmuştur. **Modernliğin Eleştirisi, çoğu zaman modernliğin reddine değil, bu sözcüğün kökeninde taşıdığı anlama uygun olarak, insanı bir hep ya hiçe hapsetmek yerine- ki bu durumda her şeyi yitirme korkusuyla olmadık şeyleri kabullenmek zorunda kalırız- modernliğin öğelerinin birbirinden ayırmaya, bu öğelerin her birini çözümleme ve değerlendirmeye yol açar...**”**

evresi” yaşanmaktadır.²⁷ Çiğdem (1997: 223) modernizmin “başarısız olduğunu ve bunun tarihsel olarak doğrulandığını”, “modernitenin “universorum”a uygun olarak yeniden üretilmesi” gerektiğini ve “aklın artık anlam üretmekte zorlandığını” söylemektedir. Göle’de Batı dışı modernliği ortaya koyarken “modernliği reddetmemekte”, modernliğin temel referanslarından uzaklaşmamaktadır; O sadece, modernliğe giden yolda “yan patikalarda” yer alan modernlikleri gündeme taşımaya çalışmaktadır (Yücedağ, 2010: 71-72).

Bu söylenenlerin hepsi bize modernizmin bitmediğini ve modernizmin aslında geçmişte sağladığı gibi yeni bir dönüşüm yakalayabileceğini anlatmaktadır. Aslında, modernizme yönelik yapılan eleştiriler ve modernizmin geleceği ile ilgili olarak ileri sürülen savlar bize modernleşme konusunda bir paradigma değişiminin olduğunu ya da talep edildiğini göstermektedir.

Kuhn (2014: 14), birbiriyle yarışan farklı bilimsel yaklaşımlara paradigma adını verir ve paradigmayı (2014: 63), bir bilim çevresinde belli bir süre için model sağlayan, yani örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar olarak tanımlar. Kuhn’a göre paradigmalar olmadan bilimsel araştırmalar yapılamaz. Bir kuramın paradigma olabilmesi için rakiplerinden daha güçlü görünmesi gerekir, ama tüm olguları açıklaması hiçbir zaman beklenmez. Ancak, paradigmalar ile belli bir kavramsal çerçeve içinde daha önce ortaya konmuş olan olgulardan hareketle, yeni olguların toplanmasını sağlar. Bir paradigmayı temel aldıktan sonra, bir bilim adamı artık çalıştığı alanı baştan aşağı yeniden kurmaya çalışmaz; çünkü, sahip olunan paradigmanın belli kabullerinden hareketle çalışmalarını yürütür (Kuhn, 2014: 81-92). Diğer taraftan, birbirine rakip olan paradigmanın bir birine olan üstünlüğü, yine Kuhn’un (2014: 306) ileri sürdüğü eş ölçülemezliğe göre kanıtlanamaz; fakat ikna suretiyle taraflar birbirini kendi yanlarına çekebilecektir. Paradigmalar problemleri açıklamak için bize birer lens sağlar, yani, problem hakkında düşünmemin yolunu gösterir. Paradigmalar aynı olgular hakkında farklı ve hatta bazen çelişen açıklamalar yapan perspektifler de sunmaktadır (Öztaş, 2014: 72-73). Modernleşmenin dayandığı Aydınlanma Düşüncesi tek ve homojen değildir, ama,

²⁷Giddens (2014, 56-57) postmodernlik için şunları söylemektedir: “...Postmodernliğin, modernliğin sonradan belirteceğim çeşitli kurumsal kümelerinin uzağında ya da “ötesinde” içkin geçiş dizileri olarak inceleyeceğim. Henüz, postmodern bir toplumsal evrende yaşamıyoruz; ama, yinede modern kurumlarca geliştirilenlerden farklı yaşam tarzları ve toplumsal örgütlenme biçimlerini sezer gibi olmaktan fazlasını da görebiliriz. Söz konusu analizde, modernliğin radikalleşmesinin neden bu denli sarsıcı ve önemli olduğu kolaylıkla görülebilir. Bunun en belirgin özellikleri Batı’nın ayrıcalıklı konumunun uçup gitmesi ile birlikte, evrimciliğin çözülmesi; tarihsel erekselliğin ortadan kalkması; yaygın, kurucu düşünümSELLİĞİN kabul görmesi bizi yeni ve rahatsız edici bir deneyimler evrenine sürüklemektedir...”

Fransız Aydınlanması'nın genel kabulleri, "Aydınlanma Düşüncesi'nin Paradigması" haline dönüşmüştür. Bugün, bu paradigma eleştirilmeye başlanmıştır ve bu paradigmanın sunmuş olduğu lensler değişerek, "yeni paradigmalar" geliştirilmeye çalışılmaktadır.

Önemli olan geliştirilen modernlik ile ilgili paradigma veya paradigmaların kabul görmesidir. Daha somut söyleyecek olursak, her toplumun aslında toplumsal değişim anlamında, aynı modernleşme paradigmasını kullanması gerekmez, her toplum kendi paradigmasını kullanabilir. Çünkü, amaçlar aynı olsa da, bizi amaçlara ulaşıran yollar birbirinden farklı olabilir. Bunun örneği geçmişte Batı'da yaşanmıştır.

Bugün bakıldığında Batı belli bir gelişmişlik düzeyine sahiptir ve bu düzeye geçirdiği ekonomik, sosyal, siyasal ve kültürel gelişim sonucunda ulaşmıştır. Ama, hemen hemen aynı bilimsel ve teknik gelişmeleri geçirmiş olsalar da, Batı tek ve homojen bir zihni yapı ile bugünkü duruma gelmemiştir; örneğin Batı'nın zihni dönüşümünü ifade eden Aydınlanma'dan bahsedilirken İskoç Aydınlanması'ndan, Fransız Aydınlanması'ndan, Alman Aydınlanması'ndan bahsedilmektedir. Batı'da her ülke kendi tarihsel şartları içinde geliştirdikleri düşünsel zemin üstünde, kendi kavramlarıyla dünyalarını inşa etmişlerdir ve bu şekilde sahip oldukları bakış açısıyla karşılaştıkları sorunlara da kendine özgü çözüm yolları bulmuşlardır. Khun'un bakış açısıyla, benzeyen yönü çok olsa da, en azından epistemolojik yönden farklı paradigmalara sahip olmak suretiyle bugünlere gelmişlerdir diyebiliriz.

Oysa, Batı dışı toplumlar Batı'nın baskısı karşısında, Batı'nın bu farklı yönüne çok da dikkat etmemişlerdir ve yine, Batı tarafından isimlendirilen ve şekillendirilen modernleşme sürecini şiddetli bir zihinsel sarsıntı içinde geçirmişlerdir. Çünkü, Batı'nın şiddetli taarruzu karşısında Batı dışı toplumların elitleri, hayat sahalarını koruyabilmek amacıyla, aceleci bir şekilde Batı'yı taklide yönelmiş ve onların düşünsel kalıplarını, bahsedildiği gibi tekmiş gibi derine inmeden, ithal etmişlerdir. Sonuç ise büyük bir bocalama olmuştur; çünkü öncelikle kendi düşünce dünyalarını yıkmak suretiyle sahip oldukları zihni dünyanın zeminini yıkmışlar ve hayata bakış açılarını kaybetmişlerdir; bu nedenle karşılaştıkları sorunları kavrayamadıkları gibi çözüm de üretememişlerdir. Dolayısıyla, bu şekilde toplumların kendine yabancılaşması neticesinde zihni bunalımların yaşanmasında kaçınılmaz olmuştur.

Ahmet Cevdet Paşa'nın dediği gibi zamana direnmek imkansızdır ve toplumsal değişim kaçınılmazdır. Önemli olan değişimin yönü ve şeklidir. Eğer bir toplum değişimin yönünü

ve şeklini belirleyebilecek fikri yapıya sahipse veya başka bir anlatımla toplum değişimi kavrayabilecek ve onu etkileyecek şekilde düşünce dünyasını geliştirebiliyorsa o toplum bugün ve yarın bir problemle karşılaşmadan hayatına devam edecektir. Aksi halde de hayatına devam edebilir; ama problem çözme yeteneği kaybolacağı için, hayat karşısında dar ve esnek olmayan kalıpların içine sıkışıp kalacaktır. Sadece öykünmeye devam edecek, medeni ilerlemeye de bir şey katamayacaktır.

Diğer taraftan, medeniyet birikimli olarak ilerlemektedir ve dünya üzerinde pek çok medeniyet yaşamıştır. Ancak, tüm dünyaya yayılan Batı medeniyeti olmuştur; bugün bu medeniyetinde daha Batı'ya Amerika'ya ve Doğu'ya Asya Pasifik ülkelerine doğru kaydığı görülmektedir. Medeniyet denen şey, Ahmet Cevdet Paşa'nın dediği gibi, bir gelin gibidir, dün Çin'de ve Mısır'da, bugün Batı'da yarın ise nerede olacağı meçhuldür. Aslında gelinin gideceği yer bellidir, kim öykünmeden, özgün bir şekilde kendini geliştirme potansiyeline sahip olursa oraya gidecektir. Sonuç olarak diyebiliriz ki; hayata bakış açımızı kaybetmeden sorunlarımıza çözüm bulabildiğimiz sürece hayata tutunabilir ve medeniyet gelinini misafir edebiliriz.

İşte Batı dışı toplumların modernleşme sürecinde ilk olarak göz önünde tutmaları gereken husus bu olmalıydı. Oysa, dikey modernleşme kadar yatay modernleşmeler de görülmüş olsa da, bu konu üstünde pek durulmamıştır. Bu konunun üstünde durulmadığı için de, örneğin bizde Tanzimat Dönemi içerisinde bu konu üstünde duran Ahmet Cevdet Paşa gibi düşünürler olmasına rağmen bulundukları dönemde anlaşılamadıklarından dolayı, pek çok toplum için modernleşme süreci çok sancılı bir şekilde geçmiştir. Bugün ise, yukarıda değinildiği gibi, modernleşme süreci ile ilgili tartışmalar devam etmekte ve pek çok yönden eleştirilmektedir. Buna rağmen modernleşme kavramı hala tüm güncelliğini korumaktadır ve yakın gelecekte de koruyacak gibi durmaktadır. Önemli olan bizler için bugünü ıskalamadan geleceğin nasıl kurulacağıdır. Bu ise toplumların kendisi için tanımlayacağı değişim paradigması ile yakından ilişkili olacaktır.

Peki bu paradigma nasıl tanımlanacaktır? Bu paradigma toplumdan topluma da farklı tanımlanabilir; ama, birisinin genel kabul görmesi halinde genel bir paradigmaya dönüşebilir.

Bu çalışma kapsamında, yukarıda modernleşmeye yöneltlen eleştiriler dikkate alınarak, yeni bir modernleşme paradigması tanımlama gayretinde bulunsak, bu paradigmayı öncelikle Batı'nın, Batı dışından yeniden okuması olarak değil, kendi şartlarında

geliştirilmiş yeni bir odak ayarlaması olarak görmeliyiz. Peki bu modernlik nasıl olabilir? Gelenek ile modern olanın bir birini beslediği, epistemolojik bakımdan akılla birlikte sezgilere de yer veren, sevgi temelinde insanı doğaya yaklaştıran bir modernizmden bahsedebiliriz. Bu modernlik anlayışına da, yapılan eleştiriler neticesinde modernleşmenin karşı karşıya olduğu baskı karşısında, kayaların oluşum şekillerine göre farklı adlandırıldığı gibi, “başkalaşmış modernlik” diyebiliriz.



İKİNCİ BÖLÜM

TANZİMAT DÖNEMİ

Her toplum zaman içinde iç ve dış nedenlere bağlı olarak belli bir değişim süreci yaşamaktadır ve bu süreç içerisinde, toplumun tarihinde iz bırakan ve sonraki dönemleri etkileyen önemli dönüm noktaları bulunur. Sonuçları itibariyle bugünkü Türkiye'nin oluşumunu etkileyen (Ortaylı, 2003: 31; İnalçık, 2015-a: 53) “Tanzimat dönemi”, Osmanlı tarihi açısından önemli bir dönüm noktası olan (Kaplan, 1994: 113; Karpas, 2006: 32; Öztuna, 2006: 14) Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile girilmiş olan bir dönemdir. Tanzimat, 3 Kasım 1839 tarihinde ilan edilen Gülhane Hatt-ı Hümayu'nun ilanından Kanun-i Esasi'nin ilan edildiği 1876 tarihine kadar devam eden dönemi kapsamaktadır (Eryılmaz, 2010: 95; Çadircı, 2011: 99; Zürcher, 2009: 83; Mumcu, 2012: 207).²⁸ Söz konusu dönem içerisinde 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı da bulunmakta olup; bu Ferman, Tanzimat Fermanı'nın tamamlayıcısı olarak görüldüğü için, Tanzimat dönemi içerisinde değerlendirilmektedir (Eryılmaz, 2010: 95; İnalçık, 2015-a: 49; Kösoğlu, 2004: 274). Tanzimat Fermanı “padişahın el yazısı ile gereği yapılsın, uygundur anlamına gelen onayı bulunduğu için belge, okunduğu yer ve bu onay göz önünde tutularak” Gülhane Hatt-ı Hümayunu olarak da adlandırılmaktadır (Çadircı, 2007: 57).

Kelime olarak Tanzimat, nizamlama, düzenleme, yapılanma ya da reorganizasyon anlamına gelmektedir (Eryılmaz, 2010: 96). Tanzimat, “nizam verme” anlamına gelen “tanzim” sözcüğünün çoğulu olup, Lale Devri'nde yeni yöntemlere göre düzenlenmiş ordu örgütü anlamına gelen “nizam” sözcüğünün çoğuludur (Berkes, 2005: 213).

Tanzimat döneminde, başta ülke yönetimi olmak üzere, maliyeden askeriye, eğitimden dış ilişkilere kadar hemen hemen her alanda reformlar yapılmaya çalışılmıştır (Çadircı,

²⁸ Bu yazarlardan başka, pek çok yazar modernleşme tarihimizi anlatırken yazdıkları eserlerde dönemleme yaparken Tanzimat ve Islahat Fermanlarını, Tanzimat Dönemi olarak tek bir dönemde toplamıştır. Örneğin; Tanpınar (2015), Kösoğlu (2004), Erdoğan (2001).

2011: 99). Zürcher'e (2009: 92) göre, bu yapılanlar II. Mahmut dönemindekiler ile aynı olup, o dönemden farklı olarak, "yeni olanın, adli reformlar ile dayanışmaya dayalı usullere daha fazla ağırlık verilmesidir". Tanzimat dönemi bir kanunlaştırma dönemi olarak geçilmiştir; bu nedenle Batı bu dönemi "legislation" olarak adlandırmıştır (Ortaylı, 2003: 230). Dönem'in bir diğer karakteristiği ise, tebaayı bir arada tutmak için geliştirilen "Osmanlıcılık" fikridir (Ortaylı, 2000: 200-201; Gencer, 2014: 158-159).

Peki, Tanzimat dönemini bizim için dönüm noktası yapan şey nedir? Bu dönemden önce de reform çalışmaları yapılıyordu. Bu dönemi diğer dönemlerden ayıran hususlar nelerdir? Bir dönemde meydana gelen olaylar, ondan önceki dönemlerin sürükleyip getirdiği sebeplerin bir sonucudur. Bu bakımdan, Tanzimat'ın kökenleri 17. yüzyıla (Eryılmaz, 2010: 18-19) kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla, Tanzimat'ı hazırlayan fikri geçmişe bakmak suretiyle Tanzimat'ın bu dönemlerden ayrıldığı noktalar bulunabilir.

2.1. Tanzimat Öncesi Reformlara Bakış

Osmanlı 16. yüzyıla kadar kendi geleneksel yapısını korumuş olup, yenileşme düşüncesi daha çok ikinci Viyana yenilgisinden sonra oluşmaya başlamıştır (Eryılmaz, 2010: 19). İlk yenileşme hareketleri de askeri sahada ortaya çıkmıştır. 16. yüzyıla kadar mükemmel olan Osmanlı ordusu, 17. yüzyıldan itibaren bozulmaya başlamış ve bunun sonucu olarak ağır yenilgiler almıştı; Karlofça ve Pasarofça antlaşmalarıyla sonuçlanan yenilgiler bu durumun göstergesidir (Akşin, 2015: 136). Bununla birlikte, yine 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tımar sisteminin de bozulması ile beraber (İnalçık, 2015-a: 36-37), aynı tarihlerde ticaret yollarının kaybedilmesi ve ganimetlerdeki düşüşe paralel gelir gider dengesinin bozulması ile birlikte yeni vergilerin konması sonucunda, Osmanlı Devleti ciddi ekonomik ve toplumsal buhranlar ile karşı karşıya kalmıştır (Doğan, 2013: 199). Bu sorunlar 17. yüzyılda da devam etmiş ve yüzyılın sonuna doğru devlet hızlı bir çöküş sürecine girmiştir (Karpat, 2008-a: 98). Sonuçta, bu yüzyıl sonundan itibaren karşılaşılan siyasi, askeri ve idari sorunlar (Eryılmaz, 2010: 23) ile Batı'nın her alanda üstünlüğü (Ortaylı, 2000: 199; Barkan'dan aktaran Mardin, 2009: 196) ve Rus baskısı neticesinde kuvvetler dengesinin Osmanlılar aleyhine bozması sonucunda, bu dengeyi düzeltme çareleri aranmaya başlanmıştır (Karpat, 2008-a: 100-101). Osmanlı, 16. yüzyıldan itibaren karşı karşıya kaldığı sorunlar neticesinde, devlet kurumlarında reformlar yapmıştır. Ancak, 16., 17. ve

18. yüzyılda yapılanlar, geleneksel Osmanlı kurumlarının “ıslahından” ibaret kalmıştır (Shaw, 2002: 609).

Kanuni Sultan Süleyman döneminden itibaren üst düzey siyasi ve askeri yetkililer, padişaha sunulan övgülerden ziyade, devletin düzenini korumak için, karşılaşılan sosyal, idari ve ekonomik sorunları dile getiren ve bu sorunların çözümünü gösteren risaleler kaleme almışlardır. Bu risalelerin amacı, “gerekli reformların yapılması hususunda dönemin padişahını uyarmak ve devleti Sultan Süleyman devrindeki ihtişamlı günlerine yeniden kavuşturmaktır”. Bunların yazarları, tarzı ne olursa olsun az veya çok hem kendi dönemlerini hem de önceki dönemleri sorgulamışlardır (Doğan, 2013: 198-199). Katip Çelebi bunlardan birisidir. Döneminin toplumsal, siyasi, dini, ahlaki, ilmi ve eğitsel meselelerini ele almış (Bolay, 2002: 515) olan Katip Çelebi (1980: 124), padişaha şöyle öğüt vermiştir:

“...kendilerinin ilm-i hali olan hazine ve asker ve halk işlerinin inceliklerini bilmeye çalışsınlar. Büyük ataları gibi tarih okuyup geçen devletlerin hallerinden hisse alsınlar. Ve halkın töresini öğrenip her çağın gereği ne ise yumuşaklık ve sertlikle yüce devletin eski kanununu yürütsünler. Öteki devlet adamları ve saltanatın ileri gelenleri de bu yolda velinimetlerine yardımda bulunsunlar ve onun iyiliğini istemeye himmet etsinler...”

Yine, 17. yüzyılda Koçi Bey (1985) dönemin padişahlarına ordudan, tımar ve zemaate, ilmiyeden idari yapıya kadar Osmanlı’da karşılaşılan sorunlar karşısında kendi dönemini ve eski dönemleri karşılaştırarak bir risale sunar ve risalesinde şöyle der:

“... bu fakir kulunuz da uzun layihayı, devletin değişmesi sebebinin ne olduğu ve Allah’ın inayetiyle ne suretle düzeleceği kısaca padişahımızın malumu olup, gittikçe şahane ve güzel eserler meydana gele...Umulur ki saltanat-ı Aliyye’nin işleri fevkalade düzen bulup, ikbal ve devlet gül bahçesi evvelce olduğu gibi ter-ü taze ola (Koçi Bey,1985:32)...Padişahlar alemin kalbidir. Kalp iyi olunca vücut da iyi olur (Koçi Bey, 1985: 83)...”

Bunlar ile birlikte 17. yüzyılda Hezarfen Hüseyin Efendi Batılılar ile ilişki kurmuş ve onlarla bilgi alışverişinde bulunmuştur (Bolay, 2002: 515). 18. yüzyıldan itibaren “Batı etkisi” ile bazı ıslahatlar yapılmaya başlamıştır ve bir düşman gözü ile bakılan Avrupa devletleri tanınmaya başlanmıştır. Lale Devri’nde Damat İbrahim Paşa Yirmisekiz Çelebi Mehmed’e “vesait-i umran ve maarifine dahi layıkıyla kesb-i ıttıla ederek kabil-i tatbik olanların takrirı” şeklinde verdiği emir neticesinde, bir seyahatname hazırlanmış ve Batı’ya bir pencere açılmıştır. Ancak, Avrupa ile başlayan bu yakınlaşma ve etkileşim, Lale Devri’nin bir isyan ile sona ermesiyle azalma eğilimi göstermiş; fakat tamamen kesilmemiştir. III. Selim dönemine kadar Batı tesiri “sızmalar” şeklinde devam etmiştir. Bu dönemde, savaflara girilmiş, ama pek çok yenilgi alınmıştır; bu nedenle de, öncelikle

askeri yenilikler yapılmak istenmiş ve III. Mustafa bu konuda bazı yenilikler yapmıştır (Karal, 1983: V/55-58). Bununla birlikte, 1757'de Avusturya'ya cülus tebliği için giden Ahmet Resmi Efendi Avusturya İmparatorluğu'nun mali, idari ve ekonomik yapısı ile ilgili bilgi veren ve aldıkları tedbirleri anlatan bir Sefaretname hazırlamıştır (Bolay, 2002: 517).

2.1.1. III. Selim Dönemi

III. Selim devletin içinde bulunduğu durumu biliyordu ve babası III. Mustafa'dan aldığı fikri mirasla, ıslahat yapılması fikrine inanmıştır. Şehzadeligi döneminde babası ile bu konuları tartışmıştır; babasının ölümünden sonra tahta geçen I. Abdülhamid'in izni ile de Fransa Kralı ile mektuplaşmıştır (Karal, 1983: V/60). III. Selim de tahta çıkınca ıslahatlar ile ilgili raporlar hazırlatmaya devam etmiş, yenileşme hareketlerini sürdürmüş ve dikkatler Avusturya'ya yönelmiştir; bu yüzden III. Selim Avusturya'ya önem vermiş ve Ebu Bekir Ratip Efendi'yi 1791'de Viyana'ya elçi olarak göndermiştir (Bolay, 2002: 517). Kalemiye mensubu olan Ebu Bekir Ratip Efendi, bu görev sonunda bir lahiya hazırlamış ve bu lahiyada “Avrupa'da hükümdarlarca konan kanunlara, prensiplere ve vergilere herkesin uyduğunu, vergilerini verdikçe kimseye müdahalede bulunulmadığını, kimsenin alışveriş ve kazancına müdahale edilmediğini, hiçbir dini hukuka sahip olmadıklarını, dolayısıyla Avrupa devletlerinin ehli kitap olmadıklarını” söylemiştir. Shaw'e (2002: 612) göre Ebubekir Ratip Efendi üstü örtülü olarak Sultana şunları demiştir: “Osmanlı Devleti Avrupa gibi birliğini sağlamak ve güçlenmek istiyorsa Avrupa'nın geçirdiği türden temel sosyal ve ekonomik değişimleri geçirmesi gereklidir”.

III. Selim sadece Ebubekir Ratip Efendi'yi lahiya hazırlamak için görevlendirmemişti. III. Selim yapmak isteğini değişiklikler konusunda Avrupalılar'ın modern kurumları ve uygulamaları nasıl oluşturduklarını incelemek üzere bir takım devlet adamlarını Avrupa devletlerine göndermiş ve onlardan lahiyalar hazırlamalarını istemiştir (Shaw, 2002: 612).

Aslında Selim'e yirmi²⁹ kadar lahiya sunulmuştur; ama neredeyse tamamen askeri alanlarla sınırlı kalan (Berkes, 2005: 92) bu lahiyaların çoğu 18. yüzyıl geleneksel Osmanlı ıslahatçılarının takip ettiği çizgide yer almaktadırlar. Ancak Ebubekir Ratip Efendi'nin hazırladığı lahiya ile birlikte ilmiye mensubu olan Tatarcıklı Abdullah Efendi'nin

²⁹ Padişah'ın Fermanı üzerine, 1793 tarihinde, yirmisi Türk ikisi Hristiyan toplam yirmi iki devlet adamı birer rapor hazırlayıp Padişah'a sundular (Eryılmaz, 2010: 42). Önemli olanların çoğunun ordu adamlarından değil de sivil idarecilerden gelmiş olmasını ilginç olduğunu belirten Berkes (2005: 92), bu raporlardan on üç tanesinin bürokrasiden, beş tanesinin ulemeden geldiğini söyler.

hazırladığı lahiyalar “kapsayıcı” olması bakımından diğerlerinden ayrılmaktadır (Shaw, 2002: 612-613).

Tatacıklı Abdullah Efendi, diğler lahiyacılardan farklı olarak, kendi kurumunu da eleştirerek, İlmiye dahil Osmanlı hükümeti ve toplumunun bütün boyutlarını dikkate alarak bir lahiya sunan tek kişidir. Abdullah Efendi İlmiye için köklü bir değışiklik ileri sürmeye cesaret edememiş; ama en azından İlmiye’nin başlangıçtaki kuruluş amacına uygun çalışmasını ve İlmiye’nin ehil kimselerin eline geçmesini sağlayacak önerilerde bulunmuştur. Sultanlar ile ilgili olarak, onların halktan ve ordudan kopmalarının sorunlara neden olduğunu söylemiştir. Bürokrasinin temel probleminin ise, rüşvet ve yolsuzluk olduğunu, atamalarda ücret ödendiğini, memurların da görev yerlerine gidince bu ücretleri ağır vergi yükleri ile halktan çıkarmaya çalıştıklarını söylemiş ve bu ücretlerin kaldırılmasını istememiştir (Shaw, 2002: 613).

III. Selim hazırlanan lahiyaların “ordu” ile ilgili kısımlarını, ki hazırlanan lahiyaların ağırlık noktası ordu ile ilgiliydi, özetleterek kitapçık haline getirtir. Dolayısıyla, Selim de selefleri tarafından yapılan türde ıslahatlara devam ederek önceliğı ordunun iyileştirmesine verir (Eryılmaz, 2010: 42-43), sistemin geri kalanına ise pek dokunmaz; dolayısıyla modern anlamda bir reformcu değıldir (Shaw, 2002: 616). Selim’in asıl amacı, eski politik düzene yeniden hayat vermektir (Karpas, 2006: 22).

Selim’in yaptığı ıslahatlar başlangıç olması bakımından önemliydi; fakat istenilen sonuçlar alınamadı (Eryılmaz, 2010: 48). Başarısızlığının sebebi devletin iç yapısının yapılanlara hazır olmaması ve dönemin dış gelişmeleridir (Shaw, 2002: 616-617). Selim’in yaptıkları içerde statükodan sapma olarak görülmüş ve bir dirençle karşılaşmıştır (Bolay, 2002: 517), akabinde de tahttan indirilmiştir. III. Selim döneminde saraya Batı müziğı girmiş, balolar tertip edilmiş, fakat bunlar saray dışına taşmamıştır. Yine, III. Selim döneminde açılan elçilikler, aslında devletin kendine yetme politikası gereğince daha önce istisnai olarak gönderilen elçilerin sürekli hale getirilmesi, yeni bir dönemin başlangıcı olması açısından önemlidir (Karaer, 2014: 142). Bu elçilikler Osmanlı’nın Batı’ya açılan pencereleri olmuştur. Amaç, “Batı’yı üstün kılan ilkeleri öğrenmekti”. Paris’e 1806’da sefir-i kebir olarak gönderilen Muhib Efendi’nin Talimatnamesi’nde “*sefirin mahiyetinde bulunan memurların, yabancı dilleri, ilim, eğitim ve teknoloji hareketlerini iyi takip edip öğrenmeleri*” emredilmesi de (Bolay, 2002: 517-518) bunun bir göstergesidir. Fakat bu dönemdeki Batı’ya açılma hareketi bir “gözlem” ve “tasvirden” öteye gidememiştir (Eryılmaz, 2010: 39).

Osmanlı'nın Avusturya'ya karşı 1664 tarihindeki ilk yenilgisi ordunun dönemin gelişmelerinin arkasında kaldığını gösteriyordu (Sander, 2006: 137). Selim döneminde Avusturya ve Rusya ile yapılan savaşlarda ağır yenilgilerin alınması ve eğer Fransız İhtilali olmasaydı, düşmanın İstanbul'a kadar gelebilecek olması, devletin ne kadar uçurumun kenarına geldiğini Selim'e göstermiştir (Berkes, 2005: 91). Dolayısıyla, Osmanlı yeni strateji ve taktikleri bilen, hareket kabiliyeti yüksek, disiplinli bir orduya sahip olmanın yollarını aradı (Bolay, 2002: 518) ve bu yüzden reformlara ilk olarak ordudan başlandı; ancak, Selim döneminde hayata geçirilen reformlar gerçekte askeri alan ile sınırlı da kalmadı (Berkes, 2005: 96). Ama, asıl olan ordunun düzeltilmesidir ve diğer reformların yapılma nedeni de askeri ıslahatlardır. Ancak, askeri reformlar diğer reformlara kapı aralamıştır (Bolay, 2002: 518). Yeni orduyu desteklemek için kurulan idari örgüt merkezi ve işlevsel devletin çekirdeğini oluşturmuştur (Karpas, 2006: 24). Ayrıca, Selim döneminde, Lale Devri'nin kısa vadeli sonuçları olarak, devlet himayesinde ve daha önce bulunmayan (Berkes, 2005: 101) yabancı dil bilen, müspet ilimler konusunda bilgili küçük bir grup olarak yeni bir "aydın sınıfı" doğmaya başlamıştır (Karpas, 2006: 24).

Sonuç olarak, 18. yüzyıl Osmanlı Dünyası'nın Avrupa'yı gözlemlediği bir dönem olmuştur (Ortaylı, 2003: 15). III. Selim ile birlikte, artık "yeni" bir dünya görüşü oluşmaya başlamıştır (Önder, 2013: 160-161). "Osmanlı insanı, 18. yüzyıldan beri bulunduğu mekân ve zaman çizgisini başka bir bilinçle görmeye, dünya tarihini ve coğrafyasını tanımaya başlamış" ve "Osmanlı aydını çevresini değiştirme ve tarihle bilinçli bir diyalog kurma dönemine girmiştir" (Ortaylı: 2003: 16-17). Dolayısıyla, 16. ve 17. yüzyıllarda reform hareketlerine kaynaklık eden paradigma değişmeye başlamıştır.

2.1.2. II. Mahmut Dönemi

Osmanlı'da 19. yüzyıl ıslahatlarına III. Selim'in kaldığı yerden 1808'de tahta geçen II. Mahmut devam etmiştir (Ülken, 2015: 18). II. Mahmut, III. Selim'in yaşadığı kötü tecrübelerden istifade etmiştir (Mardin, 2015-a: 11; Eryılmaz, 2010: 50; Zürcher, 2009: 55). Bu dönemin en büyük problemi, "merkezi idarenin gücünü tehdit eden ya da etkisiz hale getirmek isteyen yerel otoriteleri ortadan kaldırarak ülkedeki dirlik ve düzeni" sağlamaktır (Eryılmaz, 2010: 50). Sened-i İttifak'ın imzalanması, merkezi otoritenin sağlanması amacıyla asi idareciler ile uğraşılması ve idari teşkilatta yenilikler yapılması II. Mahmut döneminin önemli gelişmeleridir (Eryılmaz, 2010: 50-51; Karpas, 2008-a: 103).

17. ve 18 yüzyılda toplumsal, ekonomik, mali ve idari yapısı ciddi sarsıntılar geçiren Osmanlı'da, bu dönemde merkezi otorite zayıflamıştır (Önder, 2013: 143). Osmanlı merkezi idaresinin zayıflaması ile birlikte taşrada ayanlar³⁰ güçlenmeye başlamış (Akyıldız, 2015: 83) olup, 1808'de II. Mahmut ayanlar ile, istemeyerek de olsa, "Sened-i İttifak'ı" imzalamıştır.³¹ Bu senedi imzalamak ile hükümdarlık müessesesi bazı kayıt ve şartlar altına alınmış olup, ilk defa padişahın otoritesi sınırlandırılmaya çalışılmıştır (Eryılmaz, 2010: 51-53; Erdoğan, 2001: 3) Önemli olan, bu İttifak ile ayanlar kendilerini merkezi otoriteye kabul ettirmişlerdir (Ortaylı, 2003: 36). Ancak, bu belge ile merkez ile ayanlar arasındaki "ayrılık ve mücadele yüzünden devletin yıkılma derecesine geldiği itiraf olunuyor ve bu senetle devletin kalkınması için gereken birlik şartlarının tespit olduğu" belirtiliyordu (İnalcık, 2015-b: 92). Alemdar Mustafa Paşa'nın ölümü ve merkezdeki ayanların etkisinin kırılması ile birlikte hükümsüz bir belge haline gelen (İnalcık, 2015-b: 97, Kösoğlu, 2004: 273) Sened-i İttifak, ülkemizde anayasalcılık hareketine (Gözler, 2004: 13), dolayısıyla meşrutiyete (ve hatta hukuk devletine) giden yolda atılan ilk adım olarak görülmektedir (Tanör, 1985: 13).³²

"Merkezi otoriteyi taşrada hakim kılmak için" imzalanan Sened-i İttifak, "anayasa değil, "anayasal bir belge"dir. Tarihimizdeki önemi, ilk kez "devlet iktidarının sınırlandırılabilceği düşüncesinin" doğmasına neden olmasındır. Senet, bir "misak" niteliğindedir; misak, devlet iktidarını sınırlandırmaya dönük olarak iki taraflı yapılan bir "sözleşme"dir. Bu yönü ile Sened-i ittifak Magna Carta'ya (Erdoğan, 2001: 3) benzemektedir. İrem'e (2012: 292) göre Sened-i İttifak, "*Osmanlı'da yeni bir adalet ve hak düzeni şekillendirmek isteyen sosyal kuvvetlerin ilk ve cılız taleplerinin kayıt altına alınmasıdır*". Senet, merkezin ve ayanların kazanımı yanında "*fukara ve reayaya*" yönelik genel kazanımlar da sağlıyordu; "*fukara ve reaya*"nın korunması, "*fukara ve reaya*"nın vergilendirilmesinde ölçülü olunması, "*fukara ve reaya*"ya zulüm edilmemesi gibi Senet'in geneli ve kamuyu ilgilendiren yönü de bulunmaktadır (Gözler, 2004: 14-15). Bununla

³⁰ Bir yörenin ileri gelenleri anlamına gelen ayanlar, 18 yüzyılın ortalarından itibaren kendilerine has bir egemenlik alanı oluşturmaya başlamıştır. Kösoğlu (2004: 266-267) için ayanlar, Osmanlı hakimiyet anlayışının fiilen bozulmaya başlaması sonucu ortaya çıkmış "kanun dışı suç odaklarıdır ve egemenliğin gizli açık ortakları" haline gelmişlerdir.

³¹ Akyıldız (2015: 86-88), II. Mahmut'un Sened-i İttifak'ı imzalamamasının, O'nun bu senedi kabul etmediği ve bağlı olmadığı anlamının çıkarılmayacağını söylemekte ve Padişahın bir hattı hümayun ile onaylamasıyla senette imzaları bulunanlar ile aynı sorumluluğu paylaştığını söylemektedir.

³² Kösoğlu (2004: 268-271) ise bu belgenin klasik Osmanlı egemenlik anlayışına aykırı olduğunu, "mülkün otorite parçalanması" yaşadığını, bunun dönemin padişahı ile aydınlarının bunu bildiğini, ama yinede padişahın imzalamak zorunda olduğunu; bu belgenin Osmanlı hakimiyet anlayışında bir değişme olmadığını, toplumsal yapıdaki bozulma ve farklılaşmayı yansıttığını söylemektedir.

birlikte, Senet metnine uygun dört ayet seçilmek suretiyle, Senet'in uygulanabilmesi için, manevi bir yaptırım gücü de kazandırılmaya çalışılmıştır (Akyıldız, 2015: 88-89).

II. Mahmut döneminde gerçekleşen önemli olaylardan birisi de yeniçeriliğin kaldırılmasıdır. Yeniçeriler Yunan ayaklanmasını bastırmakta yetersiz kalınca, Padişah Mehmet Ali Paşa'dan yardım istendi. Bu yardım sonunda, askeri bir başarı sağlansa da büyük devletlerin müdahalesi, Navarin'de donanmanın yakılması ve sonunda Ruslar'ın Erzurum ve Edirne'ye kadar ilerlemesi neticesinde Yunanlılara bağımsızlık verildi. Bu olayın devamında, Mehmet Ali Paşa'nın yardımları karşılığında istedikleri verilmeyince Mısır bulanlımı başladı ve yapılan savaşta Osmanlı Ordusu Mısır Ordusu'na yenildi. Bu olay karşısında, Padişah Ruslar'dan yardım istemek zorunda kaldı. Tüm bunlar Osmanlı Devleti'nin zayıflığını gösteriyordu. Neticede, II. Mahmut barış ortamını sağlayınca ilk orduyu ıslah etmeye başladı ve 1826'da yeniçeriliği kaldırdı (Zürcher, 2009: 60-67). Yeniçerilerin Yunanlılara karşı başarısız olmaları ile Mehmet Ali Paşa'nın Fransız örneğinden hareketle kurduğu modern ordunun başarılı olması ile yeniçeriler halkın gözünden düşmüştü (Ahmad, 2009: 36). Aynı zamanda, Mehmet Ali Paşa'nın ordusu başarılı bir reform örneğinin de nasıl olacağını göstermiş olduğu (Lewis, 2011-a: 114) gibi diğer konularda da reform yapmak bakımından II. Mahmut'a ve çevresine cesaret vermiştir (Tanpınar, 2015: 84; Zürcher, 2009: 59-60). Yakaladığı fırsatı kullanan ve yeniliklere set olan yeniçerileri ortadan kaldıran II. Mahmut, 1826'dan 1839'a ölümüne kadar reform hareketlerini sürdürmüştür (Ahmad, 2009: 36; Lewis, 2011-a: 112). Eğitimden idari yapılanmaya kadar, her alanda reformlar yapılmaya başlanmıştır.

II. Mahmut modernleşme konusunda bir şeyler yapabilecek kudrete sahiptir (Shaw, 2002: 620). Değinildiği gibi, Mahmut muhalefetin askeri kanadını yok etmesi ile birlikte reformlarına başladı (Karaer, 2014: 143) ve ilk defa ilerleme sağlayabildi. Mahmut tüm sistemi reforma tabi tutmak istiyordu, ama yeniçerileri kaldırdığı ve ordusuz kaldığı için ilk olarak askeri reformlara başladı (Shaw, 2002: 623-624). Dolayısıyla, askeri reformlar yapılacak diğer reformların itici gücü oldu (Ortaylı, 2003: 44). Çünkü; yeni ordu için gelire ihtiyaç vardı ve bunun için mali alanda reform yapılması gerekiyordu. Yine, reformları yapacak kadrolara ihtiyaç vardı, bunun içinde yeni okulların açılması gerekecekti (Zürcher, 2009: 71-75).

Sonuç olarak, II. Mahmut “açık seçik bir programa ve daha önemlisi reformların yükünü çekecek kadrolara” sahip değildi (Ortaylı, 2003: 40) ve “ilk yapılanlar el yordamı ile yapılmış” reformlardı (Tanpınar, 2015: 85). Dolayısıyla yapılan değişiklikler yüzeysel

kalıyordu (Lewis, 2011-a: 143; Önder, 2013: 162).³³ Ancak, harbiye, tıbbiye, mühendishane gibi okulların açılmasıyla yeniye anlayabilecek bir nesil yetişmeye başlamıştı ve yapılanlar yavaş yavaş değişime sebep olarak, geleceği hazırlamaktaydı (Tanpınar, 2015: 86). Dolayısıyla, bu dönem “Tanzimat’ın filizlendiği” bir dönem olmuştur (Önder, 2013: 162). Yeniçeriliğin kaldırılmasıyla sivil bürokrasinin yükselişe geçtiği (Önder, 2013: 162) ve “yeni bir merkezi hükümet yapısı ve yeni bir bürokrasinin olduğu II. Mahmut döneminde, 19. yüzyılın geri kalan kısmında Osmanlı Hükümeti ve toplumunu her yönden değiştirecek olan modernleşme sürecine” başlamıştır (Shaw, 2002: 627). II. Mahmut reformlara büyük çaba sarf etmiştir ve “*toplumun değişimi ve ihtiyaçları noktasında reformun gerekli ve mümkün olduğu düşüncesini*” aşıl原因an kişi olmuştur (Özdemir, 2002: 578); ama, devleti baştan aşağı yeniden tanzim etmek onun yetiştirdiği ilk reformculara nasip olacaktır (Tanpınar, 2015: 86; Ahmad, 2009: 37). Bu çok geçmeden görülecek ve Reşit Paşa önderliğinde, yeni bir dönem başlayacaktır.

2.2. Tanzimat’ın İlanı

II. Mahmut, yeniden Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa’nın isyanı neticesinde ordunun yenilgi haberini almadan vefat etmiş ve yerine on altı yaşında oğlu Abdülmecid büyük bir kriz ortamında tahta geçmiştir. Bu durumundan çıkmanın çaresinin, devletin kendi imkânları ile bu krizden çıkamayacağı görülünce, büyük devletlerden yardım sağlamak olduğunu düşünmüşlerdir. Bunun üzerine, Londra elçisi Reşit Paşa hemen İstanbul’a çağrılarak, II. Mahmut döneminde hazırlanan Tanzimat Fermanı’nı ilan etmiştir (Kara, 2015: 128).

Tanzimat Fermanı “Osmanlı’nın bulunduğu medeniyet dairesinden, mücadele ettiği medeniyet dairesine girişin ilanı” olarak görülür (Tanpınar, 2015: 129). Bu Ferman ile adli, idari ve siyasi alanlarda devlet yeniden inşaa edilmek istenmekte olup; Ferman üç önemli konuyu bünyesinde taşımaktadır: birincisi, hükümdarın hak ve yetkilerini yeni esaslara göre sınırlandırması ve bunu bir “yemin” ile teyit etmesi; ikincisi, can, mal, ırz masuniyetini kabul etmesi ile birlikte devlet ile birey arasındaki ilişki değişmektedir;

³³ 1830’da harp tazimatı için Rusya’ya giden Halil Paşa, İstanbul’a döner dönmez, “Devleti Aliyye’nin yaşaması için garbı taklit etmekten başka çaresi olmadığını” söylemektedir (Tanpınar, 2015: 85). Yine, yapılanların yüzeysel ve şekle bağlı kaldığını göstermek açısından Lewis’in verdiği şu dip not önemlidir: “II. Mahmut yaptığı bütün değişikliklerde olduğu gibi insanı değil görünüşü, meyveyi değil kabuğu almayı tercih etti (Lewis, 2011-a: 140, 466 numaralı dip not). Engelhart’ta benzer bir şekilcilğe düşüldüğünü söylüyor: “...Milletini Batı medeniyetine alıştırmak için Asya halkına mahsus adetleri men etmiş olan Büyük Petro’yu taklit hevesine düşen Sultan Mahmut, kendini büsbütün zevahire (dış görünüşe) kaptırdı...” (Engelhart’tan aktaran Eryılmaz, 2010: 79).

üçüncüsü de, devletin yeni esaslara göre yeni baştan (Köksal, 2010: 195) kurulmasıdır (Tanpınar, 2015: 130-131).

Tanzimat Fermanı'nın, "İslam'ın hayrı için" Şeriat yanında bir takım yeni düzenlemeler, nizamlar getiriyor olması, yani bir "tanzim" fikrinin olması eski Osmanlı anlayışını sürsürdüğünü göstermektedir (İnalcık, 2015-b: 104-105). Çünkü, asıl kanunlar ilahi kaynaklı olduğu için, insanlar tarafından yapılanlar sadece "tanzim" olabilecektir. Dolayısıyla, Tanzimat'ın Avrupa'nın üstünlüğünü esas alan³⁴ (Öztuna, 2006: 234-239) yeni bir tarafı olduğu gibi, eski medeniyete ya da dini dünyaya bağlı bir tarafı da bulunmaktadır; yani Ferman iki yönlüdür (Eryılmaz, 2010: 96). Ferman'ın yeni tarafı sadece devleti değil "mülk ve milleti" de ihya etmek (Bolay, 2007: 276) istemektedir. Bununla birlikte, idarede bir takım değişmez prensiplerin hakim olmasının, kanunların üstünlüğünün sağlanmasının, kanun önünde herkesin eşit olmasının istenmesi gibi noktalar da Ferman'ın getirdiği modern prensiplerdir (İnalcık, 2015-b: 106-107). Ferman'ın yeni olan tarafını anlamak için, Ferman'a fikri temel hazırlayan Sadık Rifat Paşa ve onu ilan eden Mustafa Reşit Paşa'nın görüşlerine kısaca bakmakta fayda bulunmaktadır.

Sadık Rifat Paşa, Tanzimat Dönemi'nin mimarı ve teorisyenlerinden birisidir. Hariciye mensubu olan Paşa, "Viyana'da sık sık görüştüğü Avusturyalı diplomat ve devlet adamı Prens Metternich'ten aldığı etki ve ilhamla Tanzimat Fermanı'ndan önce yazdığı Avrupa Ahvaline Dair Risale" ile "Avrupa'nın üstünlüğünün sebebi nedir" sorusuna cevap aramıştır". Paşa'ya göre, devletin birliği "hukukun üstünlüğüne dayalı bir siyasi düzen" kurarak sağlanacağı gibi, devletin kudretli bir devlet olabilmesi için merkezileşmesi zorunludur. "Bağımsız bir hükümet idaresi "Kavanin-i şer'iyye ve kavanin-i akliyye-i siyasiyye" dışında olmamalıdır" (Bolay, 2002: 519-520). Sadık Rifat Paşa devletin adaletle idare edilmesini ister; ama bu adalet ahlaki mecburiyete değil, "bir tabiat kanununa, amme efkarının dalgalanması gibi maddi bir varlığın icbar edici bir kuvvetine bağlanmasına" inanır (Mardin, 2015-b: 159). Paşa risalesinde, devlet ile devlet otoritesini uygulayan bir grup insan anlamındaki hükümeti de bir birinden ayırmaktadır (Lewis, 2011-b: 62). Yine, onun fikirlerinde Fransız İhtilali'nin izlerini bulabiliriz:

³⁴ Öztuna'ya (2006: 234- 239) göre 19. yüzyıl ortasında dünyanın merkezi Avrupa'dır, bu kıta hemen hemen tüm dünyaya hükmetmektedir. İtalya ve Almanya kurulmuştur. Bir çok Asya devleti sömürgeleştirilmiştir. Avrupa tekniğe dayalı hızlı bir gelişme yaşıyordu. 19. yüzyılda bir çok icat ve keşif olmuştur. 20. yüzyılda bu icat ve keşifleri devam ettirmiş ama geçememiştir. Dinin politika üstündeki etkisi sınırlandırılmıştır. Tanzimat ise bu güç karşısında adeta yok olmama çabasıdır. "Tanzimat, bir bakıma büyük değişikliklere yetiştirmek erişebilmek, adapte olabilmek, Avrupa'dan tasfiye edilmemek, Asya ve Afrika devletlerinin perişan haline düşmemek çabasıdır."

“Efkar-ı umumiye ve temayülat-ı nas cuş ve huruşa gelmiş bir nehre şebittir ve cihanda def-i izalesi muhal olan ahvalden biri iti-kat ve diğeri efkar-ı ammedir. Bunlara muhalefet müsteasser ve vahim olmağla efkar-ı ammenin galeyn ve heyecanında devletlerin cereyan-ı tabiate göre davranmaları ünsebdî (Sadık Rifat Paşa’dan Aktaran, Mardin, 2015-b: 159)”.

Sonuçta Paşa’nın hazırladığı Lahiyalarından şunlar çıkarılabilir: 1- Temel insan hakları garanti altına alınmalıdır, 2- Ülkede teşebbüs gücü harekete geçirilmelidir 3- Halk arasında “eşitlik” ilkesi uygulanmalıdır, bu aynı zamanda Batı’nın da desteğini sağlayacaktır, 4- Devlet güçlenmek için merkezileşmelidir; bu merkezi devletin kaynağı hukuk olmalıdır, 5- Merkezi ve akli esaslara göre işleyen rasyonel bir bürokrasiye ihtiyaç bulunmaktadır (Bolay, 2007:196-197). Anlaşılacağı gibi Paşa, reform sorununun şu ya da bunu düzeltmek değil, sistemin tümünün değişmesini, bir sistemden başka bir sisteme geçmeyi istemektedir (Berkes, 2005: 202). Diğer taraftan, İktisadi faaliyetlerin güvence altına alınmasını, teşebbüsün korunmasını ve ticari faaliyetleri kolaylaştırıcı önlemler alınmasını istemesi nedeniyle, Sadık Rifat Paşa’da ekonomik liberalizmin izlerini görmek mümkündür (Mardin, 2015-b: 162-165).

Reşit Paşa, üstlendiği görevler nedeniyle yaptığı seyahatler ile memleketi yakından tanıma ve memleketin sorunlarını görme fırsatı bulmuş, Mısır’da Mehmet Ali Paşa’nın yeniliklerini yakından incelemiş olup, elçilik görevi sırasında Paris ve Londra’da geçirdiği zamanlarda Avrupa’yı iyi tanımıştır. Paşa, başarılı bir diplomattı ve diplomasiyi milli menfaatler ile iyi uyuşturabiliyordu. Paşa’nın en önemli özelliklilerinden birisi, dönemin devlet adamlarını yetiştirmesidir (İnal, 2013:181). Ali, Fuad, Ahmet Vefik, Ahmet Mithat Paşalar gibi kendi zamanı ve daha sonrasını etkileyecek şahsiyetler ile birlikte, Şinasi ve Ziya Paşa da O’nun dairesinde yetişmiştir (Tanpınar, 2015: 139-141). Tanpınar (2015: 142), Reşit Paşa’nın “siyasi hayatının başında devrinin hiç olmazsa resmi inşasını değiştiren adam” olduğunu söylemektedir. Reşit Paşa, Batı’da Batılı gibi yaşayan, düşünen ve Osmanlı’nın Batı medeniyetine dahil olması gerektiğini düşünen birisidir (Karal, 2015: 23).

Devletin kurtuluşunu “müesseseseleşmekte” (Küçükömer, 2010: 71) gören, Reşit Paşa’nın isteği “değişmez esaslara müstenit bir iç idare” kurmaktır; yani padişahın şahsen değiştiremeyeceği bir idare tarzını arzulamaktadır (Mardin, 2015-b: 150). Paşa’nın bu arzusu klasik Osmanlı devlet anlayışında rastlanan bir hal değildi. Daha önce de devletin ıslahı için idarenin düzenlenmesi talep ediliyordu; ama ilk defa “padişahın şahsen değiştiremeyeceği bir idareden” bahsediliyor ve padişah küçümseniyordu. Daha önce “iyi hükümdar yetiştirmek” üzerine kurulu anlayışı Reşit Paşa reddediyordu. Reşit Paşa’nın 18.

ve 19. yüzyıllarda yayılan liberalizmin temel görüşlerine sahip olduğu da söylenebilir (Mardin, 2015-b: 151-152). Reşit Paşa, batı ile bütünleşmeye inanan yeni bir aydın bürokrat tipine de örnektir (Tanör, 1985:13).

