

---

# MODERNLEŞME SÜRECİNDE TÜRK SİYASAL KİMLİKLERİNDE MUHAFAZAKÂR VE YENİLİKÇİ TAVIRLAR

\*

*İlknur Meőe\**

---

## ÖZET

Osmanlılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülük olarak adlandırdığımız siyasal kimlikler, Osmanlı'nın modernleşme gerekliliğini gerçek anlamıyla hissettiği 19. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar geçen süre içerisinde, modernleşme politikalarının sonucu geleneksel ve kültürel kodların yavaş yavaş çözülmeye başlaması karşısında tutunulacak birer temel olarak inşa edilmişlerdir. Modernleşmenin kendisi gibi savunmacı bir tepkiyle ortaya çıktıkları için radikal olanı içlerinde barındırmamışlar, Osmanlı'nın geleneksel düzeninin topyekün idamesine yönelik muhafazakâr bir tavır takınmışlardır. Bu muhafazakâr tavır, çağın değişen iç ve dış koşullarına göre, içeriği ve kapsamı yeniden tanımlanarak şekillenmiş ve beraberine yenilikçi bir tavır da almıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Yapılaşma kuramı, muhafazakârlık, yenilikçilik, Osmanlılık, İslamcılık, Batıcılık, Türkçülük.

---

\* Sosyolog

## GİRİŞ

Bu makalenin tezi, hem Osmanlı modernleşmesinin hem de onun içinde ve ona rağmen oluşan siyasal kimliklerin, bünyelerinde muhafazakâr ve yenilikçi tavırların ikisini de aynı anda barındırmaları, dolayısıyla ne tamamıyla muhafazakâr ne de yenilikçi türünden kesin ayrımlara gidilemeyeceğidir. Burada muhafazakârlık, modern bir düşünce veya ideoloji olarak değil, geleneksel düzenin korunmasına, yenilikçilik ise, radikal olanı dışarıda bırakırsak eğer, bu düzenin sunduğu işlevsel ve düşünsel araçları esneterek düzeni zorlayan ve varolan araçları yeni bir tarzda kullanmaya yönelik bir tavır olarak ele alınmıştır. Osmanlı’da yenilikçi tavrı belirleyen, yine Osmanlı’nın kendi geleneksel düzeni olduğu için, Tanzimat’tan Cumhuriyet’e kadarki dönem içerisinde hem modernleşme hem de kimlikleşme süreci ılımlı bir seyir izlemiştir.

## OSMANLI MODERNLEŞMESİNİ YENİDEN OKUMA ÖNERİSİ OLARAK “YAPILAŞMA KURAMI”

Osmanlı’da 18. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar yaşanan değişimler, dini bir dünya algısından laik bir dünya algısına, padişahlık-halifelik idaresinden meşrutiyet ve cumhuriyete, tebaadan vatandaşa, cemaatten millete ve Osmanlılık kimliğinden Türk milleti kimliğine geçiş sürecinin toplumsal ve siyasal tarihidir. Bu tarih, ne sadece dış müdahaleler ve baskıların ne de içte hissedilen büyük bir dönüşüm isteğinin sonucu olarak anlatılabilir. Her toplum değişime maruz kalmıştır ve Osmanlı da bundan kendi payına düşeni almıştır. Osmanlı modernleşmesi, hem modernleşme süreci içinde “bu devlet nasıl kurtarılır” sorusuna verilen farklı savunmacı cevaplarıyla kendini tanımlayan siyasal kimliklerin oluşumuna hem de Türk siyasi tarihinin muhafazakâr ve yenilikçi ikiliklerine uç vermesi nedeniyle ayrı bir değere haizdir. Bu sürecin kendisini ve uç verdiği oluşumları açıklayabilecek bir paradigma olarak, Giddens’in “yapılaşma kuramı”<sup>1</sup> (structuration theory) temel alınabilir.

Felsefede var olan öznelcilik/nesnelcilik düalizminde temellenen, sosyolojideki yapısalcı, işlevselci ve yorumsamacı teorilerin birey/toplum, ak-

---

<sup>1</sup> Bu kuram hakkında şu kaynaklardan yararlanılmıştır: Anthony Giddens, *Toplumun Kuruluşu*, (Çev. Hüseyin Özel), Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998; Anthony Giddens, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, (Çev. Ümit Tatlıcan, Bekir Balkız), İstanbul: Paradigma Yay., 2003; Anthony Giddens, *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yay., 2005; Jonathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory*, Wardsworth Publishing Company, Seventh Edition, California, 2003; George Ritzer, *Sociological Theory*, The McGraw-Hill International Editions, Second Edition, Newyork, 1996.

tör/yapı vb. şeklindeki düalist argümanlarını eleştirerek analiz eden Giddens, önce onları yapıbozumuna uğratmış, sonra da bu düalizmleri açacak yeni argümanlar üretmiştir: yapının ikiliği, yapı-sistem, yapılaşma, kurallar ve kaynaklar, bilgili ve ehliyetli eyleyenler ve eylemin niyetlenilmemiş sonucu.

Giddens'a göre "yapı", sadece insan eylemine kısıtlamalar getiren bir şey olarak değil, ona imkan sağlayan bir faktör olarak da kavramsallaştırılmalıdır. Bellek izleri ve toplumsal pratiklerde örgütlenmiş olarak yapı, bu dizgelerin hem aracı hem de sonucudurlar. Giddens'ın "yapının ikiliği" ile kastettiği şey budur. Giddens yapı ve sistem ayırımı yapar. "Sosyal sistem" tarihsel bağları olan, zamanda ve mekanda görünürlüğüne sahip bir kavramdır; yapı ise an'da oluşan, dolayısıyla zamanda ve mekanda sabitlenmeyen öznesiz kolektivitelerin ürünü olan bir kavramdır. Yapının iki önemli unsuru "kurallar" ve "kaynaklar"dır. Kurallar, üzerinde mutabık olunan anlam kodları ve normlardır. Normatif oldukları gibi çoğu, ancak zımni olarak anlaşılabilir ve toplumsal etkileşimin gidişine yön verirler. Kaynaklar ise, toplumsal etkileşim sırasında kullanılan, gücü oluşturan araçlardır. Kurallar ve kaynaklar, toplumsal etkileşimler anında çok çeşitli örüntüler ve profiller içinde kullanılarak yeni içerik ve anlamlar kazanırlar. Hem toplumsal etkileşimlerin hem de bu etkileşimler anında kendilerinin yeniden, fakat farklı örüntüler içinde üretilmeleri anlamında dönüştürücü özelliğe sahiptirler. Sistemler, yapının bu iki özelliği (kurallar ve kaynaklar) ile yeniden üretilirler, yani yapılaşırlar. Bu, bir sürece, olma haline vurgu yaptığı için Giddens tarafından "yapılaşma" olarak adlandırılır.

Toplumsal yeniden üretim sisteminin diğer önemli iki faktörü "aktör" ve "eylem" (faillik)'dir. Giddens'a göre aktörler, karşılaştıkları durumlarda eylemde bulunmalarını sağlayacak ve bu durumlarda diğerlerinin eylemlerini yorumlamaya yarayacak bilgi stoku olarak pratik bilinçlerinden, dolayısıyla büyük ölçüde içselleştirdikleri ve genellikle sorgulamadıkları kültürlerinden yararlanarak, toplumsal ilişkileri benzer rutin bir biçimde yeniden üretir ve değiştirirler. Çünkü insanlar başka türlü davranabilme anlamında "ehliyetli olma" özelliğine sahiptirler. Fakat Giddens'a göre, "insan bilgiliği" bir yönüyle sınırlıdır. Çünkü aktörler yürüttükleri etkinliklerin sonuçlarına ilişkin çok az şey bilirler. Eylemin akışı durmadan eyleyenlerin istemedikleri sonuçlar ortaya çıkarır; "istenmedik sonuçlar" da geri besleme yoluyla, eylemin farkında olunmayan koşullarını oluşturabilir. Böylece Giddens, verili bir toplum düzeni içerisinde, insanların bilinçli eylemlerle toplumsal yeniden üretime katkıda buldukları, fakat aktörlerin başka türlü davranabilme, yorumlayabilme ve alternatif yaratabilme gibi özellikle

rinden ve eylemin niyetlenilmeyen sonuçlarından dolayı bu sınırlılığı aşırp değişim lehine olanak yaratıcı bir hale getireceğini belirtmiştir.

