

T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI



TÜRK SİYASAL HAYATINDA İKİ MODERNİST:
PRENS SABAHADDİN VE AHMED RIZA'NIN
SİYASİ FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖMER KORKMAZ

TEZ DANIŞMANI
DOÇ. DR. SENEM KURT TOPUZ

BOLU, OCAK – 2021

KABUL VE ONAY SAYFASI

Ömer KORKMAZ tarafından hazırlanan “**TÜRK SİYASAL HAYATINDA İKİ MODERNİST: PRENS SABAHADDİN VE AHMED RIZA’NIN SİYASİ FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI**” adlı tez çalışması jürimiz tarafından Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı’nda Yüksek Lisans Tezi olarak oy birliğiyle kabul edilmiştir.
25/01/2021

Jüri Üyeleri

İmza

Danışman
Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Üye
Doç. Dr. Mustafa ALTUNOĞLU
Anadolu Üniversitesi

.....

Üye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ARI
Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi

.....

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Osman GÖRÜR
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdürü

ETİK BEYAN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Tez Yazım Kurallarına uygun olarak hazırladığım bu tez çalışmada;

- Tez içinde sunduğum verileri, bilgileri ve dokümanları akademik ve etik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi,
- Tüm bilgi, belge, değerlendirme ve sonuçları bilimsel etik ve ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu,
- Tez çalışmada yararlandığım eserlerin tümüne uygun atıfta bulunarak kaynak gösterdiğimi,
- Kullanılan verilerde herhangi bir değişiklik yapmadığımı,
- Bu tezde sunduğum çalışmanın özgün olduğunu bildirir,

aksi bir durumda aleyhime doğabilecek tüm hak kayıplarını kabullendiğimi beyan ederim.

.....
Ömer KORKMAZ

ÖZET

TÜRK SİYASAL HAYATINDA İKİ MODERNİST: PRENS SABAHADDİN VE AHMED RIZA'NIN SİYASİ FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

ÖMER KORKMAZ

BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI

(TEZ DANIŞMANI: DOÇ. DR. SENEM KURT TOPUZ)

BOLU, OCAK - 2021

viii + 176 Sayfa

Batı toplumlarının kendi iç dinamikleri ve tarihsel koşulları çerçevesinde gerçekleşen toplumsal değişim modernite olarak adlandırılmaktadır. Bu değişimin sonucunda ortaya çıkan maddi güç ile birlikte Batılı toplumlar dünyanın geri kalan toplumları üzerinde bir hegemonya tesis etmiştir. Modernleşen Batı ile karşılaşan ilk toplumlardan biri Osmanlı toplumu olmuştur. Teknik alanda Batı'nın gerisinde kalan Osmanlı İmparatorluğu savaşlarda aldığı yenilgiler sonucu toprak kayıpları yaşamaya başlamıştır. Aynı zamanda küresel ekonomiye eklemlenen Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı alt yapısal değişimler başka problemleri de meydana getirmiştir. Tüm bu sorunlar Osmanlı seçkinlerini “devletin nasıl kurtulacağı?” sorusuna/sorununa çözüm yolları aramaya sevk etmiştir. Bunun sonucunda seçkinler Batı'da ortaya çıkmış olan toplumsal sorunların çözümü için ortaya atılmış fikirleri Osmanlı toplumunun/devletinin sorunlarının çözümü için kullanmaya çalışmışlardır.

Türk siyasal hayatındaki genel anlatı; Osmanlı seçkinleri arasında 1902 Birinci Jön Türk Kongresi'nde milliyetçi, pozitivist, merkeziyetçi Ahmed Rıza Bey'in liderliğini yaptığı kanat ile liberal, kozmopolit, adem-i merkeziyetçi Prens Sabahaddin Bey'in liderliğini yaptığı kanat şeklinde iki blokun ortaya çıktığı yönündedir. İttihat Terakki Cemiyeti ve daha sonra Cumhuriyet Halk Fırkası ve Partisi Ahmed Rıza Bey'in fikirlerini takip ederken Ahrar Fırkası, Demokrat Parti ve Adalet Partisi gibi partilerin Sabahaddin Bey'in fikirlerinin izinden gittiği iddia edilmektedir. Bu çalışmada bu iki siyasi aktörün fikirleri ikincil kaynakların işaret ettiği birincil kaynaklar taranarak ve genel anlatıdaki temel ayrışma noktalarıyla sınırlandırılarak detaylı olarak karşılaştırılmıştır.

ANAHTAR KELİMELEER: Modernleşme, Jön Türkler, Ahmed Rıza, Prens Sabahaddin

ABSTRACT

TWO MODERNISTS IN TURKISH POLITICAL LIFE: A COMPARISON OF PRINCE SABAHADDIN AND AHMED RIZA’S POLITICAL THOUGHTS

MSC THESIS

ÖMER KORKMAZ

INSTITUTE OF GRADUATE STUDIES

BOLU ABANT İZZET BAYSAL UNIVERSITY

DEPARTMENT OF PUBLIC ADMINISTRATION

(SUPERVISOR: ASSOC. PROF. DR. SENEM KURT TOPUZ)

BOLU, JANUARY - 2021

viii + 176 Pages

Social changes framed around the internal dynamics and historical circumstances of the West are termed as modernity. The material power rising as a result of these changes has triggered the West to establish a hegemony over the rest of the societies around the world. One of the first societies to face the modern West is the Ottoman society. The Ottoman Empire started to technically fall behind the West as a result of the losses due to military defeats. Meanwhile, the infrastructural changes experienced by the Ottoman Empire, which were attached to the global economy, created other problems. All these problems impelled the Ottoman elites to interrogate the question/problem of “how to save the state”. As a result, ideas put forward to solve the social problems which had emerged in the West were tried to be used by the elites for the problems of the Ottoman society / state.

General narrative in Turkish political life states that two blocs emerged from the First Young Turk Congress in 1902; one of them is a wing led by the nationalist, positivist, and centralist Ahmed Rıza Bey and the other is a wing led by the liberal, cosmopolitan, and decentralized Prince Sabahaddin Bey. It is generally claimed that parties such as the Ahrar Party, the Democrat Party, and the Justice Party followed Sabahaddin Bey’s ideas; while the Committee of Union and Progress and later on the Republican People’s Party traced the position of Ahmed Rıza Bey. In this study, the primary sources referenced by the secondary sources were scanned in order to compare the ideas of these two political actors and to frame the scope around the main divergence points in the general narrative.

KEYWORDS: Modernization, Young Turks, Ahmed Rıza, Prince Sabahaddin

İÇİNDEKİLER

	<u>Sayfa</u>
KABUL VE ONAY SAYFASI	ii
ETİK BEYAN.....	iii
ÖZET.....	iv
ABSTRACT	v
İÇİNDEKİLER	vi
TEŞEKKÜR	viii
GİRİŞ	1
BİRİNCİ BÖLÜM.....	8
1. OSMANLI MODERNLEŞMESİ.....	8
1.1. Toplumsal Değişim	8
1.2. Modernite	10
1.3. Batı-Dışı Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Modernleşmesi	22
1.4. Osmanlı Modernleşmesinin Temel Nedenleri ve Özellikleri	26
1.4.1. Askeri Alandaki Başarısızlıklar ve Ekonomik Nedenler	29
1.4.2. Ekonomik Nedenler	33
1.4.3. İç ve Dış Baskılar	39
1.5. Osmanlı Modernleşmesinin Aktörleri	45
1.5.1.Modernleşmenin Aktörü ve Nesnesi: Devlet	45
1.5.2.Osmanlı Aydınları/Seçkinleri.....	48
1.5.2.1. Bürokratik Kadrolar	50
İKİNCİ BÖLÜM	56
2. II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ VE MUHALEFET	56
2.1. Sivil Aydınlar/Yeni Osmanlılar.....	56
2.2. Abdülhamid Dönemi Krizler ve Politikalar	65
2.3. Muhalefetin Ortaya Çıkışı Jön Türkler	80
2.4. İttihat ve Terakki Cemiyeti.....	89
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	95
3. PRENS SABAHADDİN VE AHMED RIZA BEY'İN FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI.....	95
3.1. Prens Sabahaddin	95
3.1.1 Prens Sabahaddin Bey'in Hayatı.....	95
3.1.2. Le Play ve Sience Sociale (Sosyal Bilim) Ekolü	97
3.1.3. Muhafazakar Bir Liberal	100
3.2. Ahmed Rıza Bey	105
3.2.1. Ahmed Rıza Bey'in Hayatı	106
3.2.2. Auguste Comte ve Pozitivizm.....	113
3.2.3. Pozitivist Bir Milliyetçi.....	117
3.3. Prens Sabahaddin ve Ahmed Rıza Bey'in Fikirlerinin Karşılaştırılması	121
3.3.1. Merkezîyetçilik/Adem-i Merkezîyetçilik Üzerine	121
3.3.2. Bireycilik/Toplumculuk	131
3.3.3. Batı'ya ve Modernleşmeye Yaklaşımları.....	136

3.3.4. Milliyetçilik Üzerine	144
3.3.5 İktisadi Hayata Dair Görüşleri	148
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME	155
KAYNAKLAR	166
ÖZ GEÇMİŞ	175
ORİJİNALLİK RAPORU	176



TEŞEKKÜR

Bu çalışma Türk siyasal hayatındaki önemli dönüm noktalarından biri sayılan 1902 Birinci Jön Türk Kongresi'nin taraflarından Ahmed Rıza Bey ve Prens Sabahaddin Bey'in fikirlerini genel tarihsel anlatıdaki şekliyle karşılaştırmaktadır. Bunu yaparken ikincil kaynakların işaret ettiği birincil kaynaklar taranarak ve karşılaştırılarak eksiklikler, çelişkiler ve genellemeler tespit edilmeye çalışılmaktadır.

Bu çalışmanın yapılabilmesinde beni konu seçimi hususunda kısıtlamayan ve merak ettiğim konuyu araştırmam konusunda teşvik eden, çalışma boyunca bana rehberlik eden değerli danışmanım sayın Doç. Dr. Senem KURT TOPUZ'a, konuyla alakalı bilgi birikimini ve deneyimini benimle paylaşan değerli hocam sayın Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ERTAN hocama, Ahmed Rıza Bey'in fikirleri ile ilgili bana yol ve kaynak gösteren sayın Dr. Öğr. Üyesi Erdem SÖNMEZ'e, tezimi dikkatle ve sabırla okuyarak değerli görüşlerini paylaşan Arş. Gör. Sayın Elmashan GÖKESAOĞLU'na teşekkürlerimi sunarım. Kaynaklara erişim noktasında bu pandemi sürecinde yardımcı olan İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kütüphanesi çalışanlarından Metin TEKDEN'e emekleri için çok teşekkür ederim.

Eğitim hayatım boyunca maddi ve manevi desteklerini sürekli hissettiğim annem Fatma ve babam Zekerriyya KORKMAZ'a ve kardeşlerim Büşra ve Tuğba KORKMAZ'a şükranlarımı sunarım. Son olarak bu süreçte yanımda olan ve beni çalışmam boyunca destekleyen kıymetli eşim Zeynep KORKMAZ'a teşekkür ederim.

GİRİŞ

Dünyadaki canlı veya cansız varlıkların zaman içerisinde kaçınılmaz olarak yaşamış oldukları değişim olgusu insanların oluşturduğu toplumlar için de geçerlidir. Toplumlar da tarih boyunca çeşitli etkenler ve sebeplere bağlı olarak az veya çok değişim yaşamış, değişimi gerçekleştiremeyen toplumlar ise tarih sahnesinden silinmiştir. Yaklaşık üç yüzyıldır devam eden modernleşme süreci ise; bahsi geçen değişim ve ilerlemenin en güçlü örneklerinden olmuştur.

İlk olarak Batı ve Güney Avrupa toplumlarının kendi iç dinamikleri ve tarihsel koşulları içerisinde ortaya çıkan modernite teknolojinin, ulaşım imkânlarının gelişmesi ve sömürgecilik faaliyetlerinin artmasıyla birlikte küreselleşmiş, dünyadaki diğer toplumlara da ihraç edilmiştir. Bu fenomenle ilk karşılaşan toplumların başında Osmanlı toplumu gelmektedir. Bu karşılaşma sonucunda gerek alt yapısal gerek üst yapısal değişimler ortaya çıkmıştır. Küresel dünya ekonomisi ile entegre olmaya başlayan imparatorluk içerisindeki klasik toplumsal ve iktisadi düzenin bozulması, teknolojik olarak Osmanlı ordusuna üstünlük sağlayan Avrupa devletleri karşısında alınan ağır yenilgiler Osmanlı seçkinlerini çeşitli çareler aramaya yöneltmiştir. Bu çareler ilk olarak geleneksel toplumların genelinde olduğu gibi Osmanlı toplumunun geçmişinde yani imparatorluğun altın çağını yaşadığına inanılan dönemlerde aranmış, bunun sonuç vermemesi ile birlikte Avrupa'dan teknoloji ve çeşitli kurumların ithaline başlanmıştır. Özellikle askeri alanda başlayan bu ithal etme süreci kısa zamanda siyasal, ekonomik ve toplumsal veçheleri ile başka boyutlar kazanmıştır. İktisadi hayata satmak için üretim, özel mülkiyet, serbest ticaret gibi liberal ekonomik kavramlar dâhil olurken siyasal alanda da milliyetçilik, liberalizm, pozitivizm, anayasacılık gibi Avrupa'da doğmuş çeşitli akımlar ortaya çıkmıştır.

Devletin Avrupa karşısında sürekli gerilemesi, dağılmaya başlaması, çevre ve yarı sömürge haline gelmesi gibi sebepler Osmanlı seçkinlerini “devlet nasıl kurtulur?” sorusu/sorunu için çeşitli reçeteleri aramaya yöneltmiştir. Osmanlı'nın parçalanmaya başladığı ve hem içeride hem dışarıda meşruiyet krizi yaşadığı dönemde bu seçkinler toplumsal birliği ve mobilizasyonu sağlayacak, devletin meşruiyet krizini çözüme kavuşturacak çeşitli reform paketleri sunmuşlardır. Bu seçkinlerin geneli için çözüm hukuksal ve idari reformlarla sınırlı kalmıştır. Bir

anayasal ve meşruti rejimin kurulması ve modern anlamda devlet yapılanması Osmanlı'nın içerdeki meşruiyetini farklı unsurlara temsil hakkını vererek sağlarken, dışarıda ise gerçekleştirilen reformlarla birlikte Büyük Devletlerin arasında yer alarak dışarıdaki krizi çözüme kavuşturmaya çalışmışlardır. Bununla birlikte Osmanlı seçkinleri homojen bir grup olmadığı gibi çözüm önerileri de birbirinden farklıdır. Osmanlı'nın kurtuluşu için sunulan “bilimsel reçetelerin” farklılaşması farklı ekolleri de gündeme getirmiştir. Böylelikle Avrupa modernitesinin getirdiği -kendi tarihsel ve toplumsal sorunlarına karşı üretilen- çözüm önerilerinin Osmanlı'ya adaptasyonu başlamıştır.

Tanzimat bürokratlarının geleneksel bürokrasiden ayrılması, Tanzimat bürokratlarından Yeni Osmanlıların farklılaşması gibi çeşitli yol ayrımları Osmanlı modernleşmesi sürecinde gerçekleşmiştir. Genel Türk siyasal tarihi anlatımında, II. Abdülhamid rejimine nasıl muhalefet edilmesi ve devletin nasıl kurtarılması konusunda, Osmanlı seçkinleri arasındaki temel ayrışma noktası olarak 1902 yılındaki Birinci Jön Türk Kongresi işaret edilmektedir. Bu kırılma sadece dönemin siyasal yapısını değil; takip eden kuşakların, örneğin Cumhuriyet Türkiye'sinin siyasal yapısını da şekillendirmiştir. Sonraki dönemde iktidar ve muhalefet kadrolarının ve söylemlerinin belirlendiği ayrışmanın tarafları; Ahmed Rıza Bey ve onun liderlik ettiği İttihat ve Terakki Cemiyeti ile Sabahaddin Bey ve daha sonra kuruluşunu sağladığı Teşebbüsü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'dir. 1902 kongresindeki ayrımın tarafları kategorize edilirken birinci grup kongrede azınlıkta olan adem-i müdahaleci, merkeziyetçi, pozitivist, dayanışmacı, milliyetçi, otoriter, kamucu Ahmed Rıza Bey ve İttihat Terakki Cemiyeti şeklinde sunulmaktadır. İkinci grup, çoğunluk grubu ise adem-i merkeziyetçi, liberal, kozmopolit Prens Sabahaddin ve Teşebbüsü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti olarak sınıflandırılmaktadır. Birinci grup 1908 devriminden sonra iktidara gelen ve daha sonra genç Cumhuriyet'in seçkinlerinin fikri alt yapısını hazırlayanlar olarak zikredilirken ikinci grup bu kadrolara muhalif partilerin temel argümanlarını dillendiren grup şeklinde gruplandırılmaktadır.

Bu çalışmanın temel sorusu; “Neden Ahmed Rıza Bey'in pozitivist, otoriter, merkeziyetçi fikirleri Jön Türkler ve sonraki Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca benimsenirken Sabahaddin Bey'in fikirleri, yalnızca muhalefette kalmış ve rağbet görmemiştir?” sorusunun uyandırdığı merak üzerine “Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirleri nelerdir?” şeklindedir. Genel tarihsel

anlatıda Ahmed Rıza Bey'in fikirleri liderliğini üstlendiği İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından benimsenmiş, iktidarları döneminde uygulama alanı bulmuştur. Daha sonra genç Cumhuriyet'in kurucu liderleri bu fikirlere dayanarak devletin genel ideolojisini belirlemişlerdir. Diğer tarafta ise Ahrar Partisi ile başlayan ve bu fikirlere ve uygulamalara muhalif olan kanat Sabahaddin Bey'in fikirlerinden etkilenmiştir. Fakat araştırmanın boyutları derinleştikçe her iki siyasi aktörün siyasal fikirlerinin karşılaştırılmasının yanı sıra “Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirlerinin genel anlatısının ve karşılaştırılmasının ne kadarı genellemelere ne kadarı kendi eserlerine dayanmaktadır?”, “Genel tarihsel anlatı yani ikincil kaynakların anlatısı ne kadar birincil kaynaklara dayanmaktadır? Liberal, otoriter, kozmopolit veya milliyetçi şeklindeki genel kalıplara bu iki Jön Türk liderinin fikirleri ne kadar oturmaktadır?” şeklindeki soruların eklenmesi ihtiyacı duyulmuştur. Çalışmanın temel amacından sapmadan bu sorulara da cevap aranmaya çalışılacaktır.

Bu çalışmanın temel varsayımı Ahmed Rıza Bey'e atfedilen fikirleri tarihsel koşullara, Osmanlı'nın kültürel kodlarına ve siyasal anlayışına Osmanlı-Türk seçkinleri tarafından daha uygun bulunurken Sabahaddin Bey'in fikirlerinin dağılmakta olan imparatorluğun ihtiyaçlarına, o günün şartlarına ve Osmanlı siyasal kültürüne uygun bulunmadığı şeklindedir. Her iki siyasi figürün de doğrudan dönemin günlük siyasetinin içerisinde yer alması, dönemin tarihsel koşullarının hızlı bir şekilde değişiyor olması ve Avrupa'dan aldıkları fikirlerin Osmanlı gerçekliği ile tam örtüşmemiş olması gibi sebeplerle fikirlerinde bazı çelişkiler ve eksiklikler ortaya çıkmıştır.

Bu araştırmanın kapsamı Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in siyasal fikirleri ve bu fikirlerin oluşmasında etken olan tarihsel süreçlerdir. Bu süreçler; fikirlerini aldıkları Avrupa modernleşmesi, içerisinde yaşamış oldukları Osmanlı devletinin modernleşme süreci ve yine içerisinde bulundukları tarihsel, konjonktürel durumlar şeklinde kategorize edilebilir. Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in yazılarının Fransızca ve Osmanlıca metinler olması ve özellikle Ahmed Rıza Bey'in yazdığı yazıların tamamına ulaşmanın ve ulaşılan yazıların çevirilerini yapmanın çalışmanın kısıtlı zamanı içerisinde mümkün olamayacağı için ikincil kaynakların işaret ettiği birincil kaynaklar çalışmanın kapsamını belirlemiştir.

Bu çalışma kapsamında yukarıda bahsedilen Türk siyasal hayatındaki ikili kamplaşmanın kökenine inilmek suretiyle tarihsel arka planının ve bu kampların liderleri ve ideologları olarak görülen Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirlerinin, ulaşılabilen kendi eserlerinden incelenmesi ve karşılaştırmaya konu olan fikirlerin analiz edilmesi hedeflenmiştir. Her iki siyasal figürün fikirlerinin dayandıkları temeller ve bu temeller ile kendi fikirlerinin arasındaki tutarlılıklar incelenmiştir. Bu kamplaşmaya dair genellemelerin sorgulanmasına ve her iki siyasi figürün fikirlerinin birbirinden ayrıldığı ve benzeştiği noktaların tespit edilmesine çalışılmıştır.

Ahmed Rıza Bey ile Sabahaddin Bey'in fikirlerini doğrudan kendi metinleri üzerinden karşılaştıran detaylı Türkçe bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bununla birlikte Türk modernleşmesini ve siyasal hayatını Osmanlı'dan itibaren ele alan neredeyse bütün çalışmalarda Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirleriyle ilgili özet bir karşılaştırma sunulmuştur. Buna ek olarak iki Jön Türk liderinin fikirlerini ayrı ayrı ve detaylı olarak ele alan çalışmalar mevcuttur. Tüm çalışmaların burada zikredilmesi mümkün olmadığından kısaca bazı temel başvuru kaynaklarına değinilmesi gerekmektedir.

Sabahaddin Bey ile ilgi çokça esere rastlamak mümkündür. Özellikle 90'lı yıllarda tekrar gündeme gelen merkeziyet, yerinden yönetim, özerklik tartışmaları doğal olarak Sabahaddin Bey'in eserlerinin tekrar incelenmesini zorunlu kılmıştır. Bu çalışma kapsamında Ulusal YÖK Tez merkezindeki tezlerin birçoğu taranmıştır. Bunlara ek olarak temel başvuru kaynağı olarak iki eseri zikretmek gerekmektedir. Mehmet Öznur Alkan'ın hazırladığı ve Sabahaddin Bey'in yazılı eserlerinin Latin harfleriyle fakat günümüz Türkçesine çevirmeden sunduğu Prens Sabahaddin Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne Bütün Eserleri (2007) adlı kitap temel kaynak olarak kullanılmıştır. Aynı şekilde Ahmet Zeki İZGÖER'in hazırladığı ve Sabahaddin Bey'in yazılarının Latin harfleriyle birlikte günümüz Türkçesine uygun şekilde sunulduğu İttihat ve Terakki'ye açık Mektuplar Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzahlar (2018) adlı kitap temel başvuru kaynağı olarak kullanılmıştır.

Belirtilmesi gerekir ki Sabahaddin Bey'in bütün eserlerine yukarıda zikredilen çalışmalar ile ulaşılabilirken Ahmed Rıza Bey'in özellikle Meşveret ve Fransızca ekindeki birçok yazısına ulaşmakta problem yaşanmıştır. Ahmed Rıza Bey ile ilgili olarak temel eserler öncelikle kendi yazmış olduğu kitap, anı,

layiha ve gazete yazıları olmuştur. Ergun GÖZE'nin çevirisini yaptığı Batının Politik Ahlaksızlığı (2015) kitabı, Mustafa GÜNDÜZ ve Musa BARDAK'ın hazırladıkları ve üç risalesinin toplandığı Ahmed Rıza Bey ve Vazife ve Mesuliyet Eserleri adlı kitap burada zikredilmesi gerekmektedir. Sultan II. Abdülhamid'e yazdığı layihalardan birincisi (1312), Haluk Y. Şehsuvaroğlu'nun gazete dizisi şeklinde yayınladığı anılara ek olarak Arba (1980) ve Örgün (2009) yayınevlerinin yayınladığı anıları, Meşveret'teki ve Fransızca eki olan Mechveret Supplement Français'deki ulaşılabilen yazıları yararlanılan temel kaynaklardır.

Sayılan eserler dışında her iki ismi ayrı ayrı farklı yönleriyle ele alan çalışmalardan da yararlanılmıştır.

Bu çalışma, Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirlerinin karşılaştırmalı detaylı bir incelemesi olarak Türkçe yazılmış ilk tez çalışmasıdır. Her iki siyasi figürü ayrı ayrı ele alan ve farklı yönlerini çalışan veya her ikisinin belirli bir konu üzerindeki (örneğin merkezîyet/adem-i merkezîyet üzerine) fikirlerini karşılaştıran bazı çalışmalar (Erkan, 2019; Çelik 2018) söz konusu olmakla birlikte, her ikisini doğrudan, birincil kaynaklardan ve detaylı olarak karşılaştıran Türkçe çalışmaya rastlanmamıştır. Bu bağlamda her iki Jön Türk'ün fikirlerinin, ulaşılabilen birincil kaynaklar üzerinden, yukarıda zikredilmiş olan temel ayrışma öğelerinin sınırlandırmasıyla analizi gerçekleştirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmada Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey ile ilgili ulaşılabilen ikincil kaynaklar derinlemesine incelenmiş, bu kaynakların atıf yaptığı birincil kaynaklara ulaşılmaya çalışılmıştır. Birincil kaynaklardan edinilen bilgiler ile ikincil kaynaklar sorgulanmış, birincil kaynaklar ile ikincil kaynaklar arasındaki boşluklar doldurulmaya çalışılmış, benzerlikler ve çelişkiler ortaya konularak iki Jön Türk liderinin fikirleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmiştir.

Çalışma üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde modernite ve modernleşme kavramlarına değinildikten sonra modernleşmenin Osmanlı'daki tezahürlerine, bu modernleşme sürecini ortaya çıkartan neden ve etkenlere, Osmanlı modernleşmesinin Batı modernitesinden varsa farklı ve benzer yanlarına değinilecektir. Osmanlı toplumunun geçirmiş olduğu alt yapısal ve üst yapısal değişimlere kısaca değinildikten sonra Osmanlı seçkinlerinin bu modernleşme sürecindeki etkileri tartışılacaktır. Bu seçkinlerin klasik dönemden modernleşme

sürecine doğru geçirdikleri değişim ve dönüşüm, kendi iç çatışmaları ve bölünmelerine değinilmiştir.

İkinci bölüm Osmanlı'da seçkinler arasında ortaya çıkan ilk örgütlü, modern ve sivil muhalefet hareketi olarak Yeni Osmanlıların analizi ile başlayacaktır. Kendisinden sonra gelecek kuşağı etkileyen Yeni Osmanlılardan sonra Sultan II. Abdülhamid dönemi krizleri ve politikaları incelenecek, Türk modernleşmesindeki yeri incelenecektir. Bu dönemde ortaya çıkan krizler sonucu neşet eden ve Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in de içinde bulundukları Jön Türk hareketine değinilecektir. Jön Türkler homojen olmayan, birbirinden farklı fikir ve statüdeki insanları barındıran yapısı ve bu grubun içindeki temel ayrışma noktası olarak görülen 1902 Jön Türk Kongresi bu bölümde değerlendirilecektir. Bu ayrışmalardan bir tarafı temsil eden ve 1908 devriminden sonra iktidara yürüyen İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin yapısına ve tarih içerisinde yaşadığı kırılmalar ve değişimlere ayrı bir başlık altında değinilmiştir.

Üçüncü Bölümde Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in hayatları kısaca incelendikten sonra mensubu oldukları ekollerin görüşlerine çalışma bağlamı da gözetilerek yer verilmiştir. Yine bu bölümde Ahmed Rıza ve Sabahaddin Bey'in fikirlerinin genel anlatısı sorgulanmıştır. Ahmed Rıza Bey'in pozitivizmi ve milliyetçiliği ile Sabahaddin Bey'in liberalliği ve muhafazakârlığı incelenmiştir. Son olarak bu iki siyasal aktörün fikirleri beş ana başlık altında incelenmiştir.

Bunlardan ilki ve kamplaşmanın en çok vurgu yapılan ayrışma noktası merkezîyetçilik ve adem-i merkezîyetçilik fikirleridir. Burada merkezîyet ve adem-i merkezîyet kavramlarının detaylı incelemesi yapılmamış yalnızca Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirlerine konu olan kısımları açıklanmış, bu iki Jön Türkün adem-i merkezîyet ve merkezîyet kavramlarından ne anladığı ve neden savundukları tartışılmıştır.

İkinci başlık altında birey ve toplum üzerine görüşleri karşılaştırılmıştır. Her ikisinin de bireye ve topluma yaklaşımları ve bu yaklaşımlarının fikirlerini dayandırdıkları ekollerle olan bağları incelenmiştir.

Üçüncü başlık altında Batı'ya ve modernleşmeye dair fikirleri karşılaştırılmıştır. Osmanlı İmparatorluğu ve toplumu için sundukları reçeteler ve toplumsal değişime yönelik fikirlerinin yanı sıra dönemin Batılı emperyal devletlere ve onların politikalarına dair görüşlerine yer verilmiştir.

Dördüncü başlık altında ise milliyetçiliğe dair fikirlerine ve kendilerini nasıl tanımladıkları ortaya konulacak, dağılmakta olan imparatorluktaki azınlıklara ve ayrılıkçı hareketlere karşı tavırları ve bunları bir arada tutmak için gerekli politikaların neler olduğuna dair düşünceleri tartışılmıştır.

Son başlık altında ise Osmanlı iktisadi hayatına dair fikirlerine değinilecek, nasıl bir ekonomi politikası ön gördükleri, varsa benzerlikleri ve farklılıkları karşılaştırılarak analiz edilmiştir.



BİRİNCİ BÖLÜM

1. OSMANLI MODERNLEŞMESİ

1.1. Toplumsal Değişim

Değişim bir biçim veya durumdan başka bir biçim veya duruma geçişi ifade etmektedir (TDK). “Değişmeyen tek şey değişimin kendisidir sözü atfedilen” Herakleitos, tabiatın bu değişmez yasasını güzel bir önerme ile açıklamıştır. Tabiatın kendisi ve içerisinde yaşayan canlı veya cansız varlıklar sürekli ve belli bir ölçüde değişim içerisinde. Toplum da kendilerini oluşturan biyolojik varlıklar olan insanlar gibi değişmekte ve dönüşmektedir.

Toplumsal değişim, tarihin belirli bir döneminde toplumlardaki kurumların ve bunların oluşturduğu ilişkiler bütününe çeşitli nedenlerle değişim ve dönüşümünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Toplamların geçirdiği bu değişim ve dönüşümler toplumların kurumlarına, bireylere veya toplumsal gruplara sirayet etmekte bunların yapıp etmelerini ve toplumsal normları değiştirmektedir. Şunu belirtmekte fayda var ki toplumsal değişim, ilerleme ve kalkınma gibi kavramları bünyesinde barındırır fakat bunlarla aynı anlama gelmemektedir. Çünkü toplumsal değişim daha değer bağımsız bir kavramdır (Turhanoglu, 2011: 4).

Her toplum az veya çok değişime uğramaktadır. Bu değişimlerin şiddetine ve hızına göre kimi gerçekleşirken fark edilmekte kimi hayatın akışı içerisinde yavaş gerçekleştiği için fark edilmemektedir. Değişim ve dönüşümlerin boyutları, nedenleri toplumdan topluma değişiklik gösterebilmektedir (Alkan, 2010: 51). Değişimin boyutları ne olursa olsun, değişim toplumun varlığını sürdürme çabasını içinde barındırır (Yaka, 2011: 36). Bu değişim ve dönüşümleri açıklamak, anlamlandırmak amacıyla sosyal bilimciler tarafından çeşitli teoriler oluşturulmuştur.

Özellikle 19. yüzyıldaki radikal toplumsal değişimler ve devrimler (Endüstri ve Fransız Devrimi, demokrasi ve insan hakları kavramları ve işçi sınıfının ortaya çıkışı vd.) sosyoloji bilimini ve değişim süreçlerinin incelenmesinin zorunluluğunu doğurmuştur. Farklı düşünür ve araştırmacılar farklı yorumlar ve tezler üretmişlerdir. Örneğin Aguste Comte, toplumların, insan bilgisindeki değişim ile ve bir dizi öngörülebilir süreçten geçerek ilerlediğini iddia ederken, Karl Marx bu değişimin toplumların üretim yapılarında ve derinlerde

yatan sınıflar arasındaki çatışma ile devrimsel olarak gerçekleştiğini öne sürmüştür (Marshall, 2005: 136).

Bununla birlikte hiçbir toplumsal değişim teorisi tam eksiksiz bir toplumsal değişim şablonu sunamamaktadır. Çünkü toplumsal değişim birçok etkeni içerisinde barındıran karmaşık bir süreçtir. Giddens toplumsal değişmeyi üç ana etken üzerinden değerlendirir; Bunlar kültürel, fiziksel çevre ve siyasal örgütlenme biçimleridir. Kültürel etkenler; din, iletişim sistemleri ve liderliktir. Din, toplumsal değişimde baskı yapan önemli etkenlerdendir. Fakat din aynı zamanda yerleşmiş ritüel ve dogmalarıyla değişimin önünde bir engel teşkil edebilir. Diğer önemli bir etken iletişim sistemleridir. Örneğin yazının icadı insanların kaynaklar üzerindeki kontrolünü arttırmasına yardımcı olmuş ve özellikle geçmişin geleceğe aktarılması ile bir tarih şuuruna sahip toplumun ortaya çıkmasına katkı sağlamıştır. Bir diğer kültürel etken de liderliktir. Filozoflar, bilim adamları, dini, askeri ve politik liderler toplumsal yapının gelişim ve değişiminde veya tamamen yıkılarak farklı bir yapının ortaya çıkmasında, kitlelerin yönlendirilmesinde önemli rol oynamaktadır (Giddens, 2012a: 79-80).

Fiziki şartlar özellikle günümüzde en az etkiye sahip olan etkindir. Nehir, deniz ve göl kenarlarında bulunan toplumların gelişmesi ve değişmesi, etrafı dağlar, çöl veya geçit vermeyen ormanlarla çevrilmiş toplumlara göre görece daha fazla ve hızlıdır (Giddens, 2012a: 80).

Son olarak siyasal örgütlenme biçimi de önemli değişim etkenlerindendir. Siyasal eylemi gerçekleştirenlerin farklılığı-aristokratlar, krallar, şefler vs.- toplumların gelişim ve değişimlerinde de farklılıkların oluşmasına yol açmaktadır. Buraya dâhil edebileceğimiz askeri güçte değişim de (özellikle geleneksel toplumlar için) büyük bir itici güç olmuştur (Giddens, 2012a: 81).

Toplumsal değişim bütünseldir. Bu her toplumsal kurumun mekanik olarak aynı anda değişeceği anlamına gelmemektedir. Fakat değişim süreci nerede başlarsa başlasın toplumun diğer alanlarına da sirayet edecektir. Örneğin teknolojiye bir değişim üretim tarzını değiştirecek, bu değişim de örgütlenme biçimini değiştirecektir. Yalnızca sosyo-ekonomik yapının değişerek toplumsal norm ve değerlerin aynı kalması veya tam tersi bir durum söz konusu değildir (Yaka, 2011: 42-43-45).

Bugün, son iki yüz yıldır hiç durmadan ve her geçen gün hızını artırarak devam etmekte olan ve asırlarca insanlığın ortaya koymuş olduğu tüm toplumsal

örgütlenme biçimlerini yok eden bir toplumsal değişimden söz edilmektedir. Kökleri Batı Avrupa'ya dayanmakla birlikte bugün küresel çapta etkileri görülmekte (Giddens, 2010: 13) olan bu değişim modernitedir.

1.2. Modernite

Modernite genel bir tanım yapılması son derece güç bir fenomendir. Nerede ve nasıl başladığı, niteliği ve geçirilen süreçler ile ilgili farklı görüşler ortaya konmaktadır. Burada mümkün mertebe genel bir tarihsel çerçeve çizerek bazı karakteristik özelliklerinden bahsedilmesi araştırmanın sıhhati açısından faydalı olacaktır. Fakat tam ve eksiksiz bir tanım yapmak ve modernite kavramını derinlemesine incelemek, tartışmak bu tür bir çalışmada mümkün olmayacağı gibi araştırmanın alanını genişletecek ve takdir edilecektir ki çalışmanın tamamlanmasına engel teşkil edecektir.

Modern, kavram olarak aşağı yukarı son üç yüz yıllık bir süreci kapsadığı düşünülse de kelime ortaçağlardan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Kelimenin kökeni Latince; “modo” şimdi, yeni, son dönemler, henüz gibi anlamlara gelmektedir ve M.S. 5. Yüzyılın son dönemlerinde “antik” kelimesinin zıttı olarak kullanılmıştır. “Modernitas” (modern zamanlar), “moderni” (bugünün insanı) gibi kavramlar M.S. 10. Yüzyılda sık kullanılan kavramlar haline gelmiştir. Modern, Hristiyan ortaçağında antik pagan dünya ile yeni (modern) Hristiyan dünyayı birbirinden ayırmak için kullanılan bir kavramdır (Kumar, 2005: 90). Türkçede de modern kelimesinin karşılığı “asri, çağdaş” anlamlarına gelmektedir.

Dün, bugün ve yarın kavramları tarihsel anlayışa değinmeyi zorunlu kılmaktadır. Dün ve bugünün analizinde, yarına dair tasavvurlarda, modern ve geleneksel toplumlar arasındaki fark, toplumların geçirdiği değişimin niteliğini, sürecini ve temel dinamiklerini de etkilemektedir. Örneğin geleneksel toplumlarda tarih anlayışı çevrimseldir. Birbirini takip eden süreçler yine başlangıca dönerler. Eski Grek ve Roma'dan Hristiyan Ortaçağ anlayışına ve İslam düşünce sistemine kadar tüm geleneksel toplumlarda toplumsal ve siyasal gelişim ve değişim bir çember şeklinde gerçekleşir. Yepyeni bir durumun veya değişimin ortaya çıkması mümkün görülmemektedir. Yaşanacak olan geçmişte yaşanmıştır. Bugün ile geçmiş arasında bir süreklilik bulunmaktadır. Geleneksel toplumlar, örgütlenme biçimlerinin meşruluğunu geçmişlerinde bulurlar ve bu biçimler sınırlı sayıdadır (Callinicos, 2015: 33-34). Buna ek olarak uygarlığın büyüme, olgunlaşma ve yıkılışla döngüsel olarak devam ettiği anlayışı, insanlığın, belirli bir birikimle,

gelecekte, daha iyi bir değişim geçirebileceği umudunu da yok etmektedir (Tosh, 2019: 28). Aynı zamanda teolojik zaman anlayışına sahip Hristiyan Orta ağ dünya görüşü, zamanı ölümün hatırlatıcısı olarak görmekte ve bu dünyanın değersizliğine vurgu yapmaktadır. Dünya bir “oyun sahnesi”dir. İnsanlar, Tanrı tarafından onlara biçilmiş rolleri oynamaktadırlar. Böylelikle denge ve dinginlik ideallerinin hakim olduğu, kültürel ve ekonomik açıdan durağan bir toplum ortaya çıkmaktadır (Calinescu, 2017: 27).

Modernite ile bu anlayıştan bir kopuş yaşandığından söz edilebilir. Habermas’a göre; “Modernite yönünü bulmasını sağlayan kriterleri başka bir çağın modellerinden ödünç alamaz, almayacaktır; kurallarını kendisinden yaratmak zorundadır” (Habermas, 1990: 7). Aydınlanma ile birlikte aklın egemenliğinde insanlığın, daha iyi bir geleceğe doğru ilerleyebileceği ve geçmişin ilkel inançlarından sıyrılarak olgunlaşabileceği inancını barındıran “ilerlemeci tarih” anlayışı ortaya çıkmıştır. Buna göre insanlık tarihi; efsanelerden, metafiziğe ve metafizikten son olarak pozitif ve somut olana dayanan bilimin zaferine doğru ilerleyen evrimci ve lineer bir tarihtir (Tosh, 2019: 28-143-144). Elbette modernitenin filizlenmeye başladığı aşamada geçmişten aniden ve kesin bir kopuş söz konusu olmamıştır. Örneğin Rönesans döneminde, antikite ve Hristiyan-Yahudi Orta ağ anlayışından tamamen bir kopuş gerçekleşmiş değildir. Bir süreklilik söz konusudur. Grek düşüncesi Rönesans ve Bilimsel Devrim’in gerçekleşebilmesi için teorik alt yapıyı sunmuştur. Antikiteye felsefik ve bilimsel açıdan otorite gözüyle bakmakla birlikte modernite onların dünya görüşlerini ilkel bulmuştur (Tarnas, 2019: 113). Bu kopuş ilerleyen zaman içerisinde, özellikle bilimin ilerlemesi ile birlikte yaşanacaktır.

Belirtildiği gibi geleneksel toplumlar ile modern toplumlar arasında belirli bir süreklilik söz konusu olmakla birlikte modern olanın asıl niteliğini belirleyen süreksizliklerdir. Değişim hızı, değişim alanı ve modern kurumların doğası, geleneksel ile modern toplumlar arasındaki süreksizliklerin özellikleri arasında sayılabilirler. Bu özellikler kendisinden önceki geleneksel toplumlarda görülemeyecek büyüklüktedir. Örneğin değişimin alanı belirli bir toplum veya coğrafya ile sınırlı kalmamış, küresel düzeyde tüm toplumları şu veya bu şekilde etkilemiş ve hala etkilemektedir (Giddens, 2012b: 12-13). Özellikle Batı Avrupa’da gerçekleşen bazı devrimler bu süreksizliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Başlangıcını Rönesans ve Reform hareketlerine ve akabinde gelen Aydınlanma fikrine dayandırabileceğimiz küresel çapta bir etkiye sahip olan modernite, Batı Avrupa’da bir dizi devrimin ardından ortaya çıkmıştır. Böylece kendinden önceki tarıma dayalı, geleneksel toplumsal örgütlenmeden radikal bir biçimde ayrılmıştır. Bunlar bilimsel, siyasal, kültürel ve endüstriyel devrimlerdir (Jeanniere, 2018: 112-113).

Newton ile başlayan bilimsel devrim ile ilkel görüşlere dayanan ve sabit, sonlu Hristiyan evren anlayışı değişmiştir. Bilimsel devrimle birlikte Batı, artık bilgiyi vahye değil, akla ve gözleme dayandırmıştır. Skolastik evren anlayışının bilim tarafından yıkılması, modernleşmeyi, kültürel, siyasal ve ekonomik alana da taşımıştır. Dini temsil eden ve büyük oranda toplumu kontrol eden gruplarla birlikte toplumdaki dini norm ve değerlerin otoritesi sarsılmıştır. Eleştirel bakış açısının gelişmesi ile birlikte, bilim, nasıl ki tabiatın kontrol edilmesinde fayda sağlamışsa, toplumsal düzenin yenilenmesi ve değiştirilmesinde de aynı ölçüde etkili olabileceği görüşü ortaya atılmıştır. Bilimin tabiatı ve evreni anlamak ve kontrol altına almak için kullandığı ilkeler sosyal hayata aktarılmaya başlanmıştır. Özgürlük ve akılcılık yeni modern toplumların dayandığı temeller olarak düşünülmüştür (Tarnas, 2019: 100-101). Weber moderniteyi rasyonelleşmenin bir sonucu olarak düşünmektedir. Özellikle dinin rasyonelleşmesi ile dünyanın büyüünün bozulduğunu ve kapitalizm, kentleşme vb. gibi süreçlerin sonunda ortaya çıkan modern toplumun temellerinin atıldığını iddia etmiştir (Çiğdem, 2019: 14). Artık insan evreni ve tabiatı kendi aklıyla keşfedebilmekte ve bunların yasalarına ulaşabilmektedir. Bunu yaparken insan, kendi hayatının ve toplumsal düzenin ilke ve normlarına da akıl ile ulaşabilecektir.

Belirtildiği gibi bilimsel devrim ile yeni bir toplumsal ve siyasal düzen düşüncesinin ortaya çıkmasının önü açılmıştır. Böylelikle bir diğer önemli devrim siyasal alanda gerçekleşmiştir. Descartes’in “düşünüyorum o halde varım” sözü ile insan, Aydınlanma ile birlikte özne olarak algılanmaktadır. Bu anlayış ile ben bilincine sahip insan, akıl ve duyuların deneyimi ile bilginin kaynağı konumuna gelmektedir. Toplumsal ve fiziksel dünyanın gerçekleri altında Hume’un ileri sürdüğü gibi insan zihninin faaliyetleri yattığı görüşü ortaya çıkmıştır. İnsan kendi davranışını belirleyen, toplumsal ve politik normları kendisi koyan, ahlaki evrensel yasaların kaynağıdır (Callinicos, 2015: 60-61). Hiçbir unsurun bir diğerine a priori olarak bağlanmadığı bu yüzden de her şeyin yeniden

düşünülmesi gerektiği anlayışı (Gellner, 2013: 99) kutsal, değişmez kabul edilen bilgilerin, toplumsal düzenlerin, yeniden analiz edilerek inşa edilmesi sürecinin önünü açmıştır. İnsanın dini ve geleneksel otoriteden bağımsız olarak tasavvur edilmesi ve bunların rehberliğini reddederek, geleneksel otoritelere (Tanrı, din, gelenek, monark vs.) başkaldırarak özgürleşeceği fikri, entelektüel alanla sınırlı kalmamış, daha sonra siyasal alana da yayılmıştır.

Modern dönemde, geleneksel toplumlardaki gibi devlet otoritesinin ve egemenliğin kaynağı artık ilkel gelenekler, şahıslar veya Tanrı değildir. Moderniteyle birlikte artık meşruiyetin kaynağı halktır ve rasyonelliktir. Rousseau, Hobbes ve Bodin tarafından geliştirilen egemenlik kavramını halka atfeder. Meşru bir devlete ancak fertlerin bir araya gelerek oluşturduğu kolektif bir bütün ile ulaşılabilir (Callinicos, 2015: 56). Bunun en iyi temsilcisi de demokrasilerdir. İktidarın meşruiyeti soy ilişkisi üzerinden kurulamaz, ancak “uluslaşan” bir halkın rızası gerekmektedir. Demokrasiler antikitede var olmakla birlikte modernite ile akla uygun yegâne yönetim biçimi olarak benimsenmeye başlamıştır. Amerikan ve İngiliz devrimleri ve ardından gelen Fransız devrimi ile bu anlayış genel kabul görmeye başlamıştır (Jeanniere, 2018: 116-117). Örneğin İngiliz devrimi ile güçlü monark sınırlandırılmış ve siyasal güç parlamentoya kaymıştır. Hatta o kadar ki Avam Kamarası Kral’ı yargılayarak idam edebilecek kadar ileri gitmiştir. Çıkarılan “Haklar Yasası” ile Kral parlamentodan izin almadan vergi ve asker toplayamayacak ve kimse yargılanmadan tutuklanmayacaktır. İngiltere 1600’lerin ortasından itibaren bir cumhuriyete dönüşmüştür (Sander, 2017: 110-11).

Fransız Devrimi ise önce Batı Avrupa’da ve daha sonra küresel çapta büyük bir etkiye neden olmuştur. Kendisinden önceki hiçbir isyana benzemeyen bu devrim ile bir toplumsal düzen tamamen ortadan kaldırılmış ve bugün birçok ulusun kabul ettiği “eşitlik” ve “özgürlük” gibi seküler ideallerle yeni bir toplumsal ve siyasal düzen kurulması amaçlanmıştır (Giddens, 2010: 13-14).

Modernleşme sürecinde, Orta Çağ’da Hristiyan milletleri tek bir çatı altında toplama düşüncesi olan “Respublica Christiana” idealinin yerini, birbiriyle mücadele eden, bağımsız ve kendi içerisinde mutlakiyet rejimine evrilen ulus devletler almaya başlamıştır. Kendi çıkarlarını gözetken, milli bir dile sahip ulus devletlerin ortaya çıkmasında, Aydınlanma ile birlikte yaygınlaşan bireysellik düşüncesinin de etkisi vardır (İnalçık, 2018: 4-5). Dini nitelikte gerçekleşen

(mezhep savaşlarıdır) Otuz Yıl Savaşları (1618-1648) sonucunda toplanan konferans, Westphalia Barışı ile birlikte, iktidar, devlet ve savaş konularını laik bir çerçevede ele almış, bunun sonucunda Avrupa’da kendi siyasi ve ekonomik çıkar ve amaçlarına uygun, ittifaklar kuran, savaşan özgür bağımsız devletler ortaya çıkmıştır. Papa’ya imzalatılmayan bu anlaşma sonucunda kilise de artık tam olarak sınırlandırılmıştır (Sander, 2017: 100-101).

Ekonomik koşulların (kapitalist üretim tarzı, merkantilist politikalar ile zenginleşen ulusal monarşiler) oluşması, merkezi devletlerin güçlenmesi, kentleşme ve sekülerleşme gibi ekonomik, siyasi ve toplumsal birçok faktörün oluşması ile birlikte uluslar ve milliyetçilik ortaya çıkmıştır (Özkırımlı, 2017: 102-103).

Ulus devlete uygun şekilde üretilen iktisadi politikaların (merkantilizm) başarılı sonuçlar vermesi ve bu biriken zenginlikle birlikte güçlü ve sürekli orduların kurulmasının sağlanması, savaş teknolojisinin gelişimi de bu değişimde önemli etkidir. Özellikle güçlü toprakların kullanımı, sur ile çevrili bağımsız kent devletlerin sonu olmuş, donanmanın gelişmesi ile denizlerde ve okyanuslarda üstünlük sağlanmıştır (Sander, 2017: 94-95). Geleneksel toplumlar da çok önemli bir yere sahip olan ordu; sürekli destek sağlayan bir kurumdan ziyade genelde yerel yönetici elite kurulan ittifaklar ile oluşturulmuştur. “Şiddet araçlarının kontrolü” veya “tekeli” geleneksel hiçbir toplumda modern devletler kadar gelişmiş değildir. Gelişen iletişim araçları ve oluşturulan düzenli askeri güç, sivil otoriteye (göreceli olarak) içerideki ve dışarıdaki düşmanlara karşı destek sağlamıştır (Giddens, 2012b: 55-56-57). Avrupa’nın modernleşen ordularında özerk milislerden düzenli bir orduya geçiş sağlanmış ve daha önce sözleşmelerle çözümlenen hizmetlerin yerini askeri bürokrasi almıştır. Böylelikle “şiddet üzerindeki egemenlik” merkezde toplanmaya başlanmıştır (Aksan, 2010: 111).

Ulus devlet, ulus kavramları ve milliyetçilik, Fransız Devrimi sonrası Batı Avrupa’dan dünyanın diğer bölgelerine doğru yayılmaya başlamış ve Osmanlı İmparatorluğu gibi bünyesinde birçok etnik kökene sahip tebaayı barındıran devletleri tehdit eder duruma gelmiştir.

Bir diğer önemli devrim kültürel alanda gerçekleşmiştir. Bilimsel devrim sonucunda ortaya çıkan dönemde özellikle Katolik Kilisesi’nin öğretilerine ve din adamlarına olan güven sarsılmaya başlamıştır. Avrupa’nın kültürüne, gündelik yaşantısına hâkim olan Hristiyan-Yahudi kültür anlayışı siyasi alandan sonra

yavaş yavaş kültürel alanın da dışına itilmiştir. Dünyanın kötü ve aşağı bir yer olduğu fikri, yerini dünyevileşmeye (sekülerleşme) bırakmıştır.

16. Yüzyıla gelindiğinde Skolastik düşünce dünyaya dair yeni bir şey ortaya koyamamaktadır. Entelektüel meydan okumalara karşılık verememektedir. Bu dönemde ortaya çıkan bilim adamlarına göre bu dogmatik ve modası geçmiş düşünce yapısının yıkılması gerekmektedir. Süreç içerisinde bilimsel gerçeklik ile ilahi gerçeklik arasında derin bir uçurum oluşmuştur. Böylelikle akıl ile iman ayrımı gerçekleşmeye başlamıştır (Tarnas, 2019:125-127-131). Kutsal sayılan metinlerin diğer tarihi metinler gibi incelenip eleştirilmesi (Jeanniere, 2018: 117), Darwin'in evrim teorisi ile insanın kökeninin Tanrı'nın kendi suretinden yaratması değil, insandan aşağı sayılan varlıklara dayandığı iddiaları, tabii dünyanın Tanrı'nın kudreti ve inayeti ile değil gayri şahsi süreçlerle ortaya çıktığı düşüncesi gibi çeşitli bilimsel tezler ve teoriler Tanrı'yı bir zorunluluk olmaktan çıkartmıştır (Tarnas, 2019: 134-136).

Sekülerleşmeye zemin hazırlayan bir başka anlayış da, kutsal ve dünyevi olanın ayrımıdır. “Profane” kelime anlamı olarak Latince “tapınak dışı” anlamına gelmektedir. Hristiyanlığın kabulünden sonra kilisenin dışı anlamında kullanılmıştır. Buna göre kutsal olan yalnızca tapınağın içi yani kilisedir. Bu anlayış, yani mekânın ikiye bölünmesi, Avrupa’da dış dünyaya karşı bir yabancılaşmayı beraberinde getirmiştir. “Sezar’ın hakkı Sezar’a Tanrı’nın hakkı Tanrı’ya” düsturu, dünyevi olanla kutsal olan arasındaki ayrımı ifade eden bir anlayıştır (Demirhan, 2004: 11). Kutsal olan ile dünyevi olan arasındaki bu keskin ayrım modernitede dünyevi olanın zaferiyle sonuçlanmıştır.

Evrenin ve insanın akıl ile anlaşılabilceği düşüncesi, toplumun temellerinin artık rasyonel ilkelerle belirlenebileceği gibi radikal sonuçlara varmıştır. Aydınlanma “insan”ı merkeze alan bir anlayış getirmiştir. İnsanın insanla ve doğayla ilişkisi araştırılmaya başlanmıştır. Bu görüşle birlikte fizikçilerin mekanik dünya görüşü de benimsenmiş ve dış dünya, doğa artık öteki olmaktan çıkmıştır (Jeanniere, 2019: 117-118).

Kültürel devrimde, dinin kamusal alandan çıkartılması, kamunun “halksallaştırılması” (Laicisme, laikleşme), yalnızca din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasından daha kapsamlı bir durum söz konusudur. Din ile devlet işlerinin ayrımı devrimin sadece bir veçhesini göstermektedir. Gerçekleşen tam olarak “kutsallaşmış geleneklerin boyunduruğundan kurtulma”dır (Berkes, 2019:

18-19). Burada söz konusu olan, çağın gerekliliklerine uygun ve aklın belirlediği yasalarla hareket etme tarzı, yalnızca devlet işlerinde, kamusal alanda değil, gündelik yaşamda, sıradan insanların da benimsemeye başladığı sekülerleşmedir. Sekülerin Latince kökeni seaculdur ve “çağa ait olan” anlamına gelir. Bugünkü karşılığı ise “dünyevi olan”, “kutsal olanın veya ebediyetin zıttı”, “çağdaş” gibi anlamlara gelmektedir. Bilimsel devrimle birlikte başlayan sekülerleşme tartışmaları ile birlikte dünya bir varlık olarak mitlerin ve dinin elinden tekrar geri kazanılmıştır (Demirhan, 2004: 14-16). Kamusal alan, gündelik yaşamın pratikleri dinden arındırılmış, din, kişinin bir tercihi, kendi özel alanının bir parçası kılınmıştır.

Bu süreçlerle birlikte 15. yüzyıla gelindiğinde kilisenin monarklar üzerindeki etkisi oldukça azalmıştır. Monarklar, kendi egemenliklerini ve zenginliklerini kilise ile paylaşmak istememektedirler. Bu yüzden İngiltere, İskoçya, Norveç gibi ülkeler kendi ulusal kiliselerini kurarak Roma’dan ayrılmışlardır (Sander, 2017: 83-85). Bu durum din ile kamusal alanı ayırmış veya dini devletin egemenliği altına almıştır. Artık devletler dini nedenlere göre değil kendi dünyevi çıkarlarına göre politikalar geliştirmeye başlamışlardır. Örneğin Luther kilise örgütlenmesini profan Alman prenslerinin egemenliğine devretmektedir (Demirhan, 2004: 20). 18. ve 19. Yüzyıllara gelindiğinde ise dinin toplumsal bir tutkal olarak gördüğü işlev tamamen ortadan kalkmış, yerine ulus “devletin üstünlüğü” inancı gelmiş, dindar Avrupalı yerini “yurtsever” Avrupalıya bırakmıştır (Sander, 2017: 144).

Sonuç olarak, yaşanan bu süreçlerden sonra insan gözlerini gökyüzünden dünyaya çevirmiştir. Kendi iç dünyasında bir Tanrı inancına sahip olmuş olsa bile insan, hayatının gidişatını, gündelik pratiklerini, kendisinin doğa ve diğer insanlarla olan ilişkisinin nasıl olacağını aklın ve bilimin ışığında belirleyecektir.

Son olarak Endüstriyel Devrimden bahsetmemiz gerekmektedir. Gelişen bilim ve teknolojinin desteği ile birlikte Batı Avrupa’da cereyan eden bu devrim, üretimin niteliğini ve tarzını radikal bir biçimde değiştirmiştir. Bu değişim yukarıda bahsetmiş olduğumuz devrimleri etkilediği gibi bu devrimler de Endüstriyel Devrimi etkilemişlerdir.

Ortaçağ Avrupası’nda insanların edilgin sürdürdükleri yaşamları Rönesans, Reform ve Aydınlanma ile değişmiştir. Artık insan, eyleyen ve aktif insan olduğu ölçüde değerlidir. Bireyin potansiyel gücüne, aklına, özgürlüğüne ve

bunların evrenselliğine vurgu yapılmaktadır. Sekülerleşen birey ve servete dayanan dünya anlayışında birey artık kendi yönünü kendisi bulacak ve kaderini kendisi belirleyecektir. Başarılı bir hayat, dingin ve münzevi bir hayattan daha değerli bir hayattır. Bu yeni anlayışı en çok destekleyen sınıf kentlerde yaşayan burjuvadır (Sander, 2017: 81-82).

Modernitenin önemli itici güçlerinden biri şüphesiz burjuvadır. Burjuva 16. Yüzyılda “kentli özgür insan”ları anlatmak için kullanılan bir kavramdır. Özellikle Marksist söylemle birlikte üretim araçlarını elinde bulunduran sınıf olarak tanımlanmıştır (Marshall, 2005: 84). Burjuva bir “kapitalisttir”. Yani sermaye sahibi ya da böyle bir kaynaktan gelir elde eden ya da kar sağlayan bir girişimcidir. Asıl sınıfsal özelliği ise aristokraside olduğu gibi doğumdan veya statüden gelen geleneksel güçten bağımsız güç ve nüfuz sahibi kişilerden oluşmasıdır (Hobsbawm, 2003a: 263-266).

Üretim araçlarını ve üretim ilişkilerini ve bunlarla birlikte tüm toplumsal ilişkileri mütemadiyen devrimcilleştirerek var olan bir sınıf olarak burjuva, kendinden önceki geleneksel toplumlardaki sınıflardan ayrılmaktadır. Sürekli bir devinime ihtiyaç duymaktadır ve bunu geleneksel toplumların dingin ve hareketsiz yapısıyla gerçekleştirememektedir. Bu yüzden geleneksel bağlar çözülmekte, “katı olan her şey buharlaşmakta” ve “kutsal olan” dünyevileşmektedir. Yeni pazarlar bulmak zorunda olan burjuvazi üretim ve tüketim ilişkilerini küreselleştirmektedir. Hammaddeleri çok uzak yerlerden getirilen ve üretilen maddelerin de kıtalar arası pazarlanabildiği, yeni bir sanayi tipi ve küresel bir ağ kurmuştur (Marx ve Engels, 2014: 42-43). Böylelikle burjuvanın neden modernitenin güdüleyici güçlerinden biri olduğu daha iyi anlaşılmaktadır. Geleneksel ve kutsal bağları sorgulayan, eleştiren ve reddeden ve yeniyi “kutsayan” bir anlayış burjuva tarafından desteklenmektedir.

Kapitalizm ve burjuva sınıfı, modernleşmeyle o kadar özdeşleşmiştir ki (Katolik Kilisesi hariç) kapitalist ekonomi ve burjuvaya muhalif olan Marx gibi komünist çevreler ve yine ona karşı olan muhafazakârlar ve otoriter yönetimler tarafından da modernleşmenin ve ilerlemenin bir şartı olarak görülmüştür. Bir alternatif söz konusu değildir. Hal böyle olunca burjuvanın liberal ekonomik ve siyasal programını hayata geçirmesi ve devlet için vazgeçilmez bir hale gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Orta ve Doğu Avrupa’nın mutlakiyetçi rejimleri için sorun,

burjuvanın liberal siyasal sistemini kurmadan nasıl kapitalist bir ekonomi ve burjuvazi oluşturulabilir sorunu halini almıştır (Hobsbawm, 2003a: 271-272).

Aydınlanmanın iki önemli kavramı olan rasyonellik ve özgürlük, dünyayı olmayan burjuvayı geçmişten “özgürlük” ile kurtarıırken, bugünü ve yeni toplumsal düzeni rasyonalite ile yeniden inşa etmesine yardımcı olmuştur. Modern toplum kapitalist bir toplumdur. Özgürlük ve rasyonellik de kapitalizmin önemli unsurlarındandır. Doğaya benzetilen piyasa, dış müdahalen bağımsız, din, dil, ırk ve aile bağlarını gözetmeksizin tamamen kişinin kendi yeteneği ve azmine bağlı, kar odaklı ve rasyonel kurallarla işleyen bir yapıdır (Akpolat, 2008: 111). Darwinizmin ister toplumsal ister başka boyutu olsun, doğada olduğu gibi, piyasa için de geçerli sayılmaktadır (Hobsbawm, 2003: 268). Doğal seçim ile güçlü olan, başarılı olan, akıllı ve kar odaklı çalışan ayakta kalmaktadır.

Kapitalizmin katı, rekabetçi ve genişlemeci yapısı sürekli teknolojik ilerlemeyi zorunlu kılmaktadır. Doğaya benzetilen piyasa ise müdahaleden (özellikle devletin müdahalesinden) uzak kurgulanarak ekonomi, siyasal kurumlardan ayrılmaktadır. Bu ayrımı da mümkün kılan özel mülkiyetin üretim içerisindeki önemli konumudur (Giddens, 2012b: 54).

1800’lerden önce sömürge faaliyetleri, gelişen deniz ulaşımı ve askeri teknoloji ile birlikte hız kazanmış olsa da Avrupa’nın dünyaya hükmetmesi, üretim ve tüketimin küreselleşmesi 19. yüzyılda gerçekleşmiştir. Bu tarihlerde doğa bilimlerindeki gelişme ve teknolojiye ileriye üretim alanında kullanılmaya başlanmıştır. 18. Yüzyıla kadar ekonomi tarıma ve küçük zanaat ve ticarete dayanmaktadır. Bu yüzyılın ortalarından itibaren 1800’lerin ortasına kadar bir “makine devrimi” gerçekleşmiştir. Endüstri devriminin bu ilk aşaması “demir” ve “kömür” ile simgeleşmektedir. Fabrikaların kurulması, bunların tek bir merkezden yönetilmesi, gelişmiş ve uzmanlaşmış yönetici kadrolarını gerekli kılmıştır. Üretim gelişmiş bir pazar için ve makineler tarafından gerçekleştirilmeye başlanmıştır (Sander, 2017: 208-209-210).

Endüstri Devrimi tarımın icadından sonraki tarihte görülmüş en büyük değişimi ve dönüşümü yaratmıştır. İnsanlar doğanın ellerine emanet olan ve genellikle kıtlık korkusuna sebebiyet veren üretim ilişkisinden kurtulmuş, her geçen gün daha da büyüyen ve kendisini besleyen üretici güçler ile sınırsız mal, hizmet ve insan üretme kapasitesine ve gücüne erişmiştir (Hobsbawm, 2003b: 37). Özellikle 1870’ten sonra endüstri devrimi nitelik değiştirmiş, gelişen bilim ve

teknoloji ve devletin desteği ile büyük kitlesel üretime erişmiştir. Kömür ve demirin yanına çelik, petrol ve elektrik eklenmiş ve bin yılda gerçekleşmesi mümkün görünmeyen değişim elli yıl gibi kısa bir zaman diliminde gerçekleşmiştir (Sander, 2017: 211-212).

Kapitalizmin tarımsal üretime girmesiyle birlikte (özellikle İngiltere örneğinde) tarım ürünleri ihraç amacıyla üretilmeye başlanmıştır. Bu, geniş tarım arazilerinin büyük toprak sahiplerinin ya da sermayedarların elinde toplanmasını zorunlu kılmaktadır. Toprakta yapılan reform ve akılcı uygulamalar ve bilimsel (ilaçlama gibi) gelişmeler ile üretim artmıştır. Bu da kentteki sanayide çalışan iş gücünü beslemek için gerekli alt yapıyı sunmuştur. Kırsal alanda yoksullaşan ve mülksüzleşen köylüler ise kentlere göç ederek sanayide ihtiyaç duyulan insan kaynağını oluşturmuştur. Bununla birlikte özellikle pamuk gibi sanayide kullanılan tarımsal ürünlerin (sadece ülkenin sınırları içerisinde değil sömürgelerdeki plantasyonlarda) bolca üretimi ve küresel olarak pazarlanması, sanayinin gelişmesi için gerekli sermayeyi oluşturmuştur (Hobsbawm, 2003b: 39-40-43). Bu durum silah gücü ve teknoloji açısından geri kalmış toplumlara sahip olan, Güney Asya, Afrika ve Amerika kıtalarındaki Avrupa'nın sömürsünü arttırmıştır. Ekilebilen alanların kullanılmasından, iş gücü (köle) sağlanmasına ve üretilen ürünlerin satılacağı pazara kadar Avrupa ihtiyaç duyduğu her şeyi bu toplumlardan sağlamıştır.

Endüstriyalizm kavramı akla makineleşmeyi, kömürü, fabrikalar vd. getiriyor olsa da yalnızca bunlarla sınırlı değildir. İletişimden, ulaşım, günlük pratiklere, özel hayata ve doğayla olan ilişkilere kadar geniş çaplı etkileri olmuştur. Modern insanın doğayla ilişkisini temellendiren, teknolojik ve bilimsel ilerleme ile birlikte geleneksel toplumlarda görülemeyecek şekilde doğayı denetleyen ve üzerinde tahakküm kuran bir yapıyı ifade etmektedir. Bununla birlikte büyük üretimler gerçekleştiren fabrikaların kurulması, buharlı gemiler ve demir yollarının yaygınlaşması, kapitalist üretim tarzı ile endüstriyalizmin birleşmesi ile birlikte ulus devletlerin toplum üzerindeki gözetim ve denetimi artmış, savaş endüstrisi ve büyük bir askeri güç ortaya çıkmıştır (Giddens, 2012b: 54-57-58-59).

Endüstri devrimi ile birlikte insanların kentlere göç etmesi ve artan nüfusla birlikte devletin de iş ve işlemleri doğru orantılı olarak artmıştır. Bu da rasyonel ve kurallara bağlı olarak yönetilen bir örgütlenme biçiminin, bürokrasinin ortaya

çıkmasına neden olmuştur. Bürokrasi; kamusal ya da özel idarenin, amaçları doğrultusunda rasyonel ve yasal olarak örgütlenmiş, belirli bir hiyerarşi içerisinde, açıkça yetki alanları belirlenmiş, Weber'e göre seçimle değil yukarıdan atamayla gelmiş kişiler tarafından oluşan bir örgütlenme biçimidir. Kapitalist piyasa ekonomisinin rasyonellik, önceden hesaplanabilirlik ve süreklilik isteyen idareye olan ihtiyacından doğmuştur (Marshall, 2005: 86).

Modernleşme ile birlikte yönetim aygıtlarındaki gelişme, okuma yazma oranlarındaki artış bürokratik kadroları hedeflenen bir kariyer haline getirmiştir. Eğitimin ve kariyerin başarı ve liyakate açık hale gelmesi ile birlikte iş hayatının arzuladığı “açık toplum” değil “bürokratik kapalı toplum” ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte devletlerin faaliyetlerinin genişlemesi, adalet ve güvenlik gibi genel işlemlerde ve kentlerdeki nüfusun artmasıyla ortaya çıkan problemlerin çözümü için yerel yönetimlerde duyulan ihtiyaç bürokrasiyi büyötmüştür. Tek bir ulus devlet çatısı altında, merkezden yönetilen, atanan ve sürekli, tam zamanlı çalışan profesyonel memurlar tarafından bu hizmetler görölmeye başlamıştır. Memurlar tarafından hesaplanan ve toplanan vergi ve kırsalda ulusal çapta oluşturulan kolluk kuvveti geleneksel devletlerin hiçbirinde görölemeyecek bir düzeye ulaşmıştır (Hobsbawm, 2003b: 210-211-212).

Aynı endüstri toplumlarının işbölümü ve işbirliğine bağlı karmaşık yapıları gibi modern devletlerde zorunlu olarak işbölümünü içermektedir. Devlet her alanda olmasa bile özellikle düzenin, adaletin ve güvenliğin tesis edilmesinde ve eğitimde uzmanlaşmış kadrolara sahip olmak zorundadır. Sürekli değişim ve hareketlilik içeren (buna mecbur olan), kar odaklı ve büyüme amacını güden ekonomik sistemin ortaya çıkardığı toplum, geleneksel olanın katı, tabakalaşmış yani toplumsal rollerin değişiminin neredeyse hiç gerçekleşmediği yapısından ayrılmaktadır. Endüstri toplumunda toplumsal rol ve statüler, en azından, ilkesel olarak her bireye açıktır. İşbölümü için gerekli uzmanların yetiştirilmesi, geleneksel toplumlardakilere göre nicel olarak fazla ve nitel olarak farklı mesleklerin ortaya çıkması ve endüstri toplumunun özellikle kentleşmeyle belirli merkezlerde toplanan insanların birbiriyle olan iletişiminin aynı ve açık olabilmesi için ortak bir dil ve standart bir eğitime ihtiyaç duymuştur. Bu standart iletişim dilini ve eğitimi devletten başka verebilecek büyüklükte ve ekonomik yeterlilikte başka bir örgüt yoktur. Bu da devletin kültür üzerindeki kontrolünü arttırmış ve tek tipleşen (uluslaşan) bir kültürün ve toplumun ortaya çıkmasının

nedenleri arasında sayılmıştır (Gellner, 2013: 74-116). Böylelikle toplumsallaşma artık tek bir merkezden yürütülen standart eğitim sistemi ile ve ülke genelinde tüm alt sınıfları kapsayacak şekilde gerçekleşebilmektedir.

