

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

MEŞRUTİYET ENTELEKTÜELİNİN MODERN
DEVLET TASAVVURUNA YAKLAŞIMI

Ozan KORHAN
2501190207

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Cahid ŞENEL

İSTANBUL – 2023

ÖZ

MEŞRUTİYET ENTELEKTÜELİNİN MODERN DEVLET TASAVVURUNA YAKLAŞIMI

OZAN KORHAN

İnsanların toplumsallaşmaya başladığı andan itibaren oluşan bir arada yaşama pratiği, onlarda güvenlik kaygısını yaratmıştır. Bu durum, farklı insan topluluklarını zamanla birtakım sistematik yapı ve kurumlara sahip devlet denen sunî bir organizasyon inşa etmeye yöneltilir. Tarihsel süreç içerisinde biçimselliğini ve içeriğini kazanan devlet teşkilatı, toplumlar özelinde onların günlük pratikleri ve düşünsel farklılıkları göz önüne alındığında kültür başta olmak üzere, sosyal, felsefi, coğrafi ve iktisadî açıdan gelişim göstermiştir. Bu doğrultuda bakıldığında Türklerin de gelişim gösteren devlet anlayışları tarihin gerekliliklerinin sunduğu imkânlar dâhilinde farklı dönemlerde farklı içerik ve biçimselliğe sahip olmuştur. Bu çalışmamız Türk düşünce sahasında modern dönem diye başlangıç noktası aldığımız Tanzimat ve sonrası gelişen devlet, siyaset, düşünce vb. eksenli kavramların, entelektüel ve düşünce çevrelerinde ne gibi gelişmeler gösterdiğini temel almaktadır. Temel aldığımız bu çerçevenin etrafında özellikle teorik manada bir devlet düşüncesinin oluşup oluşmadığını sorgulama amacı taşımaktayız. Dönemin bazı metinleri üzerinden çoğunlukla felsefi bir mercekten tetkik etmeye uğraş verdiğimiz Modern Türk Düşüncesi'nde Devlet Tasavvurunu, Meşrutiyet'le birlikte disiplinize edilen düşünce akımlarının ve temsilcilerinin çalışmalarını mukayese ederek aktarmaya çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: Devlet, toplum, siyaset, Tanzimat, Türk Düşüncesi.

ABSTRACT

THE APPROACH OF THE INTELLECTUAL IN THE CONSTITUTIONAL PERIOD TO THE IMAGINATION OF THE MODERN STATE

OZAN KORHAN

The coexistence practice that has occurred since the time people started to socialize has created security concerns in them. This situation leads different human societies to build an artificial organization called the state that has some systematic structures and institutions over time. Taking into account the societies' daily practices and intellectual differences, the state organization that obtains its formality and content in the historical process has developed culturally, socially, philosophically, geographically and economically. From this perspective, the developing state concept of the Turks has had different content and formality in different periods within the possibilities offered by the necessities of history. This study is based on how the concepts such as state, politics, thought evolved in Tanzimat, which we took as the starting point of the modern period in the field of Turkish thought, and later, developed in intellectual and thought environments. Around this framework on which we are based, we aim to inquire that whether there is a state idea, especially in the theoretical sense. We will try to convey The State Concept in Modern Turkish Thought that we try to examine with a philosophical lens through some texts of the period, comparing the works of the movements of thought disciplined with the Constitutional Monarchy and their representatives.

Keywords: State, society, politics, Tanzimat, Turkish Thought.

ÖNSÖZ

Kavramlar, tanımları ve içerikleri olan canlı bir organizma gibidir. Bu nedenle birçok olayın etkisiyle zamanının düşünce üretenleri ve toplumlar tarafından kendilerine bir yol, olgunluk ve anlam mecrası bulurlar. Devlet de devamlılık özelliği olan tarihsel süreç içerisinde kavramsal açıdan çeşitli mecralarda anlam bütünlüğünü bulmuştur. Ayrıca yapısı, içeriği ve gücü kullanma yetkisiyle bir topluluğun yönetim odağının en üst mercii olan devlet, ona tabi toplulukların kültür, gelenek, düşünce, algı ve ifade gücü ile doğrudan bir bağlantı içerisindedir. Bu doğrultudan bakıldığında devlet, ilk çağlardan bugüne farklı anlam öbekleriyle tanım ve tarif çabalarına maruz kalmıştır. Çoğunlukla anlam noktasında toplumların algılarının izdüşümlerini taşıyan devlet, bazen Tanrısal atıflarla kavramsallaşırken bazen ise Tanrı'nın yeryüzündeki bir temsilcisi olduğuna inanılan en üst yönetenin güce gönderim yapan ismi ya da onun mensubu olduğu aile ile ifade edilmiştir. Özellikle geçtiğimiz son üç asırda birtakım toplumsal, tarihî vakaların etkisi ile teknik ve iktisadî gelişmelerin dünyada ortaya çıkması diğer tanımlamalardan farklı ölçüde devletin anlam bütünlüğünü ulus temelli bir düşünceye sevk etmiştir. Bu açıdan çalışmamızın da temel çerçevesini oluşturan modern Türk düşüncesindeki devlet algısı, kavramsal olarak devletin dünya tarihi içerisinde gelişen felsefî, politik ve tarihî olaylarla bağlantısının bir ifade biçimine gönderim yapmaktadır. Sonuç olarak denebilir ki, Türk düşün insanlarının modernite ile irtibata geçtiği andan itibaren devlet, bir düşünce eyleminin en sesli yönünü teşkil etmiştir.

Tezin temelini oluşturan son bölümdeki tarih aralığı Tanzimat ile Türk ulus-devletinin başlangıcına kadar olan düşünsel faaliyetlerle sınırlıdır. İkinci bölümde, Tanzimat öncesi Osmanlı Devleti'nin klasik diye belirlediğimiz döneminin genel yapısı ve bazı unsurları irdelenmeye gayret edilmiştir. Birinci bölümde ise, modernitenin ortaya çıktığı Batı'nın genel bir çerçevesi çizilerek birçok açıdan ve özellikle devletin modernleşmeye gittiği süreçteki güzergahları, onu etkileyen olayları ele alınmıştır.

Tezin yazım aşamasında ve lisans yıllarımda sadece ilmî olarak değil insanî olarak da şahsıma yolbaşçılık yapan danışmanım, hocam, ağabeyim Doç Dr. Cahid

Şenel'e dünyevî hiçbir ölçüte sığması mümkün olmayan bir minnetle teşekkür etmek istiyorum. Tezin yazıldığı süreçte sağlık yönünden ülkede ve dünyada yaşanan büyük olumsuzlukların zihinleri ve sosyal yaşantıyı tarumar ettiği bir dönemde büyük bir sabır örneği göstererek her daim yanımda oldu.

Bununla birlikte lisans eğitimim esnasında kapısını randevu almadan sıklıkla aşındırdığım, Türk düşüncesi üzerine çalışmamı tavsiye ve teşvik eden hocam Prof. Dr. Ayhan Bıçak'a; manevî desteğini hiç esirgemeyen kıymetli dayım Murat Küçük'e saygılarımı sunarım. Ayrıca bu ülkenin çocuklarının geleceğine nasıl hizmet edebilirim kaygısını taşımamı varlığıyla sürekli zihnimde ve gönlümde canlı tutan güzel yeğenim Zeynep Naz ile değerli aileme minnettarım.

Ozan KORHAN
İSTANBUL, 2022

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iii
ÖNSÖZ.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
KISALTMALAR LİSTESİ.....	ix
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİKTE MODERNE GEÇİŞ: YENİ DÜNYA-YENİ DEVLET

1.1. Modern Kavramının Kökeni.....	5
1.2. Modernleşme (Modernite).....	5
1.2.1. Modern Devletin Kurucu Unsuru Özne: Modern Epistemolojinin İnşası...7	
1.2.2. Modernleşmenin Kökleri ve Özellikleri.....	11
1.3. Modern Devleti Hazırlayan Temel Unsurlar ve Düşünsel Dönüşümler.....	13
1.3.1. Rönesans ve Reform.....	13
1.3.2. Aydınlanma (Enlightenment).....	18
1.3.3. Sanayi (Endüstri) Devrimi.....	20
1.3.4. Fransız Devrimi.....	22
1.4. Modernleşmenin Teorik Çerçevesi ve Sosyal Zeminde Karşılık Bulması....	24
1.4.1. Teorik Çerçeve.....	25
1.4.2. Dönüşen Toplamların Modern Batı'da Geliştirilen Kavramlarla İzahı....	26
1.4.2.1. İlerleme Düşüncesi.....	29
1.4.2.2. Birey.....	30
1.4.2.3. Liberalizm.....	32
1.4.2.4. Milliyetçilik: Toplumun Tabiiyetten Yurttaşlığa Dönüşümü.....	33
1.5. Orta Çağ (Skolastik) Siyasetinin Modern Siyasete Dönüşümü.....	37
1.5.1. Skolastik Siyasetin Kavramlar Üzerinde Anlam ve Eylem Kaybı.....	39

1.5.2. Orta Çağ Düşüncesinden Modern Düşünceye Geçiş ve Hümanitenin Yükselişi	42
---	----

1.6. Siyasî Dönüşümün Etkisiyle: Yeni Dünya-Yeni Devlet.....45

1.6.1. Modern Devlet Nedir, Ne Değildir?.....	46
1.6.2. Modern Devletin Oluşumu.....	49
1.6.3. Modern Devletin Kavramları ve Bu Kavramların Pratikteki İzdüşümleri...53	
1.6.3.1. Ulus Devlet.....	54
1.6.3.2. İktidar.....	56
1.6.3.3. Egemenlik: Yönetenin Dönüşümü.....	56

İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DEVLET TELAKKİSİ

2.1. Tanzimat Öncesi Klasik Siyaset Düşüncesi.....60

2.1.1. Yönetim Biçimi: İdarî Konumlanma.....	61
2.1.2. Yöneticinin Nitelikleri: Teolojik Konumlanma.....	64
2.1.3. Toplumun Devlet Karşısındaki Konumu: Tebaa.....	66
2.1.3.1. Millet Sistemi: Osmanlı Toplum Düzeni.....	68
2.1.4. Klasik Türk Düşüncesi'nde Hukukun Temel Dayanakları: Şeriat ve Örfî Hukuk (Kanun Hukuku).....	70
2.1.4.1. Şer'i ve Örfî Hukuk Sistemi.....	72
2.1.4.2. Hukukun Çağdaşlaşma Gereksinimleri.....	75

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK DEVLET DEVLET DÜŞÜNCESİNE KARŞI YENİ DEVLET DÜŞÜNCESİNİN UYANIŞI

3.1. Tanzimat'ın Felsefî Arka Planı.....83

3.1.1. Fransız Devrimi'nin Kavramsal Etkisi.....	84
3.1.2. Tanzimatın Amacı ve Algısı: Batılılaşma Ekseninde Felsefî, Hukukî, Dinî ve Toplumsal Düzeyde Gülhane Hattı'nın Olumlu/Olumsuz Kazanımları.....	86

3.2. Çeşitli Fikir Akımları ve Düşünürler Ekseninde Yenileşme Hareketinin İdeolojik Konumu.....	93
3.2.1. Modern Türk Düşüncesinde Fikrî Cereyanların İnşâsı.....	94
3.3. Türk Modernleşmesinin Siyasal Zemininin Hazırlanması: Meşrutiyet, Hürriyet ve Terakki Düşünceleri.....	131
3.3.1. Meşrutiyet Düşüncesi.....	132
3.3.2. Hürriyet Düşüncesi.....	137
3.3.3. Terakki Düşüncesi.....	140
3.4. Ulusal Dönüşüm ve Yeni Devleti Hazırlayan Temel Unsur: Milliyet Düşüncesi ve Milliyetçilik.....	142
3.5. Türk Ulus-Devleti'nin Kuruluşunu Hazırlayan Temel Faktörler.....	147
SONUÇ	152
KAYNAKÇA	156

KISALTMALAR LİSTESİ

A.g.e.,	Adı geçen eser
A.g.m.	Adı geçen makale
Bkz.:	Bakınız
C.:	Cilt
Çev.:	Çeviren
der.:	Derleyen
ed.	Editör(ler)
haz.	Hazırlayan
S.:	Sayı
s.:	Sayfa

GİRİŞ

Devlet, köken bakımından antropoloji; nüfus ve toplumsal hareketlilik bakımından sosyoloji; kalkınma, sürekliliği ve güvenliği sağlama bakımından iktisat ve siyaset; zihnî çerçeve, kültürel aktarım ve teorik zemin oluşturma bakımından felsefe olmak üzere çeşitli disiplinleri bünyesinde barındıran geniş bir yapıdır. Bu çok yönlü yapısı, farklı ilmî alanların ilgi dairesini meşgul etmiş, çeşitli bakış açılarının katkısıyla bütün yönleri konu edinilmiştir. Kendi görüş alanımız olan felsefe içerisinde ele alındığında devletin, salt tasavvur hududu içinde kalmadığı, kuvveden fiile gelişerek geçişini, birtakım temel unsurların bir araya gelmesiyle sağladığını tespit etmekle beraber, bu unsurlar dışında kalan yan unsurlarını da geliştikçe çoğalttığını görmekteyiz.

Devlet Nedir? sorusu önümüzdeki en temel sorudur ve şu şekilde cevaplandırılabilir: Devlet, insanların ihtiyaçlarını karşılayan, ilişkilerini tertip eden, geliştirilen kurumlar aracılığıyla birlikte yaşamaktan kaynaklanan sorunları çözen ve bu kurumların bileşiminden oluşan sosyal idareden sorumlu en üst kurumdur.¹ Bu en temel sorunun beraberindeki Devletin bir tanımı var mıdır? Devlet nasıl oluşmuştur? Devletin kökeni tarihlendirilebilir mi? Devlet hangi sosyal yapıların bir araya gelmesiyle vücut bulmuştur? Devletin temel bir formu var mıdır, varsa hangi organları bulunur? Devlet gelişip dönüşmeye açık bir yapıya mı yoksa tekdüze, statik bir yapıya mı sahiptir? Toplumsal farklılıklar devletin farklılaşmasını da tetikleyen temel bir etken midir? gibi yan soruların da birbirinden farklı cevaplar taşıdığı düşünülse de, esasında birinin diğerini tamamladığı parçaların bütününü oluşturduğu bir yapıyı göz önüne getirmektedir.

Devlet, Türk düşüncesi sahasına bakıldığında felsefî ve düşünsel boyutunu daha eleştirel ve disiplinize edilmiş yönünü genel itibarıyla Tanzimat sonrasında ortaya koymuştur. Tanzimat'ın bir gereklilik neticesinde ilânı, bürokrasideki geleneksel uygulamaların sosyal problemlere yetersiz kalması Batı'ya intibak çabalarını bu doğrultuda hızlandırmış, askerî ıslahatlara yönelik bazı adımların hukuk, yönetim ve diğer alanlara kadar yayılması gereksinimini doğurmuştur. Bu gereksinimin neticesi olarak Türk devletinin moderniteyle birlikte toplumun

¹ Ayhan Bıçak, **Devlet Felsefesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 13.

ihtiyaçlarına yönelik hamlelerini görmek mümkün hâle gelmektedir. Yenileşme yönünde bazı lokal adımların gün geçtikçe genişleyen hatlara sahip olması ile devlet, dönemin düşünürlerinin de ilgi çerçevesine girerek temel bir meselenin merkezi konumuna gelmiştir. Hatta denilebilir ki millî devletin kuruluşuna kadar devlet modern Türk düşüncesi sahasında eleştirel ve düşünsel alanın birincil unsuru olmuştur.

Meşrutiyetle birlikte Batı'daki felsefî, siyasî ve bilim yönlü gelişmeler Türk münevverlerini etkileyerek farklı fikrî cereyanların Türk düşüncesi sahasında da organize olmasına katkı sağlamıştır. Dönemin metinlerine bakıldığında modern Türk düşüncesi içerisinde, ya Batı etkisinde gelişen politik yapıların varlığı görülür ya da Batı karşısında geleneği temsil eden; Batı'daki düşünsel gelişimden de tam anlamıyla kendini yalıtmayan ancak karşıtlıklar barındıran çevreler öne çıkar. Bu çevrelerin ekserisi devleti temel mesele edinerek o doğrultuda çoğunlukla pratik ihtiyaçlara yönelik fikirleri seslendirmişlerdir. Özellikle çalışmamızın son bölümünü oluştururken okumalarımızda sıklıkla karşılaştığımız nokta özelde toplumu genelde ise devleti konu edinen ciddi bir entelektüel birikimin olduğudur. Dönemde ortaya konulan politik içerikli metinlerden güncel yazılara kadar devlet her daim çoğu meselenin öne çıkanıdır. İşte böyle bir entelektüel birikimin bulunduğu Tanzimat sonrası süreçte, felsefî bir perspektifle araştırma sahasında devletin yeteri kadar ilgi çekmediği yönündeki tespitlerimiz bizi bu yönlü bir çalışmaya yöneltmiştir.

Çalışmamızın literatüre katkısı, siyaset felsefesinin alt dalı olarak kabul edilen devlet felsefesinin modern Türk düşünce sahasında hangi oranlarda bulunduğunu ortaya koyma yönünde olacaktır. Ayrıca devlete dair Batı'da öne sürülen düşünceler ve metinler üzerinden bir mukayese yapıldığında modern Türk düşüncesi içinde bir devlet tasavvurunun varlığının imkânı sorgulanmıştır. Pratik çözüm önerilerinin çoğunluk teşkil ettiği bir dönemde teorik çerçevede genel ve özel alanlarıyla; **'devlet bir mesele ve felsefî bir kavram olarak düşünürlerin çalışmalarında ne kadar ilgi görmüştür?'** sorusu temel amaç ve sorularımızın başında gelmektedir. Bu ve benzeri sorulara cevap arama noktasında birincil ve ikincil literatüre dayanarak çeşitli görüşler çerçevesinde bir devlet tasavvurunun çizilip çizilmediği sorgulanmıştır.

Araştırmamızda genel itibarıyla bir mukayese yöntemi izlemeye çaba gösterdik. Mukayeseyi doğrudan kişiler ekseninde değil, fikirlerin ve bakış açılarının farklılığıyla betimlemeye çalıştık. Doğrudan iki ideoloji ve kişiyi mukayese yöntemine

çok az başvurduk. Genel itibarıyla örneğin; devlet, toplum, hukuk, siyaset, din, bilim vb. gibi konuların karşılaştırmalarını farklı görüşleri peş peşe vererek yapmaya gayret verdik. Doğrudan bir görüş ekseninde konumlanmamaya gayret vererek meseleleri objektiflik bağından koparmamaya büyük dikkat gösterdik. Disiplinlerarası çalışmanın zorluğu olan farklı kavramlar ve metinlerle karşılaşma sorununu, siyaset felsefesini temel alarak devletin kavramsal sınırları içerisinde gidermeye çabaladık.

Özetle, dile getirilen soruları ve devletin unsurlarını, felsefe, tarih, antropoloji, hukuk, sosyoloji ve siyaset bilimi gibi farklı disiplinlere ait düşünür ve filozofların görüşlerini dikkate alarak, içeriği genel nitelikler yüklenmiş, alt başlıklar halinde irdelemeye çalışacağız.

BİRİNCİ BÖLÜM

KLASİKTE MODERNE GEÇİŞ: YENİ DÜNYA-YENİ DEVLET

Gelişim ve dönüşüm, tarihsel bir süreç ekseninde ele alındığında, bu iki kavramın ileri yönlü bir istikamete sahip oldukları görülür. Bu doğrultuda hareket edildiğinde gelişim ve dönüşümün ileri yönlü olmasından kaynaklı değişmeyi yarattığı kaçınılmaz bir gerçekliktir. Doğal unsurlardan sunî unsurlara kadar kapsamı genişletilebilecek bu değişim eyleminin, sadece bağımsız biçimde ortaya çıktığı düşünülmemelidir. Bu sebeple düşünsel altyapısı hazırlanan tarihî, sosyolojik ve felsefi içerikli birçok olaya yöneldiğimizde görülür ki gelişim ve dönüşüm dikkate alınmalıdır. Göz önünde bulundurulması gereken bu görüşler etrafında günümüze kadar etkisi devam eden modernleşmenin hangi kulvarlardan geçerek hangi değişiklikler yarattığı tarihî, sosyolojik ve felsefi bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Yüzyıllardır benzer hatta çoğunlukla değişime direnen paradigmalardan gölgesinde ilerleyen insanlık, modernleşme ve daha önce benzeri yaşanmamış yenilik hareketleriyle, düşünsel dönüşüme ek olarak tekniğin de gücünü tarih sahnesine çıkarmıştır. Sanat alanında ilk nüvelerini veren yenileşme çabaları, zamanla teknik gücün artması ve beraberinde teknolojinin büyüyen gelişimi ile insan topluluklarının hızlıca dönüşümüne katkı sağlamıştır. Çalışmamızın bu bölümünde özellikle tekniğin geliştirme ve dönüştürme gücü etrafında, devlet denilen organizasyonun, kısmen tarihî ve sosyolojik, genel itibarıyla hangi felsefi aşamalardan geçerek kendini modernleşme sürecinde nasıl bir biçim ve içeriğe konumlandığını incelemeye çalışacağız.

Dünya topluluklarında dönüşümler hiçbir zaman aynı oranda gerçekleşmemiştir. Bu durum özellikle tek bir devlet modeli etrafında açıklama yapmaktan bizi alıkoyduğundan; bu bölümde modernleşme denen düşüncenin, Batı* özelinde ne tür düşünsel bir hareketlilik sağladığı, hangi olayları yarattığı ve bu doğrultuda kurumsal, kamusal, iktisadî, teknik ve toplumsal ne gibi değişiklikleri ortaya çıkardığı ele alınacaktır.

* Batı kavramından anladığımız bir coğrafyadan ziyade, bir düşünce çevresi olduğudur. Çünkü modernleşme ilk aşamada Batı'da bir düşünce hamlesi olarak ortaya çıkmaya başlamıştır. Sonrasında Batı coğrafyası dışında bazı toplumlarda da benzer etkilere öncülük etmiştir.

1.1. MODERN KAVRAMININ KÖKENİ

Latince, “hemen-şimdi” anlamına gelen “Modo”’dan “Modernus” ve bu sözcükten de **Modern** kavramı türetilmiştir.² Yine Fransızca “Moderne (şimdiki zamana ait, asri)” kelimesinden alıntı olan **Modern**, Geç Latince’deki “Modernus (adaba ve usule uygun, ölçülü zamana göre)”’tan Fransız diline alınmıştır. “Modernus” ise Latince “Modus (tarz, usul, ölçü)” sözcüğünden türetilmiştir.³

1.2. MODERNLEŞME (MODERNİTE)

Modernleşme, salt politik sahada bir dönüşüm ve değişimin izdüşümü ya da kavramlaşması olarak düşünülmemelidir. Temelde bir paradigma değişimi modernleşmeyi eş deyişle moderniteyi yaratan unsurların başında gelir. Modernite, kutsal bir dünya kurgusu taşıyan geleneğe karşı, kendisine herhangi bir kutsallık atfetmeyen Batı’ya ait yaşam biçiminin de adıdır.⁴ Kendisini “Tanrısal Logos”’a göre yapılandırmayan Modernite: “Siyasal hayatın rasyonalizasyonu ile ahlakın sekülerizasyonu şeklinde yaşama biçimini” tanımlar.⁵

Bir tanım yahut tarif üzerinden modernizme yaklaştığımızda tek bir sebep-sonuç ilişkisine bağlanamayacağı görülür. Günümüz dünyasına kadar uzanan geniş bir çerçeveye sahip modernite, özel ve kamu hayatının birbirinden ayrılması ile entelektüel faaliyetin teolojik unsurlardan arındırılmasını da içeren bir kapsama sahiptir.⁶ Seküler bir gerçeklik yaratma ideali olan modernlik, “kendisini antik ve ortaçağ üzerinde gelenek olarak inşa edilen bilgi ve gerçeklikten ayırmak ister.”⁷ Geleneğe karşı bir tavır alan modernite, şimdiye ya da yakın geçmişe gönderme yapan bir kavramdır. Bu bağlamda modern yanlısı olan modernist ise, “yeniye eskiye yeğleyen anlamına gelir.”⁸

² Pelin Önder Erol, “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”, **Sosyoloji Dergisi**, S. 33, 2016, s. 49.

³ **Türkçe Etimoloji Sözlüğü**, “Modern”, (Erişim 14 Ekim 2021)

⁴ Neşet Toku, “Klasik ve Modern Devlet”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, XXIV. Kitap, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2012, s. 219.

⁵ **A.g.m.**, s. 221.

⁶ Ayhan Bıçak, “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 5, Mart 2004, s. 59.

⁷ Mehmet Günenç, “Modern Özne Anlayışının Gerçeklik Sorunu”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 31, Eylül 2016, s. 54.

⁸ Fatmagül Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 143.

Modernizme, tarihî isimler üzerinden yönelen Berktaý, Galilei ve Aristoteles'in bilgi arayışları üzerinden bir tespiti başvurur. Galilei, bilgi arama konusunda geleneksel yöntemleri kabul etmemiştir. Aristoteles'e kadar süre gelen "tartışmasız varsayımları"n karşısında, yanlışlama metodu olarak Galilei, deneye başvurur. Modernizm, bir yönüyle de Batı'da bilimin yükselmesi ile gelişme gösterir.⁹ Benzer bir tarihlendirme Gasset tarafından da yapılır. Galilei'nin kişiliği üzerinden modern insanın kişiliğinin yükseldiğini savunur: "Modern insan onunla [Galilei] modern dünyaya girer."¹⁰ Ayrıca deney ve gözleme dayalı anlayışın modern dünyada öne çıkma çabaları beraberinde aklın güçlendirilmesi görüşünü de getirir. Bilginin akla dayalı bir cepheden özellikle XVIII. ve XIX. yy.'lerde yükselişe geçmesi, "bilginin biricik kökü olarak aklın güçlendirilmesi" gerçeğini doğurmuştur.¹¹ Bu görüşlere paralel olarak Russ ise Descartes özelinde "aklın metotlu kullanımı"na yönelir. Herkeste eşit oranda bulunan akıl, bilginin gerçek kaynağı durumundadır. Descartes'la birlikte geleneksel felsefî düşünceyle bağlarını koparan bir felsefe, "aklın gücüyle silahlanmış olarak gerçeğin peşine düşer."¹²

Birçok sebeple birlikte, temelde bir gelenek karşıtlığı üzerinden modernizmi konumlandırma çabası göze çarpmaktadır. **Eski**'nin yerini **Yeni**'nin almasının bir mücadelesi ya da **Eski**'ye karşı bir tavır alış noktasında modernizm belirlemektedir. Modernizm, metafizik öğretisi ile bir karşıtlık halindedir. En üstün bilginin, Tanrısal logosun geçerliliğini kaybetmesi ve bu noktada geleneğin kökünden bir sarsıntı yaşaması tam olarak modernizmin yıkıcı ölçekli tutumuyla ilgilidir. Guénon'un, moderniteye eleştirel bir perspektifle yaklaştığı görüşlerinden de anlaşılacağı üzere, modernizmle gelen teolojik "İlke"nin inkârı, geleneği tam anlamıyla sarsma hedefi taşımaktadır. Hatta modernizm bu yıkım amacı üzerine inşâ olmuştur.

"İşte bu geleneğin kopma konusu üzerinde ısrarla durmamız gerekiyor, çünkü bütün gerçek özelliği, tek bir şeyle, yani

⁹ Fatmagül Berktaý, **Politikânın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 144.

¹⁰ Ortega y Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, Çev. Neyire Gül Işık Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 46.

¹¹ Oskar Ewald, **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 9.

¹² Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 145.

geleneksel düşünceye karşıtlıkla özetlenebilecek olan modern dünya buradan doğmuştur.”¹³

Modernitenin, geleneksel değerlere karşıtlık üzerinden geliştirdiği bir düşünceye sahip olduğu görüşü temelde teoloji karşıtlığına içkindir. Orta Çağ anlayışının yüzyıllarca süren hâkimiyetinin yarattığı Tanrısal içerikli düşünsel kudret ve eleştiriye kapalı tutum, Batı’da Kilise’nin sahip olduğu dinsel güce karşı çeşitli itirazların yükselmesine sebep olur. Hristiyanlık, Greko-Romen Antikitenin “çevrimsel zaman” düşüncesine karşı “geri dönülemez” “düz çizgisel” zaman anlayışını getirir. Modernizm de kendi görüşlerini, bu zaman ve “Hristiyan Ebediyet” anlayışını değersizleştirme zemininde ortaya çıkarır. Ebediyet anlayışının mükemmellik vaadlerine karşı yaşadığımız dünyanın geleceğinde gerçek mükemmelliğin ortaya çıkacağını savunur.¹⁴

Modernite, sadece eski ve yeni düşünce arasındaki bir karşıtlık üzerinden bir dönüşüm sağlamadı. Topyekûn bir gelişim ve dönüşüm gücüne sahip olmasından dolayı birçok tarihî olayın tetikleyicisi bir vazifeyi de edindi. Bu tarihî olaylar, dönüştürücü gücün katalizörü “devrimler”dir. Çalışmamızın genel hatları felsefî bir zemine sahip olduğundan tarihî olayları detaylandırmadan, sadece satır aralarında bahsederek, felsefî dönüşümün ne tür toplumsal, iktisadî ve kurumsal hareketliliği getirdiğini dar ölçüde aktarma düşüncesindeyiz. Bununla birlikte eskinin epistemolojik kurgusunun bertaraf edilerek “Ben”, “Özne” gibi kavramlaştırmalarla, Modern Devlet’e giden yolun ne tür yapı taşlarını döşediğini akabinde modernitenin kökenlerine dair bazı genel görüşlere değineceğiz.

1.2.1. Modern Devletin Kurucu Unsuru Özne: Modern Epistemolojinin İnşası

Modern dünya, sosyal ve politik olarak bazı görüşler ekseninde, üç devrim geçirmiştir. Bundan dolayı modern dünyanın üç büyük devrimi olduğuna inanan Cassirer, Carlyle’in görüşlerine dayanarak başlangıçta Luther’in “Reformasyonu”nu

¹³ René Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul, 1999, s. 96.

¹⁴ Octavia Paz, “Şiir ve Modernite”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite Versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 210.

sayar. Ardından sırasıyla Püritan devrim ve Fransız Devrimi'ni hatta Fransız Devrimi'nin Protestanlığın “üçüncü perdesi” olduğu görüşünü tasdik eder.¹⁵ Burada **devrim** kavramı dikkate değer; devrim, radikal bir dönüşümün ifadesidir. Çünkü her devrimci eylemin sonucu, dünyanın çehresini değiştirir. Bu da dünyanın eski yöntemlerle algılanamayacağı anlamına gelir. İnsanın yeni bir mantık çerçevesinde dünyayı idrak etmeye başladığı gerçeği ortaya çıkar.¹⁶

Jeanniere'in ise devrime bakışı daha genel kavramlar üzerindendir. Moderniteye geçişi sağlayan dört devrimi: “bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel” olarak sıralar. Onun açısından her biri çeşitli “aşamalar ihtiva eder”. Hatta bunlarda tekdüze ve aynı aşamaların olmadığını belirterek “az ya da çok modern olunabilir”liğini savunur. “Moderniteyi yaratanın ne olduğunu anlamak söz konusu olduğunda, bu dört devrimin incelenmesi global kalabilir.”¹⁷ Yazarın bu noktada sıraladığı devrimler içerisinde “siyasal devrim” incelendiğinde modern devlet ve felsefesine dair bazı ipuçlarına ulaşılır. Modern olan “Devlet” siyasal devrimle “tek rasyonel biçim haline” gelmektedir. Onun bu doğrultuda ihtiva ettiği kimlik “ancak demokrat” olabilir. Bu demokratinin bütünüyle belirlenmeyişi iktidarın kaynağı konusunda aynı belirsizliği bulundurmaz. “Artık iktidarın kaynağı karizmatik değildi, ya da ancak ikincil olarak öyleydi.” Bu kaynağın geldiği yer teolojik unsurlarla da bezeli değildir, halka aittir. “İktidar halka içkindir.”¹⁸

Devrimlerin çehresi büyük ölçekli toplumsal hareketlilikleri sağlamanın yanında kurumsal dönüşümleri de mümkün kılar. Bir bakıma modernitenin etkilere açık ve etkiler yaratan bir proje olduğu savunulduğunda, Fransız ve Sanayi Devrimleri öne çıkar. Çünkü “siyasi ve iktisadi anlamda kurumlaşma”yı sağlayan modernite, bu tarz bir kurumlaşmanın genel ölçekte dünya çapına yayıldığı bireysel, toplumsal, ekonomik içerikleri de barındıran “bir dönüşüm projesidir.”¹⁹

Modernitenin birçok bağlamda konumlandırıldığı, gelişim ve dönüşüm sağladığı vurgusu bazı satır aralarında ele alınmıştır. Bu açıdan belirtmeli ki,

¹⁵ Ernst Cassirer, **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984, s. 200.

¹⁶ Abel Jeanniere, “Modernite Nedir”, Çev. Nilgün Tural, **Modernite Versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 112.

¹⁷ **A.g.m.**, s. 113.

¹⁸ **A.g.m.**, s. 116.

¹⁹ Pelin Önder Erol, “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”, **Sosyoloji Dergisi**, S. 33, 2016, s. 50.

modernitenin epistemolojik değişiminin, modern bir “Özne” yaratması, felsefi zeminde devlete giden yolda modern dünyanın nasıl bir “birey” anlayışına sahip olduğunu anlamak bakımından önem arz etmektedir. Ayrıca bu görüşler etrafında bilgi anlayışı bakımından kozmolojik değişimi de göz ardı edemeyiz. Batıda ortaya çıkan kozmolojiye dikkat çektiğimizde görürüz ki, bu kozmoloji, “insan bedenini mekanik dünyanın bir parçası” hatta teknolojik ilerlemenin bir uzvu olarak öne çıkarmıştır.²⁰ Bir diğer bağlamda modern çağın düşünce evreninin, Aristoteles nedenselliği ile bir çarpışma ve onu hesaba çekme noktasında düşünülmesi gerekir. Modernite sadece Aristoteles felsefesi ile değil ayrıca onun nedensellik görüşüyle de hesaplaşma zemininde belirir. Descartesçı bakış açısıyla ortaya çıkan tek bir etkin nedenin varlığının yeteceği anlayışı bir önceki çağın Aristotelesçı bakışından tamamıyla farklılık gösterir.²¹

Modernite denilen olgunun, **insanın yeni bir forma bürünmesi eş deyişle “özne” olduktan sonraki durumuyla nasıl bir dünya tasavvuruna sahip olduğu** sorusu, modernite içinde tasarlanan devlet anlayışlarının da anlaşılması için temel nitelikler taşır.

“İnsan özne haline geldiğinde ve dünya imgesi tasavvur edildiğinde, modernite dediğimiz şey ortaya çıktı.” Heideggerci bu önerme Descartes’a da atıf yaparak, onunla başlayan var olanın konumlanışını açıklar. “Varolan... öyle ele alınır ki, insan tarafından temsil ve üretim içerisinde belirlendiği ölçüde gerçekten ve sadece varolandır.”²² İnsana dair bu çıkarımla yola çıkıldığında, insan “varolanın referans merkezidir.”²³ Bu bağlamda Heidegger şuna işaret eder:

“Modern Zamanlar’ın yeniliği “insanın yerinin Antik insana ve Ortaçağ insanına göre değişmesinde yatmaz. Gerçekten belirleyici olan şey, insanın bu yeri kendisi tarafından açıkça belirlenen bir yer olarak işgal etmesi; bu yeri, *kasten*, tutmasıdır.”²⁴

²⁰ Talal Asad, **Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl**, Çev. Ferit Burak Aydar, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2020, 138.

²¹ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 26.

²² Luc Ferry-Alain Renault, **Siyaset Felsefesi**, Çev. Cenk Gürcan-Murat Erşen, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015, s. 20.

²³ A.g.e., s. 22.

²⁴ A.g.e., s. 23.

Öznenin yaşam alanlarındaki merkezî konumu, Habermasçı görüşde de irdelenir. Bu bağlamda “Modernitenin ayırıcı yönü”, “sübjektivite” kavramıdır. Bu kavram daha önce Descartes ve Kant’ta “soyut öznellik ve mutlak öz-bilinç” kavramlaştırmalarıyla bir içerik alır. Diğer yandan Habermas özgürleşmenin önünü açıcı bir vazifeyi “özne”ye yükler. Ona göre insan, geleneğe ait düşünce ve yaşamın formlarından kurtulmuştur.²⁵

Eski ve Yeni yol ayrımında “Modern insan”ı konumlandıran Gasset birçok görüş gibi Descartes’ın bu noktada bir başlatıcı figür olduğunu söyler. Modern olanın muharriki konumundaki Descartes, “Modern insan”ı kuvveden fiile çıkarmıştır. Modern insan, Gasset bakımından “Descartesçı insan”la bir başlangıç bulur. Aslında bazı tarihî vakalarla modern insan “kendi kendisini sezinler” ve kendinin var olacağına dair ipuçlarını verir. Yani Descartesçı insan bu bağlamda kendi “yeni”liğinin farkındadır.²⁶

Ben’in öne çıkması insanın özneleşmesi açısından özellikle modernite için temel konuların başında gelir. Modern devletin oluşumunda sadece idare/yönetim mekanizması değişimin çeperinde dönüşüm sağlamadı, devletin temel unsurlarından insan da varlığını radikal ve önceki konumundan farklı bir durumda ortaya çıkardı. Bu açıdan modern dünyada “cogito” kavramı üzerinde biçimini bulan “farklı bir gerçeklik ve özneyle karşılaşmıştır.” Burada, gerçeklik arayışında “Ben”in merkeze alınması ilk büyük hamledir.²⁷ “Cogito” bir mukayeseye tabi tutulduğunda, onun önceki dönemden farklılığı, modern dünya bağlamında göze çarpar. Daha önce de ifade ettiğimiz, gelenek karşıtlığı üzerinden modern olanın konumlanışını burada “cogito” özelinde görmekteyiz. Çünkü Modernin bulunduğu konum gerçekliğini “cogito” üzerinden tanımlar. Cogito’ya içkin olan özne “düşünmeyi, bilmeyi taşıyan varlıktır.”²⁸ Epistemolojik ve kısmen ontolojik anlamda modern devletin bir unsuru olan ve modern insanın karşılığı olan özneyi ele aldığımızda, modernitenin değişimine

²⁵ Derda Küçükalp, “Jürgen Habermas / Siyaset Felsefesinde Araçsal Aklın Eleştirisi”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 4: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi**, ed. Şamil Öçal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 519.

²⁶ Ortega y Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, Çev. Neyire Gül Işık Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 57.

²⁷ Mehmet Güneç, “Modern Özne Anlayışının Gerçeklik Sorunu”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 31, Eylül 2016, s. 51.

²⁸ **A.g.m.**, s. 54.

doğrudan maruz kaldığını gözlemlemiş bulunmaktayız. Bu durum, şu açıdan önemlidir ki, modern insanın inşâsı, hem devletin hem de ona bağlı olarak hukukun varlığının değişimini tetikleyici bir işlev görmüştür. Bu da devletin, modern/yeni gibi kavramlarla yeniden inşâsı açısından önem arz etmektedir. En temel unsurun bu yeni ile varlığını bulması, devletin de benzer bir forma bürünmesine sebebiyet verir.

Modernitenin gelişim ve dönüşüm seyrini ele almak bakımından onun kökenlerine ve özelliklerine dair bir aktarım yapmanın faydalı olacağı görüşündeyiz. Bu açıdan, bir sonraki başlıkta modernizmin kökenleri ve özelliklerini, çalışmamızın sınırları açısından, detaylandırmadan incelemeye çalışacağız.

1.2.2. Modernleşmenin Kökleri ve Özellikleri

Modernleşme dar bir dönemin ürünü değildir. Modern dünyayı hazırlayan tarihî, düşünsel ve toplumsal olayların varlığı, modernitenin esasında kümülatif bir yapı olduğunu hatta kökenlerinin yüzyıllar öncesine gittiğini ortaya sermektedir. Toplumsal ve felsefî hareketliliğin düşünce dünyasında, ilerleyen bir çizgi ekseninde yürümesi bu görüşlerimizi haklı çıkaracak niteliktedir. Tabi burada unutulmaması gereken iki yönü vurgulamakta yarar görmekteyiz, ilk olarak, modern dünyanın köklerinin tam anlamıyla geçmişin tek bir parçasında ve tarihinde aranmaması gerçekliğidir; ikinci olarak ise, birikimli ilerleyen felsefî düşüncenin, tarihin her sahasında, modern olanı inşâda kullandığı malzemeyi farklı ölçeklerde topladığıdır. Antikite, Roma ve diğer tarih aralıkları ile medeniyet dairelerinin hüküm sürdüğü bütün tarihî, sosyal ve felsefî alan bu açıdan önemlidir.

Modern olanın kaynakları noktasında Antikiteye eğilmek doğru olur. Modernitenin kendi kökeni konusunda atıf yaptığı Yunan-Latin uygarlık, devamlılık hususunda doğru bir saptama örneğidir. Fakat bir devamlılıktan söz edilirken mutlak bir devamlılığın öne çıktığı söylenemez. Çünkü geçmişin, her şeye rağmen düşünsel ve manevi alanına dair “eşdeğerlerini modernlerde bulamadığımız çok şey mevcuttur.”²⁹ Timuçin de benzer görüşler etrafında modernizmin geçmiş medeniyetlerin, tarihsel olaylar üzerine “oluşum ve gelişimini açıklayacak” veriler olduğunu aktarır. “Bu verilerden bir bölümü örneğin eski Yunanistan’ın yaşam ve

²⁹ René Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul, 1999, s. 40.

düşünce biçimlerinde saklıysa bir bölümü de Roma imparatorluğunun yaşam ve düşünce biçimlerinde saklıdır.”³⁰

Modern dünyanın Antikiteye dayalı kökleri üzerine eğilen incelemeler dışında, yine modernitenin ortaya çıktığı dönem ve yakın geçmiş üzerinden de bir kök arama düşüncesi mevcuttur. Felsefî, iktisadî ve siyasal içerikli modern dünyanın köklerini filozoflar, düşünce sistemleri ve olaylar üzerinden ele aldığımızda, Descartes’ın felsefî, Machiavelli’nin siyasal içerikli düşüncelerine tanıklık edilir. Tarihî vakanın iktisadî yönünde Sanayi devrimini; siyaset özelinde ise özgürlüklerin öne çıktığı liberalizmi görmek mümkündür.³¹ Özellikle burada Bıçak’ın görüşleri çerçevesinde söylenebilir ki, modernite salt iktisadî bir dönüşümün var oluşunun yaratımı değil, küllî bir fikrî var oluşun, bütünsel biçimde ortaya konuşudur.

Modernleşme, kökleri dışında bazı kendine özgü özelliklere de sahiptir. Onun önceki dönemlerden farkını ortaya koyabilme adına vurgulanması gereken nitelikleri, modernitenin hangi farklılıklar ve karakteristik üzerinden geliştiğini göstermek bakımından önemlidir. Modernizm, bir bakıma evren tasavvurunun kozmolojik içeriğini değiştirmesiyle en önemli başkalaşımı gerçekleştirir. Evrenin gözlenebilir ve akıl aracılığıyla kavranabilir olması, teolojiyi ve akıl dışılığı modern evren tasavvurundan soyutlamış, “nesnel, maddi, mekanik ve matematik kavramlarla” evreni açıklama imkânı sunmuştur.³² Ayrıca ilerlemeci, hümanist tavrı olması, insanı dünyanın efendiliği noktasına yükseltmesi, modernitenin en temel ve öncekilere benzemeyen orijinal yönünü öne çıkarır. İlerleme daima iyiye doğru dünyanın gelişimini ifade iken³³, hümanite ise Tanrıya olan inancın yerini insana olan inanca bırakmasıyla bir anlam kazanmıştır.³⁴ Bunların dışında, İnalçık, daha önceleri gücü olmayan bazı sınıfların iktisadî gelişmişlikle gücü elde etmeye başlaması, güçsüz sınıfların zamanla etkin olma konumunu meydana getirdiği tespiti öne sürer. Onun açısından batıda toplumsal zeminde en önemli olay “burjuvazi sınıfının” ve “şehirlerde soylu olmayan kitleleler”in sınıfsal üstünlüğü ele geçirmesidir. “Olağanüstü

³⁰ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 11.

³¹ Ayhan Bıçak, “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 5, Mart 2004, s. 60.

³² Fatmagül Berkay, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 145.

³³ **A.g.e.**, s. 146.

³⁴ **A.g.e.**, s. 147.

genişleyen sosyal ve ticarî yaşam, kredi kurumlarının hızla artışı Yeniçağ'ın önemli karakterlerinden biridir.”³⁵

Kökleri ve özellikleri bakımından moderniteyi ele aldığımızda ise geçmişte Antikite ve Roma varlığının, moderniteyi yaratmadaki etkin rolü ve üstünlüğü göze çarpar. Bu kısmen tarihî ve toplumsal bir devamlılığı ortaya çıkarmıştır. Bu durum doğal olarak modern dönemin özellikle iktisadî ve sosyal açıdan yepyeni bir temele oturmasına, modern olana doğru gelişim sağlamasına sebep vermiştir. Tabi bu tür bir devamlılık resmi, mutlak bir iç içelik ve birbiriyle net bir şekilde bağlı olduğu algısı yaratmamalıdır. Diğer yandan modernitenin özellikleri noktasında yansıttığımız gibi karşımıza felsefî bir dönüşümün öncelikle evren tasavvuru yönüyle ortaya çıktığı, modernizmin akıl ve insan merkezli bir düşünce zemininde kendini var ettiğini ifade edebiliriz.

1.3. MODERN DEVLETİ HAZIRLAYAN TEMEL UNSURLAR VE DÜŞÜNSEL DÖNÜŞÜMLER

Felsefî görüşlerin ve politik düşüncelerin teorik sahada kümülatif bir biçimde ilerlemesi pratik zeminde de benzer bir yöntem izler. Başlangıçta küçük adımlarla ortaya çıkan yenilik çabaları ve yeni bir söylem metodu o sahadaki bilgi birikimi arttıkça büyük hamleler yaratır. Modern devlete giden yolda teorik alt yapının gelişmesinin yanında, pratikteki sosyal hareketlilik ile tarihî vakalar, bu tür hamlelerin somutlaşması ve felsefî düşüncenin, insanı merkeze alan çabalarıyla yeni bir söylem inşa etmesine imkân sunmuştur. Bu başlığımızda modern devlete giden yolun yapı taşlarını dizen bazı unsurları ve düşünsel dönüşümleri konumuzun sınırları içerisinde kalarak tetkik etmeye çalışacağız.

1.3.1. Rönesans ve Reform

XIX. yüzyıl başlarında kullanıma sunulsa da, Rönesans daha önceki yüzyılları ifade eden, Antikiteye bir kökene uzanma gayesiyle eğilerek, Fransızca “Renaissance”, “Yeniden doğuş” anlamıyla ifade gücünü bulan bir kavramdır.

³⁵ Halil İnalcık, **Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 5.

“Fransızca *naissance* ‘doğuş’ sözcüğünden *re+* önekiyle türetilmiştir.” Bu ifade, Latince’nin “*nacentia*” sözcüğünden dönüştürülmüş ve “Latince *nasci*, nat- ‘doğmak’ fiilinden türetilmiştir.”³⁶ Bunların dışında ifade edilmelidir ki, Rönesans’ın kavramsal gönderimi, “yeni düşünce, buluş, ruhun ve insani varlığın yenilenmesi” gibi anlamlar üzerinedir. “Dine yabancı ve laik” olmak gibi daha alt anlamları da üzerine yüklenir.³⁷

Her ne kadar yeniliğin bir başlangıç adımı olarak, söylemini bulsa da, Orta Çağ’dan tam bir kopuşun olduğu söylenemeyen Rönesans için “XV. ve XVI. yüzyıllardan itibaren Avrupa’da ortaya çıkan” sanat ve bilim alanındaki “yenilenme” çabaları gibi bir ifade aktarılabilir. Güçlü bir düşünce zemininin alt yapısının da başlangıcı olarak Rönesans’ın, terimsel karşılığını muhafaza etmek gerekir.³⁸ Ayrıca Orta Çağ’daki koşulların Rönesans’ı hazırlaması, Rönesans’ın Orta Çağ’ın bir dönemi olarak anılagelmesi hatasına bizleri düşürmemelidir. Rönesans, ondan tam manasıyla ayrı bir dönemi çağrıştırır.³⁹

Kilisenin, Rönesans öncesi dönemde toplum üzerinde hükümlanlığın ve otoritenin en üst rolünde bulunması, doğal olarak insan edimlerini sosyal ve politik anlamda dar bir alana sıkıştırmıştır. Güç merkezinin teolojik unsurlarla yönetimi, insana kulluktan başka vazife yüklemeyen bir biat kültürünün varlığını tesis ettiğinden, yeniliğe kapalı ve sorgulama düşüncesinin bu tek merkezli yapısı insanı sıkışmış bir düşünsel alana itmiştir. Bunun gibi menfi görüntülerin içerisinde Orta Çağ insanı, yönetim merkezine doğrudan müdahil olmasa da yönetim dışındaki sanat ile felsefe alanında düşünce üretme faaliyetine devam etmiştir. Bu tür eylemlerin devam etmesi ile bazı eserlerin yeni formda vücut bulması sonraki yılların politik tavrını da belirleyici etkenlerin başında gelmektedir. İnalıcık’a göre Burckhardt “modern Avrupa çocukları[nın] ilki” olan Rönesans insanına, her şeye arzular peşinde bir çehre kazandıran, gurur ile hırs sahibi, yetenekli gibi tanımlamalar yükler. Bu doğrultuda çizilen portrede zevk düşkünü insanın yanı sıra, iktisat ile yönetimin rasyonel kimliğe bürünmesiyle ortaya çıkan karakteri, “Makyavelizm tamamlıyordu.” Yeniden doğan

³⁶ **Türkçe Etimoloji Sözlüğü**, “Rönesans”, (Erişim 18 Ekim 2021)

³⁷ Anne Baudart, “Rönesans”, **Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması**, Çev. İsmail Yerguz, ed. Jacqueline Russ, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 136.

³⁸ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 101.

³⁹ Halil İnalıcık, **Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 55.

bir insanın ve zekânın varlığı öne çıkarken yaşam biçimi de bu doğrultuda aynı gaye etrafında ilerlemeye devam eder.⁴⁰ Rönesans'ın yarattığı insan tipinin ilk temsilcisi Petrarca olarak görülür. O “Rönesans'ın ilk hümanist müjdecisidir.” Doğanın gerçeklik ile karşılanması ve realist bir izlenimle eserlerine yansması onun ilk modern insan olarak değerlendirilmesine de neden olur. Yani o, insanî hislerin müjdesini verir.⁴¹

Rönesans öncesi insanın “atomlaşmış toplumun” bir parçası olması onu hareketi imkânsız bir duvara hapseder. Hıristiyanlığın etkin ve kontrol edici yönü, bu dar duvarları yönetme gücüne de sahip olduğunu düşünür. Rönesans ile insan her ne kadar kendi gücünün farkına varsa da, Kilise otoritesi insanı “atomlaşmış toplumun” güçsüz varlığı olduğunu düşünmeye devam eder. Buna rağmen insan “kendine egemen olma gücü”ne sahip olduğundan evrenselliği yaratabilme üzerinde bir düşünce dünyasına sahiptir. İnsan, “evrensel değerlere uzanabilmek ve insanlığı bir bütünde toplayabilmek için dünyaya en geniş açılardan bakmış, onu en geniş çerçevede düşünmüştür.”⁴² Rönesans'ın insanı toplumsal, düşünsel yönde moderniteye hazırlayan ve bu yönde zihinsel açıdan yetiştiren bir dönem olmasının yanında aydınları da hazırlayan bir rolü olduğundan bahsedebiliriz. Rönesans bir dönemdir. “Bir çağdan bir çağa geçişin koşullarıyla belirgindir.”⁴³ Bu bakımdan Rönesans'ı bir çağ olarak adlandırmak ya da dar bir tarih aralığına sıkıştırmak yerine insan merkezliliği ve bu doğrultuda düşünce üreten aydınları hazırlayıcı karaktere sahip bir dönem olduğu ifade edilebilir. Bu hazırlayıcı dönemde, klasik kültürün sahibi Yunan ve Romalıların eserlerine, entelektüel konumdaki kişilerin eğilmesi onların düşünceleri üzerinde bir etki yaratmıştır.⁴⁴

Rönesans için aktarılan görüşler özetlendiğinde, bir kapalılığın aşılmasıyla sonsuz fikrine doğru sürüklenen bir içerikle biçim bulan dönemin adı olduğu, söylenebilir. Rönesans düşüncesi “Ortaçağ kozmosunun parçalanmasını ve yeni bir evren

⁴⁰ Halil İnalçık, **Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 57.

⁴¹ **A.g.e.**, s. 59.

⁴² Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 8.

⁴³ **A.g.e.**, s. 73.

⁴⁴ Gaetano Mosca, **Siyasî Doktrinler Tarihi: Eski Çağ'dan Zamanımıza Kadar**, Çev. Semih Tiryakioğlu, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2019, s. 81.

vizyonunu ifade eder.”⁴⁵ Bir diğer tarafta Rönesans’la ilgi alanını değiştiren felsefi düşünce, Aristotelesçi “hiyerarşize olmuş bir kozmosu” yavaş yavaş ortadan kaldırarak, yerini gitgide “geometrik sonsuz uzama” teslim eder.⁴⁶ Buradan da anlaşılan o ki Modern dünyanın temellerini atan Rönesans, düşünce üretimindeki cepheyi birçok alanda genişletmiştir.

Modern devlete ilerleyen süreçte, modern olana ilerleyişin kümülatif bir yönetime sahip olduğunu, salt tek parçalı ve tek çehreli bir yapı arz etmediğini içeren görüşleri ifade etmiştik. Rönesans bu süreçte sanatsal açıdan ilk atılan adımkken; bir diğeri olan **Reformasyon**, değişmeye direnen Kilise merkezli katolik teolojiden kopuşu simgeleyen bir adımdır. **Reform**, her bireyin aklına ve vicdanına seslenen yöne sahiptir. Reformu hazırlayan koşullar:

- “1. Papalıkta çöküşün hızlanması ve ıslahat düşüncesinin yayılması.
2. Hümanizm sayesinde Hristiyanlığın kaynaklarına inilmesi ve serbest düşüncenin yayılması.
3. Matbaanın yeni fikirleri geniş halk kitlelerine yayması[dır].”⁴⁷

Bununla beraber Russ açısından “Rönesans, Reform hareketiyle birlikte yeni yönetsel düşüncelerin de temelini atar: Protestan Reformu’nun yarattığı rüzgâr belirleyici bir biçimde derin dönüşümlerin yaşanmasına katkıda bulunur.”⁴⁸ Reform bir yönüyle de Roma kilisesinden kopuşu temsil eder. Bir bakıma Orta Çağ’dan onun düşüncesinden kopuştur bu. “Sona ermekte olan Ortaçağ aynı zamanda Rönesans’a damgasını vuran güçlü bir tinsellik ihtiyacıyla doludur.”⁴⁹

Reform ile birlikte özellikle XVI. yüzyılda yeni teolojik düşüncenin oluşumunda iki isim görülür: **Martin Luther** ve **Jean Calvin**. Pavlus’un *Mektuplar*’ına dair çeşitli açıklamalar geliştirmesi, salt iman odaklı görüşleri, Luther’de uyandırır. Bu doğrultuda Onun en sert eleştirisi karşı çıktığı

⁴⁵ Jacqueline Russ, “Önsöz”, **Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması**, Çev. İsmail Yerguz, ed. Jacqueline Russ, İletişim Yayınları, İstanbul, s. 9.

⁴⁶ **A.g.m.**, s. 10.

⁴⁷ Halil İnalçık, **Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 158.

⁴⁸ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 109.

⁴⁹ **A.g.e.**, s. 109.

endüljanslar*adır. Luther teolojik görüş bakımından, İncil otoritesi dışında bir otoriteyi kabul etmemektedir.

Hıristiyanlığı daha içsel bir inanç haline getiren Jean Calvin'in, Luther düşüncesiyle birleştiği nokta: kiliseye karşı olma, aracısız olarak Tanrıya iman edilmesi ve Tanrı ile inananlar arasında bir rabıta sağlama olarak özetlenebilir. İkisi de Kutsal metni önceleyerek Roma Kilisesi'nin, Tanrı ile kul arasındaki aracı rolünü kabul etmez. Bununla birlikte "Calvin radikal bir biçimde tinsel alanda yaşanan kırılmayı ifade eder."⁵⁰ Birey'in oluşumunda da Calvin'in temsil ettiği nokta önemlidir. Bilindiği gibi Hıristiyanlığın yeni bir anlam bulmasına yönelik Reformist hareketler, "bireysel iman" ve "Tanrısal lütuf" düşüncesine sahip olur. Bu da Birey'in oluşumundaki temel adımlardan biridir. Fakat Calvin ile Kilise'nin önüne geçen Birey, "Tanrısal irade[nin] bazı insanlara seçilmiş olma lütufu"nu sunmasına imkân tanır. "Bu noktadan itibaren, seçilmiş insanlar Yeryüzünde Tanrı'yı yüceltmek için çalışırlar." Özetle Calvin düşüncesiyle, kendi kendine yani öz-iradesine bağlı bir **Birey (individual)**, ortaya çıkar.⁵¹

Son olarak, *Özgürlük Üzerine* metninde yaptığı bir tespiti mercek tuttuğumuzda, J. S. Mill'in modern Avrupa'yı yaratan üç dönemden eş deyişle üç "itici güç"ten ilki olarak Reform'u kaydettiği görülür. Avrupa'yı, otoritenin baskısından kurtaran itici güçlerden biri de: Reform'dur.⁵²

Genel itibarıyla bireyselliğin inşâ edilmesi, dinsel otoritenin sarsılması ve Antikiteye yönelmenin bir tavrı olan Rönesans ve Reform hareketleri, düşünsel ve Tinsel dönüşümün izdüşümleridir. Modern devleti hazırlayıcı etkilere sahip bu izdüşümlerin, ciddi birer etken olduğu, **Yeni Devlet**'e giden yolda göze çarpmaktadır.

* Hıristiyanlık'ta sadece Katolik kilisesine has bir terim olarak Tanrı tarafından affedilen günahların dünyevî cezalarının kilise tarafından kısmen veya tamamen bağışlanmasını ifade etmektedir. (**İslâm Ansiklopedisi**, "Endüljans", Erişim 19/10/2021)

⁵⁰ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 110.

⁵¹ **A.g.e.**, s. 111.

⁵² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, Çev. Berkay Tartıcı, Kutu Yayınları, İstanbul, 2019, s. 50.

1.3.2. Aydınlanma (Enlightenment)

Modern devletin hazırlayıcısı rolünde olan gelişmelerin içerisinde Rönesans ve Reform'un önemi vurgulanmıştı. Bu iki büyük dönüşümün moderniteyi yaratma gücü; sanatsal, sosyal ve dinî açıdan getirdiği yenilikler çerçevesinde kalmamış, felsefî açıdan yeni bir bilgi edinme dönemini de inşâ etmiştir. Rönesans ve Reform, **Aydınlanma (Enlightenment)** gibi felsefî açıdan XVIII. yüzyılda akıllı ve ilerlemeyi öne çıkaran bir dönemin de vücut bulmasına imkân sunmuştur. Bu bağlamda Aydınlanma'yı salt felsefî dönüşüm olarak da tespit etmemelidir. Felsefî yönünün dışında sosyal çevreleri de etkileyen, bütün Avrupa coğrafyasında “paydaşları olan”, “popüler ve radikal tutumları” da içinde barındıran bir başka özellik de yüklenmiştir.⁵³ Aydınlanma, yönetim bakımından monarşilerin mutlak hâkimiyetlerinin sarsılmaya başladığı bir dönemi de ifade eder. Mutlak ve tek merkezli monarşi sistemlerinin varlığından rahatsız olan burjuvanın, yönetime iştirak etme teşebbüsleri de yine bu dönemin bir ürünüdür. Bu durum görüldüğü gibi Aydınlanma'nın sosyal ve politik bir karakterini de öne çıkarır. Ayrıca Rönesans ve Reform sürecinde ortaya çıkan ancak Aydınlanma ile daha da netleşecek olan entelektüel çabalar ile değişikliklerin, “Batı toplumlarını günümüze değin karakterize edecek” gücü de Aydınlanma ile mümkün olmuştur.⁵⁴ Moderniteye giden süreçte Aydınlanma'nın bu açıdan bir kurucu rolü de mevcuttur. Akıllı, insana özgü kılan ve insanı bir kamusal alana ait hale getiren bir yapının yaratıcısıdır.⁵⁵

Aydınlanma'nın, kavramsal gönderimine baktığımızda, sözcüğün genellikle karanlığın karşısı bir konumda yerleşmiş ve birçok Avrupa dilinde kendi kavramlaştırmasını oluşturmuş olduğu görülmektedir.

