



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

**TANZİMAT DEVRİ MUHAFAZAKARLIĞINI İKİ MÜTEFEKKİR
ÜZERİNDEN OKUMAK: AHMET CEVDET PAŞA VE TUNUSLU
HAYREDDİN PAŞA**

Emre Eşref KOÇAK

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2026

TANZİMAT DEVRİ MUHAFAZAKARLIĞINI İKİ MÜTEFEKKİR ÜZERİNDEN
OKUMAK: AHMET CEVDET PAŞA VE TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA

Emre Eşref KOÇAK

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Tarih Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Ankara, 2026

KABUL VE ONAY

Emre Eşref KOÇAK tarafından hazırlanan “Tanzimat Devri Muhafazakarlığını İki Mütefekkir Üzerinden Okumak: Ahmet Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa” başlıklı bu çalışma, 06.04.2026 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Doç. Dr. Mümin KÖKTAŞ (Başkan)

Prof. Dr. Fatih YEŞİL (Danışman)

Prof. Dr. Selda GÜNER ÖZDEN (Üye)

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylıyorum.

Prof. Dr. Uğur ÖMÜRGÖNÜLŞEN

Enstitü Müdürü

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kağıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

Yükseköğretim Kurulu tarafından yayınlanan “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*” kapsamında tezim aşağıda belirtilen koşullar haricince YÖK Ulusal Tez Merkezi / H.Ü. Kütüphaneleri Açık Erişim Sisteminde erişime açılır.

- Enstitü / Fakülte yönetim kurulu kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren 2 yıl ertelenmiştir. ⁽¹⁾
- Enstitü / Fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile tezimin erişime açılması mezuniyet tarihimden itibaren ... ay ertelenmiştir. ⁽²⁾
- Tezimle ilgili gizlilik kararı verilmiştir. ⁽³⁾

...../...../.....

Emre Eşref KOÇAK

¹ “*Lisansüstü Tezlerin Elektronik Ortamda Toplanması, Düzenlenmesi ve Erişime Açılmasına İlişkin Yönerge*”

- (1) *Madde 6. 1. Lisansüstü teze ilgili patent başvurusu yapılması veya patent alma sürecinin devam etmesi durumunda, tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu iki yıl süre ile tezin erişime açılmasının ertelenmesine karar verebilir.*
- (2) *Madde 6. 2. Yeni teknik, materyal ve metotların kullanıldığı, henüz makaleye dönüşmemiş veya patent gibi yöntemlerle korunmamış ve internetten paylaşılması durumunda 3. şahıslara veya kurumlara haksız kazanç imkanı oluşturabilecek bilgi ve bulguları içeren tezler hakkında tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulunun gerekçeli kararı ile altı ayı aşmamak üzere tezin erişime açılması engellenebilir.*
- (3) *Madde 7. 1. Ulusal çıkarları veya güvenliği ilgilendiren, emniyet, istihbarat, savunma ve güvenlik, sağlık vb. konulara ilişkin lisansüstü tezlerle ilgili gizlilik kararı, tezin yapıldığı kurum tarafından verilir. * Kurum ve kuruluşlarla yapılan işbirliği protokolü çerçevesinde hazırlanan lisansüstü tezlere ilişkin gizlilik kararı ise, ilgili kurum ve kuruluşun önerisi ile enstitü veya fakültenin uygun görüşü üzerine üniversite yönetim kurulu tarafından verilir. Gizlilik kararı verilen tezler Yükseköğretim Kuruluna bildirilir.*
Madde 7.2. Gizlilik kararı verilen tezler gizlilik süresince enstitü veya fakülte tarafından gizlilik kuralları çerçevesinde muhafaza edilir, gizlilik kararının kaldırılması halinde Tez Otomasyon Sistemine yüklenir

** Tez danışmanının önerisi ve enstitü anabilim dalının uygun görüşü üzerine enstitü veya fakülte yönetim kurulu tarafından karar verilir.*

ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, görsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandığım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadığımı, yararlandığım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, **Prof. Dr. Fatih YEŞİL** danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.

Emre EŞref KOÇAK

TEŞEKKÜR

Hayatımın bir döneminde yalnızca zihni bir dinlenme olarak gördüğüm okuma serüvenimin, zamanla yöntemsal bir disipline muhtaç olduğunu hissetmeye başladım. Bir hobi olarak başlayan bu yolculuğun, kütüphanelerin tozlu rafları arasında geçen vakitlerin ardından bir yüksek lisans tezine evrileceğini o günlerde tahmin etmemiştim. Okuma eyleminin bir 'keyif' olmaktan çıkıp bir 'sorumluluğa' ve akademik bir gayeye dönüştüğü bu süreç, benim için bir eğitim aşamasında öte yeni bir bakış açısı edinme vesilesi olmuştur.

Bu akademik yolculuğumda, Hacettepe Üniversitesi Tarih Bölümü'nün seçkin akademik kadrosunun desteğini her daim arkamda hissettim. Lisansüstü eğitimim süresince hem derslerinden istifade edip hem de ders dışındaki rehberlikleriyle ufkumu açan Prof. Dr. Selda GÜNER ÖZDEN, Prof. Dr. Mehmet ÖZDEN, Prof. Dr. Rüya KILIÇ, Doç. Dr. Ömer GEZER, Dr. Öğr. Üyesi Nagihan DOĞAN ve Dr. Öğr. Üyesi Hulusi LEKESİZ hocalarıma en içten şükranlarımı sunarım. Çalışmanın akademik olgunluğa erişme ve savunma sürecinde de yapıcı eleştirileri, tavsiye ve yönlendirmeleriyle tezin bilimsel niteliğine önemli katkılarda bulunan tez jüri üyesi Doç. Dr. Mümin KÖKTAŞ hocaya ayrıca teşekkür ederim.

Bu çalışmanın başlangıcından savunma aşamasına kadar geçen süreçte akademik rehberliğini ve desteğini gördüğüm danışmanım Prof. Dr. Fatih YEŞİL hocama ayrıca şükranlarımı sunarım. Özellikle tezin kurgulanması ve yazım aşamasında karşılaştığım güçlükleri aşmamda gösterdiği anlayışlı tutum ve yapıcı teşvikleri çalışmanın bu noktaya gelmesinde belirleyici olmuştur. Kendisinin akademik disiplini, bu süreci benim için bir tez yazımından ziyade öğretici bir deneyim haline getirmiştir.

Yüksek lisans yapmam konusunda beni teşvik eden ve bu yolculuğa adım atmamda payı olan değerli dostum Doç. Dr. Hüseyin GÖÇMENLER'e (HÜ TÖMER) desteği ve motivasyonu için teşekkür ederim.

Bir teşekkür de aynı kurum çatısı altında birlikte görev yaptığımız mesai arkadaşlarıma borçluyum. Bu zorlu süreçte sabır ve hoşgörülerini benden esirgemediği yükümü paylaşmaları benim için kıymetli bir dayanışma örneği teşkil etmiştir.

Son olarak, bu uzun ve zahmetli sürecin tüm yükünü benimle paylaşan, sevgi ve neşeleriyle zihnimi her daim taze tutan kıymetli eşime ve canım kızlarıma en derin şükranlarımı sunarım. Sabırları ve koşulsuz destekleriyle bu çalışmayı mümkün kılan aileme, bu tezi ithaf edebilmek benim için en büyük mutluluk vesilesidir.

ÖZET

KOÇAK, Emre Eşref. *Tanzimat Devri Muhafazakarlığını İki Mütefekkir Üzerinden Okumak: Ahmet Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa*, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, 2026.

"Modernleşme", "reform" veya "ıslahat"; bu sözcükler, 19. yüzyıl Osmanlı Devleti anlatılırken olmaz kavramlardır. Nitekim 19. yüzyılın Osmanlı tarihinde yapısal anlamda en köklü değişim ve dönüşümlere tanıklık ettiği söylenebilir. Ancak imparatorluğun uluslararası ilişkiler alanındaki sıkışmışlığının bir sonucu olan ve siyasi tercihlerin şekillendirdiği söz konusu dönüşüm süreci, dönemin devlet adamlarınca farklı şekillerde yorumlanmıştır. Bu farklı yorumlar kaçınılmaz biçimde dönemin devlet adamları arasında tartışmalara yol açmıştır. Bu tartışmanın genel olarak ıslahatların Avrupa Medeniyeti temelinde şekillenmesi talebinde bulunanlar ile Avrupa kaynaklı değişimlere genel bir direnç gösterenler arasında geçtiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşalar çağdaşları diğer devlet adamlarının arasında değişimden yana tavır almış ve fakat muhafazakar bir tavır sergilemişlerdir. Bu çalışmada modernleşme, batılılaşma gibi terimlerin tanımları üzerinde durulduktan sonra muhafazakarlık kavramı ile Osmanlı muhafazakarlığı arasındaki bağ sorgulanıp ortaya konacak, ardından söz konusu iki devlet adamının hayatları, düşüncelerini şekillendiren temel faktörler çerçevesinde tartışılacaktır. Cevdet ve Hayreddin Paşaların ıslahatlara dair görüşleri, devrin Osmanlı düşünce dünyası zemininde tartışılarak muhafazakar bir Osmanlı düşüncesinin varlığı ve bu iki mütefekkirin bunu temsil kabiliyeti ortaya konmaya çalışılacaktır.

Anahtar Sözcükler

Tanzimat, Osmanlı Muhafazakarlığı, Modernleşme, Ahmet Cevdet Paşa, Tunuslu Hayreddin Paşa

ABSTRACT

KOÇAK, Emre Eşref. *Reading The Tanzimat Era Conservatism Through Two Thinkers: Ahmet Cevdet Pasha and Tunisian Hayreddin Pasha*, Master's Thesis, Ankara, 2026.

Terms such as 'modernization,' 'reform,' or 'reorganization' are indispensable concepts when describing the Ottoman Empire in the 19th century. Indeed, this century witnessed the most profound structural changes and transformations in Ottoman history. However, this transformation process, which stemmed from the Empire's diplomatic predicaments in international relations and was shaped by political choices, was interpreted differently by the statesmen of the period. Inevitably, these diverging interpretations led to intellectual debates among the ruling elite. Broadly speaking, these debates took place between those who demanded reforms based on European civilization and those who resisted European-originated changes. In this context, Ahmet Cevdet Pasha and Tunisian Hayreddin Pasha distinguished themselves from their contemporaries by adopting a stance that favored change while simultaneously exhibiting a conservative attitude. In this study, after defining terms such as modernization and westernization, the relationship between the concept of conservatism and Ottoman conservatism will be examined. Subsequently, the lives of these two statesmen and the fundamental factors shaping their thoughts will be analyzed. Finally, the views of Cevdet and Hayreddin Pashas on reforms will be discussed within the framework of the Ottoman intellectual milieu of the period, aiming to demonstrate the existence of a specific conservative Ottoman thought and the capacity of these two thinkers to represent it.

Keywords

Tanzimat Era, Ottoman Conservatism, Modernization, Ahmet Cevdet Pasha, Hayreddin Pasha of Tunisia

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	ii
ETİK BEYAN	iii
TEŞEKKÜR	iv
ÖZET	vi
ABSTRACT	vii
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR DİZİNİ	x
GİRİŞ	1
1. BÖLÜM: OSMANLI XIX. YÜZYILINDA DEĞİŞİM	5
1.1 DEĞİŞİMİ ZORUNLU KILAN FAKTÖRLER	5
1.2 YENİLEŞME FİKRİNİN KURUMSALLAŞMASI VE TANZİMAT DÖNEMİ (1839-1876)	13
1.3 ANAYASAYA GİDEN SÜREÇ	22
2. BÖLÜM: MODERNLEŞME KARŞISINDA MUHAFAZAKÂR TEPKİ VE OSMANLI TECRÜBESİ	29
2.1 GENEL HATLARIYLA MUHAFAZAKARLIK	29
2.2 TANZİMAT DEVRİNDE MUHAFAZAKAR TEMALAR	38
2.2.1 Vehhabiler.....	38
2.2.2 Nakşibendi-Hâlidîler.....	39
2.2.3 İlmîye	42
2.2.4 Yeni Osmanlılar	44
2.2.5 Üstdüzey Devlet Ricalinden Olanlar	46
3. BÖLÜM: XIX. YÜZYILIN İKİ MUHAFAZAKAR DÜŞÜNÜRÜ	52
3.1 AHMET CEVDET PAŞA	52
3.1.1 Hayatı ve Kariyeri.....	52
3.1.2 Eserleri	61
3.2 TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA	66
3.2.1 Hayatı ve Kariyeri.....	66
3.2.2 Eserleri	78
3.3 AHMET CEVDET VE HAYREDDİN PAŞALARIN PERSPEKTİFİNDEN TEMEL KAVRAMLAR	80

3.3.1 Gelenek ve Ahlak.....	82
3.3.2 Din ve Hukuk.....	92
3.3.3 Otorite	103
3.3.4 Islahat.....	113
3.3.5 Medeniyet ve Terakki	123
SONUÇ.....	133
KAYNAKÇA	139
EK 1. ORJİNALLİK FORMU	153
EK 2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU.....	155

KISALTMALAR DİZİNİ

Akt.	Aktaran
Bkz.	Bakınız
Bs.	Basım
C.	Cilt
Ed.	Editör
Sy	Sayı
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Trc.	Tercüme eden

GİRİŞ

Bu çalışmanın temel amacı; XIX. yüzyıl Osmanlı düşünce dünyasında muhafazakâr ideolojinin izlerini sürmek ve bu ideolojinin Osmanlı siyasi pratiğinde nasıl bir karşılık bulduğunu ve hangi argümanlarla temellendirildiğini tespit etmektir. Ayrıca çalışmada, Tanzimat dönemindeki gelenekçi yaklaşımların sadece yeniliklere karşı anlık bir 'tepki' mi olduğu, yoksa fikri temelleri olan bir 'muhafazakâr düşünce başlangıcı' mı sayılması gerektiği meselesi de irdelenmektedir. Bu bağlamda, dönemin iki önemli devlet adamı ve mütefekkeri olan Ahmet Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa'nın fikirleri merkeze alınarak; söz konusu düşünürlerin, kadim devlet geleneği ile yeni dünyanın gereklilikleri arasında kurdukları ilişkinin mahiyeti incelenecektir. Buradan hareketle, ortaya çıkan bu sentezin modern anlamda muhafazakâr düşüncenin Osmanlı tarihindeki özgün örneklerini teşkil edip etmediği tartışılacaktır.

Çalışmanın üzerine inşa edildiği teorik zemin ve tarihsel atmosfer, temel olarak 'modernite' olgusuyla şekillenmiştir. Literatürde çok boyutlu tartışmalara konu olan modernite; bu tezde sadece teknik veya maddi bir yenileşme olarak değil; toplumsal yapının, asırlık kurumların ve yerleşik zihniyet kalıplarının köklü biçimde dönüşüme zorlandığı kaçınılmaz bir süreç olarak ele alınmıştır. Osmanlı devlet adamlarını gelenek ile gelecek arasında yeni bir konumlama yapmaya iten bu çok katmanlı dönüşüm, tezin problemini doğuran ana dinamiktir.

Nitekim Osmanlı düşünce dünyasında söz konusu tartışma, modernleşme sürecine dair farklı yaklaşımlar taşıyan çeşitli kesimler arasında şekillenmiştir. Özellikle Bâb-ı Âli çevresinde yetişmiş, Avrupa'da diplomatik görevlerde bulunmuş ve Batı dillerine hâkim bazı devlet adamları, reformları devletin bekası açısından zaruri görmüşlerdir. Buna karşın, geleneksel eğitim kurumlarından yetişmiş ve İlimiye sınıfına mensup bazı kesimler ise bu reformların, mevcut dini-sosyal yapıyı zedeleyeceği endişesini taşımıştır. Her ne kadar söz konusu dönemde iki uç düşünce hakim gibi görünse de dönemin fikir dünyasını katı biçimde 'ilerici' ya da 'gerici' şeklinde sınıflandırmak yerine, her iki kesim içinde de geçişkenliklerin ve farklı tonların var olduğunu dikkate almak gerekir.

Bu iki yaklaşımın kesişim noktasında yer alan Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895) ve Tunuslu Hayreddin Paşa (1822-1890) ise; yenilik gerekliliği ile geleneksel hassasiyetleri

çatışan iki kutup olarak değil, birbirini tamamlayan unsurlar olarak gören alternatif bir yaklaşım benimsemişlerdir. Onlara göre modernleşme, İslam dünyasının öz değerleriyle çelişen bir yöneliş değil; bilakis geçmişte kaybedilmiş bazı erdemlerin yeniden kazanılmasıdır. Bu bağlamda Avrupa'daki gelişmeler, İslam medeniyetinin tarihsel mirasıyla telif edilmeye çalışılmıştır. Nitekim her iki düşünür de Batı'nın idari ve hukuki nizamındaki başarısını İslam'ın 'adalet' ve 'meşveret' (danışma) esaslarının bir yansıması olarak görmüş; Batı'nın bilimsel ve teknik ilerlemesini ise Hz. Muhammed'in “Hikmet ve ilim müminin yitik malıdır, onu nerede bulursa alır”¹ sözünde aramışlardır. Bu zihniyet, III. Selim ve II. Mahmud dönemlerinde filizlenmiş olsa da Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşalar, bu orta yol anlayışını teorize eden en güçlü temsilciler olarak öne çıkmaktadır.

Tezin kapsamı, esas inceleme nesnesi olan Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşaların yaşadığı dönem ve etkinlik sahaları itibariyle, Tanzimat ve I. Meşrutiyet devirleri ile sınırlandırılmıştır. Zira her iki devlet adamının da entelektüel ve bürokratik üretimlerinin en yoğun ve olgun evresinin bu yıllara tekabül etmesi, dönem tercihinde belirleyici rol oynamıştır. Bununla birlikte, tezin kapsamı daha çok adı geçen şahsiyetlerin ıslahlara, yenilik hareketlerine ve modernleşmeye dair ortaya koydukları fikirlerle; imparatorluğun içinde bulunduğu çok yönlü kriz ortamından çıkış için önerdikleri düşünsel ve kurumsal çözüm arayışlarıyla sınırlı tutulmuştur. Dolayısıyla çalışmada, söz konusu isimlerin tüm siyasi, bürokratik veya hukuki faaliyetlerine değil, esas olarak muhafazakâr düşünsel çerçeve bağlamında şekillenen reform anlayışlarına odaklanılmıştır.

Bu çalışmada, düşünce tarihi araştırmalarında temel bir yaklaşım olan Cambridge Okulu'nun 'bağlamsal analiz' (contextualism) yöntemi ile 'karşılaştırmalı tarih' yöntemi birlikte kullanılmıştır. Bağlamsal yöntem gereği; incelenen metinler sadece dilsel birer veri olarak değil, yazıldıkları dönemin siyasi krizleri, tartışmaları ve yazarın eyleme dönük niyetleri (illocutionary act) çerçevesinde ele alınmıştır. Bu sayede Cevdet ve Hayreddin Paşaların yalnızca fikirlerine ve soyut felsefi görüşlerine değil dönemsel zorluklar karşısında aldıkları tedbirlere de değinilmiştir.

¹ “Geçmiş Ümmetler”, *Hadislerle İslam* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 6: 133.

Çalışmanın birincil kaynaklarını, tezin odak noktasını oluşturan Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin paşaların bizzat kaleme aldıkları eserler, raporlar ve padişaha sundukları layihalar oluşturmaktadır. Ahmet Cevdet Paşa bağlamında; başta 12 ciltlik *Tarih-i Cevdet* olmak üzere, *Tezâkir* ve *Ma'rûzât* gibi hatırat türündeki eserleri ile layihaları² temel alınmıştır. Tunuslu Hayreddin Paşa için ise; onun siyaset felsefesini yansıtan ve Arapça kaleme alınan *Akvâmü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahval'ül-Memalik* adlı eseri, bölümleri (Fransızca, Arapça ve Türkçe olmak üzere) farklı dillerde kaleme alınmış ve sonradan bir araya getirilmiş olan Hatırat'ı ve Sultan II. Abdülhamid'e arz ettiği layihalar incelenmiştir.

İlgili literatürü farklı bir zaviyeden okuma ve alana özgün bir katkı sunma gayretindeki bu tez; çalışma konusu olan mütefekkirlerin ortaya koydukları düşünsel mirası, yalnızca biyografik verilerle değil, muhafazakâr zihniyetin inşası süreçleri ve bu süreçlerin “karşılaştırmalı analizi” üzerinden yeniden okumaya odaklanacaktır. Bu bağlamda çalışma, literatürdeki diğer çalışmalardan yöntemsel olarak ayrılmaktadır. Örneğin; Ebul'ula Mardin'in *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa* eseri konuyu spesifik olarak hukuk disiplini üzerinden ele alırken; Kübra Fettahoğlu'nun *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri* başlıklı doktora tezi ile Fatma Aliye Hanım'ın *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı* eseri kronolojik, biyografik ve siyasi tarih odaklı bir seyir izlemektedir. Benzer şekilde Atilla Çetin'in *Tunuslu Hayreddin Paşa* konulu doktorası da biyografik niteliği ve paşanın zihin dünyasına dair sunduğu verilerle bu kategorideki temel çalışmalardandır.

Düşünce tarihi bağlamında ise; Ahmet Zeki İzgöer'in *Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa* ve Kemal Sözen'in *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi* adlı çalışmaları paşanın zihniyetini felsefi kategorilerle irdelerken, Christoph K. Neumann'ın *Araç Tarih Amaç Tanzimat* eseri *Tarih-i Cevdet*'in siyasi bir meşruiyet aracı olarak kurgulanışını analiz etmektedir. Bu tez ise, söz konusu literatürden beslenmekle birlikte; paşaların fikirlerini tekil disiplinler (hukuk, felsefe) veya sadece siyasi meşruiyet araçları olarak değil, onları 'teorik bir muhafazakârlık' çerçevesinde bütüncül bir okumaya tabi tutmayı amaçlamaktadır.

² İsmail Kara ve Ahmet Zeki İzgöer tarafından 2021 yılında yayınlanmıştır.

Çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde; Osmanlı Devleti'ni XIX. yüzyılda değişime zorlayan dinamikler ve yenileşme fikrinin kurumsallaşma süreci, Tanzimat ve anayasal gelişmeler ekseninde tarihsel arka planıyla ele alınmıştır. İkinci bölümde; modernleşme hamlelerine karşı gelişen refleksler, tepkiler ve alternatif düşünce biçimleri mercek altına alınmıştır. Bu çerçevede, öncelikle muhafazakârlık kavramının genel teorik sınırları çizilmiş; ardından Tanzimat devri düşünce dünyasında beliren muhafazakâr temalar ve arayışlar incelenmiştir. Üçüncü ve son bölümde ise; tezin temel öznesi olan Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşaların fikirlerini, içinde buldukları tarihsel ve toplumsal koşullardan bağımsız değerlendirmemek adına öncelikle biyografilerine ve kariyerlerine yer verilmiştir. Akabinde, her iki mütefekkirin gelenek, din-hukuk, otorite, ıslahat ve medeniyet gibi muhafazakârlık düşüncesiyle bağdaşan temel kavramlara yaklaşımları karşılaştırmalı yöntemle analiz edilerek, Osmanlı muhafazakârlığının içsel tutarlılığı tartışılmıştır.

1. BÖLÜM

OSMANLI XIX. YÜZYILINDA DEĞİŞİM

1.1 DEĞİŞİMİ ZORUNLU KILAN FAKTÖRLER

Osmanlıların Avrupa içlerine ilerleyişleri sırasında Balkan milletlerinin Osmanlı otoritesini nispeten kolay benimsemesi, Ortodoks Kilisesine geniş imtiyazlar tanınması ve söz konusu uluslara mensup kişilerin devletin en üst makamlarına yükselebilmesi aslında Osmanlıların, devrin diğer uluslarından oldukça farklı bir biçimde mutaassıp bir idareyi benimsemediklerini ima eder. Ayrıca İmparatorluk, sadece dini imtiyazlar tanıdığı için değil, Balkan köylüsünün yaşam koşullarında sağladığı müspet gelişmeler sayesinde de halk tabanında hüsünkabul görmüştür.³ Osmanlı Devleti'nin sağladığı bu nizam, Avrupa'daki feodal anarşinin aksine köylülerin ve çiftçilerin lehine işleyen daha istikrarlı bir arazi düzenini ortaya koydu.

Osmanlıların tesis ettiği düzen, farklı dinî ve etnik grupların bir arada yaşayabildiği kozmopolit bir toplumsal yapının da temellerini güçlendirmiştir. Nitekim Gayrimüslim tebaanın kendi arasındaki muamelatta mensup oldukları din ve mezhep kurallarını serbestçe tatbik edebiliyor olması da bunun bir göstergesidir.⁴ Gayrimüslimlerin kendi cemaat mahkemelerinde medeni meselelerini kendi dinî hukuklarına göre çözebilmeleri⁵ sadece inanç özgürlüğünün değil aynı zamanda geniş bir hukuki özerkliğe fırsat verilmesinin bir göstergesiydi.

Osmanlı İmparatorluğundaki heterojen yapının sürdürülebilirliğini sağlayan hukuk düzeni, hem eski Türk hukuku ve devlet geleneğine hem de İslamî anlayışa dayanan iki temel kaynaktan oluşmaktaydı: Şer'î hukuk ve Örfî hukuk. Klasik Osmanlı düzeninde Şeriat; temel kaynakları Kur'an-ı Kerim ve Sünnet olan ilahi, mutlak bir yasayı

³ Osmanlı idaresinden önce Balkanlarda köylülerin geneli, kendisine ait olmayan bir toprağı irsi ve daimi bir kiracı olarak işleyen ve aynı zamanda bir toprak kölesi (serf) olarak toprağına bağlı bulunan kitlelerden ibaretti. Harplerde bu toprakların sahibi bulunan Boyarların büyük kısmı telef oldu. Sahipsiz kalan bu toprakları Osmanlı Devleti kendi bünyesine mâl ederek tımar sisteminin esasını oluşturdu. Yeni durumda keyfi idare olan bir derebeyler yerine belirli kurallar çerçevesinde bir çiftçilik sistemi getirildi; Halil İnalçık, "Tanzimat Nedir?", içinde *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Mehmet Seyitdanlıoğlu Halil İnalçık (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 15.

⁴ Roderic H. Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi 1774-1923 Batı Etkisi*, trc. Mehmet Morali (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 35.

⁵ Cevdet Küçük, "Osmanlı İmparatorluğunda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat", *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 375.

(anayasayı) temsil ederken; bu ilahi normların beşeri bir içtihatla yorumlanarak pozitif hukuka dönüştürülmesi işlevini Fıkıh üstlenmekteydi.⁶ Örfî hukuk ise, İslamiyet öncesi Türk topluluklarından miras kalan töre kurallarının yanı sıra padişahın; yönetim, maliye ve ceza alanlarına ilişkin olarak dönemsel ihtiyaçlara binaen çıkardığı Kanunnameleri kapsamaktaydı ve daha çok devletin siyasi karakterini şekillendirmekteydi.⁷ Bu iki hukuk sisteminin uygulamasında devletin mutlak hâkimi ve halkı adaletli bir şekilde yönetmekle sorumlu tutulan padişah; hukukî, idarî, askerî ve malî konularla ilgili söz sahibi idi. Ancak teoride şer'î ve örfî hukuk, padişahın yasama yetkisinin sınırlarını oluştururdu.⁸

Merkezi otoritenin güçlü olduğu dönemlerde bu düzen, toplumsal dengeyi koruyan bir yapı işlevi görmüş, özellikle kırsal nüfusun yerel güçlerce sömürülmesini engelleyerek tarımsal üretimin ve düzenin asgari sürekliliğini temin etmiştir. Tımar, zeamet ve has gibi dirliklerin temelini oluşturduğu toprak sistemleri, hem devletin askerî ve idarî ihtiyaçlarını karşılıyor hem de üretimi denetim altında tutarak köylüye toprağı işleme hakkı tanıyor; böylece tarımın sürekliliği garanti altına alınıyor ve Avrupa'daki gibi kalıtsal ve imtiyazlı bir toprak aristokrasisinin (feodal sınıfın) doğması büyük ölçüde engelleniyordu.⁹ Ayrıca bu sistemde vakıflar aracılığıyla tarım arazilerinin önemli bir bölümü eğitim, sağlık ve dini hizmetlerin finansmanında kullanılarak Osmanlı'nın kamu hizmetleri ile üretim düzeni arasında bir denge kurulmaktaydı.

Ancak XVI. yüzyıl sonlarından itibaren Avrupa devletlerinde/ordularında ve dünya ekonomik düzeninde yaşanan yapısal değişimler karşısında Osmanlı Devleti'nin mevcut yapısı yetersiz olmaya başladı ve bu nedenle de ekonomisi çeşitli sıkıntılarla yüzleşmek

⁶ Fıkıh, ibadetlerin yanı sıra ağırlıklı olarak aile, miras, eşya ve borçlar hukuku gibi bireyler arası ilişkileri (muamelat) düzenlerdi; zira ceza ve kamu hukuku (ukubât) alanı Osmanlı'da daha çok padişahın 'örf-i sultani' (kanun) yetkisine bırakılmıştı. Bu şer'î/fikhî kuralların mahkemelerdeki yargı (kaza) ve pratik uygulamalarından doğrudan kadılar ile kazaskerler sorumlu iken ulema sınıfının en üst temsilcisi olan Şeyhülislâm, adli ve idari işlemlerin şeriata uygunluğunu denetleyen en yüksek fetva (ifta) ve meşrulaştırma makamı olarak görev yapardı. bkz. Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 4. Bs (Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017), 223; Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, trc. Metin Kıratlı, 3. (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 14.

⁷ Bu kanunnâmelerin hazırlanmasında, İslam hukukuyla çelişmemesine özen gösterilirdi. Örfî hukukta yasama yetkisi doğrudan padişaha ait olup, bu yetki siyasi iktidarın meşruiyetine zemin teşkil eden bir unsur olarak değerlendirilmiştir. Mehmet Ali Ünal, *Osmanlı Müesseseleri Tarihi* (Isparta: Kardelen Kitabevi, 1998), 9.

⁸ Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna Giriş: Örfî - Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13, sy 2 (1958): 102-126.

⁹ Alper Kaliber, "Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 03: Modernleşme ve Batıcılık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), 119.

zorunda kaldı. Savaşı finanse edecek kadar kaynağın temin edilememesi ve de yeni savaş yapma biçimini sürdürebilecek ordu organizasyonunun inşa edilememesi, savaşların kaybedilmesine neden oluyor ve toprak kayıpları görülmeye başlıyordu. Söz konusu durum, imparatorluğun klasik düzenini sarsmaya başladığında ekonominin, para politikası çerçevesinde düzeltilmeye çalışılması için paranın gümüş ayarının düşürülmesi (tağşiş) yoluyla devalüe edilmesi daha büyük ekonomik buhranlarla sonuçlandı.¹⁰ Bununla bağlantılı olarak, devlet düzeninde yaşanan dengesizlikler sebebiyle Tımar sisteminin klasik haliyle sürdürülemez hale gelmesi, Osmanlı idaresini hem askeri hem mali açıdan zor bir duruma sokmuştu. Avrupalı hasımlarla mücadele edebilmek adına daha fazla artan piyade ihtiyacı, ulufeli asker sayısındaki artışı beraberinde getirmiş; bu da hazine üzerinde ciddi bir yük oluşturmuştu. Bütçedeki açığın kapatılması için tımar arazileri, mültezimler tarafından kiralanmaya başlandı.

Diğer taraftan Kanuni döneminde Fransızlara, zorunlu olmamasına rağmen Devlet-i Âlî tarafından ticari ve hukuki ayrıcalıklar tanınarak kolaylıklar sağlanmıştı ki bu lütuf kapitülasyonların başlangıcıydı ve zamanla diğer Avrupa devletlerine de benzer haklar verildi. Avrupalılar bu imtiyazların kalıcı olduğunu savunarak Osmanlı'yı buna uymaya zorladılar. Sonraki yıllarda yabancı tüccar ve konsoloslar Osmanlı yönetimine müdahale etmeye başlayınca kapitülasyonlar, devlet için ciddi bir sorun hâline geldi ve yerli tüccar da zarar etmeye başladı.¹¹ İstanbul'un İmparatorluk toprakları üzerindeki siyasi otoritesini kaybetmeye başlaması kısaca özetlenen bu gelişmelerin sonucuydu. Bu çok yönlü çözüme karşısında, yönetici seçkinler nezdinde sistemin geleceğine dair sorgulamalar gün geçtikçe artan bir ağırlık kazandı.

Osmanlı devlet anlayışı, toplum nizamının korunmasını merkeze alan bir siyasal ve sosyal tasavvura dayandığından bu anlayışa göre devletin varlığı, adaletle hükmeden bir padişahın otoritesine ve toplumun sınıfsal yapısının sabit kalmasına bağlıdır. Asker, ulema, tüccar ve reaya gibi sınıfların, yani *erkan-ı erbaa*'nın kendi yerlerinde kalmaları

¹⁰ XIX. yüzyılın ilk yarısında, 1808-1830 yılları arasında, altın sikke 35, gümüş ise 37 kez tağşişe uğramıştır. Bu dönem Osmanlı tahtında II. Mahmud'un olduğu dönemdir. O zamana kadar yapılan tağşişlerde yeniçerilerin muhalefeti ile karşılaşılıyordu. II. Mahmud 1826'da Yeniçeri Ocağı'nı kapattıktan sonra tağşişlerin karşısındaki muhalefet de bir ölçüde kırılmış oluyordu. bkz. Şevket Pamuk, *Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999), 205-215.

¹¹ Ahmet Zeki İzgöer - İsmail Kara, *Cevdet Paşa'nın Layihaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 306.

ve tabakalar arası geçişlerin kanun dışına taşmaması düzenin selameti için elzem görülmüştür.¹² Bu düşünsel zeminde yetişen Osmanlı entelijansiyası, çözümünü dönemin ruhuna uygun yeni bir dünya tasavvuru ve aksiyoner felsefeden ziyade çoğunlukla geçmişin kurumsal mirasında gördü.¹³ Osmanlı'nın yükseliş dönemini tekrar inşa etme gayretlerine girişen XVII. asrın son padişahları, imparatorluğun inhitatına sebep olmakla suçladıkları sapmaları temizlemek için Osmanlı-İslam düşüncesinin durağan unsurlarına yönelerek Osmanlı İmparatorluğu'nun genişlediği ihtişamlı dönemi yeniden inşa etme gayretine giriştiler.¹⁴

Geleneksel restorasyon çabalarının yetersiz kalmasıyla birlikte çözüm arayışları, zamanla 'geçmişin ihyası'ndan 'Batı'daki gelişmelerin takibine' doğru kademeli bir yöneliş içerisine girdi. Bu yenileşme ve Batı'yı anlama gayreti, XIX. yüzyıldaki büyük krizlerden önce, XVIII. yüzyılın başlarında hissedilmeye başlanmıştı. Bu sürecin erken örneklerinden birisi Sadrazam Damat İbrahim Paşa (1666-1730) dönemidir. Paşa'nın, Paris ile Viyana'ya elçiler göndermesi, Batılılaşma doğrultusundaki ilk kurumsal ve entelektüel adımlar arasında yer almaktadır.¹⁵ Benzer şekilde, Macar asıllı mühtedi İbrahim Müteferrika (1674-1745), matbaanın ötesinde, Avrupa'nın askeri ve teknik üstünlüğünü analiz eden *Usûlü'l-Hikem fî Nizâmî'l-Ümem* risalesiyle Osmanlı düşünce tarihine katkıda bulunmuş; ayrıca 'nizam-ı cedid' kavramını da ilk kez kullanan kişi olmuştur. Yine aynı dönemde Osmanlı ordusunda görev alan Comte de Bonneval (Humbaracı Ahmet Paşa) ise modern askerî eğitime öncülük ederek reformun teknik temellerini atmıştır.¹⁶

Bu iç arayışlar sürerken, dış dünyada yaşanan köklü değişimler Osmanlı üzerindeki baskıyı daha da artırmaktaydı. Nitekim Coğrafi Keşifler sonrasında yönünü deniz aşırı

¹² Mehmet Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde*, 2. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 2004), 56-58.

¹³ Aslında XVII. asrın ortalarında mevcut sistemin sürdürülemezliğine dair Gelibolulu Mustafa Âli (1541-1600), Kâtib Çelebi (1609-1657) ve Mustafa Naima (1655-1716) gibi kişilerde farkındalık oluşmuş olsa da buna uygun bir zihinsel devrim gerçekleştirilmemiştir. İslahat telakkisini, Osmanlı altın çağının tekrar tesis edilmesinden ibaret gören erken döneme ait bu muhafazakâr görüş göz önüne alındığında, ne geniş çaplı bir askerî reforma ne de idari yapının temellerine uzanan aslı değişimlere mahal vardı [Şerif Mardin, "Türk İslahatçılarının Zihin Dünyası (1700-1900)", trc. Refik Bürüngüz, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 102 (2010): 17-18].

¹⁴ Şerif Mardin, "Türk İslahatçılarının Zihin Dünyası (1700-1900)", 18.

¹⁵ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 46-47.

¹⁶ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ed. Ahmet Kuyaş, 23. Bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016), 50-51.

ticarete çeviren Avrupa'nın ekonomik gücü karşısında zorlanan Osmanlı ekonomisi, Sanayi Devrimi'yle birlikte giderek düşen üretim maliyetleriyle artık rekabet edemez hale geldi. Diğer taraftan aklın ön planda olduğu bir düşünce iklimini oluşturan Aydınlanma ve ardından Fransız İhtilali, Avrupa'nın siyasi ve sosyal yapısını kökten değiştirmekteydi. Fransız İhtilali'nin yaydığı seküler nitelikli fikirler, başlangıçta Müslüman topluluklar nezdinde mesafeye karşılanırsa da; İhtilalin getirdiği 'hürriyet', 'müsavat' ve bilhassa 'milliyet' gibi kavramlar zamanla İmparatorluk içindeki dengeleri sarsıcı bir etki yaratmıştır.

Söz konusu siyasi ve iktisadi kuşatılmışlık karşısında devlet ricali, Osmanlı toplumunda görülen millî, kültürel, dinî ve siyasî nizamsızlıkların temel nedenlerini başlangıçta derinlemesine tahlil edememiştir. İmparatorluğun karşılaştığı felaketlerin daha çok askerî mağlubiyetlerden kaynaklandığına inanan bürokrasi, Osmanlı ordusuna yeni bir disiplin ve düzen kazandırılması hâlinde devletin eski gücüne yeniden kavuşabileceğini düşünmüştür.¹⁷ Nitekim Kemal Beydilli'nin de işaret ettiği üzere; Osmanlı devlet adamları için ıslahat, büyük ölçüde kaybedilen toprakların geri alınması ve devletin eski ihtişamına kavuşması adına ordunun teknik olarak modernize edilmesinden ibaret görülmüştür.¹⁸ Bu anlayışın etkisiyle, III. Selim dönemine kadar Avrupa'dan esinlenerek gerçekleştirilen ıslahatların ağırlık noktası ve karakteri büyük ölçüde askerî kalmıştır.

Diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin hasımlarıyla cephede etkin bir biçimde mücadele edemez hale gelmesi, zaman içerisinde barış dönemlerinde bile Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa devletlerinin içişlerine müdahalesine açık olmasını mümkün kıldı. XVIII. yüzyılda bilhassa Balkanlardaki manastırlarda yeşermeye başlayan milli kültür bilinci ile tarih ve dil tetkikatı, Balkan milletlerine geçmişlerini öğretmek onlarda özgür bir gelecek ümidini uyandırmaya başlayacaktı. XVIII. yüzyıl boyunca savaşın ard bölgesi olan Balkanlardaki köylülerinin yaşadığı sosyal ve iktisadi zorluklar ile Fransız İhtilali ile birlikte yükselen milliyetçilik düşüncesi, XIX. yüzyıldan itibaren Balkanlar'da etkisini belirgin bir şekilde göstermeye başladı. Bu gelişmeler karşısında, Osmanlı

¹⁷ Ali İhsan Gencer, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", *150. Yılında Tanzimat*, ed. Aydınlar Ocağı, Açık Oturumlar Dizisi 7 (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1990), 10.

¹⁸ Kemal Beydilli, "Islahat", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999), 19: 174.

İmparatorluğu'nun uzun süre işlevsel olan idari ve toplumsal nizamı yetersiz kalmaya başlamış ve merkezi otorite Balkanlar'da ciddi bir prestij kaybına uğramıştır.¹⁹

Sadrazam Halil Hamid Paşa'nın (1736-1785) Tersane-i Âmire'de Hendese Odası'nı canlandırarak mühendislik eğitimini güçlendirmesi, Fransız ve Prusyalı uzmanlarla iş birliği içinde III. Selim devri reformlarına zemin hazırlamıştır. 1782 yılında sadrazamlığa atanmasının ardından kapsamlı bir ıslahat programı başlatan Halil Hamid Paşa, etrafında Vak'anüvis Ahmet Vâsıf (1740-1806) gibi reform yanlısı düşünce adamlarını toplayarak devlet ricali arasında yeni bir düzenin gerekliliğine dair bilinç oluşması yönünde adımlar attı.²⁰ Bu süreçte özellikle Kırım'ın yeniden Osmanlı idaresine kazandırılması hedefiyle *mukabele bi'l-misl* ilkesi doğrultusunda düşmanın askeri taktik ve teknolojisini ona karşı kullanma düşüncesi tartışmaya açıldı. Ne var ki bu ilke, yalnızca teknik bir stratejiden ibaret olmayıp yeni bir dünya tasavvurunu da ima etmekteydi. Reform yanlısı çevreler bu ilkeyi takip edecekleri siyasetin meşrulaştırıcı zemini olarak kullanırken, Batı'ya mukabele etmek rasyonelleşmeyi, teknik bilgiye yönelmeyi ve dünyevileşmeyi kaçınılmaz olarak beraberinde getiriyordu. Bu yönüyle *mukabele bi'l-misl*, yalnızca askeri bir hamle değil Osmanlı zihniyet dünyasında modernleşmeye dair daha derin bir dönüşümü ifade edebilecekken Halil Hamid Paşa'nın idamı, bu doğrultuda atılması muhtemel adımları akim bıraktı.²¹

Fransa'da ihtilalin gerçekleştiği yıl tahta geçen Sultan III. Selim (1761-1808), çözümlüp anarşiye gömülen, işlevini yitirmiş idarî ve askerî müesseselerini Avrupa usullerinden ilham alarak yeniden canlandırma kararı aldı.²² Buna yönelik olarak toplanan lâyhalar ve

¹⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 150-153; İnalçık, "Tanzimat Nedir?", 26.

²⁰ Ethan L. MENCHINGER, *İlk Modern Osmanlı - Ahmed Vasıf'ın Fikri Gelişimi*, trc. Nurettin Elhüseyni (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022), 104-106.

²¹ MENCHINGER, *İlk Modern Osmanlı - Ahmed Vasıf'ın Fikri Gelişimi*, 113. Misliyle mukabele bazı çetrefilli meseleleri gündeme getirdi: İnsan aklı siyasal sorunlara nasıl uygulanabilir? Yenilik ne ölçüde makuldür? Caiz değişim ile caiz olmayan yenilik arasındaki çizgi nerede çekilmelidir? Birçok Osmanlı bu tür ıslahata açık kapı bırakırken bazıları O kadar emin değildi. Vasıf sözgelimi misliyle mukabele konusunda Canikli Aliyle büyük ölçüde hemfikirdi Halil Paşa'nın topçu ocağının "düşmana misliyle mukabele" ve "her devletin düşmaninkilerle başa çıkacak silahlar edinmesinin zaferde bir tali sebep olduğunu belirtti. Ancak Canikli Ali'nin risalesinde yeterince derine inmediği, orduya fazlasıyla önem atfettiği, önerilerinin de köhne olduğu kanaatindeydi. Bazıları ise tam aksine yenilikleri hepten reddederek, tek caiz ıslahatın eskinin bozulmamış haline dönüş olduğunu savundu. Konuya ilişkin çok az mutabakat vardı; MENCHINGER, *İlk Modern Osmanlı - Ahmed Vasıf'ın Fikri Gelişimi*, 114.

²² Buna yönelik olarak dönemin devlet ricalinden Ebu Bekir Ratip Efendi'yi (ö. 1799) Batı müesseselerini görüp incelemek üzere 1791 yılında Avusturya'ya gizli memuriyet ile gönderdi. Ratip Efendi, Avusturya'dan 500 sahifelik bir risale ile 2 yıl sonra İstanbul'a döndü ve bu risalede Avusturya, Prusya,

Avrupa'nın önemli başkentlerine gönderilen elçilerin hazırladıkları raporlar yeni bir düzenin teorik altyapısını ortaya koymaktaydı. III. Selim, Osmanlı Devleti'nin Batı karşısında yaşadığı askerî ve idarî gerilemeye son vermek amacıyla yürürlüğe koyduğu program sadece askeri değil ekonomik unsurlar da içermekteydi. “Nizam-ı Cedid” adını alan yeni ordunun yanı sıra bu yeni ordunun masrafları için ayrı bir hazine de (İrad-ı Cedid) tesis edildi. Süreç içerisinde zamanla çıkarlarını kaybetmekten daha fazla endişe eden Yeniçeri Ocağı ve onları destekleyen ayanların tepkisi III. Selim'in 1807 yılında tahttan indirilmesiyle sonuçlandı.²³

III. Selim'den sonra tahta geçen IV. Mustafa, 14 aylık padişahlık süresinden sonra başka bir isyan ile öldürüldükten sonra II. Mahmud (1785-1839) tahta getirildi. Sultan II. Mahmud, kendisinden önceki isyanlardan tecrübe edinmiş olsa gerek 1826 yılına kadar her kesimle olabildiğince uyumlu ve fakat otoriteyi yeniden sarayda toplamayı hedefleyen bir yönetim sergiledi. Ancak ıslahatların hayata geçirilmesinin önündeki en büyük engellerden biri olan Yeniçeri Ocağının 1826 yılında lağvedilmesi, II. Mahmud'a başta askerî olmak üzere idari, hukuk ve eğitim alanlarında birçok yeniliği hayata geçirebilmesine uygun zemini hazırladı.²⁴ Bu süreçte atılan en büyük adımlardan birisi merkezi yönetimi güçlendirmesiydi zira taşrada ortaya çıkan belirli güç odakları, yeni bir mülkî aristokrasi tesis ederek buldukları bölgelerde idarî ve ekonomik açıdan özerk bir düzen kurmuş ve reyaya yönelik baskıcı ve keyfi uygulamalar yaygınlaşmıştı.²⁵ Bu gelişme karşısında II. Mahmud imparatorluk genelinde merkezîyetçi bürokratik bir yapılanma oluşturma amacıyla taşra yönetiminde köklü reformlara girişti; eyaletler, doğrudan merkeze bağlı idari birimler hâline getirilerek merkezden tayin edilen ve sadakatleri İstanbul'a bağlı memurlar aracılığıyla idare edilmek istendi. Valilerin maaşa

Rusya ve Fransa'nın askeri müesseseleri ve ayrıca Avusturya'nın adalet, kültür, sağlık ve ekonomi müesseseleri hakkında çeşitli bilgiler edildi. bkz. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 58.

²³ Tabi Nizam-ı Cedid Ordusu da dağıtıldı.

²⁴ Şerif Mardin, II. Mahmud'un Yeniçeri Ocağını kaldıran fermanının, devlet işlerinin rasyonel bir biçimde idare edilebilmesi için değişimin lüzumundan bahseden ilk resmî beyanname olduğunu ifade eder. Bununla birlikte vesikanın giriş bölümünde, hâlâ daha gerçek niyeti saklayıcı bir kavramsallaşmaya başvurulmuş, İmparatorluğun çöküşü ile askerlik sahasındaki ilerlemelerin yakalanamamış olmasını ilişkilendirmek yerine dinî vecibeleri ifa hususunda gösterilen ihmale dikkat çekilmektedir. Ancak fermanın metninin ilerleyen bölümleri, eski ideolojiye gösterilen görünüşteki bu saygı ifadesinin ardından, merhale merhale yeni Osmanlı ordusunun istinat edeceği temellerin tasvir etmektedir. bkz. Mardin, “Türk Islahatçılarının Zihin Dünyası (1700-1900)”, 24.

²⁵ Halil İnalçık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - IV* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016), 94.

bağlanmasıyla birlikte yerel düzeyde vergi toplama yetkilerinin ortadan kaldırılması, âyanların mali gücünü kırarak taşradaki otonom yapılanmaların çözümlenmesine neden oldu.²⁶

Bununla birlikte ulema ve yüksek bürokratlardan oluşan kalıcı meclisler ihdas edilerek yasama ve yönetsel süreçlerde kurumsal bir yapı tesis edilmeye çalışıldı.²⁷ II. Mahmud döneminde padişahın *vekil-i mutlak* konumunda olan sadaret makamı, hükümetin başına idari işleri koordine edecek bir başvekil ve mühr-i hümayünü elinde bulunduran sembolik bir memur durumuna indirildi. Benzer bir şekilde, şeyhülislamlık makamı da etkisini büyük ölçüde kaybetti; vakıflar Evkaf-ı Hümayun Nezâretine devredilerek ulema sınıfı buradaki gelirlerden mahrum bırakıldı. Bu durum, iç içe geçmiş olan dinî ve siyasî otoritelerin artık belirli sınırlarla ayrıldığını gösteren önemli bir dönüşümün alameti farikasıdır.²⁸ II. Mahmud döneminin önemli yeniliklerinden bir diğeri de kamu hukuku alanında atılan adımlardır; çıkarılan düzenleyici mevzuatla birlikte kamu görevlileri ve kadıların görevlerini kötüye kullanmaları halinde karşılaşılabilecek cezai müeyyideler açıkça belirlendi.²⁹ Böylece, idari keyfiliğin önüne geçilmesi ve kamu otoritesinin hukuki bir zemine oturtulması amaçlanmıştır.

Modern sivil eğitimin temellerinin de II. Mahmud döneminde atıldığını belirtmek gerekir. İlköğretimin temelini oluşturan sıbyan mekteplerinin ıslahı için II. Mahmud'un çıkardığı 1824 Fermanı sonrasında çeşitli girişimlerde bulunuldu. Hocaların yetenekli olması, teftiş edilmesi, çocukların okula devamlarının mecburi tutulması, sınıflara ayrılmaları, fakir ve kimsesiz olan çocuklar için yatılı okullar açılması ve mahallelerdeki küçük çocuklara Kur'an-ı Kerim öğretilmesinin teşvik edilmesi üzerinde bazı tavsiyeler dile getirilse uygulamada başarılı olunamamıştır.³⁰ Eğitim alanındaki en dikkate değer reformlardan biri ise, 1834 yılında modern anlamda ilk harp okulunun kurulmasıdır. Bu kurumda yabancı dil ve çağdaş harp bilimlerinin öğretilmesi amaçlanarak bu doğrultuda yetenekli

²⁶ İncalçık, *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - IV*, 102.

²⁷ Ancak Tanzimat Fermanı'nın ilanına kadar bu reformların hiçbiri tam anlamıyla hayata geçirilmemiştir. II. Mahmud'un mutlakiyetçi yönetimi, yer yer istibdat benzeri uygulamalar içermekte olup rejimin karakterine sahiptir. Bu durum bir geçiş dönemine özgü çelişkilerden kaynaklanmaktadır. bkz. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 171.

²⁸ Ali Akyıldız, *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*, 4. bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), 41-54.

²⁹ Ejder Okumuş, "II. Mahmud Dönemi Yenileşme Çabaları", *Türkler Ansiklopedisi Cilt: 14* (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 1163.

³⁰ Ahmet Vurgun, "19. Yüzyıl Türkiye'sinde Eğitimde Modernleşme Atağı: II. Mahmud ve Tanzimat Döneminde Eğitime Bakış" Cilt: 13, Sayı: 37 (2024): 198.

ve disiplinli öğrenciler seçilmiştir.³¹ Yeniden yapılanmayı zorunlu kılan en önemli sebeplerden birisi olan ordunun hasımlarıyla rekabet edebilecek bir yapıya kavuşturulması için gerekli bir diğer unsur da askerlerin sağlıklı olmasıydı. Modern tıp eğitimi, 1826'da *Tıphane-i Amire*'nin açılmasıyla kurumsallaştı ve bu okul 1827'de *Mekteb-i Tıbbiyye-i Şahane* adını aldı. Fransızca eğitimin esas alındığı bu kurumda anatomi, kimya ve cerrahi gibi modern bilim dalları okutulurken Avrupa'dan getirilen uzman doktorlar tarafından dersler verildi.

Sultan II. Mahmud merkezde yenileşme adımları atarken dönemin Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa (1769-1849) da özellikle eğitim ve askerî alanda reformist uygulamalara yöneldi. Kavalalı, 1816'da kurduğu Mısır Harp Okulunda modern subay kadrosu yetiştirdi ve daha sonra Avrupa'ya öğrenci göndererek teknik bilgi transferini başlattı. Mehmet Ali Paşa, Mısır'da merkezî bir bürokrasi geliştirerek bağımsız bir idarî ve askerî güç odağı oluşturduktan sonra da Osmanlı merkezî hükümetine isyan etti . Merkezî hükümet ile Kavalalı arasında 1831-1833 ve 1839 olmak üzere yapılan iki savaşta da Kavalalı galip gelmiş olup Osmanlı merkezî hükümeti söz konusu savaşlardan sonra Avrupalı Devletlerin yardımına başvurdu. Mehmet Ali Paşa'nın kurduğu ordunun askerî başarıları, Mısır'da uygulanan yeniden yapılanma programının başarısının bir göstergesi olarak okunduğu söylenebilir.³²

1.2 YENİLEŞME FİKRİNİN KURUMSALLAŞMASI VE TANZİMAT DÖNEMİ (1839-1876)

1839'da Nizip Savaşı'nın hemen ardından Sultan II. Mahmud'un vefatı üzerine, oğlu Abdülmecid tahta çıktı ve kısa süre sonra Hariciye Nâzırı Mustafa Reşid Paşa'nın

³¹ Bundan sonraki dönemin belli başlı olayları, bu kurumda verilen eğitimin sağladığı askeri ve düşünsel etkiler; Harbiye'nin siyasal gücü elinde tutanlara karşı olan tutumu, mezunlarının askerî, siyasal ve kültürel hayatta aldıkları yerler göz önünde tutulmadan anlaşılmaz. Nitekim Harbiye'nin kuruluşu ile birlikte köle ve devşirmelerin başı çektiği ve hiziplerin önemli bir rol oynadığı personel temini sistemi yavaş yavaş tarihe karışmaya başlayacaktı. Bunun yerine, en azından askeri sektörde okul mezuniyeti gibi objektif kriterlerin ön planda olduğu, hamileri geri plana itmeye başlayarak askerliği toplumun farklı kesimlerine açık bir hale getiren yeni bir personel temin sistemine adım atılmış oluyordu. Bu durum aynı zamanda devlet ve toplum arasında oluşan yeni bir bağa da referans vermekteydi. bkz. Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 194.

³² Ercüment Kuran, "Sultan II. Mahmud ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Gerçekleştirdikleri Reformların Karşılıklı Tesirleri", *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1989), 108.