Bahsedilen bu devrimler birbiriyle esnek bir ilişki içerisinde olabilmektedir. Özellikle bireylerin yaşamlarında farklı varyasyonlar ortaya çıkabilmektedir. Bir alanda son derece modern olunabilirken başka bir alanda geleneksel tutumlar sergilenebilmektedir. Örneğin siyasette modern olunurken, kültürel alanda tutucu ve geleneksel tavırlar söz konusu olabilir. Bireylerde eş zamanlı ortaya çıkmayan bu durum, toplumlar da siyasal sorunlara yol açabilmektedir (Jeanniere, 2018: 119-120). Bu durum genelde batı dışı toplumların bir çelişkisi gibi görülse de buna iyi bir örnek olarak modernitenin itici gücü olan burjuva gösterilebilir. Aile, burjuva toplumun, yalnızca toplumsal değil aynı zamanda ekonomik (örneğin kadınların evlenirken getirdikleri artı gelir olan drahomalar ve miras yoluyla ortaya çıkan mülkiyet ilişkileri) en önemli birimidir. Burjuva siyasal ve ekonomik alanda ne kadar özgürlükçü ve rasyonel ise aile hayatında bir o kadar muhafazakâr ve tutucudur. Bu ve daha başka sebeplerden dolayı ailenin parçalanmasını göze alamamaktadır. Tüm bunlara ek olarak burjuva aile içerisinde, evdeki kadınlar (hizmetçiler ve ev hanımı) ve çocuklar üzerinde hegemonya kurmaktadır ve ahlaki olarak da (her ne kadar bazıları göstermelik olsada) son derece tutucu, püriten anlayışa sahiptir (Hobsbawm, 2003a: 257-260).

Modernite batıya özgü süreçlerde ve bu süreçler içerisinde oluşan kurumlarla kendine has bir yapıda ortaya çıkmıştır. Bir dizi devrimi ve radikal toplumsal ve kültürel değişimi takip eden modernleşme bugün bir düşünüş ve eyleme biçimi, sanattan siyasete, ekonomiden gündelik yaşama kadar bir hayat tarzı olarak ortaya çıkmıştır. Güney Avrupa’da başlayan süreç bugünkü halini Batı ve Kuzey Avrupa’daki (hatta ABD’deki) toplumsal değişim ile almıştır. Batı, küreselleşme ve fakat özellikle Batı toplumlarının güçlü ekonomik, askeri ve idari yapısının baskısıyla, kendinden farklı veya görece aşağıda gördüğü toplumlara cebren veya gönüllü olarak kendi paradigmalarını kabul ettirmiştir. Maddi gücü ile dünyayı tahakkümü altına almış, “beyaz adamın yükü”nü, kendi medeniyetini, dünyanın en ücra köşelerine taşımıştır. Bu etkileşime maruz kalan toplumların başında şüphesiz, yüzyıllardır savaş ve ticaret ile Batı’yla neredeyse kesintisiz ilişki içerisinde bulunan Osmanlı toplumu ve yönetimi gelmektedir. Bu bölümde

Batı dışı toplumların modernleşmesine bir örnek olarak Osmanlı modernleşmesi incelenmektedir.

1.3. Batı-Dışı Modernleşme Örneği Olarak Osmanlı Modernleşmesi

Modernleşme uzunca bir süre (özellikle 19. Yüzyılda) Batılılaşmayla aynı sayılmıştır. Günümüzde bu tarz Batı-merkezli okumaların yanına alternatif modernleşme tanımlamaları getirilip getirilmeyeceği tartışılmaktadır. Özellikle “alternatif”, “çoklu” veya “yerel modernleşmeler” olarak ortaya yeni tanımlamalar çıkmıştır. Bu üç tanımlamayı da kapsayacak şekilde Göle’nin (2004, 2007: 59) kullanmış olduğu Batı-dışı modernlik kavramı bu çalışmada tercih edilmektedir. Batı-dışı modernleşme tanımının da kendi içerisinde sınırlayıcı ve yine kavram olarak bazı problemleri barındırdığını belirtmekle birlikte Osmanlı-Türk modernleşmesini tanımlama açısından bir başlangıç noktası sayılabilir.¹

Daha önce genel bir çerçeve ve tarihsel süreçle açıklamaya çalıştığımız modernite ile modernleşmenin/modernizasyonun aynı şeyler olup olmadıklarına kısaca değinmek gerekmektedir.

Modernite ve Modernleşme arasında Habermas’ın da belirttiği gibi farklılık bulunmaktadır. Modernite “proje”, modernleşme ise bu projenin gerçekleşmesi için gereken “kurumsal-yapısal evrim”dir (Çiğdem, 2007: 68). Modernleşme terim olarak, toplumların dizesel bir gelişim çizgisi takip ederek toplumsal değişim süreci geçirdikleri ve gerçek gelişmenin endüstrileşmiş Batı ülkelerinin ileri sürdükleri modelleri bütünüyle alarak tamamlanacağı anlamına gelmektedir (Abadan, 1970: 1-2). Modernlik evrensel nitelikte olmakla birlikte modernleşme farklı tarihsel ve kültürel yapılara sahip toplumların izledikleri yolu anlatmaktadır (Göle, 2007: 58). Modernlik bir fenomen olarak belli başlı evrensellik iddiası olan değerleri (çağı yakalama, rasyonellik, bilim vb.) ifade ederken, modernleşme toplumsal değişim sürecine işaret etmektedir.

Batı kaynaklı sosyal bilimlerde, tarihsel ve coğrafi bağlamdan kopararak bir takım evrensel değerlerin benimsenmesi ve buna bağlı ortaya çıkan faktörler (demokrasi, eğitim düzeyi vs.) ile modernitenin gerçekleşeceği düşünülmüştür (Göle 2004: 68). Batı merkezli bu okuma ile Batı’nın modernliği, modernleşmesi tek merkez ve tek tip olarak algılanabilmektedir. Fakat Fransa’nın Jakoben sanayi modernleşmesi ile İngiltere’nin piyasa ekonomisi modernleşmesi aynı değildir (Göle 2007: 58).

¹ “Dışarıdan Teşvik Edilen Modernleşme” (Therborn, 1999) gibi başka tanımlamalar da mevcuttur.

Özellikle 19. Yüzyılda oryantalizmin de etkisiyle, Batı merkezci gelişim ve değişim kuramlarına göre, insanlığı tarımdan endüstriye, kölelikten özgürlüğe Batı taşımıştır. İlerlemeci bu anlayışa göre insanlık tarihinin nihai noktası Batı'nın takip ettiği çizgidir. A. Comte, H. Maine gibi düşünörlere göre az gelişmiş geleneksel/ıkel toplumlar bu çizgiyi takip ederek modern toplumlara doğru evrilebilmektedir (Coşkun, 1989: 292-296). Böylelikle tüm insanlığın izleyeceği/izlemesi gereken çizgi Batı medeniyet çizgisi olmaktadır. Avrupa merkezli bakış açısıyla ortaya çıkan bu toplumsal değişim modelinin, olduğu gibi Batı dışı toplumlara uyarlanması ile bu toplumlardaki bazı ciddi problemler de göz ardı edilmektedir. Örneğin değişimin itici gücü olan burjuva sınıfının yokluğu toplumsal değişimin hiç olmadığı veya Batı'nın geçirdiği değişimlerin o toplumda bulunmadığı kanaatini doğurmaktadır (Göçek, 1999: 10). Burada göz ardı edilen bir başka nokta ise Batı'nın kendi değişim sürecindeki nüanslardır. Batılı toplumların yaşadıkları “Aydınlanma”da ortak noktalar bulunmakla birlikte birbirinden farklıdır. Çünkü farklı toplumsal ve kültürel dinamiklere sahiplerdir. Örneğin İngiliz burjuvazisinin toplum içerisindeki konumu ile Fransız burjuvazisinin toplum içerisindeki konumu aynı değildir. Almanya ise bu sınıfı üretememiştir ve Alman aydınlanması daha otoriteryan bir toplumsal yapıya dayanmaktadır. Daha sonra gerçekleşen Rus ve İtalyan örneklerinde ise aydınlanma, daha çok ekonomik bir teşebbüs olmuş ya da bir despotun siyasi hedeflerinin nesnesi olmuştur (Çiğdem, 2017: 108). Tek bir merkezden ve aynı anda ortaya çıkan bir modernleşmeden veya tek bir Batı'dan bahsetmek mümkün görünmemektedir.

Batı-merkezli değişim kuramının temelinde olan, modern/geleneksel toplum karşıtlığıdır. Bu farklı toplumsal yapıları tanımlamak için genel bir şablon oluşturulmuştur. Modernleşme alanında yapılan çalışmalarda modern toplumlar ile geleneksel toplumları birbirinden ayıran bazı temel farklılıklar belirlenmiştir. Geleneksel toplum; durağan, okuma yazma oranı düşük, teknoloji açısından geri, toplumda yatay veya dikey hareketliliğin bulunmadığı, inanç açısından kaderci, tarımsal ekonomiye dayanan toplumlar olarak tanımlanmaktadır. Modern toplumlar ise; dinamik, siyasal ve sosyal açıdan kurumsallaşmış, endüstrileşmiş, yönetimde görevlerin uzmanlaştığı ve geniş kitlelere yayılmış bir siyasal katılımın olduğu, laik düşünce tarzına sahip toplumlar olarak tanımlanmaktadır (Coşkun, 1989:298). Bu tür genel tanımlar elbette bazı durumları, dinamikleri anlamamıza

yardımcı olabilmektedir. Bununla birlikte yine bu tür genellemeler ayrıntıları kaçırmamıza, toplumsal olayları ve olguları yanlış değerlendirmemize neden olabilmektedir.

Batı-dışı modernlik kavramı² Batıya karşı olunması anlamında değil, Batı dışındaki toplumların, modernliğin etki alanına girmesini anlatmaktadır. Bu kavram, Batı'nın dışında kalan toplumların modernliği algılayışında ve pratiklerinde bulunan ortak noktaları ortaya çıkarması açısından önemlidir (Göle, 2007: 60). Bu toplumlarda, yani, modernitenin kültürel ve yerel dinamiklerin dönüşümüyle, bir tarihsel sürecin sonucu olarak ortaya çıkmadığı toplumlarda, siyasi seçkinlerin bir arzusu olarak, modernleşme modernitenin yerini almaktadır. Elbette ki modernite siyasi arzu ve isteklere indirgenemeyecek bir olgudur ve çoğu zaman seçkinlerin zihinlerindekiyle uyum içerisinde değildir (Göle, 2004: 68). Bununla birlikte değişim öncelikle bu seçkinler arasında başlamakta daha sonra yukarıdan aşağıya doğru toplumu (genellikle cebren) değiştirmeye zorlamaktadır.

Seçkinler (Mardin burada Osmanlı seçkinlerinden bahsetmektedir) Batı'nın “eşya”larını almak istemektedir. Fakat sosyal dinamikleri anlamadan bu sürece giriştiğinde, yalnızca biçimsel olarak taklit etmekte, bu da doğal olarak başarısız sonuçlar doğurmaktadır. Bu başarısızlık ise seçkini hayal kırıklığına ve “fetişizme” yönelterek bu eşyaları “afyon” olarak kullanmasına neden olmaktadır (Mardin, 2018: 245).

Batı-dışı modernleşmelerde dikkat çeken bir diğer önemli nokta ise modern anlamda “birey” oluşturulmadan gerçekleştirilmeye çalışılan bir modernleşmenin söz konusu olmasıdır. Modernleşme ile bireyselleşme birbirinden ayrılmaktadır. Anglosakson liberal modernleşme değil de merkezci jakoben cumhuriyetçi modernleşme tercih edilmektedir (Göle, 2004: 72).³

Batı merkezli oryantalist bakış açısına göre Batı, medeniyetin kendisidir ve onun izlediği çizgiden başka bir yol düşünülmemektedir. Medeniyet kavramı elbette tarafsız bir kavram olmayıp Batı ile Batılı olmayan arasındaki güç ilişkisini anlatmaktadır. Türk modernleşmesinde medeni ve medeni olmayan ayrımı çok sıkı bir şekilde incelenmiş, Batılı olan “alafranga” davranışlar üst

² Batı-dışı modernlik kavramının daha detaylı anlatımı için bkz. (Göle, 2004, 2007).

³ İrem'e göre (2005: 18) kastedilen Türk modernleşmesinde “İngiliz evrimciliğinden mülhem ampirik-pragmatik demokrasi modeli” yerine “Fransız cumhuriyetçiliğine damgasını vuran akılcı demokrasi anlayışı”nın tercih edilmesidir.

değer olarak tanımlanırken geleneksel “alaturka” davranışlar ve estetik zaman içerisinde yerilmiştir. İslami Osmanlı’dan Batılı Türk’e doğru bir geçiş söz konudur. Bu tür modernleşmelerde (Çin ve Türkiye örneğinde olduğu gibi), yani Batı dışındaki geleneksel diye tabir edilen toplumlarda, bir geleneksizleştirilme, gelenekten radikal bir kopuş söz konusu olmaktadır (Göle, 2004: 70-72). Bu durum geleneğini koruyarak modernleştiği iddia edilen Japon modernleşmesi için de az çok böyledir. Japon modernleşmesinde “eski” olan ya ortadan kaldırılmış ya da “yeni” olana uyması için zorlanmıştır (Esenbel, 2012: 111-237).

Bununla birlikte nasıl ki Batı modernleşmesi dediğimizde karşımıza farklı toplumsal değişimler, dinamikler ve süreçler çıkmaktaysa, Batı-dışı modernleşme tecrübeleri de elbette aynı değildir.

Batı dışı toplumların hepsi aynı koşullarda modernleşmeye başlamadığı gibi hepsi aynı düzeyde modernleşmemiş, niceliksel farkların yanında niteliksel farklarda söz konusu olmuştur. Bununla birlikte modernleşme istenci aynı sebeplerin bir sonucu gibi gözükse de bazı farklar mevcuttur. Örneğin Japon ve Rus modernleşmesi Türk modernleşmesi gibi yukarıdan aşağıya ve otoriter bir şekilde oluşmuşsa da Rus ve Japon devletleri yeni ortaya çıkan devletler olarak dünyada güçlü bir yer edinme amacıyla modernleşmeye başlamışlardır. Bununla birlikte Osmanlı devleti daha önce bulunduğu güçlü konumuna tekrar dönmek niyeti ile başlamıştır. Osmanlı ve Rus modernleşmesi arasındaki benzerliklerin (otoriter ve tepeden inmeci, ikisinde de muhafazakâr bir güç haline gelen ordunun lağvedilmesinden sonra reformların hızlanması vb.) yanında farklılıklar da söz konusudur. Rus modernleşmesinin daha erken başlamasının yanı sıra (özellikle Çar Pedro zamanında) daha radikal eğilimli olduğu söylenebilir. Ruslar daha fazla Batılı olabilme gayreti içerisindeyken Osmanlılar daha az Batılı olma gayreti içerisindeydi (Belge, 2007: 44-45).⁴

Japon Meiji Restorasyonu (1868) ise Osmanlı modernleşmesindeki reform arayışından ziyade Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşundaki radikal kopuşa daha çok benzemektedir. Bununla birlikte Japon seçkinleri bilimi bir araçtan ziyade bir yol olarak ve Osmanlı seçkinlerinden çok daha önce kabul etmiştir. Bunda Japonya’daki dini inançların da etkisi olduğu söylenebilir. 16. Yüzyılda samuraylar çoktan dünyevi bir iktidar tesis etmişlerdir. Yine toplumsal koşullar da (Japonya’da ortak dil ve kültürün bulunması, Osmanlı’nın çok dilli ve kültürlü

⁴ Osmanlı ve Rus modernleşmelerinin karşılaştırması için bkz. (Belge, 2007).

yapısı vb) farklı modernleşme ve farklı sonuçlar ortaya çıkartmışlardır. Modernleşme, iki toplumda da seçkinlerin arasında başlamakla birlikte Japonya'nın aksine, Osmanlı seçkinleri arasında kademeli gerçekleşen reformlar sırasında birbirine rakip seçkin gruplar ortaya çıkmıştır ve bu durum 1908 devrimiyle sonuçlanmıştır. En önemlisi de Japonya Osmanlı toprakları kadar Batı'nın sömürgeci iştahını kabartmamıştır. Osmanlı Batı'nın sürekli taarruzu altındayken Japonya reformlar için gerekli ekonomik alt yapısını geliştirebileceği barış ortamına sahiptir (Esenbel, 2012: 14-114-116-117-236-237-240-241).⁵

Batı-dışı toplumlarda, coğrafi konumu itibariyle, modernleşmeyle ilk tanışan iki ülkeden (diğeri Rusya'dır) biri olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bu sürece hangi nedenlerle girdiği ve bu süreci ve Batı'yı nasıl algıladığına bakmak gerekmektedir.

1.4. Osmanlı Modernleşmesinin Temel Nedenleri ve Özellikleri

Batının diğer ülkelerle girmiş olduğu ilişki o ülkelerin toplumsal yapılarında köklü ve dönüşü olamayan değişimlere yol açmıştır. Batının bu nüfuzunu sağlayan şey onun, siyasal, iktisadi ve militer gücüdür (Göçek, 1999: 16). Modern zamanda Doğu Batı karşılaşması “hüküm, galibindir” sözüyle izah edilebilmektedir. Maddi üstünlüğü ele geçirmiş olan Batı, kuralları koyma gücünü de eline geçirmiştir. Sanayi devrimiyle madden ve sekülerleşme ile manen üstünlüğü ele geçirerek kendi geçirdiği köklü, sancılı ve radikal değişimi başka medeniyetlere dayatmıştır (Gencer, 2017: 100). Michael Adas'a göre (1990: 152-153) Avrupa ve Kuzey Amerika'nın bilimsel ve teknolojik ilerlemesi Batılı sosyal teoriler, yazarlar ve araştırmacıları Avrupa'nın ilerlemesi ve diğer toplumların geri kalması üzerine düşünmeye ve araştırmaya sevk etmiştir. Böylelikle 19. Yüzyıldan günümüze kadar gelen, sömürgeci yayılmacılık için ortaya atılan “beyaz üstünlüğü” ve “ırksal üstünlük” fikirleri ile “gelişmiş” ve “geri kalmış” toplumlar şeklinde oluşturulan dikotomi bu yüzyılın düşünürleri tarafından oluşturulmuştur. Bu düşünürlerle göre Avrupa ırkı yalnızca bilimsel ve endüstriyel devrimi gerçekleştirebilmiştir. Toplumsal değişim tarihsel kökenlerinden kopararak Avrupa ve Kuzey Amerika'nın teknolojik ilerlemesi ile ilişkilendirilmiş ve bu teknolojik ve bilimsel ilerleme değişimin nedeni olarak sayılmıştır (Göçek, 1999: 20).

⁵ Japon ve Osmanlı modernleşmelerinin karşılaştırması için bkz. (Esenbel, 2012).

Osmanlı İmparatorluğu 16. ve 17. yüzyıllarda sözü geçen bir devlet, bugünkü deyişle, bir “süper güçtür”. Bu konuma, coğrafi ve stratejik konumu, büyük toprakları ve nüfusu, zengin ekonomik kaynakları ve bu kaynakların devletin hedeflerine hizmet etmek için kullanan merkez ve taşra yönetimi sayesinde erişmiştir. (Agoston, 2003: 128). Osmanlı’nın büyük bir emperyal devlet olmadaki başarısının nedenlerini İnalçık şu şekilde özetlemektedir; modern savaş teknoloji ve tekniklerini iyi kullanmaları ve bu alanda bilgisinden yararlanmak için yabancı mühendisleri istihdam etmeleri, Doğu ile Batı arasındaki ticari yolların üzerinden geçtiği devletin jeopolitik konumu ve son olarak Batı’da Jean Bodin gibi mutlakiyetçi siyaset teorisyenlerinin dikkatini çeken merkezi bürokrasidir (İnalçık, 2018a: 14).

Bununla birlikte ifade etmek gerekir ki Osmanlı’nın dünyadaki emperyal süper güç konumu 17. Yüzyıl sonunda değişmeye başlamıştır. Tarihçilerin birçoğu 1590 ile 1632 yılları arasında meydana gelen trajik olayların Osmanlı’nın geri dönülmez çöküşüne neden olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Bir taraftan Habsburglar diğer taraftan ise İran ile süren uzun savaşlar, Osmanlı’nın gerilemesindeki önemli sebeplerdendir (İnalçık, 2018a: 16-17). 1566’dan sonraki bir buçuk asır hem gerileme ve adem-i merkezileşme, hem de Osmanlı’nın klasik kurumlarının, özellikle ordu ile onun temelini oluşturan mülkiyet ve vergi sisteminin bozulduğu, iltimas ve rüşvetin çoğaldığı bir zaman dilimidir (Agoston, 2003: 141). Bu durum, “Tegayyür ve fesad” olarak adlandırılmaktadır. Bu dönemdeki devlet adamları bu durumun padişahın otoritesinin zayıflamasından, liyakatsiz bürokratlardan ve devşirme sisteminin bozulmasından kaynaklandığını düşünmektedirler. Bu durumdan kurtuluşu da, ilk olarak dışarıda değil, Kanuni dönemine⁶ dönüşte görmektedirler. Bu görüş 18. hatta 19. yüzyıla kadar etkili olmuştur (Emecen, 1994: 45). İmparatorluk kendi içerisinde ve savaş meydanlarında yaşadığı sorunların çözümünü kendi içerisinde, geçmişinde aramaya başlamıştır. Geleneksel toplumların tarihi çevrimsel algılamasının burada etkili olduğu söylenebilir. Doğan, büyüyen ve sonunda çözülen bir yapı olacaksa bu çözülmeyi tekrar büyüme aşamasındaki duruma getirmek gerekmektedir. Geleneksel anlayışa sahip Osmanlı devlet adamları da çöküş belirtileri

⁶ Kanuni Sultan Süleyman döneminde (1520-1566) Osmanlı bir dünya gücü konumuna gelmiştir (İnalçık, 2003: 9)

göstermekte olan devletin kurtuluşunu geçmişte, tarihlerindeki yükseliş devrinde aramışlardır.

Osmanlı toplumu geleneksel bir toplumdur. Sosyolojik tarifiyle gelenek, toplumsal yapıp etmelere yön ve toplumsal hayata mana veren merci, norm ve otorite kaynağıdır. Bu bağlamda geleneksel olarak yenilik, nicel bir yeniliktir, “eskinin yenisi” şeklinde düşünülebilir. Oysa yepyeni (novel) manasında modern kavramı, nitel bir yeniliği anlatmaktadır. Osmanlıcada birincisi “cedid” (yeni), ikincisi ise “bedi” (yepyeni, bid’at) kavramlarıyla anlatılmaktadır (Gencer, 2017: 55-56-57). Yepyeni anlamında bir modernleşme Osmanlı’nın son dönemlerinde ve Cumhuriyetin kuruluşunda görülebilir. İlk dönem Osmanlı modernleşmesi radikal bir yenileşme niyetinde değildir. Yukarıda bahsedildiği gibi bazı devlet kurumlarının ıslahı ile tekrar eski gücüne geri dönme isteğindedir. Bu nedenle, Osmanlı devleti 14. ve 16. yüzyıllarda gelişen ve ortaya çıkan ve “klasik” diye isimlendirilen kimliğinde 19. yüzyılın ilk yarısına kadar büyük bir değişiklik göstermemiştir. 19. Yüzyılın ilk yarısından itibaren gerçekleşen hızlı gelişmelerle birlikte bir takım değişiklikler meydana gelmiştir (Genç, 2014: 39). Osmanlı’nın modernleşmesinde Meiji dönemi gibi radikal bir kopuşla yeni bir sistem inşa edilmesi söz konusu değildir.

Klasik dönemde devletin seçkinleri aldıkları eğitim ve içerisinde bulundukları yapı gereği devlet yönetiminde yaşanan sıkıntıları yine kadim geleneğe dönerek çözmeye çalışmaktadırlar. Yeni kurumların ihdas edilmesi veya Avrupa’dan ithal edilmesi söz konusu olmamaktadır (Alkan, 2010: 58). 17. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı seçkinleri bunalımların gelip geçici olmadığını fark ederek devlet kurumlarında eskiye dönmek ve düzeni tekrar tesis amacıyla “ıslah” ve “tanzim” faaliyetlerine başlamışlardır (Berkes, 2019: 39). Islah etme süreçlerinden istenilen sonuç alınamayınca Osmanlı yönetici seçkinleri Avrupa’yı model alan bir “reform” faaliyetine başlamıştır. Bu süreçte Avrupa algısı da değişmeye başlamış, “cihad edilen Avrupa’dan “model” alınan Avrupa’ya doğru bir evrilme gerçekleşmiştir (Alkan, 2010: 59). 1830’da Kaptanıderya Halil Paşa, Rusya ziyaretinden sonra Batı’nın model alınmasının gecikmesi durumunda “Orta Asya’ya göç etmemiz gerekecek” tespitinde bulunmuştur (Engelhardt, 2010: 52).

Şunu belirtmek gerekir ki Osmanlı’nın modernleşmesinin bir başka önemli noktası da Batıya düşünce hayatından önce askeri zorunluluklar nedeniyle

yaklaşmasıdır. Osmanlı batılılaşmayı pragmatik sebeplerle kabul etmiştir. Bu nedenle tarih, felsefe ve edebiyat alanlarında Batılılaşma daha geç gerçekleşmiştir. Askeri alandaki yakınlaşma yalnızca talim ve silah teknolojisiyle sınırlı kalmamıştır. Askerin doktor ve cerrah ihtiyacı için tıbbı, silahların yapımı ve istihkâm için matematik ve mühendisliğe ve devamında düzenli ordunun maliyetinin karşılanması için güçlü merkezi bir devlete ve mali sisteme ihtiyaç duyulmuştur. Devletin yönetiminde yerel yönetimle ilgili kanunlar kadar Avrupa taklit edilmiştir fakat söz konusu parlamenter bir yönetim olunca böyle bir eğilimin yavaşladığı açıktır. “Osmanlı batılılaşmayı, Batı’ya hayranlıkla değil, zorunluluk nedeniyle tercih etmiştir” (Ortaylı, 2018: 27-28).⁷ Bu noktada Modernleşmeyi gerektiren nedenlere kısaca bir göz atmamız gerekmektedir.

1.4.1. Askeri Alandaki Başarısızlıklar ve Ekonomik Nedenler

Hemen her geleneksel toplumda olduğu gibi Osmanlı için de ordu çok önemli bir kurumdur. Geleneksel toplumlarda gücün ve önemli ölçüde toplumsal değişimin kaynağı toplumun ordusudur.⁸

Osmanlı’nın dinamizmi büyük oranda fetih siyasetine dayanmaktadır. Askeri teknolojideki üstünlük diğer toplumsal alanları da güdülemektedir. Osmanlı 15. Yüzyılın sonlarında bu fetih gücünün sınırına yaklaşmıştır (Gencer, 2017: 147).

Osmanlı İmparatorluğu’nda reform ihtiyacının ortaya çıkmasında askeri yenilgilerin önemli bir yeri vardır. Askeri alandaki başarısızlık ve mali sıkıntılar elbette süreklilik teşkil etmemektedir. Örneğin Köprülü hanesinin sadrazamlığı sırasında (1656-1683) ekonomik açık kapatılmaya çalışılmıştır. Buna ek olarak neredeyse yarım yüzyıldır görülmeyen askeri ve diplomatik başarılar elde edilmiştir (Agoston, 2003: 146). Ancak bu gibi ara dönemler Osmanlı’nın Batı karşısında gerileyişini yavaşlatsa da engelleyememiştir.

Bu dönemden sonra Sadrazam olan Kara Mustafa Paşa’nın Avrupa’da devletin eski gücünü tesis etme düşüncesine kapılarak Viyana’yı kuşatması Osmanlı’nın Avrupa’dan hızla çekilmesinin en önemli nedenlerinden biri

⁷ Therborn’a göre (1999: 69) Avrupa’daki emperyal güçlerin tehdidi sonucu yönetici seçkinler sömürgeci boyunduruğundan uzak kalmak için bu güçlerin siyasi yapılarını ithal etmektedirler. Osmanlı İmparatorluğu’nun modernleşmesi de bu bağlamda değerlendirilebilir.

⁸ Burada ifade etmek gerekir ki, bu bölümde geçen asker veya askeriye gibi kavramlar Osmanlı’daki orduyu işaret etmektedir. Bu izahın sebebi “asker” ve “askeri” kavramları farklı anlamlarda kullanılmasıdır. Doğrudan sultana bağlı, üretimle uğraşmayan, vergiden muaf, din adamlarını, askerleri, bürokratları ve bunların hane halklarını kapsayan sınıf askeri sınıftır (İnalıcı, 2003: 74).

olmuştur. Viyana kuşatması, Habsburg'ları Fransa'yla barış anlaşması imzalamaya itmiştir. Akabinde Papalık, Venedik, Polonya ve Rusya'yla birlikte Osmanlı'ya karşı "Kutsal İttifak" kurulmuştur. Osmanlı bu İttifak'a karşı duramamış ve hızla geri çekilmeye başlamıştır. Bu savaşların sonunda Osmanlılar Batı'nın üstünlüğünü kabul etmeye zorlanmış ve hayatta kalmanın tek yolu olarak Batılı kurumların taklidi olduğu kanaatine varmışlardır (İnalcık, 2018a: 19). Otuz Yıl Savaşları'nda modernleşen Batı orduları artık Osmanlı'ya üstün gelmektedir (Agoston, 2003: 146). 1650'lerdeki Avrupa'nın korkulu rüyası Osmanlı, 1850'lere gelindiğinde Avrupa'nın "hasta adam"ı olmuştur (Aksan, 2010: 137).

Batılılaşmayı hızlandıracak bir başka olay ise Napoleon'un başlattığı "medenileştirme" hareketi çerçevesinde Mısır'ı işgal etmesidir. Mısır'ın işgali İslam ve Osmanlı dünyasında bir şok etkisi yaratmıştır. Birincisi bu durum Osmanlı İmparatorluğu'nun kırılganlığını göstermiştir. Daha önce Avrupa topraklarında karşılaştığı Batı artık doğrudan İslam topraklarından Osmanlı'yı vurabilecek teknolojiye sahiptir. İkincisi Şark Meselesi'nin ortaya çıkmasına ve Osmanlı'nın artık paylaşılabilecek bir pasta olarak görülmesine neden olmuştur. Mısır'ın işgali devletin ileride başına bela olacak ve Şark Meselesi'ni kızıştıracak Kavalalı Mehmet Ali Paşa'yı ortaya çıkartmıştır. Osmanlı devleti bu taarruza karşı Tanzimat ile başlayan siyasal, kurumsal modernleşme süreci ile karşılık vermiştir (Gencer, 2017: 105-113-149).⁹

Askeri reform arzusu genellikle muharebe meydanlarındaki yenilgilerden sonra yoğunlaşmaktadır; bu yenilgiler Batı'da olduğu gibi Osmanlı'da da nedensel bir etkidir. 1700'lerde padişahlar ve sadrazamlar bir yandan topçu birliklerini muhafaza ederken bir yandan da yabancı danışmanlar, ihtida etmiş (din değiştirmiş) subaylar ve teknisyenlere güvenmektedirler (Aksan, 2010: 144).

Osmanlı'da ilk dönem reformlar, Fransız asıllı Humbaracı Ahmed Paşa'nın (Comte de Bonneval) önderliği altında topçu sınıfıyla ilgili olarak yapılanlarla sınırlı tutulmuştur. Osmanlı seçkinleri yaygın yapısal reformdan kaçınmıştır, çünkü bu tür reformların bütün sosyal yapıyı kökünden değiştireceğinden korkmaktadırlar (Agoston, 2003: 153). Haksız da değillerdir. Örneğin; III. Selim'in ordu içerisinde yapmaya çalıştığı ıslahatlar (1793), yeniçeri ocağının lağvedilmesiyle tamamlanabilmiştir (1826). Bu kurumun kaldırılması geleneksel

⁹ "Napolyon'un Mısır işgaliyle birlikte, Doğu ve Batı arasında, çağdaş kültürel ve siyasal bakış açımıza hala egemen olan süreçler başladı" (Said, 2017: 52).

Osmanlı hanedanlığının da sonuna işaret etmektedir çünkü reformların önü açılmış ve Avrupa tarzı bürokratik yapılanmaya geçilmiştir (Aksan, 2010: 141).

Askeri alandaki başarısızlıklar, teknik ve teknolojiye geri olmanın yanında asker sınıfının iç değişikliğinin de bir yansımasıdır. Asker arasında yağma, disiplinsizlik ve isyan eğilimleri ortaya çıkmıştır (Berkes, 2019: 76). Yeniçeriler; merkeziyetçi yönetimin ve sultanın dayanağı, iç ve dış tehditlere karşı daimi olarak hazır bekletilen merkezi ordudur. Fakat merkezin otoritesini kaybettiği zaman yeniçeriler, İstanbul dâhil birçok eyaletin yönetimini ele geçirmişlerdir. Öyle ki kimin sultan olacağına karar verecek konuma gelmişlerdir. Güç kazanmak isteyen kişiler yeniçerilerin desteğini almaya çalışmışlardır. Tımar sisteminin bozulmasıyla birlikte yeniçeriler idareyi tamamen kontrollerine almış, ticaretle uğraşmak da dâhil birçok imtiyaz koparmışlardır (İnalcık, 2018a: 38). Daha II. Selim zamanında başlayan cülus ve maaşların dağıtımında yaşanan sıkıntılar ve temayüllere riayet edilmemesi yönetim ile ocağın arasını açmıştır. III. Mustafa'nın şehzade Mehmed'in sünnet düğününde hizmet edenleri yeniçeri ocağına alması devşirme sisteminin ne kadar bozulduğuna dair önemli bir örnektir (Özcan, 1994: 356). Yaşanan enflasyonlardan dolayı ekonomik sıkıntı çeken halk için ordu bir kazanç kapısı haline gelmiş, fakirleşen esnaf ve köylülerin olduğu bir kurum olmuştur. Ocakta artık eğitim görülmemekte, yeniçeriler askerlik dışında başka işlerle meşgul olmaktadır (Berkes, 2019: 77). Osmanlı'nın yükselmesinde önemli bir yere sahip olan profesyonel olarak asker yetiştiren sistem iflas etmiştir.

Diğer bir askeri güç olan eyaletlerdeki tımarlı sipahiler ise ihmal edilmiş, dirliklerin layık olmayanlara verilmesi ile birlikte bu birlikler de sayıca azalmıştır (Özcan, 1994: 357). Bununla birlikte Osmanlı'nın eyaletlerindeki kılıç, ok, mızrak gibi savaş aletleri ile donatılmış tımarlı sipahiler, örneğin Alman tüfekli piyadeleri karşısında etkisiz kalmıştır. Bu da ordu içerisindeki tımarlı sipahilere verilen önemi azaltmıştır (İnalcık, 2018a: 37). Böylelikle yeniçeriler ve sipahiler arasında kurulan denge yeniçeriler lehine bozulmuştur.

Bu sebeplerden dolayı 18. yüzyıl ve 19. yüzyılın sultanları devletin kurumlarını modernleştirmeye ilk olarak ordudan başlamışlardır. Bunun için batıyı örnek alan okullar açılmış, bu okullarda kendini devleti kurtarmaya adanmış reformcu subaylar yetişmiştir (Ahmad, 2002: 10). Batılılaşma sürecinde, alınan ilk kültür unsuru savunma araçları ve silahlardır. Bunun bir sebebi düşmanın silahıyla

silahlanmak ya da onun taktiklerini almak şeriatça mubah görüldüğünden bu durum İslam kültürüne de ters düşmemektedir. Fakat 18. yüzyıldan sonra bürokratlar yalnızca silah alınarak bu işin çözülemeyeceğini görmüşlerdir. Osmanlı, Batı'da bulunan pozitif bilimden yoksundur. Bu yüzden denizcilik ve kara için mühendishaneler kurulmuş, Fransa'dan hocalar getirtilmiştir (İnalçık, 2018b: 9).

Burada şu noktaya dikkat çekmek gerekir; David Ralston'un "Avrupa Ordusunun İthalı" eserinde de belirtildiği gibi seçkinler, genelde, düşmanın teknolojisini almanın yeterli olacağını düşünürken bunun kültür devrimiyle birlikte olacağını görmezden gelmişlerdir. Ordunun rasyonalizasyonu, devlet maliyesinin denetim altına alınması kadar toplumun sekülerleşmesiyle de alakalıdır (Aksan, 2010: 113).

Sultanlar ordularını eğitmeleri için yabancı danışmanlar ve hocalar getirtilmişlerdir. Fakat bu kişiler de askeri okullarda Osmanlı'ya tamamen yabancı ve Osmanlı'nın tehdit olarak gördüğü liberalizm ve ulusçuluk gibi fikirlerin filizlenmesine sebep olmuşlardır. Yabancı hocaların geldikleri ülkelerin etkisi ve ekolleri reformcu kadrolar üzerinde görülmektedir. Örneğin, 1879 Berlin Konferansı'ndan sonra Sultan II. Abdülhamid, Almanya'dan askeri bir heyet istemiştir. Bu gelen heyet uzun süre reformcu kadrolar üzerinde bir Alman etkisi bırakmıştır. İngiliz etkisine girilen 1908 devriminden sonra gerçekleşen Balkan Harbi tekrar Almanya etkisinin güç kazanmasına sebep olmuştur (Ahmad, 2002: 13).

Görüleceği üzere orduya reform ihtiyacının karşılanması için getirilen Fransız, Alman veya İngiliz uzmanlar, Osmanlı askeri seçkinleri üzerinde farklı dönemlerde farklı izler bırakmıştır. Avrupa'da farklı modernleşmeye sahip bu ülkelerin uzmanları, Osmanlı seçkinleri içerisinde, tarihsel ve yapısal şartların da elverdiği ölçüde, farklı modernleşme tiplerini savunan farklı hiziplere yol açmıştır diyebiliriz.

Savaş kayıpları ve devletteki çürüme Osmanlı toplumsal yapısında çağdaş bir takım değişiklikler yapılması gerektiği hissiyatını doğurmamıştır (Tanpınar, 1988: 42-43). Bu yüzden Batı'dan geri kalan kurumun yalnızca ordu olduğu düşüncesi hâkimdir. Bununla birlikte orta sınıfın olmadığı veya güçsüz olduğu toplumlarda (Almanya ve Japonya gibi), genelde, modernleşmeyi üstlenen az çok örgütlü durumda bulunan ordu kurumu olmuştur (Belge, 2012: 164-165).

Batı'da profesyonelleşen ve modernleşen orduyla birlikte modern bir ekonomik anlayış ve sistem beraber yürümektedir. Vergi sisteminin modernleştirilmesi, sömürgelerden gelen gelirler ile birlikte bu kaynakların orduya aktarılması, ordunun beslenmesi için modern tarım ile üretimin artırılması ve silah sanayisinin ve teknolojisinin geliştirilmesi Batı ordularının güçlenmesinde etkili olmuştur.

Ekonomik ve askeri dönüşüm birlikte seyretmekte olduğu varsayımından hareket edecek olursak, Osmanlı İmparatorluğu'nda başlayan askeri ve idari değişim ve dönüşümlere eşlik edecek bir ekonomik dönüşümde söz konusu olacaktır. Bu değişim ve dönüşümün etkileri de son derece önemlidir. Gerçekleştirilmek istenen reformların bir maliyeti olduğu açıktır. Bu maliyeti karşılayabilecek bir ekonomik sistem için gerekli altyapı ve zihniyetin olup olmadığını incelememiz gerekmektedir. Bir sonraki bölümde Osmanlı'nın ekonomi anlayışına ve yapısına kısaca değinilerek nasıl dönüşümler geçirdiği incelenecektir.

1.4.2. Ekonomik Nedenler

Burada belirtmek gerekir ki Osmanlı iktisadi görüşü siyasi, dini, idari ve askeri karar alma mekanizmalarıyla iç içedir ve alınan iktisadi kararları diğer hedeflerden ayırmak güçtür. Örneğin Osmanlı'da maliyeye özel bir bürokratik kurum yoktur. Kazasker, kadı, defterdar gibi başka görevlere sahip olan organlar bu işlevi üstlenmiştir (Genç, 2014: 39-40). Yani ekonomi uzmanlaşmış kadrolar tarafından yönetilmemektedir.

Bununla birlikte Osmanlı iktisadi sistemini tanımlayabilecek, genel hatlarının çizilebilmesini sağlayacak bir takım ilkelere ulaşılabilmektedir. 1500 ve 1800 yılları arasında Osmanlı'da hâkim olan iktisadi anlayışı üç ilke ile açıklayabiliriz. Bu üç ana ilke; iâşe (provizyonizm), gelenekçilik (tradisyonalizm) ve fiskalizmdir (Genç, 2014: 41). Bu üç ilkeye kısaca bakacak olursak;

Ekonomide mal veya hizmet üretenlerin veya pazarda satanların önceliği kârdır. Tüketicinin önceliği ise ucuza kaliteli mal almaktır. İâşe ilkesi iktisadi faaliyete tüketici tarafından bakan ilkedir. İktisadi faaliyetin amacı, mümkün mertebe mal ve hizmetin ucuza, bol ve kaliteli üretiminin gerçekleştirilmesi ve piyasadaki malın talep edilenden fazla tutulmasıdır. Üretimin düşük, haberleşme ve ulaşımın son derece zor olduğu bir dönemde bu ilke devletin işleyişi ve toplumun düzeni için gereklidir. Ekonomide arzın bollaşması, kalite yükselirken

fiyatın düşük kalması için devletin üretime ve piyasaya sıkı bir şekilde müdahalesi kaçınılmazdır. Örneğin tarımda Osmanlı devleti miri denilen devletin arazilerini orta büyüklükte aile çiftliklerine kiralamıştır. Bu araziler satılamaz, küçültülemez veya büyütülemez, ekmeden bırakılamaz veya terk edilemezlerdir. Devlet uzunca bir zaman bu toprak rejimini sıkı bir şekilde denetlemiştir. Osmanlı'da üretilen mallar, sıkı bir kontrole kazada bulunan, örgütlü esnaf (lonca) tarafından dağıtılmıştır. Üretim ve tüketim bu loncalar ile dengelenmeye çalışılmıştır. Kazada dağıtılan malın üretim fazlası saraya gönderilir, buranın ihtiyacı karşılandıktan sonra İstanbul'daki tüccara teslim edilirdi. Buradan da artan mal varsa ihraç edilmez tekrar ülke içerisinde dağıtıma sokulurdu. İaşe ilkesi gereği hedef ihracat değil ülke içerisindeki ihtiyaçların karşılanmasıdır. Yine bu ilkeye göre ithalata bir sınır getirilmemiştir. Ülkede olmayan veya az üretilen malların ithal edilmesi arzu edilen bir durumdur (Genç, 2014: 41-42-43). Burada görüleceği üzere kıtlık korkusuyla uygulanan bu politikalar geleneksel üretim tarzına ve yapısına sahip toplumlar için önemlidir. Özellikle tarımda üretimin tamamen doğaya bırakıldığı ve başka bölgelerden tarım ürünü getirilmesinin ulaşım araçlarının yetersizliğinden dolayı zor olduğu yerlerde bu anlayış son derece doğaldır. Batı'da ise ulaşımın gelişmesi, tarımsal üretimin artırılması, tarımsal ürünlerin satmak veya sanayide kullanılmak üzere üretilmesi ve merkantilist politikalar ile birlikte Batı'nın iktisadi anlayışı Osmanlı'yla neredeyse tamamen farklılaşmıştır denilebilir.

İaşe ilkesini ortaya çıkaran şartlar yüzyıllarca sürmüş ve o kadar yerleşmiştir ki bu da gelenekçilik ilkesini ortaya çıkarmıştır. Kısaca gelenekçilik ilkesi iktisadi alanda yavaş yavaş oluşan dengelerin, düzenin muhafaza edilmesi, değişimi engelleme, değişen bir durum söz konusu olduğunda onun tekrar eski haline getirilmesine çalışılmasını ifade etmektedir (Genç, 2014: 43-44).

Son olarak fiskalizim ilkesi kısaca devletin gelirlerinin en yüksek seviyeye çıkarılması ve oradan düşmesinin engellenmesi anlamına gelmektedir. Fiskalizm geliri yükseltmede bazı zorluklarla karşılaşmaktadır; verim ve üretim düşüktür; ulaşım zor ve pahalıdır; üretimin pazarda satılacak kısmı düşüktür, parasal faaliyetler sınırlıdır. Bu sebeplerden dolayı devletin ekonomiden alacağı nakit karşılık çok azdır. İaşe ve gelenekçilik ilkesine dayanan ekonomide parasal faaliyet yani ticaret sınırlıdır. Parasal ilişkilerin ekonomik hayatta genişlemesi, yalnızca ekonomik dengeyi değil sosyal ve siyasal dengeyi bozacaktır. Ticaretle

uğraşan kesim zenginleşerek yeni bir sınıf ortaya çıkacaktır. Osmanlı devleti çeşitli sınırlamalarla bunu engellemeye çalışmıştır. Örneğin “narh” ile tespit edilen fiyatların kontrolü sağlanmaya çalışılmıştır. Ticaretle uğraşan kimselere yüzde 10 yüzde 15 civarında bir kâr uygun görülmekte fazlası ağır şekilde cezalandırılmaktadır (Genç, 2014: 46).

Osmanlı toprak sistemi de Batı’daki kapitalizm öncesi gerçekleşen toprak reformlarına uygun değildir. Daha önce değinildiği gibi İngiltere’de gerçekleşen toprak reformu büyük toprak sahiplerinin zenginleşmesine, sermaye sahibi olmasına, ürünlerin ticari amaçla üretilmesine ve işsiz ve topraksız kalan köylülerin de şehirlerde endüstri için gerekli insan kaynağına dönüşmesine neden olmuştur. İleride değinileceği gibi 19. Yüzyılda her ne kadar tarım ticareti ile uğraşan gruplar ortaya çıkmaya başlamış olsa da Avrupa’daki gibi çitlerle çevrilmiş büyük tarım arazileri ve karın tokluğuna çalışan, mülksüz bir köylü sınıfı bulunmamaktadır. Bu durum, Batı benzeri bir kapitalist tarım için maddi şartları sağlamamaktadır (Keyder, 2014: 29).

Osmanlı devletinde sosyal refahın ve bolluk ekonomisinin sağlanması anlayışı ağır basmaktadır. Üretim ve ticari ilişkilerden, alınan iktisadi kararlara kadar ekonomi bu ilke ile düzenlenmiştir. Müslüman, Batılı anlamda “homo economicus” olarak değerlendirilmemektedir. Ortak refah anlayışı söz konusudur (İnalçık, 2003: 83-84).¹⁰ İslam dininde öncelik bireyin zenginleşmesinden ziyade toplumun dengesinin bozulmaması yönündedir. Sadaka, vakıf ve zekât kurumları¹¹, toplumdaki fakirlerin ekonomik durumlarının gözletilmesini gerekli kılmaktadır.

Buna ek olarak geleneksel toplumlarda servet, kapitalist Batı’da olduğu gibi başlı başına bir değer değil daha çok araçtır. Osmanlı’da da servet toplumsal ve siyasal amaçlar için kullanılmıştır. Toplumsal olarak, örneğin mahallelerde, dayanışma ve yardımlaşma amacıyla kullanılırken bunun siyasi boyutu denkler arasında hediyeleşme yani rüşvettir (Mardin, 2018: 28). Aynı zamanda servetin kaynağı ekonomi değil, siyasi veya vergileri toplama şeklinde bürokratiktir (Lewis, 2018: 46).

¹⁰ Osmanlı iktisadi sistemini ATÜT üzerinden okuyan çalışma için (İslamoğlu ve Keyder, 1977).

¹¹ İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz değildir. Asıl iyilik, o kimsenin yaptığıdır ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanır. (Allah’ın rızasını gözeterek) yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevdiği maldan harcar, namaz kılar, zekât verir...(Bakara 2/177).

Yeni, modern ve güçlü bir ordu güçlü bir ekonomiye dayanmaktadır. Bu görüş klasik Osmanlı görüşüyle (Adalet Dairesi)¹² çelişmemektedir. Padişahın gücü orduya, ordunun gücünde iyi bir ekonomiye dayanmaktadır (İnalçık, 2018a: 34). Modern bir ordu için modern iktisadi ilkeler, modern mali politikalar ve yüklü miktarda nakit gerekmektedir. Osmanlı ekonomisi uzun savaşlardan dolayı kötüleşmiş, hazinesi boşalmıştır (Berkes, 2019: 102). Nizam-ı Cedid ordusunu kuran III. Selim'in İrad-ı Cedid adında yeni bir bütçe oluşturması reformların özel ve yeni bir bütçe gereksinimine örnek olarak gösterilebilir.

Osmanlı İmparatorluğu'nda, çöküşün, askeri ve yönetsel bozulmayla birlikte bir sebebinin de ekonomik olduğu fikri hemen hemen aynı zamanda ortaya çıkmıştır. Islahat amacıyla yazılan layihalarda devletin düzeninin bozulmasıyla birlikte tımar, zeamet ve has sistemin artık çalışmadığından bahsedilmektedir. Osmanlı klasik döneminde sipahi sınıfı kendilerine verilen has, zeamet ve tımar topraklarında öşür vergilerini toplamakta ve savaş sırasında çağrılmak üzere ordu için belli sayıda süvari hazır bulundurmaktadır. Fakat Avrupa'da gerçekleşen "askeri devrim" sonrasında ateşli silahlara sahip piyadenin önemi artarken süvariye duyulan ihtiyaç azalmıştır. Böyle olunca devletin merkezi ordusu için masraflar artmış bunun karşılanabilmesi için mukataalar¹³ mültezimlere verilmeye başlanmıştır. Bu yeni sistem istismara açık olduğu içinde eskisinden daha kötü sonuçlar doğurmuştur (Mardin, 1985: 618). Mukataaların verilmişlerinde önemli yolsuzluklar meydana gelmiştir. Satışlarda rüşvet önemli rol oynamış, rüşveti ödeyen kişilerde bunu halktan aldıkları ağır vergilerle çıkarmaya çalışmışlardır (Berkes, 2019: 104).

Özellikle 17. Yüzyıldan sonra uzun süren harpler ekonomik sıkıntılar meydana getirmiştir. Merkezi ordunun masrafı, gerçekleştirilmeye çalışılan reformlar büyük bir bütçe istemektedir. Yeni vergiler koymak, parada tağşiş¹⁴ ya da müsadere bütçe açığını kapatmakta yetersiz kalmıştır. Bu yüzden iltizamlar kayd-ı hayat (ömür boyu) şartıyla satışa çıkarılmışlar, özellikle II. Viyana

¹² Adalet Dairesi; güçlü bir devlet için güçlü ordu, güçlü ordu için güçlü maliye, güçlü maliye için zengin bir halk, zengin bir halk için adil bir yönetim gereklidir.

¹³ Mukataa, yıllık nakdi geliri belli olan yerlerdir. Örneğin; maden ocağı, gümrük, darphane gibi mukataalara ya devlet tarafından emin adı verilen memurlar atanır ya da bunlar iltizam yoluyla açık arttırmada bunların gelirleri mültezimlere satılırdı. İltizam bedeli çıktıktan sonra geriye kalan meblağ mültezimin karıdır (Kütükoğlu, 1994: 543-544).

¹⁴ Tağşiş; karıştırmak, katıştırmak anlamlarına gelmektedir. Osmanlı para politikasında tağşiş, basılan gümüş sikkelerin içerisindeki bakırı artırma ya da sikkelerin küçültülmesi anlamına gelmektedir.

kuşatmasından sonra, bu durum mali politika haline gelmiştir. Mukataalar açık arttırmayla malikâne olarak satılmakta, alan kişi öldükten sonra mahlûl olarak yeniden satışa çıkarılmaktadır. Uygulamada çoğu zaman mahlûl olarak geri dönmemiş, sahibi hayattayken el değiştirmiştir. Malikâne sistemi ayanların ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır (Kütükoğlu, 1994: 545). Sistem kamu malını kişisel mal haline getirilmesine ve zamanla da kamu arazilerinin özel mülkiyete dönüşmesine neden olmuştur. Böylelikle reaya daha çok fakirleşmiştir. Bu yeni sitemde zarar eden devlet ile toplum arasındaki uçurum klasik dönemdekinden daha çok açılmıştır (Berkes, 2019: 104-105).

Devlet gelirlerini arttırmadaki bir başka problem vergilerin toplanmasıdır. Vergileri toplamakla görevli kişiler (mültezimler, cizyedarlar, eşraf vs.) bu durumu suistimal etmekte, özellikle devlet otoritesinin zayıfladığı zamanlarda halkı bezdirmektedirler. Osmanlı devleti modern ekonomilerin merkezi sistemine sahip değildir. Örneğin Tanzimat ile yapılan idari reformların ana sebeplerinden bir tanesi maliyeyi merkezileştirme isteğinden kaynaklanmaktadır (İnalçık, 1985: 1537-1538). Vergilerin toplanmasında devlet ayana ve eşrafa bel bağlamıştır. Devletin toplaması gereken yıllık vergi miktarı hazineye gelene kadar aracılar tarafından azaltılmaktadır. Yılda vergi olarak toplanan 20 milyon sterlinden hazineye yaklaşık 4 milyon sterlin girmektedir. Osmanlı hazinesinin topladığı vergi aynı dönemdeki Fransa'nın topladığı verginin yaklaşık onda biridir (McGowan 1994, Aktaran: Zürcher, 2013: 32).

Osmanlı devletinin reform yapmak istediği dönemdeki Akdeniz ekonomisinin durumu da önemli bir konudur. Berkes'e göre (2019: 38) 17. yüzyılın başında Batıdaki gelişmeler siyasal olmaktan çok "para ve fiyat devrimi" olarak Osmanlı'yı etkilemiştir. Sıkı bir para politikası uygulayan Osmanlı devleti değerli maden azlığında gümüş madenlerini tekeline alarak, ekonominin "paraya dayanmayan" kısmını genişletmeye çalışarak veya para basarak denge sağlamaya çalışmıştır. Fakat yeni keşfedilen Amerika'dan gelen değerli madenler, özellikle gümüş, İspanya ve Portekiz gibi ülkelerin yanı sıra Osmanlı'yı da kötü etkilemiş, bir "para ve fiyat" devrimine yol açmıştır. Gümüşün azlığında nasıl mücadele edeceğini bilen Osmanlı devleti çokluğunda ne yapacağını bilememiştir. Gümüş akçe altın karşısında çok değer kaybetmiş bu da ihracatı yasak olan malların bile Avrupa'ya ucuza satılmasına neden olmuştur (Lewis, 2018: 41-42).

İmparatorluğun ekonomik anlayışının tüketiciyi korumaya ve merkeze karşı oluşabilecek çıkar gruplarını engellemeye yönelik olduğundan daha önce bahsedilmişti. Merkez bunu kontrol ettiği tekeller üzerine sağlamaktadır. Bu tekeller ise kapitalist Batılı Büyük Devletler için problem teşkil etmektedir. Kendi tarım ve hammadde ihtiyaçlarını Osmanlı topraklarından ve pazarından karşılamak istemektedirler. Bunun için serbest piyasa ekonomisi gerekmektedir (Keyder, 2014: 43-44). Tanzimat'la birlikte ekonomide gerçekleşen reformlar klasik Osmanlı ilkelerinin yerini daha liberal politikaların benimsenmesine bırakmıştır. Bu ekonomik dönüşümün diğer önemli bir yönü ise 1838 İngiliz-Osmanlı Ticari Antlaşması'yla birlikte tekelleri kaldırmış olması, İngiliz ve gayrimüslim tüccarların Müslüman tüccarlara karşı zaman içerisinde üstünlük elde etmelerinin yolunu açmış olmasıdır (Hanioğlu, 2016: 20).¹⁵

Osmanlı ekonomisi gerek gümüşten dolayı ortaya çıkan enflasyondan olsun, gerek kendi iktisadi anlayışından dolayı olsun Batı'nın yakaladığı askeri devrimi yakalayabilecek mali alt yapıya sahip değildir. Yatırım yapacak özel ve özerk gruplar veya sınıflar da var olmadığı için reformlar devletin ekonomisine yük olmaktadır. Devletin ekonomisi ise geleneksel vergi toplama yöntemlerine dayanmaktadır. Bunun için bazı ekonomik girişimler, ıslahat programlar ortaya konulmuş olmakla birlikte Batılı anlamda bir ekonomik yapı için yeterli olmamıştır. Güçlü ekonomik alt yapıya sahip olmayan Osmanlı İmparatorluğu zaman içerisinde kapitalist dünya ekonomisine yarı sömürge¹⁶ bir devlet olarak entegre olmaya başlamıştır.

Osmanlı devletinin Balkanlar'daki toprakları ilk önce Batılı anlamda bir ekonomi ve şehirleşmeyle tanışmıştır. Bu topraklar yavaş yavaş küresel ekonomik sisteme dâhil olmuştur. Avrupa ve Osmanlı ekonomileri arasında artan karşılıklı bağımlılık, Osmanlı toplumsal yapısında dönüşümlere neden olmuştur. 1695-1730 yılları arasında uygulanan siyasi ve diplomatik program ile Osmanlı kapitalist sisteme entegre olmaya çalışmıştır (Karpas, 2019a: 68-71). 17. Yüzyılda Anadolu'da başlayan tarımın ticarileşmesi (yani en çok talep edilen ürünün ekilerek en fazla fiyat verene satılması), yeni toplumsal grupların ortaya

¹⁵ Tanzimat'ın getirdiği liberal ekonomi politikası, laissez-faire, Osmanlı üreticisini ve endüstrisini yabancı üretici karşısında koruyamadığı için ilerleyen dönemlerde bu politikadan vazgeçilmiştir. Bu politikanın yerine 1870'lerden sonra imparatorluğun yıkılışına kadar korumacı politikalar benimsenmiştir (Hanioğlu, 2016: 25).

¹⁶ Detaylı bilgi için bkz. (Avcıoğlu, 1976).

çıkmasına neden olmuş ve bazı siyasal ve toplumsal değişimlerin başlangıcı olmuştur. 18. ve 19. yüzyıllarda Avrupalı devletlerin ihtiyaçları Osmanlı tarımına talebi artırmıştır. Balkanlar ve kıyı bölgelerde, devletin merkezi gücünün azalması ile birlikte, çeşitli büyüklükte tarımla ve ticaretle uğraşan grupların ticari tarım yapma talebi artmış bu da merkezle taşra arasında yeni gerilimlerin doğmasına neden olmuştur (Karpas, 2018: 124-125).

Anlaşılabacağı üzere Osmanlı iktisadi anlayışı Avrupa'daki gibi bir aristokrat veya burjuva sınıfı doğmasını engellemiştir. Batı'daki müteşebbis ruhun bu anlayış içerisinde çıkması mümkün görünmemektedir. Batı'da özellikle sanayi devrimiyle radikal bir şekilde değişen üretim ilişkileri sermayecilik, girişimcilik, serbest piyasa ilişkileri, rekabet, risk alma, daha çok kazanma ve servet edinme gibi düşünceleri ekonomik hayata yerleştirirken, Osmanlı geleneksel iktisadi anlayışı bunu engelleme üzerine kurulmuştur.

Bu iktisadi anlayış ve düzen 16. Yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın dünya ekonomisine entegre olmasıyla bozulmaya başlamıştır. Ziraatın ticarileşmesi ve devlet denetiminin azalması vergi üzerindeki denetimini de azaltmıştır. Tarımın ticarileşmesi ve devlet denetiminin azalması mahalli güçlerin merkezin karşısında ekonomik ve politik olarak yükselmesine neden olmuştur.

Tarımın ticarileşmesi ve klasik Osmanlı toprak anlayışının bozulmaya başlaması yeni çevre/taşra grupların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu gruplar merkez otoritesi için tehlike teşkil ettiği için modernleşmenin yönetsel, askeri ve mali programlarının hızlandırılmasında etkili olmuştur denilebilir. Çünkü bu gruplar imparatorluk merkezinin modernleşmesi için çeşitli sebeplerle baskı oluşturmuştur.

1.4.3. İç ve Dış Baskılar

Osmanlı devleti Batı'da olduğu gibi feodal bir toplumsal yapıya sahip değildir. Kendisinden önce Anadolu'da hüküm sürmüş Doğu Roma İmparatorluğu'nun uyguladığı sistemi devam ettirmiştir. Doğu Roma'da köylüler Batı'daki gibi köle veya serf değildir. Vergilerini ödedikçe (artık üretim saraya aktarıldıkça) görece özgür konumlarını devam ettirmişlerdir. Vergilerin toplanması ise merkezin atadığı memurlar tarafından gerçekleştirilmektedir. Bu nedenle kurulu toplumsal düzenin değişmesine en çok karşı çıkan iki grup köylüler ve merkezi bürokrasi olmuştur. Bu durumu değiştirmek isteyenler ise bu artık üretime el koyarak güç kazanmak isteyen taşradaki ileri gelenlerdir (Keyder,

2014: 15-16-19). Kısmen de olsa özgür köylü sınıfı Avrupa’da olduğu gibi aristokratik çevresel grupların güç kazanarak ortaya çıkmalarını engellemektedir. Elbette bu merkezin güçlü olduğu dönemler için geçerlidir.

Osmanlı toprak sisteminde söz sahibi olan sultan ve bürokratlarıdır. 18. Yüzyıl sonu ve 19. Yüzyıl başında, geleneksel yapının bozulduğu ve devletin temel ekonomik denetiminin zayıfladığı bir dönemde, taşranın ileri gelenleri olarak ayanlar ortaya çıkmaya başlamışlardır (Karpas, 2018: 124). Merkez ile çevre (taşra) arasında karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi bulunmakla (Karpas, 2019a: 22) birlikte İnalçık’a göre aslında bu durum 16. Yüzyıldan itibaren değişmeye başlamıştır. Eyaletlerdeki valiler halktan fazla vergiler almaya ve kendi oluşturdıkları askeri birliklerle merkeze başkaldırmaya başlamışlardır. Bunun karşısında merkez, valilerin yetkilerini kısımaya ve bazı yetkileri merkezden atadığı memurlar ile taşradaki bazı kimseler arasında paylaştırmaya çalışmıştır. 18. yüzyıldan itibaren sancaklara merkezden yüksek rütbeli bürokratlar atanmıştır. Bu kimseler çoğu zaman kendilerine tahsis edilen bu bölgelerde ikamet etmemekte, yerlerine mütesellim denilen bir vekil atamaktadır. Bu mütesellimler taşranın ileri gelenleri olan ayanlar arasından seçilmekte, sancağın idaresini ve vergilerin toplanmasını bu ayanlar gerçekleştirmektedir. Seçilen ayanlar zaman içerisinde vekâlet ettikleri kişilerden daha fazla güç elde etmeye başlamışlardır. Bölgenin güvenliğini sağlamak için emirlerinde askeri birlikler bulunduran mütesellim-ayanlar savaş zamanında asker, iâşe ve gelir sağladıkları için devlet içinde vazgeçilmez bir konuma yükselmişlerdir. 17. Yüzyıldan itibaren bey ve paşa gibi makamlara getirilen bu reaya kökenli ayanlar ve aileleri, merkezin ve sultanın mutlak otoritesini zayıflatmışlardır (İnalçık, 2018b: 72-74-83).¹⁷

Ayanlar genellikle yerel halkın desteğini almak zorundadırlar. Bir kazanın temsilcisi olabilmesi için ayan, taşranın ileri gelenlerinin toplandığı bir meclis tarafından seçilip bildirilmektedir. Bu seçim yereldeki bütün halk tarafından yapılmış olarak kabul edilmektedir. Yerel halkın desteğini almaları, vergilerin rahat toplanması açısından, merkezi yönetimin de işine gelmektedir. Bununla birlikte yerel halkın şikâyetleri, görevden alınma ve hatta idama kadar gidebilecek sürece neden olabilmektedir. Bundan dolayı ayan yerel halkın çıkarlarını gözetip korumak zorundadır. İnalçık (2018b: 90-91) bu yapıyı “halkın yönetimde söz

¹⁷ Ayanlar ve taşranın ileri gelenleri arasında; ulema, tüccar, imam, molla, kadı, emekli devlet memurları vd. sayılabilir. Detaylı bilgi için bkz; İnalçık (2018b).

sahibi olduğu, adem-i merkeziyetçi özerk bir yönetim” olarak değerlendirmektedir.

Ayanlar zaman içerisinde öylesine güçlenmişlerdir ki merkezi yönetim ile bir misak (Sened-i İttifak) imzalayarak kendi mülkiyet haklarını ve bunları varislerine devredebilmelerini sağlamaya çalışmışlardır. Elbette bu durum merkezin tekrar kuvvetlenmesine kadar sürmüştür. 1815 yılında sultan II. Mahmut belli başlı ayanları öldürmüş ve mülklerine el koymuştur (Karpas, 2018: 126).

Sened-i İttifak’ın ilk üç maddesinde sultanın mutlak egemenliğine ve onun bürokratlarına ayanların itaat edeceklerine dair söz vermelerine karşın; diğer maddelerinde merkezi bürokrasinin keyfi ve kötü uygulamalarına hep birlikte karşı duracaklarını, kendi hanedanlarının güvenliklerinin ve sürekliliklerinin garanti edilmesi ve vergilerin merkez ile beraber kararlaştırılacağı (Berkes, 2019: 139-140) gibi maddeler eklenerek sultanın egemenliği ve bu egemenliği yöneten merkezi bürokrasi sınırlandırılmaktadır. Magna Carta benzeri bir girişim olarak düşünüldüğünde mutlakîyetin sınırlandırılması, özel mülkiyet anlayışının getirilmesi ve ayanın halkın temsilcisi konumunda olması düşünülürse demokratik bir girişim olarak algılanabilir.¹⁸

Bununla birlikte Sened-i İttifak kısa sürede feshedilmiş yerine daha modern, batıcı ideallere sahip ve merkezi yeniden kuvvetlendirme niyetindeki bürokratlar tarafından Gülhâne Hattı (Tanzimat Fermanı) hazırlanmıştır. İnalcık’a göre (2018b: 97-98-102) Sened-i İttifak, büyük ayanın merkezi kontrol altına almasını ifade etmektedir ve bu anlamda geleneksel ve gerici bir harekettir. Modern devlet anlayışına aykırı bir belgedir.

Daha önce bahsedildiği gibi Osmanlı devleti yavaş yavaş kapitalist ekonomik sisteme girmeye başlamıştır. Kapitalist sisteme giriş, toprak rejiminin bozulması ve vergi sisteminin çökmesi gibi ekonomik nedenlere bağlı olarak gerçekleşen bir toplumsal değişim de söz konusu olmaktadır. Ayanlar buna bir örnek olarak gösterilebilir. Ayanların yok edilmesi, ticarete ve toprağa dayalı zenginlikle birlikte ortaya çıkan bir sınıfı engelleyememiştir. Örgütsüz ve gelenekçi olan bu sınıfın, elbette sanayileşmiş toplumdaki sınıf tanımını karşılamamakla birlikte, Karpas’a göre açıkça tanımlanmış ortak bir hedefi vardır.

¹⁸ Burada belirtmek gerekir ki bu sosyal grup, Batıdaki muadilleri gibi, toprak ve köylü üzerindeki klasik üretim anlayışını değiştirememiştir. Buna fırsatları da olmamıştır. Keyder (2014: 27-28) bu siyasi projenin başarısızlığını ayanların hatalarından ziyade merkezin direncine bağlamaktadır.

Bu hedef kazanılmış toprak mülkiyeti hakkını devam ettirmektir. Ayanların ardılları sayabileceğimiz bu sınıf, tarım üretiminde verimliliğin artışının (kapitalist ekonomi bunu gerektirmektedir) toprağın devletten özel mülkiyete geçmesi (bu zaman içerisinde kademeli olarak imparatorluk topraklarında gerçekleşecektir) ve serbest pazar ilişkileri ile sağlanacağını iddia etmektedir. Bu yeni sınıfa mensup kimseler, klasik Osmanlı anlayışının aksine, kendi kişisel çıkarlarını devletin ve toplumun dışında aramaktadırlar (Karpas, 2018: 126-127-28-129).

Yine de ne ayanlar ne ardılları aristokratik bir sınıf oluşturamadılar ve bu durum Tanzimat'ta yapılan hukuksal reformların başarısızlığının bir sebebidir. "Tanzimat onu kuşatacak bir Osmanlı aristokrasiden" yoksundur. Bu sınıf kendi çıkarlarını korumaya çalışmakla birlikte kamusal taleplerle ortaya çıkmamıştır (Öğün, 2004: 77).

Bu kendi çıkarlarını ticarete arayan ve zenginleşen sınıfın içerisinde gayrimüslim gruplar ağırlık kazanmaya başlamıştır. Bunun ileride açıklanacak birkaç nedeni vardır ve sonuçları da imparatorluk açısından son derece önemlidir.

Batılı devletlerin istekleri doğrultusunda tekellerin kaldırılması, daha önceden servet birikimi yapmasına izin verilmemiş yerli imalatçıyı, Batılı ve gayrimüslim üretici ve tüccarlar karşısında aciz ve işsiz bırakmıştır. Daha önceden elde ettikleri imtiyazlara ek olarak taşıdıkları pasaportlarla (çünkü hemen her bir cemaat Avrupalı bir güç tarafından korunmaktadır ve vatandaşlık hakkı alanlar bu devletlere sağlanan imtiyazlardan yararlanmaktadır) yeni imtiyazlar kazanan gayrimüslim tüccar sınıfı yükselmeye başlamıştır. Avrupa'yla artan ticaret sonucunda birçoğu bürokrasinin taşradaki merkezi konumunda olan iç bölgelerdeki ticari şehirler önemini yitirirken, yavaş yavaş Selanik, İzmir gibi kıyı şehirler ve hinterlandları önem kazanmaya başlamıştır (Keyder, 2014: 44-46-47). Zenginleşen bu gayrimüslim tebaanın çıkarları, gerilemekte olan Müslüman tebaanın ve bürokrasinin çıkarları ile çatışacak ve aralarında yeni gerilimlere yol açacaktır. Zenginleşen ve Avrupalı devletlerin koruması altına giren gayrimüslim tebaa, kazandıkları imtiyazlara ek olarak, bağımsızlık talebinde bulunmaya başlayacaktır.