Şimdi bu argümanları Osmanlı modernleşmesini açıklayabilmekte birer projektör ışığı olarak kullanırsak şu sonuçlara ulaşırız: Osmanlı’da, Türk Devletleri’nden gelen devlet geleneği, İslamiyet’in kabul edilmesiyle İslami bir mahiyete bürünerek, bir yandan Türk devlet geleneği bir taraftan da Sünni fıkıh anlayışının şekillendirdiği şer’i kurallar şeklinde yan yana, ama uyumlu bir birliktelik göstermiştir. Osmanlı Devleti’nin hakim epistemolojik kodunu oluşturan, üç rükn-ü devlet (devletin üç temeli: Saltanat, Hilafet ve İslam) olarak değerlendirebileceğimiz bu sentez, toplumdaki ekonomiye, siyasetten eğitime bir çok alanı belirlediği gibi, değişimin yönünü ve çerçevesini de belirlemiştir. İşte yapı dediğimiz şey budur. Bir anlam kodu olarak bunlar, insanların süreklilik arz eden praxislerinde, kurumsal ve toplumsal yapılanmanın kendisinde, siyasetin yürütücüsünün otoritesinde görünürlük/somutluk kazanmışlardır. Osmanlı’nın anlam kodları, hayatın akışını düzenleyen kurallar olarak yazılı olmasının dışında zımni olarak da bulunmaktadır; kaynaklar ise bu kodların oluşturduğu düzenin kişilere veya kurumlara verdiği otorite, yani gücün birer araçları olarak görünmektedir. Osmanlı’da Saltanat, Hilafet ve İslam gücün kendisidir. Bunların somutlaştığı kişi ve kurumlar ise, gücün kendilerine verdiği otorite ile düzenin sürekliliğini sağlamaya hizmet eden güç araçlarıdır. Kurallar ve güç kaynakları, toplumsal etkileşim esnasında kullanılarak toplumsal ve siyasal düzenin yeniden üretilmesine hizmet ederler. Dolayısıyla sürekli bir yapılaşma hali söz konusu olmaktadır. Bu kavram tarihsel sürekliliğe, hep bir oluşum ve dönüşüm haline işaret etmektedir. Sonuçta hiçbir toplumsal yapı statik olarak kalamamaktadır. 19. yüzyıla gelindiğinde sahip olduğu geleneksel yapıyı sürekli yeniden üreten Osmanlı, tıkanan sistemini, Batı’nın yeni işlevsel kodlarıyla açmaya çalışmıştır. Sistemin iyileştirilerek idamesine yönelik bu tavır, oldukça pragmatisttir. Batı’dan nelerin alınıp nelerin alınmayacağı, hakim epistemolojik kodun belirleyiciliğinde olmuştur. Osmanlı modernleşmesi, Batı’dan, kendi geleneksel kodları ve yapısına uygun, onun temellerini sarsmayacak yeniliklerin iktibasını ile yönlendiği için muhafazakâr olmuştur. Dolayısıyla, modernleşme sürecinin ürünü ve sonucu olarak ortaya çıkan siyasal kimlikler de bu ana temayülü benimsemiştir. Örneğin Osmanlıcılık, tamamıyla Osmanlı devlet geleneğinin ve toplum sisteminin idamesine hizmet eden bir siyasal kimliktir. Her ne kadar değişimler Batı kaynaklı, siyasal meşruiyetin halka dayanması, laik hukuk kurallarının kamusal hayatı düzenlemesini öngören söylemlerin etkisiyle, Osmanlı’daki geleneksel millet sistemini ve şeriatın belirleyiciliğini zaafa uğratmışsa da, yine de devletin üç rüknünü çok sarsmamıştır. Aydınlar, Avrupa’da Marksizm, ikti-

sadi liberalizm, milliyetçilik, cumhuriyet yönetimi gibi düşünsel, siyasi ve ekonomik hareketlerden fazlaca etkilenmemişler, uyumu, toplumsal ve siyasal birliği vurgulayan dayanışmacı teorilerden etkilenmişlerdir. Çeşitli din ve mezhepten birçok milletin bir arada yaşadığı Osmanlı İmparatorluğu'nda, tam da bu özelliğinden dolayı, Türkçülük en son gelişen siyasi düşünce olmuştur. Yapı her ne kadar Osmanlı'da değişimin yönünü ve şiddetini belirlemişse de, aynı zamanda süreç içerisinde sonraki yeniliklere olanak yaratıcı bir faktör olarak da değerlendirildiğinde, Giddens'ın yapının ikiliği kavramı anlam kazanmaktadır.

Osmanlı'da değişimin yönünü, onun hakim epistemolojik kodunun belirlediğini söylemek, Osmanlı'nın içine kapanmış, sadece kendi dinamikleriyle hareket eden bir toplum olduğu anlamına gelmez. Değişimi büyük ölçüde Osmanlı'nın kendi iç dinamikleri tetiklemiş ve yönlendirmişse de, Osmanlı'nın Avrupa Devletleri ile olan ekonomik ve diplomatik alanlardaki tarihsel ilişkilerinin de etkisi vardır. Avrupa'da meydana gelen ekonomik ve teknik ilerlemeler, yeni toplumsal ve siyasal teoriler, doğal olarak Osmanlı toplumunu değişime zorlamıştır. Osmanlı, içe duyarlı, ama dışa da kapalı olmayan bir özelliğe sahiptir. İşte burada, Osmanlı modernleşmesinin öncüleri olan bürokratik sınıfın etkisi devreye girmektedir. Toplumsal etkileşim sürecinde, mevcut sistemin sürekli olarak yeniden üretildiğini söylemek, peki "değişim nasıl gerçekleşecek" sorusunu doğurur. Bu bürokratik kesim, Osmanlı'nın Batı ile olan diplomatik ve ticari ilişkilerinin sonucu Batı'yı bir nevi olsun tanımışlardı. III. Selim'in Avrupa başkentlerinde elçilikler kurması ile Batı'nın sosyal ve siyasal yaşantısına daha da vakıf olan, II. Mahmut döneminde konuları güçlendirilen modern sivil bir bürokrasiyi ortaya çıkardı. Osmanlı modernleşmesi ve Osmanlılık, İslamcılık ve Batıcılık aydınların, fakat büyük ölçüde Osmanlı bürokrat kesiminin ürünüdür; Türkçülük ise, daha çok devlet değil de okul söylemine sahip, taşra orta sınıf çocuklarının ürünüdür, ama hepsi de belli bir grubun iradi ve bilinçli eyleminin ürünüdür. Bu eylemin ürünleri olan modernleşme politikaları yavaş yavaş Osmanlı geleneksel düzeniyle yan yana duran ikinci bir düzen oluşturmuştur. İkinci bir doğa gibi Osmanlı'nın içinde bulunan bu düzen, yeni kurallar ve güç araçları yaratmaya başlamıştır. Meşruiyetini geleneksel düzenden almayan bu yeni düzen, yeni işlevsel araçlarıyla toplumsal etkileşimde yer almaya başlamış ve yeni etkileşim zeminleri ve örüntüleri oluşturmuştur. Bu yeni örüntülerin, geleneksel anlam kodlarına yeni anlamlar ve içerikler kazandırmaya başlamasıyla değişim ve dönüşümün olanakları yaratılmış oldu.

Bürokratların eylemleri, Giddens'ın yapılaşma kuramında belirttiği gibi, her ne kadar iradi ve bilinçli olsa da, geri besleme aracılığıyla ve niyet-

lenilmeyen sonuçların etkisiyle dönüp yapının yeniden üretiminin koşullarını yaratmıştır. Bu anlamda Osmanlı modernleşmesi, kendisini bilinçli olarak yönlendirme çabalarına karşı koymuştur. Değişimin bir yönünü her ne kadar bilinçli eylemler oluştursa da, diğer yönünü bundan daha çok, beklenmedik sonuçlar belirlemiştir. Örneğin Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuat Paşalar’ın başlattığı reformlar, onların istemediği bir şekilde, Yeni Osmanlıların anayasacı ve meşrutiyetçi Osmanlıcılığını yaratmıştır. Aynı şekilde Jön Türkler de, Yeni Osmanlıların düşünsel miraslarından etkilenmiş, fakat onların, kesinlikle tahayyül bile etmedikleri yeni siyasi açılımlara ulaşmışlardır. Böylelikle bir sonraki dönemin, bir öncekinin tamamıyla sonucu olmamasıyla birlikte, onun yarattığı imkanlar (modern eğitim, dil, gazete, kitap basımı vs.) doğrultusunda, yeni sonuçlar yarattığı ve bu sonuçların da bir sonraki dönemin oluşum kaynaklarını/nedenlerini oluşturduğu söylenebilir. Genel hatlarda rasyonel ve laik bir ilerleme kaydeden Osmanlı modernleşmesi ve ona bağlı olarak siyasal kimlik oluşumları, tamamıyla determinist bir neden-sonuç ilişkisiyle ve Giddens’in dediği gibi “yukarı tırmanan sarmaşık” modelinde evrimci bir teoriyle açıklanabilecek bir büyüme öyküsü değildir.

Giddens’in teorisi, eylemin, düşüncenin, bellek izlerinin veya insanların bilgi stoklarının, verili sosyal sistemlerin sınır ve kısıtlayıcılığı doğrultusunda oluştuğunu söylemesi, bilginin/düşüncenin toplumsal ve tarihsel köklerine vurgu yapması açısından, hem gelenekçi hem de muhafazakâr tavrın bir okuması olarak görülebilir. Aynı şekilde, Osmanlı’nın modernleşme serüvenini onun epistemolojik kodlarının belirlediğini söylemek, bu sürecin muhafazakâr bir seyir takip ettiği anlamına gelmektedir. Muhafazakâr siyasi ve toplumsal tavır alışlar yaratması bu sürecin bir yüzüdür. Diğer yüzü ise, iradi ve bilinçli eylemlerle yola çıkılsa da insan bilgililiğinin sınırlı doğasına işaret eden beklenilmeyen/niyetlenilmeyen sonuçlar yaratması nedeniyle yenilikçi duruşlara kapı aralamasıdır. İşte bu niyetlenilmeyen sonuçlar Osmanlı’da toplumsal ve siyasi dönüşümleri yaratmış (I.ve II. Meşrutiyet yönetimi), muhalif oluşumlara (Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler) uç vermiş, yeni siyasi taleplerle (anayasa, parlamento, meşrutiyet vs.) kimliklenme sürecini başlatmıştır. Böylece Osmanlı modernleşme sürecinin bir yönüyle muhafazakâr, bir yönüyle de yenilikçi olan ikili bir yapısı ortaya çıkmaktadır. Fakat bu ikili yapı ayrıksı bir görünüm sergilememektedir. Yani birbirleriyle bazı alanlarda karşı karşıya gelseler de, çıkış noktaları, beslendikleri kaynaklar ve argümanları benzerlik göstermektedir. “Bu devlet nasıl kurtarılır?” sorusuyla başlayan modernleşme sürecindeki, onun içinde ve bir anlamda ona karşı oluşan siyasal kimlik tasavvurlarındaki muhafazakâr ve yenilikçi olarak değerlendirilebilecek eğilimler, her dönemde devrin değişen iç ve dış koşulla-

rının etkisiyle yeni anlamlar ve içerikler kazanarak yeniden inşa edildiği için, katı sınırlarla belirlenmemişler, aksine sürekli bir etkileşim içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle bir dönemde bazı parametrelere (gelenek, din, yönetim anlayışı, toplumsal değişimin mahiyeti ve sınırları) göre muhafazakâr olarak adlandırdığımız bir görüş, kişi veya grup, bir sonraki dönemin şartlarında aynı parametrelere göre yenilikçi olarak değerlendirilebilmektedir veya aynı dönem içerisinde dahi bir yönüyle muhafazakâr olan biri, başka bir yönüyle yenilikçi bir duruş sergileyebilmektedir. Muhafazakâr ve yenilikçi tavır alışlar arasındaki bu geçişkenlik, Atatürk devrimlerine kadar sürmüştür. Özetle, genel karakteristikler üzerinden hareketle, Osmanlı'da modernleşmenin Comte'un Fransız toplumu için öngördüğü, "düzenin ilerlemesi" şeklinde olduğu, düzenin muhafazakâr bir tavra, ilerlemenin ise düzene rağmen değil, düzenle birlikte/uyumlu bir yenilikçi tavra işaret ettiği söylenebilir.