“Kelime olarak ‘Aydınlanma’ kavramı İngilizce konuşan dünyada Enlightenment, kültür dilinin Fransızca olduğu ülkelerde Lumières, Almanya’da Aufklärung kelimeleriyle ifade edilen, daha çok karanlığın, yokluğun karşısı olarak kullanılan bir kelimelerdir.”⁵⁶

⁵³ Ahmet Erhan Şekerci, “Aydınlanmanın Ulusal Karakteri Üzerine Analitik Bir Deneme”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 3: Yeniçağ Düşüncesi**, ed. Ahmet Erhan Şekerci, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 154.

⁵⁴ A.g.m., s. 156.

⁵⁵ A.g.m., s. 163.

⁵⁶ A.g.m., s. 155.

Aydınlanma düşüncesini ve felsefî yönünü biraz daha detaylandırmanın, modern devletin yapısal durumu ile düşünsel içeriğini anlama adına önemli olduğunu düşünmekteyiz. “Kuramsal olarak Aydınlanmanın amacı, bütün insanları özgür kılmaktır.” Bu bakımdan Aydınlanma düşüncesinin bütünlüğü; akılcılık, teolojik olguların dünyevî meselelerden arındırılması, ileri yönlü bir gidiş ile bireyi esas alan temel parçalardan oluşmaktaydı. “Özgürlük, eşitlik ve (bunları takiben) bütün insanların kardeşliği onun sloganlarıydı.”⁵⁷ Bir başka yönüyle Aydınlanma düşüncesi, merkezî konumda olan otoriteye itiraz noktasında bir niteliğe sahiptir. İşte insanın kendine egemen olması ve öz-saygısını geliştirmesi bu doğrultuda ortaya çıkar.⁵⁸ Felsefî açıdan konuya dikkatli bir mercek tutulduğunda, Fransa’daki politik meselelere duyarlı aydınların İngiliz deneycilerinin görüşlerinden etkilendiği, Aydınlanma’nın inşa edilmesinde bu etkileşimin yarattığı reaksiyonların önemli yer tuttuğu görülür. Özellikle Locke’un dogmacılığa mesafeli görüşlerinden etkilenen bazı Fransız aydınları belirir.⁵⁹ Aydınlanma’nın politik ve felsefî kimliğini yaratmada Fransız Aydınlanması içerisinde Locke’un görüşlerinin de etkisiyle Voltaire ve Montesquieu’nun varlığı öne çıkar.

Aydınlanma’nın dönüşen felsefî içeriği bakımından Ewald; Modernite’yi, felsefenin değişen yüzü ve Aydınlanma’nın inkişafı çerçevesinde irdeler. Aydınlanma, Orta Çağ “Subjektivizmi”nin yerini, nesneye yönelme diğer bir ifadeyle “Objektivizm”in aldığı bir çehreye sahip olur. Ewald açısından bu yeni felsefî içerik bir dönüşüm çerçevesinde ortaya çıkar.⁶⁰ Bir diğer yanda Aydınlanma, “devlet, toplum ve özgürlük fikrine olduğu kadar insan fikrine [de] eğilmiştir.”⁶¹ Bunlara ek olarak Aydınlanma’ya karakterini veren temel metinlerden Kant’ın *Berlinische Monatsschrift* dergisinde yayınlanan *Aydınlanma nedir?* yazısına eğildiğimizde de, insan aklının bir başkasının yönetimi altından kurtulması, bir başkasının kılavuzluğuna ihtiyaç duymaması gibi cümlelerle açıklanabilecek bir anlama büründüğü görülmektedir.

⁵⁷ Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 30.

⁵⁸ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 271.

⁵⁹ A.g.e., s. 274.

⁶⁰ Oskar Ewald, **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 11.

⁶¹ A.g.e., s. 164.

Kant burada: “*Sapere aude!*” Aklını kendin kullanmak cesaretini göster! Sözü imdi Aydınlanma’nın parolası olmaktadır.”⁶² diyerek Aydınlanma aklının sınırlarını belirlemekteydi.

Yukarıda moderniteye giden yolda insanın düşünce geliştirme yetisi bakımından merkeze alınması, bu çerçevede bir görüş inşâ ettiği rolüne değinilmişti. Buna ilave olarak insanın, sosyal yapıyı da belirleyen bir rolü olduğu gerçekliği unutulmamalıdır. Berktaş’a göre Fransız Devrimi ile birlikte Aydınlanma sayesinde, toplumun insanın eylemlerinin etkililiğine açık hâle geldiği, yine insan eliyle aynı toplumun yeniden tasarlanabileceği görüşü yaygınlaşmıştır.⁶³ Hobsbawm ise, Aydınlanma’nın yine toplumsal karakterine vurgu yaparak, ideolojik bakımdan “Devrimci” bir anlama sahip olduğunu, Batı’da geçerliliği olan politik ve sosyal düzenleri ortadan kaldırdığını belirtir.⁶⁴ Russ ise vesayetin yok edilmesi çerçevesinde Aydınlanma’ya yönelirken “Aydınlanma çağı insanları”nın neler başardığını sorgular. Onlar, “Bağımsız olmayı, kendini aşmayı, kendine yabancı hiçbir yasaya boyun eğmemeyi ve uymaları gereken yasaları kendi başlarına yapmayı başarmıştır.”⁶⁵

Görüldüğü üzere Aydınlanma, yarattığı birçok parametreler içerisinde özellikle modern devlete giden yolda insan iradesine bağlı aklı, laisizmi ve özgür insanı vs. ortaya çıkarmış, ardından dönüştürücü bir yapı taşımasının verdiği gücün etkisiyle günümüz dünyasına değin birçok zeminde varlığını devam ettirmiştir.

1.3.3. Sanayi (Endüstri) Devrimi

Modern devlet, fikrî altyapıyı hazırlama hususunda birçok unsur ve dönüşüm hamlelerine ihtiyaç duyar. Daha önce de bahsettiğimiz gibi hem teorik hem de pratik zeminde modern devletin yapı taşları döşenirken içeriği sosyolojik, tarihî, felsefî, iktisadî ve teknik konularla bezeli bir tasvir ile karşılaşırız. Hepsi bir bütünün parçası

* “Bilmek ve tanımak yürekliliğini göster” 1736 yılında Alman Aydınlanmasının önemli bir çevresini oluşturan ‘Doğrunun Dostları Topluluğu’nun benimsemiş olduğu bu özlü deyiş Romalı düşünür ve ozan Horatius’un uzun bir şiirinden alınmıştır. (Nejat Bozkurt, **Kant**, s. 408)

⁶² Immanuel Kant, “Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt”, **Fikir Mimarları 2: Kant**, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, s. 298.

⁶³ Fatmagül Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 2.

⁶⁴ Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 31.

⁶⁵ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 199.

olarak moderniteyi doğal olarak da modern devleti ortaya çıkaran işlevsel bir uzuv görevi görür. Sanayi devrimi, bu bütünün genel olarak iktisadî ve büyük ölçüde teknik yönünü temsil eden bir dönemin adıdır.

Devrimin başlangıcına ve bitişine dair herhangi kesin bir tarihlendirme yapılamasa da, XVIII. yüzyılın ortalarına denk düşen bir tarih aralığında ortaya çıktığı söylenebilir. Kimi görüşler bakımından ise Fransız Devrimi'ne yakın bir zaman içerisinde yeşermeye başlamıştır.⁶⁶ Bunun dışında başlangıcı noktasında bir tarihlendirme yapılamayan devrimin, başladığı ülke olarak Britanya öne çıkar. “Dünyanın atölyesi” olarak o dönemde tanınan Britanya, deniz aşırı ticaretin merkezi olması sebebiyle ticari satışlarla elde ettiği gelirler sayesinde büyük bir sermaye ve üretimin de ana merkezidir.⁶⁷ Devrimle çakışan Britanya'daki bu tür iktisadî hamleler, dünya üzerindeki neredeyse bütün ekonomilerin Britanya çevresinde oluşmasını sağlar. Britanya bu bakımdan, “... kendisinden önce ve sonra, kendisine yakın büyüklükteki hiçbir ülkenin sahip olmadığı ve görülebilir bir gelecekte sahip olamayacağı kadar evrensel bir etkiye ve güce ulaştı.”⁶⁸

İktisadî yönüyle devrim, kapitalizmin doğuşundaki temel unsur olduğundan buna bağlı olarak modern devlet için de temel bir kurucu niteliğe sahiptir.⁶⁹ Bu bakımdan devlet özelinde ele alındığında devrim, birçok alanı biçimlendirme vazifesi görerek, diğer yandan insan yaşamını kökten dönüştürmeyi başarmıştır. Öyle ki *Sanayi ve İmparatorluk* eserinde Hobsbawm, devrim için: “Sanayi Devrimi, insan yaşamının yazılı belgelere geçmiş tarihindeki en köklü dönüşümdür.”⁷⁰ gibi bir tespiti dile getirir.

Dünya tarihinin en önemli olaylarından olan Sanayi Devrimi, yeni buluşların, özellikle buharlı makinelerin etkisiyle ilerleyen teknolojinin ortaya koyduğu, iktisadî sahada derin bir dönemin adıdır. Bir başka ifadeyle bu devrim, parasal gücün temel

⁶⁶ Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 38.

⁶⁷ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 237.

⁶⁸ E. J. Hobsbawm, **Sanayi ve İmparatorluk**, Çev. Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2018, s. 13.

⁶⁹ Ayhan Bıçak, “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 5, Mart 2004, s. 69.

⁷⁰ E. J. Hobsbawm, **Sanayi ve İmparatorluk**, Çev. Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2018, s. 13.

aktörleri olan sermayelerin çoğalmaya başladığı bir dönüşümün de adıdır. “Bu dönüşüm üretimi artırırken tarihin akışını hızlandırmış, yaşam biçimlerini değiştirmiş, yeni düşünceler yeni duyuş ve seziş biçimleri, buna bağlı olarak yeni sanat anlayışları belirlemiştir.”⁷¹ Tarihin akışının hızlı akmasının birincil sebebi için makineleşmenin çoğalmasına paralel teknolojinin ilerlemesi olduğu söylenebilir.

Son olarak, devrim sonrasında yaşanan bu tür atılımların ve dönüşümlerin yarattığı olumsuz sonuçlara da özetle değinecek olduğumuzda denilebilir ki: Deniz taşımacılığı üzerinden ticaret ağının genişlemesinin, ürün satış pazarını büyütmesi; bu büyümeyle birlikte üretim gücüne ve hammaddeye duyulan ihtiyacın neticesi olarak Avrupa dışındaki zayıf toplumların sömürgeleşmesini ortaya çıkarmış, Avrupa’nın kendisinin üretim gücüne sahip olması nedeniyle kolonyalist faaliyetlerin önünü açmıştır.

1.3.4. Fransız Devrimi

Modern devletin varlığı onu hazırlayan süreçler ve tarihi vakalardan bağımsız değildir. İlerleyen tarihin içerisinde yaşanan her gelişme ve olayın, moderniteye ulaşana kadar modern devlete katkı sunduğuna dair genel bir görüş ifade edilmişti. Bu gelişmelerin aynı etki derecesine sahip olmadığını göz önüne getirdiğimizde, Fransız Devrimi’nin modern devletin oluşumundaki en büyük toplumsal ve siyasî etki gücüne sahip olduğunu ifade edebiliriz. Modernite’ye giden yolda yaşanan felsefî gelişmelerin ve özellikle Aydınlanma’nın ciddi katkıları göz önüne alındığında, toplumsal dönüşümü hazırlaması bakımından en önemli nokta olarak, **Fransız Devrimi** değerlendirilebilir. Modern devletin, toplumsal, düşünsel, kurumsal, kamusal vb. yönlerini anlamak için Fransız Devrimi’ni hazırlayan şartları iyi gözlemlemek gerektiği düşüncesindeyiz. Çünkü Fransız Devrimi, salt biçimsel bir devlet modeli ortaya çıkarmamış, devletin devamlılığı, toplumun biraradalığı için modern bir hukukî düzen kurarak halkın yönetime politik temsilciler eliyle katılması diğer bir ifadeyle meşruiyet gibi bir yönetim mekanizmasını da beraberinde getirmiştir.

⁷¹ Afşar Tımuçın, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 236.

Fransız Devrimi, toplumsal talepler doğrultusunda benzer düşünceye sahip kitlelerin reaksiyonu olarak ortaya çıkmış, büyük bir dönüşümün en şiddetli dışavurumudur. Devrimi, bir zaman aralığına sıkıştırılan bir olay olarak tanımlamak yerine, ona bir sürecin ürünü olarak bakmak daha doğru olabilir. Bu bakımdan dışavurumun şiddetinin büyüklüğü, Furet'nin devrimin gücünü tasvir için belirttiği “evrensel bir tarih ölçütü olarak görmek” görüşüyle kıyaslandığında, devrimin eşitlik vaadinin ve özel bir dönüşüm olduğu tespitin, “dinamiğini ve çekim gücünü teslim etmeye yeter de artar bile.”⁷² Devrim'in evrensel bir tarih ölçütü içinde değerlendirilmesindeki başlıca sebeplerden biri de ona “yegânelik” katmış olan durum yani demokrasiye dair ilk deneyim olmasındandır. Devrim, Furet açısından bu karakteristiği sayesinde bir başlangıcı temsil eder: “Fransız devrimi bir geçiş değil, bir başlangıç ve bir başlangıç fantazmasıdır.”⁷³

Devrim neticesinde yıkılan monarşinin üzerine kurulan cumhuriyetin bir düşünsel zemini vardır. Russ, açısından Rousseau'dan Devrim'e giden bir yol mevcuttur. Özellikle devrimin ilk yıllarında, özgürlük ideali üzerine kurduğu politik düşüncelere sahip Rousseau ve Aydınlanma etkisi söz konusudur.⁷⁴ Rousseau'nun devrime düşünsel etkisi egemenliğe yüklediği anlamda yatmaktadır. Monarşiden cumhuriyete giden yolda özellikle Rousseau'nun genel istemci yaklaşımı etkin olmuştur. Rousseau, genel istemin eşitlik tarafında konumlandığını belirtir. Kısacası toplum, ortak bir çıkarın söz konusu olduğu bir amaç etrafında bulunmalıdır.⁷⁵ Ayrıca Egemenliğin kimseye devredilemediği bir devlet düşüncesi, halkın belirlediği demokrasinin eseridir.⁷⁶ Bazı düşünürler ve olaylar çerçevesinde Rousseau ile birlikte düşünsel zeminini hazırlayan bu süreç modern politikanın da temellerini atar.

Devrimin düşünsel zeminine dair Furet'nin görüşleri etrafında oluşan devrim ideolojisine eğildiğimizde eşitlik vurgusunun göze çarptığı görülür. Devrimin, eski düzeni yıkması onu bir halk hareketi konumuna taşır: “Eski Fransa tebânın

⁷² François Furet, **Devrim'in Yorumu: Fransız Devrimi'ne Üç Yaklaşım Biçimi**, Çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 28.

⁷³ **A.g.e.**, s. 125.

⁷⁴ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 243.

⁷⁵ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 23.

⁷⁶ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 242.

oluşturduğu bir monarşiydi, yenisi ise bir yurttaşlar ulusudur.” Eşitliği kuran devrim, geçmişle tam anlamıyla bağlarını gevşetir. Buradaki “İdeoloji” vurgusu topyekûn meselelerin siyasi bir kimliğe büründüğünü ifade eder.⁷⁷ Demokrasinin yarattığı “demokratik toplumsallaşma”nın ortaya çıkması iktidarın değişikliğiyle son bulur. Artık eşit yurttaşların olduğu bir ülkede egemen olan kral değildir. Bu buyurucunun yerini halk alır.

Devrimin kapsamına dair satır aralarında yaptığımız vurguya ek olarak şunu belirtmekte fayda görmekteyiz: Salt iktidarı değiştirici ve bir yönetici seçme amacı gütmeyen bir içeriğe sahip olan devrim, toplumun egemenliği noktasında halkın yönetimin her kademesinde söz sahibi olabildiği, açıkça yönetimden sorumlu olduğu bir anlam bütünlüğüne sahiptir. Bunun yanı sıra devrim tek bir amaca dayalı olmaması yönüyle de çok yönlü bir karakter sergiler. “İhtilâl, sadece bir idareci takımının yerine bir diğeri getirmek üzere yapılmış bir hükümet darbesi, bir sivil ayaklanma, değildi.”⁷⁸

Netice itibarıyla, devrimin etkisinin gerek kendinden sonraki yüzyıla uzanması gerekse de hatlarının Avrupa coğrafyası ile sınırlı kalmaması, büyük bir dönüşümün en temel emareleridir. Devrimle birlikte “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi”nin yayımlanması ve hukuku esas alan yönetimin temel mekanizması olan **yasalığa dayalı** bir yönetimin tesis edilmesi ise, her ne kadar tarihlendirilmesi üzerine çeşitli görüşler bulunsada, modern devlet biçiminin hangi temeller üzerine inşa edileceğini belirlemesi bakımından önemli sonuçlar taşımaktadır.

1.4. MODERNLEŞMENİN TEORİK ÇERÇEVESİ VE SOSYAL ZEMİNDE KARŞILIK BULMASI

Modern devleti hazırlayan süreçleri ve moderniteye giden yolda yaşananları bir düşünsel zemine oturtma kaygısı, dönemin düşünürlerinin temel uğraşlarından biridir. Öncelikle düşünce zemininde, teorik bir çerçeve ile aktarılan dönüşüm hamleleri, şartların olgunlaşması ile pratiğe dökülerek bir deneyimi var eder. Buna

⁷⁷ François Furet, **Devrim’in yorumu: Fransız Devrimi’ne Üç Yaklaşım Biçimi**, Çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 53.

⁷⁸ Elie Kedourie, **Avrupada Milliyetçilik**, Çev. M. Halûk Timurtaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1971, s. 4.

dayanılarak denilebilir ki, modernitenin de düşünürler eliyle ortaya konan; düşünsel altyapısı, çeşitli politik argümantasyonu, iddialar ve kısmen tavsiyeler aracılığıyla uygulama metotları, keskin veya ılımlı ifade biçimleriyle oluşturulan söylemi, kısacası teorik bir bütünlüğü vardır. Felsefî bir zemine ve bütünlüğe sahip moderniteye şekil veren teorinin, hangi düşünsel geçişler yaşadığını, ulaştığı neticeyi biçimlendiren unsurları görmek bakımından önemlidir. Çünkü modernitenin, politik yapısı, paradigma değişimi, dönüşmenin yarattığı yeni kavramları, bu kavramlar etrafında oluşan toplumsal ve politik görüşleri bu neticenin bir süreç sonucunda inşâ olduğunun en temel işaretidir.

1.4.1. Teorik Çerçeve

Kısaca teorinin ne olduğuna değinildiğinde: “Bir bakış açısı” olarak tanımlanan teori, Yunancada “bakmak”, “gözlemlemek” gibi anlamlar taşıyan “theorein”den türemiş bir kelimedir.⁷⁹ Ayrıca teori, Fransızca “théorie”: gözlem, nazariye anlamındadır. “Geç Latince aynı anlama gelen *theoria* sözcüğünden alıntıdır.”⁸⁰

Modernitenin teorik çerçevesinin temel niteliklerinden biri, daha önce de değinildiği gibi insan merkezliliğidir. Teolojik çeperin ortadan kaldırılması, insanın özgür aklını esas alan bir düşüncenin yavaş yavaş ortaya çıkması, felsefî zeminde Descartes’ın yöntem vurgusu, Machiavelli’nin politik zeminde toplum yönetimini teolojik unsurlardan arındırma çabası, insan merkezliliğin genel hatları olarak örneklendirilebilir. Diğer yandan medeniyetlerin merkezî unsuru kültürlerin ve bu kültürlerin biçimlendirdiği “evren tasavvurları”nın içeriği, o medeniyetlerin esas değerleri ve hayat felsefelerinin anlamıyla doldurulur. Bir medeniyetin sahip olduğu “evren tasavvuru”nun dönüşümü, bir sorgulama ve felsefî bir soruşturmaya tabi tutularak yeni bir görüş alanı ve “teorik temellendirme” ile pratiğe dönük bir safhaya gelir. Bu noktada eski-yeni karşıtlığı üzerinden bir mukayese yapan Bıçak, yeninin evren tasavvurunun, eskiye kıyasla hangi teorik zemine oturduğunu aktarır: “Eski evren tasavvurunun merkezinde, iman ilkeleri çerçevesinde Tanrı ve Kilise yer alırken,

⁷⁹ Ateş Uslu, *Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15.

⁸⁰ *Türkçe Etimoloji Sözlüğü*, “Teori”, (Erişim 22 Ekim 2021)

yeni evren tasavvurunda, bilimsel bilginin ortaya koyduğu evrenin maddî yapısı ile insan ve dünyası hareket noktası haline gelmiştir.”⁸¹ Bu açıdan Modernite, dinlerin merkezî gücü Tanrı’ya, kendi yarattığı bilim eksenli düşüncede yani modern teori çerçevesinde eski konumunu vermemiştir. Diğer yönüyle bu yeni kozmolojik çıkarım “Kutsal Devlet” düşüncesini ortadan kaldırarak “sözleşme temelli” gibi bu tür bir siyasal düşüncenin de belli bir zihniyet doğrultusunda gelişmesine imkân tanır.⁸²

Siyasal açıdan yeni teorinin ve bu doğrultuda şekillenen düşüncelerin aktarılmasında birçok düşünür yeni bir dil ile ifadelerine şekil verir. Bu yeni dile sahip düşünürler özellikle Fransız Devrimi’nden 1848’e kadar, lâik bir üslup benimserler.⁸³ Söz konusu dilin yeniye hazırlayıcı bir amaç taşıdığı düşünüldüğünde, diyebiliriz ki: hukuk ve kurumlar vasıtasıyla toplumla iletişim kuran modern devlet, din-dışı bir ifade mekanizmasını tercih etmektedir.

Görüldüğü üzere özellikle kozmogoni ve politik bir sınır dâhilinde bakmaya çalıştığımız teorik çerçeve, öncekinden bütüncül bir biçimde kopmasa da, çoğunlukla eskinin Tanrı temelli teorik içeriğinden izler barındırmayan, yeniye doğru ilerleyen, bir dönüşümü izleyen istikamete sahiptir.

1.4.2. Dönüşen Toplamların Modern Batı’da Geliştirilen

Kavramlarla İzahı

Rönesans, Reform, Aydınlanma vs. gibi ileri yönlü, dönüşüme etki eden bazı olayların, felsefî ve toplumsal güçle ortaya koyduğu birtakım düşünsel geçişlerden bahsedilmişti. Teorik temellendirmenin de başat rol oynadığı bu tür dönüşümlerdeki bir başka önemli yöne eğildiğimizde görülür ki, modern devletin oluşmasında da temel nitelik arz eden, kavramlaştırma, kavramsal dönüşüm ve yeni kavramların sunulduğu teorileendirme çabaları öne çıkar. Çalışmamızın kapsamının sınırlı olması sebebiyle bütün kavramların incelenemeyeceği gerçeğinden yola çıkarak, sadece belli başlı temel alt başlıklar halinde meseleye eğilme ihtiyacı duymaktayız. Bu bakımdan,

⁸¹ Ayhan Bıçak, “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 5, Mart 2004, s. 60.

⁸² **A.g.m.**, s. 62.

⁸³ Eric Hobsbawm, **Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003, s. 254.

özellikle kavramların inşâ edilme sürecinde toplumsal meselelerin ve tarihî vakaların izdüşümünün göz ardı edilmemesi gerektiği düşünüldüğünden, konunun satır aralarında detaylardan kaçınarak bazı sosyolojik, tarihî ve felsefî süreçleri gelişimleriyle birlikte aktarmaya çalışacağız.

Modernite'nin dönüştürücü etkisi, zamana bağlı olarak kendi çerçevesi ve kaidelerine uyumluluğa zorlayan bir yapı inşâ etmiştir. Bu açıdan, modernleşmenin yansımalarının herhangi bir noktaya ulaşması, ulaştığı noktayı kendi normlarına uygun hale getirme çabasına girer. Toplumsal zeminde modernleşmenin ortaya koyduğu bu konformatif ve normatif buyurganlığı örneklendirme adına bazı tespitlere yönelebiliriz: David Apter'in sosyal roller üzerine eğildiği, **modernleştirme siyaseti** kapsamında ele aldığı düşüncelerini inceleyen Balandier'nün, Apter'in, modernleşmenin en doğrudan yansımasının yeni sosyal rolleri çıkardığı düşüncesine mercek tutar. Modernleşmenin etkisi ve yarattığı dönüşüm yansımalarıyla gelenekselci rollerin içerisine “uyumlayıcı” ve “yenileyici” roller eklenir. Esasında bu rollerin varlığı, toplumsal tabakaların çatışmacı yönünü siyasal zeminde çözme ihtiyacıyla ortaya çıkar. Sosyal tabakaların birbirine geçişliliği esnasında yaşanan ve uyuma direnen problemleri, modernleşmenin yansıması olan “yenileyici” ve “uyumlayıcı” gibi; dönüştürücü, konformist pratiklere ihtiyaç duyar.⁸⁴ Burada sosyal zeminde tabakalaşmış toplumların modernitenin gücüyle ne gibi modern dönüşümlere doğru yol aldığı görülmektedir.

Habermas, modern devlet bağlamında incelediği, temsilî kamunun modern kamusalığa dönüşümü konusuna eğilir. Onun açısından “zümresel otoriteler”in temsil gücünün azalması diğer bir yöne “modern anlamdaki kamusalığa” imkân tanır.⁸⁵ Bir “devlet etkinliğinin” gerekliliğini de beraberinde getiren bu yeni kamusalık, zümre otoritesi ile değil devletle aynı anlama gelen bir içerik yüklenir. Yeni kamusalık Habermas açısından: “... artık otoriteyle donanmış bir şahsın temsiliyetçi ‘saray’ına değil, meşru güç kullanımı tekeliyle donatılmış bir aygıtın kurallarla düzenlenmiş yetkilerine tekabül eder.”⁸⁶

⁸⁴ Georges Balandier, **Siyasal Antropoloji**, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010, s. 169.

⁸⁵ Jürgen Habermas, **Kamusalığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora–Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018, s. 79.

⁸⁶ **A.g.e.**, s. 80.

Modernite'yle birlikte sosyal ve politik dönüşümlerin yarattığı anlam kaymalarının yanı sıra felsefi soruşturmanın bir disiplini olan etik konusunda da bazı yenilikler vardır. Hemen her alanda olduğu gibi etiğin de realist, akılcı bir perspektifle irdelenmesi, zamanın şartları ölçüsünde yeni felsefi alt yapılar oluşturması doğal bir reaksiyondur. Düşüncenin Aydınlanma serüvenini yaşadığı XVIII. yüzyılın sonlarında da “sahici” kavramların bezediği bir etik ortaya çıkar. Bu, Taylor açısından “görece yeni ve modern topluma özgü bir şey”dir. Dayanağı ise Descartes ve Locke’un görüşlerine benzer, bireyci iz düşümlere sahiptir.

“Sahicilik etiği görece yeni ve modern topluma özgü bir şey, 18. yüzyılın sonunda ortaya çıktı. Öncülüğünü Descartes’ın yaptığı, herkesin kendine karşı sorumlu olarak, kendini düşünmesini gerektiren salt usçu bireycilik ya da Locke’un kişiyi ve kişinin iradesini toplumsal yükümlülüklerin önüne koyan siyasal bireyciliği gibi bireycilik biçimlerine dayanır.”⁸⁷

Teolojik görüşlerin aksine insanın öznelliğinde anlamını bulan bu etik düşüncesi, Tanrısallığa ve benzeri ilahî merkezlere değil, tamamıyla insanın iç sesinde kendini bulan bir konumlanışa sahiptir.⁸⁸ Modernleşmenin öznelliği vurgulayan görüşlerinin etik alanında da diğerleri gibi benzer dönüşümleri sergilediği, modernitenin kavramsal içeriğine paralel düşünceleri, başa aldığı görülmektedir.

Politik açıdan kavramların dönüşümünü irdelediğimiz de, Rousseau’nun, toplumsal sözleşmenin yarattığı “tüzel” ve “kolektif” durumların ne tür kavramlarla karşılandığı aktarımına tanıklık ederiz. Rousseau’ya göre, “Genel istem”i yaratan ortak sözleşmenin sunduğu tüzel kişiliğe eskiden “site” denirdi. Sonrasında ise bu “site”, “cumhuriyet” ve “politik bütün”e dönüşür. Burada bu politik topluluğun yani ona bağlı insan topluluklarının tüzel kişilikte yer aldığı konuma göre çeşitli kavramlarla nitelendiği de göze çarpar. “Politik bütün”ün üyeleri, bu tüzel kişiliğin karşısında: “*halk*”, “egemen gücün birer üyesi ise *yurttaş*”, “devletin yasalarına boyun eğen kişiler olarak da *uyruk* adını alırlar.”⁸⁹

⁸⁷ Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 31.

⁸⁸ A.g.e., s. 32.

⁸⁹ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 15.

Genel bir perspektifle bazı kavramsal dönüşümleri ele almanın yanında çalışmamızın temel içeriği kapsamında, son bölümde ele alacağımız Türk düşüncesi bağlamında, modern devletin kuruluşu, gelişimi, kurumsallaşması, yurttaşla dayalılığı ve amaca giden yolda istikametini belirlemesini sağlayan günümüz dünyasında da birçok açıdan geçerliliğini koruyan bazı kavramları alt başlıklar halinde ele almakta fayda görmekteyiz.

1.4.2.1. İlerleme Düşüncesi

İlerleme (progress) düşüncesi, düşünsel statikliğin ve tekdüzeliğin karşısında konumlandırılacak bir kavramdır. Özellikle Aydınlanma yüzyılı'nın ikinci yarısından itibaren vurgusu ve sesi daha yüksek çıkan ilerleme düşüncesi, sonraki yüzyıllardaki çeşitli felsefi çabaların kaynaklığını da yapar. İlerlemeden anladığımız (modernleşme özelinde), mevcudun daha medenî bir zemine kavuşma isteği, pozitivist görüşler etrafında ampirik verilerle bezeli bir düşünce sistemi yaratma gayesi, olarak özetlenebilir. İlerleme (progress), modernleşme sürecinde amaçlanan yeniliklerin, daha evrensel ve bilime dayalı esasların var edeceği inancının, felsefî bir yansıması olarak niteliğe bürünür. Bu açıdan İlerleme salt bir düşünce alanına ait değildir. Bilim, politika, devletin formu, sosyal yapı hatta tarihin felsefî açıdan irdelendiği çabalarda temel rol oynar. Çağrıştırdığı anlam itibarıyla da modern olana gönderim yapar. Öyle ki modern güzergâh, eskiye karşı yeni konumlanışın inşâ ettiği, eskiyle bağdaşan sapaklara uğramayan, çizgisel bir rotayı takip etmektedir. Özetle ilerleme bir tür aklın ileri yönlü adım adım gitmesi olarak değerlendirilebilir.

“Aydınlanma ilerlemesi”, görünüm olarak bir bütünlük ve amaçlılık etrafında şekillenir. Ampirik esaslar üzerine kurulu ilerleme düşüncesi “hoşgörü”, teolojik unsurların kaldırılması, “insan örgütlenmesinin, düzenini ve genel sağlığı iyileştirmenin zorluğuna ilişkin canlı bir farkındalığı fısılda[r]”⁹⁰ Bu görüşe ek olarak; ilerlemenin, moderniteyi oluşturan bir özelliğe sahip olmasından dolayı “sürekli olarak iyiye doğru geliştiği” düşünülen anlam bütünlüğüne sahip olduğu söylenebilir.⁹¹ Bu

⁹⁰ Jonathan Israel, **Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri**, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 18.

⁹¹ Fatmagül Berktaş, **Politikanın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 146.

açından insan aklının gelişmesi ile ilerleme düşüncesinin paralel hareketi, koşulların daha iyi olacağına inanılan çeşitli görüşleri de doğurmuştur.

İlerleme düşüncesi bir karşıtlık sembolü olarak da konumlanır. Bu doğrultuda Mill'e mercek tuttuğumuzda onun ilerleme düşüncesini gelenek karşıtlığı üzerinden bir cepheye oturttuğuna tanıklık ederiz. Mill açısından “Geleneklerin baş düşmanı, özgürlük, ilerleme ve gelişme ruhudur.”⁹² İlerlemenin amacı gelenekselliğin buyruğundan kurtulmaktır. İlerlemeyi sağlayacak temel unsur ise özgürlüktür. Mill, bu görüşler etrafında dünyanın kuruluşundan beri bu ilerleme duygusunun var olduğunu belirterek, ilerlemeyi diğer görüşler gibi Aydınlanma'ya ait bir sınıra dâhil etmez. İlerleme o denli büyüktür ki, onun açısından ilerlemeye sahip olmayan toplumların, sahip oldukları bir tarih dahi yoktur. İlerlemenin bireyselliği içerdiğini de belirten Mill, onun bu bireysel gücü kaybetmesiyle ancak nihayete ereceğine inanır.⁹³ Bir başka görüşünü ele aldığımızda Mill, Avrupa düşüncesinin çok-kültürlü yapısının “kültür çeşitliliği”ne önem atfetmesinin ilerleme düşüncesine önem vermelerini sağladığını düşünür.⁹⁴

İlerleme düşüncesinin, modernleşmenin de etkisiyle toplumlara faydalı yenilikler getirdiği şeklinde savunulan görüşlere zıt olarak eleştirel görüşler de vardır. Modernleşme tenkidi üzerine geliştirdiği düşüncelerini aktardığı *İmkânsız Devlet* metninde Hallaq, ilerleme düşüncesinin “hakikat” algısına atıf yaparak, ilerlemenin ölümsüz hakikatler içerisinde geliştirilen fıkirlere değil, sadece kendi yarattığı hakikate “referans” olduğunu vurgular. Modern düşüncenin en iyiyi bilme yanılgısı, “bilim ve teknikçilik” eliyle hakikati, kendine referans veren bir hakikati inşâ etmiştir.⁹⁵ “İlerleme doktrini” Hallaq açısından “... kendisi dışında ne bir temele ne de referansa sahiptir. Kendi otoritesinin kaynağıdır ve bu minvalde tanrıdır.”⁹⁶

1.4.2.2. Birey

Modernitenin insan merkezli bir akıl düşüncesinden yola çıkması, bu doğrultuda insanın özneleşmesi ve **Ben**'i öne çıkarma çabaları, insanın topluluk

⁹² John Stuart Mill, *Özgürlük Üzerine*, Çev. Berkay Tartıcı, Kutu Yayınları, İstanbul, 2019, s. 91.

⁹³ A.g.e., s. 92.

⁹⁴ A.g.e., s. 94.

⁹⁵ Wael B. Hallaq, *İmkânsız Devlet*, Çev. Aziz Hikmet, Babil Kitap, İstanbul, 2019, s. 44.

⁹⁶ A.g.e., s. 45.

içindeki konumunu da değiştirmiştir. Daha önceleri topluluk içinde tek başına bir değer taşımayan insan, aklın merkeze alındığı ve öznelliğin söz konusu olduğu andan itibaren **birey (individual)** olarak değerlendirilir.

Birey (Individual), İngiliz dilindeki “Person” kelimesiyle aynı anlamı taşımaz. Türkçe’ye “kişi” olarak çevrilebilecek “Person”a karşılık, “bölünemez” anlamında kullanılan “individual”, XV. yüzyıl itibarıyla kullanılmaya başlanmış, liberal düşünürlerin eseridir.⁹⁷ Birey’in kavramsal bir değere sahip olmasında yatan en temel görüşler, Aydınlanma çerçevesinde oluşturulmuş, rasyonel düşüncelerin izlerini taşımaktadır.⁹⁸ Russ ise birey düşüncesini Reform hareketlerine götürerek, “iman yoluyla İsa’ya ulaşmak” gayesinin arada herhangi bir aracı bulundurmama, doğrudan Tanrı ile iman bağı aracılığıyla irtibat kurma eyleminin birey düşüncesini yarattığını aktarır. Calvinist düşünce Birey konusunda kurucu bir niteliğe sahiptir. “... diğer kişilerden ayrı bir insan olarak, bağımsız, kendi başına hareket eden ve kendi iradesine bağlı olan birey Calvinist Reformla ortaya çıkar.”⁹⁹ Birey bu bakımdan toplum yapısının “birincil” unsuru olarak Calvin’in etkisiyle bir anlama bürünür.¹⁰⁰

Rönesans’la birlikte köklere inme, Antikite’deki bireyselliği ön plana çıkararak uygulamaya çalışma gibi farklı görüşler de mevcuttur. Tabi Rönesans’taki bu yeni adım, Kilise’nin kabullendiği doğaüstü güçlerin karşısında, insanı yok sayma tavrından kaynağını alır. Öte yandan Rönesans’ta tam anlamıyla bir Birey düşüncesinin görüldüğünü söylemek güçtür. Buna rağmen bireyselliğinin farkına varan, felsefi anlamda bu düşünceyi bir zemine oturtmaya çalışan özellikle sanat çevrelerinde, bu doğrultuda birtakım hamleler görülür.¹⁰¹

Toplumsal açıdan bakıldığında bireyin varlığının bir sözleşme ürünü olduğu görülmektedir. Modern öncesi toplumda ailenin “karşılıklı ilkesi”ne dayalılığı, biçimsel bir dönüşüm geçirmekte ve yerini birey’in öne çıktığı bir “sözleşmenin pratiğine bırakmaktadır.” Aile otoritesinin bir unsuru olan insan, kendine yüklenen görev ve sınır çerçevesinde bir “statü” unsuru iken, aynı insan Modernite’nin bireyi

⁹⁷ Abdullah Erol, **Bir Deifikasyon Öyküsü: Modern Devlet**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020, s. 134.

⁹⁸ **A.g.e.**, s. 135

⁹⁹ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 111.

¹⁰⁰ **A.g.e.**, s. 112.

¹⁰¹ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 32-33.

ortaya çıkarması ile bu tür “arkaik” bağlardan çözülme yaşamıştır.¹⁰² Bu açıdan bireyin varlığı “her üstün ilkeyi inkâr” eder. İndirgemeci bir yaklaşımla bireyi esas alan bir zemin oluşur. Bundan dolayı Birey, “lâdinî” bir düşüncenin dışavurumu olarak karşımıza çıkar.¹⁰³ Taylor’da ilke değişimi bakımından benzer bir yaklaşımı savunur. Modernite’nin kazanımları arasında birincil bir konum alan Birey, Taylor’a göre “İlke olarak insanlar onları aşan, güya kutsal buyrukların gereklerine kurban edilmiyor[dur] artık.”¹⁰⁴

Modernite’nin temel yorumlarına bakıldığında hemen her görüşün gelenek karşıtlığı üzerinden bir düşünce safını seçtiği görülür. Toplumsallığın ve toplumsal gücün unsuru olan insanın toplumun bir parçası olması işlevinden zamanla uzaklaşarak birey konumuna gelmesi de yine bu gelenek karşıtlığı çerçevesinde okunabilir. “Biz” bakış açısının “Ben” bakış açısına evrildiği bir biçimsel formdur esasında, Birey. İnsan yine kendi özgürlüğünü bu gelenek karşıtlığı üzerinden inşa eder. İşte bu sebeple, Birey; geleneğe muarız bir cephede konumlanması, toplum varlığı mâkûliyetinden uzaklaşması açısından bir karşıtlığa içkindir.¹⁰⁵

1.4.2.3. Liberalizm

Günümüzde daha fazla kapitalizm ve iktisadî kuramlarla nitelense de **liberalizm**, bireyin özgürlüğü, devletin bireye en az müdahalesi, eşitlik, sınıfsal ve statü bakımından bireylerin ayrıştırılmasına bir karşı çıkış gibi temeller üzerinde yükselmiştir. Liberalizm, John Locke’un, insanın yaşam hakkı, mülkiyet özgürlüğü gibi görüşleri etrafında felsefî bir zeminde Modernite’ye uygun ilk yansımalarını bulur.

¹⁰² Marc Abélès, **Devletin Antropolojisi**, Çev. Nazlı Ökten, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012, s. 31.

¹⁰³ René Guénon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul, 1999, s. 90.

¹⁰⁴ Charles Taylor, **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020, s. 10.

¹⁰⁵ Ortega y Gasset, **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, Çev. Neyire Gül Işık Metis Yayınları, İstanbul, 2015, s. 75.

İngilizce “Liberty”, “özgürlük”, “hürriyet”, “serbestlik” gibi anlamlar yüklenir. “Buradan hareketle liberalizmi, ‘özgürlüğü savunan bir düşünce’ olarak tanımlayabiliriz.”¹⁰⁶

Bireyciliğe dayalı bir anlayış üzerine inşa olunan liberalizm, rasyonel bakış açısına sahip, bireylerin bu noktada “hak ve özgürlüklerini güvence altına alan” bir yapı taşır. Liberalizm, Birey temelli olduğu için kolektif biçimli kurumların üzerinde konumlandığı Birey’i, “daha üstün kabul eder.” Liberalizmin, kolektif yapıya muarız içeriği, doğal olarak devlet denen organizasyonun da Birey’in varlığına hizmet etmesi gerektiğini öne sürer. Bu açıdan liberalizm devleti takdis etmek yerine, Birey’i kutsal sayar.¹⁰⁷

Son olarak ilk paragrafta belirttiğimiz liberalizm ve kapitalizmin iktisadî ilişkisine, liberalizmin daha iyi anlaşılabilmesi için kısaca değinmekte fayda görmekteyiz. Kapitalizme nazaran iktisadî açıdan daha teorik kalan liberalizm, “kapitalizmin kuramlaşmış biçimidir.” Liberalizme eş bir anlam bütünlüğüne sahip olmasa da, kapitalizmin düşünsel olarak liberal fikirlerden faydalandığı söylenebilir.¹⁰⁸ Birbirlerine indirgenemese de aralarındaki yakın ilişki, “Liberal”, “burjuvazi”, “birey”, “ekonomik insan” gibi çeşitli kavramların varlığıyla doğrulanabilir niteliktedir.¹⁰⁹

1.4.2.4. Milliyetçilik: Toplumun Tabiiyetten Yurttaşlığa Dönüşümü

Modernite ile birlikte sosyal hareketliliğin ortaya çıkardığı bazı kavramların içerisinde milliyetçilik, diğerlerine kıyasla daha politik bir gönderime sahiptir. Toplulukların millet/ulus gibi toplumsal konum bakımından daha homojen çağrışımlara dönüşümü, kimi düşünceleri ve sonrasında ideolojik kimliğe bürünecek bazı fikir temelli tavırları da yaratır. Milliyetçilik esasında bu çerçevede bir dönüşümün de reaksiyonu olması bakımından irdelenmesi gereken unsurların başında

¹⁰⁶ Coşkun Can Aktan, “Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm”, **Amme İdaresi Dergisi**, C.XXVIII, S. 1, Mart 1995, s. 3.

¹⁰⁷ **A.g.m.**, s. 4.

¹⁰⁸ Abdullah Erol, **Bir Deifikasyon Öyküsü: Modern Devlet**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020, s. 131.

¹⁰⁹ **A.g.e.**, s. 132.

gelmektedir. Çünkü modern devlete giden yolda toplulukların, yeni bir çehreye bürünmesi ve modern devletin bir içeriği olarak uluslaşmanın gerçekleşmesi milliyetçiliğin sistemleşmesini sağlamıştır.

Rousseau'nun “topluluk” ve “toplum” ayrımı üzerinden yaptığı örneklendirme ulusun anlaşılması için önemlidir. Onun “boyunduruk altına almak” ile “yönetmek” dikotomisi üzerinden irdelediği bu durum ulusun neyi çağrıştırdığını da dışa vurur. Kalabalıkların yönetimi boyunduruk altına alma eyleminden farklıdır. Çünkü “dağınık yaşayan insanların” buyruk altında bulunması onların ulus olmasını engelleyici nitelik taşır. Ulus olmayı engelleyici hamlelerin olduğu yerde “efendi-kölelik” sisteminin varlığı tesis edildiğinden, kamusal yarar ve “politik bir bütünlük”ten bahsetmek Rousseau açısından mümkün değildir.¹¹⁰

Milliyetçiliğin temel dayanağı ulusun, egemenliğinin ortaya çıkışıyla kişilerin toplamından daha büyük bir anlam ve güce atıf yaptığı vurgulanır. Doğal olarak hukukî bir dayanağa ihtiyaç duyan egemenlik burada ulusa istinat eder. Ulusun egemen unsurlar ile bezenmesi onda bir hukuki üstünlüğü de yaratır. Duguit'nin bu doğrultudaki tespiti, ulusun bireyin üstünde yer alan gücünü açığa vurarak birey ruhu ile ulus ruhu farklılığını bir karşıtlık üzerinden okumasını sağlar:

“Ulus, onu oluşturan bireylerin toplamından farklı bir kişiliktir, ulus olarak bir bilinç ve iradeye sahiptir; her ikisi de, bireysel bilinç ve iradelerden farklı, tek ve toplu bir bilinç ve iradedir ya da bazen dendiği gibi, bireysel ruhlardan farklı bir ulusal ruh vardır.”¹¹¹

Habermas, ulus algısını “devlet halkı” kavramlaştırmasıyla öne sürer. Onun bu hukuksallığı çağrıştıran tanımını dışında bir de genel bir açıklamaya yöneldiği görülür. Ulus, kültür ve tarihe içkin dil ile kökenin var kıldığı bir topluluk haline gelir. Ulusun ayrıca devlet ile benzer oluşum süreçlerinden geçmesine rağmen “koşut”luk içerisinde aynı tarihsel süreçlerin eseri olduğu düşünülmemelidir.¹¹² Habermas, ulus ile devletin modern dönemde benzer ifadelerle anılagelmesi bunun neticesi, kavramların

¹¹⁰ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 12.

¹¹¹ Léon Duguit, “Egemenlik ve Özgürlük”, **Devlet Kuramı**, Çev. Didem Köse, Sedef Koç, der. Cemal Bâli Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Temmuz 2000, s. 391.

¹¹² Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak: **Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler**, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 16.

kaynaşmasından dolayı ortaya çıkabilecek koşutluk algısının oluşmaması için ulusun etimolojisine inmeyi doğru bulur. Çünkü ulus, modern devletin neticesinde “devlet halkı” kavramıyla karşılanırsa da modern dönemle birlikte devlet ile ulus bir aradadır. XVIII. yüzyıl itibarıyla “soy-ulusun”, “halkçı-ulus”a evrilişi hem etimolojik farklılığı öne çıkarırken hem de düşünürler özelinde bir bilinç değişimini şart koşmuştur.¹¹³ Ulusun cumhuriyetleri demokratik bir kimliğe bürümesi sebebiyle öncü rolü vardır. İşte bu noktada Habermas’ın ifadesiyle “ulusçu buluş” yöneten kademesine faal olarak katılması noktasında toplumu hazırlamıştır. “artık bir ‘ulus’a ait olmak düşüncesiyle, o ana kadar birbirlerine yabancı olan kişiler arasında dayanışmacı bir ilişki kurulmuştur.”¹¹⁴

Renan ise ulusun tarihsel olarak yeni bir karakter taşıdığını söyler. Kadim ve antik medeniyetlerin varlığı bir ulusu imlemez. Onlar “güneşin ve göğün bir evladı tarafından yönetilen sürülerdi.”¹¹⁵ Renan’ın “ruh” ve “hissiyat” üzerinden tanımlamaya koyulduğu ulus kavramı iki umde üzerinde oluşum gösterir. Bunlar geçmişin ve şimdinin zamanı içerisinde yer alır. İlki, zengin müşterek bir hatıralar mirası üzerinden ortaya çıkarken diğeri ise müşterek karar ve yaşama arzusu üzerinden biçimlenir.¹¹⁶ Ulus, dayanışma üzerinden bir geçmişe gereksinir, şimdinin ise pratikleri üzerinden tekrar edilir.¹¹⁷ Bu tür düşüncelerin sonunda ulusu bir tanıma oturtur Renan:

“İnsan ne ırkının ne dilinin ne dininin ne nehirlerin akışının ne sıradağların yönünün kölesidir. sağlıklı bir akla ve sıcak bir kalbe sahip büyük bir insan topluluğunu ahlaki bir bilinç yaratır, bu bilince ulus denir.”¹¹⁸

Uluslaşma, beraberinde eskinin tabiiyetinin modernite aracılığıyla yok edilmesi, onun yerine yurttaş olarak bireyin var kılınması açısından bir dönüşümü hazırlamıştır. Eskinin yönetim mekanizması karşısında pasif karakterli tebaa, modern

¹¹³ Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 18.

¹¹⁴ A.g.e., s. 19.

¹¹⁵ Ernest Renan, **Ulus Nedir?**, Çev. Gökçe Yavaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016, s. 34.

¹¹⁶ A.g.e., s. 50.

¹¹⁷ A.g.e., s. 51.

¹¹⁸ A.g.e., s. 52.

devlete giden yolda uluslaşma ile yurttaş kimliğine bürünür. **Yurttaşlık** bu yeni içerikle salt bir devletin topluluğu değil, aksine egemenliğe sahip, yönetimde pay sahibi olan, yöneten konumuna yükselen bir anlamı da imlemektedir. “Ulus, haklarını geri almış yurttaşlardan oluşan, türdeş ve oybirlikli bir bütündür.”¹¹⁹

Ulus ve yurttaşlık bilinci ekseninde, bu kavramları teorik olarak besleyen ve onların düşünsel dışavurumu olarak değerlendirilebilecek milliyetçiliğe mercek tuttuğumuzda, onun modernleşme sürecinin bir parçası olduğu gerçekliği ile karşılaşırız. Modernleşmenin bir parçası sebebiyle sadece teorik bir sese sahip olmayan milliyetçilik, pratik yönüyle toplumları tetikleyici bir dinamizmi de içerir. Bu doğrultuda milliyetçiliğin tarihsel sürecin ürünü olarak ortaya çıkışı hususunda Özkırımlı’nın tarihlendirmesi milliyetçiliğin genel hatlarını bizlere sunar. Ona göre milliyetçilik, Herder ile Fichte ve Rousseau ile Kant gibi filozoflar çerçevesinde XVIII. yüzyıla uzanmaktadır.¹²⁰ Ardından bir tanıma yönelen Özkırımlı, milliyetçiliğin bilincin şekil alması ve dünyanın anlamlandırılması noktasında bir söyleme karşılık geldiğini vurgular. Milliyetçilik, kimliklerimizin belirlenmesi, konuşma ve tutumlarımızın yönlenmesinde etki sahibi olan “bir görme ve yorumlama, bir algılama biçimi”dir.¹²¹ Çeşitli kuramlar çerçevesinde farklı yorumlamalarla irdelenen milliyetçilik, modernistler eliyle de bir yoruma konu olmaktadır. Milliyetçilik, sanayi devrimi sonrası kapitalizmin gücüyle, merkezi devletler kurulması ve kentlilik nüfusunun artmasıyla lâikleşme dâhil birçok unsurun bileşiminden inşâ olmuştur. Milliyetçilik bu sebeple bu tarihsel sürecin içerisindeki sosyal ve iktisadî değişimlerden bağımsız değerlendirilemez. Modernite öncesi milliyetçiliğin varlığının mümkün olmaması ise o zamanlara has koşulların, modernizmle birlikte ortaya çıkan koşullardan farklılık göstermesinden dolayıdır. “Bu koşullar modern çağda oluşup başka bir deyişle, milletler ancak milliyetçilik çağında sosyolojik bir gereklilik haline gelir.”¹²² Ayrıca Özkırımlı’nın modernistlerin milliyetçilik algısı konusunda ikazını dile getirdiğimizde diyebiliriz ki, bütün

¹¹⁹ François Furet, **Devrim’in Yorumu: Fransız Devrimi’ne Üç Yaklaşım Biçimi**, Çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 63.

¹²⁰ Umut Özkırımlı, **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016, s. 12.

¹²¹ A.g.e., s. 14.

¹²² A.g.e., s. 102-103

modernistler milliyetçilik bahsinde aynı düşünceler etrafında görüş geliştirmemiştir. Onlar genel itibarıyla milliyetçiliğin modernite ile birlikte çıktığı, onun bir ürünü olduğu hususunda ortak bir fikre sahiptir.

Milliyetçilik politik yönünün yanı sıra felsefî bir arka planı da barındıran bir yapı arz eder. Özellikle XVIII. yüzyıl “ilim felsefesi”nin evrenin değişmez kurallara dayalı bir hareketi olduğu görüşüne dayanması, ulusların da benzer bir dayanakla düzenlenmesi, evrenin işleyiş kurallarıyla tasarlanması gerektiği görüşünün belirmesinde etkili olur. Toplumların milliyetçilik ekseninde ebedî bir mutluluğa kavuşması bu değişmez kurallarla tasarısına bağlıdır.¹²³ Ayrıca onun doktriner yapısına eğildiğimizde bazı imkânları beraberinde getirdiğine tanıklık ederiz. Bunlar; güç kullanımının meşruiyeti, kendi iktidarını oluşturma, devletlerin oluşturduğu topluluğu düzenleyen bazı kıstaslar yaratma vb. gibi imkânlar olarak sıralanabilir. Bir de milliyetçilik, bu ifade edilen imkânların dışında ulusların kendilerini yönetmesini de “tek meşru hükümet” sistemi olarak gördüğünü ileri sürmektedir.¹²⁴

1.5. ORTA ÇAĞ (SKOLASTİK) SİYASETİNİN MODERN SİYASETE DÖNÜŞÜMÜ

Modern siyaset öncesinde hâkim olan düşünce, Orta Çağ’ın karakteristiğine uygun şekilde kilise temelli idi. Kilisenin mutlak olanı temsiliyeti ile egemenliğin tek merkezi olma rolü, devlet ile sosyal ve siyasî çevrelerin üzerinde bir kontrol otoritesi sağlamıştır. Gücün bir merkezden kontrolü, doğal olarak kitlelerin yönetimde ifade imkânını engellediğinden, kalabalıkların toplumlaşma gibi daha aktif hâle gelme dönüşümüne de imkân tanımamaktadır. Bunun doğal bir neticesi olarak, siyaset denilen yönetimin büyük oranda bir parçasını oluşturan temel unsurun; dışarıya karşı izole, daha kapalı ve halktan kopuk sınıflar eliyle ilâhî donatıların mercii mevkiine hapsedilmesini sağlamıştır.

Skolastik siyasete mercek tuttuğumuzda dışarıya yansıyan durum, onun Orta Çağ Hristiyan anlayışının yarattığı düşünce zemininde inşâ olduğudur. Bu hususta

¹²³ Elie Kedourie, **Avrupada Milliyetçilik**, Çev. M. Halûk Timurtaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1971, s. 2.

¹²⁴ A.g.e., s. 1.

doğrudan bir tanıma yönelmek yerine Skolastik siyasetin ne tür bir anlam ve kavramlar bütününe barındırdığı ile bu kavramların modern olana geçişte ne gibi anlam kayıplarına uğradığını tespit etmek bu başlıktaki asıl konumuzu teşkil etmektedir. Konu bu noktada yorumlandığında **Skolastik** ile **Modern** arasında bir mukayese gerektirdiğinden dönüşümün, Skolastik’ten kopuşun, karşılaştırmalı yöntemlerle ele alınması zorunluluğu ortaya çıkmaktadır. Bu başlığımızı bu çerçevede izaha çalışacağız.

Modern siyaseti anlamada fayda vereceğini düşündüğümüz Skolastik olanın neyi çağrıştırdığı konusuna eğildiğimizde görülür ki, Antikite’ye uzanan bir tarihsel sürecin etkililiği öne çıkmaktadır. Skolastik olanın ilk temelleri “Aristoteles’in felsefi çalışmalarının ana gövdesinin yavaş yavaş yeniden keşfedilmesiyle atıldı”¹²⁵ Bununla beraber bazı Arapça metinlerin Piskopos Raymond gibi bazı kişilerin eliyle Latince tercümeleri, özellikle Kuzey Avrupa’nın çeşitli üniversitelerinde değişime yol açar.¹²⁶

Skolastik sözcüğü Russ’a göre “pejoratif bir anlam”ı çağrıştırmaktadır. Soyut olana ve düşünce alanına atıf yapar. Skolastik insan ise inanç ile aklın birleşiminden bir öğreti çıkarmaya çalışan bir profili yansıtır. Skolastik düşüncenin tarihlendirmesine yöneldiğinde düşünürün, IX. yüzyıl ile XII. yüzyıl aralığında Skolastik düşünce üzerinde Augustinus’un ve Yeni Platonculuğun etkililiğini öne sürdüğü görülür. Sonraki tarihlendirmede ise Skolastik düşünce XIII. yüzyılda, felsefi zeminde Aristotelesçiliği ile öne çıkar.¹²⁷

Akal, Skolastik düşüncenin siyasete bakışını soruşturduğu makalesinde, Skolastik düşüncenin siyaset uğraşını, “dünyevî”liğinden dolayı ikincil bir konuma taşıdığını vurgular. Uhrevîliğin dışında bir alanda bulunan siyaset, “önemsizleştirilmiş”tir, “üstelik kirli kılınmıştır.”¹²⁸ Tespitler gösteriyor ki moderniteden farklı bir siyaset algısına sahip Skolastik düşünce, modernitenin yarattığı dünyeviliğe içkinliği reddetmektedir. Ayrıca Akal, Skolastik düşüncenin hukuk algısına ışık yaktığında ortaya çıkan hukuksal değerlerin Skolastik düşünce için

¹²⁵ Quentin Skinner, **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri 1: Rönesans**, Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2014, s. 69.

¹²⁶ A.g.e., s. 70.

¹²⁷ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 79.

¹²⁸ Cemal Bâli Akal, “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 19.

metafizik ve aşkın görünüme sahip olduğunu öne sürer. Modern düşüncenin gerek siyaset gerekse hukuk algısı ise, toplumda karşılığını bulan ve meşruiyetini dünyada temellendiren bir görünüm arz eder. Siyaset, dünyanın müdahaleye açık yani değişmeye imkân sağlayan yönüyle kendine modern dönemde bir dünyevî alan bulacaktır. Özetle, meşruiyet üzerinden Skolastik ve Modern siyaset ayrımı yapıldığında meşruiyet düzleminin dünya ile öte âlem tasavvuru üzerinden bir ayrıma uğradığını göz önüne almak gerekir. Mutlak olan Skolastik düşüncenin zemini iken, çok yönlülük ve değişime açıklık modern olanın ruhunu temsil etmektedir.¹²⁹

1.5.1. Skolastik Siyasetin Kavramlar Üzerinde Anlam ve Eylem Kaybı

XI. yüzyıl itibarıyla gelişme gösteren Skolastik düşüncenin sadece kendi dönemi içinde dinsel hegemonyayı tesis ettiği ve salt bir dönemi etkilediği görüşleri, doğruluktan uzak bir yapıdadır. Moderniteyi hazırlayıcı rol olan Rönesans'ın ilk nüvelerinde Skolastik düşüncenin felsefî motifler barındıran etkileri bilinmektedir. Felsefî düşüncenin bir reaksiyon olarak moderniteyle birlikte Skolastik düşüncenin karşısında konumlanması, zıt biçimde gelişme gösterdiği kabulü bir ifade çizgisi olsa bile, Skolastik düşüncenin içerisinde ortaya çıkan düşünsel hareketliliğin itici gücüyle Rönesans'ın gelişme yönünde bir zemin arama çabası, felsefî tarih içerisinde kabul edilen doğrulardandır. Timuçin'in bu doğrultuda ifadesi de buradaki aktarımlarımızı doğrular ölçüler içerir. Çünkü onun öne sürdüğü iddia, Skolastikliğin düşünsel yönünün “Rönesans'ı hazırlayan ussal düşüncenin gelişimine kapı açmıştır.” ifadesinde kendini saklar. Ayrıca başka bir felsefî alan olan **Estetik** duyumsamanın yarattığı çerçevede de Rönesans'ın ilerleyişi, bir önceki düşünce döneminin bazı soyut gerçekliklerini görsel canlılıklara dönüştürür. Ardından soyut içeriklerin anlam kaybı, dinsellikten kopuşun ilk işaretini gerçekliklerin benimsenmeye başlamasıyla, ortaya çıkarır.¹³⁰ Bir diğer benzer düşünceyi de Akal, devlet özelinde ele alır. Orta Çağ Hristiyan düşüncesi ile lâik modern devlet düşüncesinin birbirlerinde “silinemeyecek

¹²⁹ Cemal Bâli Akal, “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 20.