öncülüğünde hazırlanan Gülhane Hatt-ı Hümayun³³ ilan edildi. İlan edilen bu fermanla artık Osmanlı yönetici zümresinin yalnızca teknik değil, zihniyet olarak da dönüşmeye başlayan yeni bir dönemece girilecekti. Bu zihniyet kırılmasının önemli bir eşiği, II. Mahmud'un merkezî devlet yapısını güçlendirmeye yönelik reformlarıyla, özellikle Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması ve modern kurumların inşasıyla belirginleşti. Askerî sahada başlayıp bürokratik alana uzanan bu reform süreci, nihayetinde devletin temel işleyiş ilkelerini yeniden tanımlama arayışına dönüştü. Nitekim bu hükümler, dönemin üst düzey uleması tarafından da desteklenmiş ve fermanın meşruiyet zemini yalnızca padişah otoritesine değil, İslamî gelenek içinde tanımlanan "meşru siyaset" ilkelerine de dayandırılmıştı. Fermanın hazırlanma sürecinde ilmiye sınıfının da dahil edilmesi ve Şeyhülislam Mustafa Asım Efendi'nin görüşlerinin alınması ile son hâline onay vermesi, bu meşruiyet inşasının kurumsal düzeyde nasıl sağlandığını göstermektedir.³⁴ Fermanın ilanı İstanbul'da bazı muhafazakar zümrelerin memnuniyetsizliğine rağmen, geçici de olsa birkaç gün bayram havasında karşılandı; Avrupa basınında da bu yeni ıslahat hareketinin başarı elde edeceğini belirtildi.³⁵

Tanzimat Fermanı'nda geçen *emniyet-i can ve mahfûziyyet-i ırz u nâmûs u mal* ifadesiyle, ilk kez tebaanın temel hakları olan can ve mallarını güvence altına alınacağı ilan edildi. *Her ferdin emlâk ve kudretine göre vergi-i münâsib tâyin* cümlesiyle keyfî vergi uygulamalarına son verilmesi amacını taşıdığı görülmektedir. Ayrıca *taleb olunacak neferât-ı askeriye için bazı usûl-i hasene ve dört yahud beş sene müddet istihdâm* denilerek zorunlu ve düzenli askerlik sistemine geçildi. Bu düzenleme, orduyu disipline etme amacıyla birlikte tebaa arasında (özellikle Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında) hukuki ve toplumsal eşitliğe dair bir niyetin sembolik ifadesidir. Bu düzenlemelerle birlikte Osmanlı Devleti'nde geleneksel tebaa anlayışından farklı olarak birey merkezli bir hukuki düzenin temelleri atılmış; keyfî idari uygulamaların sınırlandırılması, hukuk önünde eşitlik ve merkezi yönetimin rasyonelleştirilmesi gibi önemli bir adımlar atılmıştır.

³³ Diğer adıyla Tanzimat Fermanı ya da Hatt-ı Şerif

³⁴ Butrus Abu-Manneh, "The Islamic Roots of the Gülhane Rescript", içinde *Die Welt Des İslams*, c. 34, 2, 1994, 192-195.

³⁵ Gencer, "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", 15-16.

Diğer taraftan Hatt-ı Şerifte yer alan “memleketimizin şeriat hükümlerine göre idare olunması” ifadesi, reformların dinî çevrelerde tepki çekmemesi için İslam hukukuyla bağlantılı olduğu ve böylece yeni düzenlemelere dinî meşruiyet kazandırılmak istendiğini göstermektedir. Ancak bu vurgu, yalnızca pragmatik bir dilsel strateji değil; aynı zamanda reformları tasarlayan kesimlerin bu düzenlemeleri İslam hukukuyla çelişmeyen, hatta onun özüne uygun uygulamalar olarak değerlendirdiklerini de düşündürmektedir. Ferman’ın başında “eskiden beri devletin kuvvet ve kudreti bu usule bağlı kalmakla sürmüştür” denilmesi de reformların radikal bir kopuş değil, “aslına dönüş” şeklinde takdim edildiğini ima eder. Böylece hem Batı’dan alınan kavramlar hem de Osmanlı geleneği arasında bir bağ kurulmuş oldu.³⁶ Bu noktada Tanzimat Fermanı’nın yalnızca Batılılaşma yönünde bir modernleşme hamlesi değil, aynı zamanda Osmanlı’nın İslam hukuk geleneğine dayalı bir reform girişimi olduğu da hesaba katılmalıdır. Butrus Abu-Manneh, Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun temelde “adalet” fikri etrafında şekillendiğini ve bu adalet anlayışının klasik İslam siyaset teorisine dayandığını,³⁷ fermanın içerdiği reformların Batılı kavramlardan çok Gazali gibi düşünürlerin ortaya koyduğu maslahat (kamu yararı) ilkeleriyle uyumlu olduğunu³⁸ ileri sürmüştür.

Tanzimat Fermanı sonrasında Osmanlı Devleti’nde hukuk, idare ve ekonomi gibi birçok alanda reformlar gerçekleştirilerek bu reformlarla geleneksel yapının yanına modern bürokratik ve hukuki kurumlar eklenerek düalist bir yapı oluştu.³⁹ Bu dönemde Meclis-i Vâlâ⁴⁰ (1838) adında kurulan meclise kanun önerilerini değerlendiren danışma niteliği ile üst yargı mercii görevi verilmiş olup yasa sistemi ve hukuk üretiminin sadece ulemaya değil merkezî bürokrasinin dahil olduğu bir devir başlamıştır. Öte yandan Fransa’dan

³⁶ Enver Ziya Karal, “Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”, *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 79-82.

³⁷ Abu-Manneh, “The Islamic Roots of the Gülhane Rescript”, 34: 195.

³⁸ Özellikle “can, mal, namus güvenliği”, “verginin gelir ve mülke göre tayini” ve “yargılamaların şer’i esaslara göre yapılması” gibi maddeler ile. bkz. Abu-Manneh, “The Islamic Roots of the Gülhane Rescript”, 193-196.

³⁹ Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform, 1856-1876*, trc. Osman Akınhay (İstanbul: Agora Kitaplığı, 1997), 234; Gencer, *İslam’da Modernleşme*, 179; Ali Akyıldız, “Tanzimat”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011), 40: 6.

⁴⁰ Tam adı *Meclis-i Vâlâ-yı Ahkam-ı Adliye*. Bu meclis daha sonra (1854 yılında) ikiye bölünmüş ve bölünen meclis *Meclis-i Aliyi Tanzimat* ismini almıştır. 1861 yılında tekrar birleşerek *Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye* adını aldı.

esinlenerek hazırlanan Ceza (1840)⁴¹ ve Ticaret (1850) Kanunnameleriyle bir taraftan gayrimüslim ve yabancı tüccarlar için güven ortamı sağlanırken diğer taraftan da şer'i yargı sisteminin yanında Müslim ve gayrimüslim tebaanın birlikte yargılanacağı bir hukuk sistemi (Nizamiye Mahkemeleri) kuruldu.

1858 tarihinde yürürlüğe giren Arazi Kanunnamesi ile köylü-toprak ilişkisi yeniden tanımlanarak geleneksel *mir'i* toprak sisteminde önemli değişikliklere gidildi; Devlet mülkiyetinde kalan topraklar üzerinde köylülere devredilebilir ve miras bırakılabilir nitelikte özel tasarruf hakkı tanınarak, fiilî kullanım üzerinden bireysel mülkiyet anlayışına geçişin önü açıldı. Bu dönüşüm hem tarımsal üretimin sürekliliğini sağlamayı hem de devletin vergi tahsilatını güvence altına almayı hedefleyerek mülkiyet sisteminde yeni bir ıslahat sürecini başlattı.⁴²

Merkezî idarenin güçlendirilmesine yönelik reformlara paralel olarak, taşra yönetiminde de kurumsal yeniden yapılanma süreci başlatıldı. Bu bağlamda 1864 tarihli Vilayet Nizamnamesi, geleneksel eyalet sisteminin yerini vilayet esasına dayalı yeni bir idarî yapılanmaya bıraktı. Nizamname ile Osmanlı toprakları yeniden teşkilatlandırılarak vilayet, sancak, kaza ve nahiye şeklinde çok kademeli bir idari hiyerarşi oluşturuldu. Vilayet teşkilatında mülki, adli, asayiş ve siyasi işlerden sorumlu çeşitli birimler tesis edilirken, vilayet meclislerinde yerel halktan seçilecek temsilcilere de yer verilerek sınırlı da olsa yerel katılım ilkesine dayanan bir yönetim anlayışı benimsendi. Böylece idarî merkezîleşme ile sınırlı bir âdem-i merkeziyetçilik ilkesi arasında denge kurulmaya çalışıldı.⁴³

Tanzimat Dönemi'nde eğitim alanında yaşanan dönüşüm, yalnızca okullaşma oranındaki artışla sınırlı kalmamış; aynı zamanda Osmanlı elitinin zihinsel evreninde de köklü bir değişime yol açmıştır. İlköğretim ile yükseköğretim arasındaki boşluğu doldurmak amacıyla rüştiye (ortaokul) ve idadi (lise) okulları kuruldu ve böylece eğitimin yapısal piramidi şekillendi. Bu okullarda okuyan öğrenciler yalnızca teknik bilgiye değil,

⁴¹ 1851 ve 1858 yıllarında yenilenmiştir. 1868'de adı geçen meclis, Divan-ı Ahkamı Adliye (temyiz merci) ve Şurayı Devlet (kanun hazırlama merci) olmak üzere tekrar ikiye ayrıldı. Ayrıca bkz. Tahir Taner, "Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku", içinde *Tanzimat I* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 221-232.

⁴² Ömer Lütfi Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", içinde *Türkiye'de Toprak Meselesi Toplu Eserler I* (İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980), 320-330.

⁴³ Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform, 1856-1876*, 153-155.

Avrupa'daki pozitivist ve rasyonalist düşüncelerle ilk kez temas etmiş oldular. Ancak bu eğitim sistemi tüm imparatorluk sathında homojen bir biçimde yaygınlaştırılmadı; bir yanda modern müfredatla işleyen yeni mektepler açılırken diğer yanda geleneksel eğitim kurumları olan medreselerin varlığını sürdürmesi, Tanzimat devrinde eğitimde de ikili bir yapının devam ettiğini göstermektedir.

Ortaöğretim okullarının açılmasıyla bu okullardaki öğretmenlerin çoğu medresenin yetiştirdiği kişilerdi. Dolayısıyla içeride ya da Avrupa'da modern eğitim görmüş kişilerin sayısı ilk ve ortaöğretim öğretmenleri yetiştirmekte kullanılacak kadar çoğalmış değildi. Bu nedenle ilk kuşak öğretmen okulu öğretmenleri, 1848'de *Dârulmuallimîn* isimli erkek öğretmen okulu,⁴⁴ 1870'te de kız öğretmenler yetiştirmek üzere *Darülmualimat* kuruldu.⁴⁵

1851 yılında *Encümen-i Daniş* müessesinin kurulmasıyla yükseköğretimde önemli bir adım atıldı.⁴⁶ Bu kurum, Darülfünunda okutulacak ders kitapları ile halkın kültür seviyesini ileri taşıyacak telif ve tercüme eserleri hazırlama görevini üstlenecek bir ilim akademisiydi. Bununla birlikte Türkçe'nin sadeleştirilerek halkın okuma-yazma oranını arttıracak çalışmaları yürütmek de kuruma yüklenen diğer görevlerden biri olmuştu.⁴⁷

Yükseköğretim alanında atılan kayda değer başka adım ise *Mekteb-i Mülkiye*'nin (1859) kurulmasıdır. Kaymakamlık ve müdürlük gibi umur-ı mülkiyeye dair görevlerde istihdam edilecek memurları yetiştirmek amacıyla kurulan⁴⁸ bu mektep, modern idari tekniklerin yanı sıra Fransızca başta olmak üzere yabancı dil eğitimi de vererek, Tanzimat'ın merkezileşme ve rasyonel devlet inşası hedeflerine uygun bir bürokrat sınıfı oluşturulması hedefledi. Özellikle Fransızca, bu dönemde Osmanlı bürokrasisinin

⁴⁴ Üç yıllık olan bu okulun ilk müdürü Ahmet Cevdet Paşa idi.

⁴⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 230.

⁴⁶ Tam adı *Encümen-i Dâniş-i Osmânî* olup "Osmanlı Bilim Kurulu" anlamını taşımaktadır. Söz konusu kurulun 40 dahili ve 33 harici olmak üzere 73 üyesi bulunmaktaydı. Dahili üyeler arasında tez konumuz olan Ahmet Cevdet Paşa da bulunmaktayken harici üyeler Avusturyalı tarihçi Hammer, her ikisi de lugatları ile tanınmış İngiliz Redhouse ve Fransız Bianchi gibi isimler dikkat çekmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdullah Uçman, "Encümen-i Dâniş", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995).

⁴⁷ Chambers'a göre Encümen kuruluş aşamasında hedeflediği hemen hiçbir amacı gerçekleştirememiştir. Bunun sebebi olarak da üyelerin yetersizliği ve aralarındaki bürokratik mücadele başarısızlığın olarak belirtmektedir. bkz. Richard L. Chambers, "The Encümen-i Dâniş and Ottoman Modernization" (VIII. Türk Tarih Kongresi Bildirileri, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976), 2: 1287-1288.

⁴⁸ Erol Çiydem, *Toplumsal modernleşme projesi olarak Tanzimat Dönemi (Eğitim ıslahatı bağlamında) (1839-1876)* (Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2017), 228.

Avrupa diplomasi literatürüne erişimini sağlayan başat dil haline geldiğinden mezunların terfi ve tayinlerde avantaj sağlamasında belirleyici rol oynamıştır. Bu açıdan bakıldığında Mekteb-i Mülkiye, klasik Osmanlı terfi sistemine alternatif bir kariyer çizgisi inşa etmiş ve bürokratik elitin zihniyet dönüşümüne ön ayak olmuştur. Böylece Tanzimat reformları, klasik Osmanlı sisteminin yanında merkezîleşmiş idare, seküler hukuk ve modern eğitim kurumlarıyla donatılmış, onu hem tamamlayan hem de dönüştürmeye çalışan bir devlet yapısının kurumsal temellerini atmıştır. Bu dönemde *Mekteb-i Sanayi* (1868) gibi teknik ve sanayi alanında eğitim veren kurumların yanı sıra, modern bilimlerin öğretileceği ve birden fazla disiplini kapsayan *Dârülfünûn*'un (1869) kurulması, Batı tipi eğitimin Osmanlı topraklarında daha da yaygınlaşmasını sağlamıştır.

Tanzimat dönemi, Osmanlı toplumunda sosyal hayatın pek çok yönüyle dönüşüme uğradığı bir geçiş evresi olmuştur. Bu süreçte, topluma doğrudan ulaşmanın en etkili araçlarından biri olan Türkçenin sadeleşmesi⁴⁹ dikkat çekmiştir ki Niyazi Berkes, bu reformun basın aracılığıyla güç kazandığını ve özellikle İbrahim Şinasi'nin (1824–1871) 1861'de çıkardığı *Tasvir-i Efkâr* (1862)⁵⁰ gazetesiyle belirginleştiğini belirtmektedir.⁵¹ Tanzimat sonrası edebî anlatımda bireysel duyguların yanı sıra, kolektif hisler ve ahlaki sorumlulukların izleri görülmeye başlamış, edebiyatın beslendiği kültürel zemin de köklü bir dönüşüm geçirmiştir: merkezîyetçi ve saray eksenli üretim modelinin yerini daha çoğulcu, kamusal ve sivil bir kültürel ortam almıştır. Bu değişim, edebî faaliyetlerin yalnızca hanedan çevresiyle sınırlı kalmayıp, gazeteler, dernekler ve yeni teşekkül eden okur-yazar kamuoyuna yönelmesini de beraberinde getirmiştir.⁵²

Tanzimat döneminde kız çocuklarına yönelik mekteplerin açılması, geleneksel medrese eğitiminin yanına yeni bir alternatif sunularak kadınların kamusal hayatta daha görünür olmalarına zemin hazırlanmıştır. Tiyatro, mesire yerleri, parklar gibi yeni sosyal mekânlarda kadınlar daha fazla yer almaya başladı; kadınlara özel yayın organlarında eğitimden çocuk bakımına, modadan toplumsal rollerin tartışılmasına kadar geniş bir

⁴⁹ Niyazi Berkes tarafından 'dil çağdaşlaşması' olarak nitelendirilmiştir.

⁵⁰ İlk Türk gazetesi olarak kabul edilen *Takvim-i Vekayi* (1831), aslında devletin reformlarını duyuran resmî bir yayın organıdır. 1840'ta yayımlanan *Ceride-i Havadis* ilk özel gazete olsa da kurucularının İngiliz ve Ermeni kökenli olması nedeniyle, ilk özel gazete ise Agah Efendi ve Şinasi'nin çıkardığı *Tercüman-ı Ahval* Gazetesidir.

⁵¹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 260-261.

⁵² Ahmet Hamdi Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 12. Basım (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y.), 19-26.

yelpazede fikir üretildi. Giyim-kuşamda da dönüşüm gözlemlendi: erkekler sarık ve cübbe yerine fes, pantolon ve ceket (*İstanbulin*) gibi kıyafetlere yönelirken kadınlar evde kabarık etekler ve korseler giymeye başladı. Ayrıca kamusal alanda bu yeni tarz, ferace ve yaşmak yerine uzun çarşaflar ve giderek şeffaflaşan peçelerle örtülerek sergilendi.⁵³ Bu gelişmeler, Osmanlı toplumunun sadece kurumları değil, gündelik hayatın kültürel kodlarını da dönüştürdüğünü göstermektedir.

Tüm bu sosyo-kültürel dönüşümler, yalnızca düşünsel düzlemde değil, kentsel mekânlarda da somut karşılıklar buldu; modernleşme süreci şehirlerin fiziksel dokusuna da yansımaya başladı. İstanbul'un yeni çehresi, özellikle Batı tarzı mimarinin ve kentleşme anlayışının etkisiyle yeniden şekillenmeye başladı. XIX. yüzyıla kadar taşrada belediye işlerini kadılar yürütürken, İstanbul'da bu görev sadrazam ve bazı şehir yöneticilerine düşüyor, uzmanlaşmış bir belediye meclisi bulunmuyordu. 1857 yılından itibaren Osmanlı bürokrasisi, Pera'da (Avrupalıların baskısıyla) kurulan *Altıncı Daire-i Belediyye* aracılığıyla yol yapımı, sokak aydınlatması ve temizlik gibi alanlarda modern belediyecilik uygulamalarını hayata geçirmeye başladı. Bu dönemde varlıklı Müslüman aileler, İstanbul'un yeni gelişen bölgelerine taşınarak modern kentsel yaşamın sunduğu imkânlardan faydalanmaya başladılar. Avrupa'daki örneklerde olduğu gibi, Osmanlı toplumunda da kadınların sosyal hayata katılımı bu yeni şehirleşme dinamikleriyle birlikte artış gösterdi.⁵⁴

Tanzimat, bu yönleriyle toplumsal yapıda derin bir zihinsel ve kültürel kırılmayı başlattı. Bu dönüşen toplumsal ve kültürel yapının ortasında, Osmanlı Devleti yalnızca içerideki reform ihtiyacına değil, aynı zamanda dış baskılara da yanıt vermek zorunda kaldı. Nitekim 1853-1856 yılları arasındaki Kırım Savaşında Osmanlı Devleti, Rusya karşısında diplomatik üstünlük sağlamak amacıyla Fransa, İngiltere ve Sardinya ile ittifaka yöneldi. Ne var ki bu askeri ve diplomatik iş birliği, Batılı müttefiklerin Osmanlı iç işleyişine yönelik beklentilerini artırmış; özellikle gayrimüslim tebaa lehine yapılması istenen reformlar, Osmanlı yönetiminin reform gündemini artık yalnızca iç ihtiyaçların değil, dış baskıların da şekillendirdiği bir mecraya taşımıştır. Çünkü Gülhane Hatt-ı Hümayunuyla

⁵³ Donald Quataert, *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*, 3. bs (İletişim Yayınları, 2004), 223-24, Fanny Davis, *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918* (New York: Greenwood Press, 1986), 188.

⁵⁴ Suraiya Faroqhi, *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*, trc. Elif Kılıç, 5. bs (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005), 275-277.

şer'î esaslar çerçevesinde sınırları belirlenmiş olan *zimmet hukuku* tamamen kaldırılmamıştı. Cizye ve haraç uygulaması devam ediyor; Müslümanların din değiştirmesi (irtidad) hâlinde ölüm ya da sürgün gibi yaptırımlar yürürlükte kalıyor; gayrimüslimlerin mahkemelerde şahitliği kabul edilmiyor ve askerî/mülkî görevlere katılımları engelleniyordu. Sayılan bu maddeler, Batılı güçlerin Osmanlı iç işleyişine reform adı altında müdahale etmelerine olanak tanıyan en önemli gerekçelerden biri haline geldi.⁵⁵

Bu bağlamda söz konusu reformların hukukî zeminini oluşturmak amacıyla 26 Mart 1855 yılında *Meclis-i Meşveret* adıyla bir dizi toplantı gerçekleştirildi. Dönemin mazul ve mukbil önde gelen devlet adamları ile ulema temsilcilerinin katıldığı bu toplantılarda, özellikle gayrimüslim tebaadan alınan cizyenin kaldırılarak “iâne-i askeriyye” adı altında yeni bir mali yükümlülüğe dönüştürülmesi tartışmaya açıldı. Bu düzenlemenin İslam hukukuyla çelişmemesi için zaruret ilkesi ve Hz. Ömer’in Benî Tağlib uygulamaları gibi klasik şer’î örnekler başvuruldu. Nihayetinde resmî bir fetva alınmaksızın hem klasik fıkıh kaynaklarından hem de Osmanlı idari teamüllerinden beslenen bir çözüm yolu bulunarak, iç meşruiyet ile dış baskılar arasında stratejik bir denge kurulmaya çalışıldı.⁵⁶

Rusya’nın Karadeniz’deki en stratejik askeri üssü olan Sivastopol, 1855 yılının Eylül ayında İttifak Devletleri tarafından ele geçirilince sıcak savaş yerini diplomatik süreç aldı. Rusya ile diplomatik müzakereler sürerken, padişahın kendi ihsanı olarak ilân edilecek ıslahat programı etrafında İngiltere, Fransa ve Avusturya elçileri ile Osmanlı yetkilileri arasında zaman zaman sert tartışmaların ardından 18 Şubat 1856 tarihinde Islahat Fermanı ilan edildi.

Islahat Fermanıyla hükümetin izni dâhilinde gayrimüslim cemaatlere mabet, mektep ve hastane gibi yapıları tamir ve yeniden inşa etme hakkı verildi. İnsanların din ve mezhep değişikliğine zorlanmaması, bütün tebaanın ayırım gözetilmeksizin devlet memuriyetine, mülkî ve askerî mekteplere kabulü teminat altına alındı. Yine din farkı gözetilmeksizin karma mahkemeler kurulmasına, gayrimüslimlerin şahitliklerinin kabulüne ve herkesin

⁵⁵ Fatih Yeşil - Yüksel Çelik, *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve Teceddüt Yılları (1768-1908)* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023), 195.

⁵⁶ Metin Yıldız, “1856 Islahat Fermanı’na Giden Yolda Meşruiyet Arayışları (Uluslararası Baskılar ve Cizye Sorununa Bulunan Çözümün İslâmî Temelleri)”, *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, 7 (2002): 83.

kendi inancına göre yemin etmesine imkân verildi. Ayrıca eyalet, kaza ve nahiye meclislerinde yalnızca toplumun tümünü ilgilendiren konuların görüşüldüğü toplantılara katılmak üzere gayrimüslim cemaatlerin temsilcileri kabul edildi. Fermanda gayrimüslimlere, askerlik yükümlülüğünü fiilen yerine getirebilme veya bu mükellefiyetin karşılığında parasal bir bedel ödeyebilme seçenekleri de sunuldu. Paranın değerini yükseltmek amacıyla bir bankanın kurulması, yolsuzlukları engelleyecek önlemlerin alınması, altyapı çalışmaları ve imar faaliyetlerine hız verilmesi de söz konusu fermanda bahsi geçti.⁵⁷

1839 tarihli Gülhâne Hatt-ı Hümayunu ile 1856 tarihli Islahat Fermanı karşılaştırıldığında, ilki tüm Osmanlı tebaasını kapsayan merkezîyetçi bir iç reform çabası olarak öne çıkarken; ikincisi, özellikle dış diplomatik baskılar sonucunda, gayrimüslimlerin toplumsal konumunu yeniden tanımlamayı hedefleyen bir belge niteliğindedir. Gülhâne Hattı, Osmanlı idaresinin iç dinamiklerinden doğarken; 1856 Hattı, Paris Antlaşması sonrası dönemin uluslararası siyasal ortama cevap olarak şekillenmiş ve reformları diplomatik bir yükümlülüğe dönüştürmüştür. Bu durum, Osmanlı'nın Avrupa devletler sistemine katılım sürecinde iç işlerine yabancı müdahalelere açık yeni bir dönemi başlatmıştır.⁵⁸

Ticaret ve sanayi ile zenginleşen, Batılı devletlerin konsoloslukları ve kapitülasyonlar yoluyla korunmaya alınan Hristiyan tebaanın önemli bir kısmı, sadece ekonomik alanda değil, devlet idaresi ve bürokraside de etkili olmaya başladı. Bu gelişme, taşrada yaşayan yoksul Müslüman kesim arasında huzursuzluğa yol açarak Halep, İzmir, Manisa, Denizli, Saraybosna ve Diyarbakır gibi şehirlerde devlet otoritesine yönelik hoşnutsuzlukların artmasına neden olmuştur.⁵⁹ Bu çerçevede reformların Avrupalı devletlerin baskısıyla ve Paris Konferansı'nın gölgesinde gerçekleştirilmesiyle Osmanlı bürokrasisi ve entelektüel çevrelerde meşruiyet tartışmalarına yol açtı. Fuad Paşa'ya göre Osmanlı Devleti'nin bekası; İslam milleti, hanedan-ı Osmanî, payitaht olarak İstanbul ve devletin Türk

⁵⁷ Yeşil - Çelik, *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve Teceddüt Yılları (1768-1908)*, 197.

⁵⁸ Enver Ziya Karal, Gülhane Hattı ile Islahat Fermanı arasında ilk esaslı farkın hazırlık safhalarında olduğunu, Gülhane Hattı Hümayunun Mustafa Reşit Paşa tarafından açık bir yabancı tesir görülmeksizin hazırlandığı halde, Islahat Fermanının esaslarının Âli Paşa ile İstanbul'daki Fransız ve İngiliz elçileri arasında kararlaştırıldığını söylemiştir [Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi VI. Cilt Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*, 6. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 5.]

⁵⁹ Burak Onaran, *Padişah'ı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)* (İletişim Yayınları, 2018), 104.

karakteri olmak üzere dört temel ilkeye dayanıyordu. Islahat Fermanı'nın bu unsurlardan özellikle İslam milleti anlayışını aşındırdığı yönündeki eleştiriler, Tanzimat reformlarının meşruiyetini hem bürokrasi hem de entelektüel çevrelerde tartışmaya açtı.⁶⁰

Gökhan Çetinsaya, Tanzimat zihniyetine dair iki temel özellikten bahsetmektedir; bunlardan ilki, Osmanlı/İslam modernleşmesinin sosyoloji ve ekonomi gibi toplumsal dinamiklerden ziyade devleti, toplumun tüm yapısını şekillendirme gücüne sahip bir aktör olarak konumlayan siyaset merkezli bir proje olarak tasarlanmasıdır. İkincisi ise, bu dönemin düşünsel üretiminin siyasi ve toplumsal süreçlerin gerisinde kalarak onları izleyen; yön verici olmaktan çok, mevcut yapıya uyum sağlayan bir işlev görmesidir. Batı'dan alınan düşünsel ilkelerden ziyade, Batı menşeli kurumsal yapılar ve bunların tetiklediği sosyokültürel dönüşümler, düşünce dünyasını biçimlendirmiştir. Bu durum, hiç şüphesiz Türk modernleşmesinin temel paradokslarından birini olan hayat ile düşünce (ya da sosyoloji ile ideoloji) arasındaki gerilime işaret etmektedir.⁶¹

1.3 ANAYASAYA GİDEN SÜRECİ

Tanzimat döneminde gerçekleştirilen reformlar, devletin merkezîyetçi yapısını tahkim edip idari aygıtın rasyonelleştirilmesi yönünde ilerlese de bireysel hak ve özgürlükler alanında aynı ölçüde bir genişleme gerçekleşmedi. Türk basın hayatına Takvîm-i Vekâyi ve Cerîde-i Havâdis gibi resmî yayınlara, 1860'lı yıllarda *Tercümân-ı Ahvâl* (1860) ve *Tasvîr-i Efkâr* (1862) gibi özel gazetelerin eklenmesiyle birlikte rejim eleştirilerinin dile getirilebileceği görece serbest platformlar oluşmaya başladı. Şinasi'nin *Tasvîr-i Efkâr*da kaleme aldığı yazılarda *millet meclisi*, *efkâr-ı umumiye*, *efkâr-ı milliye*, *efkâr-ı cedide*, *efkâr-ı serbestî*, *millet-i osmaniye*, *mahkeme-i vicdan*, *devlet-i meşruta*, *hubb-ı vatan*, *gayret-i millîye*, *hürriyet*, *hukuk-ı nâs* gibi terimler kamuoyu ile tanıştırıldı.⁶² Bu dönemde açılan yeni eğitim kurumlarından mezun olanlar, tahsil için yurtdışına gönderilenler ve yabancı dil bilen memurlar ile toplumda dış dünyayı bilen, siyasi gelişmelere duyarlı ve bilinçli bir kesimin doğmasına zemin hazırladı. Dahası siyasi, idari ve hukuki dönüşümü

⁶⁰ Kemal Beydilli, "1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanları Hakkında", *150. Yılında Tanzimat*, ed. Aydınlar Ocağı, Açık Oturumlar Dizisi 7 (İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1990), 27-28.

⁶¹ Gökhan Çetinsaya, "Kalemiyeden Mülkiye'ye Tanzimat Zihniyeti", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 01: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil, 8. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 71.

⁶² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 263.

sağlayacak reformların aksatılmaması ve süratle anayasal-parlamentar bir sisteme geçilmesi gibi talepler de dillendirilmeye başlandı.⁶³ Ancak Tanzimat ricalı, anayasa ve temsili meclis taleplerini dile getiren çevreleri rejim güvenliği açısından tehdit olarak değerlendirdiğinden Matbuat Nizamnamesinin (1865) yürürlüğe girmesiyle basın üzerinde sansür uygulandı.⁶⁴ Söz konusu uygulama her ne kadar muhalif söylemin yayılmasını engellemeye çalışsa da bu baskı ortamı zamanla muhalefetin entelektüel ve örgütsel olarak gelişmesine zemin hazırladı.

İlk sivil muhalefet olarak 1865 yılında İstanbul'da *Meslek* isimli bir cemiyetten bahsedilmektedir.⁶⁵ Kurucuları Sağır Ahmedbeyzâde Mehmet Bey⁶⁶, Menâpirzâde Nuri Bey ve Kayazâde Reşad Bey olup cemiyet için *Mesleknâme* adı verilen bir de tüzük hazırlandı. Bir kısmı tercüme odasında yetişmiş genç memurlardan oluşan cemiyet, gerektiğinde silahlı mücadeleyi de savunmuş olup ana hedefi, Âli Paşa hükümetini devirip anayasal-parlamentar sistemi kurmaktır.⁶⁷ Söz konusu hareketin amacının açığa çıkması üzerine, Meslek Cemiyetinin liderleri Mehmet, Nuri ve Reşad Beyler Avrupa'ya gitmek zorunda kaldı ve gizli bir siyasi örgüt olarak faaliyet gösteren Meslek Cemiyeti dağılmış oldu.

Aynı yıllarda muhtelif gazetelerde yazılar yazan Ziya Paşa (1829-1880), Agah Efendi (1832-1885), Ali Suavi (1839-1878) ve Namık Kemal (1840-1888) gibi XIX. yüzyılın ikinci çeyreğinde doğmuş, yabancı dil bilen ve Avrupa'daki siyasal düşünce akımlarından etkilenmiş bir aydın kuşağı öne çıkmaya başladı. Bu kuşak, Batı güdümlü yönetim anlayışına karşı⁶⁸ halkın iradesine ve anayasal yönetime dayanan bir düzeni savunuyordu.⁶⁹ Onlara göre, ıslahatlar ancak halkın katılımıyla ve iç dinamiklerle gerçekleştirildiğinde kalıcı ve adil olabilirdi. Meslekçilerle aynı dönemde Bab-ı Ali

⁶³ Örnek olarak Said Sermedi (Toptani) Vak'ası, Hüseyin Vasfi Paşa Vak'ası ve Hoca Sadık Efendi Vak'ası. bkz. Yahya Kemal Taştan, "Türk milliyetçiliğinin sembolik kaynakları (Yeni Osmanlıların siyasal söylemleri, 1860-1876)" (Doktora, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

⁶⁴ Onaran, *Padişah'ı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*, 328.

⁶⁵ *Üss-i Medeniyet* ya da *İttifâk-ı Hamiyyet* olarak da anılmaktadır.

⁶⁶ Cemiyetin lideri Mehmet Bey, Sadrazam Mehmet Nedim Paşa'nın yeğeni olup Paris'teki Mekteb-i Osmanî'de okumuş; etkilendiği ihtilâlcı fikirleri, meşrutiyet ve halkın temsili görüşlerini cemiyetin amaçları hâline getirmiştir. bkz. Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1996), 19.

⁶⁷ Yeşil - Çelik, *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve Teceddüt Yılları (1768-1908)*, 218.

⁶⁸ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 72-73.

⁶⁹ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 288.

yönetimine muhalefet etmeleri ve onlarla da irtibatlı olmaları, Yeni Osmanlılarla Meslek Cemiyeti'nin sıkça karıştırılmasına neden olmaktadır.⁷⁰

Meslek Cemiyeti üyelerinin darbe girişimi nedeniyle mahkûm edilme ihtimali üzerine Ziya Paşa, Ali Suavi, Namık Kemal ve Agah Efendi 1867'de Avrupa'ya gitmek zorunda kaldılar. Söz konusu grup, 1867'de *Yeni Osmanlılar Cemiyeti* adı altında örgütlenerek⁷¹ fikirlerini Avrupa'da neşrettikleri gazetelerden sunmaya devam ettiler. Avrupa'da “Genç Türkler” (Jeunes Turcs) olarak anılan grubun en büyük mâli destekçisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu ve eski Osmanlı devlet adamı Mustafa Fazıl Paşaydı.⁷² Avrupa'ya giden bu aydınlar yalnızca rejim karşıtı bir muhalefet değil, aynı zamanda modernleşmeye dair kapsamlı bir düşünsel sorgulama da geliştirdiler. Bu sorgulama çerçevesinde, Yeni Osmanlılar kendilerinden önce başlamış olan modernleşme projesinin içinde yer almakla birlikte, önceki sürecin mirasını kısmi olarak reddetme konusunda ortak bir tutum sergilediler. “Taklitten” ibaret olan modernleşme projesi onlara göre yeniden gözden geçirilmeli ve mevcut coğrafya ile toplumun özellikleri dikkate alınarak, yeniden ve kendilerince tanımlandığı “doğru” bir şekilde geliştirilmeliydi. Ancak grubun siyasal çıkış noktaları çelişkiler barındırıyordu; bir yandan geleneğin içinde yaşıyor, bir yandan da yeni ve modern olana ulaşmaya çalışıyorlardı. Ümit vadeden genç elit adayları olarak hem Osmanlı hiyerarşisinde yükselme şartlarına uymak zorunda olup hem de bu yapıya karşı muhalif bir tutum benimsemeye çalışıyorlardı.⁷³

Cemiyetin içinde anayasacı liberalizmin çizgilerinden modernist İslamcılığa, hatta olgunlaşmamış bir Türkçülükten sosyalizme kadar birçok düşünce/ideoloji yer aldığından homojen bir yapıya sahip değildi. Bu nedenle cemiyet, siyasal hedefleri konusunda net bir program etrafında birleşmekten ya da eylemlerinde eşgüdümlü hareket eden bir

⁷⁰ Taştan, “*Türk milliyetçiliğinin sembolik kaynakları (Yeni Osmanlıların siyasal söylemleri, 1860-1876)*”, 301.

⁷¹ Yeşil - Çelik, *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve Teceddüt Yılları (1768-1908)*, 219.

⁷² Mustafa Fazıl Paşa (1829–1875), Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunudur. Osmanlı-Tanzimat bürokrasisi içinde çeşitli görevler üstlenmiş, yüksek eğitim görmüş ve Fransızca'yı iyi derecede bilen bir aydındır. Paşa, hem Mısır'daki yönetimin veliahtlık hakkını elinden alması hem de Bab-ı Âlî idarecileriyle ters düşmesi sonucunda Paris'e gitmek zorunda kaldı. 1867 sonlarında paşadan İstanbul'daki “Jön Türk Grubunun Lideri” diye bahsedilmeye başlandı. bkz. Tufan Buzpınar, “Mustafa Fazıl Paşa”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

⁷³ Cemil Koçak, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 01: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil, 8. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2009), 73-74.

aydınlar topluluğu olmaktan uzaktı. Her ne kadar asgari müştereklerini tespit etmek güç olsa da bu aydınlar baştaki padişahтан ziyade, mevcut siyasi rejime karşı anayasal monarşi fikri etrafında birleşmiş bulunmaktaydılar.⁷⁴

Bu fikirsel çeşitlilik ve muhalefet tarzı, onları yalnızca bir siyasi muhalif grup olmaktan ziyade modernleşme sürecini kendi değerleriyle yeniden tanımlamaya çalışan bir düşünce hareketi haline getirdi. Bu bağlamda Yeni Osmanlılar, “Usul-i meşveret”, “bey’at”, “adalet” gibi İslami kavramlarla Batılı anlamda parlamenter sistem ve anayasal yönetimi meşrulaştırma çabası içerisindeydiler. Tanzimat’ın muktedir paşalarına karşı muhalif bir tutum takınan Yeni Osmanlılar bilhassa Âlî ve Fuad Paşaların Osmanlı zihniyetinin köklendiği İslami görüşleri bir tarafa attıklarını, böylece Tanzimat reformlarını sağlam olmayan bir temele oturttuklarını dile getirmekteydiler.⁷⁵ Cemiyet içerisindeki fikir çeşitliliği zamanla görüş ayrılıklarına dönüşerek 1870 yılında cemiyetin fiilen dağılmasına yol açtı ve aydınlar siyasi mücadelelerini bireysel düzlemde sürdürmeye devam ettiler.

1860’larda Yeni Osmanlıların Avrupa’daki faaliyetleri sürerken Osmanlı Devleti’nde, giderek artan yapısal sorunlar görülmeye başladı. Taşra idaresindeki bozulma, ağırlaşan vergi yükü ve merkezden kopukluk, özellikle Balkan vilayetlerinde toplumsal huzursuzlukların artmasına yol açtı. Aynı zamanda donanma ve demiryolu yatırımları gibi modernleşme projeleri için alınan dış borçların devlete mâlî anlamda ağır bir yük oluşturması bütçede dengesizlik getirirken bu durum merkezî yönetimin taşra üzerindeki kontrolünü daha da zayıflattı. Öte yandan, gayrimüslim tebaanın yabancı konsoloslukların koruması altında adlî ve ekonomik ayrıcalıklara sahip olması, Müslüman topluluklar nezdinde hukuki eşitlik ilkesinin ihlal edildiği algısını pekiştirdi. Bu çifte standartlı yapı, Tanzimat reformlarının toplumsal meşruiyetine olan güveni sarsmış ve reformların kapsamı ile etkilerine dair çeşitli kesimlerde eleştirel değerlendirmeleri beraberinde getirdi.

⁷⁴ Yeni Osmanlılar hareketi ve grubun üyeleri birkaç klasikleşmiş incelemenin ve Ebüzziya Tevîk gibi çağdaş gözlemcilerin anlattıklarıyla sınırlı kalmaktadır. bkz. İlber Ortaylı, “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu”, *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalcık - Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 313.

⁷⁵ Şerif Mardin, *Türkiye’de Toplum ve Siyaset* (İletişim Yayınları, 1990), 185-186.

Devlet otoritesinin sarsıldığı bu dönemde Âli Paşa'nın ölümü (1871) merkeziyetçi yönetimi daha da zayıflattı ve bu boşluk, meşrutiyet yanlısı aydınlara hareket alanı açtı. Avrupa'ya göç etmiş olan muhalif isimler, 1870'li yılların başlarında İstanbul'a döndükten sonra basın ve kamuoyu üzerinden yürütülen siyasal mücadeleye yeniden dâhil oldular. Bu dönemde yayınlanan gazetelerde, halk egemenliği, hukuk devleti, meclis-i meşveret gibi kavramlar üzerinden geliştirilen söylem ile yalnızca siyasal sistem eleştirisini değil aynı zamanda yeni bir yönetim anlayışının fikrî temeller de ortaya konuldu. Her ne kadar söz konusu yayın organları hükümet tarafından sansüre uğrayarak kapatılmış olsa da meşrutiyet fikri, dar bir aydın çevreyi aşarak hem bürokraside hem de halk nezdinde benimsenen bir anlayışa dönüşmekteydi.

1876 yılına gelindiğinde iç politikada artan huzursuzluk ve kötü yönetim kamuoyunda ciddi bir hoşnutsuzluk oluşturduğundan dönemin Mahmut Nedim Paşa hükümeti, halkın ve aydın çevrelerin sert eleştirilerine maruz kaldı. Aynı dönemde Balkanlar'da yaşanan ayaklanmaların etkisiyle Selanik'te Fransız ve Alman konsoloslarının öldürülmesi, Avrupa devletlerinin tepkisini çekti ve Osmanlı'nın uluslararası alandaki itibarı zedelendi. Bu olayların ardından Batılı güçler, Osmanlı hükümetine kendi vatandaşlarının ve imparatorlukta Hristiyan tebaanın haklarının güvence altına alınmaması hâlinde müdahale edeceklerini bildiren bir ültimatoma verdiler.

Söz konusu kriz ortamı, uzun süredir padişahın tahtan indirilmesini planlayan reform yanlısı paşalar –başta Midhat Paşa, Hüseyin Avni Paşa ve Rüştü Paşa olmak üzere– için bir fırsat doğurdu ve 30 Mayıs 1876'da gerçekleşen darbe ile Sultan Abdülaziz tahttan indirildi. Yerine getirilen Sultan V. Murad, olayların doğurduğu baskı nedeniyle ruhsal bir çöküntüye uğradı ve kısa zamanda devlet işlerini sürdüremez duruma gelince iktidarının üçüncü ayında kardeşi Abdülhamid tahta çıkarıldı.⁷⁶ Yeni padişah, dönemin siyasal atmosferine uygun olarak anayasal bir rejimin kurulması yönündeki taleplere olumlu karşılık verdi ve Mithat Paşa'nın öncülüğünde oluşturulan komisyonun

⁷⁶ Tahta çıkmadan önce Sultan Abdülhamid ile Mithat Paşa arasında yapılan görüşmelerde, anayasal yönetime geçilmesi konusunda fikir birliği sağlandığı çeşitli kaynaklarda belirtilmektedir. bkz. Engin Deniz Akarlı, "II. Abdülhamid: Hayatı ve İktidarı", *Osmanlı*, ed. Güler Eren (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999), 2: 255.

çalışmaları sonucunda⁷⁷ 23 Aralık 1876 tarihinde Kanun-ı Esasi ilan edilerek I. Meşrutiyet resmen başlatıldı.

Türk siyasi tarihinde bir dönüm noktası olan Meşrutiyetin ilanında şüphesiz Yeni Osmanlılar Cemiyetinin ciddi bir katkısı olmuştur. Her ne kadar organize bir siyasal muhalefet yapamamış olsalar da Avrupa'da buldukları ve yurda döndükten sonra sürdürdükleri yazı hayatlarıyla Türk toplumunda etkileri uzun yıllar sürecek bir gelişmenin öncüsü olmuşlardır. Nitekim 1876 Anayasası ve II. Meşrutiyet olayı, onların başlattığı yeni fikirlerin bir sonucu olmuştur.⁷⁸

Meşrutiyete giden yolda yalnız Yeni Osmanlılar Cemiyetinin değil Tanzimat Dönemi meclislerinin varlıklarının da bu süreçteki işlev ve rollerini göz ardı etmemek gerekir.⁷⁹ Nitekim Yeni Osmanlıların 1865 yılından itibaren başlattıkları muhalefet gerek yurt içinde ve gerekse yurt dışında Meşrutiyet ve parlamento isteklerini ön plana çıkarmıştı. Mustafa Fazıl Paşa, Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'nin yazdıkları yazılarda özellikle Meşveret Meclislerini örnek göstererek bir millet meclisi fikrini öne çıkarmaları, Osmanlı İmparatorluğu'nun parlamenter monarşiye gitmesinde bir ivme kazandırdı.⁸⁰

Bu dönemde gelişen tartışmalar ve fikir hareketleri neticesinde Osmanlı'da gerek devlet gerek toplum düzeyinde ciddi zihinsel ve siyasal dönüşümler yaşanmıştır. Daha önce dinî ve ümmet temelli kimliklerle tanımlanan toplum yapısı giderek sekülerleşen bir çerçeveye yeniden şekillendi. Toplum içerisinde artık “millet”, yalnızca dinî toplulukları değil siyasal birlikteliği tanımlayan modern bir kavram olarak kullanılmaya başlandı. “Şura” kavramı ise, özellikle meşveret fikrini temel alan meclisli yönetim arayışları bağlamında önem kazanarak, danışma temelli bir siyasal katılım ideali olarak benimsendi. Aynı dönemde “hürriyet”, “müsavat”, “adalet” ve “hukuk devleti” gibi Batı kaynaklı ama İslami gelenekle yeniden yorumlanan kavramlar, siyasal söylemin merkezine yerleşti. Bu kavramlar, özellikle Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'nin siyasal tahayyülünde belirleyici bir yer tutmuş; meşrutiyet, halk egemenliği ve anayasal düzen gibi taleplerin

⁷⁷ Özdemir Elif, *Osmanlı modernleşmesi bağlamında yeni Osmanlılar hareketinin devlet ve hukuk anlayışı* (Yüksek Lisans, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 157.

⁷⁸ Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, *Belleten* 47/186 (1983): 582.

⁷⁹ Mehmet Seyitdanlıoğlu, “Divan-ı Hümayun'dan Meclis-i Meb'usan'a Osmanlı İmparatorluğu'nda Yasama”, *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*, ed. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlıoğlu (Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006), 262.

⁸⁰ Seyitdanlıoğlu, “Divan-ı Hümayun'dan Meclis-i Meb'usan'a Osmanlı İmparatorluğu'nda Yasama”, 264.

kuramsal çerçevesini çizmiştir. Ayrıca bu süreçte “Türklük” kavramı da Osmanlıcılık düşüncesine alternatif olarak gelişen etnik-kültürel bir milliyetçilik yöneliminin nüvesi olarak sınırlı çevrelerde tartışılmaya başlanmış, ilerleyen yıllarda daha belirgin bir siyasal kimliğe dönüştü.

2. BÖLÜM

MODERNLEŞME KARŞISINDA MUHAFAZAKÂR TEPKİ VE OSMANLI TECRÜBESİ

2.1 GENEL HATLARIYLA MUHAFAZAKARLIK

Bugünkü anlamıyla İngilizce karşılığı “Conservatism”⁸¹ olan Muhafazakârlık, felsefi olarak büyük ölçekli toplumsal dönüşümlere şiddetle karşı çıkan, geleneğe ve tarihsel tecrübeye değer veren, statükoyu koruma eğilimindeki siyasi bir düşünce olarak tanımlanır.⁸² Ancak sosyal bilimler literatüründe bu kavram, yeniliğe körü körüne direnen bir statüko savunuculuğundan (tutuculuk/gericilik) ayrılmaktadır. Nitekim Gordon Marshall’a göre muhafazakârlık, soyut bir kuram veya ideoloji olmayı reddederek yargılarını gelenek, tarihsel deneyim ve kademecilik (gradualism) ilkelerine dayandıran pragmatik bir tutumdur.⁸³ Russell Kirk ise bu kavramı yerleşik toplumsal kurumların en iyi yönlerini muhafaza etmeyi ve geleneği toplumun bekası için zorunlu olan değişimlerle uzlaştırmayı amaçlayan sosyal ilkeler manzumesi şeklinde açıklar.⁸⁴

Muhafazakarlığın özü kelimenin kendisinden çok daha öncesine uzanmakta olup⁸⁵ siyasal anlamda ortaya çıkış sebebi 1789 Fransız Devrimine karşı oluşan bir tepkiden ibarettir.⁸⁶ Muhafazakârlık, Batı tarihinde zengin bir felsefi mirasın taşıyıcısı olan ciddi bir düşünce geleneğini, modern zamanların hem bir parçası, hem de muhalifi olan kapsamlı bir doktrini ve içinde yaşadığımız tarihi döneme damgasını vuran bir siyasi ideolojiyi ifade etmektedir.⁸⁷ Ancak muhafazakarlığın bir siyasi ideoloji, anti-ideoloji⁸⁸ mi yoksa sadece bir genel dünya görüşü mü olduğu konusu halen tartışılmaktadır.

⁸¹ İngilizce “conserve” yani “korumak” kelimesinden türetilmiş bir ifadedir.

⁸² Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999), 609.

⁸³ Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay - Derya Kömürcü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 512-513.

⁸⁴ Russell Kirk, “Conservatism”, *Collier’s Encyclopedia* (New York: Crowell-Collier Educational Corporation, 1970).

⁸⁵ Robert Nisbet, *Muhafazakarlık*, trc. Mahmut Erbay (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 34.

⁸⁶ 1820’ler itibarıyla bu terim, 1789 Devrimi’nin ruhu ve ilkelerine karşı bir muhalefeti çağırıyordu. İngiltere’de muhafazakâr, aşama aşama Whiglere karşı ana muhalefet partisi olan Tory adının yerini aldı ve 1835’te bu partinin resmî adı oldu; Andrew Heywood, *Siyasal İdeolojiler*, trc. Ahmet K. Bayram, 5. (Ankara: Adres Yayınları, 2013), 83.

⁸⁷ Bekir Berat Özipek, *Muhafazakarlık* (İstanbul: Timaş, 2011), 15.

⁸⁸ Noël O’Sullivan, “Conservatism”, *The Oxford Handbook of Political Ideologies*, ed. Marc Stears (Oxford: Oxford University Press, 2013), 294.

Siyasi düşüncelerin keskin tarihi sınırlarla ifade edilmesi zor olsa da Muhafazakârlığın felsefi temelini İngiliz siyasetçisi ve düşünce adamı olan Edmund Burke (1729-1797) tarafından ortaya konulduğu kabul edilmektedir. İngiliz Parlamentosunda 28 yıl boyunca milletvekilliği yapan Burke, 1790 yılında yazdığı “Reflections on the Revolution in France” (Fransız Devrimi Üstüne Düşünceler) isimli kitabında Fransız Devrimi’ne çeşitli eleştiriler yöneltmiştir. Aslında o günkü siyasi ayrışmada liberal bir çizgide (Whig Partisi) yer alan ve 1688 “Şanlı Devrimi” (Glorious Revolution) ile Amerikan Devrimi’ni hararetle destekleyen Burke’e göre devrimciler kendilerine ait olduğunu düşündükleri her şeyi hor görerek kötü bir başlangıç yapmışlardı.⁸⁹ Burke, devrimcilerin kendilerinden başka kimseye saygısının olmadığını, Fransa’da ılımlı ve kanuna uygun hareket eden bir monarka karşı başlatılan isyanın, büyük bir öfke, zulüm ve hakaret içerdiğini, kamu itibarı uğruna kanunların alaşağı edildiğini, mahkemelerin çöktüğünü, sanayinin güçsüz kaldığını ve en nihayetinde halkın fakirleştiğini söylemektedir.⁹⁰ Burke, bu olayın dünya tarihinde daha önce benzerinin yaşanmadığını ve sadece Fransa’yı değil tüm Avrupa’yı, belki Avrupa’dan da fazlasını içine alabilecek bir kriz olduğunu da ifade ediyordu.⁹¹ Burke eserinde, 1688 yılında İngiltere’de yaşanan Şanlı Devrim ile Fransa’da yaşanan devrimin birbirlerinden ayırt edilmesi gerektiğini, 1688 Devriminin sonucunda İngiliz Yurttaş Hakları Beyannamesi’nin (Bill of Rights) ortaya çıktığını ve bu bildirinin heyecanlı ve tecrübesiz gayretkeşler tarafından değil, büyük hukukçular ve devlet adamları tarafından kaleme alındığını; “kendi yöneticilerimizi seçme hakkı” denen şeyin aldatıcı ve güvenilmez niteliklerini desteklemek yerine, bir zorunluluk halinin hukuk kuralı haline dönüştürülmesinin ulusun hikmete dayalı anlayışını tamamen tersine çevirmek olduğunu belirtmektedir.⁹²

Burke’ün “Fransa’daki Devrim Üstüne Düşünceler” kitabının yayımlanmasından yaklaşık üç dört ay sonra, Fransız Devrimi’ni savunan ve İnsan Hakları (Rights of Man) başlıklı metni kaleme alarak Burke’e sert bir cevap veren Paine⁹³, onun böylesine önemli bir gelişmeyi takdir etmesi gerektiğini vurguladı. Ancak devrimci radikalizmin tırmanışa

⁸⁹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, ed. F. M. Turner (New Haven: Yale University Press, 2003), 31.

⁹⁰ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 33.

⁹¹ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 9.

⁹² Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 14-15.

⁹³ Amerikalı siyasi aktivist, devrimci ve filozof.

geçerek Jakoben terörünün kurumsallaşması, bu kitapların yazılmasından birkaç yıl sonra, 1793'den itibaren birçok kişinin kurban edilmesine sebep olacaktı. Hatta Paine'in cinayetleri engellemeye çalıştığı için bizzat devrimciler tarafından cezalandırıldığı devrim sonrasının Eski Rejimle (Ancien Régime) kıyaslanamayacak ölçüde trajik bir hayal kırıklığı doğurmasına sebep olurken, filozoflara ve devrimcilere olan güven sarsılacaktı. Söz konusu atmosfer başta Burke'ün kaleme aldıkları olmak üzere, Aydınlanmaya ve onunla ilişkilendirilen siyasi pratiklere yöneltilen eleştirileri tahkim ederken, bir siyasi yöntem olarak devrimi topyekûn mahkum eden bir ideolojiyi, yani muhafazakarlığı vücuda getirdi.⁹⁴

Muhafazakâr tepki, çeşitlilik göstermekle birlikte, literatürde genellikle iki ana ideal-tip üzerinden analiz edilmektedir: Bunlardan ilki Kıta Avrupası'nda belirginleşen, devrimi sonuçlarıyla reddeden ve devrim öncesi yapıyı savunan reaksiyoner muhafazakârlıktır. İkincisi ise Anglo-Amerikan dünyasının ılımlı/evrimci muhafazakârlığıdır. Kıta Avrupası'ndaki reaksiyonerlik, Fransız ve Alman muhafazakâr düşünceleri olarak iki farklı kökten beslenmiştir.⁹⁵ Fransız muhafazakârlığı, diğer muhafazakârlık türleriyle ortak özellikler taşımasına rağmen, daha katı ve uzlaşmaz tavrıyla diğerlerinden ayrılır. Devrimlere karşı duran Fransız muhafazakârlığı odağını dini kurumlarla sınırlı tutmaz; dini otorite ile monarşik erkin toplumsal istikrarı sağlayan ayrılmaz bir kurumsal bütünlük oluşturduğunu savunarak, devrim öncesi düzenin (Ancien Régime) siyasi temellerini topyekûn sahiplenir. Bu akımın en önemli temsilcileri Joseph de Maistre (1753 - 1821) ve Louis Gabriel de Bonald'dir (1754 -1840). Bu düşünürler, Edmund Burke'ün Fransız İhtilali'ne dönük tepkisini desteklemiş fakat Burke'dan farklı olarak muhafazakarlık ile Katolikliği bir bütün olarak ele almışlardır. Alman muhafazakârlığı ise Romantizmin etkisiyle; toplumun bir organizma gibi görüldüğü organik toplum kavrayışını, sarsılmaz bir devlet otoritesini ve doğal toplumsal hiyerarşiyi merkezine alır. Bu anlayışta bireyin özgürlüğünden çok, toplumun bir bütün olarak düzen içinde işlemesi önemsendir. Bu düşüncenin temsilcileri ise Justus Möser (1720 – 1794), Julius Stahl (1802

⁹⁴ Bekir Berat Özipek, "Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 05: Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora & Murat Gültekinil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 67.