Görüleceği gibi, Tanzimat Fermanı'na teorisyenlik yapanlar “kapsamlı bir değişimden yanadır”. Dolayısıyla, Tanzimat ile birlikte adeta dokunulmamış siyasi ve kültürel alan kalmamış gibidir (Karpas, 2008-a: 106) ve çok yönlü reformlara girişilmiştir (Mumcu, 2012: 226-227). Tanzimat “devlet sistemini değiştirmeye dönük düzenlemelerin yapıldığı yeni bir dönemi” anlatmaktadır (Erdoğan, 2001: 5-6) ve siyasi merkezli bir modernleşme hareketi olarak, “mülkün bekası endişesinden” doğmuştur (Gencer, 2014: 162; Öztuna, 2006: 153-154).³⁵ Tanzimat Fermanı, devletin yaşanan çöküş karşısında “siyasi yapısında esaslı bir değişiklik yaratma arzusunun” ilk resmi belgesidir (Karaer, 2014: 146).³⁶ Ferman ile, bir çok temel hak ve hürriyet tanınmış³⁷, diğer taraftan devlet iktidarının kullanılmasına ve sınırlandırılmasına ilişkin bir çok ilke kabul edilmiştir (Erdoğan, 2001: 6-8; Gözler, 2004: 16). Kanunların hazırlanması için Meclis-i Ahkam-ı Adliye kurulmuş ve burada hazırlanan kanunlar padişahın onayıyla yürürlüğe girmiştir. Ferman “anayasal belgedir”³⁸(Ortaylı, 2008: 404-405), ama “bir anayasa değildir”; “bir fermanıdır” (Mumcu, 2012: 211), yani “tek taraflı bir işlemdir” (Gözler, 2004: 16). Ancak, Tanzimat Fermanı ile “hukuk devleti” yoluna girilmiş olup (Mumcu, 2012: 227-228); klasik adalet ve hak anlayışı değişmeye ve karar alma kişiselikten çıkmaya başlamıştır (İrem, 2012: 292).

Tanzimat Fermanı'ndan sonra, Kırım Savaşı'nı takiben toplanan Paris Barış Konferansı'nda şartları Osmanlı lehine çevirmek için 1856'da Islahat Fermanı ilan edilmiştir (Erdoğan, 2001: 9). Karal (1983: VI/5-6) ,“İngiliz ve Fransız elçileri ile birlikte hazırlandığı”³⁹ için Islahat Fermanı'nda yabancı tesirinin görüldüğünü ve yine Ferman'ın Paris Barış Antlaşması'na konu olduğu için de dış müdahaleye açık hale geldiğini”

³⁵ Öztuna (2006: 153-154) bu konuda şunları söylemektedir: “...Türklüğün yüzünü Batı ya çevirmesidir. Eski asırların devleti içinden onarma hareketi değildir. ‘Avrupa’ya benzemezsek bizi Avrupa’da yaşatmazlar’ korkusunun mecbur kıldığı reformlardır...”

³⁶ Karaer (2014: 146) bu belgenin “*imparatorluğun siyasi, hukuki ve toplumsal yapısını etkileyecek önemli bir anayasal belge*” olduğunu söylemektedir.

³⁷ Görmez (2004: 16) Tanzimat Fermanı'nı “temel haklar beyannamesi” veya “haklar fermanı” olarak görür.

³⁸ Ortaylı (2008: 401) Tanzimat Fermanı'nı klasik adaletname geleneğinin bir devamı olarak görür.

³⁹ Zürcher (2009: 89) bu konuda şu ifadeleri kullanmaktadır: “...büyük ölçüde İstanbul'daki Fransız ve İngiliz büyükelçileri tarafından yazdırılan yeni bir Islahat Fermanı ilan edildi...”

söylemektedir.⁴⁰ Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'ndan daha kapsamlıdır (Karal, 1983: V/251 ve 1983: VI/5-6) ve amacı, “teba arasında her yönden bir eşitlik sağlamaktır” (Gözler, 2004: 18). Islahat Fermanı da tek taraflı olarak ilan edilmesi nedeniyle bir “ferman”dır (Karal, 1983: VI/5; Gözler, 2004: 18).

Tanzimat dönemi, ferdin hayat ve kazanç güvenliğini sağlamaya yönelik hareketler ve yasama girişimleri ile başlamış olup; Avrupalılaşıma kurumlara, eğitime ve düşünceye yansımıştır (Ortaylı, 2003: 26). Bu dönemde, dışışleri ayrı olmak üzere istinasız tüm bakanlıklara bağlı sürekli meclisler kurulmuştur. Bu meclisler ile birlikte, bu meclislerde halk temsilcilerinin olması ve padişahın etkisinin azalması nedeniyle, reformları yapmak işi Bab-ı Ali'ye geçmiştir (Berkes, 2005: 218-219). Diğer taraftan bu meclislerin bir işlevi de, halk temsilcileri bulunduğu için, reformların halka sevdinrilmesini sağlamak olmuştur (Eryılmaz, 2010: 116). Aynı zamanda bu meclisler parlamenter rejim için prova niteliğini taşımıştır (Tosun, 2001: 233).⁴¹

Bu dönüşümü kanunlaştırma hareketleri izlemiştir. Önce 1840'ta bir ceza kanunu yapılmış (daha sonra bu ceza kanunu 1858 yılında Fransa Ceza Kanunu ile değiştirilerek ilk iktibas edilen kanun olmuştur), bir medeni kanun yapma çalışmalarına başlanmış ve Mecelle olarak bilinen kanun ortaya çıkmış, 1868'de Divan-ı Ahkam-ı Adliye kurulmuştur. Eğitim alanında da, II. Mahmut'un kaldığı noktadan ileriye gidecek şekilde, her düzeyde yeni okullar açılmaya başlanmıştır (Berkes, 2005: 222-229).

Tanzimat uygulaması öncelikle mali alanda başladı ve iltizam kaldırılarak, her türlü gelirin merkezde toplanmasını sağlayacak şekilde mali teşkilat yeniden yapılandırılarak, vergilerin toplanması için “muhasıllar” (vergi tahsildarı) atandı (Eryılmaz, 2010: 113).

Tanzimat döneminde meydana gelen bir diğer dönüşüm de “iktisadi alanda meydana gelen” değişimdir. 18. yüzyıldan itibaren Batı'nın ekonomik bir üstünlüğü olmuştur (Küçükömer, 2010, 58). Osmanlı ekonomik yapısı yüzyıllar boyunca değişmeden kalmıştır (Genç, 2007: 43; Karpat, 2008-a: 181). Bu iktisadi yapının üç temel ilkesi bulunmaktadır: birinci ilke “iaşe” (provizyonizm), insanların ihtiyacını karşılamak, üretilen malların bol

⁴⁰ Karal (1983: VI/5-6) Islahat Fermanı'nın Ali Paşa ile İngiliz ve Fransız Elçileri ile birlikte hazırlandığını, Tanzimat Fermanı'nın ise Reşit Paşa tarafından hazırlandığını, dolayısıyla, Islahat Fermanı'nda yabancı tesirinin görüldüğünü söylemektedir. Benzer şekilde (Karal, 1983: V/248-250). Görmez'de (2004: 18) Islahat Fermanı için, “*yabancı tesiri var demek adettendir*” demektir.

⁴¹ Öztuna (2006: 74) bu konuda şunları söylemektedir: “...halkın seçim, meclis, söz söyleme, yönetime katılma gibi mefhumlarla ilgisi sağlandı...” devamla “zira, demokrasiye bir gün içinde geçilemez. Uzun alışkanlıkların ve oluşmuş geleneklerin sonucunda kendiliğinden doğar ve belirli esaslara bağlandığı takdirde uygulama ve müsbet netice alma imkanı doğar”.

olarak bulunmasını sağlamaktır; ikincisi “fiskanalizm”, hazineye ait gelirleri en yüksek düzeyde tutmak; üçüncüsü “gelenekçilik”, ekonomik düzenin “kadimden geldiği şekilde” (tüketimi artıracak değişimlerden uzak durmak, yani talebi kontrol edecek biçimde) korunmasıdır. 19. yüzyıla kadar bu sistem değişmeden gelmiştir. Aslında, Avrupa’da da bu üç ilke geçerlidir, ama zaman içerisinde yaşanan olaylar ve gelişmeler ile birlikte bu ilkeler değişmiş ve modern kapitalizm gelişmiştir (Genç, 2007: 44-83).

Osmanlı Devleti’nin iktisadi anlamda dönüm noktası 1838 Balta Limanı Antlaşması’dır (Ahmad, 2009: 39-40). Çünkü, bu antlaşma ile Osmanlı pazarı ciddi şekilde etkilenmiş atölyeler azalmış ve işsizlik artmıştır (Küçükömer, 2010: 71). Antlaşma Osmanlı İktisadi sisteminin öğelerinden, fiskanalizm ve provizyonizmin izlerini taşır; ithalattan düşük, ihracattan ise yüksek gümrük vergisi alınmıştır. Osmanlı’da bu dönemde ithal gümrüklerinin yükseltilmesi, ihracatın arttırılması düşünülmemektedir. Ama, 1861 yılında ithal gümrükler yükseltilmiş, ihracat vergileri ise azaltılmıştır. Bu artık Osmanlı’nın ihracata dayalı bir ekonomik yapıya geçtiğini, dolayısıyla bir iktisadi dönüşümü yaşadığının göstergesidir (Genç, 2007: 93-94).

Osmanlı, 19. yüzyıla iyi bir ekonomik yapı ile girmemiştir; oysa Avrupa 18. ve 19. yüzyılda geçirdiği dönüşümle, sanayi devrimini yaşamış olup, teknolojik anlamda oldukça ileri gitmiştir. Osmanlı sanayisi ise Avrupa’ya yetişemiyordu ve piyasa amaçlı üretimden daha çok, askeri ihtiyaçları karşılamak için, askeri amaçlı üretim yapılmaya çalışılıyordu (Seyitdanlıoğlu, 2015: 717). Tanzimat Dönemi’nde, kamu ve özel sektör birlikte var olmuştur ve anılan Dönem’de “devrim olmasada” sanayide önemli atılımlar yapılmaya çalışılmıştır (Quataert, 2015: 727-733). Tanzimat Fermanı’nda, aslında, ekonomi ile ilgili herhangi bir hüküm yer almamıştır; buna rağmen, devlet adamları ekonomik yapının ne kadar önemli olduğunun farkında olduğu için, bu konuda çalışmalar yapmışlardır (Seyitdanlıoğlu, 2015: 719). Karpas’a (2006: 35) göre de, Tanzimat Dönemi’nde, “Avrupa ile artan ekonomik ilişkiler, Arazi Kanunnamesi’nde yapılan değişiklikler ile ferdi mülkiyetin artışı, Avrupa hukuk ve mahkemeler sistemi yoluyla ekonomik ilişkilerin düzenlenmesi ve tüm bu değişikliklerin liberal ekonomi politikalarıyla güçlenmesi ekonomik faaliyetleri arttırmış ve yeni oluşmakta olan ilkel Osmanlı kapitalist sistemini daha yerleşik hale getirmiştir”. Sonuçta, ekonominin karşı karşıya olduğu yapısal sorunlar ile birlikte, zamanla ekonomi gelişmeye başlamış ve vergi toplama usulü de değişmiştir; ama hızla artan kamu harcamaları karşılanamamış ve mali iflas ile karşı karşıya kalınmış ve borçlanmalar başlamıştır (Quataert, 2015: 734-740).

Diğer taraftan, Tanzimat ile birlikte “can, mal ve namus güvenliği” getirilerek özel mülkiyet de tanınmıştır. Tanzimat Fermanı’ndan önce, Osmanlı’da özel mülkiyetçi bir eğilim bulunmaktadır. Özellikle toprak mülkiyetinin izleri silik de olsa Kanuni döneminden itibaren görülmekle birlikte, hukuki bir güvence ile desteklenmemiştir. Mülkiyet hakkı Tanzimat ile birlikte hukuki bir güvenceye kavuşmuş ve “mutlak mülkiyet” anlayışı değişmiştir. Böylece özel mülkiyetin ve teşebbüs haklarının korunması ile birlikte Osmanlı’da yeni bir iktisat anlayışı doğmaya başlamıştır. Bu bakımdan, Tanzimat Fermanı bir odak ayarlamasıdır: çünkü, daha önce yazılan lahiyalar da geleneksel mülkiyet durumu sürdürülmektedir, Tanzimat’ta ise birey öncellenmekte ve ferdi mülkiyete doğru bir evrilme söz konusu olmaktadır. Sonuç olarak, Osmanlı İktisadi hayatında Tanzimat bir kilometre taşı olmuştur (Sayar, 2000: 229-231).

Tanzimat Dönemi’nde yaşanan başka bir değişim de “bürokraside” görülmüştür. Tanzimat Fermanı ile birlikte yeni bir siyasal görüş şekillenmiştir (Karpat, 2008-a: 106) ve “sarayın karşısında” siyasal bir güç olarak “Tanzimat Bürokrasisi” belirmiştir (Tanör, 1985: 16; Önder, 2013: 172). Daha önce, Osmanlı bürokratlarının ve sultan adaylarının can güvencesi yoktu ve dolayısıyla hepsi Tanzimat’ın getirdiği can güvencesi karşısında birleşmiştir (Sayar, 2000: 233). Yani, bürokratların “kul” statüsünden çıkma isteği vardı (Sayar, 2000: 237; Önder, 2013: 196-197). İhtiyaç nedeniyle Tanzimat döneminde bürokrat sayısı artıyordu ve bunlar “padişaha değil devlete hizmet etmek” istiyorlardı (Tosun, 2001: 235; Önder, 2013: 156). Aynı zamanda bürokrasi farklılaşıyor ve uzmanlaşıyordu (Ortaylı, 2003: 90). Artık, devlet bürokratların elinde değişiyordu ve güç saraydan Bab-ı Ali’ye doğru kayıyordu (Ahmad, 2009: 40; Ortaylı, 2003: 89). Tanzimat bir yerde “kanunların egemenliğini değil bürokratin egemenliğini” getiriyordu (Eryılmaz, 2010: 105). Ve Tanzimat uygulamaları da bu bürokratlar eliyle gerçekleştirilecekti (Findley, 1985: 261; Önder, 2013: 156-161).

Tanzimat ile birlikte Osmanlı bürokrati kul statüsünden çıkmak istiyor derken, Osmanlı bürokratinin tamamen rasyonellikten uzak olduğu anlaşılmamalıdır. Osmanlı’da Fatih Sultan Mehmet döneminde “mutlak merkeziyetçi” devlet “kul sistemi” üstüne inşaa edilmiştir. Bu sistemde, merkezi idareye bağlı rasyonel ilkelere göre işleyen, üretimi kontrol eden, iç ve dış güvenliği sağlayan bir bürokrasi meydana getirilmiştir. Bu sistem sayesinde, 18. yüzyılda Prusya ve Fransa’dan önce, Osmanlı’da bürokrasinin oluştuğu söylenebilir. Ancak, her ne kadar bürokratların ayrıcalığı olsa da, bu sistemde bürokrasi “can ve mal güvenliği” olmadığı için “aristokrasiye” dönüşmemiştir, zaten Osmanlı’da

“servet aristokrasisi” de oluşmamıştır. Bu nedenle de, Osmanlı sistemini “marksit kökene sahip Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) ve Weberyen Patrimonyal Modeli” çerçevesinde açıklamak yetersizdir (Önder, 2013: 147-150). ATÜT modeline göre, devletin durgun bir ekonomiye sahip olması gerekmektedir; oysa, Osmanlı ekonomisi hem durağan değildir (İslamoğlu, 2010) hem de Osmanlı’da erken dönemlerden beri para ekonomisi (Abou-El-Haj, 2000: 41) mevcut olmuştur (İnalcık ve Quataert’ten aktaran Önder, 2013: 150-151, 542. dip not).⁴² Weberyen modelde ise “patrimonyal bir serfin” olduğu bir yapıda bürokrasi bir “sultanizme” dönüşmekte iken; bir kaç istisna dışında, Osmanlı’da bürokrasi belirli kurallara göre çalışmış ve hiç bir zaman “sultanizme” dönüşmemiştir (Önder, 2013: 150-151). Aksini düşünmek, yani Osmanlı’da yapılan her şeyi “padişaha (sultana)” atfetmek; Osmanlı’da çalışan bürokratik mekanizmayı görmezden gelmek olur (Abou-El-Haj, 2000: 26-27).⁴³ Bununla birlikte, Tanzimat ile birlikte Osmanlı bürokrati, “can ve mal güvenliğinin sağlanması ve müsadere usulünün kaldırılmasıyla, ekonomik güçlerini miras yolu ile gelecek kuşaklara aktarmaya da başlamışlardır (Önder, 2013: 155).

Anlatıla geldiği üzere, Tanzimat dönemi tarihimizde bir dönüm noktasıdır. Tanzimat dönemi öncesinde de, reformlar yapılmaya çalışılmıştır. Ancak, 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar yapılan reformların hepsi “eskiyi canlandırmak” üzere yapılmıştır. Bu yüzyıla kadar hazırlanan lahiyaların çıkış noktası “Osmanlıyı eski şatafatlı günlerine döndürmek amacıyla yapılması gereken kadimi gözetmektir”. Dolayısıyla, sitemin temel felsefesi değişmiyordu. Ancak, 18. yüzyıl sonuna doğru alınan ağır yenilgiler neticesinde, şimdiye kadar üstünlüğünü kabul etmediğimiz Batı’nın üstünlüğü kabul ediliyordu. Sonunda, gerilemeyi durdurmak devleti kurtarmak için, Batı’ya kapılarımızı açtık. Artık reformlar Batı’dan gelen esintilere göre yapılmaya başlandı. Yapılan reformlar, askeri yenilgilere paralel olarak, önce askeri alanlarda başladı; ama zorunlu olarak diğer alanlara da yayıldı.

⁴² İdris Küçükömer’e (2010: 43-46) göre, Osmanlı devleti “durgun bir ekonomik yapıya” sahip olup ve Asya Tipi Üretim Yapısına sahip olduğu içinde despotiktir. Ekonomik durgunluk içinde olduğu için, yabancılara verilen kapitülasyonlarda bir lüksten değil, zorunluluktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla, Batla Limanı Antlaşması Küçükömer’e göre, Tanzimat’tan daha önemlidir (2010: 71); çünkü, ekonomi işlevsel olmadığı için, Batı kapitalizmi her şeyi kontrol altına almıştır (2010: 79). Osmanlıyı Asya Tipi Üretim modeli çerçevesinde açıklamaya çalışan başka bir eser Gülsüm Erdoğan Tosun’a aittir. Yazar (2001: 205-206), Küçükömer ile aynı zeminde buluşur ve O’da devlet ile toplum arasında bir kopukluk olduğunu düşünmektedir. Diğer taraftan, Hurican İslamoğlu (2010) tarafından hazırlanan “Devlet ve Köylü” isimli çalışmada, Osmanlı toplumun fer-i birimlerden meydana gelmediği ve köyler ile kasaba ve şehirleri kapsayan bölgesel ekonomilerin bulunduğu anlatılarak; bu ekonomiler içinde kendine has bir iş bölümünün olduğunu gösterilmektedir. Yine bu çalışma içinde Asya tipi Üretim modelinin Osmanlının yapısını açıklamakta yetersiz kalacağı söylenebilir. Ayrıca, devlet toplumdan da yalıtılmamıştır (İslamoğlu, 2010: 41).

⁴³ Örneğin, II. Mehmet’in çocuk yaşta padişah olması, İbrahim’in deli olmasının Osmanlı devlet işleyişinde her hangi bir problem yaratmamasının nedeni “bu bürokratik” yapıdır (Abou-El-Haj:2000: 26-27).

Bunun için askeri reformlar modernleşme çabalarının itici gücü oldu. Fakat, bu reform çabalarının eksik tarafı “bütüncül” olmamalarıydı. İşte, Tanzimat devletin ihtiyacı olan bu “bütüncül” reformları yapması ve egemenlik anlayışının değişmesi bakımından bir dönüm noktası olmuştur. Islahat Fermanı da Tanzimat Fermanı’nı bir adım daha öteye götürmüştür.

2.3. Tanzimat’ın Değerlendirilmesi ve Eleştirilen Yönleri

Tanzimat dönemi olumlu ve olumsuz olarak pek çok tarafı ile eleştirilmiştir. Kimisi bu dönemi Osmanlı’yı yarı sömürge haline getirdiği için eleştirirken, kimisi de manevi anlamda bir soysuzlaşma başlattığı için eleştirmektedir. Kimisi de Tanzimat’ın bugünleri hazırladığını iddia eder. Bu eleştirilere pek çok örnekle devam edebiliriz. Tarihimizde bıraktığı izler nedeniyle Tanzimat’ın bu kadar çok tartışılması ve hala tartışılmaya devam ediyor olması onun, önemine işaret etmektedir (Mumcu, 1994: 39-40).

Tanzimat Dönemi ile ilgili olarak yapılacak değerlendirmeye, öncelikle “Tanzimat sürecinden kaçabilir miydik?” sorusunu cevaplayarak başlamalıyız. Bu soruya elbette “hayır” şeklinde bir cevap verebiliriz. Çünkü, 19. yüzyıl Batı’da büyük sosyal ve ekonomik gelişmelerin yaşandığı bir yüzyıl olmuştur. Bu yüzyılda gerçekleşen Sanayi Devrimi sadece dünyanın ticari ve iktisadi yapısını değiştirmemiş sosyal ve hukuki yapısını da derinden etkilemiştir ve bu etkiler, daha önce olduğu gibi dünya’nın bir kısmında değil, dünyanın tamamında görülmüştür. Tüm dünyayı etkileyen bu değişimden Osmanlı’nın etkilenmesi de kaçınılmazdır. Dolayısıyla, Osmanlı’nın 19. yüzyılın ikinci çeyreğinden itibaren yaşadığı siyasal, sosyal, iktisadi, ve hukuki değişimler hiçte şaşırtıcı değildir (Avcı, 2013: 421). Diğer taraftan, Osmanlı kapalı bir toplum değildir ve her dönemde yenileşme hareketi aslında hep var olmuştur (Özdemir, 2002: 573). Ama, yaşanan askeri yenilgilerden sonra devletin uçurumun kenarına geldiğinin görülmesinden sonra, mülkün bekası için kapsamlı bir yenileşmeden başka bir çarede yok gibidir. Dolayısıyla, Tanzimat *“temel müesseseleri bozulmuş olan Osmanlı’nın, karşısında yükselen ve taarruza geçen Avrupa’nın ezici üstünlüğü karşısında yeniden teşkilatlanmasının kati bir safhasıdır”* (İnalcık’tan aktaran, Mumcu, 1994: 39) diyebiliriz.

Tanzimat ile birlikte, yeni kurumların ortaya çıkmasıyla, artık Osmanlı’da “geleneksel olarak geçmişin yenilenmesinden yeni bir modern reform sistemine doğru bir değişim süreci” başladı. Bu süreç içinde, geleneksel kurumların bir kenara bırakılarak kısmen de

olsa bunların yerine Batı kurumları konmaya başladı (Shaw, 2002: 610). Bu yeniden teşkilatlanma Tanzimat'ın ve Tanzimat adamının çok yönlü olmasını sağlamıştır (Mumcu, 1994: 40). Tanzimat adamı uzlaşmacıdır (Ortaylı, 2003: 229); çünkü ellerinde hiç bir şey yokken, hem amaçlarını gerçekleştirmek hem de taarruz halindeki Avrupa karşısında kendilerini korumak için “kültürel ve politik” uzlaşmadan başka bir çare yoktur (Findley, 1985: 261). Tanzimat adamı “yaşadığı dönemi bir çığır olarak görüyordu, ama radikal değildi (Ortaylı, 1985: 1545).

Tanzimat adamı Bab-ı Ali'den yetişmişti; ama aynı kökten gelmiyorlardı. Tanzimatçılar aynı eğitimi almamışlardı ve kişilikleri bir birine hiç benzemiyordu. Fakat, bunlar asker bürokratların yerini almıştı ve reformlar bu kadrolarca gerçekleştiriliyordu. Bu durum devletin yapısının değiştiğinin bir göstergesidir (Ortaylı, 2003: 98-109). Ancak, Osmanlı Devleti genelindeki idari kadroları doldurarak, idarenin “etkin ve aynı” biçimde çalışmasını sağlayacak yetişmiş personel bulunmuyordu (Findley, 1985: 261; Niyazi: 2007, 158). Yetişmiş insan olmaması Tanzimat uygulamalarının başarısızlığını da beraberinde getiriyordu. Aslında, Tanzimat'ın yürürlüğe girmesi de kolay olmamıştır; zaman zaman ayaklanmalar ile karşılaşmıştır. Bu nedenle, öngörülen reformlar devletin bütününde aynı anda uygulamaya konulamamış; öncelikle merkezin kesin denetimi altındaki yerlerde uygulanmaya başlanmıştır (Çadırcı, 2015: 97). Diğer taraftan, Tanzimat uygulamalarının ne şekilde olacağı ile ilgili elde bir programın olmaması karşılaşılan başkaca bir problem olmuştur (Barkan'dan aktaran Mardin, 2009: 196). Ayrıca, uygulamada karşılaşılan başarısızlıklar da bürokratlara yüklenmiş ve bürokratik kademelerde sıklıkla değişiklikler yapılmıştır (Çadırcı, 2015: 199-203). Özellikle, devlet adamları arasındaki rekabet, Avrupa elçilerinin devlet işlerine karışması ve Osmanlı devlet adamlarının Avrupa devletlerinden destek almaları⁴⁴ (İnal, 2013: 27) ile Avrupa devletlerinin bitmez tükenmez isteklerinin de etkisiyle, devletin üst makamlarında sık sık

⁴⁴ Bu konuda İbnülemin Mahmut Kemal İnal (2013: 27) Abdülaziz tarafından Ali Paşa'nın azli ile ilgili şunları anlatmaktadır: “Sultan Abdülaziz, bir gün bir meseleden dolayı Ali Paşa'ya canı sıkılarak kendi kendine “Allah şu ademi başımdan kaldursun” diye söylenir. Baş mabeyinci Hasan Bey “Efendimiz, niçün üzülüyorsunuz? Azledersiniz, başınızdan kalkar” demesile Padişah hiddetlenüp “Çık dışarı, ben, onu azletmeği senin kadar bilmiyor muyum? Azl edüp de Avrupace bu kadar tanınmış bir ademin yerine kimi getireceğim” diye tedir itdiği...”

değişiklikler olmuştur.⁴⁵ Kısaca idarede bir düzensizlik vardı (İnal, 2013: 274) ve bu durum yönetimde istikrarsızlık yaratıyordu (Eryılmaz, 2010: 158-159).

Tüm bunların neticesinde, Tanzimat süreci sistemleşememiştir (Findley, 1985: 261). Reformlar sistemleşemediği için de, yani tam olarak düşünülüp (Lewis, 2011-a: 176), bir program dahilinde uygulanmadıkları için, alınan her tepki karşısında reformlardan geriye dönüşler yaşanmıştır. (İnalcık, 1985: 1544). Sonuç olarak, Tanzimat uygulamaları sürekli olarak gözden geçirilmiştir ve bu dönem Osmanlı için “bir öğrenme süreci” haline gelmiştir (Köksal, 2010: 210).

Tanzimat döneminde, karşılaşılan iç ve dış problemler karşısında nasıl bir çözüm bulunacağı konusunda anlaşılmıştır: eski usullerden vazgeçmek. Ancak, Ferman ”usul-i atikayı bütün bütün tağyir ve tecdit” etmeden yeniliklerin yapılmasını önermektedir (Çetinsaya, 2009: 55). Elbette bu, reformlara karşı olanların tepkisini önlemek için söylenmiştir, ama zamanla yapılan değişiklikler kültürel kırılmaya neden olmuş ve bu kültürel değişimler ideolojiye dönmeye başlamıştır (Eryılmaz, 2010: 129). Daha önce yapılan reformlar “açıkça Batı’nın üstünlüğünü kabul etmeden” yapılmış olduğundan bir ikilem yaratmamışken, Avrupa’nın üstünlüğüne dayalı olarak yapılan yeni reformlar toplumsal bir ikilem ve geleneksel kültüre karşı bir yabancılaşma yaratıyordu (Karpat, 2008-b: 80). O dönem içerisinde “*Avrupa egemen merkezi konuma geldiği için, modernleşme Batı dediğimiz Avrupa modeline göre olmuştur ve bu seçim özgürlüğü tanımayan bir model*”dir. Sonuçta, 19. yüzyıl “bir kültürel düalizm asrı” olmuştur (Ortaylı, 2003: 27).

Tanzimat devrinin belki de en önemli özelliği memlekette ikilik doğurması (Köksal, 2010: 213), “memleketin manzara ve ruh bütünlüğünü kırmasıdır” (Tanpınar, 2015: 136). Tanpınar (2015: 131-137), zihniyet meselelerinde eski ve yeni ile ifade edilen, bu ikililiğin Tanzimat’ın bir alın yazısı olduğunu söylemektedir.⁴⁶ Ona göre, Tanzimat’la birlikte İstanbul’da halkın alışkın olmadığı israfa dayalı taklit bir hayat tarzı ortaya çıkmıştır. Bu hayat tarzı halk arasında hemen kabul görmemiş, eskiye ait olan yeniye uygun

⁴⁵ 1839’dan 1876 yılına kadar geçen 37 yıllık dönemde 39 defa sadrazam, 33 defa da dış işleri bakanı değiştirildi. Abdülmecit döneminde 22 defa sadrazam değişikliği yapılmıştır (Eryılmaz, 2010: 158-159). Ancak, bu değişiklikler istikrarsızlık yaratsa da, reformlar devam etmiştir. Bunun bir nedeni Avrupa baskısı ile bunların yapılmış olmasıdır. İkinci nedeni de, artık reformların yapılmasını isteyen yeni bir bürokratik tabakanın ortaya çıkmış olmasıdır (Eryılmaz, 2010: 158-159).

⁴⁶ Benzer şekilde Köksal’da (2010: 213) kısa vadede kaçınılmaz olarak ikiliğin ortaya çıkacağını söylemektedir. Çünkü, pek çok reform yapıyordu ve bu yapılanların tamamının tepeden yapılması mümkün değildir ve dolayısıyla, eski pratiklerinde sisteme dahil edilmesi gerekiyordu.

gelişememiştir. Tanzimat'ın ilanının da tam bir fikir hareketi olmaması ve dar bir kadro ile işe girilip, eğitim ile birlikte bu kadronun geliştirilememesi, eskiye ait olan zihniyetin olduğu gibi devam etmesi, sonuçta bir zihniyet mücadelesinin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Tanzimat aydını Batı hayat tarzını alabiliyordu, ancak “bunu temeline inmeden, pragmatik bir tarzla” alıyordu (Ortaylı, 2003: 248). Tanzimat aydınının gayesi, çağdaş batı medeniyetine vakit kaybetmeden girmektir (Gencer, 1994: 36). Dolayısıyla, Tanzimat bir taklit⁴⁷ (Ahmad, 2009: 37-39; Taş, 2002: 89-90) dönemine dönüşüyordu⁴⁸ ve bu onlara yönetilen eleştirilerinde başında geliyordu:

“Tanzimat'ın yanlış doğru listesini düzenlemek istiyoruz. Hangi kabahatler yükleniyor?... Bize fena gözüken, Avrupa'nın taklit edilmesi, Batı kurumlarının kopya olunması. Frenk zihniyetinin eleştirisiz kabulüne çalışılmasıdır... Tanzimat yoktan var etmek istedi: sonuçta varı yok etti... (Mehmet İzzet, Tanzimat'a Dair, 1919, Büyük Mecmua, Sayı 15, Aktaran İnalçık, 1985: 1537-1541)”

Tanzimat Dönemi'nde bir taraftan yerli bir taraftan Batı'dan alma yöntemler ile bir biriyle uyumsuz bir çok düzenleme yapılmış ve kanun çıkarılmıştır. Ancak, yapılan değişiklikler Osmanlı'ya çağın ihtiyaçlarına cevap veren ve düzenli bir yapı kazandıramadığı gibi, Osmanlı hukukunun orijinalliğini de bozmuş, “tabir yerinde ise kırk yamalı bohça haline getirmiştir”. Ancak, değinildiği gibi, bu dönemde devlet adamları rahat olamamış, Batı baskısını hiç kesmemiş, ama esas itibarıyla de bu konularda hazırlıksız yakalanılmıştır (Avcı, 2013: 435).

⁴⁷ Çadırcı (2007: 93-95), Tanzimat'ı batı taklitçisi olarak görmez, gelenekten kopma Batı'ya özenme, Batı taklitçiliği değildir. O'na göre, Osmanlı'nın geleneksel idari mekanizmaları ihtiyaçlara cevap veremez hale gelmiştir. Dolayısıyla, hangi gelenekten kopmadan bahsedilmektedir, Tanzimat gelenekleri yıkararak ortaya çıkmalıydı, Osmanlı daha önceleri de Batı'dan etkilendiği gibi, Batı'yı da etkilemiştir. Ancak, 19. yüzyılın en önemli gelişmelerine sırt çevrilemezdi, görmemezlikten gelinemezdi. Çadırcı'ya göre “yapılanların bünyemize uymadığı için bu yapılanların başarısız olduğunu söylemek” zordur; çünkü, önce eski kurumların ıslahına çalışılmış, bundan sonuç alınamayınca da yenileri Batı'dan örnek alınarak uygulanmıştır. Dolayısıyla da, körü körüne bir taklit ve özentisi söz konusu değildir. Eğitim öğretimde medreseyi dışarı da bırakmakta mümkün değildi, toplumun geniş kesimlerinde ikilik dünyayı algılamada, hayata bakışta kendini göstermektedir. Yüzyıllarca süren alışkanlıklardan kurtulmak, hele bu alışkanlıklar kişisel çıkarların korunmasıyla ilgili iseler pek mümkün olmamıştı. Daha doğrusu toplumun yapısını oluşturan temel etmenlerin değişmesi, yani kültürel değişme ve gelişme hiç bir toplumda sancısız, kolay, kısa sürede olmamaktadır. Bu açıdan Tanzimat dönemi ilk önemli kültürel değişme evresi olarak tarihimize damgasını vurmuştur.

⁴⁸ Bu ikiliğin nedeni olarak bazı yazarlar, Tanzimat adamının köklerinde “doğulu” bir taraf taşımasına bağlamaktadır. Batı'nın cilasını benimseyen, Batılı gibi gözükmeye çalışan, ama Doğu'nun kültürel tortularını taşıyan kişilerdir Tanzimatçılar (Kılıçbay, 1985: 150). Bu dönemin zihni yapısı “Tanzimat Kafası” olarak kavramlaştırılmıştır. Buna göre, Batılılaşma, “bir yandan Doğulu kalarak bir yanda da Batı kurumlarını “ithal” ederek” olmaktadır (Turan, 1986: 142). Tanzimat adamını eleştirmek için kullanılan bu kavram (Ortaylı, 2003), tüm Tanzimatçıları kapsamamaktadır.

Tanzimat aydını, devletin ve İslam'ın bekasını sağlamak için, devrini yeni baştan inşa etmek istiyordu. Tanzimat dönemi sadrazamı, Fuat Paşa'ya göre “geçmiş ile ilgiyi keserek yeni gelişme ufuklarına yönelmek zorunludur; bu potansiyel mevcuttur ama, bunun için *“bütün siyasi ve idari kurumlarımızı değiştirmek mutlaka gereklidir”*”. Ali Paşa da ehven-i şer prensibinden hareket ederek Fuat Paşa ile aynı sonuca varır; “İslam devletini ve milletini *“kurtarmak için artık ufak tefek sakıncalara bakılmamalıdır”*. Osmanlı'nın karşı karşıya bulunduğu felaketler karşısında “gemisini kurtarmak için bir yük atması” gerekmektedir. Bu cümlelerden hareketle, Tanzimat aydınının kafasında medeniyet ve bilimin tek olduğunu söyleyebiliriz. Tanzimat döneminin en önemli ideolojisi “medeniyetçilik”tir. Tanzimat yazılarında “İslam medeniyeti” ya da “Avrupa medeniyeti” gibi kavramlara veya doğu/şark ayrımına” rastlanmaz. Dolayısıyla, “sentez yapılacak farklı medeniyetler” yoktur. Onlar için medeniyet “maddi ve manevi ilerlemedir”. Kurtuluş “İngiltere kadar paraya, Fransa kadar bilgi aydınlığına ve Rusya kadar askere sahip” olmaktır. Fuat Paşa'ya göre “Avrupa ülkeleri kadar demiryoluna sahip olduğumuz gün dünyada en önde gelen bir devlet olacağız”, dönemin başka bir yazarına göre de “bir memlekette yollar, şirketler ve nüfus çokluğu gibi kıstaslar ahalinin derece-i medeniyetini” gösterir. Tanzimatçılar, Osmanlı ile Avrupa arasındaki farkları sosyal, iktisadi ve benzeri harici şartlar bakımından açıklamakta, din, zihniyet ve ilim geleneği gibi dahili farkları vurgulamamaktadır. Anlaşılacağı gibi Tanzimat zihniyeti, ekonomi ve sosyoloji perspektifinden uzak, siyaset ağırlıklı bir proje olarak ortaya çıkmıştır. Siyasal düzenlemelerin ekonomiden teknolojiye her şeyi değiştireceği düşünülmektedir. Diğer taraftan, Batı'dan alınan müesseseler aracılığıyla, kültürel değişimler yaşanacaktır. Yani, “hayat düşüncenin önünde yer” almaktadır (Çetinsaya, 2009: 55-71).

Diğer taraftan, Osmanlı aydını, 19. yüzyılın başından itibaren Batı kültürünü tanıdıkça, onu ortaya çıkaran felsefe ile de ilgilenmeye başladı. Osmanlı aydını başlarda, sefaretnamelerde görevli olanlardı ve bunlar fikirlerini kitaptan değil, somut gözlemler yolu ile elde ediyorlardı. Gördükleri karşısında da, bu eserleri ortaya çıkaran düşünsel felsefeyi sorgulamaya başladılar ve pozitivizm ile tanıştılar. 19. yüzyılda iki karşıt akım olarak gelişen Fransız pozitivizmi ve Alman İdealizmi'nden, Fransız Pozitivizmi'ni seçtiler; çünkü, bu ülke ile daha çok temasta bulunuyorlardı. Pozitivizmin en önemli

temsilcisi de Şinasi⁴⁹ olmuştur (Işın, 1985: 352-354). Şinasi geleneksel Osmanlı eleştirisinden, uzaklaşarak prensibeli bir eleştiri getirmiştir. Eserlerinde Mustafa Reşit Paşa için yazdıklarına bakıldığında, aydınlanma devri fikirlerine dayandığı ve bu fikirler çerçevesinde devlet ve toplum sisteminin değişmesini istediği görülür (Mardin, 1985-a: 47). Sonuçta “modernleşme tarihimizdeki zihniyet değişimi” başlamıştır (Işın, 1985: 352-354). Çünkü, Tanzimat ile birlikte, değişim sadece somut olanla sınırlı kalmamış olup, zihinsel bir dönüşüm de yaşanmıştır (Önder, 2013: 162).

Osmanlı Tanzimat’tan bir yüzyıl önce Batı etkisine girmeye başlamıştır ve yapılan ıslahatlar daha çok askeri ıslahatlar olduğu için “siyasi” bir nitelik taşımamıştır. Bu ıslahatların temel felsefesinde “Kanuni devri teşkilat yapısı ve tekniklerine yeteri derecede ilgi gösterilmemesinin” sonucunda gerileme yaşandığı inancı yatmaktadır ve bu temel felsefe III. Selim’e kadar devam etmiştir; II. Mahmut’a kadar “hükümdarın hukuksal yetkileri ile devlet teşkilatında bir değişikliğe” neden olmamıştır (Karaer, 2014: 140). Ama, II. Mahmut kılık kıyafet inkılabına varıncaya kadar köklü bir çok değişiklik gerçekleştirmiştir.

Tanzimat Fermanı, “*bu yenilikleri hukuki bir zemine oturturken*” daha başka yeniliklerin yapılmasını da gerekli görüyordu. Bir taraftan da Batı’da gelişen çeşitli siyasi ve felsefi akımlar bir şekilde Ülkeye giriyordu (Bolay, 2007: 254). Tanzimat’ta askeri ve teknik olarak başlayan Batılılaşma, siyasi ve hukuki bir şekil almaya ve “*bütün vatandaşların eşit olacağı kabul edilen bir zihniyet hayat bulmaya*” başlıyordu (Ülken, 2015: 27). Dolayısıyla, Osmanlı zihni yapısı değişiyordu (Karaer, 2014: 139).⁵⁰ Bu nedenle de, daha önceki dönemlerden farklı olarak, Tanzimat’ın siyasal bir yönü de bulunmaktaydı.

Ayrıca, modernleşme çağında Osmanlı’nın karşı karşıya olduğu “Batı’da” aslında tek değildir, İrem’e (2002) göre pozitivism karşısında Alman felsefesine dayanan “diğer batı”

⁴⁹ Şinasi Paris’te bulunduğu süre içerisinde, oryantalist Sylvestre de Sacy, din konusundaki eleştirel yazılarıyla Tanzimat aydınının hem dikkatlerini hem de eleştir şimşeklerini üstüne çeken Ernest Renan, romantizmin önemli ismi şair Lamartine ile tanışmış ve onlardan etkilenmiştir (Işın, 1985: 353).

⁵⁰ Sultan Abdülaziz Paris Seyahatine çıkmıştır. Karaer (2014: 139) Sultan Abdülaziz’in Paris seyahatine çıkmasını “Osmanlı’ların yüzyıllar boyunca Avrupa’ya yüksek rütbeli bir elçi bile göndermezlerken, bizzat Sultan’ın Avrupa’ya seyahati ya da başka bir deyişle Hristiyan kralların ayağına gitmesi, Osmanlı dış politikasında ve kısmen de olsa kamuoyundaki zihniyet değişikliğinin bir göstergesidir” şeklinde yorumlamaktadır. Seyahatler ilgili olarak şunları aktarmaktadır: “Bu seyahat sırasında sultan Abdülaziz neler görmüş, ne gibi intibalar edinmişti? İslâm’ın Halifesi Hristiyan memleketlere yaptığı bu uzun seyahatte Batı ülkelerinin gücüne ulaşmak için Doğu’da yapılması gereken şeylerin doğasında görmüştü. Bunuda “Fransa’da medeniyetin sonuçlarını İngiltere’de ise sebeplerini gördüm sözü ile ifade etmekteydi” (son sözün aktarımı P. Challemeil-lacour; “LES Hommes d’Etat de la Turquie Aali-Pacha et Fuad-Pacha” Revue des Deux Monde, C. 73, s. 886, Paris 1868’den aktaran Karaer, 2014: 198).

bulunmaktadır; oysa diğer Batı uzun süre incelenmemiştir. Osmanlı Tanzimat ile birlikte Batı'ya köklü bir biçimde açılırken, fikir hayatı bakımından Fransız düşüncesinin etkisinde kalmıştır; Tanzimat siyasi hayatına Fransız literatürü örnek ve rehberlik etmiştir (Bolay, 2007: 267). Kurtuluşun Batı'da olduğunu düşünen Osmanlı aydını “Batı karşısında eziklik duygusuna kapılmış” olup, düşünce anlamında “Batı'nın deneyiminden” yararlanmaya (Said Halim Paşa, 2015) çalışmıştır.⁵¹ Dolayısıyla, Tanzimat Dönemi Osmanlı düşüncesinin “taklide yöneldiğini”, fikri bir “buhran” yaşadığını söyleyebiliriz.

Batı siyasi düşüncesi Osmanlı'ya, eserler aracılığıyla değil “kameralizm” yolu ile girmiştir. Kameralizm, Batı'da “aydın despotu” olarak adlandırılan siyasi görüşün teorisidir. Kameralizmde amaç, orta çağın kalıntılarını ortadan kaldırmaktır; dolayısıyla Fransız İhtilali ile doğmuştur. Buna göre, devlet güçlü bir orta sınıfa dayanmalı, onları üretici hale getirmeli, ticareti kolaylaştırmalı; bu yolla elde edilen vergilerden yeni tip ordu kurmalı, bürokrasi ve devlet kurumları güçlendirmelidir. Osmanlı aydını Batı'ya ilk açıldığında bu düşünce ile karşılaştı. Gerek Sadık Rıfat Paşa'nın gerekse de Tanzimat'ı ilan eden Reşit Paşa'nın düşüncelerinde kameralizm ağır basmaktadır (Mardin, 1985-b: 342-343). Ama, Kameralizm ile öngörülen amaç gerçekleşmemiştir; Osmanlı'da kameralizm toplumu istediği yönde sevk ve idare etmeyi meşru gören “bürokratik bir despotizm”in doğmasına neden olmuştur. Diğer taraftan, Tanzimatçılar farklı görüşlere sahip olsalar da, “yasal-rasyonel bir merkezîyetçi idari yapının kurulmasını” istemişlerdir. Ancak, Tanzimatçılar istedikleri yasal-rasyonel bürokratik sistemi kuramamışlardır. Bu işi sadece kanun ve nizamname çıkarmak olarak görmüşler ve dolayısıyla yaptıkları işler de “şekli olarak” kalmıştır (Önder, 2013: 164-176).

Tanzimatçılar, dönemde hem Fransız İhtilali'nin getirdiği etki ile Fransız İhtilali'ne bir tepki olarak, hem de o dönem Osmanlı sınırları dikkate alındığında nüfusun büyük bir kısmı gayrimüslim olduğu için olanları bir arada tutmak amacıyla, “Osmanlılık” fikrini yerleştirmeye çalıştı. Bu tüm “tebaanın eşitliği ilkesine dayalı bir Osmanlı devlet milliyetçiliği veya vatanseverliği yaratmaya” yönelikti. O günkü şartlar altında kozmopolit bir yapıya sahip olan İmparatorluk için geçerli bir ideolojidir. Ama, bürokratların dışında yayılan bir ideoloji de olamadı (Ortaylı, 2003: 113). Dolayısıyla, Tanzimatçılar

⁵¹ Bu konuda Said Halim Paşa (2015:18) şunları söylemektedir: “Batı uygarlığı ile siyasal ve toplumsal kurumlarının biz de doğal olarak uyandırdığı hayranlık duygusu, şiddetli biçimde, Batı uluslarının deneyimlerinden yararlanma isteğine yol açıyor. Bu istek de, düşünce yapımıza garip bir karakter, siyasal ve toplumsal etkinliklerimize farklı bir nitelik kazandırıyor”

umduklarını bulamadılar ve sonuç olarak Osmanlılık fikri başarısız oldu (Mardin, 2015-a: 13).

Tanzimat'ın, başarısız olduğu alanlardan birisi de ekonomidir. Tanzimatçılar, her alanda yeni bir düzen yaratma çabasıdadır (Ortaylı, 2003: 91), ama istediklerini bulamamışlardır. Anılan Dönem'de ekonomiyi canlandırmak için çalışmalar yapılmıştır. İlk başta “sanayi güçlendirme operasyonu” denebilecek bir çalışma yapılmış olup, önce yirmi yıllık bir devletçi politika izlenmiş, daha sonrada özel sektör oluşturmak için girişimlerde bulunulmuştur. Fakat, girişimleri destekleyecek yeterli ekonomik alt yapı olmadığı için bu çalışmalarda başarısız olmuştur (Seyitdanlioğlu, 2015: 714-726). Osmanlı devlet adamları, 19. yüzyılda güçlü bir devletin ilk şartının iyi bir ekonomik yapıya sahip olduğunu biliyorlardı; bu nedenle, ziraat ve sanayi meclisleri kurulmuş, daha sonra bunlar nezarete dönüştürülmüştür. Mali alanlarda da pek çok kurumda köklü değişiklik yapılmıştır. Ancak, dönem içinde karşı karşıya kalınan “savaşların finansmanı ve ortaya çıkan zararların” giderilmesi, sanayileşme çabalarını boşa çıkarmıştır. Bu arada 1838 tarihli Balta Limanı Antlaşması ile Osmanlı ekonomisi büyük bir yara almıştır. İlk borçlanmanın 1854 tarihinde yapılmasıyla da, Osmanlı ekonomisi artık global ekonomi ile bütünleşmeye başlamıştır. Ancak, dış ticaretin Osmanlı aleyhine gelişmesi ve borçlanmalar ile birlikte ekonomi darboğazlar yaşamaya başlamıştır. Sonuç olarakta, Batı etkisi ile birlikte Osmanlı maliyesi milli olma niteliğinden uzaklaşmış ve Avrupa'nın mali denetimini doğuracak “Duyun-i Umumiye İdaresi” kurulması ile sonuçlanmıştır (İzgöer, 2014: 43-51). Ayrıca, ekonomi kavramlarının da tam olarak bilindiğini söylemek zordur (Mumcu, 1994: 40). Kısacası, Tanzimatçılar, Avrupa'nın ekonomik politikalarını yüzeysel olarak ele alıyorlardı ve pazar mekanizmaları ve sosyokültürel gerekliliklere de dikkat edilmiyordu (Karpat, 2008-b: 92).

Tanzimat Fermanı'nın en çok tartışılan yanlarından birisi de bu dönemin dış zorlamalar ile mi, iç gelişmeler nedeniyle mi ortaya çıktığıdır. Tanzimat dış baskılar kadar iç dinamiklerinde bir eseridir (Tanör, 1985:13-14; Zürcher, 2009: 92). Osmanlı kapalı bir toplum değildir; 19. yüzyılda ekonomik gelişmeler ile birlikte şehirleşen ve gelişen (Özdemir, 2002: 579), dolayısıyla kendi iç dinamiğine sahip olan bir toplumdur. Bu nedenle de, Osmanlı modernleşmesi salt değişen dış dünyanın zorlaması ile meydana gelmemiştir; Ortaylı'nın (2003: 14) anlatımı ile, “*şark yaşadığı zaman çizgisinin, değişen çevre dünyanın kendi bilincinde farkına var*”mıştır. Ancak, Osmanlı Batılılaşmayı, hayranlıktan değil, zorunluluk nedeniyle tercih etmiştir (Ortaylı, 2003: 24). Ortaylı (2003:

25), tarihçilerin dış zorlama nedeniyle bir Batılılaşma yaşandığı inancının, dönemin megaloman diplomatlarının hatıralarından kaynaklandığını söylemektedir.⁵²

Tanzimat dönemi Osmanlı için bir dönüm noktası olmuştur; çünkü Osmanlı Devleti her yönü ile değişmeye başlamıştır ve bu değişimde daha önceki değişimlerden farklı olmuştur. Daha önce askeri ve teknik konularda gerçekleşen değişimler “nötr” kalırken, Tanzimat ile birlikte siyasal kurumlar ve zihni yapı da değişmeye başlamıştır. Tanzimat Dönemi’nde hemen hemen her alanda reform yapılmaya çalışılmıştır. Fakat, bu reformlar kapsamlı bir program çerçevesinde yeterli bir bürokratik kadro ile yapılmamıştır. Bu nedenle de, Tanzimat ülkenin her yerinde aynı anda uygulanamamıştır; zaman zaman tepkiler ile karşılaşmıştır. Bu tepkiler üzerine de yapılanlar yeniden gözden geçirilerek, zaman zaman geriye dönmüştür. Yapılan düzenlemeler, iyi bir fikri temele sahip olmadığı için, yüzeysel kalıyordu ve zaman zaman taklide dönüşüyordu. Ama, devleti kurtarma amacıyla başlanan, Tanzimat Dönemi tarihimizde bir köşe taşıdır. Çünkü, bugünümüzü etkileyen zihinsel temeller o dönemde atılmıştır. Yapılan reformlar da, bir alanda değil, hemen hemen her alanda yapılmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda, egemenlik anlayışı değişmeye de başlamıştır.

⁵² Tanzimat’ın başarısızlığı ile ilgili olarak Tanzimat’ın yüzüncü yılı için 1940 yılında yapılan çalışmada Tanzimat’ın başarısızlığın nedeni olarak “*reformların halktan değil de devletten gelmesine ve padişahın mutlak hakimiyetinin olmasına*” bağlanmaktadır. Bu çalışmada genel olarak, “eğer padişah bir şekilde kısıtlanabilseydi Tanzimat’ın da başarılı” olacağı söylenmektedir. Bu fikre bugün katılmak oldukça zordur (Köksal, 2010: 208).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

AHMET CEVDET PAŞA’NIN HAYATI ve GÖRÜŞLERİ

Bu bölümde tarihimizin yetiştirdiği ender kişiliklerden ve Tanzimat Dönemi’nin vazgeçilmez devlet adamlarından birisi olan Ahmet Cevdet Paşa’nın hayatı, eğitimi, eserleri anlatılarak; O’nun, tarih, devlet, hukuk, medeniyet, âdet ve kamuoyu ile iktisat görüşleri açıklanmaya çalışılacaktır.

3.1. Ahmet Cevdet Paşa’nın Hayatı, Eğitimi ve Eserleri

3.1.1. Hayatı ve Eğitimi

Ahmet Cevdet Paşa, 1823 yılında Bulgaristan’ın Lofça kasabasında doğar. Asıl adı Ahmet olup; Cevdet⁵³ ismi İstanbul’daki medrese eğitimi esnasında Şair Süleyman Fehim Efendi tarafından verilir (Gündüz, 2012: 41).

