

Dini Araştırmalar, Eylöl-Aralık 1999, C. 2, s. 5

Osmanlı Modernleşmesinde "Yeni Osmanlılar"ın Din ve Siyaset Anlayışları

Fazlı Arabacı'

Giriş

Bir değişim süreci olarak dikkate alındığında sosyal bilimciler tarafından çeşitli anlamlar yüklenen modernleşmenin insan, zaman ve mekân boyutuna bağlı olarak görece bir durum arzettiği görölmektedir. Bu durumda belirli bir zaman diliminde "bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel gelişmele-
rin tümü ya da bir kısmına geçişle"² belirlenen modernlik, görecelilik bağlamı çerçevesinde sosyal bilimlerde farklı coğrafya ve kültürlerin konumuna göre yeniden düşünme ve yapılanma süreçlerinin bir ifadesi olarak tanımlanabilir. Bu durumda alternatif modernlikler; söz gelimi çoğulcu modernlik, Batı-dışı modernlik gibi anlayışlardan söz etmek mümkün görünmektedir. Bunlardan

1 Yrd. Doç. Dr., Gazi Üniversitesi Çorum İlähiyat Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı

2 Abel JEANNIERE, "Modernite nedir?", Modernite Versus Postmodernite (Der. Mehmet Küçük), Vadi yay., Ankara, 1994, ikinci baskı, s. 16.

“Batı-dışı” modernlik konumuzu açıklamaya elverişli ödünç bir kavramdır.³ Hiç şüphesiz burada Batı-dışı modernlik gibi kavramsallaştırmalardan amaçlanan, Batı'nın karşısında olmadan daha çok, Batılı olmayan toplumların modernlikle olan ilişkilerini anlamaya matuftur.⁴

Tarihi, sosyal bilinci, düşünce biçimleri, kolektif eylem ve bireysel davranışları Batı toplumlarındakinden farklı olan Osmanlının modernleşme sürecini Batılı olmayan toplumların merceğinden yeniden okumaya çalıştığımızda, geçirdiği süreç, dayandığı epistemolojik temellerdeki ayrışmalar ve göstergeleri bakımından diğer Batı (Anglo-Sakson, Latin ülkeleri ve Amerika) toplumlarının oluşturduğu moderniteden farklılık arzettiği görülmektedir. Ancak böyle bir okuma ilk olarak bu toplumlar arasında “Batı-dışı modernlik kavramını meşrû kılacak ve modernliğin yeni bir okumasını yapmamıza imkân sağlayacak bir müşterekliğin olup olmadığı sorunu”⁵; ikinci olarak modernlikle Batı birbirinden ayrıştığında, modernlik tanımının sınırları nedir sorusunu ve beraberinde getirdiği modernliğin aşınma sorunu”⁶, bir başka deyişle modernliğin dayandığı bilgisel kırılmaları gündeme getirmektedir. Biz burada konumuzu dolaylı olarak ilgilendiren bu hususları başka bir çalışmaya bırakıp, “Yeni Osmanlılar”ın din ve siyaset anlayışları bağlamında modernleşmenin “Yeni Osmanlılar”ın düşünceleri üzerindeki etkisini ve moderniteyi okuma biçimlerini, farklı epistemik ve kültürel kalıplara sahip olan bir toplumdaki tezahürlerini⁷ bir makale çerçevesinde ele almaya çalışacağız.

3 Batı-dışı modernliği muhafazakar ve devrimci olmak üzere iki kategoride değerlendiren Bertran BADİE, Doğuda modernite ile gelenek arasında oluşturulan, fakat birincinin ikinciyle meşrulaştırıldığı siyasi modernleşmenin Sultan tarafından empoze edildiğini ve Osmanlı Modernleşmesinin siyasal anlamda muhafazakar olduğunu ifade eder. Bertran BADİE, “Les Deux Etats” ed. Fayard, Paris, 1986, s. 199.

4 Nilüfer GÖLE, “Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?”, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., İstanbul, 1998, s. 311.

5 Bkz. Bertran BADİE, “Les Deux Etats” ed. Fayard, Paris, 1986, s. 199 vd.

6 Bu iki sorunun tartışması için bkz., Nilüfer GÖLE, a.g.m. s. 312 vd.

7 İlber ORTAYLI'nın belirttiği gibi Osmanlı modernleşmesini anlamak için kurumlarını ve toplum tarihinin çeşitli zaman kesitlerini tek tek ele alarak incelemek gerekir. Bu anlamda bir zamanlama yapıldığında Osmanlıların modernleşme sürecine Viyana bozgunundan itibaren girdiklerini söylemek mümkündür. (İ. ORTAYLI, “İmparatorluğun en Uzun Yılı”, Hil yay., 3. Baskı, 1995, s.22-23.) Bizim burada ele aldığımız ve tarihi süreç olarak bir dönüm noktası şeklinde kabüllediğimiz zaman dilimi Tanzimat dönemidir.

Makalemizi “Yeni Osmanlılar”la sınırlamamızın nedeni bugünkü Türkiye’de yazı dilinin sadeleştirilmesinden hürriyet düşüncesinin fikri planda gündeme getirilmesi ve toplumsal alana taşınuncaya kadar, modernleşmenin köklerinin “Yeni Osmanlılar”ın öncü çalışmalarında yer aldığı hususudur. Yine modernleşen Türkiye Cumhuriyetinde entellektüel anlamda, İslamî siyasal söylemlerin Aydınlanma düşüncesinin ortaya koyduğu siyasî teorilerle klasik İslamî siyasî teoriler arasında sentezleme deneyiminin fikri temellerinin ilk defa “Yeni Osmanlılar” tarafından atılması böyle bir çalışmanın gerekliliğini ortaya koymaktadır.⁸

Modern Türkiye’nin kuruluşunda önemli derecede rol oynayan, modernleşme sürecinin ilk dönemlerinden günümüze kadar son derece etkin ve tartışmalı alanlardan biri olan din ve siyaset, Türkiye’de hâlâ gündemini koruyan temel bir mesele olarak varlığını sürdürmektedir. Özellikle ilişkide bulunduğumuz ülkelerin değişik açılardan ilgi alanlarına giren Türkiye Cumhuriyeti ve bunun üzerinde yoğunlaşan dinî-siyasî ilgileri ve bununla ilgili tartışmaları düşündüğümüzde, bu sorunun önemi daha da artmaktadır. Özetle belirtmek gerekirse, yukarıda genel olarak belirttiğimiz sorunların çözümüne yönelik arayışlar, modernleşmenin kökenlerine yeniden başvuruya günümüzde kaotik ve karmaşık bir yapıya bürünen din-siyaset eksenli sorunları, tarihî boyutlarıyla ele almayı gerektirmektedir. Doğan Ergun’un deyişiyle Türkiye’de din siyaset ya da devlet ve din arasındaki ilişkileri incelemek, hem Türkiye’nin sosyolojik tarihinin bütün verilerinin hem de “modernleştirici görüş” ün bütün boyutlarını kapsayacak bütünlük içinde olmalıdır.⁹ Bizim bu çalışmamız sözkonusu tarihin ve “modernleştirici görüş” ün belirli, ama bize göre önemli bir kesitini oluşturmaktadır. Bu nedenle modern Türkiye’de mevcut bulunan düşüncelerin ilk tohumlarının atıldığı bir sürecin başlangıç dönemlerini sorgulamanın, günümüz hakkında söz söylemeye önemli bir katkı sağlayacağını düşünmekteyiz.

8 Şerif MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, İletişim yay., İstanbul, 1996, s. 10.

9 Doğan ERGUN, “Yöntemi Bulmak”, Gerçek yayınevi, İstanbul, 1993, 60.

Diğer yandan kültürel kimliğimizin yeniden tartışıldığı bu günlerde, dayandığımız tarihsel, kültürel kökenlerin ideolojik tarih okumaları¹⁰ ile buharlaştırıldığı ve tarihî bilgilerin kutsallaştırılıp tabu haline getirilmek istendiği görülmektedir. Hem düşünsel hem de eylemsel alanlarda toplumumuzun manipüle edilmek istendiği bir ortamda, tarihi, sosyo-politik yönleriyle yeniden okuma ve sorgulama ihtiyacı kendini daha da hissettirmektedir.¹¹

Bu ihtiyacın sorumluluğunu ihmal etmeksizin, bilgi kaynaklarımız çerçevesinde, Osmanlı modernleşmesinin ilk dönemlerinin özelliğini belirleyen ve “kendine özgü çizgileri olan”¹²; daha sonraki dönemlerin Türkkülük, İslamcılık gibi siyasî akımlarının düşünsel temelini oluşturan¹³ Yeni Osmanlılar akımının din ve siyaset anlayışlarını, dayandığı epistemolojik temeller ve oluşturdıkları siyasî program yönünden ele almak istiyoruz.

Kökenleri XVIII. yüzyılın başlarına kadar uzanan ve Tanzimat Fermanı¹⁴ ile dönüşümü hızlanan Osmanlı'nın, Ali ve Fuad Paşa gibi iki Sadrazamı ve

10 Bkz. İrfan AYGAN, M.Maahfuz SÖYLEMEZ, “İdeolojik Tarih Okumaları”, Ank. Ok. yay., Ankara, 1998.

11 Burada Oktay ÖZEL'in tarihçiliğın kronik bir rahatsızlığı olarak hatırlattığı şu hususlar dikkat çekicidir. Birincisi İmparatorluğun çöküş sürecinde yüzyılın başlarına damgasını vuran devletin bekâsına yönelik kaygıların tarihçilik üzerindeki etkisi, ikincisi Cumhuriyetin ilk dönemlerine damgasını vuran bir ulusal kimlik inşa etme çabasıyla tarihe biçilen misyon ve nihayet ikisiyle iç içe gelişen ve pekişen, Türk tarihinin kendine özgü ve diğerleriyle mukayese edilemez bir tarih olduğu düşüncesi. Bkz. Oktay ÖZEL, “Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiğı Olarak Türkiye’de Osmanlı Tarihçiliğı”, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., 1998, s.147-160.

12 İ.ORTAYLI, “Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar”, Tanzimattan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi, İletişim yay., İstanbul, 1986, C.6, s. 1702.

13 Bkz. Enver Ziya KARAL, “Osmanlı Tarihi”, TTK yay., Ankara, 1977, 2. Baskı, C. VII., s.313-314.

14 İlanından günümüze Tanzimat Fermanı “...haricî tesirlerin empoze ettiğı bir ıslah teşebbüsü (Hilmi Ziya ÜLKEN, Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri, Tanzimat I, s.757)”; “keyfilik”ten “hukukî”liğe, “kanunsuzluk”tan “meşruiyet”e, “emniyetsizlik”ten “emniyet”e geçiş (H.V.VElDET, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, a.g.e.s.139)”; “Avrupalılaşıma siyaseti altında eski dinî medeniyeti ve hukuk felsefesini devam ettirmek (Ziyaeddin F. FINDIKOĞLU, Tanzimat'ta İctimâ-i Hayat, a.g.e., s. 658.)”; gibi farklı değerlendirmelere konu olmuştur. Tanzimat Fermanının içeriğinin belirlenmesi konusunda Londra’da Büyükelçi olarak bulunan Reşit Paşa’ya Viyana’da Büyükelçi iken Osmanlı’da yapılacak reformlar hakkında mektuplar gönderen Sâdik Rıfat Paşa için bkz. Ş. MARDİN, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s.199 vd.

bürokrat (kalemiye)¹⁵ sınıfının uygulamalarını eleştirel bir zihniyetle ele alan “Yeni Osmanlılar”ın din ve siyaset görüşlerini anlayabilmek için, öncelikle XIX.. yüzyıl Batı ve Osmanlı modernleşmesinin genel görünümüne, din ve siyaset ilişkilerini belirleyen ve değişmekte olan paradigmanın ana noktalarına değinmemiz gerekmektedir. Ayrıca bu paradigmanın Osmanlı’daki dinî- siyasi gelişmelere olan etkisini ve bu etkiyi Yeni Osmanlılar bağlamında irdelemek yerinde olacaktır. Kuşkusuz bu irdeleme Yeni Osmanlı akımının entellektüel köken ve çevrelerini oluşturan bir yapıdan uzak kalmaz. Burada tekrar vurgulamak gerekirse “Yeni Osmanlılar”ın siyasi görüşleri derken, eğitim, aile ekonomi vb. hayatın bir çok alanını ilgilendiren görüşlerinin ötesinde, devlet yönetimi ile ilgili olarak gerek klasik İslamî-siyasî teoriden, gerekse etkilendikleri Aydınlanmacı düşünürlerin siyasi teorilerinden mühlhem kavramlar çerçevesinde oluşturdukları önerilerini, dinî görüşler derken de klasik İslamî siyasî teoriyi modernitenin etkisi bağlamında “yeniden okuma” çabalarını kastediyoruz. Ancak hemen belirtmeliyiz ki “yeniden okuma”dan kasdımız Yeni Osmanlılar’da ne İslam geleneğindeki özgün bir tecdidi, ne de modern düşünce bağlamında bir dünya görüşünü içermektedir. Söz konusu tarihsel ortamın yapısını ve bunun daha sonraki dönemlere olan etkisini tahlil ettiğimizde söylediklerimizin ne anlama geldiği anlaşılmalı olacaktır.

Tarihsel Ortamın Genel Yapısı

Yeni Osmanlıların ortaya çıktığı XIX. yüzyıl, modernleşmenin hızlı bir şekilde yaygınlaşarak etkisini Avrupa dışındaki ülkelerde de göstermeye başladığı bir dönemdir. Batı dışında oluşan modernleşme, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda sanayileşmiş Batı toplumlarının sahip olduğu yapı, ku-

15 Gerçekte III. Murad (1575-1595)’in hükümdarlığından itibaren “Sultan gerçek bir yönetici olarak sahmeden çekilmiş, devlet işlerinin idaresi Sadrazamın ve dolaylı olarak da *Reisü’l-Küttab* (Hariciye Nazırı), *Kahya Bey* (Dahiliye Nazırı), *Tezkereci*, *Mektubcu*, *Kahya Kâtibi*, *Amedî* (Devlet Müsteşarları)’den oluşan yardımcılarının ve XIX. yüzyılın başlarında sayıları yirmi dörde ulaşan, değişen sayıda *kalem (bürokrat)*lerin elinde toplanmıştı. İleri Okuma için bkz. Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 158.

rum, değer ve sistemlere sahip olmak amacıyla yapılan düzenlemeleri içermektedir. Bu düzenlemelere paralel olarak, toplumların çeşitli yönleriyle farklılaştığı ve merkezileştiği bir süreç olan modernleşme, siyasî alanda geleneksel düşüncenin hiyerarşik toplum yapısını değiştirerek farklı biçimlerde kurgulanan siyasî sistemleri ve siyasî hakları da beraberinde getirmiştir.¹⁶

Osmanlı modernleşmesinin resmen tescil edildiği XIX. yüzyılın ilk yarısında Avrupa'da hakim olan siyasî düşünce ve görüşler XVIII. yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin devamı niteliğindedir.¹⁷

XVIII.yüzyıl düşüncesinin bilgi metodu ise, Locke'un ve Newton'un düşünce ve çalışmalarına göre şekillenir. Toplumun bir anlaşma ve sözleşmeyle oluştuğunu, devletin fertlerin tabii haklarını korumakla yükümlü olduğunu ileri süren XVIII. yüzyıl düşünürleri, devletle fertler arasında karşılıklı bir anlaşmanın olduğunu, bu anlaşmaya göre fert, gerçekte kendi iradesinin eseri olan kanunlara göre hareket etmeyi, devlet te bu kanunları yürürlüğe koymak suretiyle ferdin hak ve hürriyetlerini korumayı garanti ederler.¹⁸

Siyasal düşüncenin "bilimselleşmesi" bakımından Hobbes, Locke ve Montesquieu, Machievelli sonrası dönemin önemli düşünürleri olarak kabul edilirler. Bunlardan toplumların varoluşları sürecinde neden farklı siyasal sistemlere (Cumhuriyet, Monarşi, Despotizm gibi) sahip olduklarını deneysel olarak açıklamaya çalışan ve toplumların varoluş ve değişimiyle genellemelere ulaşan Montesquieu, pozitivist siyaset bilimi anlayışının en önemli kişilerinden sayılırken, bilginin tümüyle deneye dayalı olduğunu kabüllenen Locke da, pozitivist siyaset bilimi anlayışına yakın görünmektedir.¹⁹ Burada Locke ve Montesquieu Yeni Osmanlıların siyasî düşüncelerine etki etmesi yönüyle bizi konumuz açısından önemli derecede ilgilendirmektedir.

