
SON OSMANLI DÜŞÜNÇESİNDE ADALET



*Bedri GENÇER**

ÖZET

Bütüncül bir dünyagörüşüne sahip geleneksel çağda *adalet*, günümüzdeki hukuk ile siyaset felsefesini birbirine bağlayan tabii hukukun dayandığı ana değerdi. Bu bakımdan *o*, geleneksel olduğu kadar yeni Osmanlı aydınlarının siyasî düşüncesinin de ana temasını oluşturdu. Tanzimat denen modernleşme süreci, “adaletin küsufu” ile meşruiyet krizine yol açmıştı. Bu yüzden XIX. asır Osmanlı aydınları sürekli normatif anlamına atıfla adaletin çağdaş şartlarda en iyi nasıl tekrar hayata geçirilebileceğini araştırmaya koyuldular. Osmanlı aydınları, gerek meşruiyet krizine yol açan modernliği eleştirileri, gerekse de krize önerdikleri reçetelerinde *adalet* kavramını merkeze aldılar. Onların düşüncesinde adalet, “Batı medeniyetinin tasavvuru, Politik muhalefet, Modernlik ve modernleşmenin eleştirisi, Gelenek eleştirisi, Toplumsal reform, Toplumsal seferberlik” olmak üzere başlıca altı konu etrafında incelenebilirdi.

Anahtar kelimeler: Osmanlı İmparatorluğu, Modernleşme, Meşruiyet Krizi, Adalet, Toplumsal Eleştiri.

KUVVEDEN FİİLE, ADALETTEN ADLE

*D*ünyagörüşününün parçalanmasıyla bir taraftan *tabii hukuk* ile *pozitif hukuk*, diğer taraftan *politik felsefe* ile *politik bilimin* konusu olarak *olgu* ile *değer*, olan

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İİBF, Uluslararası İlişkiler Bölümü

ile olmasının birbirlerinden keskince ayrıldığı modern dünyada egemenlik kazanan mekanistik bir *düzen* anlayışı karşısında *adalet*, dar anlamda hukuk felsefesinin teknik bir konusu haline geldi. Hâlbuki bütüncül bir dünyagörüşüne sahip geleneksel çağda *adalet*, günümüzdeki hukuk ile siyaset felsefesini birbirine bağlayan tabii hukukun dayandığı ana değerdi. Bu yüzden *adalet* ideali, Namık Kemal gibi Osmanlı aydınlarının hukuk ve siyaset alanındaki bütün düşüncelerinin eksenini oluşturuyordu. Temel adalet kaygılarının anlaşılmasıyla ki özellikle Yeni Osmanlıların bazen çelişkili gibi görünen fikir ve tutumlarındaki içsel insicam daha iyi görülebilecektir.

Yeni Osmanlılar başta olmak üzere XIX. asır Osmanlı aydınları, gerek meşruiyet krizine yol açan modernliği eleştirileri, gerekse de krize önerdikleri reçetelerinde *adalet* kavramını merkeze aldılar. Onların düşüncesinde adalet, başlıca altı bakımdan, konu başlığı altında incelenebilirdi:

- 1- Batı medeniyetinin tasavvuru,
- 2- Politik muhalefet,
- 3- Modernlik ve modernleşmenin eleştirisi,
- 4- Gelenek eleştirisi,
- 5- Toplumsal reform,
- 6- Toplumsal seferberlik.

Yazımızda başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar ile iki önde gelen gelenekselci paşa Tunuslu Hayreddin ile Ahmed Cevdet'in fikirlerini ele alacağız. Bu arada daha önce incelediğimiz (Gencer 2006) gibi Ahmed Cevdet başta olmak üzere Osmanlı aydınlarının düşüncesine benzerliği göstermek için gelenekselciliğin babası Edmund Burke'ün fikirlerine de zaman zaman atıf yapacağız.

Osmanlı aydınlarının fikirlerini daha iyi anlamak için önce *adalet* kavramının etimolojik ve terminolojik anlamını kavramak gerekir. *Adalet*, geleneksel dünyagörüşünün dayandığı temel değer olan *güzelliğin* (*hüsn*) gövdesini oluşturur. Kozmik bakımdan *'adalet*, doğal düzeni, eşyanın yerli yerinde olması durumunu belirtir, doğallık, yerli yerindeликte güzellik vardır (Schwartz 1987). Dinlerin hedefi, bu kozmik adaleti/güzelliği, İslam âlimlerinin *şer'* (*şeriat*) olarak tercüme ettikleri (el-Cürcânî 2003: 328), Türkçede *namus* denen *nomos* sayesinde yeryüzüne yansıtmaktır. Yunanca "kozmos/nomos" kavramları arasındaki bu tenazur, en net Arapçada *'arş/şer'*¹

¹ Çağdaş felsefenin ana mecrası haline gelen dil felsefesi açısından bunu en net Arapçada görmek mümkündür. İsmail Hakkı Bursevî (2004: 237) Arapçada, *şer'* kavramının, harf sırasının tam

kelimeleri arasındaki etimolojik ilişkide görülebilir. Kozmosun yansıması *nomos* ve değerlerin yansıması hükümler sayesinde kozmik adalet beşerî adalete dönüşecektir. Diğer bir deyişle hedef, kozmik âlemdeki *adaleti* (*justice*), beşerî âlemde *adl* (*doing justice*) yoluyla Platon ve Aristo'nun terimleriyle kuvveden (*potentiality*) fiile (*actuality*) çıkarmaktır. Platon, insan tarafından edinilecek bilginin fiili içeriğinin zihinde içkin olarak yerine potansiyel/kavramsal olarak mevcudiyetine delalet eden bir "zihnî hami- lelik" öngörür.² "Memur/memure" örneğinde Arapçada sonlardaki dişil tâ'sından anlaşılacağı gibi, "adalet, hürriyet" gibi değer veya vasfı belirten kavramların kadınlara isim olarak verilmesi bunun içindir.

Bu bakımdan geleneksel "*el-'Adlii esâsü'l-mülk* (*Adl, mülkün temelidir*)" sözünü bugün Türkiye'de mahkeme duvarlarında görüldüğü gibi "*Adalet, mülkün temelidir*" olarak çevirmek yanlıştır. Çünkü kadınlara isim olarak verilen, bir durum ve değer olarak *adalet*, insanları olgunluğa götüren bir meleke ve vasfı, Kur'ân'da geçtiği şekliyle bir fiil ve hüküm olarak *adl* ise "adil davranma, adaleti gerçekleştirme" anlamına gelir. Daha yakından bakıldığında *adlin* içe ve dışa dönük, ahlakî ve sosyal iki alt-anlamı daha ayırt edilebilir ki Halife Abdülmelik'in *adli* bizzat "ilahî emirlere uyma" olarak görüşünde bu iki alt-anlamın birleştiğini görmek mümkündür (Khadduri 2002: 7). Aynı şekilde adalet gibi değerleri şer'î hükümlerde tecessüm etmiş gören (Tansel 1967: IV/639) Namık Kemal için de mesele, Batı'da olduğu adalet değerinin keşfinden çok hayata geçirilmesiydi.

İçe dönük-ahlakî anlamda *adl*, ilahî, ahlakî emirlere uyararak insanın kendine "*adil davranması*"nı, dinî terimle "takva"yı belirtir. Namık Kemal ve Ahmed Cevdet (1986: IV/90)'in de kullandığı tabirle "ihkâk-ı hak" (hakkı yerine getirmek) olarak tanımlanan dışa dönük-sosyal anlamda *adl* ise, kısaca *başkalarına* adil davranmayı, "adaleti gerçekleştirme"yi belirtir. Bu anlamda *adl*, herkese hak ettiğini, lâfzen borcunu (*due, debt*) eşit olarak vermek demektir (Gelinas 1970: 155-56). Nitekim Arapça *din* kelimesinin *deyn* (borç)tan gelmesi de *din* ile *adalet* arasındaki bu içkin ilişkiyi gösterir. "Adalet terazisi" deyiminin de belirttiği gibi *adl*, fıkıhta *denkleştirme* anlamına gelir: "*Adl ki istulâh-ı fıkıhta iki şeyi birbirine tercih etmeyerek tesviye eylemektir*" (Namık Kemal 2005: 319, tafsilat, Nekerî 2000: II/220). Platon, *fazilet* değerine dayalı olarak insan iradesinin eğitimi yoluyla kurulacak "erdemli şehri" savundu. Oysa insan gerçeğini daha yakından gözleyen

tersinden oluşan 'arş'tan çevrildiğini belirtir: "Onunçün şer' denildi ki, 'arşın maktûbudür. Yani ahkâm-ı şer' iye 'arşdan beri nazil olmuştur. Ve 'a'mâl-i şer' iye dahî oraya su'ûd eder."

² Rawson 2006. Nitekim İngilizcede "concept/kavram" kelimesinden türeyen *conception* kelimesinin asıl anlamı *ilkah*, yani *döllenmedir*.

Aristo, sosyal barış için *adalet* değerine dayalı yasalarla kurulacak “adil şehre” öncelik verdi. Çünkü en basit ifadesiyle *adalet*, asıl, *fazilet* ise ekstraydı. Namık Kemal (2005: 319)’in de atıf yaptığı, Kur’ân’da *ihsan* olarak geçen, başkalarına iyilik yapmayı belirten *fazilet*, *adl*’den sonra zikredildiği gibi ancak adalet temeli üzerinde yükselebilirdi.³

Adl’e bu vurgudan dolayısıdır ki Doğu-Osmanlı ahlak ve siyaset felsefesi edebiyatında adalet, soyut bir değer ve idealden çok somut, sosyal bir ilke olarak ele alınmıştır. Örneğin adalet, *reelpolitike* dayalı Sasanî siyasî felsefesince hedef emperyal iktidarın istikrarını sağlamaya yarayan araçsal bir ilke olarak görülürken (Lambton 1956, 1962) İslamî Yakın Doğu’da temel bir ahlakî ve sosyal ilke olarak alınır. “Allah’ın vedî’ası (emaneti) olan raiyenin terfihi (“terfih-i raiyet”, tebaanın refaha kavuşturulması), padişahların boynuna borçtur; tebaanın “refah”ı padişahın “adalet”ini gösterir. Sosyal bakımdan “tebaanın refahı” anlamına gelen adalet, mülkün (ülke düzeni) temelini oluşturur. Aristo’ya dayandırılan ünlü *dâire-i adliye* (adalet dairesi), adalet ilkesinin bu sosyal anlamını formüleştirir. “‘Adldir mûcib-i salâh-ı cihân / Cihan bir bağdır, divarı devlet / Devletin nâzımı şeri’atdır / Şeri’ate olamaz hiç hâris, illa mülk / Mülk zabt eyleyemez, illa leşker / Leşkeri cem’ idemez illa mal / Malı cem’ eyleyen ra’iyetdir / Ra’iyeti kul eder padişah-ı âleme, ‘adl’⁴

Bu formüle göre tebaanın refahı, verimliliğini, bu da hükmen padişahın mülkü sayılan ülkenin ümrânını sağlar. Böylece adalet ilkesi, Batıdaki mutlakıyetçi monarşi devrinde “kameralizm” veya “aydın despotizmi” denen siyasî felsefenin temel gereği olarak belirir ki bunu tebaayı “velinimet” olarak gören Kânunî Sultan Süleyman da bizzat ifade eder.⁵ Osmanlı toplum ve siyasetinin empirik belgeleri *ıslahatname* ve *adaletnamelerin* sebebi, bu emperyal terfi misyonunun ihlalidir. Özellikle çöküş dönemi ıslahat layihaları, rüşvet, iltimas, haksız vergiler gibi uygulamalarla yöneticilerin

³ Namık Kemal (2005: 319)’in bir yazısının başlığını oluşturan “İnnellâhe ye’muru bi’l-’adli ve’l-ihsâni” ayeti (Nahl/90) “Muhakkak ki Allah, size ‘adli ve ihsanı emreder” anlamına gelmektedir. İkisi arasındaki fark hakkında Kınalızâde Alâüddîn (2007: 493).