¹³⁰ Afşar Timuçin, **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012, s. 9.

izler” taşıdığını vurgular: “İnsanların devleti ya da Bir’i düşünebilmesi için tektanrı inancının belirmesi gerekiyordu. Bu inanç, laik modern devlet düşüncesiyle, Orta Çağ hristiyan düşüncesi arasındaki köprüdür.”¹³¹

Russ’un yukarıdakine benzer ancak teoloji yönü ağır bir düşünsel dönüşümü işaret ettiği görülür. Bu dönüşüm, pagan içerikli Yunan-Latin natüralizminin, “Hristiyan Devrimi” ile kazanılan yeni düşünsel çehreyle “antik felsefe”yi tamamladığı iddiasıdır.¹³² O, “Hristiyan Devrimi” ifadesiyle Yunan-Latin natüralizminin yarattığı dünya anlayışını, Hristiyanlığın bertaraf etmesi gibi bir tespitle izah eder. “Hristiyanlıktaki Mutlaklık anlayışı Yunan-Latin dünya görüşünü altüst etmiş ve başta diriliş olmak üzere birçok yeni kategori yaratmıştır.”¹³³ Bu, o döneme göre yeni bir felsefi düzenin de açıklamasıdır. Modern düşünce de bu mutlaklığı kaldırarak teolojik unvanların mekânı olan Skolastik siyaset alanına dünyevî bir anlam kazandırmıştır. Bize göre, Skolastik düşüncenin Modern düşünceye geçiş süreci de, benzer güzergâhta ilerleyip, anlam ve eylem dönüşümü yaşadığı için devrim olarak nitelendirilebilir. Çünkü politik görüş artık teolojinin buyruğu altında değildir. Genel bir örneklendirmeye de görülür ki; Fransız Devrimi, Aydınlanma, Sanayi Devrimi gibi dönüşüm sağlayıcı, düşünsel ve tarihî olaylar dizileri, görüşümüzü destekleyici nitelik taşımaktadır.

Moderniteye geçiş sürecinde Skolastik düşünceden kopuş, anlam ve eylem kaybı yaşayan bazı temel kavramlar üzerinde görülmektedir. Düşüncelerin doğal bir sonucu olan kavramların bu nitelik kaybı, siyaset ve felsefe ile yakınlık taşımalarından kaynaklı daha tümel (evrensel) bir anlam yüklenmelerine de yol açar. **Ahlâk, hukuk, yönetici** gibi birbirinden kısmen bağımsız alanlara gönderim yapmalarına rağmen bu ve benzeri kavramlar, siyaset ve felsefe ile bir düşünce sisteminin içerisinde benzer rolleri yüklenir. Bu doğrultuda **ahlâk** özelinde bir eylem kaybını ele aldığımızda öne çıkan görüntü, modern siyaset kuramının içeriğini de bir yönüyle yansıtan Machiavelist perspektiftir. Machiavelli’nin iktidarı bir amaç doğrultusunda ele

¹³¹ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 40.

¹³² Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 58.

¹³³ **A.g.e.**, s. 60.

geçirmek için her eylemi meşru gören düşüncesi¹³⁴ ile Skolastik düşüncenin teolojik kaidelerinin amaca ulaşmada her eylemi ahlâkî olarak meşru görmemesi, Skolastik düşünce ile Modern düşüncenin siyasal zeminde amaca ulaşma rotalarının anlam ve eylem farklılığını öne çıkarmaktadır.

Hukuk gibi toplumsal birlikteliği sağlaması gücüyle öne çıkan teorik ve pratik uygulama alanlarına sahip kavramlar, Skolastik düşüncenin hâkim gücü gevşedikçe kendilerine bir alan bulur. Bundan dolayı hukukun kaybettiği anlam ve eylemin yerine yenisinin inşâ edilmesi, yeni bir alanın yaratılmasıyla mümkün hâle gelir. Sonrasında Skolastik düşüncenin tesis ettiği hukuk düzenindeki aşkın olanın merkezî konumu, yerini modern düşünceyle birlikte dünyevî olana bırakır. Bir karşılaştırmayla aktardığımızda, hukukun yeni alan üzerindeki yeniden inşâsı, Skolastik ile Modern düşüncenin farkı ve hukuk kavramının modern toplumlar içerisindeki yeni büründüğü niteliği göstermesi bakımından bu kavramın öneminin öne çıkacağı kanaatindeyiz. “Yasa’yı düşünme açısından toplumlar iki tipe ayrılabilir”; ilkinde “dünyevi uygulamayı belirleyen kurallar” aşkın olanı referans verir. Yasa, dünyevî olandan daha üstün bir merkezde, değişime imkân tanımayan bir hâldedir. Diğer toplum tipinde ise, insan zihninin eseri olan bir hukukun varlığı söz konusudur. Bu toplumda “pozitivist ve ussal yaklaşım hakimdir.” Mutlaklığın değiştirilebilir olmayan yönü yerine, ussal olan hâkimdir. Hukukun bu iki tipinden ikincisi modern toplumların yine kendi gibi modern devleti oluşturmada uyguladığı hukuk kurallarını çağırıştır.¹³⁵

Yönetici, toplumların politik temsiliyetini taşıma yönüyle tanınır. Bu nedenle modernitenin halka sunduğu kazanımlar sayesinde halkın iradesinden bağımsız bir söz söyleme hakkına sahip değildir. Yönetilenlerin yönetimde pay sahibi olması da yöneticinin yönetim iradesinin kurallarından en temel gerçekliği barındırır. Skolastik düşüncenin hâkim olduğu dönemde ise aksi yönde bir anlam ve eylem bütünlüğü mevcuttur. Yönetenin tek meşruiyet merkezi olması ve teolojik imtiyaza sahip olduğu inancı Skolastik yönetim idealinin en temel gerçekliğidir. Doğal olarak toplumsal ve politik olguların anlam bütünlüğünün farklılığını da bu iki farklı yönetici tasavvurunda

¹³⁴ Gianfranco Poggi, **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, Çev. Aysun Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016, s. 22.

¹³⁵ Cemal Bâli Akal, “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 18.

görmek mümkündür. Kitlelerin hesaba katılmadığı, hükümdarların buyruk merkezi olduğu Skolastik yöneticinin anlam ve eylemi, “halk topluluklarının sesi[nin] daha fazla dinlenmekte” olduğu, yönetenin eylemlerini kontrol eden bir anlam ve eylem gücüne dönüşmüştür.¹³⁶

1.5.2. Orta Çağ Düşüncesinden Modern Düşünceye Geçiş ve Hümanitenin Yükselişi

Merkezî sistemin kurucu gücü, moderniteye giden yolda Tanrı’nın elinden, **İnsan** denilen dünyevî alana ait olan temel unsura teslim edilmiştir. **Tanrı-merkezli** anlayışın düşünsel ve sosyal yaşamı tasarlayan rolü, **İnsan-merkezli** felsefî anlayış etkinliğini artırmasıyla İnsan’a geçmiştir. Burada İnsan sadece toplumsallığın pasif bir elemanı değil, beşerî/dünyevî kimliği ile dünya-dışı kurucunun elinden bütün tasarlayıcı araçları alması bakımından aktif bir tasarımcı konumundadır. İşte Hümanite ya da Hümanizm dediğimiz Rönesans ile doğrudan irtibatlı bu felsefî düşünüş böyle bir zemin üzerinde büyümeye başlar. Bunlara ek olarak, Hümanizmin erken dönem habercilerinden Pico’nun insanı mucizevi bir varlık olarak değerlendirdiği görüşlere başvurmayı uygun görmektedir. Pico, düşüncelerinde insanı, Tanrısal olanın önem atfettiği bir mevkiye yükseltir. Bu açıdan o, Rönesans dönemi içinde Hümanite ruhunun öncüllerinden biri olarak tanımlanabilir. Pico, düşüncelerinde Tanrısal unsurlarla insana seçkin bir çerçeve çizse de, onun büyük ölçüde Hümanizmin insan-merkezli tutumuna yaklaştığını görmek mümkündür:

“(…) her şeyi usun kurallarına göre yargılayıp ayırt eden bir filozof görürseniz onu ululamanız gerek. O, yersel değil göksel bir varlıktır. Son olarak gövdesine aldırmayan, bütün usun iç odasına çekilmiş katkısız bir düşünür görürseniz orada ne yersel ne de göksel bir yaratık değil, insan etine bürünmüş daha yüksek bir tanrısal varlık vardır. O zaman insana kim hayranlıkla bakmaz. Kutsal Musevi, Hristiyan yazılarında insanın kimi zaman “etin tümü” kimi zaman da “her yaratık” diye gösterilmesi nedensiz değildir.”¹³⁷

Çoğu kaynaklarda aktarıldığı gibi Hümanizm bir edebî arayışın sonucu olarak estetik düzlemde kendine yer bulur. Hümanizm, başlangıçta Platon’un *Diyalogları* ile

¹³⁶ Gustave Le Bon, **Kitleler Psikolojisi**, Çev. Hasan Can, Tutku Yayınevi, İstanbul, 2014, s. 13.

¹³⁷ Pico Della Mirandola, **İnsanın Değeri Üzerine Söylev Ya da Rönesansın Manifestosu**, Çev. Levent Özşar, Biblos Yayınevi, İstanbul, 2020, s. 29.

Plotinus'un *Dokuzlukları*'na sonrasında ise Yunan-Latin düşüncesinin edebî kaynaklarına dönmeyi amaç edinen entelektüeller eliyle ilk adımlarını atar. Yine genel kabullere göre "XIV. yüzyılda, İtalya'da Petrarca ile birlikte hümanizm düşüncesi yeşermeye başlar." Orta Çağ'ın da sonlandırıcısı olarak değerlendirilen hümanizmin yükselişi edebiyattan felsefi olana doğru bir çizgide ilerler.¹³⁸ Hümanizm, Rönesans ile irtibatlı bir duyuş ve düşünüş biçiminin ifade şekli olsa da, bu kavramın kullanımını Rönesans'ta görmek mümkün değildir. İlk olarak, XVIII. yüzyıl sözlüklerinde "ortak insanlık değeri ve sevgisi" gibi müştereklik atfeden anlamıyla görülür. Bu konuda Russ'un tespitine göre, 1845'li yıllarda, Hümanizm "insanı ve onun aydınlanmasını hedefleyen öğretiyi ifade eder." 1877 yılına gelindiğinde ise Hümanizm, Rönesans hümanistlerinin temsil ettiği "entelektüel hareketi" simgeler.¹³⁹

Hümanizmin estetik kaygılar etrafında Yunan-Latin metinlerine yönelmeyi gaye edinen tavrı, Hümanite düşüncesinin zamanla gelişimiyle kutsal sayılanı yeniden yorumlama eylemine doğru ilerler. İnsanın merkezîliğini yücelten bir görünüm aldıkça Hümanizm, Tanrı-merkezli temel ilkelerden uzaklaşır: "Simgesel olarak ifade edilirse, yeryüzünü fethetmek bahanesiyle gökyüzünden yüz çevirmek söz konusuydu."¹⁴⁰ Laisizmin ilk biçimlerini de görmenin mümkün olduğu Hümanizm, amaç edindiği insanın yarattığı dünyevî ölçüleri de temel araçlar olarak kabul eder. Bu nedenle, eleştirel bir yaklaşımla ifade edildiğinde Hümanizmin, temel amaç ve argümanı insanın maddî yönünün tatmin edilmesidir.¹⁴¹

Hümanite'nin yükselişi ile birlikte Hıristiyanlığın temel metinlerine inilme noktasında bir çaba görülür. Buradaki temel amaç Kilise otoritesini sorgulamaya açma ve dünyevî olanın, kendisini Tanrı'nın eli sayan din adamlarına karşı güçlenmesini sağlamaktır. İnalıcık, bu çabayı "kökleşmiş hurafelere ve dönemin kilise kurumlarına karşı adeta bir silah" hazırlamak olarak değerlendirir. Bu çerçevede Erasmus'un *Deliliğe Övgü*'sü tam olarak bu gaye ile kaleme alınmıştır. Kilisenin ıslahı görüşü etrafında kaleme alınan metin sayesinde Erasmus, topyekûn bir din reformcusu

¹³⁸ Jacqueline Russ, *Avrupa Düşüncesinin Serüveni*, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 82.

¹³⁹ *A.g.e.*, s. 113.

¹⁴⁰ René Guénon, *Modern Dünyanın Bunalımı*, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul, 1999, s. 43.

¹⁴¹ *A.g.e.*, s. 44.

sıfatıyla belirlemiştir.¹⁴² Erasmus, alegorilere sıklıkla başvurduğu, bir yönüyle de moderniteye kurucu ve hazırlayıcı katkılar sağlayan bu metinle, din adamları tenkidi üzerinden teolojik ve politik içerikli bir manzara çizer. Onların insanlardan izole yaşamını ve insanlar için sahip oldukları temel yargıyı eleştirel bir biçimde, benzetmeler aracılığıyla aktarır:

“Din adamları Özsaygı’nın olağandışı etkisinden memnundurlar; mutluluklarından gökyüzünün üçüncü katına çıkar ve birbirlerine küçük Tanrılar gözüyle bakar ve hayali Olympos’larından, öteki ölümlülere merhamet bakışları atarlar; ölümlüler onların gözlerinde ayaklarının dibinde sürünen aşağılık hayvanlardır.”¹⁴³

Yukarıda Hümanite ile birlikte Laisizmin ilk yansımalarına tanıklık edildiği vurgulanmıştı. Bu durum, salt dinî yorumlama alanında yapılan bir hamlenin yüzeye çıkışı değil, politika gibi yönetim yani güç merkeziyle doğrudan ilişkili olan bir pratiğin yansımaları da imlemektedir. Modern devlete giden yolda Tanrı-merkezliliğin farklı toplumsal mercilerdeki güç kaybını Hümanizmle birlikte Machiavelli’de görmekteyiz. Machiavelli, modern politika biliminin kurucu figürüdür. Onun düşünceleri, politikanın insan doğasına has özellikleri temel edinmesi gerektiği etrafında biçimlenir. Machiavelli, iktidarın tesisi için başvurulabilecek bütün yolların geçerli kılınması, gerektiğinde toplumun düzenini tesis için dinî argümanların bile bir araç olarak işe koşulması gerektiğini savunur. Fakat dine araç görevi dışında temel bir rol biçilmemelidir. Çünkü “Machiavelli hep papanın cismanî egemenliğinin, kudretli bir İtalyan devletinin kurulmasına daima bir engel olduğunu ispata çalışmıştı.”¹⁴⁴

Machiavelli, en ünlü eseri *Prens (Hükümdar)*’de kendisinin Floransalı bir aristokrat olması sebebiyle ülkesi İtalya’nın çok parçalı yapısından duyduğu kaygının ve olumsuzlukların nasıl giderilmesi gerektiğiyle ilgili temel görüşlerini yansıtır. Bu durum, İtalya’nın XVI. yüzyıldaki temel probleminin “ulusal birliğini sağlamak”

¹⁴² Halil İncelik, **Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 161.

¹⁴³ Erasmus, **Deliliğe Övgü**, Çev. Ömer Şarlak, Ataç Yayınları, İstanbul, 2014, s. 87.

¹⁴⁴ Gaetano Mosca, **Siyasî Doktrinler Tarihi: Eski Çağ’dan Zamanımıza Kadar**, Çev. Semih Tiryakioğlu, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2019, s. 101.

olduğu görüşüyle özetlenebilir. Çünkü bu sorunu, teorileştirme seviyesinde ilk Machiavelli öne sürer.¹⁴⁵

Prens'in modern siyaset disiplinlerinde ve politik felsefe alanındaki temel izdüşümleri ahlâk ile siyasetin ayrıldığı noktada da ortaya çıkar. Machiavelli, belirlenen amaca ulaşmada bütün politik eylemlerin meşru görüldüğü, iktidarın tesisi ve devamlılığını sağlayıcı adımların ahlâkın sorumluluğundan yalıtılması gerektiği düşüncesini de savunur. Modern olanı politik bağlamda öne çıkarması bakımından Machiavelli kurucu bir rol sahibidir. Ayrıca, merkezî unsur olarak “Devlet”i içselleştiren Machiavelli, “modern anlamı içerisinde devleti kullanır.”¹⁴⁶

Görüldüğü üzere Hümanizmin yükselişi ile hem dinî konular üzerinden hem de politik problematikler üzerinden modern düşünceye ve **Modern Devlet**'e geçişi mümkün kılacak teorik adımlar atılmaya başlanmıştır.

1.6. SİYASÎ DÖNÜŞÜMÜN ETKİSİYLE: YENİ DÜNYA-YENİ DEVLET

Bu başlığa kadar olan kısımda, **Yeni Dünya** ve **Yeni Devlet**'i hazırlayıcı olayları; devletin sosyal, politik, felsefî altyapıda kavramsal dönüşümlerini; düşünce zemininde ortaya çıkan bazı teorik görüşlerin hangi veçhelerden geçerek **Modern Devlet**'i hazırlayıcı rollere büründüğünü aktarmaya çalıştık. Bu başlık itibarıyla artık devletin yenileşmenin etkisiyle kurumsal kimliğine dair daha teorik ve kısmen daha biçimsel yönüne bir geçiş yapmayı hedeflemekteyiz. Ayrıca çalışmamızın merkezini oluşturan ve Türk düşüncesi etrafında şekillenen, son dönem (büyük ölçüde II. Meşrutiyet sonrası) devlet telakkilerinin daha iyi idrak edilebilmesi için hazırlayıcı konumda bulunan bu başlık, son bölüme bir ön giriş niteliği de taşır. Metin içerisinde zaman zaman kullanacağımız **Yeni Dünya** ve **Yeni Devlet** ifadeleri, özel bir kavramlaştırma ya da belirli hatlara sahip bir tarih aralığından öte, moderniteyle birlikte biçimsellik kazanan, kurumsal ve sosyal yapısıyla bir önceki yönetim

¹⁴⁵ Alâeddin Şenel, **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2011, s. 311.

¹⁴⁶ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 127.

anlayışlarından farklılık gösteren, ulus temelinde inşâ edilmiş devlete gönderim yapmaktadır.

1.6.1. Modern Devlet Nedir, Ne Değildir?

Modern devlet Batı'yı kapsamaktadır. Hem coğrafi hem de politik bir kavramlaştırma halini almış Batı, modern devletin mimarı olarak kabul edildiğinden modern devlet olgusunun merkezidir. Bu merkezin oluşmasında bilimsel gelişmelerin hareket ettirici gücü, politik sahadaki dönüşümlere de muharrik olmuştur. Bu sebeple **Yeni Devlet** telakkisi ortaya çıkmıştır.

Evrensel açıdan ele alındığında toplumsal bunalım ve sorunların temelinde devlet olgusu yatmaktadır. Gücün tek elde toplanmasının kurumsal ifadesi olan devletin, bir sorunlar merkezi olması, zamanla bu gücün yinelediği sorunlar sebebiyle devleti, kendisini yenilemesi gereken bir aygıt konumuna getirir. Zamanın koşullarının değişime uğraması ve toplumsal beklentilerin artması bu yenilenme isteğini öne çıkaran temel etkenlerin başında gelmektedir. Bu çerçevede Antik dünyaya baktığımızda görülür ki; site devletlerinin, sosyal, iktisadî gereksinimleri karşılamada zayıflama emareleri göstermesi; Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi filozofları ortaya çıkarmıştır. Bu kapsamda Machiavelli, Bodin ve Hobbes'un çabaları da yine benzer bir yenilenme uğraşının ürünleri olarak onları öne çıkartır. Antik dünyadan farklı zaman aralığına hitap eden bu son üç düşünür, feodalitenin yetersizliğinin vurgulanması noktasında felsefî zeminde devleti dönüştürücü düşünceler üretmişlerdir. Çünkü feodalitenin, gelişen kapitalizm karşısında güç kaybı, egemenliğin şerit değiştirme gerekliliğini vurgulamış, toplumun aktif olduğu yönetim sistemini öne çıkarmıştır. Bu gelişmeler paralelindeki göze çarpan temel sorunları zamanın ve olayların birikimli bir yansıması olan tarih, "... ulusal devletin kurulmasıyla çözmüştür."¹⁴⁷

Yeni Devlet'in, **Yeni Dünya**'nın ürünü olduğu gerçekliğinin yanı sıra, geçmişten bugüne gelen bir zaman çizgisi üzerinde devletin ne olduğuna dair, sınırlarını belirleme zorluğu hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Hallaq'ın bu problematiğin etrafında belirttiği "Modernliğin kompleks yapıları çağrıştıran"

¹⁴⁷ Cem Eroğul, **Devlet Nedir?**, İmge Kitabevi, İstanbul, 1990, s. 4.

özelliğinden dolayı modern devlete atıfla sorduğu soru dikkat çekmektedir: “Nedir bu modern devlet fenomenini meydana getiren?”:

“Marx, devleti bir sınıfın diğeri üzerindeki ekonomik tahakkümünün fonksiyonu olarak gördü; Kelsen, öncelikle yasal bir fenomen olarak; Schmitt politik olanın vücut bulmuş hâli; Gramsci hegemonik bir sistem ve Foucault ve post-yapımcılar kültürel olanın geniş kapsamda her yere sinmiş hâli olarak. 1930’larda, Schmitt’ten sonra, Hegel’in etik bakış açısı büyük oranda gündemden düştü, fakat devletin tanımsal sınırları ve analitik değeri üzerine yürütülen büyük münakaşa hâlâ sıcak.”¹⁴⁸

Oppenheimer ise daha Marksist çizgiden ilerleyerek modern devleti (bazen de Marksist kabullerden ayrılarak) anlamlandırmaya yönelir. “Kapitalizmin vasıtası” olan modern devlet “iyi” veya “kötü” gibi ölçüler ile derecelendirilemez. Onun iyi ve kötü düzleminde konumlanamaması düşünöre göre, ne tam olarak Tanrılaştırılabilmesi ne de tam olarak Şeytanlaştırılabilmesi’nin mümkün olmasından dolayıdır: “Devlet kölelikle özgürlüğün bir piçidir.”¹⁴⁹

Yeni Devlet’i, Yeni Dünya’nın sonucu olarak değerlendiren görüşler mevcuttur. Birey esaslı yönetimler, halkın tam anlamıyla politik unsurlar olarak algılanmadığı bir biçimselliğe sahiptir. Modern devlet işte bu bireysel gücün, Yeni Dünya’nın itici gücüyle bir reaksiyon ve sonucu olarak gelişme gösterir. Feodaliteye bir itiraz olarak yükselen Yeni Devlet, bir yönüyle de lokal hukuk yasalarının evrensel bir şekil alması ile merkezîleşmeye başlar.¹⁵⁰

Modern devletin içeriğinin belirginleşmesi için bazı düşünürlerce, eski ve yeni devlet telakkileri arasındaki fark, mukayese yoluyla aktarılır. Bu yolla, genel olarak Antikite, Roma ve Modern döneme has hukuk ve yönetim kurallarının farkları üzerinden, bir mukayese yöntemi izleyen Humboldt, Antik ve Modern yönetimler arasındaki “Muazzam fark”ı dikkat çeker: Onun görüşlerine göre, Antik yönetimlerin “birey olarak insanın” gelişmesinde bir ahenk arayışı vardır. Modern olan devlet yönetimlerinde ise insanın refahı ve verimliliğinin çoğalması ile birlikte insanı rahat ettirme çabası söz konusudur. “Yani öncekiler erdeme önem verdiler, şimdikiler

¹⁴⁸ Wael B. Hallaq, **İmkânsız Devlet**, Çev. Aziz Hikmet, Babil Kitap, İstanbul, 2019, s. 52-53.

¹⁴⁹ Franz Oppenheimer, **Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2005, s. 221.

¹⁵⁰ Jacqueline Russ, **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014, s. 126.

mutluluğu arıyorlar.” Erdeme verilen önem özgürlüklerin sınırlandırılmasını gerektirdiğinden daha az izin verici bir durumu ortaya çıkarır. Modern olan ise bunun tam tersi bir istikamette ilerler.¹⁵¹

Modern devlet çeşitli koşulların ortaya çıkması ile kendine bir düzlem bulur. Bu koşullar çerçevesinde değişkenlik gösteren önceki yönetimden farklı unsurların başında siyaset anlayışı gelir. Özellikle XVII. yüzyıl itibarıyla devlet, Avrupa nezdinde “en önemli çözümleme nesnesi”dir. Hobbes’un da belirttiği gibi devletin, ona bağlıları karşısında sorumluluklarına eğilmesi, öncekilerden farklı bir koşulu ortaya çıkarır.¹⁵² Devletin modern anlamda bazı koşullar neticesinde varlığı tesis edilirken, siyaset felsefesinin bir konusu olması konusunda da bazı önkoşullar kabul edilir. Bunlardan biri de devletin aşkın olandan bağımsızlaştırılmasıdır. Dolayısıyla Orta Çağ’daki Tanrı-Merkezli anlayışın terk edilmeye başlanması devletin, dünyevî varlığını oluşturmaya başlamıştır.¹⁵³ Modern devlete giden yolda bir diğer önkoşul da, “siyasal toplumun yalnızca siyasal amaçlarla var olduğunun düşünülmesi” fikridir.¹⁵⁴ Bu durumun oluşmasında yani toplumun siyasal amaçlar etrafında varlığını sürdürmesi koşulunun ortaya çıkmasında temel gerekçe devletin bir tanımlama krizinden kısmen de olsa kurtulmuş olmasından kaynaklıdır. İktidarın dünyevî alana indirilmesi bu krizi bir ölçüde çözen adımları oluşturmuştur. Çünkü Orta Çağ’daki temel problem, teolojik ölçülerin devleti tanımlamada başat rol oynamasıyla ortaya çıkar. Esasında bu durum, oluşma seviyesine devletin gelmesini engeller. Mairret’nin tespitine başvurduğumuzda görülür ki, “Bu engel iktidarın tanrısallığıdır; *a priori* sunulan tanrısallık.” İktidarın tanrısallığı sorunu, sonuç olarak aşkın olana iktidarın doğrudan bağlı olmasıyla ilgilidir.¹⁵⁵

Yeni Devlet’e giden yolda sıralanan koşullardan birini yani kutsallığın el değiştirdiği vurgusunu, Hobbes özelinde ele aldığı görüşleriyle Kardeş’te savunur. Tanrısallığın ve kutsallığın Hobbes’un eliyle devlet-dışı bırakılmasına dikkat çeken

¹⁵¹ Wilhelm von Humboldt, **Devlet Faaliyetinin Sınırları**, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yayınları, Ankara, 2013, s. 93.

¹⁵² Quentin Skinner, **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri 2: Reform**, Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2016, s. 539.

¹⁵³ **A.g.e.**, s. 542.

¹⁵⁴ **A.g.e.**, s. 543.

¹⁵⁵ Gérard Mairret, “Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Oluşumu”, Çev. Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 218.

Kardeş'e göre, Hobbesçu devlet algısı, kutsallığın aşkın olandan içkin olana doğru inmesiyle oluşmuştur: "Kutsal Tanrı yerine Kutsal Devlet" geçmiştir. Leviathan'ın felsefî düzlemdeki önemi de burada karşımıza çıkar. Kutsal sayılan, en üstün aşkın varlığın elinden alınarak, dünyevî olan doğaya, ardından da devlete verilir.¹⁵⁶

Daha önce de bahsedilen, devrimlerin modern olanı yaratmadaki gücü, Yeni Devlet'in oluşmasında da temel unsurların başında gelir. İktisadî hareketliliğin kontrol merkezlerini kurumsal olanın elinde toplaması, sınıfsal güç dengelerini de değiştirir. İnsana has aklın dünyevî alanı düzenlemeye başlaması ve teknik gelişmelerin iktisadî faaliyetleri yönlendirmesinin sonucu, kapitalizme bir alan açar. Bu unsurların doğal bir neticesi olarak, "yeni ve toplumsal bir sınıf" ortaya çıkar: **Burjuvazi**. Gasset, bu sınıfın sahip olduğu iki şeye vurgu yapar: "yetenek" ve "beceri". İşte bu özelliklere sahip olmasından dolayı Burjuvazi "devlet gemisi"ni yaratmıştır.¹⁵⁷ Düşününürün buradaki temel argümanı devletin özellikle modern iktisadî hareketliliğin bir sonucu olduğu etrafında şekillenir. Burjuvazinin asıl başarısı, zamanı ilerleme veçhesine çekmeyi başarmış olmasından kaynaklanır. Çünkü soyluların "akıldışlıkları", teknik gelişmenin onların eliyle olmasını imkânsız kılar. Bu sebepten burjuvazinin modern devlette ilerlemenin itici gücü olmasının sebebi, aristokrasinin duygularına teslim olması, zekâlarını tekniğin ilerlemesi için işe koşmamasından dolayıdır.¹⁵⁸ Bu da Yeni Devlet'in bir yönüyle iktisadî zeminde görünür kılmasını gerçekleştirmiştir.

1.6.2. Modern Devletin Oluşumu

Modern Devlet tasavvurunun oluşmasında bazı etkenleri sıraladığımızda: güç merkezinin aşkın olandan alınarak içkin olana verilmesi, zamanın şartlarının sunduğu imkânları işe koşmanın mümkün olması; egemenliğin paylaşımında halkın da bir paya sahip olduğu; ulus düşüncesinin belirtileri ve bunun inşâ olacak Yeni Devlet'in temel karakteristiği olması; iktisadî, siyasi ve sosyal olayların, tarihsel sürecin modern olana gidişte hazırlayıcı rol oynadığı vb. gibi içerikler ile karşılaşılır. Ayrıca modern devletin oluşumu yoktan bir yaratım olarak algılanmamalıdır. Bizim de bazı görüşler

¹⁵⁶ M. Ertan Kardeş, **Schmitt'le Birlikte Schmitt'e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 75.

¹⁵⁷ José Ortega y Gasset, **Kitlelerin Ayaklanması**, Çev. Neyyire Gül Işık, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014, s. 149.

¹⁵⁸ A.g.e., s. 151.

çerçevesinde savunup, aktarmaya çalıştığımız bu konudaki temel iddia, modern devletin tarihsel bir devamlılığın uğrağı olduğu yönündedir.

Modern devletin oluşumunda teorik çerçeveyi ele aldığımızda ilk göze çarpan politik figür Machiavelli’dir. Bu noktada, Erol’un iddiası onun devlet aklını inşâ edici rolünün bulunduğu yönündedir. Machiavelli ile birlikte devletin teolojik merkezlere bağlılığı, egemenliğin aldığı yeni anlam sayesinde çözülmeye imkân bulmuştur.¹⁵⁹ Esasında Machiavelli’nin siyasal alanda devleti bir siyasî etkinlik unsuru görmesiyle ciddi bir devrim yaptığı söylenebilir. Tanrısal olanın etkisini, insanı aktif kılarak teorik açıdan aşkınlığı alan dışı etmiştir:

“Modern devletlerin ortaya çıkmasıyla birlikte tanrısal referanslar etkinliğini büyük oranda kaybetmiş yerine teokratik devletten kalan “edimleri” daha da güçlü bir şekilde dile getiren bir değerler dizisi geliştirilmiştir.”¹⁶⁰

Yeni Devlet’in oluşum süreci, toplumsal sorunların çözümünde bir yöntem krizi ile karşılaşır. Daha çok pratik zeminde yönetim mekanizmasıyla ilintili olan bu durum, eskinin sosyal çözüm önerilerinin yetersiz kalması sebebiyle, yeni olanın söyleyecek yeni söylemlerine ihtiyaç duyar. Çünkü sorunların geleneğe dayalı çözüm önerileri, felsefî bakımdan ilkeye dayalı olan bilgi karşısında yetersiz kalır. Bu açıdan “Felsefe, bilim, iktisat. Siyaset alanlarında giderek artan oranlarda benimsenen yeni yöntem modern zihniyetin güç kaynağı olmuştur.” Modernliğin burada ortaya çıkışını bir paradigma değişimine bağlayan Bıçak, Modernliğin eski “evren tasavvuru”nu değiştirdiği görüşündedir. Evren tasavvurunun değişimi doğal olarak kurumsal ve yapısal bir değişime gönderim yapar. Bilimsel zeminde inşâ edilen modernliğin temel sebebi, Bıçak açısından, Sanayi Devrimi’dir. Devrimin etkisiyle bir dönüşümün başladığını da vurgulayarak iktisadî etkinin bu noktada yapıcı gücünü kabul eder.¹⁶¹ İktisadî gereksinimlerin modern oluşumdaki güçlü etkisine, Pierre Bourdieu’de dikkat çeker:

¹⁵⁹ Abdullah Erol, **Bir Deifikasyon Öyküsü: Modern Devlet**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020, s. 30.

¹⁶⁰ A.g.e., s. 34.

¹⁶¹ Ayhan Bıçak, **Devlet Felsefesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 56.

“Devlet, ekonomik sermaye, fiziksel güç sermayesi, sembolik sermaye, kültürel sermaye veya bilgi sermayesi gibi farklı sermaye türlerinin kademeli şekilde birikmesinin ürünüdür.”¹⁶²

Kapitalizmin daha önce de bahsettiğimiz modern devleti oluşturmadaki etkisi, devleti belirli bir biçimselliğe taşır. Bu biçimsellik ilk aşamada “mutlakiyetçi” ve “merkeziyetçi” yapıda görülmektedir. XVI. yüzyıl itibarıyla mutlakiyet temelli devletler ortaya çıkmaya başlar: “... bu yeni devlet biçimi, idari, hukuki ve en önemlisi askeri merkezleşmenin en üst noktaya vardığı modern devletin ilk biçimidir.” Mutlak devlet temelde bir savaş aygıtıdır. Bu açıdan hukukî ve bürokratik zorunlulukların, beraberinde bir idari yenileşmeyi de zorunlu kıldığı görülür. Çünkü bir savaş aygıtı olan devletin savaş sahasındaki başarısı iktisadî zenginlikle doğru orantılı ilerler.¹⁶³

Anayasal düzenin gelişmesiyle Yeni Devlet’in oluşumu aynı düzlem ve doğrultuda ilerler. Bu durum feodalitenin sonunu hazırlayan ekonomik etkilerle ele alındığında görülür ki, feodalitenin yavaşça sona gittiği ve Anayasal düzene yol alındığı bir tarih aralığında modern olana dönüşen yönetim mekanizmasının değişimini de iktisadî gelişmeler belirler. Oppenheimer’ın bu doğrultuda iddiası, dış güçlerin tazyikinden öte, iç güçlerin “ekonomik yolları” bağımsız bir biçimde geliştirdiği noktada belirir. Dış etkenlerin baskıları sonucu ihtiyaç duyulan merkezîlik ve askeri gelişmişliğin iktisadî olarak feodal olanın sonunu hazırladığı doğrudur ancak bunu her koşulda benzer sonuçlar doğuran nedenler olarak görmek doğru değildir.¹⁶⁴ Yeni Devlet’in oluşumu, bir bakıma doğal ekonomik yolların yerini taşınma imkânı olan “kapital”ın almasıyla ortaya çıkar. Bu sebeple “ekonomik yollar”ın değişimiyle feodalitenin de modern olanı hazırlayan sonu görülmeye başlanır ve kentlerde iktisadî bir gelişim söz konusu olur.¹⁶⁵

Modern devletin oluşumunda birçok etkenin yanı sıra bir de meşruiyet zeminin değişimi söz konusudur. Dinsel olandan dünyevî olana bir güç kaymasından bahsedilmişti. Bu güç unsurunun el değişimi, meşruiyet kaynağının ve meşruiyet zeminin de ne olduğu ile ilgili bir değişime işaret eder. “Tanrısal logos” ile “insanî

¹⁶² Pierre Bourdieu, **Devlet Üzerine**, Çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 226.

¹⁶³ Alev Özkazanç, “Devletin Örgütlenmesi”, **Siyaset: Kavramlar-Kurumlar-Süreçler**, ed. Yüksel Taşkın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 147.

¹⁶⁴ Franz Oppenheimer, **Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2005, s. 169.

¹⁶⁵ A.g.e., s. 170

logos”un el değişimi olarak da grlebiyecek bu durum ahlâk ve hukuk arasındaki bir ayrıma gönderim yapar.¹⁶⁶ Doğal olarak klasik devlet meşruiyetinde, bu ikisinin ayrımının yapılmadığı durum, modern olanın oluşumuyla bir ayrıma tabi tutulur. Dolayısıyla yasayı yapan ile uygulayan farklılığının olduğu bir mekanizma olan modern devletin içeriği belirginleşir. Çünkü artık tebaa değil yurttaş vardır.¹⁶⁷ Modern devlet, “... yasayı söyleyenin de onu uygulayanın da farklı organlara tekabül ettiği bir yapılanma gösterir.”¹⁶⁸

Devletin yapısal olarak kişiler üstü özellik göstermesi, modern dönemde de devamlılığını sürdürür. Fakat modernitedeki farklılık yani Yeni Devlet’teki farklı durum, modern devlete bağlıların ulus adı altında örgütlenmesi ve bu aktif çoğunluğun yönetimde söz sahibi olmasıyla açıklanabilir. Bu durumun ortaya çıkışının geçmişe uzanan kökleri vardır. Bunun dışında, bir de vcoda geldiği coğrafyadan, inşa edildiği alandan söz açmak gerekir. Strayer, modern devletin kökenlerini soruşturduğu metninde Avrupa tipi modern devletin diğer devlet tiplerine galip geldiğini ne sürer. Esasında Strayer, hem şehir devleti tecrübesi yaşamış hem de imparatorluk tecrübesi yaşamış bir Avrupa’nın, modern devletin coğrafyası olmasından dolayı bu görüşleri benimsemektedir. Çünkü Avrupa devlet modelini bir proto-tip olarak görmeyen tek kıta Avrupa’nın kendisiydi. Bunun nedeni Avrupa’nın kendi dışındakilere bir örnek olduğu gerçekliğiyle birleşmektedir. Strayer açısından modern devlet, Avrupa’da ilk defa görülmüştür ve XII. ile XVII. yüzyıllardaki “Avrupa’da ortaya ıkmiş şablona dayanır.”¹⁶⁹

İktisadî, hukukî, coğraf vd. erevede ele aldığımız modern devletin oluşumunun, felsefi sınırlarını politik ve kavramsal bir çizgiye genişlettiğimizde Carl Schmitt’in egemenliğe atıf yaptığı XX. yüzyıl metinlerinden *Siyasi İlahiyat*, dikkat çeker. Schmitt burada modern devlet düşüncesinin oluşumu bahsine geniş çerçevede değinmek yerine modernite ile birlikte yani modern devletin oluşumu sonrası eskinin bazı Tanrısal kavramlarının nasıl dünyevî alana evrildiğine dair tespitlerini aktarır. Bu

¹⁶⁶ Neşet Toku, “Klasik ve Modern Devlet”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, XXIV. Kitap, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2012, s. 221.

¹⁶⁷ Abdurrahman Saygılı, “Modern Devlet’in ıplak Sureti”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.LIX, S. 1, 2010, s. 61-62.

¹⁶⁸ **A.g.m.**, s. 63.

¹⁶⁹ Joseph R. Strayer, **Modern Devletin Kökenleri**, ev. Eraslan Candan, Say Yayınları, İstanbul, 2020, s. 36-37.

tespitlerin Yeni Devlet ve sonrasında gelişen kurumların dönüşümünü anlamak için önemli olduğu kanaatinde, kavramların ilâhileştiği yönündeki fikirleri bakımından da Schmitt’le aynı yerde durduğumuzu belirtmekte fayda görmekteyiz. Schmitt, modern dünyayı dolayısıyla modern devleti geçmişin kavramlarının güncellendiği bir mekanizma olarak düşünür. Onun açısından, “Modern devlet kuramının bütün önemli kavramları, dünyevileştirilmiş ilahiyat kavramlarıdır.” Modern devlet kuramında her güce sahip olan Tanrı’nın yerine gücün yeni sahibi olarak “Konun koyucu” geçmiştir.¹⁷⁰ Erol, Schmitt’in “modern devlette gücün nasıl şekillendiğini ve siyasetin nasıl teolojik bir alan geliştirdiği” tespitinde bulunduğunu, Tanrı’nın modern devlete de egemen olduğunu vurgular. Ayrıca ilahiyat kavramları modern dönemde seküler bir hâl almıştır. Kavramların içeriği, dünyevî olana ait anlamlarla yüklüdür. Bu teorinin pratikleşmiş halini Erol’a göre, Aydınlanma sonrası devlet pratiklerinde görmek mümkündür.¹⁷¹ Kardeş ise, modernleşme döneminde bir “aktarım(transfert)” olduğunu Schmitt’e atıfla yapar. Onun açısından, “Teolojik yapı aynen muhafaza edilerek sistematik olarak modern dünyaya aktarılmaktadır.” Bu teolojik kavramlar tarihsel bakımdan arka planda bırakılmış gibi görünse de, yapısal olarak modern dünyada kendini yeniden üretir bir hale gelmiştir. Fakat bu yeniden üretimde kavramlar modern formdadır.¹⁷²

1.6.3. Modern Devletin Kavramları ve Bu Kavramların Pratikteki İzdüşümleri

Moderniteyle birlikte dönüşen devlet, sadece kavramların içeriğine yeni anlamlar yüklemekle kalmamış, kavramların pratikte de uygulanabilirliğini öne çıkarmıştır. Devlet, bizim de savunduğumuz gibi, bir devamlılığın, geçmişten bugüne felsefî düzlem de dâhil olmak üzere tarihsel sürecin yarattığı imkânlarla yeni formunu bulmuş, kavramsal, kuramsal ve kurumsal yapısıyla birlikte yeni olana gönderim yapan bir konuma yükselmiştir.

¹⁷⁰ Carl Schmitt, **Siyasi İlahiyat**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005, s.41.

¹⁷¹ Abdullah Erol, **Bir Deifikasyon Öyküsü: Modern Devlet**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020, s. 16.

¹⁷² M. Ertan Kardeş, **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015, s. 112.

1.6.3.1. Ulus Devlet

Etnik ve kültürel yönüyle bir topluluk olan ulus etrafında modern dönemde politik içeriğe sahip devletin inşâsı gerçekleşmiştir. Sınırları belirli, kurumsal yapıları güçlendirilmiş, bürokratik aygıtlar eliyle mekanizmaları tesis edilmiş, yazılı yasaların işe koşulduğu, ulusun yönetime dâhil olduğu, modern formu ile **Yeni Devlet** yani **Ulus-devlet** ortaya çıkmıştır. Ulus-devlet'i modernitenin ilerlediği ekseninde, yeni yasalarla inşâ edilmiş bir zeminin ürünü görmek, felsefi ve tarihsel açıdan doğru bir çıkarıma engel teşkil eder. Bu görüş etrafında moderniteyi ele almayı ve soruşturmayı doğru bulmaktayız.

Modern devletin en önemli karakteristiğinden biri ulus fikridir.¹⁷³ Ulus kavramının doğrudan Ulus-devlet ile bir bağıntısı söz konusudur. Daha önce Ulus'u kavramsal olarak satır aralarında irdelediğimizden burada detaylı bir Ulus tanımına girmekten kaçınmaktayız ancak Ulus-devlet'i hazırlayıcısı ve kurucusu olarak Ulus'un, devleti kurmadaki etkinliğini hatırlatmakta fayda görmekteyiz. Bıçak'a göre, "Ulus modernliğin siyasal biçimidir." Modernliğin bir unsuru olarak ulus, "aklın ilkeleri"nin ortaya koyduğu bir düşünce tarzının ürünüdür. Gelenekselliğin ayrıştırıcı yönü Ulus-devletler'de, modernliğin getirisiyle hukuk zemininde insanların eşitlendiği bir biçim alır. Bu durum belirli değerlerin toplum nezdinde birleşmesine de imkân sağlar. Ulus-devletler'de bu değerler birleşiminden ortaya çıkar. Bu değerleri özetleyecek olduğumuzda, "Toplumsal değer, "iktisadî değer", "siyasal değer"ın varlığının öne çıktığı görülür.¹⁷⁴ Bunun dışında Ulus kavramının Yeni Çağ ile Orta Çağ arasındaki ayrışmanın da temelini teşkil eden bir anlam bütünlüğüne sahip olması, ulus temelli Yeni Devlet'in, önceki devlet varlıklarını tesis eden temel güç merkezlerinden ayrışmasının bir görünümü olduğu söylenebilir. İnalıcık'ın bu konudaki iddiası, Orta Çağ'daki "Respublica Christiana" idealinin, Yeni Çağ'da geçerliliğini kaybetmesinin bir neticesi olarak Hristiyan toplulukların, Ulus şeklinde teşkilatlandığı yönündedir.¹⁷⁵

¹⁷³ Ayhan Bıçak, "Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları", **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. V, Mart 2004, s. 77.

¹⁷⁴ **A.g.m.**, s. 78.

¹⁷⁵ Halil İnalıcık, **Rönesans Avrupası: Türkiye'nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 4.

Ulus-devlet'in rasyonalizasyondan ayrışmadan, hukukî, iktisadî ve toplumsal bir standardizasyon yarattığı söylenebilir. Bu durumda ulus-devlet merkezî kimliğini dışa vurur. Merkezîyet etrafında oluşturduğu birtakım yapılar çerperinde toplumun yeknesaklığını bu yolla sağlar. Bu görüş çerçevesinde özetlenebilir ki ulus-devlet'in en önemli özellikleri dilin, hukukun, yaşam biçiminin tekleştirilmesi düşüncesi içinde temellendirilir.¹⁷⁶ Ulus-devlet'in merkezileşmesi için bir toprak parçasına ihtiyaç duyulur. Merkezileşmiş ulus-devlet, özerk siyasal yapılar eliyle bir idarî mekanizma oluşturur. Bu mekanizmalar “yönetim” ve “denetim”in sağlanmasındaki temel unsurlardır. Çünkü ulus-devlet tam da bu iki temel unsur ile bir devlet biçimi görünümü alır. Bir sınır vardır. Bu sınırın kapsadığı halk ulus kimliği içinde bir bütünlük arz eder ve bu bütünlüğün verdiği saiklerle devlete bağlılığı ortaya çıkar. Ortaya çıkan bu tabloyu bir tarihlendirmeye genişletecek olduğunda, Fransız Devrimi ve sonrasına tarihlendirilir.¹⁷⁷

Genel hatlarıyla çizilen ulus-devlet profilinin ne gibi kazanımlara sahip olduğu ise günümüze kadar süre gelen bir tartışma alanını işgal etmektedir. Bu doğrultuda Habermas'a yöneldiğimizde, onda salt Fransız Devrimi'ne dayanmayan bir Ulus-devlet algısı görülür. Habermas'a göre, Ulus-devlet Fransız ve Amerika devriminin yarattığı bir “tarihsel model”dir.¹⁷⁸ Habermas bu görüşleri etrafında modern olan devletin “hukuksal”, “nesnel” ve “sosyal” vurgularla örülü tanımına yönelir.

“Modern anlayışa göre “devlet”, hukuksal anlamda tanımlanmış bir kavram olup, nesnel anlamda, içte ve dışta egemen bir devlet gücüne; coğrafyası bakımından, kesin olarak sınırları çizilmiş ülke topraklarına, yani devlet sahasına; sosyal açıdan da, mensupların tümüne, yani devlet halkına işaret eder.”¹⁷⁹

Görüldüğü gibi ulus-devlet çeşitli veçheleriyle inşâ olma sürecinde ön plana çıkmış. Bugüne değin varlığını sürdüren güçlü yapılar ile devamlılığını sağlama noktasında bir ilişkiye imkân tanımıştır. Ulus-devlet, nihayetinde bir ulusun eseri

¹⁷⁶ Ayhan Bıçak, **Devlet Felsefesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016, s. 57.

¹⁷⁷ Alev Özkazanç, “Devletin Örgütlenmesi”, **Siyaset: Kavramlar-Kurumlar-Süreçler**, ed. Yüksel Taşkın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 151-152.

¹⁷⁸ Jürgen Habermas, “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak: **Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler**, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 13.

¹⁷⁹ A.g.e., s. 15.

olduğundan o ulusun varlığıyla ve birlikteliğiyle kendi yönlerini tayin ettiğinden Yeni Devlet'in pratiğe dökülmüş en birincil kavramlaştırmalarından biridir.

1.6.3.2. İktidar

İktidar kavramını güç kavramı ile birlikte düşünmenin sebebi iktidarın bir nevi güç kullanma yetisiyle ilgili olmasından kaynaklanmaktadır. İktidar, bir güç kullanma olarak modern devlette, devlete bağlı yurttaşlarla beraber devlet kurumları üzerinde de yetkinliği bulunan bir anlamı imlemektedir. Modernite öncesi tek bir kişi ya da dinî kurum olan Kilise üzerinde birleşen birçok unsurun modern devlette devlet iktidarı üzerinde birleştiği görülür. Moderniteyle birlikte devlet; her şeye kadir bir yapıda, hukukî, iktisadî ve sosyal düzenlemeleri yapıcı bir iktidar sahipliğiyle varlığını devam ettirir.

Güç yahut kudret ile iktidarın birbirlerini hangi ölçülerde tamamladığını ele aldığımızda, iktidarın durağan bir özellik taşıyan gücü, daha dinamik bir evreye çektiği görülür. “Dolayısıyla güç ya da kudret yapabilirlik potansiyeline sahip olmaya karşılık gelirken iktidar ise bu kudretin pratize edimesidir.”¹⁸⁰ Burada işaret edilen bu pratize durumunu özellikle modernite itibarıyla, Yeni Devlet'in güvenliği sağlama ve toplumu kendi ideolojisi etrafında tutma düşüncesi çerçevesinde görmekteyiz. Dış ve iç güvenlik aygıtları ve bu aygıtların bir güvenlik bürokrasisiyle kurumsallaştığı yerler olan ulus-devletler, gücü ve dolayısıyla iktidarı elinde tutan en yüksek aygıtlar olarak görülebilir. Görüldüğü üzere modern devletle birlikte iktidara yüklenilen anlamda da bir içerik dönüşümü olmuştur.

1.6.3.3. Egemenlik: Yönetenin Dönüşümü

Egemen, modern dünyada yönetenin yer değiştirdiği bir dönüşüm geçirir. Tanrı-merkezli anlayışın yerini insan-merkezli bir düşüncenin alması doğal olarak ulusa, yöneten vasfını imkânlı kılar. Aktif bir belirleyici olan insan toplulukları, uluslaşma ile inşâ olunan ulus-devletin de yöneticisi konumunda bulunur. Kendi seçtiği temsilciler eliyle yönetimde dolaylı olarak da olsa bir söz sahibi olur.

¹⁸⁰ Abdullah Erol, **Bir Deifikasyon Öyküsü: Modern Devlet**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020, s. 106-107.

Toplumsal sözleşmeler, egemenlikle birleştiği nokta sebebiyle ulus-devlette kurucu bir rol oynar. Egemenlik burada bir tamamlayıcı unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Akal'ın ifadesiyle bu durum “benzersiz bir siyasi iktidar tipinin” tasarlanmasını sağlamıştır. Siyaset ve hukukun da dönüşümüyle egemenlik buyruk merkezlerinin tekelinden çıkar. Bu çıkış egemenliği salt kaynağını toplumdan alan bir veçheye taşır.¹⁸¹ Egemenlik, Tanrı-merkezli otoritenin İnsan-merkezli dönüşümünde gücü Tanrı-dışılığa itmesi açısından da bir içerik değişimi geçirir. Tanrı-dışı, laik bir tavır alışın çevresinde egemenlik tesis edilmiştir.¹⁸² Egemenliğin niteliğinin en başat yönü, laik ve dindışı gibi temel kabuller üzerine inşa olmasıdır. İlahi olanın iktidarda artık yetkinliğinin ve etkinliğinin olmaması, kutsal olanın egemenliğin kullanımında iktidar sahibi olmamasını ortaya çıkarmıştır. Bu açıdan aşkınlıktan, içkinliğe doğru bir geçiş modernite aracılığıyla egemenliğin yönünü ve konumunu tayin etmiştir.¹⁸³ Rousseau'da da benzer bir durum söz konusudur o “halk oyu” ile egemenliği birlikte ele alarak esasında bir Tanrı-dışılığa vurgu yapar ve Yeni Devlet'te ortaya çıkan devredilmeyen karakteristiğini öne sürer: “Egemenlik, halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey olmadığı için, bence hiçbir zaman başkasına geçirilemez; birleşimli (kolektif) bir varlık olan egemen varlığı da ancak yine kendisi temsil edebilir.”¹⁸⁴ Halkın egemenliği, başkasına devretme imkânı olmayan bir bütünlüğe sahiptir. Doğrudan bir temsilci bulunmaması halkın egemen olmasından ileri gelir. Halkın “örgütlendirme gücü”, self determinasyon yani kendi kaderini tayin pratiğiyle gelişme gösterir. Görülen o ki, Yeniçağ başlarında, mutlakiyet rejimleriyle yeşermeye başladığı zamana tarihlendirilen egemenlik, yol aldıkça cumhuriyet rejimleriyle birlikte halkın sözünün yükseldiği olgunlaşma konumuna yükselmiştir.¹⁸⁵

Bu bölümdeki görüşümüz, bilimsel gelişmelerin teknik ve teknolojik gelişmeleri tetiklemesinin ardından, felsefî alanda gelenek karşıtlığı üzerinden teolojik olana bir karşı tavır alış ve Yeni Devlet'in bu paralelde bazı temel sacayakları ve

¹⁸¹ Cemal Bâli Akal, **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998, s. 17.

¹⁸² **A.g.e.**, s. 72.

¹⁸³ Gérard Mairet, “Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Oluşumu”, Çev. Cemal Bâli Akal, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bâli Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 219.

¹⁸⁴ Jean-Jacques Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013, s. 23.

¹⁸⁵ Jürgen Habermas, **“Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak: Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler**, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019, s. 162-163.

modern kabuller üzerine inşâ olduğu yönündeydi. Bilindiği üzere, tarihî süreçte ileri yönlü bir gidişin ve tarihsel bir devamlılığın da etkisiyle epistemolojik bir dönüşüm yeni bir kurgu sağladı. Bu yeni kurgu, modernitenin sadece bir veçhede olgunlaşmayarak kendi çekim alanına aldığı, bütün düşünsel ve pratik çaplı yapıları dönüştürdüğü gerçekliğini de ortaya sermiştir. Kozmolojik dönüşüm buna bir örnektir. Dünya tasavvurunun evren tasavvuru çerçevesinde insanı merkeze alan yaklaşımları bu dönüşümün kesin bir dışavurumu idi. Çünkü modernite kurgusu ile evren tasavvuru dünyaya içkin ilkelere sahip olmuş, gökyüzünde yer alan ilkelerini yeryüzüne taşıymıştı. Bu modern olanın üstün gelmesi ile insanın yeni bir forma bürünmesinin bir neticesiydi. Geleneğin formlarından kurtulan insan modernitenin formunu benimsemiş, kendisini akıl ve insan merkezli bir düşünce zemininde var etmişti. Dolayısıyla, insan düşünce geliştirme yetisine sahip olması bakımından merkeze alınmıştı. Toplumsal gerekliliklerden, epistemolojik çıkarımlara kadar birçok unsur insan eliyle tasarlandığından, insan artık aktif bir rolün sahibiydi. Ayrıca moderniteyle birlikte en önemli değişim ve dönüşümlerden biri de hakikat algısının içeriğinin başkalaşmasıdır. Modernitenin hakikati dünyevî hakikattir. Argümanları yeryüzüne aittir. Bu hakikatlerin ayakları yere basar ve hakikat ölçüsünü de bu doğrultuda belirler. Modernite, genel bir kabulle ifade edecek olursak, Tanrı-merkezlilikten İnsan-merkezliliğe geçişin bir sembolü konumundadır. Modernite yapı itibarıyla kendi kavramlaştırmasını yaratmış, geçmişin kutsal kavramlarını seküler bir içerikle modern dünya içinde güncellemiştir. Bu noktada Schmitt'in yukarıda da belirttiğimiz politik tespitini hatırlayalım.

Bu bölümde kronolojik bir yöntem izlemeye gayret gösterdik. Çünkü gelişim ve dönüşümü ortaya çıkarmanın ve modern devleti hazırlayan tarihî vakaların, düşünce atılımlarının, seyrini izlemek için bunun önemli olduğu kanaatindeyiz. Bazen tarihî olaylara ve tarihlendirmelere ihtiyaç duyduk. Bunun başlıca sebebi felsefî dönüşümün insan faaliyetlerinden bağışık düşünülemez bir etkinlik olmasından dolayıdır.

Devlete değindiğimizde denilebilir ki, moderniteyle birlikte devlet ile merkezi konuma sahip siyaset, insanın yükümlülüklerinin bulunmadığı saha dışından, insanın aktif bir yöneten unsur olduğu saha içine çekilmiştir. Bir nevi aşkın olanın güç kaybının karşısında içkin olanın irtifa kazanması siyasetin toplum eliyle belirlenmesini

de inşâ etmiştir. Aşkın olan, Tanrısal logosun artık politik zeminde söylemi, dünyevi renklerle belirginleşmiştir.

Son tahlilde Batı'da ortaya çıkan ve inşâ olunan modernitenin yarattığı kavramları, Türk düşüncesindeki yansımaları çerçevesinde benzer başlıklar altında irdedeceğimizi hatırlatmakta fayda görmekteyiz. Bu durum, özellikle Meşrutiyet sonrası Türk aydınlarının teorik olarak çoğunlukla Batı'yı takip etmesi ve onların birçok alanda olduğu gibi devlet üzerine felsefî inşâlarını da, Batı'daki düşünsel faaliyetler üzerinden geliştirmesinden kaynaklıdır.



İKİNCİ BÖLÜM

KLASİK DÖNEM TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DEVLET TELAKKİSİ

Klasik Dönem Türk Düşüncesi ifadesi çalışmamızın son bölümünde Tanzimat'la başlattığımız Modern Türk Düşüncesi öncesinde yer alan devlete dair bazı unsurları ve devletin kurumsallığını içeren bir atıf taşımaktadır. Düşünsel anlamda Tanzimat'la hız kazanan devlete dair yenileşme hamleleri öncesinde, devletin biçimsel yapısı ve yönetim anlayışını ele almanın modernleşme sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi için önemli olduğu kanaatindeyiz.