⁹⁵ Bekir Berat Özipek, 68; Fatih Duman, "Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında 'Muhafazakârlığın Doğası'", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* Cilt: 10, Sayı: 1 (2017): 22.

– 1861) ve Adam Müller (1779 - 1827)'dir.⁹⁶ Kıta Avrupası'ndaki katı tepkici çizgiden ayrılan Anglo-Amerikan muhafazakârlığı, homojen bir siyasi ideoloji olmaktan ziyade, kendi içinde gelenekselci ve özgürlükçü (liberteryen) gibi farklı eğilimleri barındıran nispeten daha esnek bir düşünce geleneğidir. İskoç Aydınlanmasının da etkisiyle rasyonalist toplum mühendisliğine karşı ampirist; devrimci kopuşlara karşı ise evrimci (tedrici) bir tutum benimsemiştir. İktisadi alanda serbest piyasayı savunması bakımından nispeten bireyci öğeler taşısa da muhafazakârlığın doğası gereği bu bireycilik, liberalizmin köksüz ve atomistik toplum anlayışından farklı olarak, ahlaki sorumluluklar, gelenek ve organik toplum vurgusuyla harmanlanarak sınırlandırılmıştır.⁹⁷ Bu düşüncenin en önemli temsilcileri Edmund Burke (1729–1797), Robert Peel (1788–1850) ve Benjamin Disraeli'dir (1804–1881).

Genel olarak Muhafazakârlara göre toplum, çeşitli kurumlar ve normlardan oluşan bir bütündür. Bu kurumlar; doğal hakların, evrensel insan eğilimlerinin veya açık bir sözleşmenin değil, tarihsel gelişimin bir ürünü olarak ortaya çıkar. Toplumun bir arada tutan temel yapı taşları arasında din, gelenek, görenek, âdet, anâne ve hatta önyargılar yer alır.⁹⁸ Muhafazakâr düşünürler bu unsurları yalnızca kültürel kalıntılar olarak değil, aynı zamanda toplumun istikrarı ve sürekliliği açısından vazgeçilmez işlevlere sahip yapılar olarak görürler. Bunun yanı sıra muhafazakârlık, sosyalist ve liberal düşüncenin iyimserliğini reddeden bir duruşla, toplumu yalnızca rasyonaliteye dayalı olarak yeniden inşa etme çabalarına karşı temkinli hatta açıkça karşıt bir tavır sergiler. Aydınlanma düşüncesinin öngördüğü, insan aklının sınırsız potansiyeliyle mükemmel bir toplum düzeni kurulabileceği fikrine yönelik bu eleştirel tutum, muhafazakâr düşüncenin temel dayanaklarından biridir. Bu düşünceye göre insan, doğası gereği sınırlı, tutarsız ve mükemmel olmayan bir varlıktır; dolayısıyla aklı da sınırlıdır ve toplumu yeniden kurma gibi büyük projelerde başat ve tek belirleyici unsur olamaz.

Muhafazakârlık, insan doğasının siyaset ile tamamen şekillendirilebilir olduğu, toplumun, iyi bir toplum vizyonunu hayata geçirmek isteyen özerk bireyler arasındaki yapay bir sözleşmenin ürünü olduğu ve kötülüğün esasen toplumsal baskı ve

⁹⁶ İbrahim Sarıtaş, “Alman Muhafazakârlığı (1789-1945): Devrimden Yıkıma” (Doktora, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012), 14-18.

⁹⁷ Bekir Berat Özipek, *Muhafazakarlık*, 7.

⁹⁸ Bekir Berat Özipek, *Muhafazakarlık*, 103.

mahrumiyetten kaynaklanan, dolayısıyla ortadan kaldırılabılır bir özellik olduğu düşüncelerine; dolayısıyla siyasetin her sorunu çözebileceği görüşüne katılmaz. Edmund Burke, bu varsayımların uygulanmasının toplumu daha iyiye dönüştürmek yerine, kendiliğinden gelişen geleneksel bağları yok edeceğini ve bunların yerine, giderek artan merkezi devlet düzenlemeleriyle parçalanmış bir toplumsal düzen getireceğini savunmuştur. Burke'e göre asıl tehdit, eski monarşinin yıkılmasının ardından, özgürlüğe Ancien Régime'den bile daha düşman halk temelli yeni despotizm biçimlerinin ortaya çıkmasıydı.⁹⁹

Kökenini kadim dinlerden ve geleneksel inanç sistemlerinden aldığı kadar, toplumsal istikrarın korunması ve mevcut siyasi statükonun devamlılığı ilkesinden de beslenen muhafazakâr yaklaşım; beşerî sınırları merkeze alır. Bu düşünce tarzı, aynı zamanda seküler ütopyacılığın ya da devrimci rasyonalizmin bireyler ve toplumlar üzerinde yol açabileceği yabancılaşma, köksüzleşme, ahlaki çöküntü ve sosyal istikrarsızlık gibi yıkıcı sonuçlara dikkat çeker; radikal dönüşüm projelerinin çoğu zaman iyi niyetli başlayıp, nihayetinde bireysel özgürlükleri bastıran, toplumsal yapıyı tahrip eden otoriter rejimlere evrilebileceği uyarısında bulunur.¹⁰⁰

Kimilerine göre muhafazakarlığın diğer ideolojilerde olduğu gibi tonları olup tutuculuk/reaksiyonerlik de bunlardan biri iken kimilerine göre de muhafazakarlık ile reaksiyonerlik aynı zeminde bulunmamaktadır. Bu durum, farklı koşullarda ayırım noktalarının belirsizleşebileceği veya bir diğer sıfat lehine değişebileceği gerçeğiyle yapılmak zorunda olan, zor bir sınıflandırma girişimidir.¹⁰¹ Ayırıştığı noktaları görebilmek için öncelikle muhafazakar ve reaksiyonerliğin ayrıldığı noktaları saptamak gerekir.

Muhafazakarlığın değişimi ehlileştirme çabası, yalnızca teknik bir düzen kurma arzusundan değil, insan aklının toplumu sıfırdan inşa etme konusundaki yetersizliğine duyulan derin inançtan (epistemolojik kuşkuçuluk) kaynaklanır. Bu bağlamda

⁹⁹ Noël O'Sullivan, "Conservatism", 295. Albert Hirschman, bu durumu "Aksi Tesir Tezi" olarak isimlendirmektedir.

¹⁰⁰ Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, 15; Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (New York: Basic Books Publication, 1962), 5-10.

¹⁰¹ Yücel Taşkın, "Reaksiyonerlik: Muhafazakarlığın Uslanmaz Çocuğu", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 05: Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 187.

muhafazakar, rasyonel bir 'hakem' olmaktan ziyade; değişimi bir 'kayıp riski' olarak gören ve toplumsal dokuyu korumak adına mevcut olanın tarafını tutan bir aktördür. Buna göre değişim, bilindik referanslarla ve düzeni “aşırı” ölçülerde zorlamayarak gerçekleştirilmelidir. Bu bağlamda muhafazakar düşünce aslında değişim süreci üzerinde geleneğin ve kurumların denetimi altında gerçekleştirmesini talep etmektedir. Değişimin denetlenmesi süreci, yalnızca toplumsal istikrarı değil, aynı zamanda somut ve maddi faydaları da gözetmelidir; bu yaklaşım, muhafazakâr söylemin temel dayanaklarından birini oluşturur.¹⁰² Reaksiyonerlik için ise değişim, kendi değerlerine yönelik potansiyel bir tehdit unsuru olarak görülür. Dolayısıyla muhafazakarlık, değişim karşısında uyum sağlarken reaksiyonerlik ise değişim karşısındaki pozisyonunu bozmamaktır. Bu bağlamda muhafazakarlar ile reaksiyonerler arasındaki farklılıklar sanılandan daha belirgindir; muhafazakar düşünce, geçmişten ve geleneklerin ihtişamındaki nostaljiden hoşlansa da geçmişe ve geleneklere dönük duyarlılıklarının kendilerini reaksiyonerlerle aynı düzlemde göstermesinden endişe eder.¹⁰³ Örneğin monarşi yanlısı Joseph de Maistre, Fransız Devrimi'ne Burke'ten de katı bir tutumla karşı çıkmış; Devrimi sadece doğal düzene aykırı değil, aynı zamanda ilahi düzene karşı işlenmiş bir günah olarak görmüştür. Burke, İngiliz geleneğine bağlı kalarak sınırlı bir monarşi ve yerleşik kurumlar çerçevesinde dengeli bir “liberal-muhafazakâr” tavır alırken, Maistre “teokratik ve mutlakiyetçi” bir reaksiyon ile eski rejimin tam restorasyonunu savunmuştur.¹⁰⁴ Bu örnek, muhafazakârlık ile reaksiyonerlik arasındaki tarihsel farkı ortaya koyar: Burke değişimi yavaşlatmak isterken, Maistre adeta saati geriye çevirmeye çalışmıştır.

XIX. yüzyılda “Gericilik” terimi, monarşik restorasyon yanlıları ve ancien régime yanlıları için yaygın biçimde kullanılmıştır. Örneğin, 1815 Viyana Kongresi sonrasında Avusturyalı devlet adamı Metternich önderliğinde Avrupa'da kurulan düzen, devrimci ve liberal hareketleri bastırmaya çalıştığı için reaksiyoner (tepkici) olarak nitelendirilmiştir. Aynı dönemde, sosyalist ve liberal düşünürler de ilerlemeye direnç gösterenleri “gerici”

¹⁰² Taşkın, “Reaksiyonerlik: Muhafazakarlığın Usulanmaz Çocuğu”, 187.

¹⁰³ Süleyman Seyfi Öğün, “Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökleri”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 05: Muhafazakârlık*, ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil (İstanbul: İletişim Yayınları, 2003), 566.

¹⁰⁴ Philippe Beneton, *Muhafazakarlık*, trc. Cüneyt Akalın (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 36-37; Joseph De Maistre, *Considerations of France*, trc. Richard E. Lebrun, 3. Bs (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 41-48.

etiketiyle anmıştır.¹⁰⁵ Marx ve Engels gibi isimler, toplumdaki eşitlikçi ve devrimci hamlelere karşı çıkan eski rejim yanlılarını sert biçimde eleştirirken de bu terimi kullanmışlardır.

Reaksiyonerlik, dini referans veya tarihsel bir altın çağ tasavvuru ile önceki devirde yaşayan insanlar tarafından kurulmuş düzenin daha iyi olduğunu öne sürmekte, dolayısıyla karşılaşılan sorunları yine aynı dini, toplumsal vb. referanslarla çözümlemenin peşine düşmektedir. Muhafazakarlık ise din merkezli bir toplum ve devlet düşüncesini teokratik sonuçlara vardırarak isteyen fundamentalist veya radikal eğilimlere mesafelidir. Hatta muhafazakar düşünce devletin sekülerleşmesine de karşı değildir, sadece devletin etik anlamıyla dinden kopuk olan kuruluş ilkelerine ve amaçlara sahip olduğu durumlara sıcak bakmaz.¹⁰⁶ Bunun yanı sıra reaksiyonerlik, önceki topluluklardan aktarılan ve artık idealize edilmiş ihtişamlı geçmişe duyulan bağlılık üzerine inşa edilir. Toplumun kökleri, genellikle bireylerin artık şahsen hatırlayamayacağı kadar eski bir geçmişe uzanmakta olup topluluğun kimliği, bu hatırlanmayan zamanda biçimlenmiştir. O zamanın “bilge”si olan ruhbanlar, eski ihtişamlı günleri kavli yollarla halka aktarmışlardır. Post’un veya deri’nin yüzülmesi, yemeğin pişirilmesi, şifalı bitkiler gibi bilgiler bu hatırlanmayan dönemlerde öğrenilmiştir. Dolayısıyla “Geçmiş”, topluma neyin, nasıl olması gerektiğini öğreten bir otoritedir. Muhafazakarlık ve reaksiyonerlik arasındaki bu derin ayrımı sarıh biçimde dile getirenlerden birisi de ünlü siyaset bilimci Samuel P. Huntington’dır. Huntington, 1957 tarihli “Conservatism as an Ideology” makalesinde muhafazakârlığı, “mevcut toplumsal düzen bir dış tehdit veya devrim karşısında tehlikeye düştüğünde ortaya çıkan ve bu düzeni korumayı amaçlayan durumsal bir ideoloji” olarak tanımlar.¹⁰⁷ Bu tanım, muhafazakârlığı reaktif bir savunma konumuna yerleştirir, ancak önemli bir nüansla: Muhafazakârlığın amacı, düzeni aynı haliyle sürdürmektir, geçmişe götürmek değil. Huntington bu noktada reaksiyoner ile muhafazakârı kesin bir çizgiyle ayırır: “Geçmişe doğru bir değişim de geleceğe doğru bir

¹⁰⁵ <https://www.britannica.com/place/Austria/The-Age-of-Metternich-1815-48?utm>

¹⁰⁶ Hatta Kanada Muhafazakâr Partisi (The Conservative Party of Canada, 1867-1942), kendini gerici fikirlerden uzaklaştırmak için İlerici Muhafazakâr adını benimsedi; Andrew Heywood, *Siyasal İdeolojiler*, 83.

¹⁰⁷ Samuel P. Huntington, “Conservatism as an Ideology”, *The American Political Science Review* C. 51, Sy. 2 (1957): 460.

değişim kadar değişimdir”¹⁰⁸ diyerek, gericinin yaptığı köklü geri dönüş hamlesinin de en az devrimci ilerleme kadar statükoyu bozduğunu belirtir.

XX. yüzyıla gelindiğinde, gericilik (reaksiyonerlik) kavramı farklı siyasal bağlamlarda karşımıza çıkar. Faşizm ve benzeri otoriter ideolojiler, kendilerini devrimci olarak sunsalar da demokratik ve liberal gelişmeleri yok edip geçmişin hiyerarşik toplumunu diriltmeyi hedefledikleri ölçüde “reaksiyoner” yönler taşımaktadırlar. Örneğin Alman Nasyonal Sosyalizmi, modern teknolojiyi ve kitle iletişimini kullanmasına rağmen, Aydınlanma sonrası liberal değerleri yıkıp yerine mitik bir ulusal geçmiş düzenini getirmek istemiştir. Bu olgu, tarihçi Jeffrey Herf tarafından “reaksiyoner modernizm” kavramıyla açıklanmıştır.¹⁰⁹ Bu bağlamda Hirschman, reaksiyoner (“gerici”) akımı üç ana tepkisel dalga halinde sınıflandırır. İlk dalga, yasalar önünde eşitlik ve genel yurttaş haklarına karşı geliştirilen tepkidir. İkinci dalga ise, 19. yüzyıl sonlarından İkinci Dünya Savaşı'nın eşğine kadar uzanan süreçte, genel oy hakkına yönelik muhalefetle şekillenmiştir. Üçüncü dalga, savaş sonrası dönemde yükselişe geçen Refah Devleti uygulamalarına karşı geliştirilen tepkileri kapsamaktadır.¹¹⁰ Hirschmann, ayrıca reaksiyonerler (gericiler) ile ilericiler (reformcular) arasında bir kıyas yaparak da konuya ilave bir bakış açısı kazandırır; Reaksiyonerler daha eski reformun yeni bir eylem ya da müdahaleden göreceği zararı abartırken, ilericiler birbirini güçlendirme ilkesi demekten hoşlandıkları şeye dayanarak, bütün reformların karşılıklı olarak birbirini destekleyeceğini aşırı bir güvenle ifade ederler. Hirschmann, ilericilerin bu çizgide sürdürdükleri abartma eğiliminin aslında “birbirini güçlendirme yanılması” olarak görülebileceğini de belirtir.¹¹¹

Neticede muhafazakârlık ile reaksiyonerlik, aynı düşünsel geleneğin farklı tezahürleridir. Her iki yaklaşım da yeniliğe ve değişime karşı temkinli bir tutum sergiler; bireysel akıl yerine geçmişin birikimini ve tarihsel tecrübeyi esas alır. Bu bağlamda ilerleme, geçmişin sınanmış değerlerine sadık kalınarak sağlanabilecek bir süreç olarak görülür. Ancak bu iki eğilim arasındaki temel fark, reaksiyonerliğin mevcut düzeni bütünüyle reddedip

¹⁰⁸ Samuel P. Huntington, “Conservatism as an Ideology”, 460.

¹⁰⁹ Jeffrey Herf, “The Paradox of Reactionary Modernism”, *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), 2.

¹¹⁰ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali*, 10. Bs (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 61.

¹¹¹ Albert O. Hirschman, *Gericiliğin Retoriği*, trc. Yavuz Alogan (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994), 165.

geçmişteki “altın çağ”a dönüşü hedeflemesi; muhafazakârlığın ise değişimin kaçınılmazlığını kabul ederek, bu sürecin yavaş, dengeli ve mevcut kurumların korunarak gerçekleşmesini savunmasıdır.

2.2 TANZİMAT DEVRİNDE MUHAFAZAKÂR TEMALAR

Çalışmanın teorik çerçevesini oluşturan muhafazakârlık kavramının tarihsel ve felsefi temelleri önceki bölümde ele alınmıştı. Bu bölümde ise söz konusu teorik zeminin Osmanlı siyasi ve toplumsal pratiğindeki yansımaları, Tanzimat Dönemi özelinde incelenecektir. Zira 1839 Tanzimat Fermanı, rical-i devlet için sadece idari bir yeniden yapılanmayı değil, aynı zamanda geleneksel değerler ile modern gereklilikler arasında yaşanan derin bir zihniyet kırılmasını da temsil etmektedir. Ne var ki Tanzimat devri literatürü incelendiğinde, bu kırılma karşısında gelişen muhafazakâr reflekslerin modern bir siyasi ideoloji analizinden ziyade; genellikle ilmiye sınıfı, medreseler ve tekkeler gibi geleneksel kurumlar üzerinden ve çoğunlukla “kadim nizamın müdafaası” ekseninde tanımlandığı görülmektedir. Bu hâkim yaklaşım, muhafazakârlığın sistematik bir doktrin olarak değil, daha çok değişime karşı gösterilen anlık bir tutum düzeyinde algılanmasına zemin hazırlamıştır. Bedri Gencer’in konuya dair özgün tespitleri¹¹² müstesna olmak üzere; dönemin “Muhafazakarlarını” modern siyaset bilimi perspektifiyle ele alan sistematik yaklaşımların literatürde pek de yaygın olmadığı söylenebilir.

Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde, kesin hükümler içeren soyut bir ideoloji tartışmasından ziyade; Tanzimat’ın tarihsel gerçekliği içinde değişim karşısında direnç gösteren, tereddüt yaşayan veya sentez arayan toplumsal öbekler incelenecektir. İnceleme; Osmanlı merkezi idaresi açısından siyasi bir tehdit oluşturan prütanist Vehhâbilik’in temsil ettiği radikal gelenekçilikten, ilmiye sınıfının kurumsal endişelerine ve Genç Osmanlıların entelektüel arayışlarına kadar uzanan geniş bir yelpazede ele alınacaktır.

2.2.1 Vehhabiler

Tanzimat dönemi muhafazakâr temaları içerisinde, imparatorluğun merkezine hem coğrafi hem de zihniyet olarak en uzak uçta yer alan hareket Vehhâbilik hareketidir. Temelleri XVIII. yüzyılın ikinci yarısında Nejd bölgesinde atılan ve Muhammed b. Abdülvehhâb’ın görüşleri etrafında şekillenen bu hareket; dinî alanda yaşanan yozlaşmaya karşı sert bir tepki olarak doğmuş olup özü itibarıyla 'köktenci'

¹¹² Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 382-439.

(fundamentalist) ve püriten bir karaktere sahiptir.¹¹³ Dini ve toplumsal hayattaki her türlü yeniliği bid'at¹¹⁴ olarak reddeden Vehhâbilik, çölün zorlu şartlarında yaşayan toplumun yerleşik Osmanlı düzenine ve onun temsil ettiği İslam yorumuna karşı geliştirdiği radikal bir 'öze dönüş' çağrısı şeklinde ortaya çıkmıştır. Hareketin teolojik omurgasını, asırlara sâri geleneğin ve tarihsel birikimin reddedilerek, dinin sadece *nass*ların¹¹⁵ zahiri anlamına dayalı yalın haline indirgenmesi amacı oluşturmuştur.¹¹⁶

Bu amaç, hareketi basit bir dini yorum farklılığından öteye taşıyarak, önceki bölümde teorik çerçevesi çizilen 'reaksiyoner muhafazakârlık' tipolojisinin tarihsel düzlemdeki en bariz örneklerinden birine dönüştürmüştür. Zira burada 'muhafaza' edilmek istenen şey, o anki mevcut düzen veya yaşayan gelenek değildir. Aksine Vehhâbilik, Osmanlı'nın asırlar içinde oluşturduğu kurumsal ve kültürel yapıyı bozulmuş kabul ederek toptan reddetmiş; kurtuluşu ise bu yapıyı tasfiye ederek idealleştirilmiş geçmişe, yani Asr-ı Saadet'e¹¹⁷ dönmekte bulmuştur. Dolayısıyla hareketin tavrı, mevcut nizamı korumaya çalışan statükocu bir muhafazakârlık değil; kurguladığı geçmişi bugüne zorla dayatmak isteyen ve bu uğurda yerleşik otoriteye isyanı meşru gören 'tepkisel' ve 'yıkıcı' bir karakter arz etmiştir. Cevdet Paşa Vehhâbiliği, İslam'ın medeni ve yüksek yorumuna karşı, çölden gelen kaba bir taassup hareketi olarak nitelendirmiştir.¹¹⁸

2.2.2 Nakşibendi-Hâlidîler

İmparatorluk çeperinde neşet eden Vehhâbiliğin köktenci tavrının aksine; payitaht ve taşra kentlerinde örgütlenerek toplum içerisine en güçlü şekilde sirayet eden muhafazakâr yapı, Nakşibendi tarikatının Halidiyye koludur. Kökenleri 14. yüzyılda Orta Asya'da

¹¹³ Selda Güner, *Osmanlı Arap dünyasında din, siyaset ve ideoloji, Mesâlih-i Hicaziyye ya da Suûdî yükselişin Vehhâbî kökenleri 1773-1819* (Doktora, Hacettepe Üniversitesi, 2012), 64.

¹¹⁴ Genel olarak Hz. Peygamber'den sonra ortaya çıkan ve dinle ilgili olup ilâve veya eksiltme özelliği taşıyan her şey anlamına gelir. Bkz. Rahmi Yaran, "Bi'dat", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992).

¹¹⁵ Genelde, hüküm kaynağı olması yönüyle Kitap ve Sünnet'in ifadeleri anlamında, fıkıh usulünde lafzın açıklık düzeyini belirtmek için kullanılan bir terimdir. Bkz. Yunus Apaydın, "Nas", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006).

¹¹⁶ Güner, *Osmanlı Arap dünyasında din, siyaset ve ideoloji, Mesâlih-i Hicaziyye ya da Suûdî yükselişin Vehhâbî kökenleri 1773-1819*, 61.

¹¹⁷ Hz. Peygamber'in yaşadığı, ashabını terbiye edip yetiştirdiği, İslâmiyet'in tebliğ edildiği ve tam anlamıyla uygulandığı zaman dilimini ifade etmektedir. Bkz. Abdülkerim Özaydın, "Asr-ı Saadet", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991).

¹¹⁸ Örneğin bkz. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, ed. Sadık Emre Karakuş - Murat Babuçoğlu (Ankara: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Kültür Yayınları, 2017), I: 121-123.

atılan bu tarikat, tarihsel süreçte bilhassa İmam-ı Rabbânî ekolünü temsil eden ve Kafkasya havzasında da güçlü bir etkinlik gösteren Müceddidiyye kolu üzerinden Sünni dünyanın omurgasını oluşturmuştur.¹¹⁹ Tarikatın Osmanlı coğrafyasındaki kurumsal dönüşümü ise bu silsilenin bir devamı niteliğindeki Hâlidîyye ile belirginleşmiştir. Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî'nin, etki alanını Bağdat'tan payitahta taşımak üzere görevlendirdiği halifeleri vasıtasıyla imparatorluk sathında yaygınlık kazanan bu yeni kol; II. Mahmud devrindeki merkezîyetçi reform sürecinde ve bilhassa 1826 yılında Bektaşiliğin tasfiyesini takiben ortaya çıkan otorite boşluğunu, merkezi idare ile geliştirdiği uyumlu ilişki zemininde ikame etmiştir.¹²⁰ Bu uyumlu ilişkinin ve devletin tasavvufu araçsallaştırmasının ilk somut örnekleri III. Selim döneminde görülür. Şeyh Mehmet Emin Bursavî gibi Nakşibendi-Müceddidi şeyhleri ve bürokrasideki müritleri, Nizam-ı Cedid reformlarını desteklediği görülmektedir. Hatta III. Selim, oluşturduğu yeni ordunun manevi motivasyonunu Bektaşilerden ayırarak bu yeni Tarikata emanet etmek amacıyla, askeri Üsküdar'daki kışlanın hemen yanına bu tarikat için özel zaviyeler inşa ettirmiştir.¹²¹

Sultan II. Mahmud devrinde ise bu ittifak devletin bekası için çok daha hayati bir işlev görmüştür. II. Mahmud, reformların önündeki en büyük engel olan Yeniçeri Ocağı'nı ve onların manevi dayanağı olan Bektaşiliği tasfiye ederken (1826) Hâlidîlerin Sünni-Ortodoks nüfuzundan ve kamuoyunu ikna edici meşrulaştırma gücünden faydalanmış; tasfiye edilen Bektaşî tekkelerinin birçoğu Nakşibendi şeyhlerine devredilerek ordudaki ve toplumdaki otorite boşluğu doldurulmuştur. Ancak daha sonra devlet ve toplum içinde rakipsiz kalarak giderek güçlenen ve devletin otoritesi için yeni bir potansiyel tehdit olarak görülmesi üzerine Hâlidîler 1828 yılında Sivas'a sürüldüler.¹²² Butrus Abu-Manneh, Sultan Abdülmecid'in annesi ve kız kardeşinin bizzat Nakşibendiyye tarikatına mensup olduklarını ve hatta başta Hatt-ı Hümayun'un ilan edilmesi olmak üzere

¹¹⁹ Itzhsak Weisman, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition* (New York: Routledge, 2007), 1.

¹²⁰ Kemal H. Karpat, *İslam'ın Siyasallaşması*, 4. Bs (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 201; Albert Hourani, "Shaikh Khalid and the Naqshbandi order", *Islamic philosophy and the classical tradition*, ed. S.M. Stern v.dğr. (Columbia: University of South Carolina Press, 1972), 100.

¹²¹ Weisman, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, 74-80; Butrus Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", *Die Welt Des Islams*, 2, 1982, 22: 19-20.

¹²² Abu-Manneh, "The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century", 22: 28-32.

Nakşibendi tarikatı tarafından savunulan öğretinin on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı hükümeti üzerindeki etkisinin doruk noktasını temsil ettiğini belirtmektedir.¹²³

Hâlidîliği, devrindeki diğer tasavvufi hareketlerden ayıran mümeyyiz vasfı; mistik coşku (cezb) merkezli geleneksel pratiklerin, “Sünnet-i Seniyye’ye ittiba” ve “şer’i normlara riayet” ilkeleri ekseninde rasyonelize edilmesidir. Tasavvufi terbiyeyi medrese ilimleriyle mezcederek inancın tahkimini ve sünnetin ihyasını önceleyen bu yaklaşım, tarikatın kurucu bir dinamiği olan sosyo-politik aktivizmle Mevlânâ Hâlid’in öğretisinde bütünleşmiştir. Hâlid-i Bağdâdî, karşılaştığı dirençlere rağmen merkez ve taşradaki nüfuzunu kullanarak siyasi otoriteyi şer’i meşruiyet zeminine yönlendirmiş; böylece tarikatı teorik bir irşad kurumu olmaktan çıkarıp etkin bir sosyo-politik aktör haline getirmiştir.¹²⁴

Bu “aktif” dindarlık anlayışı, sadece pratik bir strateji değil, aynı zamanda sağlam bir teolojik zemine de yaslanmaktadır. Nitekim Itzchak Weisman’ın belirttiği üzere; Hâlid-i Bağdâdî’nin kaza ve kader ile irade-i cüz’iyye üzerine kaleme aldığı risale, Nakşibendî aktivizmini Mâtürîdî’nin 'kesb' doktrini üzerinden meşrulaştırmıştır. İnsanı eylemlerinin faili ve kaderinin sorumlusu olarak konumlandıran bu öğretisi, tarikatın toplumsal alandaki dönüştürücü rolünün itici gücü olmuştur.¹²⁵ Bu güç sayesinde Halidiler, Kemal Karpat’ın ifadesiyle; entelektüel İslam ile halk dindarlığı arasında bir köprü kurarak, toplumu devletle çatışmadan, 'alttan yukarıya doğru' ahlaken tahkim eden sivil bir muhafazakârlık modeli geliştirmişlerdir. Ancak bu yapılanma, modernleşme karşısında tamamen edilgen bir uyum anlamına da gelmemektedir.¹²⁶ Nitekim “pasif direniş” olarak nitelenen bir tavırla, Tanzimat’ın getirdiği Batılılaşma eğilimlerine mesafeli duran Halidiler; II. Mahmud dönemindeki bazı ıslahatları eleştirmeleri ve İstanbul’da hızla artan nüfuzları nedeniyle, Halet Efendi gibi rakip odakların da kıskırtmasıyla zaman zaman merkezi otoritenin şimşeklerini üzerlerine çekmişlerdir. Buna rağmen hareket, militan bir reddiye

¹²³ Abu-Manneh, “The Islamic Roots of the Gülhane Rescript”, 34: 202; Weisman, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, 91.

¹²⁴ Weisman, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, 87.

¹²⁵ Weisman, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, 89.

¹²⁶ Kemal H. Karpat, *İslam’ın Siyasallaşması*, 4. bs. (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010), 193; Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, trc. Metin Çulhaoğlu (İstanbul: İletişim Yayınları, 1992), 95.

yerine; hakim siyasi düzen ile tehdit altındaki dini değerler arasında bir 'uzlaşma' arayarak varlığını sürdürmüştür.¹²⁷

2.2.3 İlimiye

Tanzimat öncesi klasik Osmanlı düzeninde ilmiye sınıfı, yalnızca dini meselelerle sınırlı kalmayıp devlet nizamının işleyişinde etkin bir rol oynamış ve siyasi otoritenin meşruiyet zeminini tahkim eden temel unsurlardan biri olmuştur. Devlet faaliyetleri yürütülürken şeriatın yorumlayıcısı olan ilmiye sınıfının görüşleri de gözetilmiştir. Bu itibarla ulema, resmi düzlemde idareye hukuki bir dayanak sunarken, toplumsal sahada da yönetim ile tebaa arasında önemli bir denge vazifesi görmüştür.¹²⁸ Halkın devlete itaatini mümkün kılan bu yapı, aynı zamanda İslam'ı yorumlayıp aktararak toplumsal kimliği inşa etmekte ve insanı manevi olarak dönüştürmekteydi.¹²⁹

Bu köklü yapının kurumsal merkezi olan medreseler ise, Osmanlı'da umumi terbiyenin ve entelektüel üretimin başlıca kaynağı konumundaydı. Toplum için elzem olan hâkim ve âlimlerin yanı sıra mühendis ve tabip gibi teknik bilgiye sahip kadrolar da bu kurumlarda yetişmekteydi. Medreseler, yüzyılların birikimiyle şekillenen bir mantık terbiyesi ve metodolojik formasyon sunarak, mevcut bilgiyi tasnif ve tasfiye eden derin bir ilim geleneğini temsil ediyordu. Devlet nizamının bekası ise; seyfiyye ve kalemiyyenin yanında sistemin üçüncü temel sınıfını teşkil eden ilmiye mensuplarının bizzat medreseler kanalıyla yetiştirilmesine ve bu farklı uzmanlık alanları arasındaki yapısal bütünlüğe dayanmaktaydı.¹³⁰

¹²⁷ Hamid Algar, "The Naqshbandî Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance", *Studia Islamica* 44 (1976): 150.

¹²⁸ Fatih Mehmet Şeker, *Modernleşme Devrinde İlimiye (Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği)* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2011), 60.

¹²⁹ Cornell Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, trc. Ayla Ortaç (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 270-282.

¹³⁰ Cevdet Paşa'ya göre, âlimlerin mevcut olduğunu gösteren bütün bu isimlerin cümlesi, eskiye değil yeniye nispetle âlimdirler. O eski ulemâyla modernleşme asırlarında yaşayan ulemâyı kıyaslarken ulemâyı mazi aynasında görür, ölçü hissini geride bırakılmaya çalışılan dünyadan alır: "Lakin bunların şan ve şöhretleri ayaklı kütüphane gibi bakiyyetü's-selef olan fuhûl-i ulemânın inkırâzından sonra olup yoksa eslâfın ka'bı pek âli ve dâire-i mâlûmât ü meziyetleri gayet vâsî idi". Görüleceği üzere o, bunların cümlesinin, eskiye değil yeniye nispetle âlim olduğunu ifade ederken, âlim var, fakat eskilerin ayarında âlim yok demeye getirir; Şeker, *Modernleşme Devrinde İlimiye (Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği)*, 81; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 291.

Devletin bekası (Devlet-i Ebed Müddet) söz konusu olduğunda, ulemanın üst kademesi, Batı menşeli askeri ve idari tekniklerin transferini teolojik bir sorun olmaktan ziyade pragmatik bir zorunluluk olarak telakki etmiştir. Bu bağlamda, Nizam-ı Cedid'in teorik çerçevesini savunan Tatarcık Abdullah Efendi ve Batı düşüncesinin ülkeye girişine nispeten “mütesahil” davranan Şeyhülislam Arif Hikmet Bey gibi isimler, bu dönüşüm sürecinde aktif rol oynamışlardır. İlmiye sınıfı bu süreçte sessiz bir onay makamı olmaktan ziyade; Hoca Münib Efendi örneğinde görüldüğü üzere, yeni kurulan ordunun eğitimlerine 'cevâz-ı şer'î' bulunduğunu beyan eden risaleler kaleme alarak reformların meşruiyet zeminini dini argümanlarla tahkim etmiştir.¹³¹ II. Mahmud da giriştiği merkezîyetçi reformlarda ve bilhassa Yeniçeri Ocağı'nın ilgasında, üst kademe ulemanın bu nüfuzunu meşrulaştırıcı bir araç olarak kullanmış; bu sınıfı devlet bürokrasisine daha sıkı bağlayarak onların desteğini kurumsal bir güce dönüştürmeyi başarmıştır.

Tanzimat ve modernleşme sürecinde ilmiye eliti, yeniliklerin önünde statik bir engel değil, bilakis projelerin meşruiyet kaynağı konumundadır. Ancak (başta Tatarcık Abdullah Efendi ve Arif Hikmet Bey olmak üzere) bu destek, sınırsız bir kabulden ziyade; idari ve askeri Batılılaşmayı zaruri gören fakat kültürel ve zihinsel sınırları muhafaza etmeye çalışan seçmeci bir tavidir. Ulemanın reformların hazırlık ve tatbik safhalarındaki varlığı, ıslahatın radikal yönünü perdeleyerek ona muhafazakâr bir görünüm kazandırmıştır.¹³² Nitekim onların modernleşme perspektifi, yalnızca idari ve teknik sahadaki ilerlemeyi kapsarken; zihniyet ve ruhiyat dünyasında derinleşmeye izin vermeyen, şekilde yenilikçi fakat özde gelenekçi kesin bir sınırdan kalmıştır.¹³³

Ne var ki, üst kademe ulemanın reformlara verdiği bu stratejik desteğe rağmen, XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren ilmiye teşkilatının bünyesinde başlayan yapısal dejenerasyon, ıslahat sürecinin önündeki en ciddi engellerden biri haline gelmiştir. İlmiye

¹³¹ Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmiye (Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği)*, 86-87. Uriel Heyd'a göre II. Mahmud'un tahta çıkışından sonra, muhafazakâr ulema giderek artan bir biçimde salt savunmacı bir konuma çekilmek zorunda bırakılmış; hükümetin reform politikasına karşı yalnızca pasif bir direniş sergilemiş veya bu politikaları kerhen kabullenmiştir, Uriel Heyd, “The Ottoman Ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II”, *Scripta Hierosolymiatana Vol. IX: Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem: Hebrew University, 1961), 69.

¹³² Avigdor Levy, “Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri Islahatı”, içinde *Modern Çağda Ulema*, trc. Osman Bayraktar (İz Yayıncılık, 1991), 56; Uriel Heyd, Avrupaî istikametteki yeniliklerin arkasında ulemayı görmektedir; Heyd, “The Ottoman Ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II”, 64.

¹³³ Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmiye (Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği)*, 84.

mesleğinin temeli olan liyakat prensibi; 'mevâlîzâde' ayrıcalıkları, iltimas ağlarıyla erozyona uğratılmış, ilmin yerini soy asabiyeti almıştır.¹³⁴ Ehliyetin silsileden kopması ve imtihan usulünün yozlaşması, medreselerdeki akademik vakarı zedelemiştir. Neticede, devlet tecrübesinden ve diplomatik vizyondan yoksun, dünyadaki gelişmelere kapalı kalabalık bir 'nâ-ehil' zümre ortaya çıkmış; ilmiye sınıfı, devlet ricali yetiştiren o kurucu vasfını yitirerek içine kapanık bir yapıya bürünmüştür.¹³⁵

Bu yapısal dönüşüm, ilmiye sınıfı içerisinde keskin bir statü farklılaşmasını da beraberinde getirmiştir. Dönemin ıslahat hareketleri, devletle bütünleşmiş üst kademe ulema tarafından bizzat desteklenirken; sistemin dışına itilen ve imtiyazlarını kaybetme riskiyle yüzleşen alt kademe ulema ve medrese talebeleri tarafından şiddetli bir tepkiyle karşılanmıştır. Bu sınıfın üst kademelerinde bulunan ulema, reformları hazırlık, propaganda ve uygulama safhalarında bizzat yer almak suretiyle desteklemişlerdir. Bu kesimin reformlara muhalefetleri ise, kısmen fikri düzeyde olmakla beraber, genellikle söz konusu reformlara karşı oluşan toplumsal reaksiyonları desteklemek şeklinde ortaya çıkmıştır.¹³⁶ Bu minvalde, Tanzimat uleması yekpare bir tavır sergilemekten ziyade; bir kanadıyla reformları 'muhafazakâr bir modernleşme' stratejisiyle meşrulaştıran, diğer kanadıyla ise değişimi ontolojik bir tehdit sayarak reaksiyon gösteren ikili bir zihniyet haritası arz etmiştir.

2.2.4 Yeni Osmanlılar

Tanzimat devrinin muhafazakâr refleksleri içerisinde Yeni Osmanlılar; Vehhabiliğin reddiyeci tavrından veya ulemanın sessiz direncinden farklı olarak, Batı ile aradaki mesafenin kapatılması gerektiğinin, yani “terakki” zaruretinin farkındalardır. Ancak bu grup, sürecin yöntemine ve meşruiyet zeminine itiraz eden entelektüel bir muhalefet

¹³⁴ Bu dönemde ilmiye sınıfındaki dikey hareketliliğin azalarak üst makamların belirli ailelerin tekeline girmesi ve bir tür “ulema aristokrasisi”nin doğuşu hakkında detaylı bir analiz için bkz. Madeline C. Zilfi, “Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26, sy 3 (1983): 318-364; ayrıca bkz. İlhami Yurdakul, “III. Selim’in İlmiye Islahatı Programı ve Tatbikatı”, *Nizâm-ı Kâdim’den Nizâm-ı Cedid’e III. Selim ve Dönemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 105-128.

¹³⁵ Şeker, *Modernleşme Devrinde İlmiye (Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği)*, 105, 114.

¹³⁶ İlmiye sınıfının üst kademesinde bulunan ulemanın, bazı istisnalar bulunmakla birlikte, genellikle reformları destekleme sebeplerinin başında, onların saray ve diğer idarecilerle olan patronaj ilişkileri gelmektedir. Doğal olarak bu patronaj ilişkileri, onların yönetim sistemi içerisinde önemli mevkilere gelmelerini sağlamıştır; bkz. Ahmet Şamil Gürer, *Osmanlı Ulemasının III. Selim ve II. Mahmud Reformları Karşısındaki Tavrı* (Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, 1996), 87.

odağı olarak öne çıkar. 1865 civarında teşekkül eden ve homojen bir yapı arz etmeyen hareketin tepkisi, toptan bir reddedişten ziyade seçici bir eleştiriye dayanır.¹³⁷ Nitekim Yeni Osmanlılar; 1839 Gülhane Hattı'nı devleti kurtarma yolunda atılmış olumlu bir adım olarak görüp Mustafa Reşid Paşa'yı onaylarken, 1856 Islahat Fermanı'na ve Bâb-ı Âli'nin sonraki icraatlarına şiddetle karşı çıkmışlardır. Onlara göre 1856 Fermanı, dış baskılarla Hıristiyanlara verilen tavizlerden ibarettir ve iddia edilenin aksine ülkede "eşitliği" değil, Müslümanlar aleyhine bir "eşitsizliği" doğurmuştur.¹³⁸

Hareketin en somut tepkisi, bürokratik mekanizmayı tekellerine alan Âli ve Fuad Paşalarla yaşadıkları kişisel rekabetin ve siyasi husumetin de önemli bir etkisiyle, hukuk alanındaki "laik kanunlaştırma" faaliyetlerine yöneliktir.¹³⁹ Yeni Osmanlılar şer'i hukukun, zamanın bütün ihtiyaçlarını karşılayacak bir potansiyele sahip olduğuna inanarak Batı'dan kanun iktibas edilmesine karşı şeriatın devlet ve toplum yapısına bütünüyle egemen kılınmasını talep etmişlerdir.¹⁴⁰ Yeni Osmanlılar, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerilemesini doğrudan doğruya şeriat hükümlerinden uzaklaşmaya bağlayan ve getirdiği genel ilkeleri şeriat dairesinde kurgulayarak meşrulaştıran 1839 Tanzimat Fermanı'nı ve onun mimarı Mustafa Reşid Paşa'yı bir "mebde-i saadet" (mutluluk başlangıcı) olarak görerek bütünüyle kabullenmişlerdi.¹⁴¹ Grubun teorisyenlerinden Namık Kemal'e göre Tanzimat ricali; Avrupa'yı hoşnut etmek kaygısıyla, Fransa'dan yalan yanlış kanunlar tercüme ederek (örneğin Ceza Kanunu) hukuku sekülerleştirmeye çalışmıştır. Ona göre; yapılacak ıslahatlar şeriat namına ilan edilmiş ve fikhın cezaya dair hükümleri tedvin edilmiş olsaydı hem halk nezdinde meşruiyet sağlanacak hem de Avrupa'nın 'İslamiyet ile medeniyet arasında tezat olduğu' iddiası çürütülmüş olacaktı.¹⁴²

Yeni Osmanlıların bu *şerh koyma* refleksinin sosyolojik zeminini irdeleyen Şerif Mardin, hareketin temel motivasyonunu Tanzimat ricalinin oluşturduğu ideolojik boşluk ile açıklar. Mardin'e göre Tanzimat devlet adamları, siyaseten iyi ve kötünün ölçüsü olarak

¹³⁷ Weisman, Yeni Osmanlılar içerisinde Halidi tarikatına mensup bir çok kişinin olduğunu iddia eder. bkz. Weisman, *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*, 142.

¹³⁸ Davison, *Osmanlı-Türk Tarihi 1774-1923 Batı Etkisi*, 190.

¹³⁹ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 18.

¹⁴⁰ Mümtazer Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867 - 1873)* (Doktora, Ankara Üniversitesi, 1990), 91.

¹⁴¹ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 506.

¹⁴² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 297.

başvurulan şeriatın yerine yeni ve kuşatıcı bir değerler sistemi ikame edememiş; dini hukukun denetimine bağlı olmayan siyasi müesseseler kurarak toplumda derin bir dengesizlik meydana getirmişlerdir. Bu bağlamda Yeni Osmanlılar, Tanzimat'ı bir 'kültür taklitçiliği' olarak gördükleri için; demokratik anlayışlarını ve ahlaki değerlerin kökünü, Batı'dan değil, yeniden yorumladıkları şeriat ilkelerinden (Usul-i Fıkıh) çıkarmak istemişlerdir.¹⁴³ Nitekim grubun başka etkili ismi Ziya Paşa, bu kültürel yabancılaşma eleştirisini en sert dile getiren figürdür. Ziya Paşa, Tanzimat'ın getirdiği idari pratiklerin Osmanlı kültürünün ruhunu yok etmesinden endişe duyan, kültürel açıdan daha gelenekçi bir portre çizer.¹⁴⁴ Ziya Paşa'ya göre 1856 sonrası dönemde devlet ricali arasında yayılan “dinsizlik modası”, milli ahlaki ifsat etmiş ve idarecileri kendi halkına yabancılaştırmıştır.¹⁴⁵

Sonuç olarak Yeni Osmanlıların tepkisi; Ali ve Fuad Paşaların “Metternichvari” otokratik politikalarına karşı bir özgürlük talebi olduğu kadar, bu devlet adamlarını kendi kültürlerine ihanetle suçlayan bir “kimlik savunusu” niteliği de taşır.¹⁴⁶ Felsefi bir gelenekten ziyade acil çözüm arayışından doğan bu “pragmatik” muhalefet, kendi fikri mirasları ile Batı'daki yenilikleri sentezleme çabasıyla bazı iç çelişiklere sürüklese de temel tezleri nettir: Modernleşme Batı'nın körü körüne taklidiyle değil, İslam'ın (ve dolayısıyla şeriatın) sunduğu imkanlarla yerleştirilerek gerçekleştirilmelidir.¹⁴⁷

2.2.5 Üst düzey Devlet Ricalinden Olanlar

Tanzimat devrinin muhafazakâr temaları incelenirken; imparatorluk çeperindeki Vehhâbi radikalizminden, taşradaki Nakşibendi-Hâlidî örgütlenmesine ve entelektüel bir

¹⁴³ Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1991), 89.

¹⁴⁴ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 377.

¹⁴⁵ İhsan Sungu, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, *Tanzimat I* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 813.

¹⁴⁶ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 138.

¹⁴⁷ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867 - 1873)*, 66. Yeni Osmanlı düşüncesi içinde İslâm, bu sosyal pekiştirici gücünün yanısıra, çoğu zaman yeni fikirlerin meşruiyet dayanağı olarak karşımıza çıkar. İslâm, 19. asrın yeni fikirlerinin dayanağı olarak takdim edilmektedir. Yeni Osmanlılar, delil getirmek için İslâm düşünce tarihi içinde farklı ekollere ve farklı açıklamalara çekinmeden müracaat etmişlerdir. İslâm Felsefesi, Klasik İslâm geleneği, bunlar yetmediği zaman orijinal kaynaklara dönüş, yani selefi yaklaşım doğrulayıcı deliller olarak yan yana karşımıza çıkarlar. Batı düşüncesi ile İslâm düşüncesinden yapılan aktarmalar, aynı metin içinde zannederiz ilk defa Yeni Osmanlıların yazdıklarında görünürler. Yeni Osmanlı düşüncesi, başta verdiğimiz İslâmçılık tarifine uygun olarak, Batının ortaya attığı sorulara ve kabul ettirdiği evrensel değerlere yine Batının verdiği cevaplar (burada da birden fazla Batı vardır) doğrultusunda, kendi tarihleri ve büyük kısmını İslâmın teşkil ettiği düşünce mirasından cevaplar getirmek olarak özetlenebilir. bkz. Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867 - 1873)*, 69.

muhalefet üreten Yeni Osmanlılara kadar uzanan geniş spektrumun son halkasını, bizzat devlet mekanizmasının içindeki “rical” oluşturmaktadır. Bu grupta yer alan devlet adamları, reformlara dışarıdan bir reddiye geliştirmek yerine; bürokrasinin kalbinde, “usul-i kadim”e sadakat ve devletin egemenlik haklarını koruma refleksiyle hareket etmişlerdir. Onların muhalefeti, teorik bir manifesto yayınlamaktan ziyade, idari pratiklerde ve karar alma süreçlerinde kendini gösteren bir “devlet” refleksidir. Yeniliklerin gerekliliğini toptan inkâr etmemekle birlikte değişimin hızına, yöntemine ve bilhassa Batı’nın artan vesayetine karşı ihtiyatlı bir duruş sergileyen bu zihniyet, Tanzimat’ın bürokratik hegemonyasına karşı içeriden bir denge unsuru olmuştur. Bu bağlamda, söz konusu bürokratik muhafazakârlığın pratik yansımalarını daha somut görebilmek adına, dönemin öne çıkan bazı devlet adamlarının siyasi tutumlarına ve şahsi politikalarına yakından bakmak yerinde olacaktır.

Koca Hüsrev Paşa (1756-1855)

1811-1818 ve 1823-1827 dönemlerinde Kaptan-ı derya ve 1839-1840 arasında (11 ay) sadrazamlık yapan Enderun Mektebini tahsil etmiş olan Hüsrev Paşa, Prusyalı Subay Moltke’nin ifadesine göre padişaha Avrupa usulünce talim görmüş askeri bir birliği takdim eden, Türk kıyafetini Avrupa biçimi üniforma ile ilk değiştiren kişidir. Aynı zamanda Prusyalı subayların istihdam edilmesini, askeri bandonun (Mızıkâ-i Hümayun) kurulmasını ve başına İtalyan bir müzisyenin (Donizetti Paşa) getirilmesini sağlamıştır.¹⁴⁸ Hatta devrin muhafazakar çevrelerce, II. Mahmud devrindeki yeniliklerin asıl müsebbibi olarak Hüsrev Paşa görülmüş; kendisi Frenk adetlerini ve dejenere davranışları yerleştiren kişi olarak kodlanarak halk nazarında büyük bir öfke ve nefretle anılmıştır.¹⁴⁹

Ne var ki, genel kanaatte ona isnat edilen “Batıcı” algısının aksine, Paşa’nın modernleşme perspektifi bütünüyle araçsal bir nitelik taşımaktadır. Aslında onun “tepkici” veya “muhafazakâr” olarak konumlandırılmasının temel sebebi; reformu sadece askeri nizâmın ihyasıyla sınırlı tutmak istemesi ve Mustafa Reşid Paşa’nın temsil ettiği kapsamlı bürokratik/hukuki dönüşüme direnç göstermesidir.¹⁵⁰ Hüsrev Paşa, “usul-i kadim”i

¹⁴⁸ Yüksel Çelik, *Hüsrev Mehmet Paşa siyasi hayatı ve askeri faaliyetleri (1756-1855)* (Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005), 450-456.

¹⁴⁹ Ahmed Lütfi Efendi, *Tarih*, ed. Ahmet Hezarfen (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), XI: 87-88.

¹⁵⁰ Bedri Gencer, *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*, 4. Bs (Ankara: Ketebe Yayınları, 2019), 408; Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 238.

savunan bu bürokratik muhafazakârlığına rağmen Tanzimat'ın ilanına mani olamamıştır.¹⁵¹ Nitekim Reşid Paşa'nın bu süreçteki belirleyici rolü, Hüsrev Paşa liderliğindeki muhalefetin şiddetli mukavemeti ile karşı karşıya bırakmıştı. Hüsrev Paşa'nın rakibini tasfiye girişimleri sonuçsuz kalırken; memleketin iç ve dış dengelerini Sultan Abdülmecid'e arz eden Reşid Paşa, padişahın tam itimadını kazanarak bu köklü bürokratik engeli aşmayı başarmıştı.¹⁵²

Damat Mehmet Ali Paşa (1813-1868)

1845-1866 yılları arasında 6 kez Kaptan-ı Deryalığa ve 1852-1853 arasında Sadrazamlık yapan Mehmet Ali Paşa, II. Mahmud'un kızı ve Sultan Abdülmecid'in kız kardeşi olan Adile Sultanla evlenerek "Damat" lakabını almıştır. Hanedanla kurduğu bu güçlü akrabalık bağı sayesinde bürokrasideki siyasi nüfuzunu pekiştirmiştir. Bilhassa Kaptan-ı Deryalık ve Seraskerlik makamlarında bulunduğu dönemlerde askeri alanda pragmatik bir vizyon ortaya koymuş; donanmanın çağın gereklerine göre modernize edilmesi, kurumsal bir karar organı olarak Bahriye Meclisi'nin teşekkülü, tersane altyapısının ıslahı ve ordunun modern silahlarla donatılması gibi kritik adımların öncüsü olmuştur.¹⁵³

Mehmet Ali Paşa'nın; iktidarını ve nüfuzunu olumsuz etkilemeyecek düzeyde, Avrupaî kabine sistemi ile hukuk anlayışından ve Batılı devletlerin dayattığı siyasi reformlardan uzak durarak, daha ziyade askeri sınırlarla mahdut bir reform ajandası takip ettiğini söylemek mümkündür. Kısacası Paşa, askeri sahada teknolojik yenilikleri takip ve ülkesine entegre etme konusunda açık fikirli davranırken; padişahın dolayısıyla kendi hak ve yetkilerini sınırlandıracak hukukun üstünlüğü prensibine, idari mekanizmadaki yapısal dönüşümlere ve bilhassa Mustafa Reşid Paşa'nın dış müdahalelere zemin hazırlayabileceğini düşündüğü yeniliklerine şiddetle muhalefet etmiştir.¹⁵⁴

Kıbrıslı Mehmet Emin Paşa (1813-1871)

Kıbrıs'ta doğan ve amcasının vasıtasıyla İstanbul'a gelerek Enderun'da yetişen Kıbrıslı Mehmet Emin Paşa, II. Mahmud tarafından askeri eğitim almak üzere Fransa'ya

¹⁵¹ Cemil Bilsel, "Tanzimatın Harici Siyaseti", *Tanzimat I* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 666.

¹⁵² Recai Okandan, "Tanzimat ve Ordu", *Tanzimat I* (İstanbul: Maarif Matbaası, 1940), 104.

¹⁵³ Serap Sunay, *Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)* (Doktora, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2015), 101.

¹⁵⁴ Sunay, *Damat Mehmed Ali Paşa'nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)*, 339.

gönderilen ilk kafilende yer almıştır.¹⁵⁵ Avrupa'yı yakından tanınmasına sebep olan Londra Sefirliğinin yanında, Halep, Edirne valilikleri ve Kaptan-ı Deryalık yapan Paşa; ikisi Sultan Abdülmecid, biri de Sultan Abdülaziz döneminde olmak üzere üç kez sadrazamlığa getirilmiştir. Devlet ricali arasındaki yolsuzluklara ve rüşvete karşı gösterdiği aşırı sert ve dürüst tutumu bilinmekte olup nitekim 1860 yılındaki meşhur Rumeli Teftişinde din ayrımı gözetmeksizin halka zulmeden memurları cezalandırmış ve 1856 Islahat Fermanı'nı sadaret kaymakamı sıfatıyla bizzat okumuştur.¹⁵⁶

Avrupa'yı ve Batı dillerini bilmesine rağmen Kıbrıslı Mehmet Paşa, modernleşme karşısında temkinli ve dengeleyici bir tavır sergileyen muhafazakâr bir devlet adamıdır. Tanzimat'ın getirdiği yenilikleri devletin bekası için desteklemiş, ancak yüzünü Batı'ya dönerken geleneksel değerlerden kopulmamasına özen göstermiştir. Islahatlara dair sunduğu layihalarda, asıl sorunun Batı'dan yeni kanunlar ithal etmek olmadığını; liyakatsiz, rüşvetçi ve ehliyetsiz kadrolarla hiçbir reformun başarılı olamayacağını savunarak “ahlaki ve idari bir restorasyon” talep etmiştir. Âli ve Fuad paşaların hızlandırdığı Avrupaî kabine ve laikleşme temayüllerine karşı, şahsi menfaati reddeden, doğruluğu ve itidali merkeze alan şerhli bir muhafazakâr çizgiyi temsil etmiştir.¹⁵⁷

Şirvanizâde Mehmet Rüşdi Paşa (1828-1874)

Şirvan'ın Kürdemir köyünden (bugün Azerbaycan'da bir şehir) önce Ahıska'ya, ardından Amasya'ya göç eden bir ailenin çocuğu olan Mehmet Rüşdi Paşa'nın babası Hâlidî tarikatının şeyhlerinden İsmâil Sirâceddin Şirvânîdir. Kariyerine müderrislikten başlayarak devletin mülki idaresine geçmiş ve nihayetinde sadrazamlığa kadar yükselmiştir. Mehmet Rüşdü Efendi, bir arazi kanunu hazırlanması için Cevdet Paşa'nın başkanlığında kurulan arazi komisyonuna üye olup buraya birkaç yıl devam etmiştir.¹⁵⁸ Âli Paşa'nın hayata geçirmeye çalıştığı Fransız Ticaret Medeni Kanununa (Code Civil) karşı çıkan ve Ahmet Cevdet Paşa önderliğindeki muhalif grupta yer alan Rüşdü Paşa, milli bir kanunlaşma hareketini savunmuştur. Bu doğrultuda; nizamiye mahkemelerinde

¹⁵⁵ Mustafa Yılmaz, *Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa (1813-1871) Doktora* (Doktora, Marmara Üniversitesi, 2025), 7-13.