⁴ İbni Haldun (t.y.: 70) ve Tunuslu (1986: 117) Hayreddin’in Arapça eserlerinde zikrettiği gibi aslında Aristo’ya dayanan ve XVII. yüzyıl âlimlerinden Kınalızâde Alâüddîn (2007) tarafından *dâire-i ‘adliye*” olarak ifade edilen bu formül, yönetimin dayandığı felsefenin pratik bir ifadesi olarak ortak kabul bulmuş ve XI. yüzyılda yazılmış Kutadgu Bilig’den 1839 Tanzimat Fermanı’na kadar Türk siyasî literatüründe sürekli atıf yapılmıştır (İnalçık 1964: 43, Mardin 1996: 115, Itzkowitz 1980: 88).

⁵ Defterdar Sarı Mehmet Paşa, ‘Ahvâl-i re’âyâ’nın kötü durumunu anlatırken Kânunî’den bir anekdot rivayet eder. Bir gün meclisinde “Âlemin velinimeti kimdir?” diye soran padişah, beklenen “Sultan hazretleridir” cevabını alınca itiraz eder: “Velinimet fillhakika reyadır ki: Onlar ziraat ve çiftçilik işinde huzur ve istirahatı kendilerine haram ederek, edindikleri nimetler ile bizi doyururlar” (Aktaran Gencer 2004: 125).

“adalet”ten sapması sonucu reayanın “refah”ının kaybettiğini vurgularken *adaletnameler* ise *ıslahatnamelerin* teşhis ettiği bu arızayı gidermeyi hedefler. Osmanlı sultanları, zaman zaman, kadı ve diğer görevliler tarafından reayaya mesai ya da yasal olmayan erzak tedariki dayatıldığı ya da vergi ve para cezaları oranlarının keyfi olarak arttırıldığı durumlarda çıkardıkları *adaletname* denen fermanlarla zulme müdahale ederdi (İnalçık 1997: 75, 91).

Kânunî Sultan Süleyman zamanı, 1453’te İstanbul’un fethiyle bir imparatorluğa dönüşen Osmanlı’nın “altın çağı” kabul edilmişti. Ancak her zirvenin aynı zamanda inişin başlangıcı olduğu düsturu uyarınca, Koçi Bey’den Ahmed Cevdet’e kadar birçok gözlemci tarafından Kânunî’nin Altın Çağı, Osmanlı çöküş sürecinin başlangıcı da sayılmıştı (Neumann 1999: 179). XVII. yüzyılda ağırlıklı olarak Batı cephesinde Avusturya ve XVIII. yüzyılda da Kuzey cephesinde Rusya ile savaşan İmparatorluk, gittikçe torak ve kan kaybetti. Bu olumsuz gidişat, Osmanlı nasihatname ve ıslahatname edebiyatına da yansdı. Büyüsünü koruyan çağlarda nasihatnamelerde görülen “daire-i adliye” formülü sayesinde uyum içinde ideal bir ülke tasavvurunun sürdürülmesi artık zordu. Bu yüzden XVIII. yüzyıl Osmanlı siyasî edebiyatında klasik “daire-i adliye” formülünün yerini artık büyü bozulmuş bir dünyada ayakta kalmak için geleneksel “misilleme” düsturu sayesinde değişen şartlara uyum sağlama (*tedbir, expediency*) söylemi aldı. Böylece denebilir ki *adalet*, artık düzenleyici veya önleyici bir ana ilkedен çok, hasta siyasî beden için düzeltici, yan bir ilke olarak işleyecekti. Bu aktif arayış Aksan (1993: 63)’ın gösterdiği gibi, XVIII. yüzyılda Osmanlı ideolojik donukluğu tezini de nefyeder.

Gülhane Hatt-ı Hümayunu, *adaletname* geleneğinin sonuncusu olarak Yeni Osmanlılar tarafından daima takdir edildi. Ancak Tanzimat’ın ikinci aşamasını başlatan İslahat Fermanı, geleneksel adalet düzenini alt-üst etti. Bunun üzerine Namık Kemal gibi Yeni Osmanlılar adalet davası için bayrak açtı. Yeni Osmanlılar ve özellikle Namık Kemal’in tenkitlerinin çoğu, “adalet adına bir feryat” olarak özetlenebilirdi (Mardin 1996: 347). Niyazi Berkes (1985: 176) de Kemal’deki bu adalet vurgusunda, atalarının, geleneksel Osmanlı sisteminden gördüğü zulümlere karşı duyduğu tepkiden kaynaklanan kişisel faktörün rol oynadığını belirtir. Biz ise onun adalet konusundaki bu duyarlılığının, Bektaşî kökeninden kaynaklanan mazlumiyet ve zulme direniş hissiyle mütemayiz Şîî politik kültürüyle açıklanabileceği kanaatindeyiz.⁶

⁶ İnanç bakımından Şîî olmadığını vurgulasa da Bektaşî bir aileden gelen Namık Kemal’in adalet ve hürriyet mücadelesi, Kerbela imgesiyle karakterize Şîî veya *ehl-i beyt* politik kültüründen

ADALET, ÖZGÜRLÜK, EŞİTLİK

Kemal (2005: 126, 319), öncelikle onto-teolojik açıdan adaletin mahiyetini açıklar. Ona göre *adl*, bir ilahî vasıftır ki ilahî zat gibi çoğulluğunu iddia etmek sonuç olarak onun varlığını inkâr anlamına gelir. Böylece adalet, Allah'ın zatı gibi tek, değişmez ve mutlak; dinî ve dünyevî her türlü maslahatı bünyesinde toplayan şeriat-ı Ahmediye, ezeli ilahî adli, fani âlemde teyit, yani gökyüzündeki şaşmaz düzeni yeryüzüne yansıtma için gelmiştir. İnsanın nihai hedefleri olarak *mutluluk* ile *adalet* arasındaki ilişkiyi Kemal, hayatının son yazısı "Hikmetü'l-Hukuk"ta şöyle anlatır. "Umum ne vakit bahtiyar olur? Ne vakit herkes atâyâ-yı kudretten istidadı nisbetinde nasibini alırsa... Ya bu maksadın husulüne care nedir? Adalet..." (Kaplan 1974: II/206).

Ahmed Cevdet (1309: IV/254), tabî/pozitif hukuk ayırımı bakımından ilahî yasa şeriatı, tabî hukukun karşılığı olarak alır. Burke'ün yaptığı (Stanlis 2003: 109–12) *tabî/müşterek hukuk* ayırımı, kanaatimizce İslam'daki *şeriat/fıkıh* ayırımına tekabül eder. Osmanlı hukuku, Burke gibi Cevdet (1986: IV/263; 1309: I/217, IV/294)'in de ifade ettiği, Romalı emperyal geleneğe özgü üçlü ayırımı dayanıyordu (Pollock 1901: 15). *Birincisi*, tüm varlık dünyasında *adaleti* sağlayacak, İslam'da *şeriat* denen tabî veya ilahî hukuk (*ius naturale, natural law*), *ikincisi*, insanlar arasında *hakkaniyeti* (*equity*) gerçekleştirecek, İslam'da *fıkıh* denen müşterek hukuk (*ius gentium, common law*), *üçüncüsü* belli bir ülkede düzeni sağlayacak, Osmanlıda *kânun* veya *nizam* denen pozitif hukuk (*ius civile, civil law*): "Tebdir-i mülk ve emr-i idâre hakkında mevzu' olan kavâid ve şerâit-i İslâmiyeye nazar-ı im'ân ile bakılır ise görülür ki bu kavâid ü şerâite tamâmıyla tevfik-i hareket eyleyen devlet bir taraftan adalet ü hakkaniyete en muvafık vechile hürriyet esaslarını müştamil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidarı ..." sağlar. Şematik olarak gösterilirse:

<u>Hukuk Türü</u>	<u>Konusu</u>
ius naturale (tabî hukuk şeriat)	Adalet
ius gentium (müşterek hukuk, fıkıh)	Hakkaniyet
ius civile (pozitif hukuk, kânun)	Nizam

mülhemdir. Süleyman Hüsnü Paşa'ya yazdığı mektuplarının gösterdiği gibi, kendisini "hürriyet şehitlerinden" olarak tanımlayan Kemal, inanç bakımından Şii olmadığını vurgulamasına karşılık "fakat hürriyet hürmetine, İmam'ın namı anıldıkça ağlarız" der (Tansel 1967: II/348, 355; ayrıca Namık Kemal 2005: 313).

Bu itibarla Osmanlı gibi geleneksel dünyagörüşüne mensup bir ülke için mesele, hukukun icadından çok riayeti idi. Geleneksel dünyagörüşü uyarınca Burke gibi (Stanlis 2003: 65) devletin temel işlevini “adalet dağıtmak (*ihkâk-ı hukûk-ı 'ibâd*)” olarak gören Cevdet (1309: IV/294, X/116, 187), bunun için özellikle hukukun üstünlüğünün, kânunların herkese tam ve standart bir şekilde uygulanmasının hayatî önemini vurgular. Bundan herhangi bir sapma, dönülmez bir ihtilali başlatır.

Modern dünyada ana adalet idealinin kaybolması sonucu *eşitlik* ile *özgürlük* arasında bir dikotomi ortaya çıkmıştır. Osmanlı aydınları, kuşatıcı, ana değer olarak adaletin eşitlik ve özgürlükle geleneksel ilişkisini de modern dünyada tekrar hatırlatmışlardır. Geleneksel dünyagörüşünde özgürlüğün iki boyutu vardır; *ontik* ve *politik*. Zımnen Edmund Burke (1955: 110)'ün de dile getirdiği gibi insanlar, Allah ile yaptıkları ezeli sözleşmeyle diğer insanlar karşısında kazandıkları ontik hürriyeti, politik ortamda korurlar ki buna eski Yunan'da *sivik özgürlük* (Patterson 1991: 4) denir. Çağımızda Isaiah Berlin'in kavramsallaştırdığı gibi bu, medenî bir varlık olarak insanlardan oluşan topluluklara atfedilen *pozitif özgürlüğe*, kişinin hayatını kontrol edecek ve temel amaçlarını gerçekleştirecek şekilde hareket imkânına delalet eder.

