

TÜRK DEMOKRASİ TARİHİNİ ANLAMANNIN BİR ARACI OLARAK MEŞRUTİYET

Necmettin Dođan*

Bugün için dikkate değer bir geleneğe sahip olan Türk demokrasisinin, yaşanmış ve yaşanmakta olan tecrübeler göz önüne alındığında hâlâ büyük sorunlarla malul olduğu rahatlıkla iddia edilebilir. Tanzimat ve meşrutiyetten kalan mirası değerlendirmek Türk demokrasi geleneğini çözümlmek için kuşkusuz yeterli olmayacaktır, fakat tevarüs edilen geleneğin tarihsel-sosyolojik bir gözle okunmasının, Türk demokrasisinin anlaşılmasında önemli bir aşamayı teşkil edebileceği söylenebilir. I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinden kalan özellikle meşrutiyetle ilgili teorik miras ve siyasî tecrübeler, daha ziyade liberalizm ve İslâmcılıkla ilgili olarak, Cumhuriyet dönemindeki siyasî kültürü de kısmen belirlemiştir. Bu yazıda söz konusu iddia gündeme getirilmektedir.

Osmanlı tarihiyle ilgili bir çok klasik çalışmada, Osmanlı İmparatorluğu'nda 19. yüzyıldan itibaren iyice belirginleşen siyasî, ekonomik,

* Dr. Necmettin Dođan, İstanbul Ticaret Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi.

askerî ve kültürel alandaki modernleşme çabalarının, Avrupa ile olan ilişkiler sonucunda ortaya çıktığı, özellikle 1682-1798 arasında Osmanlıların Batı karşısında aldıkları mağlubiyetlerin, Osmanlıların kendi zayıflıklarının ve Batının askerî üstünlüğünün farkına varmalarına yol açtığı kabul edilmektedir.¹ Tanzimat reformlarının arkasında sadece dışsal değil aynı zamanda içsel unsurların da etkili olduğu söylenebilirse de, henüz Lale Devrinde, Osmanlı devlet adamları tarafından yazılan metinlerde, “Paris ve Viyana’ya gönderilen sefirler vatanlarına avdetlerinde Avrupa medeniyetinin âsârını tamime çalışmışlar, sefirlerle düşüp kalkmışlardır” gibi, dışsal etkileri aşikâr kılan ifadeler kullanılmıştır.² 18. yüzyılda kaleme alınan çeşitli seferatnameler ve seyahatnamelerde de daha çok askerî konuların altı çizilmiştir. Sözgelimi Ebubekir Ratif Efendi seyahatnamesinde Avrupa Devletlerinin tümünde askerî okulların var olduğunu ve bu okullarda “ilme ve fenne” dair herşeyin tedris olunduğu ifade edilmiştir.³ Hanioglu’nun da ifade ettiği gibi Osmanlı devlet adamları zamanla Batı ilmine ve fennine hayranlık duymaya başlamışlar, söz konusu gelişimin ona karşı çıkanları yıkacak bir olgu olduğunu anlamışlar ve kendi yapılarının ve düşünce sistemlerinin geçerliliği konusunda şüpheye düşmüşlerdir.⁴

18. yüzyıl boyunca askerî alanda yapılan yenilikler istenilen neticeyi vermeyince, ıslahat meselesi daha farklı boyutlar kazanacaktır. Tanzimat Fermanı “usul-i atıkayı” bütün bütün “tağyir ve tecdid” etmekten bahsederken, bir sonraki kuşağın temsilcisi Fuat Paşa (1815-1869) herhangi bir devletin artık Avrupa’da varlığını sürdürebilmesi için gerekli ve zorunlu olan siyasî ve idarî kurumları İslâmlığın güvenliği için bir an önce benim-

¹ Buna örnek olarak bkz; Donald Quataert, *Ottoman Empire 1700-1912*, Cambridge University Press, 2000, s. 37. Ayrıca; Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 1964; Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, 1962. Rıfâ’at Ali Abou-El-Haj, “Modern Devletin Doğası” isimli çalışmasında Osmanlı modernleşmesinin sadece dışsal faktörlere, diğer bir deyişle sadece Avrupa etkisine bağlanarak açıklanmasına meydan okumuş, Osmanlı elitinin her dönemde Avrupa ile bir şekilde ilişki içinde olduğunu, hiçbir zaman bir “demir perde”nin olmadığını, ayrıca Avrupa’dan ithal edilen kültürel unsurların sadece yabancı varlığının veya yabancı bir modelin cazibesine kapılmanın bir sonucu olmadığını iddia etmektedir. Bkz; Rıfâ’at Ali Abou-El-Haj, *Modern Devletin Doğası*, İmge Yayınları, İstanbul, 2000, s.119

² Enver Ziya Karal, “Tanzimattan Evvel Garphlaşma Hareketleri” (1718-1830), *Tanzimat*, Cilt 1 içinde, MEB, İstanbul 1999, s. 15

³ Ebubekir Ratib Efendi’nin *Seyahatnamesidir*, İÜK-TY, D.2-6096, v. 13/b, 14/a-b, s. 20; aktaran, Şükrü Hanioglu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, 1889-1902, İstanbul, 1989, s.10

⁴ Şükrü Hanioglu, *a.g.e.*,s. 14-16

semekten ve geçmişle ilişkiyi kesmekten dem vurur.⁵ Bu söylemin arka planında ise “devlet-i Aliyye’ye bir hal olursa, din ve milletimiz tamamen sahipsiz kalır ve birliği berbat olur” korkusu ile “ihtiyacat-ı zamaniyeyi” takip etmek lüzumu vardır.⁶ Tanzimat reformlarının ve daha sonra meşrutî rejimin gündeme gelmesinde sözü edilen psikolojik halin etkileri olduğu açıktır. Nitekim meşrutî idarenin gerekliliğini vurgulayan bir çok kişi, Yunanistan’ın bile parlamentosu olduğunu, hattâ tek parlâmentosu olmayan devletin Rusya olduğunu söyleyerek, Avrupa’nın parlâmento ile ilerlediği ve Osmanlı Devleti’nin ilerlemesinin de meşrutî bir idareye geçmekle mümkün olabileceğini söylüyorlardı. Sait Paşa ve Ziya Paşa, Osmanlı Devleti’nin hem geleneklerine uygun, hem ihtiyaçlarına cevap verecek idarenin, meşrutî bir yönetim olduğunu zikrediyor, hem de meşrutiyetten başka bir şeyin devletin kurtuluşuna çare olmayacağını düşünüyordu.⁷ Bu noktada, Türk demokrasisi açısından etkisi Cumhuriyet dönemine kadar sarkan iki önemli unsur karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, meşrutiyet teorik olarak “usul-u meşveret” ve Osmanlı-Türk-İslâm geleneği çerçevesinde kodlanmıştı. II. Meşrutiyet döneminde de bu anlayış devam etti. İkincisi ise, birinci maddeyle de ilgili olan, meşrutiyet taleplerinin arka planındaki sınıfsal ve ekonomik ilişkilerdir. Tanzimat sonrasında siyasî ve ekonomik liberalizmden bahsedilebilirken, ekonomik liberalizm talepleri ile siyasî liberalizm ve meşrutiyet taleplerinin arasındaki ilişki çok fazla gündeme getirilmiş değildir. Oysa Cumhuriyet dönemindeki siyasî gelişmelerde bahsedilen her iki unsurun da, özellikle liberal ve İslâmcı kesimin demokrasi anlayışının şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir.