Avrupa'da Din-siyaset ilişkileri bağlamında daha önceki dönemlerde dinin siyasete, siyasetin dine tabi olması ya da her ikisinin birlikteliği şeklinde devam eden tartışmaların yerini artık din ve siyaseti gerçek anlamda birbirin-

16 Ş.MARDİN, "Türk Modernleşmesi", İletişim yay., 3. baskı, İstanbul, 1994, s. 25-26.

17 Kâmiran BİRAND, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri", K. BİRAND Külliyyatı, Akçağ yay., Ankara, 1998, s.5-10.

18 K.BİRAND, a.g.e., s.15-17.

19 Levent KÖKER, "İki Farklı Siyaset", Vadi yay., Ankara, 1998, s. 42-43.

den ayırmak veya onu yenilemek, yahutta onu kutsallığından ve esrarından sıyrarak insanı ondan kurtarmak üzere geleneksel olan dini eleştirmek şeklinde bir anlayışın yer aldığı görülmektedir.²⁰

Bu bağlamda liberal düşünce, kilisenin devletten bağımsızlığını isterken, sosyalistler esasen eleştirel bir tutuma sahiptirler. Bu noktadan hareketle XIX.- yüzyılda Hıristiyanlığın yeni bilimsel ve endüstriyel toplumun ihtiyaçlarına cevap veremediği kanaati oluşurken, onun yerine A.Comte ve ütöplast sosyalistler tarafından tamamen laik, profan yeni bir din tasarlanmıştır.²¹ Epistemolojik olarak teolojiye dayalı bilgiden kopuş ve akla dayalı Pozitif bilimlerle Dünyayı algılama ve yorumlama biçimlerinin değişmesi ve bir paradigmadan diğerine geçiş sosyal ilişkiler ağını belirleyen (aile, eğitim, ekonomi, din, siyaset gibi) tüm kurumları etkilemiş, özellikle Avrupa hızlı bir değişim içine girerken bu değişimden Avrupa ile ilişkileri geçmişe göre daha değişik bir özelliğe bürünen yani "alıcı" durumunda olan Osmanlı da etkilenmiştir.

Sultan teb'a ilişkisine dayalı bir toplum anlayışını uygulayan Osmanlı'ya çeşitli kanallardan giriş yapan bu düşünceler²², yeni bir siyaset ve yeni bir yurttaş hakkı görüşüne dayalı olarak şekillenen Tanzimat fermanında ifadesini bulur. Halkın hak ve hürriyetini kabüllenen, Padişahın bunları koruyacağını taahhüt eden ferman, Aydınlanma felsefesinin etkilerini taşımaktadır. Bu fermanında tabii hukukun öne çıkardığı mülkiyet hakkının benzeri olarak zikredilen "emniyet-i can", "mahfuziyet-i mal" ve mahfuziyet-i ırz ve namus" gibi ifadelerle, ferdin haklarının korunması amaçlanır. Eşitlik ve hürriyet hakkının tanınmasıyla şahısların serbestçe gelişmesi için imkânlar sağlayıcı hükümleri içerir.²³ Ne varki Tanzimat fermanının içerdiği bu hususların uygulamada pek yer almadığı müşahede edilmektedir. Bunun sebebini Osmanlı'da modernleşmenin "otokratik"²⁴ bir şekilde gerçekleşmiş olmasına bağlamak mümkündür.

20 İleri okumalar için bkz. Maurice BARBIER, "Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset" (Çev. Özkan Güzel), Kaknüs yay., İstanbul, 1999.

21 Bkz. Auguste COMTE, "Cathéchisme Positiviste (Pozitivizm İlmihali, çev.Peyami Erman), M.E.B yay. İkinci baskı., İstanbul, 1986.

22 Bernard LEWIS "La Naissance de la Turquie Modern" ed. Fayard, Paris, 1988, s. 57 vd.

23 Tanzimat Fermanının tahlili için bkz. Yavuz ABADAN, "Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940, s.31-58.

24 İ.ORTAYLI, "İmparatorluğun en Uzun Yılı", s. 25.

Böyle olmakla birlikte otokrasi can ve mal güvenliğini hiçe sayan müsadereci bir rejim değildir. Çünkü otokratik rejim eğitimi geliştirir. Bürokrasiyi güçlendirir. Fakat eğitim sonucu genç kuşakların laik bir dünya görüşünü benimsemelerini ve özgür düşünce sahibi olmalarını istemediğinden tarih, felsefe, hukuk alanında sansürlü bir eğitim uygular. Bu uygulamadan dolayı siyasi yapının tabii sonucu olarak gücü elinde tutan kurumları daha da güçlendirir. Daha doğrusu otokratik rejimde bulunmayan şey, siyasi özgürlükler, siyasi katılma ve çoğulcu siyasi denetim mekanizmasıdır. Böyle bir ortamda Yeni Osmanlılar gibi örgütlenmemiş siyasi muhalif düşüncelerin yazılı ve sözlü olarak kendini ortaya koyması bir gerçek²⁵ olarak belirmektedir.

Osmanlı modernleşmesinin kökenleri Lale Devrine kadar²⁶, hatta Köprülüler devrine kadar uzansa da²⁷ resmî olarak tescillenen Batı tesirli²⁸ Tanzimat Fermanı ile beraber başta siyasi ve dinî alanlarda olmak üzere kurumsal yapılar zorunlu bir düzenlemeye maruz kalmıştır.

25 İ.ORTAYLI, a.g. e. s. 34.

26 E.Z.KARAL, "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940, s. 19 vd.

27 Lale Devrinden önce yapılan İslahatların ne müteşebbisleri ne de yapılanlar Batı tesirinde olmamıştır. Bkz. E. Z.KARAL, a.g. e. s. 16; Batı tesirli modernleşme bağlamında Tanzimattan bir asır önce başlayan (B.LEWIS, la Naissance de la Turquie Moderne, ed. Fayard, Paris, s. 48.) ve II. Mahmut dönemine kadar Sultanın hukuk ve selahiyetlerinde, devlet teşkilatında hiç bir tesir yapmayan, ancak askerî, toplumsal ve kültürel sahalarda bazı izler bırakan Batı tesirleri daha çok Fransa kanalı ile olmuştur. Bkz. E.Z.KARAL, Tanzimat I, s. 29-30; Giriş kanalları için bkz. B.LEWIS, a.g. e. s. 57; Tanzimatla birlikte Avrupa'ya açılan Osmanlı, düşünce hayatı yönünden daha çok Fransa'nın tesirinde kalmıştır. Tanzimat aydınlarına siyasi görüş, edebî duyuş ve anlayışlarında daha çok Fransız literatürü örnek ve rehberlik etmiştir. K.BİRAND, a.g.e., s. 14.

28 Ş.MARDİN Fransız İhtilâlinin Osmanlı'ya yansısıyla ilgili olarak Bernard LEWIS'in "Türkçe konuşan Fransızların ve Fransızca konuşan Türklerin başkentte yeni bir toplum oluşturdukları, bu toplum içinde zamanın fikirlerinin serbestçe tartışıldığı ve Fransız İhtilâlinin ateşli iyimserliğinin Batı'yı rehber ve ilham kaynağı olarak gören yeni Türk nesli arasında hazır bir karşılık bulduğu" tezini doğru bulmayarak, "Batılı etkilerin Lale devrinde sınırlı sayıda insanda olduğu gibi askerî organizasyonlarda ve idari metodlarda, ayrıca Avrupa'daki saray çevrelerinin karakteristiği olan sosyal hayata ilgi duyan küçük bir saraylı çevrede tesirli" olduğunu ifade eder. (Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, s.192-193) MARDİN'in yaklaşımı doğru olmakla beraber bu durum söz konusu saray çevresinin ve onlara yakın olanların oluşturdukları yeni bir topluluğun yokluğunu haklı çıkarmaz.

Gerçekte XIX. yüzyılın otokratik yönetimi sanayi, tarım ticaret ve eğitimde güdümlü bir gelişme politikası izlemiştir ve teb'aya XVII.-XVIII. yüzyılın monarşileri gibi bir sürü olarak değil; zabtu rabt altına alınması gerekli, ama kanun ve düzenin güvencesi altında yaşamaya ve daha insanca muameleye hak kazanmış halk olarak bakar.²⁹

Ne var ki XIX. yüzyılın başlarında toplumsal tabakalaşma olarak yukarı'da Saray ve erkânı; onun altında ordu ve yanında ulema ve kalem (bürokrat) ehli, bunların altında esnaf zümreleri ve en alt tabakada reaya denilen müslimgayrı müslim halk kitlelerinden³⁰ oluşan Osmanlı toplumunda modernleşme, Avrupa'da olduğu gibi toplumsal tabandan gelen bir hareket olmadığından, belirli aydın grubu dışında halk yukarıdan bir şey talep etme gücüne, cesaretine ya da en önemlisi bunun bilgisine sahip değildir. Bu haliyle Osmanlı toplumu eylem sosyolojisi açısından dikkate alındığında kendi tarihlerini üretecek bir aktör konumunda olmayıp, teb'a olmakla tarihin akışına seyirci kalan edilgen bir kalabalık görüntüsü vermektedir. Bu görüntünün sürekliliği topluma uzun yıllar enjekte edilen, temeli kültüre dayalı ancak dinî olarak tezahür eden kut-sallaştırılmış düşüncelerle pekiştirilmiştir. Oysa toplumların hareketliliği sahip oldukları düşüncelerin yanında içinde buldukları zaman ve mekân boyutlu şartlarda oluşan insan-eşya ilişkileri çerçevesinde meydana gelmektedir. Bu durumda tarihsel eylemin aktörleri olan insanlar, otokratik, keyfî düşüncelerden hareketle değil, bizzat insanın eşya ve yaşadığı evrendeki çevre ile ilişkisinden, mevcut durumlar hakkındaki düşüncelerinden hareketle belirli bir değişim yapabilirler. Aksi halde güdülen ya da güdümlenen bir toplumun değişimi yakalaması mümkün olmayacaktır.

Burada sistemin mi aktörleri belirlediği yoksa aktörlerin mi sistemi belirlediği konusunda fazla detaya girmeden Osmanlı modernleşmesinde tamamıyla sistemin (yöneticilerin) tarihsel eylem alanında belirleyici bir rol oynadığını söylememiz mümkün görünmektedir.

Bu durumun tasvip edilmeyen en olumsuz yönü bir yandan Osmanlı modernleşmesinin içten gelen bir dinamikle değil de dışsal etkenlere, diğer yan-

29 İ.ORTAYLI, a.g. e. s. 34.

30 Z.F. FINDIKOĞLU, "Tanzimat'ta İctimâ-i Hayat", Tanzimat I, s. 640.

dan da yabancı sermayenin himayesi sayesinde büyük şehirlerde iktisadî faaliyetleri artan azınlıkların şikayetleri yükseldikçe³¹ ve dış baskılar arttıkça³², Osmanlı devletinin dağılma endişesini hisseden devlet ricalinin, devletin önemli düzeyde gördüğü bozulan kurumlarını düzenleme çabalarına dayanmış olmasıdır. Şüphesiz bu çabalar *toplumun değişmesini değil, siyasî sistemin yeniden düzenlenmesi ve toplumun dengesinin sağlanması* amacını gütmektedir.

Klasik Osmanlı bir İslam Devleti olması yönüyle anayasası Şeriata dayalı olan bir devlet olarak kabul edilmektedir. Ancak Şeriatın içeriği tamamıyla aşkın değerlerle doldurulmayıp beşerî bir takım normları da kapsamı itibarıyla dikkate alınmasının yanında, onda devletin yeni oluşan teşkilat ve müesseseleri için uygun bir hüküm bulmakta güçlük çekilmesi “Örfî hukuk ya da Örfî-Sultanî hukuk”³³ un doğmasına yol açmıştır. Ulemanın “Şer’î bir mesele değildir, ulu’l-emr nasıl emretmişse öyle amel oluna”³⁴ şeklinde fetvasıyla dinen meşrulaştırılan “Örfî hukuk” aynı zamanda Osmanlı toplumunda kendine özgü seküler bir yapının da varlığını göstermektedir. Bu duruma bağlı olarak Şeriatın değinmediği yeni müessese ve toplumu ilgilendiren konularda mevcudun islahı ile beraber gerektiğinde Örfî dayalı yeni idarî, kazaî ve siyasî faaliyet prensipleri konulmuştur. Ayrıca bu prensiplerin Şeriata aykırı olmadığı tespit ve tevsik edilmiştir. Gerçekten de tarih araştırmalarının verilerine bakılırsa “Örfî alan” genişletildikçe İmparatorluğun yükselme trendinin artmış olduğu, bu alan daraltılıp gerilemenin belirtileri ortaya çıktığında Şer’î alana vurgu yapıldığı görülecektir.³⁵

31 H. Z. ÜLKEN, “Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri”, *Tanzimat I*, s.757.

32 T.Z. TUNAYA tarafından özellikle 1840’lardan sonra Batı’nın dış baskılarının arttığı söylenmesine rağmen (T.Z. TUNAYA, “Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri” Arba yay. İst. 2. Baskı, 1996, s.37), İ.ORTAYLI’nın Osmanlı modernleşmesinin salt değişen dış dünyanın zorlamasıyla meydana gelmediğini vurgulaması (bkz. İmparatorluğun en Uzun Yılı s.10 ve 19.), tutarlı görünmekle birlikte dış baskıların modernleşmeyi acileştirdiği ve hızlandırarak kendine özgü bir şekilde gelişmesini engellediği bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır.

33 Halil İNALCIK, “Örfî- Sultanî Hukuk ve Fatih’in Kanunları”, in: A.Ü.S.B.F.D., C.-XIII., sayı:2, Ankara, 1958, s. 102-126.