Ahmet Cevdet Paşa’nın ailesi yörenin önde gelen ailelerindendir. Paşa’nın ailesi Yularkıran Ahmet Ağa’dan gelmektedir. Devlet’e büyük hizmetleri geçmiş olan (Aliye, 1995: 21) Ahmet Ağa Kırklareli’nde ikamet etmekte iken bir “sergerde” olarak Purut Savaşı’na katılır ve Savaş sonrasında Kırklareli’ne geri dönmeyerek Lofça’ya yerleşir. Paşa’nın babası Lofça idare meclis üyelerinden Hacı İsmail Ağa’dır. O’nun babası ise, Ahmet Cevdet Paşa’nın eğitimi ile yakından ilgilenerek, O’nun İlmiye mesleğine girmesini teşvik eden, Hacı Ali Efendi’dir. Annesi ise, Lofça’da meşhur olan Topuzoğlu ailesinden Aişe Sünbül Hanım’dır (Cevdet, 1986: 40/3-4).

⁵³ Paşa, küçük yaşlarda yazmaya başlamış ve kendisine “Vehbi” mahlasını kullanmıştır. Ama, Süleyman Fehim Efendi “Cevdet” mahlasını vermiştir. Paşa (1986: 40/14) bunu şöyle anlatır: “Lofça’da iken yazıdan Vehbi mahlasını almış idim Halbuki eslaâftan iki büyük şâirin mahlasları Vehbi olduğu cihetle anların âsârı arasında insanın nâm u şöhreti zâyî olur diyerek Fehim Efendi elli dokuz tarihinde Cevdet mahlasını verir.”

Lofça, küçük bir kasaba olmasına rağmen dönem içerisinde münevver kasabalardan birisidir. Ahmet Cevdet Paşa'da eğitimine, dönemin önemli şahsiyetlerinden olan Midhat ve Derviş Paşa ile birlikte, Lofça'da başlar (Aliye, 1995: 22).

Küçük yaşlarda iken okuma ve yazma bilen Paşa, dönemin Lofça Müftüsü Hafız Ömer Efendi'den Arapça dersleri alır ve “*fevka'l-âde gayret ve ikdâm ile az vakit zarfında fûnûn-ı arabîyyede*” hızla ilerler. Onbeş- onaltı yaşlarında iken Lofça'daki eğitimin yeterli gelmeyeceğini düşünerek İstanbul'a gider.⁵⁴ Ama, bu gidiş O'na oldukça zor gelir (Cevdet, 1986: 40/3-4):

Ulûm-ı şer'îyyede dahi biraz mümarese kesb eyledim. Halebi ve Mültekaa okur iken henüz sinn-i bülûğa varmamış olduğumdam mes'ele-i ihtilâmı zihnimde tasavvur edemezdin. Ba'dehû ilm-i mantık ve beyân gibi mukaddimât-ı ulûm ile meşgul oldum ve Hâfız Ömer Efendi'nin yerine müftî olan Hâfız Mehmet Efendi'den dahi bir miktar ders okudum. Artık ulûm-ı âliye tahsili için İstanbul'a azimetim lâzime-i hâlden göründü. Sinnim ise henüz onbeş-onaltı râddesinde bulunduğu cihetle âgûş-ı vatandan ayrılmak bana göre müşkil idi.

Ahmet Cevdet Paşa, 1839'da İstanbul'a gelir. O dönemde Harb Okulu'na gidebilecekken, dedesinin yönlendirmesi ile Harb Okulu'na gitmez. O, Papasoğlu Medresesi'nde bir yer bularak Fatih Camii'nde tahsiline devam eder. Ancak, Paşa medrese eğitiminin bozulduğunu da Tezakir'de belirtir. Hatta, Paşa tatil akşamlarında medresede toplantılar yapıldığını ve bu toplantılarda “mebâhis-i ilmiyyeden başka söz işitilmez” iken bu toplantılara katıldığını; ama, daha sonraları “amiyane ülfet ve musâhabetlere tesadûf” ettiği için katılmadığını söyler. Bu dönemde çok çalışır, medrese eğitimi yanında hesap, cebir ve hendese öğrenir (Cevdet, 1986: 40/4-7):

“İstanbul'da kalıp gece gündüz tahsil-i ulum ile meşgul olarak eyyâm-ı ta'tilde eyyâm-ı tahsilden ziyâde kesb-i mâ'lumat eylerdim. Bu cihetle sair talebenin on senede tahsil edemediği ulum ve fûnunu beş-altı sene zarfında ikmal eyledim ve Hendese-hane-i berriye hocası Miralay Nuri Bey'e Muhtasar Me'ani ve Kaadi Mir gibi bitâblar okuttum. Bil'mukabele ben dahi andan hisab ve cebir ve hendese ve logaritma ve usûl-i hendese ve Mecmu'atül-mühendisîn te'allüm ettim....”

Paşa, eğitim hayatı boyunca alanında uzman pek çok kişiden ders alır ve bu dönemde bazı risaleler yazar (Cevdet, 1986: 40/7-12). O sadece bayram günlerini tatil olarak görür ve geri kalan günlerini ise öğrenimine ayırır (Gündüz, 2012: 62). Tanpınar, Paşa'nın “*üzerinde durulması gereken asıl vasfının çalışkanlık*” (2015: 172) olduğunu, onun için “*zaman darlığının söz konusu olmadığını, çünkü, zamanı israf etmediğini*” (2015: 176) belirterek, Paşa'nın eğitim hayatı için şu satırları yazar (2015: 167):

⁵⁴ Paşa (1986: 40/5), ailesinin izin vermesini şu şekilde anlatır: “*Peder ve valide dahi fevka'l-ade hırs u hahişimi görüp naçar muvafakat eylediler*”.

“Cevdet Paşa....tahsil senelerinden çok lezzetle bahseder. Bu sayfalar, bize Ondaiki öğrenmek hırsıyla erişmek ve bilhassa dünyayı, etrafı tanımak arzusunu büyük bir şevk ve doğrulukla anlatır... bu tahsil senelerinde daima uyanık ve şuurlu, vaktini hiç israf etmeden, adeta sefere hazırlanan bir gemi gibi dikkatle techize çalıştığı muhakkaktı. Filhakika, yapacağı yolculuk yarım asırdan fazla sürecektir.”

Zamanı israf etmeyen ve tatilde bile ders çalışmaktan kaçınmayan Paşa (1986: 40/17), medrese günlerini büyük bir zevkle anar:

“Ol devirlerde ne güzel günler gördüm. Ne tatlı ömür sürdüm. Her dem ferâğ-ı hâtır ile safây-i derûn bana hem-dem idi. Dâima talebeden biri bir ya da iki türlü yemek pişirip birlikte yedikten sonra kendi odamda tenhâ kalıp tatlı tatlı mutâlâ’a ya te’lifât ile meşgul olurdum ve ba’zan tab’ımın zamân-ı cûd u sehâvetine tesâdüf ederek şiir yapardım ya münşiyâne bir şey kaleme alırdım.”

Bu dönemde Paşa, derslerden kalan vakitlerini değerlendirmek için Murad Molla Tekkesi’ne gider ve burada Farsça öğrenir ve Mesnevihanlık icazeti alır (Ülken, 2015:82). Bu Tekke’yi, “*bir nevi darrülfünun, her nevi ulum ve marifin tahsil*” edildiği bir yer olarak görür (Cevdet, 1986: 40/13). Paşa, bu Tekke’de tasavvufla ilgilenir, Muhiddin-i Arabi okur, edebiyat ve şiir zevki gelişir ve dönemin devlet ricali ile karşılaşır (Aliye, 1995: 38). Reşit Paşa’ya burada tavsiye edilir ve çocuklarına ders vermeye başlar, çalışkanlığı ile kendisini sevdirebilir (Tanpınar, 2015: 167).⁵⁵ Yeni bir çığır açtığını söylediği Reşit Paşa’nın sohbetlerine katılır. Bu dönemde adeta yeniden mektebe başladığını belirten Paşa (1986: 40/16-21), siyasi hayata dair pek çok şey öğrenir ve Fransızca öğrenmeye başlar. Bu arada kendisine Harbiye hocalığı teklif olunur, ama O fes ve setre pantolon giymemek için bu teklifi kabul etmez.

Paşa, eğitim hayatından sonra 1844 yılında “Çanat” rütbesi ile Rumeli Kazaskerliğine bağlı Premedi kazasında çalışmaya başlar. 1845 yılında İstanbul Müderrisliği diploması alır. Aynı zamanda, Reşit Paşa ve Şeyhülislam Arif Hikmet Beyfendi tarafından medresede geçinebilecek kadar bir tahsisat bağlanır. Bu konuda Tezakir’de şunları söyler (Cevdet, 1986: 40/20-21):

“...bu mev’ûd olan iki yüz kuruşu dahi bir aralık yapıdırıp da andan sonra medreseye çekilmek ve artık neşr-i ulum ile meşgul olmak hulyasında idim. Hâlbuki ricâl u kibar ile ülfet ve ihtilâtı çoğalıp ve Boğaziçi’nin mesirelerinde dolaşmağa alışıp gittikçe ol merkezden tebâ’ud etmekte idim. Sanki semt-i Kibleyi arar iken şark u şimale doğru gitmekte idim.”

Reşit Paşa, Ahmet Cevdet Paşa’yı devlet işlerinde kullanmaya başlar ve ilk vazifesini 1848 yılında verir ve emirlerini bildirmek üzere Bükreş’e Fuad Paşa’nın yanına gönderir. Paşa

⁵⁵ Tanpınar (2015: 167) bu karşılaşma için şunları söyler: “...ömrünü kâfi derecede bir rütbe ile bir müderrislikte, kimseye muhtaç olmadan ilimle uğraşarak geçirmek isteyen genç sofia, farkında olmadan politika hayatına girer”.

(1986: 40/47) bu görevi geri çevirmez ve daha önce giymediği setre ve pantolonu giyer.⁵⁶ Aliyye (1995: 51), “*Harbiyye Farisi muallimliğini red eylemiş olduğu halde, vatanına hizmet uğrunda Paşa’nın tebdili kıyafetle Bükreş’e gittiğini*” söylemektedir. Bükreşe giderken de ailesinin yanına uğrar ve sılayı rahim yapar; ama, artık İstanbul dışında ikamet edemeyeceğini anlar (Cevdet, 1986: 40/26-27):

“İstanbul’da iken vatanımı özlerdim. Her hafta postasıyla oradan mektub gözlerdim. Halbuki İstanbul’un safa vü rahatı ve Boğaziçi’nin letafeti şöyle dursun Lofça’da bana göre musâhabet edecek ahıbbâ ve müşâ’are edecek übedâ yok. Bu cihetle sıkılmaya başladım. Meğer İstanbul bana vatan-ı hakikî olmuş. Artık uzunca bir müddet Lofça’da ikaamet edemiyeceğimi anladım.”

Paşa, 1850’de Arif Hikmet Beyefendi’nin desteği ile Marif-i Umumiye muavin yardımcılığına getirilmek istenir, ama bazı üyelerin karşı çıkması neticesinde muavin olamaz. Bunun yerine Darülmullalim Müdürlüğü’ne getirilerek Marif-i Umumiye üyelişi yapılır (Cevdet, 1986: 40/39-40).⁵⁷ Marif-i Umumiye üyeliği ile birlikte Paşa (1986: 40/41) hayatının iyice değişmeye başladığını (Tanpınar, 2015: 168) söyler:

“İşte ol gün şebîke-i âmâle tutuldum. Çabaladıkça dolaştım. Ağdan bağdan kurtulayım dedikçe envâ-ı kuyûd içine düştüm. Mukaddemâ bir hizmetkarım var iken at ve seyis ve kayık ve kayıkçı tedarikine dahi mecbûr oldum. Zâhiren kesb-i rif’at ve terakki ettim. Batınen gaaileyi çoğalttım.”

Eğitim işleri ile daha önceden ilgilenmeye başlayan Paşa ilköğretimin yeniden düzenlenmesini öngören Nisan 1847 Talimatnamesi’ni hazırlar (Gündüz, 2012: 79). Darülmualim Müdürlüğü görevindeyken Darülmualimin “nizamat ve ıslahı ile meşgul olur” ve bir nizamname hazırlayarak bu alanı bir düzene kavuşturmaya çalışır (Cevdet, 1986: 40/46).

Bükreş dönüşünde Fuad Paşa ile birlikte gittikleri Bursa’da “*kendi lisanımız için lazım olan kavaidi mahsusayı öğrenmek üzere*” “Kavaid-i Osmaniye”yi yazarlar. Aynı zamanda, Avrupa’da çok fazla kullanılan, fakat Osmanlı’da çokta rağbet edilmeyen anonim şirketler ile ilgili olarak hem halka örnek olması hem de Boğaziçi ahalisinin işini kolaylaştırmak için “Şirket-i Hayriye’nin kuruluş nizamnamesini hazırlarlar (Cevdet, 1986: 40/44-45).

⁵⁶ Tanpınar (2015: 168) Paşa’nın setre ve pantolon giymesini meleşine ilk ihaneti olarak görür: “*Cevdet Paşa, bu yolculuğu setre pantolanla yapmış olduğunu söyler; böylece o kadar bağlı olduğu mesleşine ilk ihanetini yapar*”.

⁵⁷ Gündüz (2012: 83) Paşa’nın bu mecliste görev almasını, o dönemde İlmiye’nin de yeni eğitim kurumlarının oluşmasında katkısının olduğunu ya da en azından karışmadıklarının göstergesi olarak görür ve medrese ve ulemanın modernleşme esnasında açılan eğitim kurumlarına direnç gösterdiği şeklindeki yaygın kanaatin aksini ispat ettiğini söyler. Bu Mecliste görev almasını Şehüislam Arif Hikmet Beyefendi’nin istemesi ve Paşa’nın Tezahir’de (1986: 40/40) Arif Hikmet Beyfendi’nin kendisinin bu meclise üye olması için “... menâifi-i ammeye müte’allik bir hayırlı maslahattır...” şeklinde söylediklerini aktarması bu kanıyı doğrulamaktadır.

1851 yılında Fransız Akademisi'nden esinlenerek kurulan “Encümen-i Daniş”in kuruluşunda görev alır. Kavaid-i Osmaniye Encümen-i Danişin ilk eseri olarak yayınlanır. Ahmet Cevdet Paşa'nın eğitimi esnasında en çok ilgilendiği hususların başında edebiyat, şiir ve edebi ilimler gelir ve bu özelliği ile de dil hususuna büyük önem verir (Gündüz, 2012: 65). Bunu eserlerinde ortaya koyan Paşa, ortaokullarda okutulmak üzere Kavaid-i Osmaniyye'nin özeti niteliğinde Medhal-i Kavaid'i hazırlar (Cevdet, 1986: 40/45).

1852'de iki aylığına Fuad Paşa ile birlikte Mısır'a gider (Cihan, 2007: 17). 1853'te Encümen-i Daniş'in bir görevi olarak Osmanlı Devleti'nin 1774-1826 tarihleri arasını yazmak için görevlendirilir. 1855'te Tarihi'nin ilk üç cildini Abdülmecid'e takdim eder ve Süleymaniye râddesine terfi ettirilir (Cevdet, 1986: 40/72). Aynı zamanda vakanüvis olarak görevlendirilir ve bu görevi 1865'e kadar sürdürür; bu arada da Tarih-i Cevdet'i yazar (Gündüz, 2012: 42). Aynı yıl Metn-i Metin komisyonuna üye yapılır ve fikhın muamelat kısmında Kitabü'l-büyu'u yazmaya başlar (Tanpınar, 2015: 168). Sonra Paşa'ya Galata Mollalığı tevdi edilir.

Paşa, 1856'da Mekke-i Mükerreme payesi alır ve Meclis-i Tanzimat üyeliğine getirilir. Meclis-i Tanzimat üyeliğine getirilmesi ile birlikte “*artık kavânin ve nizâmat lâhiyalarını kaleme almak ile meşgul*” olmaya başlar ve ilk olarak Ceza Kanunu çalışmalarına katılır. Aynı zamanda yeni bir arazi kanunu yapılması amacıyla oluşturulan Arazi Komisyonu Başkanlığı'na getirilir ve haftada iki gün bu Komisyon ile meşgul olur. Komisyon çalışmaları sonucunda, bir tapu nizamnamesi kaleme alınır. Meclis-i Tanzimat tarafından hazırlanan kanun ve nizamnameleri “Düstûr” adıyla bir cilt halinde toplanır (Cevdet, 1986: 40/73-74).

Aynı dönemde Tarih-i Cevdet'inin ilk iki cildini Viyana Akademi üyesi Hammer'e gönderir. Eseri alan Hammer de eser için şunları söyler (Cevdet, 1986: 40/74):

“... Devlet-i aliyye tarihini yazmak niyetinde bulunacak frenk müverrihleri için en zengin ve en mu'temed me'haz olup hatta Cebel-i Lüblan ve Cebel-i Kafkas'ın mevaki' ve ahalisine dair bu ana dek meçhûl olan pek çok havadisat ve ma'lûmât-ı nâfi'âyı müstemil olmasıyla coğrafya erbabının dahi istifâde edebilecekleri gayet âlâ ve her türlü medh ü sitâyîşe şâyân bir eserdir.”

Reşit Paşa'nın ölümü ve Ali Paşa'nın sadrazam olması ile birlikte Ahmet Cevdet Paşa'ya 1857'de Vidin Valiliği teklif edilir, ama, O “*bâr-ı girân-ı vezaret altına girmek istemeyip itizâr*⁵⁸” eyler (Cevdet, 1986: 40/74-75). Paşa (1986: 40/79-81), Sahib Efendi'nin yarım

⁵⁸ Vezaretin ağır yükü altına girmekten çekinmiştir.

bıraktığı İbn Haldun'un Mukaddime'sinin tercümesini 1858'da tamamlar ve bu eser 1860'ta yayımlanır; sonra Paşa İstanbul payesi rütbesini alır.⁵⁹ Bu rütbeyle birlikte ikinci rütbeden Mecidiye nişanı da kendisine verilir.

Meclis-i Tanzimat'ın 1861'de kaldırılmasıyla oluşturulan, Meclis-i Valay-ı Ahkam-ı Adliyye'ye üye olur. Bu arada patlak veren İşkodra İsyanı'nı bastırmak üzere “fevkalade memur” olarak görevlendirilir ve başarılı bir şekilde görevini tamamlar. 1862'de Anadolu ve Rumeli'ye gönderilen müfettişlerin, teftişleri sonucunda tespit ettikleri hususların icrasını gerçekleştirmek için Ahmet Cevdet Paşa memur edilir ve mahiyetinde bir büro kurulur. Ama, Paşa, Bosna Müfettişi Ziya Bey'in azli ile Bosna Müfettişliği'ne getirilir (Cevdet, 1986: 40/82-83).

Bosna'da Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında ortaya çıkan sorunları gidermek amacıyla 1859'da Bosna Çiftlikatı Nizamnamesi çıkarılır; ama, bu Nizamname'nin uygulanmasında sıkıntılar yaşanır. Bu Nizamname'nin uygulanması ve bölgede emniyet ve asayişin sağlanması amacıyla Ahmet Cevdet Paşa Bosna'ya gönderilir. Paşa ve ekibi Bosna'da başarılı bir çalışma yaparak, Bosna'ya yeni bir görünüm kazandırır (İzgöer, 2014: 34).

1863'te de Bosna'ya gitmeden önce Anadolu Kadiaskerliği'ne getirilen ve birinci rütbeden Mecidiye nişanı verilen Paşa'ya, Bosna görevindeki başarısından dolayı, bu tarihe kadar hiç bir İlmiye mensubuna verilmemiş olan, Nişan-ı Osmani ve Bosna Askeri'ne verilen tüfeklerden birisi İftihar Nişanı olarak Paşa'ya verilir (Cevdet, 1986: 40/83). Bosna dönüşünde Paşa, kısa bir süre Meclis-i Valâ işleri ile ilgilenererek, Askeri Ceza Kanunnamesi'nin hazırlanmasında görev alır (İzgöer, 2014: 34).

1865' yılında Cebel-i Bereket⁶⁰ ve Kozan ıslahatı için “Fıkra-i Islahiye” ile Çukurova'ya gider. Fırka-i Islahiye'nin amacı, ayanların gücünü kırmak suretiyle, bölgeden asker almak ve düzenli bir şekilde vergi toplamaktır (İzgöer, 2014: 35). Paşa ve ekibi altı ay gibi kısa bir süre zarfında gerekli ıslah çalışmalarını yaparak İstanbul'a döner (Cevdet, 1986: 40/82-83). Ancak, Paşa'nın kısa bir süre içinde başarılı bir şekilde İstanbul'a dönmesi pek çok devlet ricalince iyi karşılanmaz. Çünkü, o dönemde Fıkra-i Islahiye'nin çalışmaları gerekçe

⁵⁹ Paşa (1986: 40/79), Mukeddime'nin tercümesini tamamlamak ile birlikte İstanbul Payesini beklerken, Payesi dönemin Şeyhülislamı Sa'düddin Efendi tarafından geçirilmiştir ve Paşa'nın alması gereken rütbe geç verilmiştir.

⁶⁰ Cebel-i Bereket, bugünkü Antakya'dan Kahramanmaraş ve Kilis'e kadar uzaman sahadır (Halaçoğlu, 1986: 3).

gösterilerek borçlanılmıştır, fakat kısa bir zaman zarfında az bir bütçe ile bu İslah faaliyeti gerçekleştirilir (Cevdet, 2010: 192-193).⁶¹

Kozan İslahatı'ndan sonra Devleti büyük bir probleminden kurtaran Paşa, merkezdeki ilişkilerinin bozulması nedeniyle 1866-1867 yılları arasında İstanbul'dan uzaklaştırılarak yeni oluşturulan Halep Valiliği'ne atanır. Bu görevi öncesinde kadiasker rütbesi vezirlik rütbesine çevrilir. Kadiasker iken vezirliğe geçen "Cevdet Efendi", "Cevdet Paşa" olur. İki defa Şeyhülislam olması yönünde söylentiler çıkan ve Sultan Abdülaziz'in de Şeyhülislam olmasını istediği Ahmet Cevdet Paşa, bir daha önüne set çekilemez korkusu ile Şeyhülislam yapılmaz (Tanpınar, 2015: 169).

Paşa'nın Halep Valiliği'ne atandığı dönemde ilmiyenin en üst derecesi olan kadiaskerlik, vezirlik ile aynı seviyede tutulmuştur. Bu tarihe kadar, Osmanlı'da müderrislikten mirimiranlık'a çıkıp da vezirliğe geçen üç kişi bulunmaktadır; ama, kadiaskerlikten vezirliğe geçen tek kişi bulunmaktadır, o kişi de Ahmet Cevdet Paşa'dır. Paşa'nın Efendi'likten mülki Paşa'lığa geçişi O'nun isteği değildir (Gündüz, 2012: 43). Paşa'ya göre "*Tarık-ı İlmiyye ashâbı vüzerâ ve ricâl-i devlet gibi bol bol paralar*" kazanamazlardı, ama, "*ahvâl-i âtiyelerinden emin idiler*". Bu nedenle de Paşa vezaret rütbesi istemez (Cevdet, 1986: 40/83).⁶² Ama, Paşa vezaret rütbesini alarak⁶³, sarığını çıkarıp fes giyerek⁶⁴, atamasının yapıldığı Halep Valiliği'ne gider; artık O bir mülki amir olur ve iki yıl bu görevi başarı ile ifa eder (Cevdet, 2010: 193-195).

Halep Valiliği, yeni oluşturulmuş, Kayseri'den Bağdat'a kadar uzanan mülki alanı geniş bir vilayetti. Paşa, bu görevinde yeni oluşturulan bu vilayetin teşkilatlanması ile uğraşır

⁶¹ Paşa'ya (2010: 192-193) göre, Halep Valiliği'ne gönderilme nedeni; Fırka-i İslahiyye çalışmaları esnasında kısa sürede Kozan'da durumu düzenleyerek İstanbul'a dönmesi ve bu esnada öngörülenden az harcama yapmasıdır. Çünkü, Fırka-i İslahiyye bahane edilerek dönem içerisinde borçlanılmıştır. Paşa, ıslah çalışmalarını öngörülenden az bir bütçe ile tamamlayınca da, borçlanmanın gerekçesi ortadan kalktığı için, Paşa'nın erken dönmesi iyi karşılanmamış ve ilişkileri bozulmuştur.

⁶² Paşa (2010: 194), benzer şekilde vezaret rütbesi ile ilgili olarak Maruzat'ın da şunları söyler: "*Vezirlik gibi sıkıntılı bir görevde olmak istemezdim. Kadiaskerlikten vezirliğe geçmenin örneği olmadığından Bosna'ya giderken tarafıma kadiaskerlik rütbesi verilince, "hele vezirliğe geçme derdinden kurtuldum" diye memnun olmuştum...Fuad Paşa, vezirlikten uzak durmamın sebebini sorunca, "Efendim, ilmiye sınıfında yüksek maaş yoktur. Fakat güven vardır. Tutumlu olan bir kadiasker arpalığı ile kıt kanaat geçinir. Sonra bir aktif görev verilir. Ondan sonra bi miktar para kazanır. Onunla ihtiyaçlarını giderir ve borcu ile diğer masraflarını kapatır; kimseye ihtiyacı var demeye mecbur kalmaz. Vezirler ise aktif görevdeyken bol bol para alırlar, fakat azledildiklerinde maaşsız kalıp vekillere adeta yalvararak bir görev almak için yüzünü dökerler. İşte bana bu durum güç gelir."*

⁶³ Paşa (2010: 195) İlmiye sınıfından ayrılırken şunları söylemektedir: "*Vezaretin ağır yükü altına girmekten çekiniyordum. Bulduğum ilmiye sınıfının en son noktası olan kadiaskerlik derecesine çıktıktan sonra sınıf değiştirmek epeyce güç geldi."*

⁶⁴ Paşa (2010: 194) bu konuda şunları söyler: "*...kaç defa önemli memuriyetlerde bulundum. Başımı padişahlık makamı uğrunda feda ederek nice tehlikeler atlattım. Şimdi bir sarığı feda etmem diyebilir miyim?...*"

(Cevdet, 2010: 195-197). Halep Valiliği'nden sonra 1867 yılında İstanbul'a dönerek, Meclis-i Valay-i Ahkam-ı Adliyye'nin, Şura'yı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adliyye olarak ikiye ayrılmasından sonra ikincisinin başkanlığına getirilir, sonrada Divan-ı Ahkam-ı Adliyye'nin nezarete dönüştürülmesi ile birlikte ilk Adliye Nâzırı olur. Bu dönemde Paşa adli teşkilatın kurumsallaşması ile meşgul olur (Cevdet, 1986: 40/84). Bu arada, bir medeni kanun yapılması gündeme gelir ve bunun için bir komisyon kurulur. Bu komisyonun başkanlığına Ahmet Cevdet Paşa getirilir; Paşa'nın şöhret sahibi olmasını sağlayan ve Paşa ile özdeşleşen, meşhur "Mecelle" bu komisyon marifetiyle yaklaşık olarak yirmi yıl süren çalışmalar neticesinde bölüm bölüm yayınlanır (Ülken, 2015: 83). Paşa (1986: 40/95-96) 1870 yılında Mecelle çalışmaları nedeniyle karşılaştığı muhalefet sebebiyle, Nâzırlık'tan alınarak Bursa Valiliği'ne atanır. Bu dönemde karşılaştığı muhalefet için Tezakir'de şu satırlara yer verir:

"... Mecelle'nin dört kitabı tab'u neşr edilmiş ve beşincisi dahi itmâm ile tebyîze verilmiş idi. Fransız Elçisi'nin buna nazar-ı husûmet ile bakmakta hakkı olsun diyelim. Ammâ vûkelâ ve ricâl-i devlet idâdında bulunan bazı mütefercîne ne diyelim ki ziyî-i İslâm'da oldukları halde ahkâm-ı şer'iyye meydana konulup da mahâkim-i nizâmiyyede Fransa Kanunları'nın ma'mûlün-bih olmasından dolayı fakire husûmet ederlerdi... (Cevdet, 1986: 40/95)."

Bursa Valiliği'ne atanan Paşa, bir kaç gün sonra bu görevden azledilir. Bu dönemde de, Tarih-i Cevdet'in 7. ve 8. ciltleri ile Takvimü'l Edvâr'ı yazar (İzgöer, 2014: 36). Paşa (1986: 40/109-110), Osmanlı maliyesindeki aksaklıkları giderebilmek amacıyla kaleme aldığı Takvimü'l Edvâr ile Türkçe'nin bir bilim dili olabileceğini göstermek ister:

"... bir sene-i şemsiyye-ı hicriyye ittihâzının münâsib olacağına dair lisânımızda zebân-zed olan ta'birât ile herkesin anlayacağı surette bir risale yazıp Takvîmü'l edvâr tesmiye ettim ve lisân-ı Türki ilim lisanı olmaz diyenlere lisânımızın her şeye kaabil olduğunu ve bu lisân ile her fenden güzel eserler yazılabileceğini tasdik ettirdim."

Ahmet Cevdet Paşa Mecelle çalışmalarının istenildiği gibi devam etmemesi üzerine, 1871'de Şuray-ı Devlet üyeliğine getirilir ve tekrar Mecelle çalışmalarına başlar (Mardin, 2009: 92). Ama, yine muhalefet nedeniyle kısa süreliğine Maraş Valiliği'ne ataması yapılır; ama Maraş Valiliği kaldırılır ve Paşa yeniden Divan-ı Ahkam-ı Adliyye üyeliğine getirilir ve Mecelle komisyonunda çalışmalarına yeniden başlar. Bu çalışmalar sonucunda Mecelle'nin sekizinci kitabı tamamlanır ve dokuzuncu kitab ile ilgili çalışmalara başlanır (Cevdet, 1986: 40/120).

Ali Paşa'nın 1871'de vefat üzerine Ahmet Cevdet Paşa'nın sadarete getirilmesi sözkonusu olur; ama Paşa sadarete getirilmemiştir. Tezakir'de "*Ali Paşa'nın vefatından sonra Sâdaret'in tadı kaçtı. Her kim sadrazam olsa az vakit zarfında rezâlet ile infisali icâb-ı*

vakt ü hâlden idi.” demekle sadaret makamını istemediğini beyan eder (Cevdet, 1986: 40/123). Halaçoğlu (1986: 5-6) ise Paşa’nın “*II. Abdülhamit’e yazdığı Maruzat’ında kendisinin sadarete aday olduğu imasında bulunduğunu*”, fakat “*Paşa’nın çeşitli entrikalar yapan ve şahsiyetinden taviz veren bir zat olmadığı için bu makama çıkamadığını*” söyler. Ancak, Tunuslu Hayrettin Paşa’nın istifası üzerine sadarete 10 gün vekalet eder ve Meclis-i Mahsus-ı Vükela’ya başkanlık yapar.

1873 yılında Evkaf Nazırı, daha sonra aynı yıl Maarif-i Umumiye nazırı olur ve bu görevini Yanya Valiliği’ne atanana kadar sürdürür. Maarif nazırı iken, “*ilk tahsil işini ve idadiler meselesini ele alır, idadiler için Mi’yar-ı Sedat ile Kavaid-i Türkiye’yi neşreder, Kısas-ı Enbiya’yı*” yazmaya başlar (Tanpınar, 2015: 170). Maarif-i Umumiye Nizamnamesi’nin o güne kadar uygulanmayan hükümlerinin uygulanabilmesi için bir komisyon kurar ve bu komisyon sıbyan mekteplerinde ıslaha başlar, rüştiye ve yeni kurulacak idadilerde okutulacak derslerin programını yapar ve bu okullarda okutulacak dersler ile ilgili olarak gerekli kitapların yazılmasını üstlenir. Paşa bu dönemde Darülmuallim’in ıslahı ile de uğraşır. Aynı zamanda, Mecelle çalışmalarına devam eder ve Mecelle’nin 10 kitabı yayımlanır. Fakat Paşa’nın aniden Yanya Valiliği’ne atanması çalışmalarının aksamasına neden olur (İzgöer, 2014: 37). Paşa (1986: 40/131) “*Babialice Sultan Abdülaziz Han Hazretleri’ni hal’etmeye karar verip bu husus da ise fakire emniyeti olmadığından*” bu ani görevlendirmenin kendisini İstanbul’dan uzaklaştırmak için yapıldığını söyler.

Paşa, 1875 tarihinde kısa süreliğine yeniden Maarif Nâzırlığı’na atanır, kısa bir süre sonra görevi Adliye Nâzırlığı’na çevrilir. 1876’da Rumeli Müfettişliği yaptırılır; bu görevi nedeniyle Edirne ve Filibe’den Sofya’ya gider ve Bulgarca’ya olan vukufu nedeniyle Bulgarlar’ın yoğun yaşadığı yerlerde incelemelerde bulunur. Sonra tekrar, Adliye Nâzırlığı’na devam ederken, Mecelle’nin eksik olan hukuk muhakemeleri usullerine ait olan hükümleri kapsayacak şekilde Mecelle çalışmalarına hız verilir ve Mecelle’nin 13. kitabını Adliye Nazırı ünvanı ile imzalar. Paşa, 1876’da Suriye Valiliği’ne atanır, ama göreve başlamadan üçüncü kez Marif Nâzırlığı’na getirilir. Mecelle’nin 14. Kitabı 1876’da V. Murat’ın saltanatında, 15. Kitabı’da II. Abdülhamit döneminde yayımlanır. Mecelle’nin son Kitabı olan 16. Kitabı ise Paşa Maarif Nâzırı olarak imzalar. Paşa, beş ay kadar devam eden Maarif Nâzırlığı’ndan üçüncü kez Adliye Nâzırlığı’na getirilir. Dört ay bu görevi yaptıktan sonra, Ethem Paşa’nın sadaretinde Dahiliye Nezaretine getirilir (Mardin, 2009: 121-139). Dahiliye Nezareti’ne gelen Paşa (1986: 40/169) “*derhal Babialide mülkiye*

memurlarının tercüme-i hallerini kayd etmek üzere bir sicill-i ahlak defteri tanzim” eyledi ve “*evvel be-evvel mutasarrıf ve kaymakamların tercüme-i hallerini kayd ettirmeye*” başlar (Cevdet, 1986: 169).

Paşa, 1877-1878 Osmanlı Rus Savaşı’nı istememesine rağmen, Savaş kabinesinin içinde yer alır. Bu dönemde Paşa, yoğun bir çalışma içerisine girer⁶⁵; fakat görevi Evkaf Nâzırlığı’na çevrilir ve kısa bir süre sonra da ikinci kez Suriye Valiliği’ne⁶⁶ atanır. Dokuz ay bu görevde kalan Paşa, vilayetin ıslahı ile ilgilenir ve o dönemde vuku bulan Kozan isyanını bastırır. Aynı yıl Ticaret Nâzırlığı’na atanır ve bu arada Sadrazam Tunuslu Hayrettin Paşa’nın ölümü ile on gün sadarete vekalet eder. Said Paşa’nın sadarete atanmasıyla da 1879’da Adliye Nazırlığı’na getirilir ve üç yıl bu görevi yerine getirir (İzğöer, 2014: 38).

Adliye Nâzırlığı döneminde adli teşkilata şekil vermeye çalışır ve 1880’de Mekteb-i Hukuk açılır (Tanpınar, 2015: 171-172). Mekteb-i Hukuk öğrencileri için Belagat-i Osmaniyye’yi yazar (Cevdet, 1986: 40/214-215). Paşa, 1882’de bu görevinden alınarak, üç yıl boyunca hiç bir görev verilmez. Bu dönemde Paşa, çocuklarının eğitimi ile ilgilenir, Tarih-i Cevdet’ tamamlar, Kısas-ı Enbiya’nın 4. ve 5. Cüzlerini yazar ve Kavaid’i Osmaniye’nin eksikliklerini giderir. 1886’da beşinci defa Adliye nazırı ve Umur-ı Maliye Komisyonu’na ve siyasi meselelerin görüşüldüğü üç kişilik Hususi Encümen’e üye olur. Paşa, Adliye Nâzırı iken Sadrazam Kamil Paşa ile aralarının açılması üzerine bu görevden ayrılır (İzğöer, 2014: 38-39). 1890’da II. Abdülhamit tarafından Mecalis-i Aliye’ye⁶⁷ üye olur (Cevdet, 1986: 40/274). 1892’de II. Abdülhamit’in isteği ile kendi şiirlerinden oluşan bir Divançe hazırlar (Cevdet, 1986: 40/283).⁶⁸ Bundan sonraki yaşamını ilmi çalışmalara

⁶⁵Bu konuda Paşa (1986: 40/173) şunları söylemektedir: “Dahiliye nezaretine aid olan mesalih-i dahiliyenin temşiyetine itin ile beraber umur-ı askeriyye ile dahi müstagil ve meclis-i askeride dahil bulunduğumdan ve gah sabahleyin gah akşam üstü Mabeyn-i hümayun’a dahi gidip geldiğimden yirmi dört saat zarfında uyku için ancak üç dört saat kadar vakit bulabilirdim.”

⁶⁶Paşa (1986: 40/173-174) Suriye Valiliği’ne gidişi ile ilgili şunları söylemektedir: “..Suriye vilayeti tevcih buyruldu. Bundan bir mertebe daha memnun oldum. Zira ordularımız bozulmuş. Rusyalı Edirneye gelmiş. Dersaadet’e doğru geliyor. İngiliz donanması dahi Boğaz’dan içeri girmek istiyor. İstanbul Rumeli muhacirleri ile dolu; zikri elem verir bir hal dıçar oldu. Böyle bir karışık vakitte Suriye Valiliği bana bir büyük ni’met ü inayet idi.”

⁶⁷“Osmanlı’da sadrazam ve vükeladan azledilenler “Mecalis-i Aliyye” memuriyeti adıyla Meclis-i Vükela ve Meclis-i Umumi’ye üye olarak atanmaktaydılar. Bu uygulama deneyimli devlet adamlarının tecrübelerinden yararlanılmasını sağlıyordu.” Ali Akyıldız’ın İstanbul 1993, Eren Yayıncılık’tan çıkan “Tanzimat Dönemi Osmanlı Merkez Teşkilatında Reform (1839-1856)” adlı çalışma üzerine yazılmış yazı. Baltaoğlu, A. G. (1995). Osmanlı Araştırmaları XV. s. 322-329. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/oa/article/viewFile/5000116621/5000108550> sayfasından erişilmiştir.

⁶⁸Bu konuda Paşa şunları söylemektedir: “Fakir ise şa’irliği terk edeli otuz seneyi tecavüz etmiş idi. Her ne ise evrak-ı perişanı karışdırarak eş’arımı bir divançe şeklinde tertib ile bir nüshasını huzur-ı hümayuna arz ettim.”

adayan Ahmet Cevdet Paşa 26 Mayıs 1895'te vefat eder ve Fatih Sultan Mehmet Camii haziresine defnedilir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın Mezar taşında yazılı olan beyit şu şekildedir (Mardin, 2009: 254):

“Hüve'l-Bâkî
Asrımızın İbn-i Kemâli idi
Hayfâ ki terk-i hayât eyledi
Edîb idi hayli eser bıraktı
Tezyîn-i zât ü sıfât eyledi
Takdire idüb rızâsın izhâr
Allah deyü azmi cennât eyledi
Târîhini yazan kalem kırılışın
Ahmed Cevdet Paşa vefât eyledi
Sene 1312”

3.1.2. Eserleri:

Ahmet Cevdet Paşa daha öğrenci iken eser vermeye başlamıştır. Paşa'nın eserleri şunlardır (Özkan, 2000: 10-38; Keskinoglu, 1966: 225-228; Gündüz, 2012: 48-58 ; Cihan, 2007: 30-37):

Tarihi Eserleri:

1. Tarih-i Cevdet: Encüman-ı Daniş'e üyesi iken, 1774 Kaynarca antlaşmasıyla başlayan ve 1826 Vaka-i Hayriye'ye kadar süren dönemi kapsayan bu eser 12 cilt olup, akıcı bir dil ile kaleme alınmıştır. Eser günümüz harflerine çevrilerek yayımlanmıştır.⁶⁹

2. Tezakir-i Cevdet: Paşa'nın görüp işittiği veya içinde olduğu olaylar ile iç yüzünü bildiği meseleler ve dönemin devlet adamlarına dair kaleme aldığı ve vak'anüvislikte halefi olan Ahmet Lütfi Efendi'ye gönderdiği yazılardır. Eser kırk tezkire'den oluşmakta olup, kırkıncı tezkire Paşa'nın kendi kaleminden kendi biyografisidir. Tezakir 1986'da Cavid Baysun tarafından günümüz harflerine çevrilerek yayımlanmıştır.

3. Ma'ruzat: II. Abdülhamit'in emriyle kaleme aldığı ve 1839-1876 yılları arasındaki tarihi ve siyasi olayları kapsayan bu eser sade bir dil ile beş cüz halinde yazılmış olup, bugün dört cüzü elimizde bulunmaktadır. Eser, Yusuf Halaçoğlu tarafından günümüz Türkçesi'ne sadeleştirilerek çevrilmiştir.

⁶⁹ Örneklerden birisi kaynakçamızda yer alan ve Üçdal Neşriyat tarafından yayımlanan eserdir.

4. Kısas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hulefâ: Eğitici bir üslup ve sade bir dille yazılan bu eser, Paşa'nın ömrünün son yıllarında ortaya çıkmış olup; Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e (SAV) kadar bütün peygamberlerin hayatını, Dört Halife Dönemi'ni, Abbasi ve Emeviler ile, Türk İslam devletleri ile 1439 tarihine kadar Osmanlı tarihini anlatmaktadır. Eser günümüz harflerine çevrilerek yayımlanmıştır.⁷⁰

5. Kırım ve Kafkas Tarihçesi: Kafkasya tarihi, coğrafyası ve burada yaşayan toplulukların etnoğrafyası hakkında bilgi vermektedir.

6. Fıkarat-ı Tarihiyye: Kafkasya'da bulunan Anapa kalesi ile ilgilidir.

7. İşkodra'ya Dair Mütalaanamerler:

8. Kozan ve Gavurdağı Ahvaline Da'ir Bir Makale:

9. Halep Vilayeti'ne Da'ir Bazı Kayıtlar:

10. Rumeli Teftişine Da'ir Vesikalar:

11. Bosna Hersek Teftişine Da'ir Vesikalar:

Hukuki Eserleri:

12. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye: Mecelle olarak bilinen medeni kanun olup, Paşa'nın da katıldığı bir komisyon marifeti ile hazırlanmıştır.

13. Düstür: Kanun ve nizamnameleri toplayarak yayınladığı ve Düstür olarak adlandırdığı eseridir.

14. Risaletü'l Vefa: Yanya Valisiyken Mecelle Cemiyetine gönderdiği eserdir.

15. Şerh-i Kitabü'l Emanet: Mecelle'yi yorumladığı eserdir.

16. Mahkeme-i Temyizin Vazifesine Dair: Temyiz mahkemelerini görevini açıklayan eseridir.

17. İcâr-ı Akar Nizamnamesi: İşyerlerinin kiralanmasıyla ilgilidir.

Sosyolog Olarak Eserleri:

18. Mukaddime-i İbn Haldun: İbn Haldun'un el-İber adlı Arapça yazılmış tarihinin giriş kısmı olan I. cildin altıncı faslı Paşa tarafından çevrilmiştir. Mukaddime bir komisyon

⁷⁰ Örneklerden birisi kaynakçamızda yer alan ve Elips Yayıncılık tarafından yayımlanan eserdir.

tarafından bir çevrimyazı ile Klasik Yayınları'ndan 2008'de yayımlanmıştır (Gündüz, 2012: 53).

19. Sosyalistlere Da'ir Bir Makale: İran'daki Mazdek'ten başlamak üzere İslam Dünyası Batinilerini ve Avrupa'daki materyalist fikir akımlarını ele aldığı makalesidir.

Şair Olarak Eserleri:

20. Divançe: Paşa'nın şiirlerini bir araya getirdiği eseridir.

21. Divan-ı Sa'ib Şerhinin Tercümesinin Tetimmesi: Süleyman Fehim'in Farsça'dan tercüme ve şerhine başladığı, ancak ömrünün yetmemesi üzerine tamamlayamadığı eseri Paşa tarafından tamamlanmış olup; Paşa'nın Farsça bilgisini göstermesi açısından önemli bir eserdir.

Eğitim İle İlgili Eserleri:

22. Mi'yâr-ı Sedâd: Mantık ile ilgili ders kitabıdır.

23. Âdâb-ı Sedâd: Mi'yâr-ı Sedâd'dan sonra yazılmış olup, tartışma kurallarını anlatmaktadır.

24. Mecmûa-i Âliyye: Kızı Fatma Aliyye'ye okuttuğu felsefe, hikmet, matematik, geometri, stronomi ve çeşitli İslami ilimlere dair bilgileri topladığı eseridir.

25. Ma'lumat-ı Nafi'a: Rüştüyeler için ders kitabı olarak yazılmış olup, peygamberler tarihi, dinlerin kıtalara göre dağılımı, dört halife ve dört mezhep hakkında bilgi vermektedir.

26. Eser-i Ahd-i Hamidî: İptidai mektepleri için kaleme alınmış bir ilmihal kitabıdır.

Din ve Fen Bilimleri İle İlgili Eserleri:

27. Hûlasatü'l Beyan fî Te'lifi'l Kur'ân: Kur'aı Kerim'in yazılmasından sonra sayfaların bir araya getirilerek toplanması ve bir kitap haline getirilmesi sürecini anlatan bir eserdir. Eserin aslı Arapça olup, Ali Osman Yüksel tarafından Muhtasar Kur'an Tarihi adıyla yayımlanmıştır (Gündüz, 2012: 55).

28. Takvimü'l Edvar: Takvim üzerine yazılmıştır. Eser, Remzi Demir ve Yavuz Unat tarafından bugünkü harflere çevrilmiştir (Gündüz, 2012: 55).

29. Ta'rifü'l İrtifa: İftar saatleri ile ilgili yazılmıştır.

30. Beyanü'l Unvan: İslam ilimleri metodolojisine ilişkin eserdir ve öğrenci iken yazmıştır.

31. Mecmu'a-i Ahmed Cevdet: İslam'ı kabul eden iki kişni sorusu üstüne yazmıştır.

32. Hilye-i Sa'adet: Hz. Peygamberimiz'in (SAV) dış görünüşünü anlatan eseridir.

33. Tercümeli Kur'ân-ı Kerim:

Dilciliği İle İlgili Eseri:

34. Kava'id-i Osmaniyye: Keçecizade Fuad Paşa'yla birlikte yazdığı dil bilgisi kitabıdır. Türk dilinin Türkçe yazılmış ilk gramer kitabı kabul edilir. Eser, Nevzat Özkan tarafından 2000 yılında günümüz Türkçe'sine çevrilerek Türk Dil Kurumunca yayımlanmıştır.

35. Medhal-i Kava'id: Kava'id-i Osmaniyye'nin özeti gibidir. Eser, Nevzat Özkan tarafından 2000 yılında günümüz Türkçe'sine çevrilerek Türk Dil Kurumunca yayımlanmıştır.

36. Kava'id-i Türkiye: Sıbyan mekteplerinde okutulmak için hazırlanmış dil bilgisi kitabıdır.

37. Tertib-i Cedid Kava'id-i Osmaniyye: Diğer dilbilgisi kitaplarının yeniden düzenlenmiş halidir.

38. Belâgat-i Osmaniyye: Mekteb-i Hukuk'ta vermiş olduğu edebiyat dersleri için hazırlanmış olduğu kitaptır. Eser, Türk Dil Kurumu tarafından bugünkü harflere aktarılmıştır.

3.2. Ahmet Cevdet Paşa'nın Görüşleri

3.2.1. Genel

Cemil Meriç'e (2013: 123) göre “medresenin son sözü”, İlber Ortaylı'ya (2013:1) göre de “şark medreselerinin son güneşi” olan Ahmet Cevdet Paşa, Abdülmecid, Abdülaziz, V. Murad ve II. Abdülhamid dönemlerine yaşamış, Osmanlı tarihinde devir açan bir şahsiyettir (Baysun, 1986: XIV). Büyük bir devlet adamı, tarihçi (Kuran, 1986: 7; Arıkan, 1986: 173), hukukçu, dilci, eğitimci ve sosyologdur (Sözen, 1998: 17; Gündüz, 2012: 42). Tanpınar'ın (2015: 171) ifadesi ile “*asrın tesisleri daima O'nun eliyle dikilmiştir*”; O, “ilk

Adliye Nazırı'dır, İlk Darülmuallim Müdürü'dür ve İlk Hukuk Mektebi'ni açmıştır.” İbn Haldun'un son şakirdidir (Tanpınar, 2015: 77).

Ebul'ula Mardin, Mahmut Kemal İnal ve Ebüzziya Ahmet Cevdet Paşa'nın fen ve tarih yönünün güçlü olduğunu söylerler (Mardin, 2009: 24). Paşa, Arapça, Farsça ve yeteri kadar Fransızca⁷¹ (Aliye, 1995: 41; Neumann, 2009: 83) öğrenmiştir. Medresede yetişmiş, ama medresede okutulan ilimlerden başka matematik, hendese gibi dersler de okumuştur. Paşa iyi bir eğitim almıştır, ama O (2010: 79) tek başına diploma sahibi olmayı da yeterli görmemiş ve “tecrübeye” büyük önem vermiştir. Bu özelliğini, Onun eserlerinde görebiliriz; özellikle de ilerde değinileceği gibi, tarih ilmine verdiği önem de bu husustan kaynaklanmaktadır.

Paşa'nın yaptığı görevlere baktığımızda, hangi görev verilse başarıyla üstesinden geldiği görülmektedir. Öncelikle, Tanpınar'ın (2015: 172) işaret ettiği gibi, Paşa'nın dikkat edilmesi gereken en önemli özelliği “*çalışkanlığıdır...O'nda öğrenmek esastır ve çabuk ve iyi öğrenir*”. “*Bilmek ve öğrenmek bakımından çok hırslı birisidir*” (Cihan, 2007: 24). Bu bakımdan, Meriç (2013: 126) “*O'nun hiç bir zaman bir medrese öğrencisi olmaktan kurtulamadığını*” söyler. Keskin bir zekaya sahip olan (Tanpınar, 2015: 173) ve çok çalışmaktan hiç bir zaman çekinmeyen Paşa, bir konuyu derinlemesine inceleyerek, o konunun en derin noktalarına nüfuz edebiliyordu (Mardin, 2009: 7); yani konuyu dağıtmadan “*meselenin ruhuna nüfuz etmesini bilirdi*” (Baysun, 1986: XVI). Paşa zekası, dirayeti ve tecrübesi ile zamanın icaplarına göre hareket etme kabiliyetine de sahiptir (Baysun, 1986: XVI). Dindardır, ama aynı zamanda ilericidir de (Neumann, 2000: 9). Paşa (2013: 967) dinin ve aklın kabul etmeyeceği bozuk fikirlerden uzak durmuştur.