2.1. TANZİMAT ÖNCESİ KLASİK SİYASET DÜŞÜNCESİ

Klasik kavramının tanımlanabilmesi için klasik denilen zaman aralığını bir neticeye vardırmak zorunluluğu vardır. Neticeye vardırılan noktada çoğu zaman klasik karşıtlığında somutlaşan modernin bir başlangıç ve bir sürecin ürünü olduğunu nitelemek, çalışmamızda çokça vurgulanan klasik ve modern kavramlarının hangi anlam bütünlüğüne gönderim yaptığını görmek açısından önemlidir. Bu açıdan biz Türk Düşüncesi nitelememize modern gibi bir sıfat yüklerken bir zamanın yani Türk modernitesinin başlangıcı olarak Tanzimat Fermanı'nın ilan edildiği tarih olan 1839'u esas almaktayız. Çalışmamızın içeriği felsefi bir perspektif ürünü olduğundan bu tarih üzerine, tarih disiplini içerisinde yaşanan tarihlendirme münakaşasından uzak kalmayı tercih etmekteyiz. İhtiyaç duymadıkça tarih, sosyoloji ve diğer disiplinlerin genel ve özel konularına girmemeyi, felsefi yöntemi ihlal etmemeyi uygun görmekteyiz. Çalışmamızın bundan sonraki safhalarında modern kavramının başlangıcı olarak Tanzimat ve sonrasına gönderim yaptığımızı belirtmekteyiz. Tanzimat öncesi için ise özellikle Osmanlı Devleti özelinde **Klasik Türk Düşüncesi** tanımlamasını yapıyoruz. Bu genel ifadenin dışındaki alt başlıkları oluşturan yerlerde de **Klasik** ve **Modern** ayırımımız bu noktada dikkate alınmalıdır.

2.1.1. Yönetim Biçimi: İdarî Konumlanma

Osmanlı Devleti'nin biçimsel ve yönetsel yapısı çeşitli görüşler çerçevesinde irdelenir. Tunaya, Batı'da da tesadüf edilen “despotik olmayan mutlak bir imparatorluk” olarak Osmanlı'nın yapısını imler. Hatta benzerlerine nazaran daha demokratik çizgileri olduğunu, bunun devlete, benzerlerine nazaran bir üstünlük yarattığını ancak gücünü kaybettikçe despotik normlara büründüğünü iddia eder. Osmanlı Devleti niteliğini teokratik olmasından alır. Devlet, aşkın olan bir kaynağın tesis ettiği mutlak bir gücün yansımasıdır.¹⁸⁶ Hâkimiyetin temel gücü bu noktada Tanrısal varlık olarak karşımıza çıkar. Halkın bu gerçeklikte aktif bir organ olmadığı göz önüne alındığında pasif yapısı kendisini dışa vurur. Halk, bir unsur ancak yönetime dâhil olmayan, devletin idarî mekanizmasında sözü geçerlilik taşımayan bir “reaya”^{*} konumundadır. Devlet aşkın gücün yansıması olduğundan halk da bu yapı içerisinde salt tabi olan, iktisadî devamlılığın ve üretimin bir işleyeni olarak konumlanır.¹⁸⁷

Teokratik bir düzen konusunda Birand'ta benzer yönere dikkat çeker. Kişiyne hürriyet ve kişiyne değer noktasında teokratik düzenin bir açıklaması olmadığından birey olma gerçekliği Osmanlı'da görülmez. Tabi olanın “tebaa” olarak nitelenebileceği devlet yapısında, tebaaların bir milliyet esası çerçevesinde değil bir “cemaat” bütünlüğündeki yapısalılık içinde varlığı imlenir. Taba, Birand'ın teokratik vurgusunu yinelediğimizde “Osmanlı'nın teokratik bir esasa dayandığı” ve “dinî ödev”lerin halife denen devlet başkanının da temsil ettiği “devlet ödevi” sayıldığı bağlamında içerik kazanır.¹⁸⁸

Devletin, teokratik olduğu yönünde nitelemeler haricinde **Osmanlı teokratik bir devlet mi?** sorusunun cevabı olarak, onu indirgemeci teokratik tanımlamalarla çerçeveselendirmemek gerektiği görüşü de ön plana çıkar. Teokratik tanımlamaların “yanlış ve yetersizliği” iddiası, teokratik gücün Avrupa'da en büyük temsilcisi Papa'nın ve Kilise iradesi gibi benzeri bir yapının Osmanlı'da bulunmadığı anlayışı ile somutlaşır. Çünkü ruhanî lider konumunda Osmanlı Devlet düzeninde Papalık

¹⁸⁶ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 7.

^{*} Geniş bilgi için Bkz: www.islamansiklopedisi.org.tr/reaya

¹⁸⁷ A.g.e., s. 8.

¹⁸⁸ Kamuran Birand, *Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, Ankara, 1955, s. 17.

makamı ve bu makamı temsil eden uhrevî kişi yoktur. Osmanlı, dünyevî ve uhrevî bütün güç temsilcilerini **Padişah** denilen **baş-yönetici** iradesinde birleştirmiştir. Ruhanî düzenin örneklendirmesini ele aldığımızda karşımıza çıkan ilk somut yapı “Teokratik düzenin en tipik örneği [olan] Katolik Roma Papalık Devletidir.” Bu devlette dinsel ve politik güç Papa’nın iradesinde birleşir. “Osmanlı düzeni ise bunun tersi olan bir biçimdir.”¹⁸⁹ İslâm ideolojisi gibi bir savunu Osmanlı Devleti’nin fikrî yapısı içinde hiçbir zaman bulunmamıştır.¹⁹⁰ Ayrıca Berkes, Osmanlı’da baş-yönetici konumunda bulunan kişiyi “Halife-Padişah” olarak belirtir. “Osmanlı halife-padişahlığı rejiminde, teokratik rejimin tersine olarak, din maslahatı değil, devlet maslahatı başta gelir.”¹⁹¹

Osmanlı teokratik değil ise onu hangi tanımlama sınırlarına dâhil etmemiz gerektiği bir soru olarak önümüzde durmaktadır. **Osmanlı teokratik değilse hangi tanımlama ile içeriklenir?** Berkes açısından onun en kısa tanımlanışı, siyaset ve dinî bakımdan Avrupa’dan farklı geleneklere sahip olduğundan “siyasaca Doğu despotizmi, dince Sünnî halifelîği geleneği.” olduğu yönündedir.¹⁹² Selçukluların bir devamı olan Osmanlı Devleti, Selçuklular tarafından kurulan “hilâfet devletine karşı saltanat devleti”nin ilk modeli olmasa da Selçukluların yarattığı bu modeli en gelişmiş seviyeye taşıyan tek devlettir.¹⁹³ Osmanlıların, çeşitli medeniyetlerden aldığı üstünlük duygusu Berkes’e göre Osmanlı’ya âleme “hükümrân olma” misyonu yüklemişti:

“Osmanlıların, Asya, İslâm, İran, Selçuk, Moğol ve Bizans geleneklerinden aktarılan üstünlük duygusu, âlemin hükümrân olma misyonu o denli güçlü idi ki ona ne ruhanî İslâm halifelîği, ne Şiîlik, ne Bizans sonrası Rum dünyası meydan okuyabilmiştir. Tersine, çoğu zaman onlar tarafından desteklenmiştir. Osmanlılarda bu halkların tahammül edemeyecekleri iki şeyin ikisine de aykırı olan yanlar bulunuşu bu destekleyişe yol açmıştı. Bunlar teokrasi ve feodalizmdir. Osmanlı düzeni ne bir teokrasi, ne de feodal bir düzen olduğundan, o düzenin gelişi bu halklar için bir kurtuluş oluyordu.”¹⁹⁴

Bununla birlikte daha yakın döneme tarihlendirilebilecek Kanun-ı Esasî yani ilk anayasayı ele aldığı çalışmasında Tunaya devletin yapısına dair bazı ipuçları verir.

¹⁸⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 25.

¹⁹⁰ A.g.e., s. 27.

¹⁹¹ A.g.e., s. 26.

¹⁹² A.g.e., s. 27.

¹⁹³ A.g.e., s. 36.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 37.

O ilk anayasayı öz ve organik olarak iki temel sacayak üzerine oturturken devletin yapısına dair düşüncelerine referans olarak Kanun-ı Esasî'yi alır. İlk anayasa metnine göre, “Osmanlı İmparatorluğu ne bir konfederasyon, ne de federasyondur. Fakat yine de tek yapılı bir devlet değildir. (...), çok yapılı ve çokuluslu bir devlettir.”¹⁹⁵ Hatta Osmanlı devleti monarşi fakat teokratik yönü olan bir monarşidir. Tunaya, yukarıda ifade edilen birtakım görüşlerden farklı olarak halifelik makamının, onun teokratik bir devlet olması noktasında Osmanlı'ya bir referans teşkil ettiğini ele alır. Çünkü padişah bütün müslümanların halifesidir.¹⁹⁶ Osmanlı padişahının iktidarı daha önce de belirtildiği gibi hilafet söz konusu olduğunda görüldüğü gibi toplum dışı bir güce atıf yapmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin görüldüğü üzere biçimselliği noktasında birtakım görüşler ele alındığından onun formelliğine dair ortak bir kanaatin oluşması ve bu konuda düşünürler özelinde kesin bir tanımlama yapılması mümkün görülmemektedir. O halde bunların dışında bu problematiğe eğildiğimizde Osmanlı Devleti'ni feodal çerçeveye sınırlandırabilir miyiz ve feodalite* zemininde ortaya çıktığını ifade edilebilir miyiz? gibi bir soruyla karşı karşıya kalmaktayız.

Osmanlı Devleti'nin idarî ve merkez teşkilat yapıları, devletin ilk dönemleri baz alındığında İslâmiyet öncesi ve sonrası Müslüman Türk devletlerinin bir sentezi durumundadır.¹⁹⁷ Ayrıca Osmanlı yönetim anlayışı, merkezî ve güçlü bir yapıya sahip bulunduğu ve gücün bir merkezde toplanmasından dolayı, feodal yapıdaki gücün; parçalı ve farklı ellerde olması gibi iktidarın bir merkezde toplanmadığı durumlardan uzaktır. Bu açıdan Osmanlı feodal içerik barındırmaz.¹⁹⁸ Mülkiyet anlayışının İslâm'ın esaslarından birisi olması, Osmanlı'nın feodaliteye dönük bir yönetim benimsemesinin önüne geçmiştir. Osmanlı'nın çeşitli fetih faaliyetlerinden sonra elde ettiği feodal yapıya sahip Batı topraklarının karşısında “Anadolu'da Müslüman-Türk beyliklerinden ele geçirdiği topraklarda güçlü bir ferdi mülkiyet anlayışı vardır.” İslâm

¹⁹⁵ Tarık Zafer Tunaya, “1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C. I, s. 29.

¹⁹⁶ **A.g.m.**, s. 30.

* Geniş bilgi için bkz: Halil Cin-Gül Akyıldız, **Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni**, ilgili sayfalar.

¹⁹⁷ Halil Cin-Gül Akyıldız, **Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni**, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1995, s. 169.

¹⁹⁸ **A.g.e.**, s. 178.

düşüncesinde “mülkiyetin menşeinin Tanrı’da olduğu inancı” doğal olarak Tanrı tarafından bahşedilen mülkiyet hakkını takdis etmiştir. Özetle mülkiyet hakkının teolojik referansları, feodal yapının mülkiyet içerikleriyle zıt kutuplarda konumlandığından Osmanlı feodal bir yapıda değildir, denilebilir.¹⁹⁹ Hukukî açıdan meseleye yöneldiğimizde, feodal beyler İngiltere özelinde ele alındığında bir yargı imtiyazına sahiptir. Feodal beyler, sahip olduğu topraklar üzerinde hukukun tek belirleyicisi, kuralların tek uygulayıcısıdır. Onları, sınıfsal yapılarda görülebilen bir metotla sadece aristokratlar yargılama yetkisine sahiptir. Osmanlı yargı sisteminde ise reaya ile toprak yahut tımar sahipleri aynı hukuk pratiklerine ve yazılı kurallarına tabidir.²⁰⁰

Osmanlı’nın biçimsel yapısının tetkikini tamamlamadan önce hatırlatmakta fayda gördüğümüz bir önemli husus ise Osmanlı’nın bir imparatorluk olduğu gerçekliğidir. Gökalp’in devleti üç şekilde tecelli eden bir yapı olarak gördüğü tasnifinde imparatorlukların, bir kavme ait olan çeşitli yapılardan ve o kavmin millî harsından mütevellit görülemeyecekleri vurgusu, imparatorlukların temel unsurlarından ve biçimlenişindeki temel etkiye sahip noktalarından olan sosyal yapının çeşitliliğine gönderim yapmaktadır.²⁰¹

2.1.2. Yöneticinin Nitelikleri: Teolojik Konumlanma

Osmanlı Devleti’nde idarî yapının en üst noktasında bulunan Padişah, mutlak bir gücün sahibi olarak bir temsil makamına sahiptir. Bu makamdaki temsilci, aşkın varlığın yeryüzündeki kontrol edici gücü olan iktidarın en üstündeki kişidir. **Osmanlı’da bu temsiliyet durumu hangi aşamadadır ve Padişah denilen baş-yönetici hangi ilahî sıfatlara sahiptir?** Bu soruyu, ulus-devlete geçiş sürecini iyi kavramak için tetkik etmenin önemli olduğu görüşündeyiz.

Osmanlı’da padişahın aynı zamanda halife olarak kabul edilmesi, onun aşkın bir güç ile bağlantısını imler. Halife, Tanrı’nın yeryüzündeki temsil ve yürütme gücüne sahip bulunduğundan doğal olarak ilahî kudretin içkin bir yansımasıdır. Osmanlı

¹⁹⁹ Halil Cin-Gül Akyıldız, *Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1995, s. 381-382.

²⁰⁰ A.g.e., s. 384.

²⁰¹ Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları*, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 293.

halifesi bir yandan da “peygamberin temsilcisidir.” Elindeki iktidarın siyasî bir yönünün olmasının yanında bir de dinî tarafı vardır. Devletin başındaki yönetici de dâhil bütün tebaa Tanrı’ya aittir. Tebaalar ise Tanrı’nın temsilcisi olarak yöneticiye karşı mutlak bir tabiiyete sahiptir. Çünkü o Tanrısal gayeleri neticeye ulaştırmakla görevlidir. “Gaye, gerçek dünyaya, Tanrının dünyasına ulaşmaktır.”²⁰²

Engelhardt’ın kuvvet ile dinin birleşmesinden ortaya çıkan bir otorite modeli olarak tanımladığı Osmanlı Devleti, yukarıda da vurgulandığı gibi yöneticisinin halife sıfatına sahip olduğu bir mekanizmayla idare edilmiştir. Saltanatın askerlik ile dine dayanması kuvvet ile dinin temsilcisi olarak padişaha gönderim yapar.²⁰³ Bu noktada özellikle İnalçık’ın padişah için vurguladığı İslâm halifesi ve onun bir uygulayıcısı olduğu nitelemesi önemlidir:

“Halife, Şerî’atın uygulanması göreviyle Tanrı tarafından vazifelendirilmiş şahıs olarak tebaa üzerinde mutlak bir otoriteye sahipti. Osmanlı Padişahı her şeyden evvel İslâm halifesi idi. Padişah, Halife sıfatıyla müminleri öteki dünyada ebedî selamete erdirmek üzere bu dünyada her türlü amellerini Şerî’ata göre düzenlemek vazife ve yetkisini hâizdi.”²⁰⁴

Halife’nin ilâhî niteliklere sahip bulunması onun kendisinden daha üstün bir ilâhî donatıya sahip, sadece mutlak olan bir varlığa sorumluluğunu yansıtır. Bu durum Osmanlı özelinde şeriat ve fıkıhla delillendirilir. Tanrısallığın temsilcisi baş-yönetici, Tanrı ve Peygamberden sonra silsile takip edildiğinde kendisine itaat edilecek son kişidir. Çünkü bu dünyevî iktidara sahip kişi Tanrısallığın temsilcisidir, dolayısıyla onun tek hesap soranı, temsili noktasında bulunduğu aşkın varlıktır.²⁰⁵ “İslâm’da vekalet veren, vekil ile özdeş değildi[r]”²⁰⁶ Ayrıca bir aile kurum niteliğine sahip devlette hükümdar, ilâhî yetkilerle idareyi sürdürmektedir.²⁰⁷

²⁰² Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 9.

²⁰³ Eduard Philippe Engelhardt, **Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye’nin Târih-i Islahatı 1826’dan 1882’ye**, haz. Erol Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 421-422.

²⁰⁴ Halil İnalçık, “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalçık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 105.

²⁰⁵ F. Şabanov, “Osmanlı İmparatorluğunda Hükümdarlığın Hukukî Esasları”, **VI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1967, s. 429.

²⁰⁶ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 329.

²⁰⁷ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 110.

Bıçak da, devletin yönetilmesini saltanat ve hilafeti elinde bulunduran Padişah'ın bir vazifesi olarak görmüş, dini referans verip şeriatın koruyucusu olarak Padişah'ın kutsal yönünü vurgulamıştır.²⁰⁸ “Hükümdar, şeriata göre hareket etmek mecburiyetindedir.”²⁰⁹ Namık Kemal'de de öne sürüldüğü gibi “... padişah vazife-i adaletin icrasına şer'an memurdur.”²¹⁰

2.1.3. Toplumun Devlet Karşısındaki Konumu: Tebaa

Devletin temel yapılarından olan halkın konumu, o devletin idarî mekanizmasıyla doğrudan ilgilidir. Yönetimin hangi unsurlar ile yönetme tercihi oluştursa, halkın yöneten tarafından bulunduğu mevkii de bu tercihin neticesine göre şekillenir. Halk bir idarî yapıda pasif konumlandırılmış ise hükümdarın ya da Batı'daki Kilise benzeri bir kurumun hükümlarlığına hizmet ile vazifelendirilmiştir. Pasif olanın hareket alanı ve sınırları, tâbi bulunduğu kişi yahut bir sınıfın aktifliği ölçüsünde çizilir. Buna dayanarak Osmanlı Devlet yapısı içerisinde tebaa yahut reaya gibi kavramlarla isimlendirilen toplum, içeriğini Tanrısal logostan alan bir hâkimiyetin varlığı aracılığıyla tanımlandığından, toplumun pasif karakterle inşâ edildiği söylenebilir.²¹¹

Tebaa ve **reaya** kavramlarıyla tanımlanan toplumlar Gökalp açısından bir halita teşkil etmektedir. Millet denen kısmen homojen yapı, meşrutiyet hamleleriyle ortaya çıkmadan evvel bir karışımın salt parçalarıdır. Karışım, millî olana karşıttır. Gökalp bu noktada: “Bir devletin ahali halita hâlinde bulundukça, o devlet dâhilinde ne meşrutiyet, ne gazetelerin serbestliği, ne de millî bir ordu menfaatli olabilir.”²¹² düşüncesini öne sürer.

Halita benzeri toplumun bir karışımın ürünü olduğu gibi bir başka düşünceyi İnalıcık da ele alır. İdare ile toplum arasındaki ilişkileri düzenleyen dinî esaslar ve toplumun öne çıkan dinî karakterli yapısı, Müslümanlar ve Hıristiyanların, “cemaatler

²⁰⁸ Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 112.

²⁰⁹ **A.g.e.**, s. 170.

²¹⁰ Namık Kemal, **Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 146.

²¹¹ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 8.

²¹² Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 295-296.

halinde” teşkilatlanmalarına zemin yaratmıştır. İncelik, bu düzenin yani cemaatler halinde örgütlenmiş yapının “hak ve vazife yönlerinden” müştereklik arz etmesi gerekirken ancak tam tersi bir görünümle ortak toplumsallığı mümkün kılmadığını, dolayısıyla ortak bir tebaanın ortaya çıkışına engel teşkil ettiğini vurgular. Bu sebeple, İslâm unsurlarının üstünlüğü, Hristiyan cemaatinin buna nazaran aşağı sayılması, ortak kaygının tesisinde büyük bir çelişki yaratmıştır.²¹³

Ortaylı ise devletin formel yapısı üzerinden halkın hangi konumda bulunduğunu tetkik eder. Kozmopolitlik, bir imparatorluk mirası olarak, Roma ve Bizans aracılığıyla Osmanlı’ya geçmiştir. Bu kozmopolit durum daha çok başkent çevresinde kümelenen, yönetilenlerin dışında kalan yönetici kesimin bir sıfatı olarak varlığını bulur. Geniş halk kitlelerinin idaresinden sorumlu yöneticiler, yönettikleri geniş halk çoğunluğundan kozmopolitlik niteliğiyle farklı bir resimle betimlenirler. Yönetilenler ekseri ölçüde daha lokal çevrelerde yetiştiklerinden ve bir dinî cemaat mensubu bulunduklarından, üyesi oldukları dinî çevrenin bir ürünü olarak kozmopolit çizgiler barındırmamaktadırlar. Daha sonra değineceğimiz ulusçuluk da yerel karakterli, kozmopolitliği benimseme imkânı tanımayan imparatorluk unsurları eliyle, hız kazanmış ayrıca pratiğe dökülme imkânı yakalamıştır.²¹⁴

Devletin farklı cemaatler yani çeşitli dinlere mensup topluluklar ile toplumsal yapıyı inşâ etmesi, heterojenliğin altyapısal olarak devletin sosyal çehresini belirlemesi, dinsel açıdan milletler şeklinde devletin en temel sacayağı olan toplumun, dizayn edilmesine sebep olmuştur. Karpat’ın dikey ve yatay gibi iki çizgisel şema ile açıklamaya gayret verdiği bu tasarı: “...dikey olarak mesleklerine göre sosyal tabakalar şeklinde, yatay olarak ise dinî-cemaat bağılılıklarına göre *milletler* şeklinde yapılanmıştır.”²¹⁵ denilerek tanımlanır. Osmanlı’nın milletler şeklinde sosyal zemini örgütlemesi, dinî cemaatler olarak sınıflanan toplumun bir sistem içerisinde bir bütün oluşturmalarını mümkün kılmış ancak devlete aidiyet noktasında çeşitli farklılıkların olumsuz şekilde ortaya çıkmasına imkân tanımıştır. Bu durumun daha iyi idrak

²¹³ Enver Ziya Karal, “Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İncelik-Mehmet Seyitdanlioğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 126.

²¹⁴ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 61-63.

²¹⁵ Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 140.

edilebilmesi için devletin sosyal mekanizmasının örgütsel kavramlaştırması olan millet sistemine çalışmamızın belirlediği sınırlar ölçüsünde değinilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

2.1.3.1. Millet Sistemi: Osmanlı Toplum Düzeni

Çalışmamızın ilk bölümünde değindiğimiz gibi toplumsal dönüşümlerde en önemli belirleyicilerin başında Fransız Devrimi gelmektedir. Devletlerin biçimsel yapısını değiştirmenin yanında devletin temel bir sacayağını oluşturan halkın yönetime katılma ve yönetimde söz sahibi olması konusunda katkıları yadsınamaz. Fransız Devrimi'nin etkileri dünyadaki birçok devlette olduğu gibi Osmanlı Devleti'nde de geniş mikyasta hissedilmiş devrimden belli bir süre sonra devletin içinde yeniliklere yönelme ihtiyacını doğurmuştur.

Genişleyen topraklar idarî açıdan bazı durumların varlığını ortaya çıkarır. İmparatorluk yapısına sahip bir devlet büyüdükçe ve geliştikçe heterojen bir toplumsal gerçeklik de kendisini inşâ eder. Konuyu bağlamından ayırmadan hatırlatmakta fayda görmektediriz; ilerleyen safhalarda bu ayırık yapı bir birliğin varlığı için sorunlara sebep olur ve bazı ulusçu uyanışlara imkân tanır.²¹⁶ Farklı din ve etnik kimliklere sahip olan toplumları bu yüzden bir arada tutmak için oluşturulacak örgütsel yapı da önem kazanır. Osmanlı Devleti, Hanioglu'na göre bahsettiğimiz farklılıklar sebebiyle bir “denge” çerçevesinde örgütlenmeye yönelmiştir. Bu dengesel örgütlenme modeli Osmanlı Devleti'nde “millet sistemi” olarak adlandırılmıştır. Hanioglu diğer yandan kavramsal yanılığa düşmemek gerektiği konusunda ikaz eder: “millet terimi bizim bugün kullandığımız anlama gelmeyip, dinî cemaat anlamında sarf edilmektedir.”²¹⁷

Fransız Devrimi'nin ardından milliyetler daha mikro düzeyde ölçeklenirken, makro düzeyde örneğin “Ortodoks milleti”, “Müslüman milleti” gibi teolojik ifadeler karşımıza çıkmaktadır. “...Rum ve Bulgar olmak –Fransız ihtilâli öncesinde fazlaca önemli olmayan- bir alt kategori” olmakta idi. Sonrasında devrim ile şartlar dünya çapında değıştikçe mikro düzeyde ölçeklenen durum, uluslaşma ve ulus-devletleşme

²¹⁶ Ünver Günay, “Gökalp, Millî Kimlik ve Din”, **Türk kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 15.

²¹⁷ Şükrü Hanioglu, “Osmanlıcılık”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C. V, s. 1389.

sürecine giden yolda ilerlemeye başlar. Müslümanlar özelinde dahi milletler sistemi geçerliliğini kaybetmeye doğru ilerler.²¹⁸

Bir başka bakış açısına göre Fatih Sultan Mehmet döneminde biçim kazanan Millet Sistemi'ne, Tanzimat'la birlikte tadil edilip modern bir çehre kazandırılmaya çalışılır. Bu sistem “İslami zimmet kavramının ve Roma cemaatler sisteminin birleşimi”dir. Sistemin esası idarî, hukukî ve politik bir organizasyona dayanır. Tanzimatla birlikte hukuksal alanda kavramsal bir dönüşüm dikkat çeker. Geleneksel çözülme örtük biçimde kendini gösterir. Bu etkiyle “adalet” kavramının yerini “eşitlik” alır.²¹⁹

Kimlik tanımlamalar üzerinden modernite öncesi Osmanlı toplum düzenine ikili bir mukayeseyle yaklaşan Adıyeke, “objektif kimlik (doğuştan)” var olan kimlik ile “subjektif kimlik (sonradan veya tercih edilen)” kimlik arasında bir fark bulunmadığını belirtir. Çünkü kimlik sahibi kişiler istisnaî durumlar haricinde doğdukları kimlikler ile ölürler. Bu yüzden Osmanlı toplumsal yapısında “asimilasyon ve “entegrasyon” görülmemektedir. Bunların yerine farklı bir kavramlaştırmayı öne sürer: “segregasyon”. Toplumsal yapının bir “segregasyon” olduğu görüşü, daha net bir tespitle kavramlaştırılır. Adıyeke, Segregasyon'da bir başkasının sahip olduklarını koruma ve onun devamlılığını sağlama ve sonrasına aktarma hakkı olduğunu savunur. Kavramların birbirinden farkını görmek bakımından kapsadığı anlamları, Adıyeke'nin çizdiği perspektife istinat ederek şu şekilde aktarılabiliriz:

“Tarih boyunca toplumlar, çoğunluk unsurdan ya da egemen unsurdan (egemen unsur her zaman çoğunluk olmayabilir) farklı olanları, yani ötekini, idari ve hukuki sistem içine dahil etmede üç farklı yöntem uygulamışlardır. Aynı zamanda insanlığın ve bireysel hak ve özgürlüklerin de gelişmesine paralel bu üç sistem; Asimilasyon, Segregasyon ve Entegrasyondur. Asimilasyon ötekini tamamen yok etmeye ve farklılıkları ortadan kaldırmaya dönüktür. (...) **Entegrasyon**, çoğulculuğun kutsandığı bir yöntemdir. (...) Ortaçağ toplumlarında tam anlamıyla ayrımcılık üzerine kurgulanan Segregasyonda da ötekinin farklılıklarını koruma ve gelecek kuşaklar aktarma hakkı vardır.”²²⁰

²¹⁸ Şükrü Hanioglu, “Türkçülük”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C. V, s. 1394.

²¹⁹ Nuri Adıyeke, “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, **Yeni Türkiye**, S. 60, 2014, s. 1.

²²⁰ **A.g.m.**, s. 2.

Millet Sistemi kanunlaşmaların hız verildiği Tanzimat ile birlikte eşitlik çerçevesinde bir hukuk düzeninin etkisiyle yavaşça suret değiştirmeye doğru ilerlemeye başlar. Modernizmin gücünü hissetmeye başlayan Osmanlı Devleti, geleneksel yapısından özellikle hukuk alanında uzaklaşmaya başladıkça yazılı kurallarla tesis edilen bir hukuka ihtiyaç duyduğundan doğal olarak bu durum toplumsal konumlanmaları da bir evrime iter. Daha öncede değinildiği gibi Millet Sistemi'nin bu dönüşümü kavramsal düzeyde “Adalet”in yerine “Eşitlik”in ikame edilmesini sağlar. Adıyeke açısından bu durum “segregasyon pratiğinin sonu demektir.”²²¹

2.1.4. Klasik Türk Düşüncesi'nde Hukukun Temel

Dayanakları: Şeriat ve Örfî Hukuk (Kanun Hukuku)

Osmanlı Devleti Klasik Türk Düşüncesi diye dönemlendirdiğimiz Tanzimat öncesinde geleneksel normlarla beslenmiş bir hukuk düzenine sahiptir. Bu hukuk düzeni çerçevesinde kurumsallığını tesis etmiş ve toplumun düzeni için bu hukuk düzenini formalize etmiştir. Tümel bir anlam atfettiğimizde hukuk: “...toplumsal birlikteliğin sürekliliği, toplumun eylemlerini bir standarda uydurma ihtiyacıyla birtakım kurallar çerçevesinde sağlanır. Bu kurallar, yaptırım gücü olan devlet eliyle bağlayıcılığı kesin hükümlere indirgenmiş, çoğunlukla yazılı, bazı durumlarda ise toplumların kültürel yapısının var ettiği sözlü ve pratik kaidelerle, bazı zaman metafizik kimi zaman da topluma içkin kaynaklardan beslenen bir içerik taşır.” gibi bir tanımlamaya gönderim yapar.

Osmanlı Devleti'nin kuruluşu itibarıyla, devlet yeni bir hukukî sistemi inşâ etmiş değildir. Devletin kurucu unsurları kendilerinden önce var olan “Türk ve İslâm devletlerinde işlemekte olan ve büyük ölçüde müştereklik arz eden bir hukuki yapıyı da tevarüs etmişlerdir.”²²² Fakat mevcut hukuki yapı doğrudan devlete entegre edilerek değil, zamanla ihtiyaç ortaya çıktıkça birtakım değişikliklere de uğrayarak tatbik edilmiştir. Aydın'a göre, Osmanlı hukuku denildiğinde yeni bir hukuk “İslâm hukuku, Roma hukuku, Anglo-Sakson hukuku gibi bütün esasları ve kurumlarıyla kendine has

²²¹ Nuri Adıyeke, “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, **Yeni Türkiye**, S. 60, 2014, s. 12.

²²² M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 15.

(suigeneris) bir hukuk anlaşılmalıdır.”²²³ Şen de aynı paraleldeki görüşleri aktardığı metinde, Osmanlı devlet hukukunun orijinaliteden uzaklığını vurgulayarak, Osmanlı’daki hukukun bu bağlamda bir devamlılığı yansıttığını savunur.²²⁴

Osmanlı Devleti modernleşme gayretlerinin başlangıcı olarak kabul ettiğimiz Tanzimat öncesinde üç tür hukuku tatbik eder. İlki, sadece Müslüman tebaaya uygulandığını belirtebileceğimiz İslâm hukukunun kavramlaştırması olan **şeriat*** diğer bir ifadeyle **fıkıh**; diğeri din ayrımı yapılmadan devlete içkin bütün unsurlara uygulanan **örfi hukuk**; son olarak ise daha mikro düzeyde devlete bağlı unsurların kendi içlerinde pratize ettikleri “Gayrimüslimlerin kendi hukukları”.²²⁵ Bu noktada denilebilir ki: “Devletin ‘esas kanunu’ şeriat kanunudur.”²²⁶ Şeriat ilkesel olarak Kur’an ve peygamberin pratikleri olan Sünnet’e dayanır. Ayrıca Osmanlı hukuku genel itibarıyla bu hükümlerden oluşur ve özel sebepler dışında şer’î kaideler ihlal edilmez.²²⁷ Görüldüğü üzere Tanzimat öncesi hukukî açıdan kapsayıcı ve normatif bir hukukun herkesi kapsadığı söylenemez ve “bir hukuk birliğinden, bütün uyrukları kapsayan bir hukuktan söz etmek olanak dışıdır.”²²⁸

Osmanlı Devleti’nde hukuk, İslâm hukukunu kaynak edindiğinden **kanun hukuku** noktasında modernleşme sürecine kadar pratiklere rastlamak mümkün olmamıştır. Bir yasama faaliyetinin klasik dönemde bulunmaması, hukukun içtihatlar yoluyla tesis edilmesini yaratır. Çünkü “İslâm hukuku bir kanun hukuku olarak değil, bir içtihat hukuku olarak doğmuştur.”²²⁹ Lewis ise yasama erkinin Osmanlı hukuk sisteminde olmamasını vahiyle irtibatlandırır. Onun açısından, Tanrı buyruğu olan

²²³ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 15-16.

²²⁴ Murat Şen, “Osmanlı Hukukunun Yapısı”, **Yeni Türkiye**, S. 31, 2000, s. 686.

* Tarık Zafer Tunaya: “Şeriat Tanrı’nın kulları için koymuş olduğu din ve dünya kaidelerinin tümü olarak kabul edilmiştir.”, Bkz: **Türkiye’nin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, s. 8.

²²⁵ Coşkun Üçok, “Tanzimat’tan Önce Osmanlı Devleti’nde Hukuk”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.II, s. 574.

²²⁶ F. Şabanov, “Osmanlı İmparatorluğunda Hükümdarlığın Hukukî Esasları”, **VI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1967, s. 430.

²²⁷ Halil Cin-Gül Akyıldız, **Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni**, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1995, s. 172.

²²⁸ Coşkun Üçok, “Tanzimat’tan Önce Osmanlı Devleti’nde Hukuk”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.II, s. 576.

²²⁹ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 85.

vahyin varlığı yasama erkinin varlığına engeldir. Hukuk kaynağını doğrudan Tanrı'dan alır.²³⁰

2.1.4.1. Şer'i ve Örfî Hukuk Sistemi

Osmanlı Devleti yönetim pratiklerinde İslâm hukukundan fazlasıyla faydalanır. Bunun yanı sıra özellikle devlet başkanı otoritesini kullanma noktasında İslâm hukukunun verdiği yetkileri kısmen yazılı unsurlar ile de destekleyerek öz-yetkilerini genişletir. Bu sebeple padişahların “ferman ve kanunlar” ile yaptığı şahsî düzenlemeler gitgide kendi alanında farklı adlandırmalar ile anılmaya ihtiyaç duyar. Ayrıca Osmanlı hukuk sistemi zamanla ikili bir sacayak üzerinde değerlendirilir. Aydın'ın tanımlamaları ve tasnifine dayandığımızda bu ikili yapının somutlaştığı göze çarpmaktadır:

“Klasik fıkıh kitapları içinde yer alan ve geçmiş dönemlerde devletin müdahalesinden bağımsız olarak oluşan hukuka **şer’î hukuk**, padişahların emir ve fermanlarıyla oluşan hukuka **örfî hukuk** adı verilmiştir. İşte Osmanlı hukuku esas itibarıyla şer’î hukuk ile bu hukukun yanında zaman içerisinde oluşan örfî hukuktan ibaret olmaktadır.”²³¹

Şer’î hukuk, dayanakları bakımından İslâm hukukunun kaynaklarıyla irtibatlanır ve fıkıh usulüne sahip, içtihat yetkisi bulunan hukukçuların yorumlamalarına dayanır. Devlet, doğrudan bu hukuka müdahale etme yetkisine sahip değildir.²³² **Örfî hukuk** ise padişah merkezli, onun “irade ve fermanları”yla oluştuğundan şer’î hukuktan farklı biçimde içeriklenir.²³³ Örfî hukukun padişahın kanunnameler ve benzer yazılı araçlarla koyduğu kuralları olması bakımından şer’î hukuka nazaran **kanun hukuku** özelliği taşıdığı söylenebilir. Bu açıdan örfî hukuk için bir “**kanun hukukudur**” tanımlaması yapılır.²³⁴

Örfî hukuk, şer’î hukukun karşısında ona içkin özellikler gösterir. Örfî hukukun kaynakları şer’î hukuk açısından ikincil özellikler taşıdığından dolayı şer’î

²³⁰ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 109.

²³¹ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 16.

²³² **A.g.e.**, s. 18.

²³³ **A.g.e.**, s. 17.

²³⁴ **A.g.e.**, s. 18.

hukuka içkindir. Örfî hukuk, salt geleneksel normlar üzerinden inşâ olmadığından şer’î hukuka göre kısmen **kanun hukuku** formu olarak da değerlendirilebilir. Şer’î hukuk daha tümel ve genel çerçeveleri kendinde toplarken örfî hukuk spesifikleşen alanlara yönelir: İdare, askerî, toprak hukuku vd. gibi. Dolayısıyla şer’î hukuka içkin olması, örfî hukuka şer’î hukuka ters düşme imkânı da tanımamaktadır.²³⁵

Örfî hukuk bir nevi padişahın yasama yetkisinin somutlaşmış halidir:

“...şer’î hukuk, padişaha sınırlı bir yasama yetkisi de tanımıştır ki, Osmanlı Devletinde bu hak, “*örfî hukuk*” şeklinde ortaya çıkmıştır. İslâm hukukuna göre, devletin en yüksek otoritesini temsil eden ülül-emr’in –ki otorite halife ya da sultan olabilir- içi boş bir yasama yetkisi vardır. Böylelikle Osmanlı padişahları, sadece çerçeve hükümlerin vaz’ edildiği, ayrıntılı düzenlemeler yapma yetkisinin zamanın ülül-emr’ine bırakıldığı idare hukuku, anayasa hukuku, tazir cezalarının tespiti ve toprak rejimi ile ilgili konularda örfî hukuk düzenlemeleri yapabilmişlerdir. Padişahın örfî kanun yapma yetkisi kanunnâmeler şeklinde maddî bir anlam kazanmıştır.”²³⁶

Padişah tarafından kanun konulmasının sebebi, idarecilerin keyfî uygulamalarına engel olma amacı taşır.²³⁷ Her ne kadar tek otorite olan padişahın eliyle bir yasama söz konusu olsa da örfî hukukun sınırları şer’î hukukun izin verdiği ölçüde çizilir. Bu dikotomik yapı yukarıda da belirtildiği üzere Padişahın buyruğundan çıkmasına rağmen örfî hukuka, şer’îye talî bir form kazandırır.²³⁸ Osmanlı’da hukukun bu düalist yapısı, bu iki hukukî pratiğin birbirlerinden tamamıyla ayırık anlamlar ve ayrı hareket alanlarına sahip olduğu gibi bir yanılgıya sebebiyet vermemelidir. Her ne kadar pratikte alanları farklılık taşısa da: “Osmanlı hukukunun bütünlüğü içerisinde hemen her sahada şer’î ve örfî hukuk esaslarının yan yana bulunduğu görülür.” Buna rağmen ikisinin farklı alanlarda yoğunluk kazandığı göz ardı edilmemelidir.²³⁹ Ayrıca ifade edilen iki hukuk yapısının birbiriyle çatışma ya da bir mutabakattan öte örfinin şer’îye tabiiyeti noktasında bir tasavvura sahip olduğu söylenebilir. Esas olan şer’î

²³⁵ Murat Şen, “Osmanlı Hukukunun Yapısı”, *Yeni Türkiye*, S. 31, 2000, s. 687.

²³⁶ Halil Cin-Gül Akyıldız, *Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni*, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1995, s. 173.

²³⁷ M. Âkif Aydın, *Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet*, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 20.

²³⁸ Murat Şen, “Osmanlı Hukukunun Yapısı”, *Yeni Türkiye*, S. 31, 2000, s. 690.

²³⁹ *A.g.m.*, s. 696.

hukuktur.²⁴⁰ Çünkü örfî hukuk kuralları ihtiyaçlar ortaya çıktıkça sudur etmiştir. Bu yüzden şer'îye göre bir bütünlük taşımaz.²⁴¹

Şer'î ve örfî hukuk ayırımına benzer bir tasnifi, Heyd de eski Osmanlı ceza hukukuna dair bir araştırmasında belirtir. Heyd, şeriatın maddi hukukunun yetersiz olduğu görüşündedir.²⁴² Bu yüzden mahdut unsurlarla bezeli, kanunnameler vasıtasıyla ortaya konan, geçici, özelleştirilmiş, örfî hukuk unsurları daha küçük yönetim merkezlerine aittir. Bununla birlikte kanunnamelerin varlığı Osmanlı'yı diğer İslâm hukukuna mensup devletlerden de ayrı bir yere konumlandırır.²⁴³ Çünkü diğer İslâm ülkeleriyle karşılaştırıldığında kanunnameler* farklı bir örfî uygulamanın formlarıdır.

Kanunlar, şeriatın farklı düzlemde içeriklenir. Hukukî açıdan benzer gönderimler gibi gözlense de şeriatın sadece dünyevî yönü olmadığını Heyd hatırlatır: “...şeriat kendine tabi olanları hem bu dünyada, hem de öbür dünyada kemâle ve saadete erdirmektir.” İnsan kaynaklı bir hukukun dışavurumu olan **kanun** ise sınırlı amaçlarla içeriklenir. Böyle bir hukuk: “devletin düzenini ve onun maslahatını teminat altına almak, zulmü ve çekişmeyi ondan uzaklaştırmak gayesine matuftur.”²⁴⁴ Yazar ayrıca şeriat ve kanunun teorik ve pratik alanların içerisinde yüklendiği vazifeleri de aktarır. Ona göre, şeriat ferdî eksende gayeler içerirken, kanun bunun aksine devletin varlığının ikamesi için varlık sebebini bulur:

“Şeriatın, dinî ve ahlâkî idealleri vurguladığı ve ferdin maslahatını düşündüğü hallerde; kanun, tesiri tercih etmekte ve devletin menfaati ile alâkalı olmaktadır.”²⁴⁵

Şeriatın vahiyle tesis edilmesi, kanundan üstünlüğünü öne çıkardığı gibi, bir yönüyle de değişmeye imkân tanımayan çehresini de açığa vurur. Kanun ise şeriata nazaran dünyevî içerikler barındırdığından geçici ve değişebilen bir biçimle varlık bulur. İhtiyaçlar ölçüsünde ortaya çıkan kanun, ihtiyaçlara göre şekil almayan şeriatın

²⁴⁰ Murat Şen, “Osmanlı Hukukunun Yapısı”, **Yeni Türkiye**, S. 31, 2000, s. 693.

²⁴¹ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 78.

²⁴² Uriel Heyd, “Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat”, Çev. Selâhaddin Eroğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. I, 1984, C.XXVI, s. 633.

²⁴³ **A.g.m.**, s. 634.

* Geniş bilgi için Bkz: www.islamansiklopedisi.org.tr/kanunname

²⁴⁴ **A.g.m.**, s. 642.

²⁴⁵ **A.g.m.**, s. 643.

karşısında tikel ve günlük meselelerin başvuru kaynağıdır. Kanun, amme hukukunu içeriklendirirken şeriat ise ceza hukuku sahasında hareket alanı bulur.²⁴⁶

Netice itibarıyla, hukukun varlığı bir devletin varlığının ortaya çıkışına indirgenebilir, bir devlet var ise bir hukuk da mutlaka olacaktır. Hukukun her devlet yapısında olması aynı normatif dizgelere sahip olduğu yanılgısı yaratmamalıdır. Her devlet kendi geleneksel ve dinî bağları ölçüsünde hukuku tesis ettiğinden doğaldır ki kendi cevherinden bu yönetim kaynağına katkılar sunar. Hatta yukarıda belirtildiği gibi şeriatın cevapsız kaldığı noktalarda devlet, yasamaya tek yetkili hükümdar eliyle ve bununla birlikte örfî hukukun varlık bulduğu kanunlar vasıtasıyla toplumun idaresi ve sevki için zamanın ihtiyaçlarına göre yeni yollar açar.

2.1.4.2. Hukukun Çağdaşlaşma Gereksinimleri

Fransız Devrimi'nin dünyada yarattığı özgürlük havası siyasî bir gelişmenin dışavurumu olarak algılanmalıdır. Siyasî dönüşümlerin salt bir sahaya özgü dönüşümler olmadığını hatırladığımızda felsefî, sosyolojik, iktisadî ve hukuk alanında da bu dönüşümün etkisiyle bazı gereksinimlerin ortaya çıktığı söylenebilir. Osmanlı Devleti de modernleşme serüveninde Batı'yı prototip edindiğinden hukuk alanında da bazı yeniliklere ihtiyaç duymuştur. Bir önceki başlıkta Osmanlı Devleti'nin klasik dönemi diyebileceğimiz Tanzimat öncesindeki hukukî yapısına projektör yakmaya çalıştık. Şimdi ise dönüşen ve değişen dünyada ihtiyaca karşılık veremeyen hukukun Osmanlı'da ne tür yeniliklere yöneldiğini, tarihî detaylarından mümkün olduğunca kaçınarak siyaset ve hukuk felsefesi perspektifinden aktarmaya gayret vereceğiz.

XIX. yüzyıl birçok alanda olduğu gibi hukuk alanında da kanunlaştırmanın yoğunlukta olduğu bir tarih aralığıdır. Bu yüzyıl Batı'nın “kanunlaştırma asrıdır.”²⁴⁷ Avrupa devletlerinin dağınık hukuk yapılarının bu dönemde sistemleştirilmeye başlandığına tanıklık edilir. Batı'da bu tarihlerde topyekûn bir kanunlaştırma hareketi görülür. Bu durum Osmanlı'da daha lokal seviyede kalmıştır. Çünkü Batı'ya nazaran ihtiyaçlar en başlarda yoğun ölçekte hissedilmemektedir. Daha sonra ele alacağımız Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinden farklılık arz eden bu durum, sadece Batı'dan

²⁴⁶ Uriel Heyd, “Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat”, Çev. Selâhaddin Eroğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. I, 1984, C.XXVI, s. 643.

²⁴⁷ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti'nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 319.

yapılan iktibaslar yoluyla halledilmeye çalışılır.²⁴⁸ Ayrıca belirtmek gerekir ki Cumhuriyet döneminde topyekûn bir kanunlaştırma hareketinin zeminini Tanzimat sonrası yapılan hukukî yenilikler açmıştır. Hukukî anlamda en azından bu çerçevede bir devamlılık söz konusudur. Netice itibarıyla bu yüzyılda, Batı özelinde köklü kanunlaştırma hareketleri söz konusu iken Osmanlı’da ise içtihat hukukunun yerini yavaş ölçekte de olsa Batı etkisiyle kanunlaştırma faaliyetleri almaktadır. Bu sebeple böyle bir durumun ortaya çıkmasının muharriki Tanzimat, Batı merkezli kanunlaştırma hareketlerinin başlangıcı daha da öte miladı kabul edilebilir.

Hukukî yenilikler Tanzimat’ın ilanı ile Batı tarafından bir teşvik ile ortaya çıkar. Osmanlı Devleti’nin Batı’yı en başlarda kısmî alanlarda da olsa baz alması, Batı tarafından bu teşvik ediciliğin önünü açar. Batı’nın bu tür bir etkinliğe sahip olması devletin o dönemlerde Batı’ya kısmen ihtiyaçlık duyumsamasıyla ile irtibatlandırılır. Çünkü kimi görüşlere göre gerek Tanzimat gerekse sonrasında gayrimüslimlere yeni haklar konusunda içerik kazanan Islahat Fermanı’nın ilanı, Batı’nın desteğini alma amacı taşımaktadır. Dönemin güçlü devleti İngiltere’nin bu konudaki teşvik ve destekleri de kayıtlarla sabittir.²⁴⁹ Siyasî olarak bir amaç taşıyan Batı’nın bu desteklerini yine bir amaç doğrultusunda değerlendirmek gerekir. Gayrimüslim azınlığın devletin bir unsuru konumunda bulunması Batı’nın da bu azınlıklar üzerinden bir politika geliştirme gayretleri, bu desteğin altyapısını oluşturur.²⁵⁰

Osmanlı’daki Batı tesiriyle ortaya çıkan kanunlaştırma hareketlerini klasik dönemde örfî hukuka gönderim yapan kanunlaştırma ve kanun koyma faaliyetleri ile bir tutmamak gerekir. Kara, bu konuda özellikle Tanzimat sonrası işaret eder ve o dönem yapılan kanunlaştırma hamlelerinin “laik” karakterli olduğunu belirtir:

“...“kanun” mefhumu klasik Osmanlı döneminde daha çok örfî hukukla ilgili düzenlemeler için kullanılırken Tanzimat sonrasında Avrupaî tarzda düzenlenmiş ve büyük ölçüde şer’î hukukla çelişen “laik” mevzuatı ifade etmek üzere istimal edilmiştir.”²⁵¹

²⁴⁸ M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 266.

²⁴⁹ **A.g.e.**, s. 320.

²⁵⁰ **A.g.e.**, s. 321.

²⁵¹ İsmail Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet Ve Meşrutiyet**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 173-174.

Osmanlı Devleti'nde birçok değişimin miladı olarak değerlendirilen Tanzimat'ın, hukuk alanındaki değişimlere de öncülük etmesi, Günay tarafından da hukuk aracılığıyla devletin modernleştirilmesi, “**laikleştirme**” kavramının öne çıkması ile bir bağıntı içerisinde. Dinî hukukun zaman içerisinde yetersiz kalması dinin devlet yönetiminden ayrışması gerektiği düşüncesini açığa vurur. Dinî hukuk Günay’a göre daha da özelleşir: “... daha çok miras ve evlenme gibi şahsî hukuk alanına inhisar etmiş; sivil idarede, mahkemelerde ticaret hukukunda Batı kanunları uygulanmaya başlamış; birçok kamu hizmeti Şeriat’ın kontrolünden çıkarılmıştır.”²⁵²

Tanzimat, birçok yenilik hamlesinde bir başlangıç karakteristiğine sahiptir; ancak Tanzimat’a götüren sürecin bir hazırlanma safhası olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Birçok alanda olduğu gibi hukuk alanında da Tanzimat’ın altyapısını hazırlayan II. Mahmut’un yenilik hamleleri göze çarpar. Geniş ölçüde bu konuyu irdeleyen Berkes, padişahın hukuk çeperinde gerçekleştirdiği atılımların, **Şeyhülislâmlık** müessesini dönüştürmeyi başarma gücünü vurgulayarak, “adalet”, “kanun” ve “şeriat” gibi kavramları mukayeseyle öne çıkarır. Şeyhülislâmlık, II. Mahmut ile birlikte salt İslâm toplumunun başvuru mercii haline getirilir. Kurumsal değişikliklerin neticesi olarak sadrazamlığın kaldırılmasıyla kadılıklar, “şeriat mahkemeleri olarak Şeyhülislâmlık’a bağlandı.” Bu durumda Şeyhülislâmlık, Berkes’in ifadesiyle “dinsel hukuk genel müdürlüğü” benzeri bir çehreye kavuştu. Bunun neticesi olarak “Eski totaliter *din-devlet bileşiminde ilk çatlama, ilk ikilenme böyle başladı.*”²⁵³ Yaşanan bu gelişmeler devletin içerisinde yetkin konumda bulunan ulemânın “Müslümanlaştırma” görevini özellikle saltanat üzerinde sürdürdüğü gerçekliğini zayıflattı ve “şeriat hukukunun dünya işleri üzerinde tutucu olma gücü” ortadan kalktı. Berkes’in bu noktada öne sürdüğü “şeriat” ve “adalet” kavramlarının ayrışmaya başladığı görüşü, hukuka dayalı idarenin habercisi olurken “**eşitlik anlayışı**”nı da doğurmuştur. Dolayısıyla ortaya çıkan bu vaziyet, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrılma noktasının ilkesel olarak başlangıcını imlemektedir.²⁵⁴

²⁵² Ünver Günay, “Gökalp, Milli Kimlik ve Din”, **Türk kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 13.

²⁵³ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 174-175.

²⁵⁴ **A.g.e.**, s. 175.

Berkes'in aktarımlarıyla görülmektedir ki, yönetimin merkezindeki II. Mahmut, yenilik için hukukî alanda Tanzimat öncesi bir başlangıç yapar. Bunun neticesi ulemaya da bir sınır çizme ihtiyacı ortaya çıkar. Ulemâ artık salt din işleri ile ilgilenen bir konuma evrilmeye doğru yol alır. Tabi hatırlatmak gerekir ki padişah burada kendi otoritesini doğrudan merkezîleştirmek amacı taşımaktadır. Ulemânın dayandığı hukuk geleneği ile padişahın hukuk zemininde tebaayı eşitleme çabasının ters doğrultuda bulunması, idarî mekanizmanın artık teokratik gelenekler ve pratiklerle devam ettirilmeyeceğinin en net göstergesidir.²⁵⁵

XIX. yüzyılda yukarıda belirtildiği gibi yönetimdeki merkezîleşmeyle ortaya çıkan durum, hukukun eşitlik çerçevesinde ve herkese uygulanabilir konumda olması gerekliliğiyle tasvir edilebilir. Ortaylı, toplumun farklı kesimlerinin bir hukuk çeşitliliği içerisinde bulunmasının modernleşmeye giden dünyada karşılık bulamayacağını savunur. Çünkü “19. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu geleneksel devlet tipinden modern merkeziyetçi devlet tipine geçiş sürecini yaşamaktaydı.”²⁵⁶

Sonrasında “modernleşme ve kanuni yönetim sistemini benimseyen Osmanlı” bu alanlarda “laikleşme” sürecini başlatacaktır. Çünkü:

“19. yüzyıl dünyasının koşulları içinde merkeziyetçi bir yönetime geçen Osmanlı bürokrasisi, böyle bir yönetimin gereği olan standart ve derlenmiş bir hukuki mevzuata sahip olmak zorundaydı.”²⁵⁷

Siyasî ve idarî konuların yanında iktisadî gerekliliklerin de hukukî yeniliklere sebep oluşturduğu söylenebilir. Sanayi Devrimi ile birlikte ham madde ihtiyacının deniz aşırı ülkelerden temin edilmesi ve uluslararası ticaretin yaygınlaşmaya başlaması Osmanlı Devleti'ni de özellikle ticaret konusunda hukukî yeniliklere sevk eder. İslâm hukukunun ticarî meselelerde ve tüzel kişilikler alanında büyük oranda yetersiz kalması bu yeniliklerin başlangıcını oluşturur ve çeşitli kanunların hazırlanmasına imkân tanır.²⁵⁸ Çünkü kapitalist dünya görüşünün gitgide dünya üzerinde yerleşmeye başlaması, Sanayi Devrimi'nin gerçekliğinin iyice somutlaşması, örf ve şariat eksenli bir hukuk düzeninin cevap veremeyeceği sorunları da ortaya çıkarmaktaydı. Bu

²⁵⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 177.

²⁵⁶ İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 127.

²⁵⁷ A.g.e., s. 185.

²⁵⁸ A.g.e., s. 185.

yüzden diğer alanlarda olduğu gibi teolojik kökleri olmayan bir hukuksal düzenlemeye iktisadî alanda da gereksinim ortaya çıkmaktadır.²⁵⁹

Çalışmamızın sınırları sebebiyle değinme imkânı bulamamak da söyleyebiliriz ki, Osmanlı Devleti'nin ilk kanunlaşma hamlelerinden olan ve **Medenî Hukuk** konusunda önemli bir yer teşkil eden **Mecelle**'nin Ahmet Cevdet Paşa'nın çabalarıyla vücut bulması devletin en önemli kanunlaşma hamlelerinin başında gelir.*



²⁵⁹ Coşkun Üçok, “Tanzimat’tan Önce Osmanlı Devleti’nde Hukuk”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.II, s. 579.

* Geniş bilgi için bkz: M. Âkif Aydın, **Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020, s. 270 vd.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KLASİK DEVLET DÜŞÜNCESİNE KARŞI YENİ DEVLET DÜŞÜNCESİNİN UYANIŞI

Batı’da düşünsel uyanışın kümülatif karaktere sahip bulunduğunu Batı düşüncesini ve devlet anlayışını betimlediğimiz bölümde tetkik etmeye gayret vermiştik. Dönüşümlerin, geçmişin birikimiyle özellikle felsefî yapıda yarattığı sarsıntı, bilim ile felsefenin zamanla ayrışması ve bu doğrultuda ortaya konan görüşlerin sosyal olayları etkileme gücü, Batı’daki politik evrilmeye kaynaklık etmiştir. Rönesans, Reform ve Aydınlanma gibi modernizme geçiş sürecinde değişimi ve dönüşümü etkileyen temel uğraklar, teorik ve pratik birçok sahada hızlı kalkınmayı sağlamış; ihtiyaçlara karşılık bulma noktasında yeni içeriklerin varlığını zorunlu kılmıştır. Daha önce ele aldığımız bu konuyu burada detaylandırmadan uzak bir tavır izleyeceğiz; ancak Klasik Devlet Düşüncesi’nden Modern Devlet Düşüncesi’ne geçiş sürecinde Osmanlı Devleti’nin benzer uğraklara sahip olup olmadığını ifade etmekte yarar görmekteyiz.

Batı’nın kendi dışındaki birçok modernleşme sürecine prototip olduğu, modernleşme gayreti taşıyan toplumların Batı kriterleri ölçüsünde özellikle devleti ve toplumu dizayn noktasında Batı odaklı hamlelere yöneldiği genel bir kabuldür. Modernleşme tecrübelerinin yaşandığı Batı’da, bu tecrübelerin Batı-dışı toplumlarda birebir deneyimlenmemesi Osmanlı özelinde de büyük bir modernleşme krizine imkân sunmuş, bu doğrultuda her devletin kendi toplumsal, iktisadî ve felsefî gerçekliği ölçüsünde sorunların üstesinden gelme çabalarını hızlandırmıştır. İlerleyen sayfalarda konuyu kapsamlarıyla ele almaya gayret vereceğiz ancak şunu belirtmeliyiz ki Osmanlı Devleti’nin **Yeni Devlet**’i oluşturma süreci aydınlar eliyle ortaya konulan felsefî ve sosyolojik altyapılı düşüncelerin izleklerini fazlasıyla taşır. Devletin idarî olarak yaptığı yenilikler bürokratikleşme ve kurumlaşma süreçleri devleti ihya noktasında, bir çabukluk bulunduğu görüntüsünü yansıtır. Bu sebeple bazı düşünürlerin de savunduğu üzere teorik çerçeveyi hazırlama imkânı pratik olanın yanında daha eksik ve tamamlanmamış içeriklerle bezelidir.

Modernleşme süreçleri Mardin'in öne sürdüğü üzere toplumların merkezileşmeye yöneldiği fakat bu yönelişle toplumsal farklılaşmanın da ters orantıda ilerlediği bir resim çizer. Akabinde Avrupa'da feodalitenin mağlubiyeti ile başlayan süreç, devamında siyasî hakların halka yayılması, burjuvazinin ilerlemesi ve endüstrileşme gibi durumları ortaya çıkarır. Bu doğrultuda modernleşmeyle, ayırık bir yapısal durumun da sosyal ve iktisadî alanda ortaya çıktığını vurgulayan Mardin, "vatandaşlık" ve "millî kültür" kavramlarının işlevselliği ile merkezileşme, sosyal yapı ve değişen iktisat biçimleri gibi ayrıklık arz eden yapıların birbiriyle bağlandığını söyler; ancak Osmanlı Devleti, Batı'da bu şekilde bir bağın yarattığı bütünlüğü kurma noktasında sorunlar yaşamıştır.²⁶⁰

Modernleşme ile Batı'nın yaşadığı **Yeni Dünya**'nın inşâ gerçekliğiyle yüzleşen Osmanlı Devleti, bu değişimleri kabul etme noktasında, Mardin'in de işaret ettiği benzer ve daha kapsamlı sorunların varlığını öne çıkarır. Ülken açısından ise sorunların temeli modernleşmeyi kabul noktasında belirir. Çünkü moderniteye kadar İslâmî bakış açısının zerk ettiği, devletin her konuda Batı'dan üstün olduğu anlayışı sarsılmaya başlamış, sorunların başlangıç noktasını oluşturmuştur. Bu sebeple "Türklerin Müslümanlığa girerken gösterdikleri kesin kararı, Batılılaşmayı kabul ederken göstermemiş olmaları şaşılacak bir şey değildir."²⁶¹

Batı'nın teolojik hükümlerlik bulunan geçmişiyle hesaplaşması ve onunla mücadele etmesi kolay şartlar zemininde olmadı. Bu sebeple tarihî mirasının yarattığı kültürel ve dinî oluşumların, sentezi ve çatışması üzerinden ilerlemesi sürmüştür. Batı, yaratıcı ve sentezci düşünsel yapısını bu zıtlık ve birleşim üzerinden kurar. Gitgide ekonomik ve siyasî alanda Batı'nın ilerlemesi ve bu durumun dünya çapında kapsayıcı bir noktaya gelmesiyle ortaya çıkan gerçeklik, Batı-dışı toplumların tek çıkar yolu olduğu seçeneğini yaratır: "**Modernleşmek**". Modernleşmek bu yüzden "...Batı veya Doğu'nun karşılaşması, kapalı eski kültür çevrelerinin alışverişi değil, dünya ölçüsünde (*oecuménique*) karakteri olan yeni kültüre katılmadan başka bir şey olmayacaktı." durumunu yaratır. İslâm ve Hristiyanlık gibi iki dinin güçlü medeniyet çevreleri oluşturması Ülken açısından Batı'dan gelen her tesirin olumsuz bir

²⁶⁰ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 25-26.