34 Bkz.Ö.Lütfi, BARKAN “Caractère Religieux et Caractère Séculier des Institutions Ottomanes”, in *Contributions à l’histoire économique et sociale de l’Empire Ottoman*, J.L. Bacqué-Grammont et P.Dumont, Paris, Ed. Peeters,1983, s. 16.

35 T.Z. TUNAYA, a.g.e. s.10.

Klasik İslam toplumlarının temel dinamiğini dikkate aldığımızda İslâmın idealize edildiği bir ortamda değişme iki türlü açıklanabilir: Ya toplum fesat ve bozulmaya maruz kalarak İslam'dan uzaklaşır, ya da yeniden idealize edilmiş İslama kavuşmak için Tecdid, Islah ya da Tanzim için gayret gösterilir. Osmanlı'nın çöküş dönemlerinde Ulema'nın Sultanlara sunduğu layihaların yaşanan çöküntünün İslamdan uzaklaşmaktan kaynaklandığını, düzelmesi içinse içeriği pek belli olmayan yeniden İslama döndürücü Tecdid, Islah ve yeniden Tanzimin gerekliliğini ifade etmeleri bu dönemde değişime bakış açısını göstermektedir.

XIX. yüzyıl'a gelince bu dönemin düşünürü³⁶ ve yöneticisi³⁷ gerekli reformları yarı İslamcı ve yarı Batıcı bir düalite içinde tasarlayıp yürütmeye çalışır.³⁸ Ancak bir dönüşüm noktası olan Tanzimat aynı temel düşüncelere sahip olan devlet adamı ve düşünürlerin eseri olmasına rağmen "zorunlu olarak Batı tercihli"³⁹ bir modernleşmeyi içermektedir. Böyle bir modernleşme olgusu Osmanlı'da hâkim din anlayışının tartışılmasını, ona atfedilen kurum ve kuralın sarsılmasını, değişikliğe uğramasını birlikte getirmiştir.⁴⁰ Şerif MARDİN'in ifadesiyle Şeriat'ın yerine hiç bir şey getiremeyen Tanzimat, devlet adamları için ideolojik bir boşlukla neticelenmiş, İslâm "şahsî" (ferdî) bir din şeklinde algılanarak dinî hukukun denetimine bağlı olmayan siyasî müesseselerin kurulması suretiyle Tanzimat'ın devlet adamları Osmanlı toplumunda bir dengesizlik yaratmışlardır.⁴¹

Tanzimatla bir dönüşüm noktasına ulaşan ve özünde askerî tedbir sorunu taşıyan Osmanlı Modernleşmesinin ortaya koyduğu siyasî gelişmelerin kolumuz açısından en önemli sonucu "*dinî kriterleri yönetim pratiğinden ayırarak*"⁴² *devlet mekanizmasında, hukukta ve eğitim alanında sekülerleşmeye doğru*

36 H.Z. ÜLKEN, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", "Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940, s.762.

37 T.Z. TUNAYA, a.g.e. s.23.

38 İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 164;

39 A.g.e. s. 19.

40 A.g.e. s. 9.

41 Ş.MARDİN, "Türk Modernleşmesi", s. 135.

42 Edouard ENGELHART, La Turquie et le Tanzimat, Paris, Cotillon, 1882-1884, C.I., s. 37.

hızla ilerlenmiş olmasındır. Altı yüzyıl boyunca aynı kalmayan Osmanlı'nın dine dayalı olarak ifade edilen devlet, toplum, hukuk düzeni⁴³ XIX. yüzyılda adı geçen alanlarda meydana gelen değişmelere bağlı olarak düalist bir yapıya dönüşmüştür.⁴⁴

Şer'î ve medenî hukukun yanyana bulunduğu Tanzimat döneminde Bab-ı Alî bürokratları⁴⁵ toplumu etkileme gücünü kaybetmemiş olan ulemanın üzerinde bir denetim kuramamakla beraber görev alanlarını daraltmışlardır.⁴⁶ Böyle olmakla birlikte ulema toplumsal kontrolü elinde bulundurma gücünü daha çok laik hukuk ve eğitimin gelişmesinden dolayı kaybetmiştir.⁴⁷ Diğer yandan siyasi kararlar en yüksek rütbeli ulemanın da hazır bulunduğu bir "meclis"te alınırken bu uygulama daha XVIII. yüzyılda devre dışı bırakılmıştır. "1829'da yazılan bir belge'de Hariciye Nazırı Pertev Efendinin devleti dört temel "sınıf"ın oluşturduğu şeklindeki yönetim teorisini ifade ederken, ulemayı zikretmeye gerek bile görmeden, önceliği *Seyfiye* ve *Kalemîyye*'ye vermekten çekinmesi"⁴⁸ bunu doğrular mahiyettedir.

Siyasî alanda yapılan reformlar ve yenilikler Osmanlı'nın klasik siyasî sistemden, Batı (daha çok Fransız ve İngiliz modellerinde kendini gösteren) türü bir siyasî yapılanmaya geçişin çabası içinde olduğunu göstermektedir. Fikrî

43 Bu konuda farklı görüşler için bkz. Ö.Lütfi BARKAN, a.g.m. s. 16; Halil İNALCIK, a.g.m. s. 102-126; Çetin ÖZEK "Atatürk ilkeleri ve Ceza Hukuku", Doğumunun 100. Yılında Atatürk Sempozyumu, 15-18 Aralık 1981; N.BERKES, "The Development of Secularism in Turkey", Montreal, 1964, s. 3; Ş.MARDİN, "Türkiye'de Din ve Siyaset" İstanbul, Ed. İletişim, 1993.

44 İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 151; M. Ali AĞAOĞULLARI, "L'Islam dans la vie politique de la Turquie", Ed. Faculté des Sciences Politiques, 1982, s. 13; İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 204-234; Ö.Lütfi BARKAN, a.g.m.; Halil İNALCIK, a.g.m.

45 II. Mahmut döneminde yapılan reformlarla ordunun güçlendirilmesi ve devletin merkezi gücünün artırılması için iktidar bürokrasiye devredilmişti. (Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s.126 ve 171). Böyle bir gücü elinde bulunduran seçkin grup kendilerine bağlı olmayan, devletin diğer organlarına da kolayca müdahale etme cesaretini gösterebilmekteydiler. Böylece nüfuz bölgelerini teşkil eden nezaretlerdeki ve yetki sahalarındaki güçlerinin kanunî uygulamaları ile tatmin olmayan bu kâtipler, idari teşkilatın en küçük detaylarına dal budak salmak ve karışmak suretiyle iktidarı gaspetmişlerdi. (Ş.MARDİN, a.g.e. s. 128-129).

46 M. A. AĞAOĞULLARI, a.g.e., s. 15-17.

47 İ.ORTAYLI, a.g.e. s. 79.

48 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 171.

tabanı zayıf olan ve formel bir dönüşümü barındıran Osmanlı modernleşmesi, devletin uygulamalarında Avrupa'ya benzer değişiklikler anlamına geldiğinden ve bu uygulamaların Fermandaki idealize edilmiş şekli terk edildiğinden, protestolarla, yeniden değerlendirmelerle, dalgalanmalarla ve ihtilallerle dolu bir süreç⁴⁹ olarak nitelendirilmektedir. İmparatorluk bünyesinde kaybedilen topraklar, yabancılara verilen imtiyazlar, elden giden haklar, ekonomideki bozukluk, Bab-ı âlîdeki hatalı tutum ve davranışlar açık ve kapalı tenkitlere yol açmış, Vilayet teşkilatında seçimle gelen meclisler yer alınca bazı gençler, meşrutiyet emeline düşmüşler; arzularının gerçekleşmesi konusunda Ali Paşa'dan mukavemet görmüşlerdir.⁵⁰ Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde oluşturulan ihtilalci teşekküllerin de etkisiyle ülkede mevcut yapıya karşı daha çok Yeni Osmanlılar adıyla tanınan bir muhalefet grubu oluşturulmuştur.⁵¹

Yeni Osmanlıların Ortaya Çıkışı ve Dinî-Siyasî Görüşleri

Yeni Osmanlılar hakkında yapılan araştırmalara göre cemiyetin ilk olarak "İttifak-ı Hamiyyet" adı altında kurulduğundan bahsedilmektedir.⁵² Ancak aynı konu üzerinde K. Bilgegil tarafından yapılan bir araştırmada cemiyetin şimdiki

49 A.g.e. s. 154.

50 Hamid ONGUNSU, "Abdülaziz maddesi", İ.A., M.E.B yay., İst. 1978, s. 59.

51 Yeni Osmanlılar hareketinin muhalefet sebepleri şu şekilde özetlenebilir: Türkiye'de azınlıklara imtiyazlar sağlanması maksadıyla, daha çok İngiliz, Fransız ve Avusturya Elçileri tarafından hazırlandığı söylenen 18 Şubat 1856 tarihli Islahat Fermanının ilanı; memleketeyn'den "Romanya" adlı tek bir emirliğin ortaya çıkması, bunun diğer devletlerle ilişki kuracak hale gelmesi, başına izinsiz olarak Prusyalı bir prensin geçmesi, üstelik altı katenin söz konusu emirliğe terki; Belgrad'ın bütün kaleler ve mühimmatıyla birlikte Sırlara terki ve müslümanlara ait arazi ve emlakın bedellerinin ödenmemesi; Girit'e muhtariyet verilmesi; Mısır Valiliğinde veraset sisteminin değişmesi; İsmail Paşanın "hıdiv" unvanını alması, Avrupa devletlerinden Para istikraz etmesi, imtiyazları artırmak için saray nezdinde gizli-açık bazı teşebbüslere girmesi; Saray harcamalarında israfın artırılması; Ali Paşa'nın Girit sorununu gidermeye karşılık Padişahın çiftlik alması gibi gerçeklik yönleri tarihi bilgi ve belgelerle kanıtlanacak meselelerdir.

52 T.Z. TUNAYA, "Türkiye'de Siyasî Partiler", Arba yay. İstanbul, 1995, s. 91; Ş.MAR-DİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 17.

kadar yanlış olarak İttifak-ı Hamiyyet şeklinde tanıtıldığı ifade edilmekte⁵³, Yeni Osmanlılara ait bir mahkeme mazbatasına dayalı olarak verilen bilgilere göre bu cemiyetin ilk adının (misyunun karşılığı olarak) "Meslek" olduğu açıklanmaktadır. Bu mazbatanın mahiyeti şu şekilde sunulmaktadır: "Bazı şahıslar, hükümet hey'eti ve onların idare tarzı aleyhinde fitne vü fesâd ikâ maksadıyla *Meslek* diye adlandırılan gizli bir cemiyet kurmuşlardır. Bu cemiyetin faaliyet programı, *Meslek-nâme* adını taşıyan kağıtlar üzerine tesbit edilmiştir. Cemiyet, tutuklamaların başlangıcından yirmi gün öncesine gelinceye kadar, *medeniyet, insaniyet ve umraniyet* ile meşgul olmakta idi. Tahkikât sonunda bu teşekkülün elebaşlarının Sağır Ahmed Bey-zâde Mehmed, Gürce Yusuf Paşa-zâde Hacı Nuri, İskender Bey-zâde Reşat Beyler olduğu kanaatine varılmıştır."⁵⁴

Yeni Osmanlılar hareketi Avrupa'ya gitmeden önce "Meslek" ya da "İttifak-ı Hamiyyet" adı ile tanınırken, Avrupa basınında önceleri "*Jeunes-Turquie*"⁵⁵ olarak yer almış, sonraları bu cemiyetin mensupları "*Jeunes-Turces*"⁵⁶ olarak tanınmıştır. Mustafa Fazıl Paşanın mektubu Türkiye'de tercüme edilerek yayımlandığında *Jeunes-Turquie* ifadesi "Muhbir" gazetesinde "Efkârı Cedide Eshabı", "Tasvir-i Efkâr"da "Türkistanın Erbâb-ı Şebabı" şeklinde çevrilmiştir.⁵⁷ Cemiyet üyeleri daha sonraları Avrupa'da kendilerini Yeni Osmanlılar olarak takdim etmişlerdir.

Cemiyetin kuruluş gayesi "hükümet hey'eti ve onların idare tarzı aleyhinde fitne ve fesâd çıkarmak" şeklinde beyan olursa da, her sistemin kendi var-

53 M.Kaya BİLGEGİL, "Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Yeni Osmanlılar, Baylan Matbaası, 1976. s.400.

54 M.Kaya BİLGEGİL, A.g.e., s. 355.

55 Yeni Osmanlıları temsilen *Jeunes-Turquie* ifadesini Avrupa basınında duyuran Mustafa Fazıl Paşa olmuştur. Bu ifade onun hakkında çıkan iddialara cevap vermek üzere Belçika'da yayınlanan "NORD" gazetesine gönderdiği bir mektupta, "(...) Telle est du moins, Monsieur, la conviction intime du grand parti de la *Jeunes-Turquie* que j'ai l'honneur de presenter." şeklinde yer almıştır. Le Nord, Journal Internationale, Troisième année, no: 38, Jeudi 7 Février 1867.

56 "Jeunes-Turcs" unvanı 1830'larda Fransa'da Jeune-France, İtalya'da Jeune-Italie, Almanya'da Jeune-Allemagne, İngilterede Jeune-Angleterre adı altında siyaset ve edebiyat alanında bir araya gelen gençlerin oluşturdukları gizli cemiyetlerin adından mühlhem olduğu anlaşılmaktadır. Bkz. İhsan SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940, s.777.

57 İ.SUNGU, A.g.e., s.777.

lığını tehdit eden unsurları resmî söylemle bu şekilde ifade edebileceği gerçeğini dikkate alarak, esas maksadın Osmanlıdaki “mutlakiyet idaresini meşrutî idareye dönüştürme”⁵⁸ olduğunu söylemek daha tutarlı görünmektedir.⁵⁹

İlk kurulduğunda Cemiyetin lideri konusunda farklı açıklamalar yapılırken⁶⁰, özellikle Avrupa’ya kaçıştan sonra Mustafa Fazıl Paşa Yeni Osmanlıların lideri olarak görünmektedir. Ancak daha sonraları Mustafa Fazıl Paşanın İstanbul’a dönmesiyle hareket başsız kaldığı gibi, Yeni Osmanlıların önde gelenlerinin her biri kendi gazetelerini çıkararak kristalleşen siyasî ve dinî görüşlerini serdetmişlerdir.

Bu cemiyetin üyeleri, aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen mutlak otoriteye karşı ilk muhalefet nüvesini oluşturmuşlardır. Avrupa’nın ihtilal zevkini tatmış olan bu insanlar Tanzimatın siyasî düşüncesini olgunlaştırmışlar ve birinci Jön-Türk hareketini meydana getirmişlerdir.⁶¹

Doğrusu bu Hareket XIX. yüzyılın başlarından beri Osmanlı toplumunda işleyen reform sürecinin ortaya koyduğu kültürel şartlar çerçevesinde yetişen ve dayandıkları bilgi, kullandıkları metod ve araçlar bakımından daha önceki muhalif gruplardan oldukça farklı bir siyasî protesto grubu olarak belirmektedir.⁶² Ş. Mardin’e göre bu protesto hareketinin üç eksenî vardır:”

58 T.Z. TUNAYA, “Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri”, s.65; Ş. MARDİN “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 21.