Osmanlı modernleşmesini hızlandıran ve fakat imparatorluğu parçalayan etken, bu bağımsızlık yanlısı milliyetçilik akımları olmuştur. Osmanlı, klasik döneminde, birbirine kapalı, kendi iç işlerinde bağımsız, kültür ve dillerini devam

ettiren, dini ve etnik gruplardan oluşan kozmopolit bir toplumdur. Toplumdaki denge 18. yüzyılda zenginleşen gayrimüslim halkların, kiliselerinin ve Batılı devletlerin de etkisiyle bağımsızlık amacıyla örgütlenmeye başlaması ile bozulmuştur. Şunu belirtmekte fayda var ki bu halkların (özellikle Rumlar ve diğer Balkan halkları) milli bilinçlerinin oluşması daha erken bir döneme dayanmaktadır ve tamamen Fransız Devrimi ile birlikte gelen milliyetçilik akımına dayandırılmamalıdır. 17. yüzyıl itibariyle başlayan sosyal, idari, mali ve askeri çöküntü (II. Viyana bozgunu sonrası) bu sürece önemli etkide bulunmuştur. Özellikle Osmanlı devleti içerisinde kendi kültürlerini, dillerini ve dinlerini iyi bir şekilde koruyabilmiş olan, devletin Avrupa ile diplomasisini sağlayan, deniz ticaretinin de önemli bir kısmını elinde bulunduran Rumların bağımsızlık kazanma çabaları ve milliyetçi hareketleri diğer Balkan halklarına örnek oluşturmuştur. Osmanlı millet sistemi¹⁹ ve özellikle tüm Ortodoksları Rum patriğine bağlama çabaları bu milliyetçilik akımlarının diğer halklara yayılmasına zemin hazırlamıştır (Ortaylı, 2018: 67-69-72-73). Çünkü Ortodoks kilisesi altında birleştirilmiş çeşitli etnik gruplar da kendi bağımsız yapılarını bu sayede korumuşlardır (Küçük, 1985: 1011).²⁰

Batılı devletlere verilen kapitülasyonlar ve Osmanlı'nın askeri zaafı dolayısıyla bu devletlerin Osmanlı topraklarına siyasi, ticari, askeri ve kültürel alanlarda girmiş olması Osmanlı'nın siyasi ve dini evrensellik fikrini temelden sarsmıştır. Özellikle Batılı devletlere verilen himayeci imtiyazlar sayesinde emperyalist devletler gayrimüslimler sayesinde ülkeye girebilmiştir. Batılı devletler, ticaret, diplomasi ve misyonerlik okulları gibi birçok yol ile öncelikle gayrimüslim tebaayla etkileşime geçmişler ve gayrimüslimler ilk Batılılaşan halklar olmuşlardır. (Küçük, 1985: 1013-1014).

Osmanlı modernleşmesi mali, askeri ve yönetsel açıdan merkezileşmeyi kuvvetlendirmiş olmakla birlikte zorunlu bir adem-i merkeziyetçilik de aynı dönemde başlamıştır. Müslüman tebaanın her alanına nüfuz eden yönetim, gayrimüslim tebaaya karşı çeşitli özerklikler vermek zorunda kalmıştır. Büyük

¹⁹ Millet sistemi kısaca birbirinden farklı dini etnik cemaatlere devlet egemenliğini tanımaları ve vergilerini vermeleri karşılığında kendi toplumsal örgütlenmeleri hususunda bir takım özerklikler vererek oluşturulan bir toplumsal yapıdır (Kurtaran, 2011). Detaylı bilgi için aynı makaleye bakılabilir.

²⁰ Bununla birlikte 17. yüzyılda devşirme sisteminin de bozulmasıyla birlikte devlet kademelerinde Türk bürokratlar çoğalmıştır. Gayrimüslim halkların milliyetçi tutumları ve bağımsızlıklarına kavuşmaları "Osmanlılık" denilen bir kimliği ortadan kaldırmıştır ve Osmanlı yönetiminde ve kültüründe Anadolu Türklüğü ön plana çıkmıştır (Ortaylı, 2018: 74).

Güçler'in gayrimüslim tebaanın koruyuculuğuna soyunması ve her fırsatta müdahalede bulunması Osmanlı İmparatorluğu'nu Müslümanlar açısından merkezileşen fakat gayrimüslim tebaasının kazandığı özerklikle birlikte bir konfederasyona dönüşen devlet haline getirmiştir (Hanioğlu, 2016: 20-23).

Batılı Büyük Güçler fırsat buldukça Osmanlı yönetimi altındaki gayrimüslim tebaanın koruyuculuğunu üstlenmekte ve iç siyasete askeri veya diplomatik müdahalelerde bulunmakta bu da Osmanlı devleti merkezinin güç kaybına yol açmaktadır. Bu müdahaleleri engellemek, Avrupa'da söz sahibi olabilmek ve destek alabilmek için Osmanlı seçkinleri bir dizi liberal reform başlatmıştır. Tanzimat ve Islahat fermanları (elbette bu seçkinler Batılılaşmanın zorunluluğuna inanıyorlardı) bu amaç doğrultusunda çıkarılmıştır denilebilir. Tanzimat Fermanı'nın ilanı, mali düzenleme, batılılaşma gibi amaçlarının yanında, Kavalalı Mehmet Ali Paşa isyanında İngilizlerin desteğini alma amacı da gütmektedir. Islahat Fermanı ise Paris Barış Konferansında (Fransız ve İngiliz elçilerinin kaleme aldığı) Osmanlı'nın itibarını artırmak için Tanzimat'a ekleme olarak ortaya çıkmıştır (Zürcher, 2013: 89-90-92).

Engelhardt'ın (2010: 53) belirttiği gibi reformlar, hangi amaçlar öne sürülürse sürülsün, siyasal kaygılar taşımaktadır ve Avrupa'yı hoşnut etmeye ve susturmaya yöneliktir. Böylelikle Tanzimat, Batılılara ve gayrimüslim tebaaya, laik, liberal, idari ve hukuki garantiler vaat etmektedir (İnalçık, 2018c: 320). Eşitlik uzun vadede, bu eşitliği somutlaştıracak kurumlardan yoksun olduğu için, sınırlı kalmış ve gayrimüslimlerin ekonomik zenginliğini artırmaktan öteye gitmemiştir. Bürokrasinin bu hukuk önünde eşitlik ile ortaya koyduğu Osmanlıcılık ideolojisi de, milliyetçilikle aynı hissiyatı uyandırmadığı için başarısız olmuştur (Karpas, 2015: 39-41).

Özetlenecek olursa zenginleşen ve yavaş yavaş siyasi güç elde eden Osmanlı şehirlerindeki ve taşradaki ayanlar ve ardılları olan zadeğân ve eşraf sınıfı Osmanlı merkezi için tehlike oluşturmuştur. Buna ek olarak, güçlenen ve milliyetçilik fikri ile bağımsızlık talebinde bulunan etnik ve dini cemaatler/halklar, Büyük Devletlerin müdahale etmesi için araçsallaşmakta, imparatorluğu parçalanmaya götürmektedir. Merkezi bürokrasi, devletin gücünü yeniden tesis etmek, Büyük Devletlerin müdahalelerini engellemek ve çevreyi merkeze bağlı tutabilmek için bir takım reform faaliyetlerine girişmiştir. Özellikle Tanzimat ile birlikte Batılılaşma ve modernleşme ile bu problemlerin çözüme

kavuşacağı düşüncesiyle birlikte Osmanlı'nın büyük Batılı devletlerin arasında yer alacağı anlayışı merkezde etkili olmuştur. İç baskıların yanı sıra Batılı devletlerin pazar ihtiyacı için gerekli modern düzenlemeler ve gayrimüslimlere yönelik himayeci anlayışları ile Osmanlı iç işlerine karışmaları gibi sebepleri Osmanlı modernleşmesini güdüleyen ve hızlandıran dış baskılar olarak değerlendirebiliriz.

1.5. Osmanlı Modernleşmesinin Aktörleri

1.5.1. Modernleşmenin Aktörü ve Nesnesi: Devlet

En temelde Osmanlı modernleşmesi, saldırgan ve emperyalist Avrupa'ya karşı, devletin kendini koruma refleksidir. Devlet modernleşme hareketinin öncüsüdür ve değişim yukarıdan (yani bürokratik kadrolar ve sultanın kendisi), sultanın mutlak gücüyle aşağıya dayatılmıştır (İnalçık, 2018a: 59). II. Mahmud'dan itibaren yapılan reformlar ve verilen “müsaade”ler, çevrenin merkezle çatışma-uzlaşma diyalektiğinden ziyade merkezin, sultanın bir lütfu olarak ortaya çıkmıştır. Tebaaya “bahşedilen” haklar Batıdaki gibi doğal hukuk anlayışından kaynaklanmamıştır. Siyasal alanda merkezin sınırlandırılması da Batıdaki gibi bireyin kazandığı bir zaferden ziyade bir “otolimitasyon”dur. Yani sultan kendisi kendini sınırlandırmaktadır. Bu da reformların yukarıdan aşağıya doğru yapıldığının göstergesidir. Bu sebeple bu bahşedilen haklar bir anayasa ile garanti altına alınmış değildir (Tunaya, 2016: 14-15). Modernleşme bir zorunluluk ve beka meselesi olarak algılanmış, toplumsal ve siyasal hak ve hürriyetler tabandan gelen baskıyla değil, üstten üretilen projeler doğrultusunda verilmiştir. Bu da verilen hakların her an geri alınabileceği anlamına gelebilir.

Devletin kurtarılmasına ve yaşatılmasına yönelik arzusun kaynağı, devletin nasıl algılandığına bakılarak anlaşılabilir. Devlet birçok toplumda “zamanları ve mekânları aşan”, kurum, kuruluş, zihniyetlerden başka fakat bunları da bünyesinde barındıran bir şeydir. Türk toplumu için de durum böyledir. Devlet Türk tarihinin bir ürünü olmakla beraber devlete Türk halkının kurduğu bir müessese olarak bakmak doğru değildir. Türk toplumu söz konusu olduğunda kurucu unsur devlettir. Devlet toplumu var etmektedir. Devletin asıl karizması da buradan gelmektedir (Argın, 2009: 84).

Devlet aşkındır ve devlet varsa toplum vardır, düzen vardır. Bu anlayış İslam öncesi Türk geleneğinden gelmekle birlikte İslam dinine geçiş ile birlikte de devam etmiştir. Eğer toplum varlığını devlete dayandırıyorsa devlet, akrabalık/aile

bağları ve milletten üstün bir konumdadır (Çiller, 2016: 422). Devletin maslahatı herkesten ve her şeyden üstündür. Bazı araştırmacılara göre Osmanlı devletinde devlet maslahatı dinin maslahatından önde gelmektedir. Şeyhülislam ve Kazasker en yüksek iki din görevlisi olmakla birlikte devlete bağlı memurlardır (Berkes, 2019: 26). Din kurumu devlete ve devletin aldığı kararlara meşruiyet vermektedir fakat çatışmaları halinde tercih devletten yana kullanılmaktadır. Avrupai geleneklerin fazla benimsendiğinden dert yanan ulemanın durumunu anlatan müftüye II. Mahmut'un, ulemanın din işlerine bakmasını, devlet işlerinin kendisine ait olduğunu söylediği rivayeti (Engelhardt, 2010: 65) buna örnek olarak gösterilebilir.

Devletle ilgili olarak Argın'ın (2009: 84-85) çınar ağacından ziyade cennette olduğu rivayet edilen "Tuba" ağacına benzetmesi özellikle Türk devlet anlayışı açısından daha yerinde bir benzetme olacaktır. Bu ağacın rivayette kökleri göktedir ve meyveleri, çiçekleri ve gölgesi yere doğru sarkmaktadır. Bu benzetme de devletin kökleri göklerden gelirken (kutsanırken), gölgesini ve meyvelerini, nimetlerini halkın üzerine doğru sarkıtmıştır. Kulları cüsselerine göre bu nimetlerden faydalandığı için bir dünyevilikte işin içerisine girmektedir. Devlet bütün kötülüklerden ve hatalardan ari, zamandan münezzeh, meşruiyetini bugünden değil geçmişinden alan aşkın bir varlıktır. Kendisini oluşturan veya temsil eden somut kurumlardan ve kişilerden ve onların icraatlarından bağımsızdır.

Devlet anlayışı, idari ve sosyal yapısı Batı'dan farklı olan Osmanlı'nın modernleşme süreci de elbette farklı olmuştur. Daha önce de bahsedildiği gibi, Batıda modernleşme, üretim ilişkilerinin değişmesi ile birlikte gelen toplumsal ve siyasal değişimi ifade etmekteyken, Tanzimat ve Islahat fermanlarından anlaşılacağı üzere Osmanlı modernleşmesi üst yapısal bir değişimi ifade etmektedir (Gencer, 2017: 102). Osmanlı toplumsal yapısının ve üretim ilişkilerinin değişimi modernleşmeye doğru bir evrimi gerçekleştirecek durumda değildir. Daha önce değinildiği gibi, bu değişime öncülük edecek bir burjuva veya aristokrat sınıfı da bulunmamaktadır. Bundan dolayı Osmanlı devleti batılı anlamda bir sivil topluma sahip olmadığı için, ekonomik ilerlemenin kaynağı ya devlet ya da azınlıklar olmuştur (Mardin, 2018: 240). Bu bağlamda Osmanlı modernleşmesi sosyolojik ve ekonomik ağırlıklı değil siyaset ağırlıklı bir projedir.

Siyasetin ekonomiden teknolojiye her şeyi kurmaya muktedir olduğu kabul edilmektedir (Çetinsaya, 2017: 71).

Lord Acton'a göre (1862) "1789 devriminin ana fikri, hâkim gücün sınırlandırılması değil, aradaki güçlerin ortadan kaldırılmasıdır" (Aktaran: Lewis, 2018: 179).²¹ Bunu Osmanlı modernleşmesinde de görmek mümkündür. Her ne kadar Batı'dan hürriyet gibi kavramlar ithal edilmiş olsa da Tanzimat Fermanı ile başlayan sürecin devletin mutlaklaşması ve merkezileşmesi olduğu görülebilir. Sultanı veya merkezin otoritesini denetleyebilen ara sınıflar, yeniçeriler, taşra ileri gelenleri, ulema sınıfı (özellikle ulema sınıfının gücü kırılmıştır) ortadan kaldırılmış ya da zayıflatılmıştır. Artık sultanı bağlayan yalnızca kendi yayınladığı fermanlardır. Halk bu fermanları da kendi çıkarına kullanacak gruplardan yoksundur (Lewis, 2018: 186-187).

Osmanlı toplumu içerisinde eğitilmiş ve örgütlü tek grup olan bürokrasi, devleti devlet için modernleştirmeye çalışmıştır. Yapılan reformlar ve getirilen kurumlara bakılacak olursa toplumun kendisini değiştirmekten ziyade, devletin kurumlarını, idari yapısını değiştirmek amacıyla atılan adımlar olmuştur. Örneğin ilk açılan okullar subay yetiştiren okullardır. Daha sonra bürokrat yetiştirmek amacı güdülmüştür. Eğitimde yapılan reformların amacı, devletin ihtiyaç duyduğu, dönemin şartlarını anlayan ve bunları tatbik edecek kadrolar yetiştirmektir. Bu yetişen kadroların temel hedefi devleti bulunduğu bu çöküş sürecinden kurtarmaktır. Örneğin İttihat ve Terakki Cemiyeti zaman içerisinde farklı ideoloji ve kadrolara sahip olmuş olsa da, temelinde, Osmanlı devletini kurtarma fikri bulunmaktadır (Mardin, 2018: 97-98). Yine buna benzer bir örnek olarak Osmanlı İmparatorluğu çok sayıda etnik kökene sahip bir tebaaya sahip olduğu için milliyetçilik ve liberalizm fikirleri parçalanma korkusundan dolayı yönetici elit tarafından kabul görmemiştir (Karpas, 2018: 61).

Bir başka önemli husus toplumsal kitlenin bütünleştirilmesi, mobilize edilmesi ihtiyacı ve aynı zamanda kitlenin kontrolünün kaybedilmesi endişesinin Tanzimat'tan itibaren bürokratik veya sivil seçkinler arasında göze çarpmasıdır. Örneğin Tanzimat seçkinleri bu bütünleşme ve kontrolü kurumlar ile yeniden yapılaşma sayesinde başaracağına inanırken bu tarz modernleşmeyi ruhsuz ve

²¹ 18. Yüzyıldan itibaren modern devletler merkezileşmişlerdir. Bu merkezileşmenin otoriter ya da totaliter bir nitelikte olacağı anlamına gelmemektedir. İngiltere'de olduğu gibi evrimci veya Fransa örneğindeki devrimci demokratik rejimler ortaya çıkmıştır (Ortaylı 2018: 139).

yüzeysel olarak eleştiren Yeni Osmanlılar bütünleşmeyi sosyo-moral içerikte algılamaktadır (Öğün, 2004: 37).

Bu bağlamda devletin bekasına, toplumsal bütünleşmenin sağlanmasına zarar vereceği düşünülen fikirlere, gruplara ve şahıslara karşı, modernleşme taraftarı olan Osmanlı seçkinleri, bürokratları kaçınılmaz olarak tutucu bir tavır sergilemiştir. Bir sonraki bölümde bu bürokratik seçkinler incelenecektir.

1.5.2.Osmanlı Aydınları/Seçkinleri²²

Mardin'in de belirttiği gibi Osmanlı'da gelişmiş bir sivil toplum bulunmamaktadır. Bu sivil toplumun eksikliği veya sivile dair bir zeminin eksikliği aydınlarla halk ve aydınlarla devlet arasındaki ilişkiyi karmaşıklştırmıştır. Türk aydının devlet ve siyasetle olan ilişkisi sorunludur. Bunun sebebi aydının iktidar, devlet ve siyasetle arasında olması gereken mesafeyi koruyamamış olmasıdır. Toplumun sahip olduğu devlet anlayışına karşı bir aydının yapması gerektiği gibi eleştirel ve sorgulayıcı bir tavırla yaklaşmak yerine bu devletçi anlayış kabullenmiştir. Türk aydını siyaset üzerine düşünmekten ziyade siyasetin bizzat kendisiyle uğraşmaktadır (Argın, 2009: 86). Rusya ve Osmanlı aydınına karşılaştıran Belge'ye göre (1995: 128) özellikle 19. yüzyılda her iki toplumda da aydın olmak bizatihi politiktir. Bunun sebebi otokratik devletin hâkim olduğu bu iki toplumda “devletin çeşitli kurumlarının dışında ayak basacak yer”lerinin olmayışdır. Batılılaşan toplumlarda aydın, batıdaki aksine, devletin ürettiği bir araçtır (Belge, 2007: 51). Yani aydının varlık sebebi bizatihi devletin kendisidir.

Batıda devlet ile aydın arasında bir mücadele söz konusuysen Osmanlı-Türk aydını hemen hiçbir zaman devletle direk çatışmaya girmemiştir. Devletin yanında hatta içerisinde yer almıştır. Bu devletle olan ilişkisi sorunsuz anlamına gelmemektedir. Devlet çoğu durumda kendisini kurtarmak isteyen bu aydınları bir tehdit unsuru olarak algılamıştır. Aydın genellikle devlet ve iktidardan dışlanmıştır (Argın, 2009: 86-87). Sonuçta devlet modernizasyonu için ürettiği araçların kendisi için bir tehdit unsuru haline gelmesine müsaade etmeyecektir.

²² Seçkinler, toplumdaki konumları, işlevleri birbirinden farklılık göstermekle birlikte, toplumsal değişimlere öncülük yapan bir gruptur. Toplum içindeki farklı meslek gruplarına üye olan bu insanlar (öğretmenler, subaylar, bürokratlar, mühendisler vd.), toplumsal değişimi hızlandırabilirler. Seçkinler ile kitleler arasında bir uyum söz konusu ise topluma rehberlik ederek ilerleme kaydedilebilmektedir. Bununla birlikte seçkinler ile kitle arasında kopukluklar meydana gelmiş ise başarı sağlanamamaktadır (Yaka, 2011: 124-127-128).

Aydının bu konumunu değerlendirirken elbette tarihsel süreci de göz önünde bulundurmamız gerekmektedir. Batının yaşamış olduğu dönüşümün tarihsel sürecine ve alt yapısına daha önce değinilmiştir. Osmanlı-Türk aydını bu tarihi, ekonomik ve toplumsal alt yapıdan mahrumdur. Onu doğuran sebepler batıdakiyle aynı değildir. Neşet ettiği tarihsel koşullar onu Batıdaki aydından çok başka bir konuma, misyona yerleştirmiştir. Zaman içerisinde devletin kurtuluşu için üretilen aydın, problemlerin toplumsal ve yönetsel boyutunun farkına vararak bunlara eleştiriler getirebilmiştir. Fakat aydının devletten başka dayanağı (halk, aristokrasi veya burjuva) olmadığından kendisini konumlandırma hususunda problem yaşamıştır (Belge, 2007: 51-52).

Aydının devletle olan ilişkisinin sorunlu kökenini merkez ile çevre arasındaki ilişkide görmek mümkündür. Sivil toplum eksikliğinin çevre ve merkez ilişkilerindeki görünümü çevrenin ayrı bir benlik bilincine sahip olamaması ve resmi evren ile kendisini bütünleşik görmesi şeklinde tezahür etmektedir. “Resmiyete tapınma kültürü” çevrenin merkeze “sızma”ya çalışması şeklinde tezahür eder. Bunun bir başka sonucu ise bağımsız bir muhalefetin ortaya çıkamaması, himaye eden ve edilen ikileminin devamlılığıdır. Muhalefet olarak görülen şey genellikle elitler arası çatışmadan ibarettir (Öğün, 2004: 53-55).

Sivil toplumun ve sivil aydının eksikliği Osmanlı modernleşmesini tabandan gelen bir hareket olmaktan ziyade yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşen bir değişim haline getirmiştir denilebilir. Burada şunu belirtmemiz gerekir ki modernleşmeler hiçbir yerde tamamen halkın eseri olarak ortaya çıkmamıştır. Gerek İngiltere’de gerek Fransa’da “oligarşik toplumsal güçler” ile siyasal seçkinler arasında “çıkar birliği-çıkar çatışması diyalektiği” ile birlikte gerçekleşmiştir. Türk modernleşmesinin “halktan kopuk” olduğu yönünde eleştiriler, Öğün’e göre, yalnızca popülist bir söylemdir (Öğün, 2004: 70-71). Burada iki güç arasında bir diyalektik söz konusudur ve bu diyalektik modernleşmenin itici güçlerinden biri olmuştur. Bununla birlikte Osmanlıda görüleceği üzere bu durum bir diyalektiğe (çatışma- anlaşma) uygun olarak değil, tek taraflı, siyasal seçkinlerin baskısı ve devlet aygıtının gücü ile gerçekleşmektedir. Bu bağlamda sonraki bölümde modernleşmenin aktörü olarak merkezdeki bürokratik seçkinler ve aydınlar incelenecektir.

1.5.2.1. Bürokratik Kadrolar

Osmanlı İmparatorluğu yönetiminde patrimonyal anlayışa sahiptir. Sultan, bir aile reisi olarak, ailesini (hanedan halkı), kullarını (yönetici sınıf) ve ona Allah tarafından emanet edilen tebaasını yönetmektedir. İstisnalar dışında cümle Osmanlı mülkü ona ve hanedana aittir. Yine bazı istisnalar dışında (şeriat, örf ve adet) yegâne kanun koyucu ve meşruiyetin kaynağı sultanın kendisidir (Findley, 2014: 6). Kulluk, sultanların merkezi yönetimi güçlendirmek adına (özellikle uç beylerine karşı) uyguladıkları ve zaman içerisinde büyüyerek devletin temelini oluşturmuş bir sistemdir. Gayrimüslim tebaanın çocukları, savaş esirleri veya Balkanlar'da bulunan feodal ailelerin çocukları özel bir eğitimden geçirilerek (meslek gruplarına ayrılırlar) devletin çeşitli kademelerinde memur, sarayda hizmetli, ocakta asker veya (özellikle aristokratlar) kendi bölgelerine bey olarak tayin edilmişlerdir. Bu kullardan beklenen mutlak surette sultana itaattir. Ayrıca Ehl-i Örf denilen kullar sultan adına icra yetkisini kullanmaktadırlar. Bununla birlikte kullar 16. yüzyıldan itibaren güçlenmişler (sayıları 80.000'i bulmuştur) ve sultanın otoritesi zayıfladığından sarayın, eyaletlerin ve hükümetin sahibi olmuşlardır. Bundan sonra kulluk sistemi bozulmaya devam etmiş ve önemini kaybetmiştir (İnalcık, 2003: 84-85-91).

Bu noktada Klasik Osmanlı yönetim sisteminin yanı sıra klasik Osmanlı toplumuna da değinilmesi gerekmektedir. Bunun sebebi yönetim ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi ortaya koyabilmektir. Osmanlı toplumu dört ana tabakadan meydana gelmektedir. Birincisi din adamlarından, mali işlerle ilgilenenlerden ve müelliflerden oluşan Kalemîyedir. İkinci grup devletin güvenliğinden, dinin ve kültürün devamlılığından sorumlu olan askeri tabaka Seyfiyedir. Üçüncü grup tüccar ve zanaatkârlar ve dördüncü grupta tarımla ilgilenen köylülerden oluşmaktadır. İlk iki grup bu siyasal sistemin ve tabakalaşmanın aynı kalmasını ve diğer grupların kendilerine biçilmiş fonksiyonları yerine getirmesini sağlamakla görevlidir. Sosyal hareketlilik düşüktür ve yalnızca yönetici seçkinlerin insan ihtiyacı durumunda dikey hareketlilik belirlenen kurallar dâhilinde gerçekleşmektedir (Karpas, 2018: 33-34). Bu hareketlilik genelde küçük yaşlarda saray okuluna (Enderun) alınan kişilerle gerçekleştirilmektedir.

Yöneten ve yönetilen arasındaki ayrımı keskinleştiren bir başka unsur da kültürdür. Osmanlı İmparatorluğu, Sünni bir dini anlayış, Farsça ve Arapça kelimelerin ağırlıkta olduğu bir edebiyat ile Türk gelenek ve göreneklerinin

harmanlandığı bir kültüre sahiptir. Şunu belirtmek gerekir ki bu kültür yalnızca yönetici sınıfın, merkezin kültürüdür ve bu sınıfın ayırt edici özelliğidir. Bu sebepten dolayı çoğu zaman çevrenin saldırılarına maruz kalmışlardır. Diğer önemli ayırt edici özellik ise yönetici sınıfın reayaya göre belli ayrıcalıklardan faydalanmasıdır (vergi ödememe gibi). Sultan kadar olmamakla birlikte belirli sınırlar (rütbe, kanun, gelenek vd.) içerisinde gücü ellerinde bulundurmaktadırlar. Modern devletin aksine öncelikli olarak gücü aldıkları sultana daha sonra halka hizmet etmektedirler (Findley, 2014: 9-10-14). Bu kulların güçleri, soylarından, servetlerinden ya da çevrelerinden gelmemektedir. Güçlerini doğrudan doğruya devletin merkezinden almaktadırlar. Varlıkları ve statüleri sultana ve devlete bağlıdır ve her an bu servet, güç ve statü ellerinden alınıp sıradan halk statüsüne inebilmektedirler (Keyder, 2014: 21).

Ancak Özellikle II. Mahmut'un idari reformları ile hizmet anlayışı ve yönetici seçkinlerin konumları değişmeye başlamıştır. II. Mahmut bürokrasiye, sadece kendi kulu olarak değil aynı zamanda devlet hizmetindeki bir görevli olarak yeni bir şekil vermiştir. Tımar sisteminin kaldırılmasıyla birlikte toprak mülkiyeti sağlamlaştırılmış ve bürokrasiye güç kazandırılmıştır (Karpas, 2015: 33). Kapı kulluğunu kaldırarak, sınıf, ırk ve din farkı gözetilmeksizin yeni oluşturulan bu sivil bürokrasi (Berkes, 2019: 171) Osmanlı modernleşmesindeki önemli dönüm noktalarından biri olan Gülhane Hattı'nı hazırlayarak ilan etmiştir.

Bu "yeni insan" ve "yeni aydın tipi" geleneksel kadrolardaki ulemanın manevi iktidar ile maddi iktidarı sınırlandıran görevini devralırken artık bu manevi gücü Tanrı'ya değil doğrudan insan aklına, hürriyet duygusuna ve vicdana dayandırmaktadır (Kaplan, 2018: 466-467)

Bu kadroları geleneksel bürokratik kadrolardan ayıran bir özelliği de Batı'yla olan münasebetleridir. Batı'nın üstünlüğünün kabulü ve ondan teknik bilginin aktarımı ile ilgili girişilen faaliyetlerin başında Batı'da daimi elçilikler açılması gelmektedir denilebilir. III. Selim'in başlattığı reform hareketinin içerisinde Avrupa'da elçilik açılması da bulunmaktadır. Bu elçiler Batı dillerini bilmemektedir (Osmanlı bürokrasisinin çoğunluğu gibi). Yanlarında (genellikle) Rumlar tercüman olarak onlara eşlik etmektedir. Daha önemlisi tercümanlarla birlikte götürdükleri genç memurlardır. Çünkü bu kimseler, Batıyı tanıma fırsatı bulmuş olan ve ileride bürokraside görev alacak azınlık Batıcı kadronun çekirdeğidir (Lewis, 2018: 85-87).

Böylelikle Avrupa yönetim sisteminden esinlenilerek kurulan bir dizi kurum ve bakanlık içerisinde Hariciye Nezareti kalemiye içerisinde önemli bir kurum konumuna yükselmiştir. Bunun sebebi, bakanlığın sadece dış ilişkileri takip etmekle kalmayıp, devlet içerisindeki reformu ve buna uygun adli, idari ve eğitimle ilgili yasaları ve düzenlemeleri hazırlamasıdır (Zürcher, 2013: 94).

Yeni güçlenen bu kalemiye sınıfından olan Reşit Paşa²³ Avrupa’da elçilik yapmış, Batılı idari yapıları görmüş Batıcı bir bürokrattır. Devletin kurtuluşunu kuvvetli bir merkezi idarede ve “hikmet-i hükümete”²⁴ gören Reşit Paşa²⁵, bunun için padişahın yetkilerini sınırlandırmasına ve memurlara can ve mal güvenliği verilmesine öncelik vermiştir. Paşa otoriteyi ve yürütmeyi Bâb-ı Âli’de toplamak niyetindedir. Buna karşı çıkacak iki sınıftan biri olan ulemayı²⁶ (diğeri ayanlardır) saf dışı bırakmak için şeri kurumlardan bağımsız olan Rüşdiye mekteplerinden memur yetiştirilmesine özel önem vermiştir. Bu okullardan, Bâb-ı Âli’nin ihtiyacına uygun memurlar yetiştirilerek bunlar devlet kademelerine yerleştirilmiştir. Böylelikle Tanzimat dönemi ıslahatları gerçekleştirmek için aşırı merkezileşen, bürokrasinin dönemi olacaktır (İnalcık, 2018b: 136-137-138).

Modernleşme çabalarının neden yukarıdan aşağı gerçekleştiğine dair Tanzimat döneminin önemli bürokratlarından biri olan Fuat Paşa’nın düşünceleri önemli ipuçları vermektedir. Ona göre bir devlette biri aşağıdan diğeri yukarıdan gelen iki kuvvet olduğundan fakat Osmanlı devletinde ise aşağıdan gelecek bir kuvvet oluşturma mümkün olmadığından bahsetmektedir. Bunun için yandan bir kuvvet olarak sefaretlerin (yabancı elçiliklerin) gerekliliğinden bahsetmektedir. Tanzimat kadrolarının doğrudan halktan güç alabilmeleri mümkün değildir (kendileri topluma yabancılaşmışlardır). Bu yüzden modernleşmek için dış güçlerin desteğini almaya çalışmışlardır (Akşin, 2017: 35). Buna ek olarak Cevdet Paşa’nın aktardığına göre, Tanzimat’ın önemli bürokrati

²³ Kaplan’a göre (2018: 466) “yeni aydın tipi”nin ilk örneğidir.

²⁴ Devlet çıkarının tüm çıkarların üzerinde olduğu anlayışı, aşkın devlet (Çilliler, 2016: 417).

²⁵ Tanzimat dönemi bürokratları yalnızca merkezileşmeyi ve yeni Osmanlı kimliği yaratmayı değil Prens Metternich’i örnek alarak aynı zamanda kurumsallaşmayı ve kodifikasyonu devam ettirmişlerdir (Hanioğlu, 2016: 21). Ortaylı Tanzimat döneminin önemli sadrazamı Mustafa Reşid Paşa’yı Prens Metternich’e benzetir. Paşa da Metternich gibi siyasal yönden muhafazakâr, milliyetçiliğin düşmanı fakat devletin yapılanmasında, ticaretin geliştirilmesinde rasyonel bir tutuma sahiptir (Ortaylı, 2018: 35).

²⁶ Yeniçerilerin kaldırılmasıyla birlikte ulema askeri destekten yoksun kaldığı için daha uzlaşmacı bir tavır takınmak zorunda kalmıştır. Böylelikle sarayda yeni bürokrasi tartışmasız bir üstünlük elde etmiştir (Hanioğlu, 2016: 19).

Âli Paşa'nın "Cenab-ı Hak bu millet ve memleketin saadet halini beş altı kişiye tevdi etmiştir" (Mardin, 1947: 116) sözleri örnek olarak verilebilir. Böylelikle imparatorluğun kurtuluşu bu dil bilen, uzmanlaşmış küçük zümrenin işi olarak algılanmaktadır. Diğer önemli husus ise modernleşmek için Batılı devletlerin baskısına ihtiyaç olduğu yönündeki düşüncedir.

Modernleşme ile birlikte devlet artık daha önceden kendisinin üstlenmediği yeni fonksiyonları da üstlenmek zorundadır ve bu durumda profesyonel bir eğitim almış, uzmanlaşmış, geniş bürokratik bir kadroya ihtiyaç duymaktadır. Vakıfların bağlandığı Evkaf İdaresi kurulması (klasik dönemde vakıflar kamu refahı için gerekli işleri üstlenmişlerdir) ve vakıfların fonksiyonlarını bürokratların devralması, Veziriazamlığın bölünerek Dâhiliye ve Hariciye Vekâletlerinin kurulması, Meclis-i Vükela ismiyle bir bakanlar kurulu, Ahkâm-ı Adliye adında hâkimler kurulunun oluşturulması gibi çeşitli bürokratik ve idari reformlar gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte yeni güçlenmeye başlayan ticaretle ve toprakla zenginleşen sınıfın ihtiyacı da serbest piyasa ekonomisinin yanı sıra güven duyabileceği, istikrarı sağlayacak bir bürokrasidir. Weber'in de belirttiği gibi kapitalist ekonomi "istikrarlı ve güvenilir bir idareye", bürokrasi de para kaynağı sağladığı için kapitalizme ihtiyaç duymaktadır (Karpas, 2015: 29-33-34-36). Bu merkezileşme faaliyetinin bir sebebi bu ekonomik ihtiyaçtan doğmaktadır diyebiliriz.

Yönetici seçkinler, kendilerini toplum düzenini koruyan ve değişimin biricik öncüsü haline getirecek bir modernleşme gerekçesi ortaya koymuştur; devletin problemleri iktidarın zayıflamasından dolayı ortaya çıkmaktadır (Karpas, 2019a: 23). Bürokratik aydınlar, Türk siyasi kültürüne yabancı olmayan bir ideolojiyi, devletçiliği benimsemiş ve bunu tepeden aşağıya dayatmaya çalışmış, kendilerini de devletin temeline oturtmuşlardır (Karpas, 2015: 36-37). Reşit Paşa zamanında kurulmuş olan "vüzera hegemonyası", "yüksek memur" sınıfı, idarede yalnızca kendisinin ehil olduğu düşüncesine sahiptir (Mardin, 2017b: 276-278).

Böyle bir sınıfın doğması elbette kaçınılmazdır. Modern anlamda devletin yönetimi merkezileşmeye, merkezileşme de geniş ve kendi alanında uzmanlaşmış bürokratlara ihtiyaç duymaktadır. Merkezileşme bürokrasiyi güçlendirmektedir. Merkezîyetçi bürokrasinin teknolojiyi kullanarak kontrol gücünü artırması evrensel bir olgudur. Bu gücün denetlenebilir olup olmaması ise farklılık göstermektedir (Ortaylı, 2018: 139). İleride görüleceği üzere bu denetleme

mekanizmasının anayasa ve bir meclis olacağı düşüncesi bu bürokratik kadroların muhaliflerinin dillendirdiği bir düşünce haline gelmiştir.

Merkezileşen ve modernleşmeyi tekeline alan bürokrasiye ve neo-patrimonyal reformlara tepkiler de gecikmemiştir. Öncelikle elbette kendi geleneksel statüsünü muhafaza etmek isteyen ulema ve ayanlar gibi gruplar bu reformlara karşı çıkmışlardır. Bunun dışında gerçekleşen muhalefet *statu quo*'yu korumaya yönelik gruplardan değil yine reformcu kadroların içerisinde doğmuştur. Burada modernleşmekte olan toplumlarda meydana gelen “ayrışmacı modernleşme”²⁷ denilen durum ortaya çıkmaktadır. Hala geleneksel statü ve görev tanımlamalarına sahip olan reformcu kadrolar, modernleşmeyi kendi konumlarını sağlamlaştıracakları şekilde, kendi ön gördükleri ve planladıkları alanlar içerisinde sınırlı tutmaya çalışmaktadırlar. Elbette yeni fikirlerin daha geniş bir tabana yayılması ile birlikte yeni alternatif yollar sunan reformcular ortaya çıkmaktadır. Bu yeni aydınlar, reformcu yönetici kadrolardan ayrılmaktadırlar. Modern siyasi ideolojiler zamanla kendine taban buldukça siyasal ve bürokratik kadroların ayrışması hızlanır. Patrimonyal özellikleri taşımakta olan reformcu bürokratik kadrolar sahip oldukları tüm imkânları kullanarak konumlarını muhafaza etmeye çalışmaktadırlar ve başarılı olmaları halinde değişim süreci sekteye uğramaktadır. Osmanlı’da 19. Yüzyıl içerisinde gerçekleşen durum da budur. Tanzimat kadroları ile birlikte rasyonel hukuk sistemine geçiş başlamakla birlikte patrimonyal gelenek hâlâ korunmuştur (Findley, 2014: 173-174).

Bu geleneğin korunmasına Karpat’ın şu tespiti örnek olarak verilebilir; Eğitim ve siyasetin tabanı genişledikçe dikey hareketlilik ile taşradaki önde gelen kişilerin çocukları aldıkları eğitim ile bürokrasiye ve seçkinlerin arasına yükselmiştir. Fakat seçkinlerin toplumla olan münasebetinde bir değişme gerçekleşmemiştir. Yeni gelen kadrolar geldikleri sosyal grubun fikirlerini, kültürünü değil dâhil oldukları seçkinlerin fikirlerini ve kültürlerini benimsemiş ve yabancılaşma böylelikle devam etmiştir (Karpat, 2018: 64). Dikey geçiş nicelik olarak artmakla birlikte niteliksel bir değişiklik görülmemiştir. Böylelikle Batı’da görülen çoklu hiyerarşik feodal yapı Osmanlı’da ortaya çıkmamış ve devletle toplum arasındaki derin farklılaşma (Yıldırım, 2017: 126) devam etmiştir.

Tanzimat bürokrasisinin yüzeysel ve siyasal alanda sınırlı modernleşmesine tepki gecikmemiştir. Bir grup batı tarzında yetişmiş “genç”

²⁷ S. N. Eisenstadt’ın (1966) kullandığı kavram (Findley 2014: 173).

aydın (bir kısmı Tercüme Odasında görev almışlardır), Ali ve Fuad Paşaların başını çektiği bir grup bürokrata karşı devleti kurtarma arzusuyla bir araya gelmiştir (Mardin, 2017a: 17-18-19).



İKİNCİ BÖLÜM

2. II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİ VE MUHALEFET

2.1. Sivil Aydınlar/Yeni Osmanlılar

Bu bölümde Yeni Osmanlı hareketinin tarihsel oluşum süreci veya tek tek üyelerinin fikirlerinin derinlemesine incelenmesi mümkün olmayacağı için bu çalışmada gerekli olan, Yeni Osmanlıların kendisinden sonra gelen Jön Türk kuşağını etkileyen genel fikirleri, Türk modernleşmesine katkıları ve bu sürecin içindeki konumlarına kısaca değinilecektir.

19. yüzyılın ikinci yarısında Avrupa'nın birçok bölgesinde parlamentolar ortaya çıkmış, parlamentoya sahip yerlerde ise demokratikleşme hız kazanmıştır (Sander, 2017: 235). 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi mutlak monarşi ile yönetilmekle beraber Eflak-Boğdan, Lübnan, Mısır gibi eyaletler meclislerini açarak meşruti denebilecek bir yönetime geçmiştir. Bab-ı Âli ve hatta Sultan Abdülaziz'in kendisi "hakimiyet-i amme"²⁸den bahsetmektedirler (Tanpınar, 1988: 217). Bununla birlikte Tanzimat bürokrasisi hiçbir zaman meşruti bir yönetimden yana olmamıştır. Sadrazam olan Âli Paşa 14 farklı milletten oluşan bir imparatorluğun herkesi temsil edecek bir parlamento ile yönetilmesi fikrine inanmamaktadır. Özellikle Müslüman halkın böyle bir yönetim için gerekli donanıma sahip olmadığı kanısındadır (Berkes, 2019: 275). Daha önce değinildiği gibi Âli Paşa bir grup seçkinin yönetiminden yana bir düşünceye sahiptir.

Osmanlı'nın modernleşme sürecinde reformcu bürokratlar Avrupa'dan birçok kurumu aynen almış ya da bazı değişiklikler yaparak Osmanlı devletine uyarlamıştır. Yasama, yürütme ve yargıyla ilgili kurumlar da buna dâhildir. Bu anlamda birçok kurum kurulmuştur. Bu kurumların en önemlilerinden biri Şura-ı Devlet'tir (1868). Fransa kökenli bir kurum olan Şura-ı Devlet yasa ve kararnameleri hazırlayan, inceleyen dairelere ayrılmıştır. Sultan Abdülaziz bütün güçlerin (eyaletler ve gayrimüslim tebaanın temsilcileri) bu mecliste temsil edileceğinden söz etmiştir. Şura-ı Devlet'in parlamentodan farkı, kurumun üyelerinin çıkartılacak yasaları kendi aralarında oylamamalarıdır. Bu yetki hala

²⁸ Genel hakimiyet, egemenlik.

Bab-1 Âli'de ve sultandadır. Şura-1 Devlet Engelhardt'a göre "ilkel bir parlamento" ve meşruti rejim için "küçük bir deneme"dir (2010: 262-264-268). Coşkuyla karşılanan bu reform kısa sürede merkezi iktidar tarafından bozulmuş ve çalışmayacak konuma getirilmiştir. Şura kısa zamanda sadrazamın kararlarını tasdik eden bir kurum haline gelmiştir (Tunaya, 2016: 37).

Tüm bu yaşanan gelişmelerin ışığında, yani Avrupa'da yükselen parlamenter ve özgürlükçü hareketlerin etkisi ile Osmanlı Batılılaşmasının aksayan, yüzeysel kalan ve otokratik yönlerine karşı bir muhalefet hareketi ortaya çıkmıştır. 1865 senesinde İstanbul Belgrat Ormanı'nda piknik yapan bir grup genç, İtalyan Carbonari örgütünden esinlenerek (Zürcher, 2013: 109) İttifak-ı Hamiyyet ismini verdikleri gizli bir cemiyet meydana getirmişlerdir. Ortak noktaları imparatorluğun dışarıda ve içeride yaşadığı problemler ve problemlerin kaynağı olarak gördükleri, Âli ve Fuat Paşaların istibdat rejimlerine yönelik muhalefetleridir (Akşin, 2017: 45). Avrupa'nın 1840'lardaki romantik devrimci hareketlerinden etkilenen zümreyi, Genç Türkiye'nin liderlerini, Lewis şairler ve yazarlar (2018: 188) olarak adlandırmaktadır. Birçoğunun yazarlık deneyimi olduğu ve çeşitli basın yayın yoluyla kamuoyu yaratmaya çalıştıkları gerçek olmakla birlikte bu grubun kökeninin bürokrasi olduğunu unutmamak gerekir. Bu, onları Avrupalı entelektüellerden ayıran önemli bir özelliktir.

Yeni Osmanlı hareketinin kurucularının hemen hepsi Tercüme Odası'nda çalışmış, devletin dış ilişkilerine ve Avrupalı devletlerin sistemlerine vakıf kimselerdir. Osmanlı devletini felakete sürüklediklerine inandıkları politikalara karşı bir araya gelen "gençler" (içlerinde Namık Kemal, Nuri, Mehmet, Reşat, Ayetullah Beyler ve Mustafa Fazıl Paşa gibi isimler vardır), ülkenin kurtuluşunu meşruti bir idarede görmüşlerdir (Mardin, 2017a: 19-21).

Berkes'e (2019: 275-276) göre İttifak-ı Hamiyet cemiyeti (Berkes'in günümüz Türkçesine uyarlamasıyla Yurtseverler Birliği), o dönem, Batıdaki devrimlerde mevcut olan anayasacılık, devrimcilik ve ulusçuluk fikirlerine sahip olmayan, daha çok mevcut iktidara (Bab-1 Âli'ye ya da Âli Paşaya) karşı bir darbe girişimi planlayan bir cemiyettir. Bu girişimin en önemli kısmı ise yürütücüleri ordu mensupları değil gençlerdir. Bu durum maksat, eylem ve söylemde çelişki doğurmaktadır.

Koçak'a göre de muhalefetin gerçekten yapılan icraata mı yoksa iktidarda bulunan şahıslara karşı mı olduğu, muhalefettekilerin iktidara geçtiklerinde farklı

bir yol izleyip izlemeyecekleri gibi sorulara net bir yanıt vermek mümkün değildir. Şinasi'nin, Ziya Paşa'nın ve Namık Kemal'in muhalefette olması siyasi konjonktür gereği gerçekleşmiştir (2017: 77). Yeni Osmanlı Hareketi'nin önde gelen üç temsilci de bürokrattır. Bunların ikisi, Şinasi ve Ziya Paşa Reşit Paşa tarafından memuriyete alınmış, Reşit Paşa'dan sonra gelen Âli ve Fuad Paşaların, Reşit Paşa'nın getirdiği diğer bürokratlarla birlikte, hışmına uğramışlardır. Üçüncüsü yani Namık Kemal de aynı kadroyu eleştiren yazılarından dolayı merkezden uzaklaştırılanlardandır. Hemen hepsi Âli ve Fuad Paşa hükümeti sona erdikten sonra yurtdışından ülkeye dönmüşlerdir²⁹ (Lewis, 2018: 189-190-191-195). Yine Namık Kemal asırlar boyunca Osmanlı devletine hizmet etmiş bir ailenin çocuğudur. Tanzimat reformlarıyla yükselen ilmiye sınıfının idareyi ele geçirmesiyle Kemal'in ailesi de dışlanmış ve ekonomik sıkıntılar yaşamıştır (Mardin, 2017a: 317). Mardin'e (2017b: 281) göre Kemal'in Tanzimat'ın getirdiği sosyal değişimlere muhalefetine bir sebebi de bu olabilir.

Eğer bu iddialar doğruysa gerçekleşen salt bir iktidar mücadelesinden, kaybedilen sosyal statüleri geri kazanma isteğinden başka bir şey değildir. Bu durumda savunulan meşruti idealler de iktidara giden yolda kullanılacak araçlardan başka bir şey değildir. Merkezde istediklerini elde edemeyen bürokratların siyasete başka kanallarla müdahale etmesi gibi bir durum ortaya çıkmaktadır.

Yeni Osmanlıların siyasal alanda asıl sınırlandırmak istediği monarşinin kendisi değil bürokrasinin iktidarındır. Monarşi özellikle II. Mahmud'dan sonra (II. Abdülhamid'e kadar) Bâb-ı Âli tarafından sınırlandırılmıştır. Bu dönemde iktidarda güç ve söz sahibi olan bürokratlardır. Sultanlar genellikle alınan kararları onaylama konumuna itilmişlerdir. Daha önce sultanlar tarafından kullanılan sınırlandırılmamış iktidar artık bürokratlar tarafından kullanılmaktadır (Mardin, 2017a: 124-125-126).

Namık Kemal'in İbret'teki 'Tanzimat' isimli yazısında yönelttiği eleştiri gerçekleşen reformların mahiyetini ve reformlara karşı Yeni Osmanlıların eleştirilerini özetlemektedir. Kemal'e göre (1872) yapılanlar görüntüde vatandaşın "can, mal ve ırzına kefil olmak için"dir. Gerçekte olan ise yalnızca "devletin

²⁹ Zürcher (2018: 23) uzaklaştırılanların hepsinin sürgündeyken yeniden bürokrasideki konumlarına dönmeyi ve böylece siyaseti etkilemeyi arzuladıklarını belirtir.

hayatını güvence altına almak” amacı güdülmektedir (Sungu, 1940, Aktaran: Lewis 2018: 232).

Yeni Osmanlıların ikinci eleştirisi noktaları Tanzimat bürokrasisinin ekonomi politikalarına yöneliktir. Reformcular Osmanlı topraklarını bir sömürge haline getirmişler, devleti Batı’ya karşı borçlandırmışlar ve yerli üreticiyi koruyamamışlardır (Lewis, 2018: 234-235). Avrupalı elçilerin kendi çıkarları doğrultusunda verdikleri her fikri “devletin çıkarı” iddiasıyla gerçekleştirerek ülkeyi sömürge konumuna getirmişlerdir. Devletin çıkarını kendi çıkarlarıyla eş tutmuşlardır (Berkes, 2019: 296). Avrupalı devletlerin çıkarlarına uygun hareket edilmesi ve ülkenin yarı sömürge hale getirilmesi sonraki dönemde Jön Türkler tarafından sıkça dile getirilen eleştiriler arasındadır.

Gücü sınırlandırılmamış merkez tarafından dışlanan bu genç bürokratlardan bazıları sivrilmek için yeni bir mesleğe, gazeteciliğe yönelmişlerdir. Zürcher’e göre Osmanlı basınının başlangıcı Şinasi’nin başyazarı olduğu Tercüman-ı Ahval gazetesinin çıkartılması kabul edilebilir. Avrupa’nın liberal fikirlerini benimseyen modernleşmeci Şinasi daha sonra Tasvir-i Efkâr’ı çıkartmıştır. Bu gazeteyi Şinasi Avrupa’ya gitmeden önce Namık Kemal’e devretmiştir. Böylelikle gazete daha fazla radikalleşmiştir³⁰ (Zürcher, 2013: 107-108).

Yeni Osmanlılar üzerlerindeki baskıdan ve sürgünlerinden sonra Avrupa’ya kaçtıklarında da çıkarttıkları gazeteler aracılığıyla fikirlerini yaymaya ve merkezi idareyi eleştirmeye devam etmişlerdir. Yazılarını yabancı postaneler ve ticari kanallarla ülkeye sokmuşlardır (Zürcher, 2018: 23).

Yeni Osmanlılar geleneksel Osmanlı meşruiyet zemini içerisinde padişahı “adalet” beklemektedirler. Bunun geleneksel adalet anlayışından ayrılan kısmı adaleti “kendi başına anlamlı” bir şey, padişahı bağımsız bir şey olarak algılamalarıdır (Mardin, 2017c: 47). Bu adaleti sağlayacak olan şey ise bir anayasa ve yürütmeyi denetleyecek bir meclistir. Örneğin Namık Kemal de devletin birinci vazifesinin adalet dağıtmak olduğu konusunda diğerleriyle hem

³⁰ Şinasi yazılarında itidallidir ve rejime yönelik köklü bir eleştirisi yoktur (Lewis, 2018: 190). Şinasi’ye göre Avrupa medeniyetinin temeli akıl ve hukuktur. Şinasi’nin değerler dünyasında başta hak, adalet, insanlık gibi kavramlar gelmektedir. Hürriyet ise bu kavramların arasında değildir. Kanunlara uyan tarafsız bir hükümdar onun için yeterlidir (Ülken, 2019: 74). Kemal ise İslam’ın ve Osmanlı’nın yükselme devirlerine dönme taraftarı olarak liberal değerlere İslam içerisinde kanıtlar bulmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Tanzimat bürokrasisine karşı İslami değerleri hiçe saydıkları, merkeze karşı bağımsız sayılabilecek ulemayı saf dışı bırakarak istibdat kurdukları yönünde eleştirilerde bulunmuştur (Zürcher, 2013: 108-109).

fikirdir. Bununla beraber devleti vatandaşın siyasal haklarına saygı göstermesi için zorlayan ve bu hakları koruyan kurumlara dair görüşleri nettir. Ona göre hükümetin işleyişini belirleyen temel kuralların belirlenmesi ve yürütmeden ayrı yasama organı adaleti sağlayabilecektir.³¹ Bu fikirlerinin temellendirmesini de ayet ve hadislere dayanarak yapmaktadır (Lewis, 2018: 198-199).³²

Halk egemenliğine dayanan parlamenter sistemin İslam'ın özünde olduğu bu yüzden bu reformun batılılaşma değil öze dönüş olduğunu iddia etmişlerdir (Zürcher, 2013: 210). İslam'ın temelinde demokratik ilkeler olduğu düşüncesi (İslam'da olan bu özellikleri Batı daha sonra kendine göre uyarlamıştır), dindar olan bu insanlar için liberal değerleri benimsemeyi kolaylaştırdığı gibi Batı'ya karşı İslam'ı müdafaa etme³³ arzusu da taşımaktadır³⁴ (Zürcher, 2018: 22). Bu müdafaa etme arzusunu Yeni Osmanlılardan sonra Jön Türklerde de görülebilmektedir.

Yeni Osmanlılar, Şinasi'nin tipik bir 18. Yüzyıl rasyonel aydınlanmacılığı ile Namık Kemal'in üzerinde durduğu milli değerler kültü arasında kalmıştır (Mardin, 2017a: 134). Hareket içerisinde bir homojenlik söz konusu değildir. Yeni Osmanlılar muhalefet ettikleri modernleşme yönteminin muadili olarak önerdikleri şeylerde de aynı şeyi kastetmemektedirler. İçlerinden en radikal Ali Suavi halka dayanan bir ihtilalden bahsederken diğerleri daha muhafazakâr bir tutum içindedirler. Halkın desteğini kazanarak mücadele etmek onlar için söz konusu değildir. Onlar Osmanlı-Türk aydınının genel eğilimiyle bu işi siyasette ve bürokraside çözme taraftarıdır (Koçak, 2017: 77). Burada tekrar Belge'nin tespitini tekrarlamamız gerekebilir. Türk aydınının içinde bulunabileceği sivil bir alan, dayanabileceği bir halk ortada yoktur.

Hareketin üyeleri genellikle (Ali Suavi ve Mehmet Bey'i genellemenin dışında tutabiliriz) radikal fikirlere sahip değillerdir. Örneğin Avrupa'daki

³¹ Namık Kemal iki önemli düşüncüyü dile getirmektedir: Vatan ve hürriyet. Fransız Devrimi'nin iki önemli düşüncesini bütün yazı hayatında İslam ve geleneklere uygun hale getirerek dile getirmiştir. Özellikle Rousseau ve Montesquieu'dan etkilenen Namık Kemal "Kanunların Ruhu" kitabındaki Montesquieu'nun fikirlerini şeriatla uygun hale getirmeye çalışmıştır. Ona göre doğal hukuk ile şeriatın "adil ve hikmetli" kanunları arasında bir fark yoktur. İlahi kaynağın temeli hürriyete dayanmaktadır. Namık Kemal insan hakları ve parlamento kavramlarını ilk kez dile getiren kişi değildir. Bununla birlikte bu ikisini birbiriyle ilişkilendiren ve kanun çerçevesinde özgürlük ve demokrasiye dair net bir düşünce öne süren ilk kişidir (Lewis, 2018: 197).

³² "...iş hakkında onlara danış/istişare et..." (Âli İmrân 3/159).

³³ Ernest Renan'ın İslam'ın gelişmeye engel olduğu yönündeki tezlerine karşılık Namık Kemal, Renan Müdafaaanamesi eserini yazarak cevap vermeye çalışmıştır.

³⁴ Bu akıl yürütme daha sonra 19. ve 20. Yüzyıl İslam entelektüelleri tarafından benimsenmiştir (Zürcher, 2018: 22).

devrimci ve sosyalist gruplarla karşılaşmış olan Yeni Osmanlılar bu iki akımdan da uzak durmuşlardır. Bu anlamda Avrupa’da “Jeune” (genç) devrimcilerin devrimcilik boyutuyla çok fazla ilgilendikleri söylenemez. Bu konuda Berkes’e göre Genç İtalyanlar veya Genç Fransızlarla tanışan aydınlardan Şinasi dışındakiler bu akımlara mesafeli durmuşlardır. Kendilerine Jeune demek yerine Yeni Osmanlılar demeyi tercih etmişlerdir. Jeune terimi laik, ilerlemeci ve devrimci grupları tarif etmek için kullanılmaktadır. Bununla birlikte Namık Kemal ve onun temsil ve öncülük ettiği Yeni Osmanlılar (istisnalar dışında) laik veya devrimci değildir (2019: 276-282-283) Yeni Osmanlı aydını Batı’ya karşı kuşkulu yaklaşmaktadır. Radikal Batıcı eğilimler daha sonraki dönemler de özellikle Rusya’da bulunan Müslüman aydınlar tarafından (Musa Kazım Bey, İsmail Gaspıralı vd.) dile getirilmektedir (Ortaylı, 2018: 29).

Yeni Osmanlı düşüncesinin iki ana temelini oluşturan düşünce Hürriyet gazetesinde yazılan iki yazının başlığında görülmektedir. Bunlardan ilki “Vatan sevgisi imandan gelir” diğer başlık ise “Bu hususta başkalarıyla istişare et”tir. (Lewis, 2018: 212). Bu iki başlıkta da görüleceği üzere ayet ve hadisler üzerinden fikirlerini dile getirmektedirler. Yeni Osmanlılar Batı kurumlarını İslam’a uygun olarak düzenleyerek Osmanlı’ya getirmek istemektedirler. Onlara göre İslam meşruti bir sistemi istemektedir çünkü İslami bir yönetim meşveret (danışma) esasına dayanmaktadır. Namık Kemal’in “vatan” kavramı ise İslam vatanıdır (Ortaylı, 2018: 28).

Yukarıda değindiğimiz Koçak’ın Yeni Osmanlıların halkın desteğini alma gibi bir niyetlerinin olmadığı, sorunların çözümünü bürokrasi ve siyasette aradıkları şeklindeki tespiti doğru görünmekle birlikte kendilerini destekleyecek bir kamuoyu yaratılması konusundaki tutumlarını da belirtmemiz gerekmektedir. Yeni Osmanlılara göre Avrupa’nın ilerlemesi özgür kurumlara, özgür kurumlar ise kamuoyu desteğine dayanmaktadır. Böylelikle hızlıca yapılması gereken bir kamuoyu yaratmak ve eğitmektir (Lewis, 2018: 201). Yazın ve edebiyat alanında ağırlıklı olarak çalışmalarının bir sebebi bu gösterilebilir. Bu anlamda Yeni Osmanlı hareketi kendisinden sonra gelen Jön Türklerin ve İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin sosyal alt yapısını hazırlamış ve ürettiği fikirler ile öncülük etmiştir (Mardin, 2017b: 33).

Sahip oldukları kurtarıcı fikir ve bunun gerçekleştirilmesi için gereken yöntem Ziya Paşa’nın İngiltere’deyken yazdığı Rüya adlı yazıda mevcuttur. Ziya

Paşa'ya göre kurtuluşun formülü sultan Abdülaziz'in çevresindeki kötülerin temizlenmesi ve anayasanın ilanıdır. Bunu yapabilmek için Ziya Paşa'nın sultanı sarayın bir köşesinde yakalayacak kısa bir ana ihtiyacı vardır. Böylelikle bütün gerçekleri sultana anlatabilecek O da bu gerçekleri ıstır ıstır etrafındaki yalancıları temizleyecek ve anayasayı ilan edecektir.³⁵ Ancak Sultanı ikna etmenin mümkün olmadığı görüldüğünde geleneksel iktidar değişim modeline başvurmak istemişlerdir. Bu mevcut sultanın halli ve başka bir sultanla değiştirilmesidir (Koçak, 2017: 79-80).

1876 senesinde İstanbul'da hükümetin iç ve dış politikalarına karşı ayaklanan medrese öğrencileri, softalar bu imkânı vermiştir.³⁶ Sadrazam Mahmud Nedim ile Şeyhülislam Hasan Fehmi'nin azlini isteyerek Bab-ı Âli'nin önünde toplanmışlardır. Bunun üzerine padişah Abdülaziz ikisini azletmek zorunda kalmıştır. Şeyhülislam'ı Hayrullah Efendi'yi, Sadarete de Ahmed Rüşdi'yi, Serasker makamına da Hüseyin Avni'yi getirmiştir. Meşrutiyet yanlısı Mithad Paşa da kabineye koltuksuz girebilmiştir. Burada birkaç noktaya değinmemiz gerekir. Birincisi ayaklanma vatansever duygularla ve Batı, özellikle Rusya karşıtlığı sebebiyle çıkmıştır. İkincisi, bu sayede Abdülaziz'i darbe ile devirerek 1876 Anayasası'nı ilan eden kadro hükümete girebilmiştir. (Davison, 1997: 100-102-103). Bir diğer husus ise önceki eylemlerden farklı olarak bu eylem Avrupa'dakilerin benzeri, yönetimin değiştirilmesi amacıyla daha önceden masrafları ödenmiş ve organize edilmiş bir gösteri olarak ilk defa gerçekleşmiştir (Lewis, 2018: 2020).

Yeni Osmanlıların vatan, Osmanlılık, hürriyet ve meşrutiyet üzerine olan fikirlerinin etkilerini Abdülaziz'in indirilmesi ve V. Murad'³⁷ in tahta çıkarılmasında görebiliriz. V. Murad'ın tahta geçişinde önemli bir nokta kendisinin bir "vatandaş kral" olarak lanse edilmiş olmasıdır. Hariciye Nazırının

³⁵ Ziya Paşa meşruti bir rejimin çağın gerekliliği olduğunu iddia eder fakat Avrupa'daki parlamentoların benzeri bir parlamentoya başlamayı doğru bulmamaktadır. Osmanlı farklı etnik ve dini grupların bir arada yaşadığı bir imparatorluktur ve meşruti bir rejime yavaş ve temkinli geçilmesi gerekmektedir (Lewis, 2018: 192-193). Bu konuda muhalefet ettiği Âli Paşa'ya yakın bir tutumu olduğu görülecektir.

³⁶ Bu tür tepkilerin doğuşunda Yeni Osmanlıların gazete yazılarının etkili olduğu söylenebilir. Balkanlardaki problemler ve Girit sorunu Yeni Osmanlılarda bir kanaat ve tepki oluşmuştur. Bu tepkileri Ali Suavi, Ziya Paşa ve Namık Kemal gibi isimler gazetelerinde dile getirerek halkta bir bilinç ve coşku uyandırmaya çalışmışlardır (Ebuzziya, 2006: 42-43). Ayrıca softalar padişahı dizginleyecek anayasa ve meşruti bir düzen istemektedirler (Davison, 1997: 103).

³⁷ Murad kendisini daha önce meşrutiyet yanlısı olarak tanıtmıştır. Namık Kemal ile ve Yeni Osmanlılar'la muhtemel ilişkisi de bulunmaktadır (Davison, 1997: 111).

açıklamasında “Tanrı’nın inayeti ve halkın isteğiyle”³⁸ padişah olduğu belirtilmiştir (Davison, 1997: 110). Kendi fikirlerine yakın bir padişahın tahta geçirilmesi ve onun tahta çıkışının halkın isteği ile gerçekleştiği söylemi bile Yeni Osmanlılar için önemli bir başarıdır denilebilir. V. Murad’ı tahta taşıyan süreçte meşrutiyet ve anayasa fikri ile birlikte antiemperyalist vatansever tavrın önemli bir yeri olduğu da düşünülebilir.

Tüm bunlarla birlikte Yeni Osmanlıların homojen bir yapıya sahip olmayışı, gevşek örgütlenmesi, ağır hareket etmesi (Ülken, 2019: 68), Yeni Osmanlıların hamisi³⁹ olan ve hareketin iplerini elinde tutan otoriter bir figür Mustafa Fazıl Paşa⁴⁰’nın sultan Abdülaziz’le anlaşarak İstanbul’a dönüşü Avrupa’da sürgünde bulunan kadroya ağır bir darbe vurmuş ve hareket içinde dağınıklığa neden olmuştur (Lewis, 2018: 215).⁴¹

Bir seviyeye kadar Namık Kemal hariç, Yeni Osmanlıların, Hıdiv, Saray, vatan aşkı, hürriyet ve çıkar gibi konuları birbirinden ayıramamış oldukları söylenebilir. Kültür, Osmanlılık ve siyaset gibi konularda yalnız Namık Kemal kafa yormaya devam etmiştir. Mardin’e göre Şinasi muhtemelen bu sebeplerden dolayı Yeni Osmanlılarla arasına mesafe koymuştur (2017c: 50).

Yeni Osmanlıların fikirleri Lewis’e göre türetilmiş fikirlerdir. Rousseau’nun siyaset anlayışı, Montesquieu’nun hukuk anlayışı, Smith ve Ricardo’nun ekonomik görüşlerinden esinlenmişlerdir. Tanzimat yönetimine karşı yaptıkları eleştiriler de bile yabancı yazarların görüşlerinden esinlenmişlerdir. Görüşleri bulanıktır. Bununla birlikte Tanzimat ricaline göre derinliklidir ve kendilerinden sonra gelecek kuşaklar üzerinde büyük etkileri olmuştur (2018: 235-236). Hürriyetçi, istihbaratçı, vatansever siyasi kimlik karmaşasına Mardin, “batılılıkla ilgili siyasi kimlik ve teori buhranı” demektedir (2017c: 48).

³⁸ Halkın Abdülaziz’den ve politikalarından memnuniyetsizliği darbenin meşruiyet zeminini oluşturacak şekilde Mithad Paşa tarafından kullanılmıştır. Darbenin halkın iradesi ve desteği ile gerçekleştiği söyleminin arkasında aslında olan çok küçük bir zümre tarafından planlanmış olmasıdır (Uzunçarşılı 1946, Aktaran: Davison 1997: 103).

³⁹ Bürokrasideki hamilik geleneği Avrupa’ya kaçtıktan sonra Yeni Osmanlılarda siyasi hamiliğe dönüşmüştür (Koçak 2017: 78).

⁴⁰ Mustafa Fazıl Paşa Mısır hıdivinin kardeşidir. Tahtın varisiyken Abdülaziz’in hıdiv İsmail ile anlaşarak tahta çıkış sırasını değiştirmesi onu muhalefet saflarına itmiştir. Kendisi oldukça zengin birisi olarak Avrupa’da Yeni Osmanlılara maddi kaynak sağlamış böylelikle onların hamiliğini ve liderliğini üstlenmiştir. Yine Genç Osmanlılar terimini çıkaran kendisidir (Zürcher 2018: 23).

⁴¹ Yeni Osmanlılar hami olmadan muhalefet yapılamayacağını, hami ile elde edilen iktidarın da kalıcı olmayacağını göstermişlerdir (Koçak 2017: 80).

Burada belirtilmesi gereken başka bir nokta Yeni Osmanlıların Türk siyasi hayatına bıraktıkları mirasın “anayasa miti” olduğudur. Kısa da olsa süren meşrutî bir monarşi kendilerinden sonra gelen kuşağın miti haline gelmiştir. Bundan sonra anayasasız bir yönetim düşünülemezdir. Bununla birlikte anayasa devlet iktidarının yeniden yapılandırılması için gereklidir. “Bir uzlaşma siyasi kültüründen ziyade, bir yaptırım kültürünü yansıtır” ve “anayasayı devlet yapar ve gerektiğinde değiştirir” (Koçak, 2017: 82).

Yeni Osmanlılar birçok eksikliklerine rağmen Türk siyasi tarihinde önemli bir yere sahiptirler. Yeni Osmanlılar Abdülaziz döneminde Türkiye’de ilk defa örgütlü denebilecek ilk fırka olarak ortaya çıkmıştır ve Jön Türklerin bir önceki nesilde önderliğini yapmışlardır (Mardin, 2017b: 274). Yine basın yayın yolu ile Bab-ı Âli üzerinde baskı kurarak meşveret usulünü getirmeye çalışmışlardır. Ülken’e göre Şura-ı Devlet’in kurulması Hürriyet’in yayınları ile gerçekleşmiştir (2019: 67). Basın yayın yolu ile istibdatla mücadele sonraki kuşağın da kullanacağı bir araç haline gelecektir.

Özetleyecek olursak Yeni Osmanlılar gerek anayasacılık ve parlamentarizm gibi liberal fikirleri gerek vatan gibi milliyetçi kavramları Türk siyasi hayatında önemli bir yere getirmişler, kendilerinden sonra gelen reformcuları, liberalleri, milliyetçileri, İslamcılar ve muhafazakârları etkilemişlerdir. Bunun bir sebebi de yukarıda belirtildiği gibi farklı fikirlere ve amaçlara sahip heterojen yapıdaki bir grup oluşlarıdır denilebilir. Bu yapılarından dolayı onlara yöneltilen toplu övgü ve eleştirilerin, genellemelerin doğru tespitlerden uzak olacağı söylenebilir. Liberal fikirleri benimsemeyen, son derece muhafazakâr, iktidar mücadelesine girmiş kişiler şeklindeki eleştirilerin tüm üyeleri için tutarlı sonuçlar vermeyeceği de ortadadır. Sürgünlerde hayatı geçmiş ve yine fikirlerini sürgünde dile getirirken vefat etmiş Namık Kemal’i, bir ihtilale kalkıştığı sırada öldürülen Ali Suavi’yi (Ebuzziya, 2006: 693-698), Şinasi ve Mehmet Bey’i niyetleri bazen sarîh bir biçimde dile getirilmemiş veya eylem-söylem arasında bir takım çelişkiler söz konusu olmuş olsa bile samimi bulmamak zor olacaktır.

Baskıcı bir rejimi basını kullanarak eleştirmeleri, bu yazılarıyla kamuoyu yaratma ve kitleleri mobilize etme çabaları ve baskının artması sonucu Avrupa’ya giderek faaliyetlerine buradan devam etmeleri Jön Türkler için önemli bir örnek teşkil etmiştir. Avrupa’nın görece rahat ve özgür koşullarından yararlanarak

siyaset yapma ve ülkedeki siyaseti gazete yazılarıyla etkilemeye çalışma Yeni Osmanlılardan sonra sıkça kullanılan bir yöntem halini almıştır.

Basın ve edebi yazılar yoluyla yaydıkları fikirlerin ve dönemin getirmiş olduğu şartların sonucunda kısa süreli de olsa meşruti bir yönetim tesis edilebilmiştir.⁴² Batılı liberal fikirlerin Müslümanlar arasında kabul edilmesine katkıda bulunmuşlardır. Daha sonra askıya alınan anayasasının yeniden yürürlüğe girmesi, meşrutiyetin yeniden kurulması Jön Türklerin devletin kurtulması için Yeni Osmanlılardan devraldığı bir fikir/araç haline gelmiştir.