MEŞRUTİYETİN KURAMSAL VE TARİHSEL TEMELLERİ

Meşveret, Türk ve İslâm geleneğinde önemli bir yere sahipti ve Osmanlı Devleti’nin kuruluş ve gelişme yıllarında bu konsept en geniş tatbik alanını Divan-ı Hümayun’da bulmuştu. İdari, örfî, şer’î, hukukî, mâlî vs. işler Divan’da görüşülür, daha sonra padişahın onayına sunulup karara bağlanırdı. Meşveret, sorumluluğun paylaşılması ve toplum katmanları arasında alınan karar etrafında bir fikir ve amaç birliği oluşturulmasını gerektiren ve önemli konularda sıklıkla başvurulmuş bir uygulama olup, çeşitli kesimlerden görüşülecek konuyla ilgili kimselerin bir araya gelme-

⁵ Gökhan Çetinsaya, “Kalemiye’den Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”, *Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 55

⁶ a.g.m.,s. 55

⁷ Ebubekir Sofuoğlu, “Osmanlı Devletinin Yeniden Yapılanma Sürecinde İslahatlar ve I. Meşrutiyet”, *Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, 1998, s.113

siyle gerçekleştirilirdi.⁸ Divanın önemini kaybetmesinden sonra ve özellikle 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren meşveret meclisinin daha sık toplanmaya başladığı görülmektedir. II. Mahmud da meşveret meclislerini I. Abdülhamid ve III. Selim gibi, gayet yararlı ve fonksiyonel bir şekilde kullandı. II. Mahmud özellikle 1836'dan itibaren devletin merkezî yapısında gerçekleştirmiş olduğu reformlarla ve kurduğu yeni nezaretlerle, Avrupaî bir kabine sistemi görüntüsü yarattı. II. Mahmud'un başlattığı bu çabalar daha sonra tahta geçen padişahlar döneminde de sürdürüldü.⁹ Bu dönemlerde meşveret amaçlı bir çok meclis oluşturuldu. 24 Mart 1838 tarihinde "Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye" adında bir meclis teşkil edildi. Bu mecliste görüşülen işlerin yoğunluğunu azaltmak amacıyla 1854 yılında "Meclis-i Tanzimat" ihdas edildi.¹⁰ Yeni Osmanlılar henüz sahneye çıkmadan önce meşveret, şura ve meclis kelimeleri Osmanlı siyasî literatüründe en sık kullanılan kavramlar haline gelmişti.¹¹

Tanzimat Fermanı ve sonrasında uygulanan reformlar, Yeni Osmanlılar tarafından yetersiz ve etkisiz olduğu gerekçesiyle eleştiriye uğramıştı.¹² Yeni Osmanlılar Tanzimat reformlarının ve bürokratlarının Osmanlı Devleti'nin ekonomik ve siyasî istikrarını sağlamadaki başarısızlığına başkaldırarak, Bab-ı Âli'yi şiddetli bir şekilde eleştirmeye başlamışlardı. Ziya Paşa bu durumu "derebeyliği, yeniçerilik, muhassıl mütesellimlik usul-i zalımanesini Tanzimat'ı Hayriye eğerçi lafzan ilga etmiş ise de...taşraların her yerinde derebeyleri elyevm mevcut olup fakat isimleri başkadır"¹³ diyerek dile getirmekteydi. Yeni Osmanlı hareketi Bab-ı Âli Tercüme Odası'nda Fransızca'yı ve diğer Avrupa dillerini öğrenen ve Avrupa'daki modern düşünceden haberdar olan bazı kâtipler tarafından başlatılmıştı. Yeni Osmanlılar, liberal Batı felsefesinden etkilenmiş olmakla birlikte, düşüncelerini daha çok İslâmi prensipler çerçevesinde dile getirmişlerdi. Onlara göre Locke'un temsili yönetimle ilgili

⁸ Ali Akyıldız, "Osmanlı'da İdari Sorumluluğun Paylaşımı ve Meşriyet Zemini Olarak Meclis-i Meşveret", *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 31

⁹ a.g.m.,s, 38-42

¹⁰ Ali Akyıldız, "Osmanlı Merkez ve Taşra Teşkilatlarının Yeniden Yapılanma Süreci (1836-1856)", *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 65-67

¹¹ Yeni Osmanlılar henüz meşruti sistem çağrılarını yapmaya başlamadan önce, bazı Osmanlı devlet adamları meşveret meclislerinin öneminden, şuranın İslâmi bir gelenek olduğundan bahsediyordu. Bkz, Şanizade Ataullah Efendi, Tarih, C. IV, İstanbul, Tarihsiz, s. 1-3

¹² Ju. A. Petrosjan, *Der Islam in der Ideologie der Jungtürken*, Mitteilung des Instituts für Orient Forschung, I, Band XV, Berlin, s. 99

¹³ Ziya Paşa, Arzihal, İstanbul, 1372, aktaran; Halil İnalçık, "Tanzimat'ın Uygulanması ve Sosyal Tepkileri", *Tanzimat* içinde (ed) Halil İnalçık, Mehmet Seyitdanlıoğlu, Phoenix Yayınevi, 2006, s. 119

düşünceleri meşveret kavramı çerçevesinde Kur'an'da zikredilmekteydi.¹⁴ Yeni Osmanlılar ayrıca İslâmi siyasetin tarihte teorik olarak şura'ya uygun olarak temsili kurullar aracılığıyla alındığını iddia etmişlerdi.¹⁵ Namık Kemal meşvereti, başta padişah da olsa, maşuka-i vicdani'si olarak görmüş, temsili hükümeti ifade eden ve halkın yönetime katılmasını öngören meşveret sistemini gündeme getirmiştir. Meşrutiyet taleplerinin bid'at olduğunu iddia eden çevrelere karşı da "madem ki şer'an meşveret mukarrerdir. Esas mevcut olduktan sonra icraatta olan teferruatı İcma-i Ümmet tayin eder. İcma-i Ümmetle yapılan şeyler bid'at değil, usul-i dinden olur" demiştir.¹⁶ Yeni Osmanlı hareketinin hemen hemen tüm üyeleri, meşrutiyet taleplerini dine dayandırmışlardı. Muhbir'de bu durum "demek oldu ki suret-i hükümeti tayin eden kavan-i Esasiye şeriatdır, yani bizim şeriatımız bu cihet-i siyaseti şâmilidir. Ve tafsil-i umura ait olan kavanin-i taliyye tanzimattır" cümleleriyle ifade edilmekteydi.¹⁷ Yeni Osmanlılar meşrutiyet taleplerini dillendirirken dine, İslâm tarihine ve Osmanlı kültüründeki adalet anlayışına sık sık müracaat etmişlerdir. Meşrutiyet ile şeriat, İslâm ve Osmanlı tarihi arasında kurulan bu ilişki II. Meşrutiyet döneminde de gündeme gelecektir.