Osmanlı aydınlarının “kula kul olmama” olarak ifade ettikleri (Gencer 2005) *ontik* hürriyet, saf olarak insanların doğuştan olduğu gibi Allah karşısında mutlak eşitliği anlamına gelir. Bir babanın çocukları arasında olduğu gibi özgürlükte *eşitlik*, insanlar arasında *sevgi* ve *arkadaşlığa* yol açar. Ancak birbirleriyle çatışan çıkarlarına rağmen toplu yaşamak zorunda olan insanlar arasında kurulan özgürlükte eşitliğin *adalet* yoluyla korunması için ikinci bir sözleşmeyle politik örgütlenmeye ihtiyaç duyulur. Formüle edecek olursak “*adalet*, özgürlükte eşitlik hakkı, *adl* de özgürlükte eşitlik hakkının korunması” demektir. Namık Kemal (1327: 98, 165, 169, 210, 422) bu *ontik* ve *politik* boyutlarıyla hürriyeti şöyle ifade eder: “*İnsan ki kudretten hürriyetle mefturdur, bi't-tab' o 'atâ-yı ilâhiden istifadeye mecburdur. Hürriyet-i âmme, cemiyet içinde muhafaza olunur. Çünkü ferdî ferdî taarruzundan emin edecek bir kuvve-i gâlibeyi cemiyet hâsıl edebilir.*” Şu halde kamu otoritesinin esas işi, kamu düzenine asla feda edilemeyecek ferdî hürriyeti korumaktır. Bu yüzden kamu düzeninin korunması gerekçesiyle ferdî hürriyetlerin ihlali kabul edilemez; kânunun önemli tarafı, fertlerin hürriyetlerini mümkün olduğunca az sınırlandırmasıdır.

Ahmet Cevdet (1986: IV/263) de hürriyete aynı şekilde sosyolojik açıdan yaklaşır: “*Tedbir-i mülk ve emr-i idâre hakkında mevzu' olan kavâid ve şerâit-i İslâmiyeye nazar-ı im'ân ile bakılır ise görülür ki bu kavâid ü şerâite tamâmıyla tevfik-*

i hareket eyleyen devlet bir taraftan adalet ü hakkaniyete en muvafık vechile hürriyet esaslarını müştamil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidarı ...” sağlar. Buradaki “*adalete uygun hürriyet*” ifadesi, geleneksel kadar Hegelyen vizyonu da yansıtır. Batı’da adalete uygun olmayan, modern anlamda hürriyet özlemi ise Fransız Devrimi’yle zirvesine çıkmıştır. Monarşinin asırlardır tebaa üzerinde uyguladığı baskı ve zulme tepki olarak hürriyet ve cumhuriyet iddiasıyla yapılan Fransız Devrimiyle hürriyet, çarpık bir anlam kazanmıştır, Cevdet (1309: I/173–84, VI/148–49)’e göre.

ADALETİN İŞLEVİ

Bütün Osmanlı aydınları gibi Tunuslu Hayreddin’in düşüncesinde de adalet merkezde durur. Bu duyarlık, daha klasik İslamî literatürün üslubuna uygun Arapça eserinin başlangıcında görülür. Klasik dünyada İslam âlimleri, ele alacakları ana temayı yansıtan sıfat cümleleriyle Allah’a hamd ve Resulüne dua ederek eserlerine başlarlardı.⁷ Hayreddin Paşa (1986: 81) da kitabına “*Ümrânı, adaletin neticelerinden kılan, insan türünü akilla üstün kılan ve onunla insana güzel idare ve irfan mertebelerine imkân veren ve ona günah ve düşmanlıktan uzak olarak iyilik ve takva üzerine yardımlaşmayı emreden Allah münezzehdir*” ifadesiyle başlar. Hemen arkasından da Namık Kemal’in makalelerinde başlık olarak kullandığı “*Muhakkak Allah size adl ve ihsanı emreder*” (Nahl/90) ayetiyle gelen resulü Muhammed (S.A.V.)’e dua eder. Paşa, böylece, Arapça eserinde hem adalet-eksenli sıfat cümleleriyle hamdele ve salvelede bulunarak, hem de yan cümlelerin sonlarındaki “*umran, ‘irfan, ‘udvan, lisan ve mîzan*” gibi kelimelerle “*seci*” (nesirde kafiye sanatı) yaparak klasik İslamî üsluba vukufunu gösterir.

Ülkeler için adaletin önemini, hem dinî-naklî, hem sosyal-aklî argümanlarla açıklayan Tunuslu (1986: 98, 117), adaleti, mülkün bekasının teminatı ve ümrânın temel dinamiği olarak görür: “*Şeriatımızdan, İslam ve diğer tarihlerden de bilindiği gibi, ülkelerde adalet, iyi idare ve istikrarlı teşkilatın mal, nüfus ve mahsulün artışının sebeplerinden olduğu, aksi takdirde bu anılan şeylerde eksilmenin olacağı hakkında Allah’ın kânunu cereyan etmiştir.*” Paşa, daha sonra adaletin mahiyet ve işlevini, evrensel önemini, Hz. Peygamber, Yunan filozofları, İran atasözleri, Gazâlî ve İbn-i Haldun gibi İslam âlimlerinden aktardığı sözlerle açıklar. Bu arada Osmanlı dünyasında *Ahlâk-ı ‘Alâî* vasıtasıyla bilinen Aristo’nun ünlü “*dâire-i adliye*” formülünü verir. Yaklaşık onüç yıl sonra

⁷ Örneğin İslam’da nikâhla ilgili bir kitap yazan âlim, ilgili Kur’ân ayetlerine atıfla “*hamd, insanı erkek ve dişi olarak yaratan Allah’a mahsustur*” türünden bir girişle eserine başlardı. Bunu her kitabın giriş cümlesini alan Kâtip Çelebi (1994)’nin ünlü eserinde açıkça görmek mümkündür.

Sultan Abdülhamid'e sunduğu 30 Temmuz 1880 tarihli üçüncü layihaya dayanan Fransızca "Programım" da, *Akvem'*deki bu görüşlerini daha da geliştirir ve billurlaştırır. Ona göre Osmanlı İmparatorluğu'nun ihtişamı, öncelikle ordusunun sayısı ve maddî gücünden değil, şeriata dayalı adil yönetim sayesinde başarılan dinamizm ve zenginlikten kaynaklanıyordu (Mzali 1997: 164).

Namık Kemal (2005: 261, 322) de Hayreddin gibi dinî ve felsefî bütün argümanları kullanarak öncelikle bireylere ait ahlakî, sonra da hükümdarlara ait politik bir ilke olarak adaletin önemini vurgular: "*Adaletin kemâlât-ı insaniye ve terakkiyât-ı medeniyece hâsıl edegeldiği tesirât-ı külliyyeyi isbat için delil getirmeğe hâcet göremeyiz (...). Murad-ı ilahî ise mülkünün ümranına ve ibadının kemaline müteallik olarak, onlar dahî adaletsiz husule gelmeyeceğinden Muhbir-i Sâdık (sallellâhü aleyhi ve selem efendimiz) bir saat adaletin bin (yıl) ibadetten hayırlı olduğunu ebnâ-yı beşere tebliğ eylemiştir.*"⁸ O, pragmatik, faydacı bir açıdan sağladığı sosyal faydalar bir tarafa, adaletin haddizatında taşıdığı ontik önemi vurgular: "*Mamañih adalet bu tesirat-ı münciyeden berî olsa bile hayat-ı cemiyet ve binaenaleyh beka-yı beşer bütün bütün ona muhtaç olmak cihetiyle yine bizatihâ a'zam-ı makâsîd ve ecell-i vezâif olduğu muhakkaktır.*"

Diğer taraftan terakki fikriyle mütemayiz çağdaş dünyada Kemal (1327: 219–20), adalet sayesinde ahlakî ile medeniyetsel gelişme arasındaki sıkı ilişkiyi vurgular. Ona göre "*Bize lazım olan icrâ-yı adalettir, adalet, bi't-tab' kuvveti istihsâl eder.*" Ali Süavi de onu izleyerek "*Elbette nerede adalet varsa orada mamuriyet olur*" (Kaplan 1974: 2/577) der. Bugün yeryüzündeki ülkeler dikkatle gözlemlendiğinde adaletin hüküm sürdüğü her yerde saadet ve bayındırlık ve onları yayan kültür gayretinin de olduğu açıkça görülür. Ve aksine ne tarafı zulüm kaplamışsa bilgisizlik, atalet ve fakirlik ve düşkünlüğü de beraberinde getirmiştir. Gerek İslam ve Osmanlı dünyasının geçmişi, gerekse de Batı dünyasının bugünkü durumu, bu gözlemi doğrulamaya yeterdir. İslam ülkelerinin geçmişte şevket ve bayındırlıkta ulaştıkları başarılar, hep bu adalet kaideleri sayesinde hâsıl olagelmiştir. Adaletin insanî olgunluklar ve medenî terakkiler bakımından sağladığı bütünsel tesirleri ispat için delile ihtiyaç yoktur, Kemal (2005: 58, 213; 1327: 219–20)'e göre.

ADALET BAKIMINDAN BATI MEDENİYETİ

XIX. asırda Osmanlı, İranlı ve Mısırlı aydınların Batı medeniyetini tasavvur tarzlarının mukayesesi, adalete dayalı Osmanlı dünyagörüşünün ayrıncılığını göstermeye yarayacaktır. Çağımızda yapılan araştırmalar, Avrupa'da sekülerleşmenin içten Katolik tahakküm ve dıştan Türk tehdidine karşı özgürlük

⁸ Başka bir hadiste "*Bir günlük 'adl, altmış senelik ibadetten daha faziletlidir*" (el-Müttaki 2004: 6/6).

kaygısının yol açtığı teodisi probleminden doğduğunu gösterir (Salvatore 2005). Bu, İslam dünyasında olmadı. Teorik olarak Gazâlî ve diğer İslam alimleri, Batılı dünyaya göre İslam'da teodisi problemini daha sofistike bir şekilde hallettiler (Marlow 2002, Ormsby 1984). Tavizsiz tevhit, karizmatik ümmet ve araçsal siyaset anlayışıyla iktidar ilişkilerinin Batı'da olduğu gibi Kilise ve Devlet gibi kurumsallaşmasına ve dolayısıyla radikal bir modernleşme ve ideolojileşmeye izin verilmediği İslam'da F. Rosenthal (1960)'ın çalışmasının da gösterdiği üzere Batıdaki gibi bir hürriyet arayışının gerekçesi yoktu.