2.2. Abdülhamid Dönemi Krizler ve Politikalar

Berkes'e göre Abdülhamid devri Batıya yönelişin başladığı Tanzimat döneminin kapanışıdır. İngiltere'nin politika değişikliği, Fransa'nın yenilgisi (bu iki devlet modernleşmeci bürokratların bir nevi hamisidir) gibi çeşitli nedenlerle Tanzimat (Âli Paşanın aynı senede ölümü de göz önüne alınarak) 1871 senesi itibariyle son bulmuşken Abdülhamid dönemi ile birlikte geriye doğru bir gidiş söz konusu olmuştur (2019: 309-310). Berkes bunu din ile devlet işlerinin iç içe geçişine bağlamaktadır. Bununla birlikte birçok araştırmacı da II. Abdülhamid dönemini Tanzimat'ın devamı hatta Tanzimat'ta planlanan fakat gerçekleştirilemeyen projelerin uygulamaya geçirildiği bir dönem olarak tasvir etmektedirler (Lewis, 2018, Shaw ve Shaw, 2017, Zürcher, 2013, 2018).

II. Abdülhamid devri tamamen bir despotluk devri olarak nitelendirmek doğru değildir. Mardin'e göre bu devrin karmaşıklığının anlaşılmasına dair yolun başında bile değildir. Modernite ile gelenekselliğin bir arada olduğu son derece karmaşık, kendi içinde çelişkili bir devirdir (2017c: 51).

Bu bölümde Abdülhamid döneminde yaşanan krizler; bu krizlere yönelik padişahın geliştirdiği politikalar; bu politikalara karşı oluşan Jön Türk muhalefeti kısaca ele alınacaktır.

II. Abdülhamid V. Murad'ın akli dengesini iyiden iyiye yitirmesi üzerine 31 Ağustos 1876'da tahta çıkmıştır. Abdülhamid'in veliahtlık dönemi kısa sürmüştür. Bu süre içerisinde de ne halk ne de onu tahta çıkaran kadro onun hakkında detaylı bir bilgi ve görüşe sahiptir (Karal, 2014: 1-2). Amcası

⁴² Burada bir parantez açmamız gerekirse anayasanın ilanı doğrudan Yeni Osmanlıların etkisiyle gerçekleşmemiştir. Anayasayı ilan eden kadro yine Tanzimat geçmişi olan yüksek memurlar ve subaylardır. Yeni Osmanlıların icraatlarından çok ideolog kimlikleri daha önemlidir (Zürcher 2018: 25).

Abdülaziz'i ve V. Murad'ı hal eden kadroyla anlaşarak, bu anlaşma temelde anayasal meşruti bir rejim üzerinedir, tahta çıkmıştır.

II. Abdülhamid tahta çıktığında imparatorluk her anlamda tam bir kriz içerisindedir. 1871'de Âli Paşa'nın ölümünden sonra Tanzimat reformları hemen her alanda iflas etmiştir. İmparatorluğun kasası tamamen boşalmış, borçlar ödenemeyecek boyutlara ulaşmış, büyük yatırımlar yapılan Balkanlar'da isyanlar peşi sıra patlak vermiştir. Meşruti rejimi tesis etmek amacıyla saray darbesi yapılmış kısa süre zarfında üç padişah tahta çıkmıştır. Bir de kendisini ilk tahta çıktığı sırada sonuçları yıkıcı olacak bir Rus savaşının eşiğinde bulmuştur (Çetinsaya, 2016: 356-357).

Bunlara eklenebilecek başka bir kriz Osmanlı'nın son döneminde devletin karşılaştığı içeride ve dışarıda meşruiyet temelinin giderek zayıflamasıdır (Deringil, 2019: 23). Bu meşruiyet krizinin ülke içerisinde iki boyutu vardır. Birincisi idari ikincisi sosyaldır. Osmanlı'da sultan dar anlamda atanmışların yönettiği hükümetin başı olarak idari meşruiyetten (devlet müessesinden), Şeyhülislam ise ehl-i şer'in başı olarak dinden ve sosyal meşruiyetten sorumludur. Abdülhamid tahta geçmeden önce Tanzimat dönemi padişahlarından (Abdülmecid ve Abdülaziz) iki anlamda da meşruiyet krizi devralmıştır. Abdülhamid Tanzimat ile başlayan modernleşmeyi zirveye çıkarırken bir yandan da devraldığı meşruiyet krizine çözüm bulmak zorunda kalmıştır (Gencer, 2019a: 33).

Krizin idari boyutunun sebebi, Klasik Osmanlı siyasi sisteminde sistemin ve hükümetin (devlet müessesinin) başı olan sultanın yerini Tanzimat ile bürokrasinin almasıyla birlikte sultandan bağımsız bir (tüzel bir kişilik) devletin ortaya çıkmış olmasıdır.⁴³ Doğu insanı görünmeyen, gayri şahsi bir devlet aygıtından çok, görülür ve hesap sorulabilir şahsi bir devleti tercih etmektedir (Gencer, 2019a: 62). Osmanlı tebaası için de padişah, tüm başarıların ve başarısızlıkların tek amilidir (Karal 2014: 1). Halkın gözünde sorumluluk padişahta iken gerçekte yönetim bürokratlardadır. Bu nedenle sultanın kendi hatasının bulunmadığı durumlarda dahi hesap sorulacak kişi sultanın kendisidir. Diğer kriz ise sosyal krizdir. Osmanlı devletinde ulema (din adamları) ile umera (devlet adamları) arasında, yani şariat ve kanun arasında ince bir ahenk ve

⁴³ Bu süreç Kanuni Sultan Süleyman ile başlamıştır. Süleyman yerleşik kuralları ve liyakati hiçe sayarak İbrahim Paşa'yı sadrazam olarak atamış ve yürütmenin işlerini ona devretmiştir (Gencer, 2019b: 122). İdari meşruiyet krizinin başlangıç noktası bu sayılabilir.

düalizm yakalanmıştır. Bu durumun süreklilik arz edemeyeceği ve zaman içerisinde bir dikatomiye dönüşeceği ortadadır. Bu dikatomi, ulema ile ümeranın karşı karşıya gelmesi, Islahat Fermanı'nda tepe noktasını görmüştür. Yapılan kanun ve icraatların halk nazarındaki meşruluğunu sağlayan bu sınıfın gücünü merkeze yönelik isyanlarda, padişahların hal edilmesinde hatta yeniçeriliğin kaldırılmasında görmek mümkündür. Modernleşme ile birlikte seküler bir zihin dünyasının yerleşmeye başladığı bürokraside kanun şeriattan önce bir konuma yükselmeye başlamıştır. Böylelikle kanunları meşrulaştıramayan ulema da ikincil bir konuma düşmüştür. Ulemanın depolitizasyonu modernleşmeyle birlikte apolitizasyona (Gencer, 2019b: 597) dönüşmüştür. Çıkarılan seküler kanunların şeriata uygunluğunu sağlayamayan ulema ile bürokrasi arası giderek açılmış, ulema sınıfı devlete yabancılaşmaya başlamıştır. Bu yabancılaşma ulemayı devlete karşı, yine yabancı olduğu muhalif bir konuma itmiştir (Gencer, 2019a: 40-41-42-43-45-46). Abdülaziz'in hal edilmesindeki ulemanın fetvası ve softaların ayaklanması konuyla alakalı verilebilecek birçok örnekten birkaçıdır.

Bu meşruiyet krizinin çözümü için bir taraftan Batıda olduğu gibi icat edilmiş geleneklere ⁴⁴ başvurulmuş (armanın ve törenlerin icadı, Gülhane Hattı'nda kullanılan dil gibi) öte yandan basın, eğitim ve propaganda araçlarını kullanarak Müslüman cemaatten “hayali cemaat” ⁴⁵ yaratılmaya çalışılmıştır. Abdülhamid'in döneminde özellikle gayrimüslim tebaanın çoğunlukta olduğu bölgelerin kaybedildiği Osmanlı Rus Harbi'nden sonra devletin “meşruiyet zemini” başka bir temele dayandırılmıştır. Halifelik makamı “görünür kılınarak” küresel anlamda Müslümanları kucaklayan bir dil ve siyaset kullanılırken iç politikada daha dışlayıcı ve Osmanlı olamayan Müslümanları kısıtlayıcı bir tavır sergilenmiştir. Meşru varlığını tehlikede gören devletin (bu anlamda Pan-Slavizm gibi saldırgan politikaların aksine) kendini savunmak için başvurduğu politika Pan-İslamizm olmuştur (Deringil, 2019: 23-29-30).

İdari meşruiyetin çözümü için istibdat ⁴⁶ rejiminin tesis edilmesi söz konusudur. İdari güç Bab-ı Âli'den yeniden saraya kaydırılmıştır. İdari meşruiyet

⁴⁴ Kavram için bkz. Hobsbawm, Eric (2006). “Giriş: Gelenekleri İcat Etmek”. *Geleneğin İcadı*. Der. E. Hobsbawm, T. Ranger. Çev. M. Murat Şahin. İstanbul: Agora Kitaplığı, 1-18.

⁴⁵ Kavram için bkz. Anderson, Benedict (2015). *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. Çev. İ. Savaşır. İstanbul: Metis Yayınları.

⁴⁶ İstibdat ile ceberrut kelimeleri arasında fark vardır. Ceberrut İngilizce karşılığı tyranny'e denk gelmektedir. Baskıcı demektir (ceberrut devlet, baskıcı devlet). İstibdat ise Aristoteles'in despotizminin karşılığıdır (otokrasi veya mutlakiyet). İstibdat istişarenin zıddıdır. Abdülaziz

krizinin aşılması için Abdülhamid hem patrimonyalizme hem de İslami simgelere ve değerlere (sünnet, cemaat, imam) başvurmuştur. Kendisini halkını kucaklayan bir baba ve Müslümanların lideri bir imam, halife olarak göstermiştir (Gencer, 2019a: 79-80-81).

Sosyal krizin çözümü için ise Abdülhamid'in izlediği politikalar şöyle özetlenebilir. Daha önce belirtildiği gibi Halifelik makamı görünür kılınmıştır. Ulema ve medreseler Abdülhamid döneminde dışlanmıştır. İlmiye sınıfı “üvey evlat” muamelesi görmüştür (Mardin, 2017d: 73). Hukuk fakültesinin kurulması ulemanın hukuki tekeline bir darbe iken “ulûm-i âliye-i diniye” fakültesinin kurulması dinin yeniden üretildiği medreselere darbe vurmuştur. Böylece din devlet tarafından kontrol altına alınarak resmi bir İslam ortaya çıkmıştır. Devletin, kendi bekası için sekülerleşmesine muhalefet eden ulema diğer muhalifler gibi merkezden uzaklaştırılmıştır (Gencer, 2019a: 63-76-77-79-80, Alkan, 2019: 312). Daha sonraları ilmiye sınıfının Jön Türklerle beraber hareket etmesinin sebeplerinden biri de yine bu muhalif kimliğidir (Mardin, 2017d: 74).

Elbette Abdülhamid'in tesis ettiği istibdat rejiminin kurulması tahta çıktığı gibi gerçekleşmemiştir. Bu rejimin tesisinde Abdülhamid'in vesveseli bir karaktere sahip olmasının dışında birkaç sebep daha vardır. Bunlardan birincisi Mithat Paşa ve ekibinin aceleyle hazırlamış oldukları anayasadır. Anayasanın maddeleri padişahın otoritesini, hem sultan hem halife olarak meşrulaştırmış, yazılı hale getirmiştir. Padişaha meclisi kapatmaktan, anayasayı askıya almaya, bakanların padişaha karşı sorumlu olmasından sultanın devlet için tehlikeli gördüğü kişileri yargılanmaksızın ülke dışına sürgün edebilmesine⁴⁷ kadar geniş yetkiler vermiştir. Anayasa, iktidarı denetlemek şöyle dursun onun geniş ve sorumsuz yetkilerini onaylayan bir metin haline gelmiştir. Böylelikle Celaleddin Paşa'nın tabiriyle “hükümet-i meşruta içerisinde istibdat” (Celaleddin, 1983: 203) yani “anayasalı mutlakiyetçilik” (Berkes, 2019: 323) rejimi kurulmuştur.

Anayasanın yapılması sürecinde Berkes'in dikkat çektiği hususlar önemlidir. Bu dönemde bir veya iki Avrupa devleti dışında demokratik ve özgürlükçü bir anayasadan söz etmek mümkün değildir. Diğer bir husus böyle temel bir yasa yapmanın Osmanlı geleneğinde yeni olması ve bahsi geçen birçok

döneminde kurulmaya çalışan istibdat yönetimi ceberrut manasını kazanmıştır (Gencer, 2019a: 63-65).

⁴⁷ Ünlü 113. Madde. Anayasayı hazırlayan Mithat Paşa bu madde ile sürgün edilmiştir.

kavramın açıkça anlaşılmış ve dilde oturmuş olmamasıdır. Örneğin o gün kullanılan meşveret, şura-yı ümmet veya nizam-ı esasiye gibi kavramlar ortak bir anlam taşımamaktadır. Abdülhamid soyut olarak bir kanuna karşı çıkmamıştır. O, saltanat ve hilafetin birleştirildiği bir rejimi kuracak anayasayı onaylamıştır. Böylelikle hilafet geleneksel Osmanlı anlayışında olmayacak şekilde kanunla devlet başkanlığına bağlanmıştır (Berkes, 2019: 311-318-333). II. Abdülhamid'in kurmak istediği rejimin yasal alt yapısını hazırlanan anayasa sağlamaktadır. Abdülhamid halifelik makamını devlet başkanlığı ile birleştirirken de, meclisi kapatırken de, anayasayı askıya alırken de veya bir muhalifi sürgüne gönderirken de 1876 anayasasının çizdiği çerçevede hareket etmiştir.

İstibdadın tesis edilmesinde anayasanın kendisine olanak sağlaması dışındaki bir diğer sebep Ali Suavi'nin darbe girişimidir. Abdülhamid'in politikalarındaki dönüm noktası, hem zamanının şahitleri açısından hem de günümüzdeki çalışmalar açısından Ali Suavi'nin darbe tertibi, Çırağan Vakası olmuştur (Çetinsaya, 2016: 359, Shaw ve Shaw, 2017: 236, Kuran, 2000: 38). Çırağan Vakası (1878) Abdülhamid'in istibdat rejiminin ve sonraki bütün baskı politikalarının müsebbibidir (İnal, 1982: 773). Farmason Skaliyeri'nin ve Aziz Bey'in diğer bir darbe girişimi muhtemelen Abdülhamid'deki istibdada olan eğilimi kuvvetlendiren etkenlerdendir (Lewis, 2018: 242, Mardin, 2017d: 35-36).

Son olarak Meclis-i Umumi'nin ⁴⁸ faaliyetlerinin de Abdülhamid'in istibdada yönelmesindeki etkisinden söz edilmesi gerekir. Meclis-i Umumi yetkileri kısıtlı bir kurum olmakla birlikte Osmanlı hükümetinin çok etkin bir şekilde eleştirildiği bir yer haline gelmiştir. Bu eleştiriler o kadar rahatsız edici bir boyuta varmıştır ki sultan 1878'de meclisi süresiz tatil etmiştir (Zürcher, 2013: 121-122).

Bu rahatsızlığa yol açan eleştirilere ve Abdülhamid'in buna tepkisine Rus Harbi sırasında yaşanan bir diyalog örnek olarak gösterilebilir. Abdülhamid'in tahta geçtiği dönemde patlak vermek üzere olan bir Osmanlı Rus savaşı mevcuttur. Rusya Balkanlardaki Slavları ve Bulgarları Osmanlı'dan kurtarmak için savaş hazırlığına başlamıştır. Bu durum diğer Avrupalı devletleri özellikle İngiltere'yi rahatsız etmiştir. Çatışan çıkarlarını görüşmek ve Balkanlardaki sorunları çözüme kavuşturmak için Büyük Devletler 1876 yılında İstanbul'da toplanmışlardır. Konferansın devam ettiği sırada Osmanlı devleti anayasayı ilan

⁴⁸ Ayan ve Mebusan meclislerine bir arada verilen isim.

ettiğini açıklayarak bütün ıslahatların geçersizliğini ilan etmiştir (Zürcher, 2018: 27). Mithat Paşa ve ekibinin bu konferansı Osmanlı'nın iç işlerine müdahale olarak değerlendirdikleri ve anayasanın ilanı ile bunu bertaraf ettiğini düşündükleri için uzlaşmaz bir tavır takınmışlardır. Bu Rusya'ya beklediği fırsatı vermiştir ve Osmanlı'ya savaş ilan etmiştir. Osmanlı'nın savaştaki ağır yenilgisi sonucunda Rus ordusu İstanbul yakınlarına kadar gelmiştir. Sultan durumu istişare etmek için yüksek bürokrasiden ve Meclisi Umumi'den kişileri toplantıya çağırmıştır. Bu toplantı sırasında ne yapılması gerektiği tartışılırken meclis mebusu Astarıcılar Ketüdası Ahmed Efendi bu zamana kadar kendilerine danışılmadığından yakınmış, bundan sonra da olacaklar konusunda “ne denir?” diyerek hem padişahı eleştirmiş hem de sorumluluk almak istememiştir. Bu durum padişahı çok öfkelenmiştir, en çok zararı kendisinin göreceği bir savaşa kendi rızası olmadan umumun kararıyla girildiğini belirtmiştir. Böyle zor zamanlarda bu tür insanların devlet işlerini zora soktuğunu beyan etmiş bundan sonra “Sultan Mahmud'un yolundan gitmeye mecburum” demiştir (Celaledin, 1983: 558-559).

Osmanlı-Rus savaşının kötü gidişatını mebusların eleştirmeye başlaması, İstanbul'da softaların Serasker Redif Paşa'nın mecliste sorgulanmasına katılmak istemeleri sonucunda iki gün süren protestoların cereyan etmesi, Ermeni ve Rum mebusların kendi milletlerini askere gitmemeleri yönünde kışkırtmaları gibi nedenlerle meclis Abdülhamid tarafından ‘işlevini layıkıyla yerine getirmediği’ gerekçesi ile kapatılmıştır. Abdülhamid bunu yaparken tamamen anayasanın kendisine verdiği hakkı kullanmış ve Osmanlı'da gerçekleşecek olan otuz yıllık bir otokrat yönetimin temellerini atmıştır (Shaw ve Shaw, 2017: 231-232-233-234). Her ne kadar sultanın ileri bir tarihte (1880) meclisi açacağına dair bazı işaretler olsa da Ali Suavi'nin darbe girişimi bunu kökten değiştirmiştir (Çetinsaya, 2016: 359).

İstibdadın kurulmasındaki diğer önemli bir sebep de Abdülhamid'in siyasal hürriyet konusunda kendisinden önceki Tanzimat paşalarıyla aynı bakış açısına sahip olmasıdır. Sultan Abdülhamid liberalizme ve hürriyet fikrine karşıdır. Ona göre liberalizm milletin, devletin ve saltanatın bekası için tehlikelidir. İngiliz parlamentosundan vekilin “millete neden hürriyet vermiyorsunuz?” sorusuna cevabı; “Hürriyet, keskin bir kılıçtır. Millet cahildir. Kılıcı ele alırlarsa birbirlerini keserler.” olmuştur (İnal, 1982: 678-929-930).

Liberal fikirlere karşı olan padişah doğal olarak meşruti monarşiye de karşıdır. Onun için memleket meselelerinin çözümünde tek yol mutlak monarşidir (Çetinsaya, 2016: 375). Bismarck'ın Ali Nizami Paşa'ya Berlin'de söylediği “bir devlet milleti vahideden mürekkebe olmadıkça onun parlamentosunun faidesinden ziyade mazarratı olur” (İnal, 1982: 680) sözlerine Abdülhamid'in katıldığı anlaşılıyor. Aynı bakış açısını Âli Paşa'da da görmek mümkündür.

II. Abdülhamid gayesini devletin, dini İslam'ın ve milletin bekası ve saadeti olarak açıklamıştır. Devletin bekasını dört şeye bağlamaktadır; bunlar İslam'ın, hanedanın, kutsal toprakların ve İstanbul'un muhafazasıdır (Çetin ve Yıldız, 1976: 167-171). Abdülhamid'e göre milletin bekası için gereken dört şey ise; din, eğitim, milliyet ve son olarak sanayi ve servettir (Hocaoğlu, 1989: 127). Çetinsaya'nın tasnifine göre tüm bunları gerçekleştirebilmek için izlenecek iç politikalar ise; Muhafazakarlık, mutlakiyet/otokrasi, İslam birliği, Reform ve Statükodur. İslam birliği ve mutlakiyet politikalarına yukarıda kısaca değinmiştik. Reform ve statüko politikaları birbiriyle çelişkili görünmektedir. Abdülhamid'in statükoyu korumasının sebebi imparatorluğun içinde bulunduğu kırılgan dönemden kaynaklanmaktadır. Abdülhamid'in genel siyaseti tartışmaları bitirmek, iç ve dış politikada uzlaşmak üzerinedir (Çetinsaya, 2019: 16-17).

II. Abdülhamid özgürlükçü fikirlere karşı oluşu onun modernleşme ve reform karşıtı olduğuna gelmemektedir. Abdülhamid modernleşme reformlarını hem imparatorluğun hem de kendi konumunu sağlamlaştıran bir araç olarak görmüştür. Lewis'e göre kesinlikle “kör bir muhafazakâr” değildir. Siyasi alan dışında yüzyıldır yapılmaya çalışılan reformların içerisinde en aktif olanları onun döneminde gerçekleşmiştir. Onun dönemi Tanzimat'ın bir devamı olmuştur (2018: 243). Abdülhamid kendisini Tanzimatçılar gibi reformcu olarak görmekte ve aynı onlar gibi meşruti bir rejimin reformlarda gecikmeye, iç zayıflıklara ve çözülmeye yol açacağına inanmaktadır. İmparatorluğu otokratik ve merkeziyetçi bir anlayışla iç ve dış tehditlere karşı savunmuş, reformlarda başarı sağlayabilmiştir. Bunun karşılığında ise siyasi reformların önüne set çekmiş ve halkı yönetimden uzak tutmuştur (Shaw ve Shaw, 2017: 262).

Abdülhamid dönemini Gencer (2019: 36) “Aydın Despotizm” olarak değerlendirmektedir. Aydınlatma öğretmeye despotizm ise dayatmaya işaret etmektedir. Bu ikisinin bir arada kullanılması “halka rağmen halk için” düşüncesinde ortaya çıkmaktadır. Devletin hızla çöküşe geçtiği bir dönemde

reformlar bazen halkın tepkisine rağmen hızlı şekilde uygulamaya geçirilmekte (despotizm), bu reformların gerekliliğinin halka kabul ettirilmesi, meşrulaştırma (aydınlatma) sonra gerçekleştirilmektedir.

Bu reformların en başında hem reformları hem de idareyi meşrulaştırmayı sağlayacak, siyasal bütünlüğü temin edecek bir araç olarak eğitim gelmektedir. Eğitim reformlarında açılan okullar eğitimi tabana yaymış, ilkokullar, liseler ve meslek okulları yaygınlaştırılmıştır. Tabana yayılan eğitim Batıyla irtibat kuran öğrenci sayısını da artırmıştır (Lewis, 2018: 246).

Tanzimat döneminde başlayan eğitim reformları ve kurulan eğitim kurumlarında dini eğitim çok azdır. Abdülhamid'in yönetimdeki ilk devrinde bu okullarda pozitivist ve materyalist fikirlerin yayıldığı ve sultana muhalefetin bu okullarda örgütlendiği görüldüğünde dini derslerin sayısı artırılmış, mülkiye ve tıbbiye gibi yükseköğretim kurumlarına din dersi konulmuştur. Abdülhamid'in bu dönemi resmi ideoloji ve resmi tarihin kurumsallaştığı bir zamandır. İslam-Türk sentezi ortaya çıkartılmış öğrencilerin devlete ve padişaha olan sadakatleri artırılmaya çalışılmıştır. Bu dönemde askeri okullarda okutulan tarih kitaplarındaki Türk vurgusu, Türk mitolojisi ve Türklerin kökenleri üzerine yazılar bu okullardan mezun olan subayların milliyetçi fikirlerine dair bize bilgi verebilmektedir (Alkan, 2019: 312-313).

Zürcher'e göre Abdülhamid'in en büyük başarısızlığı kendi kurduğu eğitim kurumlarından çıkan bürokrat, aydın ve subaylara sadakat aşılayamamış olmasıdır. Bu bağlamda ülke topraklarını korumada çağdaşı II. Franz Josef kadar başarılı olmuşsa da kendi hizmetinde çalışanları yönlendirmede ve onlara bir ülkü vermede aynı başarıyı sağlayamamıştır (2013: 135).

Osmanlı aydını, yönetici seçkini veya muhalefeti değişen dönemlere göre farklı yerlerde ortaya çıkmıştır. Örneğin Tanzimat'ın seçkini bürokraside yetişmiş, Yeni Osmanlılarınki basın yayından doğmuş, Jön Türkler ise Abdülhamid'in açtığı modern okullardan çıkmıştır (Alkan, 2019: 310). Mardin'e göre Mülkiye'nin padişaha karşı siyasi muhalefetin merkezi haline gelmesi Abdülhamid'in yukarıda zikredilen başarısızlığına bir örnektir. Bununla birlikte buradan çıkan muhalefetin “adabını muhafaza eden” tipte olması da bir başarı addedilebilir (Mardin, 2017d: 73).

Abdülhamid zamanındaki bir başka eğitim problemi eğitimin çok dağınık ve farklı olmasıdır. Bu dönemde misyoner okulları, özel okullar, devlet okulları ve

azınlık okulları birbirinden farklı eğitim modeline ve imkâna sahiptir. Böylelikle birbirinden çok farklı düşünen, birbirini anlamayan ve birbirine düşman aydınlar yetişmiş bu durum milli birlik ve bütünlüğün sağlanmasını engellemiştir (Shaw ve Shaw, 2017: 303).

Abdülhamid döneminde diğer önemli reformlar iletişim ve ulaşımda gerçekleştirilmiştir. İletişimde ağır sansüre rağmen, basın yayın gelişmiş, okuyucu kitle ve matbaalar artmıştır (siyasi yazılar dışında bilim, sanat ve sosyal yaşama dair yazılar serbesttir). Daha önce öneminin farkına varılan telgraf ağı genişletilmiştir. Telgraf özellikle merkezin taşradaki gücünü artırmak için kullanılmıştır. Ulaşımda ise demiryolu inşası büyük hız kazanmıştır. Avrupa'ya göre kilometre olarak az olmasına rağmen bu demiryollarının önemi büyüktür. Avrupa'yla ilk kez doğrudan demiryolu kurulması özellikle reformcu Jön Türklerin Avrupa'yla olan bağları için önemlidir. Aynı şekilde Şam-Hicaz demiryolu tüm dünya Müslümanlarının katkılarıyla inşa edilmiştir. Bu demiryolu projesi özellikle Abdülhamid'in Pan-İslamizm politikasında önemli bir yer tutmuştur (Lewis, 2018: 246-248-251-254-256).

Abdülhamid'in politikalarında önemli bir yer tutan bir başka husus da merkeziyetçiliktir. Ulaşım ve iletişimde yapılan reformlarla hem merkezin hem taşranın idaresini merkezileştirmiştir. Sultan adem-i merkeziyeti otonomi olarak algılandığından, bazı “çıkarıcıların” ve “yufka akıllıların” adem-i merkeziyeti savunurken Girit ve Rumeli'nin durumunu dikkate almadıklarından, devlet ve millet için doğacak tehlikeleri göz önünde bulundurmamalarından bahsetmektedir (Hocaoğlu, 1989: 108-09)⁴⁹. Gerçekten de Osmanlı İmparatorluğu'ndan kopan, bağımsızlık kazanan her devlet öncelikle ıslahat, sonrasında “muhtariyet” (otonomi) istemiştir (Kara, 2014: 155).

Adem-i merkeziyetçiliği devletin bekası için tehdit olarak gören sultan hem devletin merkezinde hem de taşrada merkeziyetçi bir politika benimsemiştir. Bab-ı Âli ve birçok kurum zaman içerisinde Yıldız Sarayı'na bağlanmıştır. Otonomiye⁵⁰ ve Tevsi-i Mezuniyet (yetki genişliği) gibi kavramlara tamamen karşı çıkmış vilayetler üzerinde (bürokratik hiyerarşiyi de aşarak) kontrol sağlamaya çalışmıştır (Çetinsaya, 2019: 18-19-20-21-30). Abdülhamid döneminde

⁴⁹ Bu değerlendirme ileride değinilecek olan adem-i merkeziyet/merkeziyet tartışmalarında Hüseyin Cahid'in Sabahaddin Bey'e cevabında da bulunmaktadır.

⁵⁰ Abdülhamid için otonomi onun tabiriyle “anatomi”dir (parçalanmadır) (Hocaoğlu, 1989: 126).

valiler ve memurlar Dâhiliye Nazırlığı dışında saraya da bağlanarak merkezi bir denetim gerçekleştirilmiştir. Dâhiliye Nezaretinin yüksek düzeyde kurduğu sistem taşranın en küçük harcamasının bile merkezden alınmasını sağlamıştır (Shaw ve Shaw, 2017: 297). Yukarıda değindiğimiz gibi Abdülhamid atası Sultan Mahmud’un yolundan gitmiştir. Bununla birlikte kendi döneminde gerçekleşen iletişim ve haberleşmedeki reformlar, özellikle telgrafın yaygınlaşması, Mahmud’un sahip olamadığı bir merkezi güç kazandırmıştır denilebilir.

Bu anlatılanlara ek olarak Mithat Paşa ve Abdülaziz’i hal eden grupla Abdülhamid’in Yıldız Mahkemeleri aracılığıyla hesaplaşması (Çetinsaya 2016: 369-370-371) kendisine muhalefet edecek grupları tasfiye etmesi, meşrutiyetçilerin sürülmesi, (Kuran, 2000: 41) meclisi kapatması merkezileşmeyi ve istibdat rejimini tesis etmesini kolaylaştırmıştır.

Tüm bunlarla birlikte Abdülhamid dönemi saltanatın ilk yıllarından itibaren aynı politikaların taviz vermeden uygulandığı bir zaman dilimi değildir. Zaman içerisinde bazı politikalar değiştirilmiş, bazıları revize edilmiştir (Çetinsaya, 2019: 22). Öncelikle sultanın sahip olduğu ilk dönemlerindeki reformcu enerji, daha sonraki yıllarda, bazı hadiselerin vuku bulmasıyla birlikte daha çok muhalefeti engellemeye ve toprak bütünlüğüne tehdit olarak gördüğü “isyan ve hıyanetlere” yönelmiştir (Shaw ve Shaw, 2017: 272). Tahta çıktığı yıllarda yaşanan olaylar, saray içi çıkar mücadeleleri onu etrafındakilere karşı güvensiz ve kuşkulu biri haline getirmiştir. Sultanın kendine sadakati öncelikli hale getirmesi adam kayırma ve rüşveti artırmıştır. Bu devletin ve bürokrasinin rasyonel işleyişine gölge düşürmüştür. Örneğin donanma topları saraya yönelebilir korkusuyla Haliç’ten ayırlamamış, askerler kurşun kullanarak eğitim görememişlerdir. Abdülhamid’e sadık olduğu düşünülen modern eğitimden yoksun askerler üst rütbelere terfi ettirilmiştir. Bu durumda ordu içerisinde ‘alaylı-mektepli’ bölünmesine yol açmıştır (Zürcher, 2013: 126-127).

Başka bir örnek olarak sultanın çok önem verdiği merkeziyetçi politikalar için söylenebilir. Merkeziyetçilik her zaman ve herkese, her vilayete katı bir şekilde uygulanmamıştır. Yerel eşrafı merkeze bağlamak için kimi zaman imtiyazlar verilmiş, gönülleri hoş edilmiş, hatta doğrudan sarayla irtibat kurmaları sağlanmıştır. Çetinsaya’ya göre sultan, belki muhafazakârlığından belki de eşraf siyasetinden dolayı, kanun ve kurumların bölgenin demografik ve kültürel yapısına göre ayarlanması gerektiğini, “Basra Bursa gibi yönetilemeyeceği”

düşüncesindedir. Ayrıca sultan zaman içerisinde çeşitli ıslahat programlarıyla vilayetlerin bazılarına iç ve dış koşullara göre tavizler vermek zorunda kalmıştır (Çetinsaya, 2019: 21-22-30).

Abdülhamid'in politikalarını da etkileyen ve saltan boyunca kimi zaman iktidarını güçlendiren kimi zaman zayıflatan ve hatta sonunu getiren bazı krizler de ortaya çıkmıştır. Bu krizlerin çözümü veya çözümsüzlüğü ülke içinde ve dışında muhalefeti güçlendirmiş veya zayıflatmıştır.

Abdülhamid'in tahta çıktığı dönemde iç meseleler olarak çözümlemesi gereken (Ermeni meselesi dışında) Arnavut ve Arapların özerklik talepleri ve vilayetlerde güvenlik ve düzenin sağlanması gibi sorunlar bulunmaktadır. Her iki millet de Osmanlı'nın aldığı ağır yenilgiler sonucunda devletin gidişatından korkmuş ve bulundukları toprakların (özellikle Arnavutlar) başka devletler tarafından işgal edileceği düşüncesini taşımaya ve kendi kaderlerini düşünmeye başlamışlardır. Araplar konusunda ikinci problem İngiltere tarafından başlatılan hilafetin Araplara ait olduğu yönündeki iddialar olmuştur (Çetinsaya, 2016: 364-365-366). Bu krizin çözümüne yönelik Pan-İslamizm politikası ve halifeliğin görünür kılınmaya çalışılması, halifeliğin meşruiyetine dair karşı propaganda yapılması ve bu iki milletin önde gelen kişilerinin taltif edilmesi, nişan ve makam verilmesi veya yeri geldiğinde silahlı kuvvete başvurulması şeklinde farklı yöntemler izlenmiştir (Deringil, 2019).

Diğer bir önemli kriz Ermeni meselesidir. Osmanlı Rus savaşından önce Ermeni meselesi diye bir mesele yoktur. Bu savaşta Rusya'nın Doğu Anadolu'daki bazı şehirleri işgal ettikten sonra buradaki Ermenileri Osmanlı'ya karşı kışkırtması sonucu ortaya çıkmış, antlaşmanın içeriğiyle alakasız olmasına rağmen Berlin Antlaşmasına Ermenilerin yaşadığı doğu vilayetlerinde ıslahat yapılması eklenerek uluslararası boyut kazandırılmıştır. Özellikle Rusya ve onun Doğu Anadolu'da hâkimiyet kurmasını engellemek isteyen İngiltere uluslararası alanda Ermeni meselesinin sözcülüğünü yapmışlardır (Karal, 2014: 77-126).

Ermenilerin milliyetçilik fikirlerini edinmeleri misyonerlik okullarında gerçekleşmiştir. Özellikle İngiltere'nin nüfuzunu artırmak için Anadolu, İstanbul ve Ortadoğu'da açtığı Protestan misyonerlik okullarında insan hakları, milliyet, tarih gibi konularda eğitim almışlardır. Ermenilerin bağımsız devlet arzusunda etkili olan ikinci ülke Rusya olmuştur. Bunun sebebi Rus ordusunun Anadolu'da kendine dayanak olarak Ermenileri seçmiş olmasıdır. İlerleyen dönemde bölgeye

Büyük Devletler tarafından komiteler gönderilmiş, bölgede adem-i merkeziyetçi bir idarenin tesis edilmesi gibi istekleri içeren çeşitli ultimatolar verilmiştir (Karal, 2014: 128-129-132-134). Abdülhamid'in en çok direndiği konu Ermeni meselesi olmuştur. II. Abdülhamid, Büyük Devletlerin tüm ultimatolarına rağmen Ermenilere yönelik bir ıslahat yapılmasını sürekli geciktirmiştir. Sultan tüm tehditlere rağmen Berlin Antlaşması'nda kabul edilen bu projeyi kadük bırakmıştır (Çetinsaya, 2016: 362-364).

Abdülhamid'in çabalarına rağmen 1880'den sonra Ermeni milliyetçileri doğu vilayetlerinde bir devlet kurmak için çeşitli örgütler⁵¹ kurarak, Avrupalı devletlerin ilgisini çekmek niyetiyle terör faaliyetlerine başlamışlardır. Sason'da Ermenilerin başlattığı isyanın Hamidiye Alayları⁵² tarafından kanlı bir şekilde bastırılması (Zürcher, 2013: 130-131-132), nasıl ki Abdülaziz'in yönetimine karşı Bulgar isyanını sert şekilde bastırmasından dolayı Avrupa kamuoyunda bir muhalefet doğmuşsa, II. Abdülhamid'e karşı Ermeni isyanlarının bastırılmasında yaşanan şiddetten dolayı bir muhalefet doğmuştur (Zürcher, 2018: 34-35). Batı karşısında meşruiyet krizinin yaşanması muhtemelen ülke içerisindeki muhalefetin elini daha fazla güçlendirmektedir.

1894 Sason isyanı, 1895 Ermenilerin Bab-ı Âli'ye yürüyüşleri, 1896 Osmanlı Bankası baskını gibi olaylar (Karal, 2014: 141-143), dış müdahale korkusu, Yeni Osmanlı muhalefetine tasfiyesinden yaklaşık 15 yıl sonra, devletin kurtarılması için harekete geçilmesi gerektiğini düşünen yeni bir muhalefetin doğmasına neden olmuştur (Çetinsaya, 2016: 390-391).

İstanbul'daki olayların canlı şahitleri olan muhalefet, özellikle Tıbbiyeli öğrencilerin kurduğu İttihat ve Terakki Cemiyeti, Ermenileri "kınayan" fakat asıl müsebbibi olarak gördükleri "istibdat ve iradesizliği" protesto eden bildiriler dağıtmışlardır. Yalnız İstanbul'da değil Avrupa'daki muhalifler de yazılarıyla bu duruma müdahil olmuşlardır. Halil Ganem ve Ahmet Rıza Fransızca Meşveret dergisini çıkarmaya başlamıştır. Akşin'in de belirttiği gibi 1906'dan önce muhalefetin en önemli dönemi 1895-97 seneleridir. Bu dönemde Yıldız Sarayı da üzerindeki artan muhalefetin baskısına karşı tutuklama ve sürgün etme gibi çeşitli

⁵¹ Cenevre'de Ermeni öğrenciler tarafından kurulan Hınçak (Çan sesi) ve Tiflis'te kurulan sosyal demokrat Taşnaksutyun (Ermeni İhtilali Federasyonu) örgütleri (Zürcher, 2013: 131). Bu örgütlerin imparatorluğun dışındaki Ermeniler tarafından kurulması önemli bir noktadır.

⁵² Abdülhamid orduya katkısı olması için Doğu Anadolu'da Kürt ve Türkmen aşiretleri örgütleyerek silahlı Hamidiye Alaylarını kurmuştur (Shaw ve Shaw, 2017: 298).

karşılıklar vermiş böylece muhalefetin önemli isimleri yurt dışında faaliyetlerini yoğunlaştırmıştır (Akşin, 2017: 55-56-57). Muhalefetin güçlenmesine ve daha sonra bir fetret dönemine girmesine ileride değinilecektir. Şimdilik burada değinilecek olan husus, birçok nedenle birlikte Abdülhamid'in bu krizi atlatmasını sağlayan Yunan Harbi zaferidir. Yunan Harbi sonucunda maddi kazanç çok az olmakla birlikte devletin ve Abdülhamid'in itibarı ve kuvveti artmıştır (Kartal, 2014: 118).

1897'deki Yunan savaşının Osmanlı lehine zaferle sonuçlanmasının bazı sonuçları olmuştur. Devleti zayıf gören Ermeni çetelerini, hasta adamı paylaşmak isteyen Büyük Güçleri ve içerdeki muhalefeti bir süreliğine durdurmuştur. Zafer Abdülhamid rejimine hem içeride hem dışarıda bir saygınlık ve güç kazandırmıştır. İslam âleminde halifeliğinin meşruiyetini sağlamlaştırırken Büyük Güçlerin imparatorluğu parçalama planları da rafa kalkmıştır. Jön Türk muhalefeti de Makedonya krizine kadar iflas etmiştir. 1902 yılına kadar bu nispi rahatlama devam etmiş bu süreçten sonra rejimin yıkılış süreci başlamıştır (Çetinsaya, 2016: 392-393).

Son olarak bu bölümde zikredilecek kriz Makedonya meselesidir. Değinilecek bu son kriz Abdülhamid rejiminin sonunu getiren krizdir.

Makedonya coğrafi bir bölgeye verilen addır. Türk, Arnavut, Rum, Bulgar, Sırp ve Yahudilerin iç içe yaşadıkları bu bölge ilk defa (1876'da gündeme gelmekle birlikte bir Makedonya Meselesi olarak anılmamıştır) 1902 yılında mesele haline gelmiştir. Bu tarihten sonra bölgedeki devletlerin ve Büyük Devletlerin bölge ile alakalı farklı politikaları sorunu tırmandırmıştır. Bölgede üç farklı dini grup (Hrisriyanların geneli Ortodoks olmasına rağmen Bulgar ve Rum kiliseleri mücadele halindedir) yer almaktadır. Bunun dışında etnik çeşitlilik bu bölgeyi "etnografya müzesi" haline getirmiştir. Bulgarlar, Sırlar ve Yunanlar bölgede etnik ve tarihi bir takım sebepler ve bağlar öne sürerek bölgenin tamamının veya bir kısmının kendilerine verilmesini talep etmişlerdir. Bu sebeple bölgede faaliyet gösterecek çeşitli komiteler ve cemiyetler teşekkül etmiş, bunlar suikast ve terör eylemleri gerçekleştirmiştir. Büyük Devletlerin de bölgede çeşitli emperyal politikaları söz konusudur. Islahat adı altında Bab-ı Âli'ye yaptıkları teklifler genellikle Osmanlı'nın bölgedeki hükümrânlık haklarını budamaya yöneliktir. Bölgedeki Türkler ise çok uzun zamandır burayı ikinci bir vatan olarak kabul etmektedirler. Onlar da ilerleyen dönemde (İttihat ve Terakki Cemiyetinin

güçlendiği dönemde) bölgede bir Türkleştirme politikası gütmeye çalışmışlardır (Kara, 2014: 146-151-152-153-158).

Bölgenin etnik ve dini olarak parçalı yapısı, terör faaliyetleri ve asayişin yokluğu, Büyük Güçlerin bölgeye tekrar müdahale etmeye başlaması, 1906-1908 yılları arasında askeri birliklerde maaşların geç ödenmesinden dolayı meydana gelen isyanlar gibi nedenler muhalefeti harekete geçirmiş ve bu kriz muhalefet tarafından siyasi fırsata çevrilmiştir. Makedonya'nın Büyük Devletlerce imparatorluktan koparılacağı düşüncesi, devletin dağılmakta olduğu endişesi Makedonya'daki 3. Ordu'da görev yapan kurmay subayları harekete geçmeye teşvik etmiştir. Muhalefete göre sorun gayrimüslimlerin isyanlarından ve bu isyanlara dış güçlerin müdahalesinden kaynaklanmaktadır. Bunun çözümü açıktır. Tüm sorunların çözümü 1870'den itibaren formüle edilen anayasa ve meşruti idaredir (Çetinsaya, 2016: 399-400).

Muhalefeti güçlendiren diğer bazı olaylar; Rusya'da 1905 devrimi, İran'da 1906 devrimi ve bu devrimler sonrası kurulan meşruti idareler, İngilizlerin 1907 sonrasında Rusya ile anlaşmış olmasıdır (Çetinsaya, 2016: 400). Bu devrimlerin ve Büyük Devletlerin tutumunun muhalefete harekete geçmeleri hususunda motivasyon sağladığı düşünülebilir.

İmparatorluğun karşılaştığı iç ve dış tehditlere ve Jön Türklerin muhalefetine karşı Abdülhamid iki hareketi ve fikri desteklemiştir. Bunlardan birincisi tüm dünya Müslümanlarının ortak din ve kültürüne vurgu yapan ve İslam'ın özüne dönüşü savunan İslamcılık⁵³ ve Pan-İslamizmdir. Diğer Osmanlı'nın Türk geleneğine ve kökenine ve dünyadaki Türklerin birliğine vurgu yapan Türk milliyetçiliği ve Pan-Türkçülüktür. Avrupa'nın Müslüman coğrafyalardaki maddi ve manevi (ekonomik, askeri, kültürel vb.) sömürüsü ve özellikle Balkanlardaki gibi çifte standart uygulaması Müslümanlar arasında büyük tepkilere yol açmıştır. Yeni Osmanlılardan özellikle Namık Kemal'den itibaren başlayan İslam'ın özüne dönüşü ve Müslüman birliğini savunan fikirleri Abdülhamid hem içeride hem de dışarıda kullanmak amacıyla daha da güçlendirmiştir (Shaw ve Shaw, 2017:312-313). Asya'daki Müslüman çoğunluğun bulunduğu toprakları bir arada tutmak için İslamcılık kaçınılmaz bir

⁵³ Abdülhamid'in desteklediği İslamcılık Gencer'in tabiriyle "yukarıdan İslamcılık"tır. Osmanlı'da daha önceleri tabii bir hedef olarak algılanan "İslam birliği" Abdülhamid zamanında ideolojik bir boyuta taşınmıştır (Gencer, 2017: 324).

ideoloji haline gelmiştir. Heterojen bir Osmanlı kimliğinden daha homojen Osmanlı-Müslüman kimliğine, İttihad-ı Anasır politikasından İttihad-ı İslam'a bir geçiş söz konusudur (Gencer, 2019a: 82-83-84-85).

Türkçülük ise kökenleri Oryantalistlerin ortaya koyduğu çalışmalara dayanan bir harekettir. Türklerin kökenleri ve tarih sahnesindeki çeşitli başarılarına yönelik çalışmalar Türkçülüğün kaynaklarını oluşturmuştur. Avrupa'da bu çalışmaları gerçekleştiren oryantalistlerle Osmanlı aydınlarının irtibatlı olduğu anlaşılmaktadır. Türkçülüğün yükselişi ise özellikle Kafkaslardan gelen Türkler sayesinde gerçekleşmiştir. Orta Asya'dan ve Kafkaslardan Osmanlıya gelen aydınların yazıları, Rusya'nın yaptığı zulüm ve baskıları göçmenlerin anlatmaları Osmanlı vatandaşı olmayan Türklere karşı ilgi uyandırmıştır. Bu dönemde Osmanlı hanedanının Türk kökenleri ve Orta Asya ile olan bağlarının anlatıldığı tarih kitapları teşvik edilmiştir. Bununla birlikte Rus aleyhtarlığı yaptıkları için Rusya'yla bir savaş doğurma ihtimalinden dolayı Abdülhamid birçok milliyetçi yazıyı ve yazarı sansürlemiştir. Devamında milliyetçilik fikri Türklerin anavatanın Anadolu olduğu yönündeki fikirler desteklenerek bir Anadolu milliyetçiliğine dönüştürülmüştür (Shaw ve Shaw, 2017: 314-315-317).

Sultan II. Abdülhamid kendisinden önceki Tanzimat Paşaları gibi modernleşmeye ve reformlara önem vermiş bunların hızlı ve etkili şekilde uygulanabilmesini ve aynı zamanda idari meşruiyet krizinin çözümü için bir istibdat rejiminin kurulmasının gerekliliğine inanmıştır. Onun döneminde gerçekleştirilen eğitim, ulaşım, haberleşme ve basın yayındaki reformlar, ironik bir biçimde kendisinden sonra gelecek Batılı fikirlere sahip kuşakların yetişmesine ve kendi rejiminin sonunun gelmesine neden olmuştur. Özellikle eğitim ve basın yayın yoluyla meşruti rejim, pozitivizm, liberalizm, milliyetçilik gibi çeşitli Batılı fikirlerin daha geniş kitlelere yayılmasının önü açılmıştır. Böylelikle muhalefetin tabanı da değişmiştir.

Abdülhamid kendi dönemindeki meşruiyet sorununu çözmek amacıyla çeşitli politikalar izlemiştir. Hem içerde hem dışarda yaşanan meşruiyet krizi için oluşturulan kimi politikalarda başarılı kimisinde başarısız olmuştur. Fakat şu bir gerçektir; eski düzenden yeni düzene geçiş olan modernleşme süreci ne aydınları ne de ulemayı memnun edebilmiştir (Gencer, 2019a: 57). Bu memnuniyetsizlik iki grubu bir araya getirmiş, hem ülke içerisinde hem de uluslararası alandaki

kriz/krizler karşısında Abdülhamid istibdadına karşı birlikte hareket ettirmiştir. Bir sonraki bölümde Yeni Osmanlıların ardılları, Abdülhamid'in muhalifleri Jön Türkler incelenecektir.

2.3. Muhalefetin Ortaya Çıkışı Jön Türkler

Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikir ayrılıklarının arka planını kavrayabilmek için her ikisinin de içinde bulundukları Jön Türk hareketinin sosyal ve düşünsel alt yapısına değinilmesi gerekmektedir. Jön Türkleri kendilerinden önceki Yeni Osmanlı kuşağına bağlayan ve onlardan farklılaştıran yönleri ve hareketin kendi içerisinde yaşanan bölünmeler bu bölümde incelenecektir. Bununla birlikte Jön Türk muhalefetine iki ana akımın ortaya çıkışına neden olan istibdat rejiminin nasıl devrileceği üzerine tartışmanın ve bölünmenin gerçekleştiği, iki farklı siyasi düşüncenin ve programın ortaya çıktığı Birinci Jön Türk Kongresi'ne değinilecektir.

Avrupa'daki feodaliteye karşı mücadele eden liberal-köktenci hareketlere "Genç" denilmektedir; Genç Fransızlar, Genç İtalyanlar gibi. Yeni Osmanlı hareketi de bu gruplardan esinlenerek örgütlenmiştir. Avrupa'da kendilerine Jeune Turc (Jön Türk) denilmesine rağmen bu ismi benimsememişlerdir. Bu isim genellikle 1889'dan sonraki meşrutiyetin yeniden ilanı için çalışan muhalefet için kullanılmaktadır (Akşin, 2017: 46)⁵⁴. Bu bölümde meşrutiyetin ilanı için çalışan bu gruba Jön Türk denilecektir.

Değinilmesi gereken diğer bir husus, genellikle Jön Türkler ile İttihat Terakki Cemiyeti isimlerinin birbirlerinin yerine kullanılmasıdır. Fakat bu iki grup arasında belli başlı farklar bulunmaktadır. Farklı etnik ve dini kökenlere, fikirlere ve amaçlara sahip insanların⁵⁵ Abdülhamid'e karşı giriştikleri mücadeleyi adlandırmak amacıyla Jön Türk hareketi kullanılmaktadır. Jön Türklük "organik bir siyasi yapı" değildir. Bununla birlikte İttihat ve Terakki Cemiyeti siyasi programa sahip, nispeten daha homojen bir teşkilatlanmadır (Karal, 2014: 511). Çalışmada Jön Türkler ve İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ayrı birer başlık altında değerlendirilmesinin sebebi budur.

Jön Türklerin kendilerinden önceki kuşaktan, Yeni Osmanlılardan, etkilendikleri ve onların ardılları oldukları daha önce belirtilmişti. Jön Türklerin

⁵⁴ Bununla birlikte Tunaya (2016: 60) bu grubu ikinci Jön Türk hareketi olarak zikretmektedir.

⁵⁵ Kuran'ın Selim Nüzhet Gerçek'ten aktardığına göre bu dönemde 95 Türkçe, 8 Arapça, 12 Fransızca ve bir tane Yahudice olmak üzere toplam 116 gazete vardır (Kuran, 2000: 61).

ideolojileri Namık Kemal'de⁵⁶ olduğu gibi vatan ve hürriyettir (Akşin, 2019: 15). Fransız Devrimi'nin sloganlarından esinlenen (hürriyet, müsavat, uhuvvet ve bunlara bir de adaleti eklemişlerdir) bu fikirler muhalefetin meşruiyet zeminini belirlemek ve toplumu mobilize etmek amacıyla kullanılmışlardır (Georgeon, 2007: 176-180).⁵⁷ Jön Türkler yalnızca fikirlerinden değil Yeni Osmanlı hareketine mensup olan kimselerden de yararlanmışlardır. Yeni Osmanlı hareketinde bulunmuş kimseler Jön Türklerin ve İttihat Terakki Cemiyetinin içerisinde de faaliyet göstermişlerdir (Mardin, 2017d: 33).

Hem Yeni Osmanlı hem de Jön Türk kuşağı imparatorluğu esas olarak çözüm önerileri sunmuşlardır. Bu durum onları imparatorluğun tasfiyesinden çok yeniden canlandırılmasına ve bunu yaparken de Batıyı güçlendirdiği düşünülen kurumların (anayasa, parlamento gibi) imparatorluğa eklenmesi neticesine ulaştırmıştır (Ramsour, 2013: 17).

Yeni Osmanlılar da Jön Türkler de devletin kurtarılmasını kendilerine amaç edinmiş, sorunların kökeni olarak gördükleri istibdat rejimine yönelik muhalefet etmişlerdir. Bununla birlikte iki kuşak arasında belirli farklılıklar bulunmaktadır. Birinci kuşağın istibdat olarak gördüğü şey bürokrasinin, Bab-ı Âli'nin istibdadıdır. İkinci kuşağın muhalefet ettiği sultanın, II. Abdülhamid'in istibdadıdır.

İki kuşağın arasındaki bir başka fark toplumsal kökenleri itibariyledir. Yeni Osmanlıların birçoğu (Ali Suavi gibi istisnalar dışında) saray etrafındaki ailelere mensup veya saray içerisinde yetişmiş, çalışmış kimselerden oluşmaktadır. Yeni Osmanlıların merkezle ve saltanatla bir şekilde bağları bulunmaktadır. Bu bağ onların muhalefetindeki şiddetten fikirlerindeki mutedillğe ve naifliğe kadar birçok konuyu etkilemiştir denilebilir.

Jön Türklerin kökeni ise genel itibariyle taşraya dayanmaktadır. Eğitimin tabanı genişledikçe taşradan merkeze dikey hareketlilik artmıştır. Jön Türk hareketi genel olarak taşradan İstanbul'a okumaya veya memuriyete girmek için gelen gençlerden oluşmaktadır. 19. Yüzyıl sonlarında ortaya çıkmaya başlayan, alt ve orta sınıfa mensup bu kimseler (Karpata, 2019: 102) taşradan gelmeleri sebebiyle İstanbul'un ve sarayın siyasal kültürüne yabancıdırlar (Mardin, 2017d:

⁵⁶ İbrahim Temo anılarında Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserlerini Tıbbiyede okuduklarından ve Abdülhamid rejimine karşı muhalefetlerinin fikri zeminini oluşturduğundan bahsetmektedir (Temo, 2009: 59).

⁵⁷ Konuyla alakalı detaylı bilgi için bkz. (Georgeon, 2007).

72-73). Jön Türklere kadar modernleşme saray çevrelerinin ıslahatlarına dayanırken artık daha fazla tabana yakın bir tabaka devreye girmektedir (Akşin, 2019: 15). Elbette homojen bir yapıdan söz etmek kolay değildir. Bu hareketin içerisine katılan Abdülhamid’e muhalif Beyler, Paşalar da bulunmaktadır (Kara, 2014: 512). Ayrıca Sultanın ordudaki ve bürokrasideki kadro sayısını azaltmaya başlaması ile oluşan, öğrenim gördükten sonra memuriyete gireceğini düşünen fakat açıkta kalan memnuniyetsiz bir grup da bu hareketin içerisinde (Shaw ve Shaw, 2017: 309).

Bu heterojen yapıyı bir arada tutan temel güdü devletin kurtarılması ve tüm sorunların kaynağı olarak görülen Abdülhamid rejimine duyulan öfkedir. Jön Türklere göre Abdülhamid kendi yeteneği ve zekâsını aynı zamanda devletin kuvvetini kendisine yönelebilecek darbe girişimleri korkusuyla muhalefete yöneltmiştir. Bu durum ülkeyi dışarıdan gelebilecek istilalara hazır hale getirmektedir (Kuran, 2000: 38). Bu dış tehdit olgusu değinileceği gibi Jön Türklerin devletin kurtuluşu için gerekli gördükleri çözüm önerilerini derinden etkilemiştir.

Jön Türkler dünyayı anlamlandırırken de Yeni Osmanlılardan farklılaşmaktadırlar. Yeni Osmanlılar tabiat kanunlarıyla Allah’ın kanunları arasında bir fark olmadığını ve şeriata, İslam’a dönüşle devletin eski gücünü yeniden kazanılabileceği fikrine sahiptirler. Birçoğu Mülkiye’de, Harp okullarında veya Tıbbiye’de pozitivist bir eğitim alan Jön Türkler tarihe, doğaya ve sosyal hayata kendilerinden önceki kuşaktan farklı bakmışlardır. Tabiatı başlı başına bir olgu olarak ele almışlardır. Bu anlamda kaba bir pozitivismden ve materyalizmden söz edilebilir (Mardin, 2017d: 24-51).

Pozitivism Osmanlı seçkinlerinin Batı kaynaklı olarak benimsedikleri ilk modern paradigma ve ideolojidir. Osmanlı toplumunun geleneksel dünya görüşünden modern dünya görüşüne, “homo-islamikus”tan “homo-modernikus”a geçişini sembolize etmektedir (Arslan, 1995: 544).

Pozitivizmin Jön Türkler için cazip olmasında iki temel sebep sayılabilir. Birincisi pozitivism Hristiyanlıkla bir bağı bulunmamaktadır. Bilimin ve gerçekçiliğin üstünlüğünü ilan etmektedir (Akşin, 2017: 63). Bilim ve fen, “ulûm ve fûnûn” Osmanlı aydını için “aşkıncı bir kimliğe” sahiptir. Bilim adeta bir “büyü” etkisi yaratmaktadır. Bilim dinin yerini alarak meşruiyetin de temel zemini durumuna gelmiştir. Batıyla Osmanlı’nın arasındaki farkın açılmasının,

yani Osmanlı'nın Batı'dan geri kalmasının temel nedeni bilimde geri kalmasıdır. Bu iki kelimenin yanına bir de “terakki”, ilerleme kavramı eklenmiştir (Hanioğlu, 1985: 16-17-20-21). Geleneksel Osmanlı toplumunda dinin meşrulaştırıcı niteliğini, dini de kapsayacak şekilde bilim almıştır (Öğün, 2004: 43). Bilim ile kurtuluşun ön görülmesi özellikle Tıbbiye öğrencileri aracılığıyla, Jön Türkler arasında “Sosyal Darwinizm”in yayılmasına yol açmıştır (Hanioğlu, 1985: 51-52). Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in de bu sosyal Darwinizm'den etkilendiklerine ileride örnekleriyle değinileceği için burada kısaca belirtilmektedir.

Pozitivizmin Jön Türkleri bu kadar etkilemesinin diğer önemli nedeni az gelişmiş toplumların yeterli iç dinamiğe sahip olmasalar dahi, seçkin bir zümre ile planlı bir şekilde gelişmiş bir seviyeye ulaşabilecekleri yönündeki pozitivizmin tezidir (Söğütlü, 2018: 107). Tabiat kanunlarına göre şekillenen toplumun sorunları da bilimsel metotlarla, “fizik problemi çözercesine” çözüme kavuşturulabilecektir (Hanioğlu, 1985: 604-605). Toplumlar ne kadar birbirinden farklı yapıya sahip olurlarsa olsunlar “toplum” olmaları itibarıyla ortak paydaya sahiptirler. Ortak doğaları gereği toplumlardaki aynı koşullar yaratıldığında aynı sonuçlar ortaya çıkabilecektir (Özlem, 2007: 458-459). Bu düşünce Jön Türklerle ve Ahmed Rıza Bey'e çekici gelmiş, Sabahaddin Bey'i de etkilemiştir.

Fransız Devrimi'nin yarattığı toplumsal ve siyasal bunalıma karşılık “düzen ve ilerleme” düsturuyla ortaya çıkan pozitivizm parçalanma tehlikesi içerisinde olan imparatorluklara, onlara uygun bir kurtuluş reçetesi sunmaktadır (Kabakcı, 2014: 29). Batı'da mühendislik devrimi süreçlerinin getirisi olan pozitivizm Osmanlı aydınları, örneğin Ahmed Rıza Bey için “beka” meselesinin çözümüne yönelik politik-entelektüel uğraşın ürünü olarak ortaya çıkmıştır (Öğün, 2004: 43). İnsan hakları kavramından daha çok toplumsal birlik ve dayanışma (tesanüt) fikirlerini öncelermelerinin sebebi de budur (Georgeon, 2007: 177).

Birbirine ince bağlar ile (bu bağ genellikle Müslümanlar arasında dindir) tutunan cemaatlerden oluşmuş sanayi öncesi Osmanlı toplumunu bütünlüştirecek, mobilize edecek ve düzeni yeniden tesis edecek iksiri Jön Türklerin bakış açısıyla

pozitivizm sağlamaktadır. Bu, İttihat ve Terakki (Birlik ve İlerleme) isminin neden kullanıldığına dair fikir verebilir.⁵⁸

Jön Türklerin fikir hayatlarıyla ilgili söylenebilecek bir başka husus ise genellikle Batılı fikirleri bu fikirlerin birincil kaynaklarından ziyade ikinci derece savunucuları denebilecek kişilerden edindikleri ve onları takip ettikleridir. Tarde gibi bir sosyolog yerine LeBon'un fikirlerinin Jön Türkler üzerindeki etkisi buna örnek olarak verilebilir (Mardin, 2017d: 25).

Jön Türkler düşünceden daha çok aksiyona, pratiğe önem vermişlerdir. Bunun bir sebebi Osmanlı geleneğinde felsefenin yerinin yok denecek kadar az oluşudur. İkinci sebep ise imparatorluğun bulunduğu ahvaldır. “Devlet nasıl kurtulur?” düşüncesi daha pratik ve pragmatik yaklaşımları beraberinde getirmektedir (Mardin, 2017d: 16-17). Devletin merkeze alınması “entelektüel tutulmaya” neden olmuştur (Kabakçı, 2014: 37). İmparatorluğun dağılıyor olması ve Büyük Devletlerin paylaşım amacıyla topraklarına göz dikmesi Jön Türkleri düşünmekten (teorik boyut) ziyade günün şartlarına uygun hareket etmeye (aksiyon) yöneltmiştir denilebilir. Çetinsaya'nın tabiriyle “hayat” (sosyo-ekonomik süreçler) “düşünceden” önce gelmektedir. Bu elbette sadece Jön Türklere özel bir durum değildir. Türk modernleşmesinin genel paradoksudur (sosyoloji ile ideoloji arasındaki gerilim) (2017: 71).

II. Abdülhamid döneminde Ermeni meselesinin tırmandığı, muhalefetin güçlendiği oranda, sarayın da Jön Türkler üzerinde baskısı artmıştır. Sürgünler, tutuklamalar, işten ve okuldan çıkarmalar şeklinde çeşitli baskı araçları kullanılmıştır. Bunun sonucunda yurt içindeki birçok muhalif yurt dışında ya sürgün yoluyla ya da kaçarak faaliyetlerine devam etmiştir. Burada çeşitli yayınlar yaparak hem Osmanlı halkını bilinçlendirmeye hem de Osmanlı'nın Avrupa'daki kötü imajını düzeltmeye çalışmışlardır.⁵⁹

Bu sürgün yıllarında Jön Türkler arasında ilk liderlik çekişmesi yaşanmıştır. 1889 senesinde Avrupa'ya giden Ahmet Rıza Bey İttihat ve Terakki Cemiyetinin yayın organı Meşveret'i çıkarmaya başlamıştır. Kendisi de İttihat ve Terakki'nin Avrupa'daki başkanlığını yürütmektedir (İstanbul teşkilatı dağılınca fiili başkanı olmuştur). Mülkiye'de hocalık yapan ve çıkardığı Mizan

⁵⁸ Ahmed Rıza Bey Ordre et Progrés'i (düzen ve ilerleme) yeni paralo olarak istemiştir (Ülken, 2019: 52).

⁵⁹ Örneğin Kuran (2000: 43) Meşveret'in ortaya çıkışı ve yayınlanma sebepleri arasında saymaktadır.

gazetesinden dolayı lakabını alan Mizancı Murat Bey'in Mısır'dan Avrupa'ya gelişi Jön Türklerin içerisinde liderlik krizine yol açmıştır.

Bunun iki sebebinden bahsedilebilir. Birincisi Murad Bey hocalık yaptığı dönemden beri sevilen ve sayılan, fikir olarak da Jön Türklere ve İttihat Terakkiye daha yakın bir kimsedir. Murad Bey kendisinden önceki kuşağı etkileyen Namık Kemal ve Ziya Paşa gibi Jön Türkleri etkilemiştir. Gerek Mizan gazetesindeki yazıları gerek Mülkiye'deki derslerinde gençliğin ve aydınların saygısını kazanmış bir kimsedir (Kuran, 2000: 54). Ahmed Rıza Bey ise sert ve uzlaşmaz bir mizaca sahiptir ve diğer üyelerle çeşitli şekillerde anlaşmazlık yaşamaktadır (Karpata, 2019b: 105, Yalçın, 2019: 90-91). Ahmed Rıza'nın cemiyet içerisinde istibdat teşkil ettiğini iddia edenler de mevcuttur (Temo, 2009: 114).

İkincisi Murad Bey'in Ahmed Rıza'ya göre daha dine yakın bir tavrı bulunmaktadır. Ahmed Rıza Bey'in (ve bazı üyelerin) pozitivist fikirleri dinsizlik olarak algılanmakta ve diğer üyeleri rahatsız etmektedir (Karal, 2014: 516)⁶⁰. Ahmed Rıza Bey İslam'a karşı değildir. Bununla birlikte İslam'a vahyi ilahi olduğu için değil “sosyal bakımdan yararlı” olduğu için önem atfetmektedir (Mardin, 2017d: 96-187-191).

Bunun dışında genel olarak Ahmed Rıza ile Mizancı Murad'ın fikirleri bazı konularda örtüşmektedir (Ramsour, 2013: 87, Mardin, 2017d: 109-195, Akşin, 2017: 63). Murad Bey'in kendisi de Ahmed Rıza Bey gibi Jön Türklerle beraber hareket etmekle birlikte tamamen aynı fikirleri paylaşmamaktadır. O büyük devrimlerden ziyade mülki reformlarla problemlerin çözüleceğine inanmaktadır. İmparatorluğun kurtuluşunu meşruti rejime ve anayasaya bağlı gören Jön Türklerden farklı olarak parlamentoya ve anayasaya daha mesafeli yaklaşmaktadır. Murad Bey'e göre halkın arzusuyla hareket etmek “hikmet-i hükümet” ile uyuşmamaktadır (Mardin, 2017d: 99-102). Bu bakımdan Osmanlı bürokratik seçkinleriyle ve hatta Abdülhamid ile aynı düşünceyi paylaştığı görülecektir. Ahmed Rıza Bey'de yazılarında meşrutiyet ve anayasa üzerinde çok durmamıştır. Yazılarında bunlara değinmesi de muhtemelen İttihat ve Terakki'nin baskısı üzerinedir (Akşin, 2017: 65-66).

⁶⁰ “Ahmed Rıza Bey ben dinsizim dermiş. Haşa o adam dinsiz değildir. Çünkü din, iman demek, bir şeye inanmaktır... O halde Ahmed Rıza da Ogüst Kont'un (Auguste Comte) mesleğine inanmış, demek ki imanı var” (Temo, 2009: 114).

Mizancı Murad'ın mutedil ve ılımlı tavrı daha sonra Jön Türk hareketinin büyük bir darbe almasına ve muhalefetin tamamen ortadan kalkmasına değilse bile yeniden bir fetret devrine girmesine neden olmuştur. Bu döneme girişe sebepler arasında daha önce belirtildiği gibi Yunan Harbi zaferinin Abdülhamid'e sağladığı saygınlık dışında Murad Bey'in Abdülhamid ile anlaşması gelir (Lewis, 2018: 271). Murad Bey'in belki devrimci olmayan daha muhafazakâr yapısından veya saflığından, padişahın vaatlerini tutacağına inanarak onunla anlaşması ve İstanbul'a dönmesi ve sonuç olarak padişahın bu sözleri yerine getirmemesi, Mizancı Murad'ın Jön Türkler içerisinde itibar kaybetmesine neden olmuştur. Bunun dışında hareketin liderinin ihanet ettiği düşüncesi; peşi sıra birçok kimsenin padişahla çeşitli antlaşmalar yapması (diğer önemli bir figür Abdullah Cevdet bu gruptadır) Jön Türklerin dağılmasına yol açmıştır. Geride Ahmet Rıza Bey ve arkadaşları kalmıştır (Lewis, 2018: 271-272, Ramsour, 2013: 58-60-63-65-67, Kuran, 2000: 80, Karpas, 2019b: 105).⁶¹

Bu fetret dönemi Abdülhamid'in damadı Mahmud Paşa ve oğullarının Paris'e kaçtıkları döneme kadar devam etmiştir (1899). Padişahın en yakınlarından birinin onun rejiminden kaçarak Avrupa'ya gelmesi ve buradaki muhalefete destek vermesi Jön Türkleri yeniden motive eden bir olaydır (Zürcher, 2018: 37). Mahmud Paşa ve oğulları Avrupa'da sevgi ve saygıyla karşılanmışlardır (1900). Paşanın Türk, Müslüman ve aynı zamanda hanedan üyesi olması onun muhalefetini daha kuvvetli kılmıştır. Azınlıkların veya Avrupalıların Müslüman Osmanlıları kızdırmadan söyleyemeyecekleri şeyleri Paşa rahatlıkla söyleyebilmekte ve diğer muhaliflerden daha tesirli olabilmektedir (Ramsour, 2013: 69-70-72).

Mahmud Paşa'nın oğlu Prens lakaplı Sabahaddin Bey Avrupa'ya gelişlerinden kısa zaman sonra "Osmanlı hürriyetperverlerini" birleştirmek amacıyla bir kongre düzenlemek istemiştir. Bu kongreye (1902 Birinci Jön Türk Kongresi) yurt dışındaki çeşitli Jön Türk delegeleri ve II. Abdülhamid rejimine muhalif diğer grupların temsilcileri çağırılmıştır. İleride gerçekleşecek olan Jön Türk devriminin ve o günün önemli simaları (Ahmed Rıza, Halil Ganem, İbrahim Temo, Yusuf Akçora vd.) çeşitli ülkelerden Paris'e gelerek 4 Şubat 1902 tarihinde toplanmışlardır (Kuran, 2000: 189-190). Bu kongre Jön Türk hareketinin ve hatta

⁶¹ Jön Türklerin yaşadığı "utanç" ve hayal kırıklığı ve cemiyetin dağılma noktasına geldiğinden bahseden mektup için bkz. (Temo, 2009: 108-109-110).

Türk siyasi hayatının önemli bölünmelerinden birine şahitlik etmektedir. Bölünme Murad Bey’le Ahmed Rıza arasındaki liderlik yarışından farklı olarak fikri bir bölünmeyi de beraberinde getirmiştir (Zürcher, 2018: 37). İki farklı eğilim ve iki farklı lider ortaya çıkmıştır. Bunlardan birisi Ahmet Rıza Bey diğeri ise toplantıyı tertipleyen Sabahaddin Bey’dir. İleriki bölümlerde detaylı olarak değinilecek bu ayrışmanın sebepleri burada özetlenecektir.