## MUHAFAZAKÂRLIK VE YENİLİKÇİLİK AÇISINDAN TANZİMAT VE OSMANLILIK SİYASİ KİMLİĞİ

Modernleşme, Batı Avrupa'da ortaya çıkan ve sonuçları ile Batı dışında kalan tüm toplumları etkileyen ve bir biçimde kendi içinde olduğu değişime onları da dahil eden bir süreçtir. Osmanlı toplumu da bu sürece dahil olmuştur. Black'in "yedi modernleşme modeli" olarak belirlediği modernleşme tiplerinden beşincisine giren Osmanlı Devleti'nin modernleşmesi yönetici-bürokrat elit eliyle, merkezi hükümeti güçlendirmek suretiyle, yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmiştir. Black'in tespitlerine göre, beşinci modeli oluşturan toplumların ortak noktaları, sahip oldukları geleneksel hükümetlerin merkezi bürokratik yönetimdeki uzun deneyimleri nedeniyle, çağdaş zamanlarda uzun bir dönem için yabancıların doğrudan ve kapsamlı egemenliğine karşı koyabilecek kadar etkili olmalarıdır. Çağdaşlık zorlamasını göğüsleme girişimini üstlenmiş olan geleneksel hükümetler, çağdaş reformları alıp uygulamadıkları takdirde, sonunda kendilerinin yabancı egemenliğine boyun eğeceklerini bildiklerinden, geleneksel toplumu yabancı ya da yerli çağdaşçıların başarısından doğabilecek daha yoğun ve kapsamlı değişmelere karşı korumak üzere sınırlı ya da koruyucu çağdaşlaşma adı verilebilecek programları uygulamaya koydular. Yine Black'e göre bu reformların temel özelliği, geleneksel sistemi değiştirmeyi değil de onu yabancı baskılara karşı güçlendirmeyi amaçlamasıydı.<sup>2</sup> Bu nedendir ki Osmanlı eğitim, hukuk ve toplumsal sisteminde yapılan modernleşmeci girişimler sonucunda, muhafazakâr-yenilikçi türünden ikili bir yapı meydana gelmiştir. Ba-

<sup>2</sup> C. E. Black, *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, (Çev. M. Fatih Gümüş), Ankara: Verso Yay., 1989, s. 120-122.

tı dışı bir modernleşme örneği olan Osmanlı modernleşmesi, geleneksel yapıyı fazlaca yıpratmadan, devletin güçlendirilmesine ve korunmasına yönelik girişimleri kapsayan, siyasi-bürokrat elitin önderliğinde bir “modernleştirme” hareketi olarak özetlenebilir.

Kurumların belli bir düzen ve birbirleriyle ahenk içinde fonksiyonlarını yerine getirdiğini simgeleyen Kınalızade’nin daire-i adliye’si (adalet dairesi), Osmanlı’da her şeyin yerli yerinde olduğu bir değişmezliği anlatmaktaydı. Altın çağına Kanuni Sultan Süleyman zamanında kavuşmuş olan bu düzende yavaş yavaş çözümler görülmesi, bir kısım Osmanlı aydınını rahatsız etmiş ve kurumlardaki bozulmaların nedenleriyle, çare önerilerini kapsayan ve dönemin padişahlarına da yol gösterici olan Islahat Risaleleri’nin yazılmasına sebep olmuştur. Osmanlı’daki kanun ve nizamları değişmez görüp, bunlardan en ufak bir sapmayı bozulma olarak değerlendiren Koçî Bey, Katip Çelebi ve tarihçi Mustafa Naima’nın nasihatnameleri, mevcut menfi durumları düzeltmek için, gözleri geriye, İmparatorluğun altın çağına çevirmeyi öngörmüşlerdir. Dolayısıyla 18. yüzyılda başlayan modernleşme hareketleri, bürokrasinin, çıkış noktası itibarıyla zaten değişmeyi, ileriye değil geriye (altın çağa) gitme olarak algıladığını ortaya koymaktadır. Şanlı geçmişe dönüş saikiyle değişim isteği, Osmanlı modernleşmesinin daha başlangıçta, sınırlarının ve hızının ne olması gerektiğini belirlemiştir. Salt geçmişin ihyası anlayışı, yerini, Tanzimat’la birlikte, geçmişin katkısıyla geleceğin inşasına bırakmıştır. Zaten, dönemin “Tanzimat”<sup>3</sup> olarak adlandırılması bunun kanıtıdır. Amacı adından menkul olan bu çabalar silsilesine tabiatıyla, muhafazakâr bir damar hakim olmuştur. Bu muhafazakâr damar, aynı zamanda yenilikçi görüş ve tutumları da besleyerek, dönüştürücü bir toplumsal üretiminin imkanlarını sağlamıştır.

Osmanlı modernleşmesinin ana ayağı olan Tanzimat bütün özellikleri ile hem Osmanlı geleneğinin izlerini taşımakta hem de ondan ayrılan yön- lere sahip olmaktadır. Osmanlı Devleti’nde padişah, şeriattan müstakil ka- nun koyma otoritesine sahipti. Bunlar padişahın iradesine dayanan ferma- lar şeklinde çıkarılıyordu ve bunların şeriata aykırı olmaması ve İslam ce- maatinin menfaatine olması gözetiliyordu. Gülhane Hattı da aynı esaslara dayanılarak çıkarılmıştır, yani tebaanın menfaati gayesi ile şeriat yanında bir takım düzenlemeler ve hukuk prensipleri getirilmesine karar verilmiştir. Bunun yanında eskiden olduğu gibi devletin kalkınması, fermanın ana ga- yesi olmuştur. Fermanın bu gelenekçiliğinin yanında modern prensipleri de

---

<sup>3</sup> “Tanzim”, nizama koyma, düzenleme, ıslah etme anlamlarına gelir. “Tanzimat” ise, sonun- daki “-at” eki nedeniyle çoğul bir kelimedir ve düzenlemeler, ıslahat anlamındadır.



vardı. Ferman, halka devlet içinde merkezi bir yer vermekle modern Batı devletinin ana prensiplerini, yani halkın devlet için değil, devletin halk için var olduğu düşüncesini getirmekteydi.<sup>4</sup> Aslında Ferman, devletin ebed-müddetliğinin korunması için devlet geleneğinin esneyebileceğinin göstergesidir denilebilir. Çağın koşullarına uyma gereğini içten hisseden aydın bir bürokrat zümrenin iradesiyle hazırlanan ve önceki reformların birikimini de ihtiva eden Tanzimat prensipleri, hem yönetici sınıf-tebaa ikiliğini kırıp halka ulaşmaya, hem de “halkın devlet için olduğu” şeklindeki formülü tersine çevirerek Osmanlı devlet geleneğini esnetmeye çalışmıştır.

Modernleşme sürecinin muhafazakâr yapısı, Tanzimat bürokratlarının seçkinci tavrında gözlenebilir. Reformların bürokrat sınıf eliyle gerçekleşmesi ve müdahalelerle engellenmemesi veya sınırlanmaması için, bürokrasinin padişah karşısında özerkliğinin ve yetkilerinin yasayla güvence altına alınması gerekiyordu. Tanzimat Fermanı bu güvenceyi bir nevi vermiştir. Yasalarla hakları güvence altına alınan bürokratlar, reformları yürütürken oldukça seçkinci bir bakış yarattılar. Bu bakışa göre, Osmanlı’yı eski ihtişamına kavuşturacak yegane insanlar onlardı. Mustafa Reşit Paşa’dan sonra Ali ve Fuat Paşalar bu görüşü incelikle işlemişlerdir. Tanzimat paradoksal bir şekilde, sadece üst düzey görevde bulunan kişilerin sahip olduğu hakların halka yaygınlaştırılması gereğini işleyerek ve bunu gerçekleştirmeye gayret ederek reaya-yönetici sınıf ikiliğini ortadan kaldırmaya, İmparatorluğun çeşitli halkları arasında yeni bir eşitlik devrinin açılmasına uğraşırken, bir taraftan da bu işleri sadece yönetici sınıfın kendisinin yapabileceği inancına sahip elitist bir bakış yaratmıştır. Tanzimat bürokratları, reformların geniş halk kitlelerine yaygınlaştırılması inancını duyarlarken, halk kitleleri ile yönetici sınıf arasındaki uçurumu daha da derinleştirmişlerdir. Böylece niyet iyi, sonucu menfi olmuştur. Niyet iyi çünkü, Mustafa Reşit Paşa, reformların halka yaygınlaştırılması ile tebaanın devlete ısınacağına, bağlanacağına, reformlar ile halkın zenginleşip devletin eski kudretine sahip olabileceğine inanıyordu. Reformlar, devletin kudretini sağlamış, fakat bir taraftan da toplum katında Müslim-gayrimüslim, kurumsal düzeyde geleneksel-laik, yönetici ve aydın kesimde muhafazakâr-yenilikçi ikiliklerine/ayrışmalarına sebebiyet vermiştir. Bu ayrışmaların sonucunda Tanzimat’a muhalif olan çeşitli gruplar ortaya çıkmıştır.