⁷¹ Ahmet Cevdet Paşa (1986: 40/21) Fransızcası için şunları söylemektedir: “(Reşit Paşa'nın yanında olduğunu kastederek) Sanki yeniden mektebe başladım ve bu vesîle ile mesail-i siyasiyyeye dair haylice ma'lumât aldım ve ol esnada Fransızca'yı te'allüm ile dahi meşgul oldum. Lâkin ol devirde elsine-i efrenciyye okumak şî'ar-ı ulemaya münafi görüldüğünden bunu ihvan-ı tarikten mektum tutardım. **Binâen-aleyh Fransızcaya layıkıyla çalışamadım**”. Paşa'nın kızı Fatma Aliye'de (1995: 41) babasının, döneminde yabancı bir dil öğrenme ile ilgili olarak ilmiye sınıfında hakim olan olumsuz genel anlayış nedeniyle, açıktan Fransızca öğrenemediğini; ama babasının “*Fransız gramerini iyi bildiğini, pek çok lügat bellediğini, fakat, bunları serbest olarak söyleyemediğini*”; bununla birlikte “*Fransızca'yı iyi anladığını*” söylemektedir. Muallim M. Cevdet'te Paşa'nın Fransızcası için şunları söyler: “*Cevdet gizlice Fransızca tahsil etti. Emin Efendi isminde bir zatın Fransızca gösterdiğini biliyorsa ta tercüme hali malumumuz değildir. Cevdet Paşa Fransızca sayesinde birçok Avrupa tevarih ve kavaninini okumuştur. Darulmuallimin ilk mezunu olup Paris'te hoca Tahsin ve Kerim Efendilerle beraber tahsil eylemiş olan hocam Selim Sabit merhum bana demiştirki: Cevdet Paşa efkârının teşekkülünde Michail ve Taine ile İbn Teymiye ve İbn Haldun ve Nakdürriyal sahibi Hafız Zehebi... çok müessir olmuşlardır. Alman müsteşriki Hammer ile İngiliz müverrihi Buckle ve Macaulay ve Fransız alimi Montesquieu'den çok istifade ettim derdi...*” (aktaran, Mardin, 2009: 31-33, 56. Dip Not). Ahmet Cevdet Paşa'nın Fransızcası için Cemil Meriç (2013: 124-125) şöyle diyor: “*Fransızca, Paşa için bir küçüklük ukdesidir. Geniş ilmine, büyük zekasına yakışmayan bir kompleks... Cevdet Paşa'nın sadarete yükselmeyişinde Fransızca bilmeyişinin payı var mıdır? Kesin cevap vermek zor...*”

Yaptığı görevler nedeniyle devletin idari ve sosyal bünyesini inceleme fırsatı bulmuştur (Baysun, 1986: XIV). Paşa, gören ve gördüğünü ne kadar sonra olursa olsun unutmayan “iyi bir gözlemcidir” (Tanpınar, 2015: 179); aynı zamanda, iyi bir tetkikçidir⁷² de. Paşa, eskiyi de yeniyi de çok iyi bilir, eski içinde de ayıklama yapar (Tanpınar, 2015: 178). Tanpınar’a (2015: 173) göre onun başarısı “mevcudu bilmek ve ayıklamak”tır. Değişimden yana olmuş; ama, hiç bir zaman toplumdan ve değerlerinden kopmamıştır (Cihan, 2007: 25). Paşa, halk ile hem hal olabilmeyi bilirdi (Tanpınar, 2015: 173), insanları küçük görmez ve yapılan işlerde katkısı olan herkese de teşekkür etmekten geri durmazdı.⁷³

Paşa, döneminde ciddi bir muhalefet ile karşılaşmış ve zaman zaman İstanbul’dan uzaklaştırılmıştır. Onun muhalifi sadece Fransız Medeni Kanunu’nu isteyen Batı yanlıları da değildi, medreseliler de onun karşısında yer almıştır (Keskiöglü, 1966: 229). Buna rağmen, Paşa taşıdığı özellikler nedeniyle döneminin “denge adamı” olmuştur (Turan, 1986: 20); “devri gibi kurucu, yapıcı ve uzlaştırıcıdır” (Tanpınar, 2015: 171). O’nun her uzaklaştırıldığında tekrar İstanbul’a geri çağrılarak görev verilmesinin sebebi de bu özelliğidir. Tanzimat döneminde vazgeçilemeyen devlet adamlarından birisidir. Bunun nedenlerinden birisi de Paşa’nın bir teorisyen olarak, Ülken’in (2015: 85) ifadesi ile, “asıl işi Tanzimat’ın boşluklarını doldurması” olmuştur. Ama, Paşa pek çok kez liyakatini ispatlamış olmasına rağmen bir türlü sadrazam olamamıştır (Meriç, 2013: 124-125).

“Ben”den nefret eden ve *“kaderin kendisine yüklediği her vazifeyi büyük bir sabır ve yüce bir tevekkülle sonuna kadar ifa”* eden Paşa, *“İslam tarihinin yetiştirdiği fikir adamlarının son ve kamil bir örneğidir”* (Meriç, 2013: 126). Paşa heveskarane bir şekilde ehliyetini ispat için yazmamıştır; ele aldığı her işi hayret edebilecek şekilde başarı ile tamamlamıştır (Arıkan, 1986: 174). Kendisini eleştirmekten⁷⁴ (Cevdet, 2010: 233) geri durmamıştır. İnsanların bir gün öleceğini, geride ise verdikleri eserlerin⁷⁵ kalacağı (Cevdet, 2013: 214) şuuru ile hareket etmiştir.

Cemil Meriç (2013: 127) “İngiltere’de Burke neyse, bizim için de Cevdet Paşa o’dur” demektedir. Paşa’yı değerlendirirken, bu açıdan da değerlendirmekte fayda bulunmaktadır.

⁷² Tanpınar’a göre (2015: 173) “İşkodra’da, Bosna-Hersek’te üzerine aldığı görevleri en iyi şekilde yerine getirmesinin sebebi “mahallinde yaptığı tetkiklerdir”.

⁷³ “İnsana şükretmesini bilmeyen Allah’a şükretmez” (Cevdet, 2010: 258).

⁷⁴ Paşa (2010: 233) kendisi için Ma’ruzat’ta şöyle söylüyor “... *nefsimi özeleştiriyeye tabi tutarak, kendimi kıskançlık hırsına düşmüş zannettim...*”

⁷⁵ Paşa, insanın bir gün öleceğini ve “hiç yaşamamış gibi olacağını” söyler ve ekler “*hayır işleyenlerin güzel adı kalır...iyilik edenler, mükafatını görür, kötülük edenler cezasını bulur...*”.

Yukarda anlatılanlar dikkate alınarak, aşağıda Paşa'nın tarih, devlet, medeniyet, hukuk ve iktisat görüşleri ile adetlere ve kamuoyuna bakışı incelenmeye çalışılacaktır.

3.2.2. Tarih Görüşü

Ahmet Cevdet Paşa, diğer özellikleri ile birlikte önemli bir tarihçidir (Arıkan, 1986: 173). Paşa, önemli bir eser olan Tarih-i Cevdet'i yazmıştır. Osmanlı Devleti'nin Küçük Kaynarca Antlaşması'ndan başlayıp (1774) Yeniçeriliğin kaldırılmasına kadar (1826) olan dönemi kapsayan söz konusu Eser, 12 cilt olup, otuz yılda tamamlanmıştır.

Paşa, bir vak'anüvis olarak tarih yazmaya başlamış olması, onun tarih konusunda hazırlıklı olduğunu göstermektedir (Kütükoğlu, 1986:110). Vak'anüvis tarihi gibi yıllık olarak yazar, ama anlayış ve yöntem bakımından onlardan ayrılmaktadır (Arıkan, 1986: 172). Bu bakımdan, Paşa eski tarih anlayışı ile yeni tarih anlayışı arasında bir köprü vazifesi görmektedir (Kütükoğlu, 1986:114; Sözen, 1998: 41). Ortaylı (1986: 163) Paşa'nın Avrupa tarihini ele alışıını “*vakanüvis geleneğinin bitişi ve tarih metodolojisinde yeni bir döneme*” girildiğinin göstergesi olarak görmektedir. Paşa (1983: I/14), bu görüşleri doğrular nitelikte, eserinin “*yeni bir usul ile*” meydana getirildiğini belirterek, tarih alanındaki etkisi için şunları söylemektedir:

“Âcizleri Devlet-i Aliyye târihinin bir küçük kısmını tahrîr ile vâdî-i târihde açmış olduğum bir küçük çığırın ileride reh-revân-ı fazl u kemâlin himmetleriyle bir işlek yol olması emel ü ümmidinde bulunduğum hâlde bu ârzunun tâmâmî-i husûlû vakte muhtâc olduğuna mebni...meâli bendelerinin hasb-i hâli idi; ve eğerçi ilm-i târihden ara-sıra âsârı cedide münteşir oldukça müteşekkir ve müftehir olmakta idim. Lakin böyle bir mufasssal tarih çıkıp da o çığırın şâh râholduğunu görmeğe ömrümün müsâ'ade edeceğini ummazdım (Cevdet, 1986: 40/238).”

Paşa iyi bir sekronoloji bilgi ve sezgisine sahip olup, olayların arasında iyi bir ilgi kurmaktadır (Ortaylı, 1986: 162). Batı kökenli terim ve kavramlar ile ilgilenmiş, Tarih-i Cevdet'te bu kavramlara ilişkin açıklayıcı bilgiler vermiştir (Arıkan, 1986: 192-195). Paşa, sadece Osmanlı tarihi ile ilgilenmemiş (Arıkan, 1986: 178) olup, Avrupa tarihi ile de yakından ilgilenmiştir⁷⁶ (Sözen, 1998: 76); çünkü Osmanlı tarihi ile Avrupa tarihinin birbirine bağlantılı olduğunu düşünmüştür.

⁷⁶ Ortaylı (1983: 164) Paşa'nın Avrupa tarihi için kullandığı kaynaklar ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “*Hemen belirtelim ki Avrupa tarihini öğrendiği ve faydalandığı kaynaklar bütünüyle mahumumuz değildir*”. Aynı konuda Arıkan (1986: 179-180) şunları söylemektedir: “*Cevdet Paşa'nın büyük ölçüde Doğu kaynaklarına bağlı kaldığı ileri sürülmekte, Batı kaynaklarından yeterince faydalanmaması eleştiri konusu olmaktadır. Buna sebep olarak da Cevdet Paşa'nın bir Batı dilini yeterince bilmemesi gösterilmektedir. Ancak Cevdet Paşa'nın Batı dillerine, Batı kaynaklarına büsbütün yabancı kalmadığı da bir gerçektir...*”

“Avrupa olaylarının bilinmesi için Avrupa tarihlerine el atılmıştır...Devlet-i Aliyye’nin Avrupa devletleri ile ilişkisi uygulamalarının çoğalmas ve bir çok Devlet-i Aliyye olaylarının iç yapısındaki gelişmelerin yeni Avrupa olaylarına ait haberlerin bilinip değerlendirmesine bağlı olduğuna dayanarak Avrupa için yazılmış tarih ve risalelere daha ziyade eğilmek zorunluluğu elvermiştir...(Cevdet, 1983: 22-23)”.

Paşa, tarihi “bir eğlence ve güzel söz söyleme sanatı” ve günlük olayları sıralama olarak görmemektedir (Meriç, 2002: 24-25). Olayları sebep sonuç ilişkisi içinde anlatır ve tarihi olayların tek bir sebebe bağlı olmadığını düşünür (Sözen, 1998: 70). Olayları anlatırken tümünden gelim metodunu kullanır; bir konuyu önce genel hatları ile izah eder sonra özel konulara inerek açıklamaya çalışır ve eserlerinde karşılaştırmalı tarih metodu kullanır (Gündüz, 2012: 16-161). Tarih’te “*önceki asırlarda görülen güçlükler ile asrımızda görülen gelişmeler karşılaştırılmıştır*” (Cevdet, 1984: IV/1952). Paşa, olayları belli bir çerçeveye oturtarak açıklamaya çalışır, dolayısıyla eserlerinde tarih felsefesi ile somut tarih içiçe geçer (Sözen, 1998: 37; Meriç, 2002: 26). Yine, Paşa için en önemli şey tarihi olayları kendi dönemi içerisinde ele almaktır; yani tarihi olayları bugünkü ölçüler içinde değerlendirmek imkansızdır (Sözen, 1998: 71). Tarih’inde anlaşılır bir dil kullanan (Neumann, 2000: 156) Paşa, bir tarihi olayı değerlendirirken “dönemin dilinin” de iyi bilinmesi gerektiğini düşünür (Sözen, 1998: 71).

Paşa tarih görüşü açısından İbn Haldun’dan etkilenmiştir (Kütükoğlu, 1986: 110; Sözen, 1998: 47; Neumann, 2000: 168-169). İbn Haldun’a göre tarih, “*milletlerin birbirinden naklettikleri ilimlerden*” (2015: 50) ve “*dünyadaki umrandan ibaret olan insani içtimadan haber vermektedir*” (2015: 107). Tarih, “*insanların ve milletlerin durumlarının nasıl değişmiş, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvetlerinin nasıl artmış olduğunu, çöküş zamanı gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imar ettiklerini bize bildirir*”; bu tarihin açık tanımı olup, birde gizli tanımı bulunmaktadır; çünkü, tarihi “*düşünmek, hakikati araştırmak ve olan şeylerin ilkeleri incedir, hadiselerin keyfiyet ve sebepleri hakkındaki bilgi derindedir*” (İbn Haldun, 2015: 51). Tarihçi her duyduğunu yazmamalı, önüne gelen tarihi bilgiyi derinlemesine incelemelidir; böyle yapılır ise “haberlerin aslı” anlaşılır (İbn Haldun, 2015: 95). Tarih ile ilgilenenler:

“...sosyal kanunları, varlıkların özelliklerini, hadiselerin cereyanını; ahlak ve adetleri; inanç, din ve mezhepleri; değişmelerin tesirlerini; bunların geçmişteki durumlarıyla mevcut durumları arasındaki farklılıkları bilmelidir. Olayların birbirine benzeyişlerinin ve başkalıklarının sebeplerini incelemelidir. Devletlerin, millet ve dinlerin kaidelerini ve başlangıç hallerini; meydana çıkan sebeplerini; değişmelerini gerektiren amilleri, bu devletleri yönetenlerin hallerini ve haberlerini bilmeye muhtaçtır (İbn Haldun, 2015: 95).”

Anlaşılabacağı gibi İbn Haldun'a (2015: 100) göre tarih, hükümdarın ana adını, baba adını yazmaktan ibaret değildir. Tarihçi yazacaklarını teferruatlı bir şekilde inceleyerek yazmalıdır. Tarihçi taraftarlık yapmadan olayları tenkit gözünden geçirmelidir, her duyduğuna inanmamalıdır, olayları derinlemesine araştırmalı ve olayları birbirine karıştırmamalıdır, en önemlisi tarihin yazım amacını da hiç bir zaman unutmamalıdır; ayrıca *“yalan haberler ile karşılaşılmasının en büyük nedeni tarihçinin umrandaki hallerin tabiatını bilmemesidir”*, bunun için, her olayın kendine has bir tabiatı olduğu da unutulmamalıdır (İbn Haldun, 2015: 107-109).

İbn Haldun'un Mukaddimesi'nin bir kısmının tercümesini yapan (1986: 40/79) Paşa, İbn Haldun'un *“vekaayi’-i târihiyyeyi muhâkeme etmek yolunu açıp bir fenn-i müstakill olmak üzere Mukaddime-i târih’ini yazmış”* olduğunu söyleyerek (1986: 40/239), İbn Haldun'u önemli bir tarihçi (2013: 1016) olarak görür. Ahmet Cevdet Paşa, tarih görüşü bakımından İbn Haldun'dan etkilemiştir, ancak O'ndan determinist olmaması yönüyle ayrılmaktadır; Paşa, *“belirli koşullar altında, aynı sonuçların oluşmayacağını”* düşünmektedir (Neumann, 2000: 161; Sözen, 1998: 73).⁷⁷

Ahmet Cevdet Paşa'ya (1983: I/24) göre tarih, *“vükela ve devlet adamlarına geçmişteki gizli ve saklı olayları öğretilip duyurtmak ve bütün dünyaya ait menfaatlere dönük olarak, halkın okuyup, değerlendireceği ve yönetici devlet adamlarınca da el üstünde tutulan, menfaatleri çok bir ilimdir”*. Paşa, tarihi bu şekilde değerlendirirken *“kuru bir tarih yazımı dışında bir medeniyet tarihçiliği”* yapmaktadır (Ortaylı, 1986: 166; Sözen, 1998: 81).

Tarihte amaç, olayların gerçek sebeplerini öğrenmek ve bunlardan ders almaktır (Gencer, 2015: 87). Tecrübeye büyük önem veren (Gündüz, 2012: 168-169) Ahmet Cevdet Paşa tarihi, devlet adamları için *“bir laboratuvar olarak ve millet için işleyen bir hafıza olarak görmektedir; dolayısıyla Paşa için tarih, “kimlik ve sürekliliği sağlayacak bir araç” haline gelmektedir* (Gencer, 2015: 88). Bu araç, devlet sadeliğini kaybettiğçe idaresi zorlaşacağı için, devlet adamlarının idarenin devamını sağlaması noktasında devreye girecek ve devlet adamına yol gösterecektir; yani bu araç devletin devamlılığını sağlayacaktır (Neumann, 2000: 156).

⁷⁷ Neumann (2000: 161), Paşa'nın bu şekilde tam bir nedenselliğe yer vermemesinin, *“Yaratıcıya”* yer açmak düşüncesi olduğunu söylemektedir. İlerde de değinileceği, gibi Paşa, insanları anlamaya çalışmaktadır ve her olayın farklı sonuçları olacağını söylemektedir; dolayısıyla, tam bir nedensellik peşinde olan pozitivist düşünceden ayrılmaktadır. Neumann'da *“tarihi nedenselliğin pek de masum olmadığını”* söyledikten sonra, Paşa'nın özelliklerini dikkate almadan bu şekilde yorum yapmasını anlamının zor olduğu düşünülebilir.

Cevdet Paşa'ya (1983: I/84) göre “devlet adamının geleceği planlaması için geçmişini iyi öğrenmesi” gerekir. Geçmiş bilmesi içinde tarih öğrenmesi, okunması gerekir. Tarih açısından sadece “bir maddenin filan tarihte olduğunu” bilmek önemli değildir.⁷⁸ Örneğin bir Paşa'nın öldürülmesinin zamanı ve idam şeklini anlatan tarihten bir şey çıkmaz. “Mucip sebepler anlatılmadan yalnız olayların hikayesi ile hakikat anlaşılamaz” (Cevdet, 1983: I/147). Tarih kitapları “geçmiş olayların iyisini kötüsünü, haklıyı haksızı gelecek nesillere anlatıp ibret almalarını” sağlamalıdır. Dolayısıyla, tarihçi de “doğru sözlü olmalı ve kurallara uyarak bazı şahsi görüşleri de” eklemelidir (Cevdet, 1983: I/308-309). Paşa'ya (1983: I/23-24) göre, tarihçi herkese örnek olabilecek olayların sebep ve sonuçlarını anlatacak, ama, bunu yaparken de, açık ve akıcı bir dil kullanacaktır; ağır, ağdalı cümleler vasıtasıyla bilgi verilmemeli, günlük jurnal yolu ile günlük olaylar söylenmemelidir. Bir tarih yazarının kendi dönemini de yazması oldukça zordur (Cevdet, 1983: I/15). Paşa tarih yazımında bu hususlara uymuş⁷⁹ olup, döneminde bilimsel tarih yazıcılığında önemli bir yol kat etmiştir (Neumann, 2000: 153; Sözen, 1998: 40-41; Ortaylı, 1986: 163)

Ahmet Cevdet Paşa Osmanlı tarihinde yeni bir dönem başlatmış olup, eski ile yeni arasında bir köprü olmuştur. O, kuru bir tarihçilik yapmak yerine medeniyet tarihçiliği yapmıştır. Olayları sebep sonuç ilişkisi içinde incelemiş; tarihin geçmişten haber vermesi nedeniyle, onu bir tecrübe paylaşım alanı olarak görmüş ve özellikle devlet adamlarının devletin ikbalini sağlama bilmek için bu bilimden yararlanmasını istemiştir. Bu nedenle, onun için tarih yazmak “bir amaç değil bir araç” olmuştur.

3.2.3. Devlet Görüşü

Ahmet Cevdet Paşa'ya (1983: I/25) göre “insan medeni yaşamayı ve hayat seviyesini yüksek tutmayı bilir, insanlar yalnız başına yaşamayıp ... yer yer bir araya gelerek cemiyet kurmayı ve bir birine yardım etmeyi isterler”. Ona göre “topluluğun en yüksek derecesi de uygarlık, yani devlet ve saltanat mertebesidir”. İnsanlar bir devletin koruması sayesinde; bir taraftan “birinin diğerine kötülük ve düşmanlık yapma korkusundan uzak kalırlar”,

⁷⁸ Paşa (2010: 254), “tarih araştıran ve okuyan, hakikati kalbi ile hissedip anlayanlar”ın başarılı olacağı ve hataya düşmeyeceğini söyler.

⁷⁹ Paşa (1983: I/23) bu konuda Tarih-i Cevdet'te şunları söylüyor: “İşte yazıp basmaya başladığımız kitapta aranan tarihe faydalı olmak, ağır ifadeli yazmayı gözden uzak tutarak faydası dokunacak olayların doğruluğuna ve tenkidine gayret edip, Devlet-i Aliyye'nin eskiden beri söylenti halinde olan adi olaylarını yazmakla, karalama yapmaktan çekindik.”

diğer taraftan da “*insanca yaşama isteklerini elde ederler ve insanca değerlerle olgunluk ve erginliğe ulaşırlar*”.

Anlaşılabileceği gibi Paşa, devleti medeniyetin vazgeçilmez bir şartı olarak görmektedir. Medeniyet ise bu noktada kültürel bir boyut kazanır ve medeniyetle insanın “kemalat-ı insaniyye” derecesine ulaştığını belirtir. “İnsan medeniyyün bi’t-tab” olduğundan dolayı, devletin kökenini insanların bir araya gelip “akd-ı cem’iyet etmelerinde” arar (Sözen, 1998: 98-99). Artık, devlet zorunlu olarak toplum hayatının ulaştığı en yüksek mertebedir (Meriç, 2002: 32; Sözen, 1998: 99; İzgöer: 2014, 90)

Devletin kaynağı konusunda Ahmet Cevdet Paşa’da toplum sözleşmesi anlayışının izlerini görmek mümkündür (Meriç, 2002: 32-33; Ülgener, 2006: 131; Sözen, 1998: 98; Atalay, 1975: 341). Paşa, insanların sahip olduğu içgüdü sayesinde bir birleri ile bazen çatışmalar yaşayabileceğini, dolayısıyla insanların birbirine karşı korunabilmesi ve bir toplumun başka bir toplumun saldırısına karşı korunabilmesi için, toplum üyelerin ellerindeki genel ve özel hakları devlete devrederek, kemale erebileceklerini ve devletin ortaya çıkması neticesinde iş bölümünün doğacağını ve iş bölümü ile birlikte toplumsal refahın artacağını söyler:

“... kötülükleri uzaklaştırmak ve menfaatleri elde etmek için **insanın yaradılışında içgüdü olup**⁸⁰ bazen bir çok kimsenin emel ve arzularının birleşmesinde güçlük olduğu zaman, başlı başına kalsalar bir birlerine kıyıp, acımayacaklarından ve bazen de bir genel durum karşısında bir topluluk ile diğer topluluk arasına tabii olarak çekişme ve muharebe meydana geldiğinden, **herkes özel ve genel haklarını hükümet eline verip, onun otorite, yardım ve davranışına razı olarak insanca değerlerle, olgunluk ve ergenliği ele geçirme fırsatı yakalar**...ilim ve sanayi gücü ile yüz kişinin zaruri ihtiyacı maddeler az zamanda meydana gelmeye başlayınca o milletin zaruri ihtiyaçlarından fazla elde edileni ile fazla vakitler insanlığın sosyal adalet gelişmesi tamamlanarak konfor ve uygarlık günden güne bu nispet üzere artıp gelişerek gider...(Cevdet, 1983: I/25)”

Diğer taraftan Paşa, organizmacı devlet görüşüne sahiptir (Ülgener, 2006: 133; Sözen, 1998: 102; Gencer, 2012: 247; İzgöer, 2014: 93). Devleti insana benzetir ve devletin gelişme, duraklama ve gerileme olmak üzere üç aşamasının olduğunu söyler:

“...tek kişinin gerek vücutça, gerek halce bir zaman içerisinde geliştiği ve bir zaman içinde gerilediği gibi, her devlette böyle kah kuvvet bulur ve kah zayıf düşer ve kuşkulu hale gelir...Herkeste bir gelişme yaşı, öğrenip bilme yaşı ve gerileme yaşı olduğu gibi her devlette de bunun gibi üç aşama bulunup herkes sağlığı koruma hususuna yaşına göre davrandığı gibi Devlet Hey’eti de insan benzeri olduğundan her durum ve aşamada uygun harekete dikkat etmek lazım gelir...(Cevdet, 1983: I/26).

⁸⁰ Metin içerisindeki alıntılarda koyulaştırılmış kısımlar ilgili eserlerin orijinal halinde bulunmamakta olup, vurguyu artırmak amacıyla alıntı yapılan eserlerde vurgulanmak istenen kısımlar koyulaştırılmıştır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın devlet görüşünde İbn Haldun'un etkisi bulunmaktadır (Meriç, 2002: 16-17; İzgöer, 2014: 83). İbn Haldun (2015: I/316) için “devlet kurmak içtimai hayatın gereğidir ve insanlar için tabi” bir durumdur. Ona göre (İbn Haldun, 2015: I/372) devletin ömrü insan ömrü gibidir, (İbn Haldun, 2015: II/773) “*her ferdin hissedilir bir ömrü olduğu gibi, ... devletin ... dahi bir ömrü vardır*”.

İbn Haldun'a (2015: I/309-310) göre devleti ortaya çıkaran şey “asabiyet”tir ve asabiyet, “*düşmanların saldırmasından korunan ve saldıranları savma, hakkına sahip çıkma, insanların bir birne kenetlenerek güçlü bir topluluk meydana getirmeleriyle*” ortaya çıkar. Asabiyetin nihai noktaya ulaşması ile birlikte devlet ortaya çıkar. Asabiyet devlet için dinamik bir kuvvettir. Ahmet Cevdet Paşa'da İbn Haldun'un asabiyet kavramını kullanır ve devletin kurulmasında başlıca etken olarak görür (Meriç, 2002: 36-37). Paşa'da iki adet asabiyet bulunmaktadır: birincisi kan bağına dayalı ve devlet büyüdükçe çatışma yaratan “kavmi asabiyet; ikincisi kabile asabiyetinin gücünü kaybetmesi ile ortaya çıkan “dini asabiyet”tir ve Paşa'ya göre kalabalık cemiyetlerde dini asabiyet en güçlü asabiyettir (Sözen, 1998: 101). Ona göre Osmanlı Devleti'nin asabiyeti İslam'a dayanır; dolayısıyla, O'nda asabiyetin temeli “kana” değil “inanç” birliğine dayanır (Meriç, 2002: 40-41).

Paşa, İbn Haldun'dan “tavırlar teorisini” almıştır. İbn Haldun'a göre, devletler üç dönem geçirir; gelişme, duraklama ve çökme (Sözen, 1998: 104). İbn Haldun için “*bu devreleri geçirmek her devlet için tabii bir durumdur*” (2015: 373) ve devlet “*bu devrelerde değişik haller geçirir*” (2015: 378). Paşa'ya (1983: I/27) göre devletler kurulduğunda sadedir, ama “*günden güne kuvvetlenerek insanların büyüdükçe ihtiyaçlarının arttığı gibi ihtiyaçları artar*”; dolayısıyla, “*hangi devlet olursa olsun bir durumdan başka bir duruma geçer ve her devirde özel bir durumda bulunur*” ve “*her durumda bir türlü davranmak ve her devrin gelişmesine göre çare ve ilaç aramak lazım*”dır, “*Devlet Hey'eti de insan benzeri olduğundan her durum ve aşamada uygun harekete dikkat etmek lazım gelir*”.

Ahmet Cevdet Paşa ile İbn Haldun'un ayrıldığı nokta devletin çöküşüne ilişkindir. İbn Haldun devletin insan gibi doğup büyüyerek öleceğini düşünür; yani devlet için yıkım kaçınılmaz bir sonudur. Oysa, Ahmet Cevdet Paşa İbn Haldun gibi düşünmez (Neumann, 2000: 180-182) ve O'na göre, uzağı gören iyi bir idareci sayesinde, devlet yıkımdan kurtulabilir. Yani, Paşa'da ihtiyarlık çağındaki devletin “tazelenmesi” ümidi bulunmaktadır (Ülgener, 2006: 133). Paşa'nın bu ümidinin iki nedeninin olduğunu söyleyebiliriz; birincisi Osmanlı Devleti'nin İbn Haldun'un öngördüğünden uzun yaşayışı ve Osmanlı Devleti'nin kıyamete kadar yaşayacağını anlatan “devlet-i ebed müddet” anlayışı (Neumann, 2000:

176-177). Paşa (1986: 37/227) şöyle seslenir: “*Alem bir inkılabat ü teceddüdattan ve infisalât ü ittisalattan ibarettir ve cümlemiz faniyiz. Lakin devlet ü millet ve vatan bakidir*”.

Sonuç itibariyle Paşa determinist değildir, iradeci bir yaklaşıma sahiptir (Ülgener, 2006: 134; Sözen, 1998: 106; Gencer, 2012: 247; İzgöer, 2014: 97). Paşa, iyi bir devlet adamının, devletin çöküş sürecini durdurarak, devleti yenileyebileceğine inanır. Kanunlar ve usuller zaman içerisinde eskir, bu kaçınılmaz bir sonudur; ama iyi bir devlet adamı bu durumu kabullenerek, devletin bugünkü ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde zamanı iyi okuyarak devleti yeniden programlamalıdır (Cevdet, 1983: I/84). Eğer, devlet güçsüzleşip geriliyorsa görevdeki devlet adamları zamanın gidişini iyi bilmiyorlar demektir (Cevdet, 1983: I/84). Dolayısıyla, ehil idareciler göreve getirilmeli, her iş ehline verilmelidir; “*ademe iş aramaktan vaz geçip işe adem aranmalı*”dır, “*hekimî hakimlikte ve hakimî hekimlikte kullanmak na-ehline tevfiz-i umur eylemektir*” (Cevdet, 1986: 40/102). “*Ehil olmayanın elinde kılıç paslanır, ehlinin elinde ise cevheri meydana çıkıp kıymetlenir*” (Cevdet, 2013: 969).

Devletin çöküşü gizli veya açık olabilir, ancak iyi bir devlet adamı, karşılaşılabilecek buhranları önceden görerek bunlara karşı tedbirler alabilir (Cevdet, 1983: I/27).⁸¹ Devlet adamı doktor gibi olmalıdır; bugün yarın bulaşabilecek hastalıkların ilacını bulmalıdır (İzgöer, 2014, 268). Ancak, önemli olan önleyici amaçlı tedbirlerin önceden alınmasıdır, “*yoksa iş başa baş telaşa düştükten sonra yapılan ve girilen gayretler fayda vermez*” (Cevdet, 1983: I/500). Gerekli tedbirleri almayıp “*kader böyle imiş, ne yapalım demek, her türlü tedbirde kusur edip de meydana gelen fenalıkları kadere yükleme gereksizdir ve olmayacak iştir*” (Cevdet, 1983: I/540). Dolayısıyla, Paşa’ya göre devlet adamı ileriye görebilmeli (2013: 879), bir konuyu derinlemesine incelemeli ve karar aldıktan sonra bu kararı uygulamakta gecikmemeli (2010: 81-82), “*işin ardı önü iyice değerlendirilip olgunlaştırıldığında kırılıp sarılmasında gerekmektedir*” (2010: 99). Yine Paşa’ya göre, devlet adamı ahlaklı olmalı (2013: 879), devletin menfaatini gözetmeli (1983: I/789), kişisel hırs ile hareket etmemeli (1983: I/130) ve devlet sırlarını saklamalı (1983: I/406), rüşvetten uzak durmalıdır (1983: I/421). Devlet adamı “*suç ve günahı yoksa işten el çektilmemeli*” (1983: I/84) ve devlet hiyerarşisinin düzen içinde çalışması sağlanmalıdır (1983: I/97); çünkü, idare bir bütündür ve adeta bir saatin çarkları gibi düzenli çalışmalıdır:

⁸¹ Paşa Tarih-i Cevdet’te Osmanlı Devleti’nin ehil devlet adamları elinde iyileştiğini ve güç kazandığını, onların elinde can bulduğunu söylerken, ehil olmayan devlet adamları elinde yıkıma gittiğini örnekler vererek anlatmaktadır. Bazı örnekler için bakınız Cevdet, 1983: I/53-60.

“... bir saatin çarhları yek-diğere merbut ve sıhhat üzere işlemesi her çarhının düzgün ve bir birine uygun olması ile meşrut olduğu gibi umur-ı devlet dahi bir birine merbut ve intizam üzere cereyan eylemesi hepsinin hüsn-i intizamda mütenasip ve mütenasık olmasına menuttur... (Cevdet, 1986: 40/86)”.

Bu düşünceleri dikkate alınınca Paşa’da Weber’in rasyonel düşüncesinin izlerini bulmak mümkündür ve Paşa’da iyi işleyen bir bürokratik örgüt kurulmasına taraftardır (Neumann, 2000: 196-198).

Ahmet Cevdet Paşa’ya (1986: 40/97) göre devletin “ihkak-ı hukuk-ı ibad” ve “hıfz-ı bilad” olmak üzere iki görevi bulunmaktadır:

“Her yerde hükümetlerin teba’aya karşı iki vazifesi olup biri ihkak-ı hukuk-ı ibad ve diğeri ‘hıfz-ı bilad mes’eleleridir. Birinci vazifeki umur-ı adliyye demektir bunun ifasına mahkemeler memur olup rüz-merre bu vazifenin ifası ile meşgul olurlar. İkinci vazifenin ifası dahi hey’et-i askeriyyeye ait olup lede’l-hace ifay-i vazife edebilecek surette hazır u müheyya bulunur. Bir taife mahkemeler tertip ettiği gibi devlet hey’etine girmiş demek olup mahkemeleri ne kadar muntazam ve mükemmel olur ise kuvve-i ma’neviyesi ana göre müstekmel olur. Ancak kuvve-i harbiyesi ne kadar mükemmel ise dahilen ve haricen azamet-i şanı dahi ona göredir. Bir hükümet bu iki vazifeyi ifa eder olucak teba’ası bi-hakkın anın evamirine imtisal ile bila-fütür anın tekalifini ifaya mecbur olurlar...”

“Her devletin ünü şerefi ve işlerin yolunda gitmesi ile renkli parlak yükselişi bu vazifelerin güzelce yapılmasına çalışmak ve gayretle üstün başarı göstermekle olur” (Cevdet, 1983: I/84). Paşa (1983: I/84) Osmanlı Devleti’nin bu görevlerini iyi bir şekilde yerine getirdiğini ve hiç bir şeyi gözden kaçırmadığını söyleyerek; daha önce “dağınık olan İslam kuvvetini bir merkez etrafında toplayarak” büyük hizmetleri olduğu (2013: 930) gerekçesiyle Osmanlı’ya büyük önem vermektedir (2013: 904). Ona (Cevdet, 2013: 906) göre eğer devletin içinde birlik ve beraberlik varsa devlet güçlü olacaktır; (Cevdet, 2013: 249) ekmeğin büyüğü hamurun çoğundan olur.⁸² Birlik ve beraberliğin oluşması ise turşu misali biraz vakit istemektedir (Cevdet, 1983: VI/2757; 2013: 969-970). Paşa’ya (2013: 905) göre “eğer güzel ahlak olmazsa devlet de elden gider.”

Ahmet Cevdet Paşa İslami Hükümet (Hükümet-i İslamiye) ve Hristiyan devletlerinde hükümet olmak üzere hükümetleri ikiye ayırır (Sözen, 1998: 107-108). Hristiyan hükümetleri de biri dini diğeri maddi olarak ikiye ayrılmaktadır. Dini hükümet Katolik mezhebinde Papa’nın hükümetidir ki, bütün Katolik rahiplerinin amiri ve kilisenin reisi; Katolik olan devletlerde onun dini hükümeti geçerlidir. Ancak, hükümdarlar Papa’nın

⁸² “Hükümetin kurulmasına çalışan kavimlerin fertleri, hamur mayası gibidir ki ne kadar çok olursa, onunla o kadar çok hamur mayalanır ve ekmeğin büyüğüde hamurun çoğundan olur. Bundan dolayı hükümetin kurucuları ne kadar çok olursa o hükümetin kuvvet ve kudreti de o derece büyük olur (Cevdet, 2013: 249).”

elinden çok çektiği için zamanla papaların etkisi azalmıştır. Yine, Ortodokslar da Papa'yı tanımayıp İstanbul Patriğine bağlanmıştır (Cevdet, 1983: I/27-28).

Maddi hükümetlerde üç kısma ayrılmaktadır; mutlak hükümet, meşruti hükümet ve cumhuriyet hükümeti. Mutlak hükümet, hükümetin dizginlerini tamamen bir kişinin ele geçirmesi suretiyle ortaya çıkar (Sözen, 1998: 110). Meşruti hükümet ise, bir meclisin reyine uyan hükümdarın hükümetidir ve iki çeşiti bulunmaktadır. Birincisi “umumi meşrutiyet” olup, Paşa dönemin Almanya ve İtalyası'nı örnek vererek, vatandaşların eşitliği üstüne kurulu olan bu sistemde “*devlet vekillerinden başka milletçe intihap olunan azalardan mürekkep bir millet meclisleri vardır*”. İkincisi de, “hasbi meşrutiyet”tir. Paşa bu sistemde İngiltere'yi örnek göstererek⁸³; “*zadeganın halktan üstün olduğunu ve halkın zadeganın rütbe ve imtiyazlarına erişemeyeceği*”ni belirterek, merkezde vatandaşların seçimiyle oluşan bir meclisin olduğunu ve bu mecliste görüşülen konuların “zadegan meclisinde” görüşülerek karara bağlandığını söylemektedir. Ayrıca, Paşa meşruti hükümetteki bu meclislerin üç dört ay çalıştığını ve “parlamento” olarak adlandırıldığını da belirtir. Bu sistemde kral memurları atar, işleri gördürür; ama, her husustan parlamentoya karşı sorumludur. Bir diğer hükümet şeklide “cumhuriyet”tir. Paşa Amerika Birleşik Devletleri'ni örnek vererek, bu sistemde bir hükümdarın olmadığını ve bu hükümdarın yerine geçecek bir “millet reisinin” seçildiğini söyler. Fransa mutlak bir hükümete sahipken ihtilal sonrası cumhuriyete dönüşmüştür; ama Bonapart hükümdar olunca tekrar mutlak hükümet şeklini almıştır. Paşa (1983: 28-29), bazılarının da “*cumhuriyete kanaat etmeyip şöyle mülkiyet hakkı ve evlilik müessesesini inkar edip ‘herkes her türlü hususta eşitlik üzere olmalıdır’ diyerek Fransa Cumhuriyetini bu renge boyamaya giriştiklerini*” söylemektedir.

Paşa'ya göre en ideal hükümet “hükümet-i İslam”dır, çünkü, bünyesinde saltanatı ve hilafeti toplamıştır (Sözen, 1998: 107). Halifelik, Müslümanlar arasında birleştirici bir bağ olup, üzerinde toplanma aracı olan bir başkanlıktır ve varlığı kuvvetli olmasına bağlıdır. Hilafetten asıl maksat “*karışıklığı kaldırmak, memlekette asayiş korumak ve sağlamak, harp işlerini düzenlemek, halkın işlerini görmek ve halkı yönetmektir*” (Cevdet, 2013: 249); başka bir ifadeyle “*milletin işlerini layıkıyla görmektir*” (Cevdet, 2013: 341). Halifelik önce sade ve her türlü gösteriştan uzak bir şekilde “halkı aydınlatıcı ruhani bir başkanlık” olarak ortaya çıkmış olup, sonra tavır değiştirerek “saltanat elbisesine bürünmüştür”

⁸³ Paşa İngiliz sistemini diğer sistemlere göre tercih eder (Neumann, 2000: 178).

(Cevdet, 2013: 479). Halifeliğin kutsal görevi “İslam birliğine çağırmaktır” (Cevdet, 2013: 888).

Sonuç olarak Paşa, organizmacı devlet görüşüne sahiptir ve devlet görüşü bakımından İbn Haldun’dan etkilenmiştir; ama, İbn Haldun’dan farklı olarak yıkılma safhasında gerekli tedbirlerin alınması halinde devletin yeniden can bulabileceğini düşünmektedir. Bu nedenle de Paşa, determinist değildir ve iradeci bir yaklaşım sergiler. Ona göre devletin halkı korumak ve adaleti sağlamak gibi iki görevi bulunmaktadır. Devlet bu görevlerini yerine getirdikçe ayakta kalabilir. Devleti ayakta tutacak ise iyi devlet adamlarıdır ve iyi bir devlet adamı devleti her daim tazeleyerek onun ömrünü uzatabilecektir. Dolayısıyla Paşa, karşılaşılan sorunlara pratik çözümler bulabilen bir teorisyendir.

3.2.4. Hukuk Görüşü

Tanzimat döneminde daha önce görülmeyen kanunlaştırma çalışmaları yapılmıştır (Yavuz, 1997: 281; Gözübenli, 1997: 285) ki; bu yüzden de Tanzimat dönemi kanunlaştırma hareketleri ile özdeşleşmiştir. Osmanlı çok kültürlü bir yapı üstüne kurulmuştur ve şer’i ve örfi hukuka dayanmak üzere kendisine özgü bir hukuki yapı geliştirmiştir. Bu yapıda zulmün ortaya çıkmamasını da âdil yönetimin ölçüsü olarak görülmüş olup, “adalet” zor ile rıza arasında dengeyi kuran merkezi bir kavram olmuştur (İrem, 2012: 271-273).

Ahmet Cevdet Paşa organik devlet anlayışına taraftardır ve bu görüşte de “adalet mülkün temelidir”. Bu anlayışta hem bedenin korunmasının hem de beden hastalandığında iyileştirmenin yolu “adalettir” (Gencer, 2012: 247). Bu nedendir ki Paşa, adaletin sağlanmasına büyük önem vermiştir, ona göre (Cevdet, 2010: 125) “*en büyük vazife hak sahibine hakkını vermektir*”. Paşa (2013: 944), İslam Devleti genişleyince, Hz. Ömer’in büyük şehirlere kadı tayin ettiğini ve “*yargı işlerini icra kuvvetinden ayırdığını*”, uzun süre bu yolun takip edildiğini, ama Abbasi Halifeliği’nin zayıflamasıyla zorbalara çoğalarak “*eyaletlerin ve liva emirlerinin yargılama işlerine karıştığını*”, hakkı ve hukuku gözetmek gibi önemli işin “*memurların örfi kararlarına*” kaldığını söyledikten sonra; “*Osman Gazi’nin resmî kadı tayin etmek suretiyle, keyfi emir ve yasaklama adetini ortadan kaldırmasıyla devleti aşiret olmaktan çıkararak devlete kuvvetli bir temel*” attığını belirtir. Âdil olarak bilinen Osman Gazi, “*hükümlerinde hür, bağımsız kadılar tayin ederek İslam’ın ilk zamanlarında olduğu gibi mahkemeleri beylerin etkisinden*” kurtarmıştır (Cevdet, 2013: 955). Devletin refah bulması için halkın hak ve hukukunun korunması

gerekmektedir; bunun içinde keyfi emir ve yasaklar olmamalı, yargı işlerine karışılmamalıdır. “*Hakimler hususat-ı vaka’ayı şerh ve kanuna tatbikan kemal-i adalet üzere fasl u hasme me’murlardır*” (Cevdet, 1986: 40/99). Devleti “*bir çok köklü kanuna dayanan bir cemiyet olarak tanımlayan* (2013: 953)” Ahmet Cevdet Paşa (1986: 40/97) hükümetin “*ihkâk-ı hukuk-ı ibâd ve hıfz-ı bilâd*” olmak üzere iki görevinin bulunduğunu; bunlardan birincisinin adliye demek olduğunu ve adli işlerin ifasının mahkemelerce yapıldığını, mahkemelerin ne kadar mükemmel ve muntazam olursa o kadar iyi olacağını söylemektedir.

Bu düşünceler çerçevesinde, Ahmet Cevdet Paşa’da, “hukuk devleti” görüşünün⁸⁴ olduğunu söyleyebiliriz; hakimlerin bağımsız olarak karar vermesi, idarenin yargılama işlerine karışmaması, karar verirken örfî adetlerle değil de kanunlara göre karar verilmesini istemesi onu hukuk devleti anlayışına yaklaştırmaktadır. Hukuka önem veren Paşa (1986: 40/196-197) Hukuk Mektebi’nin açılışında şu konuşmayı yapar:

“İlm-i hukukun lüzüm ve faidesi ma’lum ve bizim buna ne mertebe muhtaç olduğumuz cümle indinde müselleme ve meczumdur...Efendiler, tahsil edeceğimiz ilmin kadri pek büyüktür. Bilirsiniz ki hisap ve hendese ve kimya gibi ulum-ı akliyyeyi ta’lim için bir peygamber gelmedi. Amma kavanin-i şer’iyyeyi telkin ü tebliğ için ulü’l-azm peygamberler geldi. Bu babda başka delil iradına hacet göremem...”

Tarih-i Cevdet’te hukuk için şunları söylemektedir:

“Hukuk kurallarının geçerli olmadığı yerde...fenalıkların çıkması normaldir...sonunda...kanunsuz ve uygunsuz hareketler çoğalır (Cevdet, 1984: 6/2658).”

Osmanlı’nın Batı ile olan ilişkisi arttıkça yabancılara ait davaların sayısı artmış olup, Fransa usulünde mahkemeler kurulmasına ve “hukuki işlerin hükümetin yetkisi dışına çıkarılmasına ve ayrılmasına karar verildiğinden”, 1868’de Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye kaldırılarak Şura-yı Devlet ve Paşa’nın başkanlığına getirildiği Divan-ı Ahkâm-ı Adliye kurulmuştur. Paşa’nın başkanlığı döneminde, Divan-ı Ahkâm-ı Adliye “istinaf” mahkemesi açılmış, Adliye Bakanlığı daireleri düzenlenmiş ve “bidayet” mahkemeleri açılarak, adliye teşkilatı tamamlanmıştır. Paşa (2010: 216-217), bir taraftan Adliye teşkilatı ile meşgul iken, bir taraftanda “Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye”nin yazılması ile meşgul olmuştur.

Neumann (2000: 187) Paşa’nın hukuk görüşlerini bazı yönlerden eleştirmektedir. O’na göre, “Cevdet, oluşumu ve uygulanışı itibariyle tebaanın veya idari mercilerin çıkarlarını

⁸⁴ Aslında Paşa’da mükemmel bir hukuk devleti anlayışının olduğunu söyleyebiliriz.

dikkate almadan devletin tek taraflı olarak kabul ettirdiği bir hukuk tasarlamaktadır”. Neumann’a göre Paşa “hakimlerin ise uygulamalı eğitimden geçmelerinin gerekli olmadığını iddia eder: görevleri tekdüze olduğu için kuramın öğrenilmesini yeterli” görür.

Paşa için adalet önemlidir ve adaletin dağıtıcısı da devlettir. O, devletin iki görevi olduğunu, bu görevlerden ihkâk-ı hukukun adli mercilerce yerine getirildiğini söyler. Yukarda değinildiği gibi Paşa, adli mercilere idari mercilerin müdahalesini iyi görmez ve adli mercilerin belirlenmiş kanunlara göre hüküm vermesini ister. O, siyasi açıdan hareketli bir toplum belki istemez; ama, toplum içerisinde de adaletin sağlanmasını ister. Adaletin sağlanabilmesi içinde, günün ihtiyaçlarını karşılayabilecek kanunlar yapılması gerekmektedir. Aksi, yani zamanın gerisinden gelmek de, adaletin bozulmasına neden olacaktır. Dolayısıyla, devleti ayakta tutabilmek için gelişmelere ayak uydurulması gerekmektedir. Çünkü, hukuk kuralları toplumsal ihtiyaçlardan doğmaktadır ve Paşa’nın geleneklere önem verdiği düşünüldüğünde, halk arasında yaşayan hukukun eklemeler ile birlikte kanunlaştırılmasını istediğini söyleyebiliriz. Ticaret mahkemelerinin kurulmasında geç kalınmasını eleştirdiği gibi, hukuk normlarının geriden gelmesini istemez. Kısacası, Paşa’da donmuş bir toplum algısı yoktur. Osmanlı’nın geri kalmasının nedenini de temelde günün koşullarını takip etmemeye bağlamaktadır. Diğer taraftan da, dönem içerisinde bir parlamento bulunmadığı dikkate alındığında, yürürlüğe giren kanunlarda komisyonlar aracılığıyla hazırlanmıştır. Bu komisyonlarda, örneğin bir ceza kanunun hazırlanırken Padişah ile ilgili hükümler konulmamıştır, ihtiyaç olan şeyler çerçevesinde hazırlanmıştır.

Diğer taraftan, Paşa’da ki devlet vurgusu, tarihi geçmişimizden gelmekle birlikte, dönem içerisinde Fransa’nın etkisi ile birlikte güçlü devlet modeli Osmanlı’nın ilgisini çekmiştir. Ancak, Avusturya ve Almanlar için devlet açık şekilde üstündür ve hukuk devleti olarak “rechtsstaat” geçerlidir. Rechtsstaat, “bürokratlar devleti” olarak gerçekleşmiştir; çünkü, mutlak hükümdarın yetkileri bu bürokratlara devredilmiş olmakla, hukuk bürokratlar aracılığıyla devam ettirilmeye çalışılmıştır. Burada Osmanlı ile bu devletler arasındaki bağ “eğer birey korunacak ise bu güçlü bir devlet ile” mümkündür (Findley, 2015: 494-496) anlayışıdır. Bu düşüncenin izdüşümü Tanzimat aydınları arasında görülmüştür. Dolayısıyla, Neumann’ın eleştirisi de bu açıdan yeniden değerlendirilebilir.

Neumann’ın ikinci eleştirisine gelince; Paşa için “nazariyatıyla” uğraşmaktansa (1986: 40/220) pratiğine yönelmek ister ve her zaman günün ihtiyaçlarını ıskalamayacak düzenlemelerin yapılmasına taraftardır. Yine, Paşa (2010: 79) diploma sahibi olmakla birlikte tecrübeye büyük önem verir. Tecrübe ise ancak uygulamalar ile kazanılır. Paşa

(1986: 40/195) için, tecrübe her zaman önemlidir ve adliyyede tecrübe kazanmış kişilerin çalışmasını istemektedir: *“hiç bir vakitte umur-ı adliyyede istihtam olunmamış ve o yolda ma'lumat kazanmamış olan binlerce ademler def'aten me'murin-i adliyye silkine ithal olunmuş ve ekseri ehliyet ve kabiliyetten mahrum bulunmuş idi...”*. Yine, Paşa, yerel adetlere büyük önem verir ve “insanların adetlerine eğilerek onları anlamayı” ister. Bu anlayış ise, verilecek kararların tek düze olmasını engeller, dolayısıyla adliye de bu yönden tek düze olamayacaktır. Onların tek düzeliliği “kanunları merkeze” alarak karar vermelerindedir.

Ahmet Cevdet Paşa, Adliye teşkilatını kurarken, dönemde yürürlüğe giren hukuki metinlerin hazırlanmasında da görev almıştır. Paşa zamanın gelişmelerine göre, toplumsal ihtiyaçları karşılayacak kanunların çıkarılmasını ve buna uygun düzenlemelerin yapılmasını savunmaktadır.⁸⁵ O, kanunların millî olmasını istemektedir. Ona göre *“bir milletin kavanin-i esasiyesini böyle kalb ü tahvil etmek ol milleti imha hükmünde”* olacaktır (Cevdet, 1986: 8/63). Tercüme şeklinde yapılan kanunların da ülke şartlarına uydurulması için kapsamlı bir şekilde tadil edilmesini istemektedir (Cevdet, 1986: 40/195).⁸⁶

Paşa'nın adı ile özdeşleştiği en önemli hukuki çalışması “Mecelle”dir. 1868'e gelindiğinde adli sahada pek çok yenilik yapılmış, mahkemeler açılmıştır; ama bu mahkemelerde uygulanacak bir medeni kanun yoktur (Kaşıkçı, 2012: 308). Bu hususta “metn-i metin” adı ile bir komisyon kurulmuş, fakat görevini tamamlayamadan dağılmıştır; Paşa, Adliye Nezareti'ne gelince “Ahkâm-ı Adliyye” ismiyle yeni bir komisyon kurulmuştur (Cevdet, 1986: /63-64). Mecelle hazırlanmadan önce, medeni kanun olarak yabancı bir kanunun mu yoksa yerli bir kodifikasyonun mu yapılacağı tartışma konusu olmuştur. Birinci grup Fransız Medeni Kanunu'nun tercüme edilerek uygulanmasını istemiştir (Cevdet, 2010: 2018-219). Bu dönemde, iktibas edilen kanunlar Fransız kaynaklıdır ve bu kanunlar medeni kanunun da Fransa'dan iktibas edilmesine zemin hazırlamıştır (Yavuz, 1997: 281). Ahmet Cevdet Paşa'nın da içinde bulunduğu ikinci grup ise *“fıkıh ilminin muamelat*

⁸⁵Paşa (1986: 40/221) ticari sorunları gidermek için ticaret mahkemelerinin kuruluşuna yönelik şu eleştiriyi yapar:” Serbeti-i ticaret mu'ahedesinden sonra memleketimize o kadar ecnebler tehacüm ettiki idareleri pek müşkil oldu. Anlar için ayrıca mahkeme küşad olunmak lazım geldi...Ya o zaman hikmete muvafık yolda bir ticaret mahkemesi yapmak kaabil değil miydi. Evet kaabil idi. Lakin o zaman ser-i karda bulunanlar de kayık –ı umur-ı adliyyeyi bilmezler ve erbabından öğrenmeye tenezül etmezler idi...”

