

İslahtan Devrime: Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Osmanlı-Türk Siyasî Düşüncesinde Değişim Algısı

Enes KABAKCI

Dr., TDV İslam Araştırmaları Merkezi

Özgür ADADAĞ

Yrd.Doç.Dr., Galatasaray Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü

Özet

19. yüzyılın başından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan süreçte Osmanlı-Türk siyasal elitlerinin toplum ve siyaset algılarında önemli değişimler gözlemlenir. Bu makalede, son dönem Osmanlı ve ilk dönem Cumhuriyet elitlerinin toplumsal ve siyasal değişimi değerlendirmelerinde gözlemlenen farklılaşmalar, dağarcıklarında önemli yer tutan denge, ahenk, ıslah, düzen, ilerleme, inkılap vb. kavramlar çerçevesinde incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Osmanlılar, Jön Türkler, Kemalizm, Düzen, İlerleme, Batılılaşma.

DÜŞÜNCELER, TOPLUMSAL VE SİYASAL bağlamlarından soyutlanarak incelenemezler. Fikir akımları da toplumların karşı karşıya kaldıkları sorunlara cevap verme ihtiyacından doğar; toplumsal ve siyasal alanda meydana gelen değişimlere koşut olarak gelişir/dönüşür ve -bazı durumlarda- bir toplumdan başka bir topluma aktarılır/ithal edilirler. Düşünsel olan ile toplumsal olan arasındaki bu ilişki ve düşüncelerin beynelmilel tedavülü,¹

¹ Fikirlerin uluslararası dolanımı, aktarım ve ithalleri hakkında kuramsal bir çerçeve için bkz. Michel Espagne, *Les transferts culturels franco-allemands*, Presses Universitaires de France, Paris 1999.

Osmanlı-Türk siyasî düşüncesinde 19. yüzyılın başından 20. yüzyılın ilk çeyreğine kadar uzanan süreçte ortaya çıkan derin değişimde somut bir şekilde gözlemlenmektedir.

Osmanlı toplumunun -ve özellikle devletinin- karşı karşıya bulunduğu sorunlar ve bunlara yönelik çözüm önerileri 18. yüzyıldan itibaren gerek resmî metinlerin gerekse düşünsel üretimin ana temalarını oluşturmuş; bu doğrultuda, özellikle 19. yüzyıl boyunca birçok Batı kökenli kurum ve düşünce sistemi, bir dizi uyarlama ve yeniden yorumlama süreçlerinden geçirilerek ithal edilmiştir. Osmanlı İmparatorluğu'nda sözkonusu dönemde yaşanan değişimi tetikleyen başlıca etmen, imparatorluğun uğradığı askerî yenilgilerdir. Bu nedenledir ki, değişim başlangıç itibarıyla “maddî” (özdeksel, *matériel*) bir nitelik taşımaktadır; yani öncelikle, en genel anlamıyla teknik ve kurumsal düzlemde başlamıştır. Askerî alanda yapılan bazı reformlar ve buna paralel olarak eğitim sahasında Batı model alınarak atılan adımlar değişimin ilk safhasına verilebilecek örneklerdir. Bu aşamada rol alan aktörlerin ithal edilen unsurları yerel toplumsal şartlara uyarlamaya özen gösterdiklerini belirtmek gerekir ki bu, tüm teknik, kurumsal ve düşünsel aktarım süreçlerinde tabii ve kaçınılmazdır.

Değişimin ikinci aşaması ise “özel” (*formel*) niteliklidir; yani düşünüş ve hissediş biçimlerini etkilemiş ve zamanla bir paradigma değişimine yol açmıştır. Bu makalenin konusunu oluşturacak olan 19. yüzyılda Osmanlı düşüncesinde tarih, toplum ve siyaset algısında gözlemlenen değişim, işte bu ikinci aşamada gerçekleşmiştir. “Maddî” alanda başlayıp “özel” alana sirayet eden ve temelde hüristik (*heuristique*) bir niteliği haiz olan bu değişim, Batı'nın tehdidi altında gelişen siyasî ve iktisadî krizlerin ve bunların yarattığı parçalanma tehlikesinin/korkusunun yol açtığı panik hissiyle süreç içinde giderek ivme kazanmıştır.²

Batı'nın bir yandan tehdidi diğer yandan ise yoğun düşünsel etkisi altında modernleşmeyi/Batılılaşmayı kapsamlı bir proje olarak uygulamaya koyan, bu anlamda eşanlı olarak modernleşmenin hem nesnesi hem de öznesi olan Osmanlı yönetici sınıfının ve muhalif elitlerin başlıca amacı, mevcut sistemi ıslah ederek korumak,

2 “Maddî” (*matériel*) ve “özel” (*formel*) değişim kavramsallaştırmasını antropolog Roger Bastide'den esinlenerek yapıyoruz. Bastide bu ayrımı, akültürasyon süreçleri bağlamında yapmaktadır; bkz. Roger Bastide, *Les religions africaines au Brésil. Contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Presses Universitaires de France, Paris 1995 (1960), s. 535 ve a.mlf., *Le prochain et lointain*, Cujas, Paris 1970, s. 137-148.

böylece imparatorluğu çökmekten kurtarmak olmuştur. Bu gaye ile harekete geçen Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler genel anlamıyla muhafazakar bir tutum benimsemişler ve “devleti kurtarmaya” çabalarken Osmanlı düşüncesinin başlıca unsurlarından biri olan “düzen” fikrini ön planda tutmuşlardır. Bu iki kuşak arasında özellikle bu kavramsal eksende belirgin bir süreklilik sözkonusu olsa da bir dizi ayırt edici unsur da göze çarpmaktadır. Muhafazakar damarı genel bir paradigma olarak Jön Türk hareketinde de takip etmek mümkündür; ancak Yeni Osmanlılardan farklı olarak bu kuşakta, geleneksel tarih, toplum ve siyaset tasavvurundan uzaklaşmanın bir neticesi olarak değişim konusunda daha aktivist bir çizgiye doğru yöneliş sözkonusudur. Bu çerçevede, ikinci kuşağın siyasal söylemlerinde “ihtilal”, “inkılap” gibi radikal çağrışımları olan kavramların merkezî bir yeri vardır. İmparatorluğun tasfiyesinden sonra kurulan, özü itibarıyla Tanzimat ve II. Meşrutiyet dönemlerinde mayalanan Cumhuriyet rejiminde ise siyasal elitlerin geçmişle tüm bağları koparmayı ön planda tuttıkları gözlemlenmektedir. Radikal yöntemlerle yeni bir “düzen” tesis etmeyi amaçlayan kemalist kadrolar önceki kuşaklarla kendi aralarına net bir çizgi çekmeye de özen göstermişlerdir.

Bu makalede; yukarıda bahsedilen “özel” değişimle bağlantılı olarak, Yeni Osmanlı hareketinden Kemalizm’e uzanan yarım asırlık süreçte gözlemlenen toplumsal ve siyasal değişimin nasıl değerlendirildiği, son dönem Osmanlı muhaliflerinin ve Cumhuriyet döneminin kurucu önderlerinin siyasal dağarcıklarında önemli bir yer tutan denge, ahenk, ıslah, düzen, ilerleme, inkılap/devrim vb. kavramlardan hareketle ve süreklilik ve kopuş parametreleri ön plana çıkarılarak incelenmeye çalışılacaktır.

Denge Bozulurken

Osmanlı İmparatorluğu’nu anlayabilmemize yardımcı olacak en iyi kavramlardan birinin “denge” olduğunu söylemek sanırız yanlış olmayacaktır. Aslında, coğrafi açıdan çok geniş bir alana yayılmış, farklı etnik ve dinî grupları içinde barındıran bir imparatorluğun devamlılığını sağlamak için, içinde barındırdığı farklılıklar arasında bir denge siyasetini izlemesi bir anlamda kaçınılmazdır. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu en geniş toprak parçasına sahip olduğu dönemde, bu denge siyaseti sayesinde imparatorluğu oluşturan farklı ögeler arasında toplumsal, ekonomik, siyasal ve idarî bir uyum sağlayabilmiştir. Somut olarak bu denge siyaseti, tüm otoritenin ve meşruiyetin kaynağını temsil eden sultanın kişiliği ile

tımar ve millet sistemleri olarak adlandırılan iki örgütlenme sistemine dayanmaktadır. Askerî güç ile vergi rejimi arasındaki uyumluluğu sağlayan tımar sistemi Osmanlı İmparatorluğu'nun sadece askerî değil, aynı zamanda idarî ve ekonomik sistemlerinin de omurgasını oluşturmuştur. İktisadî ve askerî yapı arasında kurulmuş olan bu dengenin benzerini toplumsal hayat açısından millet sisteminde görebiliriz. Müslüman olmayan cemaatlere görece bir özerklik sağlayan bu sistemde, milletler idarî olarak Osmanlı devlet yapısı içine dâhil edilmiştir. Bu şekilde örgütlenmiş olan Osmanlı Devleti dinî cemaatlerin temsilcileri vasıtasıyla tebaasını daha kolay kontrol edebiliyor ve böylece farklı dinsel grupların varlığına rağmen toplumsal ve idarî açıdan bir denge sağlayabiliyordu.³

Ancak, denge siyasetini sağlayan bu iki örgütlenme biçiminden ilki 17. yüzyıldan, diğeri ise milliyetçiliklerin belirleyici olduğu 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren işlevlerini yerine getiremez olurlar. Aslında bu denge sisteminin bozulmaya başladığı süreç Osmanlı üstünlüğünün eskisi kadar mutlak olmadığının kanıtı olan askerî yenilgiler ve toprak kayıpları ile eşzamanlıdır. İmparatorluğun askerî olarak zayıflaması, fetihler sayesinde büyüyen ve dengede durabilen ekonomiyi zor durumda bırakmıştır. Avrupalı devletlerin yeni deniz yolları keşfederek Amerika ve Hindistan'a ulaşmaları, bu şekilde dünya ticaretine ağırlıklarını koymaları ve Avrupa'ya değerli maden aktarmaları da, 16. yüzyılın son çeyreğinden itibaren Osmanlı ekonomisi için ciddi bir tehdit oluşturmaya başlamıştır.⁴

3 Kemal Karpat'a göre millet sistemi iki temel işleve sahipti: Cemaatlerin dinsel, kültürel ve etnik devamlılıklarına imkân sunuyor, diğer taraftan da bu cemaatlerin Osmanlı idarî, ekonomik ve siyasal sisteminin içine dâhil olabilmelerini sağlıyordu. Böylece, etnik ve dinsel gruplar kültürlerini ve dinlerini koruyarak hayatın diğer alanlarında imparatorluğun bir parçası olabiliyorlardı; bkz. Kemal H. Karpat, "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", Benjamin Braude ve Bernard Lewis (ed.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*, c. I: The Central Lands, Holmes & Meier Publishers, Inc., New York, London 1982, s. 141-142.

4 Bu konuda bkz. Salih Özbaran, *Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu: Onaltıncı Yüzyılda Ticaret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekabet ve İlişkileri*, Doçentlik Tezi, İ.Ü. Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, İstanbul 1976; a.mlf., *Yemen'den Basra'ya Sınırdaki Osmanlı*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2004. Bu konuyla ilgili olarak, A. Zeki Velidi Togan'ın, görüşlerini 1640'lı yıllarda kayda geçiren Ömer Talib adında bir "Osmanlı Türkü"nden yaptığı şu alıntı oldukça çarpıcıdır: "Şimdi Avrupalı Portekiz ve İngilizler yeryüzünün her tarafını öğrenip bütün dünyada gemileri işliyor. Dünyanın bütün iskele, ➤

Osmanlı devlet elitleri imparatorluğun bu güç kaybının sebepleri üzerine düşünmüş, birtakım sorunlar tespit etmiş ve bunların çözümü için öneriler sunmuşlardır. Bu çerçevede yapılan ilk tahliller geleneksel sistem çerçevesinde kalmış ve getirilen öneriler var olanı ıslah etmeye yönelik olmuştur. İmparatorluğun kötü gidişatının nedeni, sarayın resmî tarihçileri ve yöneticilere göre kayırmacılığın idarî yapıya hâkim olması, rüşvetin yaygınlaşması, devlet görevlilerinin kendi çıkarlarını ön plana geçirmeleridir. Memurların, ulemanın ve tımar sisteminin yozlaşması yaşanan sorunların başlıca nedenidir. Bu durumun temelinde ise örften ve şeriattan uzaklaşma ve yaşanan ahlakî çöküş bulunmaktadır.

Sultan IV. Murad'a 1630'da sunduğu bir risale ile meşhur olan tarihçi Koçi Bey, bu düşünceyi savunanların başında gelmektedir. 19. yüzyıl Batılı tarihçiler tarafından da tanınan, Hammer'in "Türk Montesquieu'sü" olarak nitelediği⁵ Koçi Bey, imparatorluğun gerilemesinin nedenlerini analiz ettiği sözkonusu risalesinde muhafazakar nitelikte bir dizi çözüm önerisi getirir. Koçi Bey'e göre Osmanlıların eski günlerine dönmesinin tek yolu, şeriata ve örf'e sıkıca sarılmalarından geçer. Diğer bir ifadeyle, imparatorluğun eski kudretini yeniden kazanması Koçi Bey'in "kanûn-ı kadîm" dediği geçmişteki usul ve nizamlara dönmekle mümkündür:

"Memleketin ve milletin düzenine yol açan, din ve devlet kaidelerinin dayanıklılığının sebebi, Muhammed şeriatının sağlam ipine bağlanmaktır. (...) Geçmişteki sultanların kanunları (...) ki her işte hükümlerine uyulacak ola, onların övülmeye değer ahlakî ve beğenilen tavırları ile

derbenbd ve limanlarını işgal ediyorlar. Evvelce Hind, Sind ve Çin emtiası Süveyş'e ve oradan Mısır'a gelir ve bütün dünyaya oradan (yani İslamların elinden) yayılırdı. Şimdi o emtia Portekiz, İngiliz ve Felemenk gemileriyle Frengistan'a gidiyor ve oradan dünyaya yayılıyor. Kendilerine lazım olmayan emtiayı İstanbul'a ve sair İslam devletlerine getirip beş misli fiatla satıyorlar. Bu yüzden mâl-i Qârûn'a malik oluyorlar. İslam memleketlerinde altın ve gümüş bu yüzden azalmıştır. Osmanlı devleti Yemen taraflarının ve sevhilini ve oradan geçen ticareti ele geçirmeli. Yoksa daha az bir zaman muattal kalırsak Küffar-ı Fireng İslam vilâyetlerini alıp zaptedecektir", Ahmed Zeki Velidî Togan, *Bugünkü Türkili (Türkistan) ve Yakın Tarihi*, c. I: *Batı ve Kuzey Türkistan*, Enderun Kitabevi, İstanbul 1981 (1947), s. 127.

5 Hammer, Koçi Bey'in IV. Murad'a sunduğu risaleyi Montesquieu'nün, Roma İmparatorluğu'nun çöküş nedenlerini ele aldığı *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734) adlı eserine benzetir; bkz. Joseph von Hammer, *Geschichte des Osmanischen Reiches*, Pesth 1829, c. V, 48. kitap, s. 291. Türkçe çevirisi için bkz. *Büyük Osmanlı Tarihi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1990, c. V. 48. kitap, s. 283.

hareket buyurula. Umulur ki saltanat-ı aliyyenin işleri fevkalade nizam ve intizam bulup ikbal ve devletin gül bahçesi evvelce olduğu gibi terütaze ola.”⁶

Diğer taraftan askerî yenilgiler ve toprak kayıplarının damgasını vurduğu bu dönemde toplumsal ve siyasî bir uyumun gerekliliği üzerinde duran, adalet kavramı temelli bir Osmanlı literatürünün geliştiğini görürüz.⁷ Adalet kavramını merkez olarak devlet sisteminin iyi işleyebilmesi amacıyla siyasal ilkeleri belirleyen Kınalızade (1510-1572) bu isimlerin başında gelir. Farklı toplumsal zümrelerin işlevleri arasında döngüsel bir ilişkiyi betimleyen Kınalızade “Adalet dairesi” olarak adlandırılan, “dünyanın kurtuluşunun kaynağı adalettir” ile başlayıp son bulan sekiz önerme sunar.⁸

Özellikle 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı devlet adamları tarafından yararlanılan bir diğer isim ise Kuzey Afrikalı düşünür İbn Haldun’dur.⁹ İbn Haldun (1332-1406) *Mukaddime* adlı eserinde devletlerin ve medeniyetlerin Arap-Müslüman dünyasında geçtikleri aşamaları döngüsel bir şekilde tasvir eder. İbn Haldun’a göre bir hükümdarlığın geçtiği beş aşama vardır: Birinci aşama hükümdarın halkı ile birlikte hareket ettiği, zafer kazanılan ve devlet kurulan evredir; ikinci aşamada olası rakipler ortadan kaldırılır ve iktidar sağlamaştırılır; üçüncü aşama feragat ve rahatlık çağıdır, hem yöneten hem de yönetilenler bolluk içindedir, hükümdarlar tek başlarına kendi düşünceleriyle iş görür; dördüncü evrede hükümdar seleflerinin yolundan giderek onların kazanımlarını korumaya çalışır ve barışı korur; beşinci ve son aşama ise israf ve saçıp dağıtma çağıdır, hükümdar kendinden önceki kazanımları kendi zevkleri uğruna dağıtır, hükümdarlığa katkısı olanları görevden

6 *Koçi Bey Risaleleri*, yay. haz. Seda Çakmakcıoğlu, Kabalcı, İstanbul 2007, s. 25-26.

7 Virginia H. Aksan, “Ottoman Political Writing, 1768-1808”, *International Journal of Middle East Studies*, XXV/1 (1993), s. 53-69.

8 Kınalızade’nin öncülü olup farklı toplumsal zümrelerin işlevlerini betimleyen düşünürlerin fikirleri için bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998 (1962), s. 111-115.