Tanzimat bürokratlarından Mustafa Reşit Paşa, reformların devam ettiricisi olmaları amacıyla Ali ve Fuat Paşaları yetiştirmiştir. Onlar da kalemiyeden yetişmiş, Bab-ı Ali’nin Tercüme Odası’nda görev yapmış, dış

---

<sup>4</sup> Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yay., 1996, s.355-356.

elçiliklerde bulunmuşlardır. Mustafa Reşit Paşa ile Ali ve Fuat Paşalar arasında fikir ayrılıkları belirmiş ve bunların en üst noktasını 1856 Islahat Fermanı’nın ilan edilmesi teşkil etmiştir. Berkes’in belirttiğine göre, “Reşit Paşa bu belgenin Yüksek Şura’da ya da Meşveret Meclisi’nde tartışılmadan Avrupa elçileriyle kapalı bir komisyonda hazırlandığını; Tanzimat bildirisi gerekli her şeyi kapsadığı halde bu ikinci belge ile gereksiz, aşırı ve egemenliğe aykırı imtiyazlar verildiğini; bu belgenin Hıristiyan halkla Müslüman halk arasında çatışmalara yol açacağını vs. söylemiştir.<sup>5</sup> Mustafa Reşit Paşa Tanzimat reformlarını hazırlarken, o döneme göre oldukça yenilikçi bir tavır sergiliyordu. Ulemanın muhafazakârlığı yanında yenilikçi olan Mustafa Reşit Paşa, şimdi kendi yetiştirdiği devlet adamlarının düşünüş ve eylemleri karşısında muhafazakâr bir konum almaktaydı. Dolayısıyla, muhafazakâr ve yenilikçi tanımlamalar, farklı durumlar karşısında yeni tavır alışlar ile yeniden şekillenebilmektedir. Ama temelde muhafazakâr ve yenilikçi tavrın ikisinin de modernleşme yanlısı olduğu söylenebilir. Farklılık, modernleşmenin, Batı’dan neyin/ne kadar alınacağını belirleyen metodu konusundadır.

Medeni hukukun ve 1876 Anayasası’nın hazırlanmasında Mithat Paşa’yla karşı karşıya gelen Ahmet Cevdet Paşa, Tanzimat bürokratlarının muhafazakâr kanadını temsil etmektedir. Ahmet Cevdet’in muhafazakâr tavrı, medeni kanunun, Mithat Paşa ve Ali Paşa’nın Fransız medeni kanunun devşirilmesiyle oluşturulması taleplerine karşı, Hanefi fıkından sistemleştirdiği hükümlere göre hazırlanması gereğini padişaha kabul ettirmesinde görülmektedir. Mecelle adı verilen Osmanlı Medeni Kanunu, ne ilmiyenin geleneksel İslam anlayışına ne de Mithat Paşa’nın talebine uymuştur. Aslında bu tavrıyla Cevdet Paşa’nın taassuba kaçmayan bir muhafazakârlık yanlısı olduğu söylenebilir. Ahmet Cevdet’in diğer bir muhalif olduğu nokta, Mithat Paşa’nın meşrutiyetçiliğidir. Bu konuda Mustafa Reşit Paşa, Ali ve Fuat Paşalar da Cevdet Paşa ile hem fikirdirler.

Mithat Paşa’nın, Tanzimatçıların en yenilikçisi olduğu söylenebilir. Mithat Paşa, Niş, Tuna ve Bağdat valilikleri sırasında yeni vilayet reformlarını uygulamaya geçirmiş, halkın yönetime katılımını sağlayarak bu eyaletlerin kalkınmasında çok olumlu sonuçlar almıştır. Bu başarıdan ilham alarak yerinden yönetimi bütün Osmanlı sathına yaymak istemiştir. Bu onun, Tanzimat’ın diğer üyeleri ile anlaşmazlık konularından birisidir, meşrutiyet istemi ise ikinci önemli anlaşmazlık konusudur. Fakat Yeni Osmanlılar, Mithat Paşa’nın meşrutiyet fikrini (yerinden yönetim hariç olmak kaydıyla) destekleyip toplumda bir kamuoyu oluşturmaya çalışmışlardır.

---

<sup>5</sup> Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Ankara: Doğu Batı Yay., 1978(?), s.212.

Ortak bir vatan tasavvuru üzerinde, dinden bağımsız bir mevcudiyeti olan millet veya vatandaş denen unsura dayanan, gelişmiş bürokrasisiyle modern bir devletin oluşması; ortak bir kültürü ve tarihi yansıtan ortak bir dilin varlığı; modern eğitim kurumlarından yetişmiş, özellikle basın kullanarak halkı bilgilendirme görevini üstlenen yeni siyasi, sosyal ve kültürel talepleriyle hem kendi kimliklerini hem de toplumun ve devletin kimliğini tanımlayan bilinçli bir aydın sınıfın varlığı, siyasi bir kimliğin oluşmasının ön koşullarıdır. İlk siyasi kimlik olarak oluşturulan Osmanlılık, bu koşulların hemen hemen gerçekleştiği Tanzimat dönemi bürokrasisinin ürünüdür. Yeni Osmanlılar tarafından da yenilikçi siyasi taleplerle (anayasa, meşrutiyet gibi) donatılarak savunulmuştur. Bu nedenle Osmanlılığa gerçek manada bir siyasi kimlik denilebilir.

Tanzimat'ın ideolojisi olan "Osmanlılık" devletin üç rüknüne zarar gelmeyecek şekilde, Osmanlı geleneği ve İslam ideolojisinin bir bileşkesi olarak yapılanmıştır. Osmanlılık, devletin yapısal dönüşümünün, reformların ve değişen dış koşulların bir ürünüdür. İmparatorluk tebaasının hukuk eşitliğine dayanan Osmanlı birliği siyaseti, Tanzimat devrinin en önemli cephesini ortaya koymaktadır. Bu siyaset, Gülhane Hattı'ndan sonra 1856 Islahat Fermanı'nın ağırlık noktasını teşkil edecek ve nihayet 1876 Kanuni Esasi'sinde "Devlet-i Osmaniye tabiiyetinde bulunan efradın cümlesine herhangi din ve mezhepten olurlarsa olsunlar bila istisna Osmanlı tabir olunur." maddesinde kesin ifadesini bulacaktır.<sup>6</sup> Devleti topyekün korumayı hedefleyen bir kimlik olarak Osmanlılık muhafazakâr bir eğilime sahiptir, ancak ilk siyasi kimlik olarak bütün tebaaya, din bağlamında şekillenen millet sistemini bozan eşit yasal haklar vermesi nedeniyle de oldukça yenilikçidir.

Tanzimat'ın getirdiği yeniliklerin sonucunda ortaya çıkan ontolojik ve epistemolojik kodların yavaş yavaş çözülmesinin yarattığı güvensizlik karşısında tutunulacak temeller aranması, siyasi kimliklerin çıkış noktalarından birini teşkil etmiştir. Böyle bir savunmacı tepkiyle ortaya çıkan Osmanlılık, niyetlenilmeyen sonuçlarıyla, paradoksal bir şekilde, Müslim ve gayrimüslim ayrışmasına neden olarak, gayrimüslim halkta Osmanlılık'ın bir Müslümanlaştırma politikası olduğuna dair kanaat yaratarak etnik bilinç oluşumunu körüklemiştir. Müslim halkta ise, Osmanlılık siyasetinin, Osmanlı geleneklerinden ve İslam dininden uzaklaşma, ayrıca gayrimüslim halka gereğinden fazla hukuki haklar verilmesi anlamına geldiğine dair inanç oluşmuş, bu siyaseti İslami değerler ile tamamlama gayreti yaratmıştır ki, Yeni Osmanlılar bu anlayışta telakki edilir.

---

<sup>6</sup> İnalçık, 1996, a.g.e., s.358.

Yeni Osmanlıların tenkitlerinin hedefi, padişahın kişiliği ve padişahlık kurumu değil, aksine Bab-ı Ali idi. Özellikle de Mustafa Reşit Paşa’nın halefleri olan Ali ve Fuat Paşalar ve bu kişiler etrafında toplanan, devletin yüksek memuriyetlerini tekellerine almış bulunan dar bir devlet adamı çevresidir.<sup>7</sup> Yeni Osmanlıların tenkitlerinin en önemlilerinden biri, Ali Paşa ekolüne mensup devlet adamlarının, Şeriattan yani İslami ilkelerden uzaklaşmalarıydı.<sup>8</sup> Yeni Osmanlılar, reformların laik vasfını tenkit ediyorlar, bu yüzden İmparatorluğun şeriata gerektiği gibi riayet edilmeksizin, yani İmparatorluğun dayandığı ruhi temellere aykırı olarak idare edilmeye başlandığını iddia ediyorlardı.<sup>9</sup> Üstelik Tanzimatçı kadro, eski İslami düzende halkın yararlandığı hakları almış ve getirmekte oldukları Avrupalı hükümet sistemine ait haklardan hiçbirini de ona vermemişti.<sup>10</sup> Türköne’ye göre, “Yeni Osmanlıların “şeriat isteriz” talepleri İslam tarihinde çok sık rastlanan siyasi iktidara başkaldıranların neredeyse kalıplaşmış sloganıdır. Eskiden “şeriat isteriz” talepleri, “adalet” kavramının önemli bir yer tuttuğu geleneksel İslam toplumlarında, siyasi iktidarın keyfiliğine karşı kullanılmaktaydı. Halbuki, Yeni Osmanlıların şeriat isteriz talepleri şer’i hukukun yerine ikame edilen Batılı kanunlaştırmalara yani, din dışı bir sahanın, meşruiyetini dinden almadan koyduğu hukuk kurallarına karşı, kısaca laikliğe karşı yapılmaktadır.” Burada Türköne’nin bir tespiti daha önemli görünmektedir. Ona göre, “Yeni Osmanlılar Bab-ı Ali’ye muhalefetlerinde İslamiyet’ten yararlanmışlardı. Bunu da yurt dışındayken gazete aracılığıyla yapmışlardır. Dinin toplumun bütün dokularına işlediği Osmanlı toplumunda, kurabilecekleri tek iletişim, dinin imgelerine, üslubuna, temel kabullerine dayalı iletişim olabilirdi. Yeni Osmanlılar bu iletişim biçimini bilinçli olarak kullanmışlar, bütün tezlerini ve taleplerini İslam’a dayandırmaya özen göstermişlerdir.”<sup>11</sup>