İDEOLOJİLER ÇAĞINDA MEŞRUTİYET (1889-1914) İSLÂMCIYAR VE MEŞRUTİYET

1877 senesinde parlâmentonun kapatılmasıyla Yeni Osmanlı hareketi de sahneden çekildi. Fakat çok geçmeden Jön Türk'ler İmparatorluğun çeşitli yerlerinde faaliyetlere başladılar.¹⁸ Jön Türk hareketini oluşturan çeşitli gruplar ve kişiler meşrutiyet ilân edilene dek, 95 Türkçe, 8 Arapça, 12 Fransızca ve bir de İbranice gazete yayımlamışlardı.¹⁹ Jön Türklerin Abdülhamid rejimini ortadan kaldırıp, parlâmentoyu tesis etmenin dışında çok fazla belirgin bir idealleri yoktu ve parlâmenter rejim de Jön

¹⁴ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought*, Princeton University Press, 1962, s. 323-326. Bu noktada Türköne'nin tespiti yukarıdaki dipnotta aktarılan Şanizade'nin görüşleriyle birlikte değerlendirildiğinde ayrı bir önem kazanmaktadır. Türköne Yeni Osmanlılar'ın İslâm'ı bir muhalefet aracı olarak kullandıklarını ifade etmekte ve bu tarzın Osmanlı tarihinde vaka-i âdiyeden olduğunu ifade etmektedir. Bkz; Mümtaz'er Türköne, *Siyasi İdeoloji olarak İslâmcılığın Doğuşu*, İstanbul, 1994, s. 116

¹⁵ Ahmed Emin, *The Development of Modern Turkey as Measured by Its Press*, New York, 1914, s. 39

¹⁶ Gürbüz Özdemir, "Tanzimat Döneminde İslâmcıların Muhalefeti", *Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi*, 2000, s. 129-131

¹⁷ Muhbir, nr. 34, 13 Mayıs 1868, s. 1, aktaran Hüseyin Çelik, *Usul-u Meşveret Demokrasi midir?*, *Türkiye Günlüğü*, 1994, sayı 31, s. 99

¹⁸ Şükrü Hanioglu, Jön Türk hareketinin başlangıç tarihi olarak 1889 tarihini önermektedir. Bkz: *Preparation for a Revolution*, Oxford University Press, 2001, s. 3

¹⁹ A. Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, İstanbul, 1945, s. 43

Türklerin ideallerinin en önemli boyutunu teşkil etmemekteydi. Aslında Jön Türkler 19. yüzyılın batılı elitist teorilerinin, yani toplumsal Darwinizm, pozitivizm ve aydın despotizminin etkisindeydiler ve parlamento-yu heterojen bir kalabalık olarak küçümsemek eğilimindeydiler. Söz konusu düşünsel oluşum bir siyasî harekete dönüştükçe de, Jön Türklerin entelektüel derinliği giderek azalmıştı.²⁰ Jön Türkler için meşrutiyet modern olmanın kriterlerinden biriydi. Diğer taraftan, Osmanlı İmparatorluğu'nu birarada tutan millet sistemi çökmüş ve milliyetçilikler İmparatorluğun özellikle gayri Müslim unsurlarına sirayet etmişti. Bu sebepten dolayı, Jön Türkler meşrutiyeti Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutacak bir sistem olarak da görmekteydiler.²¹

İttihad ve Terakki Partisi liderleri Abdülhamid'e karşı olan muhalefeti artırmak için çeşitli arayışlar içerisindeydiler ve bu noktada özellikle İslâmcıların ve ulemanın desteğini önemsiyorlardı.²² Gerçekten de ikinci meşrutiyetin ilânından sonra yayımlanan İslâmcı dergilerde anayasasının desteklendiğini ve Abdülhamid rejiminin ağır bir dille eleştirildiğini görüyoruz.²³ İslâmcılar Hz. Muhammed'in devleti meşveret ve şura anlayışı ile yönelttiğini ifade ediyorlar ve İslâmi kurallara uymayan yöneticilere itaat etmeyi yasakladığını söylüyorlardı.²⁴ Ulema, Tanzimat reformları ile birlikte bürokrasideki ağırlığını yitirmeye başlamıştı.²⁵ Ulemanın ve İslâmcıların siyasî tartışmalara dâhil olmalarında kendilerine yönetilen eleştiriler yanında, giderek siyasette ve toplumda etkinliklerinin azalmasının da büyük önemi vardı. Yaşanan hızlı siyasî ve toplumsal değişimler ulemayı ve İslâmcıları, İttihad ve Terakki ile işbirliğine yöneltmişti. İttihad ve Terakki ile birlikte çalışan Musa Kazım Efendi buna iyi bir örnektir. Musa Kâzım Efendi, II. Meşrutiyet'in ilânından sonra siyasî içerikli yazılar kaleme almış, İttihat ve Terakki Fırkası'nı ve meşrutiyeti

²⁰ M. Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution*, s. 3-4

²¹ Şükrü Hanioglu, *Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük*, İstanbul, s. 70. Ayrıca Bkz; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, İstanbul, 1994, s. 219

²² Bkz; Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution*, s. 50-80. Ayrıca Bkz; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 60-80. Jön Türklerin Abdülhamid rejimine yönelik muhalefette ulemanın desteğini kazanma çabası 1890'lı yılların başına kadar gitmektedir. Bkz; İsmail Kara, *Ulema Siyaset İlişkilerine Dair Önemli Bir Metin: Muhalefet Yapmak/ Muhalefete Katılmak I-II*, *Divan*, sayı 4 ve 7, 1998-1999

²³ Esther Debus, *Sebilürreşad, Eine Vergleichende Untersuchung zur Islamischen Opposition der Vor und Nachkemalistischen Aera*, Frankfurt am Main, 1991 s. 47

²⁴ İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, İstanbul, 1994, s. 99-117.