Şu halde Batıdaki durumdan farklı olarak, -sünnî- İslam'da özgürlük arayışına yol açacak içsel değil, sadece dışsal Batılı tehdit vardı. Bu dışsal Batılı tehdit ise tabiatıyla öncelikle yaşadıkları İslam toplumunda sosyal veya mezhebî bir marjinalite hissedilen Müslüman aydınlar tarafından hissedilecekti. Örneğin Cemaleddin Afgânî'de İran toplumunda bir Türk (Keddie 1972: 11) ve İslam toplumunda bir Şîî olarak çifte marjinalite bilinci, XIX. asırda Batılı tehdidi algılamasında bir *sensör* işlevi gördü. XIX. asır İslam dünyasında Afgânî ile birlikte Batılı tehdidi ilk fark eden diğer bir Müslüman aydının, gene mazlumiyet hissiyle mütemyiz Şîî politik kültürüyle yetişen Bektaşî bir Osmanlı aydını, Namık Kemal olması tesadüf değildi.

Diğer taraftan Mısırlı Muhammed Abduh'un temsil ettiği sünnî Arap dünyası da Cemaleddin Afgânî'nin temsil ettiği Şîî dünya ile aynı paralele düştü. Araplar ve İranlılar, Bağdat'ın Moğollara düştüğü 1258 sonrası yaşadıkları ortak tarihî çekilme sonucu giderek ortak, idealistik bir İslam yorumunda buluşmuş, bu buluşma, tarihin hızlandığı XIX. yüzyılda bir Şîî, Afgânî ile bir Sünnî Arap, Abduh'u kader birliğine sevk etmişti. Hem içsel, hem dışsal tehdit hissedilen Afgânî için Batı medeniyetine karşı mücadelenin arkasında yatan en temel kaygı "özgürlük" idi. Kemal'den farklı olarak Abduh, Afgânî ile hem içsel, hem dışsal tehdit hissiyle bilenen hürriyet kaygısını paylaştı. 1 Temmuz 1798'de Fransız askerlerinin İskenderiye'ye çıkararak dağıttığı Arapça bildiriye Napoleon, adeta Mesih gibi Mısır halkını asırlardır sömüren Memlukların zulmünden kurtarmak üzere geldiğini bildiriyordu. Oysa daha sonra esas bu kurtarıcının arkasındaki dünyanın hürriyetlerini tehdit ettiği ortaya çıkacaktı.

Kendilerini zaten asırlardır Memlukların dolaylı işgali altında gören Mısırlıların⁹ 1798'de şoktan dolayı etkisi tam fark edilmeyen kısa süreli

⁹ Muhammed Abduh (1980: II/318), otobiyografisinde, derin bir mahrumiyet duygusuyla, iki bin yıldır kendileri gibi beşer olan hükümdarlar karşısında haklarından habersiz olan Mısır halkını uyandırmaya çalıştığını belirtir (Ayrıca, Hourani 1993:141, 157). Namık Kemal'de de benzer

Fransız işgalinin ardından yabancı bir derebeyi tarafından tepeden inme, radikal bir modernleşirmeye tâbi tutulması, ardından 1882’de İngilizlerin tam işgaline uğraması, Abduh gibi aydınlarda özgürlük kaygısını zirveye çıkardı. O, Batı’nın gelişini Mısır ve İslam halkının asırlardır çektiği esaretin zirvesi olarak gördü. Modernizm dediğimiz yeni bir dünya tasavvuru, “hürriyet/esaret” diyalektiğine dayanır; dinî kimliğin önleyemediği tutsaklıkla karakterize bir geçmiş tasavvuru, yeni bir kimlikle sağlanacak özgür bir gelecek fikrine yol açar. Afgânî ve Abduh’un özgür bir gelecek tasavvuruyla tarihlerini “hürriyet mücadelesi” açısından yeniden kurması, İslam’a bakışı kökten etkileyecekti.

Ortak bir marjinallik hissi sayesinde Batılı tehdidi algılamadaki bu önceliklerine karşılık Osmanlı, İran ve Mısır’dan üç aydın, Kemal, Afgânî ve Abduh’un bu tehdidi algılama ve ona mukabele tarzları büyük ölçüde değişti. Bu değişiklik ise dayandıkları kolektif tedeyyünlerin farklılığından kaynaklanıyordu. Erken modern dünyada İslam dünyası, “tarihi yapan” (Osmanlı) ile “seyreden” (İran ve Arap dünyası) olarak adeta kutuplaşmıştı. Burada özellikle aslında ortak bir -Şîî- politik kültüre dayandıkları halde veri aldıkları İslam yorumlarının farklılığından dolayı Kemal ile Afgânî gibi aydınların Batılı tehdide verdikleri karşılıkların nasıl anlamlı olarak değiştiğini görmek ilginçti.

Afgânî, geleneksel dinî üst kimlik “Müslüman” yerine, “Garplı” adlı ortak “öteki”ye karşı kurulacak yeni medeniyetsel üst kimlik “Şarklı” ile geleneksel, karşılıklı Sünnî ve Şîî ötekileştirmeleri ve böylece İran toplumunda bir Türk ve İslam toplumunda bir Şîî olarak çifte marjinalliğini aşmayı hedefledi. Bu doğrultuda Marx gibi dini, bu yeni medeniyetsel üst kimliği kuracak ideolojiye dönüştürmeyi tasarladı. Namık Kemal ise yaşadığı Osmanlı toplumunda sosyal değil, ancak *mezhebî* bir marjinallik hissedebildi. Bu yüzden o, yetiştiği Şîî politik kültür sayesinde Afgânî ile birlikte Batılı modernliğin tehdidini en önce algıladığı halde Afgânî’nin tam aksine mezhebî marjinalliğini geleneksel Sünnî kimliğini tahkim yoluyla aşarak Batı medeniyetine karşılık verdi. Daha büyük bir zulüm potansiyeli taşıyan dışsal Batılı tehdit, Kemal’in Osmanlı’nın Sünnî İslam’a dayalı tarihî adalet davasını takdir ederek din-içi mazlumiyet hissinden kaynaklanan mezhebî duyarlılığını aşmasını sağlamıştı.

Batılı tehdidi *kültürel* bakımdan algılayan onun gibi Osmanlı aydınları için dava, *özgürlükten ziyade adalet* davası idi; Batı, *adalet* gibi aşkın değerler uğru-

şekilde “mazlum bir halkın” sözcülüğü misyonunu buluruz. Ancak klasik dönem Osmanlı yönetiminin meşruiyetini ve tebaanın sahip olduğu hakları defalarca vurgulayan Kemal, bu adalet mücadelesini Tanzimat dönemi bürokratik despotizmine karşı vermiştir.

na kolektif tarihî beşerî deneyimi sekteye uğratmıştı. Nihâî olarak sünnî kimliğin tahkiminde buluştukları halde Ali Süavi'nin Namık Kemal ile ihtilafı, mezhebî yerine sosyal marjinallik hissinden kaynaklanıyordu. Süavi'nin fundamentalizme benzer açık halkçılığının arkasında sosyal arkaplanından kaynaklanan İslam'ın eşitlikçi özüne dayalı bir birlik özlemi yatıyordu. Ancak dinamik ortak bir kolektif tedeyyüne dayandıkları içindir ki ayrı mezhebî ve sosyal marjinallikleri, Kemal ve Süavi'yi Batılı tehdit çağında geleneksel sünnî kimliği tahkime sevk etti. Diğer taraftan Afgânî'de her iki marjinalliğin birleşmesi, dahası dinamik bir tedeyyünün yokluğu, onu, Batı karşısında *özgürlük* davasına ve bu uğurda geleneksel hem Sünnî, hem Şîî, yani bütün olarak İslamî kimlik yerine yeni bir medeniyetsel üst-kimlik ve ideoloji arayışına sevk etti.

Daha derinden bakıldığında bir Osmanlı aydını olarak Kemal'in "adalet/zulüm" düalistik söylemine dayalı geleneksel Şîî politik kültürü sürdürdüğü söylenebilirdi. Bu kültüre göre *şer* problemi, *zulüm*den kaynaklanıyordu. Oysa Afgânî'nin derinden etkilendiği modern dünyada *şer* problemi, "hürriyet/esaret" mücadelesi biçimini almıştı. Namık Kemal için *hürriyet*, *adalet* değerinin stratejik ilkesinden başkası değilken (Gencer 2005) Afgânî için *esaretin* zıddı bir ideali simgeliyordu.

Orhan Okay (1989: 9)'ın eseri, Ahmed Midhat (1844–1912) örneğinde XIX. asır Osmanlı aydınlarının Batı medeniyetini tasavvur tarzları hakkında yapılan nadir esaslı incelemelerden biridir. Onun da dikkat çektiği gibi, ilk bakışta Ahmed Midhat dâhil devrin yazarlarının Batı medeniyeti hakkındaki görüşlerinin değiştiği görülür. Ancak bizzat Ahmed Midhat (Okay 1989: 11)'ın da vurguladığı gibi, çoğunlukla ilerlemeyi sağlayacak stratejiyle ilgili bu ihtilafın ötesinde fikirlerin ortak ontolojik arkaplanı itibarıyla bu konuda Osmanlı aydınlarında az-çok ortak bir anlayış bulmak mümkündür.

"Terakki" ve "Medeniyet" başlıklı yazıları, Namık Kemal (2005: 212, 358)'in gerek medeniyet, gerekse de Batı medeniyeti hakkındaki tasavvurunu net olarak yansıtır. Kemal, "Medeniyet" başlıklı yazısının başında Avrupa ile kültürel etkileşim sayesinde Osmanlı diline giren *medeniyet* kelimesinin oturmadığından dolayı pejoratif bir anlam kazandığını belirtir. Ona göre sosyolojik açıdan medeniyet, Aristo'nun ünlü tarifinde olduğu gibi tabiatı itibarıyla insanın "toplu yaşayışı" anlamına gelir. Ancak çoğu kez "terakki" ile eşanlamlı kullandığı medeniyet, politik açıdan Kemal için tek kelimeyle "asayişte kemal" anlamına gelir. Kemal, muhtemelen "huzur ve barış" gibi daha zengin çağrışımlara sahip olduğu için Arapça *nizam* yerine Farsça *asayiş* kelimesini kullanır; "asayişte kemal" tabiri ise "mükemmel düzen" anlamına gelir. Ona göre bu kadar karmaşık bir dünyada *asayiş* kelimesinin anlamını tam olarak

tespit mümkün değildir. Ancak teknolojik ve ekonomik gelişmenin insanlara sağladığı maddî nimetler, gerçek asayiş, medeniyeti sağlamaya yeterli değildir. Nitekim o, Londra’da gözlediği örnek medeniyetin tasvirine, adalet ile karakterize ettiği yönetimin merkezi parlamentodan başlar.

Şu halde Osmanlı aydınlarına göre Batı medeniyeti, adil yönetim ve *meşruiyet*’e dayalı bir sosyal düzenleme başarısını simgeliyordu. Meşruiyetin ürünü *nizam*, Osmanlı’yı da içeren geleneksel dünyagörüşünün dayandığı anahtar kavramdı. III. Selim’in reform döneminin “nizam-ı cedit”, II. Mahmud’unkinin ise aynı kökten gelen “Tanzimat” kelimesiyle adlandırılması bu espriyi gösteriyordu. Batı’da Roma İmparatorluğunun yıkılışından beri süren düzen arayışı, özellikle Fransız Devrimi’nden sonra daha da aciliyet kazanmıştı. Geleneksel “mekanik dayanışma” kavramına karşı geliştirdiği “organik dayanışma” kavramıyla Durkheim, *anomi* gibi yan etkilerine rağmen Batı medeniyetinin düzen-kurma becerisini dile getirmişti. Belki de kendi döneminde bütün İslam dünyasında sadece Ziya Gökalp (1973: 245–6), Durkheim’dan ilhamla “Avrupa medeniyetinin temeli işbölümüdür” diyerek Osmanlı aydınları tarafından Batı medeniyetinin tasavvur tarzını en net ifade etmişti.