⁸⁶“Fransa'da mer'iyül- icra olan harç ta'rifesine tevfi kan bir de ta'rife maleme aldırıp cümlesini def'aten mevki'-i icraya vaz' edivermiş idi. Halbu ki bu kanunların memleketimize tevfi için ariz ü amik mutala'a ile ta'dili lazım gelirdi. Ma'a-haza bunlar icaleten tercüme ettirilmiş olduğundan ba'zı mahallerinde tercüme yanlışlıkları dahi var idi... (Cevdet, 1986: 195)”

kısından zamanın icaplarına uygun olanlarını bir araya getirerek, müslümanlar için geçerli kanun hükümleri haline getirmek gayri müslüm tebaaya görede kanun itibar olunmak üzere bir kitap yazılması görüşünü” savunmuştur (Cevdet, 2010: 218). Sonunda ikinci grubun savunduğu görüş kabul edilmiş ve Mecelle kitaplar halinde yayınlanmış; ama Mecelle Komisyonu’nun çalışmaları süresince bu tartışma hep devam etmiştir.

Paşa’nın bu komisyonda karşı karşıya kaldığı en önemli problem divanda fıkıh hükümleri mi yoksa yabancıların hükümleri mi uygulanacaktı. Fıkıh hükümleri kullanılacaksa Müslümanlar aleyhine gayri müslimlerin, tebaadan olan gayri müslimlerin aleyhine yabancıların şahitliğini kabul etmeyen fıkıh hükümleri ne olacaktı? Paşa bu problemi, Devvani’nin “Divan-ı Def’i Mezalim”i ile aşıyordu. Bu divanda, “*serbestçe her dinden her kavimden herkes aleyhine*” şahit dinlene biliyordu (Mardin, 2009: 61). Böylece, Paşa, tarafından “mezalimden hareketle, nizamiye mahkemeleri de meşrulaştırılmış oluyordu. Diğer taraftan Paşa için “*medeni hukuk bir ulusun varlığının ve birliğinin temeli*” olduğundan dolayı, medeni hukuk İslam hukukundan çıkan bir medeni kanuna dayanmalıydı. Bu bakımdan Paşa “*medeni hukuku bir anayasaya dayandırmak yerine, devlet hukukunu medeni hukuka dayandırma*” taraftarıydı (Berkes, 2005: 224-225). Onun için kamu hukukuna temel olması bakımından Tanzimat Fermanı yeterliydi.

Ebul’ula Mardin (2009: 171-174) Mecelle’yi “tahrir bakımından eşi yazılamayacak kuvvette bir şaheser” olarak niteler; fakat kanunlaştırma ve hükümleri bakımından bazı itirazlar olabileceğini söyler. Ona göre, mecelle halkın ihtiyaçlarını karşılamak için geniş bir çerçevede tedvin edileceğine sadece Hanefi mezhebi hükümlerine bağlı kalınmıştır. Bu iç siyaset endişesi ile yapılmış olup, örneğin Roma Hukuku’nda bulunmayan ama Alman Medeni Kanunu’nda yer alan ve Maliki mezhebinde bulunan temlik ve borcun nakli gibi önemli hususlar alınmamıştır.⁸⁷ Mecelle’nin eksik olmasının bir nedeni de Mecelle Cemiyeti’nin çalışmalarını tamamlamadan dağılması ve Komisyonun kurulduğu günden itibaren ciddi bir muhalefetle karşılaşmış olmasıdır.

⁸⁷ Ebul’ula Mardin kitabında bazı tarihi şahsiyetlerin Mecelle ile ilgili olarak düşüncelerine yer vermiştir. Bunlara bakacak olursak: Hıfzı Vele, Mecelle ile ilgili olarak, Osmanlı kanunlarına göre ileri derecede bir sistematığe sahip olduğunu belirterek; aile, şahıs ve miras ilişkilerini düzenlemediği için tam bir medeni kanun olarak nitelenemeyeceğini, köken itibariyle İslam Hukuku’na dayanması ve dilinin ağır olması, kanunun mukaddimesinin eksik olması nedeniyle eleştirir ve Fransız Medeni Kanunu ile Mecelle arasında bazı hükümlerinde tesadüfî benzerlikler olduğunu söyler (Mardin, 2009: 187-192). Ömer Lütfi Barkan’da milletlerin medeni kanunlarının aynı olmasının milletlerin medeni hukukunun da aynı olacağı anlamını gelmeyeceğini, bunların memleketlerinde farklı içtihat geliştireceğini söylemektedir (Mardin, 2009: 195-205).

Bahsedildiği gibi, Mecelle Komisyonu'nun çalışmaları pek çok kez engellemeler ile karşılaşmıştır (Kaşıkçı, 2012: 327). Dönem incelendiğinde pek çok kişinin milli bir medeni kanun yapılmasını istemediği görülmektedir. Çünkü, Osmanlı bir pazar haline gelmişti ve yabancılar karşılaştıkları problemler karşısında şeriye mahkemelerine gitmek istemiyorlardı. Yine, azınlıklarda kendi hukuk sistemlerini Osmanlı'ya kabul ettirmek istiyorlardı. Daha önemlisi, medeni kanunun yabancı bir ülkeden alınması, o ülkenin Osmanlı üzerindeki siyasi nüfuzunun artmasını sağlayacaktı (Kaşıkçı, 2012: 304). Fransız elçisi de Mecelle'nin tamamlanmasını istemeyenler arasındadır (Mardin, 2009: 88).

Ahmet Cevdet Paşa dine hizmet olarak gördüğü Mecelle'yi hazırlayabilmek için pek çok zorluğa göğüs germiş, kırmış ve kırılmış, nazırlık makamını bırakarak pek çok defa valiliklere gönderilmiştir (Mardin, 2009:174). Ama, Ebul'ula Mardin'in (2009: 155) ifadesiyle Paşa Mecelle'ye, "bir babanın oğluna bağlı olduğu gibi bağlıydı". Eğer O, Mecelle çalışmalarında bulunmasaydı, Mecelle bu kadar iyi olmazdı. Bunun göstergesi onsuz hazırlanan ve daha sonra toplatılarak imha edilen "Kitabül Vedia" dır (Mardin, 2009: 175). Bu kitap Paşa, Mecelle Cemiyeti'nden uzaklaştırıldıktan sonra yazılmıştır.⁸⁸ Ancak, mezkur Kitap, Paşa'nın (2010: 224; 1986:40/97) ifadesiyle "yayınlandığında, önceki kitaplarla eşdeğer olmayıp, her taraftan itiraza uğramış ve dolayısıyla, kamuoyu tarafından kabul edilmemiştir. Sonra Paşa, tekrar Mecelle Cemiyeti'nin Başkanlığı'na getirilmiş ve "Kitabü'l Vedia" toplanarak "Kitab-ı İmamat" yazılmıştır. Anlaşılacağı gibi, Mecelle'nin teknik olarak başarılı olması Paşa'nın eseridir (Gözübenli, 1997: 289). Paşa Mecelle için şunları söylemektedir:

"Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye" adıyla bir kitap hazırlanması için başkanlığımda fıkıh alimlerinin önde gelenlerinden oluşan, ilmi bir cemiyet kurulmasına karar verildi. İşte "Mecelle Cemiyeti" diye meşhur olan ilmi cemiyet budur. Hazırladığı Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye hala bütün adliye mahkemelerinde uygulanmakta olan kanundur.

⁸⁸ Aydın'a göre, Cevdet Paşa'nın bu görevden azledilmesinde üç grubun etkisi söz konusudur. Birincisi Fransız elçisinin Mecelle ve Cevdet Paşa aleyhindeki çalışmalarıdır. Osmanlı Medeni Kanunu'nun hazırlanmasına karar verilmesi aşamasında medeni kanun olarak Code Civile'in alınmasını isteyen ve bunun için Ali Paşa'ya büyük baskıda bulunan Fransız elçisi De Bourree ile milli bir kanunun hazırlanmasını savunan Ahmet Cevdet Paşa arasında büyük bir mücadelenin geçtiği bilinmektedir. İkinci grup batılılaşma taraftan olan vekiller ve diğer devlet adamlarıdır. Cevdet Paşa'nın Batı'dan gelen her reformun kabul edilmemesi, ancak mecbur kalındıkça ve zaruretlere ölçüsünde Batı'dan istifade edilmesi, İslam ve Osmanlı kültür ve medeniyetine esas itibariyle bağlı kalınması yönündeki genel tavrı batılılaşma taraftarı ricali daima rahatsız etmiştir. Üçüncü de Şeyhulislam Hasan Fehmi Efendi ve yandaşlarıdır. Mecelle'nin meşihatla değil de Adliyye Mezarati'nde Cevdet Paşa'nın başkanlığında hazırlanması bu grubun sürekli muhalefetine sebep olmuştur. Şahsi bir takım sebeplerle de Cevdet Paşa'ya muğber olan Hasan Fehmi Efendi her fırsatta Mecelle ve Cevdet Paşa aleyhine konuşmaktan geri durmamıştır. Aydın, M.A. (1993). "Mecelle'nin Yürürlükten Kaldırılan Altıncı Kitabı: Kitabü'l Vedia", Osmanlı Araştırmaları XIII İstanbul, 04 Ekim 2016 tarihinde <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/oa/article/viewFile/5000116670/5000108599> sayfasından erişilmiştir.

Kıbrıs'ta da İngilizler bunu değiştirmeden kullanmışlardır. Bulgaristan emaretinin kuruluşunda ise Bulgarlar ilk olarak Mecelle'yi kendi dillerine tercüme ederek kanunlarına esas kabul etmişlerdir. Şayet bu Kanunun hazırlanması yerine Fransız Kanunnamesi tercüme edilmiş olsaydı, hala Osmanlı mahkemelerinde, "Code Napoleon" geçerli olacaktı. Bu bakımdan Mecelle'nin hazırlanışının büyük bir hizmet olduğu herkes tarafından tasdik ve itiraf olunmuştur. Fakat, ilk zamanlarda muhalefet edenler bunu yarım bıraktırmak için çok çalışmışlar ve entrikalar çevirmişlerdi (Cevdet, 2010: 218-219)."

Bugünkü açıdan baktığımızda Mecelle eksik bir kanundur; şahıs ve eşya hukukuna kısmen, aile ve miras hukukuna hiç değinilmemiştir (Kaşıkçı, 2012: 312). Ancak, kanunlaştırma hareketleri dönemin ihtiyaçları için yapılmıştır ve dönem içerisinde medeni kanun, miras ve aile hukukuna ilişkin konularda vatandaşlar yabancı konsolosluklara veya kendi cemaat mahkemelerine gidebildikleri için problemlerin daha çok ticari sahada görülmesi nedeniyle, nizamiye mahkemelerinin problemlerini gidermek için hazırlanmıştır (Osmanağaoğlu, 2011: 105).⁸⁹ Ancak şu unutulmamalıdır ki, "*fikhî sosyal hayatı kuşatan bir ilim olarak gören*" ve "*hukukta evrimi ve değişimi kabul eden*" Paşa, Mecelle'de toplum içerisinde geçerli olan örf ve adete yer vermiş olmakla hukukun donmasına izin vermemiş ve hayatı takip etmesini sağlamıştır (Bolay, 2007: 255).⁹⁰ Dolayısıyla, belirtilen eksiklikler zamanla giderilebilirdi.

Engelhart Mecelle için "*her türlü methü sitayişe layık*"tır demiştir (Mardin, 2009: 187). Lewis'te (2011-a: 172) Mecelle'nin Türk Hukuku bakımından önemli bir başarı olduğunu söyler.⁹¹ Sonuç olarak, Mecelle ilk medeni kanunumuzdur (Yavuz, 1997: 279) ve din ve

⁸⁹ Osmanağaoğlu (2011: 105) istense de dönem içerisinde "aile ve miras hukukuna" ilişkin bir düzenleme yapılamayacağını, özellikle Fransız Medeni Kanunu'nun alınmasını isteyen Ali Paşa'nın temkinli bir insan olarak, bu konuda radikal bir değişiklik yapamayacağını söylemektedir: "Fransa Medeni Kanunu'ndaki aile hukukuna ilişkin hükümler de Osmanlı Medeni Kanunu'nun içine dahil edilecek miydi? Bu konuda Davison ve Velidedeoğlu görüş bildirmişlerdir. Şöyle ki Davison, Âli Paşa'nın, Fransa Medeni Kanunu'nun Osmanlı Devleti'nde uygulanmasında ne kadar ileri gitmek istediğinin, yanıt bekleyen bir soru olarak kaldığını belirterek bu soruyu yanıtlamaya girişmiştir. Yazara göre 1804 tarihli *Code Napoléon*'u (Code Civil) tamamen devralmak o dönemde, 1926'da İsviçre hukukuna dayalı bir medeni kanun hazırlanmasından çok daha radikal bir tedbir olurdu. Oysa Davison, Âli Paşa'nın doğası gereği ihtiyatlı bir adam olduğu, bu itibarla da Fransa Medeni Kanunu'nun sadece ticari işlemlerle ilgili kısımlarının, daha önce Fransa mevzuatı üzerine temellenmiş ticaret kanununa ek olarak benimsenmesini, tasarlamış olabileceği fikrindedir..."

⁹⁰ Bolay'a (2007: 255) göre, "Mecellede fikhî toplum anlayışı dinamik ve değişken bir toplumdur." Dolayısıyla, Mecelle sosyal değişimi fikhî bakımdan zaruri görür. O, 36. Maddede "adet muhkemdir" diyerek örfü belirleme hakkı tanır. Ayrıca, 58. Maddede halkın ictimai çıkarlarının hukukî ve siyasi kuralların meşruiyet kaynağı olduğunu ifade eder. 4. Madde, örfün (adetin) delaletiyle bir kelimenin hakiki manasının değiştirilebileceğini ifade eder. Buna göre Ahmet Cevdet Paşa Tanzimatın, getirdiği değişimleri kabul ederek "ihyacı" ama ihyaya dayanan "inşacı" bir düşünce geliştirmiş, hukukta, fıkhta maarifte, modernleşmeyi gerçekleştirerek, İslami toplumda uygulamalı olarak müessir kılmanın yolunu bulmuştur.

⁹¹ Lewis (2011-a: 172) bu konuda şunları söylemektedir: "...Cevdet Paşa ve heyeti kendi yollarında ilerlediler. Çabalarının sonucunda ortaya Hanefi mezhebine bağlı şariat hukukundan gelen bir kanunnameden ziyade bir tür icmal (özet) çıktı. Bu da Türk hukukçuluğunun en büyük başarılarından biri olarak değerlendirilmelidir..."

mezhep ayrımı yapmadan tüm Osmanlı vatandaşlarına uygulanmış bir kanundur (Kaşıkçı, 2012: 318; Osmanağaoğlu, 2011: 105).

Adliye Nâzırı olduğunda, pek çok problem ile karşılaşan Ahmet Cevdet Paşa (1986: 40/195) *“bir çok mu’veccat-ı umurun tesviyesiyle meşgul”* olmuştur. Ebul’ula Mardin Paşa’nın *“memleketin muhtaç bulunduğu mevzuatı tedvine çalıştığını”* (2009: 35) ve ne kadar eleştirilsede katkılarının inkar edilemez olduğunu söylemektedir (2009: 45). Şafak (1997: 276), milli-gelenekçi bir hukukçu olarak gördüğü Paşa’yı Osmanlı’nın İbn Haldun’u ve bir Savigny’i olduğunu ve onun pragmatik bir yaklaşımla kamu yararını ön plana alarak çalıştığını ifade etmektedir. Muallim Cevdet Bey, Ahmet Cevdet Paşa için *“adliyemize bir hukuk lisanı ve bir müstakil kitap ver”*miştir demektir (Mardin, 2009: 205). Lewis’te *“kabiliyetli bir insan olan Paşa’nın önderliğinde mahkeme sisteminin genişlediğini ve etkinlik kazandığını”* söylemektedir (Lewis, 2011-a: 250). Anlaşılabileceği gibi, Ahmet Cevdet Paşa diğer özelliklerinin yanında iyi bir hukukçudur ve hukuk tarihimizde önemli bir yer edinmiştir. Görüşleri incelendiğinde hukuk devleti anlayışına taraftar olduğu mukakkaktır.

3.2.5. Medeniyet Görüşü

Tanzimat Döneminin anahtar kavramlarından birisi, değinildiği gibi, medeniyettir. Kavram *“civilisation”*dan gelmekte olup, dilimize Reşit Paşa tarafından aktarılmıştır. Reşit Paşa tam bir karşılık bulamadığı kavramı *“terbiye-i nas ve icray-ı nizam”* olarak ifade etmiş; sonrasında da *“medeniyet”*e dönüştürülmüştür (Meriç, 1974: 83). Ahmet Cevdet Paşa’nın fikri dünyasında da medeniyet önemli bir yer işgal etmektedir; ama onda ki medeniyet anlayışı, *“medeniyet kavramına tarihsel ve toplumsal bir dayanak ve kültürel bir içerik kazandırması nedeniyle”*, dönemdaşlarınınkinden ayrılmaktadır (Turan, 1986: 14).

Ahmet Cevdet Paşa İbn Haldun’un medeniyet anlayışından etkilenmiştir. İbn Haldun’a (2015:I/273-274) göre, insanlar bir araya gelerek cemiyetler halinde yaşarlar ve göçebe halindeki cemiyetler öncelikle zorunlu ihtiyaçlarını gidermek için çalışırlar, sonrada refahları artıkça yerleşmeye başlarlar ve lüks ihtiyaçlara yönelirler; sonuçta, şehir hayatına alışır ve göçebelğe göre daha iyi bir hayat yaşarlar. İbn Haldun için *“göçebelik (bedevilik) ve medenilik (hadarilik) insanlar için tabii”* bir haldir (2015: I/274); göçebenin gayesi medenileşmek, medeniyete doğru yürümektir (2015: I/277). Ancak, şehir hayatı,

yani medeniyet, lüks tüketimi ve kötü alışkanlıkları da beraberinde getirmektedir (İbn Haldun, 2015: I/278-279).

Ahmet Cevdet Paşa'ya (1986: 40/54) göre, “*hayvân-ı nâtık olan insan...medeniyü't-tab*”dır. Ona göre göçebeler, medeniyete erişemezler, medeniyete ulaşmak için yerleşik düzene geçmek şarttır (Cevdet, 1983: I/149) ve “*her devlet ve milletin zaman geçtikçe bedevilikten kurtulup yerleşmeğe, medeniyete geçişi ve medeniyet seviyesini artırması, tabiatın emridir*” (Cevdet, 1983:I/99). Her topluluk “*zorlanarak bu köprüden geçmiş*” olup, zamanın gidişine uymayarak eski hallerinde kalmakta direnenler “*boşluk ve yokluk denizine*” düşmüşlerdir (Cevdet, 1983: I/83). Bir topluluğun en yüksek derecesi olan medeniyet ile insanlar, “*bir taraftan da insanca değerlerle olgunluk ve erginliğe ulaşırlar*” (Cevdet, 1983: I/25). Ama, Paşa'ya göre medeniyet ve servetin tabii hali rahatlık olup, servet sahibi çoğalır ve kanaat azalır (2013: 365); “*servet ve medeniyet melzum kabilindendir, medeniyet nehri ne kadar saf ve güzel aksa da birçok sefahat çer çöpünüde beraberinde sürükleyip getirir, insanın bedenini zayıf düşürür, yaratılıştan gelen ahlakı yer bitirir*” (2013: 1011-1012).

Anlaşılabacağı gibi Paşa ile İbn Haldun'un düşünceleri bir birine benzemektedir. Paşa, medeniyeti zaman içerisinde ulaşılacak bir aşama olarak görür. Ona göre medeniyet ulaşılması gereken bir ideal değil, toplumsal bir olgudur (Meriç, 2002: 35; Turan, 1986: 14). Bu noktada, medeniyeti ulaşılması gereken bir ideal olarak gören dönemdaşlarından ayrılmaktadır (Meriç, 2002: 35). Diğer taraftan, Paşa'ya göre, medeniyetin iki unsuru bulunmaktadır; birincisi insanın maddi ihtiyaçlarını gidermek, ikincisi de ahlak ve zeka bakımından olgunlaşmaktır (Meriç, 1974: 84). Paşa, medeniyete “insani değerlerin, yetkinliklerin” tamamlanması olarak bakar. Bu bakımdan medeniyetin kültürel bir boyutu da bulunmaktadır (Turan, 1986: 14). Ancak, insanın kemalata erişmesini sağlayan imkanlar, aynı zamanda, yozlaşmasına da neden olduğu için, Paşa'da, İbn Haldun gibi medeniyetin yozlaştırıcı etkisi olduğunu söyler; bu nedenle de medeniyet iki ucu keskin bir kılıç gibidir (Gencer, 2011: 162-163). Dolayısıyla, Paşa (1983: I/149) medeniyetin sadece maddeye dayanmasını istememekte, “*insan ahlakını süsleyip geliştirmesini*” de istemektedir. Paşa'ya (1986: 40/55) göre insan terbiyesi ise “eğitimle” olur: “*...insânın gerek havâic-i cismâniyyesi ve gerek metâlib-i ruhâniyyesi hasebiyle tahsil-i ilm ü ma'rifete muhtâc idüğü vâreste-i külfet-i ihticâcdır...*”

Medeniyet insanların kemalatı ile ilgili olunca, medeniyetin devamı ve yayılması eğitimle olacaktır (Turan, 1986: 14-15). Bu bakımdan Paşa, İbn Haldun'dan ayrılır, İbn Haldun'a

göre eğitim medeniyetin sonucu iken, Paşa'da medeniyet eğitimin sonucudur (Neumann, 2000: 176). Bununla birlikte Paşa (1983: I/69-70), bilimsel gelişmelerinde insanı kemalata eristireceğini söyler:

“...İlimlerin yayılması nice nice şeylerin yeniden keşfine, kavimlerin ve milletlerin birbirini tanımasına kısaca insanın insan olmasına, yani hasletlerini genişletmeye, insanın okuyup yetişmesine medeniyeti bütün tarafları ile üzerinde toplayıp istidadı kadar kemal derecesini bulmasına yardımcı olmuştur...”

Paşa çok yönlü bir devlet adamı olduğu için, sadece kendi ülkesi ile değil, dünya ülkeleri ile de ilgilenmiştir (İzgöer, 2014: 69). Ona göre Osmanlı, dolayısıyla İslam ile Batı iki ayrı medeniyet olduğu için, İslam medeniyetinin değiştirilmemesi gereken asli unsurları haricinde, yani “biz şuurunu” kaybetmeden, Batı medeniyetiyle rahatlıkla ilişki içinde bulunabilir (Anay, 1997: 75). Dolayısıyla, Paşa Batı'daki gelişmeleri takip etmiş olup, icat, keşif ve diğer gelişmeleri medeniyetin bir ürünü olarak değerlendirmiş ve bunları hemen İslam'a aykırı olduğu için reddetmemiştir (İzgöer, 2014: 78).

“Âlemde ilm u ma'rifet gibi bir şeref ü meziyet olmaz ve insânın metâlib-i zatiyyesinin esbâb-ı tahsiliyesi sanâyi' ü ma'ariften başka bir şeyle husul bulamaz ve her neye dâir olursa olsun ve her nerede bulunursa bulunsun hüner ü ma'rifetin kadr u kıymeti inkâr olunamaz...Bu gördüğümüz sâ mân ve intizâm-ı ahvâl-i enâm ve hüsn-i mu'âşeret-i havâss u avâm hep ilm ü hüner ile husûle gelmiş bir eser değil midir... (Cevdet, 1986: 40/53-54)”

Paşa'nın matbanın Osmanlı'ya geç gelmesi ile ilgili olarak söylediklerine bakınca, onun “İslam'ın bir gereği olduğu için” bilimsel gelişmelerin zorunlu olarak takip edilmesi gerektiğini söyleyebiliriz:

“...Matbaacılığın ortaya çıkması ile...marif ve bilgiler dağılıp genişle(miş)⁹²...Şark memleketlerinde matbaacılığa İstanbul'da rağbet gösterilir, ama çok seneler sonra ilk adım atılmıştır. Eğerci, (Hiç bilenlerle bilmeyenler bir olur mu) ve (Beşikten mezara kadar ilim talep ediniz) gibi, bunca ayetler hadisler ve eserler olduğuna göre, böyle ilmin nurlarının yayılmasına yarayacak olan yardımcılara çabucak el atmak farz olan bir borç ise de, vakti hal iktizası o vakitle henüz Avrupalılar ile yakınlık olmadığı için (Kim bir kavmin dilini bilirse onların tuzaklarından emin olur) inceliğine kimse eğilmeyerek ve (İlim Çin'de de olsa talep ediniz) yoluna gidilmeyip böyle yeni çıkmış, Avrupa'yı nura kavuşturan bu yıldırım ışığı şarka ve bize güç ulaştı... (Cevdet, 1983: I/73-74).”

Paşa, için “*medeniyet ne bir ülkenin imtiyazındadır, ne de bir kavmin*”; çünkü medeniyet bir gelin gibidir ve dünya üzerinde sürekli olarak yer değiştirmiştir, önce Hindistan'a gitmiş, sonra Babil'e, oradan Mısır'a, arkasından Yunanistan'a geçmiş, bir müddet İslam'da kalmış, son olarakta Avrupa'da görülmüştür (Meriç, 1974: 84-85).

⁹² Parantez içindeki kısım orijinal metinde olmayıp, metni oluşturmak için eklenmiştir.

Asya insanın beşiği olduğu gibi medeniyetinde doğduğu yerdir, “*ilim ve marif*” oradan Batı’ya doğru yayılmıştır (Cevdet, 1983: I/149). Avrupalılar, İslam medeniyetinden geri iken, Haçlı seferlerinden sonra, doğudaki bilimsel gelişmeleri Avrupa’ya aktararak hızla ilerlemişler (Cevdet, 1983: I/180-181) ve maarif ve sanayiye önem vererek ülkelerini bayındır hale getirmişlerdir (Cevdet, 2013: 921). Osmanlı’da her yönden Avrupa’dan ilerlerde iken, “*maarif ve sanayiye ilerletecek yerde ihmal ve isteksizlik yolunu tutunca*” gerileme başlamıştır (Cevdet, 1983: I/196). Ondan “*sonra biz geri geri gittikçe Avrupa’da ulûm u ma’ârif bir sûret-i fevka’lâdede terakki ede ede el-hâletü hâzihi akıllara hayret verecek dereceye gelmiştir*” (Cevdet, 1986: 40/239).

Anlaşılabileceği gibi, medeniyet her dönemde farklı coğrafyalara gelin olarak gitmiştir; kim ki bu gelini almak istiyorsa “ilime, maarife ve sanayiye” önem verilmelidir. Paşa için bugün üstün olan bir medeniyet yarın yerini başka bir medeniyete bırakabilir, yani medeniyetler sönebilir, ama medeniyetin kendisi sürekli olarak ilerler; çünkü medeniyetler birikimli olarak ilerler, yani her medeniyet kendinden önceki mirastan faydalanır (Meriç, 2002: 47-48). Dolayısıyla, Paşa medeniyetin “Batı merkezli algılanmasına” karşı çıkar (Şeker, 2012: 55). Bu nedenle zamanın ihtiyaçları gereğince yeni kurumların kurulmasına taraftar olmakla birlikte, Batı medeniyetinin körü körüne taklit edilmesine de, yasa ve kurumların olduğu gibi alınmasına da karşıdır (Turan, 1986: 15-16). Çünkü, onlar için yararlı olan şeyler bizim için zararlı olabilir, onlar için acil şifa olan şeyler bizim için panzehiri olmayan zehir olabilir (Cevdet, 1986: 40/221). Paşa için, teknik ve bilimsel gelişmeler önemlidir, “terakkiyi” ister, ama onun için temel merkezi bir kavram değildir; “ilerleme” Paşa için bir “araştır”, “bir amaç” değildir ve bilimsel yenilikler, Batı’da olduğu gibi, “insanın konumunu” değiştirmemektedir (Neumann, 2000: 147).

Son olarak Paşa’nın eğitim konusunda harcadığı çabalara değinmekte yarar bulunmaktadır. Paşa “maarifin” yayılması ile medeniyetinde geleceğine inanmaktadır ve bunun içinde büyük çabalar harcamıştır. Öncelikle, “eğitimin kurumsallaşması” için çaba harcamış ve Encümen-i Daniş gibi yeni kurumların açılmasına katkı sunmuştur. İkinci olarak, her derecedeki okulda okunabilecek, Kavaid-i Osmaniye, Medhal-i Kavaid gibi, ders kitapları hazırlayarak “yayın” faaliyetlerini artırmaya çalışmıştır. Üçüncü olarak Türkçe’nin bilim dili olması için çaba harcamıştır. Türkçenin bilim dili olmasını istemiş, herkesin anlayacağı açık bir dil ile yazmaya, bilimsel ve kültürel gelişme ve kavramları karşılayabilecek yeni terimlerin bulunmasına çalışmıştır (Turan, 1986: 17-19).

Medeniyete kültür temelli yaklaşan Ahmet Cevdet Paşa için “dil” oldukça önemlidir. O, iyi bir dilci olup, eserlerini sade bir dille yazmış ve yazarken de yeni kelimeler bulmakta zorlanmamıştır; aynı zamanda, “*Türk nesrinin bütün tecrübelerini kendinde toplamıştır*” (Tanpınar, 2015: 182). Konuşma dili ile yazı dilinin aynı olması gerektiğini söylemiştir (Cevdet, 2013: 957). Ahmet Cevdet Paşa (1986: 40/239) Türkçe için şunları söylemektedir: “İsanimiz haylice mukaddem bir lisân-ı edeb olmuş ise de lisân –ı ilm ü fen olması yakın vakitlerdedir”. O, Türkçenin bilim dili olacağına inanmış ve bunu göstermiş bir kişidir (Keskioğlu, 1966: 226). Kavâ'id-i Osmaniye’de Türkçe’nin “herkesi hayrete düşüren açıklık ve güzelliğe” sahip olduğunu söyler (Cevdet ve Fuad, 2000: 53). Her dilin “kendi seciye”si vardır (Cevdet, 1986: 40/283) ve bir dilin başka bir dile tercümeside oldukça zordur (Cevdet, 1986: 40/278). Ancak, bir dilden tercüme yapılacaksa, öncelikle kendi dilimizi iyi bilmemiz gerekmektedir (Cevdet ve Fuad, 2000: 54).

Sonuç olarak, Paşa’ya göre medeniyet birikimli olarak ilerlemektedir. Tek bir medeniyet yoktur. Daha önceden İslam medeniyeti ilerde iken Batı medeniyeti geri kalmıştı. Bugün ise Batı ilimde aldığı yol nedeniyle İslam medeniyetinden ilerdedir. Dolayısıyla, gerekli tedbirlerin alınması halinde İslam medeniyeti yeniden canlanabilir ve medeniyet gelinini ağırlayabilir.

3.2.6. Âdetlere ve Kamuoyuna Bakışı

Paşa (1986: 13/19), dünyada rahat isteyenlere “***adet etme adete muhalefet etme***” diyerek, insanlar için adetlerin ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre adetler insanların ikinci huyudur ve insanlar huylarını kolaylıkla terk etmezler (Cevdet, 2010: 100); insanlar “*adetlerinin esiridirler*” (Cevdet, 2010: 74). Ancak, “*şartların ve zamanın yaptığını kimse yapamadığından*” (Cevdet, 2010: 87) dolayı, zaman geçtikçe yavaş yavaş bunlarda değişebilirler (Cevdet, 2010: 74). Adetler, zaman ve mekan farklılığına göre değişiklik gösterirler; bu nedenle, Osmanlı adetleri Avrupa adetlerine benzemediği gibi, Osmanlı’nın her yerinde de adetler birbirine benzemez (Cevdet, 2010: 73). Eğer, bir yerde reform yapılmak isteniyorsa, toplumun ahlaki değerleri ve geleneklerini dikkate alarak,

onları anlayarak, girişimlerde bulunulmalıdır (Cevdet, 2010: 96).⁹³ Yoksa, “devletçe konulmuş usul ve kaideler her yerde düzgün olarak”⁹⁴ uygulanmaz (Cevdet, 2010: 167). Sonuç olarak, Paşa “*insanları anlamaya*” çalışır. Diğer taraftan, bu özelliği onun “kamuoyuna” verdiği önemin de gerekçesini oluşturmaktadır.

Tanzimatçıların dikkatle takip ettiği önemli konulardan birisi de “kamuoyudur” (Neumann, 2000: 202). Osmanlı’da, Tanzimat süreciyle birlikte, oluşan meşruiyet krizi kamuoyunun gözetmeyi zorunlu kılıyordu (Gencer, 2011: 147). Bu anlayış Paşa’da da görülmektedir. Paşa, tarihi olaylarda kamuoyunun büyük etkisinin olduğunu ve kamuoyunu olaylar üzerinde her zaman tesirinin olacağını söyler (Sözen, 1998: 70). “*Bazı devletlerde kamuoyu açıktır, kendini hissettirir, bazısı ise gizli olur*” (Cevdet, 2010: 245). Paşa’ya göre, (2010: 252) “*Boğazda dil ne ise, halkın kalemi de odur*” ve (1986: 6/26) artık “*vakit evvelki vakit değildir, halkın gözleri açılmıştır ve ne yapılsa halkın nazar-ı dikkatine çarpar*” olmuştur. Bu nedenle de “efkar-ı umumiyyeden (kamuoyundan)” oldukça çekinir (Mardin, 2009: 79). Ali Paşa’nın cenaze namazı bu korkusunu pekiştirmiştir diye biliriz.

“...Ali Paşa vefat ettikte cenaze namazı Yeni-cami’de kılınıp Süleymaniye camii’nde defn olundu...Kalabalık idi...Osman Efendi üç def’a “Bu zâtı nasıl bilirsiniz” deyu sordu...kimse tarafından lâ ve na’am bir cevap zuhur etmedi...Bir cevap vermediler...Böyle tezkiyede sükût-i tâm ile mukabele olduğunu görmedik...

Zaten efkâr-ı âmmeye dokunacak tavr u mişvârda bulunmaktan mümkün merteye sakınıyordum ve oldukça kabûl-i âmmeyi celb edebilecek hâl u harekete çalışıyordum. Ali Paşa cenazesinde halkın böyle zikr-i hayr ile yâd etmek âdet olan yerde sükût-i tâmmi ihtiyâr ettiklerini gördükten sonra artık efkâr-ı âmmeye mugayir hâl u hareketten be-gayet hafv u ihtirâz eder oldum... (Cevdet, 1986:14/44).”

Paşa için, Osmanlı kamuoyu sahip olduğu geçişsel karakteri nedeniyle bünyesinde ciddi bir riski barındırmaktadır ve sultan kadar büyük bir kudrete sahiptir (Gencer, 2011: 151-152). Bu nedenle Paşa, kamuoyunu dikkatle takip eder. Aynı zamanda, Paşa “ittifak-ı ara”ya (oybirliğine) büyük önem vermektedir; oybirliği ise önemli bir karar alınması esnasında ilgililerin rızasını alabilmektir; bunu Paşa, siyasi başarının ön şartının birlik ve beraberliğin sağlanması olduğu için istemektedir (Neumann, 2000: 198).

⁹³ Paşa, özellikle, uzun yıllar asker ve vergi alınamayan Bosna’nın Islahı için görevlendirildiğinde, başarılı bir çalışma gerçekleştirir ve Maruzat’ta şunları söyler: “*Bir toplum ne kadar vahşi olursa olsun, ahlaki değerleri ve gelenekleri çerçevesinde elbette bir tutamak bulunur; oradan tutulur çekilirse gelir. Ters taraftan tutulursa ürküp kaçar.... Bu işler (daha önce ıslahat yapmak) için görevlendirilenler hep deveyi kuyruğundan çekmişler, yularından tutan olmamış...*”

⁹⁴ Dolayısıyla bir devlet adamının, özelde mülki idarecilerin, göreve geldiğinde ilk yapacağı şey hizmet edeceği topluluğun adetlerini öğrenmektir.” Bir vali veya mutasarrıf, vardığı yerde en az bir sene oturup, ahalisinin davranışlarını ve fikirlerini öğreninceye kadar, başkasının eliyle kuş tutmaya mecbur kalıyor”.

Gerek Bosna gerek Fırka-i İslahiye görevleri sırasında, yapmayı düşündüğü işler ile ilgili olarak sürekli kamuoyu oluşturmaya özen göstermiş, hem de toplumun önde gelen kanaat önderlerinden istifade etmeye çalışmıştır (Cevdet, 2010: 97-98). Kamuoyunun hemen tersine dönebileceğinin bilincinde olan Paşa (2010: 225), kamuoyunun sürekli izlenmesi gerektiğini söylemiştir. Paşa, kamuoyundan çekinmekle birlikte, tamamen onun yönlendirmesine de izin vermek istemez (Meriç, 2013: 124). Kamuoyununda yönlendirilebileceğinin farkındadır:

“...Bosna’da...kamuoyu bizimle beraber olduğundan o kadar telaş etmiyordum...(Cevdet, 2010: 112).”

“... O vakte kadar Kozan ahalisinin kulaklarını doldurmak ve ıslahata hazır hale getirmek önemli olduğundan, bu yolda teşebbüse girişildi...(Cevdet, 2010: 150).”

Görüldüğü gibi, Paşa önce insanları anlamaya çalışıyor ve kamuoyunu dikkate alıp, onun yönlendirilebileceğini söylüyor. Neumann (2000: 201), Paşa’nın kamuoyu ile adeta “devletin kamuoyu karşısında korunmasını sağlamak” için ilgilendiğini ve Paşa’nın “*topluma ait her türlü öz dinamiği reddeddiğini...toplum kaynaklı olumlu gelişmelere olasılık tanımadığını*” söyler. Ahmet Cevdet Paşa (2010: 68) için “*devletin hayrını düşünmek her şeyden önce gelir*”. O, devleti oluşturan dört grubun, “*kılıç, kalem, sanat ehli ve esnafların, kötü yola sapmasını*” istemez (Cevdet, 1984: VI/2808), yani istikrardan yanadır. Ama, ona göre “*kişi engel olunan şeye karşı hırs duyar*” (Cevdet, 1984: VI/2642). Bunun örneği de Fransa’da görülmüştür. Paşa’ya (1983: I/190) göre Fransa’da ortaya çıkan ihtilal “umumi düşüncenin sıkılması sonucunda” meydana gelmiştir. Oysa, İngilizler toplumsal talepleri karşılamak suretiyle tedrici olarak gelişmiştir. Dolayısıyla, Paşa’nın toplumsal istikrar peşinde koşarken toplumsal talepleri reddeddiğini veya devlet karşısında korumadığını söylemek zordur.

Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat ile uyumlu olarak kamuoyuna büyük önem vermiş ve ondan çekinmiştir. Ama, yapılacak reformlar karşısında da kamuoyun yönlendirilebileceğini de söylemiştir. Diğer taraftan, kamuoyunu takip ederken, insanların adetlerini de göz ardı etmemiş ve insanları anlamaya çalışmıştır.

3.2.7. İktisat Görüşü

Çok yönlü bir kişiliğe sahip olan Ahmet Cevdet Paşa, iktisat ve maliye konularına da değinmiştir. 19. yüzyıl Osmanlı Devleti’nde her alanda olduğu gibi, iktisadi alanda da ciddi bir buhran ile karşı karşıyadır ve devleti kurtarmak isteyen Paşa, dönemin beraberinde

getirdiği pek çok problem ile birlikte iktisadi ve mali problemler ile de ilgilenmiştir (Ülgener, 2006: 131; Sözen, 1998: 140-141).

Paşa, mali ve iktisadi konulara ilişkin görüşlerini başta Tarih-i Cevdet'i olmak üzere eserlerine serpiştirmiştir. İktisat ilminin varlığından haberdar olan (İzgöer, 2014: 56-57) Paşa'nın iktisada olan ilgisi sistemli değildir (Ülgener, 2006: 138).⁹⁵ “İlimleri tasnif ederken “hayatın emr-ü muhafazası...hasebiyle ihtiyacat-ı cismaniye'nin husule gelmesi vesaitinin istihsali”nden bahsederek, o hususta lüzumlu vasıtaların temini yollarını öğretecek olan ilimleri sadece “fünun-u tabiiye ve riyaziye” çerçevesinde toplayan” Paşa'ya göre iktisat ilmi “devlet adamına varidat kaynaklarını gösteren ve o kaynakları iyi kullanmanın yollarını öğreten basit, ampirik bir bilgidir ibarettir” (Ülgener, 2006: 138-139).

Tanzimat Dönemi'nde iktisadi görüş olarak “kameralizm” etkilidir. Paşa'da öne sürdüğü fikirler bakımında kameralizmin izlerini taşımaktadır, ama onlardan farkı “iç ve dış ticaret faaliyetlerinde serbest usulün uygulanmasına taraftardır (Ülgener, 2006: 139-140).⁹⁶ Paşa'ya göre her devletin kendine göre iktisadi bir düzeni bulunmaktadır ve her devletin amacı gelirlerini arttırmaktır (Sözen, 1998: 141). Ona göre “her şey mali güç ile ilgilidir, ordunun kurulması ve idaresi büyük masraflara, mali güç ise ülkenin güzel idaresine bağlıdır; devlet masraflarını tüccar sermayesi gibi kabul edip faydasız yerlere harcanmamalıdır” (İzgöer, 2014: 58). Daha önce değinildiği gibi, Tanzimat Dönemi'nde ciddi iktisadi problemler ile karşılaşmış olup, Paşa bu problemlere de çözüm önerileri sunmuştur.

Paşa'ya göre, iç ve dış itibarını sağlamak isteyen her devlet iyi bir iktisadi düzen kurmalıdır (Sözen, 1998: 141). Bunun içinde devletler barış zamanlarında, asayiş sağlayarak kuvvetini arttırmak için çalışılmalı ve iyi bir düzen kurmalıdır. Ancak bu düzen kurulurken, “*halka yüklenilmemeli, nüfus ve servetin verim derecesi*” gözönüne alınmalıdır. Yoksa, kuvvet bulunulacak yerde perişanlık ile karşılaşılır. Vergiler, “*halkın devlete verdiği vergiyi kolaylıkla ve kendilerine hiç de ağırlık olmayacak şekilde*” toplanmalıdır. Toplanan vergilerde “toprağın ve milletin istifade edeceği yerlere sarf”

⁹⁵ İzgöer'e (2014: 57) göre Ahmet Cevdet Paşa, Tarih'in de müstakil bir iktisat ve maliye ilmine yer vermektedir. Ama, “bakış açısının ağırlık noktası, devrinin ihtiyaçlarından ilham alan bir anlayışa dayanmaktadır”.

⁹⁶ Ülgener (2006: 140) Ahmet Cevdet Paşa'nın farkını ortaya koyar iken şunları söylemektedir: “bu suretle müellifimizin şahsında, biraz evvel işaret ettiğimiz merkantilist zihniyetle liberal düşüncelerin oldukça garip bir ihtilat manzarası gösterdikleri anlaşılacaktır.”

olunmalıdır. Milli gelirin artması; ticaretin, sanayinin ve ziraatın gelişmesine, ürünün nakli için muntazam yolların inşa edilmesine ve herkese emniyet verecek iyi kanunların yapılmasına bağlıdır (Cevdet, 1983: 1/487-488):

“Bir tarlaya ne kadar çok tohum ekilirse mahsulde o kadar ziyade olur. Bunu herkes bilir. İşte hükümetin emrinde bulunan ve memleket halkının hakikaten istifade edeceği yerlere sarf olunmakla iktisadi düzen kurulur ve milli gelir artar. Mahsulün kolayca nakli için muntazam yollar, alış verişte ve muamelatta herkese emniyet verecek kanun ile yapıp düzen kurarak ticaret, sanayi ve ziraatın genişletilip ilerlemesine gece gündüz dikkat olunmalıdır. Bu işlerde gelişme oldukça tebanın milli geliri artar. Devletin geliride artarak çoğalır. Gelir çoğaldıkça tahkim edeceği yerleri tamamlamaya, askerini eğitip çoğaltmağa gücü yetecektir (Cevdet, 1983: 1/487).”

Görüldüğü gibi Paşa, savaşa dayanan bir iktisat politikası yerine verimliliğe dayanan bir iktisat politikası talep etmektedir. Verimlilik ise temelde vergi ile sağlanacaktır; dolayısıyla toplanan vergilerin gerekli yerlere harcanması gerekmektedir. Yani, toplanan vergi “mülk ve tebanın faydasına” harcanmalıdır. Ancak, devletin esas geliri “irad sağlayacak sanayi kuruluşlarıdır”. Bu kuruluşların verimli çalışmalarını sağlamak için de gerekli tedbirler alınmalıdır (Sözen, 1998: 141-142).

Tanzimat dönemi mali darlıkların olduğu yıllardır ve bu darlıkları aşmak için devlet borçlanmıştır (Ülgener, 2006: 145). Dolayısıyla, dönemin sorunları ile yakından ilgilenen Paşa’nın üzerinde durduğu bir diğer konuda “borçlanma”, yani “istikrazdır”. Ülgener (2006: 145-146) Paşa’nın mali buhranlara karşı gösterdiği ilginin derecesini “crise” kavramı yerine onun “buhran” kavramını Türkçe’ye kazandırmasında görüldüğünü söylemektedir. Rusya muharebesinden sonra borçlanmaya başlandığını ve bunun alışkanlık haline geldiğini ifade eden Paşa (1986: 1/22-23), borçlanma ile birlikte “cism-i devlet’e umulmaz yaralar açıldığını” söylemektedir. Anlaşılacağı gibi, Paşa borçlanmaya çok sıcak bakmamaktadır. Diğer taraftan, devletin zorda kaldıkça “servet sahiplerine” başvurmak yerine kredi kuruluşlarına başvurması gerektiğini belirten Paşa, milli kredi kuruluşlarının kurulmasına taraftardır. Bu halde memlekette sermaye büyür, “şu veya bunun himmetine gerek kalmadan” problemler çözülür; aksi geçici bir çözüm olacaktır. Yine, önemli bir konuda yapılan borçlanmaların nerelere harcandığıdır. Borçlanma tercih edilen bir yol olmamalıdır, ama başvurulmuş ise bunun ile ne yapılacağına önceden iyice karar verilmelidir; çünkü borçlanma verimli yatırımlara dönüştürülmelidir (Ülgener, 2006: 146-148). Paşa’ya (2010: 26-33) göre “borç almak için hazinenin itibarı olmalıdır”, dolayısıyla eğer mali güvensizlik varsa borç bulmakta oldukça zor olacaktır. İsrar ve aşırı tüketime giden borçlanmaların Paşa’ya göre hiç bir faydası olmaz. Paşa, döneminde alınan yüksek faizli borçların hiç bir işe yaramadan eriyip gittiğini, ama devlete borç verenlerin kazançlı

çıktığını söylemektedir (İzgöer, 2014: 173-174). Kısacası Paşa, borçlanmanın iyi bir şey olmadığını, bütçenin iyi olması için devletin gelirini arttırması ile birlikte tasarruf yapılması gerektiğini söylemektedir. “*Tasarruf ve iyi idare ise, lüzumsuz yere para sarfetmemek demektir. Yoksa, tohum parası vermemek demek, tarlayı boş bırakmak tasarruf usulüne ve iyi idareye tümüyle aykırıdır. Devlet kendi bütçesini düzeltmek için geliri arttırmaya muhtaç olup, bu ise memleketin imarı ile olur (Cevdet, 2010: 201).*”

Paşa’ya (2010: 34) göre, buhran ile karşılaşmamak için, para arzına da dikkat edilmelidir ve karşılıksız olarak hazine sıkıntıya düştükçe para basmamalıdır. O, paranın önemli bir araç olduğunu bilir ve paranın değeri ile oynanmasını, ayarının bozulmasını son derece sakıncalı bulur; dolayısıyla paranın ayarının oynanması ile açıkların kapanmayacağını söyler. Para bir mübadele aracı olduğu için, bu sadece fiyatları yükseltecektir ve halkı olumsuz yönde etkileyecektir (Ülgener, 2006: 142) ve devlet adamları sadece kendilerini kandırmış olacaktır (Sözen, 1998: 142-143). Paşa’ya göre, “paranın maddesi ve cinsi ne olursa olsun, tedavül miktarı ile oynamak hep aynı neticeyi verir” (Ülgener, 2006: 143).

“Mali sıkıntı devam ederken kağıt paranın değeri düşmeye başladı ve buna karşılık altının değeri günden güne artarak işlem yapılması neredeyse durdu. Bu durumun devam etmesi halinde mali işlerin üzelmesinin mümkün olmayacağı anlaşıldı... bunun üzerine piyasadan kağıt paraların... toplanmasına karar verildi...bunun içinde Benim başkanlığım altında bir komisyon kuruldu...toplanan kağıt paraları Maliye Hazinesine gönderdim...bu şekilde kağıt paraların büyük kısmı toplandı ve piyasada beşyüz bin keseden aşağı miktara indi. Bunun üzerine altın değeri düşmeye başladı. Kağıt para sadece İstanbul’da piyasaya çıkarılmıştı ve diğer şehirlerde yoktu. Bundan anlaşıldı ki, İstanbul ancak beşyüz bin keselik kağıt parayı kaldırabilecek bir durumda imiş. Hazine ise, dara düştükçe kağıt para bastığından değeri düşmüş. Bu defa beşyüz bin kese karşılığına düşünce, piyasada düzelme başladı ve ikiyüz bin keseden aşağı indiğinde, yüzlük altın yüzbeş kuruş değerine ulaştı...” (Cevdet, 2010: 34)

Onun için piyasada paranın fazlalığından çok “devir ve tedavül sürati” önemlidir; bu da ahalinin çalışması ve alış veriş yapmasına bağlıdır (Ülgener, 2006: 147). Yani bir memlekette piyasada paranın artıp çoğalması, o memleketteki ticaret hacmine bağlıdır; oysa, Osmanlı’da ticaret hacmi düşüktür ve ticaretin en büyüğü de deniz yolu ile yapılmakta olduğundan dolayı, Osmanlı’nın deniz ticaretini geliştirmesi gerekmektedir (Cevdet, 1984: III/1463). Paşa, serbest ticaret yanlısıdır; ona göre, “*“mecray-ı ticaretin tevsii ile sefaini tüccar teksiri maksadına”* ulaşmak için akla en yakın ve en emin görünen yol serbesti ticaret kaidesidir”. Paşa, ticarete büyük önem vermiş olup, ülkenin yabancı olduğu “anonim şirketlere” yönelik bir çalışma yapmış ve Boğaz’da taşımacılık yapan “Şirket-i Hayriye’nin” nizamnamesini kaleme almıştır (Ülgener, 2006: 150-152).

Sonuç olarak Paşa'ya (1986: 37/227) göre, “*memleketin servet ve ma'muriyeti zira'at, sina'at, ticaret ile olur*”. Eğer, bir ÷lkede g÷ven olmazsa ekonomide iyi işlemez (Cevdet 1984: V/2603). O, piyasa dinamizmini her zaman hesaba katar (Neumann, 2000: 192). Mali buhranlar ile karşılaşmamak için çok dikkatli olunmalıdır. Vergiler halka zarar vermeden toplanmalı ve daha önemlisi vergiler verimli yatırımlara dönüştürülmelidir. Hazine açıkları ile karşılaşıldığında hemen para basılma yoluna gidilmemeli, piyasa dengesi bozulmamalıdır. Hazine açıklarında borçlanmaya son çare olarak gidilmeli, borçlanma sonunda elde edilen kaynaklarda ekonomik üretkenliği artıran yatırımlara dönüştürülmelidir. Milli sermayeyi artıracak kurumsal yapılara da önem verilmelidir ve ticaret sınırlamalarına dikkat edilmelidir.



DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

AHMET CEVDET PAŞA CEPHESİNDEN TANZİMAT ve MODERNLEŞME

Bu bölümde, Ahmet Cevdet Paşa'nın gözünden Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin nedenleri ile bu gerilemeyi durdurmak için yapılanlara değinilecektir. Bu kapsamda, Tanzimat Fermanı'nın ilanından önce Osmanlı'da yapılan reformları kısaca gözden geçirdikten sonra, Tanzimat Dönemi içerisinde yapılan reformların Paşa yönünden bir değerlendirmesi yapılacaktır. Daha sonra da, Paşa'nın, yıkılmakta olan bir devletin modernleşme baskısı karşısında, modernleşmeye nasıl cevap verdiğini, hayat sahasını nasıl korumaya çalıştığını, geleneği nasıl dönüştürmeye çalıştığı incelenmeye çalışılacaktır.