Tartışmanın esası, liderlik yarışı kısmını bir tarafa bırakacak olursak, şu noktalardır: silahlı mücadele (yalnız propaganda ve yayınlara bu yönetimin değişmeyeceği, askeri kuvvetle ihtilal yapılması gerekliliği) ve dış müdahale (Avrupalı bir devletin hamiliği). İlk konunun teklifi İsmail Kemal Bey’den gelmiştir. İkinci öneri ise Ermenilerden gelmektedir. Büyük reformların Avrupalı bir devletin müdahalesi/dayatması ile gerçekleşebileceğini iddia etmişler ve Berlin Antlaşmasının maddelerinin uygulanmasını talep etmişlerdir (Kuran, 2000: 190-191). İlk öneriye çok karşı çıkan olmamıştır (Akşin, 2017: 81). Fakat Ahmed Rıza Bey’in şiddete ve silahlı devrime karşı olduğunu⁶² ve “düzen” içerisinde “ilerleme”den yana düşüncelerinin olduğu bilinmektedir (Karal, 2014: 517, Sönmez, 2012: 103-104-106).⁶³

Ahmed Rıza Bey ve kongrede azınlıkta kalan⁶⁴ (fırka-i ekalliyet) grup dış müdahale fikrine karşı çıkmışlardır (Kuran, 2002, Sabahaddin, 2007: 46). Sabahaddin Bey’in Ermeni gruplardan yana tavır alması Ahmed Rıza ve İttihat Terakki ile arasının açılmasına neden olmuştur (Ramsour, 2013: 87).

Bu bölünmenin Türk siyasi hayatında iki ana damarı temsil ettiği düşüncesi birçok çalışmada dile getirilmiştir. Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey’in arasındaki bu gerilim dünyaya bakışlarının ve fikirlerinin farklı ekollere dayanıyor olmasından da kaynaklanmaktadır. Ahmed Rıza Bey ve İttihat Terakki Auguste Comte’un pozitivist felsefesinden etkilenmişlerdir (Kabakcı, 2014: 29-38). Merkezîyetçi bir devlet anlayışının ateşli savunucularıdır (Karpata, 2019b: 105). Sabahaddin Bey ve daha sonra kurmuş olduğu Teşebbüs-ü Şahsi ve Adem-i Merkezîyet Cemiyeti (TŞAMC) ise Le Play’in kurduğu “Science Sociale” (İlm-i

⁶² 1907’deki İkinci Jön Türk Kongresinde bile ihtilale taraftar değildir. “Ahmed Rıza Bey devrimsel tarzında eylem taraftarı olmadığı halde” cemiyetin kararına uymuştur (Temo, 2009: 203).

⁶³ “Toplumun hayatı işlevlerini felce uğratabilecek” (Ahmed Rıza, 1902 Aktaran: Sönmez, 2012: 103) eylem ve söylemlerden kaçınılması gerektiği konusunda yazılarında uyarılarda bulunmaktadır.

⁶⁴ Sabahaddin Bey’i destekleyenlerin fazla olmasının sebebi kongre delegelerini Sabahaddin Bey’in belirlemiş olmasındandır (Akşin, 2017: 82).

İçtima) ekolünü benimsemiştir (Akşin, 2017: 86). Cemiyetin adından da anlaşılacağı üzere imparatorluğun yönetiminde adem-i merkeziyetçi yapıyı arzulamaktadırlar. Merkeziyetçi, tepeden inmeci, bürokratik, rasyonalist, batıcı, otoriter çizgi (kadro, parti vb.) ile adem-i merkeziyetçi, liberal, doğucu-İslamcı, pragmatik, deneyimci çizgi (kadro, parti vb.) arasında bir ayrım tanımlanmaktadır (Küçükömer, 2007: 70-71-72-73, Özlem, 2007: 459). Aynı ayrım Türk milliyetçileri ve liberaller şeklinde de dile getirilmektedir (Lewis, 2018: 275). Birinci Jön Türk Kongresi'yle ilgili olarak yukarıda verilen örneklerdeki dikatomilerin Türk siyasal hayatındaki politik kutuplaşmalara tarihsel bir arka plan oluşturmak amacıyla ortaya atıldığı söylenebilir (Sönmez, 2012: 96).

Sönmez'in de (2012) belirttiği gibi yukarıda bahsetmiş olduğumuz kongrede yaşanan tartışmaların genel tarihsel anlatıdaki kamplaşmalara tam olarak uymadığı ve delil niteliğinde olmadığı ortadadır. Bölünmenin sebebi merkeziyetçilik ve adem-i merkeziyetçilik tartışmaları üzerinden gerçekleşmemiştir. Özellikle Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyetçi fikirleri kongreden sonraki bir döneme (yaklaşık üç yıl sonrasına) rastlamaktadır (Hanioğlu, 2001: 82-83).⁶⁵ Birinci Jön Türk Kongresi'nde ortaya çıkan bölünmeyi merkeziyetçi adem-i merkeziyetçi şeklinde değil de müdahaleci ve adem-i müdahaleciler (Kuran, 2000: 191) şeklinde nitelendirmek daha doğru olacaktır. Bu konuda da Ahmed Rıza Bey'in karşısındaki isim Sabahaddin Bey'den çok İsmail Kemal ve Ermeni delegelerdir. İsmail Kemal yabancı müdahalesini ve ihtilali savunuların lideri konumundadır (Ülken, 2019: 175). Sönmez'e göre İsmail Bey'in siyasi geçmişi ve konumu Ahmed Rıza Bey'in karşısındaki grubun liderliğine daha çok uygun düşmektedir (2012: 95).

Bununla birlikte sonuç itibariyle muhalefet hareketi bir bölünme yaşamıştır. Bölünmüş Osmanlı muhalefetine Abdülhamid rejimini sonlandırabilmesini ve meşrutiyeti ilan etmesini sağlayacak koşullar Makedonya sorunu ile ortaya çıkacak ve bu devrimi her iki Jön Türk grubundan ayrı örgütlenmiş askeri ve bürokratik bir kadro gerçekleştirecektir.

⁶⁵ Merkeziyet taraftarı Ahmed Rıza Bey ve İTC ile adem-i merkeziyet taraftarı Ermeniler ve Sabahaddin Bey'in bu tartışmaları İkinci Jön Türk Kongresi'nde cereyan etmiştir (Temo, 2009: 203).

2.4. İttihat ve Terakki Cemiyeti

İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC) Türkiye tarihinin ilk ve en büyük siyasal yapılanması olarak değerlendirilmektedir (Tunaya, 2011: 27). Bu büyük siyasal örgütün elbette yekpare bir yapısı yoktur. Bununla birlikte çeşitli dönemlerde farklı kadrolar ve siyasi programlarla hareket etmiştir. Bu bölümde bu siyasal örgütün tarihteki kırılma anları ve değişimleri kısaca özetlenecektir. Osmanlı Hürriyet Cemiyeti ile birleşmesi bir eşik olarak kabul edilen bu çalışmada, birleşme sonrası yaşanan yapısal ve fikri değişimler göz önünde bulundurularak iki dönem olarak ele alınacaktır.

İTC'nin kökleri Tıbbiye'deki beş öğrenciye dayandırılmaktadır. İmparatorluğun farklı coğrafyalarından, taşradan gelen bu öğrenciler; Ohrili Arnavut İbrahim Temo, Arapkirli Abdullah Cevdet, Konyalı Hikmet Emin, Kafkasyalı Mehmet Reşit, Diyarbakırlı İshak Sükûti, İttihad-i Osmani Cemiyeti adıyla örgütlenmişlerdir (1889). Mason localarından ve Carbonari örgütünden esinlenerek gizli olarak teşkilatlanmışlar ve her üyeye bir numara vermişlerdir. Cemiyet, kısa sürede diğer okullara ve bürokrasiye ve hatta tekkelere yayılmıştır. (Temo, 2009: 64-66-67). İttihad-i Osmani Cemiyeti daha sonra Paris'teki Jön Türk grubuyla aynı yıl (1889) içerisinde İttihat ve Terakki Cemiyeti adıyla birleşmiştir (Tunaya, 2011: 27).⁶⁶

1 Aralık 1895'te yayınlanan Mechveret'in ilk sayısında cemiyet programı duyurulmuştur. Programa göre; toplumsal dayanışmanın devamı için hanedanın devamlılığı gerekli görülmekte; terör ve cinayetlere asla taraf olunamayacağı ve düsturlarının “düzen ve ilerleme” olduğu vurgulanmaktadır. Başka bir husus, reformların Yahudi, Hristiyan veya Müslüman herkes ve her eyalet için eşit şekilde istenmesidir. Medeniyet yolunda ilerleme vurgusu sürekli yapılmakla birlikte “Şark medeniyetinin orijinalliğinin korunması” gerektiği belirtilmektedir. Batıdan Osmanlı kültürüne uygun olan ve ters düşmeyen, “yalnızca bilimsel evrimin genel sonuçlarını” almak istemektedirler.⁶⁷ Son olarak Avrupa'nın her türlü fanatizmden bağımsız yürekli insanlarından manevi destek istenmektedir.

⁶⁶ Ahmed Rıza Bey anılarında cemiyetin İstanbul merkezinin isim olarak İttihad ve İslam'ı istediğinden kendisinin ısrarı ile İttihat ve Terakki ismini aldığından bahsetmektedir. Bkz. Ahmed Rıza, *Meclisi Mebusan ve Ayan Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları* (İstanbul: Arba Yayınları, 1988), 16-17. Başka bir kaynakta (Ülken, 2019: 162) İntizam ve Terakki adını istediğinden bahsedilmektedir (Ramsour, 2013: 41).

⁶⁷ Bahaeddin Şakir bir mektubunda “Japonlar gibi biz de Frenklerin fünundaki terakkiyatını öğrenmek ve yalnız bu kısmın memleketimizde tatbik edildiği görmek isteriz.” (Emiroğlu ve Emiroğlu, 2017: 18) diye yazmaktadır.

Bununla birlikte bu desteğin asla Osmanlı otoritesine yönelik doğrudan bir müdahale olamayacağı ve buna karşı çıkıldığı vurgulanmaktadır. Bu karşıt tutumun sebebi dini fanatizmden değil, “meşru, medeni ve ulusal duygudan kaynaklanmaktadır” (Mechveret, 1895: 1). İTC’nin programı olarak sunulan bu programın İttihatçılardan çok Ahmed Rıza Bey’in fikirlerini yansıttığı yönünde bir uzlaşma vardır denilebilir (Ramsour, 2013: 38, Akşin, 2017: 65, Sönmez, 2012: 104, Mardin, 2017d: 204, vd.).⁶⁸

İstanbul garnizonu komutanı Kazım Nami Duru’nun işbirliği ile gerçekleştirilmeye çalışılan zamansız ve başarısız bir darbe girişimi sonucunda İTC’nin İstanbul teşkilatlanması dağıtılmıştır (1895). Tutuklamalar ve baskılar sonucu II. Abdülhamid’in muhalifleri yurt dışında, Mısır, Bükreş, Paris ve Cenevre gibi çeşitli şehirlerde örgütlenmişler ve buralardan çeşitli gazete ve dergiler çıkartarak propaganda yayınları yapmışlardır (Shaw ve Shaw, 2017: 310). 1897 senesinde muhalefete inen asıl darbe bahsettiğimiz Jön Türk liderlerinin sultanla anlaşmaları olmuştur. Bu olanlardan sonra cemiyet, Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ismiyle Ahmed Rıza Bey’in başkanlığında teşkilat faaliyetlerine devam etmiştir.

Kurulduğu dönemde İTC’nin kadrosunda askeri kökenli üyelerin ağırlığı azdır. Cemiyetin daha sivil bir kurum olduğu ve daha demokratik bir tartışma geleneğini benimsediği görülmektedir. İmparatorluktaki çeşitli dini ve etnik kimliğe sahip üyeleri bulunan İTC Osmanlılık politikasını benimsemiştir. Fikri kaynağı ise büyük ölçüde Fransa’dır (Aydın, 2017: 118).

Tunaya’nın (2011: 27) “asıl İttihat ve Terakki” 1906’dan sonra kurulmuştur diye işaret ettiği olay Selanik’te Osmanlı Hürriyet Cemiyeti’nin (OHC) kurulmasıdır (1906). Bu cemiyet düşük veya orta seviyeli memurlar ve subaylar tarafından teşekkül ettirilmiş, daha sonra Rumeli’deki Üçüncü Ordu subayları arasında hızla yayılmıştır. OHC cemiyetinin iki üyesinin Avrupa’daki muhalefetle diyalog kurmak ve incelemek amacıyla gönderilmiş ve Prens Sabahaddin Bey ve Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet grubunun liberal ve kozmopolit fikirlerinden etkilenmemişler, Ahmed Rıza Bey’in ve İTC’nin fikirlerini kendilerine daha yakın bulmuşlardır (Zürcher, 2018: 71, Ramsour, 2013: 134).

⁶⁸ Programın sonunda yalnızca LA Rédaction yazmaktadır.

Daha sonra Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti (Paris grubu) ile aynı ad altında Doktor Nazım aracılığı ile birleşmişlerdir (1907) (Zürcher, 2018: 67-69-71).⁶⁹ Bu dönemden sonra İTC'nin teşkilatlanmasından politikalarına kadar artık bu paramiliter grup söz sahibi olmuştur. Aydın'ın tabiriyle “artık Selanik eyleyecek Paris seyredecektir.” En basit meseleler de bile inisiyatifin ve iktidarın kimde olduğunu göstermeye çalışmışlardır.⁷⁰ Artık silahı elinde tutan tasarruf hakkını da elinde bulundurmaktadır. Örneğin cemiyetin adını bir süreliğine Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nden Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti'ne çevirmişlerdir (2017: 124).⁷¹

Bu birleşmeye rağmen İTC ile OHC arasında bazı farklılar mevcuttur. İkinci grup (Selanik grubu-OHC) Paris grubundan (birinci grup-İTC) eylem, yöntem, ideoloji ve toplumsal taban bakımından ayrılmaktadır. Yöntem olarak Makedonya'da sıkça görülmekte olan komitacılığı benimsemişlerdir. İdeoloji olarak birinci grubun Osmanlıcılığına karşın Türk milliyetçisidirler.⁷² Öte yandan ideoloji olarak Alman devlet anlayışını benimsemişlerdir. Bu anlayış pratik, işlevsel ve militerdir. Bunda da ordunun modernleştirilmesi için gelen Alman subayların etkisi bulunmaktadır. Taban olarak ise sivillerden daha fazla subaylar, memurlar ve silahşörlerden oluşmaktadır. Kuruluşlarında entelektüel önderleri yoktur. Bu bağlamda birinci gruptan yararlanmışlar, genellikle de Ahmed Rıza Bey'in dayanışmacı ve pozitivist, merkeziyetçi ve milli iktisadi görüşlerini benimsemişlerdir. Otoriter, muhafazakâr icraatçı, seçkinci, bireycilik karşıtı ve Gustave LeBon'un “halka rağmen halk için” gibi fikirlerini benimseyen İTC'nin militarist yapısı sanılanın aksine cemiyete katılan subaylardan dolayı değildir. Bilakis subaylara cemiyetin, İTC'nin bu zihniyete yakın olması cazip gelmiştir. (Aydın, 2017: 124-126-127-128, Hanioğlu, 2009: 256, Hanioğlu, 1985: 615-616).

⁶⁹ Birleşme sonucu neşredilen metin için (Emiroğlu ve Emiroğlu, 2017: 236-237).

⁷⁰ Cemiyetin biri dahili (Selanik) diğeri harici (Paris) olmak üzere iki merkezi bulunmaktadır. Fakat neşredilen metinden de anlaşılacağı üzere harici merkez dahili merkeze tabi olmak zorundadır (Emiroğlu ve Emiroğlu, 2017: 237).

⁷¹ Temo Bahaeddin Şakir Bey'in Cemiyetin isminin değiştirildiği haberini verdiğinde onlara “başka yapılacak iş kalmamış da, böyle çocukcasına altüstlere ehemmiyet verdiklerine şaşarak, haydi alın mührünüzü, biz boğuşmamıza devam edeceğiz” diyerek reddetmek istediğinden bahsetmektedir (2009: 204)

⁷² İTC azınlıklarla beraber çalışmış, uzun süre Osmanlı kimliği ile siyaset yapmış olmakla birlikte giderek artan oranda azınlıklara ve Avrupalılara karşı düşmanca bir tavır içerisine girmiştir. Bunun muhtemel sebebi azınlıkların meşrutiyetle imparatorluğa bağlı kalabileceği tezinin çürümesi ve Avrupa'nın imparatorluğu parçalamaya yönelik politik tutumudur (Ramsour, 2013: 55-77).

İTC, Ermeni Daşnaktsutyun ve VMRO (İç Makedonya Devrimci Örgütü) örgütlerini kendisine model almış ve kendisini ihtilalci olarak tanımlamış olmakla birlikte örgüt aslında status quo'yu korumaya çalışan “muhafazakâr icraatçı” bir teşkilattır. Amacı anayasalı parlamenter bir rejim tesis etmekten çok devletin mevcut konumunu ve topraklarını korumaktır. Anayasa ve parlamento bunun için gerekli araçlardır. İTC için önemli olan “da’va”dır. Bu davanın adı devleti kurtarmaktır (Hanioğlu 2009: 249-252-253). Anayasa ve parlamentonun devletin/vatanın müdafaası için araçsallaştırılması doğal olarak bu araçların kullanışsız duruma geldiği zamanlarda kolayca gözden çıkarılabileceği anlamını taşımaktadır. Bu uğurda insan hak ve hürriyetleri gibi kavramların ikinci plana atılması ödev ve mesuliyetin önemsenmesi ahlaken meşrulaştırılabilmektedir.

1908 devrimine kadar imparatorluğun çeşitli şehirlerinde, yurt dışında ve hatta büyük baskılar ve temizlikler yapılmasına rağmen askeri okullarda çeşitli örgütler ve gruplar bulunmaktadır. Bununla birlikte bunların ne birbirleriyle ne de İTC ile doğrudan ve sürekli bir bağıları bulunmamaktadır. 1908 devrimine katkıları ise dolaylı ve sınırlıdır (Zürcher, 2018: 41-42-44). Devrimi gerçekleştiren bu küçük grup, Selanik grubu, önce İTC’yi daha sonra tüm Jön Türk hareketini kapsayacak duruma gelmiştir (Karpas, 2019b: 102).

Muhalefeti muvaffak kılan koşullar 1900’lerden itibaren imparatorluk içerisinde ve özellikle Makedonya’da başlayan sorunlardır. Makedonya’nın bölünme ihtimali, bu coğrafyada çeşitli etnik grupların kurdukları cemiyetler ve terör eylemleri, dış güçlerin müdahalesi korkusu ve bu amaçla yapılan Reval Görüşmeleri⁷³ son olarak subayların tüm bu sebeplerin yanı sıra maddi sıkıntıları (Ramsour, 2013: 132) Abdülhamid rejiminin politikalarına karşı oluşan muhalefetini artırmış ve 1908 devriminin kıvılcımını ateşlemiştir.

1907 yılında İkinci Jön Türk Kongresinde toplanan; azınlık örgütleri, Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i merkezîyetçiler ve İTC arasında bir konsensüs sağlanmıştır. Tüm grupların ortak noktası, Abdülhamid’in istibdat rejiminin yıkılmasıdır.⁷⁴ Bunun dışında ne Ermeniler ne İTC ne de Sabahaddin Bey’in tarafı ciddi bir işbirliğine girmiştir (Ramsour, 2013: 141-142).

⁷³ İngiltere ve Rusya’nın Reval’deki görüşmesinde imparatorluğun paylaşımı konusunda anlaştığı söylentisi yabancı müdahalesini meşruti bir rejimle engelleyeceği düşüncesindeki İTC üyelerini harekete geçiren önemli bir sebeptir (Zürcher, 2018: 74, Ramsour, 2013: 146).

⁷⁴ Burada Ahmed Rıza Bey’in silahlı mücadeleye yine karşı çıktığını belirtelim. Jön Türklerin birleşmesi amacıyla bu ısrarından vazgeçmiştir (Ramsour, 2013: 135).

1908 “Barışçıl Devrimi”nden (Adadağ, 2008: 48) sonra Abdülhamid’i önce pasifize eden daha sonra da tahtan indiren İTC, iktidarı hemen eline almamıştır. 1913’e kadar, iktidarı almaya hazırlıksız olduğundan, daha çok devrimin kazanımlarının ve vatanın müdafaasını yapan gizli bir cemiyet olarak lanse edilmiştir (Karpas, 2019b: 102). Devrim sonrası oluşan görece hürriyet ortamında yeni partiler kurulmuştur. Bununla birlikte bu hürriyet ortamı uzun sürmemiştir.

1908 devriminden sonra iktidarı perde arkasından yöneten İTC muhalefet üzerinde de baskı kurmaya başlamıştır. Özellikle, Sabahaddin Bey dâhil olmak üzere ona yakın isimler tutuklanmış, kurdukları dernek ve parti⁷⁵ kapatılmıştır. Paris’teki anlaşmazlıklar ikinci kongrede düzelmiş gibi gözükse de Teşebbüs-i Şahsi üyelerinin yurt dışından memlekete dönerek örgütlenmeye çalışmalarına mani olunmaya çalışıldığı görülmektedir. Özellikle 31 Mart Vakası (1909)⁷⁶ olarak bilinen, Abdülhamid taraftarları, meşrutiyet karşıtı kimselerle birlikte bu gruba dâhil olmadıkları halde İTC’ye muhalif bazı kimselerin içerisinde bulunduğu olayların bastırılması sonucunda İTC, muhalefet üzerindeki baskısını daha da artırmıştır. Bu olaydan sonra Abdülhamid istibdadının yerini İTC istibdadı almıştır (Kuran, 2000: 321-326-328-337-344-345).

İTC daha sonra 1913’teki “Bab-ı Âli Baskını” ile iktidarı tek başına devralmış, “Cemiyet-i Mukaddese” olarak kendisini tek gerçek ve geçerli cemiyet kılmış⁷⁷ (Hanioğlu, 2009: 255) ve bu darbeden imparatorluğun Birinci Dünya Savaşı sonunda yıkılmasına kadar da iktidar da kalmıştır.

İTC, Hanioğlu’na göre (2009: 257) kendisinden önceki (Yeni Osmanlılar) veya sonraki (Cumhuriyet Halk Fırkası) hiçbir örgüt, teşkilat veya partinin gerçekleştiremediği, lider kültüründen çok, cemiyet kültürü yaratabilmiştir. Gizli güçlü ve yaygın teşkilatlanmasıyla kendisine mistik bir hava vermiştir. Bu

⁷⁵ İTC’ye 1908 devrimi sonrasında muhalefet eden partilerden biri Ahrar (Hürriyetler) Partisidir. Dernek ise Sabahaddin Bey’i destekleyen gençlerin kurduğu Nesli Cedid Kulübüdür. Kuran’a göre (2000: 330) Ahrar Partisi’nin Prens Sabahaddin ile doğrudan bir ilişkisi yoktur. Parti kurulurken de Sabahaddin Bey yurt dışındadır. Kendisine teklif edilen partinin başkanlığını da reddetmiştir. Bununla birlikte kurucuları Sabahaddin Bey’in fikirlerinden, özellikle adem-i merkeziyet ve özel teşebbüs fikrinden etkilenen ve ona yakın kimselerdir. Bu partilerin temel muhalefeti İTC’nin gizli bir cemiyet olarak devleti yönetmesi; askeri tehdit aracı olarak kullanması; yeni bir istibdat rejimine gidileceği korkusudur (Akşin, 2017: 166). Bunun dışında elbette farklı programlara sahiplerdir.

⁷⁶ Detaylı bilgi için bkz. (Akşin, 2015).

⁷⁷ Doktor Nazım Bey’in Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti üyesi Fazlı Bey’e “Bu memlekette İttihat ve Terakki’den başka bir cemiyet yaşayamaz” sözleri dikkat çekicidir (Kuran, 2000: 321).

cemiyet 1926 yılında örgüt olarak son bulmuş olmakla birlikte yeni cumhuriyetin kadrolarını ve siyaset yapma tarzını da etkilemiş, zihniyeti Türk siyasi hayatında daha sonra da devam etmiştir (Aydın, 2017: 128, Hanioğlu, 2009: 257).

Jön Türk hareketi ve İttihat Terakki Cemiyeti Türk siyasi tarihinin önemli hareket ve cemiyetlerindendir. Sahip oldukları siyasi, toplumsal ve ekonomik düşünceler yalnızca kendi dönemlerini değil daha sonra kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti'nin de siyasi kültürünü, siyasi eyleme şekillerini, iktidar ve muhalefet gruplarını da etkilemişlerdir. Özellikle Jön Türkler arasındaki Ahmed Rıza Bey ve Prens Sabahaddin Bey'in ayrışması kendi dönemleri kadar kendilerinden sonraki dönemlere de az veya çok etki etmiştir. Bir sonraki bölümde bu iki önemli figürün hayatları ve takip ettikleri ekollere değinilecektir.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

3. PRENS SABAHADDİN VE AHMED RIZA BEY'İN FİKİRLERİNİN KARŞILAŞTIRILMASI

3.1. Prens Sabahaddin

3.1.1 Prens Sabahaddin Bey'in Hayatı

Tam ismi Mehmed Sabahaddin olan Sabahaddin Bey 1879 yılında İstanbul'da doğmuştur. Annesi Abdülmecid'in kızı, II. Abdülhamid'in kız kardeşi Seniha Sultan, babası II. Abdülhamid döneminde Vezirlik ve Adliye Nazırlığı yapmış olan Damat Mahmud Celaleddin Paşadır (Tütengil, 1947: 185).

Avrupa'da Prens⁷⁸ lakabını kullanmış olmakla birlikte gerçekte bir prens, şehzade değildir. Osmanlı hanedanında saltanatta baba belirleyici olduğundan kendisi anne tarafından hanedan üyesi olması sebebiyle şehzade değil sultanzadedir. (Durukan, 2017: 144).

Küçük yaşlardan itibaren eğitimi özel hocalardan almış, Fransızca, Arapça ve Farsça'nın yanı sıra kimya, fizik, piyano, edebiyat gibi farklı alanlarda da eğitim görmüştür. Daha sonra Paris'te Sorbonne Üniversitesi'nde çeşitli dersler almıştır (Ege, 1977: 5-6-34). Sabahaddin Bey'in evde özel derslerle yetişmiş olması, prens lakabını kullanması ve hanedan üyesi olması kendisine yöneltilen tenkitlere de konu olmuştur (Ramsour, 2013: 101).

Babası ile Paris'e kaçtıktan sonra⁷⁹ Sabahaddin Bey Jön Türk hareketine katılmış ve hareketin içinde ve Jön Türk Kongresi'nde çoğunluk grubunun liderliği gibi önemli bir konuma yükselmiştir. Birinci Jön Türk kongresini düzenleyerek Osmanlıdaki muhalefeti birleştirmeye çalışmıştır.

Avrupa'da bulunduğu bu zaman içerisinde Sabahaddin Bey, Osmanlı'nın içinde bulunduğu çöküş için çareler ararken, Paris'te bir caddedeki kitapçının vitrininde Edmond Demolins'in "Anglo-Saksonların Üstünlüğünün Sebepleri Nelerdir?" isimli kitabına rastlamıştır (Ege, 1977: 36). Daha sonra Paris'te Le Play'in takipçileri ve Sience Sociale ekolünün önemli isimlerinden Demolins ve Descamps ile şahsen tanışan Sabahaddin Bey Osmanlı'nın sorunlarının çözümünü

⁷⁸ Tanyol'a göre Sabahaddin Bey bu lakaptan hiç hoşlanmamıştır (1947: 145). Berkes (2019: 396) ise Avrupa'da itibar kazanmak için kullanmış olabileceğinden bahsetmektedir.

⁷⁹ Neden ve nasıl kaçtıklarına dair detaylı bilgi için (Ege, 1977: 19-21-23) ve (Kuntay, 1964).

Science Sociale ekolünde bulmuş; çıkardığı Terakki gazetesinde ilk sayıdan itibaren bu ekolün fikirlerini işlemiştir (Erişçi, 1941: 159). Ekolün tüm öğretilerini ömrünün sonuna kadar savunmuştur. Bu durum onu, bir yerden sonra, fikirlerini sürekli tekrar eden biri durumuna getirmiştir (Özavcı, 2019: 228).

Sabahaddin Bey Demolins'in "bilimsel" metoduna göre bir ıslahat programı hazırlamıştır. Bunu gerçekleştirirken de ekolün doktrini ile Osmanlı siyaseti arasında doğrudan bir bağın bulunmaması problem teşkil etmiştir. Sabahaddin Bey bu problemin çözümünü, genelde ekolün, özelde Demolins'in sürekli olarak Anglo-Saksonların üstünlüğünün sebebi saydıkları Adem-i Merkeziyetçilikte bulmuştur (Hanioğlu, 2001: 83).

Osmanlı devletinin çökmekte olduğu 19. Yüzyılda aydınların malumudur. Yukarıda bu çöküşü engellemek amacıyla çeşitli kurtuluş yolları arandığından ve uygulandığından bahsedilmişti. Ancak Ege'ye göre sorun Osmanlı toplumsal yapısını "bilimsel" olarak analiz edecek ve çöküşün sebeplerini ortaya koyarak ona uygun reçeteyi sunacak bir eğilimin/aydının ortaya çıkmamış olmasıdır. Bunu ilk defa Science Sociale ekolüne dayanarak yapan Sabahaddin Bey'dir. Sabahaddin Bey'e göre nasıl ki bir insanın hastalığını tedavi etmeden önce tanı koymak gerekmektedir, toplumsal hastalıkları da bilimsel bir araştırma ile önce tespit etmek sonrasında da gerekli tedaviyi (ıslahat) uygulamak gerekmektedir (1977: 33-35).

1908 devrimi sonrası ülkesine dönen Sabahaddin Bey Abdülhamid istibdadı yerine İTC istibdadı ile karşılaşmıştır. 31 Mart Vakasına dahil olduğu öne sürülmüş ve yargılanma esnasında yurt dışına yeniden kaçmak zorunda kalmıştır. Bilimsel ve siyasi faaliyetlerini 1918'e kadar yurt dışında devam ettirdikten sonra ülkeye tekrar dönmüş, bu sırada cereyan eden Milli Mücadeleyi desteklemiştir. Yeni kurulan devlette hanedan üyelerinin yurt dışına sürülmesini ön gören kanunun çıkartılması nedeniyle yeniden yurt dışına gitmek zorunda kalmış ve 1948 yılında, İsviçre'deki ölümüne kadar burada yaşamıştır (Durukan, 2017: 148-149).

Hayatının büyük bir bölümü yurt dışında, sürgünde geçen Sabahaddin Bey'in fikirleri kendi yaşadığı dönemde iktidar kadroları tarafından değer görmemiştir (Tanyol, 1947: 145). Gerek hanedana mensup olmasından (Tütengil, 1947: 216-217), gerekse iktidarların Science Sociale ekolü ile taban tabana zıt Durkheim Sosyolojisini benimsemesinden (Tanyol, 1947: 145) Sabahaddin

Bey'in fikirlerine ancak ölümünden sonra ciddi bir biçimde eğilinmiştir (Okan, 1989:98).

Sabahaddin Bey'in ölümünden sonra kurulmuş Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin üyelerinin arasında Nezahet Nurettin Ege, Hilmi Ziya Ülken, Cahit Tanyol, N. Şazi Kösemihal, Z. F. Fındıkoğlu gibi önemli sosyologlar bulunmuş, Le Play ekolü ve Köy Sosyolojisi üzerine çalışmalar yapmışlardır (Okan, 1989: 100).⁸⁰

3.1.2. Le Play ve Science Sociale (Sosyal Bilim) Ekolü

Sabahaddin Bey'in fikren takip ettiği Frederic Le Play (1806-1882) Auguste Comte ile birlikte Toplum Biliminin kurucusu sayılan bir Fransız maden mühendisidir. Bununla birlikte Comte'un kurucusu olduğu ve Durkheim'ın geliştirdiği bütünün parçayla açıklanması yönteminden farklı olarak Le Play ve onun yöntemini geliştiren De Tourville, parçayı bütünlüyle açıklamaya çalışmıştır. Bu yöntemde toplumsal olay, toplumun çeşitli olayları arasındaki ilişkileri ortaya koyan monografik anketlerle incelenir. Bu bağlamda Türkiye'de Durkheim ekolünün temsilcisi İTC ve Ziya Gökalp olurken, onunla taban tabana zıt Le Play ekolünün temsilci Sabahaddin Bey olmuştur (Hançerlioğlu, 1993: 17-18).

Science Sociale; bireysel girişimi (müteşebbislik, teşebbüsü şahsi), bireysel hürriyeti ve buna uygun birey yetiştirecek bir eğitim modelini ve yönetim biçimini, tüm bunların nasıl gerçekleştirileceğine dair yöntemi ve yönetimi özellikle İngiltere'den etkilenererek ortaya koymaktadır. Kurucusu Le Play'e göre tüm toplumsal hastalıklar istikrarsızlıktan ve uyuşmazlıktan ortaya çıkmaktadır. Bunun çözümü ise Fransa'daki gibi bir devrim değil, zaman içerisinde gerçekleştirilecek reformlar ile mümkündür. Gerçekleşecek bu reformlarda birçok yerde İngiltere'ye atıfta bulunmaktadır. Bu reformları şöyle özetleyebiliriz; özel teşebbüsün ve özel mülkiyetin teşvik edilmesi ve korunması; aile yapısının ve genel ahlakın korunması, toprak mülkiyetinin parçalanmasının önüne geçilmesi, kolluk gücü, yönetim ve adalet kurumları da dâhil olmak üzere yerleşme ve adem-i merkeziyetin tesisi; merkezi devletin küçültülmesi; tüm inançlara saygı duyulmakla birlikte şüpheciliğin kaldırılması; toplumsal barış ve istikrarın sağlanması (Le Play, 2017: 7-11-12-95-97-265-267-268).

⁸⁰ Burada belirtmek gerekir ki Sabahaddin Bey takip ettiği Science Sociale ekolünün yöntemini kullanarak Osmanlı toplumunu incelemek amacıyla saha çalışması gerçekleştirmemiştir (Özavcı, 2011: 145).

Le Play'in öğrencisi olan Edmond Demolins de (2016) "Anglo-Saksonların Üstünlüğünün Sebepleri Nelerdir?" adlı kitabında benzer fikirleri tekrarlar. O da Fransa ve İngiltere'nin toplumsal, yönetsel ve eğitimsel karşılaştırmasını yaptığı eserinde düzenin istikrarı ve devamlılığı için toprak sahiplerine, tüccar ve zanaatkârlara güvenmektedir. Merkezi yönetimi ve memurları eleştiren Demolins, özellikle çiftçiler dediği büyük toprak sahiplerinin önemine vurgu yapmaktadır. Ziraat hem gıda temini için önemlidir hem de diğer meslek dallarına göre daha istikrarlıdır. Gazetecilik, avukatlık gibi serbest meslek grupları düzensizlikten, memurlar ise devletin şişirilmiş bütçesinden beslenmektedirler. Devletin merkezileşmesi memur sayısını artırmakta, memur sayısının artışı merkezileşmeyi kuvvetlendirmektedir. Kuvvetlenen memur zümresi parlamentoda, halkın değil, kendi çıkarlarına göre hareket etmektedir. Bu yüzden toprak sahipleri topraklarının başına geçmeli ve aynı zamanda devletin yönetimine ve meclise daha çok müdahil olmalıdırlar. Örnek olarak verdiği İngiltere'deki sistemi ve aristokrasiyi övmekte, Fransa'nın sosyal parçalanmışlığını ve toplumsal düzenini eleştirmektedir (Demolins, 2016: 108-109-115-117-118).

Ekolün en çok önem verdiği konulardan biri ailedir. Bunun sebebi Le Play'e göre ailenin toplumları şekillendiren öğelerden en önemlisi ve toplumun en küçük birimi olmasıdır. Le Play'e göre yalıtılmış bir birey anlayışı doğanın ve Tanrı'nın yasalarına uygun değildir. "Aile tıpkı din ve mülkiyet gibi sürekli bir kurumdur". En önemli sosyal grup olan aile üzerinden toplumlar incelenecek olursa karşımıza üç tip aile çıkar; Ataeril Aile, Kök Aile ve İstikrarsız Aile. Bu ailelerin oluşumunda sosyo-ekonomik ve coğrafi koşullar etkindir. Bu ailelerden ilki steplerde yaşayan göçebe doğu toplumlarında (özellikle Asyalı) ve bazı tarım toplumlarında görülmektedir. Ataeril Aile baba otoritesinin baskın olduğu, bireyselliğin ve girişimci ruhun mevcut olmadığı bir aile tipidir. Miras aile içinde kalır; çocuklar ayrı bir aile kuracak olsalar veya hayatta zorluklarla karşılaşsalar baba/aile onlara yardımcı olur. İstikrarsız aile tipi ise endüstri devriminin getirisi işçi aileleridir. Burada baba otoritesi yoktur; çocuklar aileyle ilgili mesuliyete sahip değildirler; bireysellik ön planda olduğu için kişiler büyük kazançlar da elde edebilir tam tersi hayatta çok kötü bir konuma da sürüklenebilirler. En önemlisi mirastan kendine düşen payı alarak yuvadan ayrılırlar ve böylece aileler parçalanır. Kök aile tipi ise Le Play'in idealize ettiği iki aile tipinin de iyi noktalarına sahip modern Batı ve Kuzey Avrupalı aile tipidir. Bu ailede de

babanın otoritesi vardır. Bu otorite “doğal ve en meşru” otoritedir. Babanın görevi, “ahlaki düzen bilinci ve Tanrı bilgisine erişen kişiler üreterek yaratılışın temel eserini devam ettirmektir”. Bununla birlikte girişimci ruha sahip özgür bireyler aileye dayanarak yaşamazlar. Kendi ayakları üzerinde dururlar (Le Play 2017: 95-97-98-99-100).

Demolins ve de Tourville bu sınıflandırmayı toplumlara teşmil ederek iki ana kategori meydana getirmiştir. Bunlar içerisinde iki tip göze çarpar; Cemaatçi/Kamucu (formation communautaire) ve İnfiltratçı/Bireyci (formation particulariste) cemiyet tipleri. Birincisinin özellikleri; bireylerin kendine güveni azdır; girişimci değildir; hayatlarını sürdürmek için mensup oldukları topluluğa (aile, parti, hükümet) dayanmaktadırlar. İkinci gruptakilerin özellikleri; üretim güçleri yüksektir; müteşebbis ve bağımsızlardır (Ülken, 2019: 487). Demolins, Le Play’in coğrafi etmenine bir de ırki özellikleri (Anglo-Sakson olmak) eklemiştir. Kansu’ya göre (2017: 160) ekolde Sabahaddin Bey’i muhtemelen cezbeden fikir, cemaatçi toplumdan Anglo-Sakson tarzı eğitimle bireyci bir topluma geçiş sağlanabilecek olması fikridir. Böylelikle cemaatçi/kamucu bir yapıya sahip Osmanlı toplumu da doğru bir eğitim modeliyle pekâlâ bireyci bir topluma dönüşebilecektir.

Bu ekolün ısrarla vurguladığı ve Anglo-Saksonların üstünlüklerinin bir sebebi saydığı önemli bir prensip adem-i merkeziyettir. Demolins ve De Tourville’in eserlerinde merkezi devletin kuvvetli olduğu dönemler ve ülkeler kötü, adem-i merkeziyetçi, feodal devirler ise özgürlüğün yaşandığı parlak dönemler olarak anılmaktadır. Sociale Science’ın adem-i merkeziyetten kastı, Fransız Devrimi öncesi Fransa’da var olduğu düşünülen feodal düzendir. Siyasal, sosyal ve ekonomik olarak parçalanmış bir yapıda aristokrasi, modern devlet mekanizmasının denetimi dışında kalmaktadır. Aristokratik sınıf devlet ile halk arasında bir aracı vasfı görmekte, mutlakıyetçiliği dengelemektedir (Kansu, 2017: 157-158).

Hem Le Play’de hem de Demolins’te göze çarpan Britanya İmparatorluğu ile Fransa Cumhuriyeti’nin karşılaştırılması ve İngiliz toplumu ve yönetiminin hayranlığıdır. Şahsi teşebbüsün teşviki ve özel mülkiyetin önemi vurgusunun yanı sıra düzen ve istikrara, ziraat ve toprak sahipliğine, aristokratik yapı, ahlak ve aile kurumuna yapılan vurgu muhafazakâr liberal bir düşünceye işaret etmektedir. Kendi ayakları üzerinde durabilen ve devlete muhtaç olmayan aile ve birey,

devletin hâkimiyet alanını sınırlandırmaktadır. Aile, örf, adet ve istikrara atfedilen önemin sebebi Fransız devriminin yol açtığı toplumsal ve siyasi bunalımlar ve sürekli değişen yönetim sisteminin getirdiği istikrarsızlıktır. Buna ek olarak Katolik ve muhafazakâr bir çevrede doğmuş olan ekol Berkes'e göre sosyoloji akımından çok ideolojiktir (2019: 397). Fransız Devrimi'nin getirilerine karşı olan ilk Fransız muhafazakârları içerisinde sayılan De Bonald'ın Le Play'in fikir babası olması (Kansu, 2017: 158) yine ekolün muhafazakâr eğilimi konusunda bize ipucu vermektedir.

Le Play kapitalizm ve endüstrileşmenin bir sonucu olarak ortaya çıkan işçi sınıfını aile ile denetim altında tutmayı, böylelikle başka bir devrimin önüne geçmeyi hedeflemiştir. Modernitenin geleneksel bağları kopardığı, otorite boşluğunun ortaya çıktığı ve işçi sorunlarının baş gösterdiği bir toplumda bireysel özgürlükler ile otorite arasında bir denge kurmaya çalışmıştır (Sucu, 2018a: 255). Ekolün savunduğu bireycilik ise bugünkü modern anlamda liberal bireycilik değildir. Liberalizmi ve bireyciliği daha çok Viktorya dönemi⁸¹ liberalliği ve bireyciliğidir (Özavcı, 2019: 229).⁸²

3.1.3. Muhafazakar Bir Liberal

Bu bölümde Sabahaddin Bey'in fikirleri genel bir çerçeveye oturtulmaya çalışılacaktır. Çalışmanın da ana konusu olan politik fikirlerine daha çok ağırlık verilecektir. Son bölümde daha fazla detaylandırılacağı ve Ahmed Rıza Bey'in fikirleri ile karşılaştırılacağı için burada fikirlerinin genel bir çerçevesi çizilecektir.

Adem-i merkeziyet⁸³ önerisiyle siyaset sahnesinde yer alan Sabahaddin Bey kimilerine göre “politikacı” değildir (Kutay, 1964: 5), hatta kendi ifadesiyle siyasetin şiddetle aleyhindedir (Sabahaddin, 2018: 171). Terakki gazetesinde çıkan yazıda da “ne memurluğa ne mebusluğa” niyetinin olmadığından bahsedilmektedir (Ülken, 2019: 486).

Bunun sebebi, muhtemelen muhafazakârların siyaseti sınırlı bir alan olarak algılaması ve toplumsal alana yaptıkları özel vurgudur (Özipek, 2017:128). Ayrıca muhafazakarlık, liberalizm, sosyalizm gibi çeşitli ideolojiler Sabahaddin

⁸¹ Britanya Kraliçesi Victoria'nın 1837-1901 yılları arasında hüküm sürdüğü dönemdir.

⁸² “Aile bağlarının güçlü olması, Hristiyan öğretilerine bağlılık, sıkı ve disiplinli çalışma, cinselliğin bastırılması, bireylerin ait oldukları toplumsal sınıfın dışına çıkamamaları gibi durumlar Viktorya dönemi toplumunun başlıca özellikleridir” (Ersöz, 2017: 325).

⁸³ “Lisanımıza ancak bu kelimelerle tercüme edebildiğim desentralizasyon” (Sabahaddin, 2007: 286).

Bey'e göre bilimsel analiz yoksunluğundan veya zihinlerdeki şartlanmalardan yapılan çıkarımlardan ileri gelmektedir (Sucu, 2018b: 150).

Bununla birlikte belirtmemiz gerekir ki Doğu'da toplum sorunlarının devletle ilişkilendirilmesi, devletin bir meselesi olarak algılanması sosyolojinin salt bilimsel kaygılardan ziyade günlük siyasetle ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmuştur. Sabahaddin Bey ile Ziya Gökalp'in farklı sosyoloji anlayışları benimsemelerinden doğan tartışmanın arka planında aynı zamanda siyasi nedenler de bulunmaktadır. Sezer'e göre asıl çekişme İTC ile muhaliflerinin arasındaki siyasi çekişmedir (1989: 27). Ziya Gökalp'in sosyolojizm (İçtimaiyat) ekolü kimi zaman siyasete yol göstermesi kimi zaman da siyasetin yol göstermesiyle ana damarı temsil ederken, Science Sociale (İlm-i İçtima, toplum bilim) ekolü merkezi anlayışa ters düştüğü için muhalif bir rol oynamıştır (Sucu, 2018b: 13).

Bu bağlamda değerlendirildiğinde Sabahaddin Bey'i siyaset üstü bir konuma getirme çabaları anlamsızlaşmaktadır. Görüleceği gibi, Sabahaddin Bey siyasetin dışında kalmak istediye bile, hem Osmanlı toplumunun devlete, siyasete ve topluma bakış açısından dolayı hem de Sabahaddin Bey'in "bilimsel" reçetelerinin siyasetin alanına girmesinden dolayı bunu başaramamıştır. Dolayısıyla fikirleri sadece sosyolojik ve bilimsel görüşler olarak değerlendirilemez.

Sabahaddin Bey Türkiye'de sosyolojinin ve liberalizmin öncüleri arasında sayılmış, ilk kez Türk siyasi düşüncesinde devlet, millet ve vatan kavramları yerine bireyi ön plana çıkartmıştır (Özavcı, 2019: 228). Science Sociale ekolünün benimsediği bireysel girişimciliği (teşebbüsü şahsi) bireylerin ve toplumların kalkınması, refahı için önemli bir şart olarak değerlendirmiştir. Bu bağlamda kamucu/cemiyetçi toplum tipini reddeder. Sabahaddin Bey'e göre insanların sosyal veya kişisel yeteneklerini artıran onların kendi başlarına zorlu hayat koşullarıyla olan mücadeleleridir. Böyle insanların kendi özel çıkarları doğrultusunda çalışmaları aynı zamanda kamusal bir yarar ortaya çıkarmaktadır. Kendi servetlerini artırırken ülkenin de servetini artırmaktadırlar. Bununla birlikte Osmanlı toplumunda ise kişisel çıkarlar kamu çıkarlarının aksi yönündedir. "Menfaat-i şahsiyyemizi servetin üç menbaını teşkil eden ziraat, sanayi ve ticaretle teminden ziyade onu tahakkümde, zulme alet olmada arıyoruz." (Sabahaddin, 2007: 277). Daha önceki bölümlerde belirtildiği gibi Osmanlı

toplumunda servet, başlı başına bir amaç değil, siyasi veya toplumsal güç ve itibar kazanmak için kullanılan bir araçtır.

Sabahaddin Bey'e göre teşebbüs ruhunun ve bireysel özgürlüklerin gelişmesi iki şeye bağlıdır. Bunlardan birincisi eğitim, ikincisi adem-i merkeziyete dayanan bir yönetim anlayışıdır. Sabahaddin Bey ve onu destekleyenler, 1876 anayasasındaki 108. maddeye atıf yaparak, kanunun Türkçe metninde bulunan “yetki genişliği”nin, kanunun Fransızca tercümesinde bulunan “decentralisation” kavramını yani adem-i merkeziyeti ifade ettiğini savunmaktadırlar (Akşin 2017: 87). Sabahaddin Bey'e göre merkeziyetçi bir yönetim anlayışında ülkenin cumhuriyet veya monarşiyle yönetilmesi bir anlam ifade etmemektedir (Sabahaddin, 2007: 276). Kalkınmak için adem-i merkeziyet gerekmektedir (Sabahaddin, 2018: 50).

İkinci önemli husus eğitimidir. Eğitimin temel amacı beden, fikir ve ahlak yoluyla kişisel gelişimi sağlamaktır. Bunun için de teorik bir eğitimden ziyade pratik, deney ve gözleme dayanan bir eğitim modeline ihtiyaç vardır. Osmanlı eğitimi ise teoriye dayanmaktadır. Bununla birlikte alınan eğitimin niteliği genellikle çabalamadan kısa yoldan zengin olmayı teşvik ettiği için devlet memurluğuna rağbet artmaktadır. Böylelikle şahsiyetsiz ve ahlaksız bir toplum ortaya çıkmaktadır. Kayrılma ve himaye sonucu makam elde edenler onları himaye edenlerin istedikleri şekle girmek zorunda kalmaktadırlar (Sabaaddin, 2018: 53-54-55). Eğitimin amacı “hayat mücadelesinde başarılı olmak” için gereken pratik bilgiyi vermektir. Burada örnek olarak pratik eğitime önem veren İngiliz okullarını göstermektedir (Sabahaddin, 2018: 159-163).

Sabahaddin Bey'in hayat mücadelesinde başarılı olmak için gerekli pratik eğitime atfettiği önem kendisinin sosyal darwinizm fikrine yakın ya da en azından aşına olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Buna ek olarak Demolins'in kitabından iktibasla anlattığı İngiliz okulları sömürgelerinde kurulan koloniler için insan yetiştiren kurumlar olarak göze çarpmaktadır. “Güneş batmayan imparatorluk” Britanya'nın yayılmacılığının Demolins ve Sabahaddin Bey'i etkilediği buradan da anlaşılabilir.

Bu iki konuda bir reform gerçekleştirilmezse modernleşme yolundaki yapılacak her ıslahat, yapılan diğer ıslahatlar gibi akim kalmaya mahkûmdur.

Bu anlatılanlara ek olarak Sabahaddin Bey bir Osmanlılık politikası izlemektedir. Adem-i merkeziyet ve Osmanlılık büyük imparatorluğu bir arada

tutabilir. Ona göre din ve millet ayrımı yapmadan ülkedeki tüm vatandaşlar el ele vererek imparatorluğu ayağa kaldıracaktır. Bu bağlamda imparatorluktan bağımsızlık elde eden milletlerin diğer güçlü Avrupalı devletler karşısında “saman çöpü” gibi dağılacığından bahsetmekte, bağımsızlık için mücadele etmeye harcanan enerjiyi Osmanlı devletinin ıslahına harcamaya davet etmektedir (Sabahaddin, 2007: 275, Sabahaddin, 2018: 45).

Azınlıklarla ve özellikle Katolik çevrelerle olan ilişkisi⁸⁴ ve adem-i merkeziyet vurgusu, Sabahaddin Bey’in bu çevrelerce kullanıldığına, onların etkisi altında kaldığına, kendisinin Hristiyan azınlıkları gözünde büyüttüğüne dair çeşitli eleştirileri ortaya çıkarmıştır (Mardin, 2017d: 292-293, Ramsour, 2013: 87-102). Bunda Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti’nin örgütsel tabanının Ermeni İhtilalci Cemiyetleri, Rum Patrikhanesi, Katolik Kilisesi ya da İngiltere gibi sömürgeci devletlerin yer alması da etkili olmuştur (Reyhan, 2008: 138). Özellikle uygulamak istediği programın İngiltere’nin sömürgelerinde uygulamaya çalıştığı programla örtüşüyor olması (Avcıoğlu, 1976: 243) ona yöneltilen “ecnebi hükümetlere yaltaklanma” ve “milli menfaatlere hıyanet” şeklindeki eleştirilerin (Reyhan, 2008: 91) bir sebebi olarak düşünülebilir.

Yukarıda kısaca değindiğimiz Science Sociale ekolünün siyasete yansması bir İngiliz muhafazakârlığı şeklinde olmuştur diyebiliriz. Sabahaddin Bey’de Le Play ve Demolins gibi Osmanlı toplumunda özel teşebbüsün gelişmesini, ticari, zirai ve sınai alanlara yönelmesi gerektiğini savunurken zirai kısma daha fazla vurgu yapmaktadır. “Bu geri kalmışlık tufanından kurtulmak” isteniyorsa bunun yolu özel hayatın temelinden değiştirilmesi ve “toprağa sınıksız yerleşmek” gerekmektedir. Okuyan gençler, İngiliz “centilmenleri” (kelime kendisine aittir) gibi bir misyon yüklenerek, köylü sınıfı arasında bir bağ kurulacak ve bu gençler kurulacak malikanelerin başına geçecektir. Böylelikle tüketici memurların düzeni olan kamucu yapıdan sosyal refahı meydana getiren ferdiyetçi yapıya geçiş sağlanacaktır (Sabahaddin, 2018: 151-152-158).

Bir başka önemli vurgu aileyedir. Le Play’de olduğu gibi Sabahaddin Bey’de toplumun kıyas ölçütü olarak ferdi değil aileyi almaktadır. Cemaatçi yapıdan kurtulmak için aile hayatının sağlam bir denge ve ahenkle donatılması

⁸⁴ Sabahaddin Bey’in 1906 yılında gizlice Papa Pius X ile görüştüğüne ve Osmanlı toplumunda yapılacak olan radikal değişimlerden bahsederek Papalığın yardımını talep ettiğine dair (Hanioğlu, 1982) iddialar mevcuttur. Bununla birlikte Hanioğlu (2001: 127) Vatikan ziyaretçi kayıtlarında böyle bir görüşmenin gerçekleştirildiğine dair bir belgeye rastlamadığını belirtmektedir.

gerektiğinden bahsetmektedir (Sabahaddin, 2007: 358). Özel mülkiyetin ve mülk edinmenin “güvenlik” ve toplumun “sağlamlığı” ile arasında ilişki kurması (Sabahaddin, 2018: 237) yine muhafazakar anlayışın bir başka veçhesini göstermektedir diyebiliriz. Bununla birlikte Sabahaddin Bey’in Osmanlı toplum ve idari yapısını tümden değiştirmeye yönelik bir program oluşturması, mevcut idarenin cebren değiştirilmesine yönelik arzusu ve girişimleri onu devrimci burjuva ideolojisine de yaklaştırmaktadır (Reyhan, 2008: 75-76).

Buradaki tarıma yapılan vurgu Sabahaddin Bey’in, iktisadi bilgilerinin yetersizliği bir kenara bırakılacak olursa, İngiltere hayranlığından kaynaklanmaktadır. Sabahaddin Bey Osmanlı toplumunun büyük çoğunluğunun üretim gücünün tarıma dayandığını bilmektedir. Bununla birlikte İngiltere örneğindeki gibi bir tarihsel süreç izlenerek gelişmiş toplumların seviyesine ulaşılacağını düşünmektedir (Durukan, 2017: 155). 20. Yüzyılda, sanayileşmenin yerine tarımsal devrimi savunmak anakronik durmaktadır.

Sabahaddin Bey’in fikirlerine karşı gerek çağdaşlarınca gerek daha sonraki yapılan çalışmalarda çeşitli eleştiriler getirilmiştir. Bunlardan biri, daha önce değindiğimiz gibi Sabahaddin Bey’in toplumsal kökeni ile onun fikirleri arasında bir bağ kurularak yöneltlen, halktan ve gerçekliklerden kopuk olduğu yönündeki eleştiridir.

Sabahaddin Bey’e Bahaeddin Şakir tarafından yöneltlen halktan kopuk olduğu yönündeki eleştiri kısmen doğrudur. Sabahaddin Bey’in fikirlerinin zamanın ruhuna uygun düşmediği, Osmanlı toplumsal gerçekliği ile uyuşmadığı yönündeki çeşitli eleştiriler mevcuttur. Bununla birlikte halka güvenme konusunda, toplumsal kökenleri Bahaeddin Şakir’i halkın içinden biri yapsa da, Sabahaddin Bey’in halka daha fazla güvendiği ve inandığı söylenebilir (Mardin, 2017d: 293). Ülkenin kurtuluşu en çok ezilen sınıf olan köylüdedir (Sabahaddin, 2018: 151).

Bir başka eleştiri ise Sabahaddin Bey’in liberal olduğuna ya da liberalizmin öncüleri arasında sayılmasına yöneliktir. Örneğin Kansu’ya göre Science Social ekolünün ve Sabahaddin Bey’in fikirlerindeki bireysel özgürlük vurgusu 19. Yüzyıl liberalizmi ile uyuşmayan, belirli aristokratik bir sınıfa tanınan özgürlüktür (2017: 158-159). Modern ve belirli kalıplar içerisinde düşünüldüğünde bu eleştiri son derece doğrudur. Sabahaddin Bey’in İngiliz

hayranlığına rağmen etkilendiği ve yazılarında adını andığı İngiliz liberal düşünürler bulunmamaktadır (Durukan, 2017: 154)⁸⁵.

Bir diğer önemli eleştiri Sabahaddin Bey'in oluşturduğu programın toplum mühendisliğine soyunmuş olmasıdır. Osmanlı'nın Batı'daki burjuva ihtilali benzeri bir ihtilalin gerçekleştirilmesi için mevcut şartlarda sahip olmadığı alt yapıyı "liberal-modernleşme programı" ve "science sociale metodu" aracılığıyla yapay olarak yaratmaya çalışmıştır (Reyhan, 2008: 75-76).

Bununla birlikte son zamanlarda düşünce tarihinde yapılan çalışmalarla birden çok liberalizm çeşidi olduğu yönünde iddialar ortaya çıkmıştır. Liberalizm tarihsel şartlara göre farklı ülkelerde farklı yorumlanmıştır. Örneğin İngiltere'deki ve Fransa'daki liberalizm anlayışı arasında ciddi farklılıklar mevcuttur (Özavcı, 2011: 138).⁸⁶

Liberalizmin farklı toplumlarda farklı değerlere ve anlamlara sahip olabileceği kabul edilirse Sabahaddin Bey'in görüşlerini de liberalizm içerisinde zikredebiliriz. Müteşebbisliğe ve özel hayata verdiği önem, özel mülkiyeti ve adem-i merkeziyeti savunması, mutlakiyete karşı oluşu, Osmanlı toplum ve idari yapısının değiştirilmesine karşı devrimci nitelikteki tutumu gibi nedenlerden dolayı liberallerin arasına katabiliriz. Ahlak ve aileye, bireysel çaba ve çalışmaya yapılan vurguyu⁸⁷ bir burjuva ahlakı olarak da tanımlayabiliriz. Bu durumda Sabahaddin Bey'i liberalizmle alakası olmayan, aşırı-muhafazakâr biri olarak tanımlamak doğru olmayacaktır.

Sabahaddin Bey etkilendiği ekolün fikri kaynaklarını yüzeysel olarak ele almış ve bu durum onu felsefi derinlikten uzak tutmuştur. Sucu'ya göre (2018b: 157) Sabahaddin Bey hem liberalizmin hem de muhafazakârlığın öğretilerini bilinçsizce savunmuştur. Bora'ya göre de (2018: 526) samimi bir liberal arayış içerisinde olmakla birlikte düşünceleri tutarsızdır.

3.2. Ahmed Rıza Bey

Hüseyin Cahit'in "Onun ismi derin bir hürmet ve hayranlıkla, gizli gizli ağızlarda fısıldanıyordu. Ahmed Rıza sanki gözlerden daima uzak, her zaman bulutlarla örtülü erişilmez bir yüksek dağ gibi, hayallerde yükseliyor, yaşıyordu" (2019: 89) diyerek tarif ettiği Ahmed Rıza Bey, Yeni Osmanlı kuşağının

⁸⁵ J. S. Mill hariçtir. İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne Açık Mektuplar'ın yedincisinde ondan alıntı yapılmaktadır. Bu alıntıda vurgu yine ziraatadır (Sabahaddin, 2018: 158).

⁸⁶ İngiltere ve Kıta Avrupası (ve Fransa'daki) liberalizm anlayışları için bkz. (Hayek, 2009).

⁸⁷ "İnsan ancak çabalamasının sonucunu elde eder" (Necm/39) ayetini iktibas etmektedir (Sabahaddin, 2007: 358).

fikirlerinin Jön Türkler arasında taşıyıcısı, Jön Türkler kuşağının “baş ideoloğu” olmuş ve bu kuşağın liderleri arasına girmiş biridir (Sönmez, 2012: 56). Jön Türklerin baş ideoloğu olarak adlandırılan Ahmed Rıza Bey’in hayatına kısaca kronolojik olarak değinilecektir. Sonrasında düşünce hayatında çok önemli yer tutmuş Comte ve pozitivismine, çalışmanın konusu olan Ahmed Rıza Bey’in fikirlerine etki ettiği boyutlarıyla sınırlandırılarak değinilecektir. Son olarak kendisiyle ilgili araştırmalarda tartışma konusu olan “milliyetçiliği” ve pozitivistliği kısaca tartışılacaktır.

3.2.1. Ahmed Rıza Bey’in Hayatı

Ahmed Rıza Bey, Şura-yı Devlet ve Âyan Meclisi üyeliği yapmış “İngiliz” lakaplı Ali Bey ve aslen Avusturyalı olan Nâile Hanım’ın çocukları olarak⁸⁸ (Ebüzziya, 1989: 124) 1859⁸⁹ yılında Vaniköyü’nde dünyaya gelmiştir. Mardin’e göre Rıza Bey’in erken yaşlarda Batılı fikirlerle tanışmasının sebebi Avusturyalı annesi olabilir (2017d: 178). Küçük yaşlardan itibaren annesinin teşviki ile özel hocalardan ders almıştır (Malkoç, 2017: 8). Şehsuvaroğlu, babasının da Batılı fikirlerle tanışmış olduğundan ve annesinin Ahmed Rıza’ya vatan, hürriyet ve “vazife” sevgisi aşıladığından bahsetmektedir (1950: 2).

Vatan, hürriyet ve akılcılık gibi düşünsel hayatına yön veren kavramları ilk olarak Namık Kemal ve Şinasi’den edinmiştir. “Fünun”, “terakki”, “medeniyet” gibi mefhumlar Namık Kemal ve Şinasi’nin eserlerinde mevcuttur. Yine Ahmed Rıza sık sık vurgulayacağı İslam’ın ilerlemeye mani olmadığı tezi bu iki Yeni Osmanlı aydını tarafından da işlenmiştir. Bu fikirler daha sonra pozitivismle eklemlenerek Ahmed Rıza Bey’in fikir hayatını şekillendirecektir (Sönmez, 2012: 62-70).

Eğitim hayatında sırasıyla, Beylerbeyi Rüştüyesi, Mahrec-i Aklâm ve daha sonra Mekteb-i Sultani’yi (Galatasaray Lisesi) bitirdikten sonra (Ebüzziyad, 1989: 124) babasının teşviki ile (Ahmed Rıza, 1988: 9)⁹⁰ Fransa’ya ziraat eğitimi

⁸⁸ Ahmed Rıza Bey’in ailesi dört kuşaktır Osmanlı devletine hizmet etmiş ve çeşitli görevlerde bulunmuşlardır (Kabakcı, 2008: 46).

⁸⁹ Doğum yılı konusu ihtilaflıdır. Şehsuvaroğlu Ahmed Rıza Bey’in anılarını yayınladığı gazetede 1857 yılını belirtmektedir (1950: 2). 1857, 1858 (Sönmez, 2012: 61) 1859 gibi çeşitli seneler içerisinden çalışmalarda genellikle 1859 tarihi geçtiği ve çalışmanın içeriğini de etkilemediği için 1859 tercih edilmiştir.

⁹⁰ Mardin’e göre Konya’da sürgündeki babasını ziyaret ederken Anadolu köylüsünü müşahade ettikten sonra karar vermiş olabileceğinden bahsetmektedir (2017d: 178).

görmeye Grignon Ziraat Mektebi'ne gitmiştir. Eğitimine devam ettiği sırada babasının vefat haberi ile birlikte ülkesine geri dönmüştür.⁹¹

Çiftlik kuracak sermaye bulamamasından ve modern zirai yöntemleri uygulayabileceği çiftlik bulamadığından dolayı “hiç istemeyerek” devlet memurluğunu tercih etmek zorunda kalmıştır. Dönemin Ziraat Nazırlığına kendisine uygun iş olmadığı gerekçesiyle alınmamıştır. Bu yüzden Maarif Nezaretine başvurmuş önce Bursa'da İdadi-i Mülki mektebine kimya öğretmeni olarak hemen kısa bir süre sonra Bursa'ya Maarif müdürü olarak atanmıştır (Ahmed Rıza, 1988: 9). Bu durumu Abdülhamid'e yazdığı layihasında şu şekilde ifade etmektedir; “Sermayeyi nakdiye ve ilmiye ve hususiyle iş ve ustabaşı olmayan yerde ziraat ilerleyemeyeceğinden toprağı zera' ve imardan evvel efkar-ı umumiyei ikaz ve timar etmek için maarif nezaretine müracaat ettim” (Ahmed Rıza, 1312: 3).

Kısa bir süre sonra Fransız İhtilali'nin yüzüncü yıl dönümü için düzenlenen sergiyi ziyaret etmek bahanesiyle Paris'e geçmiş ve orada kalmıştır (Ebüzziyad, 1989: 124).⁹² Memur olarak çalıştığı süre zarfında devlet işlerinin “berbat” olduğunu görmüş, böyle bir ortamda eğitime hizmet edilemeyeceği kanısı kendisinde uyanmış ve bu yüzden Paris'e giderek buradan şikâyetlerini bildirmenin daha doğru olacağını düşünmüştür.⁹³ Bir görevlendirme ile Paris'e kaçmak niyetiyle bu durumu Maarif Nazırı Münif Paşa'ya açtığında olumsuz bir tepki almıştır. Özellikle devrimin yüzüncü yılı münasebeti ile Paris'e gidilmesini sarayın hoş karşılamayacağından, bu yüzden kendisinin izin veremeyeceğinden ve isterse Ahmed Rıza Bey'in kendisinin “sıvışması” gerektiğinden bahsetmiştir (Ahmed Rıza, 1950: 2). Bundan sonra Ahmed Rıza Bey'in Paris'teki muhalif hayatı başlamıştır.

Paris'te 1889 yılındaki sergiyi gezdikten sonra kendisini eğitime ve kitap ve gazete çıkartmak için gerekli donanımına sahip olmaya adanmıştır (Ahmed Rıza, 1988: 10). Paris'e gitmeden önce pozitivizm ve Auguste Comte'un düşünceleriyle

⁹¹ Ebüzziya okulu bitirerek dönmüştür demektedir (1989: 124). Fakat hatıratından bitirmeden döndüğü anlaşılmaktadır.

⁹² Ahmed Rıza Bey'in gizlice kaçtığına dair iddialar da mevcuttur (Nalbantoğlu, 1951, Aktaran: Korlaelçi, 2018: 177). Lewis izin aldığından bahsetmektedir (2018: 268).

⁹³ Fındıkoğlu II. Abdülhamid döneminde özgürce siyaset yapılamadığına dikkat çekmektedir (1962: 6).

tanışmış bulunmaktadır. 1887 yılında Dr. Robinet⁹⁴ isimli bir yazarın Comte ile ilgili yazdığı kitabı okumuştur (Mardin, 2017d: 179). Paris'te Comte'un öğrencilerinden Rıza Bey'in "üstadım" dediği (Ahmed Rıza, 2015: 38) Pierre Laffitte'in⁹⁵ pozitivism derslerine katılmış ve pozitivistlerin cemiyetine üye olmuştur (Ebüzziya, 1989: 124).

Ahmed Rıza Bey'in pozitivism'e yönelişini salt felsefî ve siyasi tercih olarak görmek doğru değildir. Pozitivistlerin Nizam ve Terakki (Ordre et Progres) düsturu ve sömürgecilik karşıtı tavır alışının yanı sıra Osmanlı ve İslam'a karşı olumlu yaklaşımları ve Ahmed Rıza Bey'e göstermiş oldukları saygı, Avrupa'da o sıralarda esmekte olan İslam ve Osmanlı karşıtı havayla birlikte okunduğunda, Ahmed Rıza Bey'i etkilemiştir (Kabakcı, 2014: 42). Paris'e "ışığı aramaya" geldiğini belirten Ahmed Rıza Batı'da karşılaştığı Müslüman ve Osmanlılara karşı oluşmuş ön yargılı havayla sükûtu hayale uğramıştır. Etnik veya dini kimliğe bakmadan insana insan olduğu için değer veren kimseler olarak pozitivistleri bulmuştur (Ahmed Rıza, 1891, Aktaran: Kabakcı, 2014: 43). 1890 yılı itibariyle Pozitivist Cemiyet'in (Société positiviste) faal bir üyesi olmuş 1905'ten sonra da pozitivism'in uluslararası alanda yayılması amacıyla kurulmuş Müsbet Batı Kurulu'nun (Comité positif occidental) "Müslüman Toplamların Temsilcisi" görevini üstlenmiştir (Kabakcı, 2008: 47).

Paris'te bir yandan pozitivist öğretiyile ilgili dersler alırken bir yandan İslam ve Osmanlı ön yargılarına karşı Avrupalıları bilgilendirmek için İslam ve Osmanlı'yı savunan makaleler yazmıştır (Ebüzziyad, 1989: 124). Başka bir taraftan da Osmanlının meselelerinin çözümünün nasıl olacağına dair padişah II. Abdülamid'e, klasik Osmanlı geleneğindeki siyasetname benzeri, "layihalar" yazmıştır. Padişahı meşveret usulünün İslam'da da olduğunu belirterek meşrutiyete ikna etmeye çalışmıştır. İlk layihısından sonra sultan bu yolda devam etmesini, kendisine sunduğu layihaları başka bir yerde bastırmamasını istemiş ve bir miktar para göndermiştir. Ahmed Rıza, "ihsanı şahane reddolunmaz" dendiye

⁹⁴ Kabakcı'nın aktardığına göre Robinet Batı'nın "medeniyet götürme" iddiası ile gerçekleştirdiği savaş, sömürü ve yıkımı eleştirmektedir (Robinet, 1881, Aktaran: Kabakcı, 2014: 41). Pozitivismle tanıştığı ilk kitaptaki bu fikirlerin Ahmed Rıza Bey'deki Batı emperyalist politikalarına muhalefetin oluşması hususunda bize ipucu verebilmektedir.

⁹⁵ Annesine ithaf ettiği birinci layihasında üstadını da anmaktadır. Sürgün yıllarında çektiği acıyı hafifleten ve kendisine rehber olan âlim, mösyö Piyer Laffitte'ye minnettar olduğu yazmıştır (Ahmed Rıza, 1312: 2). Ahmed Rıza Bey'in Laffitte verdiği değeri göstermesi açısından önemlidir.

de bu parayı geri çevirmiştir.⁹⁶ Birkaç ay arayla altı layiha ve bir tane de sadrazama hitaben mektup yazmıştır. Bu yazmış olduğu, kendi ifadesiyle “tasarıların” icra olunmadığını gördüğünde bunları yayınlamıştır⁹⁷ (Ahmed Rıza, 1988: 11).