²⁶¹ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 3.

mukavemetle karşılanmasını da beraberinde sürükler.²⁶² İslâmlık ve Hıristiyanlık arasındaki çatışma biçiminde bulunan gerginliğin gelişmemizi büyük ölçüde engellediği düşüncesine sahiptir. Ayrıca, onun açısından Osmanlı toplumu içerisinde modernleşme yanlılarıyla daha muhafazakâr karşı çıkışlara sahip, İslâmî model taraftarlarının dikotomik kutuplaşmaları modernleşme krizinin de köklerini besler.²⁶³ Çünkü Batı’da ortaya konan karşıtların sentezi ve bunun yarattığı ilerleme pratiği aynı başarıya Osmanlı özelinde ulaşamamıştır. İki keskin görüşün bir sentez oluşturma kaygısından çok bir hesaplama serüveninde bulunması bunun temel gerçekliğidir.²⁶⁴ Modernleşmenin doğuşu ve ilerleyişi gitgide Osmanlı’da sözü edilen sorunları yaratmış, toplumsal zeminde modern medeniyetin yarattığı buhranları devlet yakından hissetmişti.²⁶⁵

Modernleşme, birçok alanda olduğu gibi devletin kendi biçimselliğini dönüştürme noktasında da imkânlar tanır. Batı’da Aydınlanma ile birlikte özellikle başlayan devletin yeni bir görüş geliştirmesi gerektiği fikri, Osmanlı’da Tanzimatla birlikte idarî çeperde yapılan yenilikler ile sınırlı kalır. Batı’da topyekûn bir düzen içinde dönüşüm ve değişim olarak ortaya çıkan devletin biçimselliğinin ve içeriksel yapısının değişimi, Osmanlı’da lokal tedavilerle siyasî çevrelerin kısmî uğraşları ölçüsünde kalır. Çeşitli ıslahat çabaları ve bürokratikleşmenin yani resmî olanın devlet işlerinde belirli bir standartla önünün açılması, kısmen çözümler yaratsa da devletin Batı’daki gibi bir dönüşümüne yol açmaz. Komşusu Batı ile etkileşim yaşayan Osmanlı Devleti’nde, Batı’daki gibi başarı sağlayamayan modernleşmenin, Yeni Devlet’in inşâsı sürecinin anlaşılması bakımından niçin sonuca ulaşamadığı önemlidir. Özel, bu noktada Batı’nın başarısı ile modernleşme sürecinde yeni devletin inşâsını hem Batı hem de Osmanlı özelinde “Düşünce ve Devlet” iç içeliğinde irdeler. Ona göre, bugünü de kapsayan bir gerçeklikle Türkiye’de düşünce hayatı doğrudan devletle irtibatlıdır. Devlet pragmatist bir bakışla, yarar sağladığı ölçüde düşünceyi destekler. Düşünce hayatı da devlete katkı sağladığı oranda gelişir. Devlet doğrudan

²⁶² Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 4-5.

²⁶³ **A.g.e.**, s. 5-6.

²⁶⁴ **A.g.e.**, s. 6.

²⁶⁵ Ünver Günay, “Gökalp, Millî Kimlik ve Din”, **Türk kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 10.

düşünce hayatını beslemese de bizzat o hayatın kendisini oluşturmuştur. “Türkiye’de düşüncenin olduğu yerde devlet vardır veya devletin olmadığı yerde düşünce boşluktadır.” Devlet içeriğinde bir yönetim meselesi olan modernleşme bu bakımdan taşıdığı siyasî kimlik sebebiyle devlet yönetimiyle, Özel’in öne sürdüğü üzere bağıntı içerisindedir. Düşünce yöntemi üzerinde bir değişiklik yaşayan; sanat, bilim ve sosyal zeminde yenilikleri yaşayışına tatbik eden Avrupa ile bunu başaramayan Osmanlı zıt kutuplarda karşılaşır. Özel açısından bunun temel sebebi, devletin içindeki düşünce, Batı’ya oranla devleti aşamamış devletin içinde kalmıştır. Bu sebeple devletin modernleşme için attığı ilk adımların çoğu bir “kabuk değiştirme” özelliğinden öte “Batı medeniyetine bir cevap verme” niteliği taşır.²⁶⁶ Bu doğrultuda Kara da genel hatlarıyla İslâmcılığı irdelediği metninde, Özel’in paralelinde görüşleri öne sürer. Çeşitli düşünce çevrelerinde ortaya çıkan politik hareketlerin bir devlet yapısı kurma idrakinden mahrum bulunduğunu aktaran Kara, moderniteyle ortaya çıkan fikir akımlarından “bütünlüğü olan bir devlet anlayışı ve gelişmiş, işleyebilir bir devlet teşkilatı çerçevesi çıkarmak zor görünüyor.” gibi o düşünce akımlarının bütünlüğü bulunmayan bir devlet anlayışları olduğunu savunan bir tespite yönelir.²⁶⁷ Çünkü Osmanlı düşünce dünyasında modern uğraşların temel kaygısı modern kavramların geleneğin içerisine nasıl yerleştirileceği ile ilgilidir. Hanioğlu da, içerik bakımından kısmen benzer fakat biçimsel olarak farklı bir pencereden meseleye değinir: “Devletin nasıl kurtarılacağı” sorusu pratik çözümlere ağırlık verilmesine imkân sunduğundan özellikle düşüncedeki teorik gerileyiş bu ekseninde eksik kalmıştır.²⁶⁸ Biz de bu noktada Kara ve Hanioğlu ile kısmen uzlaşmaktayız.

3.1. TANZİMAT’IN FELSEFİ ARKA PLANI

Tanzimat’ı genel itibarıyla bir düşüncenin kavramlaştırılması olarak ele almaktayız. 3 Kasım 1839 Hariciye Nazırı Mustafa Reşit Paşa’nın fermanı okumasıyla vakıa halini alan Tanzimat, sonrasında bir kavramlaştırmaya dönüşerek bir tarih

²⁶⁶ İsmet Özel, “Tanzimat’ın Getirdiği Aydın”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.I, s. 61-62.

²⁶⁷ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet Ve Meşrutiyet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s.139.

²⁶⁸ Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 2.

aralığından öte bir zihniyetin, düşünsel yeni bir perspektifin ve modernitenin Türk düşüncesi çerçevesinde bir başlangıç adımı olarak içerik bulmuştur. Diğer yandan Tanzimat kelime olarak “düzenlemeler” anlamını taşır. Osmanlı Devleti’nin Batı esinli “siyasî ve sosyal reformların gerçekleştirildiği bir dönemini (1839-1878) belirtmek için kullanılır.”²⁶⁹ Tanzimat, “tanzim” sözcüğünün de çoğulu olan “nizam verme” anlamını da yüklenir.²⁷⁰ Ayrıca Tanzimat, İmparatorluğun tarihinde Batı’nın etkilerine resmen açıldığı, “bu tesirlerin devlet eliyle ve kanun yoluyla resmen yerleştirilmesine çalışıldığı devirdir.”²⁷¹ Tanzimat diğer yönüyle ise yeni bir siyaset ve yurttaş görüşüne dayanır.²⁷² Tanzimat, eğer felsefî bir metaforla tanımlanacak olursa söylenebilir ki, bir **muharrik, ilk neden** ve bir **ilk ilkedir**. Çalışmamızın iki temel başlığından biri olan bu alt başlık ile bir sonraki alt başlığın daha iyi anlaşılabilmesi için **Felsefî Arka Plan**’dan ne anlamamız gerektiğini kısaca aktarmayı uygun görmekteyiz. Buradaki **Felsefî Arka Plan** epistemolojik ve lojik karakterlerle örülü bir anlamlandırmaya yönelme amacı taşımaz. Kısmen epistemolojik değiniler olsa da genel itibarıyla konuya, Türk düşüncesi çerçevesinde modernleşme serüveninin toplum felsefesi, modernitenin Türk düşüncesi içerisindeki ilk adımları denebilecek ontolojik ortaya çıkışlar ve ağırlıklı olarak siyaset felsefesi çerçevesinden bakılması gerektiği kanaatindeyiz.

3.1.1. Fransız Devrimi’nin Kavramsal Etkisi

Tanzimat’ın arka planı esasında devletin ilk çağdaşlaşma nüveleriyle ortaya çıkmaktadır. Bu sebepten özel bir tarihlendirmeyi baz alarak ilerlemek yerine Tanzimat’a gelmeden yaşanan özellikle Batı tandanslı birçok yeniliğin bu arka planı hazırladığını da göz ardı etmemek gerektiğini savunuyoruz. Çünkü Osmanlı Batılılaşması, kendiliğinden bir hareket olmadığı çerçevede dikkate alınmadır.²⁷³

Tanzimat’la başlayan resmî çeperdeki modernleşme sürecinin Batı’nın yaşadığı siyasî olaylarla ilişkisi mevcuttur. Bu siyasî ve sosyal içerikli olayların

²⁶⁹ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 9.

²⁷⁰ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 213.

²⁷¹ Kamuran Birand, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, Ankara, 1955, s. 5.

²⁷² **A.g.e.**, s. 18.

²⁷³ Mehmet Ali Kılıçbay, “Osmanlı Aydını”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.I, s. 57.

başında Fransız Devrimi gelmektedir. Avrupa'nın ortasında yaşanan bu olayın zamanla geleneksel devlet anlayışlarını değiştirecek noktaya gelmesi ve bunun gitgide dünyadaki birçok geleneksel yapıdaki devletleri etkilemesi, dünya devletler tarihindeki en ciddi hadiselerin başındadır. Bu süreçten Osmanlı Devleti'nin de etkilenmesi kaçınılmaz bir durum arz eder. Modernleşme çabalarının Osmanlı'daki yankıları görülmek istendiğinde, Fransız Devrimi'nin etkilerini ve etkileşimini göz ardı etmek, modernleşen Türk düşüncesinin düşünsel dönüşümünü inceleme açısından mümkün görünmemektedir.

Fransız Devrimi ile karşı karşıya kalınan durum az çok İslâm ile İslâm olmayan coğrafyaların aralarındaki mesafenin fikrî zeminde azalmasıyla irtibatlandırılır. Bu noktada Lewis'in tespiti önemlidir:

“Fransız Devrimi ile, ilk kez Dâr-ı Harb’ı Dâr-ı İslâm’dan ayıran engeli aşan, Müslüman liderleri ve düşünürleri arasında istekli bir kabul gören Müslüman toplumunun her katını az çok etkileyen büyük bir fikir hareketi ile karşılaşırız.”²⁷⁴

Devrim'in bu noktada yansıttığı gerçeklik ele alındığında görülür ki: Devrim, Batı'da “tamamen din dışı terimlerle entelektüel ifadesini bulan ilk büyük sosyal ayaklanış[tır]”. Müslümanlar açısından bu lâik “ayaklanış” doğrudan cazibeli bir hale gelmemiş olsa da Lewis'in tespitleriyle açığa çıkar ki Osmanlı Devleti, “kendi inanç ve geleneklerini tehlikeye atmaksızın, Batı gücünün şaşırtıcı sırrını bulmayı ümit edebilirdi.” Batı temelli düşünceler, zaman ilerledikçe Hristiyan bir toplum olan Batı'dan Müslüman bir topluma sirayet etmeye başladıkça, toplumsal dayanışmanın esasını doğrudan etkiler. Fikrî çerçevede bu yoğun akışkan sürecin Osmanlı toplumunda karşılık bulması fikir çevrelerini üç kavramla özetlenebilecek şekilde etkiler: **“Hürriyet, eşitlik, milliyet.”** Lewis, Devrim'le hayat bulan bu tür fikirlerin Osmanlı'da “kardeşlik [fraternité]” kavramı hariç karşılık bulduğuna değinir. Osmanlı düşün dünyasında kardeşlik (fraternité) karşılık bulmasa da onunla denk sayılabilecek “milliyet”in inkişaf ettiğini salık verir.²⁷⁵

²⁷⁴ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 54.

²⁷⁵ A.g.e., s. 55.

3.1.2. Tanzimat'ın Amacı ve Algısı: Batılılaşma Ekseninde Felsefî, Hukukî, Dinî ve Toplumsal Düzeyde Gülhane Hattı'nın Olumlu/Olumsuz Kazanımları

Osmanlı Devleti'nde, Tanzimat Fermanı'nın* ilanı ile birlikte yenileşmenin sadece lokal seviyede kalamayacağı bir nevi vurgulanmış olur. Çünkü fermanla birlikte devlet, geleneksel medeniyet dairesinden uzaklaşarak o ana kadar karşıtlık içerisinde mücadeleye tuttuğu yeni bir medeniyet sınırları içerisine girer ve “onun değerlerini açıkça kabul ede[r]”²⁷⁶ Batılılaşma salt ordunun ıslahı ve diğer küçük alanlardaki bazı politik hamlelerle sınırlı kalamayacağı için bu bir problemi de beraberinde getirir. Ülken'e göre tek bir yönüyle Batı'yı tatbik etmek sadece teknik ölçütü değerli görmek ve ona intibak etmek, problemi çözme noktasında sorunlu bir görüştür. Sonrasında da devam edecek olan bu görüş, Doğu'nun “skolastik düşüncesinin temelleri”nden kopmadan bir problemi halletmeye yönelik hamlelerin bir sanı düzeyinde kaldığı yönündedir. Yani “Doğulu” ve “Batılı” görüşlerin sentezi bir başarısızlıktır. Buna rağmen bu tavrın devamında ısrar edilir. Teknik ve teknolojik gelişimin, öncelikle devlet görüşüne sonrasında da toplumsal yaşayışa dâhil olduğunda, intibak noktasında herhangi bir sorunun yaşanmayacağı yanılgısı hissedilir. Aktarma aracılığıyla modern tekniği kullanmaya başlayan bir devletin geleneksel devlet düşüncesiyle yönetimi devam ettirmesi Ülken açısından mümkün görünmemektedir. Ayrıca devlet birçok konuda olduğu gibi hukukî açıdan da bu göze çarpan sorunları geleneksel kodlarla halledemeyeceğinin farkındadır. Bu ve benzeri şartlar neticesinde Ülken'in öne sürdüğü üzere Tanzimat'ın ilanı gerçekleşir: “Tanzimat (restauration), askeri ve teknik olarak başlayan Batılılaşmanın siyasi-hukuki bir şekil alması demektir.”²⁷⁷ Tanzimat'ın getirdiklerine karşın özellikle devlet içinde serbestçe artan yabancı sermayenin, yarattığı olumsuz neticelerini de

* Fermanın tamamı ve içeriğine dair geniş bilgi için Bkz. **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

²⁷⁶ Ahmet Hamdi Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 126.

²⁷⁷ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 26-27.

hatırlatmak gerekir.²⁷⁸ Akçura da iktisadî açıdan benzer olumsuzluklara işaret eder.²⁷⁹ Tanzimat'ın "Şark Meselesi"nin iktisadî bir devresi olduğunu öne sürer ve bu açıdan Avrupa'nın Osmanlı'ya dair "en mühlik silahı" olarak bu iktisadî devri tanımlar.²⁸⁰

Tanzimat'ın hukukî bir reform içeriğiyle tanımlanıp tanımlanamayacağı bazı görüş farklılıklarını da ortaya serer. Ülken ise bir beyanname olan Hatt'ın, hukuk reformunun esaslarını verdiğini belirtir. Çünkü "bu beyanname modern esas hukuk görüşünün yerleşmesi demektir." Devletin kurumsal yapısı Tanzimat ile "idare hukuku" esaslarına dâhil olur.²⁸¹ Bıçak da, fermanın hukukî olduğu yönünde görüş geliştirir. Çünkü Müslüman topluluğun dışında kalan unsurların isyanlarını önlemek için **eşitlik** kavramı etrafında tesis edilen hukuksal alandaki köklü değişikliklerin başlangıç adımıdır. Devleti oluşturan unsurların birliği çevresinde atılan bu adım, hukukun etrafında gelişir ve ortaya konur. Dolayısıyla fermanın bu noktadaki amacı: "ittihad-ı islam'dan önce ittihad-ı anasır[dır]"²⁸² Namık Kemal ise fermanın hukukî olmadığı yönünde görüş bildirir. Onun açısından Tanzimat devletin devamlılığı için ilan edilmiş, devleti kurtarmıştır. Bu yönüyle ferman siyasî bir yapıdadır.²⁸³

"...Tanzimat hadd-i zâtında hukuka müteallik değil sırf siyasî bir eserdir. Vâkıa zâhirine bakılsa herkesin hayatına, malına, ırzına, kâfil olmak için yapılmış zannolunur. Fakat hakikat-i halde devletin hayatını temin maksadıyla ilân olunmuş idi."²⁸⁴

Berkes de bu paralelde bir düşünceye sahiptir. Hatt, onun açısından bir "kanun" ya da "anayasa" değildir. Kapsamı bakımından fermanı anayasal nitelikle bağdaştırmaz. Avrupa'daki benzer uygulamalara atıf yaparak onun bir senet olduğunu savunur:

"Bizim kesin olarak söyleyeceğimiz, Tanzimat Hatt'ının bir anayasa, hattâ bir kanun olmadığıdır. Avrupa'da hükümdarların kendi yetkeleriyle halkın hakları arasındaki ilişkilerde değişiklikler

²⁷⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 28.

²⁷⁹ Yusuf Akçura, **Siyaset ve İktisat**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s. 66.

²⁸⁰ **A.g.e.**, s. 74.

²⁸¹ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 30.

²⁸² Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 46.

²⁸³ **A.g.e.**, s. 47.

²⁸⁴ Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 221.

yapılacağını vadeden, *charte* (senet, Latince *carte*) türünden bir belgedir.”²⁸⁵

Tanzimat’ın, Batı’da modernleşme çabaları sırasında yaşanan geleneğin karşısında modernin bir karşı çıkışıyla ilgili olup olmadığı bir başka tetkike muhtaç konudur. **Tanzimat geleneğe karşı bir tavır alış mıydı; yoksa değişen dünyaya bir intibak gayreti mi?**

Tanzimat, eski ile yeninin bulunduğu bir ikilik devridir. Bu eski ile yeninin ikili ayrışmasının en çatışmalı süreleri yukarıdaki hukuk bahsinde olduğu gibi göze çarpar. Çeşitli ideolojik yapıların*, düşünsel altyapılarını, hukukî çerçevede bir diğerinden farklı ifade biçimleriyle sergiler.²⁸⁶ Tanzimat’ın bir ikilik dönemi olduğu vurgusu Günay’da da benzer ölçütlerde gözlenir. Ona göre, ikilik olan Tanzimat’ın bir taklitçilik dönemini yarattığı, bununla birlikte düşünsel bir çatışma ortamına da zemin hazırladığı varsayılır. Köklerini Tanzimat’ın attığı bazı ideolojilerin ise sonrasında yaşanan Meşrutiyet süreçlerindeki karşı karşıya gelme ortamını oluşturduğunu öne sürer. Bu karşı çıkışlar düşünsel görüşler altında toplanmışlardır: “*Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük.*”²⁸⁷ Bir ikilik üzerine tesis edildiği iddialarına paralel, karşıt referanslara atıf yaptığı da Tanzimat’ın yönünü ve yapısını göstermek bakımından önemlidir. XIX. yüzyılda birçok dönüşümü bir arada yaşayan dünyada Tanzimat, Osmanlı içerisinde bir başlangıç niteliği taşır. Osmanlı’nın bu dönemde değişmeye hız verdiği ele alındığında bir paradigma değişiminin de yavaş yavaş tebarüz ettiğine birçok siyasî yenilik gönderim yapar. Bu yeniliklerin referansı da belirtilen yüzyılın içerisinde gitgide değişir: “Eski dönemin temel referansı olan *gelenek* yerini yeni bir referansa *modernizme* bıraktı.” Tanzimattan sonra “hakim paradigma” artık modernizmdir.²⁸⁸ Gelenek ile Modern ikiliği üzerinden modern olanın böylece temel belirleyici olduğu görülür.

²⁸⁵ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 214.

* Burada **ideolojik yapı** ifadesinden kastımız, modernleşme sürecinde henüz ortaya çıkmaya başlayan çeşitli fikir akımlarıdır.

²⁸⁶ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 88-89.

²⁸⁷ Ünver Günay, “Gökalp, Millî Kimlik ve Din”, **Türk kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 14.

²⁸⁸ Nuri Adıyeke, “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, **Yeni Türkiye**, S. 60, 2014, s. 11.

Bir başlangıcın projesi olan Tanzimat, **bir amaç etrafında mı biçimlenmişti yoksa farklı amaçları bünyesinde barındıran geniş bir yapıya mı sahipti?** Satır aralarında Hatt'ın amacına dair sıklıkla öne çıkan ifadeleri vurgulasak da burada bazı temel gayelerin altını çizmeyi önemli görmekteyiz.

Hatt'ın yayınlanışı doğal olarak bir tek gaye etrafında değerlendirilmemelidir. Sebeplerin çokluğu Gülhane Hattı'nın birden fazla etkeni ve maksadı taşıdığını imler. Hatta Kushner yeni bir siyaset hamlesi olarak gördüğü Tanzimat'ı, Osmanlıcılık ideolojisi özelinde tanımlar. Osmanlı topluluğu fikrinin kavramlaştırılması olan **Osmanlıcılık**, onun açısından: "...tanzimat döneminin bütün idari ve hukuki reformlarının arkasında yatan gerçekliktir."²⁸⁹

Genel itibarıyla birincil amaç olarak: Tanzimatın, devlete tabi unsurların, eşitlik prensibinde birbirine yakınlştırılması olduğu söylenebilir. Engelhardt da bu perspektiften yola çıkarak Tanzimat'ın genel amacını, İslâm toplumunu aynı devlete tabi olduğu Hristiyan toplumuna yakınlştırmak şeklinde özetler. Bir gereksinimin dışavurumunu ifade eden bu görüş, dinî akideler ölçüsünde kalan devlet yönetiminin, bir uyuşma ölçüsüne terfi ettirilmesi için böyle bir uyuşma hamlesinin zarurî olduğu gerçekliğini savunur.²⁹⁰ İncalcık ise, Engelhardt'ın bu uyuşma anlayışının, bir başka ifadeyle bütün tebaanın eşit haklardan istifade prensibinin pratik gaye çerçevesinde bulunduğunu belirtir. Bu hukuk eşitliğinde bir birlik siyasetidir ve Tanzimat'ın en önemli yönünü öne çıkarır. Diğer yandan ise Tanzimat'ın gayeleri ona göre "devletin kuvvetlenmesi, memleketin kalkınması ve huzurun yerleşmesidir."²⁹¹ İncalcık açısından idareyi yepyeni bir nizam ile tertip etme anlayışı Tanzimat'ın pratik gayesini imler.

"Gülhane Hattı, gelenekçi kalıplar altında Şerî'ata ve gelenekçi devlet anlayışına saygı göstermekle beraber, kanun ve devlet telakkisinde ve idare prensiplerinde modern kavramlar getirmekte, belirli pratik gayelerle idareyi yeni baştan düzenleme amacı gütmekte idi."²⁹²

²⁸⁹ David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Çev. Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul, 1998, s. 11.

²⁹⁰ Eduard Philippe Engelhardt, **Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Târih-i Islahatı 1826'dan 1882'ye**, haz. Erol Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 24-25.

²⁹¹ Halil İncalcık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu", **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İncalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 108.

²⁹² **A.g.m.**, s. 109.

Tanzimat'ın belirli amaçlar doğrultusunda tesis edildiği görüşlerinin yanı sıra temelde bu amaçlara ulaşmak için Batılılaşma güzergâhından ilerlediğini hatırlatmakta fayda görmekteyiz. Devletin toplumsal bir tazyik mi ya da teorilendirilmiş bir arka planı ile mi modernleşme sürecine girdiği yoksa Batı'da ortaya çıkan inkişaf hamleleriyle mi bir değişim ve dönüşüm sürecine yöneldiği; hem felsefi hem de siyasal açıdan cevaba muhtaç sorulardandır. Bu tür soru içeriklerinin daha net tanımlanabilmesi için Batılılaşmanın ne olduğu ve bize nasıl yansıdığına dair bir tespiti zorunlu kılar.

Birçok tarifle ifade edilse de **Batılılaşmak**, Tunaya düşüncesinde: "...çağdaş bir toplum ve hürriyetçi esaslara dayanan bir devlet kurmak üzere girişilmiş teşebbüsler ve gerçekleştirmelerdir." diye tanımlanır. Bu tanımdan yola çıkan Tunaya, Batılılaşmayı sadece teknik üstünlükle tanımlamanın yanlış bir ifade biçimi olacağını öne sürer. Batı hem teknik hem de yaşam şartları bakımından medenî ölçüde bir üstünlük arz ettiğinden Batı'yı tatbik etmeye çalışanların bu üstünlüğü kabul etmesi ise bir başka gerçekliktir. Osmanlı Devleti ise idari ve sosyal yapının gitgide zayıflaması gerçeğiyle yüzleştikinden varlığının idamesi için zamanla Batılılaşmayı tatbik yöneltmiştir. Bu yönüyle ele alındığında, Osmanlı Devleti açısından Batılılaşmayı değerlendirdiğinde Tunaya, bunun bir yaşama prensibi haline getirilmeye çalışıldığını ifade eder. Çünkü yok olmak istemeyen bir devletin var olmak için modernleşmeye yönelmesi gerekir. Burada esas olan salt pratik ölçülerde bir tatbik ve salt istemek ile Modernleşme çabaları irtibatlandırılmamalıdır. Her şeyden evvel "Batılılaşmayı istemek ile olmak arasında" birtakım farklılıklar mevcuttur. İlk adımda Batılılaşma prensipleri bir uygulama cihetine çıkmadan üstünlüğü kabul edilmelidir.²⁹³ Bu bahiste bir yönü daha belirtmek istediğimizde görülür ki, güvenlik amacıyla ilk adımda yaklaşılan Batı'ya, birçok alanda yetersiz olunduğu hissedildiğinde daha da yaklaşılmaya gayret verilir. Turhan, devletin bünyesinin değişmesi ve sosyal yapının yeniden Batılılaşma özelinde tasavvur edilmesiyle askerî alanın ıslahı gibi bir tek gayenin iflasının gerçekleşip, birçok gayenin tesis edildiğini savunur.²⁹⁴ Bu ifadeyle

²⁹³ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 18-19.

²⁹⁴ Mümtaz Turhan, **Garplılaşmanın Neresindeyiz**, Altınordu Yayınları, Ankara, 2015, s. 91-92.

yukarıda amaç doğrultusunda Tanzimat'ı irdelediğimiz noktayı irtibatlandırdığımızda görülür ki, Batılılaşma, Devlet'e sirayet ettikçe amaçları çoğaltıcı bir faktörü de beraberinde getirmiştir.

Reformların salt askerî alanda sınırlı kalamayacağı gerçekliğinden yola çıkan Ortaylı, Batılılaşmayı zamanla devletin birçok kademesine sirayet eden yönüyle vurgular. Ortaylı, Osmanlı Devleti'nin Batılılaşmaya ilkin pragmatist bir yaklaşımla girdiğini belirtir. Pragmatist yaklaşım zamanla sahasını genişletse de teorik açıdan bir yavaş ilerleyişi de beraberinde getirir. Bunun yani Batı'ya teorik olarak tatbik olamamanın ispatını Ortaylı: "...tarih, felsefe, ve edebiyat alandaki yavaş değişmeye" bağlar.

"Hatta Fransız İdare Hukuku sistemini uygulamakta tereddüt etmeyen, pratik gerekçelerle Fransız Medeni Kanununu'nu bile adapte etmeyi düşünenlerin çağdaş Fransız tarih metoduna, Avrupa felsefesine aynı yoğun ilgi ve yaklaşımı göstermedikleri görülüyor."²⁹⁵

Modernleşmenin, Batı odaklı olmasından dolayı başka bir seçim özgürlüğünün imkân dâhilinde bulunmadığı, dönemin fikrî ve siyasal şartları ele alındığında görülebilir. "Çünkü Avrupa, değişen ve egemen dünya merkezi durumuna gelen bir coğrafya parçasıdır."²⁹⁶ Batılılaşmanın tek bir amaç etrafında neden kalamadığına dair bir soruyu da Ortaylı'nın bu görüşleri etrafında daha net cevaplandırmak mümkün görülmektedir.

Gülhane Hattı'nın ontolojik olarak yenileşme hamlelerinin ilk resmî ve yazılı belgesi olması hatta hukuk alanında geleneksel bağları sarsıcı nitelik taşımasına dair bazı görüşler ifade edilmişti. Bu eksende ilerlediğimizde Hatt'ın içeriğine dair de bazı bilgilerin detaylandırılması gerektiği durumu ortaya çıkar. **Hatt'ın ilkeleri, yenilikleri getirme noktasında hangi olumlu ve olumsuz dışavurumları yaratmıştır?**

Lewis, Hatt'ın bir eşitlik çerçevesinde bazı ilkeleri ilân ettiğini vurgular:

"Hatt-ı Şerif, tebaanın hayatı, namus ve mülkiyet güvenliği, iltizamın ve ona ilişkin bütün suiistimallerin kaldırılması, silâhlı kuvvetlere sürekli ve düzenli asker alınması, suçla itham edilenlerin âdil ve açık muhakemesi, ve kanunların uygulanmasında her

²⁹⁵ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 26.

²⁹⁶ A.g.e., s. 29.

dindeki kişilerin eşitliği gibi ilkeleri ilân etti.”²⁹⁷

Hatt’ın, ilkelerinin ve getirdiklerinin ne tür sonuçlar yarattığını tespit edebilmek için bilinmesi gereken temel gerçeklik, onun düşünsel bir içerik ve düşünsel bir hamle olduğudur.²⁹⁸ Bununla beraber Hatt ile öne çıkan Tanzimat Devri ise bir buhran devridir. Yani bir buhranın yarattığı olumsuzluklara karşı tesis edilen Hatt²⁹⁹, gereksinimlerle birlikte, olumsuzlukların olumluluğa evrilmesine duyulan ihtiyaca da gönderim yapar. Diğer yandan, Ülken’e göre devletin kendi eliyle reformları yaratması ve bu reformlarla çelişik duruma düşmesi de yine Tanzimat dönemi denilen tarih aralığı içerisinde gerçekleşir. Reformların olumsuz olan en birincil dışavurumu, hürriyet bahsinde ortaya çıkar. Hatt’ın içeriğine dayanılarak topluma tevdi edilen hürriyet, bir birlik kurma çabasındaki devleti tam tersi bir istikamete sürükler. Devlete bağlı unsurların hürriyeti kendi özel alanlarında kullanmak dışında kendi kamusal alanlarını da oluşturmak için dillendirmesi yukarıda ifade edilen çelişik yapıyı kurar.³⁰⁰ Esasında hürriyet hakkı insanları aydınlatmak ve bilgiye ulaşmalarını sağlama imkânlarını oluşturmak için tesis edilmiştir.³⁰¹ Toplumsal bir yakınlaşmayı sağlama amacı da edinen fermanın bu yakınlaşmayı tesis edemediği noktasında görüşler de mevcuttur. Islahat çalışmalarının ve Hatt ile güçlendirilmeye çalışılan toplumsal yakınlaşmaların, Müslüman toplumların üstün olma inancından kurtulamaması sebebiyle, bu ikincisini yani toplumsal rabıtayı sağlayamadığı öne sürülür.³⁰² Görülen o ki, olumlu neticeleri gaye edinse de sonrasında oluşan durum, Hatt’ın olumsuzluklara da imkân tanıdığını ortaya sermiştir. Ortaylı da bu paralelde meseleyi ele alır ve bunun ulusalcılık çağında “ulusal ve toplumsal tepkileri” hızlandırdığını düşünür.³⁰³ Bıçak ise hukuksal yapıda oluşan ikili yapının devlet

²⁹⁷ Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 107.

²⁹⁸ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 36.

²⁹⁹ **A.g.e.**, s. 58.

³⁰⁰ **A.g.e.**, s. 58.

³⁰¹ Kamuran Birand, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, Ankara, 1955, s. 25.

³⁰² Eduard Philippe Engelhardt, **Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye’nin Târih-i Islahatı 1826’dan 1882’ye**, haz. Erol Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017, s. 110.

³⁰³ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 120.

nezdinde olumsuzluğuna değinir. Hatt'ın, hukuk devleti düşüncesini tesis etmesi yönünde hukuksal eşitliği getirmesi olumlu olarak değerlendirilse de, olumsuz yönleri hukuk çerçevesinde daha fazladır. İlk olarak İslam ve Batı kaynaklı iki hukuklu yapıya geçiş geleneksel hukuk kodlarındaki hukukî birlikteliği sarsmıştır. Yabancıların yargılama hakkını alması ise “egemenlik anlayışına darbe indirmiştir.” Şeyhülislamın kabineye alınması, malî alandaki yenilik hamlelerinin sonuçları ve devleti merkezileştirmek için atılan hızlı adımlar, ayan ve valilerin yetkilerinin büyük oranda kısıtlanması asayişine içine alan bir olumsuzluklar silsilesine sebep vermiştir.³⁰⁴

3.2. ÇEŞİTLİ FİKİR AKIMLARI VE DÜŞÜNÜRLER EKSENİNDE YENİLEŞME HAREKETİNİN İDEOLOJİK KONUMU

Tanzimat'ın ilanıyla birlikte Türk düşün insanları tarihsel sürecin önlerine getirdiği sorunlarla uğraşma cehdi içerisinde idarî ve toplumsal çerçevede yenileşmeyi, rasyonel sınırlar içerisinde gerçekleştirmeye yönelir. XIX. yüzyılda Türk aydınlarının modernite sorunuyla doğrudan yüzleşmeleri, onları geleneksel bağlardan en başlarda belirli bir ölçüde uzaklaştırmış ve bu eksende pratik çözümlere yönelmelerini gerekli kılmıştır. İşte bu sebeple onların tarihî, entelektüel kimlikleri modernite çeperi içinde farklı düşünce akımlarına yönelerek var olmuştur. Devletin devamlılığının gerekliliği ve bu gereksinimin yarattığı sorumluluklar ise dönemin aydınlarının zihin faaliyetleri arasında devleti en birincil uğraş konumuna getirir.

Modernleşme sürecini ele alan kimi düşünce tarihi metinlerinde çeşitli fikir akımları tasnif edilerek belirtilmiş; bu fikir akımlarının temsileisi olarak birtakım düşünürler öne çıkarılmıştır. Biz bu tasnif çabasının dışında durarak, herhangi bir düşünürü, fikir akımları da denen kısmen ideolojik içerikli yapılara doğrudan konumlandırmayı uygun görmemekteyiz. Çünkü dönemin pratik, çözüm odaklı hamlelere açık ruhu ve devlet ile toplumun gün geçtikçe hızla beliren gereksinimleri, bir düşünürün fikirlerinin kısa süre içerisinde değişmesine sebep verdiği gibi devletin

³⁰⁴ Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 48.

ürettiği politikalar neticesinde ideolojik konumlara sahip bazı kişilerin düşüncelerinde farklılığa imkân tanımıştır.

Tanzimat'ın ilanı ile bazı meşrutiyet hamleleri görülür. Birinci ve İkinci Meşrutiyet olarak ifade bulan bu tür siyasal hamlelerin içeriklerine ve tarihlendirmelerine çalışmamızın sınırları sebebiyle doğrudan değinmeyeceğiz. Tanzimat sonrası ortaya çıkan ve düşün insanları etrafında gelişen; Birinci ve İkinci Meşrutiyeti de içine alan ideolojik yapılanmalar ile siyaset felsefesine de kısmen gönderim yapan düşünceleri aktarmaya gayret vereceğiz.

3.2.1. Modern Türk Düşüncesinde Fikrî Cereyanların İnşâsı

Tanzimat, yenileşme düşüncesi için her ne kadar bir başlangıç olarak değerlendirilse de, II. Meşrutiyet sonrası ortaya çıkan çeşitli görüşler, bir fikir (ideoloji) tahayyülü çerçevesinde daha disiplinli ve yöntemli biçimde inşâ olmuştur. Bu sebeptendir ki II. Meşrutiyet sonrası düşünsel yönelimler daha net adlandırmalarla hatta bazıları kurumsallaşarak vücut bulur. Bundan dolayı farklı temsilciler eliyle savunulur. Biz **Osmanlılık, İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük** olarak adlandırılan bu görüşlerin sınırlarını ve temsilcilerini net çizgilerle ayırmaktan imtina etmeyi uygun görmekteyiz. Çünkü dönemin hassas ortamı, düşünürlerin siyasal gelişime göre tavır takınması ve öne sürülen görüşlerin zamana intibak gayesi ile değişkenlik göstermesi bu durumu sağlar. Savaşların ve devlette kurumsal bazda reform çabalarının etkisiyle tarihsel sürecin yoğun ilerleyişi bu düşünsel değişkenliğin temel sebeplerindendir.

Tanzimat sonrası Osmanlıcılığın temel tezlerinden **ortak vatan** görüşü daha baskın iken, sonrasında toplumsal bir aradalığı sağlamada geleneksel kodlara dönüş fikri İslâmcılık görüşünü ortaya çıkarmıştır. Bunun yanı sıra Batı'nın özellikle bilimsel ilerleyişi bazı aydınları etkiler. Batıcılık bu etkiyle toplumsal ve bürokratik çevrelerde etkisini güçlü şekilde sağlayamasa da dönemin en radikal karşı çıkışı şeklinde varlığını tesis eder. Akabinde Osmanlı devlet biçimselliğinin belki de en seçik yapısı olan çok ulusluluk, birtakım savaşlar neticesinde minimize olmaya doğru ilerler ve zamanın ruhuna uygun şekilde tek uluslu homojenik bir yapıya evrilmeye başlar. Türkçülük ise kısmen bu noktada teorik varlığını bulur. Bu tespitler doğrultusunda görüldüğü üzere

modernleşme sürecinde Türk düşüncesi birçok düşünsel yönelime imkân tanımış ve tarihsel sürecin yarattığı bir değişkenlik yaşamıştır. Hatırlatmakta fayda görmekteyiz ki, II. Meşrutiyet bahsi geçen fikrî cereyanların miladı değildir. Osmanlıcılık denilen görüşün Tanzimat'ın hemen sonrasına tarihlendirildiği bu noktada unutulmamalıdır.

Yukarıda da kısmen değinildiği gibi kökleri Tanzimat'a tarihlendirilebilecek birbirinden farklı “dünya görüşleri” İkinci Meşrutiyet’le ortaya çıkan “hürriyet havası” içerisinde karşı karşıya gelerek daha keskin çatışmalarda bulunur.³⁰⁵ Tunaya, farklı bir açıdan İkinci Meşrutiyet sonrasına tarihlendirdiği fikir hareketlerinin adı geçen tarih kesitinde daha sistemli olduğunu vurgular. Ona göre İkinci Meşrutiyet’le sistematik hale gelen fikir hareketleri, o tarihten önce bir hazırlık evresi içerisinde idi.³⁰⁶ Sistemli bir yapı taşıyan bu fikir hareketlerinin düşünsel boyutları ayrı bir durum arz etse de, temelde dönemin iktidarına karşı durma noktasında ortak kaygı güttükleri görülür.³⁰⁷ Günay da bu tespitlerin paralelinde bir tarihlendirmeye atıf yapar ve İkinci Meşrutiyet’in yarattığı özgürlük havasının temelde üç düşünceyi gruplandırıdığını belirtir: “Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük.”³⁰⁸ Bu noktada Berkes’in “geniş kapsamlı bir ideolojik farklılaşma dönemini açtığı”³⁰⁹ vurgusu, İkinci Meşrutiyet’in dışavurumlarını görmek bakımından bir başka tespiti imler.

Genel itibarıyla on dokuzuncu yüzyılın sonu ile yirminci yüzyılın başına hatta sonrasında İkinci Meşrutiyet’e de tarihlendirilen düşünsel yönelimlerin bir fikir çerçevesinde sistemleştiği söylenebilir. Tanzimat’la birlikte sistemli bir yapısalılık içerisinde bulunmasa da yenileşme ihtiyacına dair bazı fikrî hamleler olmuştur. **Ali Suavi** ve **Namık Kemal** gibi aydınlar, yönetim alanında değişiklikler ve yeniliklerin olması gerektiği hususunda muhtelif görüşler beyan etmiştir. Özellikle Ali Suavi ve Namık Kemal özelinde baktığımızda daha çok toplumun bir aradallığını sağlama ve yönetimde halkın kısmen biraz daha söz sahibi olması noktasında bu iki düşünürün söylemleri öne çıkar. Ali Suavi ve Namık Kemal doğrudan yeni bir devlet inşâ edilmeli

³⁰⁵ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 278.

³⁰⁶ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 4.

³⁰⁷ **A.g.e.**, s. 77.

³⁰⁸ Ünver Günay, “Gökalp, Millî Kimlik ve Din”, **Türk kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 14.

³⁰⁹ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 410.

gibi bir telakki içerisinde bulunmayıp esasen iktidar ve yönetsel sorunlara çözüm bulma yönünde görüş geliştirir. Ali Suavi ve Namık Kemal'in de dâhil olduğu ve kurucuları arasında bulunduğu **Yeni Osmanlı** topluluğu özellikle Tanzimat sonrası anayasal faaliyetlerin hazırlanması ve yenileşmeye dair görüş geliştirme hususunda ciddi sorumluluklar yüklenmiştir fakat çalışmamızın sınırları açısından burada bu topluluğun faaliyetlerini detaylandıramayacağımızı belirtmeliyiz.*

Namık Kemal, **Hürriyet** ve **Vatan** gibi o dönem Osmanlı entelijansiyası için yeni sayılabilecek kavramlaştırmalarla fikirlerini tesis ettiğinden, Lewis, Kemal'in bu iki kavramın fikirleşmesinde “havari”lik yaptığını belirtir.³¹⁰ **Vatan** kavramı özellikle Kemal'in düşünceleri içinde öne çıkan bir yapıdadır. İmparatorluk, XIX. yüzyılın ikinci yarısında karşı karşıya kaldığı sorunlara bir çözümleme getirmeye çalışırken Namık Kemal “bunun çözümünü herkesin savunacağı bir vatan oluşturmakta bulmuştu.” Devlete bağlı toplulukların parlamentoda temsiliyeti de Kemal'in bu Vatan'a dair görüşleri arasındadır. Namık Kemal, devletin geleneksel düşüncesinden farklı olarak “vatan için faydalı olma” gibi bir romantizmi de benimsemiştir.³¹¹ Mardin, bu noktada bir başka tespitinde Vatan algısına paralel olarak Namık Kemal'in Osmanlılık fikrini ortaya attığına vurgu yapar. Osmanlılık, Osmanlı Devleti'ni oluşturan toplumsal karışımın sürekliliğini ve devlete bağlı unsurların farklı devlet biçiminde örgütlenemeyeceği gerçekliğinden yola çıkarak, salt Osmanlı Devleti'ne bağlanması düşüncesine gönderim yapar ve Namık Kemal tarafından müdafaa edilir.³¹² Biz ise bu noktada, Osmanlılık denen fikrî yönelimin de bu anlam paralelinde içerik kazandığını savunmaktayız. Fakat Osmanlılık Akçura açısından II. Mahmut yönetimine kadar uzanan bir tarihlendirmeye de sahiptir. Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*'te **Osmanlı Milleti** oluşturma fikrinden dolayı bir **ortak vatan** ve Osmanlılık fikrinin geliştirildiği yönünde görüş beyan eder. Özetle, Osmanlılığın muvaffak olamasa da daha sonra İslâmcılığa yine Osmanlılar eliyle kapı araladığını niteler. Hatta bu noktada Amerika'nın devlet yapısına benzer bir yapının arzulandığını

* Geniş bilgi için bkz: Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.

³¹⁰ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 141.

³¹¹ Şerif Mardin, “Tanzimat ve Aydınlar”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C. I, s. 50.

³¹² Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 94.

öne sürer: “(...) Amerikan milleti gibi vatan-ı müşterekle birleşmiş bir milliyet-i cedide, Osmânlı milleti meydâna çıkarmak(...)”³¹³ Akçura’nın da vurguladığı gibi esasında Osmanlı milleti tesis etme çabası, ortak bir vatan düşüncesi etrafında bütünlüğünü bulur. Bu doğrultuda denilebilir ki Namık Kemal’de **Vatan** kavramlaşması, **ortak vatan** nitelemesiyle, Osmanlı milletinin mensubu olduğu bir organizasyonu imler.

Namık Kemal, Vatan’ın teorik ve fiili olarak bir izahını yaparak fiiliyatta birlikteliğin sağlanması için eşit hukuk ve ortak menfaatlerin Vatan nazarında üstünlüğünü vurgular: “(...) nazariyatta bir şekl-i mevhumdan ibaret olan **vatan** fiiliyatca hukuk-ı mütesâviye ve menfaat-i müşterekkeyi muhafazada taşlara, demirlere müstağrak olan istihkâmlardan bin kat ziyade kâfil olduğunda fikirler tamamıyla ittihad etmiştir.”³¹⁴ Kemal’de görüldüğü üzere Vatan algısı; eşit hukuk, müşterek menfaat, düşüncelerin ittihadı var ise vatan nazârî, kavramsal olmanın yanında fiiliyatta da varlığını dışavurur. Ayrıca vatani dünyada en üstün sevgiye sahip bulunan yer noktasında konumlandırarak, toplumun bir “mesken”i şeklinde tanımlar. Vatanın bedenden dahi aziz tutulması gerektiğini savunan Kemal, Vatan kavramına uhrevî vurgular ile bir içerik kazandırır.³¹⁵ Namık Kemal, Vatan kavramını, daha sonra ortaya çıkacak olan uluslaşma sürecine nazaran daha makro ölçülerde ve sınırları daha geniş ölçekte ele alır. Bu açıdan yaşadığı dönemde ulus bilinci tam anlamıyla yerleşmediğinden, Namık Kemal’in düşüncelerinde hanedanlığa aidiyet ağırlıklı olarak görülür.³¹⁶

Namık Kemal kuramsal açıdan bir biçimselliği olan, kurumlarıyla birlikte temel bir mekanizma oluşturmuş, bir devlet modeli inşâ etmez. Onun, ütöpik devlet modellemeleri de yoktur. Namık Kemal genel itibarıyla mensubu olduğu devletin kurumsal yapısını ve yönetim mekanizmasını tadil etmeye yönelik görüşler belirtir. Bu doğrultuda Kemal’in ele aldığı düşünceler devletin zamanın ruhuna uygun hale nasıl getirilebileceği ile ilgilidir. Namık Kemal ağırlıklı olarak devletin nasıl ve hangi hukuk

³¹³ Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s. 15-16.

³¹⁴ Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 98-99.

³¹⁵ Namık Kemal, **Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi 1**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 46.

³¹⁶ **A.g.e.**, s. 46-47.

kaideleri çerperinde yönetilmesi gerektiği görüşlerini seslendirir. Mesele edindiği konuların cevaplarını ararken Batılı kaynaklara yönelen Namık Kemal, bu tetkikler neticesinde İbn Haldun'un, devletlerin yaşam sürelerini doldurduktan sonra yıkılacağı tezinin aksine düşüncelerini konumlandırır. Devletler eğer doğanın gerekleri çerçevesinde yönetilirse sürekliliği mevcut kalır. Doğanın gerekliliği noktasındaki yönetim anlayışından anladığı “şariat üzerine bina edilmiş bir yönetimdir.” Şariat ve doğal hukuk ilişkisi olduğu düşüncesinde olan Namık Kemal bunların birbiriyle irtibatlı olduğunu düşünür. O, doğal hukuk ile şariatın, güçler ayrılığı kaidesi etrafında benzer yanları bulunduğuna inanır. Bu açıdan devletin gerilemesi gücün tek elde toplanmasından kaynaklanmaktadır.³¹⁷ Görüşlerinde, Montesquieu'nün doğal hukuk kuramından da izler taşıyan Kemal'e göre, “şariatın adil ve hikmetli hükümleriyle Montesquieu'nün sözünü ettiği doğal hukuk arasında bir fark bulunmamaktaydı.” Kemal'in temel amacı denilebilir ki kökten bir değişiklik sağlamadan “devletin ve toplumun devamlılığını” tesis etmektir.³¹⁸

Egemenliğin halka ait olduğunu vurgulayan Namık Kemal'e göre, devletin idaresi için “hükümet aygıtı”nın yönetiminde, temsilcilere gereksinim duyulması, halkın tamamının yönetime iştirak etme imkânı olmadığı içindir. Toplum bazı faaliyetlerde vekiller atayarak yönetime ortak olur. Halk egemenliği doğrudan kullanamadığından belirtilen temsil durumu ortaya çıkar.³¹⁹ Burada Namık Kemal'in, halkın sesinin daha da yükseldiği bir cumhuriyeti arzuladığı düşünülmemelidir. O halkın varlığının ve yönetimde bulunma gücünün artması noktasında düşünce geliştirir. Biz, Kemal'in doğrudan seküler bir cumhuriyet taraftarı olduğunu öne sürmek için bu açıklamaların yetersiz olduğunu savunmaktayız. Bu noktada Nal'a göre bizim de desteklediğimiz, seküler bir anlayış sahibi olsa da Namık Kemal, İslâmî ölçülerden uzaklaşmayan bir devlet modelini savunur:

“(…) onun devlet kuramında, önce toplumun oluştuğu (sivil toplum), daha sonra toplum üyelerinin birbirine zarar vermesini önlemek için de devletin ortaya çıktığı anlaşılmaktadır. Ortaya çıkan bu devlet, şariatın/doğal hukukun uygulayıcısıdır. Devletin asli görevleri, hukuku uygulayarak adaleti egemen kılmak ve ilerlemeyi sağlamak olduğundan şariatın uygulanmasından

³¹⁷ Sabahattin Nal, “Namık Kemal'in Devlet Kuramı ve Devletin Sürekliliğini Sağlayacak Yönetim Biçimi”, **İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.X, S. 2, 2010, s. 633.

³¹⁸ **A.g.m.**, s. 635.

³¹⁹ **A.g.m.**, s. 637.

anlaşılabilir. Bir başka ifadeyle devletin görevi, doğal hakları korumaktır. Bu Namık Kemal'in devlet kuramında İslami etkinin devam ettiğini göstermektedir.”³²⁰

Kemal'in devlet kuramına dair girizgahta bahsettiğimiz İbn Haldun görüşüne muarız tavrını biraz genişletirsek görülür ki, onun açısından devlet “yasama ve yürütme erklerini içinde barındıran, bir manevi/tüzel kişidir.” Tüzel kimliğe sahip devlette duraklamanın bir hududu yoktur. Bu görüş çerçevesinde Kemal “kapalı döngüsel çöküş” kuramını reddederek, Aydınlanmacı düşünürlerin etkisi ile ilerleme görüşünü savunur.³²¹ Bunun yanı sıra cumhuriyeti benimsemediği iddiamızı şu aktarımla sağlamlaştırabiliriz: “Sözün doğrusu mülkümüzde, hâkim biziz, hepimizin hükümette iştiraki vardır. Fakat hükümetin emr-i icrasını biatı meşruta ile âl-i Osman'a tevdi' ettik; daima âl-i Osman'ı isteriz, daima idare-i meşruta talebindeyiz.”³²²

Mardin, Kemal'e dair analizinde devlet ve hükümet kavramlarının Kemal'de ayrık olmadığını belirtir. Bu iki kavram Kemal'de birbirlerinin yerine kullanılabilir içerikler barındırır. Ayrıca Namık Kemal, devletin özel imtiyazlara sahip bulunmadığını ve fertlerin toplamından müteşekkil olduğunu savunur.³²³ Burada Namık Kemal'in birey algısına yöneldiğimizde, Mardin'e göre Batılı kıstaslarda ele alınan bireyin yüksek değer görmesi ile karşılaşılır. Namık Kemal, Batılı ölçülerdeki birey görüşünü benimser ancak Batı'daki birey algısı ile Namık Kemal'in İslâmî açıdan öne sürdüğü birey düşüncesinin farklılığı mevcuttur.³²⁴

Berkes, tabii haklar üzerinden bir Namık Kemal incelemesine yönelir. Devlet, Kemal'de halka ait olan tabii haklara dayanır. Devlet esasında bir koruyucu vazifesi taşır. Devletin, koruması gereken halkın tabii haklarıdır. Onun otoriter yönü de bu hakların müdafaası için vardır. Bu sebeple egemenliğin sahibi halkın üzerinde olan bir başka egemenlik sahibi yoktur.³²⁵ Bu görüşlere paralel Namık Kemal'in devlet düşüncesinde görülür ki, devletin halktan ayrı vücudu yoktur. Halkın varlığı ile devletin varlığı birbirine zorunlu kılınır.³²⁶ Ayrıca devletin suretine açıkça bakılırsa:

³²⁰ Sabahattin Nal, “Namık Kemal'in Devlet Kuramı ve Devletin Sürekliliğini Sağlayacak Yönetim Biçimi”, *İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, C.X, S. 2, 2010, s. 638.

³²¹ *A.g.m.*, s. 639.

³²² *A.g.m.*, s. 642.

³²³ Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 332-333.

³²⁴ *A.g.e.*, s. 331.

³²⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 289.

³²⁶ Namık Kemal, *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 94.

hukuk ve menfaat içerisinde toplumsal zeminde müşterek olan devlet; dil, milliyet ve fikir bakımından farklı tikel toplulukların toplamından teşkil etmiştir.³²⁷ Devlet düşüncesinde Namık Kemal, bir idarî tadilatı da salık verir. Bu tadilatın temelinde ise devletin adaletin tesisi üzerine iş görmesi gerektiği görüşünü yineler. “icra-yı adalet” için ise Kemal bakımından yasamadaki eksikliklerin tamam edilmesi gerekir.³²⁸

Namık Kemal, devlet görüşünde devletin idarî yönüne de vurgu yapar. Demokratik çağrışımları olan **Meşveret** kavramını kullanması, halkın yönetime katkı sağlaması isteği, bu kavram etrafında geliştirdiği düşüncelerini öne çıkarır. Meşveret, Kemal’in halkın egemenliği ifadesiyle doğrudan irtibatlı bir kavramdır. Daha önce de devletin bunalım dönemlerinde toplanan istişare toplulukları yani “meşveret meclisleri” Kemal’in Meşveret kavramını seçmesinde etkili olmuştur.³²⁹ Esasında Namık Kemal bu kavramla meşrutiyeti öngören bir tavır da almıştır. Devlet sorunlarının çözüldüğü alanlar olan eski şuraları çağrıştıran bu kavram Namık Kemal’in tesadüf eseri ortaya koyduğu bir ifade biçimi değildir. Bu yüzden Kemal, çözümü yine devletin devamlılığı ölçüsünde ve onun sistematigi içinde aramaya koyulur. Meşveret, Namık Kemal’in demokratik motifler barındıran bir içerikle onun düşüncesinin bir kavramlaşmasıdır. Meşveret usulüne çeşitli tarihî örnekler ile bir altyapı ve kuvvet sağlamaya çalışır. Hatta devrin Avrupa devletlerinde farklı fikirlerin dile getirildiği bu Meşveret usulünün kabulü ve geçerliliği söz konusudur:

“Elyevm Avrupa düvel-i mütemeddinesinde dahi usul-i meşveretle beraber ihtilaf ve münâzara kaidesi muteberdir. Binaenaleyh mebusân-ı meclisine alınacak azanın bir takımını hükümet kendi efkâr ve mesleğine müsait bulunanlardan intihâb ederken bir takımının dahi kendine muhalif efkârda olduklarını bildiği zevâtın olarak intihâb olunmasında ahaliye müsaade gösterir.”³³⁰

Kemal’in bir diğer görüşü olan **Hürriyet** düşüncesine değindiğimizde görülür ki Hürriyet, daha önce de vurguladığımız **hukuk eşitliği** ve **Usul-i meşveret** kavramları uhdesinde ortaya konulur. Namık Kemal idarenin hürriyeti tesis etmesi

³²⁷ Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 98.

³²⁸ **A.g.e.**, s. 173-174

³²⁹ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 289.

³³⁰ Namık Kemal, **Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi 2**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 15.

gerektiğini benimseyerek, hürriyetin tesisi için adaletin hukuk eşitliğinden geçeceğini söyler. Sosyal ve hukukî bir reformu arzular.³³¹

Halkın hükümete nezaret etmesi usul-i meşveret ile mümkündür. Kanunların topluma hesap verebilirlik ölçüsünde binâ edilmesi gerekir. Bu da usul-i meşveretle imkân dâhilindedir. Usul-i meşveret yok ise halk özgür değildir.³³² Bu açıdan denilebilir ki Kemal, yönetimin denetim mekanizması olarak halkı görür.

Namık Kemal, Gökalp'in ifadesi ile Vatancı/Türkiyeci bir gayeye yönelmiştir.³³³ Yeni medeniyetin getirdiklerine mesafeli de değildir.³³⁴

Son tahlilde, Namık Kemal, idarî açıdan halkın biraz daha denetime katkı sağladığı bir düşünce geliştirmiştir. Batı düşüncesiyle de siyaset felsefesi çizgisinde büyük oranda irtibatlı olan görüşleri, devletin devamlılığı ve toplumun geleceği için beyanlarının merkezindedir. Kemal çoğunlukla mevcudun hukuk ve demokrasi çerçevesinde tadilatından yana, idare düzelirse devletin de buna bağlı olarak doğal şekilde düzeleceği kanaatindeydi. Hatta Birand, düşünsel çabalarından dolayı Namık Kemal'i, Tanzimat'tan Cumhuriyet'e uzanan çizgide Batı ile Doğu'nun şuurlu ilk uzlaştırmacısı olarak değerlendirir.³³⁵

Modern dönem Türk düşüncesi içinde devlet yönetimi üzerine düşünce üreten Namık Kemal'in çağdaşlarından biri de **Ali Suavi**'dir. Atay, Suavi'yi "ilk Türkçeci" ve "ilk Türkçü" olarak niteler. Bunun yanı sıra Osmanlı'daki ilk "laisizm" prensiplerini savunan Suavi'dir.³³⁶ Suavi'ye atfedilen Türkçülük ile İkinci Meşrutiyet sonrası kurumlaşan ve düşünsel çerçevede disiplinize edilmeye çalışılan Türkçülüğün karıştırılmaması gerektiği görüşündeyiz. Fakat dil bahsi üzerine bazı makalelerinde halkın anlayacağı üslupta gazete, mecmua vb. yazılması gerektiğini savunan Suavi'yi halka dayalı bir Türkçü olarak nitelendirebiliriz. Onun Türkçülüğü biraz daha halkın siyasal açıdan uyanması gerektiği ifadesiyle örtüşebilir.

³³¹ Namık Kemal, **Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal'in Hürriyet Gazetesi 1**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 47.

³³² **A.g.e.**, s. 51-52.

³³³ Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 429.

³³⁴ Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 153.

³³⁵ Kamuran Birand, **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, Ankara, 1955, s. 51.

³³⁶ Falih Rıfkı Atay, **Baş Veren İnkılapçı**, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 9.