9 İbn Haldun’un fikirlerinin Osmanlı İmparatorluğu içinde 15. yüzyıldan itibaren etkili olduğu yönündeki tartışmalar için bkz. Cornell Fleischer, “Royal Authority, Dynastic Cyclism, and “İbn Khaldûnism” in Sixteenth-Century Ottoman Letters”, *Journal of Asian and African Studies*, XVIII/3-4 (1983), s. 199-201; Cemal Kafadar, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinin Kaynakları Üzerine Gözlemler”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce I: Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*, Mehmet Ö. Alkan (der.), İletişim Yayınları, İstanbul 2001, s. 25-26.

uzaklaştırır, ordu teşkilatı bozulur ve nihayet devlet tedavisi mümkün olmayan hastalığa tutulur ve yıkılır.¹⁰

İbn Haldun'un kuruluş, ilerleme, doruk noktası, çöküş ve yok olma şeklinde birbirini takip eden aşamalarla tanımladığı bir devletin hayatı, insan hayatı ile çok büyük benzerlikler taşımaktadır. Zaten kendisi de bir devletin doğal ömrü ile herhangi bir insanın arasında benzerlik kurar ve devlet ömrünün çoğunlukla üç insan neslinin yaşadığı süreyi, yani yaklaşık 120 yılı geçmeyeceğini belirtir. Devleti kuran ilk nesildir; ikinci nesil bolluk ve refah içinde yaşar ve yerleşik hayata alışır, ancak daha sonraki süreçte zaferler kesintiye uğrar; refah içinde yaşamaya alışan üçüncü kuşak ise devletlerini koruyamazlar ve devlet bu üç nesilde ihtiyarlık ve yıkılma çağına gelir, nihayet herhangi bir kuvvet saldırdığı takdirde devleti koruyacak ve karşı koyacak kuvvet bulunmayacak, devlet yıkılacaktır.¹¹ Ancak, İbn Haldun her ne kadar bir medeniyetin gelişim süreci ile bir canlının biyolojik döngüsü arasında karşılaştırmaya gitse de hükümdarlık için çöküş, doğal ölüm anlamına gelmemektedir. Söz konusu hükümdarlık, kendisini fetheden başka bir toplumun egemenliğine geçmektedir. Fethi gerçekleştiren yeni toplum ise yeni bir devletin temellerini atar ve yeni bir döngü başlar.

İbn Haldun'un yaşadığı döneme kadarki tarihsel süreci analiz ederek oluşturduğu yaklaşım Osmanlı devlet adamları arasında da yankı bulmuş, Naîmâ örneğinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun içinde bulunduğu durumu anlamlandırmada bu yaklaşıma başvurulmuştur.¹² Naîmâ (1655-1716) bir devletin hayatında beş aşama öngörür: Kuruluş dönemini iktidarın sağlamlaştırıldığı dönem takip eder, üçüncü aşamada huzur ve rahatlık hakimdir, daha sonra bolluk ve aşırılıklar dönemi gelir ve nihayet çözülme dönemi ile hükümlanlık yıkılır. Bu dönemlendirmeye göre 1683 yılındaki ikinci Viyana kuşatması ile Osmanlı İmparatorluğu dördüncü aşamaya, yani aşırılıklar dönemine girmiştir.¹³

Naîmâ'nın bu yaklaşımında İbn Haldun'un izleri açık bir şekilde görülür, ancak, bu benzerliğe rağmen temel bir farklılık vardır. İmparatorluğun askerî başarısızlıklar ve toprak kayıpları yaşadığı dö-

10 İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Zakir Kadiri Ugan, Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1988, c. I, s. 444-447.

11 İbn Haldun, *a.g.e.*, c. I, s. 431-435.

12 Cornell Fleischer, *a.g.m.*, s. 199-200.

13 Norman Itzkowitz, *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Alfred A. Knopf, New York 1972, s. 100-103.

nemden itibaren yapılan analizler her ne kadar İbn Haldun'un kiler ile paralellikler sunsa da, Osmanlı devlet adamlarının yaklaşımlarını belirleyen siyasal sistemdeki dengeyi ve bu dengeden hareketle toplumsal uyumu koruma amaçlarıdır. Diğer bir ifadeyle amaç, sadece sorunları tespit etmek değil, aynı zamanda iktisadî, siyasî ve toplumsal sorunlara çözüm önerileri getirmektir. İbn Haldun'un döngüsel şemasından hareket eden, fakat bu şemayı Osmanlı İmparatorluğu'na uygulamaya çalışan devlet adamları, devletin "sağlığını" kaybetmemesi ya da yeniden kazanması için birtakım öneriler sunmuşlardır. İbn Haldun için imparatorlukların yıkılması sürecin doğasında vardır, yani yıkılma bir kaza değil kaçınılmaz bir sonudur.¹⁴ İşte, Osmanlı devlet adamlarının değiştirmek istedikleri bu "kaçınılmaz son" fikridir. Bir anlamda hastalığı teşhis edip buna bir çare bulmak isterler, yani amaç İbn Haldun'un öngördüğü son aşamayı yaşamamaktır ve bu açıdan da İbn Haldun'un analizinden farklılaşırlar.

Ernest Gellner, İbn Haldun'un fikirlerini açıklarken onu "sosyologların en tarafsızı" olarak tanımlar ve ekler: İbn Haldun "durumu olduğu gibi anlatır, düzeltmek için bir reçete önermez. Yalnızca durumu inceler."¹⁵ Oysa Osmanlı devlet adamları bir çözüm ararlar ve çareler önerirler. Örneğin Naîmâ teşhisten çözüme doğru giderek harcamaları azaltmak, ayaklanmalara olanak sunmamak için maaşları düzenli olarak ödemek, savunmayı ve huzuru sağlayan askeriyede suistimalleri engellemek, imparatorluğu adil bir şekilde yönetmek gibi devleti kurtarabilecek ilkelerden söz eder.¹⁶ Diğer taraftan yukarıda değindiğimiz gibi dönemin yazınına hâkim olan bir başka konu da devlet görevlilerinin çıkarlarını ön plana koymaları ve kayırmacılık ile oluşan ahlakî çöküştür. Bunun çözümü için ise inananların köklü bir şekilde ahlakî bir yenilenme yaşamaları gerektiği savunulur. Ama bir şekilde amaç, imparatorluğun eski ba-

14 İbn Haldun, *a.g.e.*, c. II, s. 94-96. Bu konudaki açıklamalar için bkz. Yves Lacoste, *İbn Khaldoun. Naissance de l'histoire, passé du tiers monde*, François Maspero, Paris 1978 (1966). Lacoste, İbn Haldun'dan hareketle şu açıklamaları yapmaktadır (s. 163 ve 209): "Canlı organizma, yaratılışından itibaren ölümün mikroplarını içinde barındırır. Hayatın kaçınılmaz gelişimi, ölümün kaçınılmaz gelişimine yol açar. İmparatorluklar için de aynı durum geçerlidir."

15 Ernest Gellner, "Karşılaştırmalı Perspektiften Türk Seçeneği", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1998, s. 192.

16 Naîmâ'nın önerdiği bu ilkeler için bkz. Itzkowitz, *a.g.e.*, s. 100-103.

şarılı günlerine geri dönmesini sağlamaktır. Yani, henüz dengenin bozulmadığı ve imparatorluğun güçlü olduğu çağın kurumlarını ve idare şeklini yeniden oluşturarak “çöküşün” durdurulabileceğine ya da eski dönemlere geri dönülebileceğine inanırlar.¹⁷ Bu meyanda, özellikle toprak rejimi ve ilmiye sınıfıyla ilgili yeni düzenlemeler yapılmış, sistemin aksayan yönlerine Osmanlı devlet yapısının kendi iç bünyesinde çözüm yolları aranmıştır.¹⁸

Bu yaklaşım bir anlamda o andaki durum ile daha önceki ideal durum arasındaki sapmanın giderilmesini amaçlamaktadır ve bu içerikteki bir algılamada değişim fikrine, daha doğru bir ifade ile yeni bir oluşumu öngören değişim fikrine yer yoktur. Söz konusu olan eski zamandaki ideal duruma geri dönüşü, yani geçmişi yeniden kurmayı amaçlayan bir değişim anlayışıdır. Bu anlayışın sonucu olarak Osmanlı İmparatorluğu’nun sorunları başka ülkelerde yaşanan gelişmeler dikkate alınmadan, sadece imparatorluğun eski dönemlerdeki başarılı yapısı temel alınarak incelenmiş ve yapısal değişimlerin gerçekleştirilmesi öngörülmemiştir. Niyazi Berkes bu durumu şu şekilde özetler: “17. yüzyıl sonuna dek Osmanlı yazarlarının bu yolda arka arkaya yazdıkları yazıları bozulma (“ih-tilâl”) ve *ıslah* ya da *tanzim* literatürü olarak nitelendirebiliriz. (...) bunlar, bunalıma son vermek için eskiye dönmekten başka bir yol göstermiyorlardı. 18. yüzyıl başına değin yeniye doğru hiçbir fikir yoktur.”¹⁹

18. yüzyıldan itibaren ise Osmanlı İmparatorluğu Batı’yı model olarak yapısal bir sorgulama sürecine girmiştir. Bu süreçte, 1774’te Rusya ile imzalanan Küçük Kaynarca Antlaşması, imparatorluğun içinde bulunduğu genel zafiyetin en somut göstergesidir.²⁰ Bu

17 Fleischer, a.g.m., s. 200.

18 Osmanlı devlet teşkilatı ve kurumlarında 18. yüzyıla kadar gerçekleştirilen “ıslah” veya “reform”ların özlü bir değerlendirmesi için bkz. Mehmet İpşirli, “İslahat”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX (İstanbul 1999), s. 170-174.

19 Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, yay. haz. Ahmet Kuyaş, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2003 (1964), s. 39. Benzer bir görüşü Virginia H. Aksan’ın çalışmasında da görebiliriz. Aksan, 18. yüzyıl sonundan itibaren, imparatorluğun geleceği hakkındaki tartışmalarda toplumsal ve siyasal uyumun somutlandığı “adalet dairesi” fikrinin ortak referans olmaktan çıktığını ve bu dönemden itibaren yapılan önerilerde askerî ve diplomatik alanda yeni girişimlerin gerekliliğinin vurgulandığını belirtir; bkz. Aksan, a.g.m., s. 61-64.

20 Roderic H. Davison, “Russian Skill and Turkish Imbecility: The Treaty of Kuchuk Kinardji Reconsidered”, *Slavic Review*, XXXV/3 (Eylül 1976), s. 463-483; Türkçe çevirisi için bkz. “Rus Becerisi ve Türk Aptallığı’: Küçük Kaynarca Antlaşması’nın Gözden Geçirilmesi”, *Osmanlı-Türk Tarihi* (1774- ➤

tarihi, yeni bir devrin ve anlayışın da başlangıcı olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır. Askerî bürokrasiyle başlayan fakat kısa zamanda tüm diğer kurumları içine alacak şekilde gelişen bu öz eleştiri süreci, kapsam ve mahiyet bakımından giderek genişlemiş ve derinleşmiş; 19. yüzyılın ikinci yarısında ise doruk noktasına ulaşmıştır. Sözkonusu süreç, Batı medeniyetinin algılanışı ile ilgili bir paradigma değişikliğini de beraberinde getirmiştir. Yenilgiler Osmanlı yönetici sınıfının zihinlerinde düşünsel bir dönüşüme de sebebiyet vermiş ve asırlardır düşman addedilen Batı, bu süreçte Osmanlılar için hem dışsal bir *stimulus* hem de başlıca ilham kaynağı olmuştur. Ancak, sözkonusu süreç Osmanlı yöneticileri nezdinde çok önemli bir çelişkiye de sebep olmuştur: Batı artık hem bir model hem de başlıca düşmandır. Düşmanı model almak ise onun üstünlüğünü ve dolayısıyla kendi başarısızlığını kabul etmek olacaktır. Diğer bir ifadeyle, bir yandan değişim sürecinin düşman ile özdeşleştirilmesi, diğer yandan maddî ve teknik alanda başlayan Batı'ya açılmanın düşünce dünyası ve değerler sisteminde de etkilerini göstermesi, sonuç olarak "Osmanlı düşüncesinde bir Batı krizi"²¹ yaşanmasına yol açacaktır.

Neticede Batı ile olan entelektüel ilişkinin en üst seviyeye ulaştığı 19. yüzyılda, Osmanlı düşün adamları geleneksel İslamî literatürü takip etmekle birlikte, tarihi ve toplumu, Batı'dan ödünç aldıkları kavramlarla algılamaya/anlamlandırmaya başlarlar. İmparatorluğun içinden geçmekte olduğu modernleşme sürecinin kaçınılmaz bir sonucu olan bu paradigma değişimi, doğal olarak sözkonusu kişilerin toplumsal ve siyasal değişime dair değerlendirmelerini de etkiler. Özellikle de 19. yüzyılın ortalarından itibaren açılmaya başlayan, Avrupalı eğitimcilerin istihdam edildiği ve Batı dillerinin öğretildiği yüksek öğretim kurumlarının bu süreçteki rolü büyüktür. Edindikleri yabancı dil bilgisi ve sürekli temas halinde oldukları Avrupalı eğitimciler sayesinde, bu kurumlarda yetişen yeni kuşak, Batı ile düşünsel ilişkilerini kuvvetlendirmiş; tarih, toplum ve siyaseti Batılı düşünürlerin eserlerinde keşfettikleri yeni kavramlar ışığında algılamaya başlamışlardır.

1923), çev. Mehmet Moralı, Alkım, İstanbul 2004, s. 61-86; Kemal Beydilli, "Küçük Kaynarca Antlaşması", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XXVI (İstanbul 2002), s. 524-527.

21 Bu tabiri, Fransız ordusunun Prusya ordusuna 1871'de yenilmesi sonrası "Fransız düşüncesinde yaşanan Alman krizine" gönderme yaparak kullanıyoruz; bkz. Claude Digeon, *La crise allemande de la pensée française. 1870-1914*, PUF, Paris 1992 (1959).

Var olanın yeniden yorumlanması: Yeni Osmanlılar

Bu yeni durum, 19. yüzyılın üçüncü çeyreğinde ortaya çıkan Yeni Osmanlı muhalefetine kendini gösterir. Yeni Osmanlı düşüncesinin en temel özelliği eklektik (seçmeci) olmasıdır. Siyasal alanda yenilikçi (Osmanlı Devleti için anayasa ve meclis talep etme), kültürel ve sosyal alanda muhafazakar (“aşırı Batılılaşma”ya karşı çıkma²²) olan bu hareketin temsilcilerinin düşünsel faaliyetlerinin esas itibarıyla, kendilerine tevarüs eden İslâmî gelenek ile Aydınlanma felsefesinin sentezinden ibaret olduğunu söylemek yanlış olmaz. Bu sentez içerisinde, zaman zaman anakronik zorlamalara rastlamak da mümkündür. Osmanlı anayasasının babası olarak nitelendirilen ve Yeni Osmanlı düşüncesinin bir anlamda pratisyeni olan Midhat Paşa, Mayıs 1878’de Londra’da bulunduğu günlerde *The Nineteenth Century*’de şöyle yazar:

“İslam’ın temel prensibinin, demokrasi ve özgürlük fikri olduğu bilinen bir şeydir. Nitekim Osmanlı devlet sistemi de bu prensibe uygundur. Osmanlıların bireysel özgürlükleri ve kanunlar önünde eşit olmaları da buradan kaynaklanır.”²³

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü gibi, Yeni Osmanlılara göre İslam, Batı’da yürürlükte olan modern siyasal kurumlar ile uyumludur, hatta onları kapsamaktadır. Dolayısıyla, Müslümanların parlamenter sistemi almaları meşrudur, zira bu kurum İslam siyaset teorisinde *meşveret* ilkesine tekabül etmektedir.²⁴

Yeni Osmanlılar, ilerde Jön Türklerde de göreceğimiz gibi, Batılı düşünce ve kurumlarla karşılaşma sürecinde çift yönlü bir “yeni yorumlama” işlemi yürütmekteydiler: Bir yandan İslam siyaset kültürüne ait kavramları Batı düşüncesinin etkisiyle yeniden okuyor, öte yandan İslâmî bir perspektifle değerlendirdikleri Batı’daki

22 Şerif Mardin, “Tanzimat’tan Sonra Aşırı Batılılaşma”, E. Tümer’tekin (haz.), *Türkiye: Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar*, İstanbul 1971, s. 411-458.

23 Midhat Paşa’nın bu yazısı aynı sene içerisinde Paris’te Fransızca olarak da yayınlanmıştır, bkz. Midhat Pacha, *La Turquie. Son passé, son avenir*, E. Dentu, Librairie-Éditeur, Paris 1878, s. 7. Eserin ikinci baskısı ise 1901’de aynı adla fakat farklı bir yayınevinden yayınlanmıştır (la Librairie des Facultés). Eserin önsözünde Midhat Paşa’nın oğlu Ali Haydar Midhat’ın şu ifadeleri de aynı minvaldedir: “Osmanlı halkı anayasal bir yönetim için hazır mıdır. Demokrasi bu halkın örfünün ve dininin temeli değil midir?” (s. 6).

24 Meşveret ilkesinin, meşrutî rejimin temel kurumlarından biri olan meclis fikrine meşruluk kazandırarak üzere yeniden yorumlanarak kullanılması hakkında bkz. İsmail Kara, “İslâm Düşüncesinde Paradigma değişimi. Hem Batılılaşım Hem de Müslüman Kalalım”, *Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce I*, s. 258-259.

siyasal kurumları anlamlandırmaya çalışıyorlardı.²⁵ Fakat son tahlilde siyasal ve toplumsal taleplerini dile getirmek için kullandıkları dil, İslamî bir dil idi. *Meşveret* kavramının yanı sıra *biat*, *icma-i ümmet* gibi İslam siyasal kültürü ve fıkına ait terminolojiyi esas alıyorlardı. Ayrıca, Kur'an, Sünnet ve Asr-ı Saadet'e mütemadiyen yaptıkları referanslar ile aslı kaynaklara yani, "saf" İslam'a dönme-yi amaçlıyorlardı. Bu tavır, 19. yüzyılda Batı emperyalizmine karşı İslam dünyasında gelişen ıslah hareketinin ortak özelliği olması anlamında dönemin genel yaklaşımını da yansıtıyordu.²⁶

Yeni Osmanlıların önemli bir diğer özelliği, İslam düşüncesinin, özellikle de Sünnî siyasî kültürün önemli bir unsuru olan "düzen/nizam" fikrine olan sıkı bağlılıklarıdır. Namık Kemal'in "*âheng-i ittihad*" fikri böyle bir bağlılığın sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kainatta gözlemlediği ahenkten yola çıkan Namık Kemal uyum ve dayanışmanın önemini hatırlatır ve birliğin, güç anlamına geldiğini belirtir. İslam dünyasındaki çöküşün nedeni, ümmet içindeki bölünmenin sonucudur.²⁷ Aynı bakış açısıyla, "hükümet [devlet]

25 Bu durumla bağlantılı olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda kullanılan felsefe ve bilim terimlerinin Batılı terimlerle uyumlu hale getirilmesi ya da yeni terimlerin alınması ile ortaya çıkan "dil sorunu" hakkında bkz. İsmail Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak: Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005 (2001) ve Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s. 266-268.