Tanzimat devlet adamlarının yanlış politikalarının Osmanlı İmparatorluğu’nu çöküşe götüreceğini düşünen Yeni Osmanlılara göre çözüm: Anayasa, Parlamento ve Osmanlılık. Bir birlik siyaseti yaratmanın unsurları olarak tasavvur ettikleri anayasa, parlamento ve Osmanlılık’ı, halk katında meşrulaştırmak için İslam’ın gücünden faydalanmışlardır. Onların, Batılı siyasi modellerin (anayasa ve parlamento) kaynağını İslam’dan çıkarma çabalarına en iyi örnek, “meşveret” kavramıdır. Konuların tartışılıp, istişare

<sup>7</sup> Berkes, 1978(?), a.g.e., s.269.

<sup>8</sup> Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan), İstanbul: İletişim Yay., 1998, s.132.

<sup>9</sup> Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa Yay., 1996, s.35.

<sup>10</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara: TTK Yay., 1996, s.170.

<sup>11</sup> Mümtaz’er Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Ankara: Lotus Yay., 2003, s. 67-68.

edilerek sonuca ulaştırılması gerektiğini anlatan bu İslami kavramın, demokrasinin özü olduğu, meşruti yönetimin tamamıyla Batılı bir model olmadığı, bizim kendi kaynaklarımızda mevcut olduğu kanıtlanmaya çalışılmıştır. Böylece, Yeni Osmanlılar eski geleneksel kavramların içini yenilikçi anlamlarla doldurarak, yerel kaynaklardan ayrılmadan bir “terakki” talebinde bulunmuşlardır.

Onların anayasa ve meşrutiyet fikirleri Jön Türklere kaynaklık ederken, İslamcı görüşleri de II. Meşrutiyet sonrası İslamcılık kimliğinin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Yeni Osmanlıların anayasacı meşrutiyet talepleri Tanzimatçı bürokrat kadronun dahi arzu etmediği bir şeydi. Tanzimat döneminde eğitim, hukuk ve idari alanları da içine alarak genişleyen modernleşme çabası, Yeni Osmanlılarla birlikte, oluşturucusu olan kadronun elinden yavaş yavaş çıkmaya başlamıştır. Temkinli modernleşme, kendini başlatan ana saikler temelinde, fakat değişen koşulları karşılayabilmek amacıyla farklılaşan araçlarla, devletin geleneksel yapısını iyiden iyiye esnetmeye başlayan yeni bir sayfaya doğru ilerlemiştir.

### İSLAMCILIK

İslamcılık akımının menşei Yeni Osmanlılarla başlatılmakla beraber, bu akım II. Abdülhamit döneminde billurlaşmış, II. Meşrutiyet Dönemi’nde ise teorik çerçevesiyle kuvvetli bir akım haline gelmiştir. Kitle iletişim araçlarının kullanılması, yazı dilinin sadeleşmesi, eğitimin yaygınlaşması, bir aydın zümrenin ortaya çıkışı, sosyal hayatı kapsayan ve öteki dünyaya yönelik bir din olan İslam’ın, bir kimlik tasavvuru şeklinde İslamcılık haline gelerek siyasallaşmasını sağlamıştır.

Modernleşmenin laik/rasyonel vasıflı getirileri bir meşrutiyet krizi doğurmuştur. İktidarın kaynağını ve reformların dayanak noktasını sorgulamaya başlayan bu kriz, “İslam düşüncesinde bir paradigma değişimi olarak değerlendirilebilecek, “hem Batılılaşım hem de Müslüman kalalım”<sup>12</sup> şeklinde bir formülün ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu nedenle, dinin “mani-i terakki” (ilerlemeye mani olmayan) olmadığı, terakkiyi emrettiği, Batılı siyasi modellerin kaynaklarının zaten İslam’da var olduğu söylemleriyle, hem meşrutiyet, anayasa gibi siyasi tezlerin geleneksel kalıplarla meşrulaştırılmasına ve dolayısıyla halktan gelecek bir muhalefetin önüne geçilmesine, hem de İslam’ın evrensel değerleri kapsayan yüce bir din olduğu ispatlanmaya çalışılmıştır.

---

<sup>12</sup> Bkz. İsmail Kara, “İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001.

Aydın kesim tarafından, İslam’ın modernleşmenin karşısında değil yanında olması şeklinde oluşturulan bir kimlik olarak İslamcılığa, bir kısım ulemeden da destek gelmiştir. Bu nedenle ılımlı ulema, modernleşme karşısında yer alıp kenara itilmek yerine, modernleşmenin yanında yer alıp onunla uyuşmayı tercih etmiştir.<sup>13</sup> Böylece, modernleşme Batı’da dini hükümlerin egemenliğinden sıyrılıp laik hüküm ve dünya görüşünün hakim kılınması şeklinde gerçekleşirken, Osmanlı modernleşmesi, Cumhuriyet’e kadar din ile birlikte varlığını idame ettirmiştir. İslamcılar marjinalleşip gerici bir uca savrulmaktansa moderniteyle uyumlu olmaya, onun içinde ve onun eliyle güç kazanmaya çalışmışlardır. Bunun iki sonucu olmuştur: Birincisi, din kendini yeni koşullara göre yorumlayıp dogmatizmden kurtulmuştur. Diğeri ise, Osmanlı modernleşmesi dinin engelleyici gücü nedeniyle radikal çıkışlar yapamamıştır.

İslamcılık akımının, savunmacı bir itkinin ürünü olarak, din etrafında bir birlik ideali yaratma amacıyla ortaya çıkması itibarıyla oldukça muhafazakâr bir eğilime sahip olmakla birlikte, sadece ulemanın tekelinde olan dini bilginin çeşitli gazete ve dergiler aracılığıyla halka inerek bilinir ve demokratik hale gelmesi, İslam’da ilk kaynaklara giderek dine bulaşmış olan batıl inançların temizlenmeye çalışılması ve modernleşmenin yanında yer almak gibi etkiler yaratması nedeniyle de oldukça yenilikçi bir eğilime sahip olduğu söylenebilir. Sınırları İslam diniyle çizilmiş bir modernleşme modeli, sadece İslamcı akımın değil, Yeni Osmanlıların, ılımlı batıcıların ve hatta Türkçü-İslamcı akımının da yanında olduğu bir modeldi. O halde İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülüğün bir kolu, aynı tabanda birleşebilmektedirler.

### **BATICILIK**

Aslında “bu devlet nasıl kurtulur?” sorusuna verilen birçok cevapta içkin olan batılılaşma temayülü, siyasi talepleriyle birlikte, II. Meşrutiyet döneminde siyasi bir kimlik haline gelmiştir. II. Meşrutiyet dönemi Batıcılığını yaratan, önceki devirlerin reformcu çabalarıdır. Böyle bir tarihsel tabanda süreklilik gösteren II. Meşrutiyet Batıcılığı, düşünce temelinde ise kendinden önceki devirlerin tezlerinden ayrılık göstermektedir. Bu ayrılığı en iyi sergileyen Abdullah Cevdet’in görüşleri olmuştur. Onun görüşlerine geçmeden önce genel olarak Batıcılık şöyle özetlenebilir: Batıcılara göre amaç, yeni bir devlet kurmak değil, Osmanlı İmparatorluğu’nun Batı’nın ilerlemelerinden faydalanılarak ayağa kaldırılmasıdır; Batıcılar, Osmanlı İmparatorluğu’nun içine düştüğü kötü durumu, iktisadi gerilik, taassup, cehalet ve taklide bağlamaktadırlar; Bundan kurtulmak için, siyasi inkılabın yanında içtimai bir inkılabın da yapılması gerekir; İçtimai inkılap, hurafelerin temizlenmesi, halkın eğitil-

<sup>13</sup> İsmail Kara, *İslamcılığın Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergah Yay., 2001, s.49-50.

mesi, yurt dışına öğrenci gönderilmesi, kısacası toplumun, Batı medeniyetinin sosyal hayata nüfuz etmesini sağlayacak hale getirilmesi ile sağlanabilir; Batıcılık kopyacılık değildir, radikal ıslahat demektir. İktibas edilecek müessesenin, milletin tarihi ve coğrafi şart ve zaruretlerine, anlayış seviyesine uygun olması gerekir; Hukuk sistemi, yeni koşullarla uyumlaştırılmalıdır; Osmanlılık, muhafaza edilecek devlet şeklidir. Osmanlı Devleti Batıcılıkla beraber üç temele dayanır. Diğerleri Türkçülük ve İslamcılıktır. Bu üç dayanak birbirlerine engel değildir; Türkçülük ve milliyetçilik ifrata vurdurulmamak kaydıyla İttihad-ı İslam'ın gerçekleşmesine yardımcı olur; Devleti kalkındırarak güç sadece mazide değildir, hem mazi hem de geleceğin dengeli ve uyumlu bir tesisi gereklidir.<sup>14</sup> Görüldüğü gibi Batıcılık aslında muhafazakâr eğilimli bir görüştür. Modernleşme politikalarında, din ve geleneğin gözetilmesinden yadır. Fakat içtimai inkılap, sosyal hayatın hurafelerden temizlenmesi, halkın eğitimle bilinçlendirilmesi gerektiği şeklindeki talepler, tam Batı'daki gibi olmasa dahi bir "aydınlanma" yaratma çabası olarak okunabilir. Bu şekliyle Batıcılığın görüşleri, dönemin bir çok akımında içkindir. Asıl farklı olan Abdullah Cevdet'in görüşleridir.