Ahmed Rıza Bey bu Layiha’larda sultanın iktidarını seçkinlerle paylaşması ve eğitim üzerinde durmuştur. Bunun sebebi tabiat kanunları ile toplumsal kanunlar arasında kurulan pozitivist, materyalist ilişkidir. Nasıl ki tabiat kanunlarını inceleyen ve onları anlayan uzmanlara ihtiyaç duyulmaktadır, toplumun ve devletin yönetimi de benzer uzmanlara ihtiyaç duymaktadır. Halkın eğitilmesi zirai ve sınai gelişimin ön koşuludur. Bununla birlikte Ahmed Rıza’da eğitim insanın kendisini bulmasına yarayan bir araçtan ziyade toplum içerisindeki görevlerini ona anlatan bir araçtır (Mardin, 2017d: 184-185-186).

Ahmed Rıza Bey daha sonra babasının arkadaşı ve eski Suriye mebusu Halil Ganem ile irtibat kurarak Fransızca *La Jeune Turquie* gazetesinde siyasi yazılar yazmaya başlamıştır (Ebüzziyad, 1989: 124). 1895 yılına gelindiğinde Suriyeli bir Hristiyan olan Halil Ganem, Yahudi Albert Fua ve Rum Aristidi Efendi ile birlikte *Meşveret*’i ve Fransızca eki *Mechveret*’i yayınlamaya başlamıştır (Akşin, 2017: 62). Osmanlı unsurları arasındaki eşitlik üç editörün ortaklığı ile sembolize edilmiştir (Fua, 1913: 38).

Bu iki gazetenin içeriği birbirinden ayrılmaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi *Meşveret* İTC’nin yayın organı haline gelmiştir ve imparatorluk sınırları içerisine çeşitli yollarla sokularak okunmaktadır. Türkçe *Meşveret*’in ilk sayfasında “Ve şavirhum fil-emr”⁹⁸ ayeti kerimesi ve “Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin vasıta-i neşriyatıdır” yazarken, Fransızca *Mechveret*’in başlık kısmının altında pozitivist slogan *Ordre et Progres*⁹⁹ bulunmaktadır. İki gazetenin muhtevası da birbirinden farklıdır. Fransızca *Mechveret*’te pozitivismle ilgili konular, pozitivist yazılar, Doğu meselesi, İslam ve Osmanlının savunulması gibi konular yayınlanmaktadır (Korlaelçi, 2018: 182-183, 1998: 47). Bu bağlamda Fransızca *Mechveret*’te pozitivism’e açık referanslar bulunmaktadır (Kabakcı, 2008: 48).

⁹⁶ Ebüzziya genel anlatılanların aksine Ahmed Rıza Bey’in, layihaları yazmadan önce II. Abdülhamid’den eğitimini sürdürebilmek için para talep ettiğinden bahsetmektedir (1989: 124).

⁹⁸ “Onlarla istişare et.” Âl-i İmrân 3/159

⁹⁹ “Düzen ve İlerleme”

Türkçe Meşveret ise “iyi” toplumun nasıl oluşacağı tarzında incelemelerden ziyade “şikâyet” unsuru barındırmaktadır. Osmanlının içinde bulunduğu ahval ve zaafılar üzerine şikâyet yazıları yayınlanmaktadır (Mardin, 2017d: 192, Ülken, 2019: 170).¹⁰⁰ Bununla birlikte Korlaelçi’ye göre Meşveret, Türkiye’de pozitivizmin yayılmasında önemli bir rol üstlenmiştir (2017: 215).

Ahmed Rıza Bey ilk yazılarında ikircikli bir tutum içerisindedir. Bunun sebebi Sönmez’e göre siyasete doğrudan müdahil olma konusunda kararsızlığıdır. Talim, terbiye, kadının Osmanlı’daki durumunun ıslahı gibi konularda yazmaktadır (Sönmez, 2012: 74). Ona göre önemli olan “ahalinin” eğitimidir. Eğitimsiz bir toplumda hak, hukuk, hürriyet ve ittihat gibi kavramlar bir anlam ifade etmeyeceği için idarenin değişmesinin bir faydası da yoktur (Ahmed Rıza, 1313a: 1). Bu düşüncesinin ortaya çıkışında Birinci Meşrutiyet deneyiminin başarısızlığının etkili olduğu söylenebilir.¹⁰¹

Türkçe Meşveret’te işlenen diğer konulardan bazıları; toplumun tek bir fikir etrafında birleştirilmesi, farklı unsurlar arasında ittihadın sağlanması ve 1876 Anayasası’nın yeniden yürürlüğe konmasıdır.

Ahmed Rıza Bey’in farklı gazetelerde çıkan yazılarının ve Meşveret’in muhalifler arasında popülerlik kazanması üzerine önce Ahmed Rıza Bey çeşitli yollarla (para teklifi gibi) yayın yapmaması yönünde ikna edilmeye çalışılmış, bunda muvaffak olunamayınca girdiği işlerden atılması şeklinde yöntemlere başvurulmuş, Fransa’ya diplomatik baskı yapılarak gazetenin (Türkçe kısmının) kapatılması sağlanmıştır. Bu süreçte Rıza Bey Avrupa’daki çeşitli ülkelerde gazeteyi yayınlamaya çalışmış, gittiği her yerde aynı yöntemle gazetenin çıkartılması engellenmiştir. Bu sebeple Meşveret’i Şûra-yı Ümmet adı altında Mısır’da yayınlamaya başlamıştır (Ahmed Rıza, 1988: 11-12-15-16).¹⁰²

Ahmed Rıza Bey’in Jön Türk muhalefeti içerisinde liderlik pozisyonuna yükseldiğine, İTC’nin Paris başkanlığı görevini yürüttüğüne daha önce değinilmiştir. Tüm ikna çabalarına ve tekliflere rağmen, kendisine muhalif olan grupların desteklediği Mizancı Murad ve diğer bazı Jön Türkler gibi Abdülhamid

¹⁰⁰ Ülken gazetenin bir fikir gazetesinden çok “militant bir siyaset” gazetesini olduğundan, Abdülhamid yönetimine karşı oluşan şikâyetleri topladığından bahsetmektedir (2019: 170).

¹⁰¹ “Abdülaziz’in hal’i Kanun-ı Esasi’nin ilanı vakia bir tebdil-i azim idi. Lakin bu inkılab birkaç kişinin himmetiyle oldu. Yine o birkaç zatın vücuduyla beraber mahv edildi. Mahv olmaması için hükümet-i meşrutanın lüzumunu ahalinin zihnine, kalbine sokmak Kanun-ı Esasi’yi bütün millete sevdirmek iktiza etti” (Ahmed Rıza, 1315: 2).

¹⁰² Ülken, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi isimlerin yazdığı Şûra-yı Ümmet’teki yazıların Meşveret’e göre fikir bakımından daha üstün olduğunu belirtmektedir (2019: 173).

yönetimine muhalefeti terk etmemiştir. Tüm bunlarla birlikte Jön Türk muhalefeti içerisinde Ahmed Rıza'yı öne çıkartan husus sadece kişiliği ve üstlendiği görevler değildir. Onda tutarlı, modern muhalefetin izleri görülmektedir (Sönmez, 2012: 84-85). Klasik Osmanlı muhalefetine "masum sultan"ın çevresi tarafından kandırıldığı tarzındaki argümanlarını reddetmektedir. Ahmed Rıza Bey'e göre o çevreyi etrafına toplayan ve doğruyu söyleyenleri uzaklaştıran sultanın kendisidir (Ahmed Rıza, 2011: 49-50).

Paris'te geçen sıkıntılı sürgün hayatının ardından II. Meşrutiyet'in ilanından sonra "ebü'l-ahrâr" (hürlerin babası) olarak yurda dönmüştür. 1908 ve 1918 yılları arasında İstanbul mebusluğu, Meclis-i Mebusan reisliği, Ayan Meclisi üyeliği ve reisliği gibi çeşitli görevlerde bulunmuştur (Ebüzziyad, 1989: 126) İTC'nin iktidar olduğu bu yıllarda Ahmed Rıza Bey ile İTC kadrolarının arası gittikçe açılmış sonunda kendisi İTC'den ihraç edilmiştir (Kabakcı, 2014: 48).

İTC ve Jön Türkler arasında derin bir saygı duyulan Ahmed Rıza Bey ile İTC'nin arasının açılma sebebini Hüseyin Cahit, Ahmed Rıza Bey'in mücadele ve kavga ile geçmiş yıllarına ve onun mizacına bağlamaktadır. Hüseyin Cahit'e göre Ahmed Rıza Bey pratik siyaset için yaratılmış bir insan değildir ve realiteyle uyum sağlayamamaktadır. Günlük siyaset meseleleri arasında yıpranmıştır. Bunun dışında kendisinin "yekpare" bir insan olduğundan, onun için bir şeyin/bir kimsenin iyiye iyi kötüye kötü, bu ikisinin ortasının bulunmadığından bahsetmektedir (2019: 90-91). Bu tanıklıktan anlaşılacağı üzere Türk siyasi hayatının ve "devleti kurtarma" misyonunun pratik ve günlük kavgaları Ahmed Rıza Bey gibi sert bir muhalif ve düşün adamının uyum sağlamasını güçleştirmiştir.

Bir başka problemin İTC'nin liderliği üzerine olduğu anlaşılmaktadır. Ahmed Rıza Bey'in daha önce Mizancı Murad ve Sabahaddin Bey ile böyle bir mücadele içerisine girdiğinden bahsedilmiştir. 1908 devriminden sonra İTC'nin Selanik kadrosu, pratikte devrimi kendilerinin gerçekleştirmiş oldukları da göz önünde bulundurulursa, Paris kadrosunu arka plana atmışlardır. Akşam gazetesinde yazarının belli olmadığı bir yazıda bu duruma değinilmiştir. Daha önceden de Ahmed Rıza Bey'in şahsına karşı Jön Türkler arasında bir muhalefetin bulunmasına ek olarak Selanik'te çıkan İttihat ve Terakki gazetesi İTC'nin reislik gibi bir makamının olmadığından ve cemiyetin bir heyet tarafından idare edildiğinden bahsetmektedir. Bu Ahmed Rıza ve İTC arasındaki ilk ihtilaftır

(Akşam, 1932: 5). Ahmed Rıza Bey Paris’te üstlendiği lider konumunu devrimden sonra İTC içerisinde devam ettirememiştir.

31 Mart Vak’ası’nda gazeteci Hasan Fehmi ve daha sonra Zeki ve Ahmed Samim Bey’lerin öldürülmeleri gibi terör olayları yüzünden İTC ile başka bir ihtilaf yaşamıştır (Ebüzziyad, 1989: 126). Gerek Meclisi Mebusan gerek Ayan meclisinde bulunduğu sıralarda yapılan işlerde doğru bulmadıklarını eleştirmiş, İTC ile ayrıştığı birçok konu ortaya çıkmıştır. Bunların arasında Birinci Dünya Savaşı’na girmeye karşı olması, Ermeni meselesi¹⁰³ ve iâşe siyasetini eleştirmesi bulunmaktadır. Tüm bunlar İTC’nin lider kadrosuyla arasını iyice açmıştır (Şehsuvaroğlu, 1950b: 5).

Şunu da eklemek gerekir ki İTC ile anlaşmazlık Paris’teki ilk muhalefet yıllarından itibaren çeşitli şekillerde ortaya çıkmıştır. Daha önce değindiğimiz gibi dine bakış açısı, liderlik, Girit isyanında Rumlara destek veren yazıların¹⁰⁴ Meşveret’te yayınlanması (Kuran, 2000: 58), cemiyetin ismi, şiddet kullanılması gibi konularda birçok konuda Ahmed Rıza Bey ile fikri farklılıklar mevcuttur.

Mütareke döneminde Ferid Paşa ile yaşadığı anlaşmazlık ve Mustafa Kemal Paşa’nın 1919’da Havza’dan kendisine yazdığı mektup sonucunda Paris’e giderek Anadolu’daki milli mücadele için kamuoyu yaratmaya çalışmış, çeşitli broşürler bastırıp, konferanslar düzenlemiştir¹⁰⁵ (Ebüzziyad, 1989: 126). 1926 yılında tekrar ülkesine dönmüştür. Yeni kurulan düzene yabancı bir Osmanlı aydınıdır ve Cumhuriyet’in seçkinleri arasında yer almamaktadır (Sönmez, 2012: 131). 26 Şubat 1930 yılında geçirdiği bir kaza sonucu kaldırıldığı hastanede ölmüştür.¹⁰⁶ Ahmed Rıza Bey’in vefatından sonra Le Temps ve Correspondance d’Orient’te onun hakkında kısa bir biyografiden daha ciddi sayılabilecek iki yazı yayınlanmıştır (Fındıkoğlu, 1962: 7).

¹⁰³ Ermenilerin “Türlere karşı zerre muhabbetleri yoktu. Olmadığını Büyük savaşta düşmana alenen iltihak ve yardım etmekle isbat ettiler. Ben hiç kabahati olmadığı halde sadece Ermeni olduğu için katledilen Ermenileri müdafaa ettim. Çünkü adalet ve devletin şiarı bunu gerektirir (Ahmed Rıza, 1988: 58).

¹⁰⁴ Hükümet zamanın nezaketini, memleketin ihtiyacını gözetmiyor... halkı zorla istirdad-ı hukuka mecbur kılıyor. Giritli, Vanlı hasılı Osmanlı kavanin-i mevcudenin tamamının icrasından başka bir şey istemiyor... Bu kavanine istinaden hukukunu talep eden ahaliye asi denmez” (Ahmed Rıza, 1313b: 1).

¹⁰⁵ Korlaelçi Paris’e gidiş sebebi olarak Sadrazamlık beklerken sultan Vahdettin tarafından Ayan meclisi reisliğinden de alınmasını göstermektedir (1992: 49).

¹⁰⁶ Yakup Kadri’nin Ahmed Rıza’nın cenazesinden sonra yazdığı köşe yazısında “O çoktan ölmüş değil miydi?” diyerek durumu özetlemektedir (1930: 1).

Özetleyecek olursak; Ahmed Rıza Bey'in Batılı fikirlerle tanışmasında ve bu fikirlerden pozitivistliğe intisabında ailesinin etkisi görülmektedir. Jön Türk muhalefetine katılışında ve muhalefet içerisindeki pozisyonunun dalgalı bir seyir izlemesinde de kendi karakterinin de etkili olduğu anlaşılmaktadır. Buraya kadar kısaca hayat hikâyesine değindiğimiz Ahmed Rıza Bey'in benimsediği pozitivistliğe belirli bir çerçeve içerisinde değinilecektir.

3.2.2. Auguste Comte ve Pozitivistlik

Bu bölüm Ahmed Rıza Bey'i etkileyen pozitivistliğin, Fransız pozitivistliğin, toplumsal ve siyasal veçheleri ile sınırlandırılmıştır. Bunun sebebi Osmanlı aydınlarının pozitivistliğin epistemolojik boyutundan ziyade siyasal ve toplumsal boyutuyla ilgilenmiş olmalarıdır (Kabakcı, 2008: 41, Kabakcı, 2014: 29, Özlem, 2007: 458). Osmanlı aydınları Batı'nın fikir hayatıyla ilgilenmeye başladıklarında Batı'da yaygın olan aydınlanmacı, pozitivist siyaset ve düşünüş tarzıyla tanışmışlar ve böylelikle bu felsefenin öğrencileri olmuşlardır. Prens Sabahaddin ve birkaç istisna dışında, Aydınlanma ve pozitivistliğin de yalnızca Fransız modelinin yüzeysel öğrencileri olmuşlardır (Özlem, 2007: 458).

Ahmed Rıza Bey'in fikirlerinin Sabahaddin Bey'inkilerden farkı; sosyal çevre, eğitim ve aile gibi faktörler dışında, ikisinin edinmiş oldukları “üstat”lar ve ekoller arasındaki farka dayanmaktadır. Bu farkı anlayabilmek için öncelikle genel olarak pozitivistliğin, özel olarak Fransız pozitivistliğin siyasal ve toplumsal öğretilerine ve Comte'un fikirlerine ve bu fikirlerin neden Jön Türklere, en azından çoğunluğuna cazip geldiğine değinmemiz gerekmektedir.

Kelime anlamına ciddi katkıları bulunan Auguste Comte (1798-1857) ve pozitivistlerin tanımlamasına göre pozitif kelimesi; “şeylere tatbik edildiğinde anlaşılan gerçek; metafiziğin ve aklının tersine sadece olaylarla ve deneyin verileriyle yetinilen gibi anlamlar taşımaktadır (Korlaelçi, 2018: 4).

Yalnız olaylar ve deneysel verilerle ilgilenen pozitivistlik, tarihsel kökleri 16. Yüzyıla kadar dayanan ve 18. Yüzyıl Aydınlanma hareketinde kemale eren modern bilimin epistemolojik yönden “teorizasyonunu” gerçekleştirmiş, temellerini modern bilime dayandıran bir politika öğretisi olarak ortaya çıkan felsefe akımı olmuştur. Pozitivistlik politik ve sosyal görüşlerinin temelini modern bilime dayandırdığı iddiasındadır. Nasıl ki doğa yasaları bilim aracılığı ile ortaya konabilmektedir, toplumsal ve siyasal yasalar da bilim aracılığı ile belirlenebilecektir. Toplumsal ilişkilerin “pozitif politika” yoluyla

rasyonalizasyonu için, tıpkı doğa bilimlerinde olduğu gibi “sosyal fizik” veya “sosyoloji” gerekmektedir (Özlem, 2007: 453, Comte, 1964: 224). Arslan’ın (1995: 543) tabiriyle pozitivism modernitenin “dingil çivisi”dir ve modern düşünme tarzlarının hemen hepsi pozitivismin rahminde şekillenmiştir”.

Pozitivizmin, farklı düşünürlerin etkileri ile farklı toplumlarda farklı tarihsel gelişimi söz konusu olmuştur. Örneğin İngiliz pozitivismin temsilcisi J. S. Mill bireyin özgürlüğünü en yüksek değer olarak almaktayken, Comte bireyi topluma feda etmektedir (Korlaelçi, 2018: 54-55-113). Fransa’da pozitivism rasyonalist iken, İngiltere’de duyumcu ve deneyimcidir. Fransa’da toplum teorisinde bütünlükçü ve siyaset teorisinde üsttenci, merkezietçi ve otoriterdir. İngiltere’de ise liberal ve adem-i merkezietçidir (Özlem, 2007: 458). Yine Latin Amerika’da özellikle Brezilya’da¹⁰⁷ Comte’un pozitivist dini resmi din haline gelmiştir (Kabakcı, 2008: 43, Korlaelçi, 2018: 55).

Pozitivizmi sistemleştiren ve kuruculuğunu üstelenen Auguste Comte olmuştur (Korlaelçi, 2018: 30, Özlem, 2007: 453). Fransız İhtilali sonrası toparlanamayan Fransa’nın toplumsal hastalıklarına ve dağılımıılığına çare arayışları söz konusu olmuştur (Korlaelçi, 2018: 56). Comte’a göre yaşanan toplumsal kaosun sebebi fikir anarşisinden kaynaklanmaktadır. Eğer “zekâlar” tek bir sosyal doktrin etrafında birleşirse “gerçek sosyal düzen” ortaya çıkabilecektir. Bu bağlamda “Eşyanın tabii akışına” uygun olan tek felsefe pozitivism (Comte, 1964: 233-234) bunu sağlayabilecektir. Böylelikle pozitivism, Batı’da parçalanmalara ve devrimlere son vermek amacıyla “düzen ve ilerleme”¹⁰⁸ düsturuyula ortaya çıkmıştır. Fransa’nın kendine has sosyal ve siyasal koşulları içerisinde doğan pozitivism kısa süre içerisinde dünyaya yayılmıştır (Kabakcı, 2008: 41-42).

Comte’a göre insanlar tarih boyunca iki aşamadan (ilahiyatçı/hayali ve metafizik/ soyut aşamalar) geçerek üçüncüsüne, son durak olan bilimsel/pozitif aşamaya gelmektedir (Comte, 1964: 217-218). İnsanlar bu devrede olayları ilahi duygularla ya da gizemlerle değil deney ve gözlemle açıklamaktadırlar. Bu döneme kadar metafizik anlayış toplumları idare etmek için yeterli olmaktadır. Bununla birlikte endüstri çağında bu mümkün olmayacaktır (Korlaelçi, 2018: 69-

¹⁰⁷ Brezilya bayrağının üzerinde “Ordem e Progresso” sloganı yazılıdır.

¹⁰⁸ Akşin’e göre Comte muhtemelen bir işçi devriminin gerçekleşeceğini düşünmektedir. Bu sebeple kurulu düzenden yana tavır alarak muhafazakâr bir duruş sergilemiştir (Akşin, 2017: 63). Bu bağlamda Le Play’le aynı korkuları paylaşmaktadır diyebiliriz.

74) Yasacı, açıklamacı ve prognostik (önceden bilmeci) görünümüyle bilim, insanın doğaya hâkim olmasını sağlayan teknik imkânı sunduğu gibi, toplumun da rasyonel ilkelere göre düzenlenmesi ve denetlenmesini sağlayabilmektedir. Ayrıca bilime yol gösterecek evrensel, Tanrısız “pozitif din”in değerler sistemi ortaya konulacaktır (Özlem, 2007: 254).

Comte, bu evrensel, Tanrısız “pozitif din”in aynı zamanda siyasi boyutundan da bahsetmektedir. Pozitivizmin amaçlarından biri “gerçek siyaset bilimi”ni kurmak ve siyaseti rasyonel zemine oturtmaktır. Bu bağlamda Comte Jakobenlerin Fransız İhtilali’ndeki rolüne talip olmaktadır (Comte, 1981, Aktaran: Kabakcı, 2014: 30).

Pozitivizmin siyaset anlayışı otoriter-merkeziyetçi bir devleti savunmaktadır. Ahmed Rıza Bey’in üstadı Laffitte’ye göre ilerlemenin koşulu olan bireysel özgürlükler gittikçe artmakla birlikte gittikçe genişleyen ve karmaşık hale gelen “kolektif organizmanın” bir “parçası” olduğu için insan, sosyal uyumun temini için yönetilmeye daha çok ihtiyaç duymaktadır. Her geçen gün daha karmaşık hale gelen sosyal organizma daha güçlü bir yönetim aygıtını gerekli kılmaktadır. Bunun için merkezi ve kuvvetli bir hükümet gerekmektedir. O’na göre polisin, yargıçların, memurların, maliye çalışanlarının merkezden yani yukarıdan atanması gerekmektedir. Bunun sebebi merkezi hükümet yapısı gereği mahalli ve özerk çıkarların önüne kamusal çıkarı koyabilecek tek güçtür. Bağımsızlığın sağlanabilmesi ve bütünün bakış açısıyla uyumlu, mahalli çıkarlardan arındırılmış politikalar bu şekilde belirlenebilecektir. Buna ek olarak memurların yerelde seçilmesi birçok sorunu beraberinde getirecektir. En temel sorunlar halkın seçim yapabilecek ehliyeteye sahip olmayışı ve yalnızca yerel ve özerk çıkarlara uygun hareket etmesidir. Bu bağlamda Laffitte’e göre seçimle gelen meclislerin tek görevi olacaktır, o da gözetimdir (surveillance). Bunun sebebi seçilen vekillerin doğaları gereği yalnızca yerel bakış açısını temsil etmeleridir. Hükümet ise genel çıkarı temsil etmektedir (Laffitte, 1889: 107-108-109-110).

Pozitivizm, Batı’nın ulaştığı uygarlık seviyesini ve bilimsel aşamayı Batı dışı toplumlara da ihraç etmek amacındadır.¹⁰⁹ Pozitivistlere göre Batı dışı

¹⁰⁹ Bu bağlamda pozitivistlerin Mustafa Reşit ve Mithat Paşalarla kurdukları diyaloglarındaki amaçları Osmanlı devletinin parçalanmadan, İslam dininin yerine pozitivist “Evrensel Dini” kabul ettirmektir (Korlaelçi, 2017: 214-215).

toplumlar Batı'nın yaşamış olduğu uzun ve sancılı süreci yaşamadan tarihsel bir sıçrama ile aynı medeniyet noktasına gelebileceklerdir. Bunun için “modern pozitif toplum”un ne olduğunu bilen aydınlar aracılığı ile sürece müdahale edilmesi gerekmektedir. Aydınlar geri kalmış toplumlarını modern toplumların seviyesine ulaştırmaları için tepeden inmece, merkezîyetçi ve otoriter bir siyasi program uygulamalıdır (Özlem, 2007: 458).

Pozitivizmin evrenselci siyasi öğretisi, Osmanlı devletini kurtarmak ve ona yeni bir “nizam” vermek amacıyla olan seçkinlere cazip gelmiştir. Pozitivizmin vaat ettiği ilerleme, halk ve devletin pozitif bilimin uygulanabilmesi için gerekli deney materyalleri haline getirilmesiyle gerçekleşecektir. Bu bağlamda Osmanlı aydınları arasında “toplum mühendisliği” düşüncesinin kabul edilmiş olduğu görülmektedir (Özlem, 2007: 458-459).

Bir başka husus pozitivistlerin milletleri tarih boyunca insanlığa yaptıkları katkılar veya ilerleme idealine bağlılıklarıyla değerlendirmeleri, Osmanlı devletinin ve İslam'ın insanlık ailesine olan katkılarının önemini belirtmeleridir (Kabakçı, 2008: 43-44). Bu değerlendirmelerin Osmanlı aydınları üzerinde etkili olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda Ahmed Rıza Bey'in pozitivizme intisap etme nedenleri arasında bu durum belirtilmiştir.

Pozitivistler, özellikle Comte, sömürgecilik karşıtı bir tutum içerisindedir. Comte kolonyalist politikaları “modern kölelik” ve “sosyal canavarlık” olarak nitelendirmekte ve protesto etmektedir (Comte, 2009: 175-388).

Pozitivizmin eğitim görmüş seçkinlerin toplumlarını çağa uygun şekilde yeniden dizayn ederken, halkı bu sürece doğrudan dahil etmemesi ve tepeden inmece anlayışı, düzen içerisinde ve toplumun parçalanmadan bunu başarabileceği düşüncesinin, Osmanlı'nın dağılmaya başladığı bir dönemde ve merkezîyetçi devlet anlayışına sahip seçkinleri açısından son derece uygun görülmesini kaçınılmaz kılmaktadır.

Son olarak belirtmemiz gerekir ki pozitivizm ortaya çıktığı ilk zamanlardan itibaren çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Marksistler, Frankfurt Okulu, Yeni Kantçı akım ve çeşitli dinler bu öğretiyi farklı açılardan (epistemolojik, ahlaksal, ideolojik ve siyasal) eleştirmişlerdir. Örneğin Frankfurt Okulu pozitivizm iktisadi, toplumsal ve siyasal alanda “araçsal aklın zaferi”ni simgelemektedir şeklinde bir eleştiri yöneltmiştir. Pozitivizm akli araçsallaştırarak akli kısaltmış, “otonomi”, “mutluluk”, “özgürlük” ve “adalet” gibi “ideler”

önemsizleştirilmiştir. Marcuse “teknolojik toplumun” baskıcı ve totaliter bir topluma dönüşmesinden bahsetmektedir. Habermas ise pozitivistizmin bilim ve çıkar ilişkisini göz ardı ettiğinden ve bilimin arkasındaki kültürel ve ideolojik kavrayışı fark etmediğinden dolayı eleştirmektedir (Özlem, 2007: 456-457).

Bilim, eğitim, medeniyet ve ilerleme vurgusunun yanı sıra toplumları ötekileştirmeden, aynı ailenin bir ferdi gibi kabul eden ve özellikle Batı dışı toplumlara ilerleme yönünde sunduğu “bilimsel” reçete ile tarihsel bir sıçrama vadeden pozitivistizmin yıkılmakta olan ve sürekli Batı karşısında yenilen bir devletin aydınına cazip gelmesi anlaşılır bir durumdur. Bu aydınların pozitivistizmin kendi işlerine yarayan, kendi değerleri ile çatışmayan boyutlarıyla ilgilenmiş olmaları ise pozitivistizmi yüzeysel olarak ithal etmelerine neden olmuştur.

3.2.3. Pozitivist Bir Milliyetçi

Ahmed Rıza Bey’in fikir hayatını incelediğimizde iki ana kaynağın varlığından söz edilebilmektedir. Bunlardan birincisi Yeni Osmanlı hareketi, ikincisi Comte’çu pozitivistizmdir. Yeni Osmanlıların Jön Türklerin fikrî öncüleri olduğuna daha önce değinilmiştir. Ahmed Rıza Bey’in eserleri incelendiğinde de kendisinden önceki kuşağın iki önemli aktörü olan Şinasi ve Namık Kemal’in rasyonalite, terakki, medeniyet ve İslam’ın ilerlemeye mani olmadığı gibi görüşlerine rastlanabilmektedir. Bunlara ek olarak Namık Kemal’in vatan, hürriyet, ittihad-ı anasır ve Batılı devletlerin müdahalesine karşı olmak gibi fikirlerini neredeyse birebir almıştır. Aralarındaki fark ise bu fikirlere pozitivistizmi eklememesi olmuştur (Sönmez, 2012: 70).

Bununla birlikte Erişçi’ye göre Ahmed Rıza’nın Comte’un sosyolojisi ile alakası çok açık değildir (1941: 159). Bu çıkarımın muhtemel sebebi, ileride değineceğimiz gibi Ahmed Rıza Bey’in pozitivistizm üzerine bir çalışmasının bulunmaması olabilir. Erişçi aynı sayfadaki dip notunda Fındıkoğlu’nun Ahmed Rıza’yı Comte’un talebesi olarak nitelendirmesini destekleyecek bir eserin olmadığından söz etmektedir. Ülken’e göre de onun pozitivistizmi pozitivist cemiyete üye olmaktan ileri gitmemiştir (2019: 174). Bununla birlikte Ahmed Rıza Bey’in pozitivist olduğu yönündeki iddialar daha kuvvetli görünmektedir (Korlaelçi, 1992, 1998, 2018, Kabakçı, 2008, 2014, Sönmez, 2012, Malkoç, 2017, Söğütlü, 2018, vd.).

Positivistizmin Türkiye’ye ithali hususunda en önemli şahsiyet Ahmed Rıza Bey’dir. Paris’te kaldığı yirmi yıl zarfında pozitivist çevrelerle güçlü bağlar

kurmuştur. Yine bu süre içerisinde Jön Türk hareketinin ve İTC'nin liderliğini yaptığını unutmamak gerekmektedir (Kabakcı, 2008: 45). Daha önce değinildiği üzere çıkarmış olduğu Meşveret ve Mechveret gazeteleri pozitivistizmin Türkiye'de yayılmasında önemli bir yer tutmaktadır.¹¹⁰

Ahmed Rıza Bey'in pozitivistizmin merkeziyetçi, otoriter ve seçkin anlayışını benimsediğine daha önceki bölümlerde değinilmiştir. Bunlara ek olarak pozitivistizmin evrensel dinini de benimsediğine dair argümanlar mevcuttur. Örneğin Ahmed Rıza Bey Mechveret'in 14. sayısında Müslümanları savunmaktadır. Bununla birlikte amacının bir dini savunmak değil, kendi ifadesi ile “adalet ve insanlığı (Justice et l'Humanité) savunmak” olduğundan bahsetmektedir (Ahmed Rıza, 1896: 4). Korlaelçi'ye göre İnsanlık (l'Humanité) kelimesinin büyük harflerle yazılması, Aguste Comte'un kelimeyi Allah yerine büyük harflerle yazmasına benzemektedir (2018: 183). Bu bağlamda Ahmed Rıza Bey'in pozitivist evrenselci insanlık dininin müridi olduğu düşünülebilir. Yine kendisinin inanç olarak Aguste Comte'un dinini benimsediğine dair, dönemin tanıkları tarafından başka iddialar da ortaya atılmıştır (Temo, 2009: 114). Ahmed Rıza Bey bu bağlamda pozitivist felsefi ve siyasi olduğu kadar dini boyutlarıyla da içselleştiren aydınların başında gelmektedir (Kabakcı, 2008: 47). Bu durum Jön Türk hareketi içerisinde kendisine çeşitli eleştirilerin yöneltilmesine neden olmuştur.

Positivistizmin doğa ve topluma yönelik materyalist bakış açısına Ahmed Rıza Bey'de de rastlanmaktadır. Ona göre “Cihanın kuvvet ve serveti vatanımızda toplansa kavanin-i tıbbiyenin hükmünü değiştiremez. Kürre-i arzın üzerindeki dağlar, nehirler nasıl bir kanuna tabi' iseler hayatı o kürre'ye merbut olan insanlar da idare-i umurda her şeyde kavanin-i tıbbiyeye itaat ve inkıyad etmeğe mecburdurlar” (Ahmed Rıza, 1312: 10).

Diğer bir nokta, daha önce değinildiği gibi, pozitivistizmin her toplumun ortak/evrensel bir doğaya sahip olduğu ve aynı koşulların aynı sonuçlar doğuracağı görüşünü Ahmed Rıza Bey'in de paylaşmasıdır. “Aynı şartlar dahilinde bulunan bir sebep daima aynı neticeyi husule getirir” (Ahmed Rıza, 1312: 22) ifadesi determinizmi ve ileride değineceğimiz toplumun doğa kanunlarına bağlı bir vücuda benzetilmesi (Ahmed Rıza, 1312: 23) pozitivistizmin

¹¹⁰ Tüm bunlara ek olarak Ahmed Rıza Bey pozitivistlerin yayın organı olan La Revue Occidentale (1899: 317)'de bulunan bir listede Türkiye temsilcisi olarak kaydedilmiştir.

sürekli savunduğu fikirlerin (Korlaelçi, 2018: 188) Ahmed Rıza Bey üzerindeki etkisini göstermektedir.

Tüm bunlarla birlikte Ahmed Rıza Bey çalışmalarıyla pozitivism bir katkı sağlayamamıştır (Kabakcı, 2008: 48). Doğrudan doğruya pozitivismi konu alan bir çalışması da bulunmamaktadır (Fındıkoğlu, 1962: 7). Ahmed Rıza Bey çalışmaları pozitivismi yeniden yorumlayarak Osmanlı ve İslam kültürüne uyumlu hale getirmeye çalıştığı gibi İslami geleneği de pozitivist bir okumayla yeniden yorumlamakla yetinmiştir (Kabakcı, 2014: 48).

Diğer önemli bir husus Ahmed Rıza Bey'in milliyetçiliğidir. Daha önceki bölümlerde 1902 kongresinin milliyetçilerle liberaller arasındaki bir ayrım şeklinde yorumlandığına değinilmiştir. Milliyetçi azınlık grubun içerisinde sayılan Ahmed Rıza Bey'in Türk milliyetçiliği ile ilgili farklı görüşler de mevcuttur.

Şunu belirtmek gerekir ki Jön Türk kongresine katılanlar arasında Akçura gibi milliyetçi Jön Türkler bulunmaktadır. Bu grubun lideri gibi lanse edilen Ahmed Rıza Bey'in de milliyetçi olarak nitelendirilmesi birçok çalışmada mevcuttur. Örneğin Ramsour'a göre Ahmed Rıza Bey önce Türk sonra pozitivisttir. Onun Osmanlıcılığında Türk diğer etnik gruplardan üstün, birinci sınıf vatandaş anlamına gelmektedir. Ayrıca kendisi yeni filizlenen Türk milliyetçiliğinin öncülüğünü yapmaktadır (2013: 105-106-107). Georgeon'da Jön Türklerin daha sonra izleyeceği politikalarda görülecek olan millet-i hakime olarak Türk milleti anlayışının Ahmed Rıza Bey'de de olduğunu belirtmektedir (1996: 42). Zürcher'e göre 1890'lı yıllarda hala Osmanlıcılığı savunmakta ve milliyeti Fransız Devrimi'nde olduğu gibi kanuni bir kavram olarak algılamakta olan Ahmed Rıza Bey'in milliyetçiliği 20. Yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır (2019: 48). Hanioglu'da Ahmed Rıza Bey'in aşırı milliyetçi düşüncelere sahip olduğundan bahsetmektedir (1981: 202).

Ahmed Rıza Bey'in Türk milliyetçisi olup olmadığını tartışmadan önce, daha önceki bölümlerde yer yer kısaca değindiğimiz Osmanlı seçkinlerinin takip ettiği politikaları bir kez daha hatırlamak da fayda var. Tanzimat ile başlayan süreçten itibaren farklı etnik ve dini cemaatleri bünyesinde barındıran Osmanlı İmparatorluğu'nda, özellikle milliyetçilik akımının yaygınlaştığı bir dönemde, en uygun politikanın, bu unsurları bir Osmanlı kimliği etrafında birleştirmek olduğu düşüncesi, Osmanlı seçkinleri arasında yaygındır (Akçura, 2015: 76). Abdülhamid döneminde hem iç hem dış konjonktür gereği İslamcılık politikaları takip

edilmişse de genel Osmanlı modernleşmesine hakim olan anlayış Osmanlılık olmuştur. Devleti kurtarmaya çalışan seçkinler Osmanlı'nın geç döneminde Türk milliyetçiliği ile tanışmışlardır. Akçura 1904 yılında Üç Tarz-ı Siyaseti yayımlandığında Türkçülüğün ve Türk milliyetçiliğinin çok yeni olduğundan ve daha henüz yayılmadığından bahsetmektedir (Akçura, 2015: 82).

Türk milliyetçiliği ve Türkçülüğü tartışmak bu çalışmanın konusu değildir. Burada değinilmek istenen husus, milliyetçiliğin Osmanlı seçkinleri arasında çok geç bir dönemde ortaya çıkmasıdır. Osmanlı devletinin parçalanmasını engellemeye çalışan seçkinler Osmanlılık politikasını, en azından görünürde, benimsemek zorunda kalmışlardır.¹¹¹ İkinci önemli bir konu ise Türklüğün, İslamlığın ve Osmanlılığın nerede başlayıp nerede bittiği hususunda keskin hatlar belirtilememesidir. Örneğin Yusuf Akçura'nın Üç Tarz-ı Siyaset makalesine yazdığı cevapta Ali Kemal Bey'e göre İslamı, Türklüğü ve Osmanlı kimliğini birbirinden ayırmak mümkün değildir.¹¹²

Ahmed Rıza Bey gerçekten pozitivist olmaktan önce Türk milliyetçisi bir Jön Türk müdür? Kendi açıklamasıyla Ahmed Rıza Bey “ne şoven “ biridir ne de “yabancı düşmanı”dır. “Allah beni dünya vatandaşı olmaktan men eden bir vatanseverlikten korusun.. Vatanımı seviyorum ama aynı aşkla insanlığı ve hakikati seviyorum” demektedir (Ahmed Rıza, 2015: 30). 1922 gibi ulus devletin adım adım kurulduğu geç bir zaman diliminde kendisini bu şekilde tanımlayan Ahmed Rıza Bey'in 1890 ve 1900'lerin başlarında nasıl bir düşünce dünyasına sahip olduğunu da incelememiz gerekmektedir.

Ahmed Rıza Bey Osmanlı toplumunu böleceğini düşündüğü için siyasal Türkçülüğün aleyhindedir. Türkçülük yalnızca Osmanlı'nın içerisindeki milletler arasında, hırpalanmış, koruyucusuz ve geri kalmış bir milletin sosyal ve entelektüel seviyesini artırmaya çalışmak olarak kabul edilirse bunu onaylamaktadır (Ahmed Rıza, 1988: 78-79). Ahmed Rıza Bey'in Osmanlı'nın ulus devlete geçiş sürecinde Türklük ile ilgili kurulan Türk Yurdu, Türk Ocağı gibi kurumların kuruluşunda yer almamış (Sönmez, 2012: 101) olması da önemli bir detaydır.

¹¹¹ Rıza Nur hatıratında Türklük için can verdiğinden fakat bunu gizli tutmak zorunda olduğundan bahsetmektedir. Bunun sebebi olarak bu durumun başka milletlerin ayrılıkçı isteklerine meşruluk verebileceğini belirtmektedir (Nur, 1967: 333).

¹¹² “.. Bizim için Türk'ü İslam'dan, İslamı Türk'ten, Türk ve İslam'ı Osmanlılık'tan.. ayırmak, bir'i teslis eylemek (üç etmek) muhâldir.” Ali Kemal (1904). “Cevabımız”. Akçura, Yusuf. *Üç Tarz-ı Siyaset*, 5. Baskı. (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2015), 101 içinde.

Ahmed Rıza Bey'in milliyetçiliği hususundaki ihtilafın muhtemel birkaç sebebi olabilir. Bunlardan biri İTC'nin ve devrin milliyetçi Jön Türklerinin fikir ve politikalarının Ahmed Rıza Bey'e teşmil ediliyor olması olabilir. Ahmed Rıza Bey'in yazıları ile içerisinde bulunduğu Jön Türk hareketinin ve İTC'nin politikalarının birbiriyle çeliştiği noktalar olduğundan daha önce bahsedilmiştir. Ermeni meselesinde takındığı tavır Türk milliyetçileri ile arasında ciddi farklar olduğunu göstermektedir. Meşveret'te çıkan Girit isyanını savunan yazılar da bu listeye dâhil edilebilir. Bu sebeplerle İTC'nin mahalli örgütlerinde "beynelmilelci" bulunmuştur (Özden, 2017: 123).

Bunlardan bir diğeri Ahmed Rıza Bey'in benimsediği pozitivizmle uyumlu olarak Batı'nın sömürgeci politikalarına getirdiği eleştirilerin, yaşadığı dönemdeki milliyetçi Jön Türklerin eleştirileri ile örtüşmesi olabilir. Her ne sebeple olursa olsun Rıza Bey'in milliyetçiliği kendi yazılarından çıkartılan bir iddiadan ziyade çevresinin fikirlerinin ona teşmili ve pozitivizmin anti-emperyalist tavrının Ahmed Rıza'daki görüntüsünün proto-milliyetçi okuması olarak düşünülebilir. Konuyla alakalı Ahmed Rıza Bey'in milliyetçiliğinin 20. Yüzyılın başlarında ortaya çıktığını iddia eden Zürcher aynı makalede Ahmed Rıza'nın açıkça Türk milliyetçiliği yapmadığından bahsetmektedir (2019: 48). Sönmez'e göre (2012: 113) Ahmed Rıza Bey'in tüm bu tutumlarının sebebi Türk milliyetçiliğinden ziyade Osmanlı vatanseverliğinden kaynaklanmaktadır.

3.3. Prens Sabahaddin ve Ahmed Rıza Bey'in Fikirlerinin Karşılaştırılması

Bu bölümde Sabahaddin Bey ve Ahmed Rıza Bey'in siyasi fikirleri beş başlık altında incelenecektir. Bu başlıklandırma çalışmayı sınırlama amacını taşımaktadır. Bu başlıklandırmalar Sabahaddin ve Ahmed Rıza Beyler arasında olduğu varsayılan ve çeşitli çalışmalarda anılan temel ihtilaf konularıdır. Bununla birlikte bu başlıklar altında yer alan fikirler birbiriyle bağlantılı, birbirini tamamlayıcı nitelikte olduklarından dolayı örneğin birey ve toplumla ilgili görüşlerine değinilen bölümde adem-i merkeziyet/merkeziyet görüşlerine de değinilmektedir.

3.3.1. Merkeziyetçilik/Adem-i Merkeziyetçilik Üzerine

Merkeziyet ve adem-i merkeziyet tartışmaları II. Meşrutiyet dönemi ile başlayıp Cumhuriyet döneminde de devam eden siyasi-idari anlayışların mücadelesidir. Elbette iki dönem arasında önemli farklar mevcuttur. Örneğin

adem-i merkeziyet, II. Meşrutiyet döneminde, farklı anlamlar yüklenmekle birlikte, temelde sömürgeci Batılı devletlerin tahakkümü altındaki çok uluslu bir imparatorluğun federatif bir yapıya dönüştürülmesi şeklinde anlaşılırken Cumhuriyet döneminde, üniter bir ulus-devletin yerel yönetim uygulamalarını ifade etmektedir (Reyhan, 2007: 21-22).

II. Meşrutiyet dönemindeki tartışmaların bir tarafında Bahaeddin Şakir, Hüseyin Cahit ve Ahmed Rıza Bey gibi merkeziyetçi İTC kadroları yer alırken diğer yanda adem-i merkeziyeti savunan Sabahaddin Bey ve TŞAMC yer almaktadır. Daha önce değinildiği gibi 1902 Jön Türk Kongresi'nden sonra Türk siyasal hayatında iki kanadın ortaya çıktığı, bu kanatlardan birincisinin merkeziyetçi Ahmed Rıza Bey ve İTC diğer kanadının ise adem-i merkeziyetçi Sabahaddin Bey ve TŞAMC olduğu yönündeki iddialar mevcuttur. Bu bölümde temel ayrışmaya konu edilen Sabahaddin Bey ve Ahmed Rıza Bey'in merkeziyetçi ve adem-i merkeziyetçi fikirlerine değinilecektir.

Sabahaddin Bey (2018: 237) toplumsal problemleri analiz ederken bunları yalnızca yönetimle alakalı problemler olarak değerlendirmemektedir. Belki de Sabahaddin Bey'i diğer Osmanlı aydınlarından ayıran hususların en önemlilerinden biri budur. Osmanlı eğer modern dünyada ayakta kalmak istiyorsa nasıl bir hükümete sahip olmasından çok nasıl bir toplum yapısına ve idare anlayışına sahip olması gerektiği hususuna odaklanmalıdır. Sabahaddin Bey bu bağlamda farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Sabahaddin Bey savunduğu adem-i merkeziyet şeklindeki idareyi, aşağıda detaylıca değinileceği üzere üç temel neden üzerine bina etmektedir. Bunlardan birincisi bireysel özgürlükler; ikincisi kalkınmanın, politikaların yerelde belirlenmesi ile daha hızlı ve etkili gerçekleşeceği; üçüncüsü ise teşebbüs fikrinin merkezi idare ile yönetilen ülkelerde gelişmeyeceği şeklindedir.

Sabahaddin Bey'e göre yönetim, cumhuriyet veya meşruti monarşi olabilir. Önemli olan devletin merkeziyetçi veya adem-i merkeziyetçi bir yapılanma içerisinde olup olmamasıdır. Fransa ve Güney Amerika ülkelerinden örnekler veren Sabahaddin Bey bu ülkelerdeki problemlerin kaynağının (bu devletler cumhuriyetle yönetildikleri halde) merkeziyetçi yapılarında olduğunu iddia etmektedir. Güney Amerika ülkelerinde merkeziyetçi devletlerden dolayı halk kendisinde güç bulamadığından zorbalara teslim olmaktadır (Sabahaddin, 2007: 276). Merkeziyetçi bir anlayışa sahip ülkelerde idarenin başı ister

“hükümdar ister parlamento” olsun sonuç değişmeyecek ve istibdat ortaya çıkacaktır. “Değişen keyfiyet değil kemiyettir” (Sabahaddin, 2007: 141). Yönetimin tek kişi veya bir çoğunluğun elinde olması bir anlam ifade etmemektedir. Merkezi idare çoğunluğun özgürlüğünü azınlığa çiğnetmek demektir (Sabahaddin, 2018: 85).

“Adem-i merkeziyet ile usul-i merkeziyet arasında hürriyet ile istibdat arasındaki kadar fark vardır”. Anglo-Saksonların ayırt edici bir özelliği olan fikir ve birey özgürlüğü adem-i merkeziyet anlayışını, adem-i merkeziyetin gelişmesi ise meşrutiyet rejimini meydana getirmiştir. Diğer Avrupa devletleri meşrutiyet fikrini Anglo-Saksonlardan alırken merkezi teşkilatlanmalarını değiştirmedikleri, esas sebebi anlayamadıkları için, cumhuriyet kurmuş olsalar dahi istibdat ortadan kalkmamıştır. Sabahaddin Bey’e göre Avrupa ülkelerinde merkezi idare en azından özel hayata fazla müdahale edememektedir. Osmanlı’da ise bu durum da söz konusu değildir (Sabahaddin, 2007: 140).

Burada dikkati çeken husus adem-i merkeziyeti teşebbüs fikrinin gelişmesi, bireysel özgürlüklerin korunması için temel şart olarak gören Sabahaddin Bey’in, Anglo-saksonların meşrutiyet rejimini ve adem-i merkeziyetini bireysel teşebbüs ve özgürlüklerin gelişmesine bağlamasıdır. Bu durum bir paradoks gibi görünmektedir. Teşebbüs fikrinin gelişmesi Osmanlıda adem-i merkezi yapının kurulması ile gerçekleşecekken tarihsel kökenlerinin dayandığı İngiltere’de ise adem-i merkezi yapı teşebbüs fikrinin ve bireysel özgürlüklerin gelişmesi sonucu ortaya çıkmaktadır.

Merkezin icra ettiği yetkilerin bir kısmının yerel yönetimlere devredilmesi kalkınmayı hızlandıracak, merkezin özel hayat üzerinde tahakküm kurmasını engelleyecek, yereldeki sorunların tahlilini ve çözümünü hızlandıracaktır.

Sabahaddin Bey’e göre merkeziyet idaresi devam ettikçe teşebbüs fikri gelişmeyecek ve kalkınmak mümkün olmayacaktır (Sabahaddin, 2018: 50). Merkezi idarenin getirisi olan bürokratik usuller, bürokratik hiyerarşi, merkezin yereldeki problemlere vakıf olamaması ve kırtasiye işleri gibi çeşitli güçlüklerden dolayı devlet hizmetleri gecikmektedir. Buna örnek olarak Bolu mutasarrıflığını vermektedir. Bolu mutasarrıfı üç saatlik bir yolu yaptırabilmek için altı sene uğraştıktan sonra pes ederek vazgeçmiştir. Ticaretin gelişmesi için önemli olan basit bir yol yapımında bile izlenen prosedürler kalkınmayı geciktirmektedir. Bununla birlikte farklı coğrafyalarda farklı ihtiyaçlara sahip vilayetlerin tek bir

merkez ile yönetilmesi mümkün değildir. Selanik ile Yemen arasında önemli farklar bulunurken bu vilayetlerin ihtiyaçlarının tespiti İstanbul'daki memurlar tarafından gerçekleştirilemeyecektir (Sabahaddin, 2007: 275-276).

Tanzimat ile başlayan modernleşme merkezileşmeyi ve bunun doğal sonucu olarak büyük bir bürokrat sınıfı ortaya çıkartmıştır. Bu durumda zaten kamucu bir anlayışa sahip Osmanlı toplumunu daha da hantallaştırmakta ve teşebbüs arzusunu öldürmektedir. Buna ek olarak himayecilik, adam kayırma ortaya çıkmakta ve şahsiyetsiz bürokratik bir sınıf oluşmaktadır. Özel teşebbüsü teşvik eden Sabahaddin Bey hayat mücadelesinin ve şahsi teşebbüsün sosyal kabiliyeti arttırdığından bahsetmektedir. Merkeziyetçi, memur zihniyetine sahip toplumun medeniyeti yakalaması mümkün olmayacağı gibi milletler arası rekabette de en sefil duruma düşecektir (Sabahaddin, 2007: 270-271). Burada da görüleceği gibi sosyal seçilimci bir anlayışa sahip Sabahaddin Bey'e göre milletler arasında hayatta kalmanın yolu merkeziyetçi anlayıştan vazgeçmektir.

Sabahaddin Bey Siecence Socaiale ekolünden mülhem adem-i merkeziyet fikrini savunurken otonomiden bahsetmediğini, taraftar olduğu şeyin tevs-i mezuniyet (yetki genişliği) ve Tefrik-i Vezaif (görev ayrılığı) ile aynı olduğunu belirtmiştir (Sabahaddin, 2018: 46-52). Sabahaddin Bey “siyasi adem-i merkeziyet” ile “idari adem-i merkeziyet” arasında fark olduğunu ve kendisinin siyasi adem-i merkeziyete değil idari adem-i merkeziyete taraftar olduğunu belirtmektedir (2007: 286). İdari adem-i merkeziyet siyasi merkeziyeti güçlendirecek, “Osmanlı Saltanatı'nın gölgesi altında milli hakimiyet ve istiklal” yerleşebilecektir (Sabahaddin, 2018: 102-103). Azınlıkların milliyetçi ve ayrılıkçı hareketini engelleyebilecek yönetim adem-i merkeziyetçi olmalıdır.

Bununla birlikte Teşebbüsü Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti'nin programında iki kavram ayrı ayrı zikredilmektedir. Vilayetlerin yönetimi “adem-i merkeziyet ve tevs-i mezuniyet usul ve esaslarına” dayandırılacaktır denmektedir (Sabahaddin, 2007: 144). İki kavramın ayrı zikredilmesi nasıl aynı anlamda kullanıldıkları sorusunu doğurmaktadır. İki kavramın arasındaki farka ileride değinilecektir.

Merkeziyet taraftarlarının liderleri konumundaki Ahmed Rıza Bey'in konuyla alakalı görüşlerine değinmeden önce şunu belirtmemiz gerekir ki, Ahmed Rıza Bey ve diğer merkeziyetçi Jön Türkler merkezi idarenin doğurduğu sorunların farkındadırlar. Ahmed Rıza Bey Hanioğlu'nun belirttiği üzere merkezi

idarenin memurlarına karşı olumsuz bir tavır içerisinde (Ahmed Rıza, 2011: 49). Ahmed Rıza Bey'e göre "memuriyet menafi-i umumiye bir vasıta-ı hizmet olursa makbuldür. Faidesiz bir memurun kutta'ut tarikten¹¹³ farkı yoktur" (Ahmed Rıza, 1312: 4).

Bununla birlikte Hanioğlu'na göre İTC kadroları, başta Ahmed Rıza Bey, Avrupa'dakilere benzer bir ulus-devlet kurmayı arzuladıkları için yerel iktidarları yıkmaları gerekmektedir (1981: 200). Ahmed Rıza Bey'in ulus devlet kavramına yaklaşımını bir Türk ulus devleti şeklinde değerlendirmek doğru olmayacağı düşünülebilir. Ahmed Rıza Bey'in milliyetçiliği bölümünde de tartışıldığı üzere kendisine bir Osmanlı vatanseveri ya da Osmanlı milliyetçisi (Hanioğlu, 1981: 201) demek daha doğru olacaktır.

Ahmed Rıza Bey'in Lefitte'nin fikirlerinden etkilendiğinden, kendisine üstat olarak onu ve Comte'u seçtiğinden daha önceki bölümlerde bahsedilmiştir. Daha önce değinildiği gibi hocası Laffitte merkezi bir hükümeti toplumun parçalanmaması ve kamu politikalarında kamunun yararının gözetilmesi için bir şart olarak görmektedir. Merkezden atanan memurlar, Ahmed Rıza Bey'in yazılarında (1312, 1313d, 2011) sürekli vurguladığı tüm toplumun ortak menfaatlerine, kamusal çıkarlara göre hareket edebilecekken bu memurların yerelde halk tarafından seçilmesi özerk, yerel çıkarların ön plana alınmasına neden olabilecektir.

Konuyla alakalı çalışmalarda iddia edilen husus, Ahmed Rıza Bey'in merkezîyetçi bir devlet anlayışını benimsemiş olduğudur. Ona göre otonomi/ıdari serbestlik isteği "vatana ihanettir". Çünkü ayrılmayı beraberinde getirmektedir (Macdonald, 1913: 55). Bu bağlamda Abdülhamid'in görüşlerine ne kadar yaklaştığı görülecektir. Ahmed Rıza Bey'e göre Osmanlı İmparatorluğu'nda hala feodal bir yapı ve ayrılıkçı etnik gruplar vardır. Bu grupların bir arada tutulması ancak merkezileştirmenin gücü ile sağlanabilecektir. Ayrılıkçılara biraz güç ve itibar vermek onları ayrılma konusunda cesaretlendirecektir (Hanioğlu, 2001: 293)¹¹⁴.

Sabahaddin Bey adem-i merkezîyetin otonomi anlamına gelmediğinden, tevsi-i mezuniyet/yetki genişliği olduğundan bahsetmiş olsa da bu, İTC üyeleri ve

¹¹³ Yol kesen.

¹¹⁴ Bu alıntı Hanioğlu tarafından tırnak içerisinde verilmiş, kaynakçada kendi özel koleksiyonundaki Ahmed Rıza Bey'in notları gösterilmiştir.

Ahmed Rıza Bey tarafından otonomiye ve akabinde ayrılmaya varacağı şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin Hüseyin Cahit Tanin’de “Sabahaddin Bey’in fırkası, Fırka-i Ahrar demek Patrikhane nazarında adem-i merkeziyet demektir. Adem-i merkeziyet ise Midilli’nin, Sakız’ın ve sair adaların hep birer Girit olması, hep Yunan aguşuna atılması için hazırlık demektir” (1908: 1) diye yazmaktadır. Jön Türklerin birleşmesi için gerçekleştirilen bir toplantıda Bahaeddin Şakir ve Nazım Bey’ler adem-i merkeziyet kavramına ““merkez yok” “memleket yok” demektir” diyerek itiraz etmişlerdir. Kavramın 1876 Anayasasının Fransızca metninde geçtiğini dile getiren adem-i merkeziyet taraftarlarına karşılık merkeziyetçi grup, kendi aralarında konuyu tartışmak ve toplantıya katılmayan Ahmed Rıza Bey’e danışmak istediklerini söyleyerek toplantıdan ayrılmışlar ve Kuran’a göre daha sonra, Ahmed Rıza Bey’in arzusu ve telkinatıyla Meşveret’te adem-i merkeziyet kavramına hücum etmişlerdir (2000: 213-214).

Fransız pozitivistizmin ve Ahmed Rıza Bey’in dayanışmacı, toplumsalçı fikirlerinin idare şeklinin belirlenmesinde de etkili olduğu görülmektedir. Bireye göre toplumu ön planda tutan, hak ve hürriyetten önce sorumluluk ve vazife kavramlarını önceleyen bir anlayışta özerk çıkarlardan ziyade kamusal çıkarın ön plana çıkartılması son derece doğaldır. Kamusal, toplumsal çıkarın bireyin çıkarına karşı öncelenmesi daha önce değinildiği gibi Osmanlı’nın geleneksel anlayışıyla da uyumludur. Bununla birlikte Osmanlı klasik döneminde, idarede, bir dereceye kadar adem-i merkeziyetçi bir yapıdan söz edilebilmektedir. Bunun teknolojik gelişmelerin yetersizliğinden kaynaklandığına, telgraf ve demiryolları ağlarının imparatorluk içerisinde yayılmasının merkezileşmenin kuvvetlendirilmesine yönelik politikalara ağırlık verilmesini kolaylaştırdığına daha önce değinilmiştir. Burada Ahmed Rıza Bey’in merkeziyetçi tutumunun Osmanlı seçkinlerinin tutumuyla uyumlu olduğu görülmektedir. Sabahaddin Bey’in adem-i merkeziyetçi önerileri ise Mithat Paşa gibi vilayetlerde görev almış bürokratlarda rastlanabilmektedir.

Adem-i merkeziyet politikaların ilk bakışta, çok farklı etnik ve dini cemaati bünyesinde bulunduran imparatorluk için daha uygun olduğu düşünülebilir. Bununla birlikte Osmanlı’nın toplumsal yapısı, içinde bulunduğu şartlar ve zaman dilimi için uygun olup olmadığı tartışmalıdır. Kansu’nun Sabahaddin Bey’in ve Le Play ekolünün Fransa’da var olduğu düşünülen feodal yapıya dönüşü arzu ettiklerine yönelik düşünceleri gerçeklik payı taşımaktadır.

Bunun sebebi bireysel özgürlük ve kamusal hayatın, feodal kentlerin adem-i merkeziyetçi ve özerk yapılarında ortaya çıkmasıdır. Modern anlamda kapitalist pazar ilişkileri ise daha bütünleştirici ve pre-totaliteryen eğilimler taşımaktadır. Kapitalizm beraberinde büyük ölçekli üretim ve merkezileşmeyi getirmiştir (Öğün, 2004: 168-169). Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyeti birey özgürlüğü ile birlikte değerlendirmesi Le Play ekolünün bu feodal kent düzeninden etkilenmesinden kaynaklanıyor olabilir. Sabahaddin Bey bu bağlamda zamanın merkeziyetçi ruhunu yakalayamamıştır denilebilir. Anglo-Sakson toplumlardaki adem-i merkeziyetçi anlayışın sanayileşmeyle birlikte merkezileşmiş olmasını fark edememiştir. Özellikle etnik ve dini cemaatlerin milli şuurlarının uyandığı, kendilerini Osmanlı'yla özdeşleştirme de problem yaşadığı, dini cemaatlerin okullarının ve eğitimlerinin de bunu desteklediği düşünüldüğün de Sabahaddin Bey'in arzusunun gerçekleşmesinin pek mümkün olmadığı görülmektedir. Belirli hakların talepleri ardından gelen otonomi/muhtariyet ve sonrasında bağımsızlıkla sonuçlanan çeşitli girişimler, Avrupalı devletlerinin de desteklemesiyle birlikte Osmanlı devletinin dağılma sürecini hızlandırmıştır. Sabahaddin Bey'in Avrupalı devletlerin Osmanlı'yı sömürgeleştirici ve parçalayıcı politikalarına duyarsız kalmasına (Reyhan, 2008) ileriki bölümlerde değinilecektir.

Bir başka önemli husus Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyeti yetki genişliği ile bir tutmasının doğurduğu problemdir. Yetki genişliğinde (tevs-i mezuniyet/adem-i temerküz/deconcentration) “yönetmel verimlilik ve etkinlik sağlanması amacıyla merkezi yönetim, yetkilerinden bir kısmını, hiyerarşik denetimdeki alt birimlerine devretmektedir” (Nohutçu, 2016: 60). Merkezi yönetim, bir takım yetkilerini hizmetin daha iyi sağlanabilmesi amacıyla taşradaki birimlerine, aynı tüzel kişiliğin içindeki farklı makamlara devretmektedir. Yetki genişliği merkezi yönetimin getirdiği, Sabahaddin Bey'in de bahsettiği bazı problemlerin çözümü amacıyla uygulanmaktadır.

Bununla birlikte Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyet olarak çevrilebilir dediği ve tevs-i mezuniyet ile aynı şey olduğunu iddia ettiği decentralization (yerinden yönetim) ile tevs-i mezuniyet, deconcentration aynı değildir. Yerinden yönetim Sabahaddin Bey'in de bahsettiği gibi, siyasal ve yönetmel/idari olarak ikiye ayrılmaktadır. Siyasal yerinden yönetim federal devletlerde olduğu gibi siyasal egemenlik ve otoritenin paylaşımı anlamı gelmektedir. Yönetmel yerinden yönetim (Yetki Göçümü, Devolution of Power), kamu hizmetlerine ilişkin

politikaların merkezi idarenin dışında tüzel kişilikler, yönetsel ve mali özerkliğe sahip olan yerel yönetim kuruluşları tarafından belirlenmesi anlamına gelmektedir. Bu yönetimlerde karar organları halkın seçimi ile oluşturulmaktadır ve merkezin hiyerarşik denetimine tabi değildirler (Nohutçu, 2016: 61). Bu bağlamda Sabahaddin Bey'in istediğini iddia ettiği idare şekli adem-i merkeziyet veya idari adem-i merkeziyet, yetki genişliğiyle aynı değildir.

Adem-i merkeziyet yerel ihtiyaç ve taleplere karşı daha duyarlı, sorunların çözümünde ve hizmetin sağlanmasında daha hızlı ve halkın yönetime katılmasını ve sahiplenmesini sağladığı için demokrasinin yerleşmesini hızlandıran bir idare tarzıdır (Nohutçu, 2016: 62). Bununla birlikte Ahmed Rıza Bey ve İTC'nin korktuğu gibi birlik ve bütünlüğün bozulmasına neden olabilmektedir. Mali denetimi gerçekleştirmek zordur. Farklı bölgelerin farklı mali kaynağa sahip olduğu düşünüldüğünde kalkınmada bölgeler arası eşitsizliklere yol açabilmektedir (Nohutçu, 2016: 62).

Bu bağlamda Ahmed Rıza Bey'in korkularında haklılık payı olduğu görülmektedir. Sabahaddin Bey'in iddia ettiği gibi kalkınmanın sağlanması ile adem-i merkeziyet arasında doğrudan bir bağ söz konusu değildir (Mardin, 2017d: 302). Osmanlı İmparatorluğu'nda gayrimüslim tebaanın kendi burjuvazisini belirli ölçüde yarattığı, liman şehirlerinin iç bölgelerde bulunan taşra şehirlerine göre zenginleştiği düşünüldüğünde bölgeler arası sosyo-ekonomik uçurumun daha fazla artması kaçınılmaz görünmektedir. Mali, adli ve hatta kolluk kuvvetlerinde serbestleşen eyaletlerin milliyetçilik akımlarının arttığı bir dönemde otonomi ve bağımsızlığa evrilmemesi mümkün görünmemektedir. Sabahaddin Bey'in örnek verdiği İngiltere ve Amerika'nın coğrafi konumunun ve yaşadıkları tarihsel süreçlerin Osmanlı ile aynı olmadığını belirtmemiz gerekmektedir.

Sabahaddin Bey'in federatif anlayışa yakınlığı daha sonraki yıllarda verdiği demeçler ve yazdığı yazılarda daha net olarak görülmektedir. “Zihinlerdeyse okul ve ulus eğitiminin özerklik taraftarı (self-made men ve self-government) bir biçimde yeniden yapılandırılmasının mutlak gerekliliği sokmaya çalıştığı” şeklindeki ifadelerinin yanı sıra aynı yazıda “Küçük Asya'nın neredeyse ayrı bir blok oluşturan siyasi birimi, neredeyse federal biçim altında güvenceye alınabilir ve alınmalıdır... Türkiye'de yaşayan tüm sosyal unsurların –Osmanlı siyasi biriminin korunması yoluyla- ve aynı zamanda geniş bir yönetsel adem-i merkeziyetçilik ya da mekanlara ve koşullara uygun federatif bir sistemin

benimsenmesi sayesinde bu unsurların her birinin özgür gelişmelerini güvenceye almak” şeklindeki düşüncelerini açıklamaktadır (Sabahaddin, 2007: 443-444). Birinci Dünya Savaşı sonrası verdiği bir mülakatta da siyasi programını açıklarken “Vilayetleri bir tür yerel otonomi ile donatmak” niyetinde olduğunu belirtmektedir (Sabahaddin, 2007: 466). Genel bir kanunla vilayetlerin yönetilemeyeceği, her vilayete uygun şekilde tesis edilecek kurullarca kanunların belirlenmesi gerekliliği (Sabahaddin, 2018: 253) düşüncesi de federatif bir anlayışa yakınlığını göstermektedir.

Meclislere yaklaşımı da bu savı destekler niteliktedir. Onun için şüphesiz ilk yapılacak şey Meclisi Mebusan’ı açmaktır. Bununla birlikte bu yeterli değildir. Ahali canının sahibi olduğu kadar malının da sahibi olduğu için verginin nereye gittiğini yerelden de denetlemesi gerekir. Bunun için yalnızca merkeze göndereceği vekiller yeterli değildir. Bu durumda meşrutiyet merkeziyetçi bir sisteme dayanmış olmaktadır. Verginin harcanmasını denetleme hakkını “merkeze göndereceği mebuslara tevdi ile iktifa ederse.. millet bir yerine birkaç yüz müstebite esir olur. Eğer hakkını hiç kimseye vermez de bir taraftan mebusları vasıtasıyla idare-i merkeziyeye tevdi ettiği iktidarın suret-i istimalini teftiş, diğer taraftan mesalih-ı mahalliyeyi intihab eyleyeceği muteberanı vasıtasıyla –fahri olarak- rüyet ettirse o meşrutiyet adem-i merkeziyete müstenit olur” (Sabahaddin, 2007: 245). “Adem-i merkeziyete isnat eden meşrutiyette ise teftiş-i memleketin icrasından, nahiyelelerden başlayarak tedricen büyüye büyüye merkeze muntahi olur. Tabiidir ki nahiye, kaza ve vilayet meclisi, memurların en basit menfaatleri muktezası namuslu ve muktedir zevattan intihab eyler, memnuniyetleri halinde ibka, adem-i memnuniyetleri halinde tebdil ederler ve bunu bilen memurlar da ellerinden geldiği kadar ahaliyi hoşnut etmeye” çalışacaklardır (Sabahaddin, 2007: 141). Bu nedenle Sabahaddin Bey için genel meclisten ziyade yerel meclisler daha önemlidir. TŞAMC’nin programında “payitahtta meclis-i umumiye-i vilayet azası meyanından bilintihab gönderilen murahhaslardan mürekkep bir meclisi mebusan kürşad olunacaktır” (Sabahaddin, 2007: 144-145) şeklindeki madde Meclisi Mebusan’ın üyelerinin doğrudan halk tarafından değil vilayet meclisleri tarafından seçileceğine işaret etmektedir. Böylelikle merkez, vilayet meclislerinin denetiminde olacaktır (Reyhan, 2008: 72).

Görüleceği gibi Sabahaddin Bey merkezin faaliyetlerini yereldeki en küçük birimlere kadar dağıtırken, adem-i merkeziyet ile ihtiyaçların yerinden

karşılanması ve halkın memnuniyeti arasında bir bağ kurmaktadır. Bununla birlikte Sabahaddin Bey bu çıkarımı yaparken sınıfsal, yerel ve etnik çıkar ve taleplerinden arındırılmış insan tipi çizmektedir (Reyhan, 2008: 115). Kendisi merkezde yetişmiş bir aydın olan Sabahaddin Bey taşradan gelen diğer Jön Türk aydınlarına göre taşraya ve halka daha çok güvenmektedir. Merkeziyetçilerin ehliyetsiz olarak gördüğü taşranın yapacağı seçimlere de daha olumlu fikirler beslemektedir. Bununla birlikte realiteyi tahlil de başarılı olamadığı da ortadadır (Mardin, 2017d: 299-303). Aynı başarısızlık yabancı devletlere bakış açısında da göze çarpmaktadır. Bu konuya ileride değinilecektir.

Ahmed Rıza Bey ve İTC'nin Sabahaddin Bey'in programını tehlikeli bulmasındaki bir diğer önemli husus ise daha önce bahsettiğimiz gibi bu programın İngiltere'nin sömürgelerinde uyguladığı politikalarla uyumlu olduğu düşüncesinden kaynaklanıyor olabilir. Sabahaddin Bey İngiltere'nin sömürgelerindeki uygulamalarını övmekte ve buralarda tecrübe kazanmış İngilizlerden yararlanılması gerektiğinden bahsetmektedir (Sabahaddin, 2018: 253).¹¹⁵

Tüm bunlarla birlikte Sabahaddin Bey'i adem-i merkeziyeti savunduğu için bölücü programlara destek olmakla suçlayan İTC'lilerin hükümetçe çıkarttıkları Vilayetler Kanunu ve bu kanunun yerel yönetimlere bir takım adem-i merkeziyetçi yetkiler vermesi Tanin Gazetesi'nde övülmektedir (Sabahaddin, 2018: 180-181). Yine Sabahaddin Bey'in eleştirdiği gibi hali hazırda birçok dini cemaat ve gayrimüslim tebaanın çoğunlukta olduğu bölgeler, Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyetinden daha serbest bir biçimde idare olunmaktadır. Bu adem-i merkeziyetçi yapıdan mahrum olan ve istibdada iki kat fazla maruz kalan Türklerdir (Sabahaddin, 2007: 186).

Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyetçi fikirleri kendisinin iddia ettiğinin aksine federatif bir yönetim anlayışına yakındır. Bununla birlikte zamanın ruhuna ve Osmanlı'nın şartlarına uygun değildir. Zamanın ruhuna ve imparatorluğun hem siyasi kültürüne hem konjonktüre daha uygun bulunan Ahmed Rıza Bey'in merkeziyetçi fikirleri yönetici elitler tarafından sahiplenilmiştir. Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyet fikri dağılma sürecindeki Osmanlı devletini kurtarıcı değil parçalayıcı fikirler olarak algılanmıştır.

¹¹⁵ İngiltere'nin manevi yardımına talip olduğunu Türkiye'yi Mısır benzeri bir yapıya sokmayacak bir yardımı kastettiğini vurgulamaktadır (Sabahaddin, 2007: 465).

Diğer önemli bir husus ise Sabahaddin Bey Osmanlı'nın tüm problemlerinin çözümünü adem-i merkeziyetçi bir yapıda arıyor olmasıdır. Gelişmişlik düzeyinin son noktası olarak düşündüğü Anglo-Sakson toplumlarının kapitalizm ve endüstrileşme ile merkezileşmesini doğru tahlil edememiş, gelişmişlik düzeyi ile adem-i merkeziyet arasında doğrudan bir bağlantı kurmuştur.

Ahmed Rıza Bey'in ne ölçüde bir merkeziyetçilik taraftarı olduğuna ve idari yapının işleyişi hakkında detaylı görüşlerine bu araştırma kapsamında yapılan incelemelerde rastlanamamıştır. Dolayısıyla bu çalışma bağlamında Ahmed Rıza Bey'in merkeziyetçi bir anlayışa taraftar olmadığı değil bu konuda daha az yazdığı ve üzerinde durduğu konuların daha farklı olabileceği yönünde bir iddia ileri sürülmektedir. Ahmed Rıza Bey yazılarında daha çok eğitime, ülkenin bütünlüğünün sağlanmasına, dış müdahalelere ve Abdülhamid rejiminin yol açtığı sorunlara eğilmektedir. Adem-i merkeziyet ve merkeziyet tartışması üzerine yazılan eserler üzerinden daha çok Hüseyin Cahit ve Bahadaeddin Şakir ile Sabahaddin Bey arasında yaşanmış gibi görünmektedir.

3.3.2. Bireycilik/Toplumculuk

Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirlerindeki ayrımı teşkil eden bir başka husus bireye ve topluma dair görüşleridir. Her iki aydının fikirlerini dayandırdığı ekollerin birbirinden farklı birey ve toplum görüşleri bulunmaktadır.

Sabahaddin Bey'de birey vurgusu yazılarında önemli bir yere sahiptir. Daha önceki bölümlerde bahsedildiği gibi bu bireyciliğe çeşitli eleştiriler getirilmiş olmakla birlikte Sabahaddin Bey'in bireye atfettiği önem yadsınamaz bir gerçektir. Anglo-Sakson bireyciliğinden etkilenen Sabahaddin Bey'e göre toplumun refahı kendi ayakları üzerinde duran, üreten girişimci bireylerin yetişmesine bağlıdır. Sabahaddin Bey hak ve özgürlükler üzerinde temellenen bir birey anlayışa sahiptir. Bu bağlamda Sabahaddin Bey'e göre bağımsızlık ve iktidarın kanundan çok özel teşebbüse dayanması (Sabahaddin, 2018: 196) gerekmektedir. Bireylerin gerçek özgürlüğü şahsi teşebbüsün toplum içerisinde yaygınlaşması ile mümkün olacaktır.

Burada değinmemiz gereken husus, daha önceki bölümlerde tartışıldığı üzere, modern anlamda liberal bir bireycilikten ziyade muhafazakâr bireyciliğin hakim olmasıdır. Kendi ayakları üzerinde duran, kendi kendine yeten (Sabahaddin, 2018: 162), hayat mücadelesinde ayakta kalmış birey, aile ile

birlikte tahayyül edilmektedir. Sabahaddin Bey'e göre medeniyetin ölçüsü fert değil ailedir. Daha önce değinildiği gibi önerdiği eğitim ile birlikte kamucu toplumdaki kurtulurken "aile hayatını sağlam bir denge ve güzel bir ahenkle donatmak" mümkün olacaktır. Güçlü bireyler bu aileler içerisinde yetişecektir.

Bu muhafazakâr anlayışı toplumsal ilişkilerdeki otoriteye yaptığı vurguda da görmek mümkündür. Örneğin Sabahaddin Bey'e göre cemaat kendisini temsil eden bir otoriteye ihtiyaç duymaktadır. "Otoritenin etkisi olmaksızın fertler arasında düzen olmadığı gibi, hemen dağılmak tehlikesiyle karşılaşılır" (Sabahaddin, 2018: 238). Sabahaddin Bey toplum içerisindeki otoritelere değil devletin bireysel teşebbüs ruhunu öldürebilecek ve şahsi hayata ait alanlara müdahale edecek olan otoritesine karşıdır denilebilir.

Sabahaddin Bey'in bireyle ilgili düşüncesi atomize birey anlayışından çok protestan ahlakına sahip, aile hayatına önem veren klasik burjuva anlayışını andırmaktadır. Bireysel çaba, çalışma ile ahlak ve mutluluk arasında bağlantı kuran Sabahaddin Bey (2018: 166-168) kamucu toplumsal yapının getirisi, devlete bağlı geçim kaynağının ahlaksızlık doğurduğunu düşünmektedir.

Bireyin özgürlüğü problemine yönelik Jön Türklerin birçoğunun sahip olduğu fikir anayasanın ilanı ile çözüme kavuşturulacak kadar sathidir. Çözümün siyasal alanda bulunduğu düşüncesi hâkimdir. Sabahaddin Bey bu manada diğer Jön Türklerden ayrılmaktadır. Temelde yaşam tarzının ve toplum yapısının sorun yarattığını belirtmektedir. Kamucu anlayışa sahip toplumun merkezi devletle yönetilmesi hürriyetleri kısıtlamaktadır. Merkezi devletin bireyler ve çevre üzerinde tahakküm kurmasına karşı çıkmakta, Osmanlı'nın sorunlarının temelinde "hürriyetsizlik" yattığını belirtmektedir (Mardin, 2018: 100). Bu hürriyetin kanunlarla değil devletten bağımsız, kendi ayakları üzerinde duran bireyler ile sağlanacağını düşünmektedir.

Sabahaddin Bey'in Birinci Dünya Savaşı sonucunun değerlendirmesi de ferdiyetçi ve kamucu toplumlar üzerinden olmuştur. Ona göre Prusya, Habsburg İmparatorluğu ve Rusya kamucu toplumsal yapılarının sonucu olarak geri kalmış, ferdiyetçi toplumlara yenilmişlerdir. Ferdiyetçi yapıya sahip Batı Avrupa devletleri ve Amerika dünyada nüfuzunu her geçen gün daha fazla artırmaktadır (Sabahaddin, 2018: 201-202-203).

Sabahaddin Bey'in bireyci, ferdiyetçi fikirlerinin karşısında toplumcu, kamucu fikirlere ağırlık veren Ahmed Rıza Bey ve Comte'cu pozitivizm

görülmektedir. Comte ve Fransız pozitivizminde bireyden çok toplumun öncelikli olduğundan, topluma bakışın da bütünlükçü olduğundan bahsedilmiştir. Bu bakış açısı bireyin hak ve özgürlüklerinden ziyade görev ve sorumluluklarına vurgu yapmaktadır. Toplumda herkesin bir görev ve sorumluluğu bulunmaktadır. Bu görev ve sorumluluklar birbiri ile ilintilidir ve sosyal uyumu teşekkül ettirmektedir. Ahmed Rıza Bey'in risalelerinin başlıklarından da anlaşılacağı üzere (Vazife ve Mesuliyetler) Ahmed Rıza Bey pozitivist bir bakış açısıyla bir iş bölümü gerçekleştirerek ve vazife ve sorumlulukları taksim ederek Osmanlı toplumunu değerlendirmiştir. Ahmed Rıza Bey pozitivizmi Osmanlı toplumuna bire bir şekilde değil Osmanlı değerler sistemine uygun şekilde uyarlamaya çalışmaktadır. Bunu yaparken de toplum içerisinde yer alan birey ve gruplara görev ve sorumluluklarını hatırlatmaktadır. Yazmış olduğu üç risalede padişahların, askerlerin ve kadınların görev ve sorumluları bildirilmektedir.

Ahmed Rıza Bey'e göre "Cemiyette herkes mesleğine göre bir vazife ile muvazzaftır" (2011: 72). Eğitime yaptığı vurguyu da bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Ahmed Rıza Bey için eğitim insanın kendisini gerçekleştirmesine yarayan bir araçtan ziyade toplumsal görevlerini belleten bir araçtır (Mardin, 2017d: 186). Görüleceği üzere pozitivist anlamda toplumsal iş bölümü ve vazife vurgusu Ahmed Rıza Bey'de mevcuttur. Asker risalesinde vatanperver tanımını şu şekilde yapmaktadır: "Vatanperver vatana hayırlı olan, vatana iyilik etmeyi kendine bir vazife-i mukaddese tanıyan umumi bir maksat uğrunda hayata ehemmiyet vermeyen huzur ve rahatını menafi-i şahsiyesine feda eden demektir" (Ahmed Rıza, 2011: 89). Bu tanımda da görüleceği gibi vatana iyilik etmeyi kutsal bir vazife olarak tanımlayan kimse şahsi çıkarlarını, huzurunu ve hatta hayatını bu uğurda feda etmelidir.

Ahmed Rıza Bey'de de bireysel çalışma ve çabalama, tembelliğe karşı olma görüşü bulunmaktadır.¹¹⁶ "Ahali bir zaman her şeyi mukadderattan bekler ve say ediniz hükmünden gafil bulunurdu. Hakkı hükümetten beklemeye alıştı... İnsan kendi say ve himmetinden beklemeli, kendi adam olmaya çalışmalıdır... Emeğini alnının teriyle kazanan, menfaatini kimsenin zararında aramayan adam

¹¹⁶ Tembelliğe karşı olma durumu Sabahaddin Bey, Ahmed Rıza Bey ve diğer Jön Türklerde de mevcuttur. 19. Yüzyıldan sonra dağılmaya başlayan Osmanlı toplumsal yapısında ortaya çıkan "atalet"e, tembelliğe karşı Osmanlı aydınları sürekli vurgu yapmaktadır. Temelde modernizasyondan beklenen de toplumsal bütünlüğü sağlamanın yanı sıra ataleti ortadan kaldırmasıdır (Öğün, 2004:).

dünyada kimseden, hiçbir hükümetten korkmaz” (Ahmed Rıza, 1313a: 1). Sabahaddin Bey’in eleştirdiği Osmanlı halkının her şeyi devletten bekleyen anlayışına Ahmed Rıza Bey de karşıdır. Bu anlamda bireysel çabalamanın önemine vurgu yapmaktadır. Bununla birlikte aynı yazısında “vatanın saadetine ve umurun menfaatine çalışmak”tan bahsettiğini belirtmemiz gerekmektedir.

Ahmed Rıza vatanın anneye benzetilmesini yerinde bulmaktadır. Anneye hizmet etmekten nasıl bir karşılık beklenmeyecekse vatandan da beklenmez. “Valideye herkes borçludur. Valide kimseye borçlu değildir” (Ahmed Rıza, 2011: 90). Vatan kavramı geleneksel kültürde kutsallık atfedilen anneyle özdeşleştirilerek kutsanmaktadır. Çocukların (vatandaşlar) yapması gereken onları yetiştiren ebeveynlerine (devlet baba ve vatan anne) sahip çıkmasıdır. Ondan bir çıkar bekleyerek değil onu severek ve kutsayarak ona hizmet etmelidirler.

Ahmed Rıza Bey Abdülhamid’e ithafen yazdığı layihada (1312: 23) toplumu bir vücuda benzetmektedir. “Cemiyet kavanin-i tıbbiyyeye tabi bir vücudu mürekkeptir. Bu vücudun bir takım devri hastalıkları vardır. Teşhis-i maraz için hastayı söyletmeli ahalinin hâl ve mizacı dert ve ihtiyacı etibba-yı¹¹⁷ millete malum olmalıdır” demektedir. Bu metinden de anlaşılacağı üzere Ahmed Rıza Bey organizmacı toplum anlayışından etkilenmektedir. Bununla beraber “doktorlar” benzetmesi ise seçkin anlayışına örnek olarak gösterilebilir.

“Kadın” risalesinde “Ben kadınların erkekler gibi tahsil görmelerini ve birçok umurda erkekler kadar hür olmalarını arzu edenlerdenim” diyen Ahmed Rıza Bey için hürriyet; “kendi keyf ve hevasına bırakmak, ailesine, vatanına, insaniyete karşı her türlü kayıttan, vazifeden azade kılmak değildir. ...Hürriyet ilim ve hüner öğrenmek, malumatından vatanı müstefit kılmak ve alelhusus analık vazifesini gayet geniş ve yüksek bir zeminde bilâ-mânia îfa edebilmek hakkından ibarettir” (2011: 139) şeklindedir. Hürriyet isteyenler öncelikle bu hürriyeti hak edecek maddi ve manevi olgunluğa erişmelidir. Yine hürriyet talebi, vazifelerini yerine getirecek şuurlu insanların talebiyse bir ehemmiyete sahiptir. Kadın hürriyeti heva ve hevesi için değil, “analık vazifesini bi-hakkın îfa edebilmek için istemelidir”. Kadın “Büyüklüğü vatana zevci ve oğulları vasıtasıyla iyilik etmekte aramalıdır” (Ahmed Rıza, 2011: 143).

Kadının toplumsal vazifelerini anlattığı risalesini bitirirken “Adab-ı milliyeyi muhafazaya memur olan hükümet nisvanın açık saçık çıkmasına da

¹¹⁷ Doktorlar.

nezaret etmelidir” (Ahmed Rıza, 2011: 146) diyerek hükümete de görev yüklemektedir.¹¹⁸ Devleti hususi hayatın toplumsal hayatı etkileyen, kamusal alana yansıyan boyutlarını düzenleme ve denetlemeye davet etmektedir. Bu bağlamda Ahmed Rıza Bey Comte’un teorisinin otoriter tarafını benimsemekte, totaliter, bireyi tamamen eriten boyutunu çalışmalarında işlememektedir (Mardin, 2017d: 224).

Sabahaddin Bey’in birey anlayışının bugünkü liberal anlayıştaki birey olarak anlaşılamayacağı aşikâr olmakla birlikte Jön Türkler içerisinde ve Ahmed Rıza Bey karşısında oldukça liberal bir konumdadır. Bireyin çalışmasına, özel hayata, müteşebbisliğe yapılan vurgu oldukça fazladır. Bu da yine daha önce adem-i merkeziyetçilikle ilgili fikirlerinde belirtildiği gibi feodal kentin özerk bireyine tekabül etmektedir denilebilir.

İTC içerisinde ve Ahmed Rıza Bey’de de çalışan, dürüst, ahlaklı müteşebbis bireyler vurgusu bulunmakla birlikte onlar bunu devletin ve toplumun kurtulması için bir görev olarak algılamaktadırlar. Organizmacı toplum anlayışında olduğu gibi birey bütünün bir parçasıdır ve her bir parçanın işlevi, vazifesi bulunmaktadır. Bu vazife en temelinde topluma ve vatana hizmettir. Sabahaddin Bey’de ise bireyin özgürlüğü, ekonomik anlamdaki bağımsızlığı ve müteşebbis olarak kendi servetini oluşturma arzusu dolaylı olarak vatana hizmet etmektedir.

Sabahaddin Bey’in ekonomik ve toplumsal ilişkilerin yanı sıra “hürriyet” üzerine düşünceleri daha kapsamlı ve liberal geleneğe yakındır. Ahmed Rıza Bey’de ise hürriyet, vatana ve topluma hizmette engellenmeme şeklinde algılanmaktadır. Hürriyetin kendisinden çok getirdiği sorumluluğa vurgu yapılmaktadır. Ahmet Mithat Efendi’nin oğlu Kamil Yazgıç’ın “Yazılmamış Hatıralar” adlı gazete yazı dizisinde Ahmed Rıza Bey’in Yazgıç’a, Paris’te hürriyet adına beyhude çalıştığından bunun yerine Anadolu’da bir mektepte hocalık yapsa vatana daha çok faydası olacağından bahsettiğini yazmaktadır. “Fransızların dediği gibi ilimsiz hürriyet efradı millet arasında intizamsızlığa sebep olmaktan başka bir işe yaramıyormuş! Evvela ilim sonra hürriyet lazımmış!

¹¹⁸ Aynı cümlemin devamında “İslam’ın namus ve haysiyetini düşünen bir hükümet için halkın kıyafetine karışmaktan evvel yapacak şeyler çoktur” (Ahmed Rıza, 2011: 146) diyerek şerh düştüğünü de belirtmemiz gerekmektedir.

Maatteessüf bunu geç anladım...” (Yazgıç, 1944: 2) demektedir. Görüleceği üzere intizam ve eğitim vurgusu hürriyetten öncedir.

Sabahaddin Bey hükümetin hususi hayata müdahalesine karşı çıkarken Ahmed Rıza Bey genel kamu ahlakını etkileyecek konularda bazı kısıtlamalara sıcak bakmaktadır. Bu manada merkezi hükümetin yetki ve otoritesini genişletmektedir diyebiliriz.

Sabahaddin Bey’in bireyin gelişimine, kendi ayakları üzerinde durmasına ve şahsi teşebbüs ve hürriyetlere yapmış olduğu vurgu dolayısıyla ferdiyetçi anlayışı benimsediği ileri sürülebilir. Bununla birlikte Sabahaddin Bey’in girişimci bireyi tarihsel süreçler içerisinde ortaya çıkmaktan ziyade eğitim ile kurgulanmaktadır. Bireyselleşmeyi tarihsel bağlamından kopararak eğitim sorununa indirgemektedir. Bu bağlamda liberal birey görüşüyle uyumlu değildir (Reyhan, 2008: 129-130).

Ahmed Rıza Bey ise bireysel çabayı ve hürriyeti reddetmemekle birlikte bunları daha önemli olan bütünün yani toplumun menfaati için gerekli araçlar olarak kabul etmektedir. Ahmed Rıza Bey’de temel vurgu sorumluluklar ve görev üzerinedir. Sabahaddin Bey’deki şahsi menfaati reddetmemekle birlikte Ahmed Rıza Bey onu kamunun çıkarına feda edebilmektedir.

Sabahaddin Bey’de dikkat çeken önemli bir husus klasik Osmanlı siyasal ve idari kültüründeki merkez çevre ilişkilerinin dışında, merkezden bağımsız bir çevre yaratma arzusunda olduğu çıkarımı yapılabilir. Ayakları üzerinde duran bireylerden oluşan ve merkezden bağımsız hareket eden bir çevre kurgulamaya çalışmıştır denilebilir. Himaye eden ve edilen ikiliği ve devlet ile kurulan ilişkide merkeze sızmaya çalışmaktan ve himaye aramaktan çok, merkezi idarenin alanı dışında geçim kaynağına ve hayat alanına sahip bireyler ve aileler meydana getirmeye çabalamıştır. Adem-i merkeziyetçilik ve ferdiyetçilik yaklaşımları da buna bir delil olarak gösterilebilir.

3.3.3. Batı’ya ve Modernleşmeye Yaklaşımları

Her iki siyasi düşünürün de modernleşme taraftarı olması ve bunda da model olarak Batı’yı görmesi açıktır. Bununla birlikte modernleşmeye ve sosyal değişmeye bakışları, Osmanlı toplumunun bu hususta nasıl bir yol izlemesi gerektiği ve Batı’ya karşı tutumları farklılaşmaktadır.

Genel olarak Osmanlı seçkinleri, değişimin eğitim ile gerçekleşeceğini ve Batı medeniyetinin bu yöntemle yakalanabileceğini düşünmektedir. Bunun sebebi

Batı'nın üstünlüğünün “fikir üstünlüğü” ve Osmanlı toplumunun içinde bulunduğu durumun ise cehaletten kaynaklandığını düşünmeleridir. Modernleşme taraftarı birçok Osmanlı seçkini Batı'nın maddi ve manevi araçlarıyla İmparatorluğu donatmakla, demiryolları, yollar, okullar, kütüphaneler vd. yapmakla Batı medeniyeti seviyesine ulaşılacağını düşünmektedirler. Sabahaddin Bey'e göre bu çıkarımlar yanlıştır. Örneğin “Memleketimizde ziraat geridir, çünkü çiftçi cahil” demekle hiçbir şey izah edilmiş olmaz. Mesele ziraatı icra eden heyet-i sa'yin bunu ilerletmeğe müsait teşkilatı haiz bulunmamasından ibarettir” (Sabahaddin, 2007: 402). “Bütün felaketlerimizin sebebi bilgisizliktenmiş ve bu yüzden ıslahatta temel, halkımızı aydınlatmak” şeklindeki düşünce son derece yetersiz ve yüzeyseldir (Sabahaddin, 2018: 217).

Ona göre toplumların yapıları analiz edilmeden ıslahata başlanamayacaktır. Bu durumu en iyi analiz eden Science Sociale ekolü ve ortaya koymuş olduğu “ferdiyetçi ve kamucu yapılar” analizidir. Batılılaşmak amacıyla yapılacak reformlar, yönetimin gücü ile gerçekleştiğinden devleti yegâne aktör konumuna getirmekte, reformları yüzeysel kılmakta ve Batı medeniyetinin temelini oluşturan ferdiyetçi yapının ortaya çıkmasını engellemektedir (Sabahaddin, 2018: 222-223-225-229). Bu durum çözülmesi gereken problemi daha çok içerisinden çıkılamayacak bir hale getirmektedir.

Sabahaddin Bey'e göre Batı'nın yalnızca tekniğini almak yeterli değildir. Batı'nın tekniğini yaratan gücü almak gerekmektedir. Bu güç ferdiyetçi sosyal yapı ve adem-i merkeziyet yönetimidir. Batı'dan ihraç edilecek müesseseler ve kanunlar bu bağlamda gerçek çözümü sunamamaktadır. Milletlere yön veren şeyin siyaset olduğu düşüncesine kapılan kamucu toplumlar, sorunlarını siyaset ve kanunlarla çözüme kavuşturamadıkları için buhran içerisindeyler. Osmanlı'daki bazı aydınlar da Meşrutiyet idaresi için “eğer bu yönetim layıkıyla uygulanmış olsaydı, ülke kesinlikle kurtulurdu” düşüncesine sahip oldukları için reformlar bir yere varamamaktadır (Sabahaddin, 2018: 216-243-246). Sabahaddin Bey, Bu bağlamda da klasik Osmanlı aydınının izlediği yöntemden ayrılmaktadır. Ona göre toplumun gelişmesi için ferdiyetçi bir yapıya kavuşması bunun için de toplumdaki üretim ilişkilerinin ve geçim kaynağının değişmesi gerekmektedir. “İstiklal-i hakiki istihsal-i maddi ile kaimdir”. Türk aydınları devlet kapısından kazanç sağlamayı bırakıp, ticarete ve ziraata yönelindiklerinde bu gerçekleşebilecektir (Sabahaddin, 2007: 238).

Sabahaddin Bey'e göre ferdiyetçi yapıya ulaşmaya çalışmak Batılılaşmakla aynı anlama gelmemektedir. Bunun sebebi Batı'nın içinde de kamucu ve ferdiyetçi anlayışların hakim olmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi Sabahaddin Bey kendisine ve Osmanlı toplumuna örnek olarak ferdiyetçi yapıya sahip Anglo-Sakson modernleşmesini almıştır. Bununla birlikte birçok faktör birebir aynı yapıya sahip olmayı engellemektedir. Örnek aldığı ve ferdiyetçi yapıya en mükemmel şekilde sahip Kuzey Amerika ve İngiltere doğal ve sosyal çevrelerinin getirdiği bir takım farklılıklara sahiplerdir (Sabahaddin, 2018: 221).

Yapılacak reformlarla ilgili diğer bir husus ise reformların mahalli ihtiyaçlara uygun olarak yereldeki yönetimler tarafından gerçekleştirilmesi gerekliliğidir. Daha önce belirtildiği gibi Sabahaddin Bey her vilayetin farklı ihtiyaçlarının bulunduğundan ve bu ihtiyaçların çözümünün de farklı olacağından bahsetmektedir. Bu adem-i merkeziyetçi anlayıştan Sabahaddin Bey'in Osmanlı'da gerçekleşmesini istediği reformların yerel yönetimlere bırakılması yönünde bir düşünceye sahip olduğu yönünde çıkarım yapılabilir.

Tüm bunlarla birlikte Sabahaddin Bey eğitimin önemini reddetmemektedir. Ona göre fikri üstünlük sosyal üstünlüğün ve sosyal gelişmenin etken sebebi değildir. “Bu delaili zikretmeden maksadımız maarifin kıymetsizliğini iddia değil; yalnız tefevvuk-ı fikrinin tefevvuk-ı ictimaiyi temin edemediğini, tekamül-i ictimainin amil-i esasisi olmadığını göstermek!” (Sabahaddin, 2007: 391). Daha önce değinildiği gibi pratik, özel teşebbüs ruhunu güçlendiren bir eğitim sistemine dayanmaktadır. İngiliz tipi adem-i merkeziyetçi bir yapı kurmadan önce “self made man” yetiştirilmelidir (Sabahaddin, 2007: 466).

Başka önemli bir husus ise daha önce değindiğimiz fikirlerinde bazı muhafazakâr öğeler bulunduran Sabahaddin Bey'in Osmanlı toplumu için önerdiği değişimlerin diğer Jön Türklerin (özellikle İTC kadrolarının) evrimci fikirlerine göre devrimci bir nitelik taşıyor olmasıdır (Reyhan, 2008: 89). Sabahaddin Bey Osmanlı toplum ve idari yapısını kökten ve bulunduğunu iddia ettiği durumun tam aksine doğru değiştirme niyetindedir. Genelde Jön Türklerin 1876 Anayasası'nın ilanı ile üst yapısal ve ılımlı çözüm önerilerinin yerine Sabahaddin Bey bireysel yaşamdan, toplumsal yaşama, alt yapısal ilişkilerden idari yapıya kadar geniş bir alanda adem-i merkeziyet ve teşebbüsü şahsi fikirlerine dayanarak değişim önermektedir.

Jön Türkler Batı'nın ulaştığı medeniyet seviyesine ulaşmayı arzularken Batı'nın Osmanlı ile ilgili politikalarına daha şüpheli hatta tepkili yaklaşmakta ve Batılı devletlerin Osmanlı iç işlerine reform bahanesiyle müdahale etmesine karşı çıkmaktadırlar. Jön Türklerin anti sömürgeci ve batıya karşı batılılaşma anlayışına karşılık Sabahaddin Bey daha farklı bir düşünceye sahiptir. Sabahaddin Bey'e göre insanlığın saadetine artması, tabiatın insanları birbirine kardeş olarak yarattığını anlamasına ve buna uygun davranmasına bağlıdır. Tüm Osmanlı kavimlerinin altında yaşamış olduğu istibdadın kaldırılması için birleşmeleri amacıyla çaba harcamaktadır. Medeniyetin öncü milletlerinin bu çabaya ortak olmalarını istemek ise sadece vatanseverlik görevi değil aynı zamanda medeniyetin bir gereğidir. Medeniyet tek bir milletin malı değil insanlığın ortak birikimidir. Osmanlı da bu medeniyetin bir parçasıdır (Sabahaddin, 2007: 47-48). Sabahaddin Bey böylelikle Avrupalı devletleri Jön Türklerin gerçekleştirmek istedikleri devrime ortak etmenin, onları Jön Türklere hami kılmanın meşru zeminini hazırlamaktadır.

Ahmed Rıza Bey de Batı'nın gelişim aşamalarını kabul etmekle birlikte pozitivizminde vurgu yaptığı gibi Batı'yla aynı merhalelerden geçmeden, kendi kültürünü çok fazla değiştirmeden, medeniye olarak Batı ile aynı seviyeye gelinebileceğini düşünmektedir. Ahmed Rıza Bey'in düzen içerisinde ilerleme taraftarı olduğundan ve ihtilal gibi keskin dönüşümlerden kaçındığından daha önce bahsedilmiştir. Ahmed Rıza Bey tedrici bir ilerleme taraftarıdır. Pozitivizmin düzen içerisinde ilerleme mottosunu benimsemiştir. Bu düşüncesinin muhtemel bir sebebi sosyal Darwinizm olabileceği gibi diğer bir sebebi insanların değişim korkusudur. "İnsan muhafazakâr bir canlıdır". Yenilik korkusu ve yenilik düşmanlığı insanın bir savunma mekanizmasıdır. "Kalabalıklar, ani olarak ortaya çıkan yeniliklere hele fedakârlık ve maddi iştirak gerektiriyorsa karşı çıkmışlardır" (Ahmed Rıza, 2018: 56). İnsanları korkutmadan uzun bir zaman dilimine yayılacak ve yıkılan eski hayat tarzının yerine yenisini ikame ederek bir ilerleme gerçekleşebilecektir. Kalabalıklara ve insanlara karşı olan bu menfi tutumu pozitivizmin seçkin teorisiyle birleştğinde modernleşmeyi sağlayacak şeyi küçük seçkinler zümresine atfetmesi kaçınılmaz görünmektedir. Bununla birlikte eğitime yaptığı özel vurgunun sebebi de burada aranabilir.

Ahmed Rıza Bey kitlelerin tepkisini çekmeyecek şekilde, toplumların yapısına ve kültürüne uygun bir değişimden yanadır. Kitleler eğitimsizdir ve

değişimlere doğrudan tepki gösterebilmektedirler. Bu bağlamda Fransa’da pozitivistler tarafından kullanılan “ne Tanrı, ne kral!” sloganına karşı çıkmıştır. Fransa’da geçerli olabilecek bir sloganın farklı toplumların farklı değerlerine hitap etmeyeceğini düşünmektedir. Pozitivist propagandanın ölçülü ve temkinli olması gerektiğini belirtmektedir (Ahmed Rıza, 1910, Aktaran: Kabakcı, 2014: 48). Böylelikle Ahmed Rıza Bey daha önce değinildiği gibi pozitivist Osmanlı toplumuna uyarlamaya çalışmaktadır.

Ahmed Rıza Bey’e göre reformlar hemen gerçekleşmesi mümkün olmayan şeylerdir. Eğitim süreci gerektirmektedirler (Mardin, 2017d: 92). Modernleşmeyi sağlayacak ve kalkınmayı gerçekleştirecek şey, eğitimidir. Kitleler eğitimsiz olduklarında bütün Batılı kurumlar ülkede tesis edilmiş olsa dahi kalıcı olamayacaktır. Temelde toplumsal dönüşüm zaman içerisinde eğitimle gerçekleşebilecektir (Ahmed Rıza, 1313a: 1). “Mülk ve milleti bu muhataradan kurtarmak ve sanayi ve ziraatın” gerekliliğini halka anlatmak için “terbiyeden ve ulumu akliden başka vasıta ve çare olmadığına” kanaat getirmiştir (Ahmed Rıza, 1312: 4). Eğitimle birlikte yapılacak reformlar ise ancak tüm Osmanlı toplumunu ve toprağını bütüncül bir şekilde kapsamalıdır (Mechveret, 1895: 1).

Genellikle Osmanlı aydını içerisinde “Batıya rağmen batıcılık” anlayışı hâkimdir. Bu eklektik batıcılık anlayışında hem batılı olma hem de aynı zamanda ona cevap verme ikilemi ortaya çıkmaktadır. Bu ikilem aydınların ideolojisi ne olursa olsun hemen tümünde¹¹⁹ mevcuttur. Bir taraftan Batı’yı “demonolojik” bir üslupla eleştirerek Batı’nın “istenmeyen yüzü” ortaya konulmakta daha sonra geri kalmış fakat “iyi” insanına dönülebilmektedir (Öğün, 2004: 40-42). Ahmed Rıza Bey’in yazılarında da bu duruma rastlanmaktadır.

Ahmed Rıza Bey Paris’e gittiğinde Avrupa’yı yakından inceleme fırsatı bulmuştur. Ona göre Batı savunduğu insan hakları, eşitlik, vb. değerleri yalnızca kendisi için savunmaktadır. Diğer halklara karşı insanlık dışı ve sömürgeci bir tutum içerisinde. Batı’nın, özellikle Müslümanlara ve Türklere karşı ikircikli bir tavır içerisinde olduğundan, Doğu’ya yönelik siyasetlerinin geçmişteki haçlı zihniyetlerinin ön yargılarını taşıdığından bahsederek, Batılıların siyasi ahlakını ve sömürgeciliğini eleştirmiştir. Ona göre Avrupa’yı güdüleyen dini sebeplerin

¹¹⁹ Osmanlı seçkinleri arasında farklı görüşlere sahip batılılaşma taraftarları bulunmakla birlikte Abdullah Cevdet gibi radikal batıcı aydınların görüşleri karşılık Osmanlı seçkinleri arasında bulmamaktadır (Öğün, 2004: 40).

yerini artık maddi kazanç hırsı almıştır (Ahmed Rıza, 2015). Ahmed Rıza Bey yabancı müdahalesine karşı çıkarken “Derdimizin çaresini sebab-i felaketimiz olanlardan değil, yine kendi say ve gayretimizden beklemeliyiz” (1313c: 1) demektedir. Osmanlı toplumunun bütün sorunlarının Batı’nın suçu olmasa da yine onun yayılcı politikalarıyla bağlantılı olduğunu düşünmektedir (Ahmed Rıza, 2015).

Avrupa’yı ve sömürgeci politikalarını ve Avrupalıların Doğu toplumlarına karşı olan ön yargılı ve üstenci tavırlarını yakından görmüş, Batılı devletlerin yalnızca çıkarlarına uygun davranmalarından dolayı Osmanlı devletine müdahale edilmesine sonuna kadar karşı çıkmıştır. Ona göre “Çağdaş medeniyet maskesi altında Avrupa’da elân Ortaçağ insanları yaşamaktadır”. Avrupalı devletlerin Osmanlı’dan reform talepleri aslında ülkeyi çökertecek “imtiyazlardan” başka bir şey değildir. Herbert Spencer’ın Japonya’nın takip etmesi gereken politikanın Amerikalılardan ve Avrupalılardan uzak durması olduğunu ve Avrupa’nın sivil ve askeri etkilerine şiddetle karşı koyması gerektiği yönündeki fikrine katılmakla birlikte Osmanlı’nın coğrafi ve siyasi durumunun bu fikri tam manasıyla paylaşmaya engel olduğunu belirtmektedir (Ahmed Rıza, 2015: 20-39).

Bununla birlikte kendisi Batı düşmanı değildir. “Avrupa’nın vahşi siyaseti beni nasıl isyan ettiriyorsa aynı şekilde, entelektüel ileriliği, ilmi buluşları, birçok sahayı kaplayan teknik uygulamaları da hayranlığımı ve saygımı cezbetmektedir” (Ahmed Rıza, 2015: 30). Siyaset adamları ile fikir adamları arasında (Ahmed Rıza, 2015: 31) ayırım yapmaktadır. Batı medeniyetinin teknik boyutunun ileride olduğu açıktır. Bu teknik güç vahşi olarak tanımlanan insanlardaki manevi ve ahlaki değerlere sahip değildir. Teknik ilerleme ahlaki ilerleme ile birlikte olmuyorsa “ölümcül güç” haline gelmeye mahkûmdur (Ahmed Rıza, 2015: 27). Burada Comte pozitivizminin zaman içerisinde geçirmiş olduğu değişime rastlanmaktadır. Başta toplumun maddi unsurlarına yönelik vurgu zaman içerisinde manevi unsurlarını da içine almaktadır. Bu bağlamda inanç, ahlak, din gibi manevi unsurların oynadığı role daha fazla değer verilmektedir (Mardin, 2017d: 222).

Ahmed Rıza Bey’in Batı’ya karşı eleştirilerinde sömürgeci politikaları gayri ahlaki bulmasının yanı sıra Doğu toplumlarının Batı’nın yeniliklerine karşı ön yargılı bir tavır içerisine girmesinden doğan çekinceleri de önemli bir etkindir. Batılı siyasetçilere doğacak tepkinin Batılı düşünürlere yönelmesinden endişe

etmektedir (Ahmed Rıza, 2015: 26-36-37). Doğu toplumlarının Batılı siyasetçilerin sömürgeci politikalarına karşı geliştirecekleri tepki Batı medeniyetinin kökten reddi şekline dönüşebilecektir. Bu durumda Doğulu toplumların ilerlemesini engelleyebilecektir.

Mechveret'te yayınlanan İTC programında Ahmed Rıza Bey, Şark medeniyetini terk etmeden, Batının Osmanlı'yı ileri taşıyacak ve kendi kültürüne "uygun" kısımlarının alınmasından bahsetmektedir. Mardin'e göre (2017d: 204) Ahmed Rıza Bey'in İslam'a, Doğuya ve Osmanlılara vurgusunun bir sebebi Comte'un medeniyetleri değiştirmeden gelişme sürecine katma fikri olabilir. Bu bağlamda kendisinin Batı'dan aktarılabilecekler konusunda seçkin bir tavır bulunmaktadır. Batı'nın modern ve laik eğitim ile edinilen bilgileri İslam'da bulunan " vakar ve güzel ahlak" ile birleştirmekte (Kabakcı, 2014: 44) ve bir sentez yaratmaya çalışmaktadır.

Görüleceği gibi Sabahaddin Bey ve Ahmed Rıza Bey Batı'nın ulaştığı teknik ilerlemeye Osmanlı toplumunun ulaşması hususunda aynı fikirdedirler. Bununla birlikte izlenmesi gereken yöntem ve Batı'ya bakışları farklılık arz etmektedir. Sabahaddin Bey üretim ilişkilerinin, toplumsal ve kültürel yapının değişimi ile Batı medeniyetinin yakalanabileceğini düşünmektedir. Kendisi Batı'nın ferdiyetçi yapıya sahip olan toplumlarını kastetmektedir. İnsanlığın geldiği noktada, sosyal seleksiyon sonucu güçlü kalan toplumlar ferdiyetçi toplumlardır. Bu toplumlar dünyaya yön vermektedirler. Yapılması gereken toplumun sahip olduğu kamucu anlayışın değiştirilmesi, güçlü ve girişimci fertlerin bulunduğu bir toplum oluşturulmasıdır. Kamusal hayatın değişiminden önce özel hayatın değiştirilmesi gerekmektedir. Buradan yapılabilecek çıkarım o günün şartlarında toplumsal mühendisliğin ne kadar yaygınlaşmış olduğudur. Zira liberal görüşleri savunan Sabahaddin Bey de diğer Jön Türkler gibi, istedikleri toplum ve izledikleri yöntem farklı olsa da, ideal toplumu kurgulamakta ve Osmanlı toplumunun "fıtratına müdahale" etmektedir. Bu bağlamda toplum bilimi toplum mühendisliği şeklinde algılanmaktadır (Bora, 2018: 43-44-526). "...bütün kainatı idare eden kanunlardan yalnız insaniyeti hariç tutmak mümkünmüdür!" (Sabahaddin, 2007: 388) diye soran Sabahaddin Bey'in Ahmed Rıza Bey'deki "Kürre-i arzın üzerindeki dağlar, nehirler nasıl bir kanuna tabi' iseler hayatı o kürre'ye merbut olan insanlar da idare-i umurda her şeyde kavanin-i tıbbiye itaat ve inkiyad etmeğe mecburdurlar" şeklindeki düşünceye ne kadar yaklaştığı

görülmektedir. Bu bağlamda her ikisinde doğa kanunları ile toplumsal yasaları özdeş sayma durumu söz konusu olmaktadır.

Sabahaddin Bey'in Batı'yı algılayışı da Ahmed Rıza Bey'den farklılaşmaktadır. Yukarıda değinildiği gibi Ahmed Rıza Bey Batılı devletlerin sömürgeci politikalarını sürekli sorgulamakta, eleştirmekte ve müdahale fikrine tamamen karşı çıkmaktadır. Sabahaddin Bey'in bir zorunluluk olarak Büyük Devletlerden birinin muavenetine ihtiyaç duyulması fikrine tamamen karşı çıkmaktadır. Avrupa'nın çıkarıcı politikaları Doğuyu sömürmeye yöneliktir. Batılı Devletler Osmanlı'nın menfaatine olan reformların hiçbirisini desteklememektedir (Ahmed Rıza, 2015: 37-38). Sabahaddin Bey'e göre ise Osmanlı'nın ilerlemesi Batı'nın menfaatinedir (Bora, 2018: 84). Bu bağlamda Ahmed Rıza Bey'in aksine Batı'ya, özellikle Anglo-Sakson Batı'ya karşı olumlu düşünceler içerisindedir.

Sabahaddin Bey Batılı Devletlerin sömürgeci politikalarını görmezden gelmektedir. Reyhan'a göre (2008: 134) Osmanlı'nın siyasi merkeziyetçi ve otoriter yönetim anlayışına karşı mücadelesi Anglo-Sakson emperyalizmine karşı teslimiyetçi itaatkarlığa dönüşmektedir. “Bugün Avusturalya'daki Anglo-Saksonlar yine böyle yaşıyor ıstıfa-yı ictimai neticesi en çalışkan, en kabiliyetli müstemlikler manen ve maddeten yükseliyor ve yükselenler maiyetindekilere kazanma, yükselme yolunu bilfiil öğretiyorlar. Böyle bir hayat-ı zirai bittabi tezayüd-i servetle beraber ahlak-ı umumiyenin de tekamülünü temin eyliyor” (Sabahaddin, 2007: 344) şeklindeki yazıları bu anlayışına örnek olarak gösterilebilir. Sabahaddin Bey'in yabancı devletlerin, Osmanlı'yı sömürmek yerine ona ilerlemesinde yardım etmesini beklemesi Petrosyan'a göre (1974: 218) “saflık ve azıcık olsun politik tecrübeden nasip almamışlıktır”.

Diğer önemli husus ise Ahmed Rıza Bey'in eğitime öncelik vermesidir. Sabahaddin Bey eğitimin önemini reddetmemekle birlikte, eğitimle sorunların kökten çözümünün gerçekleşmeyeceğini düşünmektedir. Sabahaddin Bey Özel hayatın ve geçim kaynağının değiştirilmesi ile birlikte toplumsal yapının ferdiyetçi yapıya kavuşturulmasına vurgu yaparken, Ahmed Rıza Bey toplumun her şeyden önce eğitilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Toplumsal değişim rasyonel bir eğitim ile gerçekleşebilecektir. Mardin'e göre (2017d: 301) “Sabahaddin Bey'in trajedisi sosyoloji tekniklerini bir siyasi program olarak göstermek zorunda bırakılmış olmasıdır”.

3.3.4. Milliyetçilik Üzerine

Sabahaddin Bey'in Osmanlıcılık fikrini benimsediğine daha önce kısaca değinilmiştir. Ahmed Rıza Bey'in de Osmanlı milliyetçisi şeklinde tarif edilebileceğinden bahsedilmiştir. Bununla birlikte her iki aydının Osmanlılık üzerine düşünceleri ve bu düşüncelere bağlılıkları aynı derecede değildir. Sabahaddin Bey'in bir Osmanlı milliyetçisi tavrı mı sergilediği yoksa daha kozmopolit bir anlayışa mı sahip olduğu konusunu tartışmak, Ahmed Rıza Bey'in Osmanlılığı ile karşılaştırmak gerekmektedir.

Birinci Jön Türk Kongresi'ndeki temel ayrımlardan biri olarak Ahmed Rıza Bey'in ve İTC'nin milliyetçi kanadı, Sabahaddin Bey'in ise liberal, kozmopolit kanadı temsil ettiği şeklindeki ayrımın suniliği daha önceki bölümde kısaca tartışılmıştır. Bu bölümde ise her ikisinin Osmanlılığa ve milliyetçilik konusuna yaklaşımları tartışılacaktır.

Sabahaddin Bey “Osmanlı Devleti Osmanlılarındır” (Sabahaddin, 2007: 274) demektedir ve Adem-i merkeziyet fikrini savunurken de milli birliği Osmanlı Saltanatı gölgesinde sağlamaktan bahsetmektedir. Farklı etnik ve dini cemaatlerin Osmanlı hanedanının bayrağı altında birlikte çalışması gerektiğini vurgulamaktadır. Ayrılıkçı fikirlere kapılıp bağımsızlığını ilan eden milletlerin durumlarının iç açıcı olmadığından bahsetmektedir. Adem-i merkeziyet fikrinin tartışıldığı bölümde değinildiği gibi bu idari sistemin yerel memnuniyeti artıracığı ve böylelikle ayrılıkçı fikirlere mahal verilmeyeceğini düşünmektedir. Merkezi idarenin sınırlandırılması ve çeşitli milletlerin yönetime dahil edilmesi ile “Osmanlı üst kimliği” altında bir ittifak gerçekleştirilecektir (Reyhan, 2008: 67).

Bununla birlikte Sabahaddin Bey'in Ahmed Rıza Bey'deki gibi bir Osmanlı milliyetçisi olup olmadığı sorgulanmalıdır. Bunu yaparken de Sabahaddin Bey'in ilişki kurduğu gruplar, kapitülasyonlar ve dış müdahaleye yaklaşımı önemli karşılaştırma noktaları olarak kullanılabilir. Temelde Osmanlı veya Türk milliyetçisi olsun Jön Türkler son iki hususa, yani kapitülasyonlar ve dış müdahaleye karşı çıkmışlardır. İlişki kurduğu gruplarla ilgili karşılaştırmaya ise ileride değinilecektir.

Dış müdahaleden başlanacak olursa; Birinci Jön Türk Kongresi'nde çoğunluk durumunda olan Sabahaddin Bey ve azınlık temsilcilerine göre¹²⁰ Osmanlı'nın içinde bulunduğu şartlardan dolayı, nasıl ki Girit'te, Balkanlarda daha önce dış müdahale gerçekleşmişse, yine dış müdahale kaçınılmaz olacağından, devrimden önce bir Büyük Devlet ile anlaşılması ve yardım istenmesi zorunluluktur (Sabahaddin, 2007: 46). Dolayısıyla Sabahaddin Bey dış müdahalenin olumlu hatta zorunlu olduğu şeklinde bir düşünceye sahiptir.

Sabahaddin Bey “Biz memleketimizde ihtilal yapmak amacıyla toplanmış bulunuyoruz. Fakat içeride ihtilal çıkarmayı başardığımız takdirde bu hareketin iyi şekilde sonuçlanacağı kesin değildir. Kargaşalık sırasında herhangi yabancı bir hükümetin kendi çıkarı adına, işlerimize müdahale etmesi muhtemeldir. İşte biz bu muahedeyi önlemek için çıkarı çıkarımıza uygun bir hükümetle daha önceden anlaşmış olmalıyız” demektedir. İhtilalin doğurabileceği kaos halinde bütün Büyük Devletlerin müdahalesindense “hür ve demokrat” bir devletle önceden anlaşılması taraftarıdır (Kuran, 2000: 191). Hür ve demokrat devletin Sabahaddin Bey'in yazılarında örnek olarak gösterdiği İngiltere olması muhtemeldir.

Kapitülasyonlar ve azınlıklara bakışı ile ilgili Tribune de Geneve Gazetesi'ne verdiği mülakat incelenebilir.¹²¹ Sabahaddin Bey Osmanlı içerisindeki milletlerin yeni devletler teşekkül etmesinde bir beis görmediğinden ve hatta onlara sempati duyduğundan bahsetmektedir. Yunanlıların yurtsever duygularının hayranı olduğunu fakat yayılmacı bir anlayışa sahip olmalarının kabul edilemeyeceğini, örneğin İzmir'in Yunan tarafına verilmesinin kavgayı körükleyeceğini ifade etmiştir. Yine O'na göre hilafetin Araplara verilmesi gerekmektedir. Kapitülasyonlara gelince hukuksal reformlarla bu durumun üstesinden gelineceği gibi naif bir anlayışa sahiptir. Asıl can alıcı nokta ise kendisinin Sultan Reşat'a çektiği telgrafında “Türkiye'nin İttifak devletleri ile muzaffer olmasındansa, İtilaf devletleri ile birlikte yenilmesi yeğdir” ifadelerini kullanmasıdır (Sabahaddin, 2007: 464-465-466). Sabahaddin Bey'in bu mülakatındaki fikirlerinin Türk milliyetçisi ve hatta Osmanlı milliyetçisi herhangi bir Jön Türk'ün fikirleriyle uyuşmayacağı açıktır. Türk veya Osmanlı milliyetçisi

¹²⁰ Sabahaddin Bey ile azınlık grupları aynı sebeplerle adem-i merkeziyete veya dış müdahaleye taraf değillerdir (Mardin, 2017d: 207). Sabahaddin Bey Osmanlı'nın kurtuluşunu adem-i merkeziyetçilikte görürken azınlık grupları bağımsızlığa giden bir yol olarak düşünmektedirler.

¹²¹ Mülakatın Birinci Dünya Savaşı sonrasında olması da göz önünde bulundurulmalıdır.

Jön Türklerin Batılı devletlerin zaferine ve ülke içerisinde yaşayan cemaatlerin, etnik grupların bağımsızlığına bu derece olumlu bakması beklenemeyecektir.

Son olarak Sabahaddin Bey'in ve onun fikirlerini takip eden TŞAMC'nin örgütsel tabanının azınlıklar, cemaat kiliseleri, ihtilalci örgütler ve İngiltere gibi sömürgeci devletlerden oluştuğuna daha önce değinilmiştir. Ahmed Rıza Bey bir toplantı esnasında Sabahaddin Bey'e "Hani sizin Rum ve Ermeni dostlarınız vardı, onlar ne oldu?" diyerek Sabahaddin Bey'le Birinci Jön Türk Kongresindeki azınlıkların oluşturduğu çoğunluk grubuna (Kuran, 2000: 326) ve muhtemelen TŞAMC'nin örgütsel tabanına göndermede bulunmaktadır.¹²²

Ahmed Rıza Bey de yazılarında Osmanlıcılığı savunmuştur. Ahmed Rıza Bey'in Türklük vurgusu genellikle Osmanlı'nın gayrimüslim tebaasına Avrupalılar destek olurken Türkleri dışlamalarına yönelik eleştirilerde görülmektedir. Ona göre tüm Osmanlı tebaası istibdat rejiminden çekerken ve gayrimüslim tebaa Batılılar tarafından korunurken Türkler hiçbir destek görememiştir (Ahmed Rıza, 2015: 28).

Osmanlılık onun için bir ulus halinde tahayyül edilmektedir denilebilir. Müslümanların, en azından imparatorluğun son zamanlarına kadar, Osmanlılıkla bir problemi yoktur. Geriye milliyetçi hareketlere kapılmış gayrimüslim tebaa kalmaktadır. Bunun çözümü; Hristiyan tebaa "Osmanlılaştırılacaktır". Böylece "ne Fatihler ne de Köleler" olacak, özgür insanların kurduğu yeni bir millet ortaya çıkacaktır (Macdonald, 2013: 55). "Osmanlılaştırma" ifadesi Asker risalesinde de geçmektedir (Ahmed Rıza, 2011: 63). Bununla birlikte Osmanlılaştırma projesi Türkleri milleti hâkime saymaya bir delil olarak gösterilmesinden ziyade Fransız vatandaşlık tipine daha yakın görünmektedir. Osmanlılık siyasi birliği potasında eritilmiş farklı din, mezhep ve etnik grupların oluşturdukları bir birlikteliktir. Ahmed Rıza Bey aynı risalesinde farklı millet¹²³ ve cemaatlere sahip Osmanlı İmparatorluğu'nda ne dini ne milli bir birliktelik kurulamayacağı için, Avrupalı devletler de olduğu gibi (burada Almanya örnek verilmektedir) siyasi bir birlik (ittihad-ı siyasi) kurulması için çabalanmalıdır (Ahmed Rıza, 2011: 86). Bu

¹²² Ahmed Rıza Bey'e Kuran'ın eleştirisi hem daha önce Meşveret gazetesini birlikte çıkarmış olduğu grup hem de sonraki dönemlerde İTC'nin Ermeni komiteleri ve özellikle Yahudilerle birlikte çalışmasında bir muhalefeti söz konusu olmaması şeklindedir (Kuran, 2000: 327). Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde, Akşin'in dönemin Sabah gazetesinden aktardığına göre Ahmed Rıza Bey Rum Patrikhanesini ziyaret etmiş, ayrılırken de Rum Patrik Kaymakamını öperek "bu busenin onun aracılığıyla Rum milletine ithaf edilmiş olduğunu" belirtmiştir (1992: 33).

¹²³ Burada anılan milletin din temelli olması muhtemeldir.

bağlamda Tanzimat seçkinlerinin vatandaşlık üzerinden toplumu bütünleştirme çabaları Ahmed Rıza Bey’de de görülmektedir.

Ahmed Rıza Bey’in Comte’un düzen ve tek tip vatandaş yaratma çabalarından etkilendiği açıktır. Mardin’e göre (2017d: 200-209) aynı dönemdeki Avrupa’daki azınlıkları eritme teorilerine göre Ahmed Rıza Bey’in düşünceleri çok daha yumuşaktır. Comte’çu pozitivistin Ahmed Rıza Bey için milliyetçilik sorunu karşısında işlevsel tarafı, evrensel iddialara sahip olmasıdır. Böylelikle mahalli ve milli istekler önemsizleşebilecek ve ikincil plana atılabilecektir. Ahmed Rıza Bey pozitivistin evrensel iddiaları karşısında milliyet sorununu önemsiz görmüştür. Yine Mardin’e göre (2017d: 209) Lenin’in Marksizm’inde olduğu gibi Ahmed Rıza’nın pozitivistindeki evrensellik unsuru mahalli farklılaşmalara saygıyı gereksiz hale getirmektedir. Aralarındaki fark Comte’un hümanizminin itidale teşvik etmesi ve daha yumuşak davranmasıdır.

Özellikle Türk milliyetçiliğinin anti-sömürgeci bir tepkiyle birlikte doğduğu düşünüldüğünde Ahmed Rıza Bey’in milliyetçiliğinin genellikle Batıya karşı takındığı adem-i müdahaleci ve sömürge karşıtı tavrda görüldüğü düşünülebilir. Birinci Jön Türk Kongresi’nde Büyük Devletlerin müdahalesi hususunda da Ahmed Rıza Bey ve azınlıkta kalan grup dış müdahaleye şiddetle karşı çıkmışlardır. Büyük Devletlerin müdahalesinin İmparatorluğun lehine değil aleyhine gerçekleşeceği, böyle bir yardımın “haysiyet-i milliyeye” ağır geleceğini beyan etmişlerdir (Sabahaddin, 2007: 46). “Ecnebin mülkümüzde icra-i hükümet değil, işimize hariçten müdahale ve riyaset etmelerini bile namus ve haysiyeti milliyeye bir ar sayarız” (Ahmed Rıza, 1313d: 1) şeklindeki yazıları söz konusudur. Bu sömürgeci karşıtı tepki ve vurgu Sabahaddin Bey’de çok cılız bir şekilde görülmektedir.

Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey’in Osmanlılık ve Osmanlı vatandaşlığı üzerine olan fikirlerinde ciddi anlamda farklılıklar bulunmaktadır. Ahmed Rıza Bey bir Osmanlı milliyetçisi ve hanedanın çatısı altında birleşen Osmanlı vatandaş tipini destekleyen bir Jön Türk görünümü sergilemektedir. Ona göre farklı cemaat ve milletlerin içinde eridiği ortak bir Osmanlı ulusu ortaya çıkartılması gerekmektedir. Yine kendisi dış müdahalenin her türlüsüne karşıdır.

Sabahaddin Bey de Osmanlı hanedanının gölgesinde birleşecek Osmanlı üst kimliğine sahip insanlardan oluşan bir toplum resmi çizmektedir. Bununla birlikte yerel çıkar ve ihtiyaçlara yaptığı vurgudan da anlaşılacağı üzere daha

heterojen bir yapı tasarladığı düşünülebilir. Sabahaddin Bey'in tabanı ve federalist fikirleri de buna uygun düşmektedir.

Bunlara ek olarak iki siyasi figür de milliyetçi ve ayrılıkçı hareketleri iyi tahlil edememiş veya evrensel olduğunu düşündükleri kendi fikirlerinin bu problemi ortadan kaldıracağı şeklinde naif bir düşünceye kapılmışlardır. Sabahaddin Bey adem-i merkezîyetçi bir yapının tesisi ile yereldeki problemlerin çözümleneceğini, problemlerin temeli olan merkezîyetçi, kamucu anlayışın terkedilmesi ile ayrılıkçı akımların önüne geçileceğini düşünmektedir. Ahmed Rıza Bey ise eğitim ile bir fikri birlik ortaya konulacağını, pozitivist, rasyonel bir yönetim ve meşrutî, merkezîyete dayanan idari yapıyla bu ayrılıkçı fikirlerin ortadan kalkacağını düşünmektedir.

3.3.5 İktisadi Hayata Dair Görüşleri

Osmanlı iktisadi anlayışına daha önceki bölümlerde değinilmiştir. Burada kısaca özetlememiz gerekirse, Osmanlı klasik iktisadi sistemi, tüketici odaklıdır ve devletin mutlak otoritesine karşı bir güç unsuru olarak ortaya çıkabilecek servet sahibi sınıfları engellemek üzerine kurgulanmıştır. Alınan vergilerden, oluşturulan lonca sistemine kadar tüm iktisadi hayat servet birikimini engellemeye yöneliktir. Bununla birlikte servet, toplumsal itibarı veya dayanışmayı artırmaya ya da siyasal pozisyonu kuvvetlendirmeye yönelik biriktirilen, kendinde bir amaçtan ziyade kullanılan bir araçtır. Devlet servetin birikimini gerek kar kısıtlamaları gerekse “meşru olmayan servetler”i müsadere ile devlet hazinesine aktararak (Yetim ve Azman, 2019: 202) engellemektedir. Bu bağlamda Avrupa'daki gibi devlet dışında yatırım yapabilecek bir sermayedar sınıf ortaya çıkmamıştır.

Gerek daha önce bahsedildiği gibi kıtlık korkusundan olsun, gerek üretim ve iş bölümünü kontrol etmek amacıyla olsun (Keyder, 2019: 43) Osmanlı devleti ihracatı kısıtlamaya ve ithalatı artırmaya yönelik politikalar izlemiştir. 1800'lere gelindiğinde Osmanlı ekonomisi Avrupalı devletlerin nüfuz alanına girmiştir. İngiltere'yle yapılan 1838 Ticaret anlaşmasıyla ve bu anlaşmayı takip eden diğer Avrupalı devletlerle yapılan anlaşmalarla, tekeller kaldırılarak serbest ticaret anlayışına geçilmiş, bu durum Osmanlı devletini çevre ülke konumuna getirmiştir. İç piyasaya göre ucuza ithal edilen tüketim malları ve ihraç edildiği için iç piyasada fiyatları artan hammaddeler geleneksel Osmanlı zanaatkârlarını işsiz bırakmıştır (Keyder, 2019: 43-46). Dış borçlanmalar, Duyun-u Umumiye, yabancı

imtiyazlı yatırımcılar ve kapitülasyonlar Osmanlı'yı yarı sömürge durumuna düşürmüştür (Boratav, 2005: 21).

Osmanlı'nın üretim gücünün ve sanayisinin Avrupa'dan çok geri kalmış olduğunu gören Osmanlı aydınları ekonomiyi canlandıracak ve yatırım yapacak girişimci, sermayedar bir sınıfın ortaya çıkması gerektiğinin bilincindedirler. Burada birbirlerinden ayrıldıkları husus, nasıl bir burjuva sınıfı ve nasıl bir iktisadi politika izleneceği yönündedir. Osmanlı'da da Avrupa'da olduğu gibi iki akım bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ulusal kapitalizmi, ikinci grup ise beynelmilel, serbest ticaretçi, entegrasyoncu kapitalizmi savunmaktadır (Boratav, 2005: 24).

Osmanlı modernleşmesi Fransız İhtilali'nin liberal anlayışından etkilenmiştir. Siyasal liberalizmin yanı sıra iktisadi liberalizm de Jön Türkler arasında yaygınlık kazanmıştır. Özellikle devletin vergiler ve kısıtlamalarla ekonomiye doğrudan müdahalesi eleştirilmiştir. II. Meşrutiyetin ilk yıllarında hürriyet ve serbesti vurgusunun iktisadi alandaki karşılığı “serbesti-i mübadelet”, “serbesti-i ticaret” ve “teşebbüs-i şahsi” kavramlarının sık sık kullanılması olmuştur. Bununla birlikte bu liberal anlayış kısa ömürlü olmuş, art arda yaşanan savaşlar piyasa ekonomisini bozmuştur. Serbest piyasa ekonomisinde gayrimüslimler ve yabancı yatırımcılar zenginleşirken, loncalarını kaybeden Müslüman zanaatkârlar fakirleşmiştir. Bu durum Müslüman ve Türk nüfusta tepkilere neden olmuştur. Böylelikle kurtuluşun Alman devlet ve iktisadi modelinde olduğu görüşü her geçen gün daha fazla taraftar bulmuş, “milli iktisat” düşüncesi İTC tarafından kabul görmeye başlamıştır (Toprak, 1995: 2-4-10-12). Böylelikle “milli” bir sermayedar sınıfın ve iktisat politikasının oluşturulmasına başlanmıştır.

Osmanlı'da kapitalizmin gelişmesi için gereken sermayedar burjuva sınıfının oluşabilmesi için devlet tarafından himaye edilmesi ve emeğin sıkı bir şekilde denetlenmesi gerekliliğine inanılmıştır. Alman devlet kapitalizminden mülhem bu anlayış Osmanlı devlet geleneğine de uygun düşmektedir (Yetim ve Azman, 2019: 205). Böylelikle devlet gerekli olan burjuva sınıfının ortaya çıkmasını sağlarken¹²⁴, bunu kendi istediği kültürel kodlara uygun şekilde

¹²⁴ Osmanlı devletinde cılız da olsa bir burjuva sınıfı mevcuttur. Bu sınıfın temel özellikleri; sanayiye değil dış ticarete dayanmakta, bu yüzden “komprador” özelliği taşımakta ve çoğunlukla gayrimüslim tebaadan oluşmaktadır (Boratav, 2005: 23). Burada burjuva sınıfı yaratılmasından

yapabilecek, ortaya çıkabilecek sınıf çatışmasını engelleyebilecektir. Bu korporatist iktisat anlayışı 19. Yüzyılda Batı’da liberalizm ve sosyalizme karşı tepki ile ortaya çıkan solidarizm ile uyumludur. Fransa’da yaygınlaşan bu akım, sınıf çatışmalarının doğuracağı zararlara karşılık ekonomide devlet müdahalesini öngören, toplumsal uzlaşma ve dayanışmayı savunan bir yaklaşımdır (Yetim ve Azman, 2019: 206-211).

Örneğin Gökalp’e göre “Türkler hürriyet ve istiklali sevdikleri için iştirakçi (komünist) olamazlar. Fakat müsâvâtperver olduklarından dolayı, fertçi de olamazlar. Türk harsına en uygun olan sistem solidarizmdir, yani tesianüdçülüktür (dayanışmacılık). Ferdi mülkiyet, içtimai tesianüde (sosyal dayanışmaya) hadim bulunmak (hizmet etmek) şartıyla meşrudur”. “Artı değerler” toplum adına toplanarak yine toplum adına (örneğin fabrikalar, çiftlikler kurmak için) kullanılmalıdır (2019: 199). Yine Gökalp’e göre (2019: 200-201) Türkler’in bir iktisadi ideali bulunmaktadır. O da büyük sanayi kurabilmektir. Batı’nın en büyük inkılabı ekonomide gerçekleşmiştir. Yapılması gereken Amerika’da John Ray ve Almanya’da Friedrich List’in yaptığı gibi “milli iktisat” teorisi ortaya koyabilmektir. Sonuçta her ülkenin kendine has coğrafi ve tarihi şartları bulunmakta ve bu nedenle bir ülkede uygulanan politika bir başka ülkede bambaşka sonuçlar doğurabilmektedir. Bu nedenle milli iktisat politikası oluşturulmalı, sanayi kuvvetlendirilmelidir. Bu sanayinin kuvvetlenmesi ancak “himaye usullerinin tatbiki” ile gerçekleşebilecektir. Her birey bu politikanın çerçevesinde çalışmalı ve Maliye Bakanlığı da bu bireysel çalışmalarını düzenlemelidir.

Görüleceği gibi bu dayanışmacı program Osmanlı iktisadi hayatından izler taşımaktadır. Örneğin artı değer topluma adına el konulması, servet sahibi bir sınıfın devlete rağmen yükselmesinin engellenmesi ve toplum içerisinde sınıf çatışmasını engelleyecek ve toplumsal uyumu sağlayacak şekilde ekonomi dizayn edilmektedir. Buradaki problem Batı tarzında bir burjuva sınıfı arzulanırken bu sınıfın kendi çıkarından çok kamusal çıkara uygun hareket etmesi isteğidir diyebiliriz. Üretim hayatının çalışma ahlakına (say) indirgenmesi, Öğün’e göre (2004: 50) laikleşmemiş değerlendirmelerdir. Girişim özü itibarıyla piyasada doğan fırsatlara göre belirlenmektedir, ahlaki normlara göre değil.

kasıt, Müslüman-Türk unsurun oluşturduğu, sanayiye dayanacak olan bir sermayedar sınıfın ortaya çıkartılmasıdır.

Bu anlayışın karşısında ise tamamen devlet müdahalesini reddeden, Osmanlı devletinin ancak sermaye ile kurtulacağını düşünen Mehmet Cavid Bey ve “Ulum-i İktisadiye ve İctimaiye Mecmuası” ve Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i merkeziyet Cemiyeti ile Le Play ekolünün takipçisi Sabahaddin Bey bulunmaktadır. Osmanlı liberal aydınlarına göre kişisel çıkarlarının peşinde koşan insanlar sayesinde refah düzeyi yükselebilecek ve hürriyet tesis edilebilecektir (Toprak, 1995: 10-11). Liberal grup devletin ekonomiye müdahalesine karşı çıkmakta ve Sabahaddin Bey’in arzu ettiği gibi merkezi devletin gittikçe küçülmesinden yana bir tavır almaktadırlar. Bu bölümde Sabahaddin Bey’in fikirleri çalışmanın konusu olduğu için Cavid Bey’e değinilmeyecektir.

Sabahaddin Bey’e göre Osmanlı toplumunun temel problemi, Osmanlı’yı medeniyetin gerisinde bırakan ve istibdadı doğuran koşulları oluşturan ana faktör toplumun geçim kaynağıdır. Girişimciliği yok eden ve devlete sırtını dayamayı veya yönetimi ele geçirmeyi kendine hedef edinmiş bir toplumun sosyal seleksiyonda ayakta kalması mümkün değildir. Medeni ülkelerin seviyesine ulaşmak isteniyorsa toplumda yükselmek isteyenlerin yönetim gücünü ele geçirmek yerine, üretimde kazanılacak bağımsız mevkiler ile bunu sağlaması gerekmektedir. “Türkiye’nin sosyal geleceği memur adayı olan aydınların çoğalmasına değil üretim işlerini özel teşebbüsleriyle ilerletecek” insanların yetişmesine bağlıdır (Sabahaddin, 2018: 237). Burada görüleceği gibi merkeze sızmaya çalışan veya merkezden siyasi ve ekonomik imtiyazlar koparmaya çalışan bir çevre yerine, merkezden bağımsız bir çevre ve birey tasarlanmaktadır. Bu bağlamda Sabahaddin Bey genel Osmanlı siyasal anlayışının dışına çıkmaktadır.

Diğer önemli bir husus ise Sabahaddin Bey’in ne kendinden önceki ne de kendi dönemindeki seçkinlerin yapmadığı şekilde memuriyete direk hücumu olmuştur. Daha önce bahsedildiği gibi Osmanlı bürokrasisine diğer aydınlar da eleştiriler getirmiştir. Bununla birlikte bu seçkinler Osmanlı siyasal sistemindeki yöneten yönetilen ayırımından yararlanmaktadır. İTC üyeleri sivil ve askeri bürokratlardan ya da en azından Mülkiye, Tıbbiye veya Harbiye okullarından mezun olmuş kimselerdir. Sabahaddin Bey’e muarızlarının hücumlarının bir sebebi de budur diyebiliriz (Mardin, 2017d: 298-299).

Sabahaddin Bey’in zirai hayata vurgusundan daha önce bahsedilmiştir. Bu durum Science Sociale ekolünde de vurgulanmaktadır. Toprağa dayalı üretim en istikrarlı ekonomik ve toplumsal hayatı yaratmaktadır. Burada da görüleceği gibi

muhafazakâr bir eğilim söz konusudur. Ailelerin işlettiği çiftliklerin yaptıkları zirai üretim toplumsal kalkınmanın ve toplumsal statükonun bel kemiğini oluşturmaktadır.

Sabahaddin Bey'e göre Osmanlı bir tarım ülkesidir ve toplumun büyük bir kesimi köylüdür. Osmanlı'nın kalkınması da ancak zirai üretimde sağlanacak reformlarla mümkün olacaktır. Sabahaddin Bey'e göre köylüyü eğitmek yeterli bir reform değildir. Bunun için gerekli alt yapı oluşturulmalıdır. Öğretmen, vaiz veya memurlarla değil "tarımcı patronlar"la bu sağlanabilecektir (Sabahaddin, 2018: 236-237). "Hayat-ı hususiye ve umumiyeimizin mesaisini teşrik ederek, tedarikat-ı lazime ile mücehhez, müteşebbis bir sınıf-ı müsta'mirin yetiştirmek ve bu suretle yetişen gençlerin, bomboş arazimizde kendi hesaplarına birleşip, maiyetlerini kedd-i yeminleriyle kazanmağı öğrenmeleri ve köylüye öğretmeleri vesaitini izhar!" (Sabahaddin, 2007: 376).

Sabahaddin Bey Osmanlı'nın boş arazilerini değerlendirilerek, donanımlı, müteşebbis gençlerden oluşan bir sömürgeci (müsta'mirin, kolonizatör) sınıf oluşturarak iktisadi kalkınmanın sağlanabileceği görüşündedir. Bu konuda da İngiltere'nin yöntemini örnek aldığı göze çarpmaktadır. Kanada, Amerika ve çeşitli coğrafyalara göç ederek koloniler kuran girişimciler gibi Osmanlı gençleri de imparatorluğun atıl bölgelerine yerleşerek buraları mâmur edeceklerdir.