¹⁵⁶ Yılmaz, *Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa (1813-1871) Doktora*, 149.

¹⁵⁷ Yılmaz, *Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa (1813-1871) Doktora*, 236-238.

¹⁵⁸ Mehmet Ali Beyhan, “Şirvanizâde Mehmed Rüşdi Paşa”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 39: 209.

esas alınmak üzere, fıkıh kitaplarının muamelat (işlemler) kısmından yararlanılarak hazırlanan ve dönemin ihtiyaçlarına cevap veren Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye projesinin de destekçisi oldu.¹⁵⁹

Ahmet Vefik Paşa (1823-1891)

Büyük babası ve babası tarafı ile devlete tercümanlar yetiştirmiş münevver bir aileden gelen Ahmet Vefik, bütün tahsil yıllarını ve ilk memuriyet hayatını içine alan II. Mahmud devrinde İstanbul'da doğdu. Eğitimine İstanbul'da Mühendishâne-i Berrî-i Hümayun'da başlayıp Paris'teki Saint Louis Lisesi'nde devam ederek Batı dillerine ve kültürüne hâkim bir entelektüel olarak yetişmiştir. Devlet hizmetine Tercüme Odası'nda başlayan Paşa; Tahran Büyükelçiliği, Meclis-i Meb'ûsan Reisliği, Maarif Nazırlığı ve Bursa Valiliği gibi pek çok önemli görevde bulunmuş, kariyerinin zirvesinde ise "Başvekil" unvanıyla sadrazamlık yapmıştır.¹⁶⁰

Gençlik döneminin bir kısmını Avrupa'da geçirdiği halde, diğer Tanzimat aydınları ve paşalarının çoğunda görülen batı hayranlığı Ahmet Vefik Paşa'da görülmemektedir. Aksine evindeki yaşantısından edebiyat anlayışına kadar her alanda "estetik bir Türkçülüğün" öncülüğünü yapmış, Batı dillerini bilmesine rağmen, Molière'i çevirirken bile Fransız karakterleri Türk örf ve âdetlerine büründürerek "yerlileştirme" çabası görülmektedir. Bursa Valiliği döneminde Anadolu'nun ilk tiyatrosunu kuracak kadar modern görüşlüdür. Ancak siyasi reformlara ve parlamento konularında nispeten muhafazakâr ve otokratik bir tavır göstermiştir. Yapılan yenilikleri hızlı ve bazılarını da zamansız bulan Ahmet Vefik Paşa, halkın kültürel, toplumsal ve tarihsel konumunu iyi incelemeyen yapılan yeniliklerin, bir işe yaramayacağı kanısındadır.¹⁶¹

Mahmud Nedim Paşa

1861-1876 İstanbul'da doğmuş olup babası Nakşibendi-Hâlidî müntesibi eski Bağdat Valisi Gürcü Mehmet Necib Paşa'dır. Döneminin usullerine göre klasik bir tahsil gören

¹⁵⁹ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi VII. Cilt Islahat Fermanı Devri (1861-1876)*, 5. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 172-173.

¹⁶⁰ Ömer Faruk Akün, "Ahmed Vefik Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989).

¹⁶¹ Oğuzhan Alpaslan, "19. yüzyılda Bir Osmanlı Aydını ve Bürokratı, Ahmed Vefik Paşa" (Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, 2002), 51-52; Mehmed Zeki Pakalın, *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*, III. (Ahmet Sait Matbaası, 1942), 98, 124, 265.

Paşa¹⁶² yabancı dil bilmemesi ve Avrupa'yı yakından tanımamasına rağmen, Bâbiâli kaleminin işleyişine ve bürokratik yazışma usullerine olan vukufiyeti sayesinde memuriyet hayatına Bâbiâli kaleminde Mustafa Reşid Paşa'nın himayesiyle yükselmiştir.¹⁶³ Şam, İzmir ve Trablusgarp gibi önemli eyaletlerde valilik; Ticaret Nazırlığı, Bahriye Nazırlığı ve Şûrâ-yı Devlet Riyaseti gibi devletin en üst düzey görevlerde bulunduktan sonra 1871-1876 yılları arasında iki kez Sadaret Makamına getirilmiştir.

Mustafa Reşid Paşa'nın ekolünden yetişmesine rağmen, Tanzimat bürokratlarının (Reşid, Âli ve Fuad paşalar) Padişahın yetkilerini kısıtlayarak devlet idaresini Babîâli'nin eline almasına karşı bir tutum sergilemiş; kaleme aldığı *Âyine ve Hasbihâl* adlı eserinde Osmanlı'nın klasik dönemindeki gibi "müstakil bir padişah" yönetimini savunmuştur.¹⁶⁴ Ona göre devletin gerilemesinin sebebi, merkezi otoritenin zayıflaması ve vezirlerin kendi çıkarları doğrultusunda bağımsız hareket etmeye başlamasıdır. Ayrıca Tanzimat döneminde yapılan reformlar Avrupa'yı taklit etmekten öteye gidememiş ve bu durum, Batılı devletlerin Osmanlı'nın iç meselelerine daha fazla müdahil olmasına zemin hazırlamıştır.¹⁶⁵ Paşa, sadrazamlığı süresince de Tanzimat karşıtı olarak faaliyetlerde bulunmuştur.¹⁶⁶

Tanzimat devrinin muhafazakâr yelpazesi şüphesiz oldukça geniştir; nitekim Ahmet Mithat Efendi, Namık Kemal ve Salih Münir Paşa gibi isimlerin de belirli bağlamlarda bu çerçevede değerlendirilmesi mümkündür.¹⁶⁷ Bu nedenle çalışmamızda söz konusu tartışmalı sınırlara girmek yerine devlet ricali içerisindeki muhafazakâr duruş, duruşları ve eserleriyle bu zihniyeti en somut biçimde temsil eden Ahmet Cevdet Paşa ile Tunuslu Hayreddin Paşa üzerinden sınırlandırılmıştır.

¹⁶² Mahmud Nedim Bey'in, memuriyet görevlerinden önceki hayatıyla ilgili pek fazla bilgi mevcut değildir. bkz. Demet Karasu, *Mahmud Nedim Paşa (1818-1883)* (Doktora, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 13.

¹⁶³ Karal, *Osmanlı Tarihi VII. Cilt Islahat Fermanı Devri (1861-1876)*, 69.

¹⁶⁴ Karasu, *Mahmud Nedim Paşa (1818-1883)*, 122.

¹⁶⁵ Karasu, *Mahmud Nedim Paşa (1818-1883)*, 198-199.

¹⁶⁶ Butrus Abu-Manneh, "The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa", *International Journal of Middle East Studies*, 1990, 22: 264.

¹⁶⁷ Hatta Bedri Gencer, Midhat ve Mustafa Reşid gibi Paşaları dahi muhafazakâr (kendi ifadesiyle reformist) kategorisinde tanımlandırmaktadır. bkz. Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 384.

3. BÖLÜM

XIX. YÜZYILIN İKİ MUHAFAZAKAR DÜŞÜNÜRÜ

3.1 AHMET CEVDET PAŞA

3.1.1 Hayatı ve Kariyeri

Tanzimat döneminin en önemli simalarından Cevdet Paşa, 1823 (Hicrî 1238) yılında Lofça'da doğmuş olup aslen Kırklarelili olan bir aileye mensuptur. Asıl adı Ahmet olup babası bir pehlivan soyundan gelen Hacı İsmail Ağa, annesi Lofça hanedanlarından Topuz oğullarından Ayşe Sünbül Hanımdır.¹⁶⁸ Ahmet, küçük yaşlarda Lofça müftüsü hafız Ömer Efendi'den Arapça sarf, nahiv, mantık dersleri görmüştür. Lofça ayanlarının muhasebe kâtipliği ya da umur müdürlüğünü yapan Büyükbabası Hacı Ali Efendi,¹⁶⁹ 1839 yılında torunu Ahmet'i daha etraflı öğrenim görmesi için İstanbul'a gönderdi. Ahmet, Çarşamba'da Papasoğlu Medresesi'ne yerleşerek burada zamanın en tanınmış hocalarından fıkıh, hadis, tefsir, mantık, kelam gibi İslami ilimler hakkında temel eğitim aldı. Bu uzun medrese öğrenimi dışında Batı'dan gelen ilimleri de öğrenmeye heveslendiğinden Matematik, geometri, cebir, astronomi, tarih, coğrafyaya ait o zamanki Türkçe yayınları okudu. Bununla birlikte öğrencilik yıllarında Gelenbevi'nin *Bürhan* eserini okudu ve ilerideki mantık çalışmalarının temellerini attı.¹⁷⁰

Cevdet Paşa, öğrencilik yıllarında mühendislik okullarında hocalık yapan kişilerden modern logaritma, geometri, aritmetik, matematik dersleri aldı. Murat Molla tekkesine devam ederek Farsça öğrendi ve aynı zamanda "Mesnevihanlık" icazeti aldı. Şair Fehim Efendi'nin konağında edebi toplantılarda *Örfi* divanlarını okudu ve Fehim Efendi ona "Cevdet" takma adını (mahlas) verdi. 1844 yılına kadar medrese öğrencileri tarafından düzenlenen ilmî toplantılara katılmayı sürdürdü ancak bu tarihten sonra eğitim kalitesinin

¹⁶⁸ Fatma Aliye Topuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamani* (Ankara: Edebiyat Ortamı Yayınları, 2017), 20-21.

¹⁶⁹ Kübra Fettahoğlu, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)" (Doktora, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2020), 2; Hilmi Ziya Ülken, Ahmet Cevdet'in dedesinin açık fikirli olduğunu belirtir bkz. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 4. bs (İstanbul: Ülken Yayınları, 1994), 72.

¹⁷⁰ Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, 72.

düşmesi ve encümenlerde konuşulanların niteliğini beğenmemesi nedeniyle söz konusu toplantılara gitmemeyi tercih etti.¹⁷¹

1844’de *tarîk-i kazâ* sınavını kazanarak kadılığa başladı, ancak kadılıkta kendisi için iyi bir gelecek göremediğinden bu göreve başlamak yerine 1 yıl sonra İstanbul ruusunu kazanarak müderrisliğe geçiş yaptı.¹⁷² Ancak müderrislik kariyeri de uzun sürmedi; bir yıl sonra dönemin Sadrazamı Mustafa Reşit Paşa, *Bab-ı Meşihat*’tan kendisine hukuki danışmanlık yapacak birini talep edince dönemin Şeyhülislam’ı Arif Hikmet Efendinin önerisiyle Cevdet Bey Sadriazam’a danışmanlık yapmaya başladı.¹⁷³

Danışmanlık görevi esnasında Bâb-ı Âli’de temayüz eden Ahmet Cevdet Bey, bu sırada edindiği çevreyi de kullanarak 1850 yılında Meclis-i Maarif-i Umumiyye azalığına ve Darülmüallim (öğretmen okulu) müdürlüğüne tayin edilerek bürokrasideki ilk resmi görevine başladı.¹⁷⁴ 1851’de Fuat Paşayla birlikte *Kavaid-i Osmaniye*’yi (Türk dil bilgisi kitabı) yazdı. Aynı yıl Reşit Paşa’nın girişimi ve Cevdet Paşa’nın kaleme aldığı Meclis-i Maarif’in dilekçesi ile kurulan “Encümen-i Daniş”in üyeliğine seçildi. Bundan üç sene sonra, 1854’de Encümen-i Dâniş’in isteği üzerine Osmanlı Devleti’nin Küçük Kaynarca Antlaşması’ndan Yeniçeriliğin ilgâsına kadar tarihi vakaları yazmaya başladığı *Tarih*’in (*Tarih-i Cevdet*) ilk üç cildini Padişah Abdülmecid’e sundu. Kaleme aldığı eser beğenilen Ahmet Cevdet Bey’in rütbesi “Süleymaniye Müderrisliğine” yükseltildi. Tarihin, kaleme alındığı döneme nazaran yüksek niteliği Cevdet Bey’e 1855 yılında “Vak’anüvislik” makamına atanmasına zemin oluşturdu. Bu görevi esnasında bir yandan *Tarih-i Cevdet*’i bitirmeye çalışan Cevdet bey, bir taraftan da yaşadığı devrin siyasi olaylarını tespit etmek üzere *Tezakir* adını vereceği eseri yazmaya devam ediyordu.¹⁷⁵

¹⁷¹ Kübra Fettahoğlu, “Ahmed Cevdet Paşa’nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)”, 4-6;

¹⁷² Kübra Fettahoğlu, “Ahmed Cevdet Paşa’nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)”, 17.

¹⁷³ Topuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, 41. Bu sırada Fransızca öğrenmeye başladı. Hatta kızı Fatma Aliye, Fransızca öğrenmenin ilmiye çevrelerde hoş karşılanmadığı için babasının gizlice öğrenmeye çalıştığını ve kimsenin yanında konuşamaması nedeniyle geliştiremediğini; öğrenmeye giriştiği her ilimde başarılı olsa da bu konuda istediği gibi ilerleyemediğini belirtmektedir, Topuz, *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*, 43.

¹⁷⁴ Şevki Nezihi Aykut, *Ahmed Cevdet Paşa - Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği, Hakkında Yapılan Araştırma ve İncelemeler*, 2. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022), 18-23. Cevdet Paşa, resmen daimi bir görevle bürokrasiye girmesinin hayatındaki dönüm noktalarından biri olduğunu ifade etmektedir. Bkz. Cevdet Paşa, *Tezakir 40-Tetimme*, ed. Cevdet Baysun, 3. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), 39-41.

¹⁷⁵ Ancak kendisinin de birkaç yerde belirttiği gibi resmen 14 Ocak 1866’ya kadar yaklaşık 11 yıl devam edeceği bu memuriyetinin gereklerini tam olarak yerine getiremedi (daha doğrusu tam zamanlı olan bir

Bürokratik çevrede adını duyurmaya ve yer edinmeye başlayan Cevdet Paşa, Ağustos 1856'da Amedi-i Divân-ı Hümayun¹⁷⁶ mütehayyizan halifelerinden Neyyir Bey'in kızı Advie Rabia Hanım ile evlendi. 1857 yılında babasını, 1858 yılında ise hamisi olan Mustafa Reşid Paşa'yı kaybetti. Cevdet Bey aynı yıl Meclis-i Tanzîmat üyeliğine getirildi.¹⁷⁷ Aktif olarak bu meclisin işleriyle ilgilense de 1864 yılında yeni bir maarif heyeti kuruluncaya kadar devlet salnamelerinde Meclis-i Maarif-i Umumiyye üyeleri arasında da yer almaya devam etti.

Cevdet Bey'in bu memuriyetinde hayata geçirilmesine öncülük ettiği en önemli projelerden biri uzun yıllar bazı ek ve düzeltmelerle kullanılmaya devam edilen 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi idi. Kendi başkanlığındaki komisyon, önceki dönem kanunları tasnif ederek zamanın ihtiyaçlarına göre düzenlemiş, bazı yeni hükümler kaleme alarak hazırladığı metni önce Meclis-i Tanzimat'ın ardından da Padişah Abdülmecid'in onayıyla yürürlüğe sokmuştur.¹⁷⁸ Burada dikkat çekici olan nokta, İslâm hukukunun sadık bir savunucusu olan Cevdet Bey'in, mülkiyeti devlete ait olan mirî arazilerin intikali konusunda, erkek ve kadın mirasçılar arasında eşit hakları öngören düzenlemelere öncülük etmiş olmasıdır. Söz konusu düzenleme, doğrudan şahsi mülkiyete dair Şer'î miras hükümlerini (Feraiz) değiştirmemekle birlikte, devletin mülkiyet rejimindeki tasarruf yetkisini (örfî hukuk) modern ve eşitlikçi bir sisteme yaklaştırmıştır. Nitekim bu kanundan önce mirî arazilerin devri, tam manasıyla İslami miras hukukuna değil, padişah iradesiyle şekillenen ve genellikle erkek çocuklara öncelik tanıyan daha kısıtlayıcı bir nizamnameye tabiydi. Paşa'nın bu reformist tutumu, şer'î esasları mülk arazide saklı tutarken, mirî sahada devletin bekası için rasyonel bir düzenleme yapma gayretini yansıtmaktadır.¹⁷⁹ Metin, 1810 tarihli Fransız Ceza Kanunnamesi'nin (French Code

görev değildi). Paşa'nın vezaret rütbesi ile Halep valiliğine atanması ilmiye kariyerinin yanı sıra vakanüvislik görevini de sona erdirdi; Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 53.

¹⁷⁶ Tanzimat'tan önce divan kâtiplerinin şefi olan reisülküttâbın özel kalem müdürü. Bkz. Necati Aktaş, "Amedci", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991).

¹⁷⁷ Meclis-i Tanzimat'ın aktif olduğu 1854-1861 sürecinde, müftülüğe atanan Rüşdi Molla ve İlmi Molla Efendiler dışında, üyelikle görevlendirilen tek ilmiye mensubu olması o dönemki ayrıcalıklı konumunu göstermesi bakımından önemlidir; Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 53.

¹⁷⁸ 13 Ocak 1859 tarihli, 33 maddelik Tapu Nizamnamesi, Talimatnamesi ve Tarifnamesi'nin kaleme alınmasını sağladı, Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 73-74.

¹⁷⁹ Ancak belirtmek gerekir ki Cevdet Paşa, Tezâkir'de bu geniş yetkilerin zamanla mirî toprakların mülkleşmesine ve devlet otoritesinin zayıflamasına yol açtığını dile getirerek, hazırladığı sistemin bazı

Pénal) içerik ve metodolojik unsurlarından beslense de birçok noktada Osmanlı yönetim anlayışına uyarlanmaya çalışıldı.¹⁸⁰

Cevdet Paşa, 1860 yılında Sadrazam Kıbrıslı Mehmet Paşaya Rumeli teftişine eşlik etti. Yaklaşık 4,5 ay süren bu görev, taşradaki ilk kapsamlı saha göreviydi. Başkente döndükten sonra 14 Temmuz 1861 yılında kurulan Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye üyeliğine getirilen Cevdet Paşa Haziran 1863'te bir kez daha İstanbul'dan ayrılır. Bu defa sorumlu makama sahip olarak teftiş için Bosna'ya gönderilen Cevdet Paşa ve yaklaşık on yedi aylık iş gezisinin ardından Kasım 1864'te tekrar İstanbul'a döndü. Bosna'dan gelişinin üzerinden yaklaşık altı ay geçtikten sonra Mayıs 1865'te imparatorluğun bir başka problemlili bölgesine, Kozan ve havalisine Fırka-i Islahiyye¹⁸¹ gönderilir. Cevdet Paşa, bu seyahatle beraber, yaklaşık dört buçuk sene sürdürdüğü Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye üyeliği görevinin toplamda iki senesini taşrada geçirmişti. Bu uzun süreli iş gezilerinin sonucunda edinilen deneyim Cevdet Paşa'nın adının Bâb-ı Âli ve Saray çevresinde daha çok duyulmasına imkân sağlayacaktı. Kariyerinin dönüm noktalarına işaret eden Bosna Teftişinde, imparatorluğun uzak bölgelerinde idari yapının tahkim edilmesi, yerel isyanların bastırılması ve merkeze bağlı düzenli askeri birliklerin kurulması gibi önemli faaliyetlere bizzat şahitlik eden Cevdet Paşa'nın faaliyetleri ilerleyen dönemde bölge politikalarının şekillendirilmesinde kendisini bir otorite haline getirecekti. Benzer bir biçimde Fırka-i Islâhiyye'de Mülkî Yardımcı olarak görev yapan Cevdet Paşa, Kozan, Gavurdağı ve Kürtdağı gibi bölgelerde merkezi otoritenin yeniden tesisi amacıyla yürütülen reform faaliyetlerinde etkin rol üstlenmiştir. Paşa'nın öncülüğünde iskân politikaları planlı şekilde hayata geçirilmiş ve bölgede vergi düzeni sağlanarak yerel nüfuz sahiplerinin etkisi kırılmıştır. Ancak Cevdet Paşa bu faaliyetler esnasında yalnızca güvenlik odaklı değil; eğitim, adalet ve idarî yapılanma alanlarında da kapsamlı bir dönüşümü hedeflemiş; böylece taşra toplumunun devletle ilişkisini güçlendiren çok boyutlu bir reform stratejisi benimsenmiştir.

uygulama sonuçlarına karşı sonradan eleştirel bir mesafe de koymuştur. bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir 21-39*, ed. Cevdet Baysun, 2. Bs (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986), 48.

¹⁸⁰ Cevdet Paşa, *Tezâkir 13-20*, ed. Cevdet Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1960), 83.

¹⁸¹ Fırka-i Islâhiyye Osmanlı İmparatorluğu'nda 1865'te kurulan, Çukurova, Kozan Dağları, Cebelibereket bölgesi gibi güneydoğu Anadolu'nun dağlık-yerleşimden uzak alanlarında "ıslahat" yapmak üzere kurulmuş askerî-idari bir birliktir bkz. Yusuf Hallaçoğlu, "Fırka-i Islahiyye", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996).

Fırka-i Islâhiyye'nin faaliyeti esnasında gösterdiği başarı üzerine, 1866 yılında Halep Valiliği'ne atanan Cevdet Paşa, bu görev sırasında ilk kez "Paşa" unvanını da resmen almıştır. Yeni Vilayet Nizamnamesinin uygulanmaya başlandığı bu dönemde Cevdet Paşa, Halep'te yeni idari birimleri kurarak kaza ve nahiye teşkilatlarını yeniden yapılandırmış ve yerel meclislerin işlerliğini artırmaya çalışmıştır. Yine bu dönemde devletin halkla kurduğu ilişkileri şeffaflaştırma amacıyla çeşitli kamu hizmetlerinin standardizasyonunu gerçekleştirmiştir. 2 yıl süren Valilik görevinde eğitim yatırımlarına öncelik vererek Darü'l-Muallimîn benzeri kurumların inşasına öncülük etmesi, Cevdet Paşa'nın merkez-taşra ilişkisindeki reformist yaklaşımını pekiştirmektedir. Ayrıca Halep'te bir vilayet gazetesi çıkartılarak resmi ilanların halka duyurulması sağlanmış, halkla devlet arasında iletişim kanalları genişletilmiştir. Bu gelişmeler Paşa'nın yerel yönetimlerde şeffaflığı ve katılımı artırmaya yönelik düşüncelerinin somut karşılıklarıdır.¹⁸²

Cevdet Paşa'nın kariyeri gözönünde bulundurulduğunda merkez bürokrasisinde aldığı en önemli terfii şüphesiz, 1868 yılında kurulan Adliye Nezareti'ne ilk "nâzır" olarak atanmasıyla gerçekleşti. Bu görev, Osmanlı hukuk sisteminin modernleşmesinde kritik bir dönemeçti. Paşa'nın Adliye Nazırlığı döneminde attığı en önemli adımlardan biri, yargı teşkilatında şer'î ve nizamiye ayrımını sistematik bir zemine oturtturarak, bu iki farklı yargı yolunu uyumlu hale getirmeye çalışmasıdır. Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye'nin teşkiliyle birlikte Paşa, Osmanlı'da ilk kez modern bir yüksek yargı kurumunun temellerini atmıştır. Nitekim Divan-ı Ahkam-ı Adliye hem bir temyiz mahkemesi işlevi görmüş hem de hukukî düzenlemelerin merkezî denetimini üstlenmiştir. 1870 yılında Divân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırlığı görevinden azledilen Ahmet Cevdet Paşa, yaklaşık bir buçuk yıllık süre zarfında herhangi bir idarî görev üstlenmemekle birlikte ilmî çalışmalarına ağırlık verdi. Özellikle Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye adlı medeni kanunun hazırlanmasında doğrudan katkı sunduğu bu dönemde, Hanefî fıkına dayalı ilk kitap olan Kitâbü'l-Büy (alışveriş hukuku) eserini tamamlayıp yayımladı. 1871 yılında Paşa, yeniden aktif göreve çağrılarak Şûrâ-yı Devlet üyeliğine atansa da bu görevde uzun süre kalmadı.

1873 yılı Cevdet Paşa'nın idari kariyerinde yeni bir dönemin başlangıcı oldu; hem Şûrâ-yı Devlet üyeliğine ikinci kez atandı, hem de kısa aralıklarla Evkaf ve Maarif Nezaretleri

¹⁸² Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 195–207.

görevlerine getirildi. Evkaf Nazırlığı sürecinde, vakıf mallarının kaydının tutulması, usulsüzlüklerin denetlenmesi ve bu kaynakların eğitim başta olmak üzere kamusal yarara yönlendirilmesi konusunda çalışmalar yürüttü. Maarif Nezaretinde ise Osmanlı eğitim sisteminin rasyonel bir temele oturtulması, medrese ve rüşdiye sistemleri arasında denge kurulması, öğretmen yetiştiren kurumların sayısının artırılması gibi alanlarda politikalar geliştirdi.¹⁸³ Cevdet Paşa'nın bu dönemde üstlendiği çok yönlü görevler, onun yalnızca bir hukukçu ya da tarihçi olmadığını aynı zamanda Osmanlı bürokrasisinin yeniden yapılandırılmasında etkin bir devlet adamı olarak konumlandığını da göstermektedir.

1874 yılında ani bir karar ile Yanya Valiliği'ne atandı.¹⁸⁴ Burada da daha önce taşrada aldığı vazifelerde gözlemlenen merkez-taşra ilişkilerini pekiştirme, yerel yönetimlerin işlerliğini artırma ve kamu hizmetlerinin verimli şekilde sürdürülmesi için çeşitli düzenlemelere öncülük etti. Yaklaşık 8 ay süren bu görevin ardından 1875 yılında yeniden Maarif ve Adliye Nazırlıklarına tayin edildi. Aynı yıl içerisinde Rumeli'ye yönelik bir teftiş görevine çıkarak bölgesel yönetimin sorunlarına dair gözlemlerde bulundu.

1876'da üçüncü kez Adliye, ardından aynı yıl Maarif Nazırı oldu. Paşa, Meclis-i Maarif'in ileri gelenleriyle devrin seçkin bilim adamlarından müteşekkil bir komisyon kurarak, ilkokullardan yüksekokullara kadar hiyerarşik bir düzene sahip ders programlarının oluşturulmasını sağladı. Yine bu komisyona hazırlattığı yeni bir Alfabe (elifba) kitabını da bastırdı; ayrıca Darümuallimin teşkilatını yeniden düzenletti. Bu okul Sibyan, Rüştiye ve İdadi olmak üzere üç dereceye ayrıldı. Cevdet Paşa, okullar için *Kavaid-i Türkiye* ile *Miyar-ı Sedat ve Adab-ı Sedat* adındaki kitaplarını yazdı.¹⁸⁵

1877 yılında ise Cevdet Paşa ilk kez Dâhiliye Nazırlığı görevine getirildi. Rusya ile girilen 93 harbinin başladığı döneme denk gelen bu vazifede Cevdet Paşa, devletin askerî ve malî durumunun yetersizliğini gözönünde bulundurarak (dönemin Sadrazamı Mithat Paşanın aksine)¹⁸⁶ savaş karşıtı bir tutum sergiledi. Harp esnasında gerekli takviye

¹⁸³ Kübra Fettahoğlu, "Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)", 331-340.

¹⁸⁴ Cevdet Paşa, Hüseyin Avni Paşa hükümetinin Sultan Abdülaziz'e darbe planladığını ve bu süreçte Cevdet Paşayı merkezin dışında tutmak istediklerini belirtmektedir; Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 131.

¹⁸⁵ Mehmet Şakir Ülkütaşır, *Cevdet Paşa Hayatı Kişiliği Eserleri (1822-1895)* (Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2022), 16.

¹⁸⁶ Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 170.

birliklerin temini ve sevki konusunda İmparatorluk taşrası ile güçlü bir iletişim ağı kurduğu gözlemlenmektedir.¹⁸⁷ Cevdet Paşa bu dönemde ayrıca taşra idaresinin yeniden düzenlenmesi, vilayet ve kaza teşkilatlarının işlerliğinin artırılması gibi konularla ilgilendi.¹⁸⁸ Meşhur Vilayet Nizamnamesinin uygulanmasında daha önceki Halep Valiliği deneyiminden yararlanarak, yerel meclislerin güçlendirilmesi ve merkez-taşra iletişiminin sağlıklı kurulması üzerinde faaliyetlerde bulundu.

Merkez-taşra arasındaki ilişkilerin yanı sıra aynı yıl (ikinci defa) atandığı Evkaf Nazırlığı esnasında kendi görev kapsamındaki vakıf hastanelerin temel ihtiyaçlarının karşılanması için para sıkıntısını çözmek ve Evkaf hazinesinin borçlarını tahsil etmek gibi rutin uygulamalar dışında kayda değer bir düzenleme yapamadı.¹⁸⁹ 1878 yılında Suriye Valiliği'ne atanan Ahmet Cevdet Paşa, bölgedeki merkezi otoriteyi yeniden tesis etmek üzere görevlendirildi. Bu dönemde ortaya çıkan en önemli meselelerden biri, Kozanoğlu Ahmet Paşa'nın isyanı olmuştur. Kozanoğlu'nun faaliyetleri, bölgedeki nüfuzunu kullanarak asayiş ve devlet otoritesini ciddi biçimde tehdit ettiğinden merkezi otoriteyi zor duruma düşürdü. Bölgede ciddi bir deneyime sahip olan Cevdet Paşa, bu isyanı bastırmakla görevlendirilerek askerî ve idarî önlemlerle durumu kontrol altına alınmasına önemli bir katkı sunmuştur.

Sultan II. Abdülhamid'in isteğiyle Tunuslu Hayreddin Paşa hükümetinde 4 Aralık 1878 tarihinde Ticaret ve Ziraat Nazırlığı görevine getirilen Ahmet Cevdet Paşa, bu görevi esnasında Osmanlı ekonomisinin canlandırılması yönünde çeşitli girişimlerde bulundu. Özellikle tarımın geliştirilmesi, üretim alanlarının artırılması ve çiftçilerin desteklenmesi gibi konulara öncelik verdi. Ayrıca ziraat mektebi açılmasını önerdi. Paşa, ekonomik reformları hukuki ve idarî temellerle desteklemeye çalışarak devletin ekonomik istikrarını sağlamaya yönelik adımlar attı.

16 Temmuz 1879 tarihinde Hayreddin Paşa'nın sadaret makamından istifa etmesi üzerine Cevdet Paşa, on gün süreyle vekâleten sadrazamlık ve Meclis-i Vükela'ya başkanlık yaptı. Said Paşa sadrazam olarak atanınca da dördüncü kez Adliye Nezâreti'nin başına getirildi. Üç yıllık Adliye Nazırlığı döneminde toplumsal yapının uyum içerisinde

¹⁸⁷ Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 352-353.

¹⁸⁸ Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 355.

¹⁸⁹ Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 330.

edebileceğini düşündüğü bir hukuk sistemi kurmaya çalışan Cevdet paşa, söz konusu yapıyı oluşturabilmek için şeri ve örfi hukukun tüm imkanlarını kurmaya çalıştı. Paşa, bu dönemde özellikle kadıların görev alanlarının yeniden belirlenmesi ve nizamiye mahkemeleriyle şer'î mahkemelerin yetki alanlarının ayrılması gibi yapısal düzenlemelere öncülük etti. Ayrıca siyasi davaların da görüldüğü yüksek yargı mercii olan Yıldız Mahkemesinde de etkin bir rol üstlendi.

1882-1886 yılları arasında herhangi bir resmi görevde bulunmayan Paşa bu zaman zarfında *Tarih-i Cevdet* eserinin son 3 cildini bastırmakla birlikte *Kavaid-i Osmaniye* adlı gramer kitabındaki hataları düzeltti.¹⁹⁰ 11 Haziran 1886 tarihinde beşinci kez Adliye Nazırı olarak atandı. 4 yıl süren bu görevde idarî sorunlara yönelik komisyonlarda görev aldı ve yargı mekanizmasının işleyişine dair çeşitli reform önerileri geliştirdi. Nazırlığı döneminde gerçekleşen iki davanın uluslararası bir kriz hali alması sonucunda 1890 yılında görevden alındı.¹⁹¹ 1868'den itibaren başkanlığını yürüttüğü Mecelle Komisyonu, 1889 yılında son buldu. Bu süreçte Osmanlı İslam hukukunun sivil alanda uygulanmasına yönelik ilk kapsamlı kanun metni olan *Mecellenin* hazırlanmasına öncülük etti. Paşa'nın başkanlığındaki komisyon, 16 kitap ve 1851 maddeden oluşan bu metni kademeli olarak tamamlamıştır. 1890-1895 yıllarına gelindiğinde ise Paşa "Mecâlis-i Âliye Memurluğu" görevini yürüttü. Bu son devlet görevinde yüksek düzeyde danışma ve yönlendirme fonksiyonları bulunan kurullarda yer alarak yaşlılık döneminde dahi tecrübesiyle devlet işlerine katkı sunmaya devam etti.

Ahmet Cevdet Paşa, 1895 yılında İstanbul Bebek'te vefat etti.

Tanzimat döneminin en velud şahsiyetlerinden biri olan Ahmet Cevdet Paşa, karakter yapısı itibarıyla disiplinli bir "âlim" ciddiyetini, pragmatik bir devlet adamı basiretiyle

¹⁹⁰ Şevki Nezihi Aykut, *Ahmed Cevdet Paşa - Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği, Hakkında Yapılan Araştırma ve İncelemeler*, 167-168.

¹⁹¹ İlki, Muş Sancağı'ndaki Mutki Aşireti Reisi Musa Bey davasıdır. Musa Bey, Ermenilere yönelik tecavüz, gasp ve katl gibi ağır suçlarla itham edilmiş, ancak iddialar Ermeni Patrikhanesi'nin şikayetleri ve uluslararası komitelerin propagandasıyla büyüyerek bir kamuoyu meselesine dönüşmüştür. Cevdet Paşa'nın soruşturma başlattığı ve yargılanmak üzere İstanbul'a getirilen Musa Bey'in davası, özellikle İngiltere Sefareti'nin baskısı ve Patrikhanenin girişimleri nedeniyle uluslararası diplomatik entrikaların odağı haline gelmiştir. İkinci kriz ise, Almanya vatandaşı Ernst John'un davasıdır. John, Voyvoda Karakolu'nda tecavüze uğradığı iddiasıyla şikayette bulunmuş; ancak delil yetersizliğinden görevlilerin beraat etmesi üzerine, Almanya Sefiri Radowitz'in sert tepkisi ve istifa tehdidi, Cevdet Paşa'yı zor durumda bırakmış ve Paşa'nın adli kariyerinin sonlanmasına neden olan süreci tetiklemiştir. bkz. Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 310-316.

birleştiren ender portrelerdendir. Onun zihniyet dünyasının temelleri, klasik medrese eğitimiyle sınırlı kalmamış; Papasoğlu Medresesi'nde aldığı derin İslami ilimleri, Mühendishane hocalarından edindiği modern matematik ve astronomi bilgisiyle harmanlamıştır. Bu ikili yapıya, Murat Molla Tekkesi'nde edindiği tasavvufi derinlik ve Farsça kültürü de eklendiğinde, Paşa; "medrese, mektep ve tekke" gibi üç farklı entelektüel geleneği bünyesinde eritebilmiş müstesna bir terkip olarak karşımıza çıkar. Bu çok yönlü formasyon, olaylara sadece nakilci bir gözle değil, mantık ve matematiksel bir kesinlik arayışıyla bakmasını sağlamıştır. Ancak sahip olduğu bu yüksek donanım, zaman içerisinde hem ilmiye sınıfına hem de siyasi kadrolara karşı bir güven bunalımı yaşamasına neden olmuştur. Yetiştirdiği çevrelerin sığılığında ve siyasi çekişmelerin yarattığı istikrarsızlık ortamından duyduğu rahatsızlık, onu ömrü boyunca "tarafsız" kalmaya itmiş ve bu durum, onun entelektüel yalnızlığının en belirgin yansıması olmuştur.

Cevdet Paşa'nın düşünce dünyasında, Doğu ve Batı medeniyetleri bir çatışma alanı değil, birbirini tamamlayabilecek unsurlar olarak yer alır. Cevdet Paşa'nın eserleri onun asıl kültür ağırlığını yansıtacak malzemelerle doludur. Batı kültür ve medeniyetini tanımak için öğrenmeye başladığı ve tam geliştiremediği için hayıflandığı Fransızcasının hangi seviyede olduğu tartışmalı olmakla birlikte¹⁹², hayatından ve eserlerinden onun birinci elden kaynaklara dayanan yoğun bir batı okuyucusu olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁹³

Genel dünya görüşü itibarıyla Cevdet Paşa, toplumsal değişimde "devrimci" değil, "tekâmülcü" (evrimsel) bir çizgidedir. Fransız İhtilali sonrası yayılan radikal değişim rüzgarlarına karşı, tıpkı Edmund Burke gibi, tarihsel birikimin ve toplumsal hafızanın korunarak değişimin yönetilmesi gerektiğini düşünür. Ona göre Osmanlı'nın kurtuluşu, Batı'nın kanunlarını olduğu gibi iktibas etmekte değil, kendi köklerinden beslenen yerli bir modernleşme üretmektedir. Tarih-i Cevdet'te olayları tahlil ederken kullandığı sosyolojik yöntem ve "İbn-i Haldunvari" bakış açısı, onun meseleleri sadece günübirlik siyasi manevralarla değil, tarih felsefesi derinliğiyle ele aldığını gösterir. Sonuç olarak

¹⁹² Mithat Paşa, Ahmet Cevdet'in yüzüne karşı "Senin Avrupa kanunlarına aklın ermez" sözlerine Ahmet Cevdet aynı sertlikte cevaben "Sizin akıl ve fazileti ayıracak ölçünüz, ancak on-on beş kelime Fransızca bilmeğe münhasırdır" sözleri Mithat Paşa tarafından asla unutulmamış ve affedilmemişti. Bkz. Ahmet Şimşirgil - Ekrem Buğra Ekinci, *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle* (İstanbul: KTB Yayınları, 2009), 33.

¹⁹³ Harun Anay, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı" (Ahmet Cevdet Paşa (1823-1895), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), 68.

Cevdet Paşa; geçmişi reddetmeden geleceği inşa etmeye çalışan, hukuktan tarihe, dilden siyasete kadar uzanan geniş bir yelpazede "nizam" ve "istikrar" arayan bir denge adamıdır.

3.1.2 Eserleri

Ahmet Cevdet Paşa, Osmanlı modernleşme sürecinde yalnızca bir devlet adamı ve hukukçu değil, aynı zamanda çok yönlü bir müellif kimliğiyle de öne çıkmıştır. Onun kaleme aldığı eserler, hem dönemin tarihsel olaylarına ışık tutmuş hem de Osmanlı entelektüel dünyasının gelişimine katkı sağlamıştır. Cevdet Paşa'nın eserleri; tarih, hukuk, sosyoloji ve İslam düşüncesi gibi çeşitli alanlarda derinlikli analizler sunarak, çağının meselelerine çözüm üretme çabasının izlerini taşır. Aşağıda incelenen temel eserler, onun tarihçi, müfessir, gözlemci ve reformcu yönünü ortaya koyan başlıca metinlerdir.

Tarih-i Cevdet

Ahmet Cevdet Paşa'nın en önemli eserlerinden olan *Tarih-i Cevdet* (Tarih-i Vek'âyi Devlet-i Aliyye, 1854-1886) 1774-1826 yıllarını kapsamaktadır. On iki ciltten oluşan eser, yalnızca kronolojik bir tarih anlatımı sunmakla kalmayıp, toplumsal yapı ve dönüşümleri de derinlemesine ele alan bir sosyolojik çözümleme niteliği taşır.¹⁹⁴ Tarih-i Cevdet; tarih, toplum yapısı ve İslam mezhepleri tarihine dair kapsamlı bilgiler sunmakta; aynı zamanda dönemin olaylarına yönelik eleştirel bir bakış geliştirmektedir. Ayrıca eser söz konusu nitelikleri göz önünde bulundurduğunda tarih felsefesi ve tenkit eseri hüviyetine sahiptir. Sebep-sonuç ilişkisini dikkate alan, karşılaştırmalı bir perspektifle kaleme alınmış olan eserde özellikle Hristiyanlık ve İslamiyet'in karşılaştırıldığı satırlar konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu iki semavi din arasında gerçekleştirilen kıyaslamada siyasi otoritedeki farklılıklar, medeniyet anlayışı ve toprak düzeni gibi konular üzerinden yoğunlaşmıştır.

Cevdet Paşa'nın tarihçilik anlamında Avrupalı mütefekkir ve müverrihlerden etkilendiği yadsınamaz. Fakat kendisinin asıl etkilendiği ilim adamı İbn-i Haldun'dur. İslam

¹⁹⁴ Tertib-i Cedid serisinin günümüz Türkçesi'ne tam transkripsiyonu Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği tarafından 2017'de, 4'er cildi kapsayan 3 kitap halinde yayımlanmış, ilk 3 cildinin çevirisi ise Türk Tarih Kurumu'nun başlattığı ayrı bir proje kapsamında 2018'de kamuoyuna sunulmuştur.

mütefekkirlerinden Hafız Zehebî ve İbn-i Teymiyye ile Avusturyalı tarihçi Hammer, İngiliz tarihçisi Buckle ve Macaulay ve Fransız filozof Montesquieu, Cevdet Paşa'yı etkileyen diğer şahsiyetlerdir.¹⁹⁵ Cevdet Paşa, Târih-i Cevdet'te kaynak olarak sadece arşivlerden değil kendisinden önce gelmiş olan vak'anüvislerden, özellikle Vâsıf, Enverî, Edib, Halil Nuri, Pertev, Âsım, Şânizâde ve Es'ad efendilerin kaleme aldığı vekayinamelerden ve yeri geldiğinde de Ceberti'nin eseri gibi Arapça kaynaklardan faydalanmıştır.¹⁹⁶

Tezâkir -i Cevdet

Tezâkir, Cevdet Paşa'nın on yıl süren vak'anüvisliği döneminde (1855-1865) bizzat içinde bulunduğu olaylara dair tuttuğu notlardan oluşan bir metindir. Paşa, bu notları kendisinden sonra vak'anüvis olarak atanan Ahmet Lütfi Efendi'ye tezkireler halinde gönderdiğinden esere *Tezâkir-i Cevdet* adı verilmiştir. Eserde Cevdet Paşa'nın bizzat yaşadığı Tanzimat devrinin bir kısım olayları ile bu dönemin hemen hiçbir eserde bulunmayan siyasî, sosyal ve ahlâkî konularına yer verilmiştir. Eserde Bosna-Hersek teftişi, Kozan ıslahatı gibi kendisinin katıldığı olaylarla devlet ve saray adamlarının birbirleriyle olan çekişmeleri, türlü menfaat çatışmaları da tasvir edilmiştir.¹⁹⁷

Kırk tezkireden meydana gelen eserin birinci tezkiresinde Ahmet Cevdet Paşa'dan önce görev yapan vak'anüvislerin durumları; ikinci tezkirede Cevdet Paşa'nın bizzat yaşadığı Tanzimat devrinin bir kısım olayları anlatmıştır. Tezkerenin üçüncü bölümünde kendi biyografisine yer vermiş olup son kısmında ise daha önce ele aldığı bazı gelişmelere dair sonradan edindiği bilgileri içeren bir "tetimme" ekleyerek eseri toplam 4 cilt halinde tamamlamıştır.¹⁹⁸

Ma'rûzât

Cevdet Paşa, Osmanlı Devleti'nin son yüzyılın en hareketli ve sıkıntılı dönemi olan 1839-1876 yıllarında gerçekleşen olayları *Ma'rûzât* isimli eserinde toplamıştır. Tanzimattan

¹⁹⁵ Yusuf Hallaçoğlu - Mehmet Ali Aydın, "Ahmet Cevdet Paşa", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993).

¹⁹⁶ Franz Babinger, *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*, trc. Coşkun Üçok (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982), 410.

¹⁹⁷ Yusuf Hallaçoğlu ve Mehmet Ali Aydın, "Ahmet Cevdet Paşa".

¹⁹⁸ Halil İbrahim Çelik, "Tezâkîr Çerçevesinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Eğitim Görüşlerinin Analizi", *Karadeniz Araştırmaları* 19, sy 73 (2022): 115-116.

başlayan, özellikle kendi dönemini de içine alan Osmanlı devlet adamlarını çeşitli yönleriyle öğrenmek isteyen İkinci Abdülhamid'in sözlü iradesiyle kaleme alınan eserde devlet adamlarının hanımları arasında geçen dedikodulara, hatta şahsi kanaat ve hatıralara kadar yer verilmiştir.¹⁹⁹ Cevdet Paşa, Ma'rûzât'ta zaman zaman özeleştiride de bulunmak suretiyle yerdiği bilgilerin adeta doğruluğunu padişaha anlatmak istemiştir.²⁰⁰

Kıyas-ı Enbiyâ ve Tevârih-i Hülefâ

Kıyas-ı Enbiya, Paşa'nın tarihi kadar çok okunan bir başka kitabıdır. Bu çalışma, Hazreti Âdem'den itibaren Hazreti Muhammed'e kadar gelip geçen belli başlı peygamberlerin hikâyelerinden; İslam dininin ortaya çıkışı ile Hazreti Muhammed'in hayatından ve Hulefâ-i Râşidîn ile Emevî, Abbâsî halifelerinden, diğer İslam-Türk hükümetlerinden ve kısmen de Osmanlı tarihinin ilk devirlerinden (II. Murad'ın son senelerine, yani 1439 yılına kadar) bahseder. Cevdet Paşa, 12 cilt olan bu eseri hayatının sonlarına doğru yazmıştır.²⁰¹

Tercüme-i Mukaddime-i İbn-i Hâldun

Adından da anlaşılacağı gibi İbni Haldun Mukaddimesinin (bir kısmının) tercümesidir. Mukaddime İbn-i Haldun'un altıncı bölümünden alınan on kısa bölümü, I. Ahmet devrinde Şeyhülislam Pirizade Mehmet Sahib Efendi (ö. 1748) tarafından iki cilt hâlinde Türkçeye çevrilmiş, ancak Pirizade'nin ölümü üzerine çeviri yarım kalmıştır. Cevdet Paşa ise, arazi komisyonu başkanlığı yaptığı sırada tarih anlayışının güçlenmesine doğrudan katkı sağlayan İbn-i Haldun üzerine incelemelerde bulunuyordu. Bu dönemde, Pirizade'nin yarım bıraktığı son altı bölümün çevirisini tamamlayarak önceki bölümlerle birleştirmiş ve 1860 yılında üçüncü cilt olarak yayımlamıştır. Paşa, bu bölümü yalnızca çevirmekle kalmamış, aynı zamanda çok kıymetli notlarla da zenginleştirmiştir.²⁰²

Kırım ve Kafkas Tarihçesi

¹⁹⁹ Yusuf Hallaçoğlu, "Ahmet Cevdet Paşa ve Maruzat'ı", c. 232 [Ahmet Cevdet Paşa (Vefatının 100. Yılına Armağan), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995], 274.

²⁰⁰ Yusuf Hallaçoğlu, "Ahmet Cevdet Paşa ve Maruzat'ı". *Ahmet Cevdet Paşa (Vefatının 100. Yılına Armağan)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Dergisi, 1997), 248.

²⁰¹ Ülkütaşır, *Cevdet Paşa Hayatı Kişiliği Eserleri (1822-1895)*, 37.

²⁰² Ülkütaşır, *Cevdet Paşa Hayatı Kişiliği Eserleri (1822-1895)*, 41.

Cevdet Paşa'nın Kafkasya ve Kırım'ın tarihçesine dair tasarı şeklinde yazılmış küçük bir eserdir. 1856 yılında yazılmaya başlanan eser iki bölümden oluşmakta olup bölgenin coğrafi ve kültürel durumuna ilişkin tarih bakış açısı sunmaktadır.

Kavâ'id-i Osmaniyye

Paşa'nın edebiyat ve filoloji alanındaki en bilinen eseri Fuad Paşa ile ortak kaleme aldıkları *Kavâ'id-i Osmaniyye*'dir. Osmanlı Türkçesinin; Türkçe, Arapça ve Farsçanın birleşiminden oluştuğunu savunan eser temel dil bilgisi kurallarını içermektedir. İlk baskısı 1851'de yapılmış olan bu gramer kitabı, Cevdet Paşa tarafından eksiklikleri tamamlanıp düzenlenerek 1885'de Tertîb-i Cedîd-i Kavâ'id-i Osmaniyye adıyla tekrar yayımlanmıştı.

Belagat-i Osmaniyye

Cevdet Paşa'nın Mekteb-i Hukuk'ta okuttuğu edebiyat derslerinden oluşan bir eseridir. Bu kitap, Arap sistemine göre düzenlenmiş edebiyat kurallarını ve bunlara uygulanan Türkçe örneklerini içermiştir.

Miyar-ı Sedat

Cevdet Paşa'nın, oğlu Ali Sedat Bey için mantığa ait yazdığı bir eserdir. Paşa, Maarif Nazırı iken o zamanın Rüştîye okulları ile Darülmüallimîn'de okutulmak üzere Türkçe mantık dersleri yazıp hazırlamıştı. *Miyar-ı Sedat*, 1876'da basılmış olup eski mantık kitapları arasında sade bir dille yazılmış olan ilk kitaptır.

Mecelle

Kırım Savaşından sonra İmparatorluk topraklarına daha fazla yabancı gelmesi, Avrupalıların gayrimüslimlerin şer'î mahkemelerdeki şahitliğinin kabul edilmemesine tepki göstermesi üzerine bazı kişiler Fransız kanunlarının Türkçe'ye çevrilip nizamî mahkemelerde geçerli sayılması fikrini ortaya atmıştı. Cevdet Paşa ise ülkenin temel kanunlarını böyle bir yöntemle değiştirmenin mümkün olmadığını ve bu yola gitmenin "caiz" olmayacağını düşünmekteydi.²⁰³ Konunun Meclis-i Tanzîmat'ta görüşülmesinin

²⁰³ Cevdet Paşa, *Tezâkir 1-12*, ed. Cevdet Baysun (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1953), 62-63.

ardından, İstanbul ve taşradaki tüm meclislerde uygulanmak üzere fikhın muamelat kısmına dair Metn-i Metin adıyla, herkesin anlayabileceği Türkçe bir çalışmanın yazılmasına karar verildi.²⁰⁴ Ancak yarım kalan bu çalışma, 1868’de Divân-ı Ahkâmı Adliyye’nin kurulması sonucunda yeni bir aşamaya geçti. Ahmet Cevdet Paşa’nın ısrarı, Fuad Paşa ve Şirvânîzâde Rüşdü Paşa’nın da desteğiyle Fransız Medenî Kanunu’nun doğrudan tercümesinden vazgeçilmesi ve İslâm hukukunun ilgili hükümlerinin kanunlaştırılması kararı bu esnada alındı. Bu maksatla Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliyye nâzırı²⁰⁵ Ahmet Cevdet Paşa’nın başkanlığında Mecelle Cemiyeti oluşturulması ve yeni bir kanunun telifine başlanması bu kararın sonucuydu.²⁰⁶ Bu kapsamda kaleme alınmaya başlanan Mecelle en özet biçimde, şer’iyye, ticaret ve nizamiye mahkemelerinde hakimlerin kolaylıkla anlayıp uygulayabileceği bir hukuk kitabı özelliği taşımaktaydı.²⁰⁷ Cevdet Paşa, Mecelle ile o kadar bütünleştirilmiştir ki metnin tek müellifi gibi düşünülmüş hatta buna karşı bazı metinlerde kitabın bir kişiye ait olmadığını vurgulayan cümleler yazılmak zorunda kalmıştır.²⁰⁸

Tarih, takvim, fıkıh, dil ve felsefe gibi birçok alanda görüşler ileri süren Cevdet Paşa’nın eserleri onun asıl kültür ağırlığını yansıtacak malzemelerle doludur. Batı kültür ve medeniyetini tanımak için öğrenmeye başladığı ve tam geliştiremediği için hayıflandığı Fransızcasının hangi seviyede olduğu tartışmalı olmakla birlikte, hayatından ve eserlerinden onun birinci elden kaynaklara dayanan yoğun bir batı okuyucusu olmadığı anlaşılmaktadır. Şu halde Cevdet Paşa’nın batı kültür ve medeniyetiyle ilgili bilgileri, Türkçe, Arapça ve Farsçadaki batıyla ilgili yayınlardan, batıdan yapılan çevirilerden, çeşitli bölgelere yaptığı gezilerden, devlete muhtelif kaynaklardan gelen bilgilerden ve nihayet daha genç yaşta maiyetine girdiği Reşid Paşa’dan alınmış, dolayısıyla da ikinci el malzemelere istinat etmektedir.²⁰⁹

²⁰⁴ İlk toplantısını 1 Kasım 1855’te Perşembe günü yapan cemiyet, bir süre çalışmalarına devam ederek Metn-i Metin’in Kitabü’l-Buy’u kısmını kaleme aldıysa da Cevdet Paşa’nın da ifade ettiği gibi üyelerinin bazılarının farklı görevlere atanmasıyla projeyi tamamlayamadan dağılmak zorunda kaldı. Bkz. Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa’nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 50.

²⁰⁵ Bu vazifenin adı sonradan “Adliye Nezareti” oldu.

²⁰⁶ Mehmet Akif Aydın, “Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye”, *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 28: 232.

²⁰⁷ Fettahoğlu, *Ahmed Cevdet Paşa’nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*, 317.

²⁰⁸ Ebu’l-Ula Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 2. Bs (İstanbul: Mardin Valiliği Acar Basım, 2011), 179.

²⁰⁹ Anay, “Ahmet Cevdet Paşa’nın Modernizme Bakışı”, 68.