59 Yeni Osmanlıların kuruluş gayesi konusunda farklı açıklamalar bulunmaktadır. Bunlardan Ebuzziya Tevfik’e göre 1865 yılı Haziranında yapılan toplantının gayesi “idare-i mutlakanın, idare-i meşrutîye tahvili için ittihaz olunacak tedabir-i evveliyeye, yani bir cemiyet-i inkilâbiye teşkiline teşebbüs hakkında cereyan eder. (Yeni Osmanlılar Tarihi, -Kervan yay., İstanbul, 1973, s.82.)”; Abdurrahman Şeref’e göre “Yeni Osmanlıların ve tâbir-i cedit ile Genç Türkiye’nin maksadı Ali Paşanın ağır ve ezici politikasına nihayet vermek ve devlette bir idare-i ahrarane vazetmek idi. Bunun için evvelâ Ali Paşa’yı ıskat ve saniyen anın yerine usul-ü cedideyi tervic ve hürriyetkâr idareyi temin edici bir hey’et tedârik ve ikame eylemek lazım geliyor idi. (Tarih Musahebeleri, İstanbul, 1339, s. 173)”; E. Engelhart’a göre “Genç Türkiye Fırkası Mustafa Fazıl Paşa’nın emri altında Pariste nevi idarî bir merkez kurmuştu. 30 Nisan 1867 tarihinde yayınlanan tüzüğün birinci maddesinde Fırkanın Mustafa Fazıl Paşa’nın Padişaha yazdığı mektubundaki programı özellikle Osmanlıdaki Hıristiyan teb’anın özgürleştirilmesinin garanti edilmesini içeriyordu. (E. ENGELHART, a.g.e. C. II, s.3)”.

60 Ebuzziya Tevfik’e göre Yeni Osmanlıların reisi Nuri Bey idi. Abdurrahman Şeref Efendiye göre Mehmet Bey “cemiyetin ruhu ve reisi” olarak tavsif edilmektedir.

61 T.Z. TUNAYA, “Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri”, s.33-34.

62 T.Z. TUNAYA, a.g.e. s. 68.

Ali ve Fuad Paşalar, gerçekten, Tanzimat hareketinin yürütücülerini olarak ıslahatı Reşid Paşanın başlattığı şekilde, kameralizm⁶³ in bir uzantısı olarak uygulamışlardır. Teb'aya "aşırı" bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef "devlet"i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak "hürriyet" istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı. (...) 1856'da yapılan Islahat Fermanı ile gayri müslim teb'aya o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla bağışlanan imtiyazlar, onlara Osmanlı teb'asının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla, ortadan kaldırılıyordu. Hıristiyan unsurlar XIX. yüzyılın başından beri birer "ulus haline gelme yoluna girme"ye başlamışlardır. Böylece azınlıklar Osmanlı İmparatorluğundan ayrılmak için çaba sarfeden gruplar oldukları oranda kendilerinin Osmanlı İmparatorluğunu parçalayan, onu "arkadan vuracak" unsurlar olarak çalıştıkları korkusu yayılmıştı (...). Azınlıklara tanınan bu haklarla müslümanların "Millet-i Hâkime" statüsü ortadan kalkıyordu. Çüncü konu azınlıkların yabancılarla olan ilişkilerinden kaynaklanıyordu (...). Yeni Osmanlıların görüşü Islahat Fermanı'nın iktisadî emperyalizmi pekiştiren bir belge olduğu merkezindeydi. Onlara göre Ali ve Fuad Paşalar, Osmanlı müslümanlarını Avrupa'nın büyük devletlerine siyasî bakımdan peşkeş çekmekle kalmamış, malî politikaları dolayısıyla Avrupa'nın esiri olmuşlardır. Son olarak Yeni Osmanlılar Ali ve Fuad Paşaların Avrupa'yı kültür konularında taklit etmelerine karşı çıkıyorlardı. Onlara göre Tanzimat bir kültür taklitçiliği olduğu için, kültür planında kısır kalmış, müslüman topluluğu temelinden sarsmıştı. Bundan dolayı Yeni Osmanlılar demokratik anlayışlarını Şeriattan alacakları ilkeler üzerinde kurmak istemişlerdir.⁶⁴

Entellektüel açıdan bir yandan Osmanlı'nın geleneksel dünya görüşünün ortaya koyduğu siyaset teorilerine bağlı kalmaları, diğer yandan almış oldukları eğitim ve içinde buldukları çevrenin etkisiyle Batı'da geliştirilen siyaset teorilerinin temel kavramlarını Kur'an ve Hadis'in yanında tarihsel olarak yaşanan İslama referans olan kaynakları dikkate alarak yorumlamaları, bu grubu farklı kılan özelliklerin başında gelmektedir.

63 Avrupa'da aydın despotizminin kuram haline getirilmiş şeklidir.

64 Ş.MARDİN, "Türk Modernleşmesi", s. 86-88.

Bununla beraber Yeni Osmanlıların üyelerini müşterek⁶⁵ bir dinî-siyasî görüş etrafında değerlendirmek problemlili görünmektedir. Çünkü Mithat Cemal KUNTAY'ın tabiri ile siyasî düşünce olarak 245 tane Yeni Osmanlı varsa, o kadar da meşrutiyet telakkisi vardır.⁶⁶ Ancak Yeni Osmanlı üyelerinin vatan-sever olmaları, reformların Osmanlılar için, Osmanlılar tarafından, İslâmî çerçevede olmasını istemeleri, siyaseten Avrupa'yı izlemek zorunluluğunu kabullenmeleri⁶⁷ onların din ve siyaset anlayışlarının müşterek boyutları ve sınırları hakkında bize önemli derecede ipuçları vermektedir.

Yeni Osmanlıların bu verilerle ortaya çıkan dinî-siyasî görüşlerinin genel çerçevesi "telifçi"⁶⁸ görünse de, esasen onların Meslek ya da İttifak-ı Hamiyet etrafında bir araya gelip, daha sonra Paris'e kaçıp ve oradan İngiltere'ye daha sonra yeniden Türkiye'ye geri döndüklerinde, çeşitli yayın organlarında serdettikleri görüşlerin niteliğine bakıldığında "müşterek bir doktrinden" yoksun oldukları görülür. Bununla beraber onların Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde dinî-siyasî görüşlerini genel olarak üç grupta toplamamız mümkün görünmektedir. Bunlar liberal (Usul-i Serbestî) ve laik olanlar (Mustafa Fazıl Paşa ve Mehmet Bey gibi)⁶⁹; Monarşik Meşrutiyetçi ve telifçi olanlar (Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi)⁷⁰; Monarşik Meşrutiyetçi düşüncelere sahip olmakla beraber İhtilâlcî ve Selefçi olanlar (Ali Suavî gibi)⁷¹.

Tanzimattan sonra ülkenin maruz kaldığı çöküntü ve bozulan dengelerini telafi etmek için Osmanlıda iki türlü siyasî felsefe hareketi müşahede edilmek-

65 T.Z. TUNAYA, "Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri", s.67.

66 M.C. KUNTAY, "Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I", Maarif Matbaası, İstanbul, 1944, s. 358.

67 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 29.

68 T.Z. TUNAYA, "Türkiye'nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri", s.67.

69 İleri Okumalar için bkz., M.K.BİLGEGİL, "Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar I, Yeni Osmanlılar, Baylan Matbaası, 1976; Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s.61- 307-314.

70 İ.SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.; M.C.KUNTAY, "Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I", Maarif Matbaası, İstanbul, 1944; Mustafa Nihat ÖZÖN, "Namık KEMAL ve İbret Gazetesi", Yapı Kredi yay., İstanbul, 1997; M.K. BİLGEGİL, "Ziya Paşa Üzerine bir Araştırma", Atatürk üniversitesi yay., Erzurum, 1970.

71 İsmail Hami DANİŞMEND, "Ali Suavi'nin Türkcülüğü", CHP Genel Sekreterliği Neşriyatı, İkinci Baskı, 1942.

tedir. Bunlardan birincisi Osmanlının kurtuluşunu Batı devletlerinden ithal edilen değil de kendi dünyası içinden çıkarılacak prensiplerle kurtulacağını iddia eden düşünce, ikincisi ise Aydınlanma devlet felsefesinden esinlenen ve Tanzimat Fermanında ifadesini bulan bir siyaset anlayışını benimsemekle birlikte, memleketin manevî hayatında meydana gelebilecek değişiklikler karşısında son derece direnen ve imparatorluğu eskiden beri ayakta tutan bağların, düşünsel ve kültürel kodların yeniden canlandırılmasını ve yaşatılmasını isteyen düşünce biçimidir.⁷²

Yeni Osmanlılar tarafından gündeme getirilen bu ikinci görüş bir yönüyle Batı, diğer yönüyle Doğu düşüncesine bağlı olduğundan esasen özünde bir sentezi barındırmaktadır. Batı düşüncesine dayalı yönün felsefi temelleri hukukî açıdan Montesquieu'ye dayanırken, siyasî açıdan Rousseau'ya dayanmaktadır.⁷³ Doğu'ya yönelik temeller ise klasik İslam düşüncesine dayanmakla birlikte bu düşünce içinde kristalleşmektedir. Yeni Osmanlıların burada bir değil bir çok İslâmî siyaset teorisinden ilham aldıkları ve mütekellimlerin, fukahanın siyaset teolojilerini, İslam filozoflarının siyasî felsefelerini, müslüman siyasetnamecilerin oluşturdukları pratik öğütleri ve örfî kanunlar ile devletin yüceliği konusundaki Türk-İran-Moğol nazariyelerini hazır buldukları anlaşılmaktadır.⁷⁴

Yeni Osmanlıların referans aldıkları siyasî düşünce ve eylemi belirleyen siyasetnamecilerin, filozof ve kelamcılarının, fıkıhçıların ideal normlarla siyasî gerçeklikler arasında bir uzlaşım arayışı içinde oldukları görülür.⁷⁵ Bundan dolayı özellikle sünnî İslam dünyasında yer alan temel kaynaklar, orta çağ siyaset düşüncesinin temel doğrultusunun bir özelliği olarak siyasî düşüncenin merkezine toplumun mutluluğu sorununu yerleştirdiğinden, daha çok "olan" a değil, "olması gereken" e yönelik metafizik sistemleri ortaya koyma, mevcut bir düzeni meşrulaştırma ya da bu düzeni ıslah etme amacına yöneliktirler.⁷⁶

72 K.BİRAND, "Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri", 24.

73 B.LEWIS, a.g.e., s.155.

74 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 95 vd.

75 Ervin I.J.ROSENTHAL, "Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi", İz yay., İstanbul, 1996, s. 12, 23,37,40, 42 ve 43.

76 L.KÖKER, "İki Farklı Siyaset", Vadi yay., Ankara, 1998, s. 39.

Genel olarak Yeni Osmanlıların İslam dünyasındaki kökenleri konusunda fazla bir açıklama olmamakla birlikte⁷⁷, bu hareketin önemli ve etkili öncülerinden Namık Kemal'in düşüncelerinin Batı'da Eflatun, Aristo, Zenon, Çiçeron, Descartes, Bacon, Voltaire, Condorcet, Turgot, Robespierre, Danton, Gabriel, Silvio Pellico⁷⁸, Rousseau ve Montesquieu⁷⁹ gibi düşünürlerle dayandığı anlaşılmaktadır. Halk egemenliği teorisini Rousseau'ya, ikili mukavele teorisini Locke'a, kuvvetler ayrılığı teorisini Montesquieu'ya borçlu olan⁸⁰ Namık Kemal bu düşünceleri İslamî bir şemaya oturtma gayretini gösterir. Rousseau'nun Emile'ini tercüme eden diğer bir Yeni Osmanlı üyesi Ziya Paşa'nın Namık Kemal kadar batıcı olmasa da onunla hem fikir olduğu söylenebilir.

Dini-siyasî görüşleri bakımından diğerleri ile kıyaslandığında entellektüel bir çabanın sonucundan çok Batı'dan alınacak siyasî sistemin Türkiye'ye uyarlanışını içeren görüşlere sahip Mustafa Fazıl Paşa'nın muhalefet konusunda farklı gerekçe ve amaçları olsa da, siyasî sistem konusunda onlarla aynı düşünceleri paylaştığını söylemek mümkündür. Bununla beraber onun görüşlerinde diğerlerinde olduğu gibi İslamî bir referansa göndermede bulunmalarının olduğunu söyleyemeyiz. Örneğin diğerlerinde Şeriat, siyasî sistemin temel taşı olarak öncelenirken Mustafa Fazıl Paşa'da Şeriata vurgu yapıldığı görülmez. Bu durum şüphesiz ideolojik yönden bir farklılığın izlerini taşır görünmektedir. Padişahın dışında mevcut sistemi ayakta tutan yöneticileri hedef alan Mustafa Fazıl Paşa, sorumsuzluğun yanında başarısızlıkları başka öznelere yükleyerek kendilerini suçsuz saymanın hafifliği ile iktidarın nimetlerinden faydalanırken devletin sürüklenmiş olduğu akibeti -İbn Haldun'un döngüsel devlet teorisinin yansıması olan- kaderci yaklaşımlarla açıklamanın zayıf karakterini vurgulamaktadır.

Ali Suavî'yi gelince, Yeni Osmanlılar hareketinin öncüleri arasında söylem ve eylem düzleminde kesişen ve ayrışan hususları dikkate aldığımızda onu diğerlerinden farklı bir çizgiye oturtmamız gerekmektedir.

77 Namık Kemal'in etkilendiği bazı kişiler için bkz. Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşünce-sinin Doğuşu", s. 96 vd.

78 Fevziye Abdullah TANSEL, "Namık Kemal'in Hukukî Fikirleri", Türk Hukuk Tarihi Dergisi, C. I, 1949, s.57-58.

79 B.LEWIS, a.g.e., s.155.

80 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 369.

Farklı iki paradigmaya bağlı dünya görüşlerini sentezleme girişiminde bulunan, ancak düşüncelerinin arka planı araştırıldığında İslamî yönü ağır basan Namık Kemal'in fikirlerinde öncelenen husus, Osmanlı Devletinin yeniden yapılanmasıdır. Bunun için daha çok devlet felsefesiyle uğraşan Namık Kemal devletin doğuşu, kuruluşu ve yapısına ait Aydınlanmacı filozofların düşünürlerine başvurmuştur. Ancak onun için temel sorun toplumların gelişmesinde devletin nasıl teşekkül etmiş olduğundan daha çok, hak ve adalete dayalı bir devletin nasıl olacağına yöneliktir.