²⁵ A. Levy, "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri İslahatı", *Modern Çağda Ulema İçinde*, (ed) Ebubekir Bagader, İstanbul, 1991, s. 49

desteklemiştir. Daha sonra da İttihat ve Terakki Fırkası iktidarında şeyhülislâmlık vazifesini deruhte etmiştir.²⁶

Musa Kâzım Efendi siyasî meseleleri İslâmî teoloji açısından değerlendirmekteydi. Ona göre İslâm'ın temelde dünyevî ve uhrevî olmak üzere iki boyutu vardı. Kuran'dan alıntılar yaparak, Müslümanların dünyevî meselelerde birbirleriyle istişare etmeleri gerektiğini vurguluyor ve “eşitlik” ve “adalet” riayet etmeleri gereğine işaret ediyordu. Ayrıca Müslüman bir idarecinin soyunun çok önemli olmadığını, esas olanın halifenin yeterliliğinin, dindarlığının ve adaletli davranmasının olduğunu ifade ediyordu. Ona göre meşveret, eşitlik, özgürlük ve adalet Allah tarafından insanlığa 1300 yıl önce bahşedilmiş değerlerdi.²⁷ Benzer görüşleri Ebul'ulâ Mardin, Manastırlı İsmail Hakkı gibi daha bir çok İslâmcı dile getirmiştir.²⁸

İslâmcıların meşrutiyetle ilgili görüşlerinin biçimlenmesinde çeşitli nedenler etkili olmuştu. İslâmcıların vurgu yaptığı unsurlardan birisi halifenin adaletli davranması, yetkin ve dindar olmasıydı. Bu unsurların klasik İslâmî siyaset felsefesinden geldiğini söyleyebiliriz.²⁹ İkinci olarak, 1870'li yıllardan itibaren canlılık kazanan İslâmcı hareket içtihad ve tecdüt kavramlarını öne çıkarmış, siyasî ve ekonomik ve toplumsal sorunların çözümünü, İslâmî çerçevede gerçekleştirilecek reformlarda aramıştı.³⁰ Bir başka boyut ise Yeni Osmanlıların meşrutiyeti İslâmî çerçevede ele almış olmalarıdır. Bir de Tanzimat reformlarından itibaren öne çıkan danışma meclislerini göz önüne alırsak, İslâmcılar hem Osmanlı siyaset kültüründe hem de çerçevesi Yeni Osmanlılar tarafından İslâmî terminoloji ile çizilmiş bir meşrutiyet kavramı devralmışlardı. Dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus da, İslâmcıların bu görüşleri dile getirdikleri dönemde Osmanlı Devleti'nde şer'i hukukun egemen olmasıdır. Nitekim bir çok İslâmcı figür meşrutiyetin ve uygulanan reformların ısrarlı bir şekilde şeriat ve İslâmî kültür ile sınırlı kalması gerektiğini vur-

²⁶ Thierry Zarcone, *Soufisme et Franc-Maçonnerie a la fin de l'Empire Ottoman: L'Exemple du Şeyhülislâm Musa Kâzım Efendi (1850-1920)*, Anotolia Moderna, Paris, 1991, II, s. 201-208. Fakat İslâmcıların sadece Jön Türklerin yönlendirmeleri ile Abdülhamid rejimine muhalefet yaptıklarını ve meşrutiyeti desteklediklerini söylemek doğru değildir. Bir çok ulema ve şeyh Abdülhamid döneminde baskı görmüş ve sürgüne yollanmıştı. Bkz; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 73. Abdülhamid'e muhalefetlerinde ve meşrutiyeti desteklemelerinde bunun da önemli bir faktör olduğu söylenebilir.

²⁷ Musa Kâzım Efendi, *Külliyat*, İstanbul, 1918, s. 242-245

²⁸ Tarık Z. Tunaya, *İslâmcılık Akımı*, Simavi, 1991, s. 61-62

²⁹ Bu konuda bkz; Charles E. Butterworth, *Ahlak ve Siyaset Felsefesi. İslâm Felsefesine Giriş* (ed) P. Adamson, R. C. Taylor, Küre Yayınları, İstanbul, 2007, s. 293-316, ayrıca bkz; Ervin I. J. Rosenthal, *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1958

³⁰ J. M. Landau, *The Politics of Pan-Islam, Ideology and Organization*, Oxford University Press, 1994

gulamıştır.³¹ II. Meşrutiyet'in ilânından sonra bazı İslâmcı ve muhafazakâr çevrelerde meşrutiyetin ve hürriyetlerin suiistimal edildiği şeklindeki şikâyetlerde bu duruma işaret etmektedir.³² Fakat bu eleştirilerin bir çoğunun da meşrutiyetin ilânından sonra yaşanan siyasî çekişmeler, tartışmalar ve çatışmalarla alâkalı olduğu ifade edilebilir. Örneğin Said Halim Paşa'nın 1911'de yayımlanan "Meşrutiyet" isimli risalesinde görüleceği gibi, ortaya konan eleştiriler meşrutiyetin kendisine yönelik olmaktan ziyade, Osmanlı Devleti'nde uygulanış biçimine, meşrutiyetin uygulayıcısı olan siyasetçi, devlet adamı ve partilere yöneliktir.³³ Fakat burada konumuz açısından önemli olan nokta İslâmcıların sınırları şeriatle çizilmiş teorik bir meşrutiyet nosyonu tevarüs ve temellük etmiş olmalarıdır. Meşrutiyetin bu çerçevede benimsenmiş olması, Cumhuriyet döneminde vuku bulan paradigma değişimiyle alâkalı olarak, İslâmcıların Cumhuriyet döneminde demokrasi kavramını uzun dönem tartışmaya açmamalarına sebep olmuştur. Buna bir örnek olarak, 1948 yılında tekrar neşredilmeye başlanan *Sebillürreşad* dergisinde, din ve laiklik meselesi gündeme getirilirken, demokrasi kavramına yönelik çok az analiz yapılmış olması gösterilebilir.³⁴ Benzer bir durum 1960'lardan sonra gelişen Türkiye'deki İslâmcı akım için de söylenebilir. 60'lı yıllardan itibaren Türkiye'deki İslâmcılık daha çok, batıya has olan herşeye –bu arada demokrasiye de– karşı keskin bir tavır alan Mısır ve Pakistan İslâmcılığının etkisi altına girmiştir. Bunda Türk İslâmcılığı'nın II. Meşrutiyet döneminde ortaya konan meşrutî-demokratik görüşlerle ilişki kuramamasının büyük rolü olmuştur. Bu ilişkisizliğin kaynağı ise Cumhuriyetin ilk yıllarında yaşanan siyasî tecrübeler ve gerçekleşen epistemolojik değişim ve yeni bir paradigmanın benimsenmiş olmasıdır.

LIBERALLER VE MEŞRUTİYET

Liberalizm teriminin muğlaklığı bu konuda net bir tanım yapmayı zorlaştırmaktadır. Zira tanım yapma çabası ya birbirinden çok farklı düşünceleri aynı kalıba sokma yahut da farklı düşüncelerin ve dönemlerin çeşitliliğini göz ardı etme tehlikesini beraberinde getirmektedir.³⁵ Liberalizm

³¹ Bkz; Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, İstanbul, 1329, s. 14-16. Musa Kâzım Efendi, *Külliyat*, İstanbul, 1918, s. 273

³² Bkz; İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri*, s. 120-123

³³ Said Halim Paşa, *Buhranlarımız*, 2003, s. 51-71

³⁴ Fahrettin Gün, *Sebillürreşad Dergisi Ekseninde Çok Partili Hayata Geçerken İslâmcılara Göre Din-Siyaset ve Laiklik (1948-1954)*, İstanbul, 2001, s. 343. Bu konuda daha geniş bir yazı için bkz; Yusuf Tekin-Birol Akgün, "İslâmcılar-Demokrasi İlişkinin Tarihi Seyri", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce; İslâmcılık*, İletişim Yayınları, İstanbul, 2004, s. 652