Suavi, Türk teceddüt hareketi içinde aristokratik kimliğe sahip olmayan bir resim çizer. Atay'a göre sınıfsal açıdan aristokratik bağlamdan uzak bir tipoloji sergilemektedir. İnkılap yanlıları gibi görülse dahi hiçbir zaman bir devlet imtiyazı taşımamıştır. Bu açıdan, Batıdaki yenilik hareketlerine öncülük eden halk tipolojisine uygun tek karakter Suavi'dir.³³⁷ Suavi, fikir adamlığı yönünün yanında eylem adamı kimliği ile de ön plana çıkar.³³⁸ Suavi'nin, dönemindeki yenilikçi aydınlardan ayrı olarak "vasıtasız demokrasi"yi desteklediği de söylenebilir.³³⁹ Onun bu tavrı, bizim açımızdan halka dayalı bir siyasal içerikle düşüncelerini biçimlendirmesinden kaynaklanır. Çünkü Namık Kemal gibi liberal meşrutiyeti ve temsilî demokrasiyi³⁴⁰ değil, halkın esas alındığı görüşleri ifade etmiştir. Mardin, Suavi'nin özellikle Yeni Osmanlılar grubundan ayrıldıktan sonra çağdaş siyaset bilimlerinde parlamenter demokrasiyi eleştirerek (terimsel olarak ifade edilecek olursa) "doğrudan demokrasi" arayışında olduğunu vurgular.³⁴¹ Mardin bir başka çalışmasında ise Suavi'nin *Muhbir* ve *Ulûm*'daki yazılarının tamamının muhteva olarak üç noktada toplandığını dile getirir:

"İlki, Osmanlıların damarlarına yeni bir enerji aşılama arzusu ve Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden güçlenmesini sağlama konusunda cebri tedbirler almaya hazır oluşu; ikincisi, sıradan insanlarla kendisini özdeşleştirmesi; üçüncüsü müesses iktidara karşı direnme isteği."³⁴²

Suavi'nin siyaset teorisini Atay'ın nitelemelerinden farklı şekilde tespitlerle öne çıkaran Mardin, onun siyasal yönünü birkaç temel ilkeye indirger: Siyasî egemenliğin temel kaynağı **Allah**; ilahî olanın beşeriyete aktarımı olan **Şeriat**; Allah'ın hâkimiyetinin yorumlayıcıları **Ulemâ**; "**hükümdarlar ve vezirler** ise, temel siyasî faaliyetlerin uygunluğu konusunda ulemâ tarafından verilen açıklayıcı kararların (fetvâların) uygulayıcılarıdır."³⁴³

³³⁷ Falih Rıfkı Atay, **Baş Veren İnkılapçı**, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul, 1997, s. 15-16.

³³⁸ **A.g.e.**, s. 25.

³³⁹ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 58-59.

³⁴⁰ **A.g.e.**, s. 58.

³⁴¹ **A.g.e.**, s. 89-90.

³⁴² Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 408.

³⁴³ **A.g.e.**, s. 413-414.

Suavi, yönetimin en üst kademesi olan Hilâfet'i şer'î bir dayanağı olmayan bir müessese olarak belirtir. Başlangıcından bu yana tartışılan bu mevki Peygamber zamanında kurulmamıştır. Peygamber sadece halef tayin eder. Çünkü Papalık gibi ruhanî bir makam İslâm'da yoktur.³⁴⁴ Tanpınar bu görüşler etrafında Suavi'nin benimsediği lâikliği İslâm'ın dışında görmez. Bunun yanı sıra Suavi, devleti "tanzim etmek" için dinin esasına bir dönüşü benimser. Çünkü Suavi açısından "halkın hâkimiyeti, hakkın hâkimiyeti" idi. Bu konudaki temel prensiplerini "**El-hâkimü hüvallah**" adı ile kaleme alır.³⁴⁵ Bu yazı, hukukun kaynağı ve onun uygulandığı alanı vurgular. Diğer yandan bu çerçevede farklı yönetim modellerinin nasıl oluştuğunu aktarır. Tanpınar, bu hususta Suavi'ye dair bazı tespitlere yönelir. Suavi, Tanpınar açısından bir müçtehit mesabesindedir. Onun fikirlerini ikili bir tasnife tabi tutar. Bu tasnifin ikinci kısmı özellikle onun idare ve siyaset konularını akla dayalı bir noktada ele aldığını vurguladığı tespitlere ayrılır. Suavi, kavmiyetlerin realitesini kabul ettiğinden, hutbeler bu kavimlerin öz dillerinde yapılabilir. Müslümanların kutsal kitabı dâhil mukaddes metinler toplumların öz dillerine çevrilebilir. Suavi'nin bu görüşleri öncelikle Cemâleddin Efgânî'yi etkiler, sonrasında diğer Türkçülere akseder.³⁴⁶ Görüldüğü üzere Tanpınar, Suavi'nin geniş bir etki çerçevesini çizer. Fakat Suavi'nin doktriner bir fikir inşası bulunmadığını da belirtir.³⁴⁷ Özetle, Suavi felsefî çerçeveyi tam manasıyla kurumadığı için ona ait doğrudan bir devlet fikri olduğunu ifade etmek; politik felsefe sahasına uygun düşünsel bütünlüğe sahiptir; demek zordur. Suavi, tıpkı Namık Kemal'de olduğu gibi devletin varlığının devamlılığı noktasında bazı tehlikeler sezinlemiş ancak yeni bir devlet inşâ etmenin düşünsel alanına tam manasıyla girmemiştir. Suavi, yaşadığı dönemin güncel politik havasına uygun yazılar yazmış, bu noktada çözüm önerileri getirmiştir. Ayrıca Suavi'nin dönemin entelijansiyasına nazaran bir düşünür bir aydın olarak diğerlerinden farklı konumlandığını savunmaktayız. Suavi, teorik manada bir toplum ve devlet tasavvuruna sahip olmak yerine, bir eylem figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Çoğu

³⁴⁴ Ahmet Hamdi Tanpınar, **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, s. 223-224.

³⁴⁵ **A.g.e.**, s. 224.

³⁴⁶ **A.g.e.**, s. 225.

³⁴⁷ **A.g.e.**, s. 228.

zaman bir münekkî, sivri dilini en ağır cümleleri sarf etme istikametinde kullanan çok yönlü bir kişiliktir.

Osmanlı Devleti'ni ortak vatan düşüncesi altında idame ettirme gayesinin Osmanlıcılık görüşünün temelini oluşturduğuna satır aralarında değinmiştik. Bunun yanında özellikle XIX. yüzyıl ile birlikte İslâm salt bir dine gönderim yapan bir kavram olmaktan yavaşça çıkarak, daha işlevsel ve pratik yönüyle toplumu bir arada tutma cihetinde bir yapıya evrilir. İslâm dini artık “kendini Allah’a teslim etme” anlamından uzaklaşır. Bunun başlıca gerekçesi İslâm'ın XIX. yüzyılda mahallî etki alanını, dünyaya entegre olma amacıyla daha makro ölçeğe genişletmesiyle ifade edilir.³⁴⁸ Bu noktada “temel sorunu İslâm ve Batı sorunu” olan **Said Halim Paşa**, Batı ile İslâm sorunlarını karşı karşıya getirerek ele alır. Osmanlı Devleti'nin esas sorunlarını, İslâm dünyasının da başlıca sorunları olarak değerlendirir ve bu noktada çözüm arayışlarına girer. Sorunların büyük bir kısmının sebebini aydınlar zümresine yükler ve Batı'yı yanlış anlamalarından dolayı onları tenkit eder. Hukukî, siyasî ve toplumsal perspektiften toplumun ve devletin karşı karşıya kaldığı olumsuzluklara eğilirken, yaşanan yeniliklerin salt doğruya açıldığına kanaat getirmez. Bu doğrultuda yeniliklerin merkezi Batı'yı bir medeniyet sahası olarak görür ve İslâm medeniyetinden uzaklaşılmasını görüşünü yineler. Çünkü Batı anlaşılamamıştır ve sorunlu aydınlar eliyle yüzeysel olarak topluma aktarılmıştır.³⁴⁹

Said Halim Paşa, görüşlerini salt İslâmcı perspektiften ele aldığı için diğer bazı aydınlara nazaran daha az fikir değişimine uğradığı noktasında kabul edilebilir. Hatta Yalçın onun karakteristiğine ve eskiye olan hayranlığına bir tanık titizliğiyle vurgu yapar:

“O, bütün ruhuyla bir muhafazakâr idi. Her eski onun nazarında güzel ve hatta mukaddesti: Eski âdetler, eski kıyafetler, eski binalar, eski düşünürler ve bilhassa eski teşrifat.”³⁵⁰

³⁴⁸ Şerif Mardin, “İslâmcılık”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C. V, s. 1403.

³⁴⁹ Kurtuluş Kayalı, “Said Halim Paşa”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.V, s. 1304-1305.

³⁵⁰ Hüseyin Cahit Yalçın, **Tandıklarım**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2020, s. 95.

Said Halim Paşa, bu doğrultuda dönemin birçok meselesine yine bu perspektif doğrultusunda çözüm önerileri getirmiştir. Millileşmek konusunda ise Batı'nın düşüncelerinin kendimize uygun hale getirilmesi kanaatindedir. Topyekûn Batı düşüncesinin toplumsal ve siyasî zemine aktarılmasının da karşısındadır. Bununla beraber dönemin aydınlarından Gökâlp ile millî devlet bahsi hususunda ayrı cihette konumlanır. Gökâlp'in millî devlet idealinin gerçekleşmesinden sonra İslâm Birliği idealine yönelmenin gerektiği tezinin karşısında Said Halim Paşa, İslâm esaslı bir birliğin kurulmadan millî bir idealin gerçekleşmeyeceği kanaatindedir.³⁵¹

Said Halim Paşa düşünsel yönünü, genelde aktif siyaset odaklı ve pratikte uygulanabilir olanın ekseninde geliştirir. Bu sebeple salt bir devlet modeli ve teorize edilmiş bir devlet felsefesi oluşturmak yerine idarî açıdan aksaklıkları tespit ederek bunların sebepleri, sonuçları ve sorunların nasıl düzeltilmesi gerektiği noktasında çeşitli fikirler dile getirir. Onun açısından Osmanlı'da devlet bazında bir kriz vardır ve bu krizin sebep olanları yönetim mekanizmasındaki idarecilerdir. Ortada mevcut olan krizi düzeltmek adına, bir başka kriz ortaya atan idareciler mevcuttan daha büyük bir meselenin ortaya çıkmasına neden olur. Özellikle parlamenter rejim meselesinde idarecilerin ısrarına karşı bunun bütün sorunlarımızı çözemeyeceği noktasında görüş bildirir. 1876 Anayasasının revize edilerek tekrar yürürlüğe konulması bunun bir örneğidir.³⁵² Siyasi rejimlerin değişikliğe uğraması noktasında ülke gerçeklerinden başışık atılan adımların, ters doğrultuda neticeleri doğuracağı kanaatini sürdüren Said Halim Paşa, bu noktada Batı'dan topluma ve siyasete uygulanabilir ölçütlerde siyasi mekanizmaların aktarılmasını savunur. Ona göre ülkenin siyasi problemlerinin rejim değişikliği ile çözülebileceği inancı büyük bir tehlikelilik taşır. Bu noktada Anayasal değişikliğe de tenkit getiren Said Halim Paşa, “Latin anayasasının taklidi” bir anayasa ile getirilen yeniliğin siyasal vahameti artırdığını belirtir. Çünkü bu yeni sistem ile bilgi ve beceri esasına göre kurulu olan hükümetlerin yerini oy çoğunluğu ile kurulan idarî mekanizmalar almıştır. Adaletin tesis ettirilmeye çalışıldığı eski sistem bu yenilikle yerini “kaba kuvvet” odaklı bir sisteme bırakır. “Çünkü oy çoğunluğu ne

³⁵¹ **İslâm Ansiklopedisi**, “Said Halim Paşa”, (Erişim 30 Ekim 2022)

³⁵² Ahmet Şeyhun, “Said Halim Paşa’ya Göre Osmanlı’da Siyasi Buhranın Nedenleri”, **Said Halim Paşa Kitabı Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür**, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, s. 315.

adaleti ne de bilgeliği temsil eder. Temsil ettiği şey sadece sayı üstünlüğüdür.” İnsanlar bu açıdan adaleti göz ardı ederek sayısal çoğunluğa sahip olma adına her türlü fiil içerisine girebilirler. Bu durum da despotizme yer açar.³⁵³ Görüşlerini İslâmî bakış açısı çerçevesinde çizen Said Halim Paşa’ya göre yeni rejimin yaratacağı durum İslâm’ın esas aldığı adalet ve eşitliğe de zarar verebilir: “İslâm bu şekilde arzu edilmeyen değişimlere uğrar.” En kötü siyasi rejim Paşa açısından, ülkenin toplumsal yapısını değişime uğratan rejimdir. Değişime uğrayan sosyal varlık beraberinde ülkenin de büyük zarar görmesinin önünü açar.³⁵⁴ Netice itibarıyla denilebilir ki, modernite İslâm dünyasında temel etkisini İslâmcılar çerçevesinde gösterir. Bir ahlâk hareketi olarak ortaya çıkan İslâmcılık sonrasında “kuralcılık”a yönelerek Osmanlı Devleti’nin kurtuluşunu İslâmlaşmak düşüncesi çerçevesinde görür. Bu fikrin öncülerinden Said Halim Paşa ise İslâmlaşmayı, salt seküler odaklara saptanmadan maddî olan ile manevî olanı içine alarak “itikat, ahlâk, içtimaiyât ve siyaset sistemini daima, zaman ve muhitin ihtiyacına en uygun şekilde yorumlamak ve bunlara uymak şeklinde tanımlamaktaydı.”³⁵⁵ Bizim açımızdan İslâmcılık dönemin görüşleri ele alındığında, benliğin tahribatına sebep olan Tanzimat’a karşı geleneksel kültür kodlarını müdafaa amacını yüklenen bir görüntü sergiler. İslâm temelli bir yönetimin zorunluluğuna vurgu yapar. Said Halim Paşa’nın da görüşleri öne çıkarıldığında görülür ki, İslâmcılık teorik bir devlet modeli yaratmak yerine bir karşı tepki şeklinde formülize olarak, ortaya çıkmıştır.

Batılılaşma, birtakım Osmanlı aydınlarının düşünce dünyalarında bir sentez unsuru ya da siyaset, yönetim, hukuk ve teknoloji gibi daraltılan alanlarda bir ilerleme metodu olarak kullanılır. Bunun yanında, doğrudan ve daha geniş ölçeklerde Batıcılık kavramlaşmasına gönderim yapacak şekilde de kullanılır. Bu çerçevede Batıcılığı, Batı dışı bir toplumun Batı odaklı düşünceler ekseninde, toplumsal, siyasal, hukukî vd. alanlarda, bütün yönleriyle Batı’yı tatbik etmesinin³⁵⁶ bir ifade biçimi olarak

³⁵³ Ahmet Şeyhun, “Said Halim Paşa’ya Göre Osmanlı’da Siyasi Buhranın Nedenleri”, **Said Halim Paşa Kitabı Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür**, Haz. Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, s. 316.

³⁵⁴ **A.g.m.**, s. 317.

³⁵⁵ Ünver Günay, “Gökalp, Milli Kimlik ve Din”, **Türk Kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay, Celaleddin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 14-15.

³⁵⁶ Necati Aksanyar, “Türk Toplumunda Batıcılık Akımı”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 2, Haziran 1999, s. 4.

algılamaktayız. Mardin ise Batıcılığı, Osmanlı ve sonrasında yeni boyutlara uzanan bir hat üzerinde değerlendirir. Batıcılık: “Batı Avrupa’nın toplumsal ve fikirsel bileşimini erişilmesi gereken bir hedef olarak gören yaklaşım”dır. Farklı konumlanmaları olsa da kavramsal olarak Batıcılık; “Batı’yı her hususta örnek almak isteyenlerin yaklaşımını adlandırmak için kullanılmıştır.”³⁵⁷ Çalışmamız itibarıyla Batıcılık kavramını biz, özellikle Tanzimat sonrası ortaya çıkan salt güncel siyasi bir yapıdan öte kısmen ideolojik motifler de barındıran bir metot olarak ele almaktayız. Bu doğrultuda **İctihad Mecmuası*** çevresini ve kurucusu **Abdullah Cevdet**’i, Batıcılığın Türk düşüncesindeki temsilcisi olarak görmekteyiz. İctihad Mecmuasının kuruluşu her ne kadar XX. Yüzyıla tarihlense de savunduğu görüşler bakımından önceki asrın da birçok olayına gönderim yapar. Abdullah Cevdet, Batı’yı merkez alan birçok görüşünü bu mecmua çevresinde dile getirir. Topyekûn Batılılaşma taraftarı olarak Cevdet’i nitelendirmekte bir beis görmemekteyiz.

Abdullah Cevdet, Müslüman bir toplumda savunulması güçlük taşıyan düşünceleri müdafaa eder. Özellikle biyolojik materyalist görüşlerin toplumsal düzeyde uygulanabilirliğini soruşturur. Sonrasında ise Darwin’in “doğal eleme” kuramıyla toplumsal olanı birleştirme gayesi güder. Bu vesileyle üst bir idarî zümrenin oluşması yönünde görüş geliştirir. Cevdet’e göre sosyal zeminde de uygulanabilecek bir doğal seçim, toplumun “élite”ler eliyle idare edilmesini sağlayacaktır. Cevdet açısından bu durum toplumsal ilerlemenin bir yoludur.³⁵⁸ Sosyal zeminde biyolojik materyalizmin tatbik edilmesi noktasında görüşlere sahip olsa da Müslüman bir toplumda bunun zor olduğunun da farkındadır. Bu sebeple toplumun ruhuna inme adına İslâmın araçsallaştırılmasında bir beis görmez. Le Bon’un “cumhurun ruhuna inme”* tezi bu düşüncesinin oluşmasında ciddi etkiler taşır.³⁵⁹ Hanioglu’ndan edindiğimiz bilgiler ışığında şu söylenebilir ki Cevdet, fikirlerinin pratik zeminde bir gaye doğrultusunda neticelenmesi için gayet pragmatist yollara başvuran bir düşünsel tavra sahiptir. Bu açıdan cumhurun ruhuna inme fikri, dinin bu noktada araç

³⁵⁷ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 9.

* Geniş bilgi için Bkz: www.islamansiklopedisi.org.tr/ictihad--dergi

³⁵⁸ Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 16.

* Geniş bilgi için Bkz: Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.

³⁵⁹ A.g.e., s. 21.

konumunda görülmesi, Hanioglu'nun tespitlerini dogrular niteliktedir. Cevdet esasında dini kullanarak biyolojik materyalizmi dinin yerine ikame etmek ister. Çünkü “avam” ile “havas”ın din algısı farklılık arz eder: “... ilim havasın dinidir, din avamın ilmidir.”³⁶⁰

Le Bon'un “Cumhur Ruhü”³⁶¹ kuramını Cevdet'in görüşlerini daha iyi anlama adına biraz detaylandırdığımızda halkın (cumhur) toplumsal konularda kendi başına doğru karar verme mekanizmasının olmadığı düşüncesi ortaya çıkar. Bu da onların bir seçkinler (élite) eliyle yönetilmesi gerekliliğini doğurur. Bu seçkinler halkın adına karar verecek olmalarından dolayı doğal olarak toplumun kendi dogruları çerçevesinden hareket etmelerini gerektirir. Bu kuram, yönetimi bir zümreye ait kılar. Doğrudan halktan olmayıp halka ait gibi davranan bu idarî zümrenin yaratacağı bazı olumsuzluklar da mevcuttur.³⁶¹ Onun için Cevdet, Hanioglu'na göre “**sosyal mukavele**” ve “**cumhur ruhu**” kuramları çerçevesinde halka da seçim hakkı tanıyan onu vatandaşlık ile niteleyen fakat nitelikli yöneticilerin varlığını da göz ardı etmeyen bir düşüneyi Osmanlı toplumuna tatbik etmek istemektedir.

“Dikkat edin, Türkiye, Türkiye teb'asıdır demiyoruz. Vatandaşlarıdır diyoruz. Zira, tabi', metbu', hakim, mahkûm olma zamanı geçti. Şimdi zaman ancak insanların kendileri tarafından tesis ve tasdik edilen âdilâne kavanine tabi' olmak zamanıdır... Padişâhım çok yaşa diye bağırabiliriz. O zaman padişâhımızı kendi içimizden intihab ederiz. İctima-i ümmetle intihab ederiz. Padişâh içimizde en ziyade faziletli, en ziyade hamiyetli, en ziyade fatin, en ziyade yiğit bir adam olur. Bizim yâni bütün Türkiye vatandaşlarının müntehipleri tarafından tesis ve tasdik olunan âdilâne kanunların harfiyen ve kemâl-i hakkaniyetle tatbik ve icra olunmasına nezaret etmek için, bizim bir memurumuz olur. Vazifesinde tekâsül ederse hal' ederiz, yerine diğerini tâyin ederiz...”³⁶²

Bu noktada bir tespitimizi açıklayacak olduğumuzda Platon'un devlet ideasındaki yönetici zümrenin seçkinlerden oluşması durumu, Le Bon'da dolayısıyla Abdullah Cevdet'te de öne çıkar. Bunun doğrudan Platoncu bir teori olduğu

³⁶⁰ Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 129.

* Geniş bilgi için Bkz: Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 359-360-361.

³⁶¹ **A.g.e.**, s. 165-166.

³⁶² **A.g.e.**, s. 166-167

vurgusundan kaçınılmaktayız ancak seçkinler (élite) eliyle idarî mekanizmanın tesis edilmesinin teorik zeminde ilk örnekleri Platon’da görülür.

Abdullah Cevdet, din-devlet bileşiminin bizi geri bırakan temel problemi oluşturduğunu savunur. Geri oluşumuzun sebebi “Asyalı kafamız, yozlaşmış geleneklerimizdir.”³⁶³ Cevdet açısından, din birçok alanda olduğu gibi nüfuz ettiği her bir yerde gelişmeyi engelleyici bir etken olarak önümüzde durur. Dinlerin varlık sebebinin kalmadığını, zamanın ruhuna uygun akıl ve bilim temelli bir mekanizmayla yer değiştirmesi gerektiğini belirtir. Çünkü akıl ve bilim Cevdet’e göre modern Batı telakkisinin en temel içerikleridir. Hayallerle tesis edilen din, fikrin hür kalmasına engel nitelikler taşır. Toplumsal hoşnutsuzluk ise akıldışı kavramların yeri olan dinler sebebiyledir. Dolayısıyla yükselmeye engel olan dinde ciddi bir reform zaruridir. Cevdet, önceleri dinin araçsallaştırıldığı toplumsal düzenin bu yolla sağlandığı bir düşünceden özellikle II. Meşrutiyet sonrası tam manasıyla dini reddeden bir düşünsel iklim girer.³⁶⁴ İslâm, Cevdet açısından tedricen terk edilmelidir. Tabi tam anlamıyla bu görüşlere sahipken Doğu’dan da aynı orantıda kopmadığı görülür. Çünkü “Yetim Asya”ya Avrupa’yı götürme isteğindedir.³⁶⁵

Abdullah Cevdet’te müstakil ölçülerde teorilendirilmiş felsefî manada bir devlet ve siyaset anlayışı görmemekteyiz. Batı aydınlarının görüşleri çerçevesinde düşünce dünyasını oluşturur. Bu noktada Batı’da tatbik edilenleri kendi toplumuna pratize etme gayreti taşır. Ayrıca o genel olarak sosyolojik ve dinî içeriklerle ilgilenerek bir toplumsal tasarıma yönelir. Reformist ve topyekûn Batıcı görüşleri ilerledikçe daha da keskinleşen yenilik çağrıları yüksek perdeden duyulur.

Abdullah Cevdet’in Jön Türk hareketi içerisindeki fikir dünyasına eğilen Hanioglu, onun Osmanlıcı dışavurumlarını tetkik eder. Onu diğer Jön Türklerden ayıran uluslaşma sürecine farklı bir perspektif getirmesidir. Yukarıda Namık Kemal’de nüvelerini gördüğümüz ortak vatan düşüncesine kısmen benzer görüşleri ifade eder. Fakat onun farklılığı ortak vatan düşüncesini, hanedanlık yerine birleşen ulusların ortak çıkarında görmesidir.

³⁶³ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 412.

³⁶⁴ İhsan Çapçioğlu-Niyazi Akyüz, “Abdullah Cevdet’in Batılılaşmaya Sosyo-Dini Yaklaşımı”, *Journal of Analytic Divinity*, C.V, S. 3, Aralık 2021, s. 34-35.

³⁶⁵ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 193.

“... Anasır-ı muhtelifeyi ve itikadat-ı mütebayine eshabını tevhid edecek revabıt bir hânedan-ı saltanat değildir. Belki o anasır-ı muhtelifenin menafı’ ve saadet-i müşterekeleridir. Bu ise her unsurun, her ehl-i kitabın Türkiye İmparatorluğu hakimiyetine, kanun-u esasî ve meclis-i meb’usan vasıtalarıyla iştirak etmeleriyle olur. Başka dürlü mümkün değil olmaz...”³⁶⁶

Abdullah Cevdet ulusların birliği düşüncesi içerisinde bu birliğe dâhil olan toplumların ana dillerinin saklı kalmasını ve kültürel devamlılıklarına engel olunmamasını dile getirir. Öz kültürlerini geliştirmesi gereken bu toplumlar, bağlı oldukları etnik yapılarının çıkarlarını düşünerek onları korumalıdır. Bunun aksini düşünenlere de ağır ithamlar da bulunur: “Bilâkis, Kürd Kürdcesini, Ermeni, Ermenicesini hars-ü-ihya etsin. Bundan Türkiya’ya mazarrat geleceğine zahib olan ancak bal kabak kafalı, yahud hain ruhlu kimselerdir...”³⁶⁷

Abdullah Cevdet yönetim bakımından hanedanlığa karşı olduğundan mutlakiyetçi idareyi reddeder. Bu nedenle o halkın yönetime dâhil olması taraftarıdır. Hanioglu’na göre bu durum, esasında doğrudan halk odaklı bir rejimi imlemez; yukarıda da belirtildiği gibi onun asıl düşüncesi “élite”lerin yönetimi elinde bulundurduğu bir yönetim modelidir. Özetle Cevdet, “...kendi öz kültürlerini geliştiren çeşitli ulusların eşit haklarla ve çıkar birliği etrafında birleşerek halk iradesini hakim kıldıkları bir devlet modeli”ni savunur.³⁶⁸

Batıcılık hususunda Abdullah Cevdet ile bazı noktalarda ve çoğunlukla onun paralelinde ilerleyen bir başka düşünür olarak **Ahmet Ağaoğlu**’nu görmekteyiz. Ağaoğlu aslen Azerbaycanlı olan bir aydındır. Türkçülük fikri etrafında geliştirdiği görüşleri zamanla kısmen dönüşerek onu daha Batıcı bir çizgiye çeker. Osmanlı sonrasında da topyekûn Batıcı görüşleriyle ön plana çıkar. Düşünce serüveninde bütüncül olmayan parçalı izlekler taşısa da Cumhuriyet’e giden yollar döşenmeye başladıkça Ağaoğlu; lâik, seküler, Batıcı bir perspektifi kanıksayarak bu çerçevedeki görüşleri benimsemiştir.

Ahmet Ağaoğlu’nun büyük oranda disiplinize ettiği fikirleri, *Üç Medeniyet* isimli eserinde görülür. Malta sürgünü esnasında yazdığı bu eser, savaş mağlubu olmuş

³⁶⁶ Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 216.

³⁶⁷ A.g.e., s. 217.

³⁶⁸ A.g.e., s. 222.

bir toplumun aydını olarak onda derin tesirler bırakan olayların, psikolojik dışavurumu niteliğindedir. Metinde tam manasıyla bir Batılılaşma sürecine dâhil olmamız noktasında görüşlerini çeşitli örnekler üzerinden, nedenleriyle ele alır. Ağaoğlu *Üç Medeniyet*'te bir medeniyet tasnifi (Buda-Brahman Medeniyeti, İslâm Medeniyeti, Batı-Avrupa Medeniyeti) yapar. Ağaoğlu, Batı-Avrupa Medeniyetinin izlediği yol üzere gidilerek tesis edilebilecek yeni düzene bir rota çizme gayesi güder. Ona göre toplumsal, siyasî ve felsefî yapı Batı'nın öngördüğü doğrultuda tadil ve tanzim edilmelidir. Bunun yanında medeniyet algısını izah ederek, kavramın “hayat tarzı” anlamına geldiğini vurgular.³⁶⁹ Bu doğrultuda Ağaoğlu'nun büyük oranda Abdullah Cevdet'e yaklaştığı görülür. Batı'nın galip olduğu gerçekliğinden yola çıkan Ağaoğlu, maddî ve manevî olarak Batı dışındaki medeniyetlerin topyekûn bir mağlubiyetini kabul eder. İrade ve düşünce bazındaki mağlubiyeti manevi olarak değerlendirirken, zayıflayan Osmanlı'nın son İslâm devleti olmasını ise İslâm Medeniyetinin maddî mağlubiyeti olarak görür.³⁷⁰ Ağaoğlu, Batı'nın medeniyet telakkisinin galip olduğu kabulü ile kendi düşüncelerini keskin hatlarla biçimlendirir. Hatta Gökâlp'in salt teknik cihetin Batı'dan alınması görüşüne de tamamıyla karşı çıkan bir tavır takınır.

Ağaoğlu düşüncesinde Batılılaşma sorununu inceleyen Özman, onun düşüncesindeki Batılılaşma telâkkisini “birey üzerinden ilerleyecek” bir dönüşüme karşılık bulur. İlerleyen toplumların “itici gücü” olan bireyi Ağaoğlu, Doğu-Batı karşıtlığında ele alır. Özman, Ağaoğlu'nun iki farklı özellik taşıyan Doğu ve Batı tipolojilerini, kendi tarihsel bakış açısının merkezine aldığını öne sürer. Ağaoğlu'nun üstün kıldığı Batı'daki “altruist” birey ile Doğu'daki “egoist” birey onun düşüncelerinde karşı karşıya gelir. Yalçın da aynı paralelde onu “ferdiyetçi” olarak tanımlar.³⁷¹ Ayrıca sosyal zeminde modernite odaklı değişimlerin tam anlamıyla karşılığını bulamadığını, bunun ise yönü dönüşüme çevrili ahlâkî değerlerin, toplumun kodlarında var olmadığından kaynaklandığını savunur.³⁷² Batılılaşma Ağaoğlu düşüncesinde bir benlik meselesi haline de gelir. Doğu ile Batı arasında kurduğu

³⁶⁹ Ahmet Ağaoğlu, *Üç Medeniyet*, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 19.

³⁷⁰ *A.g.e.*, s. 22-23.

³⁷¹ Hüseyin Cahit Yalçın, *Tanıdıklarım*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2020, s. 150.

³⁷² Ahmet Ağaoğlu, *Ben Neyim?-Gönülsüz Olmaz*, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2020, s. 16-17. (Sunuş Metni)

dikotomik karşıtlık ve ikisi arasındaki düşünsel farklılık “irade kuvveti” tespitiyle vücut bulur.

“Ağaoğlu düşüncesinde Batılılaşma bir benlik meselesidir. Doğu ile Batı arasında kurduğu karşıtlığı kendi ifadesiyle “irade kuvveti farkı”na bağlarken, içbenin/iradenin dış-ben/akıl karşısında galibiyetini medenileşmenin/özgürleşmenin-milletleşmenin temel belirleyeni haline getirir. Ağaoğlu’nun Şarklılar karşısında “Türk”ün üstünlüğüne yaptığı vurgunun temelinde de bu fark yatar.”³⁷³

Ağaoğlu’nun Batıcı görüşlerini daha net çizgilerle aktarmak için onun Batı idrakini biraz daha açmakta fayda görmekteyiz. Ahmet Ağaoğlu için Batı salt coğrafi bir yönü imlemez, onun açısından Batı daha önce de kavramlaştırdığı gibi medeniyetin yani yeni bir hayat tarzının doğduğu bir fikrin geliştiği temel merkezdir.³⁷⁴ Onun hayat tarzı algısı günlük pratikleri de içerir. Sosyal yaşantının her alanında Batı odaklı ve Batı telâkkisinin öngördüğü çerçevede yaşanmalıdır. Halk, hiçbir şekilde Batı’nın pratiklerinden sapmadan günlük yaşantısını sürdürmelidir. Ağaoğlu’nun topluma benimsetmek istediği Batı odaklı tercihler arasında, “düşünce sistemleri, ilim metotları, çalışma anlayışları” da gelmektedir. Ağaoğlu açısından Batı medeniyeti asrın en üstü ve galibidir ve mağluba sarılmak onun penceresinden yok olmakla eşdeğerdir.³⁷⁵ Buradaki mağlubiyet içeriğini detaylandırdığımızda, Ağaoğlu’nun Şark’ın medeniyet yarışını kaybettiği gibi bir mutlak inanışla karşılaşırız. Ağaoğlu açısından medeniyet yarışının mağlubu Şark, üç neden neticesinde geri kalmıştır: “Şarkta **ferd** inkişaf etmemiştir; **adalet** mefhumu geri kalmıştır ve şarkta **demokrasi** zemini oluşmamıştır.”³⁷⁶ Bu nedenle Batı insanlığın ulaştığı en son merhalelerdir.³⁷⁷ Ayrıca belirtmek gerekir ki Ağaoğlu Batıcı perspektiften sonra farklı bir yol arayışına girmeyerek daha da keskinleşen Batı temelli bir görüş çeperinde yerini bulur. Onun Batıcı görüşlerinin en keskin hatlar üzerine yerleştiğine tanıklık ettiğimiz politik, ütöpic bir içerikle kaleme aldığı *Serbest İnsanlar Ülkesinde** adlı eseridir. Son tahlilde,

³⁷³ Ahmet Ağaoğlu, **Ben Neyim?-Gönülsüz Olmaz**, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2020, s. 19.

³⁷⁴ Fahri Sakal, **Ağaoğlu Ahmed Bey**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 152.

³⁷⁵ **A.g.e.**, s. 165.

³⁷⁶ **A.g.e.**, s. 112.

³⁷⁷ **A.g.e.**, s. 166.

* Ahmet Ağaoğlu, **Serbest İnsanlar Ülkesi’nde**, Mavi Gök Yayınları, İstanbul, 2020.

Ağaoğlu için; düşünce dünyası iklimini zaman zaman değiştirse de Batı'yı ve onu topyekûn kabulü esas alan bir düşünsel zemine mensuptur, denilebilir.

Ağaoğlu, Türk devlet geleneğine dair izlenimlerinde, hükümdar odaklı bir yönetim mekanizmasının Doğu toplumlarında mevcut bulunduğunu bunun ise özellikle Türkler eliyle daha da ileriye götürüldüğünü belirtir. Doğu toplumlarında ve Türklerde hükümet ile devlet aynı manaya gönderim yapar. Devletler çoğunlukla sülale isimleriyle tesis edilmiş ve o isimler ile tanınmıştır. Ağaoğlu bu durumu tenkit ederek, “hükümet, sülâle, devlet” arasında maddî ve manevî ölçütler dâhil olmak üzere birçok alanda farklılık olduğunu söyler. Fakat Doğu bunu karıştırmış bunun yanında devleti, bir sülâleyle varlık bulan bir organizasyon addetmiştir. Ağaoğlu'na göre devletin esas unsuru ona tabi olan millet olduğundan devlet de milletin adıyla anılmalıdır: “Devlette tek yaşayan ve esaslı olan unsur, devleti doğuran millettir. Bundan dolayı, devletin de tek tabii adı, o milletin adı olsa gerektir.”³⁷⁸ Ahmet Ağaoğlu'nda kapsamı açısından devletin daha geniş ifadeler barındırdığı gözlenir. Gerçekte devlet “siyasi, içtimai, iktisadi teşkilâtının hepsi”dir. **Hükümet** bu kapsamlı teşkilâtın bir parçasını, **sülâle** ise oldukça sınırlı bir kısmını kapsar. Eğer devletin kapsamı salt bir sülâle ile sabit olduğu takdirde yaşanacak netice ne olur?;

“Devleti sülâle adı ile adlandırmak, devleti sülâleden ibaret saymaktır ki, bu takdirde, sülâle yıkılınca veya çökünce devletin de yıkılması, çökmesi gerekir. Halbuki gerçekte devleti yapan, devletin esaslı ve sürekli amili ve kurucusu bulunan millet devam eder, kalır. Sülâle yıkılıyor, fakat millet yaşıyor ve daha liyakatli, istidatlı liderler arkasından koşarak devletin temelini tazeliyor.”³⁷⁹

Devleti makro ölçeklerde değerlendiren Ağaoğlu, devletin ne padişah ne de hükümet olduğu kanaatini devlet telakkisinde yineler. XIV. Louis'nin “devlet benim” dediği devirler çoktan geçmiştir. “Devlet benim” görüşü Fransa'da nasıl büyük bir yıkıma sebep olduysa Ağaoğlu açısından Türklerde de benzer bir felakete yol açmıştır. “Devlet millettir, devleti kuran unsurdur.” Bütün haklar ise millete aittir. Bu nedenle idareciler, hükümdardan aldıkları emirleri bir ilham saymadan aslî unsur olan milletin varlığı için iş görmelidirler.³⁸⁰

³⁷⁸ Ahmet Ağaoğlu, **Üç Medeniyet**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 87.

³⁷⁹ **A.g.e.**, s. 88.

³⁸⁰ **A.g.e.**, s. 95.

Ahmet Ağaoğlu, birçok açıdan Abdullah Cevdet ile benzer görüşler çizgisinde birleşirken İslâmcıların gelenekten kopmamak gerektiği hususundaki Batı'ya sınırlı yaklaşımlarından da tezat ölçüler barındıran bir konuma sahiptir. Devleti çeşitli tanımlamalar özelinde ele alırken, toplumsal dönüşümün bu doğrultuda gerçekleşmesi kanaatindedir. Ağaoğlu'nda da dönemin birçok aydını gibi pratik amaçlara yönelik ve döneminin güncel siyasetine içkin fikirleri izlemek mümkündür. Devletin ve toplumun kalkınması, hukukî ve sosyal yapının nasıl olması ve ne şekilde idare edilmesi noktasındaki düşünsel yapısı, onun bu doğrultuda fikirler beyan etmesine imkân tanımıştır.

Yukarıda Osmanlıcı, İslâmcı ve Batıcı olarak kimi kaynaklarda nitelendirilen düşünürlerin, devletin içinde bulunduğu olumsuz duruma ne tür çözüm önerileri getirdiğine dair bazı tespitlerimizi aktardık. Tarihsel sürecin ve modernitenin etkisiyle öne sürülen çözüm önerileri, yeniden bir devlet organizasyonu inşâ etmekten uzak, çoğunlukla lokal müdahaleler ve dünyadaki değişimleri pratik hayata uygulama noktasında öne çıkmıştı. Batı'nın Türk aydınlar üzerindeki etkisi, salt olumlu yönde gelişmemiş bazen de modernitenin yarattığı olumsuzlukların etkisiyle aydınların bir mukavemet göstermesine neden olmuştur. Buna paralel uluslaşma sürecinin gittikçe belirginleştiği tarihsel süreç içerisinde, Osmanlı topraklarında bu duruma kayıtsız kalmayan bazı fikirler tebarüz etmeye başlamıştır. Bu fikirlerden **Türkçülük**, uluslaşma ile bağlantılı ancak salt siyasî ve toplumsal çizginin içerisinde kalmayarak, aktarılan diğer düşünce cephelerinden daha kapsamlı bir daire çizmiştir. Edebiyat, dil, sanat, tarih vb. alanlarda Türk ulusunu merkez alan görüşler dile getiren düşünürler, zamanın getirdiği bazı problemler neticesinde daha sistemli ve disiplinize edilmiş bir Türkçülüğü yüksek perdeden seslendirmeye koyulurlar.

Türkçülük zamanın yarattığı siyasal hadiselerle Tunaya açısından "...zamanın ihtiyaçlarını ve heyecanlarını temsil etmiştir." Bu durum, **Türk Yurdu** ve **Yeni Mecmua** gibi yayın organları eliyle düşünce çevreleri oluştururken, bir kültür müessesesi olan **Türk Ocağı** ile Türkçülüğün kurumsallaşmasına zemin yaratmıştır.³⁸¹ Türkçülerin diğer birçok ideolojiler gibi "**Bu devlet nasıl kurtulur?**" sorusu üzerinden bir reçetesi mevcuttur. Onlara göre bu kurtuluş "Türkleşmekle" mümkün

³⁸¹ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 86.

hale gelebilir. Özellikle İkinci Meşrutiyet ile daha derli-toplu ve disiplinize edilmiş bir Türkçülük ile karşılaşılır. Onlar, devletin kurtuluşunu “Türkleşmek” ile imlerken, doktriner yapıları da şu şekilde kurmuşlardır:

““Osmanlı bayrağı altında şursuz bir hayat geçiren” Türkler bir millet haline gelmelidirler. Bunun için, bu gayeye varmak için Türkler milli bir vicdana sahip kılınacak, milliyetlerini idrak edeceklerdir. Milli varlıklarına, şahsiyetlerine şuur kesbedeceklerdir.”³⁸²

Türkçülüğün tarihî vakalardan etkilenecek düşünsel alanda daha da ivme kazanması Lewis’in tespitleriyle de sabit bir hâl alır. Türk-Yunan Savaşının (1897) dil üzerindeki etkisi halkın diliyle şiirler yazan Mehmet Emin Yurdakul’un, *Türkçe Şiirler*’i bunun bir örneğidir. Mehmet Emin, Türk kavramını önceden yüklediği menfi anlamlarından sıyrır. Akabinde bu kavrama yeni bir içerik yükleyerek, mensubu olduğu topluma bağlılığını ifade eder: “Ben bir Türk’üm dinim cinsim uludur.” Türk kavramının Mehmet Emin’in edebi diliyle ön plana çıkması, “Türkçe konuşan Osmanlı Müslümanlarının kolektif benliğine, yeni bir özdeşlik kavramı [olarak] girdi.” Türklük vurgusu İslâmî mensubiyeti ortadan kaldırmamıştır. Her ne kadar Lewis açısından Osmanlılık “iflas” etmiş olsa da İslâm “Türk kütlelerinin duygularına hâlâ hâkimdi.” Fakat siyasallaşan İslâm’ın moderniteyle biçimsel yönü haline gelen “Panislâmizm” kısmî başarısızlığı sebebiyle Batı’yı tanıyan gençler özelinde daha az ilgi çekici seviyede kalmıştır.³⁸³ Türkçülük bunların yanı sıra XIX. yüzyılın sonları itibarıyla Orta Asyalı Türk göçmenler ve onların etkileriyle hızlanmaya başlamıştır.³⁸⁴

Hanioğlu ise Türkçülüğü II. Meşrutiyet sonrası gelişme gösteren Türk Milliyetçiliğinin düşünce biçimi olarak ifade eder. Cumhuriyetle birlikte bir süreklilik taşısa da, Türkçülük’ten kasıt II. Meşrutiyet dönemi düşünce akımıdır.³⁸⁵ Türkçüler, milletleşmenin doğal bir hak olduğunu kabul etmektedir. Bütün dünyada etkisi altında olan benzer akımların “Türkler için istisna” kabul edilmesi mümkün değildir.

³⁸² Tarık Zafer Tunaya, *Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri*, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 87.

³⁸³ Bernard Lewis, *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 341.

³⁸⁴ A.g.e., s. 345.

³⁸⁵ Şükrü Hanioğlu, “Türkçülük”, *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.V, s. 1394.

Osmanlılık, bir millete gönderim yapacak bir içerik barındırmadığından, Osmanlı sadece bir devlet adı olarak tanımlanabilir.³⁸⁶ Hanioglu da Lewis gibi Türkçülüğün gelişmesini ve güçlü bir ivme kazanmasını tarihî sürecin getirdiği savaflara bağlar. Balkan Savaşı'nın kamuoyu nezdinde oluşturduğu olumsuzluklar “Türkçülerin bu alandaki tezlerini çok kuvvetlendirmiştir.” Balkan Savaşı açığa çıkarmıştır ki, “Osmanlılık ideali” anlam kaybı yaşamıştır. Özellikle Balkan Savaşı sonrası Türkçülük kültürel kodlar ve iddialar yanında siyasî bir çehreye sahip olmaya başlamıştır. Siyasî Türkçülük ile kültürel Türkçülüğün eseri olan ortak dil bahsi, İstanbul Türkçesinin genele yayılması gibi çabalar bunun bir eseridir.³⁸⁷

Türkçülük üzerine düşünce üreten birçok aydın olmasına rağmen onu ideolog seviyesinde ele alan ve bu yönde eserler üreten Ziya Gökalp ön plana çıkar. Gökalp, çeşitli kavramları tanımlamaya yönelir ve **kültür-medeniyet, birey-toplum, halk-seçkin** gibi karşıtların diyalektiği üzerinden görüşlerini geliştirir. Dilin önemine atıf yaptığı birçok metninde, onun Türkler için önemine vurgu yapar. Dilin yabancı mefhumların boyunduruğundan kurtarıldığı vakit uluslaşmanın mümkün olacağını savunur. Gökalp için dilsel bağımsızlık, siyasal bağımsızlık için zorunludur. Ayrıca Gökalp, Çok-kültürlülüğten tek-kültürlülüğe, imparatorluktan ulus devlete ümmetten millete geçişin hazırlayıcısı olarak düşünceler de inşâ eder.

Ziya Gökalp, Ülken'e göre üç karşıt fikrin sentezini yapmaya çalışır.³⁸⁸ İlk olarak kaleme aldığı yazılarda bir Osmanlı milliyetçisi görünümü çizer.³⁸⁹ Bu doğrultuda fikirler beyan ederken Selanik'e gitmesiyle “şiddetli ruhi bir dönüş (conversion)” geçirir. Ömer Seyfettin ile Ali Canip Yöntem gibi dilde Türkçülük yapan *Genç Kalemler* dergisinin kadrosuna dâhil olur. Bu dergi içerisinde politik bir Türkçü resim çizmeyen Gökalp diğerleriyle birlikte dilde sadeleşme konusuna eğilir. Dilde Türkçülük yapar.³⁹⁰

Ziya Gökalp'in politik ve toplumsal görüşlerini ön plana çıkaran temel metni birtakım makalelerinden oluşur ve *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adıyla

³⁸⁶ Şükrü Hanioglu, “Türkçülük”, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.V, s. 1397-1398.

³⁸⁷ **A.g.m.**, s. 1398.

³⁸⁸ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 440.

³⁸⁹ **A.g.e.**, s. 441.

³⁹⁰ **A.g.e.**, s. 441.

yayınlanır. Azerbaycanlı bir aydın olan Ali Bey [Hüseyinzâde Ali Turan]**in *Hayat Gazetesi* ile *Füyûzat Mecmuasında* kaleme alıp savunduğu “İslam-Türk kavimlerinin kalkınması ve modernleşmesi” konusundaki üç düsturu, Osmanlı düşünce dünyasına dâhil eder. Ali Bey’in **Türkleşmek, İslamlaşmak, Avrupalılaşmak** sacayakları üzerinde tesis ettiği görüşlerini Gökalp, *Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak* adıyla formüle eder.³⁹¹

Ziya Gökalp, yazılarını çoğunlukla yaşadığı asrın “milliyet asrı” olduğu bilinciyle kaleme alır. Onun bu görüşü çerçevesinde kavramlaştırmalara yöneldiği görülür. Kavramlar üzerinden bazı tanımlamalar da yapar. Milliyet asrının gerekliliği olarak toplumlarda bir “milliyet mefkûresi (idéal)” oluşur. Milliyet hissinin uyanması ve onun sirayet edici gücü, milliyet odaklı fikirlerin yayılmasını da hızlandırır. Osmanlı toplumu özelinde ele alındığında milliyet mefkûresi, Osmanlı Devletini teşkil edenlerin Türkler olması nedeniyle bu toplulukta en son ortaya çıkmıştır.³⁹² Millî mefkûreden noksanlık Gökalp açısından birçok olumsuzluklara neden olmuştur. İktisat, dil ve sanat da dâhil olmak üzere birçok sahada yaşanan bu olumsuzluklar Türk ahlâkını da ferdî seviyede bırakmıştır. İki mefkûre arasında kalan Türklük ümmet mefkûresinin genişliği ile aile mefkûresinin darlığı arasında “ahlâkî bir ruhiyete” yabancı kalmıştır.³⁹³ Türkleşmenin ipuçlarını bu şekilde veren Gökalp, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmak konularında Türkleşmenin bir zıtlık barındırmadığını da ifade eder. Özellikle asrın ihtiyacının bazı gerekliliğini ortaya koyarak, Avrupa’dan “ilmî ve amelî” aletlerin alınması gerektiğini savunur. Türkleşmek, İslâmlaşmak ve Muasırlaşmanın temel gayeleri belirlenerek her birinden hangi ölçülerde faydalanılması gerektiği sınırları çizilmeli, o yönde hareket edilmelidir:

“O hâlde her birinin nüfuz dairelerini tayin ederek bu üç gayenin üçünü de kabul etmeliyiz. Daha doğrusu, bunların, bir ihtiyacın üç muhtelif noktadan görülmüş safhaları olduğunu anlayarak muasır bir İslâm Türklüğü ibda etmeliyiz.”³⁹⁴

* Geniş bilgi için Bkz: Ali Haydar Bayat, **Hüseyinzâde Ali Turan**, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1998.

³⁹¹ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 385.

³⁹² Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 14.

³⁹³ **A.g.e.**, s. 17.

³⁹⁴ **A.g.e.**, s. 20.

Gökalp, Türkçülerin gayesine de vurgu yaparak yukarıdaki görüşlerini yineler. Gökalp açısından Türkçülerin millet mefkûreleri Türklük, ümmet mefkûreleri ise İslâmlıktır. Türkçülerin salt bir Türklük programları olmamalı bunun yanı sıra bir de ümmet programları olması gereklidir. İfade ettiği programı maddeler halinde sıralar:

“1. Bütün İslâm kavimleri arasında müşterek olan Arap hûrufunu (harflerini) lâ-yetegayyer (değişmez bir şekilde) muhafaza etmek. 2. Bütün İslâm kavimlerde ilim ıstılahlarının (terimlerinin) müşterek bir hâle getirilmesi için İslâm ümmeti arasında ıstılah kongreleri inikat ettirmek (düzenlemek) ve ıstılahları Türkçe’den, Arabî’den ve kısmen de Farisi’den yapmak. (Bu gayenin vücuda getirilmesi için Paris’te Türk, Mısırlı, Hintli ve İranlı talebeler arasında bir ittifak hâsıl olmuştu.) 3. Bütün İslâm kavimlerde müşterek bir terbiyenin teessüsü (kurulması) için terbiye kongreleri inikat ettirmek (düzenlemek). 4. Bütün İslâm kavimlerin müftü teşkilatları arasında daimî bir irtibat vücuda getirmek. 5. İslâm ümmetinin timsali (simgesi) olan hilâlin kutsiyetini muhafaza etmek.”³⁹⁵

Ziya Gökalp, felsefî, sosyolojik ve özellikle siyasî içerikli yazılarında kendi kavramlaştırması olan “Mefkûre” üzerinde sıklıkla durur. Arapça fikir kelimesinden türemiş olsa da mefkûre şeklinde dile getirilerek ideal/ülkü anlamının yüklenerek kavramsallaştırılması Gökalp’in işidir. Mefkûre, toplumların buhranlı zamanlarında fertleri bir bütün içinde inşâ etmeye yarayan bir reflekstir. Gökalp, esasında mefkûre ile ferdiyetçiliğe karşı olan tavrını zımnî ölçüde vurgulayarak, fertlerin birleşerek büyük bir bütünün kurucusu olma vasfını kazandığını belirtir: “Mefkûreler, millî felâketlerin kalpleri birleştirerek umumî bir kalp yaptığı hengâmelerde, bu müttehit (birleşmiş) kalpten doğar(...)”³⁹⁶ Mefkûre sahibi devletlerin varlığını idame ettireceğine de inanır Gökalp. Mefkûre devletleri sonsuz kılan bir kudrettir.³⁹⁷

Gökalp, Osmanlıcı ve İslâmcı görüşler çerçevesinde ele alınan bazı kavramların bu düşünceleri savunanlar tarafından yanlış izah edildiğini belirtir. Ümmet, Millet ve Devlet kavramlarını İslâmcıların ve Osmanlıcıların yanlış idrak ettiğini beyan ederek yarattıkları girift durumu açıklığa kavuşturmaya gayret verir. İslâmcıların Millet ve Ümmet kelimelerine benzer manalar yüklemesini tenkit ederek

³⁹⁵ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 46-47.

³⁹⁶ A.g.e., s. 53.

³⁹⁷ A.g.e., s. 55.

bu durumu net çizgilerle ayırmaya çalışır. Esasında Gökâlp’in burada yapmak istediği bir ıstılah (terim) karmaşasına engel olmaktır. Ümmet ve Millet kavramlarına benzer anlamlar yükleyen İslâmcılarla, Millet ve Devlet kelimelerine aynı içeriği yükleyen Osmanlıcılara yanlışlıklarını vurgulayan bir ikazda bulunur:

“...bir dinle mütedeyyin (bir dini kabul etmiş) ümmet ve bir lisanla konuşan insanların mecmuuna millet denilmeye başlamıştır. Mademki ekseriyet (çoğunluk) bu kelimeleri bu manalarda istimal ediyor (kullanıyor), siz de bunu kabul ediniz. Istılah meselesinde müşkilat (zorluk) çıkarmak doğru bir hareket değildir. Diğer taraftan Osmanlıcılar diyorlar ki devlet kelimesiyle millet kelimesi müteradiftir (eşanlamlıdır). Bir devletin tebaasının (vatandaşlarının) mecmuu (toplamı) bir millettir. İctimaî şeniyete (toplumsal gerçekliğe) ehemmiyet vermeyerek yalnız bu mefhumlar (kavramlar) arasındaki münasebete bakarsak bu kelime doğru olmak lazım gelir.”³⁹⁸

Ziya Gökâlp, Vatan kavramına da bir açıklık getirir. Kavrama “mukaddes ülke” ifadesiyle bir kudsiyet atfeder. Bu kudsiyeti sağlayan iki temel umde Millet ve Ümmet olduğundan Vatan’ı da düalitik bir zeminde ele alır. Vatan salt maddî bir bütünlük değildir. Bu sebeple insanlar onun için kendilerini feda ettiğinden manevî bir kudsiyete sahiptir. Millet ve Ümmet vatanının sınırlarını da çizen Gökâlp, İslâm Vatan’ı olarak gördüğü Ümmet Vatanı’na karşılık, Millî Vatan’ı Turan olarak adlandırır:

“Mukaddes şeniyetler (gerçeklikler) iki olunca bunların timsali (simgesi), yahut karargâhı olan vatan da iki olmak lâzım gelir: Ümmetin vatanı, milletin vatanı. Filhakika (hakikatte) bir İslâm vatanı vardır ki bütün Müslüman milletlerin sevgili yurdudur. Diğer millî Türkler kendilerinininkine Turan namını veriyorlar. Osmanlı ülkesi İslâm vatanının müstakil (bağımsız) kalan bir cüzüdür (kısmıdır). Bundan bir kısmı Türk yurdudur ki aynı zamanda buranın bir parçasıdır.”³⁹⁹

Bu noktada Gökâlp’in vatan algısı ile yukarıda da detaylı şekilde bahsettiğimiz Namık Kemal’in vatan algısı karşılaştırıldığında ortaya çıkan durum, Gökâlp’te iki temel umde üzerine bina olan Vatan’a karşı; Namık Kemal’de Vatan, Osmanlı’daki bütün unsurların mensubu olduğu romantik bir içerikle bezeli geniş bir çerçeveyi

³⁹⁸ Ziya Gökâlp, **Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 67.

³⁹⁹ **A.g.e.**, s. 69.

kapsar. Gökalp, vatana daha sınırlayıcı ve kudsiyet çerçevesinde yaklaşırken, Namık Kemal Vatan'ı daha geniş çizgilerle ölçeklendirerek, Osmanlı'ya dâhil bütün unsurların mensup olduğu bir alanı kapsayacak şekilde tanımlar.

Moderniteyle birlikte Türk düşüncesi zemininde bir değişim ve dönüşümü kısmen imleyen bazı kavramlar mevcuttur. Özellikle Eski'ye karşı konumlanan birçok yapı ve görüşün bir ifade biçimi olan Yeni de bunların başlarında gelen bir kavramlaşma örneğidir. Geleneğe, Eski ve Sabık olana dair bir karşı çıkış ya da onu güncelleme tavrı; Yeni kavramı ile nitelenir. Birçok disiplinin çağdaş söylemleri, sanatsal ve siyasî birtakım yorumların içeriği de yine Yeni kavramının gönderim yaptığı anlam ile şekil alır. Ziya Gökalp bu noktada bu kavramlaştırma üzerine bir mecmua tesis ederek edebî, siyasî, felsefî ve sosyolojik görüşlerini “Yeni Hayat” çerçevesinde seslendirir. Çonoğlu, *Yeni Mecmua Yazıları*'nın sunuş metninde Gökalp'in bu mecmuasını içerik olarak iki döneme ayırır:

“Birinci dönem derginin mütareke döneminden kapanmasına kadar geçen süredir. 66 sayı süren bu devrede özellikle Ziya Gökalp'in çabalarıyla “Türkçülük” mefkûresi çerçevesinde bir kültürün bir “yeni hayat”ın inşasına çalışılır. İkinci dönem ise 1923'te 67. Sayı ile yeniden yayın hayatına başlayıp 90. Sayı ile yayın hayatına veda ettiği dönemdir.”⁴⁰⁰

Yeni Mecmua'nın çalışmamız açısından önemi, Gökalp'in olgunlaşan fikirlerini; devlet, siyaset, tarih vb. üzerinde sistematize ederek, belirli bir düzen içinde formülüle etmesinden kaynaklıdır.

Gökalp'e dair tespitlerimizde görmekteyiz ki “Yeni Hayat” toplumsal zeminde bir yenileşmenin kavramlaştırılmasıdır. Ayrıca “Yeni” kavramı Türk düşüncesi içerisinde sadece Eski'ye karşı bir tavır alışı içermez. Çağın gerekliliğini de imleyen bir anlam ve başlangıca gönderim yapar. Gökalp, siyasî inkılabın kısmen gerçekleştiğini ancak bundan daha zor bir içtimaî inkılabın gerçekleşmesi gerektiğini vurgular. Bu içerikli yazısını ilk önce *Genç Kalemler*'de* yazıya alır. Orada içtimai inkılap üzerine yoğunlaşarak onun ne olduğuna açıklık getirir: “Eski hayatı beğenmeyerek yeni bir hayat ibda etmek (yaratmak)...” Aynı yazıda Gökalp,

⁴⁰⁰ Ziya Gökalp, *Yeni Mecmua Yazıları*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 20. (Sunuş metni)

* Geniş bilgi için Bkz: www.islamansiklopedisi.org.tr/genc-kalemler

“Hayat”ın kavram olarak geniş kapsamlı bir anlam barındırdığına değinir: “Bu kelime iktisadî, ailevî, bedî (estetik), felsefî, ahlâkî, hukukî, siyasî bütün hayatlar da mündemiçtir (sıklıdır). Yeni Hayat demek, yeni iktisat, yeni aile, yeni bedaat (güzellik), yeni felsefe, yeni ahlâk, yeni hukuk, yeni siyaset demektir.”⁴⁰¹ Yeni Hayat usulüne de değinir. Onun öznel yargılardan uzak, felsefî teorilere yaslanan, en yeni tetkiklerle donatılmış bir içeriği vardır. Bununla birlikte Yeni Hayat millî bir yaşayışın da dışavurumudur.⁴⁰² Yeni Hayat’ın esas maksadı yeni bir medeniyet tasavvurudur. Mevcut medeniyetlerin mukallitliğinden uzak duran, yeni ilim ve felsefelerin yol gösterdiği bir medeniyettir. Burada Avrupa medeniyet sahasına da tenkit getiren Gökalp, hakikî düzeyde medeniyetin ancak “**Türk Medeniyeti**” olacağını öne sürer. Hatta bu noktada Alman filozof Nietzsche’yi referans göstererek onun felsefesinde yer alan “übermensch”in, Türkler olduğuna kanaat getirir.