Osmanlı aydınlarına göre adil yönetim, *meşruiyet* başarısı olarak Batı medeniyeti, Protestanlık ile başlayan zihniyet dönüşümünün eseri idi. Onlara göre Batı medeniyetinin bilimsel-teknolojik ve endüstriyel gelişmenin ürünü maddî gücü, bu adil sosyal düzenlemenin türeviydi. Bu anlayış, Namık Kemal ile Yeni Osmanlıların da ilham kaynağını oluşturan Tunuslu (1986: 98) Hayreddin’de en net ifadesini bulur: “*Avrupalıların üstünlüğü, adalet ve hürriyet üzerine kurulu tanzimattır.*” Ona göre Avrupa, bilim ve teknolojiye bu atılımı, siyâsî adalete dayalı bir beşerî düzenleme ve tarım ve ekonomi bilimiyle yeraltı ve yerüstü kaynaklarını işleyerek servete dönüştürme yollarını kolaylaştırmayla sağlamıştır.

ADİL PADİŞAH, ZALİM DEVLET

Namık Kemal, geleneksel perspektiften adaletin mahiyet ve işlevini hatırlattıktan sonra onu *kimin* ve *nasıl* gerçekleştireceği sorusuna cevap aramaya girişir. Geleneksel dünyagörüşüne göre “kim” sorusunun karşılığı “hükümdar”dı. Geleneksel dünyada hükümet, bir mekanizmadan çok, Allah ile insanlar arasındaki ezelf sözleşmenin uzantısı olarak hükümdar ile tebaa arasında sözleşmeye dayalı bir ahlakî, kişisel ilişkide temellenir. Buna göre siyasetin kalitesi, hükümdar ile tebaanın karşılıklı ahlakî kalitesine bağlıdır. Bir taraftan “nasılsanız öyle yönetilirsiniz” veya “insanlar layık olduklarıncaya yönetilirler”

düsturuyla, -Platon ve modern çağlarda sözgelimi Montesquieu'nun da belirttiği gibi- iyi yönetim için eğitim yoluyla halkın ahlakî kalitesinin yükseltilmesinin önemi vurgulanır. Diğer taraftan da "halk hükümdarlarının yolundan gider" düsturuyla erdemli-adil bir şehrin doğuşu için hükümdarın ahlakî kalitesinin önemi vurgulanır; "hükümdarın adaleti", "ülkenin adaleti" olarak alınır.

İbn-i Haldun'un *Mukaddime*'sinde de vurgulanan bu geleneksel kişiselci siyaset anlayışı, çağımızda örneğin Tunuslu Hayreddin ve hatta Ahmed Rıza gibi modern, mekanizmik siyasete eğilimli aydınlar da karşımıza çıkar.¹⁰ Nitekim bizim gösterdiğimiz gibi (Gencer 2000), Osmanlıdaki geleneksel "din ü devlet" ikizleri, aslında kurumları değil, "dindarlık ve haşmet" anlamında hükümdara ait kişisel vasıfları belirtir. Fârâbî'nin Platonik görüşünden en fazla Tûsî, Devvânî ve Kınalızâde'nin eserlerinde sürdürülen "bilge-kral" imajı kalmıştır. Temel hükümdarlık vasıfları olarak Fârâbî kaynaklı "hikmet ve adalet" yerine "din ve devlet" ikizlerini geçiren Gazâlî'nin etkili olduğu Osmanlı dünyasında "bilge kral"dan çok "adil padişah" figürü benimsenmiştir.

Mekanizma olarak yönetim düşüncesine yabancı Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Yeni Osmanlı aydınları için de hükümet, adaletin dağıtılması demektir. Örneğin Şinasî (2005: 149), Tanzimat döneminde tercüme edilen Fénelon'un *Sergüzeşt-i Télémaque* isimli eserini "adl ü dâd ile efrâd-ı nâsı bermurâd etmekten ibaret bulunan tedbîr-i mülk kavâid-i külliyesini şamil bir kanûn-ı hikemî" olarak tanımlar (Mardin 1996: 116, 224, 253, 270-3, 382). Görüldüğü gibi Yeni Osmanlıların piri Şinasî de adaletin, "tedbir-i mülk" kavramıyla ifade edilen siyasetin amacı olarak görüldüğü geleneksel vizyonu sürdürür. Ancak Namık Kemal (2005: 49, 147, 173, 261, 550), devlet ile mütemyiz mekanizmik siyasetin baskın olduğu modern dünyada doğrudan "hükümdarın adaleti"ni savunmanın imkânsızlığını bildiğinden *hükümet* gibi yuvarlak bir tabir kullanmayı seçer.

Ona göre dünyada hükümetin varlık sebebi, adaletin icrasıdır: "Hiçbir cemiyette umum, bizzat hıfz-ı adalet vazifesini ifaya muktedir değildir (...) İşte bu imkânsızlıktan dolayı dünyanın her yerinde hükümet denen hıfz-ı hukuk hizmeti, umum tarafından efrâdının bir veya birkaçına havale olunmuştur." "Tekrar ihtiyacından müstağnidir ki dünyada vücud-ı hükümetin illet-i asliyesi icrâ-yı adalettir." " ... malumdur ki dünyada hükümetin esasen vücuduna sebep olan ve hak

¹⁰ Tunuslu Hayreddin, Sultan Abdülhamid'e sunduğu bir ıslahat layihasında İbn-i Haldun'da da bulunan "en-Nâsü 'alâ sülûki mülûkihim (Halk, hükümdarlarının yolundadır)" ifadesini kullanır (Çetin 1999: 475). Ahmed Rıza (1988: 15) da sultanın despotik rejiminde resmî basın tarafından yönlendirilen halkın herhangi bir özgürlükçü tavır ortaya koyamadığını belirtirken aynı sözü "Arapça bir atasözüne göre "İnsanlar, hükümdarlarının izinden giderler" diye aktarır.

veren adalettir. *Vezaif-i sâirenin cümlesi, adalete nisbet ikinci derecede kalır.*" Ali Süavi de aynı şekilde düşünür: "*İcrâ-yı adalet etmek hükümetin en birinci ve en büyük vazifesidir. Çünkü sebep-i teşekkül ve bekasıdır*" (Çelik 1994: 560).

Ahmed Cevdet (1986: IV/90)'e göre de "*Devletlerin birinci vazifesi, ihkâk-ı hukuk-ı ibâd kaziyesi olup her asırda bu vazifenin ifasına bir suretle itina olunagelmıştır.*" Görüldüğü gibi Cevdet, adaletin dağıtıcısı olarak "devletler" tabirini kullanır. Ancak Osmanlı siyasî dağarcığında *devlet* tabiri *ülke* kadar, "devletlû" kelimesinden de anlaşılacağı gibi bizzat *padişah* için de kullanılır. Nitekim Cevdet, tüzel bir kişi olarak devletle ortaya çıkan yazılı anayasa projesini reddetmişti. Kemal de "*hükümet denen hıfz-ı hukuk hizmeti, umum tarafından efrâdının bir veya birkaçına havale olunmuştur*" ifadesiyle adaletin dağıtılması işinin yöneticilere atfedildiği geleneksel vizyonu sürdürdüğünü gösterir. Zira adalet, insanlara özgü "hak"ta temellenen bir ideal olduğu için kişiselci siyasetten ayrı düşünülemez. Devletle karakterize modern, gayr-i şahsî siyaset ise "adalet" yerine Newtoneyen, mekanistik evren tasavvurunun ürünü "düzen"i ideal alır. Dolayısıyla Burke ve Kemal gibi gelenekselci aydınlar için esas sorgulama konusu, doğrudan "adalet" değerine meydan okuyan, Batı sayesinde modern dünyada "hükümdarın organik adaleti"nden "devletin mekanik düzeni"ne geçişle müttemayiz siyasî modernlikti.

Namık Kemal (2005: 321) ve arkadaşlarının Yeni Osmanlılar adıyla kolektif bir harekete vücut veren ana muhalefet ve eleştiri konusu, "adil hükümdar"ın yerini alan bürokratlar tarafından işletilen mekanik "düzenleyici devlet"in yol açtığı zulümdür. Kemal'e göre gerçekte İslam cumhuriyetinin saltanata dönüşmesinden sonra İslam devletlerinde ve hatta Osmanlı devletinde bir hayli mütegalippler gelmiş ve birçok İslamî hükümler suiistimal edilmişse de zalimler çoğunlukla cezasını bulur ve ilahî kânun adına kimseye zulüm olamazdı. Normalde İslam hukuku teorisi gibi, Osmanlı pratiğinde de temyiz uygulaması yoktu. Ancak Kemal'in rivayetine göre Divan-ı Hümâyûn zaman zaman "en-nazar fi'l-Mezâlim" (zulümleri gözden geçirme) kaidesini uygulardı. Hatta Kânunî Süleyman zamanında bir yel değirmeni davası hakkında Rumeli kazaskeri ile İslam kadısının verdiği kararlar birbirleriyle çelişince ne mahkemelere, ne de Divan-ı Hümâyûn'a itibar olunarak Ayasofya Camii'nde zamanın bütün ulemasından oluşan bir meclis davayı temyiz etmişti. Kemal, klasik dönemdeki bu ideal adalete kıyasla Tanzimat seçkinlerini hep "zalim ve cahiller" olarak eleştirir (Sungu 1940: 802).

"Hasta Adam" (Kemal 1327: 97-101) başlıklı makalesinde de hastalığı klasik dönemde ideal olarak uygulanan adaletten Islahat Fermanı döneminde başlayan uzaklaşmaya bağlar: "*İşte vaktiyle bir küçük aşiretten bir hilafet-i kübra*

teşkil eden ve sademât-ı celâdetiyle dünyayı titreten Devlet-i 'Aliye'nin zaman-ı ikbali bu zamanlar imiş. Ya şimdi ne zamandayız? Öyle bir zamandayız ki Babiâli kânun yapıyor, Babiâli hükmediyor, Babiâli icra eyliyor, icraatına yine Babiâli nazır oluyor, padişah desek Babiâli anlaşılıyor. Kânun desek kezalik, Meclis-i Mahkeme desek kezalik, ahali desek hiçbir şey anlaşılmıyor." Ulemadan bir zat İstanbul'a gelir, vaaz eder, nasihat yapar, daha taharetini bilmez birtakım devlet despotları tuttıkları gibi onu Anadolu'ya sürerler. Padişahın kendi hanedanına zulmetmekten başka bir şeye iktidarı yok, ahalinin halinden ise Allaha sığınırız. Kahveye çıkıp ta "acaba bugün ne var, ne yok" diyen birinin hapiste çürümesi mukadder. İşte Devlet-i 'Aliye'nin "hasta adam" namını kazanarak kendisine oranla bir ufak fare hükmünde olan Karadağ'dan bile tiril tiril titrediği zamanlar da bu zamanlardır, Kemal'e göre.