³⁵ Lothar Döhn, "Liberalismus", *Kapitalismustheorien, Handbuch Politischer Theorien und Ideologien* içinde, (ed), Franz Neumann, Rowohlt, Hamburg, 1975, s. 12

geniş mânâda kapitalizmin ortaya çıkmasıyla ilgili bir düşünceler sistemidir. 18. yüzyıl batı liberalizmi daha çok yeni bir toplumsal ve siyasal sistem inşa etmek üzerine odaklanırken, 19. ve 20. yüzyıl batı liberalizmi siyasî, toplumsal ve ahlâki boyutları kısmen ihmal etmiştir. Mutlak hükümete ve dinin siyasî alandaki egemenliğine muhalefet liberalizmin öne çıkan iki boyutudur. Genel olarak liberalizm azınlık haklarına ve örgütlenme özgürlüğüne duyarlıdır. Ayrıca liberalizm fikir özgürlüğünü kısıtlamayı bireysel faaliyet özgürlüğüne bir müdahale kabul ettiğinden reddeder. Bunu engellemek içinse liberalizm, toplumsal sözleşmeye dayalı bir devlet felsefesi önerir. Kamusal düzenin yürütülmesi için siyasî müdahaleyi kısıtlamayı teklif eder. Böylelikle baskılar ve sınırlandırmalar kaldırılarak, bireylerin kendileri ve toplum için en iyisini seçmeleri öngörülür. Bu bağlamda *Rechtstaat* bir temeldir. Bu sebeple liberalizm toplumsal, ekonomik ve siyasî gelişmeleri destekler.³⁶ Liberal teorilerin temel unsurlarının özgürlük, özel mülkiyet, doğal hukuk, demokrasi ve devlet müdahalesinin sınırlandırılması olduğu söylenebilir.³⁷ Erken liberaller, demokrasi, eşit oy hakkı, kadın ve azınlık hakları gibi bir çok konuda sorunlu olsalar da, en azından halkın rızasına dayalı yönetime vurgu yapmışlar, iktidarı sınırlandırmak için anayasal haklar ve yasalar formüle etmişlerdir.³⁸ Bu açıdan bakıldığında anayasal yönetim liberalizmin en temel unsurlarından birisidir. Klasik ekonomistleri ise gelişmiş kapitalizmin liberal sözcüleri olarak kabul etmek mümkündür. Klasik ekonomik teori, yükselen burjuva sınıfının kapitalist toplum ile ilgili olarak ortaya konmuş bir teorisi olarak okunabilir.³⁹ Yukarıda dile getirilenler açısından bakıldığında Türk düşünce tarihinde liberalizmin ne olduğunu keşfetmek oldukça zordur. Fakat Türk düşüncesinde liberal olarak öne çıkarılan isimler genelde Prens Sabahaddin ve “Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası” yazarlarından, Ahmed Şuayib ve özellikle Mehmed Cavid Bey’dir.⁴⁰

³⁶ Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, Routledge, 1997, s. 13-25

³⁷ Lothar Döhn, “Liberalismus”, s. 9-65

³⁸ Fatmagül Berktaş, “Liberalizm”, *19. yüzyıldan 20. yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler* içinde (ed) H. Birsen Örs, Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 69

³⁹ Ulrich Heidt ve Elisabeth Mangeng, “Kapitalismustheorien”, *Handbuch Politischer Theorien und Ideologien* içinde, Rowohlt, Hamburg, 1975, s. 178-179

⁴⁰ Bu konu için Bkz; Tevfik Çavdar, *Türkiye’de Liberalizm, 1860-1990*, Ankara, 1992., Feroz Ahmad, *Vanguard of a Nascent Bourgeoisie: The Social and Economic Policy of the Young Turks 1908-1918, Türkiye’nin Sosyal ve Ekonomik Tarihi 1071-1920* (editörler) Osman Oktay ve Halil İnalçık, Ankara, Meteksan Limited Şirketi, 1980., Şerif Mardin, “Türkiye’de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi, 1838-1918”, *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İstanbul, 1990., Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi*, İstanbul, 1975., Zafer Toprak, *Milli İktisat Milli Burjuvazi*, İstanbul, 1995

Osmanlı tarihi açısından dönüm noktalarından bir tanesi de 1838 yılında imzalanan Osmanlı-İngiliz Ticaret Sözleşmesi'dir. Her ne kadar timar sisteminin ortadan kalkması ile özel mülkiyete yönelik bir eğilim bu tarihten önce Osmanlılar arasında mevcut idiyse de, 1838 sözleşmesi ile müsadere usulü ortadan kaldırılmıştı.⁴¹ Bu tarihten itibaren klasik ekonomistlerin liberal ekonomik görüşleri Osmanlı Devletinde, Osmanlı tüccarları, elçilerin sundukları layihalar ve yabancı devletlerin ve diplomatların etkisiyle giderek yaygınlaştı.⁴² Şehak Abru'nun 1852 yılında Türkçeye tercüme ettiği J. B. Say'ın *Catéchisme d'Economie Politique* kitabı ile birlikte Osmanlı yüksek okullarında da liberal ekonomik görüşler tedris edilmeye başlandı.⁴³ Diğer taraftan, çok geçmeden uygulanan liberal ekonomik politikalara karşı çeşitli görüşler de gündeme getirildi. Yeni Osmanlıların Tanzimat bürokratlarının izledikleri ekonomik siyaseti eleştirmelerinden sonra, Ahmet Mithat Efendi de Tanzimat'ın öncesinde denenen sanayileşme çabalarının akamete uğramasını liberal ekonomik siyasetlere ve gümrük politikasına bağlamaktaydı.⁴⁴ Sonuç olarak, II. Meşrutiyet dönemine gelindiğinde Osmanlı ekonomik siyasetiyle ilgili tartışmalar serbestiyet taraftarları ile Alman ekolünden Friedrich List'in etkisindeki himayeciler arasında yapılmaktaydı.

Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nın ilk sayısında yayınlanan "Mukaddime ve Program" kısmında "eski düzen" ekonomik ilerlemeye engel olduğu için eleştirilmekteydi. Diğer taraftan endüstrileşmenin önemine dikkat çekilmekte, fakat endüstrileşmenin bir saplantı haline getirilmesinin ve ülkedeki tarımsal ve madeni zenginliklerin dikkate alınmamasının, ekonominin doğasına aykırı olduğu dile getirilmekteydi. Diğer taraftan ısrarla uluslararası serbest ticaretin önemine vurgu yapılmaktaydı.⁴⁵ Mukaddime, daha çok liberal ekonomik politikaların temellendirilmesiyle ilgili olarak kaleme alınmıştı. Mukaddimeye imza atan isimlerden biri olan Ahmed Şuayib, belki de bu sebeple ve biraz da Türk liberal sayısının kıtlığı ile de ilgili olarak, bir çok akademisyen tarafından, ilk Osmanlı-Türk liberallerinden biri olarak gösterilmektedir.⁴⁶

⁴¹ Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisadi Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul, 1986, s. 205

⁴² Bkz; Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi, 1838-1918", *Siyasal ve Sosyal Bilimler*, İstanbul, 1990., Ahmet Güner Sayar, *Osmanlı İktisadi Düşüncesinin Çağdaşlaşması*, İstanbul, 1986, s. 205