3.2 TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA

3.2.1 Hayatı ve Kariyeri

Hayreddin Paşa'nın hayatının ilk yılları ve çocukluğuna ilişkin kaynaklarda yer alan bilgilerin oldukça çelişkili olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim Hayreddin Paşa'nın doğum tarihini bazı kaynaklar 1819²¹⁰ bazı kaynaklar da 1822 veya 1823²¹¹ olarak vermektedir. Ancak Hayreddin Paşa'nın kaleme aldığı hatıratında kendisi Çerkes asıllı olduğunu belirttikten sonra 1839 yılında Tunus'a götürüldüğünü belirtmektedir.²¹² Tunus'ta dönemin valisi Ahmet Paşa'nın²¹³ kölesi olan Hayreddin, hükümet merkezi olan Bardo Sarayı'nda bir müddet Ahmet Paşa'nın yanında kalmış ve kendisinin güvenini kazanmıştır. Fransa'dan gelen askeri uzman heyetinin Tunus'ta aynı yıl kurduğu süvari birliğinde istihdam edilmesi bu güvenin bir göstergesidir. Hayreddin Paşa'nın genç yaşta modern askerî teşkilatı tanınmasına olanak sağlayan bu süreçte Vali Ahmet Paşa'nın, 1840 yılında modern bir askeri okul kurması son derece önemlidir. Her ne kadar Hayreddin Paşa Bardo Harp Okulu'nun öğrencisi olmasa da okuldaki teorik ve pratik derslere ilgi gösterip Fransız askeri uzmanlarla temas kurmuştur. Böylece modern askeri teknoloji ve Fransızca ile tanışan Hayreddin Paşa bu sayede Avrupa ordularına ve tekniğine ilişkin bilgisini geliştirmiştir. Bu sayede Fransızca da öğrenden Hayreddin Paşa²¹⁴ bu dönemde, Tunus modernleşmesinin fikri önderlerinden Mahmud Kabadu ile tanışmıştır.²¹⁵

²¹⁰ Theodor Menzel, "Hayreddin Paşa", *MEB İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1987), 5: 392.

²¹¹ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar I*, 3. Bs (İstanbul: Dergah Yayınları, 1982), 895.

²¹² Muhammed Salah Mzali - Jean Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, trc. Belma Aksun (İstanbul: Nehir Yayınları, 1997), 21.

²¹³ Tunus Eyaletinde 1705'den beri Hüseyini ailesi idare etmekte olup oradaki hükümdara *Vali* veya *Bey* denilmekteydi. Paşa'nın resmi ikametgahı Bardo Sarayıydı. Bey, Tunus'u Osmanlı padişahı adına yönetiyor ve her yeni valiye Osmanlı Sarayı tarafından paşalık rütbesi veriliyordu. O dönemde Tunus paşasının vekili olarak eyaletin iç ve dış işlerini yürüten "Veziri Ekber" veya "Reîs-i Müdirân" adıyla bir yardımcı makam da mevcuttu; Atila Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa* (Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988), 3.

²¹⁴ Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 20.

²¹⁵ Hayreddin Paşa'nın düşünce yapısını anlayabilmek için Mahmud Kabadu'dan kısaca bahsetmekte fayda var. 1812 yılında Tunus'ta doğan Mahmud Kabadu, İstanbul'da fıkıh dersleri vermiştir. Kendisi İstanbul'da olduğu sıralarda Tanzimat yanlısı olan dönemin Şeyhül İslam'ı Arif Hikmet Bey'in tesirinde kalmış ve Müslümanların geri kalma sebepleri ile ıslahat fikri üzerinde durmuştur. Ona göre Müslümanların geri kalmasının en önemli sebebi İslâm'ın özünden yani Şura esasından uzaklaşmalarıdır. Kabadu, bunları dile getirirken Avrupa'nın ilerlemesinin kaynağının Müslümanlara dayandığını ifade ediyordu. Mahmud Kabadu, Zeytune Medresesi uleması ile devlet hizmetindeki politikacıların stratejik ittifaklarının kurulmasına öncülük etmiştir; Ali Bulut, "Kabadu", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020).

Hayreddin Paşa askerlik hizmetine 1843 yılında alay emini olarak başladı ve zamanla gösterdiği gayret ve disiplin sayesinde üstlerinin güvenini kazandı. Bardo Sarayı çevresinde itibarlı bir subay olarak tanınmaya başladı. Nitekim 1849'da çıkan küçük bir isyanın bastırılmasında aktif rol oynadı; 1850'deki kolera salgınında ise Muhammediye Karantinahanesi'nin sorumluluğunu üstlenerek zor şartlar altında görevini başarıyla yerine getirdi. Bu süreçte yalnızca askerî yetkinliğini değil, idari becerisini de kanıtladı.²¹⁶ Askerlik yıllarında Hayreddin Paşa'nın hayatındaki en önemli olay 1846 da Vali Ahmet Paşa'nın Fransa'ya yaptığı resmi seyahat esnasında Tunus heyetine vali yaveri sıfatıyla katılması oldu. Heyette *Vezir-i Ekber* Haznedar Mustafa Paşa, Tunuslu nazırlar ile Vali'nin özel sekreteri Ahmet İbn Abî'd-Diyâf²¹⁷ bulunuyordu. Heyet, Fransa kralı tarafından merasimle kabul edildi ve Paris'te dönemin modern kamu binalarını görüp askeri merasimlere ve tiyatro gösterilerine katıldı. Abî'd-Diyâf kaleme aldığı bir eserde, seyahat boyunca gördükleri, teknik ilerlemelerden ve refah ve uygarlık seviyesinden çok etkilendiklerini ifade etmektedir.²¹⁸ Bu bakımdan seyahatin Hayreddin Paşa üzerinde, önemli ve derin etki bıraktığı tahmin edilebilir.

1853 yılında bir kez daha Paris'e giden Hayreddin Paşa bu sefer Tunus'un Fransa'dan dışborç alımına dair müzakerelerde bulunmakla ve istikraz (borçlanma) akdinin imzalanmasıyla görevlidir. Askeriyede olduğu gibi diplomatik kariyerinde de hızlı bir

²¹⁶ Paşa'nın bu hızlı ilerlemesinde Vali Ahmed Paşa ve Başbakan Haznedar Mustafa Paşa'nın güven ve takdirleri hissediliyordu, hatta hakkında yazılan bir raporda, Hayreddin Paşa'nın durumu hakkında şu bilgiler verilmektedir; "...Oldukça güzel, doğuştan tabii yeteneklere sahip, 30 yaşına kadar hiçbir tahsil görmemişti. Sadece bazı Arapça kitaplar okumuştur. Bununla beraber, hiçbir yabancı dil bilmeden ve askerî disiplin görmeden, kendisini azad edenin (Ahmed Paşa'nın) âlicenâb himayesi sayesinde, general tayin edilmişti. Ancak Haznedar'ın (Mustafa Paşa'nın) özel mülklerinin idaresi ile meşgul olmuştur. Süvari Kıt'asının fiili kumandanı tayin olunduğu zaman ona bir Fransız hoca verildi..." bkz. DHE, Siyasi Kısım, Karton Nr. 526 akt. Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 24.

²¹⁷ 1802 veya 1803 doğumlu olan İbn Ebü'd-Diyâf tahsilini Zeytûne Medresesinde gördü. 827'de Dîvân-ı İnşâ'da kâtip oldu. Tunus'ta nizâmî ordu kurma girişimi dolayısıyla Hüseyin Paşa tarafından 1830'da Başhamba Mustafa Pehlivan'la birlikte İstanbul'a gönderildi. İstanbul'da beş ay kalan ve bu sırada Osmanlı yöneticileriyle çeşitli görüşmeler yapan İbn Ebü'd-Diyâf 1832'de Tunus'a döndü. Ahmed Paşa'nın valiliği zamanında (1837-1855) başkâtip tayin edildi. Tanzimat'ın İslâmiyet'e uygunluğunu ve Tunus'ta uygulama şartlarını görüşmek üzere 1842'de bir heyetle tekrar İstanbul'a giden İbn Ebü'd-Diyâf, bu sırada Osmanlı hükümeti tarafından iftihar nişanı ile taltif edildi. Ahdü'l-emânın hazırlıkları için kurulan komisyona üye oldu ve 10 Eylül 1857'de törenle ilân edilen ahdü'l-emânı bizzat İbn Ebü'd-Diyâf kaleme aldı. Böylece Tanzimat prensiplerinin Tunus'ta uygulanması için önemli bir adım atıldı. 29 Ocak 1861'de ilân edilen ilk Tunus anayasasının (Kânûnü'd-devle) hazırlanmasında da görev aldı. Hazinedar Mustafa Paşa ile anlaşmazlığa düşünce bir süre aktif görevden çekildi ve 1862-1872 yılları arasında İthâfû ehli'z-zamân adlı ünlü tarihi eserini yazdı. 1874 tarihinde vefat etti. Bkz. Atilla Çetin, "İbn Ebü'd-Diyâf", içinde *İslam Ansiklopedisi*, c. 19 (Türkiye Diyanet Vakfı, 1999).

²¹⁸ İbn Abî'd-Diyâf, *İthâfû ehli'z-zamân bi-ahbâri mülûki Tûnis ve 'ahdi'l-emân* IV, s.99 aktaran Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 25.

yükseliş yaşayan Hayreddin Paşa 1853-1857 yılları arasında Tunus hükümetinin Fransa temsilciliği vazifesine atandı. Paşa görevini yürütürken, Paris gibi bir kültür ve medeniyet merkezinde bulunmanın nimetini çok iyi değerlendirerek kendisini yetiştirmeye gayret etti. Fransızca öğrendi ve Fransız kültür ve eğitiminden geniş ölçüde yararlandı. Geliştirdiği Fransızcası sayesinde Avrupa medeniyetine dair bilgisini ve görüşünü genişleten Hayreddin Paşa Paris’te kurduğu dostluklarla modern Avrupa kültürünü daha yakından tanıma fırsatına sahip oldu. Hayreddin Paşa ayrıca III. Napoléon devrinin siyasî kulüplerinden eğlence hayatına kadar genişleyen bir skalada dönemin sunduğu imkânları sosyal imkanlardan da faydalandı. Nitekim Hayreddin Paşa’nın Paris’in sivil, asker ve üst düzey önemli bazı şahsiyetleri ile, daha sonra da devam edecek olan dostluklarının temeli bu zamanda atılmıştır. Fransa’da bulunduğu sırada yalnızca bir kez Tunus’a gitmiştir. 2 Kasım 1855 (21 Safer 1272) tarihinde kendisine feriklik rütbesi verilmiştir.

Hayreddin Paşa, Paris temsilciliğinden döndükten sonra 1857 yılında Tunus Bahriye Nazırlığı görevine getirildi. Bahriye Nezâreti, iskân, denizcilik, liman ve gemilerden sorumlu olup esas görevi; eyalet bahriyesinin faaliyetlerini denetlemektir. Nezâret, ayrıca gümrüklerin kontrolü, ithalat ve ihracatın düzenlenmesi gibi dış ticaretle ilgili işlemlerden de sorumluydu. Hayreddin Paşa, buradaki görevinde nezâreti idari açıdan yeniden yapılandırmak için yeni nizamnameler yazdı ve modern bir bürokratik örgüt kurdu.²¹⁹ Bununla birlikte Paşa Bahriye Nazırlığı görevindeyken *Ahd Al-aman*²²⁰ reform komisyonunda görev aldı. Hayreddin Paşa 1859 yılında yeni göreve gelen Tunus Valisi Muhammed Sadık Paşa’nın tevcih fermanını Osmanlı sultanına götürmek için (ilk kez) İstanbul’a gitti.

Muhammed Sadık Paşa döneminde Tunus’taki reform hareketleri en olgun dönemine ulaşmıştır. Bu dönemde, uzun süren hazırlıkların ardından 1860 yılında tamamlanan anayasa taslağı, dönemin modernleşme anlayışını ve devlet yapısını yeniden düzenleme çabasını yansıtmaktaydı. 29 Ocak 1861 tarihinde “Kanun al-Davla” adıyla görkemli bir

²¹⁹ Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 34.

²²⁰ 10 Eylül 1857 yılında Tunus’ta Tanzimat ve Islahat fermanına benzer anayasal bir belge yayınlandı. Söz konusu belge Fransızların ve İngilizlerin baskısı sonucu ilan edilmiştir. Belgede özetle yabancılarla Tunuslular arasında çıkacak davalarla ilgili yeni düzenlemelerden, din hürriyetinden ve yabancıların Tunus’ta mülk edinebilmesinden söz edilmiştir. bkz. Ayhan Ceylan, “Osmanlı Coğrafyasında İktidarın Sınırlandırılması; (Anayasacılık): Tunus Tecrübesi”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 24 (2008): 129-156.

törene ilân edilen bu anayasa, 1857 tarihli Ahd al-Aman'da yer alan halkın eşitliği ve güvenliği yönündeki vaatleri pekiştiriyor, aynı zamanda İslâm dünyasının ilk anayasası olma özelliğini taşıyordu. Kuvvetler ayrılığına yer veren düzenlemeye göre, yargı bağımsız kılınmış, yürütme Bey'e, yasama ise 60 üyeden oluşan Meclis-i Ekber'e verilmişti. Üyelerin yirmisini nazırlar ve yüksek devlet memurlarından ve geri kalanı başkent eşrafından müteşekkildi. Meclis-i Ekber'in başkan ve yardımcısı bir defaya mahsus olmak üzere Bey tarafından atanmış olup Hayreddin Paşa da bu meclisin önce muavini, ardından reisi oldu. Teorik olarak Bey, Meclis-i Ekber'in denetimine tâbi görünse de uygulamada bu durum hiç gerçekleşmedi. Bey'in emrinde hususi görüşülen meselelerde nâzırların daha sonra Meclis-i Ekber'de muhalefet etmemesi nedeniyle bu meclis daha çok hükümet tekliflerinin onaylandığı bir organ işlevi gördü.²²¹ Tunus'taki anayasal gelişmeler, büyük ölçüde Osmanlı Devleti'nin Tanzimat devrindeki faaliyetlerinden esinlenmiş olmakla birlikte aynı dönemde Osmanlı İmparatorluğu'nda henüz kurumsal bir meclis yapısının bulunmaması dikkat çekicidir. Nitekim Tanzimat ve Islahat Fermanları daha çok idari ve hukuki düzenlemelerle sınırlı kalmış, anayasal düzeydeki bu tür bir temsil anlayışı Osmanlı'da ancak 1876 Kanun-i Esasi ile şekillenebilmiştir.

Ağustos 1860'ta Muhammed Sadık Paşa, anayasanın hazırlanmasına paralel olarak ticaret ve ziraat gibi örf ve âdetlere göre adaletin uygulandığı alanlarda bir Ceza Kanunu hazırlanmasını emretti. O zamana kadar yalnızca şer'î hukuk yürürlükteyken Yeni Ceza Kanunu (Kanun al-cinâyât va'l-ahkâm al-'urfiyya), anayasanın yürürlüğe girdiği 26 Nisan 1861 tarihinde yayımlanmış ve hukukî reformların temel dayanaklarından biri olmuştur. 664 maddeden oluşan Ceza Kanunu; cinayet, borçlar, kamu düzeni ve örfe aykırı suçlara ilişkin hükümler getirilerek bir ay sonra yürürlüğe girmiş, buna bağlı olarak yeni mahkemeler tesis edilmiştir. Hayreddin Paşa da bu kanun ve reform komisyonunda ve Meclis-i Ekber'de aktif rol üstlendi. Mayıs 1861'de Meclis-i Ekber'in yeni kanunlar ve uygulamalarıyla ilgili kararlarını yayımlamak amacıyla Tunus'un ilk resmî gazetesi olan *al-Râ'id al-tunîsî* kuruldu. Mahallî mahkemelerin denetimi için 4 Nisan 1862'de oluşturulan dört komisyondan ilki, Hayreddin Paşa başkanlığında Tunus ve civarındaki mahkemeleri kontrol etmiştir. Ayrıca, konsolosluk mahkemelerinin kaldırılması ve

²²¹ Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 41-44.

muhtelif ticaret mahkemelerinin kurulması amacıyla oluşturulan komisyonda da görev aldı.²²² Bu gelişmeler, Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat Fermanı'nın (1839) ardından yürürlüğe giren Ceza Kanunu (1840) ve 1858 Ceza Kanunnamesi gibi düzenlemelerle benzerlik göstermektedir. Ancak Tunus, bu hukuki dönüşümleri yerel örf-âdetlerle birleştirerek kendi bağlamında uygulamaya başlamıştır.

Hayreddin Paşa Meclis-i Ekber Reisi iken Haziran 1862 Haznedar Mustafa Paşa'nın kızı ile evlendi. Aynı yılın Kasım ayında hem Meclis-i Ekber Reisliğinden (meclis üyeliği devam etmiştir) ve hem de Bahriye nâzırlığından istifa etti. Hayreddin Paşa hatıratında istifasını anlattığı satırlar oldukça dikkat çekicidir; "... Bahriye Nâzırlığı ve Meclis-i Ekber Başkanlığına atandım. Beş yıl bu görevleri yaptım. Bey'in, özellikle de güçlü Başbakan Mustafa Haznedar'ın bu reformlara, sadece kendi yolsuzluklarını Meclis'in verdiği kararlarla meşrulaştırmak için razı olduklarını öğrendiğimde önce bütün imkânları kullanarak memleketin iyiliği için onları doğruluk ve açıklık yoluna yöneltmeye çalıştım. Çabalarım hiçbir sonuç vermeyince ve iş başında kalarak varlığımla, insafsızcasına felakete sürüklenen vatan saydığım bu ülkenin kandırılmasına katkıda bulunmak istemediğimden 1279'da (1862) Meclis Başkanlığı'ndan ve Eyalet Bahriye Nâzırlığı'ndan istifa ettim ve köşeme çekildim."²²³

İstifa sonrasında Hazinedar Mustafa Paşa ile yaşadığı anlaşmazlıklar nedeniyle gözden düşen Hayreddin Paşa bundan sonra daha çok önemli sayılmayan görevlerde bulundu.²²⁴ Diğer taraftan 1857'de başlayan reformlara halkın yükselen tepkisiyle 1864 yılında Tunus'ta patlak veren bir isyanın²²⁵ Hayreddin Paşaya yeniden göreve çağrıldı. Bu süreçte askeri bir operasyondan ziyade reform önerilerinin savunucusu ve diplomatik girişimlerin muhatabı olarak rol oynadıysa da isyanın bastırılmasında başarılı olamadı.²²⁶

Aktif görev almadığı bu dönemde Paşa, Tunus ve başta İslam devletleri olmak üzere dünyadaki gelişmelerle İslam toplumunun modernleşmesi ve terakkisi gibi konularla

²²² Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 45-46.

²²³ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 24.

²²⁴ Viyana ve Berlin'e "Te'kid-i müvalât me'müriyetiyle" Avusturya İmparatoruna ve Prusya Kralına Tunus nisanlarını ve Tunus Beyi'nin mektubunu sunmak üzere gönderilmesi,

²²⁵ Tunus halkı, 1857'den itibaren başlatılan yenilik ve reformları kendi refahlarına değil, bozulma olarak değerlendirdiler ve özellikle artan vergilerle mahalli yöneticilerin yolsuzluklarından şikayet ettiler. Reformların getirdiği yeni düzenler, halkın hayatında iyileştirme sağlamadığı gibi, eski düzenin bozulması olarak algılandı.

²²⁶ İsyân, Osmanlı Devleti'nin girişimleriyle bastırıldı; bkz. Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 55-60.

ilgilenme imkanı buldu ve 1867 yılında *Ak'vemu'l-mesâlik fi ma'rifeti ahvâli'l-memâlik* (Ülkelerin Durumunu Öğrenmek İçin En Doğru Yol) isimli eserini yazdı. Hayreddin Paşa'nın bu dönemdeki entelektüel faaliyetleri ve Ak'vemu'l-mesâlik'te ortaya koyduğu fikirler, onu hem Tunus idaresi hem de Avrupa çevreleri nezdinde yeniden dikkat çeken bir sima hâline getirdi.

1869 yılında kurulan “Milletlerarası Maliye Komisyonu”, işlevi bakımından Tunus'un Düyûn-ı Umûmiyesi niteliğini taşımaktaydı ve Hayreddin Paşa bu kurula başkanlık etti. Hayreddin Paşa'nın dürüstlüğü, ketumiyeti ve devlet işlerinde yetkin bir kişiliğe sahip oluşu, ayrıca Komisyonun uluslararası karakteri nedeniyle Avrupa ile temas kurması ve yabancı dillere hâkimiyetinin bulunması, onun bu göreve getirilmesinde belirleyici rol oynadı. Diğer yandan, Hayreddin Paşa'nın Tunus Başbakanı'nın damadı olması hem yerli hem de yabancı çevreleri iyi idare edebilmek ümidini beslediği tahmin edilebilir. Siyasi geçmişi ve “Ak'vemu'l-Mesâlik” adlı eserinde ortaya koyduğu liberal fikirleri, Avrupalı alacaklıların güvenini kazanmasını kolaylaştırdı. Paşa'nın kökeni itibarıyla böyle bir görevin kendisine bağlı bir şahsa verilmesini isteyen Bardo Sarayı açısından da bu durum bir güven unsuru teşkil ediyordu.²²⁷ Tunus Vilayetinin gelir-giderlerini idare eden bu Komisyon ile Bardo hükümeti arasında anlaşmazlıklar ortaya çıkınca Hayreddin Paşa ile Haznedar Mustafa Paşa arasındaki rekabet ve gerilim iyice arttı.²²⁸ Hayreddin Paşa, Komisyon başkanırken 18 Ocak 1870'de “Vezir-i mübâşir” (al-vazîr al-mubâşir - Ministre dirigeant) olarak tayin oldu ve 3 yıl boyunca bu iki görevi birlikte yürüttü.²²⁹

1873 yılı Tunuslu Hayreddin Paşa'nın siyasi kariyerindeki dönüm noktalarından birine işaret eder: Vezîr-i ekber Hazinedar Mustafa Paşa, Tunus Beyi tarafından azledildi ve yerine Hayreddin Paşa getirildi. Göreve başladığında Tunus ekonomisinin harap olduğunu söyleyen Paşa, ilk önce vergideki keyfi uygulamalara son vererek vergilendirmeyi belirli standartlara bağladı.²³⁰ Ayrıca Paşa, görevi boyunca Tunus'u yeniden yapılandırmak amacıyla merkezî ve mahallî idarelerde köklü ıslahatlar

²²⁷ Hayreddin Paşa'nın Komisyon Başkanlığını kabul etmeye sürükleyen sebepler kesinlikle bilinmemektedir. 1862 yılından itibaren devlet işlerinden uzak kalmayı, şartların icabı olarak uygun bulan Hayreddin Paşa için 1869'da durum değişik olmalıdır. Maliye konusunda Avrupalılar ile çalışacaktı. Milletlerarası bir komisyonun teşkili Tunus'ta görülen yeni bir olaydı. Belki reformcu zihniyeti harekete geçirmek için bir vesile ve fırsat olabilirdi. bkz. Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 99.

²²⁸ Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 103.

²²⁹ Bu unvan, bir bakıma Vezir-i ekberin yardımcısı veya müsteşarı mahiyetindedir.

²³⁰ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 31-33.

gerçekleştirdi; bu kapsamda gelirler düzenine, borçlara, ihracatın geliştirilmesine, tarımsal faaliyetlere ve yeni demiryolu inşasına yönelik iktisadi tedbirler uyguladı. Diğer taraftan dinî mahkemelerin yanı sıra Tunuslular ve yabancılar arasındaki davalara bakan yeni yargı kurumlarının örgütlenmesini sağladı.

Paşa, eğitim alanında da yeni düzenlemeler yaptı. Zeytûne Medresesinde²³¹ eğitim, ilköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim olmak üzere üç kademeye ayrıldı. Her kademe sonunda sınavla diploma verildi. Yapılan bu ıslahat sayesinde Zeytûne Medresesi, dönemin saygın kurumları arasındaki yerini aldı. Ayrıca *el-Medresetü's-Sâdıkiyye* adında lise düzeyinde modern bilimlerin öğretildiği Tunus'un seçkin münevverlerinin yetiştiği bir kolej açtı. Okuma yazma oranının artması için de devlet matbaasının yenilenmesi, umumî kütüphanelerin kurulması gibi faaliyetler de bulundu.²³²

Hayreddin Paşa, dış politika alanında Osmanlı Devleti ile dostane ilişkiler sürdürmeye özen gösterdi. Hatıratında, Tunus'un Osmanlı Devleti karşısındaki statüsünün belirsizliğine değinerek Avrupa devletlerinin Tunus üzerindeki müdahaleci ve çıkar odaklı politikalarını ele aldı. Bu çerçevede Paşa, Tunus Beyi'ne Osmanlı Devleti ile mevcut bağların güçlendirilmesi gerektiği yönünde önerilerde bulundu.²³³ Dış politikada gösterdiği "Osmanlı yanlısı" tutumundan dolayı Fransızların ve Tunus'taki Fransız yanlısı kişilerin tepkisini çekti. Özellikle Osmanlı Devleti'nin 93 harbinin finansmanı için Tunus'tan yardım istemesi ve yardım için toplanan paraların İstanbul'a gönderilmesi²³⁴

²³¹ 699 yılında Cami olarak inşa edilen ve sonrasında düzenli bir eğitim öğretim kurumu haline gelen Zeytune Medresesi, Tunus'ta merkez İslam coğrafyası dışında İslam kültür ve medeniyetinin ilk olarak yabancı bir kıtada yerleşip kökleşmesini, sonrasında da bölge halklarını ortak bir dil altında birleşmesini sağlayan bir özelliğe sahiptir. İbn-i Haldun, İbn 'Âşur, İbn Uşfûr, Ebu'l Kasım eş-Şâbbi, Mahmud Kabadu gibi önemli ilim adamlarının yetiştiği Zeytûne Cami Hüseyinler Dönemi'nden itibaren önemli görevlere getirilen ve devlet işlerinin yürütülmesinde etkili olan isimlerin irtibatlı olduğu bir kurum olmuştur. Ayrıntılı bilgi için Merve Cengiz, "Camiden Üniversiteye Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Zeytûne Medresesi", *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 18 (2024): 97-119.

²³² İslam Düşünce Atlası, "Tunuslu Hayreddin Paşa", erişim: 09 Haziran 2024, <https://islamdusunceatlası.org/tunuslu-hayreddin-pasa/421>.

²³³ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 40.

²³⁴ Hayreddin Paşa, Osmanlı- Tunus münasebetlerinin tahkiminde en önemli rol oynayan şahsiyetlerden birisiydi. Son 20 yıldan beri daima Tunus ve Osmanlı Devleti arasında yakınlaşma, tâbi ve metbu haklarına riayet edilmesini savunan bir siyaset izlemişti. Hatta dönemim Fransa Konsolosu Roustan'ın tabiriyle "İliklerine kadar osmanlı" olarak tanınıyordu. Ancak Hayreddin Paşa, Tunus'un mevcut mali ve ekonomik güçlükleri yanında, Fransa ile siyasi anlaşmazlıklar yaratmak istemiyordu. Dolayısıyla Fransa, Hayreddin Paşa'nın siyasetini ve Tunus'un Osmanlı Devleti'ne bu yardımını tasvip etmiyordu. Bu durumdan Roustan, ötürü Fransa'nın bazı ekonomik menfaatleri sebebiyle, Hayreddin Paşa'yı Fransız nüfuz karşı bir engel olarak görmeye başlamıştı. Fransız hariciyesini Vezir-i ekber aleyhine döndürmeğe çalışarak, önceden desteklediği Hayreddin Paşa'nın aleyhine döndü; bkz. Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 166-169.

hem ülke içerisindeki rakiplerin hem de Avrupalı elçilerin Tunus Beyi üzerinde baskı kurması nedeniyle Hayreddin Paşa 21 Temmuz 1877 yılında görevinden istifa etti.²³⁵ Paşa, bir yıl boyunca 2 kez Avrupa seyahatine çıktıktan sonra, Sultan II. Abdülhamit'ten aldığı davet üzere denizyoluyla İstanbul'a gitti.²³⁶

21 Eylül 1878'de İstanbul'a vardığından 9 gün sonra kendisine *Rütbe-i Vezaret*²³⁷ ve *Heyet-i Ayan Azalığı* tevcih edildi ve sık sık Saraya çağrıldı. Sade bir ziyaret niyetiyle gittiği İstanbul'da böyle bir vazife beklemeyen Paşa, gelişinin üzerinden bir ay bile geçmeden Adalet Nazırlığına atandı. Fakat Osmanlı devlet idaresini, halkını ve sorunlarını yeterince bilmediğini belirten Hayreddin Paşa görevden affını istedi.²³⁸ 30 Ekim 1878 tarihinde o sırada teşkil edilen "İslahât-ı Maliye Komisyonu Reisliğine" tayin edildi. İki Fransız, iki İngiliz ve Osmanlı memurlarından teşekkül eden bir komisyon, Osmanlı maliyesini iyileştirmek için bir reform projesi hazırlamakla görevliydi. Bu arada, Paşa ailesini İstanbul'a getirmek için birtakım yollara başvurmayı düşünüyordu ancak padişahın talimatıyla bir gemi tahsis edildi ve ailesi 3 Aralık 1878'de İstanbul'a getirildi.²³⁹

Padişah, 4 Aralık 1878 sabahında Sadrazam Safvet Paşayı azlettikten sonra Hayreddin Paşayı huzuruna çağırdı ve Sadaret Makamını teklif etti. Paşa, görevden affını istese de padişah itirazları kabul etmedi ve Sadaret Makamına getirildi.²⁴⁰ Paşa'nın sadaret makamına tayini, Osmanlı İmparatorluğu'nun 93 Harbi'nin yıkıcı sonuçları, Bosna-Hersek meselesi ve Kıbrıs'ın İngiltere'ye bırakılması gibi büyük siyasi sarsıntıların ardından yeniden istikrar arayışına girdiği bir döneme rastladı.

²³⁵ Mzali ve Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 45; Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 176-177.

²³⁶ Davet mektubunda Hayreddin Paşanın bazı eserlerinin Padişah'a takdim edildiği, Padişah'ın da o eserleri beğendiği ifade ediliyordu; bkz. Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 56.

²³⁷ Hayreddin Paşa bu unvanı "Sandalyesiz Bakanlık" olarak tanımlıyor; bkz. Muhammed Salah Mzali ve Jean Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 56.

²³⁸ Muhammed Salah Mzali ve Jean Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 57-58. Bu arada 16 Ekim 1787'de Tunus'a, Hayreddin Paşa'nın bilgi ve yeteneklerinden faydalanılması amacıyla Padişahın onayıyla İstanbul'a davet edildiğini ve bu davetin hem Osmanlı Devleti hem de Tunus için karşılıklı menfaat sağlayacağını Padişah nezdinde kabul edildiğini bildiren resmi bir yazı yazıldı; BA, YEE, 33/1241/73/91. akt. Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 190.

²³⁹ Ayrıca Sultan, Kuruçeşme'de bir sahilhane ihvan etti. Atilla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 190-191.

²⁴⁰ Bu Makama getirilme sebebinin düşünceleri ve Tunus'taki icraatlarından dolayı etkilendiği düşünülmektedir; Engin Deniz Akarlı, "Friction and Discord Within the Ottoman Government Under Abdulhamid II", *Boğaziçi University Journal-Humanities* 7 (1979): 6; Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 191. Atilla Çetin, Hayreddin Paşa'nın İstanbul'a geldiği zaman Türkçesinin zayıf olduğunu, Tunus'ta Arapça öğrendikten sonra Türkçeyi ne derecede kullandığı veya geliştirme imkânı bulup bulamadığı hakkında kesin bilgi olmadığı, ancak az da olsa Türkçeyi bildiği veya unutmadığı hakkında bazı verilerin olduğu ifade edilmektedir; Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 192.

Sadrâzam Hayreddin Paşa, 93 Harbi sonrasında imzalanan Berlin Muahedesi'nin uygulanmasından kaynaklanan çeşitli uluslararası meselelerle meşgul olurken, aynı zamanda Osmanlı devlet teşkilatına yeni bir düzen vermek ve dâhilî reformlar gerçekleştirmek hususunda ciddi teşebbüslerde bulunmak arzusundaydı. Ne var ki Paşa, Osmanlı idaresi hakkında derinlemesine bilgi ve uzun bir tecrübeye sahip olmadığından, geniş yetkilerle donatılmış devlet ve hükümet mekanizması ona oldukça karmaşık görünmekteydi.

Hayreddin Paşa'nın Tunus'taki reform faaliyetleri, Osmanlı reform hareketlerinin şekillenmesinde önemli bir zemin oluşturdu. Tunus'ta, özellikle 1861 yılında ilan edilen anayasa ve hukukî reformlar kapsamında Ceza Kanunu'nun hazırlanması, mahkemelerin denetimi ve Meclis-i Ekber'deki aktif rolü onun hukuk sistemine dair deneyimlerini geliştirdi. Bu reformlar, Paşa'nın Osmanlı topraklarındaki görevlerinde, özellikle adliye teşkilâtının ıslahı ve hukukî usul kanunlarının neşri gibi uygulamalarda referans aldığı temel adımlar oldu.

Hayreddin Paşa, Sadaret makamına atandığında Tunus'ta edindiği hukukî ve idarî tecrübeyi, geniş ve karmaşık bir Osmanlı bürokrasisinde uygulamaya koymaya çalıştı. “Usul-i muhâkemât-ı hukukiyye” ve “Usul-i muhâkemât-ı cezaiyye” kanunlarının çıkarılması, savcılık müessesesinin ihdası gibi yenilikler, Tunus'ta başlattığı reformların Osmanlı'daki karşılıkları olarak görülebilir. Ancak Osmanlı'nın çok daha büyük ve çeşitli nüfusa sahip olması, farklı siyasi dinamikler ve temsili kurumların zayıflığı karşısında bu reformları yürütmek zorluklar içeriyordu.²⁴¹

Paşa, devletin ıslahı için yalnızca idari teşkilatın değil, memuriyet sisteminin de köklü biçimde düzenlenmesi gerektiğini savunuyordu. Bu çerçevede memur tayin ve istihdam esaslarının açık biçimde belirlenmesi, her dairedeki kadroların gerçek ihtiyaçlara göre sınırlandırılması, systemsiz işe alım ve terfi uygulamalarının ortadan kaldırılması gibi önerilerde bulundu. Ayrıca, devlet hizmetinde bulunan memurların gayret ve sadakatlerinin mükâfatlandırılması, ihmal ve suistimallerinin ise derhâl cezalandırılması için bir teftiş ve denetim mekanizmasının kurulmasını da teklif ediyordu. Bunun yanında, ordu mevcudunun gereksiz biçimde şişirilmemesi, kamu harcamalarının denetim altında

²⁴¹ Atıla Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, 211.

tutulması ve her idarenin kendi sorumluluk alanına dair yıllık faaliyet programları hazırlaması gerektiğini vurguladı. Hayreddin Paşa'ya göre, bu düzenlemeler hem idari verimliliği hem de mali disiplini sağlayarak devletin yeniden güçlenmesine hizmet edecekti. Ayrıca madencilik mevzuatının düzenlenmesi, yol inşası ve arazi ıslahı, ormanların idaresi, tarımsal kredi müesseseleri ile ticari şirketlerin teşkili, yabancı sermayenin celbi ve diğer iktisadî reformların müzakeresi maksadıyla çeşitli komisyonlar kurdu.²⁴²

Bunun yanında, Hayreddin Paşa'nın yazışmaları Arapça yapması, İmparatorluğu ıslah etmeye muktedir bir kişi gibi davranması ve sert bir mizaca sahip olması nedeniyle devlet ricâli nezdinde pek de kabul edilmek istenmedi. Sadaret makamında bulunduğu sırada, 4 Aralık 1878 tarihli *Hatt-ı hümayunda* da ifade edildiği üzere²⁴³, idare içerisindeki bazı usulsüzlükleri gidermeye yönelik girişimleri, kısa süre içinde çeşitli çevrelerce eleştirilmeye başlandı.²⁴⁴ Özellikle Bâb-ı Âlî ve Mabeyn-i Hümayun'daki bazı kişilerin²⁴⁵ çıkarlarını etkileyen²⁴⁶ reform adımları, bu grupların Paşa aleyhine bir tavır geliştirmelerine zemin hazırlamıştır.²⁴⁷

²⁴² Akarlı, "Friction and Discord Within the Ottoman Government Under Abdulhamid II", 6.

²⁴³ Hey'et-i vükelâmızca bazı tebeddül icrası lüzumuna mebni hidmeti sadâret, uhde-i liyâkatinize ve mesned-i meşihat sudur ve. Âyandan Uryani zade Ahmed Es'ad Efendiye ve ser askerli memuriyeti mühimmesi mabeyni hümayunumuz müşiri sabık Osman Paşaya ve hariciye nezareti Girit valisi Aleksandr Paşaya ve dahiliye nezareti Bağdad valisi Kadri Paşaya ve adliye nezareti, hazine-i hassamız nezaretinde bulunan Âyandan Said Paşaya ve ticaret ve ziraat nazareti Suriye valisi sabık Cevdet Paşaya ve nafia nezareti hariciye nezareti müsteşarlığından munfasıl Sava Paşaya ihale olduğu gibi tiyat benim müşirliğinden infisal eden Rauf Paşanın yerine diğer münasibinin tayini mukarrer olarak Aleksandr ve Kadri Paşaların vürudlarına kadar Said Paşanın dahiliye ve Sava Paşanın hariciye nezaretlerine vekâlet eylemeleri tespit kılınmakla Bâb-ı Âlimize dahi iktizalarının icrası ve muharebât sabıkının iras eylediği müşkilâtın izalesi memleketimizin fevaid-i asayişden ve hal ve zeminin icab ettiği tanzimatdan tamamile ve bilâ tereddüt müstefid olması akdemi âmâlimiz olup bir müddetten beru Bâb-ı Âlimize mevki bahsi ve tezekkürde olan ıslahât lâyhalarını tesri-i filiyat hakkındaki evamirimizin kariben diğer hattı hümayunumuz sila-i mukarrer olmağa ol babda dahi vükelâmızla bilittifak tedbirleri lâzime ve acilenin itti hazı matlubumuzdur. Cenab-ı Hak, mazhari tevfi k buyursun, akt. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar I*, 900.

²⁴⁴ Sadaret hattında beyan olduğu üzere "memleketin, muharebei sabikanın iras eylediği müşkilâtın izalesile hal ve zamanın icab ettirdiği tanzimatdan tamamile müstefid" olması için Hayrüddin Pasa, devletin idaresinde gördüğü yolsuzluklar: ıslaha teşebbüs eylediği sırada erbabı garaz tarafından icrai mefsedete başlandı; bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar I*, 900.

²⁴⁵ Örneğin Mabeyn Başkatibi Gürcü Hamdi Paşa; bkz. İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar I*, 943.

²⁴⁶ Osmanlı devlet idaresine yeni bir düzen vermek, dahili reformlar yapmak hususunda ciddi teşebbüslerde bulundu. Bunlar, devlet idaresindeki bazı yolsuzlukları ıslah ve düzeltmeye teşebbüs etmesinden dolayı birtakım fesat ve garaz sahipleri tarafından tenkit edilmeye başlandı. Onların menfaatlerine dokunması muhalefetlerini ve aleyhinde çalışmalarını tevhit etti; bkz. Atıla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 211-212.

²⁴⁷ Atıla Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 212.

Hayreddin Paşa'ya göre devlet işlerinin düzenli yürütülmesi, idari birimlerin görev ve yetkilerinin açık biçimde tanımlanmasına ve bunların hiyerarşik bir düzen içinde uygulanmasına bağlıydı. Osmanlı idaresinin karmaşık yapısı nedeniyle en basit işlerin dahi gecikmesi, ona göre, bu düzen eksikliğinden kaynaklanıyordu. Bu sebeple Paşa, idareyi düzenleyecek kanun ve nizamnamelerin çıkarılmasını önerdi. Abdülhamid başlangıçta teknik nitelikteki bu tedbirleri desteklemişse de bakanlıklar, sadrazamlık ve saray arasındaki yetki sınırlarını belirleyen kanun tasarısı gündeme gelince Sultan'ın yaklaşımı değişti. Tasarı, Padişah tarafından onaylanmadığı için bu girişim başarılı olmadı. Bunun üzerine Paşa, 1 Temmuz 1879 yılında Saray'a bir dizi idari reformu içeren layihalar gönderdi. Padişah, söz konusu önerileri ulemadan oluşan özel bir meclise danıştıktan sonra reddetti. Hayreddin Paşa'nın 16 Temmuz 1879'da istifası bu durum doğal sonucuydu.²⁴⁸ Nitekim II. Abdülhamid kanun tasarısı üzerinde bazı değişiklikler yaptırarak bir kez daha Hayreddin Paşa ve Meclis-i Vûkeladan görüş sordu. Heyet-i Vûkela yine II. Abdülhamid'in görüşlerinin lehinde bulunurken Hayreddin Paşa'nın tasarısı yine desteksiz kaldı. Bunun üzerine Hayreddin Paşa'nın meclisi terk etmesinin ardından yerine 29 Temmuz 1879 tarihinde Sadaret Makamına Ahmet Arifi Paşa vekaleten getirildi.²⁴⁹

Paşa, sadaret görevi sonrası zaman zaman Sarayda ve Bab-ı Ali'de toplanan bazı özel meclislere davet edildi. Sultan II. Abdülhamid, çeşitli dönemlerde ondan farklı konularda görüş istedi. 1880 yılındaki Bütçe Komisyonu'nda, ayrıca diğer yıllarda çeşitli ulusal ve uluslararası komisyonlarda görev aldı. Kanun-i Esasi üzerinde yapılan bazı tadilat çalışmalarına katıldı. Siyasi konularda ıslahat önerilerini içeren layihalar hazırlayarak Padişah'a sundu.

Fransa'nın 1881'de Tunus'u işgalinden sonra Tunus siyasetinde etkili olan Hayreddin Paşa 1882'de Tunus için yapılan sadrazamlık teklifini kabul etmedi.²⁵⁰ Paşa, Fransa'nın Tunus'u işgali üzerine, gelişmelerin Osmanlı Devleti'nin siyasi nüfuz alanını daraltacağı endişesiyle girişimlerde bulundu. Bu çerçevede, Fransa'nın İstanbul Büyükelçisi ile yaptığı bir dizi görüşmede, Osmanlı Halifesi'nin manevi ve hukuki haklarına riayet

²⁴⁸ Mzali ve Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 157.

²⁴⁹ Atila Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 218-223.

²⁵⁰ Atila Çetin, "Hayreddin Paşa (Tunuslu)", içinde *İslam Ansiklopedisi* (Türkiye Diyanet Vakfı, 1998), 17:59.

edilmesi gerektiğini vurguladı ve meseleye dostane bir çözüm bulunabilmesi için gayriresmî bir diplomasi trafiği yürüttü. Ancak bütün çabalarına rağmen, Fransa hükümetinin Tunus üzerindeki siyasî tasarrufları konusunda somut bir netice elde edemedi.²⁵¹ Buna rağmen Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Sultan Abdülhamid'in gözünden henüz düşmediğini belirtmekte beis yoktur. Zira 1887 yılında Hayreddin Paşa'ya verilen Murassa mecidi ve İmtiyaz nişanı verilmesi Sultan ile arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymaktadır. Ancak bundan sonra her hangi önemli bir makama atanmayan Hayreddin Paşa 29 Ocak 1890'da vefat etmiştir.

Tunuslu Hayreddin Paşa, XIX. yüzyıl İslam dünyasının en özgün ve ağırlığı olan devlet adamlarından biri olarak, her şeyden önce "istikamet", "ciddiyet" ve "iffet" kavramlarıyla tanımlanan bir karakter yapısına sahiptir. Askeri disiplinle yetişmiş olmanın verdiği otoriter ve vakur duruşu, devlet işlerinde keyfiliğe asla tahammül edemeyen bir mizaçla birleşmiştir. Devlet yönetiminde şahısların keyfi idaresi yerine "kurumların" ve "kanunların" hakim olması gerektiğine inanan Paşa, bu uğurda hem Tunus Beyi'ne hem de Sultan II. Abdülhamid'e karşı sözünü sakınmayan, cesur ve prensip sahibi bir bürokrat portresi çizer. Rüşvet ve yolsuzlukların yaygın olduğu dönemlerde dahi şahsi menfaat peşinde koşmaması ve devletin mali disiplinini her şeyin üstünde tutması, onu çağdaşı olan pek çok devlet adamından ayıran en belirgin ahlaki vasfıdır.

Hayreddin Paşa'nın düşünce dünyasının şekillenmesinde, Çerkes asıllı bir memlûk olarak Bardo Sarayı'nda aldığı geleneksel İslam terbiyesi ile Paris'te geçirdiği yılların sentezi büyük rol oynamıştır. Genç yaşta Fransız askeri heyetleriyle teması ve sonrasında Paris'teki diplomatik görevleri, ona Batı medeniyetini yüzeysel bir hayranlıkla değil, "eleştirel ve analitik" bir gözle inceleme fırsatı vermiştir. Batı'nın sadece teknolojisini değil, o teknolojik gelişmenin önünü açan "adalet", "hürriyet" ve "denetim" mekanizmalarını da kavramıştır. Paris'te gördüğü anayasal düzen ve meclis yapısı, onun kafasında "Müslüman toplumların geri kalmışlığının sebebi İslamiyet değil, kötü yönetimdir" fikrini pekiştirmiştir. Bu bağlamda, yetiştiği çevrenin ona kazandırdığı en önemli yetenek, Doğu'nun değerlerine sadık kalarak Batı'nın idari metotlarını transfer edebilme, yani bir nevi "kültürel tercümanlık" yapabilme kabiliyetidir.

²⁵¹ Atila Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 235-237.

Genel dünya görüşü itibarıyla Hayreddin Paşa, "muhafazakâr bir reformist" olarak tanımlanabilir. Temel eseri *Akvemü'l-mesâlik*'te ortaya koyduğu vizyon, sadece Batı'yı taklit etmek değil, İslam'ın özüyle akli birleştirmektir. Nitekim Atilla Çetin, Paşa'nın bu konudaki derinliğini ve başarısını, "İslâm konusunda sağlam bilgisi olmayan birisi, hukukun iki kaynağını yani insan akli ve ilahi vahiy görüşünü bu kadar maharetle işleyemezdi" sözleriyle vurgular.²⁵² Bu sağlam temelden hareketle Paşa, İslam ümmetinin kurtuluşunu "meşveret" (danışma) usulünün kurumsallaşmasında ve hükümdarın yetkilerinin kanunla sınırlandırılmasında görür. Ona göre Avrupa'nın gücü, idarecilerin halka ve kanuna karşı sorumlu olmasından (mesuliyet-i vükela) kaynaklanmaktadır. Bu sebeple, şeriata aykırı olmadığı sürece Batı'nın idari ve siyasi kurumlarının alınmasında hiçbir sakınca görmemiştir.

3.2.2 Eserleri

Akvâm'ül-Mesâlik fi Marifeti Ahvâl'ül-Memâlik

Hayreddin Paşa'nın *Akvem'ül-Mesâlik fi M'arifeti Ahval'ül-Memalik* adlı eseri, 1868 yılında Tunus'un resmî matbaasında yayımlanmıştır. Eser, İslam dünyasının içinde bulunduğu durumu tahlil ederek ümmetin ilerlemesine katkı sağlayacak çareleri aramakta; bu çerçevede modern toplumların gelişme ve gerileme sebeplerini karşılaştırmalı biçimde ele almaktadır. Çalışma bir mukaddime ve iki ana bölümden oluşur. Mukaddime, yalnızca eserin genel çerçevesini belirlemesi bakımından değil, aynı zamanda Paşa'nın ıslah anlayışını ve niyet ettiği fikrî yönelişleri açık bir şekilde ortaya koyması nedeniyle eserin en önemli kısmı kabul edilir. Paşa, mukaddime bölümünde eserin kaleme alınış gerekçesini iki temel sebeple açıklar. Birincisi, İslam ümmetinin daha mükemmel bir seviyeye ulaşabilmesi için ilim ve irfan alanlarının genişletilmesi, sanayi faaliyetlerinin teşvik edilmesi ve toplum içinde gayretli olan âlim ve yöneticilerin desteklenmesi gerektiğidir. İkinci sebep ise gayrimüslim toplumların yaşam tarzlarının yalnızca şeriata uygun olmadığı gerekçesiyle bütünüyle reddedilmesinin yanlışlığına dikkat çekmek; bu konuda yanlış fikirleri benimseyen Müslümanları uyarmaktır.

²⁵² Atilla Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, 79.

Eser, aynı yıl Paris’te Fransızca olarak Réformes nécessaire aux états musulmans adıyla yayımlanmıştır. Hayreddin Paşa, söz konusu eserin Arapça orijinaliyle İslâm ümmetine, Fransızca mukaddimesiyle ise Avrupa kamuoyuna hitap etmeyi hedeflemiştir. Arapça olarak kaleme alınmasına rağmen, “Akvemü’l-Mesâlik” Osmanlı modernleşmesinin düşünsel temellerini ve zihniyet dönüşümünü yansıtmaya bakımdan önemli bir örnek teşkil etmiştir. Eserin Türkçe tercümesi, Hayreddin Paşa’nın İstanbul’a dönerek Saray’daki görevine başlamasını müteakip önce “Cevaib” gazetesinde tefrika edilmiş, sonrasında ise kitap hâlinde yayımlanmıştır. Nitekim Ali Suavi ve Yeni Osmanlılar da bu esere kayda değer bir ilgi göstermiş; hatta bazı yazarlar, kendi çalışmalarında eserden alıntılara yer vermiştir.²⁵³

Hatırat

Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından, bazı bölümleri Fransızca, bazı bölümleri ise Arapça kaleme alınmış belgelerin bir araya getirilmesiyle oluşturulan bu eser; hatıralar, yazışmalar, görev notları ve özel dosyalar olmak üzere dört bölümden oluşmaktadır. Hatırat’ın 1864 yılında yazılmaya başlandığı ve 1878’de tamamlandığı tahmin edilmektedir. Bu metinler daha sonra Muhammed Salâh Mzali ve Jean Pignon tarafından yayımlanmıştır.

Lahiyalar

Sultan II. Abdülhamid, fikir ve tecrübelerinden yararlanmak amacıyla, diğer bazı devlet adamlarında olduğu gibi Tunuslu Hayreddin Paşa’dan da çeşitli konularda görüşler almıştır. Paşa tarafından kaleme alınan, devlet teşkilatı, memurların durumu ve ıslahı ile anayasa gibi yenilik içeren konulara dair üç adet layiha mevcuttur. Tunuslu Hayreddin Paşa ayrıca Avusturya-Prusya ve Fransa-Almanya savaşları gibi devrin önemli siyasi ve tarihî meseleleri hakkındaki görüşlerini de bu çalışmasında Padişah’a sunmuştur.

²⁵³ Atıla Çetin, Tunuslu Hayreddin Paşa, 131.

3.3 AHMET CEVDET VE HAYREDDİN PAŞALARIN PERSPEKTİFİNDEN TEMEL KAVRAMLAR

XIX. yüzyıl Osmanlı modernleşmesinin fikrî zemininde, devletin bekasını sağlama kaygısı her daim merkezi bir konumda olsa da bu amaca ulaşmak için izlenen yöntem ve araçlar köklü bir dönüşüm geçirmiştir. III. Selim'den itibaren başlayan ve II. Mahmud ile devam eden süreçte yeniden yapılanma, başlangıçta ordu merkezli olarak yürütülmüştür. Ancak Yeniçeriliğin ilgasını takip eden dönemde, sadece orduyu yenilemenin devleti kurtarmaya yetmediği anlaşılmıştır. Yeni ordunun getirdiği mali yükler ve teknik gereksinimler (okumuş subay, tabip vb.), reformların önce maliyeye ve eğitime, savaş meydanlarındaki başarısızlıklar ise diplomasiye ve Avrupa'yı tanıyan bürokratlara duyulan ihtiyacı artırarak kışlanın dışına taşmasına neden olmuştur. Bu aşamada devlet ricali, devletin değişiminin ancak ülkenin ve milletin değişimi ile mümkün olacağını kavramıştır. Asıl fikrî kırılma ve muhafazakâr refleksler de tam bu noktada; değişimin halkın idareye katılımı, adaletin tesisi (şer'i veya laik hukuk) ve eğitimin niteliği gibi toplumsal alanlara sirayet etmesiyle ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla mesele, şeriatın temsil ettiği kadim düzen (hafızalardaki eski güzel günler) ile devletin devamlılığı için zorunlu görülen yeni toplumsal nizam arayışı arasındaki gerilim eksenine oturmuştur.

Bu tarihsel şartlar ve beka endişesine kayan zihniyet dönüşümü, doğal olarak Tanzimat dönemi devlet ricalinin ve fikir adamlarının düşünce dünyasını da doğrudan etkilemiştir. Zira geleneksel meşruiyet zeminini kaybetme tehlikesi, pek çok mütefekkeri, Osmanlı'nın geleceği üzerine yeni kavramsal analizler yapmaya sevk etmiştir. İşte bu bağlamda, yalnızca devlet adamı değil, aynı zamanda mütefekker kimlikleriyle de öne çıkan Ahmet Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa'nın eserleri, bu dönemin fikrî sınırlarını ve kavramsal zeminini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Her iki isim de yaşadıkları dönemde modernleşme olgusuna dair değerlendirmelerini din, gelenek, ahlak, medeniyet, otorite, özgürlük ve ıslahat gibi temel kavramlar üzerinden ifade etmişlerdir. Söz konusu kavramlar, sadece siyasal veya toplumsal düzenin yeniden yapılanmasına değil, aynı zamanda bu düzenin hangi ilke ve değerler üzerine inşa edilmesi gerektiğine dair bir anlayışın da yansımasıdır. Bu nedenle tez konusu olan Paşaların düşünce sistemini anlamak, onların bu kavramlara yükledikleri anlamı çözümlenmeyi gerekli kılar.

Onların düşünsel dünyasının şekillenmesinde en belirgin etkilerden biri, İslam siyaset düşüncesinin klasik isimlerinden olan İbn-i Haldun'a dayanmaktadır. Her iki mütefekkirin de İbn-i Haldun'un toplumsal denge, devletin devamlılığı, ahlakın düzen kurucu rolü ve tarih döngüsüne dair görüşlerinden etkilendikleri dikkate alındığında onları İbn-i Haldun'un fikrî mirasını sürdüren talebeler olarak değerlendirmek mümkündür.²⁵⁴ Cevdet ve Hayreddin Paşaların fikirlerinin gelişiminde sadece İslam siyaset düşüncesi veya İbn-i Haldun ile sınırlı değildir; Batı düşüncesinden de etkilendiklerini söylemek mümkündür. Ahmet Cevdet Paşa; Montesquieu, Michelet, Taine ve Buckle gibi isimlerin eserleri üzerinden 'efkâr-ı umumiye' (kamuoyu) kavramını ve tarihsel olaylardaki nedensellik bağıını kendi metodolojisine dahil ederken,²⁵⁵ Tunuslu Hayreddin Paşa, Locke, Voltaire ve Rousseau gibi kurucu isimlerin hürriyet ve anayasacılık tartışmalarını Doğu'nun idari ihtiyaçlarıyla sentezlemiştir.²⁵⁶ Her iki mütefekkir de bu Batılı kavramları ham birer taklit olarak değil, kendi tarihsel tecrübeleri ve reform arayışları ışığında yeniden yorumlamışlardır. Dolayısıyla, bu çok katmanlı düşünsel yapının ve sentezci karakterin doğru bir şekilde çözümlenebilmesi için, çalışmada her iki paşanın temel metinleri bağlamsal bir analizle ele alınmıştır.

Arif Hikmet Efendi'nin hem Cevdet Paşa'yı Mustafa Reşid Paşa'ya önermesi hem de Hayreddin Paşa'yı düşünsel açıdan etkileyen Mahmud Kabaduya tesir etmesi ilginç bir durumdur. Bu etki ağı, Arif Hikmet Bey'in sadece bir ilim adamı değil, aynı zamanda 'Avrupa kemâlât-ı ilmiyesinin' vatana girmesini arzulayan ve Reşid Paşa nezdinde reformların meşruiyetini sağlayan kilit bir figür olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim dönemin kamuoyunda, Islahat Fermanı gibi radikal düzenlemelerin ancak onun gibi hem şeriata hâkim hem de diplomasiye aşına isimlerin nezaretinde yapılması halinde toplumsal dokuyla çatışmayacağı inancı hâkimdi.²⁵⁷

Bu bağlamda söz konusu kavramlar, Paşaların zihninde sadece dönemsel şartların dayattığı birer reaksiyon olarak değil, kadim devlet geleneği ile o günün yakıcı ihtiyaçları

²⁵⁴ Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 163; Çetin, "Hayreddin Paşa (Tunuslu)", 17: 106.