Abdullah Cevdet batıcılığın uç noktasında yer almaktadır. Abdullah Cevdet'in görüşleri, hem önceki dönemlerin batıcılığından hem de kendi döneminin batıcılığından ayrılmaktadır. Abdullah Cevdet, Batı medeniyetinin kültür-tekniğin ayırımına gidilmeden, gülüyle dikeniyile alınmasını savunmuştur. Bu fikir, zamanının görüşlerine göre oldukça radikal bir duruşa sahipti. Bu yüzden, hem Türkçüler hem İslamcılar hem de ılımlı Batıcılar arasında bir tepkiye neden olmuştur. Batı tekniğinin yetmeyeceğini, kültürünün de alınması söyleyen Abdullah Cevdet, bu amaçla Türkçe en kapsamlı adab-ı muâşeret rehberini hazırlamıştır. Abdullah Cevdet'e ve onunla hem fikir olanlara göre, Avrupa adab-ı muâşeretinin de kabulünü içeren batılılaşma, bir aktarma ya da taklidin ötesinde Sosyal Darwinizm gereği icra edilmesi zorunlu bir eylem planıydı.<sup>15</sup> Geleceğin toplumunda dinin geride kalarak, onun yerine bilimin geçeceğini ön gören Abdullah Cevdet, bu nedenle Batı'nın, hem her yönüyle alınmasını hem de din dışı bir dünya görüşü ile analizlere ve açıklama yollarına başvurulmasını önermiştir. Aslında Abdullah Cevdet, modernleşme sorunsalının ana damarına basmıştır. Batı'dan neyin, ne ölçüde alınacağı problemi Abdullah Cevdet'in sorunu olarak görünmemektedir. Osmanlı dö-

<sup>14</sup> Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), Kanuni Esasi ve Meşrutiyet Dönemi*, Cilt 1, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2003, s.224-225.

<sup>15</sup> Şükrü Hanioglu, "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpçılığı'nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 8, Sayı 31, 2005, s.58-59.

nemi için ütopyik görünen Abdullah Cevdet’in yenilikçiliğin sınırlarını zorlayan batıcılığı, Cumhuriyet döneminde nispi de olsa gerçeklik kazanmıştır.

### **TÜRKÇÜLÜK**

Gazetelerin ortaya çıkması, dilin sadeleşmesi, bilginin dolaşımının kolaylaşması, daha rasyonel eğitim kurumlarının açılması, Batılı bilgi ve akımlardan haberdar olma, diğer siyasal kimliklerde olduğu Türkçülüğü de besleyen ana etkenler olmuştur. Osmanlı modernleşmesinin önemli bir ayağı olan Tanzimat’la birlikte Türk kimliği billurlaşmaya ve II. Meşrutiyet’e kadar gelişmeye başlamıştır. II. Meşrutiyet’ten sonra siyasal bir kimlik olarak ortaya çıkmıştır. Türkçülüğün oluşmasında Jön Türklerin ve İttihat ve Terakki’nin payı oldukça büyüktür. 1913’ten sonra, devlet bütün imkanlarını kullanarak Türkçülüğe ağırlık vermiştir. Özellikle de İttihat ve Terakki’nin iktidarı tam olarak ele aldığı 1913-1918 yılları arasında, devlet Türkçülüğün gelişmesine ve yükselmesine yardımcı olmuştur. Yaratılmış bir Türk kimliği vasıtasıyla Milli Mücadele’ye girişilmiştir. Böylece, kavim/soy devlet ile birleşerek,<sup>16</sup> devlet bir hanedan ailesine mensubiyetten sıyrılıp Türk milletini temsil eden ulus-devlete dönüşmüştür. Hem Türk Derneği, Türk Yurdu ve Türk Ocağı gibi kurumlar ve yayımlar tarafından Türk milliyetçiliğinin bilimsel, kültürel, düşünsel ve siyasal temellerinin oluşturulması, hem de İttihat ve Terakki’nin bu gibi kuruluş ve yayınları destekleyerek Türklüğü devletin temel dayanağı, Türkçülüğü de bir devlet politikası haline getirmesi, imparatorluktan ulus-devlete yani Türkiye Cumhuriyeti’ne geçişte, yeni Türkiye’nin hangi temeller üzerinde kurulacağına, politikasının ne olacağına ve siyasi kimliğinin belirlenmesine katkıda bulunacak bir yol haritası olmuştur.

İttihat ve Terakki, bir fırka (parti) olarak başlarda ittihad-ı anasırıcı (Osmanlıcı) idi. Onlar Osmanlıcılık ile, bütün unsurları siyasi bir bütün içinde birlikte yaşatabilmek ve böylece iç isyanlara ve dış müdahalelere engel olarak “vatanı kurtarmak” amacını güdüyorlardı. İttihat ve Terakki’nin ittihad-ı anasırıcılığı bir yönünü oluştururken diğer yönü de İslamcı bir tutum sergilemektedir. İttihatçılar keskin bir İslami kimliği benimsememiş olmalarına rağmen, önceki dönemin kuvvetli İslamcı etkisiyle, İmparatorlukta yaşayan halkın çoğunluğunun Müslüman olması nedeniyle ve yönetimlerine ve yapmak istedikleri yeniliklere mukavemet edecek her hangi bir muhalif oluşumu bertaraf edebilmek için İslam kimliğinden faydalanmışlardır.

İttihat ve Terakki, çağın, milliyetçilik çağı olduğunun, modernliğin de laik dünya görüşünü doğurduğunun, bundan kaçınılamayacağını farkındadır.

---

<sup>16</sup> Kemal Karpat, “Aydınlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış”, *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 9, Sayı 35, 2006, s.84.



Osmanlıcılık ve İslamcılık görüşlerinin yanı sıra İttihat ve Terakki'de içkin bir Türkçülük de vardır. Bu Türkçülük, Osmanlılıkla karışık bir görünüm sergilemiştir. Şöyle ki, Türklük etrafında Osmanlı milletlerini birleştirme fikrine sahiptiler. Türk dilinin eğitim dili olması, milli bir kültür ve birlik yaratma politikasının ürünü olmuştur. Zaten, Balkan Savaşları sonunda Osmanlılık siyaseten iflas etmişti. Birinci Dünya Savaşı sırasında da İslam birliğinin savunulamayacağı anlaşılmıştı. Türkçülük artık bir zaruret olarak kendini dayatmaya başlamıştı. Fakat içinde geleneği ve dini barındırmadığını düşünmek yanlış olur. Din, bir birlik oluşturucu grand teori olarak değil, kültürün, geleneğin kurucu ögesi, siyasetten sıyrılmış bir unsur olarak Türkçülük içindeki yerini almıştır. Tam da Ahmet Rıza'nın görüşleri bu yöndedir. Bu birliğin sağlanması için merkezîyetçi olmak gerekiyordu. Merkezîyetçilik, Türklük meselesinden sonra İttihatçılara muhalif olmanın ikinci önemli nedenini oluşturuyordu. Fırka olarak İttihat ve Terakki, başlarda liberal bir iktisadi tutum izlemişse de, sonraları devletçi, merkezîyetçi, bir dönem İslami öğelerle karışık ittihad-ı anasırı ve büyük oranda Türkçü olmuştur. Prens Sabahattin'in etrafında kümelenen muhalefet ise iktisadi alanda liberal, yönetimde adem-i merkezîyetçi, ideolojide daima ittihad-ı anasırı ve İslamcı gibi etnisiteden uzak grand kimliklerden yana olmuştur.

Burada Ahmet Rıza ile Prens Sabahattin'in görüşlerini muhafazakâr-yenilikçi ikileminden değerlendirmekte fayda var. Osmanlı ne tam manasıyla merkezîyetçi ne de adem-i merkezîyetçi olmuştur. Aslında değişen dönemlere göre merkezîyetçiliği yer yer sağlayabilmiş, bazen de sağlayamamıştır. Özellikle de gayri-müslim milletlerin ayrılıkçı talepleriyle karşılaştığı dönemde Osmanlı, merkezîyetçi gücünü korumakta zorluk çekmiştir. Onun adem-i merkezîyetçiliği, çeşitli dinden ve ırktan milletlerin dini ve kültürel yaşantılarına fazlaca karışmadan, onları bir arada tutma maharetinde saklıydı. Fakat Prens Sabahattin'inin adem-i merkezîyetçi görüşü bu türden değildi. Siyasi ve idari hakları da içeren, her millete ayrı bir özerklik tanıyarak federatif bir birlik oluşturma şeklindeydi. Elbette ki bu, Osmanlı devlet geleneği karşısında oldukça radikal bir görüştü. Yine Osmanlı geleneksel sisteminin karşısında olan şu görüşleri döneme göre oldukça radikaldi: "Kamusal hayattaki gerçek ilerleme ne meşrutiyetten ne parlamentarizmden ne de cumhuriyetten doğar. Kamusal hayattaki gerçek ilerleme özel hayata kudret ve düzen veren özel girişimden doğar. Bunu sağlayacak olan şey de, kişiliğin gelişmesinin aracı olan eğitimidir."<sup>17</sup> Ona göre ferdi teşebbüsü teşvik etmek ve verimliliği artırmak

---

<sup>17</sup> Prens Sabahattin, *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, (Çev.İnan Keser), Ankara: Liberte Yay., 2002, s.38.39. ve 47.