4.1. Ahmet Cevdet Paşa Cephesinden Osmanlı Devleti'nin Gerilemesi ve Tanzimat Dönemi

Ahmet Cevdet Paşa Osmanlı Devleti'nin bir çöküş içinde olduğunu farkındadır. Paşa'ya (1983: I/196) göre Osmanlı Devleti her yönden üstün iken, “*zamanın gidişine ayak uyduramayarak askeri ve mülki işler gerilemiş, nizamsızlık*” baş göstermiştir. Bu çöküntünün belirtileri Kanuni döneminde görülmüştür; ama devlet o dönemde güçlü olduğu için bozulma hissedilememiştir, bu nedenle de esaslı tedbirler alınmamıştır (Cevdet, 1983: I/88). Yaşanan yenilgilerden sonra (Cevdet, 1984: IV/1983), başta ordu olmak üzere, pek çok alanda artık reform yapılması gerekli görülmüştür. Fakat “*herkes, dolabı kırıp dökmeden idare edip gittiği*” için hiç bir şey yapılmamıştır (Cevdet, 1983: I/77-79). Osmanlı Devleti, özellikle Kaynarca Antlaşması'ndan sonra çok zayıf düşmüştür (Cevdet, 1984: IV/1989).

Osmanlı Devleti bu şekilde gerilerken Avrupa ise hızlı bir ilerleme içerisindeydi. Önceleri Avrupa’da “vahşet ve nefret” hakimdi ve bu dönemde “ilim ve maarıfta sönmüş” idi. Bu bir taassup dönemi idi ve bu dönemde Papa büyük bir nüfuz sahibiydi. Ancak, özellikle Haçlı seferlerinden sonra, Avrupa’da bilim ve eğitim ilerlemiş olup, *“Avrupalıların gözleri açılıp ondan sonra akıl ve mantığa yer verip papazların aşıladığı korkulardan sıyrılıp mutaassıp düşüncelerden vazgeçerek akıl yoluna girmişlerdir”*. Yeni buluşlar ile sanayi ve ticarete oldukça ileri gitmişlerdir. Sonuçta, Avrupa medeniyeti, hayret verici şekilde, büyük bir ilerleme kaydetmiştir (Cevdet, 1983: I/167-191). Oysa;

Osmanlı Devleti her yönden diğer devletlere üstün durumda iken, zamanın gidişine uyarak askeri ve mülki işlere bir derece itina edeceğine, işleri gevşetmiş; maarıf ve sanayii ilerletecek yerde ihmal ve isteksizlik yolunu tutmuştu. Adım adım devletin mülki ve askeri işlerinde nizamsızlık başlamıştır...Osmanlı Devleti daha o zaman yeni bir duruma ve usule girmeye muhtaç olmuştur...(Cevdet, 1983: 196).

Bu cümlelerden hareketle Ahmet Cevdet Paşa’nın gerilemenin nedeni olarak devletin temel kurumlarının zamanın gidişine uymayarak bozulması olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Paşa, bu doğrultuda eserlerinde devletin temelini oluşturan kurumlara yönelik eleştiriler yapmaktadır. Paşa’nın eleştirdiği ilk kurumda askeri ve mülki kurumlardır.

Osmanlı önceleri iyi bir askeri sınıfa sahipti; ama zamanla bu sınıf bozulmuştur. Osmanlı ordusu çabuk toplanabilen, sürekli eğitim gören ve dolayısıyla, her an savaşa hazır bir durumda iken zamanla *“işin ehline verilmemesi nedeniyle”* bozulmuştur (Cevdet, 1983: I/87-89). Osmanlı’nın caydırıcı askeri gücü olan yeniçeriler, Kanuni döneminde *“kanunlarına uyulmaması nedeniyle”* bozulmaya, zamanla emirlere uymamaya ve reaya kötü muamele yapmaya başlamıştır (Cevdet, 1983: I/85; 1983: I/90). Bunu, mülki sistemin temeli olan, tımar ve zeamette ki bozulma izlemiş, sonuçta devlet hiyerarşisi bozularak, reaya zor durumda kalmıştır (Cevdet, 1983: I/95-98). Tımarlı sipahilerde yeniçeriler gibi *“çığırından çıkınca”* (Cevdet, 1984: VI/2936), Devletin eğitim görmüş muntazam askeri kalmamış gibi oldu (Cevdet, 1984: VI/2903). Adeta, “rençberler” asker olarak toplanıyordu (Cevdet, 1984: VI/2692). Bu nedenle, devletin kuvveti gittikçe azalıyordu, *“askerin ismi var cismi yoktu”* (Cevdet, 1984: VI/2692). Oysa, askerlerin *“belli usuller ile bir araya gelerek talim ve terbiye görmeleri gerekir, yoksa alelade bir cemiyet olurlar, bundan da ordu olamaz”* (Cevdet, 1984: VI/2757).

Askeri düzendeki bu bozulma ile eş zamanlı olarak mülki sistemde bozulmaya başlamış ve dolayısıyla Devlet’in merkezi yapısı sarsılmış, vergilerde toplanamaz olmuştur. Devlet

adamlarının yetersizliği ve taşrada nüfuzlarının kalmaması nedeniyle âyanlar zamanla güçlenmiştir (Cevdet, 1984: IV/1820-1821). “*Bir vakitten beri eyalet ve livaların merkeze olan bağlılıkları pek zayıf olup yer yer ayan ve hanedanlar zorbalık yaparak kimi büyük bir kasabada ve kimi bir sancakta keyfi idare*” sürüyorlardı (Cevdet, 1984: VI/2239). Dolayısıyla, “*Eyaletlerde hükümet otoritesi işlemiyordu*”; bu nedenle de vergiler toplanamıyordu (Cevdet, 1984: IV/2179). Yine, “*devlet hazinesinin zenginliği tebaanın zenginliği ile baş başa*” gittiği için, zulüm ve baskının artması sonucunda da fakirlik ortaya çıkmış ve hazine boşalmıştır (Cevdet, 1984: V/2610).

Osmanlı’da bozulan bir diğer sınıf da, Paşa’nın mensubu olduğu İlmiye’dir. Paşa’ya (1984: VI/2684) göre, diğer sınıflardan biraz daha iyi olsa da, son iki yüzyıldır İlmiye sınıfı da bozulmaya başlamıştır. “*Ömrü boyunca okuyup yazmamışlar Tarik-i İlmiye’ye*” girmişlerdir (Cevdet, 1983: I/108-109). “*Hukuk kurallarının kaynağı olan*” İlmiye sınıfının da düzenin bozulması ve ehliyetsiz kişilerin ilmiyede görev almasıyla birlikte “*hak sahiplerinin işleri görülmez ve ihmal edilir*” olmuştur (Cevdet, 1984: VI/2691).

Diğer taraftan, “eski Osmanlı sultanları ilim ve maarifin öne alınmasına pek ziyade incelikle çalışmışlardı”; bu nedenle kısa sürede Osmanlı merkezleri “ilim ve marifet erbabı” ile dolmuştur. Mülazımlık belirli usullere göre işlerdi ve liyakat kazanırlardı; “mülazımların hepsi ilim ve maarif sahibi olarak, içlerinde pişmemiş tecrübesiz ve ahvali ve gidişı bilmez kimse bulunmazdı”. Ancak, zamanla “müderrisler medreselere gitmez ve belki ne semtte olduğu sorulmaz oldu”. “İlim yolu cahiller ile doldu” ve “alim ile cahil bir oldu”. Sonuç olarak, “mülazemet nizamının karışması ile” eğitim de bozuldu. Doğal olarak, ilmiye sınıfına kaynaklık eden sistemin bozulmasıyla birlikte, İlmiye sınıfı da bozuldu (Cevdet, 1983: I/101-107).

Ahmet Cevdet Paşa’ya (1984: II/2269) göre, bu kötü gidişı karşısında, Devlet ıslah ve tanzime tabi tutulmak istenmiş, ama “*devletin ıslahı ve tanzimi halinde pek çok kimsenin menfaati zedeleneyeği için istenmemiş veya ıslah ve tanzim yapmak isteyenler hiç sevilmemiştir*”. “*Bir de Müslümanlar içinde bilgi ve kültür azaldıkça katı düşünce art*”mıştır (Cevdet, 1984: VI/2691). Ayrıca, Osmanlı bir dönem taassubun içinde kalmış, bilimsel gelişmeler takip edilmemiştir (Cevdet, 1984: VI/2695). Paşa’ya (1984: VI/2670) göre, “*Her tarafın idaresi anlatılamayacak şekilde bozuk idi, Devletin düzen ve ıslahından başka çare yok*” idi.

Anlaşılabacağı gibi, Paşa Osmanlı Devleti'nin bir gerileme süreci içinde olduğunu; başta askeri düzen olmak üzere, Devlet'in temel kurumlarının sarsıldığını söylemektedir. Ona göre, merkezi idare zayıflamış, ayanlar güçlenmiş, vergiler toplanmaz olmuş ve sonuçta mali düzen bozulmuştur. Devlet kurumların bozulmasıyla birlikte, halkta zayıf düşmüştür. Devletin bu kötü gidişi karşısında bazı ileri görüşlü devlet adamları reform çalışmalarında bulunmuştur.

Bunlardan birisi Köprülü Mehmet Paşa'dır. Onun zamanında mali ve askeri işler yoluna konularak, Devlet bir dereceye kadar yenilenmiştir (Cevdet, 1983: I/55). III. Ahmet döneminde de Devlet işleri düzenlenmeye çalışılmıştır. Onun döneminde, Damat İbrahim Paşa aşağı yukarı on iki yıl, boyunca devlete nizam vermek amacıyla sadarette kalmıştır. Ahmet Cevdet Paşa'ya (1983: I/60-64) göre Damat İbrahim Paşa,

“...askere nizam vereceğine nizamı sarstı...israf ve safahatten başka bir şey düşünmez, vermek şöyle dursun devletin eski usul ve nizamlarını asker ve muharebe sözü Ona küfür gibi gelirdi. Velhasıl gelişme ve uygarlığın öldürücü teferruatı ile özentilere düşüp önemli işleri ele alıp, askerin nizamını ve onu besleyecek mülki idareyi düşünme...”miştir.

I. Mahmut zamanında da iç ve dış problemler nedeniyle bir şey yapılamamış; ama bu arada Avrupa'da oldukça ilerlemiştir. III. Mustafa döneminde askeri işlere önem verilmiş olup, bu konuda Avrupa'dan uzmanlar getirilmiştir; fakat askeri nizama kavuşturma işi düşüncede kalmıştır (Cevdet, 1983: I/101). I. Abdülhamid ise, devletin idaresini bir savaş ortamında almış yine o halde bırakmıştır; Rus tehlikesi ve celali isyanları ile uğraşmış ve devletin reformu ile ilgili bir şey yapamamıştır (Cevdet, 1983: II/1058-1059).

III. Selim dönemine gelindiğinde ise artık, “*Avrupa usulü üzere eğitilmiş asker olmadıkça düşmanlara karşı koymanın mümkün olmayacağı*” anlaşılmıştır. Ruslar ile girilen savaştan bir bozgun ile çıkmış olması da, yeniliğe karşı çıkan Yeniçerileri susturmuştur. III. Selim, Levend Çiftliği'nde Bostancı ocağına ilave olarak Nizam-ı Cedid askeri sınıfını kurmuştur. Bu askerler tek tip askeri elbise giymiştir. Daha sonra, Nizam-ı Cedid'in yürümesi için, bazı vergileri içeren yeni bir hazine, İrad-ı Cedid oluşturuldu ve o döneme göre oldukça yüksek bir gelire sahip oldu. İrad-ı Cedid hazinesi arttıkça asker sayısı arttı ve başka kışlalarda yapılmaya başlandı. Ancak, düzenli asker sayısı arttıkça yeniçerilikten vazgeçileceği kaygısı ortaya çıkmış ve Nizam-ı Cedid aleyhine bir muhalefet oluşmaya başlamıştır. III. Selim döneminde de zevk ve eğlence baş göstermiş; dönemin devlet adamları da “mal ve mülk sahibi olma” yoluna girmişlerdir. Nizam-ı Cedid için konan yeni

vergiler halk nazarında zamanın ileri gelenlerinin safahatına harcanıyor algısı oluşmaya başlamıştır. Yine;

“...yeni nizamların kurulması için Avrupa’dan bilim adamları getirmek icap etmekteydi. Bu vesile ile İstanbul’da Avrupa usulü birçok yenilikler görülmeye başlandı. Devlet adamları lüzumlu lüzumsuz şeylerde alafranga modasına düştüler. Bu ise masrafların artmasına yol açtı. Bu durumdan ürken halk onlara kafir gözü ile bakmaya başladı. Hatta bazı güzel işler dahi alafrangadır diye red etmelerine yol açtı.”

Sonuçta, halk Nizam-ı Cedid aleyhine dönmüştür⁹⁷ ve bir isyan ile de kaldırılmıştır⁹⁸ (Cevdet, 1984: IV/2063-2069). Ahmet Cevdet Paşa, büyük emekler ile oluşturulan Nizam-ı Cedid’in kaldırılmasını istememiştir. Ona göre, eğer Nizam-ı Cedid devam etmiş olsaydı devlet daha iyi bir durumda olacaktı. Dolayısıyla Paşa, Nizam-ı Cedid’in *kaldırılmasına* sebep olanların devlete ve millete ihanet ettiğini söylemektedir:

“...Bunca emekler harcanarak meydana getirilmiş bir çok iyiliği görülmüş olan Nizam-ı Cedid’in aniden kaldırılması büyük bir üzüntü meydana getirmiştir. Onun üzerine Osmanlı Devleti büyük güçlükleri atlatarak nihayet yeniçeri ocağını kaldırarak eğitilmiş asker tertibine muvaffak olmuştur. Fakat, bu arada maddi ve manevi pek çok zararlara uğramıştır. Eğer araya böyle bir duraklama girmeyipte Sultan Selim’in kurduğu Nizam-ı Cedid usulü hiç aralıksız o zamandan beri devam edip gelmiş olsaydı Osmanlı Devleti’nin bugünkü durumu çok daha iyi ve kuvvetli olurdu...Buna sebep olanların devlet ve millete ne büyük ihanet ve hıyanet etmiş olduklarını anlatmak için bundan başka izaha lüzum yoktur (Cevdet, 1984: IV/2097).”

III. Selim’den sonra tahta II. Mahmut geçmiş olup, o da Osmanlı Devleti’nin içerde ve dışarıda karşı karşıya kaldığı sorunları aşmaya çalışmıştır. Çözülmesi gereken ilk problem “eyalet ve livaların merkeze olan zayıf bağlarının” nasıl güçlendirileceğidir. Bu amaçla “ayanların itaat altına alınmaları için”, geniş katılımlı genel bir meşveret meclisi toplanmıştır (Cevdet, 1984: V/2239). Yapılan bu meşveret toplantısı sonrasında, toplantıya

⁹⁷ Paşa (1984: IV/2070), III. Selim ile ilgili olarak şunları söyler: “Sultan Selim, gayet yumuşak ve merhametli bir karaktere sahip bir zat olduğundan kimseyi kırmak ve gücendirmek istemezdi. Yakınları ne derse onları yapmak isterdi. Fikirlerini sık sık değiştirirdi. Su gibi her tarafa akardı. Kimseyi görevinden almak istemediğinden ceza korkusu diye bir şey yoktu. Bu yüzden, Devletin yüksek mevkilerini alanlar ne yapacaklarını şaşırılmışlar ve zevk ile eğlenceye dalmışlardı. Böylece halkı hükümetin aleyhine düşürdüler”.

⁹⁸ Paşa (1984: IV/2078), III. Selim’in tahtan indirilmesi ile ilgili olarak şunları söyler: “Gerçi iş bu defa daha ağırlaşmış idiysede Levend Çiftliğinde ve Üsküdar’da on üçbin kadar Nizam-ı Cedid askeri vardı. Sultan Selim eğer Musa Paşa’nın boynunu vurup ve Ataullah Efendisinde sarığını bogazına geçirip kendide işinin başına geçip Nizam-ı Cedid askerinin cesurane ve fedakarane hizmetinden faydalansaydı bütün isyancıları cezalandırır, devletin huzur ve rahatını sağlayabilirdi. Lakin kendisinde o cesaret olmadığından yönetimin ip uçlarını bütün bütün hainlerin eline verdi. **Kendisinin bu derece yumuşaklığı ve teslimiyeti üzerine artık onlarda insaf eder ve işi düzeltme yoluna gider zannetti. Bu ise pek büyük hata idi. Bu türlü fesatlara cesaret edenlerde insaf ve insanlık olmaz. İhtilal ateşi bir kere alevlenince sonra onu alevlendirende söndüremez. Henüz kıvılcım iken söndürmek lazımdır. Çünkü, bir taraftan alev görünmeye başladı. Artık kırılana, yıkılana bakmayıp hemen etrafı sarmadan söndürülmesine gayret olunmalıydı.** Sultan Selim ise, bir kaç sefer hainlerin kanına girmekten çekinmekle hem kendi tahtını ve hem de nice vücutların hayatını tehlikeye bıraktı.”

katılanlarca Sened-i İttifak imzalanmıştır. Ahmet Cevdet Paşa (1984: V/2242) Sened-i İttifak ile ilgili olarak şunları aktarmaktadır:

“Osmanlı vekilleri ve bütün yüksek vezirler ve kumandanlar ve hükmedenlerin oybirliği etmelerine bağlı olduğundan padişahın iradesi üzerine bütün ayan ve hanedan ve ileri gelenler buraya çağırılmışlardı. Geldiler. **Yok olmaya yüz tutmuş bir devleti güçlendirmek için aradan anlaşmazlığı kaldırarak birleştiler.** Şimdi meseleyi anlatıp, ne yapılmak lazımsa onu düşünelim ve tedbir alalım, Alemdarın bu söylevini bütün hazır bulunanlar alkışladılar. Devlet büyükleri de evvelce aralarında defalarca yaptıkları görüşmelerin sonucu olan usul ve nizamları açıkladılar.

Kısacası bu hal ve surette padişah emri geçerli olarak her yerde hazine tahsisatından faydalanılarak devlet namına asker alınmak ve karşı koyan olursa yola getirilmesi için bütün ayan ve hanedan davacı olmak, fakat onlardan birine birleşme şartları dışında bir hareketi görülmedikçe sataşmamak maddelerinden ibaretti.

İşte bu esas üzerinde bir birleşme senedi yapıldı ve hepsi tarafından imzalanıp mühürlenmesi kararı ile toplanmaya son verildi.”

Paşa, Sened-i İttifak’ın “yok olmaya yüz tutan bir devletin merkezi idaresinin güçlendirilmesi için” yapıldığını ve bu senedin “tek başına sahip olduğu yönetim hakkına ortaklar çıkması nedeniyle” II. Mahmut’un bu belgeye karşı “kin beslediğini de” söylemektedir. II. Mahmut ise, bu belgeyi istemese de imzalamıştır; ancak bu II. Mahmut için bir “iç yarısı” olarak kalmıştır.⁹⁹ Daha sonra, Nizam-ı Cedid yeniden canlandırılarak, adına “Sekban-ı Cedid” denilmiştir. Sekban-ı Cedid güçlendikçe bir çokları bundan rahatsız olmaya başlamış, özellikle Sened-i İttifak’ın imzalanmasına sebep olan Alemdar Mustafa Paşa’ya karşı muhalefet artmıştır.

“Saray haricindeki ricalin Alemdar Paşa sayesinde mukavele ve işleri kendi başlarına halledebilir olmalarını Enderundakiler çekemeyip yapılanları yanlış görüp kötülemekte, **ayan ve hanedan arasında yapılan birleşme senedi Padişahın saltanatı tek başına yürütmesine mani olacağı düşüncesinden** dolayı padişahta o günkü durumdan memnun olmayıp ocaklıda Enderun mensuplarıncı okşanmakta olduklarından umumi eftar tamamen Alemdar Paşa takımının aleyhine döndü (Cevdet, 1984: V/2247)”.

Sonuçta, Alemdar Mustafa Paşa, devleti yeniden tanzim etmek istemesi pek çok kişinin menfaatine dokunması nedeniyle, bir isyan ile öldürüldü. Ahmet Cevdet Paşa (1984: V/2269), Alemdar’ın devlet için hayırlı bir insan olması nedeniyle, ölümünü “esefle” karşılar; ama, Sekban-ı Cedid ismi ile kurulan düzenli ordunun ortadan kaldırılmasından daha büyük bir üzüntü duyar.

⁹⁹ “Sultan Mahmut Han Hazretleri bunu Enderun ileri gelenlerinden bazıları ile görüşükten sonra Başçuhadar Eğriboyun Ömer Ağa “bu senet sizin istiklali saltanatınıza dokunur, lakin reddi dahi kabil değildir. Şimdilik, çaresiz tastik olunupta sonra bunun fes ve ilgası çaresine bakılmalıdır” demesi üzerine Sultan Mahmut her ne kadar sözleşmenin üzerini süslü yazı ile tasdik etmiş ise de bu madde kendisine bir iç yarısı olup, o günden itibaren âyan güruhuna ve onlardan yana olanlara karşı kin beslemeye başladı” (Cevdet, 1984: V/2243).

Diğer taraftan, II. Mahmut askeri ve mülki alanda yenilikler yapmak istedi, ama ortam bunun için uygun değildi, bu nedenle de biraz beklemesi gerekiyordu. Özellikle, yeniçeriler yeniliklere karşıydılar. Fakat, yeniçeriler halka kötü davrandıkça, halkta onlar aleyhine dönüyordu. Bu ise yeniçeri ocağının düzene sokulması açısından uygun zamanı ve ortamı sağlıyordu. “Alimler ve devlet ricali aralarında gizli görüşmeler yaparak, bu durumu tartışmaya başladılar ve *Mısır’da olduğu ve yapıldığı gibi*” askerin düzenlenmesine karar verildi ve beş yüz yıllık yeniçerilik dört-beş saat içerisinde kaldırıldı.

Yeniçeriler bunun gibi pek çok olay görmüş ve galip gelmişlerdir, fakat bu sefer başarısız olmuşlar ve herkes onların başarısızlığına şaşırmıştır; hatta “*ileri gelen devletlerin elçileri de şaşırmıştır*”. Yeniçerilik kaldırılarak Asakir-i Mansure kurulmuş ve yeniçeri ağalığı kaldırılarak vezarete dönüştürülmüştür. Ahmet Cevdet Paşa, yeniçeriliğin kaldırılmasının, kamuoyunun olayların gelişmesinde ne kadar etkili olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Ayrıca, Paşa yeniçeriliğin kaldırılmasını, İstanbul’un yeniden fethi olarak görmektedir. (Cevdet, 1984: VI/2935-2953).

Yine, Paşa (1984: VI/2972), yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra “devletin her dairesi tekrar nizama ve disipline konularak yavaş yavaş askeri ve mülki düzeni yeni tertiplerle iş görür müesseseler” haline getirilmeye çalışıldığını söylemektedir. Bununla birlikte, bir durumdan başka bir duruma geçerken dikkatli olunması gerektiğini vurgulayan Paşa (1984: VI/2974), yeniçeriliğin kaldırılması ile ilgili son olarak şunları dile getirmektedir:

“Yeniçeri olayı umulmadık zamanda birden ortaya çıkıvermekle Avrupa devletleri susup şaşırmışlardı. Çoğu Osmanlı Devleti’nin yeni askeri ve mülki kuruluş ve düzeni ile kuvvetleneceği umudu içinde idi. Bazıları da milli geleneği üzerine kurulan ocakları yok edilince, büsbütün zaif düşeceğinin inancı içinde idiler. Aslına bakılırsa Osmanlı Devleti eğitim görmüş askeri birlik ve kuruluşları ile kuvvetlenecekti. Bu apaçıktı. Ancak, askeri kanunlarla eğitimle yetişmiş askerin yeteri kadar sayıda artırılması uzun süre isterdi. O vakte kadar kuvvetsiz bir durumda bulunması tabi idi.”

II. Mahmut’un son dönemlerinde Mısır meselesi patlak vermiştir. Osmanlı Valisi olan Mehmet Ali Paşa’nın isyanından sonra üzerine gönderilen orduların yenilmesi üzerine II. Mahmut kahrından vefat eder ve yerine Abdülmecid geçer. Sonrasında, Mısır meselesini çözmek için Reşit Paşa görevlendirilir ve O da Avrupa devletlerinin de desteğini alarak Mısır sorununu çözer. Reşit Paşa Mısır sorununu çözerken, Tanzimat-ı Hayriyeyi’de ilan eder. Aslında, “efkar-ı atika ashabı” Tanzimat-ı Hayriye’nin ilanını istememiştir; ancak Mısır meselesinin çözülmesi için Tanzimat-ı Hayriye’nin ilanına muvafakat etmişlerdir. Aynı zamanda, Reşit Paşa Mısır meselesinin çözümü esnasında Avrupa devletleri ile bir ticaret antlaşması imzalamıştır. Bu antlaşma ile ticaret serbestliği getirilmiş ve Osmanlı’da

geçerli olan yed-i vahid usulü kaldırılmıştır. Osmanlı Devleti bu usulün kaldırılması ile bir gelir kaybı yaşayacaktı; fakat Ahmet Cevdet Paşa, Devlet bir gelir kaybı yaşasa da, Mısır probleminin çözülmesinin daha önemli olduğunu düşünmektedir. Ayrıca, Reşit Paşa'nın Devleti ikiye bölünmekten kurtardığını ve “*emniyyet-i can ve ırz ve mal kaziyeyesini mütekeffil olan Tanzimat-ı Hayriyye’yi te’sis ile ammeye büyük iyilikler ettiğini*” ve yeni bir çığır (Cevdet, 1986: 40/75) açtığını söylemektedir (Cevdet, 1986: 6/5-8). Anlaşılabacağı gibi, Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat Fermanı'nın ilanını olumlu karşılamaktadır¹⁰⁰; ayrıca bu Ferman ile yeni bir döneme girildiğinin de farkındadır.

Tanzimat Fermanı'ndan sonra Islahat Fermanı ilan edilmiştir. Islahat Fermanı Kırım Savaşı'ndan sonra imzalanan Paris Barış Antlaşması öncesinde ilan edilerek, söz konusu Antlaşma'ya taraf olan devletlere bildirilmiştir (Karal, 1983: V/248). Ahmet Cevdet Paşa'ya (1986: 10/67) göre dönem içerisinde en önemli mesele “Gayr-i Müslimlerin imtiyazı mes’elesı”dir ve Islahat Fermanı bu husus nedeniyle ilan edilmiştir. Ferman ile Müslüman ve gayri müslüman ayırımına son verilerek, hukuk önünde herkesin eşit olması hedeflenmiştir. Paşa (1986: 10/67-68), bu Ferman'ın “ehl-i İslam’a pek ziyade dokunduğu”nu, hatta Hristiyan tebanında bundan rahatsız olduğunu şu sözler ile belirtmektedir:

“...Ehl-i İslam'dan birçoğu “Âbâ ve ecdadımızın kani ile kazanılmış olan hukuk-ı mukaddese-i milliyemizi bugün ga’ib ettik. Millet-i İslamiyye millet-i hakime iken böyle bir mukaddes haktan mahrum kaldı. Ehl-i İslam’a bu bir ağlayacak ve matem edecek gündür” deyu söylenmeğe başladılar.

... Devlet-i Aliyye’de ehl-i İslam’dan sonra rumlar ve ba’dehu ermeniler ve ba’dehu yahudiler derece derece mu’teber oldukları halde bu kerre cümlesi bir raddede tutulacaklarından rumların bazıları “Devlet bizi yahudilerle beraber etti. Biz İslam’ın tefevvukuna razı idik” deyu itiraz eylediler...”

Ahmet Cevdet Paşa, aslında Islahat Fermanı'nın getirdiklerinin daha önce verildiğini, ama dönemin devlet adamlarınca Ferman'ın yeni şeyler getiriyormuş gibi Avrupa devletlerine gösterildiğini söylemektedir. Paşa'ya göre, Reşit Paşa dönemin sadrazamı olsaydı, Islahat Fermanı da ilan edilmezdi. Dönemin devlet adamları, Islahat Fermanı'nı tadil edebileceklerken, “*sırf Avrupalılara hoş görünmek için bol doğramışlar ve tedricen vakt-u zaman ile yapılacak şeyleri def’aten ilan etmişlerdir*” (Cevdet, 1986: 70-74). Yine, Paşa (1986: 87-88) Ferman'ın Paris Antlaşması içerisinde yer almasını da iyi karşılamaz. Anlaşılabacağı gibi, Tanzimat Fermanı'nın ilanına ve Tanzimat Fermanı ile başlayan yeni

¹⁰⁰Neumann'da (2000: 217, 220-221) bu düşüncüyü destekler nitelikte Paşa'nın Tanzimat'ın düşmanı olmadığını, aksine Tanzimat'ı savunduğunu söylemektedir.

döneme sıcak bakan Ahmet Cevdet Paşa, devletin esasına dokunduğu gerekçesiyle, Islahat Fermanı'na Tanzimat Fermanı gibi sıcak bakmaz.¹⁰¹ Ayrıca, Islahat Fermanı'nın Paris Barış Antlaşması'na konu edilmesini de hoş karşılamaz.

Paşa'ya (2010: 256) göre, “namus, can ve mal emniyetini sağlayan *Tanzimat Fermanı'nın ilanı ile devlet bir yeni döneme girmiştir*”. Tanzimat'ın getirdiği en önemli şey can ve mal güvenliğinin sağlanması idi. Osmanlı'da müsadere usulü işletiliyordu ve bu haksızlıklara neden oluyordu. Aslında mal güvenliğini sağlama hususu Osmanlı'da öteden beri isteniyordu. Bu nedenle, Osmanlı aydını Tanzimat'ı sadece dış baskılar nedeniyle ilan etmemiştir. Paşa, Tarihi Cevdet'te müsadere usulü ve bu yolla sağlanan haksız kazançlara ilişkin olarak pek çok örnek vermektedir.¹⁰² Paşa'nın kızı Fatma Aliye'de, Reşid Paşa'nın Tanzimat'ı ilan etmesiyle birlikte can ve mal emniyetinin sağlanması bakımından kamuya büyük bir iyilik yaptığını söylemektedir.¹⁰³ Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat'ı hazırlayan ve ilan eden Reşid Paşa'nın yanında on beş yılını geçirmiş (Aliye, 1995: 8) ve Reşid Paşa Ahmet Cevdet Paşa'yı kendisine bir muavin¹⁰⁴ olarak hazırlamıştır (Aliye, 1995: 107).

¹⁰¹ Neumann'da (2000: 220) Islahat Fermanı ile Tanzimat'ın Paşa'nın gözünde yara aldığını söylemektedir.

¹⁰² Ahmet Cevdet Paşa Tarihi'nde müsadere usulü ve bu usulden haksız kazanç elde edenler ile ilgili olarak pek çok örnek vermektedir. Bu konuda bazılarını aşağıda yer verilmiştir: Rumeli ve Anadolu Valiliği yapmış olan Filibeli Ömer Paşa ile ilgili olarak “bu görevini başarı ile yapamadığı gibi sonradan Anadolu Valisi olduğunda da **Kütahya hanedanından Germiyanzade'yi idam ve birer bahane ile şunun bunun malına el koyduğundan** Vezirlik rütbesi alınarak....defterdeki malları elinden alınmış...olarak İzmir'de oturması emredilmiştir” (Cevdet, 1984: IV/1844); İdam edilen üst düzey devlet görevlileri ile ilgili olarak “**İdam edilenlerin el konan malları varislerine geri verilen konak ve yalılarına nisbetle denizde damla gibiydi**” (Cevdet, 1984: IV/2222); İdam edilen bir paşa ile ilgili olarak “**İdam ettirdiklerinin servetlerinden zimmetine geçirmiş olduğu malları meydana çıkarmak için** hazine-darı derhal tevkif edilerek bostancibaşı hapishanesine gönderildi” (Cevdet, 1984: IV/2224); Tepedelenli Ali Paşanın ortadan kaldırılmasından sonra “Ali Paşanın çoluk çocuğunun mallarına ve gelirlerine devletçe el konuldu... Ele geçirilen mevcut parasından dört beş bin kese miktarı Hurşit Paşaya, beşer yüz kese Onun mahiyetindeki vezirlere, altı yüz kese Mora Seraskeri Seyit Ali Paşaya verildi... geri kalan otuz bin kese altın da İstanbul'a getirildi. Mücevherleri nasılsa kayboldu...” (Cevdet, 1984: VI/2845); İsyan çıkması üzerine Sakız adasına asker gönderilir ve Paşa Tarihinde şunları yazar: “Sakızda askerin eline pek çok mal geçti... bir parası olmayan zengin oldu... bu ganimet askere tatlı geldi. Yedi sekiz bin asker ganimet mal almak üzere İpsara adasını vurmak için toplandı...” (Cevdet, 1984: VI/2850-2851);

¹⁰³ Fatma Aliye (1995: 45-46) şunları söylemektedir: “Reşid Paşa, emniyet-i can ü ırz mal kaziyyesini mütekeffil olan Tanzimat-ı Hayriyye'yi tesis ile ammeye büyük iyilikler etmiş oldu...O zamana kadar istedikleri gibi harekete almış olan memurlar dahi bu Tanzimat-ı Hayriyye bağlarından sıkılıyorlardı...Tanzimat-ı Hayriyye, vakıa bu günlerimiz için bize kafi değil idiyse de o günler için onu tesis ve tatbik meselesindeki müşkilat...düşünülünce, Reşid Paşa'nın ne kadar faal, cesur hatta fedakar bir zat olduğu anlaşılıyor.”

¹⁰⁴ “Reşid Paşa, Cevdet Efendi'yi mahrem-i esrar edinmiş bulunduğu, daima yanından ayırmadığı cihetle nazik ve mühüm icraatın sebebiyeti beyne'l-vükela Cevdet Efendi'ye izz ü isnad edilmesi Cevdet Efendi'yi sıkıyordu. Zira Reşid Paşa, Cevdet Efendi'nin akıl öğretmesine muhtaç bir kimse olmayıp Cevdet Efendi onun malumat ve behre-i siyasiyyesinden müstefid oluyor, o hususta Reşid Paşa üstad bulunuyordu. Reşid Paşa, Cevdet Efendi'yi, kendine bir muavin olmak üzere hazırlıyordu” (Aliye, 1995: 8).

Ayrıca, Paşa Reşid Paşa'yı sevmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla, Paşa'nın Reşid Paşa'nın görüşlerinden (Neumann, 2009: 85) etkilenmesi doğaldır.

Değinildiği gibi Paşa, Tanzimat ile yeni bir dönemin başladığını kabul etmektedir. Paşa (1983: II/604-605) Tarihi'nde geçmiş dönem devlet adamlarını eleştirirken, eleştirdiği devlet adamlarının ağızından şunları söyleyerek, Tanzimat Fermanı'nın önemine işaret etmektedir:

“...Mahmut devrinde olduğu gibi eski askeri usulleri kökünden yıkıp yok etmek ve II. Mahmut asrında bulunduğunuz cihetle bahtiyar ve mes'ud kendinden önce gelenlere imrenip Sultan Abdülmecid Han hazretlerinin tesis ettikleri Tanzimat-ı Hayriye ve askeri ıslahat başarı isteyen büyük çalışmalara muhtaçdı. Halbuki daha o vakitlerde böyle şeylerin lüzumunu ancak bir kaç kişi tasdik ve takdir edip onlar da can korkusundan içlerini dökemezlerdi. Zira bizim zamanımızda sizin zamanınızdaki gibi mal ve can emniyeti olmayıp küçük bir hataya ve yapılan iftiraya bakarak bir adamı aslını araştırmadan ahiret yolculuğuna çıkarırlardı. İşte bu emniyetsizlik her şeyi fenalaştırdı. Ve Devlete bağlı olanların kalp huzuru ile iş görmelerine ve iş yapmalarına engel olarak Devletin başına bunca felaket gelmesine sebep oldu...Sizler bu engelleri görmediğiniz için gereği gibi takdir edemezsiniz. Fakat sizlere lazım olan şudur: bizim bıraktığımız tecrübelerden, o zamana nisbetle Abdülmecid Han sayesinde eriştiğimiz emniyet ve kolaylıklardan istifade edip elden geldiği kadar kaybedilenleri telafiye çalışmak ve hataları düzeltmektir. Zira siz kusur eder Osmanlı Devleti'ni zarara uğratırsanız sizden sonra gelenler önünde bizim kadar da özür bulamazsınız” diye cevap verecek olsalar pek de karşılık verilemez.”

Paşa, Tanzimat'ın yeni bir dönem başlattığını vurgulamakla birlikte, bir daha Tanzimat öncesi döneme dönülmeyeceğini de söylemektedir. Bu bakımdan Paşa için artık her şey değişmiştir;

“Reşit Paşa...büyük elçilikle Paris'e gönderildi...İzzet Mehmet Paşa saniyen Sadaret'e gelip eski devirlerin ahkâmını yürütmek istedi ise de ana Tanzimat-ı Hayriyye mani oldu...Reşit Paşa'nın düşmesi üzerine Tanzimat-ı Hayriyye'nin tetimme ve teferru'atında olan bir çok işler geri kaldıysa da esas baki idi...(Cevdet, 1986: 6/9).”

Bu cümlelerden hareketle, Ahmet Cevdet Paşa'nın Tanzimat Dönemi'ni “yeni bir dönem” olarak gördüğü ve bir daha eskiye dönülmeyeceğini kabul ettiğini için Tanzimat'a büyük değer verdiğini söyleyebiliriz. Ancak, bu noktada Paşa'nın düşüncelerini berraklaştırmak için üzerinde durulması gereken konu, daha önce değinildiği gibi, Osmanlı'nın klasik yapısını korumayı hedefleyen 17. ve 18. yüzyıl devlet adamlarının reform düşüncesini mi, yoksa Osmanlı'nın yeni bir yapıya kavuşması gerektiğini düşünen 19. yüzyıl devlet adamlarının reform düşüncesini mi paylaştığı hususudur.

¹⁰⁵ Ahmet Cevdet Paşa (1986: 14/40), Reşit Paşa'nın ölümü için söylediği “pederimden ziyade ana ağladım” sözü, O'nu ne kadar sevdiğini göstermektedir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın, ilerleyen bölümlerde değinileceği gibi, geleneksel bir yönü bulunmaktadır ve Paşa geçmişin tecrübelerini tasfiye etmeden onlardan faydalanmak istemektedir; ama o geçmişe saplanıp kalmadan zamanın ihtiyaçlarını karşılayacak kurumsallaşmayı da, örneğin nizamiye mahkemelerinde olduğu gibi, gerçekleştirmekten geri durmamıştır. İlk bakışta, Osmanlı'nın gerilemesi ile ilgili olarak düşünceleri değerlendirildiğinde Paşa'nın 17. ve 18. yüzyıl devlet adamlarında olduğu gibi sorunları, cihanda devlet gerekir, devletin temeli de şeriattır, şariat sultanla, sultan askerle, askerde mal ile ayakta kalır, mal reayadan gelir, reaya adalet ile ayakta durur, adalet ise devletle sağlanır şeklinde özetlenebilecek klasik “adalet dairesi” çerçevesinde açıklıyor gibi görünebilir. Ama, klasik devlet adamlarından farklı olarak, geçmişin tecrübelerinden yararlanmakla birlikte, devletin her yönü ile reforma tabi tutulmasını isteyen yönü ile 19. yüzyıl reform anlayışına sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Bizi bu şekilde düşünmeye iten ilk şey Paşa'nın Köprülüler'in yaptıkları reformlara yönelik söyledikleridir. Paşa, Köprülüler döneminde devletin bir dereceye kadar yenilenip onarıldığını, ama bu dönemde “devletin eski neşesinin tamamen gelmediğini” söyleyerek, yapılan reformların yeterli olmadığını vurgulamaktadır. O dönemlerde Devletin Avrupa'nın ilerleme düzeyine göre geri kaldığını belirten Paşa'ya (1983: 196) göre “*Osmanlı Devleti daha o zaman yeni bir duruma ve usule girmeye muhtaçtı*”. Yine, Paşa Avrupa usulünde oluşturulan Nizam-ı Cedit'in kaldırılmasını üzüntü ile karşılamakta ve sebep olanları da “devlete ve millete ihanet etmiş” olarak görmektedir. Ayrıca, yeniçeriliğin kaldırılmasından sonra “*askeri ve mülki düzenin yeni tertiplere göre iş görür hale*” getirildiğini belirtmektedir. Bunlar ile birlikte, Tanzimat'ı geri döndürülemez bir çığır olarak gören ve devletin her yönden bozulduğunu kabul ederek “önü arkası iyi düşünülmüş” reformların yapılmasına taraftar olan Ahmet Cevdet Paşa'nın 19. yüzyılın kapsamlı reform anlayışına taraftar olduğunu söyleyebiliriz. Yani, Paşa döneminin reform anlayışını paylaşmaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa'nın dönemin reform anlayışını paylaşmak ile birlikte, dönemindeki devlet adamlarından ayrıldığı noktalarda bulunmaktadır. Değişimi tabiatın kanunu olarak gören ve zamanı ıskalamamak gerektiğini her zaman vurgulayan Paşa, döneminde ki devlet adamları ile “değişimin yönün ve şeklinin nasıl olması gerektiği” noktasında ayrılmakta ve dönemin devlet adamlarını, dolayısıyla Tanzimat'ı, bu noktadan eleştirmektedir.

Paşa'nın Tanzimat'a yönelik ilk temel eleştirisi “dönemin medeniyetçilik” anlayışdır diyebiliriz. Hatırlanacağı gibi, medeniyetçilik, Tanzimat Dönemi'nin önemli

ideolojilerinden birisi olmuştur. Paşa'da medeniyetçidir; ama onun medeniyetçilik anlayışı, dönemindeki devlet adamlarından farklıdır. Öncelikle, Paşa medeniyeti ulaşılması gereken bir "ideal" değil de bir "olgu" olarak görmesi nedeniyle çağdaşlarından ayrılır (Meriç, 2002: 35). Paşa, medeniyete tarihsel ve toplumsal bir dayanak ile kültürel bir içerik kazandırmaktadır (Turan, 1986: 14). Diğer taraftan, Paşa'ya göre tek bir medeniyet yoktur. Gerekli tedbirlerin alınması halinde İslam medeniyeti yeniden canlanabilir. Bu konuda da, Paşa dönemdaşlarından ayrılmaktadır. Onlar Batı'nın kesin üstünlüğünü psikolojik olarak kabul ederken; Paşa, bu üstünlüğü kabul etmez. Yani, Paşa'nın kendi medeniyetine karşı bir güven duygusu vardır. Paşa modernleşmek adına, sahip olduğu değerleri yok saymamakta, İslam'ı ve onun kültür mirasını ve medeniyetini korumak istemekte, ama onları korurken de Batı'ya sırt çevirmemektedir. Sadece Paşa, "öykünmeden", özgün ve yerel değerlere dayanan bir gelişmeyi savunmaktadır. Sonuç olarak Paşa "seçici davranarak bir doğu batı sentezi" yapmaya çalışmaktadır (Anay, 1997: 77).

Paşa'ya göre Batı bir medeniyetin ürünüdür ve alınan herşey o medeniyet tarafından üretilen şeyler olacaktır. Oysa bizim de bir medeniyetimiz vardır. Zamanın gerekleri ne ise uyulacaktır, buna direnmek anlamsızdır. Öyle ise yapılacak olan şey Batı'nın güçlü tarafları olan taze bilimsel ve teknolojik yönünü alarak kendi medeniyetimizi canlandırmalıyız. Kısacası, Paşa toplumdan ve toplumsal değerlerden hiç kopmadan devlet yönetiminde ve toplumsal yapıda değişim yapılabileceğini göstermeye çalışmıştır. Bu şekilde Paşa, birilerine "öykünmeden", iç dinamiklerimizin etkisiyle, medeniyetimizin yeniden üretilabileceğini söylemektedir. Paşa, bu düşüncesini tüm Osmanlı vatandaşına uygulanmış olan Mecelle ile eyleme dönüştürmüştür.

Tanzimat dönemi bir "yasama faaliyeti" olarak gerçekleşiyordu. Bu dönemde, pek çok alanda Batı ülkelerine ait, özellikle Fransa'ya ait kanunlar, Türkçe'ye çevrilerek kanunlaştırılıyordu; adeta taklide yöneliniyordu. Paşa'nın dönemdaşlarını eleştirdiği hususlardan birisi de bu konudur. O, kurumların ve kanunların çok dikkatli bir şekilde oluşturulmasını istemektedir. Çünkü, hukuksal olguların temelinde insan davranışları yatmaktadır. Devlet kendini meydana getiren kültürün en yüksek kurumudur. Devlet sadece müesseseler ve yasalar değildir; onların altında bir zihniyet dünyası yatmaktadır. Müesseselere canlılık veren, yasaları yürürlüğe koyan insandır (Niyazi, 2007: 20). Bu nedenledir ki bir yasanın veya müessesenin iyi olması onu uygulamak için yeterli değildir. Aynı zamanda uygulanabilir olmalıdır. Kısacası, halktan onların adetlerinden, düşünsel yapısından kopuk olarak gerçekleştirilen hiç bir şey başarılı olamaz. Tanzimat her ne kadar

bir öğrenme süreci olarak geçse de, aslında karşılaşılan tepkiler nedeniyle, yapılan uygulamaların sürekli gözden geçirilmek zorunda kalması bu savı doğrular niteliktedir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın döneminde eleştirdiği konulardan birisi de dönemin devlet adamlarıdır. Paşa için devlet adamlarının, devletin devamını sağlamak konusunda oldukça önemli bir fonksiyonu bulunmaktadır. Paşa'ya göre; kanun ve usullerin eskimesi tabiatın kurallarından olduğundan dolayı, bu hususu sürekli gözönünde tutarak devlet adamı, kanun ve usulleri devletin ihtiyaçları ve günün şartlarına göre gözden geçirmeli, yeniden yorumlamalı ve her şeyi yerli yerine oturtmalıdır. Devlet adamı da, geleceği planlarken geçmişi iyi bilmelidir (Cevdet, 1983: I/84-89). “*Günün ihtiyaçları ve zamanın şartlarına göre Devletin içerisindeki yabancı otlar sürekli temizlenmelidir*” (Cevdet, 1983: I/60). “*İdareci zamanında yenilik yapmaz ise devlet bahçesini sel alır*” (Cevdet, 1983: I/83).

Ahmet Cevdet Paşa için devlet adamının, geçmişten ders alarak, devleti zamanın ihtiyaçlarına göre dizayn etmesi gerekmektedir. Aslında, Paşa'nın devlet adamına bu kadar önem vermesinin nedeni, aynı zamanda medeniyetin temeli olarak gördüğü ve iyi insanlar yetiştirmek için büyük önem verdiği eğitimin varlık nedeni, yönetimin insan unsuruna yaptığı vurgudan kaynaklandığı söylenebilir. Onun devlet adamlarına bu kadar önem vermesi, eserlerinde de en çok devlet adamlarını eleştirmesine neden olmuştur; özellikle dönemin devlet adamlarını, verdiği örnek olaylar çerçevesinde, pek çok bakımdan eleştirmektedir.

Paşa'ya göre devlet adamı dikkatli ve gayretli olmalı (1983: I/460), devlet işlerine kişisel hırslarını kesinlikle karıştırmamalıdır (1983: I/130). Reformlar yapılırken devlet adamlarının hepsinin birlikte işe sarılmaları gerekir (Cevdet, 1984: III/1471). “*Halkın alışık olmadığı nizamları uygulamak fedakarlık ister, bunun içinde kişisel hırslardan uzak durmak*” gerekmektedir (Cevdet, 1984: IV/2068). Devlet imkanlarını kendileri ve akrabaları için kullanmamalıdır; eğer böyle yaparlarsa devlete bağlı iyi kişiler devletten uzaklaşır (Cevdet, 1983: I/60). Devletin yıkılışında işin ehli olmayanların iş başında olmasının etkisi oldukça büyüktür (Cevdet, 1983: I/55) ve “*devlet işlerinde yakınlık ve dostluk güderek adam kayırmak devlete ihanettir*” (Cevdet, 1984: III/1615).

Oysa, Tanzimat dönemi devlet adamları Paşa'ya (1986: 6/25) göre “savaş döneminde bile birbirleri ile uğraşmışlardır”. Ayrıca, devlet ricali nüfuz kavgası içerisine girmiş (Cevdet, 1986: 6/45) ve kendilerine destek olacak bir elçilik bulmaya çalışmıştır (Cevdet, 1986: 13/15). Bu durumdan istifade eden elçiler de nüfuz yarışına girerek devleti zor durumda

bırakmışlardır (Cevdet, 1986: 6/26). Elçiler devlet işlerine karışmaya başlamış (Cevdet, 1986: 6/51) ve sık sık sadaret değişikliklerine neden olmuşlardır; bu ise yönetimde durgunluk ve karışıklık getirmiştir (Cevdet, 1986: 6/14).

“...Avusturya gazetelerinin bazısında ‘Devlet-i Osmaniyye adeta öldü ve defn olundu. Lakin türbedar kim olacak. Burası cay-i niza’ ve mülâhazadır’ tahrir olunmuş ve diğer Avrupa gazetelerine dahi bu me’alde fıkralar derc olunmakta bulunmuş olduğu halde vükela-i devlet-i aliyye nüfus gavğası ile meşgul idiler. Yek diğeri aleyhinde şikak ve nifaktan başka bir şeye ehemmiyet vermiyorlar idi... (Cevdet, 1986: 6/45).”

...

“Dersaâdet’te azl ve nasb hususuna sefirlerin müdahale etmemeleri için Fransa ve İngiltere devletleri tarafından sefaretlerinr akdemce ta’limat gelmiş olduğu iştirilmiş idi (Cevdet, 1986: 6/51).”

Paşa, Tanzimat döneminde olduğu gibi, kapsamlı bir reformdan yanadır demiştik. O, kısmi iyileşmeler ile sonuç alınamayacağını bilincindedir. Fakat, her ne kadar Tanzimatçıların elinde bir program olmasa da, O tüm değişikliklerin derinlemesine iyi bir şekilde düşünülerek karar verilmesini, karar verildikten sonrada kesinlikle uygulanmasını istemektedir.¹⁰⁶ Eğer, reform “kararlılıkla uygulanmayacaksa”, hiç uygulanmaması daha iyidir (Cevdet, 2010: 81-82). O, Tanzimat ricalini yeterli reformları yapamamakla eleştirmektedir. Paşa’ya göre, bunun nedeni dönem içerisinde istenilen reformları yapacak nitelikte devlet adamının az olmasıdır.

“...Dahilen ve haricen lazım olan malumatı hasıl etmek devletin kuvve-i akilesi makaamında olan vükelaya ait idi ve ser-i karda ihtiyacat-ı zamaniyyeye göre ıslahatı lazime icrasına muktedir zatler bulunmak lazım idi. Halbuki o zaman ser-i kara geçenlerde bu ilmü iktidar yok idi ve Hüsrev Paşa olmasa ihtimal ki asakir-i nizamiyye dahi oldukça yolunda tertip ü tanzim olunamazdı... (Cevdet, 1986: 40/220).”

Ahmet Cevdet Paşa’nın dönemin devlet adamlarını eleştirdiği bir başka konu da, onların lüks ve safahata düşmüş olmalarıdır. Paşa (2013: 342) için idareci örnek olmalıdır ve lüks ve safahattan uzak durmalıdır. Oysa, Tanzimat döneminde lüks ve safahat (Cevdet, 1986: 13/8; 1986: 17/131-132; 1986: 17/142-143) vadisinde yeni bir çığır açılmış olup, bu lüks ve safahat ile memurların harcamaları da artmış ve bu artışlar ithalatı da artırmıştır (Cevdet, 1986: 6/20). Fakat, dönem içerisinde mali durum kötüleşmiş, gelirler gideri karşılamaz olmuştur. Mali işleri düzeltmek için tasarruf tedbirlerine riayet edileceği yerde borçlanma yoluna gidilmiştir. Borçlanmalar da lüks ve safahat için kullanıldığından (Cevdet, 1986: 15/61) dolayı, Osmanlı Devleti ciddi zararlar görmüştür (Cevdet, 1986: 6/21-23). Zamanla da bu işler kamuoyunun muhalefetine (Cevdet, 1986: 6/20) neden

¹⁰⁶ “...işin önü ardı iyice değerlendirilip olgunlaştığında kırıp sarmak gerekir...” (Cevdet, 2010: 99).

olmuştur. Paşa'ya (1986: 39/240) göre, Bab-ı Âli'nin yolsuz ve manasız bu şekilde pek çok işi oluyordu.