²⁵⁵ Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 164.

²⁵⁶ Kareem Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme* (Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 83.

²⁵⁷ Muallim Cevdet, "Darü'l-Muallimîn'in Yetmişbirinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa'nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans", (İstanbul) VIII (1335): 434; Mustafa Bilge, "Arif Hikmet Bey", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991).

arasında kurulan bir köprü olarak yer bulmuştur. Dolayısıyla onlar, tarihsel tecrübelerini ve İslam siyaset düşüncesinden devraldıkları mirası, Tanzimat döneminin reform tartışmalarına bir çözüm önerisi olarak sunmuşlardır. Bu kavramsal analizin sağlıklı bir biçimde yapılabilmesi ve Paşaların düşüncelerinin doğru temellendirilebilmesi için, külliyatlarının tamamı göz önünde bulundurulmakla birlikte, siyasi vizyonlarını ve 'kurtuluş reçeteleri'ni en net biçimde ortaya koydukları temel eserler merkeze alınmıştır. Bu çerçevede Ahmet Cevdet Paşa'nın devletin iç işleyişine ve siyasi olayların perde arkasına ışık tutan Tezâkir ve Ma'rûzât'ı ile; tarihî olayları toplumsal yapı ve sebep-sonuç ilişkisi ekseninde, karşılaştırmalı bir perspektifle ele alan Tarih-i Cevdet'i; Tunuslu Hayreddin Paşa'nın ise Doğu-Batı mukayesesi üzerinden anayasal bir reform manifestosu niteliği taşıyan Akvemü'l-Mesâlik'i çalışmamızın ana kaynaklarını teşkil etmiştir. Bununla birlikte, Hayreddin Paşa'nın reform sürecindeki şahsi tecrübelerine ve siyasi mücadelesine tanıklık eden hatıratı ve her iki devlet adamının da teorik görüşlerini somut devlet politikalarına dönüştürdükleri muhtelif layihaları, düşünce dünyalarının bürokratik mekanizmadaki pratik yansımalarını tespit edebilmek adına kapsamlı bir şekilde incelenmiştir.

Ayrıca bu çalışmada, Ahmet Cevdet Paşa ile Tunuslu Hayreddin Paşa'nın eserleri, hatıratları ve padişaha sundukları layihalar birincil kaynaklar olarak kullanılmıştır. Bu kapsamda, onların düşüncelerini doğrudan yansıtan yazılı metinler üzerinde titizlikle durulmuş, bu kaynaklar aracılığıyla fikirlerinin tarihsel ve kurumsal bağlamları incelenmiştir. İkincil kaynak olarak ise, hakkında kaleme alınmış akademik çalışmalar ve makalelerden yararlanılmıştır. Böylece, her iki mütefekkirin entelektüel dünyası ve ıslahat anlayışı hem kendi kalemlerinden hem de sonraki araştırmacıların değerlendirmeleri ışığında kapsamlı biçimde ele alınmıştır.

3.3.1 Gelenek ve Ahlak

Osmanlı düşünce dünyası ve siyaset literatüründe “gelenek” kavramı, tek bir sözcükle sınırlandırılmayacak kadar geniş ve çok katmanlı bir anlam dünyasına sahiptir. Gerek dönemin metinleri gerekse de modern çalışmalar incelendiğinde bu kavramın; siyasi ve

toplumsal düzeni ifade eden nizam,²⁵⁸ kanun-ı kadim,²⁵⁹ örf, âdât veya usul gibi farklı terimlerle karşılandığı görülmektedir. Bu kavramsal çeşitlilik, geleneğin Osmanlı siyaset düşüncesinde sadece geçmişe ait bir hatıra değil, toplumsal düzenin bizzat kendisiyle özdeşleşmiş bir üst kavram olduğunu ortaya koymaktadır.

Benzer bir kavram çeşitliliği "ahlak" kavramı için de geçerlidir. Arapça “huluk” kelimesinin çoğulu olan ahlâk ile edeb (çoğulu âdâb) tabirleri, Osmanlı lügatinde iç içe geçmiş kavramlardır.²⁶⁰ Ancak Osmanlı siyaset düşüncesinde ahlak, salt teolojik veya soyut bir normlar bütünü olmaktan ziyade, dinin belirli bir toplumun örf ve âdetleriyle uzlaşması sonucu şekillenen “kültürel bir dinsel” olarak tezahür eder. Bir başka ifadeyle Osmanlıda ahlak; kitabi ve doktriner olmaktan çok, tarihsel tecrübeye ve gündelik yaşama dayalı bir pratik alandır.²⁶¹ Nitekim Niyazi Berkes, Ziya Gökalp’e atıfla, Osmanlı toplumsal yapısında örflerin zamanla dinsel bir yaptırım gücü kazandığına dikkat çeker. Berkes’e göre her dönem, nasları (dini metinleri) kendi örflerine göre yorumlamış ve uygulamıştır; bu bağlamda örfe şeklini veren nas değil, nassı şekillendiren örfür.²⁶²

Bu gelenek ve ahlak anlayışının siyasi izdüşümü yukarıda zikredilen kavramlar arasından bilhassa "Kanun-ı Kadim" söyleminde vücut bulmuştur. Osmanlı devlet adamları, toplumsal ve siyasi çözülmeyi anlamlandırırken referans noktası olarak daima geçmişteki ideal düzeni almışlardır. Örneğin, Koçi Bey Risâlesi'nin de ana kaynaklarından biri olduğu anlaşılan Kitâb-i Müstetâb, temelde “daire-i adliye” kavramına²⁶³ odaklanan bu

²⁵⁸ Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 54.

²⁵⁹ Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde*, 182.

²⁶⁰ Mustafa Enes Aktürkoğlu, *Nizam-ı Cedid’ten Tanzimat’a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı’nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan Ve Millet) Dönüşümü* (Doktora, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022), 111. Ayrıca “Adab” kavramı da kullanılmıştır. Bu kavram, tarihsel kökeni itibarıyla İslam öncesi dönemde 'sünnet' ile eş anlamlı olarak, atalardan tevarüs eden 'adet', 'alışkanlık' ve 'pratik davranış normu' manasında kullanılmıştır. Kavram zamanla etik ve pratik bir içerik kazanarak 'ruh güzelliği', 'iyi terbiye', 'nezaket' (urbanity) ve 'zariflik' anlamlarına evrilmiştir. İslam medeniyetinin gelişimiyle birlikte edeb, sadece bir bilgi birikimini değil; aynı zamanda yeme-içme, sohbet ve ilim meclislerindeki görgü kurallarını (etiket) da kapsayan, kişinin ahlaki ve sosyal yetkinliğini ifade eden kuşatıcı bir terim haline gelmiştir. Abbasi döneminden itibaren ise kavram, İran, Hint ve Yunan havzalarından gelen birikimle zenginleşerek, insanı yetkinleştiren dünyevi kültür (humanitas) ve sonrasında belagat/edebiyat (belles-lettres) manasında geniş bir entelektüel çerçeveye oturmuştur; bkz. Francesco Gabrieli, “adab”, *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden/Hollanda: E. J. Brill, 1960).

²⁶¹ Orhan Keskintaş, *Osmanlı Devleti Döneminde Yazılan Siyasetnâmelerde Adalet, Ahlâk ve Nizâm Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme* (Doktora, Ankara Üniversitesi, 2016), 324.

²⁶² Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, 442.

²⁶³ Bu kavram, Osmanlı’da iyi işleyen bir devletteki fonksiyonları göstermek için düzenlenmiş nizamı ifade eder. Siyasetnâmelerde sıkça geçmektedir. Devlet ve toplumda yaşanan bozulmalar, her yönüyle

geleneksel siyaset anlayışının tipik bir örneğidir. Eserin girişinde, değişen şartların "nizâm-ı âleme ihtilal" ve halk (reâyâ ve berâyâ) üzerinde huzursuzluk (infi'al) yarattığı belirtilerek, devlet ricalinin bu duruma nasıl çare bulabileceği tartışılmıştır.²⁶⁴

Asırlar boyunca 'nizam-ı alem'i korumak adına işletilen bu içe dönük onarım mekanizması ve geleneksel referanslar, küresel ölçekte yaşanan büyük değişimlerle birlikte yeni bir sınavla karşı karşıya kalmıştır. Nitekim din, gelenek ve ahlak gibi kavramlar, 18. yüzyılın sonunda yaşanan 1789 Fransız Devrimi ile birlikte Avrupa'da toplumsal ve siyasal yaşam içindeki konumlarında köklü bir dönüşüme uğramıştır. Devrim öncesinde bu kavramlar, toplumsal düzenin tartışılmaz dayanağını oluştururken, İhtilal sonrası gelişen yeni düşünce akımlarıyla statüleri sorgulanmaya başlamış ve ilerleyen devirlerde Osmanlı entellektüellerinin Avrupa düşüncesiyle tanışmasıyla Osmanlı dünyasını da dönüştürmeye başlamıştır. Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşa, bozulmayı 'kanun-ı kadimden sapma' sayan ve kurtuluşu kadim değerlerin ihyasında gören bu geleneksel zihniyeti bir hareket noktası olarak almışlardır. Bu bölümde her iki mütefekkir de fikrî mücadelelerinin merkezine, Batı kaynaklı tehditlere karşı devletin ve toplumsal düzenin sınırlarını geleneksel din ve ahlak kavramları üzerinden belirleme ve savunma gayretleri ele alınacaktır.

Söz konusu savunma gayreti, salt nostaljik bir geçmişe özleminden ibaret olmayıp, devletin bekasını sağlayacak kurumsal ve toplumsal hafızanın canlı tutulması amacını taşımaktadır. Bu zihniyete göre, geleneğin ve ahlakın normatif yapısı, ancak tarihsel süreklilik bilinciyle korunduğunda modern meydan okumalara karşı bir direnç noktası

mükemmel ve ideal olan geçmişin düzeninden, kadim yasalardan uzaklaşmanın sonucu olarak gösterilir ki bu da Daire-i Adalet döngüsünün alt üst olması diye düşünülür. Kutsal ve mitsel zamanın dışında yaşanan dönem de bir Osmanlı kaleminin ucuna gayri ihtiyari düşüverdiği gibi "gerdiş-i çerh-i gerdan"ın, günümüz diliyle çark-ı feleğin işlediği dönemdir. Çark-ı feleğin her dönüşü, her oyunu, toplum düzenini ideal geçmişten uzaklaştırır. Daire-i Adliyye'de idealleştirilen toplumsal ve siyasal denge, denetimden çıkar. bkz. Cemil Oktay, *Siyasi Kültür Okumaları* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017), 9.; Cornell Fleischer'in *Osmanlı bilim adamları sistemi ussal bir temele dayandırmak için, kanunu kullanan güçlü bir merkezi otorite olmadan şeriatın korunamayacağını gösteren felsefi ilkelere baş öüyorlardı. Bu ussallaştırma klasik ifadesini "Daire-i Adliye"de buluyordu. Daire-i Adliye Aristoteles'e (başkalarına da) atfedilen, Devvani ve onu Osmanlı'ya uyarlayan Kınalızade tarafından sistemleştirilen ve İslamileştirilen eski bir siyasal bilgelik örneğidir* şeklindeki açıklaması da bu kavramı özetlemektedir. bkz. Fleischer, *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*, 271.

²⁶⁴ Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde*, 75.

oluşturabilir. Dolayısıyla geleneğin doğru okunması, rastgele bir tercihten öte epistemolojik bir zorunluluk halini almıştır.

Bu savunma refleksinin doğal bir uzantısı olarak, Osmanlı devlet adamları ve aydınlarının beka kaygısıyla mücadele ettiği ve reformların meşruiyet zeminini aradığı bu dönemde, Ahmet Cevdet Paşa, geçmişin tecrübesini geleceğe taşıyacak Tarih ilmini metodolojik bir zorunluluk olarak görmüştür. Paşa, rasyonel ve sağlam temellere dayalı bir ıslahatın yolunun, öncelikle bu ilimin doğru anlaşılmasından geçtiğini savunur. Nitekim Cevdet Paşaya göre Tarih ilminin halka geçmiş olayları ve bunların sonuçlarını öğretirken, devlet adamlarına da bilinmesi gerekli sırları öğretir. Vatanını ve ülkesini seven, devlet ve milletlerinin yaşamasını isteyenlerin kendi asırlarının olaylarını ve haberlerini zapt ederek, onları gelecek nesillere iletir. Zira insanda geçmiş ve geleceğe ait sırları öğrenme hususunda doğal bir eğilim mevcutken, devletlerin düzenlerinin korunması ancak tarih ilmi ile mümkündür ve geçmişte uygulanan usullerin yaşanılan çağda tetkikinde büyük faydalar sağlanır.²⁶⁵ Bu ifadeler, Ahmet Cevdet Paşa'nın Tarih ilmini, yalnızca metodolojik bir araç değil, aynı zamanda İslami ve Osmanlı geleneğinin taşıyıcısı ve koruyucusu olarak konumlandığını göstermektedir. Paşa'ya göre yöneticiler, geçmiş usulleri (örfü) ve tecrübeleri bu bilim aracılığıyla çağdaş şartlara göre tetkik ederek, idareyi hem zamanın ihtiyaçlarına hem de geleneğin sürekliliğine uygun olarak adapte etme zorunluluğunu yerine getirebilirler.

Benzer bir kurumsal süreklilik vurgusu Tunuslu Hayreddin Paşa'da da mevcuttur. Hayreddin Paşa, Grek tarihçi Polybius'a referansla; tıptan anlamayan bir doktordan şifa beklenemeyeceği gibi, idare usullerini ve ülke kanunlarını bilmeyen yöneticiden de refah beklenemeyeceğini belirtir. Ona göre yöneticilerin bilgisizliği, onları eğitmek veya değiştirmek suretiyle telafi edilebilir bir sorundur. Ancak bir ülkede yönetimin dayanacağı sağlam siyasi tanzim ve ilkeler bulunmazsa, şahsi menfaatler devreye girer ve devlet çöküş tehlikesiyle yüz yüze kalır.²⁶⁶ Hayreddin Paşa'nın devletin bekasını kişilerin inisiyatifine değil, yerleşik yasalara ve kurumsal ilkelere bağlayan bu yaklaşımı;

²⁶⁵ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 14-17.

²⁶⁶ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvümü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 93.

Cevdet Paşa'nın "tarihsel tecrübenin ve geçmiş usullerin rehberliği" fikriyle, keyfi yönetime karşı kurumsal hafızayı savunma noktasında birleşmektedir.

Cevdet Paşa, *Adab-ı medeniyye ve kavanin-i siyasiyye*'nin önemini vurgulamak için bu kurumların, aslında serbestçe ve başıboş yaşamak isteyen insan türünü birtakım bağlarla ve sınırlamalarla düzenlediğini ifade eder. Ona göre, bu sayede insanların belirli sınırları aşması ve başkalarının hakkına tecavüz etmesi engellenmiş olur. Devamında "... peyvend-i kuyûd ve şurûtı şikest itmege dâ'imâ bahâne cûyân olduğu hâlde bu usûl ve kavâ'idin bekâsı yalnız hâfız ve hâmîsi olan hâkim-i adl semere-i nezâret ve vikâyesidir. Ve ednâ müsâmaha olunduğı hâlde bu ukûd-ı kuyûdun inhilâli hezâr-bâr tecrübe olunmuş mevâddandır ..."267 denilerek toplumsal düzeni ayakta tutan bu kuralların devamının adil bir yönetici sayesinde mümkün olabileceği; küçük bir gevşeklik gösterildiğinde bile bu düzenin bozulduğunun tarih boyunca defalarca tecrübe edildiği hatırlatılır. Bu ifadeler, Cevdet Paşa'nın toplumsal düzenin devamını, adil bir yöneticinin tavizsiz korumasına bağladığını ve idari gevşekliğin sonuçlarının tarihten çıkarılan derslerle telafi edilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Paşa'nın insan tabiatına dair bu ihtiyatlı yaklaşımı ve kaosu önleyen mutlak otorite vurgusu, Thomas Hobbes'un 'doğa durumu' (state of nature) betimlemesi ve devletin varlık sebebinin güvenliğe dayandırıan 'medeni hal' (civil society) teorisiyle de dikkat çekici bir paralellik arz etmektedir.²⁶⁸

Ancak Ahmet Cevdet Paşa'nın her meseleye tamamen gelenekçi bir perspektifle yaklaştığını ileri sürmek yanlış olacaktır. Paşa, zamanın gerektirdiği değişimlere karşı çıkıp dönüşümü engellemeye çalışmanın, devletin düzenini çözümlenin eşğine getirecek yanlış bir yaklaşım olduğunu kesin bir dille belirtmektedir. Paşa'ya göre, değişime karşı korunma yeteneği yalnızca ilahi yasalara özgüdür; insan eliyle konulan kanunlar ise doğaları gereği zamanla değişime tabidir. Bu bağlamda, iki yüz yıl önce çok faydalı görülen bir yasa veya uygulamanın bile, toplumsal yapı ve dünyanın şartları değiştikçe işlevsiz hale gelebileceğini savunur. Bu nedenle, devlet yöneticileri için hayati öneme sahip olan şey, yaşanan bu değişimleri sürekli gözlemlemek ve devletin güncel ihtiyaçları ile zamana uygun kurallarını tespit etmek; mevcut düzenlemelerin de titizlikle değişen şartlara uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Paşa, bu amaca ulaşmanın en kısa

²⁶⁷ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 227.

²⁶⁸ Thomas Hobbes, *Leviathan*, trc. Semih Lim, 6. Bs (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 92-96.

yollarından birinin, devletin eski kanunları ve önceki uygulamalar ile yaşanan değişimleri iyi bilmekten geçtiğini de vurgular. Maziden güç alan bir gelecek tasavvuru inşa etme ve modernleşme hamlelerini tarihsel süreklilik zincirine ekleme gayesiyle, kendi tarih çalışmasının, Saltanatın eski düzenleri ve kanunları tarih kitaplarında mevcut olduğu için, sadece bir özet sunarak güncel düzenlemelere zarar veren nedenleri açıkladığını belirtir.²⁶⁹ Böylece Paşa, eserinin hem gelecekte tartışılacak yeni düzenlemelerin anlaşılmasını kolaylaştırmayı hem de geçmiş deneyimlerden hareketle nesillere fayda sağlamayı amaçladığını ifade etmektedir.

Ahmet Cevdet Paşa'nın geleneksel değerler üzerinden iç düzeni sağlamlaştırma çabasının yanında, Tunuslu Hayreddin Paşa da ıslahatların başarısı için gerekli olan metodolojik zemini uluslararası bir perspektifle değerlendirmiştir. Hayreddin Paşa, bir ülkenin kurumlarını; o ülkenin mizacı, gelenekleri ve iklimi gibi yerel dinamikler nedeniyle başka bir ülkeye aynen aktarmanın ilkesel olarak imkânsız olduğunu savunur. Bu tezini desteklemek için de aynı medeniyet dairesindeki İngiliz ve Fransızların bile yargılama yetkileri ve kanunlarının birbirine benzemediği örneğini verir.²⁷⁰ Paşa, bu "uyarlanamazlık" ilkesinden hareketle Osmanlı İmparatorluğu'ndaki reform başarısızlıklarını sert bir dille eleştirir. Ona göre son dönem hükümetleri, ülkenin gerçek ihtiyaçlarına ve halkın geleneklerine uygun köklü çözümler üretmek yerine, Avrupa kurumlarını gelişigüzel taklit ederek "temelsiz yarım tedbirler" ile yetinmişlerdir. Bu durum, reform çabalarını toplumsal tabandan kopuk ve başarısız birer denemeye dönüştürmüştür.²⁷¹

Hayreddin Paşa'nın eleştirdiği bu 'kopyala-yapıştır' modernleşmesinin aksine, reformların başarıya ulaşması literatürde genellikle 'yerlileştirme' stratejisine bağlanmaktadır. Christoph Neumann, bu bağlamda Ahmet Cevdet Paşa özelinde önemli bir tespitte bulunur: Bir yeniliğin toplumun imgelem ufkuna dahil edilebilmesi için, o yeniliğin kişinin 'kendi' geleneğinden gelen tanıdık bir unsurla irtibatlandırılması gerekir. Şayet söz konusu yenilik, başka kültürel bağlamlardan (Batı'dan) alınmışsa, bu strateji sayesinde üzerindeki 'yabancılık' perdelenmiş olur. Neumann'a göre bu 'özselleştirme' çabası,

²⁶⁹ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 88.

²⁷⁰ Mzali ve Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 169.

²⁷¹ Mzali ve Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 170.

mantık yapısı itibarıyla tarihî bir süreklilik hissi uyandırsa da, pratikte 'önce' ve 'sonra' arasındaki radikal farkları örtmeye yaramaktadır.²⁷² Yani reformcular için yeni olan şey; bütünüyle kopuk ve tehditkâr değil, tanıdık ve geçmişle bağ kurulabilir (telif edilebilir) bir nitelikte sunulduğunda ancak meşruiyet kazanabilmektedir.

Reformların yöntemine ve meşruiyetine odaklanan bu kurumsal ve metodolojik tartışmaların ötesinde, Ahmet Cevdet Paşa meseleyi toplumsal ahlak ve 'medeniyet' algısı üzerinden daha da derinleştirir. Medeniyet kavramının âdâba sığmayan davranışlardan arındırılması denemesiyle Cevdet Paşa, siyasi bir mevki ve işlev tarafından meşru kılınmayan gösterişli bir hayat tarzını reddeden ahlakın geleneksel bir biçimini de temsil ediyordu. Paşa'nın cinsellik ahlakıyla ilgili yargısını savurganlık ithamıyla birleştirmesi de zaten bunun bir göstergesiydi.²⁷³ Avrupa medeniyetinden ahlaki açıdan yozlaşmasını, 1849 yılında Bükreş'teki ziyaretinden alaycı bir tavırla şu şekilde aktarır: “*Bir karı sevgilisi ile görüşür iken kocası odaya girmiyor. ... Memleket bağçeleri güzel eğlenceleri çok. Görünüyor ki âsâr-ı medeniyyet başlamış. Lâkin bu medeniyyet mekteplerden çıkmamış. Belki mecâlis-i mu'âşeret ve sefahattan zuhûr eylemiş.*”²⁷⁴ Avrupa'dan yayılan bu “ahlaki yozlaşma” ve “sefahat” tehdidi, Cevdet Paşa için Osmanlı toplumunun varlığını hukuki zeminde koruma zorunluluğunu güçlendirmiştir. İşte bu savunma refleksi, Paşa'nın şeriata ilişkin yaklaşımının karmaşık ve gerilimli doğasını daha iyi anlamamızı sağlar. Paşa, şer'i hukukun Müslüman topluluğun toplumsal ve hukuki düzeninin vazgeçilmez temelini oluşturduğunu sıkça vurgular ve Müslüman toplumun birliği doğrudan şeriatın varlığına bağlıdır; bu nedenle şeriat vazgeçilmezdir.²⁷⁵

Ahmet Cevdet Paşa, Avrupa'daki devrim hareketlerini (İhtilali), Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi ve toplumsal düzeni için doğrudan bir tehdit ve tehlike olarak görmüştür. Paşa'nın olaylara yaklaşımı, zaman içinde garipsmeden kesin bir nefrete doğru evrilmiştir.²⁷⁶ Eserinin beşinci cildinde devrimi “garip” (tuhaf veya anlaşılmaz) bir olay olarak tanımlarken,²⁷⁷ konuyu yakından incelediğinde bu siyasi hareketin özünün

²⁷² Cristoph Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, trc. Meltem Arun (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 148.

²⁷³ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 175.

²⁷⁴ Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 28.

²⁷⁵ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 214.

²⁷⁶ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 139.

²⁷⁷ Fransa vukâ'ât-ı garibesi veya Fransa vak'a-i gâribesi; bkz. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, ed. Sadık Emre Karakuş ve Murat Babuçoğlu, V (Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Kültür Yayınları, 2017), 42 ve 52.

dinsel ve ahlaki bir yozlaşmaya dönüştüğünü tespit eder. Cevdet Paşa'nın bu harekete karşı duyduğu derin nefretin temel sebebi, ihtilalin dine karşı olmasıdır.²⁷⁸ Neticede Paşa, devrimi sadece siyasi bir kargaşa olarak değil, aynı zamanda ahlaksızca²⁷⁹ ve hatta vahşiyane olarak değerlendirmiş, böylece Batı'dan alınacak yeniliklerin dini ve ahlaki temellerini sorgulamıştır.²⁸⁰ Batı kaynaklı siyasi ve devrimci yeniliklere karşı geleneksel ahlaki bir savunma hattına dönüştüren Cevdet Paşa, bu ahlaki yapının korunmasını imparatorluğun siyasi bekası için zorunlu görür.

Cevdet Paşa, Tarih eserinde halk arasında yerleşmiş olan mevcut âdetler ve eski usullerin değiştirilmesinin çok zor ve riskli olduğunu ve Sultan III. Selim'in her konuda yenilik peşinde olmasına rağmen eski uygulamaların değiştirilmesinden aşırı derecede kaçındığından bahseder.²⁸¹ Paşa, reformların toplumsal kabulü önündeki engellere dikkat çekerek, yeniliklere karşı halkın yaygın itirazının altını çizmektedir. Normal şartlarda alkollü içkilere gümrük vergisi konması gibi yaygın ve kabul edilebilir bir uygulama bile, reform ortamında sorun teşkil etmiştir.²⁸² Paşa, daha çarpıcı bir şekilde, yeniden getirilen ve hatta önceden var olan (dolayısıyla gelenekle çelişmeyen) yasaklama uygulaması getirilirken dahi toplum arasında birçok dedikodu ve tartışmanın ortaya çıktığını belirtir.²⁸³ Bu durum, onun reformların başarısını tehdit eden en büyük faktörlerden biri olarak gördüğü kitlelerin sebepsiz velvele ve asılsız dedikodularından duyduğu derin çekinceyi yansıtır. Çünkü Paşa, avamın derin tutuculuğundan²⁸⁴ kaynaklanan bu huzursuzluğun, III. Selim'in tahttan indirilmesinde olduğu gibi, yenilik düşmanı

²⁷⁸ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 190.

²⁷⁹ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, VI, 187-188, 286, 331-332.

²⁸⁰ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 139.

²⁸¹ Çünkü ezhân-ı umümiyyeye yerleşmiş olan âdât-ı câriyye ve usûl-i kadimenin tebdil ve tagyiri gâyet müşkil ve muhâtaralı olduğundan Sultân Selim Han her husûsda müceddidiyyet sevdeâsında bulunmasıyla berâber mu'âmelât-ı kadimenin tebdil ve tagyirinden ifrât üzere ictinâb ve ihtirâz iderdi; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 26.

Başka bir örnek Sultân Selim'in ma'lûmi oldukda çünkü bu esnâda nizâm-ı devlete dâ'ir tâkım tâkım lâyhalar tanzim olunmakta olub mevâdd-ı mezkûrenin lüzüm ve fidesi erbâb-ı akl ve insâf indlerinde müsellemtâdan ise de bu makûle yeniden yapılan şeylere bilür bilmez nice kimseler ve husûsıyla efkâr-ı atika ashâbından olanlar itirâzdan hâli olmayacakları cihetle bu mevâddın vaz'-ı esâsında...; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 270.

²⁸² Burada Cevdet Paşa'nın, yaşanan olayı kendi tarih görüşünü ve sosyolojik tespitlerini doğrulamak amacıyla yorumladığı düşünülmektedir. Zira bahse konu tepkinin asıl sebebi, bizatihi bir 'yenilik' olması değil, mevcut vergi yükünün artırılmasıdır. Tarihsel süreçte vergi artışları her zaman toplumsal tepkiyle karşılanmıştır; muhaliflerin 'eski usul' veya 'kadim gelenek' vurgusu yapması ise çoğu zaman vergiye yönelik itirazlarını meşrulaştırmak için sığındıkları bir argümandan ibarettir.

²⁸³ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 245.

²⁸⁴ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 203.

çevrelerin ayak takımıyla birleşerek siyasi düzeni yıkıcı bir harekete dönüşme ihtimalinden daima kaygı duymuştur.²⁸⁵

Cevdet Paşa'nın reform sürecinde tespit ettiği bir diğer hayati sorun alanı ise eğitim sistemidir. Paşa, kendi döneminde eğitimin ve medreselerin içine düştüğü bu vahim durumu şu çarpıcı ifadelerle kayda geçirir: ... *Gedikpaşa Tiyatrosu yerinde ilm-i Fıkıh ve Tarih ve Coğrafya... tedris olunmak üzere cesim ve âli medrese inşası... ferman buyrulmuş idi... Zira bir vakitten beri terbiyye-i umumiyye bir yanlış yol aldı. Mekâtib-i umûmiyyede yetişen şübbânın ekserisinin ahlâk ve efkârı bozuldu... Medreselerde ise usûl-i tâlim ve tadrîse küllî halel geldi... Yetişenler dahi... ahvâl-i âlemden bi-haber oldukları cihetle... fînûn-ı cedîdeye vâkıf olmadıklarından o yolda işe yaramazlar...*²⁸⁶

Bu satırlarla Paşa, hem modern okullardaki ahlaki çözülmeyi hem de medreselerin dünyadan kopuk halini eleştirir. Çözüm olarak; İslami ilimlerle Batı hukuk ve felsefesinin karşılaştırmalı okutulacağı “Dârü'l-ulûm” projesini sunar.²⁸⁷ Paşa'nın, bir eğlence mekânı olan Gedikpaşa Tiyatrosu'nun yıkılarak yerine bu ilim yuvasının kurulmasını arzulaması ise semboliktir: Bu tercih, Tanzimat'ın getirdiği 'sefahat' ve yozlaşmaya karşı, ilim ve gelenek temelli bir savunma hattı kurma iradesinin somut bir tezahürüdür.

Cevdet Paşa'nın ahlak ve kurumlar üzerinden geliştirdiği bu korumacı yaklaşım, modern literatürde din ile siyaset ilişkisinin yeniden tanımlanması olarak da yorumlanmıştır. Nitekim Bedri Gencer, Paşa'nın din ile siyaset arasında özsel (nitel) bir farklılık gözettiğini ve bu iki alanı birbirine karıştırılmaması gereken bağımsız (özerk) sahalar olarak kurguladığını belirtir. Gencer'e göre Paşa, Osmanlı klasik döneminde seküler-siyasi alan ile İslami-sivil alan arasında pratikte (fiilen) zaten var olan bu ayrılığı, kendi döneminde hukuki ve bağlayıcı bir ilke (hükmen) haline getirmiştir. Paşa'nın perspektifinde ebedi ve kararlı dini kurallar; deneysel, değişken ve güncel siyasi mülahazaların üstünde tutulmalıdır. Onun bu yaklaşımdaki ikincil amacı ise ulemayı sıradan bir memur statüsüne indirgeyerek, onların ruhban sınıfı gibi siyasi bir işlev

²⁸⁵ Yukarıda vergi meselesinde değinildiği üzere, Cevdet Paşa burada da toplumsal tepkileri 'irrasyonel' ve 'asılsız' olarak etiketleme eğilimindedir. Paşa, avamın tepkisini 'sebepsiz velvele' veya salt 'tutuculuk' olarak nitelendirerek, bu huzursuzlukların altında yatabilecek ekonomik güvensizlik veya idari baskı gibi rasyonel sebepleri görmezden gelir veya görmek istemez.

²⁸⁶ İzgöer - Kara, *Cevdet Paşa'nın Layihaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*, 458-459.

²⁸⁷ İzgöer - Kara, *Cevdet Paşa'nın Layihaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*, 460.

görmesini engellemektir.²⁸⁸ Bu açıdan bakıldığında Cevdet Paşa'nın asıl gayesinin; İslami geleneği ve onun dayanağı olan ahlaki-hukuki düzeni, gündelik siyasetin geçici menfaatleri tarafından yozlaştırılmasına karşı koruyacak güçlü bir savunma mekanizması kurmak olduğu anlaşılmaktadır.

Cevdet Paşa'nın geleneği siyasetten yalıtarak koruma stratejisine mukabil, Tunuslu Hayreddin Paşa geleneğin "dışarıya" kapalı tutulmasını eleştirir. Paşa, Akvemü'l-Mesâlik eserinin telif sebebini açıklarken; "Müslüman olmayan milletlerin bütün işlerinden adab ve adetlerinden yüz çeviren, hem şeriata uygun hem de yabancılarda bulunduğu için birtakım güzel ahlâk ve adetlerden devamlı sakınmak gerektiğini dinin icabı sanan bazı gâfil Müslümanları ikaz etmek ve buna benzer yanlış fikirlerden vazgeçirmek" olduğunu belirtir.²⁸⁹ Bu ifadeler, Hayreddin Paşa'nın; Müslüman toplumların kendi dini geleneklerine uygun olan güzel adetleri dahi sırf Batı'dan geldiği gerekçesiyle reddeden "gâfil" bir muhafazakârlığa karşı çıktığını gösterir. O, ahlak ve adetlerin menşesine bakılmaksızın, faydalı olanın alınması gerektiğini savunan pragmatik bir reform metodolojisini benimser.

Ancak Hayreddin Paşa'nın bu dışı açıklığı, kontrolsüz bir özgürlük veya körü körüne bir taklit anlamına gelmez. Bilakis o, siyasi özgürlüğün sınırlarını belirlerken toplumun "ahlaki olgunluk" seviyesini temel kriter olarak alır. Yeni Osmanlıların Meşrutiyet tekliflerinde çok ileri gittiklerini düşünen Paşa; kanun koyucunun görevleri arasında, "güvence altına alınan siyasal özgürlüğün derecesini belirlemek açısından kitlelerin ahlâkî durumlarını... hesaba katmak" zorunluluğu bulunduğunu savunur.²⁹⁰ Bu yaklaşım, Hayreddin Paşa'nın siyasal özgürlüklerin tesisini dahi, kitlelerin mevcut ahlaki durumlarına ve toplumsal bilgelik düzeylerine bağlı olan tedrici (kademeli) bir süreç olarak kurguladığını; dolayısıyla Batı tipi kurumların doğrudan genelleştirilmesinden

²⁸⁸ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 408.

²⁸⁹ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 37-39.

²⁹⁰ Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, 435. Kareem Mohamed bu kısmı şu şekilde çevirmiştir: *Hiç şüphe yoktur ki, siyasi özgürlüğün ilkelerini tesis edenler, halkın durumunu ve bilgi seviyesini dikkate alarak, halka ne zaman tam özgürlüğün verilir verilmeyeceğini ve medeniyet alanında meydana gelen gelişmelere göre, bu özgürlüğün sınırlarının ne zaman genişletilebileceğini bilmelidirler*; bkz. Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 70.

ziyade, yerel ahlaki gerçekliğe uygun bir sınırlama ile uygulanmasını savunduğunu kanıtlamaktadır.

3.3.2 Din ve Hukuk

Tezin bir önceki başlığı olan 'Gelenek ve Ahlak' bölümünde dinin daha ziyade toplumsal yaşamdaki sosyolojik tezahürleri ve örfi boyutu ele alınmıştı. Bu bölümde ise dinin normatif ve hukuki veçhesi, dönem düşüncesinin ve meşruiyet tartışmalarının merkezinde yer alan *şerî'at* kavramı üzerinden tahlil edilecektir. TDV İslâm Ansiklopedisi'ne göre sözlükte 'bir su kaynağına giden yol' manasına gelen şeriat; terimsel açıdan ilahi iradeye dayanan inanç, ibadet, muamelat ve ceza hükümlerinin tamamını ifade eden kuşatıcı bir sistemdir. Dolayısıyla şeriat, sadece teknik bir hukuk normları bütünü değil, bireyin yaratıcı ve toplumla ilişkisini düzenleyen kapsamlı bir yaşam nizamıdır.²⁹¹ Niyazi Berkes, bu dinamik ilişkiye dikkat çekerek; 'mutlak ve değişmez bir hukuk sayılan şeriatın tarihsel evrimini belirleyen, toplumsal âdet ve geleneklerin dinamizmidir' tespitinde bulunur.²⁹² Bu çerçevede, her iki paşanın din anlayışı ve hukuk görüşleri incelenirken şeriat kavramı; hem değişmez nasları hem de toplumsal değişimle şekillenen hukuk pratiğini kapsayan temel bir referans noktası olarak sıkça kullanılacaktır.

Hukukun kaynağı ve işleyişi bahsinde Cevdet Paşa, meseleyi teolojik ve felsefi bir zemine oturarak tarihin akışını “ilahi irade” ile ilişkilendirir. Ancak Paşa'ya göre “irade-i ilahiye”, esrarına nüfuz edilmesi kabil olmayan bir “illet-i ûlâ” (ilk sebep) olmakla birlikte; tarihi hadiseler başıboş değil, belli bir nizam, teselsül ve muayyeniyet (belirlenimcilik) içerisinde gelişir. Onun “âdet-i ilahiye” olarak tanımladığı bu süreç, bütün olayları tabii sebeplere rabt ve isnad etmek üzere caridir.²⁹³ Benzer bir nedensellik ve yasa fikri Tunuslu Hayreddin Paşa'da da görülmektedir. Hayreddin Paşa, adaletin hâkim olduğu toplumlarda zenginliğin, zulmün olduğu toplumlarda ise fakirliğin çoğalmasını tesadüfle değil, değişmez bir yasa olan “Âdetullah”²⁹⁴ ile açıklar. Her iki

²⁹¹ Talip Türcan, “Şeriat”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010).

²⁹² Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 442.

²⁹³ Ümit Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1975), 18.

²⁹⁴ Âdet, alışılmış, alışılmalı ve aynı tarzda devam eden manalarına gelir. Kur'an'da, “sünnet” lafzı ile ifade buyurulmuş olup müfessirler tarafından da kanun ve düstur olarak ifade edilmiştir. Âdet-i İlahiye, Sünnet-i İlahiye ve Kanun-ı İlahiye manalarını içine almaktadır. Âdetullah, Allah'ın kanunu, sünneti. Âdet, geri dönmek manasına olan Avd'dan isimdir. Aslı avdettir. Aynı zamanda âdet; İsti'mâlin eş anlamlısıdır. Âdetullah, selim tabiatlarda makbul olup, devamlı yapılan işlerde, insanların içinde istikrar

mütefekkirde de toplum içinde cari olan sosyal kanunlar ile ilahi irade arasında bir özdeşlik kurulmaktadır. Mümtaz'ın Türköne'nin tespitiyle bu özdeşlik; insanın akıl yoluyla keşfedeceği sosyal kanunlar ile ilahi iradenin ayniyetine, netice olarak da "akıl" ve "vahiy" in temelde aynı gerçeği ifade ettiği sonucuna uzanmaktadır.²⁹⁵

Cevdet ve Hayreddin Paşaların üzerinde durduğu bu ilahi/sosyal kanunların merkezinde "adalet" ve "itidal" kavramları yer alır. Her iki paşaya göre de ifrat ve tefritten kaçınıp ölçülü davranmak, sadece ahlaki bir erdem değil, devletin bekası için zorunlu bir hukuk ilkesidir. İslamiyet'in her hususta itidali ve her hükümde adaleti araması, bu düşüncenin temel dayanağıdır. Nitekim İslam siyaset düşüncesinin omurgasını oluşturan bu adalet anlayışı, İbn-i Haldun'un siyasi, iktisadi ve sosyal olaylara bakışındaki ana ölçünün tam bir yansımasıdır. Tarihsel süreçte Kınalızâde Ali Efendi, Koçi Bey, Kâtip Çelebi, Naima ve Sadık Rıfat Paşa gibi Osmanlı düşünürlerinde tevarüs eden bu "adalet eksenli hukuk" ve "itidal" fikri, 19. yüzyılda Cevdet ve Hayreddin Paşaların hukuk felsefesinde yeniden üretilmiştir.²⁹⁶

Tunuslu Hayreddin Paşa, bu genel adalet ilkesini somut bir hukuk metodolojisine dönüştürürken "İcma"²⁹⁷ kavramına ve "Siyaset-i Şer'iyye"ye başvurur. Paşa, hatıratında İslam hukukunun dinamik yapısını şöyle izah eder: *"Bu âlimler [İcma ehli], geçici hükümleri zamana ve geleneklere uygun olarak, ama daima din dogmalarınca çizilen sınırlar içinde kalarak ilan ederler."* Hayreddin Paşa, İslamiyet'in sadece manevi bir inanç sistemi olmadığını, aynı zamanda "Siyaset Şer'iati" yani siyasi ve sosyal kanunlarını da içerdiğini vurgular. Ona göre bu hukuk sistemi iki temel direğe dayanır: Birincisi, Kur'an'daki *"Sizler doğruluğu emreder, fenalıktan sakındırarsınız"* (Âl-i İmrân, 110) ayetine dayanan kamusal ahlak ve denetim görevi; ikincisi ise *"İş hakkında onlara danış!"* (Âl-i İmrân, 159) emrinden neşet eden istişare ilkesidir. Paşa'ya göre devlet başkanı, iç ve dış siyasetin yönetimini bu ilkeler çerçevesinde, ulemanın öğütlerini almak şartıyla gerçekleştirmelidir.²⁹⁸ Bu metin, Hayreddin Paşa'nın reform programını, Batı'yı körü

bulmuş hususlardandır; bkz. Yusuf Okşar, *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah* (Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, 2008), 94.

²⁹⁵ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867 - 1873)*, 95.

²⁹⁶ Ahmet Zeki İzgöer, *Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa* (Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997), 30.

²⁹⁷ Müctehidlerin görüş birliği.

²⁹⁸ Bir araya gelmiş Müslüman hukuk âlimleri [İcma] tarafından açıklanır. Bu âlimler geçici hükümleri, zamana ve geleneklere uygun olarak, ama daima din dogmalarınca çizilen sınırlar içinde kalarak ilan

körüne taklit etmek yerine geleneksel İslam hukukunu esnek tarafı (maslahat ve zamanın değişimi ilkesi) üzerine inşa ettiğini gösteren kritik bir kaynaktır. Paşa'nın uluslararası hukuk bağlamında, modern diplomasinin "Güç, haktan üstündür" anlayışını reddedip, antlaşmalara sadakati (ahde vefa) savunması da onun hukuki ve ahlaki üstünlüğü maddi gücün önüne koyan İslami perspektifini tescil etmektedir.

Hukuki ve ahlaki meşruiyeti bu şekilde 'istişare' ve 'adalet' üzerine inşa eden Hayreddin Paşa, bu ilkelerin devlet çarkındaki somut karşılığını kurumsal denetim mekanizmalarını adres olarak gösterir. Hayreddin Paşa, bakanların meclise karşı sorumlu tutulmasını sadece siyasi bir denetim mekanizması olarak değil, aynı zamanda adaletin tesisi ve toplumsal ilerlemenin itici gücü olarak kurgular. Ona göre Batı'nın yakaladığı terakki seviyesi, bu denetim mekanizmasının işlerliğine ve 'aklî kanunlara' dayanmaktadır. Paşa bu noktada oldukça özgün ve çarpıcı bir senteze gider: Batı'nın salt dünyevi çıkarlara dayalı "aklî kanunlarla" sağladığı maddi başarıyı, İslam'ın "ilahi kutsallığı" ile tahkim etme idealini şu şekilde savunur; *"Bahsettiğimiz bu milletler kutsal yasaları sayesinde değil, dünyevî menfaatleri için gereken aklî kanunları sayesinde ileri medeniyet seviyesine ulaşmışlardır... Ancak şeriatımızda olduğu gibi bu aklî yasalara ilahî kutsallık da eklenmiş olsaydı, o zaman bu kanunlara uymamak hem dünyada hem de ahirette hüsrana neden olurdu."*²⁹⁹ Hayreddin Paşa bu yaklaşımla, rasyonel kanunların (kanun-ı aklî) şeriatın ruhuna uygun olarak kutsanması ve içselleştirilmesi durumunda, itaatın hem dünyevi hem de uhrevi bir boyut kazanacağını öngörür. Böylece İslam dünyasının, salt dünyevi/seküler motivasyona sahip Batı'dan çok daha sağlam, meşru ve kalıcı bir ilerleme kaydedebileceğini iddia eder.

ederler. Burada yeri olmayan, İslâmiyetin manevi yanı değil de siyasi ve sosyal kanunları üzerinde duracağım. Öte yandan bu kanun bütün Müslümanlara kötülüğü engellemeyi ve iyiliğe katkıda bulunmayı emreder. Zira Allah Kur'ân'da halka da: "Sizler doğruluğu emreder, fenalıktan sakındırmanız." buyurmuştur. Müslüman dininde siyaset hukuku, işte Allah'ın iki kesin emrine dayanır. Dış politika konusunda ise İslam hukuku, ne olursa olsun antlaşmalara sadık kalınmasını ve saygı gösterilmesini emreder; modern diplomasinin uygulamaya koyduğu "Güç, haktan üstündür" özdeyişini kabul etmez. Siyaset Şeriatı denen siyasi kanunlar, iç ve dış siyasetin yönetimini devlet başkanına verir. O da bunu, görevlileri aracılığıyla ama ülkenin bilge kişilerinin öğütlerini almak şartıyla gerçekleştirir. Zira Allah Kur'ân'da Peygamberimize (s.a.v) hitaben şöyle der: "İş hakkında onlara danış!"; Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 167.

²⁹⁹ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvümü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 103.

Hayreddin Paşa'nın Batı menşeli kanunları İslamileştirerek sisteme entegre etme (sentez) çabasının aksine; Cevdet Paşa'nın hukuk tasavvuru daha "teolojik" ve "kendine yeten" bir yapı arz eder. Cevdet Paşa'nın zihninde din (dolayısıyla İslam), sadece bir inanç meselesi değil, yaşamın her alanını kuşatan ilahi kökenli bir nizamdır. Bu sebeple Paşa, kendi çağında popüler hale gelen *Kanun-i Esasi* (Anayasa) fikrine kategorik olarak karşı çıkar. Ona göre *şeriat*, ilahi temelli, mutlak ve sonsuz bir anayasa iken; Batı'daki anayasalar insan yapımı, geçici ve sürekli değişime muhtaç metinlerdir. Cevdet Paşa, Avrupa milletlerinin bu ilahi düzenden yoksun oldukları için, keyfi idareye karşı bir tedbir olarak mecburen insan yapımı anayasalara sığındıklarını savunur. Hükümdarın yetki ve sınırları zaten *şeriat* tarafından çizildiği için Osmanlı gibi bir İslam devletinde ek bir beşerî düzenlemeye (anayasa) ihtiyaç yoktur.³⁰⁰ Bu bağlamda Paşa, I. Meşrutiyet'in ilanı ve meclisin feshi süreçlerinde Sultan Abdülhamid'in mutlakiyetçi tutumunu desteklemiş; devlet idaresinin Batı taklidi kurumlarla değil, asli hukuk kaynağı olan şer'i esaslarla sürdürülmesi gerektiğini düşünmektedir.³⁰¹

Cevdet Paşa'nın anayasa yerine ikame ettiği yönetim modeli zaten *Hilafet* makamında somutlaşır. Tanzimat sonrası devletin çöküşünü engellemek için hilafet ve saltanatın güçlendirilmesini savunan Paşa'ya göre; Hz. Muhammed sonrasında şekillenen *emaret-i İslamiyye*, faziletli yönetimlerin en üstünüdür. Paşa'nın nazarında emâret, ilahi bir sır ve hikmet gereği ancak kuvvet ve otorite ile hayata geçirilebilir. Bu otoritenin asli amacı; toplumda huzurun tesisi, kamu işlerinin düzenlenmesi ve fesadın önlenmesidir. Dolayısıyla hilafet, İslam toplumu için en yüksek maslahatı temsil eder. Paşa, "melik ve saltanat" kavramlarını temelde kuvvet yoluyla hükmetmek olarak görse de hilafetin bu gücü hem dünyevi refah hem de uhrevi kurtuluş için kullanan meşru bir çerçeve sunduğunu belirtir.³⁰²

Cevdet Paşa, yazılı bir anayasaya karşı çıksa da devlet yönetiminde keyfiliğe asla prim vermez; aksine onun düşüncesinde "hukuk devleti" (hukukun üstünlüğü) kavramı merkezi bir yer tutar. Ona göre yönetimde esas olan kanunlar çerçevesinde hareket

³⁰⁰ İzgöer, *Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa*, 22.

³⁰¹ Ercüment Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri" (Ahmed Cevdet Paşa Semineri, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1985), 11.

³⁰² Kemal Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998), 109.

etmektir. Çünkü cezalar, kanunlara ve muhakeme usullerine uyularak verilirse halka ibret ve terbiye olur; ancak usulsüz ve rastgele davranılırsa namuslu insanlar mağdur edilir ve adalet duygusu zedelenir. Dolayısıyla Paşa, devletin kendi koyduğu kurallara riayet etmesi hususunda –özellikle askeri konularda– son derece katıdır.³⁰³ Ayrıca, *Kanun ve nizâm ise rûh-ı cism-i devlet mesâbesinde olduğu halde aslâ istisnâ kabul etmez ve riâyet-i hâtır götürmez* diyerek, “cüz'i bir şeyle orucun bozulması” misali, kanunlarda yapılacak küçük bir istisna (iltimas) dahi o kanunu yok hükmüne sokar ve büyük zararlara yol açar. Bu yaklaşım, Paşa'nın anayasa karşıtı olsa bile, keyfi yönetime değil kurallara sıkı sıkıya bağlı bir "şer'i hukuk devleti" idealine sahip olduğunu göstermektedir.³⁰⁴

Cevdet Paşa'nın kanun hakimiyetini ahlaki bir disiplin ve devletin "ruh-ı cismi" olarak görmesine mukabil, Tunuslu Hayreddin Paşa meseleyi yapısal bir güvence sorunu olarak ele alır. Paşa, *Akvamü'l-Mesâlik*'te kanunların yokluğunda devletin gidişatının sadece hükümdarın kişisel dürüstlüğüne ve başarısına kalacağını belirterek; anayasal düzene geçmeden önceki Avrupa tarihini buna delil gösterir: "*Zira o zamanki Avrupa ülkelerinde düzgün ve erdemli bakanlar bulunuyordu. Ancak despot hükümdarların uyguladıkları politika yüzünden ülkelere verdikleri zarara karşı gelemediler.*" Bu tarihsel örneklemeden hareketle Paşa, erdemli bakanların dahi despotik keyfiliğe tek başına direnemeyeceğini; istişare meclisinin hükümdarın yetkilerini kısıtlayan bir engel değil, bilakis sistemin istikrarını sağlayan zorunlu bir denetim mekanizması olduğunu savunur.³⁰⁵

Hayreddin Paşa, şahsi yönetim yerine kanun hakimiyetini savunurken argümanlarını sadece dönemin siyasi tecrübesiyle sınırlamaz; referanslarını kadim felsefeye kadar götürür. Bu bağlamda Aristo'nun "*Kanunlar yerine bir hükümdarın oturtulması çok yanlıştır*" görüşünü alıntılıyarak, hukukun üstünlüğü ilkesini evrensel bir doğru olarak sunar. Paşa, Aristo'nun bu prensibi ile 19. yüzyıl Fransız devlet adamı Thiers'in despotizme yönelik eleştirilerini aynı potada eriterek; Avrupa'nın siyasi gücünün arkasında "hürriyet sevgisi" ve "kralların zulmüne karşı direnme kültürü"nü yattığını

³⁰³ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 56.

³⁰⁴ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 294.

³⁰⁵ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 46.

vurgular.³⁰⁶ Böylece o, Batı medeniyetinin maddi üstünlüğünü, sahip olduğu bu köklü hukuk ve siyasi kültür birikimiyle ilişkilendirir.

Nitekim Hayreddin Paşa, Avrupa'nın maddi terakkisini tahlil ederken de bu hukuki altyapıyı merkeze yerleştirir. Paşa'ya göre, Batı'daki fen, sanat, ziraat ve sanayi alanındaki göz kamaştırıcı ilerlemeler, servet yollarını kolaylaştıran vasıtalar sayesinde meydana gelmiş olsa da; bütün bu maddi başarının temelinde yatan asıl saik teknoloji değil, hukuktur. O, bu durumu "Avrupa ülkelerinde uygulanan güvenlik ve adalet eksenleri üzerine kurulu idari ve siyasi uygulamalar" olarak tanımlar. Bu tespit, Hayreddin Paşa'nın reform anlayışında Batı'nın gücünün makine veya teknikte değil; bu tekniğin yeşermesine imkan tanıyan hukuki güvence ve adalet zemininde aradığını net bir şekilde göstermektedir.³⁰⁷

Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Batı medeniyetini tahlil ederken işaret ettiği bu 'hukuki güvence' ihtiyacını, Osmanlı hukuk sistemi içerisinde yerli ve özgün bir formülle hayata geçirme misyonunu ise Ahmet Cevdet Paşa'nın üstlendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Cevdet Paşa ve ekibi tarafından yürütülen bu sürecin en önemli meyvesi olan Mecelle, sadece bir kanunlaştırma hareketi değil, aynı zamanda Tanzimat dönemi hukuk reformlarının zirve noktasıdır. Nitekim Bernard Lewis, Mecelle'yi XIX. yüzyılın en önemli hukuk reformu olarak nitelendirir.³⁰⁸ Bu önem, sadece teknik bir başarıdan değil; İslam hukukunun modern devlet yapısı ve güncel ihtiyaçlarla uyumlu hale getirilebileceğini, Batı hukukunu doğrudan iktibas etmeden de modern bir hukuk sistemi kurulabileceğini ispat etmesinden kaynaklanmaktadır. Mecelle, bu yönüyle İslam hukukunun kodifikasyonu (kanunlaştırılması) sürecinde bir dönüm noktası teşkil eder.

Ancak bu kodifikasyon süreci sancısız olmamış; Osmanlı bürokrasisinde "yerli kanun" ile "ithal kanun" taraftarları arasında ciddi bir mücadeleye sahne olmuştur. Cevdet Paşa, *Maruzat*'ında bu çatışmayı detaylandırarak, dönemin "müteferrincin" (Ortodoks görüşten ayrı düşünen) kesiminin Fransız Medeni Kanunu'nu (*Code Napoléon*) tercüme edip aynen uygulamak istediklerini belirtir. Paşa, Fransız medeni kanununun ithalini savunan bu

³⁰⁶ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemi'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 50.

³⁰⁷ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemi'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 41.

³⁰⁸ Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 122.

grubun karşısında durarak, İslam fihhının muamelat kısmının çağın ihtiyaçlarına göre cem edilmesi ve gayrimüslim tebaayı da kapsayacak bir kanun kitabı telif edilmesi gerektiğini savunmuştur.³⁰⁹ Cevdet Paşa, bu mücadelesini ve Mecelle'nin değerini şu ifadelerle kayda geçirir: "...*Ve eğer ana bedel vaktiyle Fransız Kanunnâmesi tercüme edilmiş olsaydı, hâlâ mehâkim-i Devlet-i Aliyye'de 'Code Napoléon' mer'iyü'l-icrâ olacak idi. Bu cihetle Mecelle'nin te'lihi bir büyük hizmet-i diniyye olduğu herkes tarafından tasdik u itiraf olunmuştur. Lâkin ibtidalarında muhalifin güruhu, bunu yarım bıraktırmak için çok çalışmışlar ve çok entrikalar çevirmişler idi.*" Paşa'nın bu tutumu, onun hukuk reformunda İslamî geleneklerin korunmasını zaruri gördüğünü ve "sosyo-politik" bir duruş sergileyerek Batı kanunlarının doğrudan iktibas edilmesine karşı aktif bir rol oynadığını göstermektedir.³¹⁰

Ortaya konan bu kanun; dönemin aydınları nezdinde "milli haysiyetin" ve "hukuki bağımsızlığın" bir sembolü olarak yüceltilmiştir. Bu yaklaşımın en somut örneğini Namık Kemal'in tavrında görmek mümkündür. Namık Kemal, *İbret* gazetesinde neşrettiği yazısında, eldeki "asumanî şeriat" ve asırların birikimi dururken, Batı'dan kanun iktibas etmeyi bir zül (aşağılanma) olarak telakki eder. O, Mecelle hükümlerinin uygulanmasını hararetle savunarak; "*İki yüz [yıllık] mülk-i İslâmiyede... ehl-i arzın... vicdanî emelleri ile meydana gelen malumat-ı hakikiyeye vakıf olup cennet-i iktibas-ı ahkâm etmek gibi bir hizmeti bilelim!*" serzenişinde bulunur. Namık Kemal bu çıkışıyla, yabancı milletlerin kanunlarına muhtaç olunmadığını ve İslam şeriatının devlet ve halk nezdindeki itibarının korunması gerektiğini vurgulayan duruşun sözcülüğünü yapar.³¹¹

Namık Kemal ve neslinin bu bakış açısındaki ısrarının, sadece duygusal bir reaksiyon değil, aynı zamanda toplumsal gerçekliğe dayanan haklı bir tespit olduğu sonraki araştırmalarla da teyit edilmiştir. Nitekim hukuk sistemindeki bu ikilik ve geçiş sancılarını sosyolojik bir perspektifle inceleyen Ömer Lütfi Barkan; Yeni Osmanlıların hukuk anlayışını ve dönemin karmaşasını dikkate değer bulur. Barkan, Yeni Osmanlıların fikhî kaideleri devletin ihtiyaçlarına göre uyarılmanın mümkün olduğuna inandıklarını; ancak Tanzimat sonrası ithal edilen ve yerel şer'i dokuyla uyuşmayan yeni hukuk

³⁰⁹ Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, ed. Yusuf Hallaçoğlu (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980), 199-201.