Zulüm ve adalet temalarının muhalefet ve eleştiri için kullanılışı en somut, Yeni Osmanlıların "asi çocuğu" Ali Süavi'de görülür. İtaatle karakterize bir politik kültürün kök saldıği Osmanlıda Süavi, sivil itaatsizlik ve protestonun öncüsü sayılabilir. O, yazılarında İslam'ın ancak meşruiyeti gözettikleri sürece hükümdarlara itaati öngördüğünü vurgular. Londra'da yayınlanan Muhbir'de Süavi, ısrarla halkı, haktan sapan zalim yöneticilere isyan etmeye çağırır. Her ne kadar halifenin hak yoldan sapması halinde indirilebileceğini zaman zaman söylemişse de hiçbir yayınında doğrudan Sultan Abdülaziz'e cephe almamıştır. O, hedef tahtasına Sultanı kandırıldığını iddia ettiği Babiâli paşalarını yerleştirir: "İcrâ-yı adalet etmek hükümetin en birinci ve en büyük vazifesidir. Çünkü sebep-i teşekkül ve bekasıdır. Devlet bu vazifesini düşünmezse ahâlî bit-tabî düşündürmeye mecbur olur" (Çelik 1994: 555-62).

SİYASÎ BEDENİN ADALETLE TEDAVİSİ

Organizme dayalı geleneksel dünyagörüşüne göre modern "ülke, toplum, devlet" kavramlarını kapsayan beşerî topluluk, bir insan bedeni olarak tasavvur edilmiştir. Örneğin Ahmed Cevdet (1309: I/15, 16) "hey'et-i devlet" (*body politic*), "cism-i insânî" (*human body*)ye benzetir (Tafsilat, Barkan 1975, Suzuki 1987). Ülkenin bir insan bedenine benzetildiği geleneksel dünyagörüşüne göre, "Adl, mülkün temelidir" sözünden de anlaşılacağı gibi, bedenin sıhhatini koruma kadar yakalandığında illetten kurtarmanın yolu da adaletten geçiyordu. Sıhhatin kaybı durumunda siyasî reformun amacı adalet yoluyla tekrar politik bedeni iyileştirmektir.

Bu tür bir tasavvuru kadim dünyada Platon ve Aristo kadar erken modern dünyada İbn-i Haldun, Machiavelli, Bodin, Rousseau, Montesquieu gibi Doğu ve Batılı düşünürlerde de bulmak mümkündür. Örneğin Machiavelli'nin

ardından *egemenlik* teorisiyle siyasetin rasyonelleşmesi sürecine önemli bir katkı yapan Jean Bodin'in temel amacı, politik bedenin tedavi yolunu bulmaktı. Montaigne'nin meşhur çömezi Pierre Charron (1541–1603) da İslam âlimlerinin terimiyle amelî hikmete ilişkin risalesinde aynı amacı izler. Ona göre ihtiraslar ve mizaçlar bedenin sıhhatini etkilediğinden kral, siyasî ve tabîî düzeni korumak için bedeni incelemelidir. Charron, risalesinde ihtiraslarda yatan fuhşiyatın, hizipleşmenin, fitne, fesat ve zulmün politik bedenin sıhhatini nasıl bozduğunu vurgular (Soll 2002: 1265–66).

Osmanlı dünyagörüşünün aynası *Ahlâk-ı 'Alâî*'de Kınalızâde (2007: 479), bunu özlüce anlatır. Ona göre ülke halkı ceset/beden ve bunun başını temsil eden olgun padişah, usta bir tabip gibidir. Tabip, bedenin hastalıklarının kaç ve belirtilerinin ne ve ilaçlarının ne kadar olduğunu bilmelidir. Aynı şekilde padişah, ülkenin mizacının sıhhati -ki i'tidal sınırında olmasından ibarettir-nedir ve hastalığı "ki i'tidalden i'tilale ve insılahtan ihtilale çıkmaktır- neyle olduğunu ve tekrar aslı i'tidale ve hakikî insilahına hangi tedbirle döneceğini bilmelidir. Burada kullanılan, bedenin/ülkenin sıhhatini belirten ve Türkçede "ölçülülük" denen "i'tidal" kelimesi Arapça "adl" kökünden gelmektedir. Arapçada 'adl' ('a-d-l) kelimesiyle *sıhhatin* zıddını belirten *illet* ('a-l-l) kelimesi arasındaki etimolojik akrabalık da bu semantik ortaklığı gösterir. Kınalızâde'ye göre bu bilgi, saltanat tıbbının ilimle ilgili, teorik kısmını oluşturur. Bundan sonra gayret ve kararlılıkla ilmi amele dönüştürüp ülkede mevcut nizamı sürdürme ve bu bozulduğu takdirde de onu gidermeye çalışmalıdır.

Aynı bakış açısı Ahmed Cevdet ve Namık Kemal'de de bulunur. Cevdet'e göre cemiyetlerin oluşumu uzun bir süreçte gerçekleşir (Aktaran, Sözen 1998: 107). O da devletler için temelde Halduncu organizmik modelin geçerliğini kabul ederek sağlığını korumak için bu aşamalara uygun siyasî reform tarzının seçilmesi gerektiğini vurgular. Böylece İbn-i Haldun'un deterministik anlayışının aksine Burke'de olduğu gibi, fani hükümetleri aşan devletlerin ebediyeti anlayışına yaklaşarak ülkelerin radikal bir reform ile çöküşten kurtulma ihtimallerini kabul eder. Ona göre bazı devletler daha ikinci aşamadayken çöktüğü halde, üçüncü aşamaya gelmiş bazı devletler çok nadir de görülse ancak radikal tarzda bir reform ile kurtulabilmişlerdir. Ülgener (1947: 9)'in de vurguladığı gibi onun bu kısmî indeterminizmi, tarihte devlet adamının iradesine atfettiği önemden, "iradeci" bir görüşten kaynaklanmaktadır.

Böylece Ahmed Cevdet (1986: I/71–4; 1309: I/18, 71, 87, IV/220) normal şartlarda Burke gibi "def'aten, küllî (anî, total)" değişikliklere karşı *bid'at-ı*

hasene kabilinden “tedricî, kısmî” değişiklikleri savunur. Yepyeni de olsa şer’ ve kânuna aykırı olmadığı takdirde bir maddenin maslahat bakımından benimsenmesi, güzel bulunan yeniliklerden (*muhassenât*) sayılır. Reform, dikkatli ve ölçülü bir şekilde yapılmadığı takdirde daha kötü sonuç verir. Ancak illetin çapına göre gereken reformun çapı da büyüyebilir. Örneğin o, “*ihtiyâcât-ı zamâniyeye göre islâhât-ı lâzime icrâsı*” sözüyle zamanla her ülkede ihtiyaç duyulan rutin bir reform olayını belirtirken, “*emr-i terakkinin ‘ilel ü mebâdisini istihsâl*” ifadesiyle, İngiltere’dekinden az-çok farklı olarak Osmanlı’nın modern dünyada ayakta kalmak için ihtiyaç duyduğu türden daha köklü bir reformu, *kalkınma’yı* kasteder.

Bu durumda yöneticiler, reformu, kapsamlı, entegre, uzun vadeli bir proje olarak alarak tabir caizse ülkeye “acı reçete”yi içirmek zorundadırlar. Cevdet (1309: I/18, IV/31; VIII/68)’e göre bazen çöküşün eşliğine gelen bir ülke ustalıklı bir reform programıyla kurtarılabilir; ancak -modern Batı’nın tehdidinde olduğu gibi- olumsuz dış etkiler de devreye girdiğinde ülke, ancak büyük bir devrim sayesinde mucizevî bir kurtuluşu umabilir. O, özellikle Osmanlı gibi modernliğin çekim alanına giren, farklı medeniyetler arasında sıkışan bir ülkede *tecdid-i usûl-i devlet* deyimiyile anlattığı siyasî reformun son derece zorlu, kritik bir iş olduğunu vurgular. Osmanlı reform tarihî, böyle köklü bir reformun zorluğunu yeterince göstermektedir: “*Devlet nizamının bütünüyle yenilenmesi, yeni bir devlet kurmaktan zordur. Çünkü yapılacak her işin, umumun ittifakı ile yapılması gerekir.*” Köklü reform programı, öncelikle reform ihtiyacı ve tarzı konusunda genel bir mutabakatı, ardından problemlerin iyi bir teşhisi ve ardından bunu titizlik ve kararlılıkla uygulayacak bir siyasî irade ister.

Tarihte “ilahî bir koruma altında” olduğuna inanan hiçbir büyük topluluğun bir gün sonunun geleceğini aydınları kabullenmemiştir. Örneğin Kemal gibi Cevdet de Allah’ın Osmanlı İmparatorluğu’nu koruduğuna inanıyordu (Neumann 1999: 162). Kendisini ebedî olarak gören Roma da asla inhitatını öngörmemiştir. Uzaysal espriye dayalı geleneksel dünyagörüşüne göre Roma ve İstanbul gibi şehirlerle özdeş ülkeler, kutsal ve ebedî kabul edilmiştir. Örneğin ta Göktürk Kitabeleri’nde yer alan *bengü il*, Osmanlı siyasî vokabülerine *devlet-i ebed-müddet*, yani *ebedî ülke* olarak aktarılmıştır (Ögel 1982: 38). Kemal, bu yüzden Burke ve Cevdet gibi Osmanlı İmparatorluğu’nun tarihî sürekliliğini vurgulamak için ebedî ülkeyi fani hükümetten ayırır: “*Cemiyet-i medeniye denilen şahs-ı manevî için sinn-i vukuf olmaz*” (*Osmanlı Tarihi*’nden aktaran Mardin 1996: 337). Görüldüğü gibi Kemal, aynı Burke gibi *şahs-ı manevî* (*corporate person*) olarak tanımladığı *cemiyet-i medeniye* ve *devlet* tabirleriyle çökebilecek hükümetleri aşan bir ülkeyi kasteder. Buna somut

örnek olarak Türk ülkesinin, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünün ardından Türkiye Cumhuriyeti ile tarihî yolculuğuna devam etmesi gösterilebilir.