⁴³ a.g.e., s. 222

⁴⁴ Ahmet Mithat, *Ekonomi Politik*, 1296, s. 130-132

⁴⁵ Ahmed Şuayib, Mehmed Cavid, Rıza Tevfik, "Mukaddime ve Program", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, 1324, nu 1, s. 1-10

⁴⁶ Şerif Mardin, "Türkiye'de İktisadi Düşüncenin Gelişmesi", ayrıca; Aykut Kansu, "20. Yüzyıl Batı Türk Düşünce Hayatında Liberalizm", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İstanbul, 2001

Fakat Ahmed Şuayib'in eserleri incelendiğinde ortada bir "liberal düşünürün" olup olmadığı epey tartışmalıdır. Şuayib, mütecessis bir kişilik olarak dönemin tartışmalarına ilgi duymuş, batı tarihi ve edebiyat ile ilgili çeşitli yazılar kaleme almıştı. Servet-i Fünun Dergisi'ndeki yayımladığı edebiyat ile ilgili yazıları 1913 senesinde Hayat ve Kitaplar ismiyle yayımlandı. Bu kitabında daha çok, Taine, Emes Lavisse, Ranke, Momsen, Flaubert gibi isimlerin eserleri ve görüşlerine dair yazılar kaleme almıştı. Şuayib, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası'nda yayımlanan "Cemiyet ve Toplum" başlıklı makalesinde ise daha çok Sosyal Darwinist görüşleri dile getirmekte ve Rousseau'yu eleştirmekteydi.⁴⁷ Liberalliğine delil olarak gösterilen bir diğer makalesinde ise Antik Yunan ve Roma'da siyasî ve toplumsal özgürlükten bahsetmekte ve Ortaçağda kilise ve devletin ayrışmasından ve Lutherciliğin doğuşundan bahsetmektedir. Bu noktada dönemin siyasetiyle de ilgili olarak Müslüman ülkelerde farklı mezheplere ve dinlere gösterilen hoşgöründen söz etmekte ve sonuç olarak da, dinî inancın devlet siyasetini belirlememesi gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁸ Ahmed Şuayib'in söz konusu dergide yayımlanan diğer yazıları ise daha çok Fransız İhtilali ve Rusya ile ilgilidir. Ahmed Şuayib'in iki makalesinde liberal fikirlerin izlerini görmek mümkündür fakat, dönemin diğer bir çok Osmanlı düşünürü gibi Sosyal Darwinizm'den ve pozitivizmden esinlenmiştir. Henüz 35 yaşında iken hayatını kaybetmiş, fikirlerini geliştirme imkânı bulamamıştır. Doğrudan meşrutiyetle ilgili bir yazısı ise yoktur. Bu durum sadece Şuayib'in kısa bir hayat sürmesi ve eklektisizmi ile alakalı da değildir. Mehmed Cavid'de de meşrutiyet ile ilgili olarak benzer bir durum söz konusudur.

Mehmed Cavid Bey (1875-1926), Osmanlı tarihinde liberal ekonomik görüşlerin en önemli temsilcisi olarak sayılabilir. Tanzimat sonrasında yüksek okullarda iktisat eğitimi için daha çok liberal iktisadi politikaları öne çıkaran kitaplar kaleme almıştı. Cavid Bey'in II. Meşrutiyet öncesinde yayımlandığı dört ciltlik "İlm-i İktisat" isimli kitabı da bu geleneğin bir ürünüydü. Cavid Bey bu eserini yazarken, Charles Gide'in kitabını örnek almış, fakat basit bir taklidin ötesinde, kendi kitabında, Osmanlı Devleti'nin iktisadi ve toplumsal sorunlarına da değinmişti.⁴⁹ Aynı başlığı

⁴⁷ Ahmed Şuayib, *Devlet ve Cemiyet, Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye*, 1324, nu 1, sayı 1, s. 54. Sosyal Darwinizm gerçi ekonomik liberalizmin bir parçası olarak görülebilir. Fakat Spencer'in görüşleri daha çok Avrupa'nın elitist çevrelerinde geçerliydi ve zayıf olanın ezilmesinin "gerekli kötü bir zorunluluk" olduğu düşüncesini savunuyordu. Bkz., Fatmagül Berktaş, "Liberalizm", s. 84.

⁴⁸ Ahmed Şuayib, "Hürriyet-i Mezhebiye", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye*, 1324, nu 1, sayı 2, s. 145-162

⁴⁹ Tevfik Çavdar, *Türkiye 'de Liberalizm*, s. 85

taşıyan idadiler için yazılmış, daha özet diğer kitabında da, üretim, mübadele, tüketim, para, yabancı sermaye gibi konulara değinmiştir.⁵⁰ Cavid Bey, “İlm-i İktisat” isimli dört ciltlik eserinde *meslek-i serbestiyi* açıklarken, şahsi teşebbüsün önemine dikkat çekmiş, devlet müdahalesini ve himayeciliği eleştirmiş, ekonomik kuralların doğal olduğu vurgusunu yapmıştır. Bu noktada özellikle öne çıkan sosyalizm, himayecilik ve devletçilik eleştirisidir.⁵¹ Bu eleştirilerin ise daha çok Osmanlı Devleti’nde makes bulan himayecilik taraftarlarına yönelik olarak kaleme alındığı söylenebilir. Cavid Bey, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*’nda ise daha çok ekonomik ve malî konulara değinmiştir. Fakat bu mecmuada neşredilen “Ticaret Şirketleri” isimli makalesinde ekonomik liberalizmi felsefi olarak da savunmuş, *iktisadi ilminin* egoizmi değil şahsi faydayı teşvik ettiğini söylemiş, bunun da diğerkâmlığa karşı bir şey olmadığını ifade etmiştir.⁵² Yine aynı makalesinde Cavid Bey, devletin vatanın bekasını sağlamak ve bayındırlık hizmetlerini ifa etmekle yükümlü olduğunu ve herkesin hukukunu gözetmesi gerektiğini söylemiştir. Bu noktada da, Cavid Bey’in daha çok sosyalist eleştirilere cevap verme çabasında olduğu görülmektedir. Zira yazının devamında Cavid Bey, devlet sosyalizminin giderek yaygınlaştığından, fertlerin şahsi teşebbüsleriyle yapabilecekleri şeylere el uzatılmasından şikayet etmektedir.⁵³ Cavid Bey Meclis-i Mebusan’da yaptığı bir konuşmada devleti liberal bir açıdan değerlendirmiş ve meşrutiyet ile ilgili görüşler serdetmiş, “ülkede hürriyet ortamı meşrutiyetle sağlanacaktır. Bu anlamda bir ihtilal, inkılap, meşrutiyet gayet iyi şeylerdir, ancak bunların icra edilmeleri muhafaza edilmelerinden daha kolaydır. Öyle olduğu için de meşrutiyet bir gaye değil, vasıtaadır: eğer meşrutiyeti bir gaye gibi telakki edersek hayatımızda daima aldanırız. O gaye milletin refah ve saadetinden başka bir şey değildir ve meşrutiyet de yalnız o gayeye isâl edebilecek, tarihin ve ilmin ve tecrübenin bulduğu en salim çare ve vasıtaadan ibarettir” demiştir.⁵⁴