³¹⁰ Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, 201.

³¹¹ *İbret* Gazetesi, 51 no 11 Ramazan 1289 ve 31 Teşrinievvel 1288 akt. Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 138.

sisteminin karmaşıklığından ötürü memlekette büyük bir kaos doğurduğunu tespit eder. Barkan'a göre, Yeni Osmanlılar'ın hukukun salt kanun koyma (vaz'ı kanun) yoluyla değil, halk ruhundan çıkan örf ve adetlerin tedvini ve tekâmülü suretiyle oluştuğu yönündeki tarihçi hukuk okuluyla örtüşen görüşleri, dönemin şartları içinde tamamen anlamsız değildir. Barkan, bu bakış açısının, ilk dönemde yapılan yanlış iktibasların doğurduğu toplumsal ve hukuki karışıklıklardan çıkarılan acı bir dersten mülhem olduğunu ifade eder.³¹²

Ancak Cevdet Paşa'nın bu yerli hukuk inşasında, bir mezhep taassubuyla gerçekleştiğine dair tartışmalar da kendini göstermiştir. Cevdet Paşa'nın hukuk mirasını ve Mecelle sürecini daha sonraki bir devirde tahlil eden Ebül-ula Mardin; Paşa'nın ilmi kudretine rağmen, Mecelle'yi hazırlarken sadece Hanefi fihhına bağlı kalmasını eleştirir. Mardin'e göre Paşa; dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilmek için diğer mezheplerden istifade etme (telfik) veya Batı hukukunu doğrudan iktibas etmeden de modern bir hukuk sistemi kurulabileceğini ispat etmesinden kaynaklanan fırsatı kaçırmıştır. Mardin, yaptığı bu tarihsel değerlendirmede; "*Sadat-ı Hanefiyye'nin akval-i muhtaresinden bir medenî kanun vücuda getirmeyi ideal bilmesi ve mensup bulunduğu Hanefî mezhebine tam sadakati vecib bir vazife telakki etmesi*" sebebiyle, Cevdet Paşa'nın daha kapsayıcı bir Medeni Kanun vücuda getiremediğini savunur. Bu durum, reformun kapsamını daraltmış ve kodifikasyonu Hanefi doktrini ile sınırlı bırakmıştır.³¹³

³¹² Bu suretle Yeni Osmanlıların bilhassa istediği şey, kendimize mahsus an'nesi olan ve tecrübe ile beslenip tekâmül eden yerli bir hukuk sistemimiz olsun, ayrı din ve kültür muhitlerinde doğup büyümüş yabancı hukuk sistemlerini almaktan içtinap edelim, temennilerinde doğrudan bir şey değildir. Demek ki, Yeni Osmanlılara göre İslâm kültür ve medeniyet çerçevesinin mahsulü olan fihhi kaideler bize dinin sultasına uygun olan ve ihtiyaçlarına uygun bulunan bir hukuk an'nesi idame ettirmesi mümkün kılacaktır. Halbuki, Tanzimattan sonra memlekete ithal edilen ve "yer'i şerife mugayir yani hastanın mizacı-tabisine muhalif" maddeleri ihtiva eden yeni hukuk sistemi ve usulleri neticesinde, memlekete çok büyük karışıklıklar doğurmuştur ve "usul-i teşri ve muktazayat-ı idareye asî tesirile mümkün olmayacak bir takım vesvası ve hayalat kanun-i devlet ve Tanzimat-ı idare namı ile ilân" olunmuştur. Şahısların eseri olan bu nev'i kanunlar mütemediyen değiştirerek devletin "levha-i icraat yaz boz tahtasına dönüp ahalinin ise hangi nizamata tâbi olacağını şaşırmasını" mucip olmuştur (s. 816). Ömer Lütfi Barkan, "Tanzimat tetkiklerinin ortaya koyduğu bazı meseleler", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1, sy 2 (1940): 312-13; Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 151.

³¹³ ... devamında şöyle ifade etmektedir: "Halbuki Cevdet Paşa pek aziz telâkki ettiği şu gayeye varabilmek için senelerce uğraşmış, didinmiş, kavgalar etmiş, kırmış, kırılmıştı. İçerden dışardan yapılan entrikalara göğüs gererek uğrunda nazırlık makamından defalarca valiliklere sürülerek hatır u hayale gelen ve gelmeyen nice güçlükleri yenerek elde edilen başarıyı ufak tefek bazı aksaklıklar yüzünden feda edebilir miydi? Bu kadar pahalıya mal olan bu muvaffakiyeti mânasız yerlere heder etmek nasıl doğru olabilirdi? Noksanlar varsa bunu gelecek nesiller pekâlâ ikmal edebilirdi. İkinci Sultan Mahmut bile "Ben bu kadarını

Sonuç olarak Mecelle, hukuk tekniği bakımından Batı'daki muadillerinden geride kalsa da İslam hukuk tarihi açısından devrim niteliğindedir. O dönemde dağınık halde bulunan fıkıh hükümlerinin maddeler halinde kanunlaştırılması, fıkhi muamelatın öngörülebilir bir yapıya kavuşturulmasını sağlamıştır. Hatta bu formel dönüşüm, bazı araştırmacılar tarafından fıkıhın içerik olarak değilse bile şekil ve usul bakımından "laikleşmesi" veya seküler bir kanun formuna girmesi olarak da yorumlanmıştır.³¹⁴

Hukukun kodifikasyonu (Mecelle) kadar, o hukukun geleneksel koruyucusu ve uygulayıcısı olan "İlmiye" sınıfının (Ulema) konumu da iki paşa arasında önemli bir ayrım noktasıdır. Ahmet Cevdet Paşa, tarihsel bir örnek üzerinden ulemanın devlet sadakatini savunarak işe başlar. Paşa, Osmanlı-Prusya ittifakının ulema tarafından engellendiği yönündeki iddialara, bizzat ilmiye sınıfına mensup bir devlet adamı olarak şiddetle karşı çıkar. Ona göre; şeriatla gerçekten bağlı ve dindar insanların, devletin bekasını ilgilendiren böylesine stratejik bir konuda hata yapmaları veya devlete ihanet etmeleri düşünülemez.³¹⁵

Ancak Cevdet Paşa'nın bu tarihsel savunusu, ulemaya siyasi bir otonomi veya denetim yetkisi atfettiği anlamına gelmez. Bilakis Paşa'ya göre ulema, Allah veya şeriat ilkeleri adına devleti denetleyen bir güç değil; devlet düzenine karşı sorumlu bir "bürokrat" sınıfıdır. Ahmet Cevdet'in tutumunda, "din ü devlet" ikiz kavramına dayanan hükümdarın iktidarı konusunda ortaçağ veya XIX. yüzyıl Batı kilisesi konumuyla karşılaştırılabilir bir işlevi ulemaya yükleyen bir âlim özbilincinden eser olmadığı açıkça görülmektedir. Nitekim Şerif Mardin, ilmiyenin o dönemdeki konumunu saptarken; Mısır'daki reformcu siyasi düşünürlerin ilmiyeye siyasi bir işlev de yüklediklerine dikkat çeker. Yeni Osmanlılardan Şinasi ise bu konuda daha da ileri gider: Yazılarında padişahın kanun önünde sorumlu tutulduğu bir taslak belirir; ama bu kanunla ilke olarak şeriat değil, pozitif hukuk kastedilir. Bu türden, hukuku veya ulemayı padişah karşısında bir denge unsuru olarak konumlandırma çabaları, Cevdet Paşa'da karşılık bulmaz. Onda "yöneten kurum" (devlet) ve "dini kurum" ayrımı mübhemdir; Cevdet'in ulemaya yakıştırdığı işlevler ne kadar hayati olursa olsun, ulema "yönetim aygıtının" itaatkâr bir parçası

yaptım, ahlâfım da kalanını yapsın" dememiş miydi?"; Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 127.

³¹⁴ Mardin, *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*, 140-141.

³¹⁵ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 87.

olmaktan öteye geçemez.³¹⁶ Esasen Cevdet Paşa'nın bu stratejisinin nihai amacı, giderek ayrılmaya başlayan din ve devlet gereklerini en "hasarsız" biçimde uzlaştırmaktır. Ancak bu uzlaşma çabası, paradoksal bir şekilde, dini ve fikhî temsil kabiliyetini yitirdiğini düşündüğü ulemayı fiilen siyasi alandan tasfiye etme hedefini de taşır. Paşa'nın temel düşüncesi; dinin değişmez ilkelerini (nasları) günlük siyasi çekişmelerden ve yozlaşmış ulemanın statükocu direncinden kurtarmak; böylece "İslami geleneğin özünü" (şeriat) mutlak surette muhafaza ederken, "geleneğin taşıyıcılarını" (ulema zümresini) siyaseten pasifize etmektir.

Cevdet Paşa'nın ulemayı devlet otoritesi içinde eriterek "memurlaştırma" stratejisine mukabil; Tunuslu Hayreddin Paşa, siyasi sıhhat için ulemanın "aktif denetim" rolüne geri dönmesini savunur. Hayreddin Paşa, ulemanın siyasetten tamamen soyutlanmasının/pasifize edilmesinin despotizme kapı aralayacağını öngörür. Ona göre ulema, sadece dini fetvalar veren bir zümre değil, yönetimi şeriat ve maslahat adına denetleyen kritik bir "anayasal" unsurdur. Paşa bu görüşünü şöyle temellendirir: "Şeriat hükümleri ilahi metinlere dayandığı gibi zamanın şartlarını da göz önünde bulundurur. Bu nedenle ulema kendi içlerine kapanıp siyaset alanından uzaklaşmamalıdır. Zira bunu yaparlarsa hükümdarlara despot olmak için fırsat vermiş olurlar."³¹⁷ Bu ifade, Hayreddin Paşa'nın reform düşüncesinde din ve siyaset ayrılmazlığını meşrulaştırmanın ötesinde, ulemanın yürütmeyi denetleyen siyasi bir güç olarak varlığını korumasının despotizmi engelleyecek temel bir mekanizma olduğunu ortaya koymaktadır. Paşa, şeriatın zamanın şartlarını göz önünde bulundurma esnekliğine sahip olduğunu hatırlatarak, ulemayı reform karşıtı statükoculuktan uzaklaşıp, aktif denetim rolünü üstlenmeye davet etmektedir.

Hayreddin Paşa, bu denetim mekanizmasını sadece teorik bir temenni olarak bırakmamış, somut bir kurumsal yapı teklifiyle de desteklemiştir.³¹⁸ Ayrıca Paşa, Sultana arz ettiği layihasında reform talebini doğrudan Padişah'ın "dini meşruiyetine" ve "şeriatın koruyucusu" sıfatına dayandırarak şu çarpıcı ifadelerle yer verir: *Zât-ı adâlet sıfât-ı cenâb-ı Hilâfet-penâhileri min indallah hâmi-i şerî at-ı mutahhara ve hafız-ı hukûk-ı hilâfeti-*

³¹⁶ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 100.

³¹⁷ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemi'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 67.

³¹⁸ Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 420.

*mukaddese hasâis-i cihân behâsiyle muhtas ve mevhûb buyurduklarından ind-i çâkerânemde sâbit ve muhakkak olduğu vechle ahkâm-ı mutahhara-i şeriat-ı Mustafavîyyenin harfiyyen icrâsı hakkında her an ve zemân irade-i fârikî ifâde-i cenâb-ı zillullahîleri râyegân ve şâyân buyurulmuş olmağla bu vazife-i celîlenin vech-i meşrûh üzere hüsn-i cereyânî hidemât-ı şer'iyyede diyânet ve fazâil-i ilmiyyesi mücerreb ve mesbûk olanların istihdâmiyle hâsıl ola- çağından evvelâ beş sene müddet için ulemâ-yı mevcûdenin en eşher ve efkah ve aleminden on zâtın intihâbiyle ânlardan Bâb-ı vâlâ-yı fetvâda bir meclis-i şerî teşkili ve a'zâsının keyfiyyet-i intihab ve ta'yin ve tebdillerini şamil yine ulemadan erbab-ı vukufun inzimam-ı ma'lumiyetiyle bir kanun-ı ilmi tanzimi ...*³¹⁹ Hayreddin Paşa bu satırlarla reform programını çok katmanlı bir zemine oturtur. İlk olarak Padişah'ı "Hâmî-i Şeriat" olarak selamlayıp yenilikleri dinin korunması amacına bağlar. İkinci olarak, keyfiliği önlemek adına ulemanın en yetkinlerinden oluşan 10 kişilik bir "Şer'i Meclis" kurulmasını ve bu meclisin keyfi atamalarla değil, yazılı bir "kanun-ı ilmî" ile yönetilmesini teklif eder. Paşa'nın layihanın devamında işaret ettiği "medreselerde aklî ve naklî kitapların ayrıştırılması" hususu ise, hukuk reformunun sadece kurumsal değil, zihinsel bir dönüşümü de (eğitim reformunu) zorunlu kıldığını gösterir.

Hukuk alanındaki teorik tartışmaların ve kurumsal arayışların ötesinde, sahadaki pratik işleyişe bakıldığında Cevdet Paşa'yı asıl endişelendiren husus, Müslüman tebaanın devlet mekanizmasındaki irtifa kaybıdır. Cevdet Paşa, Tanzimat'la başlayan yeni dönemin hukuki gerekliliklerini tahlil ederken, bilhassa Ticaret ve Ceza mahkemelerinde ortaya çıkan demografik ve bürokratik dengesizliğe dikkat çeker. Paşa, Batı kanunlarının ve usullerinin uygulandığı bu yeni mahkemelerde, yabancı dil (Fransızca) ve modern hukuk bilgisine sahip Hristiyan tebaanın hızla öne çıktığını; buna mukabil sadece klasik fıkıh eğitimiyle yetinen Müslüman hâkimlerin ise geri planda kalarak etkinliklerini yitirdiğini tespit eder. Bu durumun, adliye teşkilatında Müslümanların ikinci plana düşmesine yol açacağını gören Paşa, bu gidişatı tersine çevirmek için eğitim hamlesini zorunlu görür. Ona göre, Müslümanların yeniden reislik ve yüksek yargı görevlerinde istihdam

³¹⁹ T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA), Yıldız Esas Evrakı (YEE), 31/1522/97/80, 7-8. Şöyle bir ifade yer almaktadır: Ulum-ı şer'iyye'nin neşr ve ta'mimi ve müderrislerle talebenin ahval ve vezaiflerinin ta'yini ve her fenden tedris olunacak kütüb-ı nakliyye ve akliyyenin derece derece tefrik ve tertibi, ...

edilebilmesi; sadece fikhî değil, aynı zamanda usulü, Avrupa kanunlarını ve Fransızcayı bilen "yeni nesil" hukukçuların varlığına bağlıdır. Cevdet Paşa'nın Mekteb-i Hukuk'u kurarken müfredata hem Mecelle ve fikhî derslerini hem de Batı hukukunu koyması, Müslüman hakimlerin bu "yeni döneme" adapte olarak yargıdaki hâkimiyetlerini koruma stratejisinin bir tezahürüdür.³²⁰

3.3.3 Otorite

Cevdet paşaya göre devletin göçebe kavimlerin yerleşik hayata geçip şehir kurmalarından sonra ulaşabilecekleri en kâmil noktasının “devlet kurmak” olduğunu ve bu doğrultuda insanların karmaşık ilişkilerini düzenleyen devlet, birçok kavâid-i külliyyeye merbut bir cem'iyettir.³²¹ Çünkü insan doğası gereği medeniyete yatkındır; tıpkı hayvanlar gibi tek başına yaşayamaz, farklı yerlerde topluluk kurarak karşılıklı yardımlaşmaya ihtiyaç duyarlar. Toplulukların farklı dereceleri vardır; en alt düzeyi, zorunlu ihtiyaçlarını karşılamak ve neslin devamını sağlamak için bir araya gelen göçebe kabileler oluşturur. Ancak bu gruplar, medeniyetin sonucu olan bilgi, bilim ve insanlığın yüksek niteliklerinden yoksun kalırlar ve köylüler de büyük şehir ahalisine kıyasla medeniyetten uzakta yaşarlar. Cemiyetin en yüksek derecesi ise medeniyet, yani devlet ve saltanat aşamasıdır; bu aşamada insanlar bir devletin koruyucu gölgesinde, birbirlerine zulmetmekten, saldırıdan ve düşman korkusundan uzak olarak hem insani ihtiyaçlarını karşılamaya hem de insanlıkta kemale ulaşmaya hazır ve meşgul olurlar.³²²

Devlet kurmanın beşeriyet için zorunluluğu görüşü İbn-i Haldun'dan esinlenmiştir.³²³ Paşaya göre, insanları haklarına razı edecek üstün bir güce ihtiyaç vardır. Yani bireyler,

³²⁰ İzgöer - Kara, *Cevdet Paşa'nın Layihaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*, 181-186. Hatta başka bir layihasında Cevdet Paşa, *Elhâsıl bu maarif-i umumiye işi Kırım Muharebesi'nden sonra o kadar ileri götürülmüştür ki, geriye ric'at kâbil görünmüyor ve gündün güne inkişaf etmekte bulunuyor. Tebaa-i gayrimüsliminin ehli-ı urz takınmadan bazıları; “Biz ticaret ile geçinir bir halkız. Bu cihetle evlâdlarımızı ecnebi mekteplerine vermekle pervasız oluyoruz. Yoksa fûnûn-ı lâzım mektebât-ı İslâmiyede tahsil edebilseler o mekteplere verirdik. Hem malumat-ı lâzimeyi tahsil ederler hem de güzel Türkçe öğrenirler ve daha kolay ta'ayyüş edecek ve hizmet bulurlar ve Frenkleşip de başımıza belâ olmazlar”* diyorlar. Bazıları ise tam alafranga olmak için ecnebi mekteplerini tercih ediyorlar. Teessüf olunur ki, ehli-ı İslâm'dan dahi bu yanlış yola sülûk edenler var. ifade ederek Osmanlı toplumunda bazı Müslüman aileler bile çocuklarını yabancı mekteplere göndermeye başladığını belirtmektedir.

³²¹ Kısas-ı Enbiyâ, cüz'. XII. Kanaat Matbaası. Dersaadet 1331, s. 983 akt. Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, 97.

³²² Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 15-16.

³²³ Asabiyetin, giderek ulaştığı nihai gaye mülktür. Bunun sebebi, daha evvel (Bölüm 2, Fasal 7) temas ettiğimiz şu husustur: Yek diğerini himaye etme, müdafaa ve birlikte hak talep etme, asabiyet sayesinde mümkün olur. Müşterek yapılan her çeşit içtimai faaliyet için de durum budur. Yine demiştik ki,

Devletin sağladığı bu koruyucu şemsiye altında; birbirlerinin saldırısından ve düşman endişesinden emin olur, beşeri ihtiyaçlarını karşılar ve 'kemâlât-ı insâniyyelerini tekmile' (insani olgunluklarını tamamlamaya) imkân bulurlar.³²⁴ Cevdet Paşa'nın devletin kökenine dair bu izahatında, 18. yüzyıl Fransız Aydınlanmacısı J. J. Rousseau'nun 'toplum sözleşmesi' kuramını andıran fikirlerin mevcudiyeti dikkat çekmektedir. Ancak Sözen'in de belirttiği üzere, onun devletin menşei hakkındaki bu görüşleri, spesifik bir siyasi rejimin müdafaasından ziyade, otoritenin ontolojik zorunluluğuna işaret etmektedir.³²⁵

Cevdet Paşa, *avam-ı nâsı* çocuk seviyesinde görerek kendi menfaatlerini teşhis edememekle nitelendirir. Ona göre halk, art niyetli menfaat gruplarının (ashâb-ı ağrâz) tahriklerine kapılarak aslında kendilerine büyük fayda sağlayacak yeniliklere dahi karşı çıkabilmektedir. Bilmeyerek kendi aleyhlerine hareket eden bu kitlenin yönetimi, "sözün ayağa düştüğü" bir kargaşaya mahal vermemek adına güçlü bir iradeyi zorunlu kılar.³²⁶ Bu itibarla devlet otoritesi, toplumsal yapının harcı ve nizamın yegâne teminatı olarak vazgeçilmez bir ehemmiyeti haizdir.

Bu bağlamda Cevdet Paşa için hükümdarın meşruiyeti; varlığını bizatihi iktidarda oluşuna borçlu olan ve gücün sorgulanmasına kapı aralamayan mutlak bir olgudur. Onun düşünce dünyasında, İbn-i Haldun ve Osmanlı siyaset geleneğinden tevarüs ettiği 'güçlü hükümdar' figürü, siyasi çekişmelerin doğuracağı kargaşa ve haksızlıkları önleyen yegâne otoritedir. Nitekim Padişaha (muhtemelen II. Abdülhamid'e) sunduğu tarihsiz bir yazıda, hükümdarın karar mekanizmasındaki merkezi konumunu ısrarla vurgulaması, hem bu teorik kabulün hem de muhatabının beklentilerini karşılama arzusunun bir yansımasıdır. Paşa'nın bu tutumu, ilk Osmanlı sultanlarına dair müspet değerlendirmeleriyle de paralellik arz eder. Klasik nasihatname geleneğinin bir uzantısı olan bu bakış açısı, ideal İslam hükümdarı portresini esas alır. Ancak bu idealize edilmiş ölçütün, Paşa'nın bizzat yaşadığı dönemin padişahları için birebir geçerli olamayacağı açıktır. Cevdet Paşa, yetki

âdemoğlu, insani tabiatın gereği olarak içtimai hayatta her vakit, insanların yekdiğerine olan tecavüzlerini mendedecek bir sultaya (otoriteye) ve hakime muhtaçtır. O halde sulta ve hâkimin, söz konusu asabiyetle öbürlerine galip gelmesi zaruridir. Aksi halde bu hususa tam olarak muktedir olamaz. İşte bu "tagallüb mülktür"; İbn-i Haldun Mukaddime c.1 s.350.

³²⁴ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 16.

³²⁵ Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, 98.

³²⁶ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 73.

devri prensibini kabul etmekle birlikte, bunun saltanatı zayıflatmadığını savunur; öte yandan padişahı tüm sorumluluklardan arındıracak kadar sembolik bir konuma yükseltmekten de kaçınır.³²⁷

Cevdet Paşa'nın kargaşayı önlemek adına sığındığı bu 'güçlü lider' imgesi, Hayreddin Paşa'nın düşünce dünyasında daha temkinli ve sorgulayıcı bir yaklaşımla ele alınır: “Biz burada Napolyon’u, Fransa’yı Directoire idaresinin elinden kurtardığı için eleştirmiyoruz. Zira Fransa bu idare tarzı yüzünden neredeyse yok olmak üzereydi. Ancak fikrimizce memleketin zayıf ve başarısız bir idarenin elinden kurtulmasının gerekliliği memleketin, Rivoli ve Marengo kahramanı olsa bile saldırgan, sorumsuz ve umursamaz bir kişiye teslim edilmesine bahane olmaz.”³²⁸ Bu ifadeler, Hayreddin Paşa'nın reform felsefesindeki denge arayışının ve liyakatli bir yönetim anlayışının temelini oluşturur. Paşa'nın Directoire'in sona ermesini zımnen tasvip etmesi, onun kaotik ve işlemez bir sistemden etkin ve güçlü bir icraat tercih ettiğini, dolayısıyla saf ve kuralsız bir demokrasi taraftarı olmadığını gösterir. Ancak asıl vurgu, zayıf yönetimden kurtuluşun, kurtarıcı kahramana mutlak ve sınırsız bir otorite verme riskini beraberinde getirmemesi gerektiğidir; Paşa, hukukun üstünlüğüne olan inancıyla, kişisel başarıların dahi kurumsal denetim olmaksızın tehlikeli sonuçlar doğurabileceği uyarısında bulunur. Diğer taraftan Hayreddin Paşa, otoritenin şahsileşmesinden doğacak bu risklere karşı çözüm olarak yetki devrini savunur ve reform söylemini Osmanlı tarihinin altın çağına dayandırarak meşrulaştırır.³²⁹

Bununla birlikte Hayreddin Paşa, devletin bekası söz konusu olduğunda idealist bir tavır takınmaz ve bu kuralın hayatî istisnaları olabileceğini de teslim eder. Nitekim Paşa, otoritenin sınırlandırılmasını ve meşvereti savunmakla birlikte, devletin bekasını tehdit eden olağanüstü koşullarda otoritenin nitelik değiştirebileceğini de kabul eder. Eserinin son kısmında, kamu yararı ve ülke güvenliği (hıfz-ı bilâd) söz konusu olduğunda, Avrupa devlet yönetimlerinde kısa süreli ve kontrollü 'diktatörlük' dönemlerinin yaşandığını belirtir; buna örnek olarak da Cromwell ve Napolyon dönemlerini gösterir. Ancak

³²⁷ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 126.

³²⁸ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 48.

³²⁹ Hatta Kanuni Sultan Süleyman'ın sadrazama geniş yetkiler vermesini örnek gösteren Paşa, hükümdarın yetkilerini liyakatli görevlilere devretmesinin şeriata aykırı olmadığını, bilakis tarihsel ve hukuki bir zemine sahip olduğunu vurgular; bkz. Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 182.

Hayreddin Paşa, otoritenin tek elde toplanması anlamına gelen bu durumun kalıcı bir rejim değil, kriz anına özgü geçici bir tedbir olması gerektiği hususunda hassastır. Bu görüşünü meşrulaştırmak için Montesquieu'den şu manidar alıntıyı yapar: “Tam hürriyet halinde dahi birçok memlekete baktığımızda şunu görüyoruz ki şartlar bazen hürriyetin yerine geçici bir perde çekilmesini gerektirebilir.” Bu yaklaşım, Paşa'nın otorite anlayışında devletin güvenliğinin, hürriyetin askıya alınmasını gerektirecek kadar öncelikli bir 'zaruret hali' oluşturabileceğini göstermektedir.³³⁰

Hayreddin Paşa'nın, nizamı sarsan olağanüstü haller için önerdiği 'geçici ve kontrollü diktatörlük' formülünün aksine; Cevdet Paşa tehdidin kaynağına ve niteliğine odaklanarak çok daha sert ve kalıcı bir otorite savunusu geliştirir. Nitekim Paşa, Fransız İhtilali'ni önü alınamaz bir sele benzeterek bu akımın sadece karşı duranları değil, ona zamanında set çekmeyip yol verenleri de "gark ve telef" edeceğini belirtir.³³¹ Paşa'nın eserinde detaylandığı üzere bu selin arkasında, Voltaire ve Rousseau gibi “zındıkların” şer ve fesatlarını halk diliyle (“lisân-ı avâm üzere”) yayarak yarattıkları toplumsal zehirlenme yatmaktadır. "Müsavat ve serbestiyet" kavramlarını, zihinlere işleyen bir "maraz-ı frengî" (frengi hastalığı) gibi kullanan bu güruh, halkın kalbinden "havf-ı hüdü" ve "mülâhaza-i ukbâ" (ahiret inancı) düşüncesini söküp atarak insanları adeta "behâyim" (hayvanlar) seviyesine indirmeyi amaçlamıştır. Dolayısıyla Paşa'nın perspektifinden bakıldığında tehlike sadece siyasi bir rejim değişikliği değil, inanç ve ahlak nizamını hedef alan topyekûn bir ifsattır. Paşa'nın perspektifinde, evrensel bir özgürlük vaadi gibi sunulan 'Hukuk-ı İnsan' söylemi, aslında teb'anın sadakat bağlarını çözen ve kitleleri meşru iktidara karşı mobilize eden bir 'beyannâme-i tuğyan' (isyan bildirisi) niteliğindedir. Dolayısıyla devletin, cebir ve tedip tekeline işaret eden 'icrâ-yı siyâset' mekanizmasını tavizsiz bir şekilde işleterek otoritesini tahkim etmesi, yayılan bu 'fitne ve fesad' ateşinin söndürülmesi ve nizamın bekası adına varoluşsal bir zorunluluktur.³³²

³³⁰ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemi'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 103-105.

³³¹ İhtilâl çıkarmak bir seylin önünü açmak gibidir bir kerre açıldığı gibi tabi'i bızı kesilmedikce durmaz ve açanlar sedd ü bendine kâdir olamaz. Ve yalnız karşı gelenleri götürmeyüb ana yol virenleri dahi berâber gark ve telef ider. Binâ'en alâ-zâlik Fransa İhtilâli'ne sebep olanlar hep bu vechile birer birer telef olmuş ve her biri itdiklerinin aynıyla cezâsını bulmuşdur; bkz. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 190.

³³² Cevdet Paşa'nın Fransız İhtilali'ni tahlil ederken kullandığı bu sert ifadeler ve kavramsal çerçeve (zındıklar, maraz-ı frengî, beyannâme-i tuğyan vb.), esere olduğu gibi derç edilen Reisülküttab Atıf Efendi'nin layihâsından alınmıştır (Bkz. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 394-401.) Ancak Paşa'nın, İhtilal üzerine yazılmış pek çok metin arasından, 'müsavat ve serbestiyet' fikirlerini inanç ve ahlakın zıddı olarak

Cevdet Paşa, Fransız İhtilali'nin ardından ortaya çıkan yönetim anlayışını, devlet otoritesinin temelini oluşturan adalet ve ciddiyetten yoksun bir keyfilik rejimi olarak tasvir eder. Paşa'ya göre, ihtilal mahkemelerinin hukuki bir kaideye dayanmaksızın yürüttüğü "sathi ve suverî" yargılamalar, adaleti bir "Hükm-i Karakuşî"ye (zorba ve keyfi hüküm) dönüştürerek devletin meşruiyet zeminini yok etmiştir. Otorite kaybı sadece yargıda değil, toplumsal nizamda da kendini göstermiş; din ve gelenek gibi itaat kültürünü besleyen kadim kurumların tasfiyesi, halkın "akıl ve ahlâkını" tahrip eden bir boşluk yaratmıştır. Paşa, içerde mali ve idari iflasla boğuşan, dışarıda ise Napolyon'un Mısır işgalinde görüldüğü üzere "hukûk-ı milel"i (uluslararası hukuku) hiçe sayan bu yapıyı, devlet vakarına yakışmayan "ser-serî" bir teşebbüs olarak nitelendirir. Dolayısıyla onun nazarında Osmanlı Devleti "ahde vefa" ve "nizam"ı temsil eden hakiki bir otorite iken, ihtilal Fransa'sı kendi halkına güven veremeyen ve uluslararası siyasette "haydutluk" yapan gayrimeşru bir güçtür.³³³

Toplumsal sözleşmenin zeminini sarsan anarşi tehdidi karşısında Cevdet Paşa, varlık sebebini ve egemenlik hakkını mutlak devlet anlayışıyla yeniden inşa eder. Paşa, Tezâkir'de hükümetin tebaaya karşı olan vazifesini şöyle bir ifade eder: *Her yerde hükümetlerin tebe'aya karşı iki vazifesi olup biri ihkak-ı hukuk-ı ibâd ve diğeri hıfz-ı bilâd mes'eleleridir. Birinci vazife ki umûr-ı adliyye demektir, bunun ifâsına mahkemeler me'mûr olup rüz-merre bu vazifenin ifâsıyla meşgul olurlar. İkinci vazifenin ifâsı dahi hey'et-i askeriyeye âid olup ledel-hâce ifây-ı vazife edebilecek sûrette hazır u müheyyâ bulunur... Mahkemeleri ne kadar muntazam ve mükemmel olur ise kuvve-i ma'neviyyesi ana göre müstkemmel olur. Ancak kuvve-i harbiyesi ne kadar mükemmel ise dâhîlen ve hâricen azamet-i şânı dahi ana göredir. Bir hükümet bu iki vazifeyi ifâ eder olacak tebe'ası bihakkın anın emrârine imtisâl ile bilâ-fütür anın tekâlîfini ifâyâ mecbur olurlar.*³³⁴ Paşa burada adaleti, devletin "ihkak-ı hak" yetkisiyle, yani hakkı hakedene vermesini sağlayan hukuku tek taraflı tesis etme gücüyle tanımlar. Bu yaklaşımda hukuk, bireysel bir haktan ziyade devletin nizamı sağlamak adına sunduğu bir vazifedir. Devlet, adalet ve güvenliği (hıfz-ı bilâd) sağladığı takdirde, tebaa buna mutlak itaatle karşılık

konumlandırın bu metni tercih etmesi bilinçli bir tutumdur. Cevdet Paşa, Atif Efendi'nin bu keskin tespitlerini iktibas ederek, aslında kendi tarih ve siyaset tasavvurunu destekleyen en güçlü argümanları bu layiha üzerinden dillendirmiş ve onaylamış olmaktadır.

³³³ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, VI, 187-188, 286, 331, 332.

³³⁴ Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 97-98.

vermek zorundadır. Dolayısıyla adalet ve refah, devletin bekasını ve otoritesini tahkim eden birer meşruiyet aracı olarak işlev görür. Paşa için devlet otoritesi o kadar önemlidir ki ekonominin amacının bireylerin zenginliğini değil, devletin mali durumunun düzeltilmesidir; dolayısıyla da Devlet hazinesine ait mülahazalar ön planda yer alır.³³⁵

Otoritenin işleyişini bu ilkelerle belirleyen Cevdet Paşa, yönetim erkini kurumsal bir çerçeveye oturtmak için siyaset teorisinin verilerinden hareketle devlet biçimlerini analiz eder. Paşa, Hristiyan dünyasında var olan yönetim biçimlerini 'hükümet-i rûhâniye' ve 'hükümet-i cismâniye' olmak üzere iki ana başlık altında toplayarak, bunların içsel dinamiklerini detaylandırır.³³⁶ Ruhani otorite mezheplere göre değişir; Katolikler Papa'ya, Ortodokslar patriklere tâbi iken Protestanlarda merkezi bir reis yoktur. Siyasi iktidarı ifade eden cismâni yönetim ise; yetkinin tek elde toplandığı "hükümet-i mutlaka" (Rusya örneği), halkın seçimiyle yönetilen "hükümet-i cumhuriyye" (Amerika örneği) ve "hükümet-i meşrûta" olarak üçe ayrılır. Paşa, meşrutiyeti de İngiltere ve Prusya'daki gibi soylulara has "meşrûta-i hâssa" ve Fransa'daki gibi halkın geneline dayalı "meşrûta-i âmme" şeklinde detaylandırır. Bu ikili yapının aksine Paşa, "Hükümet-i İslâmiyye"yi dini ve dünyevi otoritenin birleştiği nevi şahsına münhasır bir yapı olarak tanımlar. İslam'da din ve devlet birbirinden ayrılmaz (*gayr-ı kabil-i infikâk*); bilakis ikisi birleşerek "hükümet-i vâhide"yi (tek bir hükümeti) oluşturur. Bu sistemde Padişah aynı zamanda "İmâm-ı Müslimîn"dir ve uhdesinde hem saltanatı hem de hilafeti (*imâmet-i kübrâ*) barındırır. Devletin icraatları şeriat-ı mutahharaya dayandığı için, padişaha itaat (*ulu'l-emre itaat*) hem dünyevi bir nizam gereği hem de dini bir vecibedir.³³⁷

Cevdet Paşa, rasyonel ve sağlıklı kararların alınabilmesinde istişarenin gerekliliğine vurgu yaparak, bu bağlamda bir meşveret meclisinin oluşturulmasının zaruri olduğunu ileri sürer. Mecliste, ehil kişilerin sahip olduğu bilgi ve tecrübelerden azami ölçüde yararlanılması gerektiğini ifade eden Cevdet Paşa, ardından, özellikle kritik ve önemli meselelerde oy birliğinin (ittifak-ı ârâ) sağlanmasının merkezi bir ilke olduğunu belirtir;

³³⁵ Elbette devletin mali durumu da tebaanın mali durumuna bağlıdır. Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 191.

³³⁶ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 18-19.

³³⁷ Hatta burada özetlediği hükümet tipleriyle ilgili "Bunların her birinde birer gûne fenâlık melhûz ve meşhûd olub hele cumhûriyyetin zıkr olunan fırka-i mütecâvizesi bütün bütün akıldan ve nevâmîs-i tabî'iyeden ba'îd bir fikr-i bâtıldır" ifadesini kullanarak hiç birisini tasvip etmediğini belirtir; bkz. Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 19.

zira aksi durumda kamusal otoritenin istikrarlı ve tutarlı biçimde uygulanabilmesi mümkün olmayacaktır.³³⁸ Paşa'ya göre böylesi bir oy birliğiyle alınmış kararlara itiraz etmek, devletin âli menfaatleri yerine zararlı bir 'garaz-ı şahsi'yi (kişisel hırsı) temsil eder; dolayısıyla meşveret, çok seslilikten ziyade devlet otoritesinin tek vücut halinde hareket etmesini sağlayan bir mekanizma olarak işlev görmelidir.³³⁹

Cevdet Paşa, bu 'ittifak' kavramına sadece siyasi değil, tarihe ve dine dayanan ideolojik bir işlev de yükler. Eserinde, dönemin siyasi söylemlerinde belirginleşen 'din ü devlet' mefkûresi etrafında Müslümanların birleşmesi gerektiğini savunur. Nitekim Tarih-i Cevdet'in girişinde, Osmanlı Devleti'nin Bizans'tan farklı olarak muhafaza ettiği bu siyasi ve toplumsal bütünlüğü, devletin yükselişindeki temel saik olarak ele alır.³⁴⁰ Paşa'ya göre bu birlik hali, itaatin bir sonucu ve her Müslümanın vazifesi olup³⁴¹ bu çağrının kurumsal ön koşulu ise güçlü bir askeri yapıdır. Cevdet Paşa, söz konusu kavrama atfettiği bu pozitif değerle, kendisini kadim siyasi geleneğin sürekliliği içinde konumlandırır; ona göre 'ittifak-ı ârâ', egemen karakterin 'din ü devlet' fikrine sadakatinin bir tezahürüdür.

Bu bütünlükçü anlayışın doğal bir sonucu olarak, Cevdet Paşa'nın perspektifinde, toplumun geniş kesimlerini teşkil eden 'avam'ın kamuoyunu yönlendirecek belirleyici bir konuma yükselmesi, devlet nizamı açısından hayati riskler taşır. Paşa, kitlelerin inisiyatif aldığı böyle bir atmosferde toplumsal şiddetin ve kan dökülmesinin kaçınılmaz hale geleceğini, bunun da devleti bir ihtilal tehdidiyle yüz yüze bırakacağını vurgular.³⁴² Zira ona göre avam, fitraten yeniliğe kapalı ve köklü bir muhafazakârlığa sahiptir; geleneksel yapıya duydukları derin bağlılık, modernleşme hamlelerine karşı refleksif bir direnç göstermelerine neden olur.³⁴³ Bu direncin siyasi bir tehlikeye dönüşmesi ise, III. Selim'in tahttan indirilmesi hadisesinde tecrübe edildiği üzere, devlet aygıtı içindeki değişim karşısı çevrelerin bu alt tabakalarla ittifak kurarak ıslahatları akamete uğratma potansiyelinden kaynaklanır.³⁴⁴ Bu analizler ışığında Cevdet Paşa'nın yönetim

³³⁸ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 6.

³³⁹ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 201.

³⁴⁰ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 15-17.

³⁴¹ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 89-90.

³⁴² Cevdet Paşa, *Tezâkir 13-20*, 140-141.

³⁴³ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, V, 26, 245; VI, 348.

³⁴⁴ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, V, 270; VIII, 138, 329; X., 65, 95.

anlayışındaki elitist tavır belirginleşir: Paşa, meşvereti (danışmayı) devletin selameti için şart koşmakla ve istişareye açık bir profil çizmekle birlikte, bu mekanizmayı sadece 'ehil ve havas' zümresiyle sınırlar ve avamı kesin çizgilerle bu dairenin dışında tutar. Paşa'ya göre, muhakeme yeteneğinden yoksun halk yığınlarının devlet işlerine müdahil olması 'rey ve tedbir' üretmekten ziyade, sadece kargaşa ve 'sözün ayağa düşmesi' sonucunu doğurur; dolayısıyla onlar, karar verici değil, sadece itaat edici konumda kalmalıdır.

İstişareyi ehil kişilerle sınırlayan bu yaklaşım, bürokrasinin belkemiği olan ulema sınıfına da stratejik bir rol biçer. Ahmet Cevdet Paşa'nın zihin dünyasında ulema sınıfı devlet çarkının işleyişinde hayati bir dişli olarak konumlandırılır. Paşa, bu sınıfın görevini sadece dini ritüellerle sınırlamaz; onları 'ibâdullâhın cân ve mâl ve ırzının himâyesi' gibi doğrudan kamu düzenini ve hukuku ilgilendiren ağır bir yargı (kazâ) sorumluluğunun taşıyıcısı olarak görür. Aynı zamanda ulemayı, 'millet-i İslâmiyye'ye diyânetce ve hüsn-i ahlâk ve terbiyetce mürebbi' (eğitici) olarak tanımlayarak, onlara toplumsal nizamın ve ahlakın inşasında kurucu bir rol biçer. Bu sebeple Paşa, ilmiye mensuplarının liyakatini (ehliyetini) salt dini bir mesele olarak değil, bir devlet güvenliği meselesi olarak ele alır. Ona göre, ehliyetsiz kişilerin (nâ-ehl) hatır gönül ilişkileriyle bu makamlara getirilmesi, 'devletce ve mülkce ve milletce' büyük bir 'fesâd ve mehâlik'e (yıkıma) yol açacaktır.³⁴⁵ Dolayısıyla Cevdet Paşa nezdinde ulema, taşıdığı bu hukuki ve terbiyevi misyonla, ne kadar özerk görünürse görünsün, yönetimin ve devlet otoritesinin organik bir parçası olmaktan çıkmaz.

Hayreddin Paşa da reformların temelindeki istişare (danışma) ilkesinin önemini vurgulamak için doğrudan teolojik bir referans kullanarak işe başlar. Hz. Muhammed'e vahiy verilmiş olmasına rağmen, Allah'ın ona istişareyi emrettiğinden bahseder. Paşa, bu ilahi emirden hareketle, doğru ve adaletli kararların alınabilmesi adına istişare mekanizmasının devletin her seviyesinde tavizsiz bir şekilde uygulanması gerektiğini savunur. Ona göre, bu ilkenin karşıtı olan muhalefetin olmadığı bir ortamda, iktidarın doğal dengesi kaçınılmaz olarak bozulacaktır.³⁴⁶ Ancak Hayreddin Paşa, bu istişare ilkesinin modern devlet yapısındaki karşılığını "Millet Meclisi" olarak tanımlar ve bu

³⁴⁵ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 292.

³⁴⁶ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvümü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 42-43.

kurumun İslam hukukunun ruhuna aykırı değil, bilakis onunla tamamen uyumlu olduğunu vurgular. Paşa, meclisin yapısını iki temel gerekçeye dayandırır: Birincisi, halkın vekillerinin ülkenin gerçek çıkarları konusunda halk kitlelerinden daha fazla bilgiye sahip olması; ikincisi ve daha önemlisi, bu heyetin İslam tarihindeki "ehl-i hall ve'l-akd" (bağlayanlar ve çözenler) kurumunun güncel bir tezahürü olmasıdır.³⁴⁷ İkincisi ve daha pratik olanı ise; halkın vekillerinin, ülkenin gerçek çıkarları konusunda karar vermek adına gerekli bilgi ve gözleme, sıradan halk kitlelerinden daha fazla sahip olmalarıdır.³⁴⁸ Paşa klasik İslam dönemine dönerek, o zamanki yönetimin fevkalade olmasını, hükümdarların şer'î kanunlara ve bu yetkin istişare heyetine titizlikle bağlı kalmalarına bağlar. Bu söylemler, Paşa'nın parlamentarizmi meşrulaştırma çabasının zirve noktasını temsil eder; o, Millet Meclisi gibi modern bir kurumu Batı taklidi olarak değil, İslami öze beslenen ve liyakatli temsili esas alan rasyonel bir ıslahat olarak sunmaktadır.

Ancak Hayreddin Paşa, teoride savunduğu meclisin pratikteki işleyişinde otorite zafiyetine yol açmaması gerektiği konusunda son derece hassastır. 1876 sonrası Meclis-i Mebusan tecrübesine dair değerlendirmeleri, onun otorite anlayışındaki dengeyi net bir şekilde ortaya koyar. Paşa, ilk meclis tecrübesinin başarısızlığını, seçim kanununun yetersizliğine ve vekillerin niteliksizliğine bağlar. Ona göre; 'seçmen ve seçilenin vasıflarını belirleyen bir kanun konulmadığından ve seçim aceleye geldiğinden', meclise devlet ve milletin ıslahını idrak edemeyen, sadece 'ağraz-ı şahsiyyesini' (kişisel garazlarını) güden kişiler girmiştir. Paşa bu durumu, meclisin 'müzakeratı hadd-i maruf ve şart-ı mevzuundan çıkaracak raddede zayyiata intikal ettirerek abese bi'l-iştigal' etmesi ve iş göremez hale gelmesi şeklinde sertçe eleştirir.³⁴⁹

Paşa, meclisin bu niteliksiz yapısıyla savaş esnasında dahi askeri harekâtları tartışmaya açarak hükümetin elini zayıflatmasını büyük bir "hata" olarak nitelendirir ve şöyle der: *Meclislerin savaş esnasında da oturumlara devam etmesine ve askeri harekât konusunda*

³⁴⁷ Abdülhamîd İsmail El-Ensârî, "Ehl-i hall ve'l-akd", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994).

³⁴⁸ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 176.

³⁴⁹ Hatta konuyla ilgili Sultan II. Abdülhamid'e ilettiği 22 Nisan 1880 tarihli bir layihada mebusluk için gerekli şartların açıklandığı bir kanun olmadığından dolayı mebuslar arasında devlet ve milletin düzenlenmesiyle ilgili ne gibi hususların olduğu tam olarak bilinmemekte ve da şahsi çıkarlarını yayıcı bazı kişiler mebus olmalarına sebep olduğunu bildirir; BOA, *Yıldız Esas Evrakı* (YEE), 31/1522/97/80, 5-6.

bile tartışmalarına izin verme hatasını da işledi. Oysa daha uzun süredir anayasal geleneklere sahip bulunan ülkelerde bile... Hükümet'e ihtiyacı olan bütün hareket serbestliğini vermek için... oturumlara ara verilir. Tüm bu eleştirilerine rağmen Paşa, meclisin eksikliklerine rağmen sergilediği 'aydın sağduyusunu' da överek; Türkiye'de hâlâ ciddi bir meclise üye sağlayacak ve ülkede temsil esasına dayanan bir hükümet sistemini başlatacak yeterli bir elit insan grubu bulunduğunu ispat etti şeklinde tespit eder. Buradan hareketle Hayreddin Paşa'nın otorite anlayışının; salt kurumsal bir yapıdan ziyade siyasi olgunluk ve liyakatli bir aydın zümresi üzerine inşa edilen, denetlenebilir fakat icraat kabiliyeti kısıtlanmamış disiplinli bir yönetim modeli olduğu görülmektedir.³⁵⁰

Hayreddin Paşa, reform vizyonunu merkezin ötesine taşıyarak, seçimle iş başına gelecek Vilayet Meclisleri kurulması gerektiğini savunur. Bu meclisler, belirli zamanlarda Vali'nin başkanlığında toplanmalı ve sadece seçimlerle ilgili prosedürel yetkilerle değil, aynı zamanda vilayetin ihtiyaçlarını inceleme ve belirleme gibi somut görevlerle donatılmalıdır.³⁵¹ Bu öneri, Paşa'nın reform anlayışının sadece merkezi idarenin yetki devriyle sınırlı kalmadığını, bilakis taşrada yerel katılımı güçlendirmeyi hedeflemektedir. Merkeziyetçi yapının katılığını esnetmeyi amaçlayan Paşa, yerel halkın bu meclisler aracılığıyla kendi sorunlarına çözüm üretme kapasitesini artırmak ister. Dolayısıyla Vali başkanlığındaki bu meclisler, İslamdaki "istişare" ilkesinin modern bir idari yapıya (yerel meclislere) tahvil edilmesi anlamına gelmekte olup; merkezi otorite ile yerel ihtiyaçlar arasında kurmaya çalıştığı hassas dengenin somut bir tezahürüdür.

Paşa, taşrada istişareye dayalı bu yapıyı kurgularken, devletin merkezindeki icra organının denetimini de ihmal etmez; zira ona göre reform bir bütündür. Hayreddin Paşa, padişahın sadrazama vereceği yetki devrinin keyfi bir yönetime kapı aralamaması için 'yasal sorumluluk' ilkesini şart koşar. Paşa, sunduğu layihada mevcut Hatt-ı Hümayunların tek başına yeterli olmadığını; bunların *eczayı mütemmimesinden* (tamamlayıcı parçalarından) sayılan bazı mühim usullerin eksik bırakıldığını vurgular. Ona göre devlet işlerinin icrasından dolayı *vükelânın* (bakanların) sadece sorumlu olması yetmez; bu sorumluluğun suret ve nev-i'nin (biçim ve türünün) hem *müttehiden* ve

³⁵⁰ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 156.

³⁵¹ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 185.

münferiden (ortak ve bireysel) olarak netleştirilmesi ve kim olduğunun tayini gerekir. Bu boşluğu doldurmak için *haddi zatında kaim ve müstakil bir kanun tanzimini* elzem gören Paşa, eleştirisini derinleştirerek; ödül ve ceza sisteminin ferman öncesindeki gibi “kâh ifrat ve kâh tefrit” ile keyfi idareyi önlemek adına, bu *kavâid-i esâsiyye*'nin daha fazla *mühmel* ve *muattal* (ihmal edilmiş ve işlevsiz) bırakılmayıp, mutlaka 'şer'i şerif ve kanun-ı münife' tatbik edilmesini savunur.³⁵²

Hayreddin Paşa, bu hukuki ve idari denetim mekanizmalarının gerekliliğini, salt bürokratik bir düzenleme isteğiyle değil, devletin bekasını ilgilendiren tarihsel bir zorunlulukla açıklar. Otoritenin sınırlandırılması ve paylaşılması gerekliliğini, siyasi çöküşün temel nedenlerine dair sosyolojik bir analizle nihayete erdirir. İbn-i Haldun'un Mukaddimesinden referansla, hangi surette tezahür ederse etsin zulmün, ümrânın (medeniyetin) çöküşünü hazırlayan evrensel bir ilke olduğunu vurgular. Bu perspektifle, günümüz İslam coğrafyasında hükümdarlara tanınan denetimsiz ve mutlak hâkimiyetin, beşerî zaafı nedeniyle kaçınılmaz olarak zulme evrildiğini savunan Paşa; mevcut otoriter yapıları eleştirerek, devletin bekasının 'şahsi kudrette değil, 'adalet ve hukuki denetimde yattığını bir kez daha teyit eder.³⁵³

3.3.4 İslahat

Arapça "iyi olmak, iyileşmek" manasındaki "salâh" kökünden türeyen ve "ıslah" kelimesinin çoğulu olan "ıslahat"; lügatte bozulan bir şeyi düzeltmek ve onarmak anlamlarına gelmektedir.³⁵⁴ XVIII. yüzyıla kadar Osmanlı devlet geleneğinde ıslahat, mevcut bozulmaları (fesad) gidererek 'kanun-ı kadim'e, yani ideal düzene geri dönmek manasında kullanılmıştır. Dolayısıyla kurtuluş, 'bid'at'lerden arınmak olarak görülmüştür. Nitekim Niyazi Berkes'in belirttiği gibi, gelenekçi düşüncede yenileşme

³⁵² “... Şu kadar var ve ki hatt-ı mezkurun eczayı mütemmimesinden olmak lazım gelen bazı mühim usul kalub ez-cümle umâr ve devletin husûsât-ı Devlet-i âliyyede olan icrââtdan dolayı vükelâ-yı devletin müttehiden ve münferiden suret ve nev-i mes'ûliyyetleriyle sâil kim olduğunun ta'yini ve ol-babda haddi zâtında kaim ve müstakil bir kanun tanzimi ve Hatt-ı hümâyûn-ı mezkûrun neşrinden evvel kâh ifrât ve kâh tefrit ile vukûfa gelmiş olan ve hâlbuki şer-i serif ve kanun-ı münife tatbiki muktezi bulunan emr-i mücâzât ve mükâfâtın icrası gibi kavâid-i esâsiyye mühmel ve muattal bırakılmış; bkz. BOA, Yıldız Esas Evrakı (YEE), 31/1522/97/80, 3-4.

³⁵³ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 42.

³⁵⁴ Arzu Güldöşüren, “İslah-İslahat”, *Türk Maarif Ansiklopedisi*, erişim: 18 Aralık 2022, <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/islah-islahat>.

veya çağdaşlaşma kavramları yoktur; zira bu anlayışa göre hiçbir değişme iyiye götürmez; ancak bozulmaya götürür ve ıslah, ancak eski düzene dönmekle mümkündür.³⁵⁵ Ancak XVIII. yüzyılın sonu ve özellikle XIX. yüzyılla birlikte bu geleneksel paradigma köklü bir değişime uğramıştır. Artık ıslahat, sadece eskiye rücu etmek değil; devletin bekası için Batı menşeli yeni kurum ve usullerin (Nizam-ı Cedid) sisteme entegre edilmesini hedefleyen yapısal bir reform projesine dönüşmüştür.

Bu kavramsal dönüşümü anlamlandırırken, dönemin nasihat yazarlarının zihniyet dünyasına ve kullandıkları terminolojiye eğilmek gerekir. Mehmet Öz, nasihatnâme yazarlarının karşılaştıkları vakıayı tarafsız bir dil yerine "ihtilâl-i âlem" veya "nizâm-ı âlem'in bozuluşu" olarak değerlendirmelerini birkaç temel faktöre bağlar. Bunlardan ilki, yazarların meseleye bizzat sistemin içinden ve "taraf" olarak bakmalarıdır. Ancak bunun yanında, toplumda sarsıntı gösteren yeniliklere "fetret" ve "bid'at" kavramları çerçevesinde bakmaya alışmış köklü bir geleneğin tesiri de yadsınamaz. Dönemin değişme hızının nispeten yavaş olması göz önüne alındığında, ilk etkileri olumsuz görünen değişimlerin (tebeddülât) "nizama hâlel gelmesi" şeklinde yorumlanması dönemin ruhuna uygundur. Bu karamsar tablonun temelinde ise tarihin ilerlemeci değil, "devrevî" (döngüsel) olarak idrak edilmesi yatmaktadır.³⁵⁶

Tunuslu Hayreddin Paşa da reformun önündeki en büyük zihinsel engelin bu "eskiye özlem" olduğunu tespit eder. Paşa, 2 Mayıs 1880 tarihli layihasında, devletin eski gücüne kavuşması için "usûl-i kadimenin ihyası" fikrini savunanları gerçekçi bulmayarak eleştirir. Ona göre *hâdisât ve takallubat-ı mütenevvi'a-i kevnîyye te'siriyle ümmetin ve me'mûrinin revîş ve meşrebi değişmiş* olduğundan, eski usulleri diriltmeye çalışmak beyhudedir. Paşa, zamanın ruhunun değiştiğini ve devletin kurtuluşunun eskiye dönmekte değil; dönemin şartlarına uygun yeni bir idare tarzı geliştirmekte olduğunu savunarak, Osmanlı ıslahat düşüncesindeki "Kanun-ı Kadim" paradigmasının dışında bir "ihya" arar.³⁵⁷

Cevdet Paşa da Hayreddin Paşa ile benzer bir düzlemde, değişimi kaçınılmaz bir sosyolojik yasa olarak görür. Ahmet Cevdet, dünyanın her gün yaşanan yeniliklerden

³⁵⁵ Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 39.