için İmparatorluğun cemaatçi yapısının tümüyle değiştirilmesi gerekiyordu. Bu fikirleri onu, Türkiye’de liberalizmin öncüsü olarak değerlendirmemizi sağlar. Diğer taraftan Osmanlı millet sisteminin devamına ve dinin kapladığı alanın önemine yaptığı vurgu, onu muhafazakâr olarak değerlendirmemize de yol açmaktadır. Prens Sabahattin her ne kadar radikal görüşlere sahip olsa da, devletin külli bir değişiminden değil, onun idamesini sağlayacağına inandığı değişikliklerden yana bir tavır takınmaktadır. Esas, Ahmet Rıza’yı yenilikçi saymak daha doğru olur. Comte’un formülü olan “Ordre et Progres”, Ahmet Rıza’nın cemiyetinin adı olmuştur: İttihat ve Terakki. Ahmet Rıza’nın Osmanlı toplumunu pekiştirmek, birimlerini daha uyarlı hale getirmek, dağınıklıklardan kurtarmak kategorisine giren bütün düşüncelerinin esası Comteculuğunun bu unsurudur. Ahmet Rıza’nın görüşlerindeki İslami vurgu da bu açıdan önemlidir.<sup>18</sup> Ahmet Rıza için, İslam’ın vahyedilmiş bir inanç olarak cazibesi yoktu, ancak toplumsal bir harç olarak önemliydi ve ilerlemeye Hıristiyanlıktan daha elverişliydi. Bu açıdan İslam’ın rasyonelliğini ve bilime açıklığını vurgulamıştır.<sup>19</sup> Ahmet Rıza’nın din hakkındaki Durkheimci görüşleri ve pozitivist oluşu bir çok üye tarafından eleştirilmiş ve görüş ayrılıklarının önemli bir nedeni olarak belirmiştir. Hem dinin yeri ve önemi hakkındaki görüşleri, hem de kozmopolit bir İmparatorlukta etnik kimliğe dayalı bir merkezî yönetimi savunması, devletin idamesi için Prens Sabahattin’in öngördüğü değişikliklerden daha fazlasını gerektiriyordu. İki arasındaki ayrılık aynı zamanda Fransız yönetim sistemiyle İngiliz yönetim sistemi arasındaki ayrılıktır: Merkezî-devletçi ve rasyonel Fransız siyasi, ekonomik ve sosyal yapısı; federatif-liberal ve gelenekçi İngiliz siyasi, ekonomik ve sosyal yapısı.

Ahmet Rıza’nın Durkheimci din görüşü, Türkiye’de Durkheim ekolünün ilk temsilcisi olan Gökalp’in üçlü sentezinde teorize edilmiştir. Gökalp, aralarında bir çatışma değil, tam bir entegrasyon olacak şekilde “Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak”ı tesis etmiştir: Türk milletinin tarihten evrilerden gelen ana damarlarını oluşturan Türk kültürüdür; buna ahlaki ve ruhani bir temel veren İslam dinidir; hem Türk kültürü hem de İslam değişime açık yapılarıyla ilerlemeye engel olmadıkları için, muasır medeniyetin teknik, ilim ve fen gibi maddi unsurlarıyla uyumlaşarak, Türk kültürü ve geleneğinin çerçevesi ve belirleyiciliğinde bir muasırlaşma yaşanabilir. Böylece Gökalp’in teorisinin, Batı medeniyetinden nelerin hangi çerçevede alınması gerektiğini belirtmesi dolayısıyla Batı medeniyeti kabul edildiğinde Türklüğün ve Müslümanlığın kaybedileceğine dair genel kaygıları

<sup>18</sup> Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2004, s.183.

<sup>19</sup> Eric Jan Zürcher, “Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları”, (Çev.Özgür Görkem), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 2, (Edit. Ahmet İnel), İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.47.

bir çözüme kavuşturduğu, aynı zamanda uzlaşmaz görünen üç akım arasında birlik oluşturduğu görülmektedir. Bu anlamda Gökalp'in bu siyasal projesi, kimliklerin içiçeliklerine ve uyumuna en iyi örnektir. Gökalp bu teorisiyle, Türkleşmek'i, İslam dini ve Batı bileşenleriyle birlikte ele almaktadır. O, dinin verdiği anlam kodları ve manevi ruhla içerik kazanmış, yüzü Batı medeniyetine dönük bir Türk kimliği tasavvur etmiştir. Onun hars-medeniyet ayrımı da Türk milliyetçiliğine hizmet eden bir kavramsallaştırma olarak ortaya çıkmaktadır. Hars, Türk kültürüne ait olan her şeyi içine alırken, medeniyet ise Batı tekniğini ve ilmini kapsamaktadır. Ona göre, Batı medeniyeti, Türk kültürünün ilerlemeye engel olmayan devingen yapıyla uyumlaştırılıp, kendi toplumsal yapımıza uygun bir muasırlaşma sentezi yaratılabilir. Gökalp, Türk kültürünü bir doğu medeniyeti olarak gördüğü Osmanlı'dan ayırmaya çalışmıştır. Fakat Türk kültürünün önemli bir ögesi olarak gördüğü dini ise Doğu medeniyeti olarak görmemiştir. Türkdoğan'a göre, Türk düşünce tarihinde, dinin devlet işlerinden ayrılması tezini sistematik olarak ilk defa Gökalp ortaya koymuştur.<sup>20</sup> Onun bu konuda iki gayesi vardı: 1- Din ile devleti ayırmak, yani İslamiyet'in siyasi ve içtimai hayat üzerindeki hakimiyetine son vermek. 2- Din ile Doğu medeniyetini ayırmak ve böylece İslam'ın temel değerleriyle Avrupa medeniyetini ve Türk milli harsını birlikte yaşatmak.<sup>21</sup> Gökalp dini, "teolojik ve siyasi boyutunun dışında yalnızca ahlaki ve toplumsal işlevi açısından değerlendirdiği için"<sup>22</sup>, din ile devlet işlerinin ayrılmasını savunmuştur..

Akçura, 1904'te Kahire'deki "Türk" adlı gazetede yayınlanan "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı makalesinde, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğü pratik işlevleri yani devlet ve toplum açısından taşıdığı yararları ve zararları tartıştıktan sonra, Osmanlıcılığın zaten bitmiş bir ideoloji olduğunu belirterek, Müslümanlık ve Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve tatbiki uygundur diye sorarak tezine noktayı koymuştur. Fakat devrin gelişen iç ve dış koşulları gereği bu sorunun cevabının ne olacağını farkındaydı. Çünkü o, siyasi, dini ve soya dayalı olan üç cemiyetin menfaatlerini sağlayacak bütünsel bir siyasi tez olmadığını biliyordu. Eninde sonunda, sadece Türk milletinin menfaatine çalışmanın gerekli olacağını, Balkan Savaşları ve I.

<sup>20</sup> Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: İFAV Yay., 1998, s.108.

<sup>21</sup> Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (Çev.Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yay., 1980, s.63.

<sup>22</sup> Bu konuda hem fikir olan yazarlar: Kemal Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, (Çev. Şiar Yalçın), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv.Yay., 2004, s.706; Orhan Türkdoğan, *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: İFAV. Yay., 1998, s.113-114, 134; Uriel Heyd, *Ziya Gökalp'in Hayatı ve Eserleri*, (Çev.Cemil Meriç), İstanbul: Sebil Yay.,1980, s.59-65; Taha Parla, *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*,(Haz.Füsün Üstel,Sabir Yücesoy), İstanbul: İletişim Yay., 1999, s.85; Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, (Çev.Tuncay Birkan), İstanbul: İletişim Yay., 2002, s.193-199.

Dünya Savaşı ortaya koymuştur. Ayrıca bu makalede, dinin artık başlı başına siyasal ve toplumsal hayatın bir belirleyicisi olmaktan çıkıp, fertlerin ve toplumların manevi hayatının temeli olmaya başladığını, dolayısıyla Osmanlı’da da İslamcılık siyasetinin hükümsüzlüğünü belirtip, dinin milliyet kimliğinin destekleyici ögesi olması gerekliliğini vurgulaması, onun Türk milliyetçiliği anlayışının laik içeriğini ortaya koymaktadır.

Zaten din, özellikle hukuk ve eğitim alanlarındaki reformların sonucunda zayıflamıştı. Yeni Osmanlılardan, modernist-İslamcılardan başlamak üzere, Jön Türkler içinde, özellikle Ahmet Rıza’nın görüşlerinde, sonraları İttihat ve Terakki’nin içinde dinin kapsayıcı alanı daralmış, Gökalp ve Akçura elinde de artık milliyetçi ve modernleşmeci hareketin destekleyici unsuru haline gelmiştir. Dinin sosyal ve hukuksal hayattaki yerini tanımlamaları açısından Gökalp ve Akçura rasyonel ve laik bir duruşu temsil etmektedirler. Fakat, Georgeon’a göre, Akçura’nın din vurgusu Gökalp ile karşılaştırıldığında daha sınırlıdır. Aralarındaki farklılık Gökalp’in, ulusun temeli olarak din ve kültürü görmesi, Akçura’nın ise, “ortak gelenekler” içinde saydığı dine ayrı bir yer vermeyip, “ırk” (etnisite) kavramına vurgu yapmasıdır.<sup>23</sup> Osmanlı toplumunu aşip, Türk tarihinin en eski kaynaklarına giderek onu ortaya çıkarmaları bağlamında ikisi de yenilikçidir. Ayrıca ikisinin de sisteminde ulus-devlet -her ne kadar Gökalp bu fikre Akçura kadar erken ulaşmış olmasa da- yerini almıştı. Akçura ile birlikte yenilikçi görüşlere sahip olan Gökalp, Orta Asya’dan Osmanlı’ya kadar uzanan Türk kültürünün bütün unsurlarını, Doğu medeniyeti ve dolayısıyla Arap ve Fars etkileri karışmış kozmopolit Osmanlı medeniyeti karşısında ihya edici ve korumacı tavrı, muhafazakâr bir eğilim olarak okunabilir. Ayrıca Gökalp’in bu görüşlere uzun bir süreç içerisinde ulaştığı belirtilmelidir. Onun üçlü sentezinde her ögeye verdiği anlam zaman içerisinde değişiklik göstermiştir. Örneğin sentezin Türkleşmek kısmı, önceleri Pantürkist bir tavırla inşa edilmişti. Bunun yanında Gökalp, bir ara büyük İslam vatanından da söz etmiştir. Gökalp 1908-1924 yılları arasındaki yoğun bir politik ortamda bulunduğu için düşüncelerinde ve felsefesinde çelişmeler ve değişimler olmuştur. Düşüncelerinde, imparatorluktan ulus-devlete geçerken, buna paralel olarak Osmanlılıktan Türkcülüğe doğru bir değişim söz konusu olmuştur. Bir imparatorluğun üyesi olduğu için başlarda, milliyet düşüncesini savunmada gönülsüz olmuştur, çünkü bu imparatorluktan vazgeçmek anlamına gelmekteydi. Gökalp de tarihsel ve toplumsal ortamın getirdiklerine uyarak, ulaşılabilecek en son siyasi teze ve kimliğe ulaşmıştır. Böylece önceleri muhafazakâr yönelimlere sahip olarak değerlendirebileceğimiz

---

<sup>23</sup> François Georgeon, *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, (Çev. Ali Berktaş), İstanbul: YKY., 2006, s.98.