Mustafa Fazıl Paşa da Abdülmecide yazmış olduğu mektubuna geleneksel İslam siyaset teorisinde yönetimin omurgasını teşkil eden ve temel esas olan adaletin yokluğunu irdeleyen cümlelerle başlamakta ve bu alandaki zaafiyeti dile getirmektedir. Padişahların sarayına en güç giren şeyin doğruluk olduğunu, onların etrafında bulunan kimselerin doğruluğu kendilerinden bile sakladıklarını, çünkü bunların iktidarın vermiş olduğu imkânlarla rahat içinde yaşadıklarından, toplumun çektiği zahmeti kendilerinin uyguladığı yanlış siyasî programlarda değil de toplumun tenbelliğinde gördüklerini hatırlatır. Padişahın etrafında bulunanların Osmanlı'nın içine düştüğü buhranı döngüsel bir tarih anlayışıyla devletler için çaresi bulunamayan tabii olaylardan saydıklarını uyarıcı bir dille haber veren Mustafa Fazıl Paşa, bunların devleti kısır döngü içinde bir çıkmaza doğru götürdüklerini söyler.⁸¹ Devlet politikasının tabii alanın dışında sosyal, siyasal bir eylem olduğunu gören Mustafa Fazıl Paşa devletin içine düştüğü durumdan kurtulabilmesini adaletin gerçekleştirilmesine bağlamaktadır. Öyle ki ona göre bu konuda Hıristiyanın başka, mülümanın başka politikası yoktur. Çünkü adalet dünyada bir tanedir. Gerçek politika ise kim için olursa olsun siyasetin temeli olan adaleti gerçekleştirmektir.⁸²

Devletin doğuşu, meşruiyeti ve alması gereken şekli konusunda "hürriyet ve eşitlik" haklarını dikkate almanın gerekliliğini vurgulayan Namık Kemal, insan hürriyetinin doğuştan olduğunu ve bir ferdin diğerlerine tabi olmasının ya da hükümü altına girmesinin mümkün olamayacağını, ancak insanların egoist

81 Ziyad EBUZZİYA, "Yeni Osmanlılar Tarihi", Kervan yay., İstanbul, 1973, C.I., s. 25-26.; M.K.BİLGEGİL, "Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, s. 14.

82 Ziyad EBUZZİYA, a.g.e., s. 41.

yönleri baskın gelebileceğinden onları diğerlerinin hürriyetlerine tecavüz etmekten koruyacak bir gücün “devlet ya da hükümetin” gerekliliğini vurgular. Burada antropolojik ve tarihi olarak kökenine inemeyeceğimiz ve bir çözümleme girişiminde bulunamayacağımız devlet ve hükümet fikrinin Namık Kemal’de hangi bilgi kaynaklarına dayalı olarak nasıl geliştiğini söylememiz mümkün değildir. Ancak Ş. Mardin’in de vurguladığı gibi araştırılması gereken bir konu olmakla birlikte onun hem İslam hukukçularının hem de Batılı filozofların teorilerinden faydalandığını söylemek mümkün görünmektedir. Aşağıda gerekliliğini ortaya koyduğu hükümeti tarif ederken “Hükümet veyahut devlet halkın böyle bir tevkili icra etmek şartıyla bulunduğu tavrına denilir.”⁸³ ifadesinde devletle hükümet arasında bir ayırım yapmayan Namık Kemal’in büyük bir olasılıkla İslamda iktidarla devleti özdeşleştiren tarihsel tecrübenin etkisinde kaldığı söylenebilir. Kendi ifadesiyle

“Malumdur ki insan şu mihman-saray-i vucutta münferit bulunmak lazım gelse kudretten nail olduğu hakk-i hürriyeti her türlü kayıttan berî olarak azade-serane icra eder; ortada daima hak görünür, bir vakit vazife meşhut olmaz; Fakat dünya bir ve insan müteaddit oldukça ve bu ahrar-i müteaddide cemiyet içinde ve birbiriyle rabıta halinde bulundukça herkesin hürriyeti sairelerinin hürriyetiyle mahdut olmak tabiidir. İşte dünyada kanunların ve onların ahkâmına riayet etmekle mükellef bulunan hükümetlerin zuhuruna hak veren sebep efradın o hadd-i hürriyetten tecavüze gösterdiği inhimaktır.”⁸⁴

şeklinde ortaya koyduğu hükümetin gerekliliğini klasik ulemanın belirttiği üzere dinin gerektirdiği hususları gerçekleştirmek için oluşturulan ya da meşruiyetini ilahî iradeden alan siyasî bir organdan daha çok, toplumsal düzeni sağlama gibi beşerî ihtiyaçlara matuf sosyal realitelerin ortaya çıkardığı bir araç olmasına bağladığı anlaşılmaktadır.

Osmanlı devletini düştüğü bunalımdan kurtarmak için entellektüel bir gayret gösteren Namık Kemal’in bu düşüncelerini Ziya Paşa da desteklemekte ve dev-

83 M.N.ÖZÖN, “Namık Kemal ve İbret Gazetesi”, Yapı Kredi yay., İstanbul, 1997, s. 140.

84 M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 102.

letin doğuşu ile ilgili olarak benzer görüşleri söylemektedir. Bu bağlamda o, aslında N. Kemalden farklı bir şey söylemeksizin hükümetin gerekliliğini, gruplar arasında meydana gelen kavga ve düşmanlıkları ortadan kaldırma ve onlar arasında barış ve güveni sağlama gerekçesine bağlamaktadır.⁸⁵

Aralarında bir takım farklı bakış açıları olsa da Ali Suavi hariç Yeni Osmanlılar devlet yönetiminde hakimiyetin halka ait olduğu görüşünü savunmuşlardır. Bunlardan Namık Kemal'e göre hürriyet ve hakimiyet esasen fertlerde olduğundan, devletin hakimiyet ve hürriyeti ancak fertlerin hürriyet ve hakimiyetlerinin bir toplamı olabilir. Bu nedenle ferdin kendi iktidarını kullanması gibi toplumsal güç de tabii olarak fertlerin mecmuuna ait olduğundan her ümmette hakkı hakimiyet umumundur.⁸⁶ Hükümetin bütün vatan evlatlarının kuvvetlerinden teşekkül ettiğini beyan eden N. Kemal, "benim kuvvetime benden başka ya da seçtiğim veyahut çoğunluğa uymak suretiyle verdiğim zattan başka kim sahip olabilir"⁸⁷ diye sorarak hiç bir zaman hiç bir kimseye biad, seçim, tevkil gibi mevcut vasıtalarla birinin uygulanmasının dışında ya da bu selahiyete sahip olanlar tarafından ikinci derecede bir izin verme olmadıkça bir fert, aile ya da bir şirket yahut bir grup adına hakimiyetin kimseye terkolanamayacağını söylemektedir.⁸⁸

N. Kemal gibi Rousseau'nun etkisinde kalan Ziya Paşa'nın da halkın hürriyetini kayıtsız şartsız yöneticilere devredemeyeceğini⁸⁹ söylemesi aynı görüşü yansıtır. Ancak Namık Kemal'e göre bu hakimiyet insanların tümüne atfedilen soyut bir hak değil, her insanda doğuştan var olan hakimiyetle ilgili bir haktır. Yine ona göre iktidar gücünün halktan kaynaklandığının delaleti olan Halk hakimiyetinin şerh lisanda karşılığı "biat"tır. Umum veya ahali kelimesinin ifade ettiği mana-yi mücerret üzerine arız olmuş bir selahiyet değil, her

85 "(...) Familyalar beyninde üns ü ihtilat ile birlikte gezmeye başlanılmış ve iki üç familyayı bir yerde gören yalnız familyalar dahi onlara iltihak ile bi't-tedric şekl-i cem'iyet husule gelip ancak hürs u tama' galip olan zebunu taht-ı hükmüne almak insanla beraber yaradılan hasâil-i cibilliyeden olmakla ictimâ' eden familyaların efradı beyninde vesâil-i günâgûn ile niza' ve muhasamat başladığından, bunların niza'mı fasl etmek zımında bir hâkimin vuc'du iktiza eylemiştir." Ziya Paşa, "Hatıra", Hürriyet, 14 Aralık 1868.

86 Hürriyet, no: 4.

87 Hürriyet, no: 12.

88 İbret, no: 18, M.N.ÖZÖN, a.g.e., s. 105.

89 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 382-383.

ferdin yaratılıştan sahip olduğu hakimiyet, ferdi hakimiyetin gerekliliğinden doğan bir hakimiyettir. Herkes kendi aleminin Padişahıdır⁹⁰ ifadeleri, Namık Kemal'in ferdin yaratılıştan sahip olduğu hürriyet ve hakları öncelediğini göstermektedir.

Namık Kemal insan hürriyeti konusunda Aydınlanmacı filozofların temel düşüncelerini oluşturan tabii hukuk kavramından faydalansa da, bu kavramın temellendirilmesi konusunda onlardan ayrılır. Aydınlanmacılar tarafından Tanrı'nın varlığından bile bağımsız olarak düşünülen tabii hukuk insan aklıyla temellendirilirken, o, bunu tabii olanla ilahî olanın çatışmayacağı görüşü üzerine temellendirir. Bununla birlikte Tanrı'nın verdiği tabii hakla dünyaya gelen kişinin hiç bir zaman başkasının tahakkümü altında olamayacağını ifade eden Namık Kemal, tekrar Aydınlanmacıların görüşlerine göndermelerde bulunmaktadır. Aydınlanmacı filozofların görüşleriyle İslâmî düşünceler arasında gidiş-gelişlerle siyasî düşüncelerini ören Namık Kemal'in Rousseau'nun "umumî hukuk ve şahsî hukuk" ayırımına katılmasa da⁹¹, fertle devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesini içeren görüşlerinin Rousseau'dan mühlhem olduğu müşahede edilmektedir.⁹²

Devleti bir organizmaya benzetenlerin⁹³ aksine onu fertlerin kendi iradeleri ile bir araya gelerek oluşturdukları manevî bir kurum olarak niteleyen Rousseau gibi Namık Kemal açısından da "devlet bir şahsî manevîdir."⁹⁴ O halde devletler için organizmacı düşünürlerin söyledikleri gibi sınırlı bir ömür, duraklama, düşme ve hastalanma durumları olamaz. Bunlar kuru bir sandan başka bir şey değildirler. Bir takım düşünürler tarafından hasta adama benzetilen devlet eğer tabiatı gereğince hareket ederse dünya durdukça durur.⁹⁵ Ancak devleti yaşatacak kuralları canlandırmak ve tazelemek gerekir. Bu da sultanla

90 M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 105.

91 Bkz. M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 103-104.

92 J.J. ROUSSEAU, "Toplum Anlaşması (Çev. Vedat GÜNYOL)", MEB yay., İstanbul, 1989, s.38 vd.

93 Devleti bir organizmaya benzeten sosyal bilimcilerin başında İslam dünyasında sosyolojinin kurucusu olarak kabul edilen İbn Haldun; Batı dünyasında Danilevsky, Spengler, Kroeber, ve Toynbe gelmektedir. Bkz. Emre KONGAR, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye gerçeği, Remzi Kitabevi, İstanbul, 4. Basım, 1985, s. 63 vd.

94 İ.SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 846.

95 K.BİRAND, a.g.e. s. 42.

teb'a arasındaki geçen sözleşmelerin yerine getirilmesi, halk hakimiyetinin sağlanması ile olur. Bundan dolayı tabii hukukun gereği olarak başkasına devredilemez bir hak olan "insan hürriyeti" Yeni Osmanlılarda öncelenen en önemli fikirlerden biridir. Bunun siyasî bağlamda anlamı Namık Kemal'in deyişiyle "(...)her ümmette hakkı hakimiyet umumundur."⁹⁶ Mustafa Fazıl Paşa'nın deyişiyle "Milletlerde nizamın esası ve bütün kanunları meydana getiren ve onun yerini hiç bir nizamın tutamayacağı şey hürriyettir."⁹⁷ Alıntılıdığımız bu cümleler hürriyeti ferdin eylem alanıyla sınırlandırmaktan daha çok, şahsı manevî olarak adlandırılan devletin var oluşunu ve meşruiyetini mümkün kılan hukuk ve haklar çerçevesinde düşünülen hürriyettir. Bir başka deyişle devlet ortak hak ve hürriyetlere sahip olan fertlerin iradesinin sonucudur.

Siyasî görüşlerini modern siyaset düşüncesinin kavramlarından hareketle Kur'ana ve İslam fihkına dayalı bir çizgiye oturtan Ali Suavî'ye gelince, Kur'anda farklı yerlerde farklı bağlamlarda kullanılan "Allah'ın hükmetmesi" meselesini ontolojik bağlamda ele alarak "Halk hakimiyeti" (Souveraineté du peuple) ile aynı gördüğü için, bu görüşü İslami açıdan yanlış bulduğunu ifade ederek eleştirmektedir.⁹⁸ Modern siyaset felsefesinde aklın dünyayı inşa etme konusunda yeterli görülmesi açısından bu görüşü İslama aykırı görmek mümkün olmakla birlikte, Allah'ın hakimiyetini bilgisel bağlamda düşündüğümüzde aynı şeyi söylemek zor görünmektedir.

Yeni Osmanlılar Avrupa'da uygulanan Fransız ve İngiliz siyasî sistemlerinden mülhem olarak Osmanlı'nın mutlakiyet rejimini değiştirmek istemişlerdir. Bunlardan Namık Kemal Abdülaziz'in 1868 Mayıs'ında Babıâliye gelerek "Şurayı devlet ve Divan-ı Ahkâmı Adliye önünde yaptığı "halkın hürriyet hakkını tasdikleyici bir konuşma"⁹⁹ya göndermede bulunarak, "İşte madem ki hürriyetimiz tasdik olunmuştur; evvelâ hukuk-u şahsiyemizce şu noksanların ikmalini isteriz. Hukuk-u siyasiye ise ümmetin ef'al-i hük'mete nezaretidir. Bu nezaret usul-u meşveretle hâsıl olur"¹⁰⁰ ifadeleriyle günümüzde demokratik

96 Hürriyet no 4.

97 Ziyad EBUZZİYA, "Yeni Osmanlılar Tarihi", C.I., s. 32

98 Hüseyin ÇELİK, "Ali Suavî ve Dönemi", İletişim yay., İstanbul, 1994, s. 550 vd.

99 İhsan SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", s. 845.

100 A.g.e., s. 846.

sistem olarak gelişen ve o günkü şartlarda meşrutiyet olarak adlandırılan sisteme ve parlamentonun gerekliliğine vurgu yapar.