26 İslah kavramının içeriği, siyasal bir hareket olarak İslam dünyasında ortaya çıkışı ve gelişimi için bkz. Ali Merad, Hamid Algar, I. H. Sıddıqui, Ahmed Kanlıdere ve İsmail Hakkı Göksoy, "İslah", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. XIX (İstanbul 1999), s. 143-170. Söz konusu hareketin başlıca temsilcileri Cemaleddin Efgânî (1838-1897), Muhammed Abduh (1849-1905) ve Reşid Rıza (1865-1935) için ise bkz. Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1789-1939*, Oxford University Press, Londra 1962, s. 103 vd.; Elie Kedourie, *Afghani and Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*, Frank Cass, Londra 1966; Malcolm H. Kerr, *Islamic Reform. The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida*, University of California Press, Berkeley 1966; Nikki R. Keddie, *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal ad-Din al-Afghani*, University of California Press, Berkeley 1968 (Efgânî ile Yeni Osmanlıların, özellikle de Namık Kemal'in fikirleri arasındaki ilişki için bkz. s. 22) ; a.mlf., *Sayyid Jamâl ad-Dîn "al-Afghani": A Political Biography*, University of California Press, Berkeley 1972; Bertrand Badie, *Les deux États. Pouvoir et société en Occident et en terre d'Islam*, Fayard, Paris 1997 (1986), s. 92-100; Hayreddin Karaman, "Efganî, Cemâled-din", *TDV İslam Ansiklopedisi*, c. X (İstanbul 1994), s. 456-466.

27 Namık Kemal, "İttihad-i İslam", *İbret*, no. 11 (27 Haziran 1872): Mustafa Nihat Özön, *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1938, s. 75. Bu eserin gözden geçirilmiş yeni baskısı için bkz. Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1997.

ile halkı (...) müte'âkis [birbirine zıt] olarak cereyan eden Boğaziçi akıntıları tarzında" iki farklı ve aykırı şey olarak kabul etmenin yanlış olduğunu ve bunun zararlı sonuçlar doğuracağını yazar.²⁸

Namık Kemal'in "ahenk" kavramı üzerine bina edilmiş bu fikirleri, Şerif Mardin'e göre üç felsefî-siyasî gelenekten beslenir: İran-Moğol geleneği, İslamî miras ve Aydınlanma düşüncesi.²⁹ İran-Moğol geleneğinin İslam ile buluşmasından oluşan sentez, 19. yüzyıla kadarki dönemde Osmanlı siyasal kültürüne rengini verir. Bu tarihten itibaren ise sözkonusu sentez içerisinde Aydınlanma düşüncesi de yerini alır. Osmanlı *intelligentsiası* ve özelde Yeni Osmanlılar Aydınlanma fikirlerini büyük bir heyecanla fakat bir o kadar da temkinli olarak kucaklarlar ve mevcut geleneğin filtresinden süzerek içselleştirirler. Bu tutum, dinin Osmanlı siyasî kültürü içindeki belirleyici önemine olduğu kadar, muhafaza ederek modernleşme/Batılaşma paradoksuna da işaret eder. Batı kaynaklı fikirleri geleneğin - özelde İslam'ın- filtresinden geçirmenin arkasında yatan neden, İslam'ın üstünlüğüne/kapsayıcılığına olan inançtır. Buna göre İslam, Aydınlanma tarafından vaz' edilen ve Batı'nın askerî, siyasî, ekonomik, teknik, kültürel vs. üstünlüğünün nedeni olan fikir ve değerleri zaten kapsar. Avrupalılar üstünlüklerini, İslam'ın asırlar önce ortaya koyduğu fakat Müslümanların unuttuğu veya ihmal ettiği bu evrensel fikir ve değerlere borçludurlar.

Namık Kemal'in genel anlamıyla "ahenk" fikrini benimsemesinde, Montesquieu ve Volney'den yaptığı okumaların da etkisi olduğunu belirtmek gerekir. Bu iki yazarı okurken Namık Kemal, ait olduğu Müslüman düşünce geleneği ile Aydınlanma düşüncesi dönemi düşünürleri arasında ortak bazı noktalar olduğunu düşünür.³⁰ Namık Kemal, evrendeki dengeyi/ahengi esas alırken, Montesquieu müzik eserlerindeki ahengi (*harmonie musicale*) misal verir ve 1734'te şöyle yazar:

28 Namık Kemal, "Bazı Mülâhazatı Devlet ve Millet", *İbret*, no. 27 (9 Teşrinievvel 1872): Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 130.

29 Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998 (İngilizce ilk basımı: Princeton University Press, New Jersey 1962), s. 340.

30 Namık Kemal Montesquieu'yü dikkatli bir şekilde okumakla yetinmez aynı zamanda *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence* (Roma'nın İtilâ ve İzmihlâlâine Dair Fikirler) adlı eserinin bir kısmını çevirir ve *Mir'at* mecmuasında yayımlar; bkz. Mehmet Kaplan, *Namık Kemal: Hayatı ve Eserleri*, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul 1948, s. 49-50.

“Siyasal bir vücutta birlik diye adlandırılan şey çok belirsiz bir şeydir. Esas olması gereken ahenkli bir birliktir. Müzikte uyumsuz bazı seslerin genel ahengi yaratması gibi, bize zıt gibi görülen bütün parçalar toplumun umumî iyiliğine katkı sağlar. Kargaşanın hüküm sürdüğü sanılan bir devlette aslında birlik yani ahenk olabilir. (...) Bu durum, birbirlerine daimi surette bağlı olan kuvvet (*action*) ve karşı kuvvetlerden (*réaction*) oluşan evrende de geçerlidir.”³¹

Namık Kemal’i Montesquieu’nün bu eserini incelemeye ve kısmen tercüme etmeye iten nedenleri tahmin etmek güç değildir: Osmanlı İmparatorluğu’nu “izmihlâl”e sürükleyen nedenleri anlamak ve buna engel olacak çözümleri bulmak. Namık Kemal’in Constantin-François Volney (1757-1820)’in *Ruines ou méditation sur les Révolutions des Empires* (Harabeler Yahut İmparatorlukların İnkılabı Hakkında Düşünceler) adlı eserine olan ilgisi ve Midilli’de sürgünde iken bu eseri tercüme etmesi de yine aynı sebeptendir.³² Fransız devriminin bu filozofu, Namık Kemal’e bir yandan kadim imparatorlukların çöküş nedenleri üzerine düşünme imkânı vermiş, öte yandan İslamî düşünce geleneğiyle irtibatlandırabileceği bir dizi kavram sunmuştur. Bunlardan en önemlisi “tabii kanunlar” kavramıdır. Volney’e göre insan, kendi doğasına sadık kaldığı veya genel olarak “Tabiat’ın kanunları”na itaat ettiği oranda refah ve mükemmeliyete erişir. “Tabii kanunlar”ı Volney, Tanrı’nın kainatı yönetmek için koyduğu, ırk ve din fark etmeksizin tüm insanları mükemmeliyet ve refaha ulaştıracak “ebedî, değişmez, gerekli” kanunlar olarak tanımlar.³³

En meşhur eseri olan *Les Ruines*’de (Harabeler) Osmanlı İmparatorluğu’na da yer veren Volney, Osmanlıların eskiden sahip oldukları kuvvetin kaynağında “cesaret, ihtiyat, itidal ve ittihat” olduğunu yazar. Devleti güçlü kılan, “sultanın adil olması ve disiplini gözetmesi, rüşvet alan hâkimi ve görevini kötüye kullanan yönetici-

31 Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains, et de leur décadence*, *Œuvres complètes de Montesquieu* içinde, Voltaire Foundation, Napoli, Istituto Italiano Per Gli Studi Filosofici, Oxford 2000 (1734), c. II, IX. bölüm, s. 157.

32 Bu tercümenin bir kısmı *Mecmua-i Ebüzziya*’da yayınlanmıştır. Ebüzziya’ya göre, Namık Kemal bu eserin tamamını tercüme etmiştir; bkz. Kaplan, *a.g.e.*, s. 102.

33 Volney, *La loi naturelle ou catéchisme du citoyen français*, (1793), I. bölüm, *Œuvres* içinde, Fayard, Paris 1989, c. I, s. 447. Ayrıca bkz. *Les ruines ou méditation sur les Révolutions des Empires*, (1791), V. bölüm *Œuvres* içinde, Fayard, Paris 1989, c. I, s. 195.

yi cezalandırması"dır.³⁴ Volney'e göre, Osmanlı Devleti'nin zayıflaması, yöneticilerin "kainatı yöneten ve insanlığı mükemmelliğe ve mutluluğa götüren ebedî, değişmez, gerekli kanunları" -cesaret, ihtiyat, itidal, ittihat gibi- görmezden gelmeleri nedeniyledir. Namık Kemal de esas itibarıyla Volney'in bu fikirlerine yabancı değildir. İmparatorluğun problemlerine karşı savunduğu tek reçete olan İslam'a göre, tabiatın ve toplumun tâbi olduğu ilahî kanunlar söz-konusudur. Tabiatla ahenk varsa, uzayda ve gezegenler arasında bir denge söz-konusu ise, bu bir dizi kanunun varlığından dolayıdır.³⁵ Bu kanunların yaratıcısı, insanlar için de kanunlar koymuştur. Barış içinde yaşayabilmeleri, ilerleyebilmeleri, refaha erebilmeleri için insanlar "kanun-ı tabiat hükmünce" hareket etmelidirler.³⁶

Yeni Osmanlıların değinmiş olduğumuz bu özellikleri, yani düzen fikrine olan bağlılık ve bunun bir sonucu olarak siyasal muhafazakarlık genel bir paradigma olarak Jön Türk kuşağına da tevarüs etmiştir. Yeni Osmanlılar ile Jön Türkler arasında köprü vazifesi gören ve rejime olan sadakati (*loyalisme*) ile bu ikinci kuşak içinde farklı bir yere sahip olan Mizancı Murad'ın düşünceleri bu noktada önem arz etmektedir. Kendi çizgisini "ılımlı ilerlemecilik"³⁷ olarak tanımlayan Mizancı Murad'ın siyasal eyleminde belirleyici olan laytmotif, saltanata sadık kalarak devlet aygıtını modernleştirme hedefidir. Önceki kuşakta Namık Kemal'i incelerken gördüğümüz gibi, Mizancı Murad'ın da temel düşünsel referansını İslamiyet oluşturmaktadır. Murad için İslam, dışarıdan gelen saldırılara direnebilmek için bürünümesi gereken bir zırhtır. İslam, toplumsal ve siyasal bir bağ meydana getirmesi bakımından imparatorluğun çöküşüne engel olabilecek en önemli araçtır. Belirtmek gerekir ki Jön Türk düşüncesinin önemli unsurlarından biri olan bu düşünce, en Batıcı Osmanlı aydınları tarafından bile paylaşılmakta ve devleti kurtarmak fikri ile at başı gitmekteydi.

34 Volney, *Les ruines*, XII. bölüm, c. I, s. 232.

35 "İttihad-ı İslam", *İbret*, no. 11 (27 Haziran 1872): Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 75.

36 "İbret", *İbret*, no. 3 (17 Haziran 1872): Mustafa Nihat Özön, *a.g.e.*, s. 38-43.

37 Mizancı Murad kendi ifadesi ile İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin 1908 sonrası "*progressisme radical*" (radikal ilerlemecilik) tutumuna karşı kendisini "*progressiste modéré*" (ılımlı ilerlemeci) olarak konumlandırır; bkz. Mizancı Murad, *Hürriyet Vadisinde Bir Pençe-i İstibdat*, İstanbul 1910; Celile Eren Argıt (der.), *Mizancı Murad Bey'in II. Meşrutiyet Dönemi Hâtıraları*, Marifet Yayınları, İstanbul 1995(?) s. 82 (söz-konusu nitelemeler metinde Fransızca olarak verilmiştir).

Murad; “Jön Türklerin gerçek bir manifestosu”³⁸ olarak nitelen-
dirilen ve 1897’de Cenevre’de yayınlanan *La force et la faiblesse de
Turquie, les coupables et les innocents* (Türkiye’nin Gücü ve Âcizi-
yeti: Mücrimler ve Masumlar) başlıklı önemli bir kitapçıkta İslam
ve siyaset (seçim, saltanat vs.) konularındaki görüşlerini ortaya ko-
yar.³⁹ Eserin kaleme alınmasındaki esas gayenin, dışarıda Avrupa
kamuoyunu kazanmak, içeride ise halkı harekete geçirmek olduğu-
nu tespit etmek gerekir. Murad, bir yandan reddiye mantığı ve mü-
dafaacı (*apologétique*) bir söylemle Türklerin fanatik olmadıkları ve
İslam’ın akla dayandığını söyleyerek Batı kamuoyunda bir destek
aramayı amaçlarken öte yandan Osmanlı halkını II. Abdülhamid
rejimine karşı harekete geçirmeyi hedefler. Siyasal propagandanın
ideolojik tutarlılığa galebe çaldığı bu metin Jön Türk düşüncesinin
paradoks ve sınırlarını ortaya koyması açısından önemlidir.

Fanatizmin İslam’ın doğal bir sonucu olmadığını, İslam düşün-
cesinin felsefede kartezyen yöntemin öncüsü olduğunu savunan
Murad, İslamiyet’in akıl ve adaleti esas aldığını fakat II. Abdülha-
mid rejiminin dini yozlaştırdığını savunur:

“Doğu’nun müzmin sıkıntısının kaynağı ne Muhammed ne de
Kuran’dır, (...) Zira *şeriat*a yani İslam kanununa göre bu dünyada refah,
entelektüel kültürün geliştirilmesinde ve *maddi ilerlemede* aranmalıdır.
Tanrı yoktur, Allah’tan başka [la ilahe illallah] ifadesinde olduğu gibi
Müslüman’ın amentüsü Tanrı’nın reddiyle başlar. Böylece müminler,
kabul etmeden önce akletmeye davet edilmektedir.”⁴⁰

Akla yapılan bunca vurgudan sonra Murad, İslam’ın siyaset teo-
risinin de en az iman esasları kadar özgürlükçü olduğunu belirtir:

“İslam, inaksal (*dogmatique*) alanda olduğu kadar siyasal alanda da
özgürlükçüdür. Hanedanların saltanatını kabul etmez. En üst yönetici
olan emirü’l-müminin halk tarafından tam bir hürriyet içince seçilir.”

Ancak, Murad’ın aynı eser içinde ifade ettiği diğer düşünceler
birtakım tutarsızlıklar arz eder. Bir yandan yöneticinin özgür bir
şekilde seçilmesinden bahsederken öte yandan Osmanlı haneda-
nının devam etmesi gerektiğini savunur ve ona olan sadakatini
vurgular:

38 Fransız Dış İşleri Bakanlığı Arşivleri, MAE, Nouvelle Série, Turquie, c. I
(1897), s. 33-38.

39 *La force et la faiblesse de Turquie. Les coupables et les innocents*, J. Mouille,
Genève 1897.

40 *a.g.e.*, s. 99, vurgular yazara ait.

“Saltanattaki aile sarayın sefihlikleri yüzünden alçalmıştır, fakat tamamen tükenmiş de değildir. Reform yanlılarının programı çerçevesinde yapılacak bir iyileştirme ona eski niteliklerini yeniden kazandırabilir. Türkün gücünün teminatı olan bu asil aileyi muhafaza etmek gerekir.”⁴¹

Murad'ın eserinde rastlanılan diğer bir çelişkili durum halka bakış ile ilgilidir. Murad'a göre, halkın padişaha “körü körüne itaati” aslında halkı uysallaştırmak için dini alçaltarak kullanan yöneticilerin eseridir. Ama bu “kör itaat” Murad'a göre aynı zamanda halkın “safdilliğinin” de bir sonucudur. Zımnen de olsa halkın, cahil ve dolayısıyla ehliyetli olduğunu belirten Murad, yine paradoksal bir biçimde eserinin sonunda “Türklerin anayasal yönetim için yeteri kadar olgun olduğunu” yazar.

Sonuç olarak Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler içinde farklı bir yeri olan Mizancı Murad, kendilerinden önceki dönemle bir devamlılık içinde, İmparatorluğun sorunlarına çözüm arayışında İslam'ı temel referans olarak almaya devam etmişlerdir. Bu anlamda, 17. yüzyıldan itibaren şekillenen siyasal sistemi ıslah etme girişiminin devamında yer alırlar. Bu açıdan bakıldığında yeni bir durum sözkonusu değildir. Yeni olan, İslam siyaset kültürüne ait olan kavramları desteklemek için Batılı kaynaklara da başvurmalarıdır. Benzer durum Jön Türklerin genelinde de gözlemlenebilir. Ancak Jön Türklerle birlikte imparatorluğun sorunlarını kavramsallaştırma ve çözümleme girişimlerinde Batılı kaynakların etkisi artacaktır.