“Nietzsche’nin tahayyül ettiği fevk’l-beşerler (birey üstüler) Türklerdir. Türkler her asrın “yeni insanları”dır. Bundan dolayıdır ki, yeni hayat bütün gençliklerin anası olan Türklerden doğacaktır.”⁴⁰³

Gökalp, yukarıda belirttiğimiz gibi *Genç Kalemler*’de “Yeni Hayat” unvanlı bu makaleyi kaleme aldıktan yıllar sonra Avrupa’daki gelişmeleri de göz önüne alarak “şoven” içerikler barındırdığını itiraf etmiş ayrıca bu yazıyı tadil etme ihtiyacı duymuştur. Bu makale “beynelmilal telakkiler” kapsamına dâhil olabilecek içeriklerden uzak kaldığı için “Yeni Hayat”ın bu çerçevede “Millî Hayat” demek olacağını belirtir. Bununla beraber Türkçülüğe bir anlam yükler. Millî vicdanda şuursuz telakki edilen “Millî Hayat”, Türkçülükle şuur seviyesine erecektir. Hatta Türkçülük’ten önce birbiriyle hasım olan birtakım fikirler, onun sayesinde bir uzlaşma içerisine girer.⁴⁰⁴

Türkçülüğü Türkler için bir zaruret gören Gökalp, yine asrın gerekliliğinin bunu getirdiğini ifade eder. Türkler, asrın ihtiyacı ve öngördüğü ilerleme düşüncesinde hızlı adımlar atmalıdır. Bu asır “**milliyet asrı**”dır. Gökalp burada esasında yaşadığı zamanın ruhunu tespit ederek bu doğrultuda çağa ayak uyulması gerektiğini ve

⁴⁰¹ Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 246.

⁴⁰² **A.g.e.**, s. 249.

⁴⁰³ **A.g.e.**, s. 251.

⁴⁰⁴ **A.g.e.**, s. 253-254 vd.

Türkçülüğün bu noktada zorunlu olduğunu öne sürer: “...Osmanlı Türkleri artık, asrın ve ilmin icap ettirdiği terakki hatvelerini (adımlarını) çabuk atmak, bu asrın milliyet asrı olduğunu anlayarak millî harsın i’lâsına (yükseltilmesine) ciddi bir surette çalışmak mecburiyetindedir.”⁴⁰⁵

Ziya Gökalp’ in her ne kadar Türkçülük odaklı düşünceleri ön plana çıksa da onu daha çok sentezci bir yapıda görmekteyiz. Daha sonra bahsedeceğimiz ve Türkçüler içerisinde öne çıkan isimlerden Yusuf Akçura’dan farklı olarak daha diyalektik bir düşünsel yapıya sahip olduğunu ifade edebiliriz. Bunların yanı sıra Gökalp; toplumsal, kültürel, edebî vb. meselelerde teorik manada görüş geliştirerek, pratik meselelere de mesafeli durmamıştır. Diğer taraftan devlet felsefesi sahasına dâhil edilebilecek “**Turan**”^{*} fikrini, onun ne tür bir algı ve anlam barındırdığını, Gökalp açısından önemini, çalışmamızın içeriği nedeniyle aktarmayı da doğru bulmaktayız.

Ziya Gökalp’in yaşadığı dönem, birçok toplumun kendi kökenlerine inme ve kökenlerini kadimde arama gibi antropolojik gayelerle araştırmalar yaptığı bir sürece sahiptir. Bununla birlikte halka inme ve halka ait olana değer yükleme uluslaşmanın bir yönünü temsil ettiğinden, bu cihette birçok bilimsel tetkiklere de ihtiyaç duyulur. Ayrıca pan hareketler denilebilecek kadim toplulukların kadim akrabalarıyla birleşme düşüncesini de besleyen bu tür çalışmalar Gökalp’te **Turan** fikrini uyandırır. **Turan** kavram olarak Farsça bir kökene sahiptir. Coğrafi bir tanımlama da yapılan kavrama, İran mitolojisi üzerinden de bir içerik yüklenir. Gökalp ise daha çok bir Türk ittifadı çerçevesinde kavrama yaklaşır.

Turan kelimesi eski zamanlarda “bugünkü Türkiye tabirinin ifade ettiği manaya delalet ediyor”, Turan ile Türkiye arasındaki fark: Türkiye daha küçük bir alanı kapsarken Turan daha geniş bir çerçevede sakin olmuş Türkleri içine alır. Bütün Türklerin beraber bulunduğu bir geniş alanın adını imler. Yani Turan bütün Türklerin içkin olduğu geniş bir coğrafyanın da adıdır. Turan kelimesinin anlamı şimdiki Türklerin ittifadına da gönderim yapar.⁴⁰⁶ Türk ittifadı, diğer toplumların ittihat düşüncelerinden farklı olarak kültürel bir zeminde öne çıkar. Gökalp, coğrafi bir

⁴⁰⁵ Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 278.

^{*} Geniş bilgi için Bkz: www.islamansiklopedisi.org.tr/turan

⁴⁰⁶ **A.g.e.**, s. 268.

ittihadı ilk etapta uygun görmez. Diğerlerinde (Cermen, İtalyan ittihadı vd...) salt siyasal bir zeminde ortaya çıkarken Türk ittihadı bundan farklı olarak “harsî” ölçekte kalmalıdır. Çünkü Türk kavimleri arasındaki müşterek dil ve kültür sorunu çözülmemiştir. Bu sebepten Türk ittihadı ilk adımda kültürel sınırlar dâhilinde yer almalıdır:

“Türklerde, henüz harsî vahdet mevcut olmadığı gibi bütün Türk şubelerinin bir devlet idaresinde birleşmesine, bugünkü coğrafi ve siyasî ahval-i şerait de (durumlar ve şartlar da) müsait değildir. Binaenaleyh (bundan dolayı), bugün tasavvur edilebilecek “Türk ittihadı” yalnız harsî bir vahdetten ibaret olabilir. Yani, bugün, bilfiil takip edilebilecek bir mefkûre, ancak “Turan”dır.”⁴⁰⁷

Ziya Gökalp, genel olarak görüşlerini üç temel umde üzerine binâ ederek bu doğrultuda birçok alanda Türkçü hassasiyetler üzerinden fikirler üretmiştir. Politik, felsefî, toplumsal, tarihî, edebî vb. konularda Türkçü hassasiyetlerin imkân sunduğu ölçüde bazı alanlarda teorileendirme yaparak çözüm önerileri sunmuştur. Bizim açımızdan sentezci bir tavrı benimseyerek ve “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” gibi üçlü temel bir sacayağı üzerinden yaşadığı topluma ve sorunlar içerisinde bulunan devlete bir tedavi yöntemi sunarak aydın sorumluluğunu yerine getirmeye çalışmıştır. Hatta kendini bu doğrultuda: “Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim.”⁴⁰⁸ diyerek diyalektik bir çizgide tanımlamıştır. Diğer Türk aydınları gibi siyasal ve toplumsal sorunlara eğilmiş, savunduğu Türkçü perspektiften çoğunlukla pratik çözüm önerileri ile topluma katkı sağlamaya gayret vermiştir.

Aslen Kırım Türklerinden olan **Yusuf Akçura***, Ziya Gökalp gibi Türk düşüncesi sahasında çoğunlukla Türkçülük taraftarı olarak bilinir. Türkçülük çerçevesinde ortaya sunduğu fikirleri yaşadığı dönemin yoğun politik havasından kaynaklı olarak kimi zaman geniş kitlelere yayılmış, beraberinde onun tarafından teorik zeminde de Türkçülük üzerine yazılar kaleme almıştır. Akçura’nın ilk düşünceleri, Rusya toprakları içinde kalan büyük bir coğrafyanın içerisindeki birçok Türk gibi Rus sömürgesi ve asimilasyonuna karşı oluşmaya başlar. Berkes, Akçura’nın

⁴⁰⁷ Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 269.

⁴⁰⁸ **A.g.e.**, s. 506.

* Geniş bilgi için Bkz: www.ataturkansiklopedisi.gov.tr/yusuf-akcura-1876-1935/

düşünsel konuda ilhamını öğrencilik yıllarında “Science Politique” okulunda derslerine devam ettiği “Albert Sorel, Emile Boutmy ve Funck Brentano”dan aldığını belirtir. Ayrıca Akçura “Çarlık İmparatorluğu’ndaki milliyetlerin ayrılma ya da özgürleşme davasını, oranın devrimci akımlarıyla birleştiren bir gelenekten geliyordu.”⁴⁰⁹ Akçura’nın özellikle ilk dönem fikirleri içerisinde “milliyet sorunu” ön plana çıkar. Yeni Osmanlıların ve Tanzimatçıların görüşlerini bu sorun içerisinde ciddi ölçeklerde eleştirerek “Osmanlı Saltanatı Müesseseleri Tarihine Dair Bir Deneme” adlı mezuniyet tezinde reform sorununa değinir. Ulusal uyanışların gerçekleşip büyümeye başladığı bir dönemde, din bazlı ayrışmanın da keskin hatlara sahip olması İmparatorluk içinde bir düşmanlık yaratır. Böyle bir ortamda Akçura’ya göre “Osmanlı Birliği” düşüncesi geçerliliğini kaybetmiştir. Batılılar tarafından tahrik edilen Osmanlı’ya mensup toplumları “uzlaştırma ve kaynaştırma” çabaları yanlış bir tutumdur.⁴¹⁰ Akçura, bu görüşlerin paralelinde Kahire’de çıkan *Türk* gazetesine Osmanlıcı tutumlarından dolayı birtakım yazılar gönderir. Bu gönderdiği yazılarda onun düşünce dünyasının özellikle ilk dönemlerini yansıttığı görülür. Daha sonra bu yazıları *Üç tarz-ı Siyaset* ismiyle kitaplaştırarak mukayese ettiği ideolojiler çerçevesinde kendi görüşlerini formülüle eder. Berkes, Akçura’nın “çekingen bir dille” tartıştığı “İslâm birliği, Osmanlı birliği, Türk birliği” meselelerini I. Dünya Savaşından sonra yazdığı bir yazıyla tadil ettiğini belirtir. Berkes o yazıya atıf yaparak Akçura’nın önceleri savunduğu “Türkçülüğü (Turancılığı)” emperyalizm olarak nitelediğini öne sürmektedir.⁴¹¹

Akçura’nın yukarıda da belirttiğimiz *Üç Tarz-ı Siyaset* metni, Türk düşüncesinin modernleşme sürecinde Türk aydın ve idarecilerinin politik tutumunu ve ideolojik yönelimlerini yansıtmaları sebebiyle çalışmamızın sınırları dâhilinde bulunduğundan, bu kısımda özellikle metne dair tespit ve tetkiklerimizi aktarmaya yöneleceğiz.

Osmanlı politik yapısı içerisinde Batı etkisiyle üç temel siyaset biçimi uyanır. Bunlar, Osmanlı’ya tabi unsurların birleştiği “Osmanlı Milleti” inşâ etme fikri; hilâfetin Osmanlı’da olmasından kaynaklı Müslümanları Panislamist bir yapıya dâhil

⁴⁰⁹ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 399.

⁴¹⁰ A.g.e., s. 399-400.

⁴¹¹ A.g.e., s. 401.

etme düşüncesi; milliyet esasına dayalı “Türk siyâsî milliyeti” yaratma isteğidir.⁴¹² Osmanlı Millet’i siyaseti, Amerika benzeri, ortak vatan düşüncesi etrafında bir topluluk oluşturarak bir devlet modeli inşâ etme görüşüdür. Padişah II. Mahmûd zamanında ilk nüveleri görülen bu siyaset, özellikle XIX. yüzyılın ilk yarım asrında uygulanabilirliğine dair umutlar barındırır. Fransız İhtilâli sonrası ortaya çıkan politik havada milliyet esasından uzak daha çok vicdani taleplerin karşılanma ihtiyacı, Osmanlı’nın bu fikir doğrultusunda devam etmesini sağlamıştır.⁴¹³ Hatta dönemin idarecileri eliyle büyük destekler bulan bu görüş, Almanların milletin ırkî yapısını öne çıkarması ile “Osmanlı Milleti” düşüncesi gücünü kaybetmeye başlar.⁴¹⁴

Osmanlılık siyasetinin bu şekilde güç kaybetmesi yine aynı siyaseti güdenlerin eliyle bir başka akımın doğmasına imkân tanır. “Genç Osmanlılar”ın başı çektiği Osmanlılık siyaseti zamanla yine aynı grubun eliyle bir İslâmlılık düşüncesine evrilir.⁴¹⁵ Herhangi bir soy farklılığı gözetilmeden bütün İslâm toplumlarının birleştirilmesi fikri etrafında uzlaşılır. Osmanlı toplumu içerisindeki bu durum Osmanlı’ya mensup birçok unsurun ayrılmasına sebep verse de İslâm temelli toplumlarla birleşme neticesinde daha büyük bir birlik olacağı düşünülür.⁴¹⁶ Hatta bu siyasetin gerekliliği olarak Hükümdarın, daha önce kullandığı “sultan, pâdişah” sıfatları yerine “hâlîfe”yi kullanmaya başladığı görülür. Devletin genel politik tavrında İslâmî söylemler geniş çerçeveye yayılır. Bu noktada zamanın tanığı olarak Akçura bir tespiti ifade eder: “Lâkin işbu siyâsî tutum ile Osmanlı Devleti, Tanzîmât devrinde terk etmek istediği dinî devlet (Etat théocratique) şeklini tekrar alıyordu.”⁴¹⁷ Bu İslâmlılık siyasetinden dolayı birtakım özgürlükçü uygulamalar ile eşitlik zemininde ortaya çıkan “dinler ve ırk eşitliği, siyâsî eşitliği, medeni eşitlik” terk edilmeye başlanır. Akçura bunların neticesi olarak, İslâm temelli siyasetin “Avrupavari Meşrutiyet” hükümet sisteminden vazgeçilmesini sağladığını bunun da Osmanlı toplumsal yapısı içinde ciddi bir ayrışmanın temellerini attığını vurgular.⁴¹⁸ Akçura’nın Osmanlı Milleti düşüncesi ile İslâmlılık dediği siyasetin uygulamada ve

⁴¹² Yusuf Akçura, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s. 75.

⁴¹³ A.g.e., s. 76.

⁴¹⁴ A.g.e., s. 77.

⁴¹⁵ A.g.e., s. 78.

⁴¹⁶ A.g.e., s. 79.

⁴¹⁷ A.g.e., s. 80.

⁴¹⁸ A.g.e., s. 81.

düşünsel altyapısında birbirinin paraleli olduğunu vurguladığı noktanın sonrasında “Türk siyâsî milliyeti”ne açıklık getirdiği görülür. Tanzimat ve Genç Osmanlılık hareketi içerisinde nüvelerine rastlamadığı bu görüş, Akçura açısından kültürel çabalarla ilk görünüşlerini verir. İstanbul çevresinde şahit olduğu bu milliyet fikrinin, İstanbul dışında başka mahfillerde bulunup bulunmadığı noktasında haberdar olmadığını bildirir.⁴¹⁹ Metnin yazılış tarihi itibarıyla milliyet esasları etrafında gelişen bu düşüncenin henüz birbiriyle irtibatlı olmayan kişiler tarafından savunulup savunulmadığı tabii olarak bir muammadır. Fakat İslâm siyaseti kadar genel bir yapı arz eder. Sınırları salt Osmanlı sınırları içerisinde aranmamalıdır. Akçura çalışmanın ilerleyen sayfalarında bu üç fikrî görüşün pratikte hangi sonuçlar verdiğini ve uygulanabilirlik ölçülerini ele alır. Çalışmamızın içeriği ve sınırları sebebiyle bu hususta detaylı bir tetkike girmeyeceğiz. Bu açıdan Akçura’nın temel bazı tespitlerini Ülken’e istinat ederek aktarmayı yeterli görmekteyiz.

Üç görüşün faydalılık ve uygulanabilirlik ölçüsünü sorular aracılığıyla ele alırsak: “...bu üç siyasetten hangisi faydalı ve tatbiki elverişlidir” **Osmanlı milleti teşkili devlet sınırlarını korumak için tek yol ise bunun imkânı nedir?** Öncelikle bu gibi bir bileşik toplumsal yapıyı Türkler, kabul etme noktasında olumsuz bir tavır sahibidir. Diğer yandan Müslüman diğer toplumlar istemez; çünkü İslâm dışı topluluklar ile aynı zeminde aynı ölçüde değerlendirileceklerdir. Ayrıca Gayri-müslim tebaa istemez; çünkü geçmişte bağımsız devletlere sahiptiler. İkinci olarak İslâm birliği politikası da Müslüman olmayan toplulukların kabul etmediği bir fikirdir. Çünkü her topluluk uluslaşmanın ilerlediği bir ortamda milliyet düşüncesini hissetmeye başlamıştır. Sonuç olarak “Türk birliği politikasına gelince”; Osmanlı dâhilindeki Türklerin dinî ve ırkî birleşmesi söz konusu olacaktır. Hatta dışarıdaki Türkler de bu siyaset çerçevesinde bunu arzulayacaktır. Fakat bunun Batı etkisiyle yeni bir uluslaşma fikri olmasından dolayı İslâm burada yine birleştirici güç olarak öne çıkmaktadır.⁴²⁰ Akçura’nın bu görüşlerine bazı tepkiler de oluşur. Hanioğlu, Akçura’nın üç politik görüş içerisinde değerlendirdiği bu fikirlerine ciddi bir reaksiyon olduğunu belirterek bu tepkilerin içeriğini genel hatlarıyla aktarır. Akçura’nın

⁴¹⁹ Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s. 82.

⁴²⁰ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 574.

birbirinden farklı kıldığı ve tek bir milliyete ağırlık verdiği görüşleri, bazı aydınlarda Osmanlı içerisindeki diğer unsurları uluslaşma yönünde teşvik edebileceği korkusunu yaratır. Zaten zayıflayan toplumsal yapının bu teşvikle daha da kötü sonuçlar doğuracağını öngören bu aydınlar, Akçura'ya tepki gücü yüksek itirazlarda bulunurlar. Fakat “tartışma artık Türk unsuruna ağırlık verilmesi gibi bir ekseninden çıkarak, tamamıyla milliyetçilik problemi şekline gelmiş” bulunur.⁴²¹

Milliyet temelli siyaset, Osmanlı Devletinin idarî ve siyasal zemininde özellikle XX. Yüzyıl itibarıyla daha fazla yer bulmaya başlar. Hatta Cumhuriyet'e kadar olan tarihsel çizgide gitgide çeşitli aydınların görüşlerini daha disiplinize ettiği bir çerçeveye bürünür. Bu görüşün etrafında birleşen aydınlar olduğu gibi bu görüşe ciddi tenkitler getiren ve milliyet düşüncesinin, uluslaşma fikrinin devlet ve toplum nezdinde birtakım sorunların müsebbibi rolüne büründüğünü yüksek perdeden seslendiren aydınlar da mevcuttur. Biz bu noktada tepkisel itirazların en etkililerini dillendiren Babanzâde Ahmed Naim'i tetkik etmeye çalışacağız.

Babanzâde özellikle İslâm'da dava-yı kavmiyet meselesine eğilerek, Müslümanlar açısından milliyet fikrinin sakıncalarını, İslâm'da dava-yı kavmiyet olmadığını net çizgilerle beyan ederek delillendirmeye gayret vermiştir. Babanzâde, Müslüman temelli bir perspektiften meselelere eğilir. Bunun yanı sıra o İslâmcılık fikri sınırları içerisinde düşün dünyasını inşa eder. Babanzâde'nin Türk düşüncesi açısından önemi, Türkçülük fikrine yaptığı itirazlarla öne çıkar. İslâm'ın ideolojik işlevini tetkik ettiği makalesinde Mardin, Babanzâde'nin Türkçülüğe bakış açısını; Türkçülük Ahmed Naim açısından İslâm'ın yasakladığı bir ırkçılıktır, görüşü etrafında bize aktarır. Babanzâde'nin asıl karşı cephe açtığı Türkçü kesim “Halis Türkçüler”dir. “Türk-İslâmcılar”la bir noktaya kadar uzlaşa olsa da diğerlerinin “dinsizliği aşılama” gayretlerinden dolayı uzlaşa tanımaz bir fikir dünyaları vardır.⁴²² Babanzâde'nin bu tartışmada en belirgin muhatabı dönemin şartları içerisinde Ahmet Ağaoğlu (Agayef) olmuştur. İslâm'da dava-yı kavmiyet tartışmaları çerçevesinde her iki düşünür

⁴²¹ Şükrü Hanioglu, “Türkçülük”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.V, s. 1397.

* Geniş Bilgi için Bkz: İsmail Kara, “Rûsûh ve İstikamet Sahibi Bir Zat-Babanzâde Ahmet Naim Bey'in Hayatı ve Eserleri”, **Babanzâde Ahmet Naim Hayatı Eserleri Fikirleri**, Ed. M. Cüneyt Kaya-İsmail Kara, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

⁴²² Şerif Mardin, “İslâmcılık”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.V, s. 1402.

muhtelif yazılar kaleme alarak, kendi bulundukları konum itibarıyla kendi haklılıklarını ortaya çıkarmaya gayret vermişlerdir. Babanzâde'nin *İslâm'da Dava-yı Kavmiyet* metnini tetkike geçmeden önce özetle onun itirazlarını ve Ağaoğlu'nun bu noktada **İslâm'da Dava-yı Milliyet** ekseninde hangi milliyet esaslarını müdafaa ettiğine değinelim.

İslâmcıların, Türkçülere karşı milliyet tenkidi iki cihette ortaya çıkar; “1. İslâm esas olarak milliyetçiliği dışlar. 2. Milliyetçilik, İslâm'daki kardeşlik duygusunu yok eder.” Ahmet Naim, “dava-yı kavmiyet”in Cahiliyye devrinden kalma olduğunu savunur. Bu noktada Ağaoğlu itiraz ederek İslâm'da, milliyetin eleştirilmediğini aksine “asabiyet”in yasaklandığını belirtir. Çünkü asabiyet küçük anlaşmazlıklar için bile kan dökmeye olanak sağlar. Millet ise çeşitli etkenleriyle ortak duyguları paylaşanların tesis ettiği bir topluluktur.⁴²³ Asabiyet'in “Kerbela” trajedisine bile engel olamaması, İslâm'da kardeşlik kavramının salt bir idealden öteye gidemediğini gösterir. Çünkü bir İslâm devleti birçok kez başka bir İslâm devletine savaş açmıştır ki, bu birçok tarihî vakada mevcuttur. Hatta İslâm misyonerlik gibi bir faaliyete sahip olamamasına rağmen birçok kez genişleme noktasında başarı sağlamıştır. Arai, bu düşünceler çerçevesinde Ağaoğlu cephesinden bir sonuca ulaştığını aktarır: “Bir millete hizmet etmek İslâm'a hizmet anlamına geliyordu, çünkü birçok millet İslâm'ı benimsemişti; kardeşlik duygusu, her milletin kendi tarzında İslâm için çalışmasıyla yaratılabilirdi.”⁴²⁴

Berkes, Babanzâde'nin *İslâm'da Dava-yı Kavmiyet* ile bir Arap kavmiyet modasına kapı araladığını öne sürer. Babanzâde'nin yazdığı metin “İslâmcıların milliyetçilik akımına karşı kutsal savaş ilânı gibidir.”, dinden ayrı bir devlet düşüncesi öngören Batıcılık ile Milliyetçilik Babanzâde'ye göre “...İslâm birliğine musallat olan bir mikroptu.” Türklük bir efsaneydi ve onu Rusya'dan göç etmiş Tatar Türkçüler icat etmişti. Türklük iddialarının yeri şeriatta yoktur.⁴²⁵ Bununla birlikte Berkes, Ahmet Naim'in Arapçılığının, ulusçuluk düşüncesinde bir dönüm noktasına sebep verdiğini iddia eder:

⁴²³ Masami Arai, *Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği*, Çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016, s. 107.

⁴²⁴ A.g.e., s. 108.

⁴²⁵ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 436-437.

“Ziya Gökalp’in, Türk ulusçuluğu ile Pan-Türkistlerin Türk ırkçılığı arasındaki farkları belirlemesine yol açtı. Ona göre İslâmcı, Osmanlı ve Türkçü ulusçuluklar yanlıştı. Birincisi ulusçuluğu ümmetçilikle karıştırıyor, ikincisi ulusçuluğu bir siyasi birleşme ile karıştırıyor, üçüncüsü ise ulusçuluğu ırkçılıkla, Ahmet Naim’in deyimiyle “kavmiyet” ile karıştırıyordu. Ulusçuluğun temeli ne ümmet birliği, ne Osmanlı birliği, ne de ırktır. Ona göre, Türk ulusçuluğu İslâm ümmet birliği ile Osmanlı imparatorluk birliğinin dağılma içinde oluşunun bir sonucudur; çünkü bütün modern uluslar evrensel imparatorlukların ya da evrensel dinlerin dağılışının ürünüdür.”⁴²⁶

Bu görüşler çerçevesinde yukarıda çoğunlukla değinilen *İslâm’da Dava-yı Kavmiyet* metni üzerinden Babanzâde Ahmet Naim’in milliyet esaslı Türk milliyetçiliği yani Türkçülük fikrine karşı çıkışlarını tetkik edebiliriz.

“Dava-yı Cinsiyet”i bir cehalet meselesi olarak gören Babanzâde, bu düşüncenin İslâm’ın bekası için büyük bir darbe niteliği taşıdığını belirtir. Çünkü devletin zor durumunda kavimler arası sıkı bağların gevşemesi “Vatanperverlik” duygusuna aykırı bir tutumdur.⁴²⁷ Bu doğrultuda Türkçülük davası güdenlerin varlığını ikiye bölünmüş gören Babanzâde, “**Halis Türkçü**” ile “**Türkçü-İslâmcı**” olarak bir tasnif yapar. Halis Türkçüler onun açısından “yeni bir iman, yeni bir kavim, yeni bir millet” ortaya koyma gayretindedirler. Halis Türkçülerin bu görüşlere sahip olmasını yine onların açıklamalarına dayandırır. Türklük gayesinin güdülmesi Halis Türkçülere göre Türklerin yaşadığı büyük zararlardan kaynaklıdır. Devletin bekası için “can ve mal vergisi”ni ödemiş olan öncelikle Türklerdir. Bunlara rağmen Türk unsurları gelişmemiştir. Toplumsal ve ticarî çabaları geride kalmıştır. Devlete mensup diğer unsurlar bu noktada Türkler kadar gayretli değildirler. İşte bu noktada Türk unsurları kendileri için daha büyük çaba sarf etmelidirler. Bunun için ise “...yeni bir mefkûre, Türklük esasına müstenid bir mefkûre lazımdır.” Bunların neticesi olarak **Halis Türkçüler** tarafından “Rabita-i İslâmiye” ise, ancak ikinci derecede kalır.⁴²⁸ Halis Türkçüler diye tasnif ettiği ilk kesim için aktardığı bu görüşleri Babanzâde mealen, onların uhrevî ve dinî yaşamı terk ederek seküler yaşamı benimsemeye çalıştığı noktasında eleştiriye tabi tutar. Türkçüler içindeki ikinci kesim olan “**Türk-İslâmcı**”lar ise Halis Türkçüler diye tanımladığı ilkinden bazı farklılıklarla ayrılır.

⁴²⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018, s. 438.

⁴²⁷ Babanzade Ahmet Naim, *İslâm’da Dava-yı Kavmiyet*, Nübihar Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 27.

⁴²⁸ A.g.e., s. 28-29.

Türk-İslâmcı mefkûreyi benimseyenler “mefkûre-i İslâmiye ile mefkûre-i kavmiyenin hiçbirini feda etmek istemezler.”⁴²⁹ Babanzâde metnin bu noktasında Halis Türkçülerin düşüncelerini dinsizlik ile niteler ve onlara bir cevap vermeyeceğini bildirir. Türk-İslâmcıların görüşlerini özetleyen Babanzâde, onların Türk toplumunun İslâm’ın tamamlayıcısı olduğu iddiası çerçevesinde Türklük ve İslâmlığın birbiri ile bir bütün olduğu görüşlerin sahibi olduklarını öne sürer. Türk-İslâmcıların ifade ettiği: dindar olmayanları en azından vatan ve kavim şuuru ile İslâm’a yaklaştırabiliriz, düşüncesine karşı çıkararak bu ikincilerin “İman Dini”nin yerine “İman Kavmi”ni getirmek istediklerini ifade eder.⁴³⁰ Türk-İslâmcıları diğerlerine nazaran kendine yakınlık çizgisinde tutan Babanzâde, “insafsız” olarak nitelediği Halis Türkçülere benzer tavır almamaları noktasında onları ikaz eder. Halkı, Türklük ve İslâmlık diye çifte mefkûre sahibi etmenin zararlarına değinerek, niyetleri iyi olsa da Türk-İslâmcıların amaçlarına ulaşabileceklerine inanmaz.⁴³¹ Babanzâde, İslâm gayesinin Türklük gayesini kuşatıcılığı noktasında Türk-İslâmcı kesime yön gösterirken, İslâm gayesine yöneldikleri takdirde Türklüğün de bundan olumlu şekilde faydalanacağını vurgular. Salt Türklük gayesi olur ise İslâm’ı kuşatıcı bir yapı taşımadığından bir sonuç alınmayacaktır. Bir kez daha Türkçü-İslâmcıları muhatap alarak Türklerin yüzlerini Kâbe’den Turan’a çevirme düşüncesinden uzaklaşmalarını ister:

“Allah rızası için, Türklerin yüzünü Kâbe’den Turan’a çevirmekten vazgeçiniz! Her iki tarafa bakmayı kimseye tavsiye etmeyiniz! Zira cihetler yekdiğere zıddır. Ân-ı vahidde her ikisi birden görülemez. Türkler, ya Kâbe’ye dönüp –bin yıldan beri olduğu gibi- Turan’ı arkada bırakacaklar, ya Turan’a bakıp Kâbe’yi unutacaklar.”⁴³²

Babanzâde Ahmet Naim görüldüğü gibi ikili bir tasnif yapar. Bu tasnif dönem metinleri içerisinde pek tesadüf edilen türden değildir. Türkçüler dahi kendi içlerinde bu tür tasniflere yönelmezler. Halis Türkçüler ve Türk-İslâmcılar tasnifi incelediğimiz kadarıyla tamamıyla Babanzâde’nin kavramlaştırmasıdır. İslâm düşüncesinin zayıflama ihtimaline karşı, İslâmcı saiklerle kaleme aldığı bu metin hem

⁴²⁹ Babanzade Ahmet Naim, **İslâm’da Dava-yı Kavmiyet**, Nübihar Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 29.

⁴³⁰ **A.g.e.**, s. 30.

⁴³¹ **A.g.e.**, s. 34.

⁴³² **A.g.e.**, s. 35.

Babanzâde'nin toplumsal ve dinî hem de kısmen ideolojik konumlanma cihetinde hangi noktada durduğunu gösteren bir Türkçülük tenkididir.

Modern Türk düşüncesinde özellikle Tanzimat sonrası ortaya konulan ancak II. Meşrutiyetle daha yüksek perdeden seslendirilen çeşitli fikirlerin siyaset, yönetim, devlet, din, ideoloji vb. konuları kapsayan içeriklerine değinerek, Osmanlı'nın modernleşen dünyada nasıl konumlanması gerektiği yönünde fikir beyan eden Türk aydınların görüşlerini, bu başlıkta aktarmaya çalıştık.

Özetle, Türk entelektüel hayatının en hareketli döneminde, güncel siyasal yaşamın yarattığı sorunlara karşı aydınlar, pratik ve çözüm eksenli düşünceler tesis etmiştir. Dünyadaki değişimle ve savaşların olumsuz sonuçlarıyla Osmanlı'da birçok krizin yaşandığından dolayı Türk aydınları bu tür pratik çözüm denemelerine yönelmiştir. Ayrıca bahsettiğimiz çeşitli ideolojiler ulusçu uyanışa, dinsel muhafazakârlığa ve Batı'daki teknik ve toplumsal gelişmişliğe paralel biçimde ortaya çıkmıştır.

Tetkik edilen düşünürler, fikir akımları ve çeşitli metinler içerisinde çözüm önerileri; devletin nasıl tadil edilip, **Yeni Dünya** ile nasıl sağlıklı bir bağ kurması noktasında içerik bulur. Türk aydınlarının, devlete dair siyasal, felsefî ve toplumsal tezleri çoğunlukla birçok Batılı siyaset felsefecilerinin kendi devletlerinin idarî yapısına ve yaşadıkları toplumun içinde bulunduğu sorunlara çözüm için geliştirdiği görüşlerle benzerlik gösterir. Kısacası bazı Türk aydınları içinde bulundukları dinamikler ve toplumsal gerçeklikleri dikkate alarak, Batı'dan edindikleri birtakım çözüm önerilerini formülize etme gayreti vermişlerdir. Fakat bu çabalar pratikte, doğrudan bir devlet modeli inşâ etme noktasında yeterli olmamıştır.

3.3. TÜRK MODERNLEŞMESİNİN SİYASAL ZEMİNİNİN HAZIRLANMASI: MEŞRUTİYET, HÜRRİYET VE TERAKKİ DÜŞÜNCELERİ

Türk modernleşmesi ifadesi, özellikle Tanzimat itibarıyla birtakım düzenlemeleri içeren Osmanlı idarî sistemi içerisindeki yeniliklere gönderim yapar. Başlangıçta lokal seviyelerde kalan bu yenilikler toplumsal ve siyasî ihtiyaçlar ortaya çıktıkça kapsamını genişletir. Tanzimat'la birlikte modernleşme hamleleri beraberinde

birçok kavramın da ortaya çıkmasına aracılık etmiştir. Batı'nın siyasal ve düşünce dünyası ile irtibat kuruldukça daha önce Osmanlı düşünce dünyası içerisinde görülmeyen birçok kavramın da zamanla bazı Osmanlı düşünce metinlerinde görülmeye başlandığına tanıklık ederiz. Bu noktada Fransız Devrimi'nin yarattığı özgürlük havası, Türk düşün dünyasında ciddi tesirler oluşturmuştur. Çalışmamızın kapsamı nedeniyle türetilen ve iktibas edilen bu kavramların tamamını ele alma imkânı bulunmadığından sadece **Meşrutiyet**, **Hürriyet** ve **Terakki** gibi özellikle Tanzimat sonrası siyaset ve düşünce çevrelerinde yüksek perdeden seslendirilmiş olanları tetkik etmeye çalışacağız.

3.3.1. Meşrutiyet Düşüncesi

Meşrutiyet Arapça “**şart**” kökünden türetilmiştir. Özellikle on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren siyasal alanda “anayasalı ve meclisli saltanat-hilâfet rejimi” karşılığında kullanılır. Farsça’da da “anayasalı monarşi” olarak kullanılan **Meşrutiyet**, kökeni olan Arapça’da siyasal literatüre girmemiştir. Kavramın nasıl türetildiği hakkında net bir bilgi yoktur. Fakat benzer kökten gelen “**meşrû**” kelimesinin “**şartlı**” müennisi “**meşruta**”nın; satılmamak kaydıyla sahibi aracılığıyla mirasçılara bırakılan emlâk, anlamında hukuk literatüründe kullanılması “sorumlu hükümet için de benzer bir ifadenin ortaya çıkmış olabileceğini düşündürmektedir.”⁴³³

Meşrutiyet fikri iki temel sacayağı üzerinde inşâ olur: “Kanun-ı Esasi (Anayasa) ve Meclis”.⁴³⁴ Meşrutiyet fikrinin karakteri; yenileyici, dönüştürücü unsurlar barındırmakla beraber hilafet-saltanat yönetimiyle “...uzlaşma arayan, onu kendine doğru çeken bir karaktere sahipti.”⁴³⁵ **Meşrutiyet**, Yayla tarafından ise karma olan bir devlet biçimi şeklinde tanımlanır. Karma denilen esasında bir egemenlik durumudur. Bu sebeple Meşrutiyet, mutlak monarşilerdeki egemenliğin tek elde toplandığı bir yönetim biçiminden farklıdır. Meşrutiyet yönetiminin tek irade sahibi

⁴³³ M. Şükrü Hanioğlu, “Meşrutiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, C.XXIX, TDV Yayınları, Ankara, 2004, s. 388.

⁴³⁴ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasi Görüşleri 2: Hürriyet Müsavat Uhuvvet*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 38.

⁴³⁵ A.g.e., s. 56.

bir egemenin elinde olmasından farkı, halkın seçtiği temsilciler ile devletin en üst yöneticisinin iradelerinin birleştiği noktada ortaya çıkmasındandır. Meşrutiyet'te egemenliğin oluşabilmesi için bu iki iradenin de olması zorunludur. Meşrutiyet'te hükümet işlerinin mesuliyeti en üst yöneticiye kadar ilerlemez. Sorumluluk büyük oranda bakan seviyesindeki kişilerde yani bakanlar kurulundadır. Meşrutiyetin bu içeriklere sahip olması Anayasal sistemi de zorunlu kılmaktadır.⁴³⁶

İslâm siyasî düşüncesi etrafında konuya eğilen Kara, devletin ve hükümetin karşısında bir taraf olarak “**Birey**”in konumlandırılması dair kavrama içerik verir. Meşrutiyet bir yönetim modelinden öte bir sekülerleşme ve modernleşme anlamına da sahiptir. Mustafa Sabri'den yaptığı bir iktibasla da görüşlerini destekleyen Kara, **Fert**'in İslâm kültüründe yeniden keşfi ve tanımlanması bakımından Meşrutiyet kavramına yaklaşır.

“Meşrutiyet milletle hükümet arasında bir *mukavele* akd olunmak ve o mukavelede *milletin hükümetten hesap sorabilmek* ve en aciz bir ferdine varıncaya kadar hukukunu müdafaa edebilmek hakkına mâlik olduğu ve millet, hükümetin haklı haksız her istediğini vermek, bütün icraatına karşı şakk-ı şefeh-i itiraz edemiyerek semi'na ve eta'na [duyduk ve itaat ettik] demekten başka çaresi olmamak derecesinde *esir ve mahkumu değil* de belki *hükümet memurunu*, milletin işini görmek için *para ile tutulmuş bir işçiden farklı olmadığı* cihetle vazifesini güzelce ifa ederse mükâfata, etmezse millet tarafından muahezeye müstehak olacağı münderiç bulunmaktan ibarettir.”⁴³⁷

İslâm siyasî düşüncesi içerisinde Kara'nın tespitlerine göre Meşrutiyet tariflerinde bazı kavramlar da öne çıkar: “hakimiyet-i milliye”⁴³⁸, “kanun”, “kanun-i esasi”, “adalet”. Bu kavramlar dışında daha önce Namık Kemal bahsinde değindiğimiz **Meşveret**'e de rastlanır. Meşveret istibdadın zıttı olarak değerlendirilirken, Meşrutiyet'in kavramsal tanımlamalarında da mevcuttur: “Milletle müşavere etmek, efrad-ı ahâlinin en âcizine varıncaya kadar hakk-ı kelâmını tanımaktan ibaret olan meşrutiyet (...)”⁴³⁹

⁴³⁶ Yıldızhan Yayla, “Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet Kavramı”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.IV, s. 948.

⁴³⁷ İsmail Kara, **İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet ve Meşrutiyet**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017, s. 99.

⁴³⁸ **A.g.e.**, s. 100

⁴³⁹ **A.g.e.**, s. 102.

Osmanlı'daki ilk meşrutiyet tecrübesi, bir Anayasa modelinin ilk nüvelerini barındırdığı için 1876 Kanun-ı Esasi ile başlangıç gösterir. Bu durum yenileşmenin ve devlet yönetiminin biçimsel dönüşümünü sağlamaya yönelik ilk hamle olarak değerlendirilebilir. Lewis'e göre bu "Osmanlı İmparatorluğunu bir parlamenter demokrasi, Osmanlı Sultanını da bir meşrutî monark haline getirecek olan" liberal reformcuların bir başarısıdır.⁴⁴⁰ Kanun-ı Esasi'ye bir Anayasal model için atılan resmî ilk adımdır da denebilir. Yayla, bu konuyu tetkik ettiği makalesinde Kanun-i Esasi'nin bir anayasa olup olmadığı tartışmaları üzerinden bir sonuca varır. Öncesinde Kanun-ı Esasi'nin üçüncü maddesine atıf yaparak, "yüce Osmanlı sülâlesinin en büyük evlâdına aittir." ibaresiyle egemenliğin Padişah'ta olduğunu vurgular. Kanun yapma izni de Padişah'ta olduğundan dolayı bir Anayasa özelliği taşıyıp taşımadığı tartışmalı bir konudur. **Bu durumda egemenliği sınırlayıcı bir durum var mıdır?** Kanun-i Esasi de kanun koyma noktasında padişah tek belirleyici olmadığından ve meclis iradesi olmadan bir meclis düzenlemesi yapılamayacağından az da olsa bir bağlayıcılık söz konusudur. Bu durumdan dolayı Yayla, Anayasal bir metin olarak Kanun-i Esasi'yi görmek gerektiğini belirtir:

"Padişahın haklarının, kanun koyma ve Divan-ı Muhasebat üyelerini azletmek bakımından küçük de olsa sınırlanıyor olması, Kanun-ı Esasi'yi değiştirmek için de sadece padişahın iradesinin yetmemesi karşısında, Kanun-ı Esasi'yi bir anayasa olarak kabul etmek gerekir."⁴⁴¹

Osmanlı'da I. Meşrutiyet esasında idarî sonuçları ve düzenlemeleri olan bir ağırlık kazanır. "...özünde egemenliğin paylaşılmasını belirli bir demokratikleşme ve seçilmiş kişilerle yürütmek değil, idare ve memurların hukuk kurallarına uygun davranmaları sağlama biçiminde gelişmiştir."⁴⁴² Askıya alınan I. Meşrutiyet'ten yıllar sonra yürürlüğe giren II. Meşrutiyet ise ilkinde göre Batı'da verilen anlama daha yakın içerikler barındırır. Meşrutiyetin ikinci kez yürürlüğe girmesi ve özellikle yeniden ilanının sonrasında bazı değişiklikler yapılması, padişahın yetkilerini ciddi oranda

⁴⁴⁰ Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 359.

⁴⁴¹ Yıldızhan Yayla, "Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet Kavramı", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.IV, s. 949.

⁴⁴² **A.g.m.**, s. 950.

kısıtlamıştır. “Egemenlik, padişahın esas itibarıyla alınmıştır.”, her ne kadar padişahın bazı kutsal sıfatları ve hakları devam etse de bu durumunu simgesel bir yöne çekmiştir. Birinci ve İkinci Meşrutiyetlerin birbirinden farkını görmek adına Yayla’nın bu yönündeki izahlarını faydalı görmekteyiz:

“II. Meşrutiyet yeni bir anayasa anlayışını gündeme getirdi. I. Meşrutiyet’te amaç bir bakıma “milli murakebe” sağlamaktır. Oysa yeni anlayışta bununla yetinilmiyor, denetim ve gözetim yeterli görülüyordu. Artık padişahın yalnızca saltanat edeceği, hükümet edemeyeceği kabul edilmekteydi. Yani egemenlik kavramında bir değişiklik söz konusuydu. Bir bakıma millet iradesi demek olan meşrutiyete yüklenen anlam otuz yıl öncesine oranla değişmişti.”⁴⁴³

Bu bilgiler ışığında iki meşrutiyet süreci arasındaki farklılığı idrak etme adına Ahmet Ağaoğlu’nun da meşrutiyet tecrübesine getirdiği bir tenkidi hatırlayalım. Ağaoğlu’na göre, Avrupa’dan almak zorunda kaldığımız meşrutiyetin bizdeki ile anlam farkı taşıdığı barizdir. Avrupa’da “Milli hâkimiyet” diye anlam barındıran meşrutiyet; biz de bir meclis kurulmasına karşın bir serbestlik taşıma özelliği içermez; bizdeki meşrutiyet Avrupa’dan çok farklı yönde anlam barındırır. Milli hâkimiyet, milli olan bir iradenin hâkimiyet gücünün yüksek olmasını ve bu iradenin milli yaşantının her bir kısmını düzenlemesini çağrıştırırken, bizim meşrutiyetimizde bu mevcut değildir.⁴⁴⁴

Ziya Gökalp ise meşrutiyete Ağaoğlu’dan daha müspet bir içerikle yaklaşırken, onu “milletşahî” hükümetin kaim olmasını besleyen dört müesseseden biri olarak görür. Meşrutiyet ayrıca Gökalp açısından skolastik felsefenin yerini alan tecrübî felsefenin de getirisi bir özellik taşır. Bununla birlikte millî bir devlet millî bir seciyeyle dayanak edinir. Meşrutiyetten önce hükümet halkın hükmedeni pozisyonundadır. Millî bir seciyeyle istinat etme zorunluluğu yoktur. Fakat meşrutî özellikler barındıran bir devlette “hükümet ahalinin hâkimi değil, hadimidir (yardımcısıdır).”⁴⁴⁵ Gökalp, meşrutiyet sahibi toplumların bir cemiyet haline geldiğini ve seçim hakkını elde ederek bir paye sahibi olduğunu savunur.⁴⁴⁶

⁴⁴³ Yıldızhan Yayla, “Osmanlı Devleti’nde Meşrutiyet Kavramı”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.IV, s. 951.

⁴⁴⁴ Ahmet Ağaoğlu, **Üç Medeniyet**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2013, s. 38.

⁴⁴⁵ Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 295.

⁴⁴⁶ A.g.e., s. 296.

Meşrutiyet kavramsal bütünlüğünü kendiliğinden ortaya koyan bir yapı taşımaz. Esasında meşrutiyet Ortaylı'nın belirttiği gibi tarihsel bir sonucun bütünlüğü içinde var olur.⁴⁴⁷ Ayrıca birçok siyasal ve düşünsel yönelimin Osmanlı'da rejim meselesine eğilimi ve bu doğrultuda çeşitli kavramlaştırmalarla fikir tesis etmesi, Türk düşünce tarihinde sıklıkla tesadüf edilen bir vakıadır. **Hâkimiyet-i Milliye** kavramı özelinde bu tespitimizi örneklendirdiğimizde, Meşrutiyet'in öncesinde, bir hazırlanma devresi olduğuna tanıklık ederiz. Bu kavram ağırlıklı olarak ilk etapta “Yeni Osmanlılar” tarafından meşruti bir rejimin amaçlanması ölçüsünde kullanılır. Namık Kemal'de de benzer anlamda kullanımları mevcuttur. İlk Meşrutiyet'e yön veren bu yaklaşım, Demir'e göre II. Abdülhamid'in savunduğu “millet-i hakime”ye de zemin oluşturmuştur. Hatta bu “millet-i hakime” Birinci Meşrutiyet'te Müslümanları, İkinci Meşrutiyet'te ise çoğunlukla Türkleri imler.⁴⁴⁸ Tarihsel süreç geçtikçe siyasal gelişmelerle “hâkimiyet-i milliye” meşrutiyet rejimiyle netlik kazanır ve bütünlüğünü bulur. Hatta İttihat ve Terakki Cemiyeti açısından bile kavram temel hakların başında gelir. Cemiyetin siyasî programında yer alan bu kavram, meşrutî yönetimin pratiklerine gönderim yapan bir içerikle donatılır:

“Hâkimiyet-i milliye, hukuk-u esâsiyenin rûkn-ü azîmidir... Efrâd-ı milletin bu suretle istişâreye iştirak etmek hakkına intihâb-ı siyasi hakkı, bu haklara sahip olanlara da müntehib-i siyasi denilir...”⁴⁴⁹

Meşrutiyetin temel sloganlarından biri olan “hâkimiyet-i milliye” özellikle İkinci Meşrutiyet'in siyasal erkinin temel dayanaklarından biri olmuş, Birinci Meşrutiyet'te ise dinsel içerik de barındıran Meşveret'le benzer anlamları ifade etmiştir.⁴⁵⁰ Hatta Cumhuriyet'e uzanan süreç ve sonrasında meşrutî yönetimin anlayışının en kalıcı söylemlerinden biri haline gelmiştir.

Netice itibarıyla, Meşrutiyet kavramsal olarak Anayasal bir düzenin tesis edilmesi vesilesiyle bir rejim biçimine gönderim yapsa da dönemin yoğun siyasal ve düşünsel faaliyeti içinde, Osmanlı aydınlarının, idarecilerin halk tarafından seçilmesi

⁴⁴⁷ İlber Ortaylı, “Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet”, **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, C.IV, s. 953.

⁴⁴⁸ Fevzi Demir, “İkinci Meşrutiyet Döneminde Hâkimiyet-i Milliye Kavramının Kullanılışı”, **Yeni Türkiye**, S. 46, 2002, s. 245.

⁴⁴⁹ **A.g.m.**, s. 247.

⁴⁵⁰ **A.g.m.**, s. 251.

talebi ve özgür düşünme biçimini çağrıştıran sloganik bir kavramlaştırma olarak içeriğini bulmuştur.

3.3.2. Hürriyet Düşüncesi

Hürriyet fikri, düşünce tarihi içerisinde üç açılım üzerinden ele alınır: “felsefi kelam, siyaset felsefesi ve hukuk felsefesi”. Felsefi kelam zemininde Hürriyet fikri “insanlık, akıl, irade, ihtiyar ve kader” gibi kavramlar üzerinden içerik bulurken; siyasi zeminde “hükümet türleri, demokrasi, adalet-istibdat gerilimi ve kamuoyu” bahisleri üzerinden alınır. Hukukî açıdan ise içerikleri “kölelik, doğal hukuk, sözleşme, eşitlik, vatandaşlık ve hak-ödev”⁴⁵¹ şeklindedir. Bıçak ise hürriyet meselesi üzerine yürütülen tartışmaların üç temel kaynaktan beslendiğini vurgular: I. Aydınlanma düşüncesindeki başat kavramdır. Anayasa ve meclis fikrinin benimsenmesi açısından siyasal haklar alanında ortaya çıkmıştır. II. Meşrutiyet’in temel dayanağı olarak; III. İslâm dünyasının sömürgeleştirilmesi sebebiyle...⁴⁵² Biz çoğunluklu Hürriyet fikrini bu başlıkta, siyasi ve kısmen hukukî çerçevede değerlendireceğiz.

Fransız Devrimi ile ortaya konan birçok kavram Modern Türk Düşüncesi içerisinde de yerini alır. Kavramsal olarak hürriyet de özellikle bu devrim sonrası Osmanlı düşünce çevrelerinde kendine bir zemin edinmiş ve dönemin düşünsel çevrelerinde bir anlam bütünlüğüne bürünmüştür. Bu doğrultuda, milliyet fikrinin esası olarak gördüğü hürriyet kavramını Akçura, “İnsan Hakları ve Vatandaşlık Beyannamesi”ne dayandırarak ortaya çıkışını tarihlendirmiştir. Akçura Hürriyet fikrini “Beyanname”nin ilk üç maddesiyle tarif etmiştir: I. İnsanlar “hür”dür. II. Her siyasî toplumun amacı, insanın değişmez doğal haklarını savunmaktır: Bu haklar hürriyet, mülkiyet, emniyet ve zulme karşı koymadır. III. Hürriyet başkalarına zarar vermeden her hareketi yapmaktır. Hatta Fransız Devrimi’nin yolunu açan kavramların birincisi de ona göre hürriyettir.⁴⁵³ Hürriyet düşüncesi zamanla beraberinde bazı fikir hareketleri de ortaya çıkarmıştır. Bunlara; “**Hürriyetperverlik**” ve “**hürriyetçilik (=libéralisme)**” adları verilir. Bu fikrî akımın öncelikle Avrupa’ya tesiri yüksek

⁴⁵¹ Sedat Doğan, “Tanzimat Düşüncesinde Hürriyet Fikri”, **Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi**, S. 5, Temmuz 2016, s. 144.

⁴⁵² Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 182.

⁴⁵³ Yusuf Akçura, **Muâsir Avrupa’da Siyâsî ve İctimâî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 47.

oranda yayılır. Hatta Avrupa düşünce çevrelerinde çeşitli siyasal yapılar oluşur ve destekçiler kazanır.

Esaslarından biri **Fert** olan Hürriyetperverlik, toplumsal yapının temel unsuru olan **Fert**'e “Hürriyet” sağlamak gayesini taşımaktadır. Çünkü bu görüşün ilk amacı şahsî hürriyeti sağlama noktasında biçimlenir. Fert, şahsî hürriyet ekseninde hareket ettiği ölçüde, siyasal ve iktisadî konularda bağımsız olacak bu vesileyle kişisel haysiyetini telakki edinecektir. Hürriyetperverlik bu açıdan iki temel sacayağı üzerine inşâ olmuştur: “**Hürriyet fikri**” ve “**Ferdiyet ilkesi (= Principe d’individualisme)**”⁴⁵⁴

Lewis ise başta hürriyet düşüncesi olmak üzere Batı’dan gelen birçok kavramın İslâm toplumlarında bir “çehre değişikliği” sağladığını, bu kavramların “yeni özdeşlik ve bağlılık kalıpları yaratarak ve yeni emellerin ereklerini ve şekillenmesini sağlayarak, grup dayanışmasının bizzat temelini” işaret ettiğini savunur. Hürriyet bu etkili kavramlar içerisinde İslâm dillerinde önceleri esir olmama durumunun hukukî karşılığı olarak kullanılmıştır.⁴⁵⁵ Buna ek olarak, “Türkçe *Hürriyet* sözcüğü, Arapça *hurr*’dan türetilmiş soyut bir isim olan *hurriya*’dan gelir.” Klâsik İslâm pratiklerinde genellikle hukukî ve toplumsal içerikler barındırırken ayrıca felsefî anlamda da ele alınmıştır.⁴⁵⁶

On dokuzuncu yüzyıl itibarıyla hürriyet önceki anlamından uzaklaşır ve Avrupa’dan gelen düşünsel tesirlerle siyasal olan bir içeriğe bürünür. Kavramın bu başkalaşımı salt teorik bir yapının varlığını imlemediğinden, temsili hükümet ve hukukun üstünlüğünü de zorunlu kılar. Özetle hürriyetin varlığı şeriat kanunlarından ve “eski zamanların otokratik idare memurlarından farklı bir hukukçular ve politikacılar sınıfı ile lâik bir hükümete ve kanunlara da ihtiyaç gösteriyordu.”⁴⁵⁷

Hürriyet sözcüğü en başat ifadesini Türk düşüncesi sahasında Namık Kemal’de bulur. Onun hürriyet üzerine yazıları ve *Hürriyet* adında bir gazete çıkarması, Namık Kemal’in Hürriyet’e verdiği önemi kanıtlar niteliktedir. Bununla beraber Yeni

⁴⁵⁴ Yusuf Akçura, **Muâsır Avrupa’da Siyâsî ve İctimâî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 49.

⁴⁵⁵ Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 55.

⁴⁵⁶ **A.g.e.**, s. 129.

⁴⁵⁷ **A.g.e.**, s. 56.

Osmanlılarla birlikte özellikle modernleşme süreci ile Türk siyasi hayatına Batılı anlamıyla dâhil olan Hürriyet fikrinin mimarı olarak Namık Kemal gösterilir. Hürriyet'ten “istiklal-e zatiye” ibaresiyle bahseden Namık Kemal şu şekilde bir ifade kullanır:

“Hürriyet bir ferdin her istediğini (diğer bir ferdin veya umurun hürriyetini ihlâl etmemek şartıyla), icraya muktedir olmasına ıtlak olunur. Evet madem ki bir adama feyyâz-ı kudret vesait vermiştir. Kimseye zararı dokunmayacak ârzûlarını icrâ etmesine kimse mâni olamaz.”⁴⁵⁸

Namık Kemal, hürriyet fikrini bir tasnife gider. Onun tasnifine göre hürriyet “**toplum içinde hürriyet**” ile “**toplum halinde hürriyet**” olarak ikili bir ayrıma tabidir. Toplum içinde hürriyet bir kişisel hürriyet meselesidir. “...toplum içindeki bireylerin birbirlerine karşı haklarının korunmasını içerir ki *adâlet* ve *eşitlik* fikirlerini gerektirir.” Adalet ve eşitlik fikirleri bir icra sahasına ihtiyaç duyar ki bu da “meşveret usulü” ve “hukukun üstünlüğü ilkesi” ile mümkündür. Toplum halinde hürriyet ise diğerinden farklı olarak Namık Kemal tarafından “İstiklal” kavramıyla izah edilir. Hürriyet'in bu türü: “...bütün bireylerin *birlik* olarak dış tehlikelere karşı *vatani* korumalarını içerir.” “...bu tip hürriyetin kavramsal uzantıları *vatandaşlık* ve *ödev* fikirleridir.”⁴⁵⁹ Ayrıca Hürriyet'i, hür olan insandan mahrum edilmemesi gereken bir “gıda” olarak ifade eden Kemal'de hürriyet kavramı, onun derinlikli hislerinin de bir dışavurumudur.⁴⁶⁰ Bununla beraber Namık Kemal'e göre “...insanın hak ve maksadı yalnız yaşamak değil hürriyetle yaşamaktır.”⁴⁶¹

Namık Kemal hürriyeti toplumların hakkı görür. İnsanlığın getirdiği birçok şeyin temelde hürriyete dayandığı vurgusunu yapar. Namık Kemal hürriyeti kısmen doğal ve olması kaçınılmaz bir realite olarak ele alır. Vatanseverliğin varlığı ve onun devamlılığı dâhi hürriyetle kaimdir.

“Bir kavmin yalnız hakkı değil adeta medâr-ı insaniyet ve bâdi-i saadetidir. Dünyada ebnâ-i beşerin ne kadar me'ser-i bedfâsı görülmüşse, iyice arandığı hâlde cümlesinin esası hürriyete

⁴⁵⁸ Taner Aslan, “Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma”, **Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S. 55, 2009, s. 7.

⁴⁵⁹ Sedat Doğan, “Tanzimat Düşüncesinde Hürriyet Fikri”, **Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi**, S. 5, Temmuz 2016, s. 140.

⁴⁶⁰ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 330.

⁴⁶¹ Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 360.

dayanır. Mesela kemâlât-ı insaniyenin en büyük saiklerinden olan uluvv-ı nefis hürriyetsiz durmak kâbil olamaz. Çünkü hakkına emin ve şerefine mağrur olmayanlar için ihtiyâr-ı zillet mukarrerdir. Binde bir nefis-i kerim ancak bulunabilir ki mazlum olsun da yine temelluktan ictinâb eylesin. Her cemiyetin en büyük muhafızı olan hubb-ı vatan dahi hürriyetle kaimdir.”⁴⁶²

Hürriyet kavramı Batı’daki kullanıma kısmen yakın anlamda Türk düşünce tarihinde modernite ile birlikte seslendirilmeye başlandığı andan itibaren kendini yüksek perdeden ifade etmeye; özellikle İkinci Meşrutiyet itibarıyla toplumsal ve siyasî çevrelerin en temel sloganları arasında yerini almaya başlamıştır.

3.3.3. Terakki Düşüncesi

Terakki, köken bakımından Arapça “raky” yükselmek, çıkmak anlamındaki kelime kökünden türetilmiş bir kavramdır. Terakki, sözlüklerde ilk olarak “ileri gitme, ilerleme, gelişme” gibi içeriklerle anlamlandırılırken diğer yandan “yukarı kalkma, yükselme”⁴⁶³ gibi tâlî bir gönderime de sahiptir. Modernleşme sürecinde Türk aydınları arasında sıklıkla siyasal çevrelerde ifadesini bulan Terakki (progress), çoğunlukla teknik ilerlemeyi çağrıştıran bir anlam etrafında bütünlüğünü kazanır. Yukarıda hürriyet düşüncesinin kavramsal öncülerinden olan Namık Kemal’i, modernleşme sürecinde ilerleme düşüncesi etrafında gelişen bir diğer kavram olan Terakki bahsinde de görmekteyiz.