"Şark Meselesi" başlıklı makalesinde Kemal (2005: 143), İbn-i Haldun'un tabiri "sinn-i vukuf"u (duraklama yaşını) Osmanlı tarihi için kullanır. XIX. asırda Şark Meselesi sürecinde ilk kez Ruslar tarafından kullanılan ve Avrupalılar tarafından terviç edilen "hasta adam" tabiri, İbn-i Haldun'un nazariyesine göre İmparatorluğun ecelinin yaklaştığını haber verir. Ancak Kemal (1327: 97) "Hasta Adam" başlıklı makalesinde bu görüşe şiddetle karşı çıkar: "*Ya biz bu müzmin illetleri düşünelim de hastamızın hayatından kat'ı ümid mi edelim? Hayır, devlet bir şahıstır ama şahs-ı manevîdir. İbni Haldun'un dediği gibi, öyle ömr-i tabîsi filanı yoktur.*" O, böylece bir başka bağlamda belirttiği gibi, aslında İmparatorluğun ecelinin gelmediğine kendisini inandırmaya çalışır.¹¹ Ona göre "hasta adam" tabiri bizzat, Osmanlı İmparatorluğu'nun "tıbbî adalet" ile tedavisi ihtimaline delalet eder, "hastanın kurtarılması tababet öğrenmesine muhtaçtır." Bundan sonra eski adaletin restorasyonu ise yegâne tedavi yolunu oluşturur: "*Tafsilat-ı meşruhadan anlaşılır ki, halkın eski hürriyeti ve şer'in evvelki hükümeti her ne vakit iade olunursa, devlet o vakit illetten kurtulur.*" Kemal'in fazla basit gibi görünen restorasyona dayalı bu reçetesi, dinamik Osmanlı İslam yorumuna dayalı politik zihniyetin tipik ifadesidir.

Bilindiği gibi Cevdet'ten farklı olarak Kemal, İbn-i Haldun gibi Doğulu kadar Rousseau¹² gibi Batılı entelektüel kaynaklardan da beslenmişti. Dolayısıyla önerdiği, hasta siyasî bedeninin adaletle tedavi reçetesinde her iki ismin düşüncelerinin de izlerini görmek mümkündür. Muhtemelen Montesquieu kanalıyla Rousseau'da da tıpkı İbn-i Haldun'daki gibi bir siyasî determinizm görmek ilginçti. Rousseau, ziraatçılığın anayasal düzenlemesiyle sağlanacak adalet hissiyle Korsika'nın vakitsiz bir ölüme veya despotizme düşmeden aynen bir organizma gibi dört safhadan oluşan doğal ömrünü

¹¹ İngiltere ve Rusya'nın yayılcılığının Asya halklarına arz ettiği tehlikeden bahsettiği bir makalesinde Namık Kemal (2005: 259), şöyle der: "*İhtimal ki şu mülâhazatımız hayalâta haml olunur. Evet, bir bela ne kadar mütehakkık-ı'l-vukû olsa yine bir dereceye kadar vehmiyattan addetmek nekâyıs-ı beşeriye mukteziyatındandır. Mesela herkes mevtini ayne'l-yakîn bilir de yine vicdanı inanmak istemez. Fakat kaza-yı mübrem gelir çatarsa o zaman anlaşılır ki hayâlât sayılan şeyler ağır hakikatler imiş. Fakat diriğâ ki nedâmette celb-i mâ-fât iktidârı mefkûddur.*" İmtizâc-ı Akvâm başlıklı yazısında da Kemal (2005: 98) insanlığın sürekli bir ilerleme trendi gösterdiği çağdaş dünyada Osmanlı İmparatorluğu'nun beka ihtimalinin çok daha yüksek olduğunu belirtir.

¹² Namık Kemal (1327: 176) "Usûl-i Meşveret Hakkında Mektuplar" başlıklı bir dizi makalesinin birincisinde Rousseau ve ünlü eseri *Sosyal Sözleşme*'den şu şekilde bahseder: "*Üdebâ-yı hükemâdan meşhur Rousseau, Şerâit-i İctimâ' nam kitabında (ki şimdi arkadaşlardan biri tercümesine himmet ediyor) hükümet-i gâlibâneyi tetkik ettiği sırada galibiyet, hakkı icab ederse halkın da ashâb-ı hükümetin elinden zor ile ahz-i iktidara hakkı olmak lazım gelir.*"

tamamlamasını öngörür (Smith 2006). Benzer “hasta siyasî bedeninin adaletle tedavisi” anlayışını erken modern dünyada İngiltere, Fransa, Almanya, Amerika gibi birçok ülkede görmek mümkündür (Nelson 1989, Cook, 1994, 2002, Smith 1976, Springer 1972). Dahası XIX. yüzyıl İslam dünyasında Kaçar İran’ında da benzer anlayış görülebilirdi (Kashani-Sabet 2000).

ADİL PADİŞAHTAN ADİL DÜZENE

Padişahın adaletin ajanı sayıldığı kişiselci siyaset devrinin geçtiğini kabulleyen Osmanlı aydınlarının ana meselesi artık, modern devletle karakterize mevcut mekanizmik siyaset çağında adaletin optimal olarak nasıl gerçekleştirileceğidir. Ahmed Cevdet (1986: IV/90)’in “Devletlerin birinci vazifesi, *ihkâk-ı hukuk-ı ibâd kaziyesi olup her asırda bu vazifenin ifasına bir suretle itina olunagelmıştır*” cümlesindeki “bir suretle” ifadesinde bu espri yatar. Ana mesele, her devirde bir şekilde adaleti gerçekleştirmektir.

Tunuslu Hayreddin de geleneksel dünyada adaletin temel göstergesi olarak “meritokrasi (liyakat yönetimi)”’yi alır. Osmanlı İmparatorluğu, ancak işlerin ehline tevdi edilmesi, adaleti gerçekleştirecek sorumlu ve liyakatli insanların idaresi sayesinde zirveye çıktı. Buna karşılık Abbasi ve Osmanlı İmparatorluklarının çöküş süreci de temelde meritokrasinin ihlaliyle, idarenin, liyakatsiz, sorumsuz ve sefih insanlara tevdi edilmesiyle başladı. Bugün de geçmişte olduğu gibi İmparatorluğun kurtarılması için yeniden meritokrasiye dönmenin yeterli olacağını savunanlar vardır. Ancak ona göre, iyi ve ehliyetli görevlilerin seçimi önceden olduğu gibi bir ölçüde yararlı olmakla birlikte, bugünkü duruma köklü bir çare sunmaktan tamamıyla uzaktır. Zira modernleşme sürecinde bir taraftan yönetimin, diğer taraftan yönetenler/ yönetilenler ilişkisinin doğası büyük ölçüde değişmiştir. Bu nedenle Yeni Osmanlılar gibi Paşa da bir yandan halkın, ahlakî ve siyasî bir seferberlik sürecine sokulmasını, öte yandan da kişilerin erdemine bağlı olmayan etkin bir yönetim düzeninin kurulmasını savunur. Ancak bu yeni sistem, kökten farklı Avrupalı modellerin taklidine değil, yerli gelenekler ve sosyal yapıya dayanacaktır ki gelenek, bu potansiyele fazlasıyla sahiptir. Paşa’ya göre yetersiz olan, iddia edildiği gibi şeriat değil, onu uygulayacak olanlardır (Mzali 1997: 163–75).

Modern dünyada olduğu gibi geleneksel inanç tarzına meydan okuyan hızlı bir sosyo-kültürel çözülme durumunda kelimada kullanılan tabirle “taklidî (*imitative*) iman” veya “kocakarı iman” yetersiz kalacak, bekayı sağlayan komünal kimliği sürdürebilmek için inanç tarzını gözden geçirme, “tahkikî (*substantiative*) iman” denen dinin asıllarına inerek inanma ihtiyacı

ortaya çıkacaktı. Geleneksel dünyada tahkikî iman, çoğunlukla seçkinlere özgü bir “fazilet” sayılırken şimdi yaygın kimlik bunalımı karşısında gücü oranında herkes için “adalet” haline gelmişti. Örneğin adaletin sosyal işlevine dair “daire-i adliye” formülüne atıf yapan Kınalızâde'nin ünlü eseri *Ahlâk-ı 'Alâî*'yi keşfeden Namık Kemal, oldukça takdir etmekle birlikte eseri çok şekli ve normatif bulduğunu belirtmekten de geri durmaz (Mardin 1996: 116). Bu tavır, modern çağda temel bir değer olarak adaletin sadece normatif-formel değil, aynı zamanda teolojik-tahkikî olarak da yeniden benimsenmesi zorunluluğunu, Yeni Osmanlılarda olduğu gibi siyasî teorilerin işlenmesinde siyasî teoloji tarafından görülen psikolojik fonksiyonun önemini gösterir.

Kemal'in amacı, Rönesans döneminde olduğu ve XIX. yüzyıl Kaçar İran'ında da (Kashani-Sabet 2000) görüldüğü gibi köklü dönüşüm dönemlerinde, iradeye çağrı, *volontarizmle* kendini gösteren bir *sivik hümanizm* geliştirmektir. Ona göre bu zulüm çağında fertler, uğruna mücadele için tahkikî bir iman ile adalet değerinin anlamını yeniden keşfetmek zorundaydı. Bu keşif, modern dünyada hayati olan Müslüman kimliğe güveni tazeleyecek, o değerleri yeniden hayata geçirmek için motivasyon sağlayacak, cemaatin tarihî yolculuğuna yeni bir anlam ve hız verecektir. Kemal (1327: 97-101)'e göre halkın hürriyeti, önce gerekli bilinci kazanmasına bağlıdır. Bu tespit, Osmanlı İmparatorluğunu belirten “hastanın kurtarılmasının tababet öğrenmesine bağlı” olduğu anlamına gelir. Ancak geleneksel elitizmi sürdürenler yasak savma kabilinden palyatif bir tutumu benimserler: “*Nemize lazım şimdi biz hastalığın devamı sayesinde rahat ediyoruz ya. Bakalım hasta şikâyetine başlasın, kolum ağrıyor derse merhem süreriz, başım ağrıyor derse rahv koklatırız. Öyle öyle hastalık gider, biz de taayyüşümüzden kalmayız.*”

Bu geleneksel elitistik zihniyeti sürdürenler, siyasî katılımın değişen anlamını kavrayamamışlardı. Geleneksel dünyada siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmak için ahlakî bir nezaret anlamına geliyordu. Bunun ihmalinin sonucu olsa olsa adaletin tecessümü refahın kaybıydı. Ancak modern dünyada bunun sonuçları ölümcül olacaktı. Zira yöneten ve yönetilenleriyle bir bütün oluşturan ülke, artık yönetenlerin tek başına sorumluluğunu kaldıramayacağı kadar büyük, kritik bir değişim sürecinden geçiyordu. Hızla değişen bir dünyada beka kaygısına düşen ülkenin halkı, artık “başımızdakiler en iyisini bilir” anlayışını terkle bilinçlenerek olayların seyrinde söz sahibi olmak, nereye gittiğini sorgulamak, bizzat kaderine sahip çıkmak zorundaydı. Bu konjonktürde siyasî katılım, yönetimin kalitesini arttırmanın ötesinde hayli riskli bir değişim sürecinde ayakta kalma iradesi göstermek anlamına geliyordu. Ülkeleri sürekli kadersel tercihlere zorlayan kitle politikası çağında asgari eğitimle halkın kontrolü anlayışının sürdürülmesi, toplu

intiharı göze almak demektir. Bunu gören Namık Kemal (1327: 101) seslenir: "Ey etıbbâ-yı devlet! Şu vatan ki umumun müşterek validesidir; elinizde zâr zâr inliyor. Anasırın muavenetine müracaat etmeden hiçbir hastanın sıhhati kabil olmayacağını da bilirsiniz."