Düzen içinde ilerleme: Jön Türkler

Jön Türk olarak adlandırılan muhalif grup; farklı sosyal, etnik ve dinsel kökenlere sahip, imparatorluğun sorunlarının çözümü için değişik yöntemler öneren kişilerden oluşmaktadır. Dolayısıyla Jön Türklerin her açıdan bütünlük arz eden bir grup oluşturduğu söylenemez.⁴² Nitekim kendileri de bu durumun farkındadırlar ve ortak bir tavır belirlemek amacıyla biri Şubat 1902, diğeri Aralık 1907'de olmak üzere Paris'te iki kongre düzenlerler. Ancak bu tespite rağmen muhalif hareketi belirleyen birtakım ortak özelliklerden bah-

41 *a.g.e.*, s. 99.

42 Jön Türk hareketi hakkında genel bir değerlendirme ve bu muhalif hareketin düşünsel açıdan farklılıklar barındırması konusunda bkz. Tanık Zafer Tunaya, *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*. 1. Kitap. *Kanun-ı Esasî ve Meşrutiyet Dönemi (1876-1918)*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2001, s. 83-117. Benzer şekilde, Jön Türk hareketinin düşünsel ve siyasal olarak homojen bir yapıya sahip olmadığı konusunda önemli bir hatırlatma için bkz. Şükrü Hanioglu, *Preparation for a Revolution. The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 3-7.

sedilebilir. Örneğin, Jön Türk kadrolarının aldıkları eğitimin temel nitelikleri, onların tarihi ve toplumsal değişimi algılamalarında bir takım ortak paydaların oluşmasına neden olur.

Sözkonusu kuşağın büyük bir kısmının harekete geçmesinin, Jön Türk muhalefetine beşiği sayılan Tıbbiye Mektebi'nde verilen materyalist eğitim ile bağıni teslim etmek gerekir. Modern tıp eğitimi, materyalist-darvinist bir tarih anlayışını da beraberinde getirmiş ve son dönem Osmanlı muhaliflerinin dünyayı kimyasal, fiziksel ve biyolojik bir değişimler bütünü olarak algılamaları sonucunu doğurmuştur. Bu bakış açısı ile Jön Türkler içtimâ tabipliğe soyunarak “hasta adamı” yani imparatorluğu tedavi etmek amacına yönelmişlerdir. Böylece muhalifler ile devlet arasındaki ilişki doktor hasta ilişkisine dönüşmüştür. Bu metafora göre, devlet hasta ise, görev onu iyileştirmektir.⁴³ Bir anlamda “Genç” Türklerin kendilerine biçtikleri rol imparatorluğu gençleştirmektir. Bir Jön Türk'ün yazdıkları, amaçlarının gerçekleşmesi halinde İmparatorluğun hastalıktan kurtulacağı inancını gözler önüne serer: “Osmanlı İmparatorluğu hasta olsa da eski zamanlardaki sağlığına kavuşabilir. Hangi yöntemle? Reformlarla ve Anayasanın tekrar yürürlüğe girmesi ile!”⁴⁴ Hasta-doktor bağlantısı kurulduktan sonra imparatorluğun sorunları ve bu sorunların çözümleri biyolojik ve tıbbi terimlerle ifade edilir: “Semptom”, “hastalık”, “onulmaz hastalık”, “reçete”, “tedavi”, “steril/kısır” vs.⁴⁵ Örneğin dönemin muhalif bir dergisinde II. Abdülhamid “Osmanlı toplumsal bünyesinde hastalık saçan ve zehirli bir basil” olarak tasvir edilir.⁴⁶

Sosyal ve siyasal sürece tıbbî terimlerle yaklaşımları, Jön Türklerin düşün dünyaları kadar tarih algıları hakkında da fikir verir.

43 Tıp eğitiminin, biyolojik materyalizm ve sosyal darvinizmin Jön Türk düşüncesinin oluşumundaki etkisi için bkz. M. Şükrü Hanioğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, Üçdal Neşriyat, İstanbul 1981, s. 5-28; a.mlf., *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1985, s. 51-52 ; Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri (1895-1908)*, İletişim Yayınları, İstanbul 1983 (1964), s. 18.

44 Dr. Refik Nevzat, *Essai historique sur l'Empire ottoman d'hier et aujourd'hui*, Imprimerie typographique H. Richard, Paris 1908, s. 3.

45 Bu biyolojik terminolojinin kullanımı için bkz. Mourad-Bey, *Le palais de Yıldız et la Sublime porte. Le véritable mal d'Orient*, Imprimerie Chaix, Paris 1895, s. 3.

46 Sözkonusu tanımlama *Osmanlı*, Haziran 1898'de yer almaktadır; alıntıl原因 Hans-Lukas Kieser, “Turkey's élite diaspora in Switzerland (1860s-1920s)”, Méropi Anastassiadou-Dumont (der.), *Médecins et Ingénieurs Ottomans à l'Âge des Nationalismes*, IFEA, Maisonneuve et Larose 2003, s. 356.

İlk bakışta, bu tür bir yaklaşımda evrimci tarih anlayışına pek yer olmadığı kanısına varılabilir. Zira bu anlayışa göre devlet zaman zaman hastalanabilir fakat bu hastalık tarihsel bir sürecin neticesi değildir. Yani, içtimaî tabibin rolü statiktir, tarihi evrimi göz önüne almaz. Nitekim Şerif Mardin de Jön Türklerin tarihi “yüzeysel” olarak algıladıklarını söyleyerek bunun, sadece devletin canlı bir organizmaya benzetilmesinden değil aynı zamanda Osmanlı düşüncesinde -tarih bilincinin menşesi sayılan- spekülatif düşünce- nin olmamasından da kaynaklandığını iddia eder.⁴⁷ Tarih bilincinin/algısının arkasında bir spekülatif/felsefî arka plan olduğu tartışma götürmez bir gerçektir. Ancak, Jön Türklerin ilerlemeci bir tarih anlayışına sahip olmadıklarından yola çıkarak -ki böyle olup olmadıkları da tartışmaya değer bir meseledir- bunun bir tarih bilinci noksanlığına işaret ettiğini söylemek yanlış olacaktır. Tarih bilincini ilerleme fikriyle özdeşleştirmek, bir tür indirgemeci mantığın değilse de ideolojik bir duruşun neticesi olabilir. İlerlemeci/evrimci bir perspektifle düşünmemek tarihsel bilinç noksanlığına değil, olsa olsa farklı bir tarih anlayışına işaret eder. Jön Türklerin, evrimci-ilerlemeci bir düşünce biçimi olan sosyal darvinizm ve pozitivizmden etkilenmiş olsalar da tarihi mutlak anlamıyla evrimsel (*evolutionniste*) bir süreç olarak algılayamadıkları doğru olabilir. Ancak bu durumun, tarihsel bilinç noksanlığından değil, bir yandan ıslah fikrini ön plana çıkaran kendi düşünce gelenekleri içinde kalıp öte yandan yabancı (Batı) düşünce sistemleri ile irtibata geçme çabalarından kaynaklandığını söylemek daha doğru olacaktır.

Böyle bir düşünsel geçiş sürecinde, temellük etmeye (*appropriation*) çalıştıkları yeni fikir ve kavramlara (ilerleme gibi) geleneksel düşünce dünyalarında yer açmanın zorluğundan kaynaklanan nedenlerle net bir tarih algısına sahip olamasalar da, “ilerleme” kavramının retorik düzeyde de olsa sözkonusu kuşağın dağarcığında önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir.⁴⁸ Devletin “hastalığı”, tarihsel sürecin değil örfün terk edilmesinin neticesidir tarzındaki düşünce, paradoksal bir şekilde ilerleme düşüncesi ile bir süre at başı gitse de Cumhuriyet’e giden süreç içerisinde “terakki” fikrinin galebe çaldığı gözlemlenmektedir. Böylece Yeni Osmanlılarda

47 Şerif Mardin, *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri*, s. 18-19.

48 İslam dünyası ve Osmanlı devletinde tarih algısı ve bu algının “terakki” ve “Avrupa medeniyeti” gibi kavramların İslam dünyasına olumlu bir içerik ile girişi sonrası değişimi hakkında bkz. İsmail Kara, “Tarih ve Hürâfe: Çağdaş Türk Düşüncesinde Tarih Telakkisi”, *Din ile Modernleşme Arasında Çağdaş Türk Düşüncesinin Meseleleri*, Dergah Yayınları, İstanbul 2005, s. 75-109.

daha vurgulu olan ıslah projesi Jön Türklerde etkisini yitirmiş ve Cumhuriyet kadrolarında yerini tamamen ilerleme söylemine bırakmıştır.

Bu noktada Jön Türkler, Yeni Osmanlılar ile Kemalistler arasında düşünsel bir köprü konumundadırlar: Bu ara kuşak Batı'nın "bilimsel ilerlemesini" örnek alarak devleti "tedavi" etmeye yönelmişlerdir:

"Biz medeniyet yolunda Osmanlı unsurunu güçlendirerek ve onun var oluş şartlarını gözeterek ilerlemek istiyoruz. Ait olduğumuz Doğu medeniyetinin özgünlüğünü korumaya ve bu nedenle de Batı'dan yalnızca bilimsel gelişme ile ilgili genel unsurları almaya özen gösteriyoruz. Zira ancak bu unsurlar içselleştirilebilir ve hürriyete doğru yürüyen bir halkın yolunu aydınlatmada kullanabilir."⁴⁹

1 Aralık 1895'te yayınlanan Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin programından yukarıda yaptığımız alıntı 1908 öncesi Jön Türk düşünce ve siyasetinin yol haritasını özetlemektedir. Sözkonusu programın Jön Türk hareketinin en önemli yayın organlarından biri olan *Meşveret* gazetesinin Fransızca ekinde yayınlanması, ilerleme fikrinin bu kuşağın siyasal kültüründe ne kadar belirleyici olduğunu göstermesi açısından önemlidir. Auguste Comte'un kurduğu "insanlık dini"ne mensup Ahmed Rıza'nın yazı işleri müdürlüğünü yaptığı bu gazetenin ilk sayısı 1895 yılının Aralık ayında çıkar ve Fransızca ekinde, *Mechveret* başlığının altında *Organe de la Jeune Turquie* (Genç Türkiye'nin Yayın Organı) açıklaması ve *Ordre et Progrès* (Nizam ve Terakki) ifadeleri yer alır.⁵⁰ Gregoryen takvimin yanı sıra pozitivist takvimin de ku-

49 "Notre programme", *Mechveret*, no. 1 (1 Aralık 1895) (Frédéric 107). Programda altı çizilen "medeniyet" ve "terakki", Tanzimat döneminde Osmanlı siyasî düşüncesine giren ve Cumhuriyet'e giden süreçte giderek daha fazla vurgulanan "kavram çiftlerinden" biridir. Bu kavramlar ve aralarındaki "güçlü bağ" hakkında bkz. Gökhan Çetinsaya, "Kalemiye'den Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce I*, s. 55-58.

50 Gazetenin başlığının altında yer alan "*Ordre et Progrès*" sloganı yüzünden Jön Türk hareketi içindeki muhalifleri tarafından ateistlikle itham edilen Ahmed Rıza suçlamalara binaen *Mechveret*'te bir açıklama notu yayınlar. Açıklamada, "düzen" in her şeyden önemli olduğunu, "terakki"nin ise düzenin geliştirilmesinden başka bir şey olmadığını belirtir. Cemiyet içi "birlik ve uyumun" ise her şeyden önce geldiğinin altını çizer ve bunun zarar görmemesi için pozitivistizmin sloganın artık kullanılmayacağını açıklar; bkz. *Mechveret*, no. 33 (15 Nisan 1897). Ancak, "*Ordre et Progrès*" ifadesi gazetenin 68. sayısında (1 Aralık 1898) tekrar kullanılmaya başlanır ve son sayıya kadar kalır.

lanıldığı⁵¹ *Mechveret*'in sayfalarında Comte ve önde gelen pozitivistlerin isimleri zikredilir. Ayrıca, doğrudan⁵² veya dolaylı olarak pozitivistlerin temel kavramlarından ("düzen", "ilerleme", "süreklilik", "insanlık", şiddetin reddi, elitizm vs.) İslam siyasal kültürü ile ilişki kurmaya özen gösterilerek bahsedilir. Bu doğrultuda, Jön Türk muhalefetine gelişiminde önemli bir paya sahip olan ve II. Meşrutiyet'in ilanına kadar yayınıni sürdüren *Mechveret* gazetesi Jön Türk düşüncesinin oluşumunda pozitivistlerin ne kadar önemli bir rol oynadığının somut göstergesidir.⁵³

Pozitivizmin "yeniden yorumlanarak" ithali

Pozitivizm, son dönem Osmanlı muhaliflerinin tarih ve toplumsal değişim anlayışlarına -sosyal darvinizmle birlikte- etki eden en önemli düşünce sistemidir.⁵⁴ Jön Türklerin Comte'un düşünceleriyle tanışmalarında başrolü oynayan isim, hareket içinde zamanla belirginleşen iki ana akımdan birinin temsilcisi olan Ahmed Rıza olmuştur.⁵⁵ Pozitivizmin Ahmed Rıza aracılığıyla İttihat ve Terakki

51 Auguste Comte'un icat ettiği pozitivist takvim, *Mechveret*'in ilk on dokuz sayısında (1 Aralık 1895 – 15 Eylül 1896) aralıksız olarak kullanılır; yirminci sayıdan (1 Ekim 1896) itibaren kalkar.

52 *Mechveret* gazetesinde pozitivistlerle doğrudan ilgili yazılar ile pozitivist ve pozitivistlere yapılan açık göndermeler için bkz. "La Construction d'une Mosquée à Paris", no. 1 (1 Aralık 1895); "Les positivistes & la Politique internationale", no. 19 (15 Eylül 1896); "Banquet de la Jeune Turquie", no. 26 (1 Ocak 1897); "Persévérance", no. 41 (15 Ağustos 1897); "Le Docteur Robinet", no. 86 (15 Kasım 1899); "Pierre Laffitte", no. 137 (1 Şubat 1903); "L'Allemagne et la France en Orient", no. 163 (1 Mayıs 1905); "Confession publique", no. 171 (1 Ocak 1906); "Les anarchistes d'en haut", no. 177 (1 Temmuz 1906); "Une fête internationale", no. 192 (1 Ekim 1907).

53 Bu etkinin Türkiye'de sosyal bilimlerin gelişmesi ile ilgili boyutu için ayrıca bkz. Enes Kabakçı, "Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi ve Türk Sosyolojisine Etkisi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, VI/11 (2008), s. 41-60.

54 Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul 1992 (1969), s. 137.

55 1895'ten itibaren İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin reisliği görevini üstlenen Ahmed Rıza, Jön Türk hareketi içinde bir dönem oldukça etkili olmuş bir simadır. Ancak, hareket içinde farklı görüşlerin -özellikle Prens Sabahaddin'in grubu- filizlenip kısa zamanda güçlenmesi ve cemiyetin, sonradan katılan asker kökenli genç üyeler eliyle, daha aktivist bir yola girmesi nedeniyle 1900'lü yılların başından itibaren hem genel olarak Jön Türk hareketi hem de İttihat ve Terakki Cemiyeti içindeki etkisini giderek yitirmiştir. Bu açıdan bakıldığında, fikirleri ve önerdiği eylem tarzı açısından Ahmed Rıza'nın paradigmatik bir Jön Türk veya İttihatçı olduğunu iddia etmek ve Jön Türk hareketi ve İttihatçılık hakkında genellemelerde bulunmak mümkün değildir. Ancak pozitivist-merkeziyetçi fikirleri ile II. Meşrutiyet'e giden yolda orta- ➔

üzerindeki etkisi daha cemiyete bir isim aranırken ortaya çıkmıştır. Cemiyete isim olarak, Ahmed Rıza'nın talebiyle Osmanlıcılık siyaseti ve pozitivist düşüncenin bileşkesinden oluşan İttihat (*Union*) ve Terakki (*Progrès*) verilmiştir.⁵⁶

1890'ların başından itibaren bir yandan pozitivist camiada oldukça faal bir isim olan, diğer yandan da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin liderliğini yürüten Ahmed Rıza, *Mechveret* gazetesinde toplumsal dönüşüm ve siyasal mücadele yöntemi ile ilgili yayınlara yer verir. II. Abdülhamid'e karşı yürütülen muhalefette pozitivist bir perspektifle devrimci yöntemler kesin bir dille reddedilirken muhafazakar bir aktivizm ön plana çıkarılır. Anayasal rejim hedefine doğru yol alırken, şiddetten uzak durulmasının gereği ve radikal bir değişimin doğuracağı zararların altı çizilir. Ahmed Rıza, düzen fikrine olan bağlılığını ve siyasal mücadelede kökten bir sistem değişikliği görmediklerini defaatle vurgular:

“Biz devrimci değiliz; bir hanedan değişikliği istemiyoruz. Sadece var olan kanunların uygulanmasını talep ediyoruz.”⁵⁷

“Kendisine düzen ve ilerlemeyi ilke edinmiş bir yönetim ile Osmanlılar dünyanın en büyük halklarından olacaklardır”⁵⁸ diyen Ahmed Rıza, *Vazife ve Mesuliyet* başlıklı eserinde ise şöyle yazar:

“Benim ikbal-i vatana müteallik kâffe-i [tüm] ümit ve emelim, bu hanedan-ı Osman'a bağlıdır. Hilafet ve saltanatın yine bu aile elinde kalma-

ya çıkan yeni siyasal kültürün oluşumunda önemli bir yer tuttuğunu ve bu düşüncelerin Cumhuriyet kadrolarına da tesir ettiğini teslim etmek gerekir. İkinci büyük akımın lideri olan ve Ahmed Rıza'nın pozitivist-merkeziyetçi fikirlerine karşı çıkan, ayrıca II. Abdülhamid'e karşı yürütülen mücadelede Avrupalı güçlerden destek alınması gerektiğini savunan, Le Play-Demolins çizgisinin takipçisi Prens Sabahaddin'in görüşleri hakkında bkz. Nezahat Nurettin Ege, *Prens Sabahaddin: Hayatı ve İlmi Müdafaaaları*, Fakülteler Matbaası, İstanbul 1977; Kaan Durukan, “Prens Sabahaddin ve İlm-i İctima: Türk Liberalizminin Kökenleri”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce I*, s. 143-155; Aykut Kansu, “Prens Sabahaddin'in Düşünsel Kaynakları ve Aşırı-Muhafazakâr Düşüncenin İthali”, *a.g.e.* içinde, s. 156-165; Hamit Bozarslan, “Le prince Sabahaddin (1879-1948)”, *Revue suisse d'histoire*, c. 52 (2002) ve Mehmet Ö. Alkan (haz.), *Gönüllü Sürgünden Zorunlu Sürgüne: Prens Sabahaddin*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2007.