Ahmet Cevdet Paşa'nın dikkat çektiği bir başka husus da devlet adamlarının cezalandırılmasına ilişkindir. Paşa'ya (1984: V/2583) göre “*memleketi çalı çırpıdan yani kötülük işleyenlerden temizlemek*” şarttır; ama bu temizlik yapılırken de kanunlar çerçevesinde hareket etmek gerekmektedir. Eğer, adil ceza kanunları ve muhakeme usulü uygulanırsa, verilen cezalar herkese “ibret” olur; ancak “akla estiği gibi ceza verilirse” “*namuslu insanların da kızıp gemi aزی almasına ve namus dışı kimseyi tanımayan insanların ortaya çıkmasına sebep olur*”.

Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimatçıları acelecilikleri ve özellikle taklitçilikleri için de eleştirmektedir (Cevdet, 2010: 256; 1984: IV/2069). Paşa beşeri kanunların temel vasfının değişme olduğunu belirterek, “*zamanın getirdiği değişikliklere karşı durmak bir selin önüne çıkmak gibidir*” demiştir. Bununla birlikte Paşa, başka bir hususa daha dikkat çekmektedir. O'na göre, bir devlette tehlike ve korku, bir durumdan diğerine geçerken ortaya çıkar; dolayısıyla bu geçişte dikkatli, tedbirli ve ölçülü olunmalıdır (Eryılmaz, 2010: 11). Bu noktada, Paşa'nın gelenekçi tarafı ortaya çıkar ve Tanzimat'ın Batı'yı taklit eden davranışlarını eleştirir. Modernleşmenin kaçınılmaz olduğunu kabul eden (Şeker, 2011: 23) Paşa'nın güçlü bir zihni yapısı olduğu için, Batı'nın kültürel unsurları ile karşılaştığında “bocalamamakta”dır; alınması gerekenleri tek tek “seçebilmektedir”.

Ona göre, “*Turşu kurulduğu gün bir şeye benzemez. Fakat, bir zaman geçtikten sonra parçalar kaynaşır ve ağza tat verir*” (Cevdet, 1984: VI/2757). Bu yüzden aceleci ve taklitçi davranmaya gerek yoktur. Ancak, bu eleştirilere rağmen Tanzimatçıları Paşa'dan vazgeçemez; çünkü o sahip olduğu meziyetler bakımından “Tanzimat'ın boşluklarını doldurma görevini (Ülken, 2015: 85)” üstlenmiştir (Turan, 1986: 14).

Bunların hepsi bize Paşa'nın, Tanzimat'ın yakalayamadığı sistematığı yakaladığını göstermektedir.¹⁰⁷ Paşa, Tanzimat'ın getirdiklerini kendi bakış açısı ile değerlendirerek, kendi aletleri ile süreci “inşa” etmeye çalışmıştır. Bu süreçte, Osmanlı gramerinden ipek

¹⁰⁷ Neumann (2009: 84) Ahmet Cevdet Paşa'nın “sistematik bir siyasi düşünür” olmadığını söylemektedir. Paşa, siyasi düşüncelerini eserleri içerisinde belli bir sistematikten uzak bir şekilde yazmıştır. Ancak, bu O'nun sistematik bir düşünür olmadığını göstermez. O'nun sistematikliğinin göstergesi görev aldığı nazırlıkların kurumsallaşması için hazırladığı nizamnameler ve talimatlardır; ve daha önemlisi çalışmalarında bulunduğu Mecelle'dir. Zira, O belli bir düşünce geleneğinden gelmektedir. Ancak, şu söylenebilir, Paşa sistematığı olmayan bir düşünür değil, kurduğu sistematığı uygulayacak zamanı ve ortamı bulamamıştır diyebiliriz.

böcekçiliğinin kurallarına, Bosnalı Müslümanlar'ın uzlaştırılmasından Boğaz sakinlerine hizmet verecek Şirketi Hayriye'nin kurulmasına, Hanefi Borçlar Hukuku'nun kanunlaştırılmasına kadar pek çok alanda çalışmıştır. Bunları yaparken, Osmanlı gramerini modern bir devletin yurttaşları arasında sarıh iletişimi tesis etmenin araçlarından biri olarak gördüğü için hazırlıyor; Hanefi fıkının kanunlaştırılmasını tüm Osmanlı'da geçerli olacak standart hukuk normları oluşturmak için yapıyordu (Mardin, 2011: 54). Ama, meselenin en derinine inerek, teferruatlı bir hazırlık yaptıktan sonra “uygulanabilir” teklifler sunabiliyordu. Dolayısıyla, Paşa'nın Tanzimat'a teorisyenlik yaptığını söyleyebiliriz (Bolay, 2002: 522-523).¹⁰⁸

Ahmet Cevdet Paşa açısından Tanzimat ile ilgili olarak değinilmesi gereken son nokta, modernizme ruh veren pozitivist düşünceye ilişkin olacaktır. Pozitivizm bizde Mustafa Reşit Paşa, Şinasi ve Mithat Paşa'nın hazırladığı zemin üzerinden (Korlaelçi, 2009: 214-215) Tanzimat ile birlikte (Özlem, 2007: 457) düşünce dünyamıza girmeye başlamıştır ve pozitivism olarak, derine inmeden Fransız versiyonu¹⁰⁹ alınmıştır (Özlem, 2007: 458); aynı zamanda pozitivism alınırken eleştirel yaklaşılmamış, hatta kendi içinden gelen eleştirilerde dikkate alınmamıştır (Korlaelçi, 2009: 222).

Ahmet Cevdet Paşa pozitivist kaynaklı materyalist düşüncelere karşıdır (Meriç, 2002: 67). O, güçlü bir bilgi birikimine sahiptir (Öztuna, 2006: 127). “Tam gelenekten yetişmiş” (Bolay, 2007: 255), medrese eğitiminin yanında, doğa bilimlerini de öğrenme ihtiyacı hisseden (Aliye, 1995: 7) Paşa, “akılı” hiç bir zaman geri planda bırakmamıştır. Akla ve akliliğe (rasyonaliteye) önem veren bir düşünürdür (Bolay, 2002: 523). Paşa yaptıklarını mantık esasları üstüne kurmuştur; hatta Belagatı Osmaniye'nin baş kısmına kısa bir mantık bölümü yerleştirmek suretiyle Belagat'ın bile mantık üstüne yapılmasını istemiştir (Bolay, 2007: 115). Ahmet Cevdet Paşa “tarih araştıran ve okuyan, **hakikati kalbi ile hissedip anlayanlar**”ın başarılı olacağı söylemektedir (Cevdet, 2010: 254). Akıl ile öğrenilenin “kalbende” öğrenilmesini ister; yani “akleden kalp olarak öğrenmek”. Bununla birlikte Ahmet Cevdet Paşa, bilimsel ve teknik gelişmelere taraftardır; dolayısıyla, bu yönde

¹⁰⁸ Ahmet Cevdet Paşa, pek çok yazar tarafından, Batılı düşünür ile karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Örneğin; Yahya Kemal Fransızların Thiers'e ve Ümit Meriç (2002) Condorcet'e; Niyazi Berkes (2005) Savigny'e; Cemil Meriç (2013) Edmund Burke'e; Christoph Neumann (2009) Machiavelli'ye benzetmektedir. Düşüncelerini inceleyen yazarlar tarafından, Batı'da bir eş değer bir düşünür bulunmaya çalışılması, O'nun teorisyenliğinin kanıtı olarak düşünülebilir.

¹⁰⁹ Özlem (2007: 458) pozitivistimin bir çok versiyonu olduğunu söylemektedir. O'na göre, “aydınlanma ve pozitivism, İngiltere, Almanya ve İtalya'da Fransa'dakinden bazı önemli farklılıklar gösterir”. “Pozitivism Fransa'da epistemolojide ağırlıklı olarak rasyonalist iken, İngiltere'de hemen tümüyle duyumcu ve deneyimcidir”.

ilerleme olacağını düşünür. Ama, ondaki bu ilerleme fikri “insanın konumunu” değiştirmez (Neuman, 2000: 147). Dolayısıyla, Paşa, pozitivistler ile aynı çizgide durmaz.

Sonuç olarak Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti’nin çöküş döneminde yaşamış bir düşünür olması nedeniyle, Osmanlı Devleti’ni canlandıracak, ona tazelik kazandıracak reformların yapılmasını istemektedir. Tanzimat Fermanı ile başlayan ve kendisinin de aktif olarak görev aldığı Tanzimat Dönemi’ni yeni bir çığır olarak görmesi bu bakımdan önemlidir. Ahmet Cevdet Paşa’nın başlangıçta Tanzimat için büyük umutlar beslediğini; ama dönem içerisinde yaşadığı ve şahit oldukları çerçevesinde yaptığı eleştirilere bakarak, Paşa’nın bu umudunun zamanla azaldığını da söylemek mümkündür. Bu umut kaybını O’nun “*Biz o zamanlarda ne kadar ileri gidiyoruz der iken ne kadar geri gittiğimizi ve kuvvetimizden ne mertebe düştüğümüzü çok sonra anladık*” ifadesinde bulabiliriz (Cevdet, 1986: 40/221). Aslında, Paşa’nın bu umut kaybını Tanzimat’ın kendisinden değil, Tanzimat’a yön veren devlet adamlarından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Çünkü kapsamlı reformların yapılmasına taraftar olan ve devletin bu suretle yeniden canlandırılacağını söyleyen Paşa, reformların gerçekleştirilmesinde önemli unsurun insan olduğunun bilincindedir. Bunun içinde Tanzimat dönemi devlet ricalini, taklitçiliğe yöneldikleri, işin aslı yerine teferruatı ile uğraştıkları, lüks ve safahata düştükleri, kendi çıkarlarını ön planda tuttukları gibi pek çok yönden uzun uzadıya eleştirir.

Ahmet Cevdet Paşa, modernleşmeye karşı değildir; ama bu süreçte yaşanacak değişimin yönü ve şeklini önemser. Sağlam bir bilgi birikimine sahip olan Paşa’nın değişim konusunda bir yönü ve yörüngesi bulunmaktadır ve bu sayede problemleri kavrama ve çözüm üretme kapasitesine sahiptir. Dolayısıyla, o Batı’yı taklit etmek suretiyle Batı’nın ürettiklerini tüketmeye karşıdır. Değişimi tabi bir olgu olarak gören Paşa, geçmişten devralınan tecrübeler silinip atılmadan ve taklide yönelmeden iyi düşünülmüş kapsamlı reformların yapılmasını istemektedir. Yani, Paşa yıkılanın yerine daha iyisini koyma taraftarıdır. Ayrıca, kamuoyunu sürekli gözetken ve adetlere verdiği önemle aslında insanları anlamaya çalışan Paşa, kurumların toplumsal meşruiyet temelinden yoksun yaşayamayacağını da bilincindedir. Bu çerçevede dönemin eleştirisini yapan Paşa’nın, Tanzimat dönemi devlet adamlarının sığ bir düşünceye sahip olduğunu ima ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü, güçlü bir zihni yapıya sahip olunması durumunda, taklide düşmeden kendimize yeni bir zemin yakalayabilirdik. Oysa, Paşa’nın üstü örtük bir şekilde söylediği gibi, Batı’yı tam olarak anlamadan taklide düşmekle kendi fikri üretim kapasitemizi düşürdük ve tarihsel süreç içerisinde oluşturduğumuz zeminimizi de kaybettik.

Dolayısıyla, yeni bir çıkış olarak gördüğü ve büyük umutlar beslediği Tanzimat'ın bu şekilde sığlaşması Ahmet Cevdet Paşa'yı üzmüştür diyebiliriz.

Bununla birlikte, Ahmet Cevdet Paşa'nın Tanzimat için yapmış olduğu eleştirilerin hemen hemen günümüz yazarları tarafından da yapıldığı görülmektedir. Bu da yaşadığı dönemi çok iyi okuyabilen Ahmet Cevdet Paşa'nın ne kadar büyük bir bilgi birikimine sahip olduğunu ve Tezimizde iddia edildiği gibi, düşünce tarihimizdeki önemli şahsiyetlerden birisi olduğunu göstermektedir.

4.2. Ahmet Cevdet Paşa'nın Geleneksel Yönü, Muhafazakârlığı ve Modernizme Bakışı

Osmanlı'nın geri kalmasının en önemli nedenlerinden birini “kanun-i kadime” bağlı olmamakta gören (İzgoer, 2014:212; Anay, 1997: 72; Atalay, 1975: 350) Ahmet Cevdet Paşa eserlerinde bu durumu sürekli zikretmiştir. Kökeni geleneğe dayanan kanun-i kadim “öteden beri uygulanan kuralların kanunlaştırılması”dır (Öz, 2015: 182).¹¹⁰ Paşa (2013: 901-902), zaman içerisinde oluşturulan “usul ve adetlerin” önemli olduğundan bahsederek, devleti (2013: 953) “birçok köklü kanuna bağlı bir cemiyet” olarak görür. Görüldüğü gibi Ahmet Cevdet Paşa gelenekselci bir bakış açısına sahiptir. Onun için, “tarihi tecrübeye her zaman sahip çıkar” (Şeker, 2011: 45) ve geçmişten devraldığını mükemmelleştirerek korumak ister (Meriç, 2013: 123). Onun bu düşüncesi Tanzimat sürecinde yapmış olduğu tüm çalışmalara yansımıştır. Örneğin, başkanlığını yaptığı Arazi Komisyonu'nda bir Arazi Kanunu hazırlamak için, önce “yürürlükte bulunan tüm hükümler toplanmış”, sonra zamanın ihtiyaçlarına göre gözden geçirilerek “yeni bir kanun” hazırlanmıştır (Mardin, 2009: 49).¹¹¹

¹¹⁰ Öz (2015: 182) Kanun-i Kadim ile ilgili olarak şunları söylemektedir: “Osmanlı yönetim sisteminde iki temel kavram çok merkezi bir yer tutar: Şeriat ve kanun. Burada söz konusu olan kanun hükümdarın yasama hakkının bir ürünüdür, fakat bunun kökeni geleneğe dayanır. Bir başka deyişle bu, öteden beri, uygulanan kuralların kanunlaştırılmasıdır. Buna şartlara göre yeni bir şekil veriliyor ama bu temelde gelenekten gelir, örften gelir. Buna da kanun-i kadim denir ve Osmanlı literatüründe şöyle açıklanır: Kadim oldur ki ne zaman başladığını kimse hatırlamaz.”

¹¹¹ Paşa (1986: 14/45) Tezâkir'de bu komisyonun çalışmaları için şunları söylemektedir: “Mukaddema bir arazi kanun-namesi tertib ve tanzim olunmak üzere Beylikçi dairesinde teşkil olunan komisyonun riyaseti uhde-i aciziye ihale buyrulmuş idi...Komisyona asıl sermaye verev Sa'da Efendi ki Sultan Süleyman zamanından beri arazi hakkında yapılmış olan kanunları kuyudundan çıkarıp cüz' cüz' komisyona verdi. Bunlar komisyonca ebvab ve fusule taksim olunarak ve icabı vakt ü hale göre bazıları ta'dil ve lüzum görülen bazı mevaddı kanuniye dahi ilave olunarak bir kanunname lahiyası tanzim olunduki hala Düstur'da münderic olan arazi kanun-name-i hümayunu'dur...”

Ahmet Cevdet Paşa geleneğe önem verdiği için gelenekselci bir düşünür olarak zikredildi. Oysa Paşa, gelenekselci olmakla birlikte “muhafazakâr bir düşünür” olarak da nitelendirilmektedir (Gencer, 2011). Paşa’nın görüşlerinin tam olarak anlaşılabilmesi için kısaca muhafazakârlığa değinilerek ve gelenekselcilikten farkını ortaya koymakta yarar bulunmaktadır.

Muhafazakârlık, modernleşme süreci karşısında, “bu sürecin çözdüğü siyasal, toplumsal ve kültürel yapıların, daha doğrusu o yapılara yüklenen anlam ve değerlerin sürekliliği adına gösterilen tepkiye” dayanır (Bora, 2014: 54). Modernleşme ile muhafazakârlık arasında “bir refakat ilişkisi vardır” ve muhafazakârlık, “bütünüyle ve topyekun aydınlanma karşıtlığı olmaktan çok aydınlanmanın radikalizmine bir karşıtlıktır (Bora, 2014: 71). Muhafazakâr düşüncenin belli başlı temaları bulunmaktadır. Bunlardan birisi insanı “sınırlı bir varlık” olarak görmesidir. Bu düşünce, aklın sınırlılığından ve organik toplum anlayışından kaynaklanmaktadır. Muhafazakârlar “soyut akıldan hareketle topluma ilişkin sorunların çözümünü bir tür projecilik” olarak görürler. Ama, muhafazakarlar akıl karşıtı değildir; ama sınırlı insan aklı ile birlikte “ulusların ve çağların birikiminden faydalanılması gerektiğini” söyleyerek “geleneklere” vurgu yapmaktadırlar (Akıncı, 2012: 63-70). Bu vurguda muhafazakârlığın başka bir teması olan “geleneğe” işaret etmektedir.

Gencer (2014: 51-54) geleneği “bir dünya kurma tecrübesi” olduğunu belirterek, onu toplumsal istikrar ve meşruluğun kaynağı olarak görür ve geleneğin dört karakteristiğinin bulunduğunu söyler: 1- Gelenek, zaman boyutu itibariyle, “istikrar içinde süreklilik” gösterir. 2- Gelenek realiteyi sürdürmek istediği için “realisttir”. 3- Gelenekler hayatı tüm yönleri ile kapsadığı için “bütünlüklü” bir özelliğe sahiptir. 4- Gelenekler, bugünü yarına bağlayarak “kemale (mükemmele)” ulaşmak ister.

Akıncı’ya göre (2012: 73) muhafazakâr düşüncede geleneğe önem verilmesinin nedeni “insanın sınırlı bir varlık olarak her şeyi anlamasının mümkün olmadığına ilişkin inanç ve deneyim yolu ile edinilen bilginin önemi”dir. Muhafazakârlığın özünde “geçmiş ve geçmişten kalan kurum ve değerlere duyulan derin bir saygı” bulunmaktadır (Nispet, 1990: 118’den aktaran Akıncı, 2012: 73).

Bu noktada bir hususa dikkat çekmekte fayda bulunmaktadır. Muhafazakârlar ile gelenekçiler birbirinden farklıdır, muhafazakârlar gelenekçi olabilirler, fakat her gelenekçi muhafazakar olamaz (Akıncı, 2012: 74). Muhafazakârlık ve gelenekselcilik terimleri 19. yüzyılda doğmuştur. Muhafazakârlık, devrim ile gelen modernliğe bir tepkidir; dolayısıyla

radikal değişikliklere karşıdır, ama muhafazakâr tedrici bir dönüşümden yanadır (Gencer, 2011: 12). Gelenekçilikte ise “durağan bir hayata tutunma eğilimi” bulunmaktadır ve önceden tasarlanmış değişimlere karşıdır (Akıncı, 2012: 75). Gencer (2011: 13) muhafazakârlık ile gelenekselcilik arasındaki farkı şöyle formüle eder: “...*Muhafazakârlık, modernlik denen modern hayat tarzına, gelenekselcilik ise modernizm denen modern düşünce tarzına tepkiden doğar. Bu itibarla muhafazakârlık, fundamentalizm ve devrimciliğin; gelenekselcilik ise modernizmin zıddı olarak belirir...*”

Diğer taraftan muhafazakâr düşüncenin başka bir teması da toplumu önceleyen yönüdür. İnsan sınırlı bir varlık olduğu için toplum içerisinde yaşaması zorunludur. Bu anlayış ile birey tamamen toplum içerisinde eritilmemekte, önemsenmemekte, ancak değerinin toplum içerisinde bulunacağı düşünülmektedir. Yine, muhafazakârlarda din önemlidir; çünkü muhafazakârlara göre din toplumu bir arada tutan manevi bir bağdır. Muhafazakâr düşünürler için toplumsal istikrar da oldukça önemlidir. Toplumun değişeceğini kabul ederler; ama bu değişim ani olmamalıdır, toplumun istikrarını bozacak şekilde cereyan etmemelidir. Bu bakımdan muhafazakârlar “çekingen yenilikçidir, değişimi sevdikleri için değil aksine kaçınılmaz oldukları için kabul ederler”. Bu toplumsal istikrar endişesinden kaynaklanmaktadır. Bu bakımdan muhafazakâr düşünürlerde toplumun istikrarı üzerinde duran bir “otorite” fikride ön plana çıkmaktadır. Ancak, bireyi de bu otorite karşısında savunmasız bırakmazlar; aracı kurumları önemserler ve bunlarda her topluluğun kendi tarihi tecrübesi içinde gelişir. Kısacası muhafazakârlık Mannheim’in anlatımı ile “bilinçli bir gelenekçiliktir” ve Aydınlanma, Fransız ve Sanayi Devrimi karşıtlığı ile oluşan siyasal bir birikimdir (Akıncı, 2012: 76-85).

Diğer taraftan, birinci bölümde değinildiği gibi, modernleşme süreci geleneksel toplumların modern toplumlara evrilme sürecidir. Bu süreçte geçmiş yıkılarak, geçmiş ile bugün arasındaki bağ kesilmekte ve akla dayalı bir gelecek kurulmak istenmektedir. Dolayısıyla, bu “yeni” içerisinde geçmişe ait olan “din ve gelenekte” dışlanacaktır. Eski ile yeni arasında oluşan bu gerilim esnasında, yeni eskiye meydan okuyacak ve hayat hakkını sınırlamaya çalışacaktır. Bu noktada değinilmesi geren başka bir konuda modernleşme sürecinde geleneği korumak için nasıl hareket edildiğidir?

Bunu açıklamak için Toynbee’nin geliştirdiği “tahaddi ve karşılık” modeline bakılması gerekmektedir. Toynbee’ye göre, kültür yayılmaları karşısında mağdur olan kültür iki şekilde tepki verir. Birincisi, kültür saldırısı karşısında kendi kültürüne daha çok sarılma

şeklinde ortaya çıkan pasif bir karşılık verme anlamında “zealotizm¹¹²”dir. Zelotizm de, modern hayat ve düşünce tarzı ile her hangi bir etkileşim yaşamaz. İkincisi ise, mağdur olan kültürün hayatta kalmak için aktif bir karşılık vermesi anlamında “herodianizm¹¹³”dir. Herodianizm’de yabancı kültür ile bir uzlaşma aranır ve mağdur olan kültürün yeniden yorumlanması suretiyle yabancı kültüre karşılık verilmeye çalışılır. Zelotizm, fundamentalizm, herodianizm ise gelenekselciliğe tekabül eder (Gencer, 2011: 8-9). Bunlardan birincisini pasif, ikincisini de aktif muhafazakarlık (Gencer, 2014: 381-420) olarak nitelendirebiliriz.

Bu teorik çerçevede Ahmet Cevdet Paşa’nın siyasal görüşlerini değerlendirdiğimizde, onun muhafazakâr bir düşünür olduğunu söyleyebiliriz. Öncelikle, değinildiği gibi modernleşmenin kaçınılmaz olduğunu bilen Ahmet Cevdet Paşa, modernleşmenin karşısında değildir. Toplumsal hayatın donmayacağını bilen ve zamana ayak uyduramayanın yokluk denizinde yok olacağını söyleyen Paşa hiç bir zaman değişimin karşısında durmaz; ama değişim yolunda geleneği de silip atmaz.

Cevdet Paşa, geleneklere önem vermektedir ve geleneklerin korunmasını savunmaktadır. Ama bu savunma “tutucu” bir özellik göstermez ve toplumun durağanlaşmasına neden olmaz. Diğer taraftan, değişme adına geçmişten kopmak istemez. Ona göre, geleneğin inkâr edilmesi ne kadar yanlış ise, geleneğe sınımsız bağlı kalarak “iktiza-yı tebeddülât-ı zamaneye karşı durup değişmemekte” o kadar yanlıştır (Meriç, 2002: 43). İlahi kanunlar dışındaki kanunlar Paşa’ya (1983: I/84) göre sürekli olarak değişir, yapılması gereken “mevcut nizamı dikkate alarak, zamanın şartlarına göre yorumlamaktır”. Kısacası, Paşa, tarihten süzülüp gelen bilgi birikiminin sunduğu referans noktalardan hareketle öncelikle günün sorunlarını kavramaya çalışmakta, sonrada bu sorunlara çözüm yolları aramaktadır.

Ahmet Cevdet Paşa için toplum ve aile¹¹⁴ oldukça önemlidir. Çünkü insan yalnız yaşayamaz, insanlar toplum içinde yaşar ve kendisini ancak toplum içinde geliştirir. İnsanlar “gemi serbest bırakılmış hayvanlara benzer”, bu nedenle de insanlar bir takım

¹¹² Toynbee (2011: 161) “zealot”luğu şöyle tanımlamaktadır: “Zealot bilinmeyenden kaçan; yabancı birisi karşısına son model silahlar ile çıkıp üstün taktikler ile savaşa girdiğinde ve bu karşılaşmada durumu kötüye gittiğinde, kendi geleneksel savaş tekniğini titiz bir biçimde uygulayan insandır.”

¹¹³ Toynbee (2011: 166) “herodian”lığı şöyle tanımlar: “Herodian bilinmeyen tehlikesinden korunmak için en etkin yolun, sırrını keşfetmekte yattığı ilkelerine göre hareket eden insandır; kendisinden becerili ve daha iyi silahlanmış olan birisi ile karşılaştığında geleneksel savaş tekniğini unutarak düşmanın taktik ve silahıyla savaşmayı öğrenen insandır.”

¹¹⁴ Ahmet Cevdet Paşa’nın, aldığı görevler nedeniyle ailesinden uzak kaldığı dönemlerde, aile üyelerine yazdığı mektuplar (Cihan, 2007) incelendiğinde aileyi ne kadar önemseydiği görülür.

kurallar ile sınırlandırılması gerekmektedir; “adabı medeniyye ve kavanin-i siyasiye” bunun için gereklidir ve bu toplum sözleşmesi ile hakların devredildiği devletin görevidir (Meriç, 2002: 32-33).

Paşa’nın düşünce dünyasında devletin önemli bir yeri (Neumann, 2009: 85) vardır; ancak, Yahya Kemal’in söylediği gibi Paşa “fertleri devlete feda etmez” ve müdafaa eder; ama devleti basit halk ihtilallerine de feda etmez (Meriç, 2002: 11). Fransız İhtilali’nden sonra artık, eski hale geri dönülmeyeceğini ve İhtilal’in Osmanlı’ya açık bir tesirinin olacağını da bilincinde olan Paşa, büyük alt üst oluşlar istemez (Meriç, 2002: 68-69). Dolayısıyla, Paşa (1984: III/1539-1540) ihtilallere karşıdır. Bu yüzden Paşa, evrimcidir ve bu yönü ile de İngiliz siyasal sistemine yakın olduğu söylenebilir.

Ona göre Fransa’da halk çok sıkıştırılmıştır ve İhtilal olmuştur. Yani, Fransa’da yeterli özgürlük ortamı olmadığı için ihtilal patlak vermiştir; çünkü “*men edilen şey hırsla istenecek*”tir (Cevdet, 1983: I/190).¹¹⁵ İngiltere’de ise, vatandaşın istekleri karşılanarak, sistem zamanla evrilmiştir. Diğer taraftan, ihtilal başladığı zaman, bunun önüne geçmekte oldukça zordur (Meriç, 2002: 68). Anlaşılacağı gibi Paşa, toplumsal değişimin evrim şeklinde olmasını ister ve “kişi engel olunan şeye karşı hırs duyduğu” (1984:VI/2757) için de “istibdadı” sevmez (1986:13/21).

Diğer taraftan, hukukçu, dilci, sosyolog gibi bir çok özelliği olan Ahmet Cevdet Paşa, asıl eğitimini İslami ilimler üzerine almış olması nedeniyle aynı zamanda, bir “din alimidir” ve İslam onun fikri dünyasında çok önemli bir yer işgal eder. Onun için “inkiraz” döneminde “İslam Osmanlı Devleti’nin kurtuluşunda önemli bir kaynak ve çare olabilir” (Sözen, 1998: 175). Çünkü, daha önce İslam sayesinde büyük ilerlemeler sağlanmıştır, yine sağlanabilir. O, akla ve dine uymayan her şeyi reddeder. Ayrıca, “*kötü ahlakın ileriye göremediğini*” söyleyen Paşa (2013: 879) iyi ahlaka önem verir; iyi ahlaka kaynaklık eden de dindir. Yine, Paşa (1984: IV/2170) milletten millete büyük farklar olduğunu ve Müslümanlar’ın Hristiyanlar’dan ayrı olduklarını belirterek; İslam’ın Osmanlı’yı bir arada tuttuğunu ve eğer dince bir ihtilaf ve ihtilal araya girmez ise bütünlüğünün bozulmayacağını söyler.

İnsanın toplum içinde yaşadığını ve devletin koruması sayesinde de kendisini geliştirdiğini söyleyen Ahmet Cevdet Paşa için toplum ve devlet önemlidir, ama bunlar insan içindir; din ise toplumu bir arada tutan manevi bir bağıdır. Toplumsal alt üst oluşlara neden olduğu için

¹¹⁵ Paşa (1983: I/53), IV. Murat’ın kahvehaneleri ve tütünü yasaklamasının, bunların tiryakilerini cezalandırmasının, halkın kahvehanelere ve tütüne olan “hırs ve isteğini” azaltmadığını; aksine, artırdığını söylemektedir.

ihtilalları sevmeyen Paşa, toplumsal değişimin evrimsel olarak gerçekleşmesine taraftardır. Toplumsal sürekliliği sağlamak anlamında geçmişin tecrübesine, yani tarihe büyük önem veren Paşa, tarihi de bu sürekliliği sağlayacak bir araç haline getirir. Bunların hepsi birlikte düşünüldüğünde Ahmet Cevdet Paşa muhafazakâr bir düşündürdür. Daha önce değinildiği gibi Paşa, modernleşme sürecinde hayat sahasını korumak amacıyla aktif bir tutum sergilediği içinde aktif bir muhafazakârdır.

Paşa ile ilgili olarak tam bir değerlendirme yapmak için, onun değişimi nasıl yorumladığına bakmak gerekmektedir. Çünkü, yaşadığı dönem hemen hemen her alanda büyük değişikliklerin yapıldığı bir dönemdi ve bu dönem içerisinde oluşturulan kurumların çoğu da “yeni” olan kurumlardı. Bu bakımdan Paşa’nın geçmişten kopup kopmadığını da değerlendirmemiz gerekmektedir.

Paşa, “tabii bir tekâmüle ve müesseselerin bu tekâmül içinde değişimine taraftardır” (Ortaylı, 1986: 170). Değişimleri kabul ederek “ihyacı” (Neumann, 2000: 206) ama ihyaya dayanan “inşacı” bir düşünceye sahiptir. Amaç, geleneği ihya etmektir. İhya, ise her şeyi yeniden sıfırdan ortaya çıkarma inşa etmek değildir. Geçmiş tamamen ortadan kaldırmadan, onları yok etmeden, geçmiş ile irtibatı koparmadan, her şeyi yeniden “inşa” etmek “ihya”dır. Aksi halde tarihi ve kültürel devamlılık ortadan kaldırılır (Bolay, 2007: 276), bunu ise Paşa istemez. Kısacası, Paşa’nın “kendiliğinden” olan değişimleri istediğini, “toplumsal dengeyi ve ahengi alt üst edecek” tarzdaki köklü değişikliklere de karşı olduğunu” söyleyebiliriz.

Bu yönü ile aktif muhafazakar olan (Gencer, 2014: 399-413; 2011: 20) Paşa, zamanın ihtiyaçlarına göre “güzel yenilik anlamında değişimi” kabul etmektedir. O, gelenekseli “düzelterek korumak” istemektedir. Paşa’nın (1983: I/84) amacı, “**devletin eski kanunları ve eski durumu ile kabullenilecek gelişmeyi bulmaktır**”, yani, “değişen ile değişmeyen arasında optimal dengeyi” yakalamaktır (Gencer, 2015: 69). Paşa, Osmanlı’nın olgunluk çağı olarak nitelenen ve Kanuni döneminin ihtişam ve şevketini yansıtan ideal döneme ait devlet teşkilatı ve toplum yapısını anlatan kanun-ı kadime (Öz, 2015: 110) aykırı olarak ortaya çıkan değişiklikleri “bid’at” olarak eleştirir; ama bid’at’ı iyi ve kötü olarak da ayırır.

Bid’at Arapça’da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek anlamlarına gelen “bd’a” kökünden türemiş olup, “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan şey” anlamındadır. Bid’at çıkarmaya “ibtida”, çıkaran veya işleyene de “mübtedi” denir. Bid’at’ın geniş ve dar olmak üzere iki anlamı vardır. Geniş anlamda Hz.

Peygamber'den (S.A.V) sonra ortaya çıkan her şeydir. Bu anlamda “dini mahiyette görülen amel ve davranışlardan başka günlük hayat ile ilgili olarak sonradan ortaya çıkan yeni fikirler, uygulama ve adetler” bid’at sayılmıştır. Dar anlamda da, Hz. Peygamber'den (S.A.V) sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilave veya eksiltme özelliği taşıyan her şey”dir. Buna göre “dinle ilgisi ve dini mahiyeti bulunmayan şeyler bid’at sayılmaz; bu bakımdan örf ve adet türünden olan davranışlar bid’at kavramının dışında kalır. Her iki anlamın kesişim noktası, “dinden olmadığı halde sonradan ortaya çıkan dini inanç ve uygulamaların reddedilmesi” gerektiği hususudur (İslam Ansiklopedisi, 1992: 6/129-131). Netice itibariyle “biad’at sadece inanç ve ibadet alanında ortaya çıkan ve dinin aslında Kur’an ve sünnette olmayan uygulamalardır” ve bid’ate karşı olmak ile sünnetin yerini alarak, sünneti işlevsiz hale getirecek değişikliklerin önüne geçilmek istenir. Ancak, bid’at “inanç ve ibadet sahasının dışına çıkarak hayatın tüm alanlarındaki yeni gelişmeleri kapsayacak şekilde tanımlamak; hayatın durağanlaşmasına, değişime kapıların kapanmasına ve çağın gerektirdiği donanımdan mahrum olmaya sebep olacaktır”. Oysa, İslam, temel ilkelere aykırı olmadığı sürece yeniliklere izin vermiştir (Hadislerle İslam, 2013: I/691-699).

Anlaşılabacağı gibi, İslam’da bid’at yani, köklü değişiklikler reddedilir. Ancak, bid’at iki şekilde karşımıza çıkar. Birincisi, “kötü yenilik” anlamında “bid’at-ı seyyie” olarak adlandırılır. İkincisi ise “değişen beşeri ihtiyaçlar karşısında makul ve makbul olarak kabul edilen ve “iyi yenilik” anlamında “bid’at-ı hasene” olarak” adlandırılır. Dolayısıyla, reddedilen bid’at “bid’at-ı seyyie”dir. Bid’at-ı hasene ise, günün ihtiyaçlarına cevap vermeyi sağladığı için, kabul edilmektedir. Bu ikisinin birbirinden ayrılması “icma-yı ümmet denen ve alimlerin ittifakı sonucunda belirlenir” (Gencer, 2015: 68-69).

Ahmet Cevdet Paşa da aktif bir muhafazakâr olarak “güzel yenilik” (Gencer, 2015: 69) anlamında” bid’at-ı haseneyi kabul eder. Yani, günün gelişmelerine uygun olarak, dinin aslını bozmadan, meydana çıkan yenilikleri uygun bulur (Sözen, 1998:162).¹¹⁶ Ona göre, “dinin hükümlerinin değişmesi mümkün değildir, ama siyasi meselelerde zamanın icablarına göre değişiklik” yapılabilir (Sözen, 1998: 174).

¹¹⁶ “...Bid’at’ı seyyie ile bid’at-ı haseneyi fark ve temeyyüz etmek lazımdır. Sonradan zuhur etme nice şeyler vardırki hasenatdan ma’duddur ve insan medeni’t-tab olduğu cihetle bir raddede durmayup, fûnun ve sanayi’ muhteri’a hasebiyle alem terakkide kat’-ı mesafe edegeldiğinden...” (Tarih-i Cevdet VII/191’den aktaran Sözen, 1998: 162, 30 nolu dip not).

“...ahvali politikiyeye vakit be vakit tehavvül eder hususattandır. Din ise paydar ve ber-karar olan bir emr-i şeriftir. Böyle mutala’at-ı mahsusa ile kava’id-i diniyyeyi yerinden oynatmak reva değildir... (Cevdet, 1986: 40/165)”

Ahmet Cevdet Paşa değişimleri isterken, köklü ve geçmişten kopuşu isteyen değişikliklere taraftar değildir. Ona göre, ihtilaller bir kez başladığı zaman sonunun nereye varacağı bilinemez. (Meriç, 2002: 70-71). Bu nedenle Paşa tedrici/evrimci bir tutum sergiler. Sonuç olarak Paşa, gelenekleri düzelterek korumak taraftarıdır ve geleneği yıkacak olan köklü değişikliklere, yani bid’at-ı seyyie kabilinden “def’aten, küllî” değişikliklere karşı çıkmakta, bid’at-ı hasene kabilinden olan “kısmî, tedricî” değişikliklere de taraftar olmaktadır (Gencer, 2015: 70).

Bu bölümde değinilmesi gereken son bir husus ise Tanzimat Dönemi’nde gerçekleştirilen yeniliklerin Paşa yönünden nasıl değerlendirilmesi gerektiğine bakmaktır. Adeta bir beka sorununun yaşandığı ve hemen hemen her alanda etkisi hissedilen bir dönemde, Paşa toplumsal kopuşa ve toplumun alt üst oluşumuna sebebiyet verecek yeniliklere müsaade etmiş midir? Yani, Paşa gelenekten kopmuş mudur?

Bu sorulara Tanzimat Dönemi içerisinde veya öncesinde kaldırılan veya yeni kurulan kurumlara yönelik düşüncelerinde bulabiliriz. Belirtildiği gibi, muhafazakârlar için bir şey sırf geleneksel olduğu için devam ettirilmez. Geleneğin devamı için onun toplumun ihtiyaçlarını karşılıyor olması gerekmektedir. Eğer toplumun ihtiyaçlarını karşılamıyor ve günün şartlarına göre “ihya” edilemiyorsa, bid’at-ı hasene çerçevesinde bunların kaldırılmasının topluma olumsuz bir etkisi bulunmayacaktır ve geçmişten kopuş yaşanmayacaktır. Elbette Paşa, eserlerinde örnekler vermek suretiyle “kadimden gelen usul ve esaslara” uymamanın olumsuz neticelerini örnekler vererek eleştirir.¹¹⁷ Ona göre “gelenekleri değiştirmek zor ve tehlikelidir” (1984: III/1172), ama değişmez de değildir.

Paşa, halka zulüm haline dönüşen iltizamın kaldırılmasına (1983: II/1100-1101), iktisadi yönden problemler yaratan ve zararlı olan yedi vahid usulünün kaldırılmasına (1983: II/986), zamanla haksız kazanca dönüşen müsaderenin kaldırılarak can ve mal güvenliğinin getirilmesine (2010: 256; Aliye, 1995: 45-46) karşı çıkmaz. Paşa’nın öne sürdüğü gerekçelere bakarsak bunların zaten toplum nezdinde bir karşılığı kalmamıştır veya can ve mal güvenliğinde olduğu gibi, toplum tarafından da talep edilmiştir. İslam’a aykırı bir uygulama olamayınca da kabul etmekte bir beis yoktur. Diğer taraftan Paşa için toplumsal adaletin sağlanması da önemlidir, ona göre “dünya adalet ile nizam bulur”. Öyle ise dinin

¹¹⁷ Bu konuda bazı örnekler için bakılabilir: Cevdet, 1983: I/85-91; 1983: II/1120; 1984: IV/1940-1941.

temeline aykırı olamayan ve toplumsal adaleti sağlayan değişimler Ahmet Cevdet Paşa için kabul edilebilir ve geçmişten kopmak olarak görülmeyebilir. O “hurafe ve bidat” adı altında tarihi tecrübenin tasfiye edilmesine karşıdır (Şeker, 2011: 23) ve bu yönü ile Paşa Şeker’in (2011: 38) deyimiyle “eskinin de yeninin de hakkını” vermiştir.

Son olarak Paşa’nın “yeniçeriliğin kaldırılmasına” nasıl baktığını değerlendirmek suretiyle, onun gelenekten kopup kopmadığını netleştirebiliriz. Ahmet Cevdet Paşa Tarihi’nin (1983; 1984) pek çok yerinde yeniçerilerin kanun-i kadime uymayarak düzeninin bozulduğunu, askeri olarak başarı gösteremediklerini, bir zulüm aracına dönüştüklerini, halka zulüm ettiklerini ve dolayısıyla kaldırılmalarının (1984: VI/2964) gerektiğini söyler. Halkında yardımıyla yeniçerilik “Vak’a-yı Hayriye” olarak nitelendirilen olay ile ortadan kaldırılmıştır. Anlaşılabacağı gibi, Paşa Tarihi’nde yeniçeriliğin kaldırılmasını doğru bulur.

Ümit Meriç’e göre (2002: 106) Paşa, Tarih-i Cevdet’i yazmaya başladığında yeniçerilik kaldırılmıştır ve dolayısıyla, bir emr-i vaki karşısında, “*yeniçeriliğin ilgasının halka ve tarihe karşı müdafaasını yapmak zorunda*” kalmış; Paşa, görevini “*bir meslek borcu*” olarak yerine getirmiş ve Tarih’inde uzun uzadıya yeniçeriliğin bozuluşunu anlatarak, “*yeniçeriliğin ilgasına bir nevi yasallık berati*” hazırlamıştır. Yazar, devamla Tezakir’de yer alan bir mektuptan¹¹⁸ hareketle, aslında Paşa’nın bu düşüncüyü yansıtmadığını ima ederek şunları söyler: “*Ama bu şuurlu devlet adamının gerçek düşüncesini bir mektubunda buluyoruz*”.

Yine aynı bakış açısından Şeker (2011: 104) Paşa’nın “Yeniçeri Ocağı dağıtılarak yapılacak ıslahatın bir karşılığı olmadığını fark ettiğini” söylemektedir. Devamla:

“Cevdet Paşa kaldırılışına kadar ıslahat seline karşı çıkan Yeniçeriliğin kaldırılmasının, devletin öteden beri sürdürülen kadim düzenini alt üst ettiğini ifade ederek yeniçeriler ile saf tutmuştur. Başka bir ifade ile Cevdet Paşa’nın yeniçeriliğin kaldırılmasını onaylar gibi yapıp, -özellikle de Tezakir’de görüleceği gibi- esasen Tanzimat’ın siyasi köklerini tenkite tabi tuttuğunun bir göstergesidir... Yeniçeriliğin kaldırılmasının devleti yıkmakla eş anlamlı olduğunu ima eden satırları, Paşa’nın askeri ıslahatlarda durulması gereken bir sınırın olduğunu göstermektedir”.

Yine, Şeker (2011: 91; 2012: 61) Paşa’nın yeniçeriliğin kaldırılmasıyla “*ehl-i İslam’ın kuvve-i asabiyesinde za’f geldi*” hükmü ile ıslahatların devlet için ne anlama geldiğini

¹¹⁸ Cevdet, 1986: 40/218-222.

özetlediğini ve “Biz o zamanlarda ileri gidiyoruz der iken ne kadar geri gittiğimizi ve kuvvetimizden ne merteye düştüğümüzü çok sonra anladık” dediğini söylemektedir.¹¹⁹

Paşa, Tarih-i Cevdet’i vakanüvislik görevi esnasında yazmıştır ve dolayısıyla “resmi” bir boyutu bulunmaktadır. II. Abdülhamit’e takdim ettiği için de, Ma’ruzat’ın da resmi bir boyutu bulunmaktadır. Tezakir’i ise bir yere vermediğinden dolayı bu eseri resmîyetten uzaktır (Şeker, 2012: 60).¹²⁰ Paşa’nın yeniçeriliğin kaldırılışı ile ilgili olarak söyledikleri de, resmîyetten uzak olarak yazdığı Tezakir içerisinde yer alan bir mektuptur. Söz konusu mektup, dönemin Viyana Elçisi Sadullah Paşa’nın Ahmet Cevdet Paşa’ya yazdığı mektuba (1986: 40/216-218), Paşa tarafından verilen cevap mektubudur.

Sadullah Paşa’nın mektubunda, yeniçeriliğin kaldırılması ile son bulan Tarih-i Cevdet’in devam etmesini ister; çünkü, Rusya’da yeniçeri ocağına benzeyen strelitz askerinin kaldırılması neticesinde Rusya’nın durumunun iyileştiğini söyleyerek, neden Osmanlı’nın eski gücüne kavuşamadığını sorar ve bu durumun bir karşılaştırmasını ister:

“Tarihi Osmani’nin on iki cildi ziver-i dest-i teksirim oldu...Kitabı bir kaç defa gözden geçirdim. Kemalına hayran kaldım...yeniçeri ilgaasından hasıl olan netayicin mukaayesesidir. Şöyleki strelitz askeri nasıl Rusya ıslahatına mani ise yeniçeriler dahi terakkiyat-ı osmaniyyeye mani idi ve iki devletin kuvve-i müfekkire ve fa’ilesi olan teşkilat-ı siyasiyesike-me-kan yek-diğerine esasen müşabih ve mutabık idi. İmdi mani ve mucib iki devlette dahi mütecanis iken netayic niçin mütebayın oldu. Zira **strelitz askerinin ilgaasıyla Rusya’nın kuvvet ü mikneti fevka’l-ade tezayüd eyledi. Biz de ise yeniçerilerin imhası devletin ikbal-ı sabıkını iade edemedi...**”

Ahmet Cevdet Paşa bu mektuba şöyle cevap vermiştir:

“...Vak’a-i hayriyye Devle-i aliyye için bir asr-ı cedide mebde olduğundan orada söz kesilebilir...Kaldığı asr-ı hazıra tekarrüb olundukça iş ağırlaşıyor. Hakaayık-ı ahvali tasrih değil telmih bile güçleşiyor...

...Rusya’da ise ıslahata tabaka-i ulyadan başlandı. En kavi bir hükümet-i mutlaka te’sis olundu. Bizde dahi ıslahata taraf-ı Saltanat-ı seniyye’den başlanmış olduğu cihetle yeniçerilerin ilgaası strelitz askerinin ilgasına benzer. Lakin **yeniçeri Devlet-i aliyye’nin kalbinde bir seretan illetine benzerdi. Strelitz askeri ise Rusya’nın omuzunda bir ur idi. Yeniçerilik Osmanlıların iliğine işlemiş ve ocaklar asabiyyet-i milliye makaamına kaaım olarak devair-i devletin usul ü fûru’unu istila eylemiş olduğuna nazaran devletin zatiyyatından ma’dud olmuş idi. Anın ilgaasıyla ehl-i İslam’ın kuvve-i asabiyyesine zaaf geldi. Şu’ubat-ı idare taraf taraf açılan yerleri asakir-i nizamiyye ile dolduramayıp o türlü boşlukları doldurmak için pek çok ıslahat-ı dahiliyye icrası lazım idi...** Strelitz askeri yeniçeri gibi Rusya’nın ahval-i zatiyyesinden ma’dud ve kavmiyyet ü milliyete merbut

¹¹⁹ Şeker (2012: 61) Ahmet Cevdet Paşa’nın devamı olan İbnülemin Mahmut Kemal’in “*bağiyane hareketlerinden dolayı ifnası vacib*”dir dediğini ve yeniçeri ocağının kaldırılmasına müsbet baktığını belirtmektedir.

¹²⁰ Şeker bu konuda şunları söylemektedir: “...Cevdet Paşa Tarih’inde; Tezakir ve Ma’ruzat’ta olduğu gibi tam bir hürriyetle konuşmaz. Tezakir ve Ma’ruzat, Tarih-i Cevdet’te savunduğu, belkide zaruretlerin sevkıyla savunmak zorunda kaldığı bazı hususların tövbe istiğfarı olarak görülebilir...”

olmayıp anın ilgaasıyla yalnız daire-i askeriyyede açılan yer nizamiyye ile dolup taşıtı...Rusya'nın dahiliyyece olan müşkilatı bizim müşkülâtımız kadar değil idi... Petro tanzim-i askerle beraber devletine lazım olan ıslahatı icra ediverdi. **Bizim bu yolda olan ihtiyacımız daha ziyade olduğu halde gereği gibi teşebbüs olunmadı...** Ma'lum-a bir tasavvuru kuvveden fi'le çıkarmak mebadi-i selasenin ictimâ'ına mütevakıftır. Bunlar ilim ve irade ve kudrettir. **Ya'ni yapmağı bilmek ve azm ü cezm-i kavi ile yapmağı istemek ve yapabilmektir. Bu mebadi-i selase bir ademde yahud bir şahs-ı ma'nevîde mevcud olduğu halde her şeyi yapar ve birisi nakıs olsa iş aksar. Petro'da bu mebadi-i selase mevcud idi...**Avrupa'nın en mütemeddin yerlerini gezip dolaşmış ve servet ü miknet ne gibi şeylerden husule geldiğini mu'ayene vü tahkik etmiş idi...**memleketince esbab-ı terakki olan şeylere hasr-ı nazar edip taklid-i sırf yoluna gitmemiş idi ve kaabilü'l icra bir yol alıp bihude nazariyyat ile uğraşmamış idi...**

...Sultan Mahmud Han-ı sani hazretleri azimet-i kaviyye ve irade-i kat'iyye sahibi bir zat olup Sultanat-ı seniyye'î yeniçerilerin dest-i tegallübünden kurtarmak için ocakları ilgaâ ile emeline nail ve kudderet-i lazime-i haiz oldu. Lakin bizim ahvalimiz iktizasına bir Avrupa seyahati edemezdi. **Dahilen ve haricen lazım olan malumatı hasıl etmek devletin kuvve-i akilesi makaamında olan vükelaya ait idi ve ser-i karda ihtiyacat-ı zamaniyyeye göre ıslahatı lazime icrasına muktedir zatler bulunmak lazım idi. Halbuki o zaman ser-i kara geçenlerde bu ilmi iktidar yok idi ve Hüsrev Paşa olmasa ihtimal ki asakir-i nizamiyye dahi oldukça yolunda tertip ü tanzim olunamazdı...**sonra sırf taklit yoluna gidildi. Bunda da ifrat edildi. Binanın ihkam-ı erkanına bakılmadı. Nakşına özenildi. Emr-i terakkinin ilel ü mebadisini istihsale çalışılacağına malumat ve asar-ı müteferri'asına heves edildi. Bu yolda dahi memleketin uğradığı hasarat kaabil-i ihşa değildir...

...Bir aralık baz-ı zevat-ı fatanet-simat zuhur ile devletin umur-ı hariciyyesini iyice yoluna kodular. Lakin anlarda ahval-i memleketi bilmezlerde...

...Biz o zamanlarda ileri gidiyoruz der iken ne kadar geri gittiğimizi ve kuvvetimizden ne mertebe düştüğümüzü çok sonra anladık...

... Ya o zaman hikmete muvafık yolda bir ticaret mahkemesi yapmak kaabil değil miydi. Evet kaabil idi. Lakin o zaman ser-i karda bulunanlar de kayık-ı umur-ı adliyyeyi bilmezler ve erbabından öğrenmeye tenezzül etmezler idi..."

Ahmet Cevdet Paşa'ya (2013: 961-962) göre "yeniçeriler Osmanlı'da yeni bir askeri yapı olarak kurulmuş olup, savaş ve barışta devletin ilerlemesinde büyük faydaları olmuştur; işin başında emir ve kanunlara bağlanan bu askerler Osmanlı'nın hamurunun büyümesine yardımcı olmuştur." Yine, "yeniçeri geleneği icat olduktan sonra" toprak paylaşımının bu düzene göre yapıldığını da belirtir. Anlaşıyor ki Paşa, mektupta belirtildiği gibi, Osmanlı sisteminin adeta yeniçerinin üstüne kurulduğunu bilmektedir. Söz konusu Mektup, aslında Paşa'nın görüşlerinin kısa bir özetini vermektedir. Dolayısıyla, Mektup'ta söyledikleri "O'nun müesseseler hakkındaki tarihi bilgisini ve sezgisini" ortaya koyduğu gibi, "Osmanlı düzenin değiştirilmesinin zor olduğunu bildiğini de" gösterir (Ortaylı, 1986: 169-170).