KAYNAKLAR

- Abduh, Muhammed (1980) *el-'A'mâlü'l-Kâmile*, I-III. Muhammed 'Ammâra (yay.), Beyrût: el-Müessesetü'l-'Arabiyye.
- Ahmed Cevdet Paşa (1309) *Târîh-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, I-XII. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.
- — (1980) *Ma'ruzât*. Yusuf Halaçoğlu (yay.), İstanbul: Çağrı.
- — (1986) *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Ahmed Rıza (1988) [1922] *The Moral Bankruptcy of Western Policy towards the East*. Ziyad Ebuzziya (ed.)-Adair Mill (trs.), Ankara: Ministry of Culture and Tourism.
- Aksan, Virginia H. (1993) "Ottoman Political Writing, 1768-1808," *International Journal of Middle East Studies* 25/1 (February): 53-69.
- Arendt, Hannah (1977) *Between Past and Future*. New York: Penguin Books.
- Barkan, Leonard (1975) *Nature's Work of Art: The Human Body as Image of the World*. New Haven: Yale UP.
- Barker, Ernest (1960) *Greek Political Theory*. London: Methuen.
- Berkes, Niyazi (1985) *Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları*. İstanbul: Adam.
- Burke, Edmund (1955) *Reflections on the Revolution in France*. Thomas H. D. Mahoney (ed.), New York: The Liberal Arts.
- Bursevî, İsmail Hakkı (2004) *Mesnevî Şerhi*. İsmail Güleç (yay.), İstanbul: İnsan.
- Campbell, Tom D. (2000) *Justice*. second ed. London: Palgrave.
- Cook, Harold J. (1994) "Good Advice and Little Medicine: The Professional Authority of Early Modern English Physicians," *The Journal of British Studies* 33/1 (January): 1-31.
- — (2002) "Body and Passions: Materialism and the Early Modern State," *Osiris*, 2nd Series, Science and Civil Society, 17: 25-48.
- Çetin, Atilla (1999) *Tunuslu Hayreddin Paşa*. Ankara: Kültür Bakanlığı.
- Deutsch, Karl Wolfgang (1969) *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Social Control*. New York: The Free Press.
- — (1970) *Politics and Government: How People Decide Their Fate*. Boston: Houghton-Mifflin.
- el-Cürcânî, Seyyid Şerîf (2003) *Kitâbü't-Ta'rifât*. M. Abdurrahman el-Mar'aşlı (yay.), Beyrût: Dâru'n-Nefâis.

- el-Müttakî, 'Alâüddîn 'Alî (2004) *Kenzü'l-'Ummâl fî Süneni'l-Akva'li ve'l-Ahoâl*, I-XVIII. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Ilmiyye.
- Gelinas, Elmer T. (1970) "Ius and Lex in Thomas Aquinas," *American Journal of Jurisprudence* 15 (Fall): 154–170.
- Gencer, Bedri. (2000) "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal," *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4–5 (Şubat–Temmuz): 103–154.
- — (2004) "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839–1909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Spring): 115–154.
- — (2005) "XIX. Asır İslam Dünyasında Hürriyet Telakkisi," *Liberal Düşünce* 40 (Sonbahar): 171–190.
- — (2006) "Gelenekselciliğin Pınarları: Edmund Burke ve Ahmet Cevdet," *Muhafazakâr Düşünce* 2/7 (Kış): 153–188.
- Gökalp, Ziya (1973) *Terbiyenin Sosyal ve Kültürel Temelleri*. İstanbul: MEB.
- Harris, Marjorie S. (1930) "Beauty and the Good," *The Philosophical Review* 39/5 (September): 479–490.
- Hourani, Albert H. (1993) *Arabic Thought in the Liberal Age 1798–1939*. Cambridge: Cambridge UP.
- Itzkowitz, Norman (1980) *Ottoman Empire and Islamic Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.
- İbn-i Haldun (t.y.) *Mukaddimetü İbni Haldun*. Ahmed ez-Za'bî (ed.), Beyrût: Dâru Erkâm.
- İnalçık, Halil (1964) "The Nature of Traditional Society: Turkey," *Political Modernization in Japan and Turkey*, R. E. Ward-Dankwart Rustow (eds.), 42–63, Princeton: Princeton UP.
- — (1997) *The Ottoman Empire: The Classical Age 1300–1600*. London: Phoenix.
- Kaplan, Mehmet v.d. (yay.) (1974–1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, I–III. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.
- Karpat, Kemal (1971) "Siyasî İlimler Araştırmaları," *Türkiye'de Sosyal Araştırmaların Gelişmesi*, Nusret Fişek (yay.), 57–71, Ankara: Hacettepe Üniversitesi.
- Kashani-Sabet, Firoozeh (2000) "Hallmarks of Humanism: Hygiene and Love of Homeland in Qajar Iran," *The American Historical Review* 105/4 (October): 1171–1203.
- Kâtib Çelebi (1994) *Keşfu'z-Zunûn 'an Esâmiyi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, I–VI. M. Şerafeddin Yaltkaya (yay.), Beyrût: Dâru'l-Fikr.
- Keddie, Nikki R. (1959) "Western Rule versus Western Values: Suggestions for Comparative Study of Asian Intellectual History," *Diogenes* 7/6: 71–96.
- — (1972) *Sayyid Jamal Al-Din "Al-Afghani": A Political Biography*. Berkeley: University of California Press.

- Kelly, George Armstrong (1986) "Mortal Man, Immortal Society?: Political Metaphors in Eighteenth-Century France," *Political Theory* 14/1 (February): 5–29.
- Khadduri, Majid (2002) *The Islamic Conception of Justice*. Baltimore: Johns Hopkins UP.
- Kınalı-zâde Ali Çelebi (2007) *Ahlâk-ı 'Alâî*. Mustafa Koç (yay.). İstanbul: Kaynak.
- Koçi Bey (1985) *Koçi Bey Risalesi*. Zuhuri Danışman (yay.), Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.
- Kolm, Serge-Christophe (1996) *Modern Theories of Justice*. Cambridge: MIT Press.
- Lambton, Ann K. S. (1956) "Quis Custodiet Custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government: I," *Studia Islamica* 5: 125–148.
- (1956) "Quis Custodiet Custodes? Some Reflections on the Persian Theory of Government (Conclusion)," *Studia Islamica* 6: 125–146.
- (1962) "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship," *Studia Islamica* 17: 91–119.
- (1988) "Changing Concepts of Justice and Injustice from the 5th/11th Century to the 8th/14th Century in Persia: The Saljuq Empire and the Ilkhanate," *Studia Islamica* 68: 27–60.
- Lewis, Bernard (1962) "Ottoman Observers of Ottoman Decline," *Islamic Studies* 1/1: 71–87.
- Mahdi, Muhsin S. (2001) *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press.
- Mardin, Şerif (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim.
- Marlow, Louise (2002) *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*. Cambridge: Cambridge UP.
- Merquior, Jose G. (1980) *Rousseau and Weber: Two Studies in the Theory of Legitimacy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Miller, David (1999) *Principles of Social Justice*. Cambridge: Harvard UP.
- Mzali, Muhammed Salah-Pignon, Jean (yay.) (1997) *Tunuslu Hayreddin Paşanın Hatıraları*. (trc.) Belma Aksun. İstanbul: Nehir.
- Namık Kemal (1327) *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*. İstanbul.
- (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara (yay.), İstanbul: Dergâh.
- Nekerî, Kadî Ahmed (2000) *Düstûru'l-'Ulemâ ev Câmî'u'l-'Ulûm fi Mustalâhâti'l-Fünûn*, I–IV. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Neumann, Christoph K. (1999) *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*. İstanbul: Tarih Vakfı.
- O'Sullivan, Noël (1976) *Conservatism*. London: J.M. Dent & Sons.
- Okay, Orhan (1989) *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmed Midhat Efendi*. İstanbul: MEB.

- Ormsby, Eric L. (1984) *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over Al-Ghazali's "Best of All Possible Worlds"*. Princeton: Princeton UP.
- Ögel, Bahaeddin (1982) *Türklerde Devlet Anlayışı*. Ankara.
- Patterson, Orlando (1991) *Freedom in the Making of Western Culture*. New York: Basic Books.
- Pollock, Frederick (1901) "The History of Law of Nature: A Preliminary Study," *Columbia Law Review* 1/1 (January): 11–32.
- Rahme, Joseph G. "Namik Kemal's Constitutional Ottomanism and Non-Muslims," *Islam and Muslim-Christian Relations* 10/1 (March):23–39.
- Rawson, Glenn (2006) "Platonic Recollection and Mental Pregnancy," *Journal of the History of Philosophy* 44/2: 137–155.
- Rosenthal, Franz (1960) *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century*. Leiden: Brill.
- Salvatore, Armando (2005) "The Euro-Islamic Roots of Secularity: A Difficult Equation," *Asian Journal of Social Science* 33/3 (September): 412–437.
- Schwartz, Louis B. (1987) "Justice, Expediency, and Beauty," *University of Pennsylvania Law Review* 136/1 (November): 141–182.
- Smith Jr., Edward O. (1976) "Crown and Commonwealth: A Study in the Official Elizabethan Doctrine of the Prince," *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, 66/8: 1–51.
- Smith, Jeffrey A. (2006) "Nature, Nation-building, and the Seasons of Justice in Rousseau's Political Thought," *The Review of Politics* 68/1 (Winter): 20–48
- Soll, Jacob (2002) "Healing the Body Politic: French Royal Doctors, History, and the Birth of a Nation 1560–1634," *Renaissance Quarterly* 55/4 (Winter): 1259–1286.
- Sözen, Kemal (1998) *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: MÜ İFAV.
- Stanlis, Peter James (2003) *Edmund Burke and the Natural Law*. New Brunswick: Transaction.
- Sungu, İhsan (1940) "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," *Tanzimat I*, 777–857, İstanbul: Maarif Vekâleti.
- Suzuki, Tadaşi (1987) "Osmanlılarda Organik Bir Yapı Olarak Toplum Görüşünün Gelişmesi: Osmanlı Sosyal Düşünce Tarihinin Bir Yönü," *ODTÜ Gelişme Dergisi* 16/4: 373–96.
- Şinasî, İbrahim (2005) *Bütün Eserleri*. İsmail Parlatır-Nurullah Çetin (yay.). Ankara: Ekin.
- Tansel, Fevziye Abdullah (1967–1986) *Namık Kemal'in Mektupları*, I–IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Tunuslu, Hayreddin (1986) [1868] *Akvemü'l-Mesâlik fi Ma'rifeti Ahvâli'lMemâlik*. Munsıf İşnûfi (yay.) Tunus: ed-Dâru't-Tunûsiyye.

Ülgener, Sabri Fehmi (1947) "Ahmed Cevdet Paşanın Devlete ve İktisada Dair Düşünceleri," *İş* 13/12 (76): 5-16.