56 Ahmed Rıza, *Meclis-i Mebusan ve Ayân Reisi Ahmed Rıza Bey'in Anıları*, Arba, İstanbul 1988, s. 12-13, 23.

57 Ahmed Rıza, “Confusion de pouvoirs en Turquie”, *Mechveret*, no. 2 (15 Aralık 1895) (Bichat 107).

58 Ahmed Rıza, “Le Sultan jugé par lord Salisbury”, *Mechveret*, no. 5 (15 Şubat 1896) (Homère 108).

sını, kesb-i şân [ün salmak] ve kuvvet etmesini katiyen talep ve iltizam edenlerdenim. Osmanlı padişahlarının bundan sonra vatana edecekleri fenalık ne kadar dehşetli olsa, yine tebdili sülaleden gelecek zarara nispetle ehvendir.”⁵⁹

Jön Türklerin önemli bir kısmının 19. yüzyılda Batı’da revaçta olan diğer düşünsel ve siyasal akımlara değil de özellikle Comte’un düşüncelerine meyletmelerinin nedeni devraldıkları siyasî kültür ile pozitivizm arasında gördükleri uyuşmadır. Comte’un şiarı olan “düzen içinde ilerleme” hedefi, Jön Türklerin geçmişten aldıkları düşünsel miras ve sahip oldukları toplumsal-siyasal özelemler ile tam bir uyum içindedir. Pozitivizm, Jön Türklere önceki kuşaklardan miras kalan “nizam” fikri ile Batı’dan öğrendikleri “ilerleme” fikrini bir arada savunma imkânı sağlamaktadır. Fakat son kertede, düzen ile ilerleme arasında da bir hiyerarşi söz konusudur: ilerleme olacaksa düzen içinde olmalıdır. Ahmed Rıza’nın Comte’tan mülhem ifadesiyle “ilerleme, düzenin geliştirilmesinden başka bir şey değildir.”⁶⁰

Jön Türklerin pozitivizme yönelmelerinin nedenlerinden bir diğeri de Comte’un düşünce sisteminde keşfettikleri ve kendilerini Batı’nın bir parçası olarak görmelerine imkân sağlayan teorik önermelerdir. Comte, Avrupa tarihinden yola çıkarak tespit ettiği üç evreyi (teolojik, metafizik, pozitif) tüm toplumların yaşamak durumunda olduğu evrensel bir zorunluluk olarak görür. Buna göre, Doğu toplumları da kaçınılmaz olarak ilk iki evreden geçerek nihai olarak pozitif/bilimsel evreye varacaklardır. Raymond Aron’a göre “Avrupalı olmayan biri, Avrupa tarihinin tüm insanlık tarihini kapsadığını düşünen Auguste Comte’un naifliğini kolaylıkla görebilir”⁶¹. Ancak Jön Türkler, Comte’un “naifliğini” fark etmek bir yana onun tarih ve toplumsal değişim yorumunu tamamen kendi lehlerine yorumlamışlar ve Comte’un bu genelleştirici yaklaşımına dayanarak Doğu’nun da “insanlığın” bir parçası olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁶² Bu çerçevede pozitivizm; Avrupa’da yap-

59 Ahmed Rıza, *Vazîfe ve Mesûliyyet*, c. I: *Mukaddime, Padişah, Şehzadeler*, Mısır 1320 (1904), s. 25.

60 Ahmed Rıza, *Mechveret*, no. 33 (15 Nisan 1897); ayrıca bkz. “La crise de l’Orient. Ses causes, ses remèdes”, *La Revue positiviste internationale*, no. 4 (15 Kasım 1906), s. 398.

61 Raymond Aron *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, Paris 1967, s. 81.

62 Hamit Bozarslan, *Les courants de pensée dans l’Empire ottoman (1908-1918)*, Doktora tezi, EHESS, Paris 1992, s. 89-90.

tuğı yayınlarda başlıca amacı İslam medeniyetinin Batı'dan aşağı olmadığını göstermek olan Ahmed Rıza'ya, Türklerin "barbar" ve İslam'ın "terakkiye mani" olduğu yönünde Avrupa'daki yaygın iddiayı çürütmek için bazı argümanlar sağlamıştır. Ayrıca pozitivistizmin ("insanlık dini") temel prensiplerinden birinin "milletleri, ya geçmişlerinde medeniyete olan katkılarıyla ya da bulundukları çağda terakki idealine olan bağlılıklarıyla"⁶³ değerlendirmek olması, Batı'dan İslam'a yöneltile saldırlara göğüs germe konusunda Ahmed Rıza'ya Avrupa kamuoyunda ve özelde entelektüel camia-da muteber sayılabilecek fikri bir zemin hazırlamıştır.

İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin programında belirtilen hassasiyetler çerçevesinde Osmanlı muhaliflerinin pozitivistizmle olan ilişkileri bir "yeniden yorumlama"⁶⁴ süreciyle paralel yürümüştür. Çift yönlü işleyen bu süreç pozitivistizmin Türkiye'de algılanması ve ithalinde de sözkonusudur. Pozitivistizm bir yandan yerli değerler bağlamında yeniden yorumlanıp Osmanlı siyasî kültürü ile uyumlu hale getirilmeye çalışılırken öte yandan Osmanlı-İslam düşüncesi pozitivistizmin ışığında yeniden okunur. Bu süreçte bir kültürden diğer kültüre basit bir transfer sözkonusu değildir.⁶⁵ Ödünç alınan kavram ve düşünceler belirli ihtiyaçlar ve genel bir temayül doğrultusunda seçilerek yeniden yorumlanır ve içselleştirilir. Jön Türkler ve pozitivistizm örneğinde seçme işlemini belirleyen "siyasal-kültürel odak" imparatorluğu kurtarma fikridir. Pozitivistizme imparatorluğu kurtarma sâikiyle yaklaşan aktörler bu düşünce sisteminden işlerine yaracak unsurları alırlar ve yeniden yorumlayarak temellük ederler.

Ahmed Rıza İslam tarihini pozitivist bir yaklaşımla okur ve İslam akaidini pozitivist bir bakışla yeniden yorumlar. Geçmiş anlamak ve tarihi yeniden okumak Ahmed Rıza'ya göre çok önemlidir. Zira "insanlığın ilerlemesi önden çekilen değil arkadan itilen bir arabaya benzer" ve bir milletin ruhu geçmişte yaşadığı "altın çağda"

63 *Adresse des positivistes à Midhat-Pacha, ancien Grand-Vizir de l'Empire ottoman*, P. Ritti, Paris, 14 Gutenberg 89 (26 Ağustos 1877); Türkçe çevirisi için bkz. *Tarih ve Toplum*, no. 14 (Şubat 1985), çev. Ümid Meriç, s. 104-105.

64 Antropolojinin temel kavramlardan "yeniden yorumlama" bu disiplinin önemli temsilcilerinden Herskovits tarafından "eski anlamların yeni kavramlara atfedilmesi veya yeni değerlerin eski kültürel formların anlamını değiştirmesi" olarak tanımlanır; bkz. Melville J. Herskovits, *Les bases de l'anthropologie culturelle*, Payot, Paris 1952 (1948), s. 259.

65 Roger Bastide, "Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres", *Bastidiana*, no. 23-24 (Temmuz-Aralık 1998) (1960).

bulunmaktadır.⁶⁶ Öte yandan, tarihsel devamlılık, toplumsal evrim ve terakki kavramlarını İslam'ın birer rüknü olarak görür. Ahmed Rıza'ya göre "İslam'ın önemli ilkesi dinde devamlılık, tekâmül ve terakkidir."⁶⁷ "Muhammed devrimci değildir", "yeni bir din getirmemiştir", onun hedefi "var olanı mükemmelleştirmektir" diyen "üstadı" Pierre Laffitte gibi Ahmed Rıza da İslam'ın, süreklilik, düzen ve devrim karşılığı gibi pozitivizmin temel prensipleriyle uyumlu olduğunu göstermeyi amaçlar. Ahmed Rıza bu bağlamda, Batı'da İslam'a karşılık olarak kullanılan "Muhammedilik" (*Mahométisme*) ifadesine karşı çıkar. Zira "İslam geçmişten bugüne gelen erdem ve hakikatlerin bir bütünüdür. İslam'a göre Musa ve İsa Müslümandırlar. Tarihsel süreklilik İslam'ın temelini teşkil eder. Bu temel o kadar geniş bir satha yayılır ki İslam'ın belirli bir vatani olamaz ve İslam'da ırk ve millet ayırımına yer yoktur."⁶⁸

Ahmed Rıza aracılığı ile gelen pozitivist etki Jön Türk hareketinde olumlu bir yankı bulur. Osmanlı-Türk siyasî kültüründe merkezi bir yere sahip olan "nizam" fikri ve "fitne"nin kategorik olarak reddi nedeniyle pozitivizmin "düzen" ve "süreklilik" kavramları Doğu'da kansız bir devrim yapmayı amaçlayan Jön Türkler tarafından kolayca içselleştirilir. Osmanlı siyasî kültürü içerisinde mevcut bulunan bazı geleneksel öğeler böylece pozitivizmin transferi sürecinde karşıt/zorlaştırıcı (*antagonique*) değil uyumlu/kolaylaştırıcı (*symbiotique*) bir rol oynamışlardır.⁶⁹

Böylece, Ahmed Rıza'nın pozitivism kaynaklı şiddet karşıtı düşünceleri İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin 1908 öncesi siyasî çizgisine de yansır. Cemiyet adına kamuoyuna yapılan açıklamalarda

66 Ahmed Rıza, "La crise de l'Orient. Ses causes, ses remèdes", *La Revue positiviste internationale*, no. 4 (15 Kasım 1906), s. 400-401.

67 Ahmed Rıza, *Tolérance musulmane*, s. 10.

68 Ahmed Rıza, "La crise de l'Orient", *La Revue positiviste internationale*, yıl 2, no. 1 (Ocak 1907), s. 77.

69 Ward ve Rustow, geleneksel unsurların modernleşme sürecinde olumlu rol oynadığı durumlar için "pekiştirici ikicilik" (*reinforcing dualism*) ifadesini kullanırlar. Adı geçen yazarlar Japonya örneğinden hareketle, geleneksel kurumların bazı hallerde siyasal modernleşme sürecinde hızlandırıcı/kolaylaştırıcı bir rol oynayabileceklerinin altını çizerek. Meiji döneminde imparatorluk statüsünün yeniden canlandırılarak ulus-devletin kurulması sürecinde bu eski kuruma nasıl milli birliği temsil etme rolünün biçildiğini açıklarlar. Yine ulus-devletin inşası sürecinde, Samuray kültüründen, Şintoizm ve toplumsal hiyerarşinin geleneksel formlarından ödünç alınan bazı unsurların disiplin ve düzenin sağlanması amacıyla nasıl araçsallaştırıldıklarını gösterirler; bkz. Robert E. Ward, Dankwart A. Rustow (der.), *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton University Press, New Jersey 1968, s. 445, 447 ve 466.

şiddetin her türlü reddedilir ve toplumun “bombalar ile değil ancak düşünce ve düzen ile” dönüştürülebileceği vurgulanır. Fransız devriminin “katliamlar neticesinde değil, 18. yüzyıl düşünürlerinin ortaya koyduğu felsefe” sayesinde gerçekleştiği belirtilir.⁷⁰ Özellikle Türkiye gibi, “terakki için gerekli safhalardan geçmemiş ülkelerde” şiddete dayanan bir siyasetin başarıya ulaşma imkânının olmadığı ifade edilir.⁷¹

Mechveret ve pozitivistin yayın organı *Revue occidentale*’de yazdığı makalelerde Ahmed Rıza ısrarla siyasal mücadelelerinde barışçı metotların esas alınacağını ve silahlı mücadeleye asla girmeyeceklerinin altını çizer.⁷² Bu türden vurgular esas itibarıyla Ahmed Rıza’nın toplumsal ve siyasal değişimi pozitivist bir tarih algısı çerçevesinde değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Değişimi, “tarihsel süreklilik” ve “tabii evrim” kavramları bağlamında düşünür. Tanzimat’ın Osmanlı toplumunu ileri bir aşamaya taşıdığına inanır ve ortaya çıkan “terakki”yi memnuniyet verici bulur. Ancak bunun bir düzen içinde devam etmesi gerektiğine inanır. Ona göre tarihte esas olan “süreklilik”tir. Değişim de bu kanuna uymak durumundadır. “İnsanlık tarihinde kırılmaya yol açacak her yenilik, (...) sahte bir ilerlemedir, düşkünlüktür ve sonuçta genel bir ahlaki bozulmaya sebebiyet verir.”⁷³

Toplumsal ve siyasal değişim konusundaki bu görüşlerin temelinde insan ve toplum algısı yer alır. Pozitivistin elitist yaklaşımı Ahmed Rıza’nın düşüncelerine de yansır. Halk, Ahmed Rıza’ya göre güvenilmemesi gereken bir kategoridir. Zira “halk düşünmez, aklıyla değil duygularıyla hareket eder.” Bu nedenledir ki asıl görev “aydınlanmış vatanperverlere” düşer.⁷⁴ Ahmed Rıza insan tabiatı konusunda da karamsar bir görüşe sahiptir:

“İnsanlar her yerde aynıdır. Tepelerinde güçlü bir hükümetin varlığını hissetmezlerse siyasî veya dini tutkuları zincirlerinden boşalır ve aralarındaki sorunları kaba kuvvete başvurarak çözmeğe kalkarlar.”⁷⁵

70 “Déclaration”, *Mechveret*, 15 Eylül 1896.

71 “Propagande par le fait”, *Mechveret*, 15 Ekim 1897.

72 Ahmed Rıza, “L’inaction des Jeunes-Turcs”, *Mechveret*, no. 135 (1 Aralık 1902) ve *Revue occidentale*, yıl 26, no. 1 (1903), s. 95.

73 Ahmed Rıza, “La crise de l’Orient. Ses causes, ses remèdes”, *La Revue positiviste internationale*, no. 4 (15 Kasım 1906), s. 400.

74 Ahmed Rıza, “L’inaction des Jeunes-Turcs”, *Revue occidentale*, yıl 26, no. 1 (1903), s. 97-98.

75 Ahmed Rıza, “Chrétien, Musulman et Humanité”, *Mechveret*, no. 11 (15 Mayıs 1896) (13 César 108).

“İnsan tabiatını incelemiş olanlar, insanın ihtiyaçlarını en kolay yoldan gidermeye çalışan bencil ve tembel bir hayvan olduğunu bilirler. Tanrı veya jandarma korkusu olmasa, hırsızlık insanın eğilimlerine en uygun davranış olurdu.”⁷⁶

Bu değerlendirmeler aynı zamanda otoriter bir devlet özleminin de göstergesidir. Aynı özlemi Comte da duyar. Düzen ve ilerlemenin ancak otoriter bir rejimle sağlanabileceğini savunur ve “negatif bir devrime” neden olabileceğinden -Ahmed Rıza’dan daha radikal bir biçimde- parlamentarizmi bile reddeder. Bu anlamda, genel oy hakkına da karşı çıkar ve bunun “entelektüel ve ahlakî bir yıkıma” yol açacağını yazar.⁷⁷

Jön Türkler ve farklı değişim modelleri

Bu açıklamalardan hareketle Jön Türkler arasında önemli bir kesimin ani, radikal ve şiddet içeren devrim fikrine olumsuz yaklaştığı açık bir şekilde görülür. Ancak, bu duruma rağmen Jön Türkler uzak ve yakın geçmişteki devrimci süreçlere olumlu değer de atfetmişlerdir. Bu devrimler arasında tüm 19. yüzyıl boyunca ve 20. yüzyıl başında dünyanın çeşitli yerlerinde toplumsal ve siyasal dönüşümün temel referanslarından biri olan 1789 Fransız devrimi önemli bir yere sahiptir. Fransız devriminin sloganları 19. yüzyılın son dönemlerinden itibaren Osmanlı muhaliflerinin çok sık kullandıkları kavramlar haline gelir. O kadar ki bunları İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin kurucu metinlerinde de görmek mümkündür. Cemiyet’in nizamnamesinin ilk maddesinde yer alan şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Hükümet-i hâziranın *adalet*, *müsâvât*, *hürriyet* gibi hukuk-ı beşeriyyeyi ihlâl eden ve bütün Osmanlıları terakkiden men ile vatani ecnebi yed-i tasallut ve itizabına [yabancıların tahakküm ve eziyeti] düşüren usul-i idâresini İslam ve Hristiyan vatandaşlarımızı ikaz maksadıyla kadın ve erkek bilcümle Osmanlılardan mürekkep Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti teşekkül etmiştir.”⁷⁸

Fransız devriminin amentüsü İttihad ve Terakki Cemiyeti’nin nizamnamesinin daha ilkmaddesinde belirir. “Hürriyet” ve “müsâvât” (eşitlik) ilkeleri -“adalet” ile birlikte- “hukuk-ı beşeriyye”nin (insan

⁷⁶ Ahmed Rıza, “La leçon d’une guerre”, *Mechveret*, 1 Kasım 1905.

⁷⁷ Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie instituant la religion de l’Humanité*, Paris 1852, c. II, s. xxvi-xxvii.