Yeni Osmanlıların “Hürriyet” ve “Meşrutiyet” düşüncelerinin karşısında Tanzimat ruhuna sahip bir aydın zümre ile bazı idarecilerin istinat ettiği iki kavram belirir: “Medeniyetçilik” ile “Terakki”. İki karşıt kesimin ilki tarafından da benimsenen bu iki kavram, genel itibarıyla iki tarafın kavramları algılama noktasında bazı farklılıklar taşır. Yeni Osmanlılar “...onu hararetli romantik bir inkılap düşüncesi içinde” görürken, “ikinciler onu ağır ağır gelişmesini istedikleri kurulmuş bir toplumsal düzen içinde, öğretim ve bilgi yollarının genişletilmesi ile elde etmek istiyorlardı.”⁴⁶⁴

⁴⁶² Namık Kemal, *Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi 2*, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 100.

⁴⁶³ Kubbealtı Lugatı, “**Terakki**”, (Erişim 9 Kasım 2022).

⁴⁶⁴ Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 70.

Ülken, Namık Kemal'in terakki algısı üzerine bir tetkikinde onun "Terakki" makalesinde, Londra ve diğer bazı yerlerde şahit olduklarını aktardığını belirtir. Bunlar bilimsel ve bilginin derinliği hususunda gelişmiş bir toplumun terakki hususunda hangi seviyeler ulaştığını yansıtan cümleler şeklindedir. Burada ticaret, hukuk, eğitim, sosyal yaşam ve teknolojik ilerlemede yetkinleşen toplumlara karşı Namık Kemal kendi halkına seslenir: "Ey vatan kardeşleri, bu ne gaflet uykusu? Anlayıştan yoksun mu kaldık? Biz de bir fen öğrenmeye çalışalım, ellerimiz tutmaz mı oldu?"⁴⁶⁵ Aynı yazı etrafında bizim tespitlerimizde Ülken'e paralellik arz eder. Namık Kemal, Terakki ile Avrupa standartlarında bir ilerlemeyi salık verir. Gözlemlerini bu noktada daha da derinleştirerek iki asır içinde Avrupa'nın geldiği noktayı tanıklığı ölçüsünde detaylı serimleyen Namık Kemal, İstanbul'un da diğer Avrupa memleketleri seviyesinde olabileceğine inanır:

"Evet şöyle birkaç sene içinde İstanbul'u Londra veya Rumeli'yi Fransa haline getirmek mümkün olmadığını biz de biliyoruz. Fakat mademki Avrupa bu hale topu [topu] iki asır içinde gelmiş ve mademki esbâb-ı terakkice onlar mücid olmuş, biz o vesâiti hazır bulacağız; iş etraflı tutulursa hiç olmazsa iki asır içinde olsun biz de en mütemeddin memleketlerden sayılacak bir hale gelebileceğimizde hiç iştibâh var mıdır? İki asır ise hayat-ı cemiyete nisbeten lemha-ı basar hükmünde kalmaz mı?"⁴⁶⁶

Namık Kemal'in Avrupa menşeli fikirleri arasında en seçik noktalara sahip olan onun terakki görüşüdür. Bu görüşü onun gözlemlediği Batı yaşantısı ve ilerleyişinin kendisinde uyandırdığı Batı'ya yetişme gayretinin şiddetli bir amaçsallığını resmeder. Hatta Britanya'yı ele alarak onun ilerleyişinin temel nedeninin maddileşme yönündeki başarısından kaynaklandığını belirtir.⁴⁶⁷ Kemal açısından ilerleme toplumsal dinamizmle eş değerdir. Fertler doğal olarak ilerlemeye yetenekli ise o terse çevrilemez, geri döndürülemez bir ilerleme yapısını da beraberinde getirir. Namık Kemal bu noktada Batı ilerlemesinin nedenlerini on dokuzuncu yüzyıldan önceki iki yüzyılın çabalarıyla ilişkilendirir. On dokuzuncu yüzyılda ilerleme sahasında ortaya çıkanlar geride kalan iki yüzyılın bir neticesidir. Bu ilerlemenin

⁴⁶⁵ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018, s. 129-130.

⁴⁶⁶ Namık Kemal, **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019, s. 219.

⁴⁶⁷ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 354.

toplumsal zemindeki dışavurumu ise Kemal’e göre topluma “dayanıklı bir düzen” kazandırmış olmasında görülebilir.⁴⁶⁸

Namık Kemal’in terakki anlayışı Bıçak’ın tetkiklerine göre, “felsefi olmaktan öte siyasî, iktisadî bir zemine dayalı kalkınma projesi olarak görünmektedir.” Ayrıca bu doğrultuda İslâm’la ilerleme arasında bir bağ kurmaya gayret eden Namık Kemal, Avrupa’da oluşan medenî hayatı, İslâm düşüncesi içerisindeki birtakım unsurların geçmişteki varlığına bağlar. Kemal, on dokuzuncu yüzyıl Avrupası’nın ilerleyişini İslâm düşüncesinin güncellenmesi olarak gördüğünden onun görüşleri bu hususta İslâmî çerçeveyi yansıtmaktadır.⁴⁶⁹

3.4. ULUSAL DÖNÜŞÜM VE YENİ DEVLETİ HAZIRLAYAN TEMEL UNSUR: MİLLİYET DÜŞÜNCESİ VE MİLLİYETÇİLİK

Modernleşmeyle beraber kendisini geniş kapsamda bir değişim ve dönüşüm hareketliliğin içinde bulmaya başlayan Osmanlı Devleti’nde, milletleşme etrafında bir **Milliyet fikri**, bununla beraber **Milliyetçilik** gibi birtakım düşünsel ve ideolojik tabanlı görüşler ortaya çıkar. Yukarıda çeşitli düşünce akımlarını incelediğimiz başlıkta kısmen satır aralarında vurguladığımız ve Türkçülerin uluslaşma çabaları içerisinde değindiğimiz milliyet fikrini, millet ve milliyetçilik ekseninde Türk ulus-devletini hazırlayan temel etkenlerden kabul ettiğimizden detaylandırmayı uygun görmekteyiz.

Devletlerin hukukî münasebetleri için yaptığı Friedrich Martens’in üçlü sınıflamasına dayanan Akçura, bu sınıflamada yer alan milliyet fikrini devletlerarası ilişkilerin tertip edilmesinde güçlü bir etken olarak görür. “Milliyet fikri (=Idée de nationalité)” sadece devletlerarası münasebetlerin düzenlenmesinde değil devletlerin iç tasarımı da bir dönüştürücü niteliğe sahiptir. Milliyet fikri ve milliyet ilkesinin ne olduğuna dair bir açıklamadan önce milletin ne olduğu gibi bir sorunun cevap bulması gerektiğinden Akçura bu noktada İtalyan hukukçu Mancini’nin tarifini kullanır: “Millet, arâzinin, menşe’in, ahlak ve âdetlerin ve lisanın birliğinden dolayı

⁴⁶⁸ Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021, s. 355.

⁴⁶⁹ Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 111.

hayatında ve ictimâî vicdanında uyum ve ortaklık oluşmuş tabî bir insan cemiyetidir.”⁴⁷⁰ Bunun dışında Bonfils’in; “Menşe’in, lisanın ve beden yapısının birliğiyle, menfaat ve duyguların uzun müddet ortak oluşuyla ve asırlarca bir arada yaşanarak yaşayış ve geçim tarzının iç-içe kaynaşmasıyla birleşmiş şahısların toplamı bir millettir.” gibi kapsamlı bir tanımlamasıyla milletin ne olduğuna eğilen Akçura, onu insan bireylerinin inşâ ettiği bir cemiyet olarak değerlendirir. Bu cemiyette aynı kökten gelen insanların bedensel yapıları ve lisanı aynı olmakla beraber, aynı ahlâk ve aynı âdetlere bağlıdırlar. Tarihlerinin ve menfaatlerinin ortak duygulardan kaynaklanması, millet olarak onları temel meselelerde de ortak bir uyuma dâhil etmiştir.⁴⁷¹

Milleti kavramsal olarak tanımlama bahsinde Aarsal bir yöne dikkat çeker. İrk kavramı ile millet kavramlarının birbirinden farklılığını vurgulayarak, hiçbir şekilde aynı anlam etrafında bulunmadığını belirtir. Millet, belirli bir dili olan, örf ve adetler bakımından ortak, aynı millî gayelere ve millî bir karaktere sahip fertlerin bütünlüklü halidir. İrk ise bunların dışında antropolojik benzerlikle ilgilidir.⁴⁷² Millet bu açıdan ırktan farklı olarak esasında “...millî ruh birliği ve müşterek tarih, müşterek kültür, müşterek mâşerî ruh, millî seciye, lisan, örf ve âdet birliğiyle birbirine bağlanmış insanlar kütlesinden ibaret, etnolojik ve psikolojik bir varlıktır.”⁴⁷³

Ziya Gökalp ise milleti salt siyasi bir birlikten öte harsî bir ittihat olarak değerlendirir.⁴⁷⁴ Akçura ile de çoğunlukla bu noktada birleşen Gökalp bununla beraber, milletin ne olduğu bahsinde özellikle dilin varlığının önemine eğilir. Dil, duyguların ve düşüncelerin bir aracıdır ve aynı topluma ait insanlar tarafından konuşulmasından dolayı, insan topluluklarının bir millet olmasındaki temel etkindir: “Millet ise esasen aynı lisanla konuşan bir zümre demektir.”⁴⁷⁵ Ayrıca millet asrî bir cemiyetin de adıdır.⁴⁷⁶ Gökalp diğer yandan Aarsal’ın da savunduğu görüşlerin paralelinde milletin coğrafi bir zümre olmamakla beraber ırk ve kavmiyet demek

⁴⁷⁰ Yusuf Akçura, **Muâsır Avrupa’da Siyâsî ve İctimâî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 16.

⁴⁷¹ **A.g.e.**, s. 17.

⁴⁷² Sadri Maksudi Aarsal, **Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 41.

⁴⁷³ **A.g.e.**, s. 44.

⁴⁷⁴ Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 277.

⁴⁷⁵ **A.g.e.**, s. 266-267.

⁴⁷⁶ **A.g.e.**, s. 307.

olmadığını da belirtir. Onun açısından tarih öncesi zamanlarda bile cemiyetler ırk ve kavmiyet bakımından saf değildir. Bununla birlikte aynı imparatorluk içerisinde de yaşamak milleti oluşturamayacağı gibi o topluluklara Osmanlı’da olduğu gibi millet adını vermek de yanlıştır.⁴⁷⁷ Gökalp’e göre o halde millet nedir?

“(…) millet ne coğrafi ne ırkî ne siyasî ne de iradî bir zümre değildir. Millet, esasen müşterek olan, yani aynı terbiyeyi almış fertlerden mürekkep bulunan harsî bir zümredir. Bir adam kanca müşterek bulunduğu insanlardan ziyade, terbiyece ve maderzat (anadan doğma) lisanca müşterek bulunduğu insanlarla beraber yaşamak ister. Çünkü insanî şahsiyetimiz bedenimizde değil, ruhumuzdadır.”⁴⁷⁸

Milletin ne olup olmadığı bahsi bir toplumda milletin nasıl anlaşıldığı, milliyet fikri ve milliyetçiliğin nasıl idrak edildiği noktasında önem arz ettiğinden yukarıdaki millet tanımlamaları ışığında özellikle modern Türk düşüncesi bağlamında milliyet fikrinin hangi esaslar ve olaylar doğrultusunda inşa olduğunu aktarabiliriz. Ayrıca hatırlatmakta fayda görmekteyiz ki milliyet fikri, milliyetçilik düşüncesinin ilk nüvelerini imler. Milliyetçilik özellikle İkinci Meşrutiyet sonrasında Türkçülük uhdesinde disiplinize edilmiş bir dünya görüşü konumuna gelirken, milliyet düşüncesi modernleşmenin yarattığı uluslaşma ve millet olma düşüncesi ile milliyetçilik görüşünün kısmen ilk adımları konumundadır.

Osmanlı Devleti’nde “Millet” ve “Milliyetçilik”in ortaya çıkışını Karpat iki safha içerisinde ele alır: **İlk safha**, “Ortaçağ sosyal ve ekonomik örgütlenmesinin ve dinî *millet* sisteminin ortaya çıkışı ve dağılışı”, **ikinci safha** “Balkanlar ve Ortadoğu’nun tarihinde, köklü yapısal ve psikolojik dönüşümlerin toplumsal ve siyasî sonuçları olarak ulusal devletlerin ortaya çıkışı.”

Bu tasnife göre Osmanlı Devleti’nde “milliyet, milliyetçilik ve modern ulusal devletlerin ortaya çıkışı” dinî toplumların Ortaçağ’a özgü iktisadî ve sosyal teşkilatlanmalarının bozulmasıyla imkân bulmuştur.⁴⁷⁹ Hatta iktisadın milliyet meselesini yaratmadaki büyük etkililiğine Akçura da vurgu yapar.⁴⁸⁰ Bu doğrultuda

⁴⁷⁷ Ziya Gökalp, **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018, s. 517-518.

⁴⁷⁸ **A.g.e.**, s. 519.

⁴⁷⁹ Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 17.

⁴⁸⁰ Yusuf Akçura, **Siyaset ve İktisat**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017, s. 190.

ifade edilirse Osmanlı'da milliyet meselesinin tarihlendirilmesi geç on sekizinci yüzyıla dayanır. Milliyetçilik meselesi de buna paralel Osmanlı'ya ait heterojen unsurların, çağın yarattığı millî şuurun itkisiyle bir millî var oluş idrakine sahip olmasından kaynaklanır. Bu vesileyle Osmanlı'daki birçok unsur da bir milliyet fikrine ulaşır.⁴⁸¹

Avrupa'da on dokuzuncu yüzyıl itibarıyla gelişen milliyetçiliğin fikrîsel boyutuna Türk aydınları tanıklık eder.⁴⁸² Bununla beraber milliyetçilik Osmanlı modernleşmesinin hızlanmasındaki aktif etkenlerin başında gelir.⁴⁸³ Yine on dokuzuncu yüzyıla tarihlendirilen bir görüşe göre milliyetçilik Osmanlı'da II. Abdülhamid devrinde biçimlenmeye başlamıştır.⁴⁸⁴

Sebepleri açısından ele alındığında milliyetçiliğin oluşumuna dair birtakım görüşler belirir; bazı görüşler Türk modernleşmesi içerisinde milliyetçiliğin ümmetçilik ve Osmanlılık bağlarının çözülmesiyle bir başlangıç evresi yaşadığına vurgu yapar. Heterojen sosyal yapının birlik sağlama noktasında kayıtsız kalması milliyetçiliğin uyanmasına katkı sağlamıştır.⁴⁸⁵ Modernizmin bir mahsulü olan milliyetçilik ayrıca kendine özgü bir devlet anlayışını getirmekle beraber millet denen yapının da mimarı konumundadır. Milliyetçilik bir millet inşâ etme yolunun adıdır. Farklı milliyetçilik tanımlarının dışında millet ve milliyetçilik ilişkisine gönderim yapan bazı görüşler de mevcuttur. Bu sebeple milletin mi milliyetçiliği yoksa milliyetçiliğin mi milleti yarattığı, sorusu etrafında bazı düşünceler belirir. Milleti yaratan bir milliyetçilik algısı, milletin milliyetçiliği yarattığı düşüncesinin aksine tavrı alır. Bu durum da milletlerin bağlı olduğu tarihsel köken fikrinden ayrı bir yapı arz eder. Milliyetçiliğin milleti yarattığı görüşü "...birlikte yaşanmış bir geçmiş ve birlikte yaşanarak oluşturulmuş / üretilmiş bir kültürün etrafında buluşmayı ve birikmeyi düşünmektedir." Bu da modern anlamıyla milleti inşa etme ile koşut bir mana barındırır. Bu tür bir milliyetçilik algısı bir nihaî gaye etrafında birleşir. Bu gaye

⁴⁸¹ Kemal H. Karpat, **Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 18.

⁴⁸² David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Çev. Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul, 1998, s. 15.

⁴⁸³ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 61.

⁴⁸⁴ Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014, s. 94.

⁴⁸⁵ Ünver Günay, "Gökalp, Milli Kimlik ve Din", **Türk kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay, Celalettin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 15.

“...sağlam millî bir devletin kurulması, onun güçlendirilmesi ve sürekliliğinin sağlanmasıdır.”⁴⁸⁶ Arsal ise milletin teşekkülü ile milliyet hissinin uyandığını belirtir. Millet, milliyet hissi ve milliyetçilik onun görüşüne göre sebep sebepli ilişkisinde ilerler. Millet var ise milliyet hissi vardır. Milliyetçilik ise, “Milliyet hissinin şuurileşmiş, kesifleşmiş, kutsî bir prensip mahiyetini iktisap etmiş” şeklindedir. Nerede bir millet var ise orada milletin en derin duygusu milliyetçilik olmuştur.⁴⁸⁷

Karpat, milliyetçiliği doğuran bazı sebeplere değinerek, Osmanlı’da Tanzimat’la birlikte toplumların entegrasyonunu sağlama adına bazı amaçlar belirlendiğini ve bu doğrultuda bazı yeniliklerin tesis edildiğini belirtir. Fakat bu birliktelik amacıyla yapılan yenilikler Türkler ve Araplar da dâhil olmak üzere ulusçuluğu körükleyen bir netice yaratmıştır. Osmanlı milleti oluşturma gayesiyle merkezileşme politikaları bu ulusalcı uyanışın tetikleyicisi olmuştur. Osmanlı unsuru milletler için geliştirilen reformların ortaya çıkardığı ulus bilinci, milliyet şuuru / ulus şuuru gibi psikolojik motivasyonlar, dinî cemaatlerin milletleşme yolunda ilerlemesine imkân tanımıştır.⁴⁸⁸

Ziya Gökalp, milliyet fikrinin dönemin en etkili iletişim ve haber kaynağı olan gazeteler aracılığıyla başladığı görüşüne sahip Tarde’ı tasdik eder. Çünkü gazete aynı dili konuşan insanları bir kamusalık içerisinde toplar ve onlara “müşterek bir vicdan” verir. Gazetenin iktisadî kaygılar nedeniyle toplumun hassasiyetlerine yönelik yaptığı kültürel içerikli müspet yayınlar, esasında toplumun millî hassasiyetlerini diri tutmak gibi bir neticeyi de beraberinde getirir. Ayrıca bu vesileyle uyanan milliyet hissi, diğer bazı kavimlere de sirayet eder. Milliyet hissi uyandığı vakit bir yardımlaşma ve dayanışma ruhu yarattığından bir millete has her alanda bir yükselişe vesile olur.⁴⁸⁹ Milliyet hissinin bir sonucu olan diğer bir unsur Gökalp’e göre milliyet mefkûresidir. Milliyet asrının vicdanlarındaki kuvvet olarak değerlendirdiği milliyet mefkûresini Gökalp, devlet idaresinin temel prensibi olarak görür. Tarihî bir vakıya da atıf

⁴⁸⁶ Hülya Argunşah, “Millî Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp”, **Türk Kimliğinin İnşası Bağlamında Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay-Celaeddin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 124-125.

⁴⁸⁷ Sadri Maksudi Arsal, **Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018, s. 168.

⁴⁸⁸ Kemal H. Karpat, **Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017, s. 108-109.

⁴⁸⁹ Ziya Gökalp, **Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 13-14.

yaparak bu mefkûrenin zorunluluğunu savunur. Gökalp açısından milliyet hissini var olduğu memleketleri salt “milliyet zevkini nefsinde duyanlar” idare edebilirler. Milliyet hissine sahip olmanın ölçüsü, Gökalp açısından devlet ile milletin farklı unsurlar olduğunu ayırt etmekle eş değerdir. Bu farklılığı göremeyenler devletin ve milletin yozlaşmasına sebep olmanın yanında, bu farklılığın içerisinde kaybettiklerinin farkına varamazlar.⁴⁹⁰

Netice itibarıyla bu başlığın çalışmamız açısından önemi, milliyet düşüncesinin ve milliyetçiliğin, millet olma bilinciyle beraber Osmanlı Devleti sonrası kurulacak olan ulus-devleti hazırlayan temel etkenlerin başında gelmesinden kaynaklanmaktadır. Milliyetin ve millet varlığının idamesi için milliyetçilik, her ne kadar bazı aydınlar tarafından bireylerin toplum halinde yaşamasının hissî birlik ve kültürel birlik ile bir dışavurumu olarak ifade edilse de aslında disiplinize edilmiş yönüyle ve millî devleti hazırlayıcı gücünden dolayı devlet ve toplum pratiklerinin uyumluluğunu sağlayan kuvvetli bir düşünsel lokomotif olduğunu bizlere yansıtmaktadır.

3.5. TÜRK ULUS-DEVLETİ’NİN KURULUŞUNU HAZIRLAYAN TEMEL FAKTÖRLER

Millî devlete giden süreçte Osmanlı Devleti’nin içerisinde düşünce üreten çeşitli mütefekkirler, siyasî ve toplumsal sorumluluklar sebebiyle devletin zayıflayan uzuvlarını tadil ve tedavi etme çabaları göstermişlerdir. Fakat bu çabalar devletin varlığını bir süre tesis etse de uluslaşmaya engel olamamış; devlete bağlı diğer uluslar üzerinde etkisini pek gösterememiştir. Bu sebeple Osmanlı Devleti savaşların da etkisiyle bir çözülme ve dağılma sürecine girmiştir. Osmanlı’nın özellikle son yüzyılında üretilen birçok düşünce büyük oranda ulus-devletin hazırlayıcısı gibi bir rolü de üstlenir. Ulus-devlet bir devamlılık eseridir. Osmanlı’nın son yüzyılının düşünce mirasının izleklerini Türk ulus-devletinin çeşitli cephelerinde görmek mümkündür. Türkçülük ve Batıcılık özelinde üretilen düşünceler tetkik edildiğinde bu iddiamızı doğrulayan birçok konuya tanıklık edilir. Ayrıca ulus-devletin Osmanlı’nın son yüzyılında ortaya çıkan ve modernleşme sürecinin mahsulü olan salt bir düşünür

⁴⁹⁰ Ziya Gökalp, *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s. 15.

ve ideoloji etrafında şekillendiği gibi bir görüşe de sahip değiliz. Türk ulus-devleti bizim açımızdan modernleşme sürecinde Türk aydınları tarafından ortaya konulan felsefî ve düşünsel mirasın zemini üzerine inşâ olmuştur. Bu yeni devlet kuruluş itibarıyla dünyadaki uluslaşmanın Osmanlı'daki etkilerinin bir ürünüdür. Diğer yandan ulus-devlet, salt Osmanlı'nın düşünsel aktarımlarının bir sonucudur gibi bir kabulün de muhatabı değildir. Gerek devletin biçimsel yönü gerek farklı kurumların varlığı ve yeni devlet ideolojisinin ulus temelli yaratılması, bu millî devletin temel siyasal felsefesinin ve yeni bir çabanın sonucudur.

Bir milliyetçilik doktrini olan Türkçülük, milliyetçilik yönlü hareketlerin tamamının ideolojik yönünü temsil eder. Türkçülüğün yüksek tesir gücüne sahip olması Tunaya'ya göre, yeni kurulmakta olan Türk devletine düşünsel bir temel oluşturmaya imkân tanımıştır. Millî devletin kurulma aşamasında Turancı içeriğini kısmen bir kenara bırakan Türkçülük, salt bağımsız bir Türk devleti kurma noktasında ideolojik içeriğini daraltır. Hatta Tunaya, Türkçülüğün tarifinde bu içerik daralmasından dolayı yeni bir tarife gidildiğini aktarır. Yeni tarif: “Yakın Türkçülük ve “Türklüğü yükseltmek”tir.⁴⁹¹ Kushner de bu görüşlerin paralelinde Tunaya ile birleşir. Türkçülüğün Birinci Dünya Savaşı sonrası ülke sınırları dışına çıkan gayeleri büyük ölçüde sınırlandırır. Daha sonra Türkçülük Anadolu'da temellenen devletin içinde kalarak, yeni kurulacak olan millî devletin içerisinde “siyasi, iktisadi, toplumsal ve kültürel sahalarda bir hareket” haline gelir; bir programa dönüşür.⁴⁹² Lewis ise Anadolu'da bir Türk vatanı yaratma gayesinin daha önceki vatan algılarından farklılık taşıdığını ve sınırlarının daha dar olduğunu belirtir. Önceleri inişli çıkışlı bir tarihi olan vatan kavramı, Cevdet Paşa'ya göre on dokuzuncu yüzyılda bir Türk askeri için “köy meydanından daha fazla bir şey” ifade etmezken; aynı yüzyılın sonlarına doğru Namık Kemal'de bütün bir Osmanlı İmparatorluğuna gönderim yapar; yirminci yüzyılın başlarında ise vatan Ziya Gökalp için Türklerin yaşadıkları coğrafyayı ifade eden Turan'dır; Sait Halim Paşa için ise yirminci yüzyılda “bir Müslümanın vatanı, Şeriatın

⁴⁹¹ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 87-88.

⁴⁹² David Kushner, **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Çev. Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul, 1998, s. 134-135.

hüküm sürdüğü yerdir.”⁴⁹³ Görülen o ki millî devletle birlikte Türk ulusal kimliğini vatan algısı bakımından sağlam bir zemine oturtma kaygısı taşınmıştır.

İkinci Meşrutiyet’le birlikte çeşitli düşünce akımlarının ortaya çıkışı hem toplumsal hem de çeşitli fikirlerin mensuplarına devlet yönetimine dair ciddi bir tecrübe kazandırmıştır. Bu düşünce akımları halk nezdinde siyaset yapan kitleyi de genişletmiş, onların mensubu olduğu siyasi yapılar çerçevesinde bir kamuoyu oluşturmalarına imkân tanımıştır. Bu sebeple Tunaya’ya göre İkinci Meşrutiyet, yeni devleti hazırlayan bir “**siyasî lâboratuvar**” hüviyetindedir:

“İkinci Meşrutiyetin fikir cereyanları Osmanlı İmparatorluğunun mukadder akıbeti karşısında, yeni bir Devlet kurabilecek bir siyasî personelin yetişmesi için gerekli tecrübelerle sahip kılınması bakımından büyük bir önem taşır. İkinci Meşrutiyet bu bakımdan bir **siyasî laboratuvar**dır. Bu devre boyunca en acı tecrübeler içinde yetişmiş olan kimseler T.B.M.M. de toplanmışlar ve Türkiye Cumhuriyetinin kuruluşunu bu tecrübelerinin ışığı altında düşünmüşlerdir.”⁴⁹⁴

Osmanlı modernleşmesinin “otokratik bir modernleşme” modeli olduğunu söyleyen Ortaylı, bu modernleşme biçiminin devletin son yarım asrında anayasal bir içerik barındıran monarşiye devleti dönüştürdüğünü, bununla beraber aynı modernleşmenin millî devlete “parlamento, siyasal parti kadroları, basın” gibi politik kurumları miras bıraktığını belirtir. Esasında Cumhuriyet’i kuran kadro “...bir Ortaçağ toplumuyla değil, son asrını modernleşme sancıları ile geçiren imparatorluğun kalıntısı bir toplumla yola çıktılar.”⁴⁹⁵

Birinci Dünya Savaşı, mağlubiyet ile neticelendikten sonra bu doğrultuda bazı antlaşmalar imzalanır; bu antlaşmalar Osmanlı Devleti’ni “hukuken ve fiilen” yıkma teşebbüsünü ortaya çıkarır ve bu sebeple “...millî bir Devlet kurmaktan başka realist bir çare” kalmaz.⁴⁹⁶ Burada yeni devletin hangi ölçeklerle inşâ olunacağı dikkate alındığında, millî devletin konumu ortaya çıkmaktadır. Yeni devlet Doğu ile Batı ekseninde, kendini Batı demokrasisi cephesinde konumlandırarak yine Batı’nın siyasal

⁴⁹³ Bernard Lewis, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993, s. 355-356.

⁴⁹⁴ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 97-98.

⁴⁹⁵ İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Kronik Kitap, İstanbul, 2018, s. 34.

⁴⁹⁶ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 100.

ve felsefî malzemeleriyle inşâ edilmek istenir.⁴⁹⁷ Yeni devlet çalışmalarında halkın geçmişteki pasif rolünün aktife dönüşmesi, kurucu ve inşâ edici olarak halkın varlığını tebarüz etmiştir. Bu bakımdan millî devlette halk sadece seçmen değil inşâ edici bir rol de üstlenir.⁴⁹⁸ Bu durum bizim açımızdan salt bir rol değişimi değil, siyasal anlamda değişen felsefî cihetin, toplumun zihniyetinde de öne çıktığına gönderim yapar. Bu öne çıkış bir önceki pasif karakterli toplumun politik olanın devreye girmesiyle aktif olana evrildiğini ispatlar.

Türk ulus-devleti Batı düşüncesi çerçevesinde kurumsallığını ve zihniyetini kazanan bir yöne ağırlık vermeye başlar. Hanioglu, millî devletin idarecilerinin uyguladığı programın Abdullah Cevdet'ten esinlenildiğini belirtir.⁴⁹⁹ Bıçak da bu eksenle Mustafa Kemal'in kendi medeniyet anlayışı çerçevesinde kavramlaştırdığı “muasır medeniyet” düşüncesinden yola çıkarak Cumhuriyet'in Batı değerleri üzerine kurulduğunu vurgular.⁵⁰⁰ Yeni devlette Batı modelini topyekûn tatbik etme düşüncesi ağır basmaktadır. Ulus-devletin en önemli temel sütunlarından biri de Batılılaşma unsurudur. “Batı Medeniyeti” sadece temeldeki bir sacayak değil ayrıca inşâ edilmekte olan Cumhuriyet düşüncesinin yol haritasıdır.⁵⁰¹ Günün şartlarına uyma düşüncesi millî devleti biçimlendirir. Ayrıca millî devletin felsefî altyapısı reformist umdeler üzerinde yükselirken; bu yönlü bir perspektiften inşâ olmuştur.⁵⁰² Tanzimat'la başlayan Batılılaşma, kurumlar ve yönetsel olarak yeni devletle neticeye varmıştır; sonrasında toplumun Batı medeniyeti eksenli ilerlemesi hedeflenmiştir.⁵⁰³ Tunaya da millî devletin Batı eksenli bir tezi olduğunu açığa çıkararak; temel amacının “modern ve asrî bir toplum” haline gelmek olduğunu belirtir. Kurucusu Mustafa Kemal'in de temel tefekkürünün ana çizgilerini bu görüşler oluşturur: “Millet ve memleketin ırfan ve medeniyetini sağlamak, asrî ve medenî bir idare olmak.”⁵⁰⁴ Millî devlet Batı eksenli telakkiler çerçevesinde yaşamını sürdürebilir; bunun dışındaki telakkiler Tunaya'nın

⁴⁹⁷ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 103.

⁴⁹⁸ **A.g.e.**, s. 105.

⁴⁹⁹ Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981, s. 386.

⁵⁰⁰ Ayhan Bıçak, **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010, s. 75.

⁵⁰¹ **A.g.e.**, s. 213-214.

⁵⁰² **A.g.e.**, s. 227.

⁵⁰³ **A.g.e.**, s. 228.

⁵⁰⁴ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 109.

tespitleri ölçüsünde geriliği salık veren bir yapıyı imler.⁵⁰⁵ Ayrıca Türkiye Cumhuriyetinin Osmanlı İmparatorluğu'nda bulunmayan yapısal özellikleri bakımından yeni bir devlet olduğu delillendirildiğinde, onun millî bir devlet biçimselliğine sahip olması, kişisel ve bir şahsın üzerinde toplanan hükümet şeklini reddetmesi, teokratik bir düzeni içermemesi; diğer yandan “Batı düzeninde demokratik” şekilde inşâ olması gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır.⁵⁰⁶ Ağaoğlu'na göre ise millî esaslar üzerine kurulu ve millet iradesini yol edinmiş meşru olan **“Cumhuriyet bir Türk mucizesi”**dir.⁵⁰⁷

Millî devlete giden süreçte Cumhuriyet rejimli bir idarenin yapı taşları döşenmiş, Osmanlı Devleti'nin özellikle İkinci Meşrutiyet sonrası mirasının ve yetişmiş kadrolarının katkısıyla meşrutî bir idareden demokratik bir devlete geçiş sağlanmıştır.

⁵⁰⁵ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960, s. 110.

⁵⁰⁶ **A.g.e.**, s. 114.

⁵⁰⁷ Fahri Sakal, **Ağaoğlu Ahmed Bey**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999, s. 194.

SONUÇ

Devlet, çeşitli unsurlardan oluşan farklı parçaların sistemsal bütünlüğü içerisinde varlığını tesis etmiş bir organizasyon olarak binlerce yıldır dünya tarihi üzerinde geçerliliğini korumaktadır. Bürokratik ve politik unsurlardan meydana gelmesinin yanında ona bağlı toplulukların düşünce ve kültürlerini yansıtması bakımından da çoklu bir yapı arz etmektedir. Bu yüzden devletler gerek bir tarih olgusu olması sebebiyle gerekse ihtiva ettiği alanlar bakımından canlı organizmalar gibi gelişim ve dönüşüm imkânı barındırırlar. Zamanın ve toplumsal hareketliliğin ilerleyişiyle de devlet denen organizasyon sabit yönlü bir istikamet içermemektedir. Devletin bu denli harekete tabi bütünlüğü, çok yönlü yapısı; tarihsel ve düşünsel yönü etkilemiş, onun üzerine uğraş veren birçok disiplin içerisinde çalışma alanlarına zemin hazırlamıştır.

Biz bu kabullerden hareket ederek felsefi bakış açısı ve farklı disiplinlerin yarattığı imkânların da katkısıyla Modern Türk Düşüncesi sınırları içerisinde, moderniteyle dönüşüm sürecine giren Osmanlı Devleti'nin ulus-devlete giden güzergâhta hangi yönde ilerlediğine ışık yakmaya çabaladık.

Osmanlı Devletinin Tanzimat'la başlayan modernleşme süreci ve bu doğrultuda düşünce insanların da buna kayıtsız kalmaması farklı fikrî mahvillerin oluşmasına neden olmuştur. Askerî birtakım ıslahatlarla sınırlı kalmayan yenilik çabaları, etki alanlarını genişlettikçe Türk düşüncesi de ifade dinamiklerini yavaşça topluma özellikle de devlete doğru kaydırmaya başlamıştır. Toplum ve devletin moderniteyle birlikte aydınların zihin sahalarına girmesi adı geçen kavramlar üzerine birçok metnin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu sebeple çalışmamız bu tarihî tespitler ışığında felsefi bir nazarla konuya eğilen bir içerikle biçimlenmiştir.

Bu çalışmada, devlete dair bazı metinler üzerinden; **devlet bir mesele ve felsefi bir yapı olarak dönemin münevverlerince hangi tasavvurlarla irdelenmiştir?**, sorusuna birden fazla cevap aranmıştır. Birçok düşünürün çeşitli tasavvurlar çerçevesinde hem devleti hem de devlete içkin bazı kavramları bir mesele edindiği görülmüştür. Bununla birlikte Osmanlı düşünürlerinin ortaya koyduğu bazı görüşlerin daha iyi anlaşılabilmesi için de Batı'daki dönüşümleri ve modernitenin oluşumunu göz ardı etmemek gerektiği kanaatindeyiz. Batı'daki özne merkezli gelişen epistemolojik

bir dönüşüm bütün görüş alanlarını etkilemiş devlet ve ona bağlı kurumsal yapılarla toplumu, tam manasıyla büyük bir değişime hazırlamıştır. Batı’da özel olarak devleti ele aldığımızda öznenin bireye dönüşmesiyle modern devletin de bununla birlikte bazı unsurlarının oluşmaya başladığına tanıklık edilir. Çünkü modern insanın inşâsı, hem devletin hem de onun bir unsuru olarak hukukun da değişimine etki eden tetikleyici bir işlev görmüştür. Hukuk, moderniteyle birlikte normatif bir hâl alarak yazılı yasalılığın benimsenmesini ortaya çıkarmıştır. Bu durumun temel nedeni modernizmin akıl ve insan merkezli bir düşünce çerçevesinde kendini var etmesinden kaynaklıdır.

Akıl ve insan odaklı bir anlayış Aydınlanma’nın da parametreleri içerisindedir. Bu parametrelerin içeriği akıl, laisizm ve özgür insanı ortaya çıkarmak olarak ifade edilebilir. Aydınlanma modern devlete giden süreç içerisinde akıllı insana özgü kılarak bir kurucu rol de üstlenir. Geçmişin hakikat algısı ve kabulleri, Aydınlanma’yla başkalaşarak dünyevî bir forma bürünür.

Batı’da ilerleyen bir sürecin ürünü olarak modernizm, devleti de geleneksel içeriklerinden zamanla koparmayı başarır. Devlet, aşkın olandan bağımsızlaştırılarak Tanrı-merkezli konumdan insan-merkezli bir düşünceye evrilir. Zamanla Orta Çağ’da devleti tanımlayan teolojik roller modernizmle birlikte büyük ölçüde ortadan kalkar. Tanrısallığın hükmünü insanî logos üstlenir ve devlet bu teamüller üzerinden konumlanır. Ayrıca modern devlet bir devamlılığın ürünüdür. Yoktan var olmamış; düşünsel gelişimin tarih içerisinde pratiğe dönüşmesi, modern devleti yaratan dinamikleri beslemiştir. Modernizmin etkisiyle Batı’daki düşünce, toplum ve devlet böyle bir dönüşüm yaşarken Osmanlı’da durum biraz daha pratik ölçütlerde ve Batı’ya nazaran kısmen daha yavaş bir ilerleme sağlamıştır.

Osmanlı Devleti niteliğini, teokratik ve mutlak olmasından almaktadır. Millî devletin inşâsına kadar devlet başkanı, aşkın bir gücün sorumluluğunu taşıdığına inanmıştır. Hilâfet anlayışı bunun en temel göstergesidir. Bu durum kendisine bağlı toplumu pasifize etmiş, yönetimin bütün sorumluluğunu hatta halkın bütün iradî gücünü kendi imtiyazına almasına neden olmuştur. Esasında devlet başkanının bu Tanrısallık gücü tarih içerisinde devleti de aynı Tanrısallık içerisinde konumlandırmasına yol açmıştır. Osmanlı’da devlet algısı, Batı’dan farklı olarak bütün gücün merkezde toplandığı bir içerikle bezelidir. Ruhban sınıfının bulunmayışı ve Batı’daki bir diğer

güç merkezi olan Kilise gibi bir kurumun olmayışı gücü bir tek kişide dolaylı olarak da bir ailede sabitlemiştir.

Hukuk alanında da benzer bir tekçi anlayış vardır. Batı'daki hukuk algı ve pratiğinden farklı olarak Osmanlı'da herkesi kapsayan teokratik bir hukuk söz konusudur. Batı'da özellikle feodalite zamanında görülen feodal beylerin aristokratlar eliyle yargılanması gibi bir pratiğe Osmanlı'da doğrudan rastlanmaz. Çünkü Osmanlı Devleti'nde bütün kesimler aynı yazılı kurallara ve pratiklere karşı sorumludur.

Osmanlı'da toplumun ise bir halita şeklinde konumlandığını tespit edebiliriz. Toplum farklı dinî toplulukların bir karışımı şeklinde biçimlenmiştir. Bu sebeple bir denge denebilecek millet sistemi aracılığıyla toplum yönetilmeye çalışılmıştır.

Özetlemeye çalıştığımız, devlet başkanı, hukuk ve toplumsal yapının moderniteyle birlikte dönüşmeye başlaması Osmanlı yönetim mekanizması içindeki sorunları da beraberinde getirir. Tanzimat'la çözülmeye çalışılan bazı sorunlar, esasında bazı taleplere kapı araladığından entelektüel faaliyetleri de devletin tadil edilmesi noktasına yönlendirmiştir. Bu sebeple teorik alan pratiğe nazaran arka planda kalmış, devletin ihtiyaçları hususunda pratik alana özgü düşünsel faaliyetler hız kazanmıştır. Bu durum teorileştirme noktasında düşünce dünyasının bağımsız fikir yürütme imkânına zaman zaman set çekmiştir.

Devletin, Batı'nın modern siyaseti ile karşı karşıya kaldıktan sonra zorunluluklar ve ihtiyaçlar çerçevesinde yenilik yapma hamleleri, yeni bir devlet tasavvuru ihtiyacını doğurduğundan dönemin entelektüelleri düşünsel faaliyetlerini çoğunlukla bu yöne sevk etmişlerdir. Tanzimat'ın yeni bir yurttaş görüşünü imlemesi, modern olanın artık belirleyici olması, devleti Batı etkisinde dönüşümlere doğru yöneltmiş, Batı pratiklerinin bir muharriki konumunu modern Türk düşüncesi içerisinde Tanzimat'a yüklemiştir. Tanzimat, özellikle siyasetin felsefî bağlamda ele alınmasında etkin bir dönemece de gönderim yapar. Tanzimat'la ortaya çıkan meşrutiyet hamleleri kendi düşünürlerini de yaratır. Devletin ve toplumun Batı'daki gibi gelişmiş bir forma ihtiyaç duyduğunu benimseyenler ile bunun zıttı görüşleri gelenek çerçevesinde savunanlar, bazı ideolojik cephelere yönelirken devlet bir problematik halini alır. Özellikle II. Meşrutiyet itibarıyla öne çıkmaya başlayan kimi görüşler ideolojik bir forma sahip olarak daha sistemli hâle gelerek kendi düşünsel sınırlarını belirlerler. Hatta bu görüşlerin bir kısmı kendi savunucuları tarafından

çeşitli yayın organları aracılığıyla yaygınlaştırılır. Bir kısmı ise entelektüeller eliyle kurumsallaşarak ülkenin kimi yerlerinde şubeler açıp, halkı örgütleme amacını taşır. Önceleri entelektüel bir çevrede geliştirilen görüşler meşrutiyet tecrübesinin de verdiği bir durumla halka kadar inmeyi başarır. Halkın da desteğiyle kendi devlet ve toplum tasavvurları şekillenen entelektüel çevreler, belirli bir ideoloji etrafında biçimlendirdikleri görüşlerini tatbik etme yoluna yönelirler. Osmanlı Devleti'nin son yıllarında etkileri izlenebilecek ve sonrasında kurulan ulus-devletin de temel dinamiklerini oluşturan bu tür bazı görüşler yeni Cumhuriyet'in kurumsallaşmasının da en büyük katkı sağlayıcıları olmuşlardır.



KAYNAKÇA

- Abélès, Marc: **Devletin Antropolojisi**, Çev. Nazlı Ökten, Dipnot Yayınları, Ankara, 2012.
- Adıyeke, Nuri: “Osmanlı Millet Sistemine Dair Tartışmalar ve Siyasal Bir Uzlaşma Modeli Olarak Osmanlı Millet Sistemi”, **Yeni Türkiye**, S. 60, 2014, s. 1-13.
- Ağaoğlu, Ahmet: **Ben Neyim?-Gönülsüz Olmaz**, Can Sanat Yayınları, İstanbul, 2020.
- Ağaoğlu, Ahmet: **Üç Medeniyet**, Doğu Kitabevi, İstanbul, 2013.
- Akal, Cemal Bali: “Bir Devlet Kuramı İçin Giriş”, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 13-30.
- Akal, Cemal Bali: **İktidarın Üç Yüzü**, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 1998.
- Akçura, Yusuf: **Siyaset ve İktisat**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017.
- Akçura, Yusuf: **Muâsır Avrupa’da Siyâsî ve İctimâî Fikirler ve Fikrî Cereyanlar**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016.
- Akçura, Yusuf: **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2017.
- Aksanyar, Necati: “Türk Toplumunda Batıcılık Akımı”, **Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, S. 2, Haziran 1999, s. 229-244.
- Aktan, Coşkun Can: “Klasik Liberalizm, Neo-Liberalizm ve Libertarianizm”, **Amme İdaresi Dergisi**, C. XXVIII, S. 1, Mart 1995 S. 3-32.
- Arai, Masami: **Jön Türk Dönemi Türk Milliyetçiliği**, Çev. Tansel Demirel, İletişim Yayınları, İstanbul, 2016.
- Argunşah, Hülya: Millî Kimlik Oluşturmada Edebiyatın Rolü ve Ziya Gökalp”, **Türk Kimliğinin İnşası Bağlamında: Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay-Celaledin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 123-153.

- Arsal, Sadri Maksudi: **Milliyet Duygusunun Sosyolojik Esasları**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2018.
- Asad, Talal: **Seküler Çeviriler: Ulus-Devlet, Modern Benlik ve Hesapçı Akıl**, Çev. Ferit Burak Aydar, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2020.
- Aslan, Taner: “Osmanlı Aydınlarının Gözüyle Batılılaşma”, **Erdem İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi**, S. 55, 2009, s. 1-31.
- Atay, Falih Rıfkı: **Baş Veren İnkılapçı**, Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık, İstanbul, 1997.
- Aydın, M. Âkif: **Osmanlı Devleti’nde Hukuk ve Adalet**, Klasik Yayınları, İstanbul, 2020.
- Babanzade Ahmet Naim: **İslâm’da Dava-yı Kavmiyet**, Nûbihar Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- Balandier, George: **Siyasal Antropoloji**, Çev. Devrim Çetinkasap, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2010.
- Baudart, Anne: “Rönesans”, **Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yaratılması**, Çev. İsmail Yerguz, ed. Jacqueline Russ, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, s. 135-190.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2018.
- Berktaş, Fatmagül: **Politikanın Çağrısı**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bıçak, Ayhan: “Modern Devletin Oluşumu ve Sorunları”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 5, Mart 2004, s. 59-89.
- Bıçak, Ayhan: **Devlet Felsefesi**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2016.
- Bıçak, Ayhan: **Türk Düşüncesi 2: Kaygılar**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2010.
- Birand, Kamuran: **Aydınlanma Devri Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri**, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1955, Ankara, 1955.

- Bourdieu, Pierre: **Devlet Üzerine**, Çev. Aslı Sümer, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- Cassirer, Ernst: **Devlet Efsanesi**, Çev. Necla Arat, Remzi Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1984.
- Cin, Halil - Akyıldız, Gül: **Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni**, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1995.
- Çapçioğlu, İhsan - Akyüz, Niyazi: “Abdullah Cevdet’in Batılılaşmaya Sosyo-Dini Yaklaşımı”, **Journal of Analytic Divinity**, C.V, S. 3, Aralık 2021, s. 28-37.
- Demir, Fevzi: “İkinci Meşrutiyet Döneminde Hâkimiyet-i Milliye Kavramının Kullanılışı”, **Yeni Türkiye**, S. 46, 2002, s. 245-251.
- Doğan, Sedat: “Tanzimat Düşüncesinde Hürriyet Fikri”, **Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi**, S. 5, Temmuz 2016, s. 137-157.
- Duguit, Léon: “Egemenlik ve Özgürlük”, **Devlet Kuramı**, Çev. Didem Köse-Sedef Koç, der. Cemal Bali Akal, Ankara, Dost Kitabevi Yayınları, Temmuz 2000, 379-400.
- Engelhardt, Eduard Philippe: **Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye’nin Târih-i Islahatı 1826’dan 1882’ye**, haz. Erol Kılınç, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2017.
- Erasmus: **Deliliğe Övgü**, Çev. Ömer Şarlak, Ataç Yayınları, İstanbul, 2014.
- Eroğul, Cem: **Devlet Nedir?**, İmge Kitabevi Yayınları, İstanbul, 1990.
- Erol, Abdullah: **Bir Deifikasyon Öyküsü: Modern Devlet**, Endülüs Yayınları, İstanbul, 2020.
- Erol, Pelin Önder: “Modernite Projesinin Kökenleri, Dinamikleri ve Sonu”, **Sosyoloji Dergisi**, S. 32, 2016, s. 49-66.
- Ewald, Oskar: **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, Çev. Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.

- Ferry, Luc - Renault, Alain: **Siyaset Felsefesi**, Çev. Cenk Gürcan-Murat Erşen, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2015.
- Furet, François: **Devrim'in Yorumu: Fransız Devrimi'ne Üç Yaklaşım Biçimi**, Çev. Ahmet Kuyaş, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.
- Gasset, Jose Ortega Y: **Tarihsel Bunalım ve İnsan**, Çev. Neyire Gül Işık Metis Yayınları, İstanbul, 2015.
- Gasset, José Ortega Y: **Kitlelerin Ayaklanması**, Çev. Neyyire Gül Işık, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2014.
- Gökalp, Ziya: **Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016.
- Gökalp, Ziya: **Yeni Mecmua Yazıları**, Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2018.
- Gözler, Kemal: “‘Devlet’ Kelimesi Üzerine Bir Deneme”, **Türkiye Günlüğü**, S. 129, Kış 2017, s. 5-9.
- Guénon, René: **Modern Dünyanın Bunalımı**, Çev. Mahmut Kanık, Verka Yayınları, İstanbul, 1999.
- Günay, Ünver: “Gökalp, Millî Kimlik ve Din”, **Türk kimliğinin Yeniden İnşası Bağlamında: Ziya Gökalp**, ed. Ünver Günay-Celalettin Çelik, Kesit Yayınları, İstanbul, 2010, s. 9-58.
- Günenç, Mehmet: Mehmet Günenç, “Modern Özne Anlayışının Gerçeklik Sorunu”, **Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi**, S. 31, Eylül 2016, s. 51-64.
- Habermas, Jürgen: “Öteki” Olmak “Öteki”yle Yaşamak-Siyaset Kuramı Yazılarından Seçmeler, Çev. İlknur Aka, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2019.
- Habermas, Jürgen: **Kamusallığın Yapısal Dönüşümü**, Çev. Tanıl Bora – Mithat Sancar, İletişim Yayınları, İstanbul, 2018.
- Hallaq, Wael B.: **İmkânsız Devlet**, Çev. Aziz Hikmet, Babil Kitap, İstanbul, 2019.

- Hanioğlu, M. Şükrü: “Meşrutiyet”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C.XXIX., TDV Yayınları, Ankara, 2004, s. 388-393.
- Hanioğlu, Şükrü: “Osmanlıcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.V, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1389-1393.
- Hanioğlu, Şükrü: “Türkçülük”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.V, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1394-1399.
- Hanioğlu, Şükrü: **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, Üçdal Neşriyat, İstanbul, 1981.
- Heyd, Uriel: “Eski Osmanlı Hukukunda Kanun ve Şeriat”, Çev. Selâhaddin Eroğlu, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.XXVI, S. 1, 1984, s. 633-652.
- Hobsbawm, E. J.: **Sanayi ve İmparatorluk**, Çev. Abdullah Ersoy, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2018.
- Hobsbawm, Eric: **Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848**, Çev. Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2003.
- Humboldt, Wilhelm Von: **Devlet Faaliyetinin Sınırları**, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, Liberte Yayınları, Ankara, 2013.
- Israel, Jonathan: **Radikal Aydınlanma ve Modern Demokrasinin Kökenleri**, Çev. Ahmet Fethi Yıldırım, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.
- İnalcık, Halil: “Sened-i İttifak ve Gülhane Hatt-ı Hümayûnu”, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 89-110.
- İnalcık, Halil: **Rönesans Avrupası: Türkiye’nin Batı Medeniyeti İle Özdeşleşme Süreci**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.

- İslâm Ansiklopedisi “Said Halim Paşa”, (Çevrimiçi) <https://www.islamansiklopedisi.org.tr/said-halim-pasa>, 30 Ekim 2022.
- Jeanniere, Abel: “Modenite Nedir”, Çev. Nilgün Tatal, **Modernite Versus Postmodernite**, der. Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 111-114.
- Kant, Immanuel: “Aydınlanma nedir? Sorusuna Yanıt”, **Fikir Mimarları 2: Kant**, Çev. Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
- Kara, İsmail: **İslâmcıların Siyasi Görüşleri 1: Hilafet Ve Meşrutiyet**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2017.
- Kara, İsmail: **İslâmcıların Siyasi Görüşleri 2: Hürriyet-Müsavvat-Uhuvvet**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- Karal, Enver Ziya: “Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”, **Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu**, ed. Halil İnalcık-Mehmet Seyitdanlıoğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2019, s. 111-132.
- Kardeş, M. Ertan: **Schmitt’le Birlikte Schmitt’e Karşı: Politik Felsefe Açısından Carl Schmitt ve Düşüncesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2015.
- Karpat, Kemal H.: **Osmanlı’da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri**, Timaş Yayınları, İstanbul 2017.
- Kayalı, Kurtuluş: “Said Halim Paşa”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.V, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1304-1306.
- Kedourie, Elie: **Avrupada Milliyetçilik**, Çev. M. Halûk Timurtaş, Milli Eğitim Basımevi, Ankara, 1971.
- Kemal, Namık: **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri 1**, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2019.
- Kemal, Namık: **Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi 1**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.

- Kemal, Namık: **Sürgünde Muhalefet: Namık Kemal’in Hürriyet Gazetesi 2**, Vakıfbank Kültür Yayınları, İstanbul, 2019.
- Kılıçbay, Mehmet Ali: “Osmanlı Aydını”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 55-60.
- Kubbealtı Lugatı: “Terakkî”, (Çevrimiçi) <https://www.lugatim.com/s/terakki>, 9 Kasım 2022.
- Kushner, David: **Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu**, Çev. Zeki Doğan, Fener Yayınları, İstanbul, 1998.
- Küçükalp, Derda: Jürgen Habermas / Siyaset Felsefesinde Araçsal Aklın Eleştirisi”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 4: Yirminci Yüzyıl Düşüncesi**, ed. Şamil Öçal, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 515-534.
- Le Bon, Gustave: **Kitleler Psikolojisi**, Çev. Hasan Can, Tutku Yayınevi, İstanbul, 2014.
- Lewis, Bernard: **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1993.
- Mairet, Gérard: Padovalı Marsilius’dan Louis XIV’e Laik Devletin Oluşumu”, Çev. Cemal Bali Akal, **Devlet Kuramı**, der. Cemal Bali Akal, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2000, s. 215-242.
- Mardin, Şerif: “İslâmcılık”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.V, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 1400-1404.
- Mardin, Şerif: “Tanzimat ve Aydınlar”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 46-54.
- Mardin, Şerif: **Türk Modernleşmesi**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2014.
- Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, İletişim Yayınları, İstanbul, 2021.
- Mill, John Stuart: **Özgürlük Üzerine**, Çev. Berkay Tartıcı, Kutu Yayınları, İstanbul, 2019.

- Mirandola, Pico Della: **İnsanın Değeri Üzerine Söylev Ya da Rönesansın Manifestosu**, Çev. Levent Özşar, Biblos Yayınevi, İstanbul, 2020.
- Mosca, Gaetano: **Siyasî Doktrinler Tarihi: Eski Çağ'dan Zamanımıza Kadar**, Çev. Semih Tiryakioğlu, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2019.
- Nal, Sabahattin: “Namık Kemal’in Devlet Kuramı ve Devletin Sürekliliğini Sağlayacak Yönetim Biçimi”, **İnönü Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.X, S. 2, 2010, s. 633-649.
- Oppenheimer, Franz: **Devlet**, Çev. Alâeddin Şenel-Yavuz Sabuncu, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2005.
- Ortaylı, İlber: “Osmanlı Devleti ve Meşrutiyet”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.IV, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 953-960.
- Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, Kronik Kitap, İstanbul, 2018.
- Özel, İsmet: “Tanzimat’ın Getirdiği Aydın”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, S. 61-66.
- Özkazanç, Alev: “Devletin Örgütlenmesi”, **Siyaset: Kavramlar-Kurumlar-Süreçler**, ed. Yüksel Taşkın, İletişim Yayınları, İstanbul, 2017, s. 139-170.
- Özkırımlı, Umut: **Milliyetçilik Kuramları: Eleştirel Bir Bakış**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2016.
- Paz, Octavia: “Şiir ve Modernite”, **Modernite Versus Postmodernite**, Çev. Nilgün Tural, der. Mehmet Küçük, Say Yayınları, İstanbul, 2018, s. 207-227.
- Poggi, Gianfranco: **Devlet: Doğası, Gelişimi ve Geleceği**, Çev. Aysun Babacan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2016.
- Renan, Ernest: **Ulus Nedir?**, Çev. Gökçe Yavaş, Pinhan Yayıncılık, İstanbul, 2016.

- Rousseau, Jean-Jacques: **Toplum Sözleşmesi**, Çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2013.
- Russ, Jacqueline: “Önsöz”, **Felsefe Tarihi 2: Modern Dünyanın Yarattılması**, Çev. İsmail Yerguz, ed. Jacqueline Russ, İletişim Yayınları, İstanbul, 2020, S. 7-12.
- Russ, Jacqueline: **Avrupa Düşüncesinin Serüveni**, Çev. Özcan Doğan, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2014.
- Sakal, Fahri: **Ağaoğlu Ahmed Bey**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1999.
- Saygılı, Abdurrahman: “Modern Devlet’in Çıplak Sureti”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.LIX, S. 1, 2010, s. 61-97.
- Schmitt, Carl: **Siyasi İlahiyat**, Çev. Emre Zeybekoğlu, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2005.
- Skinner, Quentin: **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri 1: Rönesans**, Çev. Eren Buğlalılar-Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2014.
- Skinner, Quentin: **Modern Siyasal Düşüncenin Temelleri 2: Reform**, Çev. Eren Buğlalılar, Barış Yıldırım, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2016.
- Strayer, Joseph R.: **Modern Devletin Kökenleri**, Çev. Eraslan Candan, Say Yayınları, İstanbul, 2020.
- Şabanov, F.: “Osmanlı İmparatorluğunda Hükümdarlığın Hukukî Esasları”, **VI. Türk Tarih Kongresi: Kongreye Sunulan Bildiriler**, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1967, s. 428-430.
- Şekerci, Ahmet Erhan: “Aydınlanmanın Ulusal Karakteri Üzerine Analitik Bir Deneme”, **Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni 3: Yeniçağ Düşüncesi**, ed. Ahmet Erhan Şekerci, İnsan Yayınları, İstanbul, 2015, s. 153-212.
- Şen, Murat: “Osmanlı Hukukunun Yapısı”, **Yeni Türkiye**, S. 31, 2000, s. 686-698.

- Şenel, Alâeddin: **Siyasal Düşünceler Tarihi: Tarihöncesinde İlkçağda Ortaçağda ve Yeniçağda Toplum ve Siyasal Düşünüş**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2011.
- Şeyhun, Ahmet: “Said Halim Paşa’ya Göre Osmanlı’da Siyasi Buhranın Nedenleri”, **Said Halim Paşa Kitabı: Osmanlı Sadrazamı ve Düşünür**, Haz. Asım Öz, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, İstanbul, 2021, s. 315-322.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi: **XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi**, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010.
- Taylor, Charles: **Modernliğin Sıkıntıları**, Çev. Uğur Canbilen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2020.
- Timuçin, Afşar: **Düşünce Tarihi 2: Gerçekçi Düşüncenin Gelişimi**, Bulut Yayınları, İstanbul, 2012.
- Toku, Neşet: “Klasik ve Modern Devlet”, **Hukuk Felsefesi ve Sosyolojisi Arkivi**, XXIV. Kitap, İstanbul Barosu Yayınları, İstanbul, 2012, s. 218-223.
- Tunaya, Tarık Zafer: “1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye’de Anayasa Geleneği”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.I, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 27-39.
- Tunaya, Tarık Zafer: **Türkiyenin Siyasî Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, Yedigün Matbaası, İstanbul, 1960.
- Turhan, Mümtaz: **Garplılaşmanın Neresindeyiz**, Altınordu Yayınları, Ankara, 2015.
- Türkçe Etimoloji Sözlüğü: “Modern”, (Çevrimiçi) <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/modern>, 14 Ekim 2021.
- Türkçe Etimoloji Sözlüğü: “Rönesans”, (Çevrimiçi) <https://www.etimolojiturkce.com/kelime/ronesans>, 18 Ekim 2021.

- Türkçe Etimoloji Sözlüğü: “Teori”, (Çevrimiçi)
<https://www.etimolojiturkce.com/kelime/teori>, 22 Ekim 2021.
- Uslu, Ateş: **Siyasal Düşünceler Tarihine Giriş**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2017.
- Üçok, Coşkun: “Tanzimat’tan Önce Osmanlı Devleti’nde Hukuk”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, İletişim Yayınları, C.II, İstanbul, 1985, s. 574-576.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2018.
- Yalçın, Hüseyin Cahit: **Tanıdıklarım**, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2020.
- Yayla, Yıldızhan: “Osmanlı Devleti’nde Meşrutiyet Kavramı”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C.IV, İletişim Yayınları, İstanbul, 1985, s. 948-952.