Diğer bir Yeni Osmanlı öncüsü olan Ziya Paşa millet meclisinin kurulmasına taraf olmakla birlikte, monarşik bir yapının devamından yanadır. Nitekim ona ait şu ifadeler bunu doğrulamaktadır. “Şevketli efendim, (...) millet meclisi zatı şahanenizin meşru hakimiyetini katiyen kaldırmaz. (...). Şimdi bir kere Avrupa kıtasının üzerindeki devletlere nazar buyurunuz. Rusya devletinden başka bir yerde hiç hükümeti müstakile kaldı mı? O bile yavaş yavaş diğer Avrupa devletlerindeki sistemleri taklit etmeye uğraşmıyor mu? (...) Madem ki Devleti Aliyye Avrupa grubundan sayılır, bütün âleme muhalefet olarak bizim bu halde durmamız imkân dahilinde olamaz.”¹⁰¹

Abdülmeccide yazdığı mektupta klasik İslam toplumlarının yapısal durumunun belirtisi olarak tezahür eden “yönetici-teb’a” ilişkisini aşındırıcı -kamu oyunun yokluğu gibi- ifadeler kullanan Mustafa Fazıl Paşa ise yeni siyasal ve toplumsal şekillenmelerin gerekliliğine işaret ederek Kanun-u esasıye dayalı serbest (liberal)- parlementer bir idare şekli istemektedir: “Şevketlü efendim, usul-ü idareyi değiştirerek devleti kurtarınız; serbestane (liberal) kanunlarla süsleyerek şunu kurtarınız. Evet Padişahım, bu serbest kanunlar müslüman ve hıristiyanların her hukukî işinde eşitliği sağlayacağından, Avrupalıların hâkim ve hüküm altında bulunanlar arasında imkânsız zannettikleri ölçülü idareyi getirecektir.” (...) “Teb’anızın sadakatine iyi emellerine müracaat ediniz. Her vilayette üyeleri serbest seçimle kurulmuş birer büyük meclis teşkil ediniz ki bunlar size isteklerini bildirsinsinler ve size bir baba şefkati ile bunları yerine getirmenizde yardımcı olsunlar; ve sizin özel çağrınızla bu meclisler tarafından İstanbul’a vekiller gelsin, ve halkın ihtiyaçlarını halin gerçek durumunu doğrudan doğruya huzurunuzda arz eylesinler.”¹⁰²

Diğer bazı Yeni Osmanlılarda olduğu gibi Osmanlı’nın kendi öz kültürünün katılaştığı bir dönemde Batı ile hem düşünsel hem de doğrudan bir ilişkiye girmiş olan Ali Suavi’nin siyasî fikirlerinde önemli değişiklikleri görmek mümkündür. Çalışmamızın sınırlarını zorlayacağından bu tür değişikliklere ayrıntılı

101 Şükrü KURGAN, “Ziya Paşa”, Varlık yayınevi, İstanbul, 1953, s. 115.

102 Ziyad EBUZZİYA, “Yeni Osmanlılar Tarihi”, C.I, s. 35 ve 41.

olarak değinmemiz mümkün değildir.¹⁰³ Ancak onun bazı önemli siyasî görüşlerine atıfta bulunmadan da geçemeyeceğiz. Aslında Ali Suavi Meşrutî Monarşiden yanadır. Bir yazısında monarşi ile despotizm arasındaki farklılığa değinen Ali Suavî Montesquieu ve Ubcini'nin İslamda devletle ilgili görüşlerini de benimseyerek “Şüphe mi vardır ki İslamda devlet Montesquieu'nün “Kavanin-i müessese ve mukarrere mucibince siyaset-i vahid” diye tarif ettiği monarşi suretidir; yoksa despotizm değildir. Zira despotizm, şeriatlı ve kanunsuz kendi heva ve hevesi gereğince hükümet-i vahidden ibarettir. Devleti İslamiyede şeriat ve kanun Sultan ve Halifeden üstündür. Hükümet şeriat ve kanun adına vardır”¹⁰⁴ der. Ancak Muhbir'in İstanbulda çıktığı dönemde¹⁰⁵ meşrutiyetle ilgili belirli bir tavrı olmayan Ali Suavi, Londra'da aynı adla çıkardığı gazetede “Usulu Meşveret-i” savunur¹⁰⁶. Ulum gazetesindeki yazılarında ise “demokrasi”yi övmektedir. Şüphesiz bu demokrasi Ali Suavi'nin İslamî düşünceleri ile yorumladığı bir demokrasidir.¹⁰⁷

Yeni Osmanlılar Devletin meşruiyetini, umumun kararı ile teessüs etmesine ve devletin hak ve adaleti icra etmesine bağlarlar. Bununla beraber Namık Kemal, umumun kararının hakkı yaratamayacağını, ancak hakkın muhafazası için hizmet edeceğini dile getirmektedir. “Demekki cemiyet içinde adaleti yalnız ekseriyetin kuvveti muhafaza eder. Bununla zannolunmasın ki ekseriyet her neye mail olursa ve yahut her nede fayda görürse adalet ondadır. Alemde gelmiş geçmiş, gelecek ne kadar mahluk var ise bir yere toplanarak en aciz bir Habeş çocuğunun rızasını istihsal etmeksizin başından bir kıl koparmaya teşebbüs etseler hareketleri aynıyla bir adamın ifnaya kalkışması gibi açık bir zulüm olur ve bu iki fiilin arasında olan fark faillerinin azlık ve çokluğunda değil yalnız zulmün hafiflik ve şiddetinde kalır.”¹⁰⁸

103 İleri Okumalar için bkz. Hüseyin ÇELİK, “Ali Suavi ve Dönemi”, İletişim yay., İstanbul, 1994; İsmail DOĞAN, “Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi”, İz yay., İstanbul, 1991; Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, İletişim yay., İstanbul, 1996

104 H.ÇELİK, “Ali Suavi ve Dönemi”, İletişim yay., İstanbul, 1994, s. 550-551.

105 A.g.e., s. 562.

106 A.g.e., s. 567 vd.

107 A.g.e., s. 575 vd.; İsmail DOĞAN, a.g.e., s. 365.

108 M. N.ÖZÖN, a.g.e., s. 140.

Halkın egemenliğinin bir ifadesi olan yasama yetkisi esasen halka ait olmakla birlikte bu yetkinin halk tarafından doğrudan doğruya kullanılması mad-detten mümkün değildir. Bunun için Namık Kemal temsili sistemin gereği ola-rak yasama yetkisinin halk tarafından seçilmiş temsilcilerce kullanılabilceği fikri üzerinde durmuştur. Nevar ki, Namık Kemale göre hukukun kaynağı ve bir şeyin iyi ya da kötü olması ancak Şeriatla belirlenebileceğinden siyasî hü-kümlerin temeli de ona dayanmalıdır.¹⁰⁹ Şeriatın dışında furu'a ait meselelerin çözümü ise icmaî ümmet (parlamento) tarafından yapılır.¹¹⁰

Siyasî düşünceleri oldukça renkli olan Ali Suavi de müslümanların anaya-sasının Şeriat odugunu ifade etmektedir. "Demek odur ki yönetim şeklini tayin eden temel kanun şeriatdır. Yani bizim şeriatımız bu tür siyaseti içerir. Ve tafsi-latlı işlere ait olan geçici kanunlar ise düzenlenebilir olanlardandır."¹¹¹

Görüldüğü gibi Yeni Osmanlılar modern siyasî teoriler konusunda fazla net olamadıkları gibi, geleneksel İslam siyaset düşüncesinin ortaya koyduğu teorilerin içeriğini sorgulama konusunda da pek başarılı görünmezken sözü getirip Şeriata dayamaktadırlar. Ancak onların yazılarında Şeriatın içeriği ko-nusu müphem kalmaktadır.

Diğer yandan bunların din-siyaset ilişkilerinde şeriat'a dayanması her şey-den önce kendi içinde bir çelişkiyi barındırmaktadır. Namık Kemal örneğinde

109 "Şimdi mesele avarızdan tecrit oluna oluna şu dereceye indi ki acaba hukukun membaı kâinata vücudunu aradığımız mebd-i evvel midir? Yoksa ihtiyar-i beşerde midir? Şikkı sanî bir surette teslim olunamaz; çünkü ihtiyar-i beşer ya hürr-i mutlaktır, ya bir kayıt ile mukayettir. Eğer hürr-i mutlak ise hiç bir fert diğerinin hodbehoh tayin ettiği hükme serfuru etmek istemez ve buna bihakkın icbar da olunamaz. Bir kayıt ile mu-kayyet ise o kayıt nedir? Bizim itikadımızca hakîm-i kudretin tabiat-i külliyyede haket-tiği hüsn ve kubuh'tan ibarettir. Binaenaleyh hukuk "tabay-i beşerden mahasin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revatıb-ı zaruriyeye" denilir. (...) Bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder. Ebna-yi vatan arasında revatıbın hüsn-i mücerrede muvafakati ise gene vukuatın o miheng-i adalete tatbikiyle bilinir." Namık Kemal, "Hukuk", İbret, 19 Haziran 1872, M. N. ÖZÖN, a.g.e., s.63 ve 66.

110 "Sonradan cem'iyetler tevsi' edip devlet ve hükümetler teşekkül edince, her hey'et-i medeniyeyi terkib eden efrâd-ı beşerin idare-i umumiyyede ictimâ'ı efkârını müstel-zim olacak bir rişte-i râbıta vaz'ına ihtiyaç hâsil olmuştur. Bu rişte-i râbıta "şer'" dir ki, efrâd-ı hey'eti münferiden ve müctemî'an hıfz ve idareye vesile olan ahkâm-ı siya-siyyedir. Onun fûru'unu icmâ'i ümmet tayin eder; fakat hukuk-ı tabî'iyye aynı adli ilâhî dir ki Kur'an-ı Kerim tayin etmiştir." Namık Kemal, Hürriyet, 24 Ağustos 1868.

111 Hüseyin ÇELİK, a.g.e., s. 574.

olduğu gibi parlementer bir sistemde belirli bir çoğunluğun bulamayacağı hakikatı tespit etmek için kolaycı bir yöntemle şeriata sığınmak, aslında tarihsel alanda belirli bir paradigma çerçevesinde bilgi teorisini oluşturan ulemanın görüşlerine sığınmak demektir. Bu açıdan Yeni Osmanlıların tümünün tarihten günümüze İslamın temel nasslarının faklı paradigma ve epistemolojiler çerçevesinde belirli ulema tarafından yorumlanışını ve islâmleştirilen tarihsel siyasi düşünce ve uygulamaların meşrulaştırılmasıyla oluşan “Şeriat”ın aşkın değerlerinin dışında beşerî yönünü gözden kaçırdıkları müşahede edilmektedir. Oysa tarih boyunca bu gerçekle yüzyüze gelen “Şeriatın”, siyasi bağlamda aşkın değerlerin yorumlanarak kendine özgü bir sistem ve teori geliştirilmesinin yanında, müslümanların dışarıdan aldıkları Helenistik, Sasanî vd. siyâsî sistem, teori ve görüşleri bunlarla kaynaştırdığı her zaman bilinen gerçeklerdendir.

Bu gerçeğin daha da netleşmesi bakımından Yeni Osmanlıların siyâsî problemlerini çözmek için müracaat ettikleri “Şeriat”ın siyâsî yönden içeriğini sorguladığımızda, onun bizzat nassın kendisiyle değil, siyasetnamecilerin, İslam filozoflarının ve kelâmcıların, fıkıhçıların nass’dan anladıklarıyla mevcut değişen şartlar arasında bir uyumun ya da sentezin sağlanmasına çalışılarak oluşturulduğunu görürüz. Ervin I. J. Rosenthal’ın deyişiyle bir açılım getirmek gerekirse, bu uyum ya da sentezi sağlayan “siyasetnameciler ilkelerden çok siyaset sanatıyla ilgilenirlerken”¹¹², müslüman filozoflar iki kültür ve hayat tarzı arasında gerçekleştirilmeye çalışılan bir sentezin en yetkin temsilcileri olmaktadır. “¹¹³ Diğer yandan “dört mezhebin fıkıhçılarının şeriatı yorumlaması ideal normla siyâsî gerçeklik arasında bir uzlaşma sağlama”¹¹⁴, başka bir deyişle, onların görevi “İslam cemaatinin birliğini korumak gayesiyle Kur’an, Sünnet ve Hadis’i siyâsî gerçekliğin ışığı altında yorumlayarak mevcut tarihî-siyâsî durumu “Şeriat”la uyumlu hale getirmek”¹¹⁵ ten ibarettir. Bu duruma göre Yeni Osmanlıların dayandıkları ve sözünü ettikleri “Şeriat”tan kasıt ister zihinlerde ilk olarak çağrışım yapan mutlak nasslar olsun isterse bu nassların yorumuna dayalı olarak tarihî tecrübeyle oluşan teori ve patikler olsun her ikisinde de

112 E. I.J. ROSENTHAL, a.g.e., s. 100.

113 A.g.e., s. 12.

114 A.g.e., s. 40.

115 A.g.e., s. 42-43.

nihaî olarak konuşan, yani mutlak nassı da konuşuran beşer olduğundan, burada beşer sözünü aşkın olanla mutlaklaştırma problemi görünmektedir. Kutsal olan değerlerin beşerî alanda normlaşarak tarihselliği barındırmasının yanında, bu normların oluştuğu tarihî ortamın bağlamından koparılıp başka bir zaman dilimine taşınması da oldukça sorunlu görüldüğünden, “Şeriat” kavramı ve anlamı Yeni Osmanlıların entellektüel duruşları bakımından çelişkili olduğu gibi oldukça belirsiz de kalmaktadır.

Devlet teşkilatı konusunda Avrupayı örnek almayı öneren Yeni Osmanlılara göre Avrupa’da yapılmış ve tecrübe edilmiş usuller varken devlet teşkilatının yeniden yapılması gereksizdir. Örneğin Namık Kemal’e göre bunlardan uygun olanını adapte etmek gerekir ki bu da olanların içinde III. Napolyon’un kurduğu II. İmparatorluk Fransa’sının sistemidir. Osmanlı sisteminde bulunanlarla beraber bazı yönlerini eleştirdiği bu sistemi benimseyen Namık Kemal’in esasen önerdiği Montesquie’nün “kuvvetlerin ayrımı” prensibine dayalı monarşik meşrutî bir hükümet sistemidir. Bu hükümetin teşekkülünde görevi hükümet kanunları ve idarî yönetmelikleri hazırlamak olan ve idarî işlerde meydana gelebilecek sorunları halledecek bir Devlet Konseyi (Şurayı Devlet Meclisi); Devlet Konseyinin hazırladığı kanun tasarılarının ret ve kabulü ve devlete uygunluğunun tetkikini yapacak Halk meclisi (Şurayı Ümmet); Temel kanunları ve genel hakları muhafaza edecek olan senato (Ayan Meclisi)¹¹⁶ yer alır.

Bir tür parlamento olarak düşündüğü “usulu meşveretin” nasıl olacağı konusunda görüşlerini serdeden Namık Kemal, ilkönce İslamî hükümlerin zamana göre değişmesi gerektiğini vurgulamaktadır: Geleceğimiz güven içindedir, çünkü “zamanın değişmesiyle hükümler değişir” fıkıh kaidesinin hükmünce dünyanın her yerinde meydana gelen yeniliği öğrenmeye memur olduğumuz için bize göre tarihe dönmek veya şimdide kalmak uygun değildir.¹¹⁷

Bu düşünceleriyle aynı zamanda ilerlemeyi önceleyen Namık Kemal maziyeye dönmenin mümkün olmadığını söylemektedir: “Gerçekte geriye dönmek nasıl olabilsin, hiç yok olana yeniden vucud verilebilir mi? Şimdiki an’da durmaya hangi suretle imkan tanınabilsin, hiç saatin akrebini durdurmakla insan

116 Namık Kemal, “Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar”, Hürriyet, 21 Eylül 1868.

117 “İstikbalimiz Emindir”, Külliyyat-ı Kemal, cüz.2.