⁷⁸ İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin nizamnamesi için bkz. Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasal Partiler*, c. I : *İkinci Meşrutiyet Dönemi 1908-1918*, İletişim Yayınları, İstanbul 1998 (1952), s. 70-75 (vurgular bize ait).

hakları) birer parçası olarak zikredilmişlerdir. Komitenin siyasî yayın ve bildirilerinde sıkça tekrarlanan “uhuvvet” (kardeşlik) kavramına ise, komitenin kadın erkek tüm Osmanlılardan oluştuğu ve Müslüman ve Hıristiyan Osmanlıların vatandaş olduklarının altı çizilerek nizamnamede zımnen yer verilir. Fransız devrimine yapılan gönderme 1908 devrimi gerçekleştirildikten sonra da devam eder: Jön Türk devrimi 1789’un devamı olarak konumlandırılarak “Şarkın İhtilal-i Kebiri” olarak adlandırılır.⁷⁹

Ancak, bu sahiplenme söylem düzeyindedir. 1789’un sloganları Jön Türklerin yazılarını süsleyen kavramlardır, ama bu kavramların siyasal içerikleri ve Osmanlı toplumundaki karşılıkları hakkında genel kabul görmüş net tanımlamalar yapılmaz. Söz konusu olan kavramların sloganlaştırılması ve bu kavramların anayasal monarşinin tekrar uygulamaya konması için tüm Osmanlı tebaasını harekete geçirecek birleştirici ve itici güç olarak kullanılmasıdır. Zaten Fransız devrimi Osmanlı muhalifleri için temel referans olmakla birlikte, aşılması gereken, eksikleri ve hataları olan tarihsel bir olay olarak görülür. 1789 şiddete yol açmıştır, Fransız devrimi sonrasında toplumsal düzen tesis edilememiş, siyasal kurumlar süreklilik kazanamamış, özetle toplumsal ve siyasal düzen kurulamamıştır. Osmanlı muhalifleri ise yukarıda açıkladığımız gibi düzenin hâkim olduğu bir yapı oluşturma amacındadır. Dolayısıyla, 1789’dan farklılaşma gerekliliğine inanmaktadırlar. Nitekim 1908 öncesi süreçte gerçekleşmesini amaçladıkları değişikliği ve 1908 sonrasında gerçekleşmiş değişimi tanımlarken “barışçıl devrim” tabirini kullanırlar.⁸⁰ Diğer taraftan Fransız devriminin simgesi haline gelen özgürlük, eşitlik, kardeşlik üçlüsüne Osmanlı

79 Aynı yaklaşım Fransa’da da görülür. Fransız aydınları -özellikle sosyalistler- 1908’i “Doğu’nun Fransız Devrimi” (“*la Révolution française de l’Orient*”), Jön Türkleri ise “Cumhuriyetçi Fransa’nın oğulları” (“*les fils de la France républicaine*”) olarak nitelendirir; bkz. Henry Nivet, *La Croisade balkanique. La Jeune Turquie devant l’opinion française et devant le socialisme international*, Paris 1913, s. 127.

80 “Barışçıl devrim” ifadesinin kullanımı için bkz. Özgür Adadağ, “Jön Türklerde Devrim Algısı: ‘Barışçıl Devrim’”, *Toplumsal Tarih*, no. 180 (Aralık 2008). Ayrıca, Fransız devriminin kendisinden sonra gelen devrimler için, hem takip edilecek hem de farklılaşmaya çalışılan bir model olması konusunda bkz. a.mlf., “Fransız Devriminin Evrenselliği Üzerine”, *Muhafazakar Düşünce*, no. 11 (2007), s. 55-70. Bu durumun Osmanlı muhalifleri açısından bir değerlendirmesi için bkz. a.mlf., “Devrim-düzen ikileminde Osmanlı Aydını”, F. Ercan ve Y. Akkaya (der.), *Kapitalizm ve Türkiye: Kapitalizm, Tarih ve Ekonomi*, Dipnot Yayınları, Ankara 2005, s. 113-135.

muhalifleri tarafından İslam dininin temel referanslarından biri olan adalet kavramının eklenmesi⁸¹ diğer üç kavramı dengeleme ve 1789'u sahiplenme ama ondan farklılaşma çabasını göstermektedir.

Nitekim Osmanlı muhalifleri, Temmuz 1908'de Sultan II. Abdülhamid anayasayı tekrar yürürlüğe koymayı ve parlamentoyu tekrar toplamayı kabul ettiğinde, devrimi -Fransız devriminden farklı olarak- şiddete başvurmada ve kan dökmeden başardıklarını gururla ifade ederler. Fransız devrimcilerinin aksine “sürekli devrim” fikrini de açıkça reddederler ve bir an önce “devrimi nihayete erdirmeyi”, yani onu kontrol etmeyi hedeflediklerinin altını çizerler. Ahmed Rıza 1908 devriminin hemen ertesinde bu fikirleri, pozitivizmin ruhuna uygun davranmaya devam edeceklerini belirterek savunur ve *Mechveret*'te “Sakin ve İhtiyatlı Olalım” başlığı altında yayınlanan yazısında sağduyu çağrısı yapar:

“Barışçıl devrimimiz başarıyla taçlandı. Osmanlı halkı anayasal haklarını tekrar kazandı. (...) Bu Anayasayı korumak için artık devrime ihtiyacımız yok; aksine, ihtiyacımız olan soğukkanlılık, sakinlik ve her şeyden önemlisi taleplerimizde ılımlı olmaktadır.”⁸²

Fransız devriminin bu şekilde algılanması yukarıda açıkladığımız Osmanlı muhalifleri üzerindeki pozitivizm etkisi ile de doğrudan bağlantılıdır. Fransız devrimini pozitivist döneme ulaşmak için önemli bir aşama olarak değerlendiren Auguste Comte'a göre şiddetli devrimlerden kaçınılması gerekir. “Düzen içinde ilerleme” amentüsü çerçevesinde pozitivizm, devrim sonrasında devrimin beraberinde getirdiği düzensizliğe bir son verilmesi, devrimin üzerine yeni bir yapı kurulması gerektiğini savunur. Bu doğrultuda, Osmanlı muhalifleri Fransız devrimini pozitivist düşüncenin perspektifinden algılamaktadır. Pozitivizmin devrim ile olan çelişkili ilişkisinin benzerini Osmanlı muhaliflerinde de görebiliriz: Bir yandan değişimi sağlamak için önemli bir aşama olarak görülen şiddet içermeyen devrim, diğer yandan düzenin bozulması başta olmak üzere, devrimin beraberinde getirebileceği tüm olumsuzluklardan uzak durma çabası.

81 François Georgeon, “La Justice en plus: les Jeunes-Turcs et la Révolution Française”, *ANKA*, no. 10 (1990), s. 20-32; Türkçe çevirisi için bkz. “Bir de Adalet: Jön Türkler ve Fransız Devrimi”, çev. Ö. Adadağ, *Muhafazakar Düşünce*, sy. 11 (Kış 2007), s. 175-184.

82 A[hmed] R[ıza], “Soyons calmes et prudents”, *Mechveret*, no. 202, 1 Ağustos 1908.

Osmanlı muhaliflerinin değişim modeli olarak esinlendikleri sadece Fransız devrimi değildir. 20. yüzyıl başında Osmanlı İmparatorluğu'nun iki komşu ülkesinde gerçekleşmiş devrim süreçleri muhalifleri heyecanlandırır ve bu devrimler kendilerinin de dâhil olacaklarını umut ettikleri Doğu Avrupa ve Asya'da yeni bir sürecin başladığının habercisi olarak yorumlanır. Gerçekten de dört yıl gibi kısa bir süre içinde birbirine yakın coğrafyalarda gerçekleşen üç devrim bu yöndeki yorumlara haklılık kazandırır. 1905 yılında Rusya'da, 1906 yılında İran'da ve 1908 yılında Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşen devrimlerin sebep ve sonuçları farklılıklar sunsa da ortak özellikleri anayasal monarşiyi uygulama amacı taşımalıdır.⁸³

Bu devrimlerimden ilki olan Rusya'daki 1905 devrimi Osmanlı muhaliflerinin olumlu değer atfettikleri bir süreçtir. Bunun temel sebebi Rus çarlığının, Ortodoksların haklarını koruma bahanesiyle Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine karışması ve "imparatorluğun ilerlemesini engelleyen"⁸⁴ bir düşman olarak algılanması ile bağlantılıdır. Bu doğrultuda Rusya'daki rejimi değiştirecek her türlü girişime sempati ile yaklaşılmaktadır. Rus devriminden dört yıl önce olası bir devrim ile Osmanlı İmparatorluğu'nun çıkarları arasında kurulan bağlantı şu satırlarda açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır:

"(...) Demek isteriz ki Rusya bütün cihan gibi ihtilâl içindedir. (...) Evet Osmanlı menafi'ini [menfaat] bilen her Osmanlı, Rus İnkılâbını Osmanlı İnkılâbı kadar arzu etmelidir. Zira: Hepsini bir tarafa, bizim inkılâbımız önündeki manialardan başlıca birisi de Rusya istibdadıdır. (...) Hülâsa Türkiye'nin istibdadı, Rusya'nın istibdadına dayanmış bulunmaktadır (...)"⁸⁵

Diğer taraftan Osmanlı muhalifleri 1905 devrimini "hürriyet için mücadele" olarak sunmuş ve izlenmesi gereken bir örnek olarak gör-

83 Bu üç devrimin karşılaştırması için bkz. Nader Sohrabi, "Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1908-1908", *American Journal of Sociology*, c. 100, no. 6 (Mayıs 1995). N. Sohrabi bu üç devrimi "anayasal devrim paradigması" içinde inceler ve her üç devrimin benzer aşamalardan geçtiğini savunur.

84 1876 Anayasası, 1878 yılında II. Abdülhamid tarafından Rusya ile süren savaş gerekçesi ile askıya alınmıştı. Bu doğrultuda Rusya, "Türkiye'nin anayasal rejim ile yeniden doğmasını engellemek için" Osmanlı İmparatorluğu ile savaştığı şeklinde eleştiriliyordu; bkz. [İmzasız], "Les lous dans la bergerie", *Mechveret*, no. 198, 1 Nisan 1908.

85 "Cihan İhtilâlde", *İntikam*, no. 30, 28 Mart 1901, alıntıllayan, Şükrü Hanioglu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 175-176.

müştür. Dönemin dergilerinde Sultan II. Abdülhamid'e, Rusya'daki kanlı olayların Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşmesini istemiyorsa bu devrimden ders çıkarması salık verilmiştir. Ayrıca muhalifler, bu devrim ile Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa'da kalan son mutlak monarşi olacağını belirterek yöneticilerin siyasal sistemi gözden geçirmeleri gerektiğini savunmuşlardır.⁸⁶

Rus devrimine olumlu bakışa rağmen belirtilmesi gereken nokta, bu devrimin Osmanlı muhaliflerinin bazıları tarafından sahne olduğu şiddet olayları gerekçesiyle eleştirilmesi ve “anarşi” teriminin bu süreci daha iyi tasvir ettiğinin savunulmasıdır. 1905 devrimine karşı bu ihtiyat 1789 Fransız devrimine yaklaşımdaki kıstaslarla belirlenmektedir: Devrimin şiddet sahnelerine yol açması ve devrim sonrasında düzenin sağlanamaması. Ahmed Rıza 1906 yılında yazdığı bir makalede bu fikirleri özetlemektedir:

“Korkularının tutsağı olmuş bir Çardan Anayasayı koparıp almak yeterli değildir; onu korumayı bilmek gerekir. (...) Şimdilik bir kan ırmağı halkı hükümetinden ayırıyor; fakat bu kan zamanla kuruduğunda -bu zaman Büyük Fransız Devriminde on beş yıldan fazla sürmedi- kim bize kökleşmiş mutlakiyetin ve fanatizmin enerjisinin, karşı-devrimin özünde olan şiddet ile patlamayacağını söyleyebilir?”⁸⁷

Rus devriminden bir yıl sonra 1906 yılında gerçekleşen İran devrimi ise Osmanlı muhalifleri tarafından bir öncekine göre çok daha olumlu bir şekilde karşılanır. Bunun temel sebebi devrimin Müslümanların çoğunlukta olduğu bir ülkede gerçekleşmiş olmasıdır. İran'daki gelişmelerin iki önemli gerçeği ortaya çıkardığını savunurlar: Avrupalıların Doğu ve Müslümanlar hakkındaki önyargılarının yanlışlığı ve İslam'ın, Batı siyasî kurumlarını kapsadığı yönündeki fikirlerinin doğruluğu. Bu çerçevede İran devriminden bir yıl sonra şu satırları yazarlar:

“Halkı yöneticisinden ayırt etmemek hatadır. Halkın var olan hükümeti hak ettiğine inanmak hatadır. Fransızlar 1789'da, Türkler 1876'da, Ruslar 1905'de ve İranlılar geçen yıl gösterdiler ki baskısı altında inledikleri hükümet kendilerine lâıyk değil. (...) İranlılar bu saçma yargıları dağı-

86 Rus devriminin Osmanlı muhalifleri tarafından yayınlanan beş dergide (*Türk, Şûrâ-yı Ümmet, Feryad, Osmanlı ve İctihad*) sunumu üzerine yapılan bir çalışma için bkz. Murat Yaşar, *The Russian Revolution of 1905 in the Ottoman Empire*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara 2003, s. 71 vd.

87 Ahmed Rıza, “La leçon d'une guerre”, *Mechveret*, no. 174 (1 Nisan 1906) ve no. 175 (1 Mayıs 1906).

tan bir cevap verdi. Dikkat çekici bir beceri ile dünyanın en despotik teokrasisini, hem İslam'ın ilkelerine hem de çağımızın ruhuna uygun anayasal bir rejime dönüştürdüler.”⁸⁸

Başka bir yazıda da İran devrimi, Avrupa siyasi hayatına yön veren kavram ve kurumların Müslüman dünyasına özgü olduğunu kanıtladığı için övülmektedir:

“İslami ilkelere göre, kamusal meseleler milletin seçkinlerinden oluşan bir mecliste usulünce tartışılmalıdır. Günümüzde her yerde Müslüman hareket böyle büyük bir milli konseye yani “Şura-ı Ümmet”e ve herkese açık bir tartışma ortamına yani “Meşveret”e doğru yöneliyor.”⁸⁹

İmparatorlukta değişim yaşanması gerektiğini savunan muhaliflerin olumlu değer atfettikleri örnekler bu saydığımız ülkeler ve devrimlerle sınırlı değildir. Osmanlı İmparatorluğu'na coğrafi olarak uzak, imparatorlukla ticarî ve kültürel bağları az olsa da Meiji dönemi yaşamış Japonya bu örneklerden biridir. Osmanlı muhalifleri Japonya'yı takip edilmesi gereken bir örnek olarak sunarken bunu iki temel sebebe dayandırır. Bunlardan ilki Japonya'nın, maddî olanı manevî olandan ayırabilerek Batı'nın sadece teknik gelişimini aldığına, böylece kendi geleneğini ve kültürünü Batı medeniyetine karşı koruyabildiğine olan inançtır. İkinci sebep ise Japonya'nın Batı savaş tekniklerini uygulayarak, bir büyük güce yani Rusya'ya karşı 1905 yılında kazanmış olduğu zaferdir. Dolayısıyla Japonya hem Batı'nın teknik gelişmelerini alarak ilerlenebileceğinin hem de dinsel kimliğin ve geleneklerin korunabileceğinin örneğini sunmaktadır. Bu doğrultuda farklı görüşlere sahip olsalar da Osmanlı aydınları için Japonya önemli bir yere sahip olan ülkedir. Japonların bu başarısının sebebini “Japonya Avrupa'ya gözünü ve kalbini kapamadı” şeklinde açıklayan Abdullah Cevdet'in Japonya'nın öncülüğü hakkında yazdıkları bu yaklaşımı ortaya koymaktadır:

“(...) Japonya, Asya'da medeniyet yolundaki âli vazifesini gittikçe daha şuurlu bir şekilde idrak etmektedir. O, yalnız kaleler almayı ve kıtalar fethetmeyi değil, aynı zamanda (...) Asyalar için ziyadar ufuklar açmayı bilmektedir. Şu halde Japonya hem kılıç, hem meşale taşıyıcıdır. Zorbalara, küstah müstevilere karşı kılıç, ezilenler, ziyasızlıktan solan ve ölenler için ise meşale. Takip edilecek şâyân-ı takdir bir misal!”⁹⁰

88 Ahmed Rıza, “La Perse et l'Europe”, *Mechveret*, no. 186, 1 Nisan 1907.

89 [İmzasız], “Vers le mechveret”, *Mechveret*, no. 178, 1 Ağustos 1906.

90 Japonya'nın Osmanlılar için örnek teşkil etmesi konusunda bkz. Hanioğlu, *Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 187-193 ve 358-359. Hamit Bozarslan, *a.g.e.*, c. I, s. 139-140.

Görüldüğü gibi siyasî yapıyı değiştirmeyi temel amaç olarak belirleyen Osmanlı muhalifleri farklı modellerle ilgilenip onlardan esinlenmiştir. Osmanlı muhaliflerinin istedikleri II. Abdülhamid'in kişiliğinde somutlaşan mutlak monarşi yerine meşrutî monarşiyi yerleştirmek ve bu amaç doğrultusunda 1876 Anayasası'nı yeniden yürürlüğe koyup parlamentonun yeniden açılmasını sağlamaktır. Ancak bu amaca ulaşmak için tercih edilen yol şiddet içermeyen, geçmiş ile kopuşa neden olmayacak, dinî ve geleneksel değerlerle uyumlu bir değişim sürecidir.

Kökten değişimi korumak, geleceğe aktarmak: Kemalist kadrolar

Cumhuriyet döneminin kurucu kadroları ise -önceki kuşakların aksine- siyasal ve toplumsal dönüşümü hem sert hem de uzun bir sürece yayılan bir değişim olarak kurgularlar. Bu durumu Kemalizm'in temelini oluşturan altı ilkedен biri olan devrimcilik maddesinden hareketle gözlemleyebiliriz. Cumhuriyetçilik, halkçılık, milliyetçilik, laiklik, devletçilik ve devrimcilikten oluşan altı ilkedен ilk dördü Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1927 nizamnamesinde yer almış, 1931 tarihli parti programında ise bu dört maddeye devletçilik ve inkılapçılık/devrimcilik eklenmiştir.⁹¹ Altı ilke 5 Şubat 1937 tarihinde Meclis'te kabul edilen kanunla 1924 Anayasası'nın 2. maddesine dâhil edilmiş ve böylece "altı ok" rejimin ideolojik dayanağı ve devletin temeli haline getirilmiştir.