Gökalp, İmparatorluğun son dönemlerine doğru daha laik ve rasyonel düşünceleriyle yenilikçi olarak değerlendirebilir.

## SONUÇ

Osmanlı modernleşmesinin, çağdaşlık zorlaması karşısında geleneksel sistemi değiştirmeye değil de onu korumaya çalışan bir itkiyle oluştuğunu söyleyen Black'in modernleşme teorileri ve Giddens'in, insan eylemlerinin verili toplumsal sistemlerde, kendi seçmedikleri koşullar altında, sistemlerin kendilerine sundukları toplumsal ve düşünsel araçlarla gerçekleştiğini söyleyen yapılaşma kuramı, Osmanlı'da modernleşmenin ve siyasal kimlik oluşumlarının anlaşılabilmesi için, geleneksel temellere gidilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Fakat yaşanan değişimlerin dinamiğini anlatabilmek, Giddens'in beklenilmeyen/niyetlenilmeyen sonuçlar kavramını önümüze getirmektedir. Osmanlı'da, bürokrat kesimin bilinçli ve iradi eylemleri aracılığıyla kontrollü ve temkinli başlayan modernleşme çabaları, kontrol edilemeyen sonuçlar yaratmıştır ki, işte bunlar da değişim dinamizminin kaynakları olmuşlardır.

Osmanlıcılık, İslamcılık, Batıcılık ve Türkçülüğün birer siyasal kimlik olarak içerikleri ve argümanları tahlil edildiğinde, bunların bir sehpanın ayakları gibi ayrıksı bir duruşa sahip olmadıkları görülür. Aralarındaki ortak noktalar şöyle izah edilebilir, ki aslında bu da onların genel karakteristikleri olarak gösterilebilir: Türkiye'de modernleşme sürecinde ortaya çıkan ve modernleşmeyi etkileyen düşünce akımları, siyasal bir tez öne sürmeleri nedeniyle siyasal bir kimlik hüviyetine sahiptirler; Siyasal kimliklerin oluşumunda herhangi bir esaslı teori ile ortaya çıkılmamış, onlar, çağın değişen koşulları doğrultusunda şekillenmişlerdir. "Devlet nasıl kurtulur?" sorusuna verilen cevaplar doğrultusunda savunmacı bir tepkiyle ortaya çıkmışlardır; Osmanlı modernleşmesinin de genel karakteristiğini belirleyen, Osmanlı devlet ve toplum yapısı, siyasal kimliklerin de, üzerinde oluştukları bir zemin olarak belirleyicisi olmuştur. Bu nedenledir ki kimlikler, aşırı batıcılık sayılmazsa eğer, muhafazakâr ve ılımlı bir karaktere sahip olmuşlardır; Siyasal kimlikler, ya üst düzey bürokrat kesim ya da modern eğitimden geçmiş aydın sınıf tarafından, yani toplumun üst kesimleri tarafından oluşturulmuş ve üstten alta doğru genişleyen bir yaygınlık kazandırılmaya çalışılmıştır. Bu yüzden de, Osmanlı modernleşmesi gibi otokratiktirler; Siyasal kimlikler, muhafazakâr/yenilikçi ikiliğini kendinde barındırarak süreç içerisinde yaşadığı değişimler, Osmanlı modernleşmesinin özünde gözlenebilecek olan laikleşme, bürokratikleşme ve rasyonelleşme süreci dahilinde okunursa daha doğru anlaşılabilir; Siyasal kimlik oluşturucuları, siyasal taleplerini yaymak ve onun gerektirdiği siyasal bilinci oluşturmak için basın yayın araçlarını kullanmışlar-

dır; Aralarında keskin bir muhafazakâr ve yenilikçi ayrımı yapmak mümkün değildir. Eğer din ve Osmanlı geleneklerine bağlılık, muhafazakâr ve yenilikçi görüşlerin farklılıklarını ortaya koyacak temel dayanak olarak alınacak olursa, bütün siyasal kimliklerde farklı tonlarda ve yoğunluklarda da olsa Osmanlı geleneklerinin ve İslam dininin içkin olduğu görülecektir, ki bu da siyasal kimliklerin muhafazakâr ve yenilikçi şeklinde kesin ayrımlara tabi tutulamayacağı anlamına gelmektedir. Her kimliğin içerisinde hem muhafazakâr hem de yenilikçi denilebilecek unsurlar mevcuttur. Bu nedenle kimlikler arasında ikili ve üçlü sentezlere izin verebilecek geçişler söz konusu olmaktadır. Türkçü-İslamcı, Türkçü-Batıcı, İslamcı-Batıcı ve Türkçü-İslamcı-Batıcı sentezler buna örnektir; Modernleşme süreci içinde, keskin bir şekilde bir kimlikten ötekine geçilmemiştir. Kimlikler birbirlerini doğurmuşlar/üretmişlerdir. Bir kimlik, bir önceki dönemin koşullarına göre oluşturulmuş olan kimliğin içinden, ama yeni koşulları da karşılayabilmek suretiyle farklılaşmış olarak ortaya çıkmıştır. Her dönemde (Tanzimat, Abdülhamit ve II. Meşrutiyet dönemlerinde), ister hakim ister nüve halinde olsun bütün kimlikler var olmuşlardır.

Sonuç olarak, Osmanlı modernleşmesi içinde, Osmanlılık ile başlayan kimliklenme süreci, İslamcılık ve Batıcılık ile devam etmiş, İmparatorluğun yavaş yavaş çözülmesine neden olan çağın değişen ülke içindeki ve dışındaki koşulları sonucu, her dönemde yeni içerikler ve anlamlar kazanarak, birbirleriyle çok katmanlı, içiçe ilişkiler sergileyerek bir arada ve sürekli bir etkileşim içinde gelişmiş ve Türkçülüğü besleyerek bugünkü Türkiye Cumhuriyeti’nin temellerinin atılmasına hizmet etmiştir. □

## KAYNAKÇA

**BERKES**, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Ankara: Doğu Batı Yay., 1978(?).

**BLACK**, C. E., *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*, (Çev. M. Fatih Gümüş), Ankara: Verso Yay., 1989.

**GEORGEON**, François. *Osmanlı-Türk Modernleşmesi (1900-1930)*, (Çev. Ali Berktay), İstanbul: YKY., 2006.

**GIDDENS**, Anthony, *Toplumun Kuruluşu*, (Çev. Hüseyin Özel), Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1998.

----- *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, (Çev. Ü. Tatlıcan, B. Balkız), İstanbul: Paradigma Yay., 2003.

----- *Sosyal Teorinin Temel Problemleri*, (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yay., 2005.

- HANİOĞLU**, Şükrü. "II. Meşrutiyet Dönemi 'Garpcılığı'nın Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Sorun Üzerine Not", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 8, Sayı 31, 2005:55-64.
- İNALCIK**, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi*, İstanbul: Eren Yay., 1996.
- KARA**, İsmail. "İslam Düşüncesinde Paradigma Değişimi: Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 1, (Edit. Mehmet Ö. Alkan), İstanbul: İletişim Yay., 2001:234-264.
- *İslamcıların Siyasi Görüşleri I: Hilafet ve Meşrutiyet*, İstanbul: Dergah Yay., 2001.
- KARPAT**, Kemal. *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa Yay., 1996.
- "Aydımlar ve Kimlik: Tarihsel Bir Bakış", *Doğu Batı Dergisi*, Ankara: Doğu Batı Yay., Yıl 9, Sayı 35, 2006:61-84.
- LEWIS**, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, (Çev. Metin Kıratlı), Ankara: TTK Yay., 1996.
- MARDİN**, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, (Çev. M. Türköne, F. Unan, İ. Erdoğan), İstanbul: İletişim Yay., 1998.
- *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri*, İstanbul: İletişim Yay., 2004.
- PRENS SABAHATTİN**. *Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*, (Çev. İnan Keser), Ankara: Liberte Yay., 2002.
- TUNAYA**, Tarık Zafer. *Türkiye'de Siyasi Gelişmeler (1876-1938), Kanuni Esasi ve Meşrutiyet Dönemi*, Cilt 1, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2003.
- TÜRKDOĞAN**, Orhan. *Ziya Gökalp Sosyolojisinin Temel İlkeleri*, İstanbul: İFAV Yay., 1998.
- TÜRKÖNE**, Mümtaz'er. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*, Ankara: Lotus Yay., 2003.
- ZÜRCHER**, Eric Jan. "Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları", (Çev. Özgür Görkem), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, Cilt 2, (Edit. Ahmet İnel), İstanbul: İletişim Yay., 2002:44-55.