ömrü yolundan kalır mı?”¹¹⁸ Diğer yandan değişimin gerekliliğini vurgulayan Namık Kemal klasik İslamî gelenekten tevarüs eden ve Osmanlı’da uygulanan meşveret usullerinin değiştirilmesinin dinen bir mahzuru olmadığını belirtir: Madem ki şer’î olarak usulu meşveret haklıdır, esas var olduktan sonra, teferruatı ictimai ümmet tayin eder. İctimai ümmetle yapılan şeyler bid’at değil, usulü dinden olur. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere daha önce diğer siyasi görüşlerini genel olarak vermeye çalıştığımız Namık Kemal’in bazı belirsizlikleri ve çelişkileri içeren siyasi sisteminin “kendine özgü bir devlet ideali üzerine kurulu”¹¹⁹ olduğu anlaşılmaktadır.

Siyasî hürriyetlerin derhal halka iade edilmesi taraftarı olan Namık Kemal bu konuda halkın cehaleti gibi bir takım bahaneleri ileri sürerek “halka rağmen halk için” türünden uygulamaların tutarsızlığını ortaya koymak suretiyle halka olan inancını vurgulamaktadır.

Namık Kemal’in siyasî düşüncelerinin temelinde XIX. yüzyıl liberalizminin simgesi haline gelen *Laissez faire, laissez passer* siyasî düşüncesinin etkileri görülmektedir. Buna bağlı olarak onun hürriyet ve eşitlik konusundaki düşünceleri demokratik bir devletin gerekliliğine götürür. Devletin kamusal görevleri konusunda ona bir mecburiyetten ziyade rehberlik görevi yükleyen Namık Kemal:

“Hiç şüphe etmemek gerekir ki bir hükümet halkın ne pederridir, ne hocasıdır, ne vasisidir, ne lalasıdır. Fertlerin öğrenimine, mülkün imarına, insaniyetin olgunlaşmasına, medeniyetin ilerlemesine hizmet ederse hem kendinin, hem halkının hemde bütün alemin menfaatine cömertçe bir iyilik yapmış olur, adı kıyamete kadar insanlığın büyük kişileri ile beraber anılır. Fakat yardımını yalnız temel görevi olan adaletle hasrederse hakkında ne diyebiliriz. Bize lalalık etmeye icbar etmekte bir hakkımız var mıdır?”

ifadeleriyle liberalizmi savunmakta, özellikle devletin bekasını ve ilerlemesini ilgilendiren konularda “genel eğitim ve öğretim toplumun bekâsı ve ilerlemesi için zarurî olmuştur, bundan dolayı devletin vazifeleri arasına girmiştir”¹²⁰ ifadeleriyle devletçiliği ön plana çıkarmaktadır.

118 A.g.e.

119 Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 335.

120 Kemal Beyin bir Mütalâayı Siyasiyesi, Mecmuayı Ebuzziya, c.1-2, no: 8’den nk. A.g.e., s. 271.

Yeni Osmanlılar Cumhuriyet düşüncesine uzak olmadıkları gibi bunu İslam tarihindeki uygulamalarla meşrulaştırırlar. Namık Kemal “Halkın egemenlik hakkı kabul edildikten sonra cumhur yapmağa da hakkı olduğunu itiraf etmek lâzım gelmez mi, demek ne demek? O hakkı dünyada kim inkâr edebilir?... Cumhurun bizi batıracağı başka mesele. Onu da kimse inkâr etmez. Bizde cumhur yapmak da kimsenin aklına gelmez. fakat icrâsında imkân olmakla hak bâtil olmuş demek değildir”¹²¹ sözleriyle Cumhuriyet düşüncesini belleklere yerleştirmekte ve bunun İslama aykırı bir yönünün olmadığını ancak, dönemin şartlarından dolayı uygulamanın mümkün olamayacağını beyan etmektedir. Namık Kemal kendi döneminde Cumhuriyetin uygulanmasının sosyal ve siyasal şartlarını gerçekleştiremezse de, Cumhuriyet’in kurucusu Mustafa Kemal’in siyasî düşüncelerine oldukça katkıda bulunduğu anlaşılmaktadır.¹²²

Daha önce monarşiye taraf olduğunu ifade ettiğimiz, İngiltere’den İsviçre’ye geçen ve burada siyasî düşüncelerinde önemli derecede değişiklik görülen Ziya Paşa’nın da “İdare-i Cumhuriyye ile Hükümet-i Şahsiyyenin Farkı”nı ele aldığı uzun makalesinde Cumhuriyet düşüncesine sahip olduğu görülmektedir.¹²³

İslam sünni geleneğinde teorik olarak kurgulaması zor olması nedeniyle pratikte oldukça az görülen pasif muhalefet geleneğini, modern bir ifadeyle sivil itaatsizliğin¹²⁴ XIX. yüzyıl Osmanlı toplumunda daha önce görülmeyen

121 Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar I, Hürriyet, 14 Eylül 1868.

122 Namık Kemal’in “Şark meselesi, Hürriyet-i efkâr, ve Usul-i Meşveret Hakkında Mektuplar” gibi makâlat-ı siyasiyesini okuyan Atatürk üzerinde oldukça etkileri olmuştur. Bunu bizzat Atatürk’ün Namık Kemal’in oğlu Ali Ekrem Bey’e İkinci İnenü zafesini kutlama telgrafının cevabında görmek mümkündür: “Anadolunun ruhu bütün feyz’i mukavemetini âbâ-i tarihten almıştır. Bize bu mukaddes feyzi nefheden ervah-ı ecdat arasında mükerrem babanızın pek büyük mevkii vardır. Mecruh vatanın halâs-ü istiklâl-i için ölmek yolunda bugünkü nesle tâlim-i fedakârî eden büyük Kemal hakkında tekrir-i tazimata vesile olan telgrafnamenize arz-ı şükran-ı mahsus eylerim efendim. 10 Nisan, 337, TBMM Reisi Mustafa Kemal. Bkz. Mithat Cemal KUNTAY, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I, Maarif matbaası, İstanbul, 1944, s. IV.

123 M.K.BİLGEGİL, “Ziya Paşa Üzerinde Bir Araştırma”, AÜ yay., Erzurum, 1970, s. 165 vd.

124 İslamın ilk dönemlerinde beliren “Sivil İtaatsizlik” örneği için bkz. Mevlüt UYANIK, “İslam Siyaset Felsefesinde “Sivil İtaatsizlik”, Seba yay., Ankara, 1998.

örnekleri Yeni Osmanlılarda görülmektedir. Bunlardan Namık Kemal, bizzat kendisinin de yaptığı gibi yönetime karşı muhalefetin olabileceğini gündeme getirmektedir. Sivil iteatsızlık geleneğini Lock'un düşüncelerinden müllhem olarak gündeme getiren Namık Kemal bu konuda bir belde halkı bir araya gelerek aralarında meydana gelecek davayı halletmek için bir kişiyi kendilerine hâkim tayin etseler, o hâkimin verdiği hüküm geçersiz sayılır ve hüküm hükümet tarafından atanan hâkime ait olur. Çünkü muhakeme hükümetin hakkıdır. Fakat bir belde halkı bir araya gelerek bir kişiye saltanat veya hilafet için biat etseler, o zat sultan veya halife olur, ondan evvelki sultan veya halifenin hiç bir hükmü kalmaz, çünkü imamet ümmetin hakkıdır.¹²⁵ Yine bu bağlamda adaletin gerçekleştirilmesi ve hakkın yerine gelmesi konusunda kanun dairesinde itiraz etme hakkının mahfuz olduğunu beyan eden Namık Kemal "Ya siyasal idareyi adaleti gerçekleştirmek için ele alanlar kessin biçsin, istediğini öldürsün, istediğini diri bıraksın da yine mi yaptıklarından sorulmasınlar? Bize hükümet idaresi için ilah mı lazım insan mı?"¹²⁶ ifadesiyle mutlak bir otoritenin uyguladığı istibdada karşı tavrını ortaya koymaktadır.

Yeni Osmanlılar hareketinin karmaşık ve paradoksal dili olarak tanımlayabileceğimiz Ali Suaviye gelince, o, doğru yolda olmayan idarecilere itaat etmek şöyle dursun, isyan etmenin bir hak olduğunu ve bunun bütün müslümanların hakkı olduğunu savunur. Şerif Mardin'e göre, onun iktidara karşı çatışmaya girmeğinde, Batılı düşüncelerle ilişkiye girdiğinde uyanan bu tavrın düşünsel olarak sosyal yönünde esnaf loncalarına üye olan babasının bir etkisi sözkonusudur.¹²⁷ Aynı yazar Ali Suavi'nin sivil itaatsızlık hakkını savunmasının onun siyaset teorisinde en önemli bir yeri işgal ettiğini belirtmektedir. Ali Suavi bu hakkı kullanmak için üç tip arguman kullanmaktadır:

- i. İlk Halifelere atfedilen gelenekler¹²⁸ ;
- ii. Allah'a itaat etme ve kötülüklerden sakınma konusunda Peygamber tarafından topluma yüklenen Kur'an-ı mükellefiyet;

125 Külliyyatı Kemal, cüz 3.

126 A.g.e., s. 256.

127 Ş.MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", s. 425.

128 Bu argumanla ilgili olarak Hz.Ebu Bekr'in (Muhbir, 19 Octobre 1867, 7. ve 8. sayıların özeti) ve Hz. Ömer'in halife olduğunda yapmış olduğu nutukları dile getiren Ali Suavi: "Ey adalet isteyenler! Eğer sümüklü böcekler gibi başınızı sallamaya devam

iii. Geç ortaçağ hukukçularından alınan ve anlamlarını tam yerleştirmek için kaynaklarına kadar götürülmesi gereken argumanlardır.¹²⁹

Yeni Osmanlılardan Namık Kemal, Ziya Paşa ve Mustafa Fazıl Paşa göstermiş oldukları muhalefeti fiilî bir harekete dönüştürmezken, Ali Suavî ve Yeni Osmanlılardan ayrılan fakat burada değinemediğimiz “Cemiyeti Ahrar” üyeleri ihtilalcî bir muhalefeti savunmaktadırlar.¹³⁰

Yeni Osmanlıların Din-siyaset ilişkisine dair görüşlerine gelince; Mustafa Fazıl Paşa dışında hepsi bilimsel siyaset felsefesinden etkilenseler de Osmanlı modernleşmesi çerçevesinde oluşturulan reformları ve bu reformların olması gerektiği şekilleri dinî bir şemaya oturma gayreti içindedirler. Uygulanmasını istedikleri siyasî görüşlerine dinî bir meşruiyet kazandırmak için daha önce ifade ettiğimiz islâmî kaynaklara müracaat etmekle birlikte, bu kaynakların siyasî yönetimde vurguladığı meşrulaştırıcı güvence olan Halife-Sultanın yetkilerini kullanabilmesi için ümmete müracaat etmeyi şart koşarak “meşrufî” bir sistemi önermişlerdir. Bazı Avrupalılar “Yeni Osmanlılar iddialarını din üzerine tesis ediyorlar. Onlardan hayır beklenmez!” sözlerine karşılık Namık Kemal “Evet biz din üzerine esaslar koymada iddialıyız. Dinin siyasi hükümlerinde ilerlemeye mani olacak bir şey görmedikten başka şunu yakinen gördük ki, vatanı kurtaracak, umumî hakları sağlayacak bir çare var ise anılan hükümlere başvurmalıdır. Bu konuda her kimin şüphesi var ise meydana koysun; Yeni Osmanlılar halletmeye çalışır” diye karşılık vermektedir. Aynı makalenin devamında: Sübhanallah, biz usul-ü meşveret istiyoruz. Halk meclisi talebindeyiz. Onda her mezhepten adam bulunacak, hükümete nezaret edecek. Umum halk siyasesi haklarına kavuşacak. Bu iddiamızı din üzerine tesis ediyoruz¹³¹ ifadeleriyle din-siyaset ilişkisinde ağırlık noktasını açığa vurmaktadır.

ederseniz, müstebitler sesinizi yükseltmenize asla izin vermeyeceklerdir. Siz kölelersiniz. Eğer kılıncınıza sarılıp şeref meydanında varlığını gösterirseniz, müstebitlerin karşısına insan ve hür olarak çıkacaksınız. (...) Gücü ellerinde bulunduran, muahezeden ve mesuliyetten âzâde olan emirlerin, sırtınızdan elde ettikleri kazançlardan vaz geçip, size lütufta bulunmaya başlayacaklarını mı sanıyorsunuz? Muhbir, 27 Ocak 1868, s. 3.

129 Ş.MARDİN, “Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu”, s. 418.

130 M.K.BİLGEGİL, “Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, s. 106-278.

131 İ. SUNGU, a.g. e. s. 811.

Çoğu meselelerde Namık Kemal kadar kararlı bir Batıcı görünmeyen, ama Batı düşüncelerini de küçümsemeyen Ziya Paşa'da Terkib-i Bend'inde¹³² İslamın ilerlemeye mani olmadığını vurgulayarak ve daha çok müslümanların içine düştüğü ahlâkî çöküntüyü dikkate alarak dinî yaşantıdaki gerilemelere vurgu yapmaktadır.

Yeni Osmanlıların içinde karmaşık görüşleriyle tanınan Ali Suavi laik ve Türkçü olarak değerlendirilse de¹³³, onun din ve siyasetle ilgili açıklamaları laik olduğunu söylemenin zor olacağını göstermektedir.: “Bazı kibar ile mülâkatta “şeriat dünya işlerine karışırsa devlet için ilerleme yoktur” sözünü işittik. Hıristiyan şeriatı ve devleti üzerine bu kelam söylense pek doğrudur. Zira bugün bile Avrupa'da bulunan Tevrat ve İncil içinde sosyal muhtevalı hükümler yoktur. Fakat İslam şeriatı üzerine bu kelamı tefevvühten garaz nedir?”¹³⁴ Aynı makalenin devamında adil siyasetin şeriatın uygulanmasına bağlı olduğunu açıklarken yine dinle siyasetin ayrılamayacağını vurgulamaktadır: “(...) Bu kanunu, siyaseti adile ve siyaseti zalime diye ikiye ayırarak olursak, siyaseti adile hukuku gerçekleştiren kanundur deriz. Böyle kanun ise şer’î hükümlerendir. Kısaca bu anlamda siyaset başka bir şey demek olmayıp, mücerred şeri’atı islâmiyyedir.”¹³⁵ Görüldüğü gibi bu ifadeler aşağıda din ve devletle ilgili görüşlerini alıntılatacağımız Mustafa Fazıl Paşa’dan daha fazla tettebbuatı olduğu anlaşılan Ali Suavi’nin döneminin Avrupa’daki din-devlet uygulamalarını tanıyan birisi olarak hiç de o yöne meylettiğini göstermemektedir.

Din-devlet ilişkileri konusunda Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suaviden oldukça farklı düşünceye sahip olan Mustafa Fazıl Paşa o dönemde pek rağbet görmemekle birlikte daha sonraları II. Jön-Türk hareketinin siyasî bir örgütü olan İttihat ve Terakkî Cemiyeti tarafından yeniden basılarak dağıtılan mektubunda din ve dünya işlerinin ayrılmasını teklif etmektedir. “Şevketlü Efedim, (...) Zatı şahaneniz benden daha iyi biliyorsunuz ki din ve medeniyet ruha hükmeder ve bize ahiret nimetlerini va’ d eder. Şu kadar ki milletlerin hukuku-

132 “İslam imiş devlete pâpend-i terakkî/ Evvel yoğidi işbu rivayet yeni çıktı”, Şükrü KUR- GAN, a.g.e., s.36.