Bu ilkeler bir anlamda Kemalizm'in sınırlarını belirlemektedirler. Ancak altıncı ilke olan devrimcilik ile bu sınırların sabit bir şekilde oluşturulmadığı ve dolayısıyla kendisini konsolide etme çabasındaki bir rejimin amacı ile örtüşmeyeceği düşünülebilir. Gerçekten de bir meclis oluşturulmuş, anayasa hazırlanmış, kurumları ile işleyen bir sistem tesis edilmiş, sürecin temel aktörleri siyasal sistemin hâkimi haline gelmişken devrimcilik gibi, ilk anda rejimin istikrarına zarar verebileceği düşünülebilecek bir ilkenin diğer beş ilkenin yanında neden yer aldığı sorusu sorulabilir. Tekin Alp'in bu olası soruya verdiği cevap kemalist çerçevede devrimcilik ilkesinden ve dolayısıyla değişim fikrinden ne anlaşıldığı konusunda aydınlatıcıdır:

"Ekseriya şöyle bir sual varid oluyor: Mademki Kemalizm, maksatlarına ve gayelerine ermiştir ve mademki rejime istikrar vermiş, kendisi de

91 Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, İletişim Yayınları, İstanbul 1995, c. III, s. 26-27 ve 35.

devletle birlikte hüviyetlenmiştir, neden dolayı hâlâ inkılâbı olduğunu ilân edip duruyor? Artık parti, muhafazakârlığını ilân etmeli değil mi? Başarılan bu kadar çok inkılâbla elde edilen şeyleri muhafaza ve tarsin etmesi [sağlamlaştırılması] gerekir. (...)Bu muhakeme ancak zahiren doğrudur. Tenkid maksadile bu muhakemeye saplananlar, Kemalizmin ruhundan hiçbir şey anlamadıklarını isbat etmiş oluyorlar.”⁹²

İlerleyen satırlarda kelimelerin manasının zamanla değiştiğini, tekâmül ettiğini, değişmeyen yalnız ruh olduğunu yazan Tekin Alp, “bir milletin süratle deri değiştirdiği” bu devirde birçok kelime gibi inkılap kelimesinin de değişim geçirdiğini belirtir ve bu değişimi şu şekilde açıklar:

“(...) ilk defa ortaya atıldığı zaman, bu kelime (...) basbayağı ihtilal manasını taşıyordu. Bu Atatürk tarafından, milleti garbe doğru, garb kül-türüne ve garb zihniyetine doğru götüren sosyal inkılâb lehinde verilen parola idi. Bu yolda ilerlemeğe devam ediliyor ve ebediyen devam edilecektir. Fakat noktai hareketi teşkil eden parola, başlangıctaki manayı muhafaza etmeyecektir. (...)”

Filhakika, Kemalizm, ıslahatçı hamlelerinde yarım tedbirle, idarei maslahat usulünde asla cevaz vermez, daima yıkıp devirmek suretile iş görür; nitekim, inkılâb kelimesinin etimolojik manası da bunu ifade etmektedir. (...) Bu sebeble, Türk radikalizminin manası şudur: “Kabil olduğu kadar süratle, yolda durmıyarak, ve zamanı dev adımlarile aşarak hareket etmek.” Partinin ve hükûmetin en salâhiyetli erkânının her fırsatta izah ettikleri gibi, inkılâb, dinamizmin, başlangıctanberi alınan hızın, zamanla gevşememesine nezaret etmelidir. Motör daima tazyik altında bulunmalıdır.”⁹³

Tekin Alp’ten yapmış olduğumuz bu alıntı ve o dönemde dile getirilen fikirlerden hareketle devrimcilik ilkesinin biri geçmişe, diğeri geleceğe dönük iki alana gönderme yaptığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede kemalist dönemdeki değişim fikrinin sadece reformların gerçekleştirildiği dönemle sınırlı kalmayıp geleceği de içine alan geniş bir zaman dilimini kapsadığı belirtilebilir. Bu fikri açıklamak için kemalist dönemde devrimcilik ilkesinden ne anlaşıldığını başlıklar halinde sıralayacak olursak ilk olarak bu ilkenin Kurtuluş Savaşı ile elde edilen bağımsızlığı ve savaş sonrasında gerçekleştirilen devrimleri tanımladığını söyleyebiliriz. Bu çerçevede devrimcilik

92 Tekin Alp, *Kemalizm*, Cumhuriyet Gazete ve Matbaası, İstanbul 1936, s. 336.

93 Alp, *a.g.e.*, s. 338-339.

diğer beş ilkeyi kapsamaktadır.⁹⁴ Diğer taraftan, gerçekleştirilen devrimler eski yöneticilerin yenileri ile değiştirildiği basit bir siyasal devrim olarak değil, hem siyasal yapıyı, hem de yaşam tarzını, düşünme şeklini, toplumsal ilişkileri vs. değiştirmiş toplumsal ve kültürel bir devrim olarak değerlendirilmektedir.⁹⁵ Bu duruma ek olarak tüm alanları kapsayan bu değişimin radikal olduğu da vurgulanmaktadır. Yukarıda Tekin Alp'ten yaptığımız alıntıda yer alan "Türk radikalizmi" tabiri buna bir örnektir.

Devrimcilik ilkesinin bir başka özelliği de sadece geçmişe ve bugüne dönük gerçekleştirilmiş ve gerçekleştirilmekte olan değişimleri kapsamaması değil, aynı zamanda geleceğe yönelik olarak bu değişimlerin korunması fikrini içermesidir. Bu doğrultuda devrimcilik ilkesine, Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren gerçekleştirilmiş devrimleri gelecekte koruma işlevi yüklenmiştir. Karşı-devrimci güçlerle mücadele etmek için gerekli enerji ve gücü bu ilke sağlamaktadır. Bu anlamda devrimcilik ilkesi Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlarına devrimlerin önemini ve onları korumanın gerekliliğini hatırlatmaktadır. 1935 CHP programında bu ilke için yapılan açıklama bu amacı açık bir şekilde ortaya koymaktadır: "(...) Ulusumuzun sayısız özverilerle başarmış olduğu devrimlerden doğan ve olgunlaşan prensiplere bağlı kalmak ve onları korumak parti için esastır."⁹⁶ Nitekim bu amaç doğrultusunda devrimlerin kazanımlarını ve heyecanını yeni nesillere aktarmak gerekliliği üzerinde durulmuş ve bu çerçevede 1934 yılından itibaren yeni kurulan İnkılap Tarihi Enstitüsü bünyesinde Yusuf Hikmet Bayur, Mahmut Esat Bozkurt, Recep Peker, Yusuf Kemal Tengirşenk ve İsmet İnönü gibi dönemin önemli isimleri tarafından Türk İnkılap Tarihi dersleri verilmeye başlanmıştır. Recep Peker üniversite öğrencilerine verdiği dersin amacını açıklarken devrimlerin korunması gerekliliği üzerinde ısrarla durmaktadır:

94 Niyazi Berkes, "İhtilal", 'inkılap' ve 'devrim"', *Atatürk ve Devrimler*, Adam Yayınları, İstanbul 1993 (1973), s. 133 ve 135.

95 Recep Peker, *İnkılâp Dersleri*, İletişim Yayınları, İstanbul 1984 (1935), s. 19: "Birçok inkılâplar, yalnız siyasal değişiklikler amaç alınarak yapılır. Mesela, bir krallık rejimini değiştirmek için bir cumhuriyet ilan olunabilir, bunun için bir ihtilal, bir ayaklanma icap edebilir, bir ekonomik sistemin yenilenmesi için güçlü bir hareket yapılabilir; bunlar da birer inkılâptır. Fakat Türk inkılâbı, yalnız siyasal veya ekonomik bir rejim değiştiren bir hareket değildir. O, ulusal, sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel yaşayışın bütün derinliklerinde aynı zamanda tesirler yapmış olan inkılâptır. Hattâ günlük hayatımızdaki alışkanlıklar bile Türk inkılâbının tesiri altında yenileniyor."

96 *Cumhuriyet Halk Partisi Programı*, Ulus Basımevi, Ankara 1935, s. 7.

“İnkılâp; bir sosyal bünyeden geri, eğri, fena, eski, haksız ve zararlı ne varsa bunları birden yerinden söküüp onların yerine ileriye, doğruyu, iyiyi, yeniyi ve faydalıyı koymaktır. Fakat arkadaşlar, koymak yeterli değildir. Onları öylece koyduktan sonra büyük bir sıcaklıkla davaya yapışıp sökülen şeylerin geri dönememesini, konan şeylerin yaşamasını, yerleşmesini temin edecek bir sistem kurmak ve işletmek de inkılâbın değişmez şartıdır. (...)”

İnkılâbı kökleştirmek vazifesi üstünde ısrar ediyorum. İnkılâp neticelerini bütün ulusa maletmiş olmak için yurttaşların bu neticelerin getirdiği yaşayışa alışmış olmasını yeter saymamak gerekir. İnsan fena şeye alıştığı gibi, iyi şeylere de alışabilir. Yeni yaşayışın yalnız alışıldığı için değil, anlaşılıp şuur halinde sevilmesi ve özümüzde benimsenmesi gerekir. (...) Onu bilgi ve inanca dayanan bir sevgi ile şuur halinde kökleştirmek ve yaşatmak istiyoruz. Bizimki gibi yaşayış şartlarını baştan başa değiştiren bir inkılâbın korunması ve ebedileşmesi için ona inananların bu yola başlarını ve göğüslerini koyacak bir inançla beslenip güçlenmeleri elzemdir. Yeni nesil inkılâba böyle bağlanmalıdır. İnkılâp derslerinin ana amacı bu tarifi içindedir.”⁹⁷

Devrimcilik ilkesinin “gerçekleştirilmiş devrimleri koruma” görevini tamamlayan bir diğer özelliği ise ilkenin, rejime dinamizm verme aracı olarak görülmesidir. Devrimcilik ilkesi sadece devrimlerin kazanımlarını korumaya değil onları devam ettirmeye, yeni koşullara uyum sağlamaya yaramaktadır. Yani devrimcilik ilkesinin dinamizmi yeniliklere açık bir şekilde, bilim ve tekniği de kapsayarak sürekli ilerlemeye imkân sunmaktadır. Özetle bu ilke ilerlemenin garantisi olarak sunulmaktadır. Ancak, sürekli ilerlemeye imkân tanıyan bu yapının da bir düzeni olduğu vurgulanmaktadır. Şevket Süreyya Aydemir bu durumu açıklamak için “inkılâp nizamı” tabirini kullanır:

“İnkılâp, “Kaos” demek değildir. İnkılâp, bir Nizamdır. (...) İnkılâbın nizamı, inkılâbın icap ve kanuniyetleridir. Bu nizamın mantığı, inkılâbın mantığıdır. Gayesi de, inkılâbın sıhhati, korunması ve aslı prensiplerinden ayrılmadan yerleştirilebilmesidir. (...) İnkılâbın nizamı; inkılâbın akışını kösteklemeyen, onun akışını, arızasız ve menfi reaksiyonlardan korunmuş olarak devam ettiren bir nizamdır.”⁹⁸

97 Recep Peker, *a.g.e.*, s. 18.

98 Şevket Süreyya Aydemir, *İnkılâp ve Kadro*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990 (1932), s. 123, 137 ve 139.

Kemalist kadroların gerçekleştirmiş oldukları siyasal, toplumsal ve kültürel değişimi nasıl konumlandırıdıklarını anlamak için Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat dönemiyle başlayan değişim sürecine yaklaşımlarını incelemek yerinde olacaktır. Onlara göre iki dönem arasındaki temel farkı ortaya çıkaran, yukarıda değinmiş olduğumuz radikalliktir.

1935 CHP programının “Cumhuriyet Halk Partisinin Ana Vasıfları” başlıklı ikinci kısmında “Parti devlet yönetiminde, tedbir bulmak için derecel (tedrici) ve evrimsel (tekamüli) prensiple kendini bağlı tutmaz”⁹⁹ ifadesi yer almaktadır. Programda geçen “tedrici/derecel” tabiri Cumhuriyet dönemi ile birlikte gerçekleştirilen değişimlerin Osmanlı İmparatorluğu döneminde yapılanlardan farkını ortaya koymak için kullanılmaktadır. Geçmiş dönemlerin kararlı ve etkili olamayan değişikliklerine karşılık Cumhuriyet döneminde radikal bir yöntem kullanıldığı ve olumlu sonuçlar elde edildiği çeşitli vesilelerle üzerinde durulan bir konudur.

Kemalizmin ne olduğunu açıklama girişimlerinden biri olan dönemin Edirne milletvekili Şeref Aykut tarafından yazılmış “Kamâlizm” adlı eserde de benzer fikirler savunulmaktadır. Aykut CHP programını açıklamak amacıyla kaleme aldığı çalışmasında “Atatürk kurduğu yeni Türk sosyetesinin bir hamlede, yok olan Osmanlı İmparatorluğu ile her yandan ve her baştan bağlantılarını, ilmiklerini çözerek kesip atmıştır” satırlarını yazdıktan sonra “geçmişin derecel” yaklaşımını, toplumun “devrime inananlar” ve “devrime yarım inananlar” şeklinde ikiye ayrıldığını belirterek eleştirir:

“Bugün Türk devrimlerinden hangi birisinden söz açılrsa ikiye ayrılan düşünce ile karşılaşırız. Devrime inananlar bunun hiçbir şart bağına ilgilanmayerek yürüyüp derinleşmekte olduğunu söylerler, öteyanda kalanlar, yarım inananlar veya inanır görünenlerle inanmak için mazinin onları fikir ve kalbinde yığdığı an'anelerden, telkinlerden kurtulamayanlar, bütün bu inkılâpların derece derece, evrim evrim tutunabileceğini, yapılabileceğini ve en son derinleşebileceğini öne sürerler. (...) Bu yarım inandır. Yahut ikiyüzlülüktür. (...) Beklemeğe vaktimiz yoktur. Bizi geçmişin bin bir türlü bu derecel, evrimsel düşünceleri en faydalı ve yararlı işlerde bile geri bırakmıştır.”¹⁰⁰

Tedrici/derecel düşünceler ile kastedilen 19. yüzyıldan beri yapılan değişiklikler içinde 1908 Jön Türk devriminin yeri farklıdır.

⁹⁹ *Cumhuriyet Halk Partisi Programı*, s. 7.

¹⁰⁰ Şeref Aykut, *Kamâlizm: C.H. Partisi Programının İzahı*, Muallim Ahmet Halit Kitapevi, İstanbul 1936, s. 42-43.

1923'ün 1908'e yaklaşımı ilk aşamada sahiplenme, Kurtuluş Savaşı başarıyla sonuçlanıp rejim konsolide olduktan sonra ise ondan farklı olduğunu iddia etme şeklinde iki aşamalıdır.

Jön Türk devriminin miladı olarak kabul edilen 23 Temmuz tarihi 1909 yılından itibaren "Hürriyet Bayramı" olarak kutlanmaya başlanır. Kurtuluş Savaşı'nın başında örgütlenmeyi sağlamak amacıyla gerçekleşen Erzurum Kongresi 23 Temmuz 1919'da toplanır. Bu tarihin seçimi Kurtuluş Savaşı'nı hazırlayan kadronun Jön Türk devrimine atfettikleri önemi simgelemektedir.¹⁰¹ Nitekim 23 Temmuz tarihi, 1935 yılına değin "Hürriyet Bayramı" olarak kutlanacaktır. Hatta Cumhuriyet'in ilan edildiği günün ulusal bayram olarak kabul edildiği 1925 yılından itibaren 23 Temmuz ve 29 Ekim tarihlerinin her ikisi de bayram olarak kutlanacaktır. Ancak 27 Mayıs 1935 tarihinde TBMM'de kabul edilen kanun ile 23 Temmuz'un bayram olmaktan çıkarılıp onun yerine Cumhuriyet'in ilan edildiği 29 Ekim tarihinin tek ulusal bayram olarak kabul edilmesi yeni rejimin Jön Türk devrimine yaklaşımındaki değişimi ortaya koymaktadır.¹⁰² Böylece kemalist devrim Jön Türk devriminin yerini alarak ulusun ortak hafızasında temel ve tek referans olmayı amaçlamaktadır.

Kanunlar düzeyinde kendini gösteren geçmiş ile bağları koparma ve ondan farklı olduğunu gösterme çabası elbette düşünsel düzeyde de hâkimdir. Kemalist kadroların söz ve yazılarında kemalist devrimlerin 19. yüzyıldan beri gerçekleştirilen reformlardan yöntem ve içerik açısından farklı olduğu ısrarla vurgulanır ve birtakım olumlu yanları kabul edilmekle birlikte ne Tanzimat döneminin ne de 1908 Jön Türk devriminin kemalist devrimlerin öncülü olmadığı belirtilir. Bu kıyaslamada Tekin Alp ılımlıdır: Gerçekleştirilmiş reformların siyasal açıdan başarısız olsa da toplumsal ve kültürel açı-

101 Sina Aksin, *İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele*, İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara 1998, c. I., s. 473-474. Aslında kongrenin toplanma tarihi ilk önce 10 Temmuz olarak belirlenmiştir. Ancak delegelerin bazılarının gecikmesi sebebiyle kongre 23 Temmuz'a ertelenmiştir. İlk toplanma tarihi olarak 10 Temmuz gününün seçimi de rastlantı değildir. Zira II. Meşrutiyet 10 Temmuz 1324 (1908) tarihinde ilan edilmişti ve 1917 yılında takvim sisteminde yapılan değişiklik ile 10 Temmuz artık 23 Temmuz'a denk gelmekteydi.