Cavid Bey Meşrutiyet ve genel olarak siyasî liberalizme mahsus bir yazı kaleme almamış, Yeni Osmanlılar tarafından şekillendirilen ve 1908’den sonra da genel kabul gören Meşrutiyet anlayışına yönelik yeni yorumlar getirmemiştir. Cavid Bey’in eserlerini, özellikle “İlm-i İktisat” isimli eserini Mülkiye’de okutulan liberal iktisat geleneği çerçevesinde

⁵⁰ Mehmed Cavid, *İlm-i İktisad, Mekteb-i İdadiyeye Mahsus*, Matbaa-i Amire, 1326

⁵¹ Mehmed Cavid, *İlm-i İktisad*, İstanbul, 1316, Cilt I, s. 2-3

⁵² Mehmed Cavid, “Ticaret Şirketleri”, *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, 1910, sayı 2, nu 6-9, s. 779-780

⁵³ a.g.m. s. 781

⁵⁴ Deniz Karaman, *Cavid Bey ve Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, Ankara, 2001, s. 14

değerlendirmek mümkündür. Ayrıca Cavid Bey'in ortaya koyduğu fikirlerin de Osmanlı Devleti'nde özellikle Selanik'teki tüccarlar açısından bir karşılığı olduğu söylenebilir. Selanik Tanzimat sonrasında uygulanan ekonomik politikalar ile zenginleşen nadir Osmanlı şehirlerinden bir tanesiydi.⁵⁵ 1908 yılında bile Selanlı tüccarlar tarafından liberal ekonomi talep edilmekteydi. 1908 yılında "Progrés de Salonique" isimli dergide yayımlanan bir yazıda, liberal ekonomi övülmekte ve himayecilik yerilmekteydi. Bir yazısında bu makaleye değinen Cavid Bey, makalede dile getirilen görüşlere yönelik desteğini dile getirmekteydi.⁵⁶ Yani Cavid Bey'in ekonomik liberalizminin, devleti kurtaracak bir reçete olmasının dışında, Osmanlı Devleti'nde o gün için somut bir karşılığı da vardı. Balkan harbinden Cumhuriyet dönemindeki mübadelelere kadar geçen süre içerisinde, Osmanlı nüfusunda köklü değişiklikler meydana gelmiştir. Bu durum da şüphesiz Türkiye'de liberalizmin sonraki yıllarda zayıf kalmasının sebepleri arasındadır.

Türk siyasi düşüncesinde liberalizm açısından önemli olan bir diğer kişi de Prens Sabahaddin'dir. Sabahaddin Bey'in Abdülhamid'e muhalefetine babası Damat Mahmut Paşa'nın II. Abdülhamid ile münasebetlerinin bozulmasının büyük önemi vardı. Damat Mahmut Paşa, İskenderun ve Basra arasında yapılacak demiryolu projesinde daha çok İngiliz şirketleri lehine tavır alırken⁵⁷ padişah İngiliz projesini reddetmiş, bunun üzerine de Mahmut Paşa Avrupa'ya kaçarak, muhalefet bayrağını açmıştı.⁵⁸ 1901 yılında Prens Sabahaddin de Avrupa'ya geçmiş, 1902 yılında Paris'te Jön Türk Kongresi'nin toplanmasına öncülük etmişti. Bir süre sonra Prens Sabahaddin, Edmond Demolins'ın "À quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons" isimli kitabını okuyarak Le Play tarafından kurulan ve Demolins (1852-1907) tarafından devam ettirilen "La Science Sociale" doktrinini benimsemiş⁵⁹ ve dahası Osmanlı Devleti'nin nasıl kurtarılacağına dair görüşlerini netleştirmişti. Sabahaddin'e göre artık, Osmanlı Devleti'nin temel sorunu "Formation Communautaire", yani içtimai yapıydı. Demolins'ın öne çıkardığı diğer unsurlar ise ademi merkezîyetçilik ile, bireyciliği ve kişisel gelişimi öne çıkaran İngiliz eğitim sistemiydi.⁶⁰ Prens Sabahaddin, *Terakki* dergisinde amaçlarını bu

⁵⁵ Merapi Anastassiadou, *Tanzimat Çağında Bir Osmanlı Şehri*; Selanik, İstanbul, 1998, s. 9

⁵⁶ Mehmed Cavid, "Neşriyat ve Vakayi-i İktisadiye", *Ulum-u İktisadiye ve İçtimaiye Mecmuası*, sayı, 2, 1324, s. 272

⁵⁷ Ulrich Trumpener, "Germany, and the end of the Ottoman Empire", *The Great Powers and the end of the Ottoman Empire* içinde (ed), Marian Kent, s. 112-115

⁵⁸ A. Bedevi Kuran, *İnkılap Tarihimiz ve Jön Türkler*, s. 67

⁵⁹ Şükrü Hanioğlu, *Preparation for a Revolution*, s. 82

⁶⁰ a.g.e., s. 82-83

doğrultuda açıklamış, “hürriyet-i şahsiyye ve saadet-i ictimaiyeti talim eden fenn-i ictimain vatandaşlarımız arasında tamimi”ni ve “memleketin nukat-ı lazimesinde teşkilat-ı muntazama”nın ihdasını ana hedefler olarak tayin etmişti.⁶¹ Bu noktada vurgulanması gereken şey, Sabahaddin’in toplumsal yapı değişmediği müddetçe anayasal rejim ile despotizm arasında bir fark görmemiş olmasıdır.⁶² Zira Sabahaddin Bey, merkezîyetçiliğin doğasının despotizme açık olduğunu ifade etmiş ve ademî merkezîyet ile “teşebbüs-ü şahsî”yi temel kavramlar olarak formüle etmişti. Sabahaddin Bey “Türklere ve umumiyetle anasır-ı müslime-i Osmaniye’ye karşı istibtadın bir veya bir kaç kişi tarafından değil fakat tarz-ı maişet ve nekayis-i ictimaiyemizden neşet ettiğini” göstermeye çalışmış, adem-i merkezîyetçilik ile de gayrimüslim unsurları “muhtariyet-i idare siyaseti” gütmemeleri yönünde ikna etmeyi hedeflemişti.⁶³ Sabahaddin Bey’in görüşleri çerçevesinde II. Meşrutiyet sonrasında kurulan Ahrar Fırkası, Ahmed Rıza ve Sabahaddin Bey arasında 1902’de yapılan I. Jön Türk Kongresinden kalma soğukluğu, II. Meşrutiyet döneminin çok partili ortamında İttihad ve Terakki Partisi ile rekabete girerek siyasal alana taşıdı. Ahrar Fırkası etnik eşitlikçiliği ve kozmopolitizmi benimsemesi sebebiyle, İttihatçılar tarafından bölücü ve parçalayıcı bir girişim olarak telakki edildi. 31 Mart Vak’asında Ahrar Fırkası’nın parmağı olduğu iddiası ise işe tuz biber ekti.⁶⁴ Siyasî liberalizmin Cumhuriyet döneminde zayıf bir ideoloji olarak kalmasında bu dönemde yaşanan tecrübelerin de büyük etkisi olmuştur.