Paşa, bütün müesseselerin çözüldüğü ve "bir medeniyetin içten tükendiği acı gerçeğinin anlaşıldığı" (Tanpınar, 2015: 177) bir devirde yaşamıştır. Tanpınar'ın (2015: 171)

söylediği gibi “devri gibi kurucu, yapıcı ve uzlaştırıcı” olup, gelenekleri ihmal etmeden realite çerçevesinde, geleneklerin muhafaza edilmesini istemiştir. Kurumların tekamül esasına göre yenilenmesini savunun Paşa, “defaten” kurumların kaldırılmasını istemez. Ama, Meriç ve Şeker’in de belirttiği gibi Paşa, yeniçerilerin kaldırılmasını istememiştir midir? Bu soruya, neticeler itibarıyla bakarsak, belki de evet cevabını verebiliriz. Bu kurumun bizim bugün bile övündüğümüz parlak bir geçmişi bulunmaktadır. Kurumlar ihtiyaçlar üzere kurulmuştur ve zamanın ihtiyaçlarını karşılamıyor ve yapılan reformlar sonucunda da yenilenemiyorsa kaldırılmaya mahkumdurlar. Bu bakımdan, yeniçeriler zamanının ihtiyacını karşılıyor muydu sorusunu sormamız gerekir. Cevap elbette istendiği şekilde karşılamıyor olacaktır ve yapılan reformları da boşa çıkardıkları için kaldırılmaları doğal karşılanacaktır.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, Paşa’nın söylediği gibi, “reform yapılacak olan alan iyice tektik edilerek kapsamlı bir program hazırlanmalı ve bu program kararlı bir şekilde uygulanmalı”ydı. Paşa, bu hususu Tanzimat sürecinde hep gözettiği için döneminin “teorisye” olmuş ve Tanzimat’ın boşluklarını doldurmuştur. Dolayısıyla, Paşa mektupta dönemin devlet adamlarını eleştirmektedir. Çünkü, onlar yeniçerilik kaldırıldıktan sonra, onun boşluğunu dolduracak reformları yapamamışlardır ve taklide düşmüşlerdir. Bu, Paşa’nın dönem için yaptığı genel tenkidtir.

Görüleceği gibi Ahmet Cevdet Paşa, aktif bir muhafazakârdır ve gelenekleri ihya ederek korumak ister. O, geçmişten kopma taraftarı değildir, ama her zaman toplumsal adaletinde sağlanmasını ister; bu nedenle toplumun donmasına sebep olacak şeylerden uzak durulmasını talep eder. Bilimsel ve teknik gelişmeler ile birlikte ilerlemenin olacağını söyler. Fakat, ilerlemek uğruna da, kültürel taklitçilik yapmaz, yani öykünmez. Bu bakımdan hayat alanını elinde olan araçları geliştirmek suretiyle korumaya çalışır.

SONUÇ ve GENEL DEĞERLENDİRME

Tarihte her toplum bir şekilde değişim geçirmiştir ve geçirmeye devam etmektedir. Değişimin önünde durmak, selin önünde durmak gibidir. Değişmek sadece, bizim anladığımız şekli ile geleneksel bir toplumun modernleşmesi değildir elbette. Güçlü devletler de kendilerini, yenilemezlerse, çok sürmeden bir yıkım ile karşılaşacaklardır. Paşa'nın deyimi ile “devlet bahçesindeki yabancı otlar sürekli temizlenmelidir”.

Dünya üzerinde yaşanan en büyük değişim modernleşme süreci ile birlikte meydana gelmiştir. Modernleşme dünyanın her yerinde hissedilen bir olgu olarak karşımıza çıkan ve Batı toplumunun tarihsel gelişim çizgisiyle alakalı olarak kullanılan bir kavramdır. Fransız İhtilali ve Sanayi Devrimi ile birlikte büyük bir dönüşüm yaşayan Batı, tek ve benzersiz bir konuma gelmiştir ve yaşadığı dönüşüm sonucunda elde ettiklerini Batı dışı toplumlara yaymaya başlamıştır. Batı dışı toplumların da Batı'nın üstünlüğü karşısında, Batı ile baş edebilmek için, Batı'ya benzemeye başladığı bir süreç yaşanmıştır. Bu süreç önceleri “Avrupalılaşma, Batılaşma olarak adlandırılmıştır. Ancak, “Batı” kavramında tedirgin edici bir taraf bulunduğundan dolayı, bu süreç daha sonraları “Modernleşme” olarak isimlendirilmeye başlanmıştır.

Modernleşme sözcük olarak “modern olana doğru ilerleyen bir süreci” anlatmaktadır. Bu bakımdan modernleşme, Batı'nın yaşadığı değişim sonunda ulaştığı noktaya varmak için pozitivist akla dayalı ve “evrensel” yasalara bağlı olduğu düşünülen, birbirini izleyen ve sonra gelenin önceki aşamadan üstün olduğu kabul edilen “ilerleme” fikrine dayalı “ideolojik bir proje”dir. Modernite ise aydınlanmaya dayalı Batı'nın ulaştığı entelektüel, ekonomik, kültürel, toplumsal ve estetik bir dönüşümün ifadesidir.

Modernizm, Batı Avrupa'da ortaya çıkmış, zamanla dünyaya yayılarak geleneksel toplumları etkisi altına almıştır. Modernizm kitle üretimine dayalı endüstrizme, kentleşmeye, gelenekselin gerilemesine, ileri derecede akılcılaşmaya, bireyciliğe ve bunun

gibi sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel değişimleri içermektedir. Modernizm düşüncesi, Aydınlanma düşüncesine dayanmaktadır. Aydınlanma, kendinden önceki dönemler ile karşılaştırıldığında, benzersiz bir değişim ve dönüşümü ifade etmektedir. Aydınlanma ile birlikte, geleneksel ve dini olan otorite yerini aklın otoritesine bırakmıştır ve akıl Tanrı vergisi olmaktan çıkarak dünyevileşmiş ve mutlaklaşmıştır. Dolayısıyla, bu dönem, her şey akla veya akılda somutlaşan ilkelere dayandığı için, “Akıl Çağı” olarak da isimlendirilmiştir.

Aydınlanmanın beraberinde getirdiği dönüşüm ile gelenekten radikal bir kopuş yaşanmıştır. Bu kopuş noktasında geçmiş ile gelecek arasında bir kıyaslama yapmak için “ilerleme” kavramı geliştirilmiştir. Zamanla ideoloji halini alan ilerleme kavramı ile toplumların tek tip ve tek yönlü olarak modernleşme sürecini yaşayacağı varsayılmıştır. Ancak, tarihi tecrübe bize toplumların bu varsayım etrafında modernleşmediğini göstermiştir. Çünkü, modernleşmenin kendiliğinden akılcı bir toplumsal düzen getireceği ve toplumların geleneklerinden uzaklaşacağı düşünülmüş, ama toplumlar modernleşme sürecinde geleneklerinden tamamen kopamamışlardır. Sonuçta, Batı dışı medeniyetler modernleşmeye direnmişler ve farklı modernlikler ortaya çıkmıştır.

Medeniyet, birikimli olarak ilerlemiştir ve dünya tarihi boyunca pek çok medeniyet var olmuştur. Fakat, bu medeniyetler dünyanın belli bir bölgesi ile sınırlı kalırken, Batı medeniyeti ürettiği araçlar ile tüm dünya üzerine yayılmıştır. Batı medeniyeti, özellikle 19. yüzyıldan itibaren, yaşadığı dönüşüm sonrasında elde ettikleri ile dünyayı da değiştirmeye başlamıştır. Bu değişim sömürge kurma ya da yerel elitler arasından işbirliği yapılması yolu ile gerçekleşmiş ve bu sayede Batı diğer geri kalmış toplumlara müdahale etmeye başlamıştır. Sonuçta, bu gelişmeler yerel kültür unsurlarının, geleneklerin hayat hakkını tehdit eder duruma gelmiştir. Zamanla, tarihin sonu tezleri ile, Batı kültürel yapısının diğer kültürleri tasfiye edeceği düşünülmüş, fakat bu düşünce yerel kültürlerin yok olmaması, direnmesi nedeniyle gerçekleşmemiştir. Zira, ideal bir medeniyet bulunmamaktadır; çünkü medeniyet sürekli olarak kemale ulaşmak için yol almaktadır. Eğer, toplumlar birbirine öykünür ve Batı toplumunu taklide yönelirlerse medeniyetin ilerleme şansı olmayacaktır. Bu nedenle de, modernleşmeye dinamizm verecek olan şey gelenekler olacaktır.

Bugün modernleşme, ilerleme kavramı, pozitivizme dayalı akıl, geleneklerin yıkılmak istenmesi gibi pek çok yönden, eleştirilmektedir. Ama, asıl önemli olan modernleşmenin vaat ettiklerinin gerçekleşmemiş olması ve ekolojik sorunlar gibi bugün yaşadığımız pek çok probleminde kaynağı olmasıdır. Modernleşmenin bu şekilde olumsuz sonuçlarının

görülmesi ve yapılan eleştirilerden sonra, modernleşme yeniden tanımlanmaya çalışılmıştır. Kimi modernizmden postmodernizme geçtiğimizi söylemiştir. Kimisi de modernleşmenin farklı versiyonlarının ortaya çıkmasıyla birlikte çoğul modernlikler, alternatif modernlikler, Batı dışı modernlik gibi tanımlamalar yaparak modernizmin yeni okumalarını ortaya koymaya çalışmışlardır. Bu modernlik okumalarının hepsi bizlere bir bakış açısı sunan birer paradigma niteliğinde olup, çoğunluk tarafından kullanıldıkça geçerli olmaktadır. Bugün genel olarak eleştirdiğimiz modernleşme pozitivist Fransız Aydınlanması'na dayanan modernleşme anlayışıdır. Aslında, modernleşmeye kaynaklık eden Batı hiç bir zaman tek olmamıştır. Fransız Aydınlanması'nın karşısında İdealizme dayanan Alman Aydınlanması gibi başka Aydınlanmalar'da bulunmaktadır. Ancak, modernleşmeye Fransız Aydınlanması hakim olmuştur.

Neticede, geleneğin moderne dinamizm verdiği; insan ile doğanın yeniden tanımlandığı ve epistemolojik bakımından aklın dışlanmadığı, ama sezgiciliğe de yer veren kuşatıcı bir okuma yapabilen bir modernizm kurulabilir. Bu modernlik, Batı'nın batı dışından yeni bir okunması olarak değil de, bir paradigma değişimi ile birlikte, yeni bir odak ayarlaması olarak gerçekleşebilir ve bu modernlik anlayışına “başkalaşmış modernlik” diyebiliriz.

Avrupa'nın büyük dönüşüm yaşadığı ve üstünlüğü ele geçirdiği dönemlerde geri kalmış olan devleti canlandırmak ve Batı'ya yetişmek için, Osmanlı devlet adamları reformlar yapmaya çalışmışlar ve nihayetinde Tanzimat Fermanı'nı ilan ederek, Tanzimat Dönemi'ne girmişlerdir.

Osmanlı Devleti, zamanında devlet bahçesindeki zararlı otları temizlememiştir ve devlet çöküş sürecine girmiştir. Özellikle, Batı karşısında yenilgilerin başladığı 17. yüzyıldan itibaren devletin canlandırılması için devlet adamlarınca lahiyalar hazırlanmış ve reformlar yapılmaya çalışılmıştır. Bunların ortak özelliği, devletin “kadimden gelen usullerine geri dönerek” ancak bozulmanın önlenebileceğidir. Bu dönemde, Osmanlı Batı'yı tanımak için fazlaca bir girişimde bulunmamıştır. Aslında, Batı'dan bazı şeyler alınıyordu, ama Batı'nın üstünlüğü kabul edilmediği için problem olmuyordu.

18. yüzyıl sonuna doğru, alınan ağır yenilgilerden sonra imzalanan Karlofça ve Pasarofça Antlaşmaları ile birlikte, Osmanlı yeni bir döneme girecektir. Artık, açıkça Osmanlı Batı'nın üstünlüğünü kabul etmiştir ve Batı'yı yakından incelemeye başlamıştır. Yine, devlet adamlarınca, lahiyalar yazılmaya başlanmış; fakat bu lahiyalar da daha öncekilerden farklı olarak “kadime” sahip çıkma geleneğinden vazgeçilerek, bozulanın yerine “kapsamlı

ama, Batılı örneklerindeki gibi” sosyal, siyasal, idari ve ekonomik yapıların kurulması önerilmiştir. Buna rağmen 19. yüzyıla kadar Osmanlı Devleti klasik yapısını koruyarak gelmiştir.

Daha öncede reform girişiminde bulunmakla birlikte, kapsamlı reformlar III. Selim zamanında başlamıştır. Yapılan ilk reformlar ise, askeri alanda ortaya çıkmıştır. Ancak, orduyu düzenlemek için yapılan reformlar diğer alanları da etkilemiştir. Çünkü, yeni ordunun kurulması harcamaları artırıyordu, artan harcamaları karşılamak için vergileri artırmak ve toplamak gerekiyordu; bunun içinde idari teşkilatın düzenlenmesi gerekiyordu. Dolayısıyla, askeri reformlar beraberinde diğer reformları da getiriyordu. Bu nedenle de, askeri reformlar modernleşme tarihimizde adeta itici bir güç olmuştur.

III. Selim ile başlayan reformlar II. Mahmut döneminde de devam etmiştir. II. Mahmut öncelikle merkezi idarenin güçlendirilmesini istemiştir ve bu amaçla istemeyerek olsa da, Sened-i İttifak’ı imzalamıştır. Ancak, II. Mahmut asıl reformları, reformların yapılmasına sürekli muhalefet eden ve askeri kanadın önemli bir bölümünü oluşturan, yeniçerileri kaldırmasıyla gerçekleştirebilmiştir. Bu dönemde, sivil bürokrasi önem kazanmaya başlamıştır ve daha sonraları yapılacak reformlara kaynaklık edecek çekirdek kadrolar bu dönemde şekillenmiştir. II. Mahmut’un Mısır olayı sonrasında vefatı ile tahta geçen Abdülmecid tarafından Tanzimat Fermanı ilan edilerek resmen modernleşme yoluna girilmiştir.

Tanzimat Dönemi modernleşme tarihimizde önemli bir dönemeçtir. Tanzimat Fermanı’nın ilanı ile can, mal ve ırz masuniyeti kabul edilerek, bireyle devlet arasındaki ilişki değişmeye başlamıştır. Bu dönemin reformları padişah tarafından değil de bürokratlar eli ile yapılıyor olması, artık klasik Osmanlı egemenlik anlayışının değiştiğinin de bir göstergesidir. Bürokratlar artık, “kul statüsünden” çıkıyorlardı.

Tanzimat Fermanı’nı ilan edenler, idareden maliyeye, eğitimden adliyeye kapsamlı bir reform yapmak isterler. Ama, ellerinde bu kadar kapsamlı bir reformun nasıl yapılacağına dair bir program bulunmamaktadır. Batı medeniyeti ile olan kültür alışverişinde, üstlerine uymayan şeyleri almaktan çekinmemişlerdir. Diğer taraftan, içinde bulunan sosyoekonomik durum uygun olmadığı gibi, yeni kurulan idari kadrolar için gereken insan kaynağı da yeterli değildir. Sonuç olarak, dönem içerisinde beklentiler karşılanmayacaktır: fakat, her bakımdan bugünlerimizi etkileyecek bir dönem yaşanacaktır.

Tanzimat Dönemi pek çok yönden eleştirilmektedir ve eleştirilmeye de devam edecek gibi görünmektedir. Bu Tanzimat Dönemi'nin bizler için ne kadar önemli olduğunun bir göstergesidir.

Bu döneme yöneltilen en önemli eleştiri, Tanzimat Fermanı'nın dış baskılar sonucunda ilan edildiğine ilişkin eleştiridir. Bu Ferman'ın ilanı esnasında Osmanlı Mısır sorunu ile uğraşmaktaydı ve anılan Ferman'ın ilanı ile bu sorunun çözümü için uluslararası destek sağlanmak istenmekteydi. Bu saikle Tanzimat Fermanı ilan edilmiştir. Ancak, bu durum söz konusu Ferman'ın ilanı için sadece sebeplerden birisidir ve önemlidir. Ama, Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesinin bir nedeni de iç sebeplerdir. Osmanlı Devleti üç kıtaya yayılmıştır ve etrafındaki gelişmelere kayıtsız kalmamıştır; dolayısıyla Osmanlı toplumu durağan bir toplum olmamıştır. Örneğin ilk dönemlerde silik olsa da, Kanuni döneminden beri bireysel mülkiyet talebi olmuş, can güvenliğinin sağlanması istenmiş; ayrıca askeri yenilgiler ile başlayan reformların başarısızlığı ile birlikte daha kapsamlı reformların yapılması gündeme gelmiştir. Osmanlı klasik düzenin bozulması ile birlikte toplumsal düzende de bozulmalar yaşanmıştır ve sosyal, kültürel ve ekonomik alanda değişimler ile karşılaşmıştır. Sonuçta yaşanan bu sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik gelişmeler neticesinde Tanzimat Fermanı ilan edilmiştir. Dolayısıyla, mezkur Fermanı'nın ilanında, dış baskıların etkisi olduğu kadar, iç gelişmelerin de hiç kuşkusuz büyük etkisi olmuştur.

Tanzimat Dönemi'nde devlet canlandırılmak istense de başarısızlıklar yaşanmıştır. Öncelikle Tanzimat tüm ülkede yeterli kadro olmayışı nedeniyle aynı anda uygulanmamış; elde bir program olmadığı içinde karşılaşılan sorunlar karşısında geri adımlar atılmıştır. Ferman'da ekonomik hükümler olmamasına rağmen Tanzimat Dönemi devlet adamları ekonomiye büyük önem vermişler, ama istenen sonuçları alamamışlardır. Devletin geliri giderleri karşılamaz olmuş, açığı kapatmak için borçlanmaya gidilmiş; fakat alınan borçlar verimli bir şekilde kullanılmamış, lüks tüketim artmıştır. Tanzimat Dönemi'nin en önemli ideolojisi medeniyetçilik olmuştur; ancak bu da kısa sürede Batı medeniyetine girilmesi hedeflendiği için taklide dönüşmüş olup, bunun fikri altyapısı ile pek ilgilenilmemiştir. Dönemde hem Fransız İhtilali'nin getirdiği etki ile Fransız İhtilali'ne bir tepki olarak, hem de o dönem Osmanlı sınırları dikkate alındığında nüfusun büyük bir kısmı gayrimüslim olduğu için onları bir arada tutmak amacıyla, "Osmanlılık" fikri yerleştirilmeye çalışılmıştır; ama milliyetçi ayaklanmalar nedeniyle, bu fikirden umulan sonuç alınamamıştır.

Tanzimat Dönemi'ne yön vermiş olan devlet adamlarından birisi de Ahmet Cevdet Paşa'dır. Paşa, hukuk, tarih, dil bilim, dini bilgiler gibi pek çok alanda eserler vermiş çok yönlü bir kişiliğe sahip, İlimiye'den bürokrasiye geçmiş önemli bir devlet adamımızdır. Ahmet Cevdet Paşa 1823'te Lofça'da doğmuştur. İstanbul'da medrese öğrenimi görmüş, özel dersler alarak İslami Bilimler ile birlikte diğer bilim dallarında da eğitim almış, aynı zamanda Arapça, Farsça ve Fransızca öğrenmiştir. Meslek hayatı boyunca pek çok kurulda üyelik, müfettişlik, valilik, nazırlık gibi görevler yapmıştır. Ahmet Cevdet Paşa, arkasında değişik alanlarda yazılmış pek çok eser bırakarak 1895'te vefat etmiştir.

Paşa, bütün müesseselerin çözüldüğü bir devirde yaşamıştır. Onun düşüncesinde devlet adeta merkezi bir konuma sahiptir; ama o, devlet ile birey arasında adalet merkezli bir denge kurulmasını ister. Bireylerin gereksiz tahditler ile sıkıştırılmasını istemez. Devletin temelini adalet olduğunu düşünür ve insanlara sahip olduğu hakları verecek bir adli mekanizma kurulmasını ister. Bunun için hukukun dondurulmasını istememiştir. Başkanlığında hazırlanan Mecelle'de örf ve adetlerin yer almasını sağlayarak, toplumsal değişim ile birlikte hukukun da donmasını engelleyerek hukukun hayata ayak uydurmasını sağlamıştır. Ekonomi ile de ilgilenen Paşa, ekonominin üretim temelli olmasını ister ve verimliliği esas alır. Para arz ve talebi ile de ilgilenen Paşa, borçlanmayı hiç iyi görmez; illaki bir borçlanma yapılacaksa, alınan borçlar lükse değil, geri dönüşü olacak yatırımlara harcanmalıdır.

Paşa, için değişim tabiat kanunudur, ama değişimin yönü ve şeklinin nasıl olacağı önemlidir. Tanzimatçılar medeniyeti ulaşılması gereken bir nokta olarak görürken, Paşa, medeniyeti bir olgu olarak algılar. Bu nedenle de, medeniyetler arası alışverişte seçici davranır, kendi köklerinden kopmamıştır ve içinde bulunduğu medeniyetine güvenerek, onun canlandırılabilceğini düşünmektedir.

Tanzimat aydınının karşı karşıya kaldığı Batı düşüncesi kendini üstün görerek, adeta dünyanın geri kalanını yok saymaktadır. Böyle bir düşünce karşısında, düşünce kabınız boş ve darsa, aynı zamanda, güçlü bir geçmişiniz yoksa, büyük bir hayranlık ile her şeyi silip, bu medeniyete dahil olabilirsiniz veya dahil edilmeye çalışırsınız. İşte, Paşa adeta hayat hakkına şiddetli bir meydan okuma olarak gerçekleşen bu süreçte, sağlam bir zemine basarak, aynı şiddetle karşılık vermeye çalışmıştır. Batı medeniyetini önemsemiş, dikkate almış, ama onu “tek” ve ulaşılması gereken “bir doruk noktası” olarak görmemiş ve “statik” bir anlamlandırma yapmamıştır. Paşa, medeniyeti bir olgu olarak gördüğü için onu, dönemdaşları gibi, taklide yeltenmemiş, seçici olmaya çalışmıştır. Daha önemlisi,

sahip olduğu medeniyet dairesini, dolayısıyla kendisini hiç küçük görmemiştir. Ona göre, gerekli tedbirler alınırsa dahil olduğu İslam medeniyeti de canlanacaktır. Sonuçta, “tek ve üstün bir medeniyet” yerine “birbirlerini etkileyen medeniyetlerden” söz etmektedir.

Paşa için medeniyet birikimli olarak ilerlemektedir. Önceleri İslam medeniyeti ilerde iken, şimdi Batı medeniyeti ileri gitmiştir. Onun için medeniyet bilim, teknik ve eğitimin bir sonucudur. Medeniyet bir gelin gibidir ve bu gelin dünya üzerinde dolaşmaktadır. Eğer, medeniyet gelinini almak istiyorsak, bilim ve eğitimi geliştirmeliyiz. Medeniyet bu şekilde tasavvur edilince de, onu taklit yolu ile almaya gerek yoktur. Bu şekilde alınanlarında bir faydası olmayacaktır. Yine, bilimsel ve teknik gelişmelere taraftardır ve bunların ilerlemesi ile birlikte gelişme sağlanacaktır. Ancak, ondaki ilerleme fikri insanın konumunu değiştirmez. Bu nedenle de, ilerlemek için de taklitçiliğe yeltenmez.

Ahmet Cevdet Paşa, gelenekleri ihya ederek korumak ister; bu bakımdan aktif bir muhafazakardır. Modernleşme ile birlikte muhafazakârlık ortaya çıkmıştır. Muhafazakârlık, modernleşmenin yıkmış olduğu değerlerin sürekliliğine sahip çıkar ve toplumların devamlılığı adına büyük alt üst oluşlar istemez; çünkü muhafazakârlar toplumsal istikrardan yanadır. Bu nedenle de, Aydınlanma düşüncesine karşı çıkmazlar; ama, Aydınlanma’nın “radikalizmine” karşı çıkarlar. Diğer taraftan, organik toplum anlayışı gereğince ve soyut aklın sınırlılığı nedeniyle, insanın sınırsız bir varlık olduğunu kabul etmezler. İnsan aklı sınırlı olunca da muhafazakâr düşüncede, geçmişten süzülüp gelen gelenekler oldukça önemli bir yer tutmaktadır.

Değinildiği gibi, muhafazakârlık modernleşme süreci ile birlikte ortaya çıkmıştır. Modernleşme süreci geleneksel toplumların modern toplumlara evrilme sürecidir. Bu süreçte geçmiş yıkılarak, geçmiş ile bugün arasındaki bağ kesilmekte ve akla dayalı bir gelecek kurulmak istenmektedir. Dolayısıyla, bu “yeni” içerisinde geçmişe ait olan “din ve gelenek” de dışlanacaktır. Eski ile yeni arasında oluşan bu gerilim esnasında, yeni eskiye meydan okuyacak ve hayat hakkını sınırlamaya çalışacaktır. Hayat hakkı sınırlananlar ise modernleşmeye iki şekilde tepki vermişlerdir; birincisi pasif tepki olup, bu tepki sahipleri kültür saldırısı karşısında kendi kültürüne daha çok sarılarak pasif kalmayı tercih etmişlerdir. İkincisi de aktif tepki olup, bu tepki sahipleri saldırı halinde olan kültüre karşı kendi kültürünü yeniden yorumlayarak karşılık vermenin yollarını aramışlardır.

Bu açıdan Ahmet Cevdet Paşa, kendi hayat hakkını korumak için aktif tepki veren muhafazakâr bir düşünürdür. O, her zaman zamanın icaplarına göre hareket edilmesine

tarafı olan birisidir. Bununla birlikte O, geçmişten de kopmaya sıcak bakmaz. Paşa, geleneklere önem vermektedir ve geleneklerin korunmasını savunmaktadır. Ama bu savunma tutucu bir özellik göstermez ve toplumun durağanlaşmasına neden olmaz. Modernleşmeye uzak duramaz, Tanzimat'ın getirdiği değişimleri kabul ederek “ihyacı” ama ihyaya dayanan “inşacı” bir düşünce geliştirir ve tarihten hukuka kadar kapsamlı bir medeniyet projesi geliştirir. İşte, Paşa'nın Tanzimat Dönemi içerisindeki önemi de geçmişle geleceği büyük bir ustalıklarla buluşturmasında yatmaktadır.

Değinilmesi gereken başka bir nokta, modernizme ruh veren pozitivist düşünceye ilişkin olacaktır. Çünkü, Paşa pozitivist kaynaklı materyalist düşüncelere karşıdır. O, “tarih araştıran ve okuyan, *hakikati kalbi ile hissedip anlayanlar*”ın başarılı olacağı söylemektedir. Akıllı hiç bir zaman geri planda bırakmayan Paşa, akıl ile öğrenilenin “kalbende” öğrenilmesini ister; yani “akleden kalp olarak öğrenmek”. Dolayısıyla, Paşa pozitivistler ile aynı çizgide durmaz.

Ahmet Cevdet Paşa, anlaşılacağı gibi geçmişten kopmaya neden olacak “büyük alt üst oluşları” istemez. Dolayısıyla, yapılacak reformlar da tedrici bir şekilde yapılmalı, ani değişimler ise faydalı olmadıkça yapılmamalıdır. Yine, Ahmet Cevdet Paşa reformların derinlemesine düşünülerek geri dönülmeden büyük bir kararlılıkla hayata geçirilmesini istemektedir. O, reformları gerçekleştirirken de, toplumun hassasiyetlerini gözetir; bu doğrultuda kamuoyunu sürekli takip eder. Paşa, sahip olduğu özellikler sayesinde, Tanzimat'ın aranan adamıdır ve adeta Tanzimat'ın uygulayıcısı olmuştur. Tanzimat dönemini sistemleştirerek, adeta Tanzimat'a teorisyenlik yapmış ve Tanzimat'ın boşluklarını doldurmuştur.

Sondan başa doğru tekrar gidecek olursak, Ahmet Cevdet Paşa'nın Tanzimat Dönemi için yönelttiği eleştiriler ve sahip olduğu fikirleri, O'nun zaman içerisinde değerini kaybetmeden çıkarılmayı bekleyen bir maden olduğunu göstermektedir. Çünkü, Ahmet Cevdet Paşa yaşadığı dönemde, sahip olduğu silahlar ile hayat sahasını korumaya çalışarak verdiği tepki incelendiğinde, bizim tarihi tecrübelerimiz neticesinde yaptığımız modernizmin eleştirisini bulabiliriz. Dolayısıyla, Ahmet Cevdet Paşa düşünce tarihimizin eskimeyecek ve doğallığını hiç yitirmeyecek örnek bir aydını ve eylem adamıdır.

KAYNAKÇA

Abou-El-Haj, R. A. (2000). *Modern Devletin Doğası 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu* (O. Özel & C. Şahin Çev.). Ankara: İmge.

Ahmad, F. (2009). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. İstanbul: Kaynak.

Ahmet Cevdet Paşa. (1983). *Tarih-i Cevdet I-II Cilt*. M. Çevik (Haz.). İstanbul: Üçdal.

Ahmet Cevdet Paşa. (1984). *Tarih-i Cevdet III-IV Cilt*. M. Çevik (Haz.). İstanbul: Üçdal.

Ahmet Cevdet Paşa. (1986). *Tezakir 1-40*. (C. Baysun Yay.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ahmet Cevdet Paşa. (2010). *Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Ma'ruzat)*. Y. Halaçoğlu (Haz.). İstanbul: Babı Ali Kültür.

Ahmet Cevdet Paşa. (2013). *Kıyas-ı Enbiya ve Tarih-i Hulefa*. Y. Topaloğlu (Ed.). Ankara: Elips.

Ahmet Cevdet Paşa & Fuad Paşa. (2000). *Kavâ'id-i Osmaniyye*. N. Özkan (Haz.). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Akıncı, M. (2012). *Türk Muhafazakarlığı Çok Partili Siyasal Hayattan 12 Eylül'e*. İstanbul: Ötüken.

Akpolat, Y. (2008). Başka Bir Modernleşme Ya Da Türkiye'de Modernleşmenin Sosyolojisi Üzerine Bir Tartışma. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, 5 (18), 109-123.

Akşin, S. (2015). 1839'da Osmanlı Ülkesinde İdeolojik Ortam ve Osmanlı Devletinin Uluslararası Durumu. H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 135-143). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Akyıldız, A. (2015). *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. İstanbul: İletişim.

Aliye, F. (1995). *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. İstanbul: Bedir.

Altun, F. (2002). *Modernleşme Kuramı Eleştirel Bir Giriş*. İstanbul: Yöneliş.

- Anay, H. (1997). Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı. Ahmet Cevdet Paşa Senpozyumu: 9-11 Haziran 1995–Ankara: Bildiriler (s. 67-84). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Arıkan, Z. (1986). Cevdet Paşa'nın Tarihinde Kullandığı Yabancı Kaynaklar ve Terimler. Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985–İstanbul: Bildiriler (s.173-197). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Aslan, S. & Yılmaz, A. (2001). Modernizme Bir Başkaldırı Projesi Olarak Postmodernizm. *C.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2(2), 93-108.
- Atalay, B. (1975). Ahmet Cevdet Paşa Tarihinde Devlet Görüşü. *Atatürk Üniversitesi İşletme Fakültesi Dergisi*, (1) 4'den Ayrı Bası, 329-372.
- Avcı, M. (2013). *Türk Hukuk Tarihi Dersleri*. Konya: Mimoza.
- Baran, M. (2013). Avrupa'da Gelişen Modernlik ve Modernleşme Anlayışları ve Bu Anlayışların Türkiye'ye Yansımalarına Tarihi sosyolojik Açıdan Bir Bakış. *Turkish Studies*, 8(11), 55-79. 23 Ağustos 2016 tarihinde http://turkishstudies.net/Makaleler/2046876678_05BaranMurat-trh-55-79.pdf sayfasından erişilmiştir.
- Baysun, C. (1986). *Tezakir-i Cevdet Hakkında*, *Tezakir 1-12 içinde* (s. IX-XX). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Belge, M. (2007). Batılılaşma:Türkiye ve Rusya. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt içinde* (ss. 43-55). İstanbul: İletişim.
- Berkes, N. (2005). *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul:Yapıkredi Kültür.
- Bolay, S. H. (2002). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türk Düşünce Tarihi. H. C. Güzel, K. Çiçek & S. Koca (Eds.). *Türkler 14. Cilt* içinden (ss. 515-566). Ankara: Yeni Türkiye.
- Bolay, S. H. (2007). *Türk Düşüncesinde Gezintiler*. Ankara: Nobel.
- Bolay, S. H. (2011). *Osmanlı Düşünce Dünyası*. Ankara: Akçağ.
- Bora, T. (2014). *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık*. İstanbul: Birikim.
- Boulding, K. (1999). *Yirminci Asrın Manası* (E. Güngör, Çev.). İstanbul: Ötüken
- Cihan, A. (2007). *Ahmet Cevdet Paşanın Aile Mektupları*. İstanbul: Gökkubbe.

Coşkun, İ. (1989). Modernleşme Kuramı Üzerine. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 289-304. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://www.journals.istanbul.edu.tr/iusosyoloji/article/view/1019016129> sayfasından erişilmiştir.

Çadircı, M. (2007). *Tanzimat Sürecinde Türkiye Ülke Yönetimi*. Ankara: İmge Kitabevi.

Çadircı, M. (2011). *Tanzimat Sürecinde Türkiye Anadolu Kentleri*. Ankara: İmge Kitabevi.

Çadircı, M. (2015). Tanzimat'ın Uygulanması ve Karşılaşılan Güçlükler (1840-1856). H. İnalçık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 197-207). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Çetinsaya, G. (2009). Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi 1. Cilt* içinde (ss. 54-71). İstanbul: İletişim.

Çiftçi, A. (2003). Sosyal Bilimlerde Temel Tartışmalar. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, 3-28.

Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite*. İstanbul: İletişim.

Çiğdem, A. (2006). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: İletişim.

Çiğdem, A. (2007). “Türk Batılılaşması”nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalılığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt* içinde (ss. 68-81). İstanbul: İletişim.

Davutoğlu, A. (2001). Global Modernleşme: Farklı Modernitelere Doğru mu? Bölüme İlişkin “Müzakere” Kısmı. Modernleşme, İslam Dünyası ve Türkiye, Milletlerarası Tartışmalı İlmi Toplantı 17-19 Kasım 2000, 63-74. İstanbul: İslami İlimler Arştırma Vakfı.

Deveci, M. (2007). *Gazâli'nin Düşünce Sisteminde Aklın Yeri*. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Doğan, A. (2014). *Büyük Türkçe Sözlük*. Ankara: Yazar.

Doğan, C. (2013). 16. ve 17. Yüzyıl Osmanlı Siyasetname ve Ahlaknamelerinde İbni Haldunizm: Kınalızade Ali Efendi, Katip Çelebi ve Naima. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6(27). 04 Ekim 2016 tarihinde http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt6/cilt6sayi27_pdf/dogan_cem.pdf, sayfasından erişilmiştir.

- Duralı, Ş. T. (2009). *Felsefe Bilim Nedir*. İstanbul: Dergah.
- Eisenstadt, S. N. (2014). *Modernleşme Başkaldırı ve Değişim* (U. Çoşkun, Çev.). Ankara: Doğubatı.
- Erbaş, H. (1999). Türk Toplum ve Gelişme Teorisi. *Doğubatı Dergisi*, 2(8), 11-31.
- Erdoğan, M. (2001). *Türkiye’de Anayasalar ve Siyaset*. Ankara: Liberte.
- Eryılmaz, B. (2010). *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*. İstanbul:İşaret.
- Findley, V. C. (1985). 19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Bürokratik Gelişme. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi, Devlet Yapısı ve Yönetimi Bölümü* içinde (ss. 259-262). İstanbul: İletişim.
- Findley, C. V. (2015). Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi? H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 492-502). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Gencer, A. İ. (1994), Encümen-i Daniş ve Mustafa Reşit Paşa. Mustafa Reşid Paşa Semineri: 13-14 Mart 1985 –Ankara: Bildiriler (s. 31-37). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Gencer, B. (2011). *Hikmet Kavşağında Edmund Burke ile Ahmet Cevdet*. İstanbul: Kapı.
- Gencer, B. (2012). Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet. H. İnalcık, B. Arı S. Aslantaş (Eds.), *Adalet Kitabı* içinde (ss. 229-253). Ankara: Kadim.
- Gencer, B. (2014). *İslam’da Modernleşme (1839-1939)*. Ankara: Doğubatı.
- Gencer, B. (2015). Ahmet Cevdet Paşa’nın Toplum ve Tarih Görüşü. H. Bolay (Ed.& Yaz.), *Tanzimat’tan Günümüze Türk Düşüncesi I. Cilt* içinde (58-102). Ankara: Nobel.
- Genç, M. (2007). Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi. İstanbul: Ötüken.
- Giddens, A. (2014). *Modernliğin Sonuçları* (E. Kuşdil, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.
- Göle, N. (1998). Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen. *Doğu Batı Dergisi*, 1(2), 63-73.
- Göle, N. (2007). Batı Dışı Modernlik: Kavram Üstüne. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt* içinde (ss. 56-67). İstanbul: İletişim.
- Gözler, K. (2004). *Türk Anayasa Hukuku Dersleri*. Bursa: Ekin.

- Gözübenli, B. (1997). Türk Hukuk Tarihinde Kanunlaştırma Faaliyetleri ve Mecelle. Ahmet Cevdet Paşa Senpozyumu: 9-11 Haziran 1995–Ankara: Bildiriler (s. 285-299). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Gündüz, M. (2012). *Eğitimci Yönüyle Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Doğubatı.
- Hadislerle İslam. (2013). 1. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı
- Halaçoğlu, Y. (1986). Kendi Kaleminden Ahmet Cevdet Paşa. Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985–İstanbul: Bildiriler (s. 1-6). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Işın, E. (1985). Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Anayasalar Bölümü* içinde (ss. 352-362). İstanbul: İletişim.
- İbn Haldun. (2015). *Mukaddime I-II Cilt* (A. Tekin, Haz.). İstanbul: İlgi Kültür Sanat.
- İnal, İbnülemin M. K. (2013). *Osmanlı Devrinde Son Sadrazamlar I-V*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- İnalcık, H. (1985). Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Anayasalar Bölümü* içinde (ss. 1536-1544). İstanbul: İletişim.
- İnalcık, H. (2015-a), Tanzimat Nedir? H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 31-53). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- İnalcık, H. (2015-b). Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu. H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 89-110). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- İslam Ansiklopedisi. (1992). 6. Cilt. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- İslamoğlu, H. (2010). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Köylü*. İstanbul: İletişim.
- İrem, N. (2002). Cumhuriyetçi Muhafazakarlık, Seferber Edici Modernlik ve 'Diğer Batı' Düşüncesi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 57(2). 04 Ekim 2016 tarihinde <http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/57/2/4.pdf> sayfasından erişilmiştir.
- İrem, N. (2012). Klasik Osmanlı Adalet Rejimi ve 1839 Gülhane Kırılması. H. İnalcık, B. Arı S. Aslantaş (Eds.), *Adalet Kitabı* içinde (ss. 271-299). Ankara: Kadim.

- İzğöer, A. (2014). *Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: İz.
- Kaplan, M. (1994). Mustafa Reşit Paşa ve Yeni Aydın Tipi. Mustafa Reşid Paşa Semineri: 13-14 Mart 1985 –Ankara: Bildiriler (s. 113-120). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karaer, N. (2014). Sultan Abdülaziz’in Paris Seyahati. Sultan Abdülaziz ve Dönemi Sempozyumu 4. Cilt: 12-13 Aralık 2013–Ankara: Bildiriler (s. 139-199). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karal, E. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi V. Cilt Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri (1789-1856)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karal, E. Z. (1983). *Osmanlı Tarihi VI. Cilt Islahat Fermanı Devri 1856-1861*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Karal, E. Z. (2015). Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi. H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 111-132). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Karpat, H. K. (2006). *Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma* (D. Özdemir, Çev.). Ankara: İmge.
- Karpat, H. K. (2008-a). *Türk Demokrasi Tarihi Sosyal Kültürel Ekonomik Temeller*. Ankara: İmge.
- Karpat, H. K. (2008-b). *Osmanlı Modernleşmesi Toplumsal, Kurumsal Değişim ve Nüfus*. Ankara: İmge.
- Kaşıkcı, O. (2012). Osmanlı Medeni Kanunu: Mecelle. H. İnalcık, B. Arı S. Aslantaş (Eds.), *Adalet Kitabı* içinde (ss. 301-329). Ankara: Kadim.
- Katip Çelebi (1980). *Mizanü’l-Hakk Fi İhtiyari’l-Ahakk (En Doğruyu Seçmek İçin Hak Terazisi)* (O. Ş. Gökyay. Haz.). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Keskioğlu, O. (1966). Ahmet Cevdet Paşa (1822-1895) Hayatı ve Eserleri. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14(1), 221-234.
- Khun, T. S. (2014). *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* (N. Kuyaş, Çev.). İstanbul: Kırmızı.
- Kılıçbay, A. M. (1985). Osmanlı Batılılaşması. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi Tanzimat Bölümü* içinde (ss. 147-152). İstanbul: İletişim.

- Kocabaşoğlu, Y. (2007). Sunuş. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt* içinde (ss. 13-17). İstanbul: İletişim.
- Korlaelçi, M. (2009). Pozitivist Düşüncenin İthali. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I. Cilt* içinde (ss. 214-222). İstanbul: İletişim.
- Koçi Bey (1985). *Koçi Bey Risalesi*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Köker, L. (2008-a). *Demokrasi, Eleştiri ve Türkiye*. Ankara: Dipnot.
- Köker, L. (2008-b). *İki Farklı Siyaset*. Ankara: Dipnot.
- Köksal, Y. (2010). Tanzimat ve Tarih Yazımı. *Doğubatı Dergisi*, 12(51), 193-214.
- Kösoğlu, N. (2004). *Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de İslam'da ve Osmanlı'da Devlet*. İstanbul: Ötüken.
- Kuran, E. (1986). Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa. Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985–İstanbul: Bildiriler (s. 7-20). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Küçükömer, İ. (2000). *Batılılaşma ve Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Profil.
- Kütükoğlu, B. (1986). Tarihçi Cevdet Paşa. Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985–İstanbul: Bildiriler (s.107-114). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Lewis, B. (2011-a). *Modern Türkiye'nin Oluşumu* (B. B. Turna, Çev.). Ankara: Arkadaş.
- Lewis, B. (2011-b). *İslam'ın Siyasal Söylemi* (Ü. Oskay, Çev.). Ankara: Phoneix.
- Loo, H. V. D. & Reijen, W. V. (2014). *Modernleşmenin Paradoksları* (K. Canatan, Çev.). İstanbul: İnsan.
- Mardin, E. (2009). *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Mardin, Ş. (1985-a). Tanzimat ve Aydınlar. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Aydınlar Bölümü* içinde (ss. 46-54). İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (1985-b). 19. yy'da Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Düşünce Akımları* içinde (ss. 342-351). İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2011). *Türkiye, İslam ve Sekülerizm* (E. Gen & M. Bozluolcay, Çev.). İstanbul: İletişim.

- Mardin, Ş. (2015-a). *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim.
- Mardin, Ş. (2015-b). Tanzimat Fermanı'nın Manası:Yeni bir İzah Denemesi. H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 145-165). İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Meriç, C. (1974). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul: Ötüken.
- Meriç, C. (1984). *Işık Doğudan Gelir*. Ankara: Pınar.
- Meriç, Ü. (2002). *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Timaş.
- Meriç, C. (2013). *Kültürden İrfana*. İstanbul: İletişim.
- Mumcu, A. (1994). Hukukçu Gözüyle Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat. Mustafa Reşid Paşa Semineri: 13-14 Mart 1985 –Ankara: Bildiriler (s. 39-47). Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Mumcu, A. (2012). Tanzimat Döneminde Türk Hukuku. H. İnalcık, B. Arı S. Aslantaş (Eds.), *Adalet Kitabı* içinde (ss. 207-228). Ankara: Kadim.
- Neumann, C. K. (2000). *Araç Tarih Amaç Tanzimat Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt.
- Neumann, C. K. (2009). Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri. T. Bora & M. Gültekin (Eds.), *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi 1. Cilt* içinde (ss. 83-87). İstanbul: İletişim.
- Niyazi, M. (2007). *Türk Devlet Felsefesi*. İstanbul: Ötüken.
- Ortaylı, İ. (1985), Tanzimat. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Anayasalar Bölümü* içinde (ss. 1545-1554). İstanbul: İletişim.
- Ortaylı, İ. (1986). Cevdet Paşa ve Avrupa Tarihi. Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985–İstanbul: Bildiriler (s.163-172). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.
- Ortaylı, İ. (2000). XIX. Yüzyıl: Çözülmenin Siyasi Boyutları. *Yeni Türkiye Osmanlı Özel Sayısı Siyaset ve Teşkilat*, 2000(31), 199-201.
- Ortaylı, İ. (2003). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: İletişim.
- Ortaylı, İ. (2008). *Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi*. Ankara: Cedit Neşriyat.

Ortaylı, İ. (2013). Şark Medreselerinin Son Güneşi; Ahmet Cevdet Paşa. Milliyet. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://www.milliyet.com.tr/sark-medreselerinin-son-gunesi-ilber-ortayli/pazar/yazardetay/26.05.2013/1714078/default.htm> sayfasından erişilmiştir.

Osmanağaoğlu, C. (2011). Mecelle Ahkam-ı Adliyenin Yürürlüğe Girişi ve Türk Hukuk Tarihi Bakımından Önemi. *Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, 2011(29), 93-124. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1682/17939.pdf> sayfasından erişilmiştir.

Önder, Ö. (2013). *Türk Bürokrasisi ve Bürokratik Elitizm*. Ankara: Otorite.

Öz, M. (2015). *Kanun-i Kadimin Peşinde Osmanlı'da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları*. İstanbul: Dergah.

Özdemir, B. (2002). XIX. Yüzyıl Osmanlı Reformlarını Nasıl İncelemeliyiz?. H. C. Güzel, K. Çiçek & S. Koca (Eds.), *Türkler 14. Cilt* içinden (ss. 572-579). Ankara: Yeni Türkiye.

Özkan, N. (2000). Ahmet Cevdet Paşa, *Kavâ'id-i Osmaniyye* içinde (s. 3-38). Ankara: Türk Dil Kurumu.

Özlem, D. (2007). Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset. T. Bora & M. Gültekin (Ed.), *Modernleşme ve Batıcılık 3. Cilt* içinde (ss. 452-464). İstanbul: İletişim.

Öztuna, Y. (2006). *Tanzimat Paşaları Ali ve Fuat Paşalar*. İstanbul: Ötüken.

Öztaş, N. (2014). *Yönetim*. Ankara: Otorite.

Pierson, C. (2000). *Modern Devlet* (D. Hattatoğlu, Çev.). İstanbul: Çiviyazıları

Quataert, D. (2015). Tanzimat Döneminde Ekonominin Temel Problemleri. H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 729-740). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Said Halim Paşa (2015). *Taklitçiliğimiz, Bütün Eserleri*. İstanbul: Büyüyen Ay.

Sander, O. (2006). *Siyasi Tarih İlk Çağdan 1918'e*. Ankara: İmge.

Sayar, A. G. (2000). *Osmanlı İktisat Düşüncesinin Çağdaşlaşması*. İstanbul: Ötüken.

Seyitdanlıoğlu, M. (2015). Tanzimat Dönemi Osmanlı Sanayii (1839-1876). H. İnalcık & M. Seyitdanlıoğlu (Eds.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (ss. 711-728). İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Schopenhauer, A. (2013). *Hukuk, Ahlak ve Siyaset Üzerine* (A. Aydoğan, Çev.). İstanbul: Say.

Shaw, J. S. (2002). Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmut Dönemleri (M. F. Çakır, Çev.). H. C. Güzel, K. Çiçek & S. Koca (Eds.). *Türkler 12. Cilt* içinden (ss. 609-628). Ankara: Yeni Türkiye.

Solmaz, B. (2011-a). Toplumsal Değişme Olgusu Çerçevesinde Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler. *Birey ve Toplum Dergisi*, 1(2), 192-213. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://bireyvetoplumdergisi.com/article/view/1036000032> sayfasından erişilmiştir.

Solmaz, B. (2011-b). Modernlik ve Modernleşme Kuramlarına Yöneltilen Eleştiriler. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Dergisi*, 32, 35-58. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/neuifd/article/view/5000125313> sayfasından erişilmiştir.

Sözen, K. (1998). *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefî Düşüncesi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı.

Şafak, A. (1997). Hukukun Temel İlkeleri Açısından Mecelle'ye Bir Bakış. Ahmet Cevdet Paşa Senpozyumu: 9-11 Haziran 1995–Ankara: Bildiriler (s. 263-278). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Şeker, F. M. (2011). *Modernleşme Devrinde İlmiye*. İstanbul: Dergah.

Şeker, F. (2012). İbnülemin İçin Bir Entelektüel Portre Denemesi Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Sahih Bir Köprü. *Bir Eski Zaman Efendisi İbnülemin Mahmut Kemal Kemal'ül Kemal* (H. Vassaf, Yaz.) içinde (15-66). İstanbul: Dergah.

Şener, H. (2014). *John Locke ve David Hume Din Felsefesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme*. İstanbul: Ötüken.

Tanör, B. (1985). Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi Anayasalar Bölümü* içinde (ss. 10-24). İstanbul: İletişim.

Tanpınar, A. H. (2015). *19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Dergah..

Taş, K. (2002). Tanzimat ve Batılılaşma Hareketlerine Sosyolojik Bir Yaklaşım. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (7), 89-90. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://www.arastirmax.com/system/files/dergiler/37298/makaleler/7/1/arastirmax-tanzimat-batililasma-hareketlerine-sosyolojik-bir-yaklasim.pdf> sayfasından ulaşılmıştır.

Tekel, S. (2011). Örgütlerin Sınıflandırılması ve Tartışmalar. 1-18. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://www.sdergi.hacettepe.edu.tr/makaleler/suna-TEKEL-son.pdf> sayfasından erişilmiştir.

Tekeli, İ. (1996). *Modernite Aşılırken Siyaset*. Ankara: İmge.

Tolan, B. (1996). *Toplum Bilimlerine Giriş*. Ankara: Murat&Adım.

Tosun, G. E. (2001). *Demokratikleşme Perspektifinden Devlet Sivil Toplum İlişkisi*. İstanbul: Alfa.

Touraine, A. (2016). *Modernliğin Eleştirisi* (H. U. Tanrıöver, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi.

Toynbee, A. J. (2011). *Uygarlık Yargılanıyor* (K. Yargıcı & M. A. Yalman, Çev.). İstanbul: Örgün.

Turan, Ş. (1986). Cevdet Paşa'nın Kültür Tarihimizdeki Yeri, Ahmet Cevdet Paşa Semineri: 27-28 Mayıs 1985–İstanbul: Bildiriler (s.13-20). İstanbul: Edebiyat Fakültesi Basımevi.

Urhan, V. (1999). Modernizm, Postmodernizm ve Personalizm. *Doğubatı Dergisi*, 2(8), 143-168.

Ülgener, F. Ü. (2006). Ahmet Cevdet Paşa'nın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri. *Makaleler içinde* (ss. 130-152). İstanbul: Derin.

Ülken, H. Z. (2015). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Yavuz, H. (1997). Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle'nin Tedvini. Ahmet Cevdet Paşa Senpozyumu: 9-11 Haziran 1995–Ankara: Bildiriler (s. 279-284). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Yıldırım, E. (2015). Modernitenin Eleştirisi ve 'Milliyetçi Söylem' Bağlamında Milliyetçiliğe Yeniden Bakmak. *Amme İdaresi Dergisi*, 48(1), 1-33. 04 Ekim 2016 tarihinde

http://www.todaie.edu.tr/resimler/ekler/8ddc67c15269a54_ek.pdf?dergi=Amme%20Idaresi%20Dergisi sayfasından erişilmiştir.

Yılmaz, A. (2009). Tanzimat Dönemi Yönetmelik Reformları Üzerine: Ahmet Cevdet Paşa'nın Yönetmelik Reform Düşüncesi. *18. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Kamu Yönetiminde Reform içinde* (s. 237-247). Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü. 04 Ekim 2016 tarihinde

https://www.academia.edu/2645294/Tanzimat_D%C3%B6nemi_Y%C3%B6neltel_Reformlar%C4%B1_%C3%9Czerine_Ahmet_Cevdet_Pa%C5%9Fa_ve_%C4%B0dari_Reform_D%C3%BC%C5%9F%C3%BCncesi sayfasından erişilmiştir.

Yücedağ, İ. (2010). Nilüfer Gölü’de Batı-Dışı Modernliği Anlamak. *e-Şarkiyat İlmi Arştırmalar Dergisi*, 3, 69-82. 04 Ekim 2016 tarihinde <http://dergipark.ulakbim.gov.tr/sarkiat/article/view/5000109876> sayfasından erişilmiştir.

Zürcher, E. J. (2009). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. İstanbul: İletişim.