102 Aykut Kansu, *1908 Devrimi*, İletişim Yayınları, İstanbul 2001 (1995), s. xxiv-xxix; Hasan Akbayrak, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Milli Bayramlar", *Tarih ve Toplum*, no. 43 (Temmuz 1987), s. 31-38.

dan ağır olmakla birlikte etkili bir ilerleme sağladıklarını belirtir.¹⁰³ Oysa Mustafa Kemal bu yönde bir karşılaştırmayı kategorik olarak reddeder. 1 Kasım 1922 tarihinde saltanatın kaldırılması sonrası yaptığı açıklamada bu karar ile 1908 Jön Türk devrimini karşılaştırmamanın yanlış olacağını belirtir:

“Bu iki inkılâp arasındaki fark tarif olunamayacak derecede büyüktür, zannederim. Birincisi, milletin tabiaten aradığı hava-yi hürriyeti tenneffüs ettiğini zannettiren bir harekettir. Fakat ikincisi, milletin hürriyet ve hakimiyetini filen ve maddeten tesbit ve ilân eden bir inkılâb-ı mes’uddur; ve şüphe yok, yalnız Türkiye’de değil, bütün cihanda nazar-ı ehemmiyete alınmaya lâyık bir teceddütdür.”¹⁰⁴

21 Mart 1934 tarihinde bu defa İsmet İnönü, Ankara’da İnkılap Tarihi Kürsüsü’nün açılışı sebebiyle verdiği ilk derste, sadece saltanatın kaldırılmasının değil tüm reformların önceki dönemlerden farklı olduğunu belirtir:

“Türk milletinin içinde yaşadığımız ve devam etmekte olan inkılâbı (...) dâhili ve milli mahiyeti itibarile Osmanlı içtimâî heyetinin vakit vakit gösterdiği ıslahat teşebbüslerinin bir devamı veya tekâmülü değildir. (...) Osmanlı nizamı son asırların fennî ve içtimâî terakkilerine karşı (...) dört duvarı kalın bir hücre içinde kalmış idi. Osmanlı ıslahatçıları hep bu hücre içinde çalıştılar. Bütün ıslahat teşebbüsleri, muvaffak olanları ile beraber, hep o hücrenin duvarları arasındaki sahaya münhasır kaldı.”¹⁰⁵

103 “Kemalizm’in başlangıcını hangi tarihte aramalı? Kemalizm’i eski Osmanlı rejiminin manevî ve kültürel esaslarına az çok kuvvetli bir surette hücum etmiş olan diğer ıslahat hareketleriyle karıştıranlar Reşit Paşa’nın 3 Teşrinisanı 1839 tarihli Gülhane Hattı Şerifi ile ilân edilen çekingen, uyuşuk ve gevşek liberalizm hareketine, Tanzimata kadar geriliyorlar. O ıslahat hareketinin, Türk milletinin sosyal ve kültürel hayattaki serbestisi üzerinde çok büyük tesirleri olduğu şüphesizdir. Siyasî ıslahat lâftan ibaret kalmış, fakat sosyal ve kültürel terakki, ağır, lâkin müessir bir şekilde devam etmiştir. (...) İttihat ve Terakki Komitesinin darbei kükûmetile 1908’de başlayan meşrutiyet devri, Kemalizm hareketine önayak olan bir rejim veya bir hareket gibi telâkki edilemez. Gerçi meşrutiyet devri esaslı ehemmiyeti haiz yenilikler silsilesi getirmiştir. Bu devir o itibarla, Türk milletinin çağdaş tarihinde, hiç şüphesiz şerefli bir mevki tutacaktır”; bkz. Tekin Alp, *a.g.e.*, s. 25-28.

104 12 Aralık 1922 tarihinde saltanatın kaldırılması sonrası Mustafa Kemal’in bir soru üzerine vermiş olduğu beyanat: *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1954, c. III, s. 74.

105 “Ankara inkılâp kürsüsünün açılışı münasebetile Başvekîl İsmet Paşa Hazretleri ilk dersi verdi”, *Aydın Tarihi*, no. 4 (1-31 Mart 1934), s. 30-36.

Geçmişten farklı olduklarına ve radikal bir değişim gerçekleştirdiklerine yapılan vurguyu destekleyen unsurlardan biri de 1789 Fransız devrimi ile kemalist devrim arasında kurulan bağıdır. Nasıl ki 1789 ile “eski rejim”e bir son verilmişse 1923 de aynı başarıyı gerçekleştirmiştir. Diğer taraftan Fransız devrimi ile kurulan yakınlık kemalist devrimin ilk aşaması olan Kurtuluş Savaşı, yani bağımsızlık fikriyle bağlantılıdır.¹⁰⁶ Bu yakınlaşma özgürlük ve bağımsızlık kavramlarının birbirini ikame etmesi ile sağlanmaktadır. 1789 ile kurulan benzerliğin bir başka dayanak noktası da her iki devrimin de evrensel olduklarına yapılan vurgudur. 20. yüzyılın ilk bağımsızlık mücadelesi olarak sunulan kemalist devrimin emperyalizme ve sömürgecilğe karşı bir model oluşturduğu ve bağımsızlıkları için mücadele eden ve edecek halklara örnek olacağı savunulur. Bu çerçevede Türk devriminin Fransız devrimi gibi evrensel bir etkisi olduğu belirtilir.

Ancak, Fransız devrimi ile bu ortak noktalar üzerinden kurulan bağlantının sınırları olduğunu belirtmek gerekir. Kemalistler kendilerini Fransız devriminin devamında konumlandırmakla birlikte Türk devrimlerinin kendisine has olduğunu, zamanın ve şartların ihtiyaçlarına cevap verdiğini iddia ederler. Bu çerçevede kemalist devrim “büyük devrimlerden” bir tanesidir. Mustafa Kemal’in sözleri bu yaklaşımı ortaya koymaktadır:

“Fransa İhtilâli bütün cihana hürriyet fikrini nefh eylemiştir ve bu fikrin hâlen esas ve menbaı bulunmaktadır. Fakat o tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir. Türk demokrasisi Fransa İhtilâlinin açtığı yolu takip etmiş, lâkin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişaf etmiştir. Zira her millet inkılâbını içtimaî muhitinin tazyikat ve ihtiyacına tâbi olan hal ve vaziyetine ve bu ihtilâl ve inkılâbın zaman-ı vukuuna göre yapar.”¹⁰⁷

Özetle kemalist dönemi öncekilerden farklılaştıran özellikler onun kendine has olması, radikalliği, değişim sürecindeki karar-

106 Mustafa Kemal 14 Temmuz 1922 tarihinde Ankara’da, Fransız temsilcilerin bulunduğu kutlama toplantısında şöyle der: “Hürriyet ve istiklâl aşkıyle galeyan ve fevran eden bir kavmin ne harikalar yaratabileceğini Fransız İhtilâli Kebiri bundan yüz otuz sene evvel pek güzel ispat etmiştir. (...) Bizim esbabı kıyam ve cidalimiz dahi Fransız milletini o kahramanâne harekete sevk eden avamilden daha az kuvvetli ve daha az mantıkî değildir.”; bkz. Sami N. Özerdim, “Atatürk’ün Devrim İçin Söyledikleri”, *Atatürk ve Devrim: Atatürkçü Düşünce Üzerine Denemeler*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 1973, s. 10.

107 Mustafa Kemal’in 8 Mart 1928’de *Matin* gazetesine verdiği demeç: *Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri*, c. III, s. 120.

lılığı, değişimin tüm alanları kapsaması ve toplumun geneline yayılmadaki başarısı olarak sunulur. Kemalist kadrolar tarafından ısrarla vurgulanan bu özellikler uzun yıllar Türk tarih yazımına damgasını vuracak “kopuş” söylemini de besleyecek, kemalist dönemdeki reformların ilk ve tek girişim olduğu fikrini hâkim kılmak üzere kullanılacaktır.

Sonuç

17. yüzyıldan itibaren Osmanlı İmparatorluğu'nun yaşadığı güç kaybına bağlı olarak var olan yapının sorgulanmaya başladığını görürüz. Bu sorgulama sürecinde Osmanlı devlet adamları sorunları tespit edip bunlara çözüm aramaya başlar. Getirilen çözüm önerileri, içinde bulunulan durum ile daha önceki ideal durum arasındaki sapmanın giderilmesine dayalıdır: Ahlakî bir yenilenmenin, temel belirleyiciler olan örf ve şeriata sadık kalmanın, geçmişteki usul ve nizamlara geri dönmenin gerekliliği belirtilir. Yani söz konusu çözüm önerisi eski yapının tekrar kurulmasını amaçlayan bir değişim anlayışını yansıtır.

18. yüzyıldan itibaren ise imparatorluğa dair sorunları ortaya koyma şekli ve onlara getirilen çözüm önerilerinin içeriği, bir önceki döneme göre farklılık göstermeye başlar. Bunun temel sebebi bu yüzyıldan itibaren ve -giderek artan bir şekilde- 19. yüzyıl boyunca Batı'nın Osmanlı İmparatorluğu mensupları tarafından birçok alanda model olarak alınmaya başlamasıdır. İki asra yayılan ve modernleşme/Batılılaşma olarak da nitelenen bu sürece yakından bakıldığında, gerek muhalefette gerek yönetim kademesinde bulunanların genel olarak tarih algılarının, özelde ise toplumsal ve siyasal değişime bakışlarının nasıl bir evrim gösterdiğini görmek mümkündür. 18. yüzyıla kadar Osmanlı devlet adamları ve tarihçileri imparatorluğun sorunlarına ıslah kavramı çerçevesinde yaklaşmışlar ve çözümleri sistemin iç bünyesinde veya geçmişte aramışlardır. Sözlük anlamıyla “iyi ve yararlı olma” anlamına gelen “salâh” kökünden türetilmiş ıslâh, genel olarak “düzeltmek, daha iyi hale getirmek” manasında kullanılır ve bir ölçüde Batı dillerindeki reform kelimesine tekabül eder. Özellikle 17. ve 18. yüzyıllara damgasını vuran bu kavram, sonraki asırda anlam kaymasına uğramıştır. Geçmiş ve örf ön planda tutularak yapılan “tashih”, 19. yüzyılda yerini Batı'nın model alındığı bir “reform” hareketine bırakmıştır. 17. yüzyılda örf ve eski kanunlara bağlı kalmak koşuluyla toplumsal ve siyasal bir tashih, yani düzeltme öngörülürken, 19. yüzyılda

belirli bir model -Batı- ön planda tutularak bir yenileşme sürecine girilmiştir. Ancak Batılı fikir, kavram ve kurumların etkisi güçlü olsa da sözkonusu ilgi ve beğeni İslamî gelenek süzgecinden geçerek anlam kazanmaktadır. Örneğin, siyasal ve toplumsal değişime dair talepler ifade edilirken kullanılan dil Batılı fikir ve kurumlardan hareketle ortaya çıksa da İslami bir dildir ve İslami gelenek ile yeniden yorumlanarak Osmanlı dünyasında anlamlandırılmaktadır.

Son iki asır boyunca değişimin gerekliliği konusunda genel bir mutabakat olduğu açıktır; ama değişimin nasıl ve hangi yöntemle olacağı, neleri ve hangi alanları kapsayacağı, geçmiş ile ilişkisi, toplumsal ve kültürel yapıdaki olası sonuçları, yani şekli ve içeriği hep tartışılmıştır. 19. yüzyılın son çeyreğine gelindiğinde, bu çok sorulu ortamda taraflar farklı yöntemler önerse de değişmesi gereken şeyin ne olduğu konusunda hemfikirdirler: Siyasal sistem. Bu gerekliliğin somutlaştığı iki temel talep ise anayasa ve parlamentodur. Sözkonusu iki anahtar kavram ile amaçlanan sultanın mutlak otoritesini sınırlamak ve anayasal monarşinin geçerli olduğu bir siyasal yapı oluşturmaktır. Bu çerçevede, isimlerindeki sıfatların da işaret ettiği gibi imparatorluğu “gençleştirmek”, “yenileştirmek” isteyen Yeni/Genç Osmanlılar ve Jön/Genç Türkler, bu hedefe ulaşmak için Batı’nın siyasal referanslarına başvurmak zorunda kalmışlardır. Zira anayasacılık ve parlamentarizm 19. yüzyıla gelindiğinde Batı Avrupa’nın siyasal deneyimiyle şekillenmiştir. Ancak, Osmanlı muhaliflerinin değişim taleplerini dile getirme araçları sadece Batı menşeli değildir. Özellikle Yeni Osmanlılarda temel referans İslam ve Osmanlı siyasal kültürüdür. Batı, İslam ve Osmanlı perspektifinden algılanır. Dolayısıyla Batılı fikirler geçiş noktalarıdır, ana eksen ise İslam ve Osmanlı geçmişi oluşturur. Jön Türklerle birlikte imparatorluğun sorunlarını kavramsallaştırma ve çözümleme girişimlerinde Batılı kaynakların hâkimiyeti -İslamî referansların silikleşmesiyle birlikte- artacak fakat İslam ve Osmanlı siyaset kültürünün deneyimlerini Batı Avrupa siyaset kültürününkilerle yeniden yorumlama esas yaklaşım olarak devam edecektir. Bu yaklaşım siyasal sistemin kurum (parlamento) ve kavramları (özgürlük, eşitlik, kardeşlik, ilerleme vs.) kadar Batılı düşünce sistemlerini de kapsamaktadır. Batı’da 19. yüzyılda hâkim olan tüm düşünce sistemleri ithal edilmez. Bazıları, örneğin pozitivizm seçilir. Seçilenler de Osmanlı ve İslam siyasî kültürü ile yeniden yorumlanır. Zaten seçilme sebepleri de bu yoruma imkân tanıyacak şekilde mevcut siyasî kültürle uyumlu olduklarının düşünülmesidir. Sonuç, eklektik bir yaklaşım ve sentez yapma çabasıdır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun son asrına ve Cumhuriyet'in ilk yıllarına damgasını vuran, toplumsal ve siyasal değişim amacını anlatan kavramların sayısı azımsanmayacak kadar fazladır: ıslah, tanzimat, reform, terakki/ilerleme, evrim, ihtilal, inkılap, devrim vs. Ancak, ıslahtan devrime uzanan bu kelime grubuna eşlik eden bir diğer grup da nizam/düzen, intizam, ittihat/birlik, ahenk/uyum, aheng-i ittihat, süreklilik, vs. kavramlarıdır. Her ne kadar çok geniş bir anlam aralığına sahip olsa da her iki kelime grubunun temel bileşeni değişim fikridir. Başka bir ifadeyle değişim kavramı farklı anlam bütünlükleri olan tüm bu kelimelerin üst başlığı gibidir. Diğer taraftan, bu üst başlığın altına yerleştirilen ve bir arada düşünülen kavramlar gene bir sentez arayışını yansıtır niteliktedir. Örneğin “devrim” ve “düzen” gibi ilk bakışta zıt anlamlarda oldukları düşünülecek iki kavram birbirlerini tamamlayacak şekilde değişim amacının vazgeçilmez parçaları olarak kullanılır. Bu durum, Osmanlı düşün dünyasına hâkim olan siyasal muhafazakarlığın yansımasıdır. Değişim tedrici şekilde, yani aşama aşama, yavaş yavaş gerçekleşmelidir. Devrim gibi şiddetli ve ani değişim, ancak değişim amacına ulaşmak için bir araç olabilir ve eğer devrim gerçekleşirse toplumsal düzen mutlaka korunmalı, geleneklerle uyumlu hareket edilmelidir. Kurtuluş Savaşı'nın başarıyla sonuçlanması sonrasında bu tedrici yaklaşım eleştirilir. Fakat bu dönemde de önceki dönemlerde olduğu gibi “koruma içgüdü” güçlüdür. Ancak bu sefer korunması gerektiğine inanılan geçmiş değil, gelecektir. Bugünün kazanımları geleceğe taşınmalı ve korunmalıdır. Bu çerçevede, değişim fikrinin bu dönemdeki anahtar kelimesi olan inkılapçılık/devrimcilik ilkesi biri muhafaza etmeye diğeri ilerlemeye imkan tanıyan iki işlevi barındırır. Nitekim bu ikinci özellikle bağlantılı olarak devrimcilik ilkesi, Türkiye üzerine yapılan yabancı dillerdeki çalışmalarda “ilerlemecilik” (“*progressisme*”) ile ikame edilebilmektedir.¹⁰⁸

İlerlemecilik tabirini sadece Cumhuriyet dönemini tanımlamak için değil Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminden itibaren tüm süreci ifade etmek için kullanmak sanırız yanlış olmaz. Zira,

108 Paul Dumont, *Mustafa Kemal invente la Turquie moderne* (Editions complexes, Bruxelles 1983) başlıklı kitabında devrimcilik/inkılapçılık ilkesinden bahsederken Türkçeye “ilerlemecilik” olarak çevirilebilecek “*progressisme*” tabirini kullanır (s. 164). Bu kitabın Türkçe çevirisinde “inkılapçılık” terimi yer almaktadır; krş. Paul Dumont, *Mustafa Kemal: Çağdaş Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Zeki Çelikkol, Remzi Kitabevi, İstanbul 2005 (1993), s. 151.

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren değişimin nasıl gerçekleştireceğine dair farklı yaklaşımlar olsa da bir kavram tüm dönemlerin ortak paydasını oluşturur: ilerleme. Genç Osmanlılar, Jön Türkler ve Kemalistler şeklinde gruplandırılabilen üç kuşak için de ilerleme temel hedeftir. İlk grup bu kavramı Osmanlı dünyasında kullanıma sokar; muhafazakar bir aktivizm benimseyen ikinci grubun sloganı düzen ve birlik içinde ilerlemedir; toplumsal ve siyasal değişim konusunda daha radikal bir yol benimseyen üçüncü grup ise ilerleme yolundaki hedefi, “muasır medeniyet seviyesi” olarak belirler.

Abstract

From Reform to Revolution: The Perception of Change in Ottoman-Turkish Thought from the Tanzimat to the Turkish Republic

In the period between the beginning of the 19th century and the first quarter of the 20th century, a transformation was witnessed in the Ottoman-Turkish political elites' perception of society and politics. In this paper, changes in the evaluations of social and political change by the elites in the last period of the Ottoman Empire and the first period of the Turkish Republic will be analyzed. This will be done around concepts such as *balance*, *harmony*, *reform*, *order*, *progress*, and *revolution*, which occupy an important place in their lexicon.

Key Words: Young Turks, New Ottomans, Kemalism, Order, Progress, Westernization.