133 İsmail Hami DANIŞMEND, a.g.e., s.23.

134 Muhbir,29 Fevrier 1868, s. 2.

135 A.g.m., s.2.

nu tahdid ve tayin eden din ve mezhep değildir ve din hakayık-ı ezeliyye makamında durup kalmazsa yani dünya işlerine müdahale ederse herkesi telef eder ve kendisi de telef olur.”¹³⁶ Her ne kadar Mustafa Fazıl Paşa'nın yazdığı mektub'un içeriğinin ona ait olup olmadığı konusunda tereddütler olsa da, kendi imzasını taşıyan bu mektuptaki görüşlere katılmadığı konusunda söylenebilecek hiç bir şey yoktur.

Sonuç yerine

Geleneksel toplumların¹³⁷ en önemli özelliklerinden birisi yeniliği ihtiyatla karşılamak ve istikrarı, yani mevcut düzeni korumaktır. Bu toplumların diğer bir özelliği de selefin üstünlüğüne ve mazinin bugünden daha iyi olduğuna duydukları inançtır.¹³⁸ Kapalı bir rejim olmaktan kurtulamayan Osmanlı siyasal sistemi, her ne kadar bir takım kurumsal yeniliklere gitse de, modern anlamda farklılaşmamış bir toplumu muhatap aldığından geleneğe vurgu yapmaktan ve modernleşmenin getirdiği yenilikler karşısında baskıya dayalı uygulamalardan kendini kurtaramamıştır. Ne gariptir ki siyasal iktidarın bu tavırları karşısında tepkilerini açığa vuran ve ne klasik ulemanın tecdit anlayışını ne de batı eksenli anlayışları tamamıyla benimsemeyen; başka bir deyişle “İslam modernizmi”¹³⁹ diyebileceğimiz bir anlayışla siyasal ve toplumsal taleplerde ve

136 Sire, vous le savez mieux que moi, la religion commande aux âmes, elle nous ouvre les perspectives de la vie futur, mais ce n'est pas elle qui règle des droits des peuples, et elle se perd elle-même, en perdant tout le reste, lorsqu'elle ne se tient pas le domaine sublime des vérités éternelles. M.K.BİLGEGİL, “Yakın Çağ Türk Kültür ve Edebiyatı Üzerine Araştırmalar, s. 28.

137 Geleneksel Toplumların özelliklerini şöyle sıralamak mümkündür: “Değişme yokluğu, İlkel teknik, zayıf üretim, yatay ve dikey hareketsizlik, tarımsal yapı ve kapalı ekonomi, feodal ve paylaşılmayan bir siyasal yapı, Geniş aile düzeni, Kadercı zihniyet ve mahalli kültüre bağlılık, Yeteneğe değil, doğuştan kazanılan statüler”, Ahmet N. YÜCEKÖK, “Siyasetin Toplumsal Tabanı”, AÜSBF yay., Ankara, 1987, s. 47. Ayrıca bkz. Peter BURKE, “Tarih ve Toplumsal Kuram” (Çev. Mete Tunçay), TVY yay., İstanbul, 1994, s. 129.

138 Mustafa ARMAĞAN, Gelenek, Ağaç yay. İstanbul, 1992, s. 19-23.

139 Burada “İslam Modernizmi” terkinin açtığımızda bize öyle geliyor ki Yeni Osmanlılar açısından İslam pür olarak vahiy anlamında değilde tedeyyün etmiş, tarihsel ve kültürel alanlarda şekillenmiş bir yapının yeniden gözden geçirilmesi şeklinde ortaya çıkarken, ideolojik bir anlam taşıyan modernizm kavramı ise modernitenin kendisinden çok idealize edilmiş islamın içeriği ile doldurulmaktadır.

önerilerde bulunan Yeni Osmanlıların, düşüncelerini sundukları toplumun gerçekliği karşısında yeterince sorgulanmamış geleneğe vurgu yapma bağlamında siyasiler gibi aynı handikapa düştüklerini söylemek mümkün görünmektedir. Geçmişe özlem ve inancın belirtisi olarak, “Parlamento”nun yerine “usulü meşveret”in, “seçim” yerine biat’a işlevsellik kazandırılmasının önerilmesi Yeni Osmanlıların geleneksel bir toplumda eğitilmeleri ve yaşamalarının yanında, onlar üzerinde Romantizmin de etkilerinin olduğuna örnek olarak gösterilebilir.

Özellikle Namık Kemal örneğini dikkate aldığımızda entellektüel gayretlerinden dolayı kutlanması gereken Yeni Osmanlılar, aslında sorunun temeline inememişler, belki de içinde buldukları tarihi ortam onlar için daha ileri bir ilmi çabaya imkân vermemiştir.

Modernleşme süreci içerisinde bir yandan toplumsal kökeni olmayan Batılı kurumların geleneksel bir toplumda yerleştirilmeye çalışılması, diğer yandan yerleştirilmeye çalışılan bu kurumların dayandığı temelleri yadsıyarak Kur’an ve Hadisin yanında İslamın ilk dönemlerine müracaatla bazı kavramları alıp, Batılı siyasal teorilerle sentezleme girişimleri Osmanlı toplumunda ikilemlere yol açmıştır.

Toplumsal olarak içine düşülen kaotik çıkmazlardan paradigmatik dönüşüm aşamalarının dinamiklerini yakalayamayan Yeni Osmanlıların her biri, farklı epistemolojilerin zihinlerinde meydana getirdiği farklı düşüncelerle Osmanlıcılıktan İslamcılığa, Türkçülükten Batıcılığa çeşitli fikir akımlarının öncüsü konumunda günümüze kadar gelen siyasî akımların hazırlayıcısı olmuşlardır.

Yeni Osmanlılar kendi dönemlerinde siyasetin bizzat insana özgü olduğunu ve bu siyasetin ahlakî temellerinin oluşturulmasının İslamî değerler ve toplumsal gerçeklerle sağlanabileceğini önerecekleri yerde, içeriği tarihsel olarak farklı öğelerle doldurulan kavramlarla modern siyaset düşüncesinin temel kavramlarını sentezlemişlerdir. Düşüncede “telfik” yeni bir bakışın ön besleyicisi olsa da yeni bir kuram inşa etmeğe elverişli bir çaba sayılamaz. Yeni Osmanlıların düşünce sisteminde “telfik”in daha yoğun olduğunu bu nedenle de kalıcı bir siyasî model oluşturamadıklarını söyleyebiliriz.

Osmanlı modernleşmesinde Yeni Osmanlıların rolünün yeni bir teccid hareketinden çok, iki farklı dünyanın tarihsel siyasî teorilerinden hareket ederek mevcut durumu daha da iyileştirme çabasına yönelik olduğu görülmektedir.

Gerek İslam dünyasında meydana gelen felsefi temellerin zayıf oluşu, gerekse Batı'dan aktarılan siyasi teorilerin felsefi ve sosyal tabanlarının farklı oluşu Yeni Osmanlıları zor duruma sokmuş olduğu söylenebilir. olabilir.

Kendi kökleri üzerinde yükselemeyen düşünceler, başka bir düşünceye dönüşmek zorunda kalırlar. Yeni Osmanlıların dinî-siyasî düşünceleri de kendilerinden sonra Türkçülük, İslamcılık, Batıcılık ve bunlar arasında sentezleme gibi bir çok dinî-siyasî akımlara dönüşmüşler, ancak bunlar da günümüz Türkiye'sinde bugün üretilen dinî-siyasî düşüncelere referans teşkil ettiklerinden aynı kısır döngülere neden olmuşlardır. Bu durum gösteriyor ki, ülkemiz açısından tarihî boyutları oldukça karmaşık olan modernleşme bağlamında bugün yapılması gereken şey, geleneğin ve modernitenin ne olduğunu dikkate alarak, yaşadığımız dünyada ve sosyal gerçekliklerimiz karşısında yeniden "okumalarla" dünya görüşümüzü oluşturmalıyız.

Kaynakça

- Abdurrahman Şeref, Tarih MUSAHEBELERİ, İstanbul, 1339, s. 173"; E.
 Abel JEANNIERE, Modernite nedir?, in: Modernite Versus Postmodernite (Der. Mehmet Küçük), Vadi yay., Ankara, 1994.
 Ahmet N. YÜCEKÖK, "Siyasetin Toplumsal Tabanı", AÜSBF yay., Ankara, 1987.
 Auguste COMTE, "CathÚchisme Positiviste (Pozitivizm İlmihali, çev. Peyami Erman), M.E.B yay. İkinci baskı., İstanbul, 1986.
 Bernard LEWIS "La Naissance de la Turquie Modern" ed. Fayard, Paris, 1988.
 Bertran BADIE, "Les Deux Etats" ed. Fayard, Paris, 1986.
 Çetin ÖZEK "Atatürk ilkeleri ve Ceza Hukuku", Doğumunun 100. Yılında Atatürk Sempozyumu, 15-18 Aralık 1981.
 Doğan ERGUN, "Yöntemi Bulmak", Gerçek yayınevi, İstanbul, 1993.
 E.Z. KARAL, "Tanzimattan Evvel Garphılaşma Hareketleri", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.
 Edouard ENGELHART, La Turquie et le Tanzimat, Paris, Cotillon, 1882-1884, C.I.
 Emre KONGAR, Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye gerçeği, Remzi Kitabevi, İstanbul, 4. Basım, 1985.
 Enver Ziya KARAL, "Osmanlı Tarihi", TTK yay., Ankara, 1977, 2. Baskı, C. VII.,
 Ervin I.J. ROSENTHAL, "Orta Çağda İslam Siyaset Düşüncesi", İz yay., İstanbul, 1996
 Fevziye Abdullah TANSEL, "Namık Kemal'in Hukukî Fikirleri", Türk Hukuk Tarihi Dergisi, C. I, 1949
 Şafak URAL, "Bilim Tarihi", Kırkambar yay., 2. Baskı, 1998.
 Şerif MARDİN, "Türk Modernleşmesi", İletişim yay., 3. baskı, İstanbul, 1994.
 Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu", İletişim yay., İstanbul, 1996.

- Şerif MARDİN, "Yeni Osmanlılar ve Siyasî Fikirleri", Tanzimattan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi, C.6, s. 1698.
- Halil İNALCIK, "Örfî-Sultânî Hukuk ve Fatih'in Kanunları", AÜSBFD, XIII., Ankara, sayı, 2, s. 102-126;
- Hamid ONGUNSU, "Abdülaziz maddesi", İ.A., M.E.B yay., İst. 1978, s. 59.
- Hilmi Z. ÜLKEN, "Tanzimattan Sonra Fikir Hareketleri", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.
- Hürriyet, no: 4.
- Hürriyet, no: 12.
- Hüseyin ÇELİK, "Ali Suavî ve Dönemi", İletişim yay., İstanbul, 1994.
- Hıfzı V. VELDET, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.
- Jean J. ROUSSEAU, "Toplum Anlaşması (Çev. Vedat GÜNYOL)", MEB yay., İstanbul, 1989.
- Kâmiran BİRAND, "Aydınlanma devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri", Akçağ yay., Ankara, 1998.
- Levent KÖKER, "İki Farklı Siyaset", Vadi yay., Ankara, 1998.
- M.K. BİLGEGİL, "Ziya Paşa Üzerine bir Araştırma", Atatürk üniversitesi yay., Erzurum, 1970.
- M.N. ÖZÖN, "Namık Kemal ve İbret Gazetesi", Yapı Kredi yay., İstanbul, 1997.
- Macit GÖKBERK, "Felsefe Tarihi", Bilgi yayınevi, İstanbul, 3. basım, 1974.
- Macit GÖKBERK, "Felsefenin Evrimi", M.E. Basım evi, İstanbul, 1979.
- Maurice BARBŞER, "Modern Batı Düşüncesinde Din ve Siyaset" (Çev. Özkan Güzel), Kaknüs yay., İstanbul, 1999.
- Mehmet Ali AĞAOĞULLARI, "L'İslam dans la vie politique de la Turquie", Ed. Faculté des Sciences Politiques, 1982.
- Mevlüt UYANIK, "İslam Siyaset Felsefesinde "Sivil şteatsizlik", Seba yay., Ankara, 1998.
- Mithat Cemal KUNTAY, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında I, Maarif Matbaası, İstanbul, 1944.
- Muhbir, 29 Fevrier 1868.
- Mümtaz'er TÜRKÖNE, "Siyasî İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu", İletişim yay., İstanbul, 2. Baskı, 1994.
- Mustafa ARMAĞAN, Gelenek, Ağaç yay. İstanbul, 1992.
- Namık Kemal, Hürriyet, 24 Ağustos 1868.
- Namık Kemal, "Us'î-i Meşveret Hakkında Mektuplar", Hürriyet, 21 Eylül 1868.
- Nilüfer GÖLE, "Batı-dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?", Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., İstanbul, 1998.
- Niyazi BERKES, "The Developement of Secularism in Turkey", Montreal, 1964.
- Şerif MARDİN, "Türkiye'de Din ve Siyaset" İstanbul, Ed. İletişim, 1993.
- Oktay ÖZEL, Bir Tarih Okuma ve Yazma Pratiği Olarak Türkiye'de Osmanlı Tarihçiliği, Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek Sempozyumu Bildirileri, Metis yay., 1998.

- Ömer Lütfi, BARKAN "Caract×re Religieux et Caract×re SÚculier des Institutions Ottomanes", in Contributions Ó l'histoire Úconomique et sociale de l'Empire Ottoman, J.L. BacquÚ-Grammont et P.Dumont, Paris, Ed. Peeters, 1983.
- Peter BURKE, "Tarih ve Toplumsal Kuram" (Çev. Mete Tunçay), TVY yay., İstanbul, 1994.
- Saffet SUNER, Düşüncenin Tarihteki Evrimi", Fatih matbaası, İstanbul, 1967.
- Tarık Z. TUNAYA, "Türkiye'de Siyasî Partiler", Arba yay. İstanbul, 1995.
- Ziya FINDIKOĞLU, "Tanzimat'ta İctimâ-i Hayat", Tanzimat I.
- Ziyad EBUZZİYA, "Yeni Osmanlılar Tarihi", Kervan yay., İstanbul, C.I., 1973.
- İhsan SUNGU, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", Tanzimat I, Maarif matbaası, İstanbul, 1940.
- İlber ORTAYLI, "İmparatorluğun en Uzun Yılı", Hil yay., 3. Baskı, 1995.
- İlber ORTAYLI, "Bir Aydın Grubu: Yeni Osmanlılar", Tanzimattan Cumhuriyete Türk Ansiklopedisi, İletişim yay., İstanbul, 1986, C.6, s. 1702.
- İrfan AYCAN, M.Mahfuz SÖYLEMEZ, "İdeolojik Tarih Okumaları", Ank. Ok. yay., Ankara.
- İsmail DOĞAN, "Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi", İz yay., İstanbul, 1991.
- İsmail Hami DANİŞMEND, "Ali Suavi'nin Türkçülüğü", CHP Genel Sekreterliği Neşriyatı, İkinci Baskı, 1942.



Osman Gazi' nin hükümdar olması (Hünernâme)