Sabahaddin Bey’in eserleri, siyasî ve ekonomik liberalizmin temellenirildiği çalışmalar olmaktan ziyade, Demolins’in fikirlerinin, Osmanlı Devleti’nin karşılaştığı problemlere uygulanarak ortaya konmuş politik bir mücadelenin yansımasıdır. Sabahaddin Bey esas meseleyi toplumsal yapıda gördüğünden, siyasî liberalizm noktasında fikirlerini geliştirmeye çalışmamış, Meşrutiyetle ilgili yeni bir yaklaşım da ortaya koymamıştır.

SONUÇ

Liberalizmin ve İslâmcılığın Cumhuriyet dönemindeki serancamı bu makalenin sınırlarını aştığından, ancak ayrı bir yazının konusu olabilir. Fakat Meşrutiyet tartışmaları açısından bakıldığında mezkur ideolojilerinin

⁶¹ Heyet-i Tahririyet, Terakki, Nisan 1906, nu, 1, s. 1

⁶² Sabahaddin Bey’in bu konudaki görüşleri için bkz; Prens Sabahaddin, *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne*, Bütün Eserleri (haz) Mehmet Ö. Alkan, YKY, İstanbul, 2007, s.476

⁶³ Sabahaddin Bey, “Teşebbüs-i Şahsî ve Tevsi-i Mezuniyet Hakkında Bir İzah”, Bütün Eserleri içinde, s.272

⁶⁴ Ahmet İnsel, “Türkiye’de Liberalizm Kavramının Soyçizgisi”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce; Liberalizm* içinde, İstanbul, 2005, s.55-58

Cumhuriyet dönemindeki serüveni ile ilgili olarak bazı çıkarımlar yapmak da mümkündür.

Sonuç olarak şunları söyleyebiliriz: Yeni Osmanlılar'dan sonra Meşrutiyet ile ilgili olarak yeni bir teori ortaya konmuş değildir. Jön Türklerin siyasi programları zaten çok derinlikli değildi. Onlar daha çok II. Abdülhamid'i düşürmek peşindeydiler.⁶⁵ İslâmcılar ise şeriat ile sınırları çizilmiş hazır bir meşrutiyet tanımı buldular ve siyasi olarak bu tanımı rahatça benimsediler. Fakat işin en can alıcı kısmı Cumhuriyet'ten sonra şeriatın yürürlükten kaldırılmasıyla beraber, İslâmcı-dindar kesimin bu dönemde Meşrutiyet ve demokrasi ile kurdukları tarihsel bağın ortadan kalkmış olmasıdır. Bu sebepten dolayı da Cumhuriyet döneminde İslâmcılar demokrasiye karşı uzun yıllar mesafeli durmuşlardır. Bunu, 1948 yılında çıkmaya başlayan *Sebilürreşad*'ın demokrasi konusunda herhangi bir kuramsal tartışmaya girmemiş olması gerçeğinde müşahede etmek mümkündür. Türkiye'de İslâmcılığın 60'lardan sonra Mısır ve Pakistan İslâmcılığının etkisine girmesinde Meşrutiyet kavramı çerçevesinde oluşturulan mirası tevarüs edememiş olmasının da etkisi vardır. Bugün muhafazakâr kesimlerle ilgili olarak sık sık gündeme getirilen "samimiyet" meselesinin arkasında da böyle bir tarihsel arka plan, başka bir ifadeyle teorik kopuş olduğu söylenebilir. Meşrutiyet kavramının daha çok şeriat ve Osmanlı kültürü çerçevesinde kodlanmış olması, sadece İslâmcılar açısından değil, genel olarak demokrasi kültürü açısından Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan eksikliğin sebeplerinden biri olarak da görülebilir. Belki de bu sebepten dolayı Cumhuriyet döneminde Yeni Osmanlıların oluşturduğu demokratik miras çok fazla dikkate alınmadı ve daha çok Mustafa Reşit Paşa ve reformculuk ön plana çıkarıldı.⁶⁶

II. Meşrutiyet döneminde dallanıp budaklanan Osmanlı liberalizmi ise Meşrutiyeti desteklemiş olmakla birlikte bu kavrama hiçbir teorik müdahale yapmamış, bu konuyu çok fazla dert edinmemiştir. Osmanlı son döneminde ekonomik liberalizm giderek gözden düşmesine rağmen, görece hâlâ güçlü bir konumdaydı; buna karşın liberallerin, siyasi anlamda liberalizmi teşkil edebilecek Meşrutiyet kavramına uzak kalmaları, Cumhuriyet dönemindeki siyasi liberalizmin zayıflığının ana sebeplerinden biridir. Mehmed Cavid Bey'in eserleri de, Prens Sabahaddin'in eserleri de öncelikli olarak devleti kurtarmak üzere kaleme alınmışlardır. I. Dünya Savaşından sonra ekonomik liberalizmin artık devleti kurtaracak bir çare olarak telakki edilmemesi ve milli burjuvazi yaratma çabalarının

⁶⁵ Bkz; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, İstanbul, 1994

⁶⁶ Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", *Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi* içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001, s. 42

tecessüm etmesi, Cumhuriyet döneminde ekonomik liberalizmin de zayıflamasının ana sebeplerinden biridir. Sabahaddin Bey meşrutiyeti devleti kurtaracak temel unsurlardan biri olarak telakki etmediği içindir ki, bu konu üzerine düşünme ihtiyacı bile hissetmemiştir. Bunda belki de o dönemde Avrupa'da korporatizmin yaygınlaşmasının ve liberal devlet anlayışının geri plana düşmesinin de etkisi vardır.⁶⁷ Ahrar Fırkası ve İttihad ve Terakki arasındaki çekişme, 31 Mart Vak'ası ve Ahrarcıların gayrimüslimlerle olan daha sıcak münasebetleri de, siyasî liberalizmin Cumhuriyet döneminde hor görülmesine yol açmıştır. Diğer taraftan Osmanlı siyasî kültüründe elitist, pozitivist ve kameralist görüşlerin daha çok makes bulması meşrutiyet kavramının daha incelikli bir şekilde ele alınmasını engellemiştir.⁶⁸ Bunun da Cumhuriyet dönemi demokrasi kültürünü etkilediği söylenebilir.

⁶⁷ Aykut Kansu, *Meşrutiyet Döneminde Demokratikleşme Süreci*, 80. Yılında Türkiye Cumhuriyeti ve Demokrasi içinde, (Ed) Y. Anzerioğlu, Y. Doğaner, S.S.Gökgöz, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 26

⁶⁸ Bu konuyla ilgili bir tartışma için bkz; Ayşe Kadioğlu, *Cumhuriyet İradesi Demokrasi Muhakemesi*, Metis, 1999, s. 79