Sabahaddin Bey'in görüşlerinin karşısında duran pozitivist anlayış sanayileşmeye, iş bölümüne ve istihdama önem vermektedir. İş hayatı insanı uslandırır, disipline eder ve düzeni tesis eder. Düzen bozulduğunda insan irrasyonel bir dünya olan sokağa düşmektedir (Öğün, 2004: 164). Bu bağlamda değerlendirildiğinde Ahmed Rıza Bey de tarım ve sanayinin önemine ve daha da önemlisi "ekmeğini alınının teriyle kazanan ve menfaatini kimsenin zararında aramayan adam"a vurgu yapması pozitivist anlayışından kaynaklanmaktadır. O ekonomik anlamda bir liberal olmakla birlikte "liberalizmin elit sınıf lehine işlemesi" taraftarıdır (Güresin, 1998: 21). Bununla birlikte eğitimi ekonomiden öncelemiştir. Bunun sebebi tarımın ve ziraatın önemini kavrayamayan cahil bir kitle ile bu kalkınmanın gerçekleşmeyeceği yönündeki inancıdır. Bu inancına daha önce değinilmiştir. Ona göre yapılması gereken sanayi ve ziraatın önemini öncelikle kitlelere eğitimle vermektir. Bu bağlamda Ahmed Rıza Bey'e göre kalkınma, insanların düşüncelerinin "bilimselleştirilmesi"yle gerçekleşebilecektir. Yazılarında ekonomiden çok eğitime ağırlık vermiştir. Ahmed Rıza Bey ve daha

sonra onu takip eden aydınlar için kitlelerin “uyandırılması”, “mobilize” edilmesi ve kalkınmanın bilimsel metotlarla sağlanmasına yönelik kuramlar daha çok önem arz etmektedir (Mardin, 2018: 100-101).

Bununla birlikte Ahmed Rıza Bey’in sömürge karşıtı yazılarına sıkça rastlanmaktadır. “Ecnebi şirketleri giriştikleri işlerden –ki bunların hemen hepsinin memleketin sosyal ve iktisadi menfaatlerine zararlı oldukları ve onlardan yalnız bazı finans kaynaklarının faydalandıkları söylenebilir- padişaha ne gibi bir onur payı düşebileceğini anlamıyorum” (Çavdar, 1999: 59) diye yazmaktadır. Ahmed Rıza Bey Abdülhamid’i sömürgeci “kozmpolit kliğ’in” ve yabancı şirketlerin çıkarlarını korumakla itham etmektedir (Özden, 2017: 123).

Aynı konuları Türk Yurdu’nda milli iktisat taraftarları işlemektedir. Avrupa’nın özellikle Kırım harbinden itibaren ülkeyi soyduğundan, Türk iktisadiyatını imtiyazlı ecnebi şirketlerin elinden kurtarmak gerektiğinden bahsetmektedirler (Safa, 2019: 50). Bu bağlamda Ahmed Rıza Bey’in milli iktisatçı görüşle ortak paydaları olduğundan söz edilebilir.

Sabahaddin Bey’in ekonomik hayatla ilgili yazıları daha detaylı ve daha fazla olmakla birlikte ekonomi Ahmed Rıza Bey’in yazılarında çok daha arka plandadır. O eğitime daha çok öncelik vermiş ve eğitim sorununun halledilmemesi durumunda kalkınmanın gerçekleşmeyeceğini düşünmüştür. Bu çalışma bağlamında, kendisinin milli iktisadi bir hayata dair açık bir görüşüne ve yapılmış çalışmalarda doğrudan bir atfa rastlanmamıştır. Merkeziyetçi ve otoriter dünya görüşüne sahip pozitivizmi benimsemesi, anti-sömürgeci yazıları ve kimi yerde yapmış olduğu millilik vurgusu, vatan ve toplum için çalışılması gerektiği Ahmed Rıza Bey’i Sabahaddin Bey’in iktisadi görüşlerinin karşısında bulunan kadroya yakın göstermektedir. Bu bağlamda Gökalp’in bazı fikirlerinin benzerlerini Ahmed Rıza Bey’de görmek mümkün olabilir. Örneğin Comte’çu pozitivizm de sınıf çatışmasından çekinmekte ve toplumun ahengini bozacağı endişesini taşımaktadır (Akşin, 2017: 63). Bu bağlamda komünizme mesafeli¹²⁵ bir duruşun yanı sıra toplumsal düzeni bozacak bir burjuva sınıfının varlığına da sıcak bakmayacağı düşünülebilir. Özellikle bu sınıf yabancı şirketlerle iş birliği yapan komprador özellikler taşıyorsa. Bir diğer sebep ise pozitivizmin

¹²⁵ Komünizme mesafeli durmasının bir sebebi dini reddetmesi olabilir (Mardin, 2017d: 188). Ahmed Rıza Bey dini Osmanlı toplumu için önemli bir araç olarak değerlendirmektedir. Bununla birlikte sömürgeci faaliyetlerine rağmen Batı kapitalizmi ve burjuvanın Jön Türkleri etkilemiş olması da bir başka sebep olarak sayılabilir (Çavdar, 1999: 58).

liberalizme yönelttiği eleştiriler doğrultusunda ortaya çıkan ve düzen kavramıyla birleşen “kamuculuklar” ve “devletçilikler”dir (Öğün, 2004: 165). Bu bağlamda kendisi devletçi kadronun içerisine dâhil edilebilir.

Sabahaddin Bey daha detaylı işlemekle birlikte sanayileşmeden ziyade zirai faaliyeti, tıpkı Le Play’in ekolünde olduğu gibi daha çok vurgulamıştır. O da elbette kalkınma için eğitim ve terbiyenin değiştirilmesine, kendi ayakları üzerinde duran bireylerin yetiştiği bir terbiyeye ihtiyaç duyulmasına değinmektedir. Bununla birlikte servete, çalışmaya, özel teşebbüse daha çok vurgu yapmaktadır. Sabahaddin Bey’in servet algısının klasik Osmanlı ve Jön Türk servet algılayışından farklı olduğu ortadır. Daha önceki bölümlerde değinildiği gibi ona göre kişi öncelikle kendi menfaati peşinde koşmalıdır. Bunun sonucu olarak toplumsal kalkınma dolaylı olarak gelecektir. Ahmed Rıza Bey ve milli iktisat anlayışında ise kişi doğrudan toplumsal kalkınma için çalışmaktadır. Bunu bir ahlaki ödev olarak yerine getirmektedir.

Tüm bunlarla birlikte Ahmed Rıza Bey’in yazılarında ve çalışmalarındaki iktisadi hayata dair fikirler çok az görünmektedir. Sabahaddin Bey’in iktisadi hayata dair çalışmaları, yazıları Ahmed Rıza Bey’den oldukça fazla ve çok daha nettir. Bu bölümde Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey’in iktisadi görüşlerini karşılaştıracak çok fazla veri olmadığı ve her ikisinin ilgi alanlarının farklı olduğu düşünüldüğünde kesin bir sonuca varmak mümkün görünmemektedir. Bu karşılaştırmayı yapmaktaki amaç, kristalize edilmiş belli başlı ayrımların genel olarak metinler üzerinden temellendirilmesinin zayıf olabileceği ve yapılan ayrımların genellemelere dayanabileceği yönündedir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Batı toplumlarının kendi iç dinamiklerinin ve tarihsel süreç zarfında yaşadıkları dönüşüm ve devrimler sonucu ortaya çıkan modernitenin getirdiği yapısal değişikliklerin neticesinde Batılı toplumlar; diğer toplumlara nazaran maddi bir üstünlük sağlamıştır. Bu üstünlüğe ilk maruz kalan toplumlardan biri, uzun süredir Batı ile çeşitli şekillerde etkileşimde bulunan Osmanlı toplumudur. Batı'nın teknik üstünlüğü sonucu savaş meydanlarında ortaya çıkan yenilgiler Osmanlı devlet adamlarını neyin yanlış gittiğine dair düşünmeye sevk etmiştir. Geleneksel toplumlardaki döngüsel tarih anlayışı sebebiyle çözüm geçmişteki altın çağda aranmış; bu fayda vermeyince Batı'dan -özellikle askeri alanda- bazı tekniklerin ithal edilmesi yoluna gidilmiştir. Devletin Batı karşısında sürekli gerilemesinin yanı sıra Osmanlı toplumunun alt yapısal problemleri ve küresel ekonomi ile eklemlenmesi sonucu hem çevre hem de yarı sömürge bir devlet haline gelmesi bu süreci hızlandırmıştır. Batı'dan kurum ve tekniklerin ithali ile sorunların çözüme kavuşmaması, Batı'yı daha yakından tanımaya başlayan Osmanlı seçkinlerini Batılı fikir adamlarının kendi toplumlarının sorunlarının çözümü için sundukları "bilimsel reçeteleri" almaya sevk etmiştir. Akılcılığın ve bilimin üstünlüğünü kabul etmiş Osmanlı seçkinleri bu reçeteleri bazen doğrudan bazen kendi toplumlarına uyarlayarak almışlardır.

Osmanlı devletinin kurtuluşu için yollar arayan Jön Türkler devletin kurtuluşunu Batılı devletlerdeki anayasal ve meşruti bir rejimde görmüşlerdir. Dönemin muhalif genç kuşağı, bu rejimin tesisinde ve ülkenin kurtuluşunda en büyük engel olarak gördükleri II. Abdülhamid'in istibdat rejimine karşı mücadele etmişlerdir. Bu mücadele esnasında homojen yapıya sahip olmayan ve farklı fikirler öne süren Jön Türkler birleşmek amacıyla 1902 yılında Birinci Jön Türk Kongresi'ni tertiplemişlerdir. Fakat kongre sonunda Jön Türkler birleşmek bir yana iki ana kampa ayrılmışlardır. Bu gruplardan birincisi kongrede azınlık olan Ahmed Rıza Bey ve onunla aynı görüşü paylaşan Batılı bir devletin müdahalesine karşı çıkan adem-i müdahalecilerdir. Diğer grup ise İsmail Kemal Bey ve Sabahaddin Bey'in başını çektiği Batılı devletlerden yardım istenmesi gerekliliğini savunan müdahalecilerdir. Bu ayrışma temelde Batılı devletlerin müdahalesine destek veya karşıtlık şeklindeyken genel Türk siyasi tarihi

anlatısında taraflar merkezîyetçi, milliyetçi grup ve onun lideri Ahmed Rıza Bey ile liberal, adem-i merkezîyetçi, kozmopolit Sabahaddin Bey ve taraftarları şeklinde tasnif edilmektedir. Bu ayrışma sonucunda Jön Türk kadroları içerisinde çıkan İTC ve daha sonra yeni kurulacak olan Cumhuriyet'in kadroları Ahmed Rıza Bey ve onun ideologluğunu yaptığı kampın fikirlerini benimserken, İTC'ye muhalif Ahrar gibi partiler ve yine Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının politikalarına muhalif partiler Sabahaddin Bey'in çizgisini takip etmişlerdir.

Çalışma boyunca, yukarıda özetlenen tarihsel süreç ile ilgili değerlendirmeler yapılırken; "Neden Ahmed Rıza Bey'in pozitivist, otoriter, merkezîyetçi fikirleri Jön Türkler ve sonraki Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca benimsenirken Sabahaddin Bey'in fikirleri, yalnızca muhalefette kalmış ve rağbet görmemiştir?" sorusunun uyandırdığı merak neticesinde "Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in fikirleri nelerdir?" sorusuna cevap aranmış ve her iki siyasi figürün birbirilerinden ayrıştıkları noktalar incelenmiştir. Bu bağlamda; taranan kaynaklardaki tarihsel anlatının bir kısmının genellemelere dayandığı kanısı oluşmuştur. Örneğin merkezîyetçi, otoriter, pozitivist, milliyetçi Ahmed Rıza Bey tipolojisini oluşturan etkenlerin bir kısmı Ahmed Rıza Bey'in yazılarında mevcuttur. Bununla birlikte net olarak ifade etmediği kısımlar da bu tipolojiye dâhil edilmektedir. Bunun bir sebebi Ahmed Rıza Bey'in benimsediği pozitivist öğretiden kaynaklanırken, (örneğin pozitivist merkezîyetçi ve daha otoriter bir idari yönetimi ön görmektedir fakat Ahmed Rıza Bey'in yazılarında doğrudan bu hususa bir atıf bulunmamaktadır) diğer bir sebebi bir süre liderliğini yaptığı İTC'nin politikaları ile özdeşleştirilmesi olabilir. Fakat Ahmed Rıza Bey'in İTC ile olan ilişkisi inişli çıkışlı olduğu gibi İTC'nin Selanik grubuyla birleşmesi cemiyeti daha farklı politikalara yöneltmiştir. Bu birleşme sonrası daha çok neşriyat ile muhalefet eden bir cemiyetten neredeyse mistik ve paramiliter bir cemiyete dönüşmüştür. Elbette çalışmanın iddiası Ahmed Rıza Bey'in fikirleri ile İTC'nin politikalarının taban tabana zıt olduğu yönünde değildir. Bununla birlikte bazı genellemeler, aradaki farklılıkları gözden kaçırmaya neden olabilmektedir. Aynı durum Osmanlı aydınları arasında liberalizmin temsilcisi olarak anılan Sabahaddin Bey için de geçerlidir. Türk siyasal hayatında liberal olarak adlandırılan kadrolar ile Sabahaddin Bey arasında bağ kurulmaktadır. Bununla birlikte Sabahaddin Bey'in ne kadar liberal olduğu konusu tartışmalıdır.

Çalışmada Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in ayrıştıkları temel noktalar olarak genel anlatıdaki beş husus öne çıkarılmıştır.

Bunlardan ilki idari sistemin nasıl olması gerektiği yönündeki fikir ayrılığıdır. Milliyetçi, ayrılıkçı grupların faaliyetleri ve Batılı Büyük Devletlerin müdahaleleri sonucu dağılmakta olan Osmanlı İmparatorluğu'nun nasıl kurtulacağı konusunda fikirler ortaya atılırken idari yapının nasıl olması gerektiği konusunda da ayrım yaşanmıştır. Merkezîyetçi ve adem-i merkezîyetçi şeklinde ayrılan gruplardan merkezîyetçiler Osmanlı devletinin sıkı merkezîyetçi politikalar ile bir arada tutulabileceği ve verilecek her yerel imtiyazın yeni parçalanmalara yol açabileceği şeklinde düşünceye sahiptirler. Adem-i merkezîyetçi grup ise birbirinden farklı etnik unsura ve coğrafi koşullara sahip eyaletlerin tek bir merkezden belirlenecek politikalarla idare edilemeyeceği, işlerin bürokratik engellere takılacağı ve bu durumun kalkınmayı engelleyeceği şeklinde düşüncelere sahiptirler. Bunlara ek olarak adem-i merkezîyetçi grup Osmanlı'da bireysel özgürlüklerin merkezîyetçi yapı tarafından engellenmekte olduğu kanısındadır.

Ahmed Rıza Bey merkezîyetçi kanadın içerisinde ve lideri konumunda zikredilirken Şükrü Hanioglu'nun koleksiyonunda bulunan not defterindeki ifadeler dışında doğrudan merkezi bir yönetimi destekleyen ifadesine rastlanmamıştır. Merkezîyetçi grubun içerisinde zikreden ikincil kaynaklarda birincil kaynaklara atıf bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu, Ahmed Rıza'nın merkezîyetçi fikirlere sahip olmadığı gibi bir iddiayı beraberinde getirmemektedir. Çalışmada değinildiği gibi pozitivizm, üstadı Lafitte'nin fikirleri ve içerisinde bulunduğu İTC'nin eğilimi merkezîyetçidir ve kendisinin merkezîyetçiliği reddettiğine dair bir eseri de bulunmamaktadır. Fakat dönemin merkezîyetçilik üzerine tartışmalarını yürüten kişiler daha çok Bahaeddin Şakir ve Hüseyin Cahit gibi isimlerdir.

Sabahaddin Bey adem-i merkezîyetçi kanadın içerisinde yer almaktadır. Sabahaddin Bey'e göre ülkenin hangi rejimle yönetildiğinin çok önemi yoktur. Önemli olan toplumsal yapının ferdiyetçi ve idarenin adem-i merkezîyetçi olmasıdır. Bu iki koşul sağlanmadığında ister tek kişi tarafından isterse çok kişi tarafından yönetilsin ortaya istibdat çıkacaktır. İdari yapının merkezîyetçi olması bireysel teşebbüs ruhunu öldürecek, sırtını devlete, topluma, ailesine yaslayan insanlar yetiştirecek, bu durumda ne kalkınma gerçekleşebilecek ne de hürriyet

ortaya çıkabilecektir. Ona göre farklı etnik ve dini unsurların yaşadığı farklı coğrafyaların farklı ihtiyaçları bulunmaktadır. Merkezi hükümetin bu ihtiyaçları hızlıca anlaması ve bu ihtiyaçları karşılaması mümkün değildir. Yapılması gereken mahalli idarelere daha çok yetki verilmesi, yereldeki halkın yönetime daha çok dâhil edilmesidir. Yerel problemlerin yerel halkın isteği doğrultusunda çözümlenmesi ve halkın böylelikle yönetime dahil edilmesi Osmanlı'daki ayrılıkçı hareketleri de etkisiz hale getirecektir.

Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyetçi fikirleri daha net olmakla birlikte O'nun da çeşitli yazıları çelişkiler ihtiva etmektedir. Sabahaddin Bey adem-i merkeziyetçilikten kastının tevsi-i mezuniyet (yetki genişliği) olduğunu belirtmekte, siyasi değil idari adem-i merkeziyete taraftar olduğunu özellikle ilk yazılarında vurgulamaktadır. Bununla birlikte adem-i merkeziyet olarak çevirebiliriz dediği decentralization kelimesi tıpkı adem-i merkeziyet kavramı gibi tevsi-i mezuniyet, deconcentration kavramı ile aynı anlama gelmemektedir. Birincisinde kelime anlamı olarak merkezin yokluğundan bahsederken diğesinde merkezin yetkilendirdiği makamlara kendi yetkilerinin bir kısmını devretmesi söz konusudur. Sonraki yazılarında da federatif bir devlet tahayyülüne yakın olduğu görülmüştür. Yerel meclislere verdiği yetkiler ve oluşturulacak genel meclisin üyelerinin yerel meclislerce belirlenmesi ve bunların hükümeti denetlemesi daha otonom bir yapıyı ortaya çıkartmaktadır.

Parçalanmakta olan imparatorluğu kurtarmak isteyen Osmanlı seçkinlerinden bir kısmı, özellikle daha sonra iktidara gelen kadrolar, kurtuluşu merkeziyetçi idari anlayışta aramışlardır. Yine Ahmed Rıza, Bahaeddin Şakir, Hüseyin Cahit gibi isimler, verilen her imtiyaz daha sonra suistimal edildiği tarihsel süreç içerisinde tecrübe edilmiş olduğu için, adem-i merkeziyeti şiddetle reddetmişlerdir. Ahmed Rıza veya Bahaeddin Şakir gibi İTC'liler Sabahaddin Bey'in idari adem-i merkeziyet fikrinin siyasi adem-i merkeziyete dönüşeceği korkusuna sahiptirler. II. Mahmud devrinde başlayan devletin merkezileşme eğilimi ile devletle bağı bulunan Osmanlı seçkinlerinin eğilimi örtüşürken Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyetçi fikri bu kadroların düşünceleriyle uyuşmamaktadır.

Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey'in siyasi fikirlerindeki bir diğer ayrım birey ve topluma dair görüşlerinde mevcuttur. Ahmed Rıza Bey bireyi tamamen reddeden totaliter fikirlere sahip olmamakla birlikte pozitivizmin de dile

getirdiği gibi bireyi liberal anlamda kendi başına bir değer olarak değil, topluma, bütüne yaptığı hizmet açısından değerlendirmektedir. Bu bağlamda bütün parçadan önce gelmektedir. Eserlerinde sürekli vazife ve mesuliyet vurgusu, vatana hizmet etmek ve bu uğurda yeri geldiğinde canından vazgeçmek teması bu fikirden kaynaklanmaktadır. Ahmed Rıza Bey “hürriyetlerin babası” olarak anılmasına rağmen onun hürriyetten anladığı yine liberal anlamda bir özgürlük değildir. Onun için hürriyet kişinin vatanı için serbestçe hizmet edebilmesidir. Gerekirse genel toplumsal ahlakı korumak için dahi devletin özel alana müdahalesine karşı çıkmaması yine liberal anlamda bir hürriyete taraftar olmadığını göstermektedir.

Sabahaddin Bey ise Ahmed Rıza Bey’e göre daha liberal bir tutum içerisindedir. Özel teşebbüse, özel hayata, özel mülkiyete vurgusu O’nun Osmanlı’daki liberal kanada dâhil edilmesini sağlamıştır. Bununla birlikte Sabahaddin Bey’in bireyi liberal anlamdaki bir birey değildir. Çalışmalarındaki vurgu kendi ayaklarının üzerinde duran bireylerse de Sabahaddin Bey bireyi aile ile birlikte değerlendirir. Ona göre medeniyetin ölçüsü ailedir. Anglo-Sakson toplumlardaki özel teşebbüsü teşvik eden aile yapısını örnek göstermektedir. Liberal birey anlayışı ile çelişmekte olan diğer bir husus girişimci bireyin tarihsel süreç içerisinde değil eğitim yoluyla ortaya çıkartılabileceği düşüncesidir ki bu da bir tür toplumsal mühendislik anlayışını yansıtmaktadır. Bu bağlamda Sabahaddin Bey’in yazılarında başka bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Sabahaddin Bey Osmanlı toplumunun geri kalma sebebinin cehalet olduğu ve sorunun eğitimle çözüleceğine dair klasik Osmanlı seçkini tavrını reddetmektedir. O’na göre sorunların çözümü ferdiyetçi bir toplumun ortaya çıkmasıdır. Bu da eğitimle değil alt yapısal dönüşümlerle, geçim kaynaklarının değiştirilmesi ile mümkün olabilecektir. Aynı Sabahaddin Bey başka yazılarında self-made men yetiştirecek bir eğitim sistemi kurgulamaktadır. Bu ise alt yapısal değil daha iradi bir değişimi ifade etmektedir. Sabahaddin Bey’in etkilendiği Science Sociale ekolünün Fransız Katolik muhafazakârlarını bünyesinde barındırdığı düşünüldüğünde fikirlerindeki birey algısı daha iyi anlaşılacaktır.

Ahmed Rıza Bey’in vatan, vazife ve mesuliyet vurgusu, toplumun veya devletin bireye önceliğini savunan Osmanlı seçkinleri ve Osmanlı siyasal kültürü ile uyumludur. Bu kavramlar özellikle İTC’nin Selanik grubu ile birleşmesinden sonra ortaya çıkan paramiliter yapının “dava kültürü”nü ve fedai anlayışını destekler

niteliktedir. Bununla birlikte Ahmed Rıza Bey eserlerinde şiddete karşıdır. Bu noktada İTC'nin bazı politikalarıyla çatışmaktadır. Sabahaddin Bey'in her ne kadar muhafazakâr anlayışa yakın olsa da birey savunusu bu kadroların dayanışmacı ve toplumcu fikirlerine zıttır.

Osmanlı devletinin nasıl kurtulacağına dair verilen cevaplarda şüphesiz rol model olarak Batı toplumları ve onların yaşamış olduğu değişim, modernite alınmaktadır. Bununla birlikte Batı toplumlarının modernleşmesi nasıl tek tip değilse ortaya atılan reçeteler de farklılık arz etmektedir. Ahmed Rıza Bey'e göre değişim zaman içerisinde ve kitlelerin tepkisini çekmeden düzen içerisinde gerçekleşmelidir. Kitleler değişim korkusuna sahip olduklarından yenilikleri kabullenmekte zorlanacaklardır. Ahmed Rıza Pozitivizmin temel düsturu olan düzen içerisinde ilerlemeyi benimsemiştir. Bu anlamda evrimci bir değişimden yanadır. Pozitivist öğretiyi Osmanlı için kurtuluş reçetesi olarak algılamakla birlikte onu Osmanlı toplumunun yapısına uyumlu hale getirmeye çalışarak sunmuştur. Bunda kitlelere olan menfi bakış açısının etkisiyle birlikte pozitivizmin toplumların kendi dinamikleri ile birlikte istenilen medeniyet seviyesine ulaşabilecekleri düşüncesi de etkile olmuştur denilebilir.

Evrimci değişim anlayışına sahip Ahmed Rıza Bey'in yazılarında temel vurgu eğitim üzerine olmuştur. Osmanlı toplumunun kurtuluşu eğitimdedir. Doğayı yöneten kanunlar gibi toplumsal kanunlar da bulunmaktadır. Yapılması gereken bu kanunları öğrenmek ve ona göre toplumu dönüştürmek gerekmektedir. Bu dönüşümü sağlayacak olan şey eğitimidir. Fikir bütünlüğünü sağlayacak rasyonel bir eğitim ile toplumsal kalkınma gerçekleşebilecektir. Eğitimsiz insanlara verilecek hürriyet, ilan edilecek anayasa veya açılacak meclis bir anlam ifade etmeyecek ve kalıcı olamayacaktır. Yapılması gereken hürriyet, vatanseverlik, anayasa gibi kavramların eğitimle insanların akıllarına ve gönüllerine iyice yerleştirilmesidir.

Sabahaddin Bey'in fikirleri Ahmed Rıza Bey ve diğer Jön Türklere göre daha devrimci bir niteliktedir. Osmanlı toplumunun yapısının ve idari anlayışının tamamen değiştirilmesi ve kamucu yapıdan ferdiyetçi yapıya geçilmesi gerektiğini belirtmektedir. Sabahaddin Bey'e göre de Batılı toplumların hepsi aynı değişimi geçirmemiştir. Anglo-Sakson toplumlar modernleşme sürecinde ferdiyetçi toplumlar olarak ortaya çıkmış, Fransa ve Prusya gibi diğer Batılı toplumlar ise Kamucu toplumlar olarak teşekkül etmişlerdir. Sabahaddin Bey'e göre tarihsel

süreç ve sosyal seçim göstermiştir ki, ferdiyetçi toplumlar kamucu toplumları elemektedir. Bu durumda Osmanlı toplumunun değişimi ferdiyetçi bir anlayış ile gerçekleşirse medeni toplumlar arasında yer alabilecektir. Sosyal Darwinizmin etkileri Sabahaddin Bey'in fikirlerinde de görülmektedir. Sabahaddin Bey'in fikirlerini pozitivistimin doğa kanunları gibi toplumsal kanunların olduğu yönündeki anlayışı da etkilemiştir. Sabahaddin Bey'de zamanının pozitivist anlayışından etkilenmiştir. Ona göre doğa kanunlarının ve sosyal seçilimin getirdiği ferdiyetçi toplumsal yapıdır.

Bununla birlikte her iki ismin Modernleşmeye olduğu kadar Batı toplumlarına bakış açıları da birbirinden farklıdır. Ahmed Rıza Bey'in pozitivistimin de etkisiyle anti-sömürgeci bir tutumu mevcuttur. Osmanlı toplumunun tüm sorunları Batılı devletlerin politikalarından kaynaklanmamakla birlikte onların bu sorunları artırdığına dair kanaati mevcuttur. Ahmed Rıza Bey'e göre Batılı Büyük Devletlerin sömürgeci faaliyetleri, saldırgan tutumları Batı dışı toplumların gelişmelerine manidir. Batılı siyasetçilerin yayılmacı ve sömürgeci politikalarının yanı sıra Doğu toplumlarına karşı ön yargılı oluşları Doğulu toplumların Batı'dan gelecek her türlü yeniliğe karşı bir tavır içerisine girmesine neden olabilecektir. Bununla birlikte Ahmed Rıza Bey Batı'ya tamamen karşı değildir. Düşünürlerine ve yakalamış olduğu teknik üstünlüğe hayrandır. Bununla birlikte maddi ilerleme manevi ilerlemeyle birlikte gerçekleşmediği için gayri ahlaki politikalar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda Ahmed Rıza Bey Batılı devletlerin sömürgeci ve oryantalist anlayış ve politikalarını eleştirmekte ve şiddetle karşı çıkmaktadır. Bu bağlamda yalnızca kendi çıkarlarını gözetken Batılı devletlerin her ne sebeple olursa olsun Osmanlı devletinin iç işlerine karışmasını kabul etmemektedir.

Sabahaddin Bey'in Batı'ya özellikle Anglo-Sakson toplumlara karşı daha olumlu yaklaşımı söz konusudur. Bu devletlerin sömürgeci ve yayılmacı politikalarına değinmediği gibi kolonileştirme gibi bazı yayılmacı tutumlarını övmektedir. Yine Jön Türklerin gerçekleştirmek istediği devrimde Batılı bir devletin yardımına ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir. Sabahaddin Bey'in bu tavrı onun Büyük Devletlerin, özellikle İngiltere'nin sömürgelerinde uyguladığı politikaları Osmanlı'ya ithal etmekle suçlanmasına neden olmuştur. Devleti kurtarma misyonuna sahip Osmanlı seçkinleri Sabahaddin Bey'in Batılı devletlerle kurulmasını istediği ilişkiyi de şüpheli bulmuşlardır.

Birinci Jön Türk Kongresi'ndeki taraflar kategorize edilirken Ahmed Rıza Bey ve İTC'li milliyetçi kanat ile Sabahaddin Bey ve destekçileri kozmopolit, liberal kanat olarak resmedilmektedir. Bununla birlikte Sabahaddin Bey de Ahmed Rıza Bey de Osmanlı'nın dağılmasına neden olan milliyetçilik hareketlerine karşı Osmanlılık fikrini savunmuşlardır. Buradaki ayrım noktası her ikisi siyasi figürün Osmanlılık anlayışının ve Osmanlı kimliğine olan bağlılıklarının farklı olmasıdır. Sabahaddin Bey'in Osmanlılık anlayışı Osmanlı hanedanlığının yönetimi altında adem-i merkeziyetçi bir yapı içerisinde Osmanlı'nın farklı unsurlarının birlikte yönetime katılarak yaşamasıdır. Ona göre adem-i merkeziyetçi bir yapı ile tesis edilecek yerel yönetimler mahalli ihtiyaçları karşılayacak, Osmanlı vatandaşlarını yönetime dahil edecek ve sorunları çözüme kavuşturacaktır. Dolayısıyla Sabahaddin Bey'in daha esnek bir Osmanlı kimliği resmetmekte olduğu iddia edilebilir.

Ahmed Rıza Bey'in Osmanlılık anlayışında daha otoriter bir ton sezilmektedir. Ahmed Rıza Bey'in yazılarında Batılı devletlerin Türklere gayrimüslim unsurlara yaptıklarından farklı muamelede bulundukları yönünde çeşitli eleştiriler mevcuttur. Bununla birlikte yazılarında Osmanlılık fikri daha çok vurgulanmaktadır. Ona göre Türkçülük eğer siyasal bir proje olarak düşünülmektesyse kabul edilmesi mümkün değildir. Osmanlı'da etnik ve dini grupların çeşitliliği millet veya din üzerinden birlikteliği sağlamayı mümkün kılmamaktadır. Bunun yerine Almanya'da olduğu gibi bir siyasal birlik olarak Osmanlılık fikri öne çıkmaktadır. Farklı unsurlar bir potada eritilerek bir Osmanlı vatandaşı ortaya çıkartılabilecektir. Müslüman unsurların Osmanlılıkla bir derdi bulunmadığı için gayrimüslim unsurlar "Osmanlılaştırılacaktır". Osmanlılaştırma kavramı totaliter eğilimleri ifade etmekle birlikte pozitivizmin hümanist öğretisi onu daha ılımlaştırmaktadır.

Her iki siyasi aktörün Osmanlılık kavramı farklı olmakla birlikte ortak noktaları milliyetçilik akımını iyi tahlil edememeleridir. Her ikisi de kendilerince "evrensel" ve "bilimsel" reçeteleri sayesinde ayrılmak isteyen Osmanlı unsurlarının problemlerine çözüm ürettiklerini düşünmekte ve milliyetçi istekleri ikincil plana atmaktadırlar. Bununla birlikte Ahmed Rıza Bey'in Osmanlılaştırma düşüncesi toplumsal mühendislik fikrine yakın olan pozitivist Osmanlı seçkinleri için cazip gelmiştir denilebilir. Osmanlı ulusu yaratma fikri daha sonraları Türk ulusu yaratma fikrine bir zemin hazırlamış ve yine Ahmed Rıza Bey'in Osmanlı

vatanseverliği veya milliyetçiliği denilebilecek tutumu takipçileri tarafından Türk milliyetçiliğine aktarılmış olabilir.

Türk siyasal hayatındaki ayrımın bir diğer veçhesi iktisadi hayata dairdir. Kamplaşmanın her iki tarafı da modernleşmenin ve ekonomik kalkınmanın gerçekteşmesi için burjuvanın öneminin farkındadır. Bununla birlikte Osmanlı toplumunda Batılı muadilleri gibi bir burjuva sınıfının yokluğu bir burjuva sınıfı kurgulamayı gerekli kılmaktadır. Bu sebeple taraflardan biri kamucu anlayışla devlet eliyle bir burjuva sınıfı yaratmayı savunurken diğeri daha liberal bir anlayışla girişimcilerin önünü açacak serbest piyasa içerisinde yaratmayı savunmaktadır.

Sabahaddin Bey'e göre devlete sırtını yaslayan memur zihniyetine sahip insanlar yerine bir an önce girişimci zihniyete sahip insanlar yetiştirilmelidir. Bu zihniyete sahip insanların çıkacağı yer ise zirai alandır. İktisadi kalkınmanın ziraat toplumu olan Osmanlı'da toprağı mağmur edecek sömürgeci bir sınıfın oluşturulması ile gerçekteşeceğine inanmaktadır. Bu sınıf tıpkı Kanada ve Avustralya'da olduğu gibi boş kalan toprakları işleyecek ve köylüye de nasıl ziraat yapması gerektiğini öğretecektir.

Ahmed Rıza Bey'in ekonomiye dair görüşleri Sabahaddin Bey kadar net değildir. Yabancı yatırımcıları ve kapitalizmi eleştirmekle birlikte nasıl bir ekonomik sistem tasavvur ettiğini bildirmemiştir. Osmanlı'yı sömürmeye çalışan yabancı şirketlerle iş birliği etmekte olduğu için II. Abdülhamid'i eleştirmektedir. Bu eleştirileri milli iktisat görüşüne sahip kanatla uyumlu görünmektedir. Bununla birlikte Sabahaddin Bey'deki gibi detaylı iktisadi hayat üzerine çalışmasına rastlanmamıştır.

Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey parçalanmakta olan Osmanlı devletinin kurtuluğu için diğer Jön Türkler gibi birbirinden farklı kurtuluş reçeteleri sunmuşlardır. Bu reçetelerinde kimi zaman dönemin şartlarına kimi zaman da Osmanlı toplumunun yapısına uyumlu hale gelebilmesi için bazı değişiklikler gerçekteşirmişlerdir. Tarihi olayların ardı arkasına geldiği ve zamanın hızlı aktığı bir dönemde fikirsel dünyaları reel politiği bazen yakalayabilmiş bazen ise çatışmıştır. Her ikisi de kendi fikirlerini evrensel ve bilimsel doğrular olarak görmüş ve devletin kurtuluşunu bu fikirlerin uygulanmasında aramışlardır.

Ahmed Rıza Bey ve Sabahaddin Bey genel tarihsel anlatının ve siyasal kampaşmanın liderleri ve ideologları olarak tasvir edilmektedirler. Bununla birlikte her genellemenin doğurduğu bazı problemler ortaya çıkmaktadır. Ahmed Rıza Bey'in Türk milliyetçileriyle aynı kategoride yer alması, Sabahaddin Bey'in katıksız bir liberal olarak lanse edilmesi gibi. Genel siyasi ve fikri bölünmenin 1902 yılındaki Jön Türk kongresinde ortaya çıktığı şeklindeki tarihsel kurgunun yanında bu iki siyasi aktörün de bu türden bir arka planın genellemesine dâhil edildiği düşünülebilir. Net olarak fikir beyan etmedikleri konularda dahi bulundukları sosyal çevrenin ve kabul ettikleri fikir akımlarının genellemelerine dâhil edilmişlerdir. Bununla birlikte her ikisinin hem içinde bulundukları sosyal çevre hem de edindikleri fikir akımlarıyla çeliştikleri, çatıştıkları noktalar olduğu gözden kaçırılabilir.

Ahmed Rıza Bey zamanın ruhunu yakalamakta Sabahaddin Bey'den daha başarılı olmuştur. Vatan, vazife, mesuliyet gibi vurguları kendilerini vatansever olarak gören Jön Türk kadroları tarafından daha cazip bulunmuştur. Osmanlı siyasal kültürüyle ve tarihsel konjonktürle uyumlu fikirlere sahip Ahmed Rıza Bey reel politığe daha yakın bir tavır içerisindedir. Yazılarında özellikle Türkçe Meşveret ve Şurayı Ümmet'teki yazılarında günlük politikalara, II. Abdülhamid rejimine yönelik eleştiriler ve Osmanlı vatandaşlarını birleşmeye davet etmesi sık rastlanan konular arasındadır. Benimsediği pozitivizmi detaylı bir şekilde tartışıp halka aktarmaya çalışmamıştır. Pozitivizmin getirisi toplumcu fikirleri Osmanlı siyasal kültürü ile uyumludur. Yine Ahmed Rıza Bey'in evrimci bir değişim taraftarı olması köklü değişimlere taraftar olmayan Osmanlı seçkinleri tarafından kendilerine daha yakın bulunmuştur.

Sabahaddin Bey'in fikirleri ise zamanının ruhunu yakalayamamıştır. Parçalanmakta olan imparatorluğun bu sürecini hızlandıracağı düşüncesi bir yana Sabahaddin Bey modernite ile birlikte hızlanan ulusal ve merkezîyetçi devlet yapılarının aksine fikirler beyan etmektedir. Örnek olarak dile getirdiği Anglo-Sakson devletlerin bile sanayileşme ile birlikte daha fazla merkezîleşmeye başladığını görememiştir. Bununla birlikte coğrafi ve tarihi koşulları da göz ardı etmektedir. Kalkınma ile adem-i merkezîyetçi idare arasında bir bağ kurmuş olması da gerçeklikle örtüşmemektedir. Ayrıca belirttiği adem-i merkezîyetçi yapının geniş Osmanlı coğrafyasında eşit bir kalkınma sunamayacağı da ortadadır.

Sabahaddin Bey'in fikirleri dışında birlikte hareket ettiği sosyal tabana da şüpheyile yaklaşmıştır. Sabahaddin Bey dönemin ayrılıkçı farklı etnik ve dini gruplarıyla diğer Jön Türklere göre daha yakın ilişkiler kurmuştur. Bu durum farklı kaynaklarda, belki biraz abartılarak, eleştirilmiştir. Ayrılıkçı grupların otonomi istekleri ve Sabahaddin Bey'in adem-i merkeziyet taraftarlığı arasında bağ kurulmuştur.

Toplumsal değişime bakış açısı diğer Jön Türklerden neredeyse tamamen farklı olan Sabahaddin Bey, *kamucu* olarak tanımladığı Osmanlı toplumunu ve onun geçim kaynağı olan memuriyeti hedef almıştır. Sabahaddin Bey'in özel girişimciliği yüceltirken devlet memurluğunu eleştirmesi de neredeyse tamamının devletle ilişkisi bulunan Osmanlı seçkinlerinin hoşuna gitmeyeceği açıktır. Devletin imkânları ile devletin içerisinde neşet eden ve varlık sebebi devletin kendisi olan Osmanlı seçkinleri için; Sabahaddin Bey'in devletin sınırlarını daraltan fikirleri kabul görmemiştir. Bununla birlikte tarihsel koşullara göre pratik ve pragmatik bir şekilde hareket eden Osmanlı seçkinlerini tarihsel koşulların da Sabahaddin Bey'in fikirlerini benimsemesini zorlaştırdığı düşünülebilir. Örneğin İTC'nin iktidarının ilk dönemlerindeki liberal politikaları dönemin koşullarında başarısız olduktan sonra İTC daha çok devlet müdahalesini savunan bir konuma kaymıştır.

Bu çalışma Sabahaddin ve Ahmed Rıza Beylerin fikirlerinin karşılaştırmasını bu başlık altında ve bu çapta, detaylı olarak yapan ilk Türkçe tez çalışmasıdır. Bu alanda yürütülmesi muhtemel yeni çalışmalar için araştırmacılarda ilgili döneme ve dinamiklere yönelik merak uyandırmayı ve birincil kaynaklar taranarak genel kategori ve tipolojilerdeki eksikliklerin ortaya çıkartılmasını teşvik etmeyi hedeflemektedir. Tezin temel araştırma sorusuna yanıt ararken saptanan bulgular, çalışma boyunca karşılaşılan sorunlar ve çelişkiler konuyla ilgili ilerleyen çalışmalar için ipuçları sunmaktadır. Bu bağlamda çalışma, “Neden Ahmed Rıza Bey'in pozitivist, otoriter, merkeziyetçi fikirleri Jön Türkler ve sonraki Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca benimsenirken Sabahaddin Bey'in fikirleri, yalnızca muhalefette kalmış ve rağbet görmemiştir?” sorusunun ve benzer soruların cevaplarını arayacak çalışmalara da bir alt yapı sunabilecektir.

KAYNAKLAR

(Bu tez çalışmasında APA 6 atıf sistemi kullanılmıştır.)

- Abadan, N. (1970). Siyasal Gelişme Teorileri ve Modeller. *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 4(25), 19-33.
- Adadağ, Ö. (2008). Jön Türklerde Devrim Algısı “Barışçıl Devrim”. *Toplumsal Tarih*, 180, 48-53.
- Adas, M. (1990). *Machines As the Measure of Men: Science, Technology, and Ideologies of Western Dominance*. London: Cornell University Press.
- Agoston, G. (2003). Avrupa’da Osmanlı Savaşları. J. Black (Ed.) *Top, Tüfek ve Süngü Yeni Çağda Savaş Sanatı 1453-1815* (Çev. Alogan, Y.) içinde (s.128-153). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Ahmad, F. (2002). *Modern Türkiye’nin Oluşumu* (Çev. Alogan, Y.). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ahmed Rıza (1 Temmuz 1896). “Atrocités Contre Les Chrétiens”. *Meşveret Supplément Français*, 4
- Ahmed Rıza (10 Şaban 1313c). İcmal-i Ahval. *Meşveret*, 1.
- Ahmed Rıza (13 Cemâziyelâhir 1313a). Mukaddime. *Meşveret*, 1.
- Ahmed Rıza (1312). *Vatanın Haline ve Maarif-i Umumiyenin Islahına Dair Sultan Abdülhamid Han Sani Hazretlerine Takdim Kılınan Altı Lâyihadan Birinci Lâyiha*. Londra.
- Ahmed Rıza (18 Şevval 1313d). Mısır. *Meşveret*, 1
- Ahmed Rıza (1988). *Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey’in Anıları*. İstanbul: Arba Yayınları.
- Ahmed Rıza (2011). *Eğitimci Bir Jön Türk Lider Ahmet Rıza Bey ve Vazife ve Mesuliyet Eserleri Padişah ve Şehzadeler, Kadın, Asker*. M. Gündüz ve M. Budak (Haz.). Ankara: Divan Kitap.
- Ahmed Rıza (2015). *Batının Politik Ahlaksızlığı* (Çev. Göze, E.). İstanbul: Boğaziçi Yayınları.
- Ahmed Rıza (21 Şaban 1315). İhtilal. *Meşveret*, 2.
- Ahmed Rıza (26 Ocak 1950). İlk Meclisi Mebusan Reisi Ahmet Rıza Bey’in Hatıraları. *Cumuriyet*, 2.
- Ahmed Rıza (26 Zilhicce 1313b). Girit. *Meşveret*, 1.
- Akçura, Y. (2015). *Üç Tarz-ı Siyaset*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Akpolat, Y. (2008). Başka Bir Modernleşme Ya Da Türkiye’de Modernleşmenin Sosyolojisi Üzerine Bir Tartışma. *Muhafazakâr Düşünce*, 5(18), 109-124
- Aksan, V. (2016). Savaş ve Barış. S. Faroqhi (Ed.), *Türkiye Tarihi Geç Osmanlı İmparatorluğu 1603-1839 Cilt 3* (Çev. Aytuna, F.) içinde (s.109-152). İstanbul: Kitap Yayınevi.
- Akşin, S. (1992). *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele Mutlakiyete Dönüş 1918-1919*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Akşin, S. (2015). *31 Mart Olayı*. İstanbul: İmge Kitapevi.
- Akşin, S. (2017). *Jön Türkler ve İttihat ve Terakki Cemiyeti*. Ankara: İmge Kitapevi.

- Akşın, S. (2019). İkinci Meşrutiyetin Tarihimizdeki Yeri. Sina Akşın, Sarp Balcı, Barış Ünlü (Ed.), *100. Yılında Jön Türk Devrimi* içinde (s.11-16) İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Alkan, M. Ö. (2019). II. Abdülhamid Döneminde Eğitim ve İdeoloji. M. Bulut, N. Salık, M. Enes Kala, M. Nar (Ed.), *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Siyaset İktisat Dış Politika Kültür Eğitim* içinde (s. 309-367). İstanbul: İZÜ Yayınları.
- Alkan, N. (2010). Osmanlı Modernleşmesi ve Klasik Yeniçeri İsyanlarının Modern Siyasi Darbelere Dönüşmesi. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 51, 51-67.
- Anderson, B. (2015). *Hayali Cemaatler Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması* (Çev. Savaşır, İ.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Argın, Ş. (2009). Türk Aydınının Devlet Aşkı ve Aşkın Devlet Anlayışı. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler IX. Cilt* içinde (s. 84-111). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcıoğlu, D. (1976). *Türkiye’nin Düzeni (Dün-Bugün-Yarın)*. I. Cilt. İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Aydın, S. (2017). İki İttihat-Terakki: İki Ayrı Zihniyet, İki Ayrı Siyaset. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. I. Cilt içinde (s.117- 128). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Belge, M. (1995). Osmanlı’da ve Rusya’da Aydınlar. S. Şen (Haz.), *Türk Aydını ve Kimlik Sorunu* içinde (s.123-132). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Belge, M. (2007). Batılılaşma: Türkiye ve Rusya. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce III. Cilt Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s.43-55). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Belge, M. (2012). *Militarist Modernleşme Almanya, Japonya ve Türkiye*. İstanbul : İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (2019). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bora, T. (2018). *Cereyanlar Türkiye’de Siyasal İdeolojiler*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boratav, K. (2005). *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Calinescu, M. (2017). *Modernliğin Beş Yüzü Modernizm, Avangard, Dekadans, Kitsch, Postmodernizm* (Çev. Gürses, S.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Callinicos, A. (2015). *Toplum Kuramı Tarihsel Bir Bakış* (Çev. Tezgiden, Y.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Comte, A. (1964). Pozitif Felsefe Dersleri. (Çev. Meriç, Ü.). *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2(19), 213-258.
- Comte, A. (2009). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. (Çev. Martineau, H.). Vol. 2. NewYork: Cambridge University Press.
- Coşkun, İ. (1989). Modernleşme Kuramı Üzerine. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 1(3),289-304.
- Çavdar, T. (1999). *Türkiye’nin Demokrasi Tarihi 1839-1950*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Çelik, H. B.(2018). Üç Jön Türk: Ahmet Rıza, Mizancı Murat ve Prens Sabahattin. *The Journal of International Scientific Researches*, 3 (3), 214-225.
- Çetin, A. ve Yıldız, R. (1976). *Sultan İkinci Abdülhamid Han: Devlet ve Memleket Görüşlerim*. İstanbul: Çığır Yayınları.

- Çetinsaya, G. (2016). II. Abdülhamid'in İç Politikası: Bir Dönemlendirme Denemesi. *Osmanlı Araştırmaları/The Journal of Ottoman Studies*, 47, 353-409.
- Çetinsaya, G. (2017). Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I. Cilt* içinde (s.54-71). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2019). Abdülhamid Rejiminin Kilit Taşı: Merkezîyetçilik. M. Bulut, N. Salık, M. Enes Kala, M. Nar (Ed.), *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Siyaset İktisat Dış Politika Kültür Eğitim* içinde (s.15-32). İstanbul: İZÜ Yayınları.
- Çiğdem, A. (2007). Türk Batılılaşması'nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkallığı Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce III. Cilt Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s.69-74). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2017). *Aydınlanma Düşüncesi*. İstanbul: Dedalus Kitap.
- Çiğdem, A. (2019). *Bir İmkan Olarak Modernite Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çilliler, Y. (2016). Türk Siyasal Hayatında Devlet ve Hikmet-i Hükümet Geleneği. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 34(13), 416-430.
- Demirhan, A. (2004). *Modernlik*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Demolins, E. (2016). 19. Yüzyılda Karşılaştırmalı Eğitim Denemesi: Anglo-Saksonların Üstünlüğünün Sebepleri Nelerdir? (Çev. Fuad, A. ve Naci, A.). Ankara: Pegem Akademi.
- Deringil, S. (2019). Osmanlı İmparatorluğu'nda "Geleneğin İcadı", "Muhayyel Cemaat" ("Tasarlanmış Topluluk") ve Pan-İslâmizm. Kerem Ünüvar (Ed.), *Simgeden Millete II. Abdülhamid'den Mustafa Kemal'e Devlet ve Millet* içinde (s.19-52). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Durukan, K. (2017). Prens Sabahaddin ve İlm-i İçtima Türk Liberalizminin Kökenleri. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I. Cilt* içinde (s.143-155). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ebüzzıya, Z. (1989). Ahmed Rıza. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi II. Cilt* içinde (s.124-127). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- Ege, N. N. (1977). *Prens Sabahaddin Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Emecen, F. (1994). Osmanlı Siyasi Tarihi. E. İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi Cilt: I* içinde (s.5-135) İstanbul: Yıldız Matbaacılık.
- Emiroğlu, Ç. Ö. ve Emiroğlu, K. (2017). *Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti Paris Merkezi Yazışmaları Kopya Defterleri (1906-1908)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Engelhardt, E. (2010). *Türkiye'de Çadaşlaşma Hareketleri Tanzimat* (Çev. Uğurlu, Ö ve Uğurlu, N.). Ö. A. Uğurlu (Ed.) İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Erişçi, L. (1941). Türkiye'de Sosyolojinin Tarihçesi ve Bibliyografyası. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2(1), 159-169.
- Erkan, Ü. (2019). Pozitivist ve Liberal Sosyoloji Görüşleri: Ahmet Rıza ve Sabahattin Bey'in Görüşlerinin Karşılaştırmalı Analizi. *Uluslararası Yönetim ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 6 (11), 75-84.
- Ersöz, N. (2017). Samuel Butler'ın The Way Of All Flesh Adlı Romanında Viktorya Dönemi Toplum Eleştirisi. B. Arvası, Ü. Kaya, G. Kışmır (Ed.), *Batı Kültür ve Edebiyatlarında Yüzyıl Dönümü* içinde (s.325-334). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

- Esenbel, S. (2012). *Japon Modernleşmesi ve Osmanlı Japonya'nın Türk Dünyası ve İslam Politikaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Fındıkoğlu, Z. F. (1962). *Auguste Comte ve Ahmet Rıza*. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Findley, C. V. (2014). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Bürokratik Reform Babıâli, 1789-1922* (Çev. Ertürk, E.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Fua, A. (Janvier 1913). Ahmed Rıza Bey. *Mécheroutiette*, 38-47.
- Gellner, E. (2013). *Uluslar ve Ulusçuluk* (Çev. Ersanlı, B ve Özdoğan, G. G.). İstanbul: Hill Yayın.
- Gencer, B. (2017). *İslam'da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Gencer, B. (2019a). Haşin Modernlikten Narin Meşruiyete İkinci Abdülhamid'in Meşruiyet Siyaseti. M. Bulut, N. Salık, M. Enes Kala, M. Nar (Ed.), *Sultan II. Abdülhamid Dönemi Siyaset İktisat Dış Politika Kültür Eğitim içinde* (s.33-99). İstanbul: İZÜ Yayınları.
- Gencer, B. (2019b). *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Genç, M. (2014). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Georgeon, F. (1996). *Türk Milliyetçiliğinin Kökenleri Yusuf Akçura (1876-1935)*. Ankara: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Georgeon, F. (2007). Bir de Adalet: Jön Türkler ve Fransız Devrimi (Çev. Adadağ, Ö.). *Muhafazakar Düşünce*, 3(11), 175-184.
- Giddens, A. (2010). *Sosyoloji Kısa Fakat Eleştirel Bir Giriş* (Çev. Battal, Ü. Y.). Ankara: Siyasal Kitapevi.
- Giddens, A. (2012a). *Sosyoloji* (Çev. Özel, H.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Giddens, A. (2012b). *Modernliğin Sonuçları* (Çev. Kuşdil, E.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Göçek, F. (1999). *Burjuvazinin Yükselişi, İmparatorluğun Çöküşü Osmanlı Batılılaşması ve Toplumsal Değişme*. İstanbul: Ayraç Yayınevi.
- Gökalp, Z. (2019). *Türkçülüğün Esasları*. (Haz.) Salim Çonoğlu. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Göle, N. (2004). Batı-Dışı Modernlik Üzerine Bir İlk Desen. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 2, 65-74.
- Göle, N. (2007). Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce III. Cilt Modernleşme ve Batıcılık içinde* (s.56-67). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güresin, E. (1998). *31 Mart İsyanı*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık.
- Habermass, J. (1990). *The Philosophical Discourse of Modernity* (Çev. Lawrence, F.). Cambridge: Polity Press.
- Hançerlioğlu, O. (1993). *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. IV. Cilt. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Hanioğlu, Ş. (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Hanioğlu, Ş. (1982). Prens Sabahattin'in Katolik Kilisesi ile Olan İlişkileri. *Prof. Dr. Ümit Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan II içinde* (s.99-119). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilimler Fakültesi Yayınları.

- Hanioğlu, Ş. (1985). *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, Ş. (2001). *Preparation for a Revolution The Young Turks, 1902-1908*. Newyork: Oxford University Press.
- Hanioğlu, Ş. (2009). İttihatçılık. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Dönemler ve Zihniyetler IX. Cilt* içinde (s. 249-259). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, Ş. (2016). Modern Osmanlı Dönemi. M. Heper ve S. Sayarı (Der.), *Dünden Bugüne Türkiye Tarih, Politika, Toplum ve Kültür* (Çev. Tanrıyar, K.) içinde (s.17-32). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Hayek, F. A. (2009). Liberalizm (Çev. Çetin, Ü.). *Liberal Düşünce*, 14 (55), 197-224.
- Hobsbawm, E. J (2006). Giriş: Gelenekleri İcat Etmek. E. Hobsbawm, T. Ranger (Der.), *Geleneğin İcadı* (Çev. Şahin, M. M.) içinde (s.1-18). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hobsbawm, E. J. (2003a). *Sermaye Çağı* (Çev. Şener, B. S.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hobsbawm, E. J. (2003b). *Devrimler Çağı* (Çev. Şener, B. S.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Hocaoğlu, M. (1989). *Abdülhamit Han’ın Muhtıraları Belgeler*. İstanbul: Oymak Yayınları.
- Hüseyin Cahid (9 Kanunuevvel 1908). İntihabat Entrikaları. *Tanin*, 1
- İnal, İ. M. K. (1982). *Son Sadrazamlar*. II.Cilt. İstanbul: Dergah Yayınları.
- İnalcık, H. (1985). Tanzimat’ın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler. *Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1536-1544.
- İnalcık, H. (2003). *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)* (Çev. Sezer, R.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalcık, H. (2018a). *Osmanlı ve Avrupa Osmanlı Devleti’nin Avrupa Tarihindeki Yeri*. C. Dalgakıran (Ed.). İstanbul: Kronik Kitap.
- İnalcık, H. (2018b). *Devlet-i ‘Aliye Osmanlı İmparatorluğu üzerine Araştırmalar-IV Âyânlar, Tanzimat, Meşrutiyet*. E. Yalçın (Ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnalcık, H. (2018c). *Rönesans Avrupası Türkiye’nin Batı Medeniyetiyle Özdeşleşme Süreci*. E. Yalçın (Ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- İrem, N. (2005). Jakobenizm-Cumhuriyetçilik Açmazında Kemalist Radikalizm. *DEÜ İşletme Fakültesi Dergisi*, 5 (1), 1-26.
- İslamoğlu, H. ve Keyder, Ç. (1977). Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı?: Bir Öneri. *Toplum ve Bilim*, 1, 49-80.
- Jeanneiere, A. (2018). Modernite Nedir?. M. Küçük (Der.), *Modernite versus Postmodernite*. (Çev. Tural, N.) içinde (s.11-124). İstanbul: Say Yayınları.
- Kabakcı, E. (2008). Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi ve Türk Sosyolojine Etkileri. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 6(11), 41-60.
- Kabakcı, E. (2014). Bir Yeniden Yorumlama Örneği: Ahmed Rıza’nın ‘Pozitivizm’i. *Sosyoloji Dergisi*, 3(28), 27-58.
- Kansu, A. (2017). Prens Sabahaddin’in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakar Düşüncenin İthali. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi I. Cilt* içinde (s.156-165). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Kaplan, M. (2018). Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi. H. İnalcık ve M. Seyithanoğlu (Ed.), *Tanzimat Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s.463-475). Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Karpat, K. (2015). *Osmanlı'dan Günümüze Asker ve Siyaset*. (Ed.) Cüneyt Dalgakıran. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2018). *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*. (Ed.) Neval Akbıyık. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2019a). *Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus* (Çev. Elitez, C.). İstanbul: Timaş Yayınları.
- Karpat, K. (2019b). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Keyder, Ç. (1985). Osmanlı Devleti ve Dünya Ekonomik Sistemi. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 643-652.
- Keyder, Ç. (2014). *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koçak, C. (2017). Yeni Osmanlı ve Birinci Meşrutiyet. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I. Cilt* içinde (s.72-82). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Korlaelçi, M. (1992). Ahmed Rıza (1859-1930). *Felsefe Dünyası*, 4, 47-58.
- Korlaelçi, M. (1998). Pozitivizmin Türkiye'ye Girişinde İki Öncü. *Felsefe Dünyası*, 28, 43-61.
- Korlaelçi, M. (2017). Pozitivist Düşüncenin İthali. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I. Cilt* içinde (s.214-223). İstanbul: İletişim Yayınları..
- Korlaelçi, M. (2018). *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Kadim Yayınları.
- Kuran, A. B. (2000). *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kurtaran, U. (2011). Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet Sistemi. *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8, 57-71.
- Kutay, C. (1964). *Prens Sabahaddin Bey, Sultan II. Abdülhamit, İttihad ve Terakki*. İstanbul: Tarih Yayınları Müessesesi.
- Küçük, C. (1985). Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1007-1024.
- Küçükömer, İ. (2007). *"Batılılaşma" Düzenin Yabancılaşması*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kütükoğlu, M. (1994). Osmanlı İktisadi Yapısı. E. İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi I. Cilt* içinde (s.511-650).. İstanbul: Yıldız Matbaacılık, Yayıncılık. 511-650.
- La Revue Occidentale* (1889). Seconde Série-Tome XIX.
- Laffitte, P. (1889). Du Parti Gouvernemental. *Revue Occidental*, 22, 90-122.
- Le Play, F. (2017). *Seçilmiş Metinler* (Çev. Yılmaz, A. K.). L. Ünsaldı (Ed.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Lewis, B. (2018). *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev. Turna, B. B.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Macdonald, J. (1913). *Turkey and The Eastern Question*. London and Newyork: T.C. & E.C. Jack.
- Mahmud Celaledin Paşa (1983). *Mir'ât-ı Hakikat Tarihi Hakikatlerin Aynası*. İ. Miroğlu (Haz.). I.II.III. Cilt. İstanbul: Berekât Yayınevi.

- Malkoç, E. (2017). *Ebü'l-Ahrar Ahmet Rıza Bey Bir Pozitivistin Hayatı, Yazışmaları ve Düşünce Dünyası*. İstanbul: Der Yayınları.
- Mardin, E. (1947). Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Paşa (1822-1899). *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, 13(1), 115-156.
- Mardin, Ş. (1985). Tanzimat'tan Cumhuriyet'e İktisadi Düşüncenin Gelişmesi. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 618-634.
- Mardin, Ş. (2017a). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (Çev. Türköne, M., Unan, F. ve Erdoğan, İ.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017b). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset Makaleler I*. M. Türköne ve T. Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017c). Yeni Osmanlı Düşüncesi. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I. Cilt* içinde (s.42-53). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2017d). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2018). *Türk Modernleşmesi*. M. Türköne ve T. Önder (Der.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (2005). *Sosyoloji Sözlüğü* (Çev. Akınay, O. ve Kömürcü, D.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2014). *Komünist Manifesto* (Çev. Satlıgan, N.). İstanbul: Yordam Kitap.
- Nohutçu, A. (2016). *İdare Hukuku*. Ankara: Savaş Kitap.
- Notre Programme. (1895, 1 Décembre). *Mechveret*, 1.
- Nur, Rıza (1967). *Hayat ve Hatıratım*. II. Cilt. İstanbul: Altındağ Yayınevi.
- Okan, O. (1989). Sosyologlarımız ve Tarihi Gerçekler Önünde Prens Sabahattin. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 97-106.
- Ortaylı, İ. (2018). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Öğün, S. S. (2004). *Türk Politik Kültürü*. İstanbul: Alfa Basım Yayım Dağıtım.
- Özavcı, H. O. (2011). Düşünce Tarihi Merceğinde: Türkiye'de Liberalizm. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 57, 137-174.
- Özavcı, H. O. (2019). Prens Sabahaddin'in Fikri Kaynakları: Le Play ve Toplum Bilim. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 41, 227-253.
- Özcan, A. (1994). Osmanlı Askeri Teşkilatı. E. İhsanoğlu (Ed.), *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*. I. Cilt içinde (s.337-371). İstanbul: Yıldız Matbaacılık Yayıncılık.
- Özden, B. A. (2017). Ahmet Rıza. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi I. Cilt* içinde (s.120-123). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özipek, B. B. (2017). *Muhafazakarlık Akıl, Toplum, Siyaset*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Özkırımlı, U. (2017). *Milliyetçilik Kuramları Eleştirel Bir Bakış*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Özlem, D. (2007). Türkiye'de Pozitivizm ve Siyaset T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce III. Cilt Modernleşme ve Batıcılık* içinde (s.452-464). İstanbul: İletişim Yayınları.

- Ramsour, E. E. (2013). *Genç Türkler ve İttihat Terakki 1908 İhtilalinin Hazırlık Dönemi*. İstanbul: Etkin Kitap.
- Reyhan, C. (2007). *Osmanlı'da İki Tarz-ı İdare Merkeziyetçilik-Adem-i Merkeziyetçilik*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Reyhan, C. (2008). *Türkiye'de Liberalizmin Kökenleri Prens Sabahaddin (1877-1948)*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Sabahaddin, M. (2007). *Prens Sabahaddin Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne Bütün Eserleri*. M. Ö. Alkan (Haz.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sabahaddin, M. (2018). *İttihat ve Terakki'ye Açık Mektuplar Türkiye Nasıl Kurtarılabilir? Ve İzahlar*. A. Z. İzgöer (Haz.). İstanbul: Dün Bugün Yarın Yayınları.
- Safa, P. (2019). *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Said, E. W. (2017). *Şarkiyatçılık Batı'nın Şark Anlayışları* (Çev. Yıldırım, B.). İstanbul: Metis Yayınları.
- Sander, O. (2017). *Siyasi Tarih İlk Çağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Sezer, B. (1989). Türk Sosyologları ve Eserleri I. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(1), 1-96.
- Shaw, S. J. ve Shaw, K. E. (2017). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*. II. Cilt. İstanbul: E Yayınları.
- Söğütü, İ. (2018). Jön Türkler ve Siyasal Elitizm: Ahmet Rıza Bey Özelinde Bir İnceleme. *Muhafazakar Düşünce*, 15(54), 97-116.
- Sönmez, E. (2012). *Ahmed Rıza Bir Jön Türk Liderinin Siyasal Entelektüel Portresi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Sucu, İ. (2018a). Prens Sabahaddin Düşüncesinin Türk Sosyal ve Siyasal Düşünce Tarihindeki Temsiliyeti: Liberalizm mi? Muhafazakarlık mı?. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 40, 253-266.
- Sucu, İ. (2018b). *Prens Sabahaddin Türk Sosyoloji Tarihinde Sosyal Bilim Ekolü*. İstanbul: Açılım Kitap.
- Şehsuvaroğlu, H. Y. (14 Ocak 1950). Ahmed Rıza Bey ve Muarızları. *Akşam*, 5.
- Şehsuvaroğlu, H. Y. (26 Ocak 1950). Hatıralarının Neşri Münasebetile Ahmed Rıza Bey Kimdir. *Cumhuriyet*, 2.
- Tanpınar, A. H. (1988). *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- Tanyol, C. (1947). İçtimai Monografi Hazırlıkları: Prens Sabahattin. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2(4-5), 145-175.
- Tarnas, R. (2019). *Batı Düşüncesi Tarihi*. II. Cilt. Çev. Yusuf Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları.
- Temo, İ. (2009). *Biz İttihatçılar*. (Ed.) Ö. Andaç Uğurlu. İstanbul: Özgün Yayın Evi.
- Therborn, G. (1999). Sivil Toplumun Ötesi: Demokratik Deneyimler ve "Ortadoğu"ya Uygunlukları. E. Özdalga ve S. Persson (Ed.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde (s.61-73). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Toprak, Z. (1995). *Türkiye'de Ekonomi ve Toplum (1908-1950) Milli İktisat-Milli Burjuvazi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tosh, J. (2019). *Tarihin Peşinde* (Çev. Arıkan, Ö.). İstanbul: Kronik Kitap.

- Toynbee, A. ve Kirkwood, K. (2017). *Türkiye Bir Devletin Yeniden Doğuşu* (Çev. Yargıcı, K. ve Uğurlu, N.). İstanbul: Örgün Yayınevi.
- Tunaya, T. Z. (2011). *Türkiye’de Siyasal Partiler İttihat ve Terakki Bir Çağın, Bir Kuşağın, Bir Partinin Tarihi*. III. Cilt. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (2016). *Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turhanoğlu, F. A. K. (2011). Modernite ve Kapitalizm. H. Yeşildal (Ed.), *Toplumsal Değişme Kuramları* içinde (s.2-26). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Tütengil, M. C. (1947). Prens Sabahaddin. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 2(4-5), 176-220.
- Ülken, H. Z. (2019). *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. R. Kızıler (Ed.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Yaka, A. (2011). *Sosyal Değişme Temel Kavramlar-Kuramlar-Türk Modernleşmesi ve Bir Araştırma*. İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Yakup Kadri (28 Şubat 1930). Bir cenaze alayı. *Milliyet*, 1.
- Yalçın, H. C. (2019). *Tanıdıklarım*. G. Ö. Çakır (Haz.). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Yazgıç, K. (23 Mart 1944). Yazılmamış Hatıralar. *Vakit*.
- Yetim, N. ve Azman, A. (2019). Türk Burjuvazisinde “Milli”lik Sorunu ve Kültürel Miras, *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 38, 199-218.
- Yıldırım, Y. (2017). *Osmanlı Modernleşmesi ve Sivil Toplum Şerif Mardin Perspektifinden Bir Tarihsel Sosyoloji İncelemesi*. İstanbul: Tezkire Yayıncılık.
- Zindan Hatıraları. (12 Ağustos 1932). *Akşam*, 5.
- Zürcher, E. J. (2013). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* (Çev. Saner, Y.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2018). *Milli Mücadelede İttihatçılık* (Çev. Salihoğlu, N.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2019). Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları. T. Bora ve M. Gültekin (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Kemalizm II. Cilt* içinde (s.44-55). İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖZ GEÇMİŞ

Adı ve Soyadı : Ömer KORKMAZ

Doğum Tarihi : [REDACTED]

Doğum Yeri : [REDACTED]

Eğitim : 2017 – 2020 Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Kamu
Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı

2007 – 2014 Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler
Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü

2002 – 2006 Düzce Lisesi Yabancı Dil Ağırlıklı Program

1994 – 2002 Uzun Mustafa İlköğretim Okulu

E-posta Adresi : [REDACTED]

ORJİNALLİK RAPORU

11b- İntihal beyan formu



T.C.
BOLU ABANT İZZET BAYSAL ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

ÖĞRENCİ ve TEZ DANIŞMANI İNTİHAL BEYAN FORMU

Anabilim Dalı	KAMU YÖNETİMİ		
Öğrencinin Adı ve Soyadı	ÖMER KORKMAZ		
Numarası	21401011044		
Lisansüstü Programı	Tezli Yüksek Lisans ☒	Doktora ☐	
Tez Sınavına Girdiği Eğitim Yılı ve Dönemi	2020 / 2021	☒ Güz	☐ Bahar
Tez Sınavına Girdiği Tarih	25.01.2021		
Tezin Sayfa Sayısı	176		
Tez Başlığı (Tr)	TÜRK SİYASAL HAYATINDA İKİ MODERNİST: PRENS SABAHADDİN VE AHMED RIZANIN SİYASİ FİKİRLERİNİN KAR. İLA. TIRILMASI		
Tez Başlığı (En)	TWO MODERNISTS IN TURKISH POLITICAL LIFE: A COMPARISON OF PRINCE SABAHADDİN AND AHMED RIZA'S POLITICAL THOUGHTS		

Teze ilişkin 02 / 02 / 2021 tarihinde yapılan Turnitin adlı intihal tespit programından enstitü müdürlüğünce belirlenen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan benzerlik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 4 olarak tespit edilmiştir.

Bu tez çalışmasının herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edilmesi durumunda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimizi ve yukarıda vermiş olduğumuz bilgilerin doğru olduğunu beyan ederiz.

ÖMER KORKMAZ
Öğrenci
(Adı, Soyadı, tarih ve İmza)

DOÇ. DR. SENEM KURT TOPUZ
Tez Danışmanı Onayı
(Adı, soyadı, tarih ve İmza)

Açıklamalar:

1- Tez savunma sınavı sonrasında başarılı bulunan öğrencinin tez çalışması muhtemel değişiklikleri içeren dosya kullanılarak ikinci kez benzerlik raporu alınır. "Öğrenci ve Tez Danışmanı İntihal Beyan Formu"na işlenir.

2- Bu form öğrenci tarafından elektronik ortamda hazırlandıktan ve tez sınavından sonra "tez teslim formu (tez sınavı sonrası)" ile birlikte öğrenci dosyasında saklanmak üzere tez danışmanı tarafından EADB aracılığı ile Enstitüye teslim edilmelidir.