³⁵⁶ Öz, *Kanun-ı Kadimin Peşinde*, 109.

³⁵⁷ 02 Mayıs 1880/22 Cemaziyel-evvel 1297 tarihli Layiha, akt. Çetin, *Tunuslu Hayreddin Paşa*, 324-325.

müteşekkil bir ibret sahnesi olduğunu belirterek; bir insan nasıl ki bazen gelişme, bazen gerileme dönemleri yaşarsa, devletlerin de aynı şekilde bazen güçlenip bazen çözüldüğünü ifade eder. Ona göre devlet yöneticileri, "*her tavırda bir türlü davranmak ve her devrin mizacına göre çâre ve ilâç aramak*" zorundadır.³⁵⁸ Zirâ Paşa'nın ifadesiyle; "iktizâ-yı tebeddülât-ı zamâniyyeye karşı durub tahavvül etmemeğe sâ'yetmek" tehlikeli ve yanlıştır.³⁵⁹

Cevdet Paşa, bu değişim zorunluluğunu Kanuni Sultan Süleyman dönemi üzerinden somutlaştırır: *Sultân Süleymân zamânında ise az vakit zarfında birçok memâlik daha zamîme-i mülk-i Osmânî olarak devletin serhadd-i kemâle vusûlü ve memlekette fevka'l-âde servet ve sâ mân husûlü bi't-tab tebeddül-i tavrı iktizâ eyledi. Bu dahi tabi'at-ı dehrin ilcââtından olduğu cihetle niçün oldu, hâl-i bedâvette kalınmış olsa daha âlâ olmaz mıydı denilmek umûr-ı zarûriyyeden olan ahkâm-ı zamâniyyeyi inkâr demek olur. Zirâ her cem'iyet-i beşeriyye bi'l-mecbûriye bu köprüden geçmiş ve hükm-i zamânı derk ve takdîr itmeyerek ahvâl-i tabi'iyeye karşı durub da tavrı kadîmde inâd ve isrâr iden akvâm deryâ-yı ademe düşmüştür.*³⁶⁰ Bu söylem, Osmanlı düşünce hayatında önemli bir yer tutan "değişim" ve "zamanın icapları" problemini müellifin kendi tarih felsefesi süzgecinden geçirerek sunmaktadır. Bu yaklaşım, söz konusu değişimleri doğal bir ("tabi'at-ı dehrin ilcâ'aâtı") çerçevesinde meşrulaştırarak, basit bir tercih meselesi olmaktan çıkarır. Metnin temel tezi, her beşerî cemiyetin bu evrim köprüsünden geçmek zorunda kaldığıdır; dolayısıyla müellif, zamanın hükümlerini (ahkâm-ı zamâniyye) idrak etmeyerek eski hâlde ısrar edenlerin kaçınılmaz olarak yok oluşa sürükleneceği uyarısıyla, uyum sağlama zorunluluğunu bir siyasî beka koşulu olarak ileri sürmektedir.

Cevdet Paşa değişimi "içsel dinamikler" ve "tarihsel evrim" ile açıklarken; Hayreddin Paşa meseleyi daha beynelmilel boyutuyla ele alır. Paşa'nın analizine göre geçmişteki durum; Avrupalı devletler ile Doğu devletleri arasında savaş dışında ciddi bir temas bulunmadığından dolayı her iki taraf arasında bir kopukluk hasıl oluyordu. Ancak Paşa, zamanla bu iki dünya arasındaki coğrafi ve siyasal engellerin ortadan kalkmasıyla birlikte ticaret, diplomasi ve bireysel ilişkiler aracılığıyla artan temasların, Doğu ve Batı

³⁵⁸ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 18.

³⁵⁹ Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, 106; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 88.

³⁶⁰ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I, 87.

arasındaki geleneklerin ve toplumsal alışkanlıkların karşılıklı etkileşimini hızlandırdığını gözlemlemektedir.³⁶¹ Paşa, artık kültürel geleneklerin ve toplumsal alışkanlıkların bile karşılıklı etkileşimden kaçınamaz hale geldiğini; dolayısıyla uluslararası sistemde ayakta kalabilmek için, geleneksel yönetim biçimlerini sürdürme lüksünün kalmadığını savunur.

Reformun kaçınılmazlığı konusunda hemfikir olan iki Paşa, bu yeniliklerin "dini meşruiyeti" konusunda da paralel stratejiler izler. Hayreddin Paşa, reformların önündeki katı direnci kırmak amacıyla, İslam tarihinin klasik döneminden ve önde gelen ulemadan deliller getirerek, gayrimüslimlerde görülen doğru ve faydalı işlerin benimsenebileceği yönünde güçlü bir İslami meşruiyet zemini kurar. Paşa esas olarak, başkalarının yaptığı işlerde bize yasak olan hususların, ancak şeriatımıza açıkça muhalif düşen uygulamalar olduğunu belirtir. Buna karşın, gayrimüslimlerin İslam'a göre caiz, vacip veya mübah olarak yaptıkları ve insanların yararına olan uygulamaların, sırf onlarda görüldüğü gerekçesiyle terk edilmemesi gerektiğini ileri sürer.³⁶² Bu ifadeler, Hayreddin Paşa'nın reform programını pragmatizm (faydacılık) ve fikhin (İslam Hukuku) esnekliği temelinde meşrulaştırdığını gösteren en güçlü kanıttır; Paşa, *menfaatin celbi ve zararın def'i* (iyiliğin kazanılması ve kötülüğün uzaklaştırılması) ilkesini kullanarak, Batı'dan alınacak her türlü yeniliğin şeriata muhalif olmadığı sürece sadece fayda ölçütüne göre değerlendirilmesi gerektiğini, böylece reformun önündeki teolojik direnci bertaraf etmeyi amaçladığını ortaya koymaktadır.

Cevdet Paşa ise, zahiren dinden taviz gibi algılanabilecek yapısal yenilikleri İslami referanslarla tahkim etme noktasında benzer bir pragmatizm sergiler. Bunun en bariz örneği, Şer'i mahkemelerin yetki sahasını daraltan Nizamiye mahkemelerine yönelik itirazları dindirmek için başvurduğu tarihsel analogi yöntemidir. Paşa, bu *alafranga* addedilen mahkemelere yönelik tepkileri dindirmek için klasik fakihlerden Celaleddin Devvani'nin *Divan-ı Mezalim* risalesini tercüme ederek öne sürmüştür. Bu hamleyle, modern Nizamiye mahkemelerini İslam tarihindeki idari yargı organı olan *mezalim* mahkemelerinin meşru bir devamıymış gibi sunarak; seküler bir kurumu tarihsel bir analogi üzerinden meşrulaştırma ve ulemanın muhalefetini yine geleneksel argümanlarla

³⁶¹ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 202.

³⁶² Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemi'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 37-39.

etkisiz hale getirme yoluna gitmiştir.³⁶³ Bu pragmatik tutum, bürokraside gayrimüslim istihdamı konusunda da kendini gösterir.³⁶⁴ Ancak Cevdet Paşa, idari mekanizmadaki bu esnekliğine rağmen, reformların uygulanışındaki yöntem hatasını ve Batı'nın ilmi yerine tüketim alışkanlıklarının transfer edilmesini sert bir dille eleştirir: *Lâkin işin başından başlanmayub kuyruğundan tutulmuş ve binânın temeline bakılmayub sakfın nakşına özenilmiş ya 'nî Frengistân'da münteşir olan fûnûn ve sanâyi 'in neşr ve tervîcine himmet olunmak lâzım gelürken enhâr-ı medeniyetin getirdiği hass u haşak-ı isrâf ve sefâhete aldanılmış idi.*³⁶⁵

Cevdet Paşa'nın ayrıca en sık başvurduğu meşruiyet aracı *icab-ı vakt ü hal* kavramıdır. Tarih-i Cevdet'te de sıkça işleyen bu mekanizma öylesine kanıksanmıştır ki, dış politika tedbirlerinde Cevdet Paşa'nın şahsi yorumu ile dönemin resmi gerekçelendirmelerini ayırt etmek bazen imkânsızlaşır. Paşa, sadece eski kanunları ihya ederek düzenin kurulamayacağını bildiği için reformlara kesin sınırlar çizmekten kaçınmıştır. Nitekim uluslararası sisteme entegrasyonu sağlayan diplomatik ilişkiler, askeri yenilikler ve bizzat teşebbüs ettiği hukuk reformları, hep bu "zamanın ve halin gereği" prensibine dayandırılarak savunulmuştur.³⁶⁶

Hayreddin Paşa ise bu zamanın gereği (*icab-ı vakt*) kavramını çok daha somut bir beka ve güvenlik zeminine oturtur. Reformun gerekliliğini izah ederken şu çarpıcı önermede bulunur: “Komşularının askerî buluş ve taktiklerine ayak uydurmayan memleketler, onlara er ya da geç ganimet olur.”³⁶⁷ Bu kesin yargı ile Paşa, sadece askerî alanda değil, diğer tüm alanlarda da ilerlemiş komşu ülkelere ayak uydurulması gerektiğini ifade

³⁶³ “*Mecâlis-i nizâmiyyenin teşkili* hakkında bilir-bilmez söz söyleyenler olduğundan ibtidâ *Dîvân-ı ahkâm-ı adliyye*'nin *lüzûm-ı teşkili* mezbhasını fasl u temyiz için *Celâlüddîn Devvânî*'nin *Dîvân-ı mezâlim* hakkında te'lif-kerdesi olan risâleyi size hülâsa vechile tercüme edeyim ki *Celâlüddîn Devvânî Lâristan*'ın *kaht u galâ* ile *giriftâr-ı zîk ü belâ* olduğu evânda orada bulunmağla *Sultân-ı asra nasihat-nâme* olmak üzere *fârsiyyü'l-ibâre* olarak kaleme almış olduğu bir *mecelle-i celiledir*”... “*Bu mukaddimâtın temhidinden garaz oldur ki Dîvân-ı mezâlimdin hükmü hükm-i şer'idir; ve sultân-ı asrın üzerine vâcibdir ki ba'z-ı hulefânın yaptıkları gibi bi'z-zât ana mutasaddî ola; yâhud ümerây-i sâhib-siyâsetten bir âdil ve bi-tamd' zâta ihâle eyleye*”; Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 85-90.

³⁶⁴ Hatta Cevdet Paşa, Agop Kazazyan Paşa'nın Maliye Nazırlığına atanmasına yönelik eleştirileri "taassup" olarak niteler ve Abbasiler döneminde de Hristiyan memurların çalıştırıldığını hatırlatır. Ona göre toplumsal değişimler bazı şer'î hükümlerin değişmesini zorunlu kılabilir. Paşa, Tanzimat'ın eşitlikçi reformlarını dinden kopuş değil, bir nevi “şer'î islahat” ve zorunlu bir uyum süreci olarak değerlendirir; İzgöer - Kara, *Cevdet Paşa'nın Layihaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*, 472.

³⁶⁵ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 67-68.

³⁶⁶ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 206.

³⁶⁷ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 40.

ederek, reformun temel motivasyonunu beka kaygısına bağlar. Paşa, bu zorunluluğun gereği olarak, kaleme aldığı kitabın temel amacının, Avrupa ülkelerinin mevcut durumunu anlatmadan hasıl olmayacağını vurgular.³⁶⁸ Bu tespit, bir metodolojik zorunluluk ortaya çıkarır: Müslüman toplumlara uygun olan yenilikleri ve kurumları belirleyebilmek için, öncelikle Avrupa ülkelerinin durumunun kapsamlı bir şekilde incelenmesi gerektiğini savunur. Böylece Paşa, Batı'yı incelemeyi keyfi bir merak değil, İslam ümmetinin çıkarına yönelik hayati bir ön şart olarak konumlandırır.

Cevdet Paşa, bir yönetim tarzından diğerine geçiş evresini devletin karşılaşılabileceği en büyük tehlike (hatar ve mühlike) anı olarak tanımlar. Bu kritik süreci şöyle tasvir eder: “...Bir tavırdan tavrı digere nakli hengâmında olup bir hastalığın eyülüğe tahavvülü zamanında... illetin nüksüyle zâten za‘îf olan vücûdu bütün bütün berbâd itmesi mücerreb olduğu misillü... def‘aten tagyîr-i usûl ile... cism-i devlete birdenbire tezelzül virildiği hâlde selâmet müstahîl... İktizâ-yı tebeddülât-ı zamâniyyeye karşı durub da tahavvül itmemege sa‘y itmek... rayza-i devleti pa-zede-i seylâb-ı izmihlâl itmiş olacakları vâreste-i kayd-ı bürhân ve delildir.”³⁶⁹ Paşa bu benzetmelerle iki uçlu bir uyarıda bulunur: İyileşme sürecindeki bir hastaya benzetilen devlette yapılacak ani ve sert bir değişiklik (def‘aten tagyîr-i usûl), bünyeyi sarsarak ölüme götürebilir. Buna mukabil, değişime tamamen direnmek de mecrası temizlenmemiş bir selin etrafı yıkıp geçmesi (seylâb-ı izmihlâl) gibi devleti yok oluşa sürükler. Dolayısıyla kurtuluş, eski hâl ile yeni düzenin "hakîmâne ve müdekkikâne" (hikmetli ve dikkatli) bir şekilde uyumlu hale getirilmesinde aranmalıdır.

Bu dengeli değişimin felsefi zeminini ise “ilahi” ve “beşerî” kanun ayrımı üzerine kuran Cevdet Paşa, devlet adamlarına pragmatik bir yol haritası çizer. Paşa'ya göre; “Hâsılı tagayyürden masûn olmak hâssa-i nevâmîs-i ilâhiyye olup kavânîn-i beşeriyye hükm-i zamân ile mütegayyir olmakla... vükelâ-yı devlet için asıl lâzım olacak... ihtiyaçât-ı hâzıra-i devleti ve zamânın ahkâmını tedkîk ve muhâkeme ile idâreyi ana uydurmak... kaziyeleridir.”³⁷⁰ Burada değişmezliğin yalnızca ilahi yasalara mahsus olduğu; beşerî

³⁶⁸ A.g.e

³⁶⁹ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 88-89. Bu aynı zamanda İbn-i Haldun'un Mukaddime eserinde devletlerin geçirdiği [1. Zafer tavrı, 2. İstibdat tavrı, 3. Ferağ tavrı, 4. Müsalemet tavrı, 5. İsrâf tavrı] “tavırlar nazariyesi”ni de hatırlatmaktadır.

³⁷⁰ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 89.

kanunların ise zamanın hükmüyle zorunlu olarak değişeceği vurgulanır. Buradan hareketle, yöneticilere (vükelâ) düşen asıl görev; geçmişe saplanıp kalmak değil, devletin güncel ihtiyaçlarını inceleyerek idareyi zamanın ruhuna uydurmaktır.

Cevdet Paşa'nın teorik düzlemde “zamanın ruhuna uyum” olarak çerçevelediği bu değişim zorunluluğu, Osmanlı pratiğinde somut karşılığını Tanzimat ile bulmuşsa da Hayreddin Paşa'nın tespitlerine göre bu süreç hiç de sancısız olmamıştır. Hayreddin Paşa, Osmanlı Devleti'nin ilan ettiği Tanzimat Fermanı'nın karşılaştığı zorluklara dair gerçekçi bir değerlendirme sunar. Paşa, Ferman'ın ilk dönemlerinde "şeriata aykırı olduğu" gerekçesiyle toplum tarafından kabullenilmediği yönündeki güçlü iç direnci dile getirir. Dahası, reformların önündeki engeller sadece iç kaynaklı değildir; Paşa, reform hareketlerinin başarısını istemeyen bazı Avrupa ülkelerinin de bu süreci baltaladığı dış faktörlere işaret eder. Tüm bu iç ve dış dirençlere rağmen Paşa, Tanzimat'ı Osmanlı'nın kalkınması için büyük bir atılım ve doğru bir hamle olarak savunur. Paşa'nın bu duruşu, Tanzimat'ı basit bir Batı taklidi olarak görmediğini, aksine devletin beka sorununa karşı geliştirilen ve İslami ilkelere dayandırılması gereken stratejik bir zorunluluk olarak kabul ettiğini göstermektedir.³⁷¹

Hayreddin Paşa, Tanzimat'ı ve değişimi savunmakla birlikte, bu sürecin "taklitçilik" (mukallidâne hareket) tuzağına düşmemesi hususunda son derece hassastır. 30 Temmuz 1880 tarihli layihasında, Batı kanunlarının şariat süzgecinden geçirilmeden alınmasının devlete fayda sağlamayacağını şu sözlerle ikaz eder: “...Şimdiye kadar müşâhade eylediğimiz vechle icrâ-yı hükümetde tevfi-k-i ilâhiye mazhar olamayız ve tebea-i şâhâneyi icrâ-yı hükümetden dolayı memnun edemeyiz ve mukallidâne hareketle Devlet-i ebed-müddet-i İslâmiye'nin şa'şâ-i adâleti ve umûr ahkâmınca miknet ve kuvveti emrinde tarik-i sevabı bulamayız... Çünkü hıfz-ı şariat-ı nebeviyye kıvâm-ı devlet-i İslâmiye ve kıvâm-ı devlet hıfz-ı şariat-i Muhammediye ile lâzım ve melzûm kabilinden olduğuna mebni...”³⁷² Paşa bu tespitiyle; yabancı ülkelere taklit yoluyla alınan kanunların, şeriata dayanmadığı sürece halk nezdinde meşruiyet kazanamayacağını ve

³⁷¹ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 62-63. Burada ilginç olan husus Hayreddin Paşa'nın Tanzimat Reformlarının meşruluğu için Şeyhülislam Arif Efendi'nin görevlendirildiğini söylemesiydi. Nitekim Arif Efendi, Cevdet Paşa'nın Reşid Paşa ile tanışmasına vesile olan kişidir.

³⁷² BOA, *Yıldız Esas Evrakı* (YEE), 31/1526/97/80, 1

devlete bereket getirmeyeceğini savunur. Ona göre zamanın değişmesiyle Avrupa kanunlarından istifade edilebilir; ancak hangilerinin Osmanlı'ya faydalı olacağını ayırt edilmesi ve hukukun asıl kaynağının daima şariat olarak kalması hayati bir zorunluluktur. Benzer bir endişeyi taşıyan Cevdet Paşa da reformlarda aşırıya kaçılmasına karşı çıkar; "Bütün bütün bir alafranga yola döküldüler ve lüzumlu lüzumsuz her hususta Avrupa usulüne tevfiğ-i hareket eder oldular"³⁷³ diyerek, deneyimsiz memurların Batı taklitçiliğinin devleti kimliksizleştireceğini vurgular.

Ancak Hayreddin Paşa'nın bu taklitçilik karşıtlığı, Cevdet Paşa'ya nispeten daha esnek ve yapıcı bir zemine oturur ve taklit yerine uzlaştırma yöntemini önererek reformun içeriğini somutlaştırır. Paşa, Avrupa'daki hürriyet kavramını "şahsi" ve "siyasi" olarak tasnif eder. Şahsi hürriyet bireyin can ve mal güvenliğini; siyasi hürriyet ise halkın yönetime katılımını kapsar. Paşa, bu katılımı sağlayan meclisi, İslam geleneğindeki "ehl-i hall ve'l-akd" kurumuyla ilişkilendirerek meşrulaştırır.³⁷⁴ Tezine göre meclis; bakanları denetleme, sorgulama ve politikaları tartışma yetkisine sahip olmalıdır. Bu denetimin tamamlayıcısı olan basın özgürlüğü ise, idari hataların eleştirilerek düzeltilmesine imkan tanır.³⁷⁵ Paşa, hürriyetin iktisadi yansımalarını da önemser; zira hukuki güvenliğin olduğu yerde insanlar servetlerini gizlemeden ticari teşebbüslere yönelebilirler. Dolayısıyla Paşa'nın reform vizyonunda meclis ve hürriyet, hem siyasi denetimin hem de iktisadi refahın teminatıdır.³⁷⁶

Reformların muhtevası (hürriyet ve meclis) kadar, onu hayata geçirecek "aktörler" meselesi de her iki düşünürün ortak paydasıdır. Ancak Cevdet Paşa, bu konuyu liderlik ve kadro diyalektiği üzerinden daha çarpıcı bir temsille işler. Paşa, ıslahatın başarısını Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'dan naklettiği manidar bir anekdotla temellendirir. Mehmet Ali Paşa'nın Sultan Abdülmecid'e hitaben söylediği; "Efendim, bendegân [memurlar] bir muntazam dolap döndürebiliyorlar. Ama eğriyi doğrultamazlar. Eğriyi ancak hükümdarlar doğrultabilir" sözünü aktaran Cevdet Paşa, esaslı ıslahatların en tepedeki iradeye bağlı olduğunu vurgular. Ne var ki Paşa'ya göre hükümdarın iradesi

³⁷³ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 147.

³⁷⁴ Hatta Hz. Ömer'in "Ey insanlar, aranızdan birisi bir yanlışımı görürse onu düzeltsin!" örneğini verir.

³⁷⁵ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvümü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 93-94.

³⁷⁶ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvümü'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 95.

tek başına yeterli değildir; bu iradeyi sahaya yansıtacak nitelikli bir kadro (vesâit-i icrâiye) olmadıkça ıslahat mümkün olamaz. Paşa bu durumu, “Bir hattat ne kadar âlim olsa, pürüzlü kalem ile güzel yazamaz” metaforuyla özetler. Buradan hareketle reformun, sadece bir kanun meselesi değil, aynı zamanda emanetin ehline verildiği bir insan kaynağı meselesi olduğunu savunan Paşa; *sözlerini Allah size, emanetleri mutlaka ehline vermenizi ve insanlar arasında hükmettiğiniz zaman adaletle hükmetmenizi emreder* (Nisâ, 58) ayetiyle mühürleyerek, liyakat ilkesine ilahi bir dayanak gösterir.³⁷⁷ Ayetle sabitlenen bu liyakat ve adalet vurgusu, Tunuslu Hayreddin Paşa'nın analizlerinde de yankısını bulur. Hayreddin Paşa, 22 Nisan 1880 tarihli layihasında, ıslahatların başarısını doğrudan adalet sisteminin yayılmasına ve kanunların herkese eşit uygulanmasına bağlar. Paşa, devlet ricaline yanlış kişilerin getirilmesiyle idarenin bozulduğunu ve gerilemenin başladığını yineler. Bu liyakatsizlik yüzünden gerçek ıslahatçıların görevden alınması, Avrupa devletlerinin iç işlerine karışması kolaylaştırılmış; Sultan Abdülmecid ise bu kötü gidişata dur demek için Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nu ilan etmek zorunda kalmıştır.³⁷⁸

Hayreddin Paşa'nın işaret ettiği bu liyakat sorununun ötesinde, Cevdet Paşa reformun bizzat doğasından kaynaklanan zorluklara dikkat çeker. Devletin temel işleyişini değiştirmek gibi büyük reformların beraberinde ciddi riskler taşıdığına farkında olan Paşa; bu tür işlerde kusursuz ve tehlikesiz bir yol aramanın beyhude olduğunu belirtir. Ona göre bu köklü değişiklikler, ancak "cesaret ve şecaat sahibi" liderler tarafından gerçekleştirilebilir. Paşa, cesaretin övülen ahlak özelliklerinden sayılmasının temel hikmetini de burada arar.³⁷⁹ Ancak bu cesur liderlik, iç siyasette keyfi bir savrulma değil, "siyasi bütünlük" şartına bağlıdır. Paşa'ya göre devletin bekası için gerekli yenilikler yapılırken, bu bütünlüğü tehdit eden problemler göz ardı edilmemeli ve denge korunmalıdır.³⁸⁰

Cevdet Paşa'ya göre reform sürecinin başarısını belirleyen diğer önemli faktör “efkâr-ı umûmiyye”dir (kamuoyu). Paşa, *Tezâkir*'inde hükümdarların bireylere karşı mutlak güce

³⁷⁷ İzgöer - Kara, *Cevdet Paşa'nın Layihaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*, 437.

³⁷⁸ BOA, *Yıldız Esas Evrakı* (YEE), 31/1522/97/80, 1.

³⁷⁹ ... Tecdid-i usûl-i devlet gibi bir emr-i hatirin icrası için her mahzurdan salim bir yol bulunamaz Ve bir çok mahâzir-i muhtemeleyi göze kesdirmedikce o misilli hutûb-ı cismiyyenin uhdesinden gelinemez. İşte şecaat ve cesaretin ahlâk- hamideden add olunmasının sırr ve hikmeti budur; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 68.

³⁸⁰ Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, 126.

sahip olsalar da kamuoyu karşısında çaresiz kalabileceklerini şu çarpıcı ifadelerle dile getirir: “...Hükümdarlar her ferde galib olup anlara karşı yalnız *efkâr-ı umûmiyye* vardır. Ve *efkâr-ı umûmiyye* ba'zı düvelde âşikâr olup, dâima kendüsünü gösterir. Ba'zı düvelde dahi mestür olup pek sıkılırsa birdenbire bir vak'a çıkarır. Binâen-aleyh *hükümdârân-ı her devlet efkâr-ı umûmiyyeden ihtirâz edegelmişdir.*”³⁸¹ Paşa, bu teorik tespiti Bosna'daki bir kriz sırasında bizzat tecrübe ettiğini belirterek; “*Şu kadar ki bu misillü ahvâlde efkâr-ı umûmiyyeye dikkat eylemek lâzım gelür. Bosna'da ise efkâr-ı umûmiyye bizimle berâber olduğundan o kadar telâş etmiyordum*”³⁸² der. Bu yaklaşım, Paşa'nın reformların uygulanabilirliğini doğrudan toplumsal rızaya dayandırdığını gösterir. Nitekim Tarih-i Cevdet'te kamuoyu, edilgen bir izleyici değil, tarihin akışını değiştiren aktif bir “muharrik” güçtür. Cevdet Paşa, 1787 Osmanlı-Rus savaşının sebeplerinden, Mehmet Ali Paşa'nın Mısır'daki başarılarına kadar pek çok gelişmeyi bu faktörle açıklar. Ona göre, modern bir ordunun kurulması veya Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılması gibi hayati reformlar ancak kamuoyunun desteği sağlandığında mümkün olabilmektedir.³⁸³ Bu sebeple Paşa, kamuoyu unsurunun siyasi mülahazalara ve karar alma süreçlerine mutlaka dahil edilmesi gerektiğini savunur.³⁸⁴

Ancak Cevdet Paşa, kamuoyunu önemsemekle birlikte, onun niteliği konusunda seçkin bir ayırım yapar ve avamın yönlendirdiği bir kamuoyundan şiddetle korkar. Ona göre avam derinden tutucudur; adetlerine körü körüne bağlı olduğu için her türlü yeniliği reddetme eğilimindedir. Bu tutucu refleks, devlet içindeki yenilik düşmanı “*efkâr-ı atika ashabı*”nın taassubu ile birleştiğinde, III. Selim'in tahttan indirilmesinde olduğu gibi kanlı ihtilallere ve devletin çöküşüne yol açabilir. Paşa için kitlelerin sebepsiz velvelesi ve reformun mantığını kavramadan çıkaracakları kargaşa, devlet adamının yönetmesi gereken en büyük risktir.³⁸⁵

İşte bu riskleri bertaraf etmek ve inkılâbı selametle gerçekleştirebilmek için Cevdet Paşa, “*et-tahliye ba'de'l-tahliye*” kuralını bir reform metodolojisi olarak önerir. Nasıl ki imar edilecek bir arazinin önce dikenlerden ve taşlardan temizlenmesi gerekiyorsa, bir ülkede

³⁸¹ Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, 227.

³⁸² Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, 96.

³⁸³ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 204.

³⁸⁴ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 204.

³⁸⁵ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 203.

reform yapabilmek için de önce zihinsel ve toplumsal alt yapının hazırlanması şarttır. Paşa'ya göre devlet, kanunlar çerçevesinde hareket ederek ve dış dengeleri gözeterek bu temizliği yapmalı; yani kamuoyunu reforma hazırlamalıdır. Dünya devletlerinin durumunu ve devletin mecburiyetlerini halka doğru anlatmadan, aceleyle girişilen reformlar, dikenli tarlaya tohum ekmek gibidir ve sonuçta devleti büyük zararlara uğratır.³⁸⁶

3.3.5 Medeniyet ve Terakki

Batı dillerinde medeniyetin karşılığı olan *civilisation* kelimesi, Latince "şehirli" anlamına gelen *civilis* kelimesinden türetilmiştir. *Civilisation* teriminin modern Batı düşüncesi içinde kazandığı anlamları karşılamak üzere son devir Osmanlı Türkçesi'nde *medeniyet* kelimesi kullanılmış, modern Arapçada ise daha ziyade hadâre³⁸⁷ yaygınlık kazanmıştır.³⁸⁸ Bir kavram olarak medeniyet, Osmanlı düşüncesine yerleşmesi Tanzimat dönemine rastlar. Tanzimat dönemi devlet adamları ve ulemanın yazılarında bu kelimenin kullanıldığı görülmektedir.³⁸⁹

Tanpınar'a göre Tanzimat devrinin ilk ideolojik zemini medeniyetçiliktir. *Civilisation* kelimesinin Türkçe karşılığı Sadık Rifat Paşa, Reşid Paşa, Âli Paşa, Cevdet Paşa ve Münif Paşa gibi dönemin önde gelen siyasetçileri, ferman ve yazılarında bu kavramın tanımını yapmaya gayret göstermişlerdir. Hatta Şinasi, Mustafa Reşid Paşa'dan "medeniyet resûlü" diye bahsederek, bu mefhumu kendi nesli ve gelecek kuşaklar için temel hedef -hatta neredeyse bir din- seviyesine yükseltmiştir.³⁹⁰

Sivilizasyon (*Civilisation*) kavramı, Osmanlı egemenliğindeki milletlerin bağımsızlık hareketlerinin (1821 Yunan isyanı gibi) Avrupa tarafından bir "medeniyet hareketi" olarak algılanması ve Fransa'nın Cezayir'i işgali gibi müdahalelerin meşrulaştırılması için kullanılmasıyla Osmanlı dünyasında tanınmaya başlamış ve giderek ağırlık kazanmıştır. Mustafa Reşit Paşa, 1834 yılında Paris'teki birinci elçiliği sırasında yazdığı yazılarda, "sivilizasyon usulüne; ya'ni terbiyesiz icra-yı nizamât hususları..." gibi şekillerde

³⁸⁶ Sözen, *Ahmed Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*, 126.

³⁸⁷ Özellikle İbn-i Haldun'un Mukaddimesinde bu tabir çokça geçmektedir.

³⁸⁸ İlhan Kutluer, "Medeniyet", *İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003).

³⁸⁹ Tuncer Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve XIX. Yüzyıla Dair Araştırmalar* (Akademi Kitabevi, 1992), 15.

³⁹⁰ Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 147.

sivilizasyon kelimesine yer vererek XIX. yüzyılın ortalarına kadar aynen kullanıldığı müşahede edilmektedir.³⁹¹ Bugünkü tabirle medeniyet kelimesinin ilk kullanışı Sadık Rıfat Paşa'da görülmektedir. Paşa, 1837 yılında Viyana'daki birinci elçiliği sırasında kaleme aldığı 'Avrupa Ahvaline Dair Risale' adlı eserinde sivilizasyonu, 'usul-i me'nusiyyet ve medeniyet' şeklinde tanımlar. Kelimenin Latince kökeni (ci vitas yani şehre ait anlamı) itibarıyla şehir anlamına gelen 'medine' kelimesini çağrıştırması, kavramın çabucak benimsenmesine yol açmış ve 1845'ten sonra hızla yaygınlık kazanmıştır.³⁹²

Bu süreçte medeniyet fikriyle birlikte anılan ve yeniden tanımlanan bir diğer kavram da "terakkidir". Arapça 'r-k-y' kökünden türetilen; 'çıkmaq, yükselmek, tırmanmaq, yüksek bir yere çıkmak, ziyade bulmaq' anlamlarına gelen terakki, Tanzimat devrinden önce Osmanlı Devleti'nde bu sözlük anlamından ziyade, çeşitli idarî ve askerî görevlilerin gelirlerine ek olarak verilen tahsisatı (zammı) ifade etmek için kullanılmaktaydı.³⁹³ Kavramın modernleşme sürecindeki karşılığı olan İngilizce "progress" ve Fransızca "progrés" kelimeleri ise Latince "progressus"tan türemiştir. Bu kavram, "önde, ileriye" mânasına gelen "pro" ön eki ile "yürüme, adım" anlamlarına gelen "gressus" kelimesinin birleşmesiyle oluşmuş olup; yatay, çizgisel ve bir tür değer ifade eden ileriye doğru adım atmak demektir. Türkçede "progrés" kavramını karşılamak üzere "terakki" kelimesinin, yukarıda zikredilen dikey (yükselme) anlamından sıyrılarak Batı'daki gibi çizgisel bir ilerlemeyi ifade edecek şekilde kullanılmaya başlanması ise XIX. yüzyıla tesadüf eder.³⁹⁴

Osmanlı'da medeniyet ve terakki arayışı, teorik bir tercihten ziyade yaşanan krizlerin dayattığı bir zorunluluktur. Ekonomik yapı ve Tımar sistemindeki bozulmanın askeri yenilgileri tetiklemesiyle, Batı'nın teknik üstünlüğü acı bir şekilde tecrübe edildi. Bu bağlamda devlet ricali, kapsamlı bir medeniyet analizinden ziyade, askeri ve teknolojik geriliğin nasıl giderileceği sorusuna odaklandı. Ancak bu odaklanma, Osmanlı tecrübesini sömürgeleşen diğer İslam coğrafyalarından keskin bir hatla ayırır; İşgal altındaki Müslüman ülkelerde varoluş refleksi "Cihat" çağrılılarıyla fiili bir direnişe ve çatışmaya dönüşürken, siyasi bağımsızlığını koruyan Osmanlı toplumunda devletin

³⁹¹ Reşat Kaynar, *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 69; Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve XIX. Yüzyıla Dair Araştırmalar*, 51.

³⁹² Baykara, *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve XIX. Yüzyıla Dair Araştırmalar*, 54.

³⁹³ Recep Ahışalı, "Terakki", *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011).

³⁹⁴ Fulya İbanoğlu, *II. Meşrutiyet'te Terakki Fikri* (Doktora, Marmara Üniversitesi, 2021), 17.

yeniden organizasyonu ve çağa uygun kurumların inşası şeklinde tezahür etmiştir.³⁹⁵ Tanzimatçıların iki hedefi canla başla kolladıklarını söylenebilir: Avrupa'nın temsil ettiği medeniyet seviyesine ulaşmak ve İmparatorluk halklarını bir arada tutacak dayanışmayı ortamını oluşturmak. Tanzimatçılar, Osmanlı toplumunun neye mal olursa olsun ilerlemesini ve Avrupa medeniyeti seviyesine çıkmasını istiyorlardı.³⁹⁶

XIX. yüzyılın ilk yarısında gerek III. Selim gerekse II. Mahmud, hayata geçirdikleri köklü ıslahatlarla Devlet-i Âliyye'nin Batı karşısında yeniden terakki etmesini hedeflemişlerdi. Ancak terakkinin mahiyeti; salt askeri ve teknik bir transferden ibaret mi kalacağı, yoksa kurumsal ve zihinsel kodları değiştirecek topyekûn bir dönüşümü mü gerektirdiği ikilemi, dönemin aydınları ve devlet ricali zihninde derin fikri ayrılıklara yol açıyordu. Bu belirsizlik ortamında, imparatorluğun bekası adına atılan her adım, reformun sınırlarını ve meşruiyet zeminini sorgulatan ontolojik bir medeniyet muhasebesini de kaçınılmaz kılıyordu.

Söz konusu zihinsel gerilim ve yöntem arayışında, tarih ve sosyolojinin verileri ışığında daha soğukkanlı bir zemine taşıma gayretiyle Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşalar dikkat çekmektedir. İbn-i Haldun'dan tevarüs ettikleri tarihsel döngü ve tavırlar nazariyesi ışığında, Osmanlı'nın terakki meselesini salt teknik bir sorun olarak görmekten ziyade bu durumu, kanun-ı kadim ve icabât-ı asr (zamanın gerekleri) arasında kurulması gereken hassas bir denge sorunu olarak ele almışlardır. Bu kavramsal arayışta her iki mütefekkir de öncelikle medeniyetin Müslüman toplumdaki etkisine odaklanır. Tunuslu Hayreddin Paşa, İslam'ın dönüştürücü gücünü anlatırken, bedevi bir kavim olan Arapların İslam sayesinde nasıl kısa sürede medeniyetin doruğuna ulaştığını vurgular. Ona göre bu süreç adeta bir ahlak ve zihniyet ihtilalidir: "Sessiz çobanlar kahramanlara dönüştüler; cahiller bilimin yıldızları oldular." Hayreddin Paşa, bu tarihsel örnekle İslam'ın, kültürel ve ahlaki açıdan bir toplumu en alt seviyeden en üst seviyeye taşıyan potansiyelini hatırlatır. Burada, Arapların hızla medeniyetin zirvesine yükselişini açıklarken, bu dönüşümü ahlaki ve bilişsel bir "ihtilal" olarak tanımlar; yani İslami ilke ve değerlerin temelden değişime uğrattığı, cehalet ve şiddetle karakterize edilen göçebe

³⁹⁵ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867 - 1873)*, 19.

³⁹⁶ Türköne, *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867 - 1873)*, 29.

bir toplumu bilime, kahramanlığa ve üstün ahlaka yönelttiği savunulmaktadır.³⁹⁷ Buradan hareketle onun Batı kurumlarını inceleme önerisinin, İslam medeniyetinin başlangıçtaki mükemmelliğine dönme arayışından bağımsız olmadığını gösterir; Paşa için İslam medeniyeti zaten evrensel medeniyetin doruğudur ve mevcut sorunlar, bu asli ilkelerden uzaklaşmaktan kaynaklanmaktadır.

Benzer bir tarihsel okumayı medeniyetin bilimsel veçhesi üzerinden Ahmet Cevdet Paşa da yapar. Cevdet, İslam medeniyetinin zirvede, Avrupa'nın ise o sıralarda henüz emekleme aşamasında olduğunu vurgulayarak İslam'ın terakkiye engel olduğu iddialarını çürütür.³⁹⁸ Batı medeniyetindeki ilerlemeyle ilgili Fransa'da feodalitenin kaldırılmasıyla halkın hürriyetine kavuştuğunu, bu olumlu gelişmenin arka planında da doğudan devredilen İslâm dünyası model ve pratiği olduğunu belirtir.³⁹⁹ Haçlı Seferleri sonucunda feodalitenin kırılmaya yüz tutmasıyla, insanlık onuru sadece asilzadelere ait bir imtiyaz olmaktan çıkmış; yararlık ve yiğitlik gösterenlerin de bundan faydalanması sağlanmıştır. Böylelikle, asilzadeler gözünde insan sayılmayan halk yığınlarının kıymeti bilinmeye başlanmıştır. Paşa, bu olumlu gelişmenin ve hürriyet fikrinin arkasında Doğu'dan devredilen pratiklerin yattığını savunur.⁴⁰⁰ Paşa, bu etkileşimi sadece siyasi ve sosyal bir dönüşümle sınırlamaz; bilim, teknik ve askeri alandaki transferleri de Avrupa'nın yükselişinin asıl nedeni olarak görür. Nitekim o, Avrupa'nın mevcut terakkisini tarihsel bir zemine oturtarak; Avrupalıların Haçlı Seferleri vesilesiyle İslam ve Rum medeniyetlerinden ilim, fen ve harp usullerini öğrendiklerini, başlangıçta "taklit" ettikleri

³⁹⁷ Mzali - Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 158.

³⁹⁸ Millet-i İslâmiyye ulûm-ı sâirede olduğu gibi ilm-i târihde dahi bir derece-i âliyyeye vâsıl olmuş idi. Hattâ meşhûr İbn Haldûn vekaayi'-i târihiyyeyi muhâkeme etmek yolunu açıp bir fenn-i müstakill olmak üzere meşhûr Mukaddime-i târih'ini yazmış idi. O zamân Avrupa'da ulûm ü fûnûn gereği gibi münteşir olmayıp henüz İbn Sînâ'nın ba'zı âsârı bi't-terceme tederrüs olunmakta idi; bkz. Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 239.

³⁹⁹ Tarih III, 89. Başka bir yerde de şöyle ifade eder: Muhârebât-ı salîbiyye münâsebetiyle Frenkler memâlik-i şarkiyye gelüb de millet-i İslâm'daki hürriyet ve serbestiyyeti gördükleri gibi gözleri açılarak insânda ahvâl-i tabî'iyeden olan hürriyyet sevdâsı cümlesinin efkârını sarmış olduğundan artık bunlar evvelki hâlde kullanılmayıb refte refte kendülerine ba'zi müsâ'adât tâsına mecbûriyyet gelmiş idi. İngiltere'de... hükümet-i meşrûta te'essüs eylemiş ve efkâr-ı mezhebiyyece halk serbest; Tarih VI, 159.

⁴⁰⁰ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 207. Osmanlı toplumunda ise farklı bir yapı gösterir; malikâne, ze'âmet ve tımar sistemleri feodalitenin bazı yönlerine benzemekle birlikte önemli farklılıklar taşır. Özellikle Osmanlı'da toprak sahipleri halk üzerinde sınırsız yönetim yetkisine sahip olmayıp, çiftçilerin hukukî hakları korunmuştur. Avrupa'daki sert feodal baskı ve toprak sahiplerinin bağımsız krallar gibi hareket etmeleriyle Osmanlı yönetimi arasında bu noktada temel bir fark vardır. Böylelikle Osmanlı toplumu, Avrupa'daki feodal yapının yarattığı ekonomik ve sosyal geri kalmışlıktan farklı bir karakter sergilemiştir. bkz. İzgöer, "Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa", 19.

bu birikimi zamanla okullar açarak ve sanayiye geliştirerek hayret verici bir olgunluk seviyesine ulaştırdıklarını savunur.⁴⁰¹

Tunuslu Hayreddin Paşa da bu etkileşimi askeri ve iktisadi bir perspektifle destekler. Ona göre Avrupa'nın ilerlemesinin köşe taşlarından biri, Haçlı Seferleri sırasında İslam coğrafyasından düzenli ordular kurma disiplininin ve Doğu insanlarıyla temaslar sonucu ileri ticaret ve tarım usullerinin öğrenilmesidir.⁴⁰² Nitekim medeniyetin serüvenini bir bayrak yarışı olarak gören her iki paşa, Hz. Peygamber'in 'hikmet müminin yitik malıdır' sözünden hareketle, Avrupa'nın bugünkü terakkisinin temelinde İslam medeniyetinden tevarüs edilen esasların yattığını savunur.⁴⁰³ Diğer taraftan Hayreddin Paşa, reform fikrini sadece teknik bir transfer olarak görmez; Kâtip Çelebi'den alıntılıdığı 'Allah'ın dünyanın imar edilmesine ne kadar sevindiği' düsturuyla, maddi terakkiyi ifa edilmesi gereken dini bir vecibe olarak tanımlar ki bu da Batı'daki gelişmelerin aslında İslam'ın ihmal edilmiş mirasının geri alınması olarak meşrulaştırır.

Ancak bu parlak geçmiş ve “Doğu’dan Batı’ya geçen” mirasa rağmen, Cevdet Paşa, XVI. yüzyıl sonlarından itibaren İbrenin tersine döndüğünü itiraf etmekten çekinmez. Kendi ifadesiyle "biz geri geri gittikçe" Avrupa ilim ve maarifte “fevkalade bir surette terakki ederek” akıllara hayret verecek bir seviyeye ulaşmıştır. Bu sebeple Paşa, İlk ve Orta Çağ tarihleri için İslam kaynaklarının yeterli olduğunu, ancak "kurûn-ı müteahhire" yani modern çağlar tarihini tamamlamak için artık Avrupa tarihlerine müracaat etmenin bir emr-i zarurî haline geldiğini belirtir.⁴⁰⁴ Bu değerlendirme, Paşa'nın hamasi bir tarihçilikten ziyade vakıayı kabullenen gerçekçi bir medeniyet okuması yaptığını göstermesi bakımından önemli bir tespittir. Cevdet Paşa'nın bu gerçekçi durum tespitine paralel olarak Hayreddin Paşa da Batı'nın teknik başarılarını teslim eder; ancak o bu ilerlemenin temelindeki sosyal adalet ve eşitlik prensiplerinin İslam hukukunun özünde

⁴⁰¹ “Avrupalılar, salîp muharebeleri neticesinde ilim, fenn ve bilmedikleri daha nice şeyi öğrenmişler, bunun neticesinde “Avrupa'nın her tarafında mektebler küşâd olunarak ulûm ve sanâyi' hala nazar-ı hayret ile bakdığımız mertebeye kusvâya vâsıl olmuştur. Ve Avrupalılar ibtidâ Arab ve Rûmun medeniyetini görerek taklîd idüb ba'de hadd-i kemâle îsâl etmişlerdir. Ve bu muhârebeler münâsebetiyle usûl-i harbiyyeyi öğrenüb Avrupa'da sefine inşâsı san'atı dahi ol-asırdan sonra ilerlemiştir”; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 207.

⁴⁰² Mohamed, “Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme”, 77.

⁴⁰³ Mohamed, “Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemü'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme”, 38; Tarih VIII, 147

⁴⁰⁴ Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 239.

zaten mevcut olduğunu savunur. Ona göre sorun, 'en saf ahlakın ifadesi' olan şeriatta değil, onu hakkıyla tatbik edecek liyakatli kadroların yokluğundadır. Dolayısıyla her iki mütefekkir de gerilemeyi kabul etmekle birlikte çözümü kanunları değiştirmekte değil; çağın gerektirdiği bilgiye sahip, ahlaki yetkinliği yüksek 'uygulayıcılar' yetiştirmekte bulurlar.⁴⁰⁵

Öte yandan Cevdet Paşa'nın yaklaşımını karakteristik kılan, medeniyetin yer değiştirmesini sadece ilahi bir takdir veya tesadüf olarak görmeyip; devletin iç nizamı ile ilmi terakki arasında organik bir bağ kurmasıdır. Ona göre siyasi istikrar ve adalet mekanizması bozulduğunda ilim, ilim çöktüğünde ise devlet geriler. Dolayısıyla Paşa, Avrupa'nın yükselişini salt bir 'gâvur icadı' olarak değil, toplumsal ve siyasi bir nizamın doğal sonucu olarak okur.⁴⁰⁶ Bu okumada İbn-i Haldun'un tesiri açıktır; zira Paşa'nın medeniyetleri izah ederken başvurduğu "tavırlar" nazariyesi, kendine has bir terakki fikhini ihtiva eder. Buna göre Paşa'nın kastettiği terakki; tarihi reddeden ve altın çağı sadece gelecekte arayan köksüz bir ilerlemecilik değil; 'icab-ı hal ve zamane' prensibi gereğince, her çağın ihtiyaçlarını dikkate alarak geleneği ve devleti güncellemeyi öngören bir inkişaftır.⁴⁰⁷

Gerilemenin içsel dinamiklerine odaklanma hususunda Hayreddin Paşa, İslam milletinin siyasi birliğinin bozulmasının gerilemedeki rolünü vurgular ve bu gerilemenin, Abbasiler, Fatımiler ve Emeviler olarak üçe bölünmesiyle başladığı tespitini öne sürer. Paşa, İslam toplumunun siyasi sağlığı için kilit mekanizmayı tanımlar: şer'î kurallara göre, ümera (yöneticiler) ile ulemanın şeriata aykırı herhangi bir işlem olduğunda bu işlemin yanlışlığını dile getirme yükümlülüğünün bulunduğunu belirtir. Bu tespit, Cevdet Paşa'nın "siyasi istikrar ve adalet mekanizması bozulduğunda ilim, ilim çöktüğünde ise devlet geriler" tespitiyle benzeşmektedir. Hayreddin, Kanuni dönemde iyi yetişmiş ulema ve devlet adamlarından yararlanılarak topluma faydalı nizamnameler düzenlendiği ve istişare mekanizmasının etkili bir şekilde işletildiğini örneklendirir. Paşa, bu denetimli ve istişareye dayalı yönetim biçiminin, Osmanlı İmparatorluğu'nun medeniyet alanında

⁴⁰⁵ Mzali ve Pignon, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Hatıraları*, 168.

⁴⁰⁶ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 149.

⁴⁰⁷ Anay, "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı", 71.

yükselmeye vesile olan temel dinamik olduğunu güçlü bir şekilde ifade ederek hukuki denetimi ve liyakati yeniden tesis etme çabası olarak görmesinin altını çizmektedir.⁴⁰⁸

Hayreddin Paşa, siyasi yapıdaki bu bozulma tespitini, medeniyetlerin ömrü ve gelişim hızı üzerine yaptığı sosyolojik bir karşılaştırmayla derinleştirir. Eserinde Arapların yükselişini ve ulaştıkları medeniyet seviyesini anlatan Paşa, Arapların medeniyetinin hızla büyümesi nedeniyle aynı zamanda hızlı bir bozulmaya da maruz kaldığını tespit eder. Bu durumu, Avrupa'nın yavaş ve kademeli gelişim süreciyle karşılaştırır. Avrupalıların karanlıklarla dolu zorlu günler geçirmelerine rağmen, bu yavaş ve dirençli gelişim sayesinde uzun ömürlü bir medeniyete kavuştuklarını belirtir. Bu karşılaştırma Paşa için bir yenilgi düşüncesi değil, bir ders çıkarma zeminidir. Nitekim bu tespitlerde Arapların geçmişteki başarılarının değerini düşürmekten ziyade Avrupalı yazarların Araplarla ilgili düşüncelerine de yer vererek bizzat rakiplerinin dilinden İslam medeniyetinin geçmişteki yüceliğini tescil ettirmektedir.⁴⁰⁹

Hayreddin Paşa, Avrupa medeniyetinin dinamiklerini tahlil ederken sadece genel gözlemlerle yetinmez; Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Gibbon ve David Hume gibi Batı dünyasının önde gelen mütefekkirlerinden örnekler vererek analizini entelektüel bir zemine oturtur.⁴¹⁰ Paşa, Avrupalıların medeniyet alanındaki bu istikrarlı ilerleyişlerinin ve teknolojik icatlara ulaşmalarının temel sebebinin; bilim ve sanat yollarının kolaylaştırılarak teşvik edilmesine ve bilhassa eğitim sistemindeki yetkinliğe bağlar.⁴¹¹ Böylece o, Batı'nın maddi üstünlüğünü salt askeri veya teknik bir güçten ibaret görmeyip, bu gücü doğuran asıl kaynağın 'hür tefekkür ve sistemli maarif' olduğunu işaret ederek, Osmanlı için de kurtuluş reçetesinin nerede aranması gerektiğini ortaya koyar.

⁴⁰⁸ Mohamed, "Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme", 59-61. Cevdet Paşa ise Abbasiler için medeniyetin getirdiği rehabetin devleti nasıl çöküşe götürdüğünü örneklendirir şöyle ki, Paşa Abbâsî devletinin çöküşünü aşırı rahata kavuşan Arapların, devlet idaresiyle candan alâkadar olmamalarına bağlıyor. Önceleri sadece askerlikte istihdâm olunan Türkler yavaş yavaş itibar bulup, yüksek mevkilere çıkmağa başladılar. Bir müddet sonra saltanat bütün bütün Türklere geçti ve hilâfet-i Abbâsiyye ismiden ibâret kaldı. Yani daha zinde bir asâbiyetin sâhibi olan kavimler, eski devletin yerini alırlar; Meriç, *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*, 31.

⁴⁰⁹ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 56.

⁴¹⁰ Burada Ahmet Cevdet'ten ayrılmaktadır.

⁴¹¹ Mohamed, "Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemu'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme", 87.

Hayreddin Paşa, Avrupa halklarının başlangıçtaki kötü durumlarına rağmen zirveye çıktıklarını hatırlatarak, Müslümanların da sahip oldukları miras ve zeka sayesinde bu mesafeyi hızla kapatabileceğini savunur. Ona göre yaratıcılığın temeli olan serbestlik ve kararlılık, şeriatın özünde zaten mevcuttur; bu yüzden İslam milleti gerekli düzenlemelerle diğer milletlerden daha hızlı ilerleme potansiyeline sahiptir. Ancak Paşa, siyasi özgürlüğün sınırlarının halkın bilgi seviyesine göre kademeli olarak genişletilmesi gerektiği şerhini de düşer.⁴¹²

Tunuslu Hayreddin Paşa'nın terakkiye dair bu dinamik ve yer yer iyimser tutumunun aksine, Ahmet Cevdet Paşa'nın duruşu daha durağan ve temkinli bir zemine oturur. Neumann, terakki kavramının Cevdet Paşa'nın düşünce dünyasında merkezi bir konum işgal etmediğini belirtir.⁴¹³ Örneğin Namık Kemal'in ilerlemeyi geri döndürülemez mutlak bir kazanım sayan iyimser tutumunun aksine, Paşa bu olguyu olsa olsa temkinli bir beklenti yahut kerhen beslenen bir ümit olarak görmüştür.⁴¹⁴ Söz konusu yaklaşım, Paşa'nın tarihsel döngüye ilişkin daha muhafazakâr ve ihtiyatlı perspektifini açıkça gözler önüne sermektedir.

Neticede terakki, Cevdet Paşa'nın elinde yapısal bir dönüşüme uğramıştır: Kavram, kenara itilme, zamansal mantığın devre dışı bırakılması ve özelleştirme süreçlerinden geçirilerek, Paşa'nın tarihsel ve siyasi analizlerinde güvenle kullanabileceği bir araca dönüştürülmüştür.⁴¹⁵ Ancak her ne kadar terakki Cevdet Paşa için bir araç olarak görülse de, medeniyet ve ümrânın halkın inisiyatifine bırakılmayacak kadar hayati olduğunu savunması; onun terakkiyi başıboş bir nehir gibi değil, ancak devletin otoriter rehberliğinde akması gereken bir süreç olarak gördüğünü kanıtlar.⁴¹⁶

Paşa'nın terakki kavramını neden bu denli dikkatli ve 'şeriatla uyumlu' bir çerçeveye oturtma ihtiyacı hissettiği, Osmanlı'nın gerileme dönemine dair yaptığı sosyo-psikolojik analizlerde açıkça görülür. Ona göre sorun sadece teknik bir geri kalmışlık değil, devlet ricalini saran bir gurur ve ulemanın içine düştüğü entelektüel körlüktür. Bu durumu şöyle

⁴¹² Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemi'l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 70.

⁴¹³ Dolayısıyla bu konuya Hayreddin Paşadan farklı yaklaşır.

⁴¹⁴ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 146-147.

⁴¹⁵ Neumann, *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*, 150.

⁴¹⁶ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 73.

tasvir eder: ...*Devlet-i Aliyye'nin düvel-i sâ'ire üzerine bir aralık hâsıl olmuş olan galebe-i tâmmesinden sonra evliyâ-yı umur-ı devlete bi't-tabî' gurur gelerek [...] düvel-i Avrupa'nın ahvâl ve terakkiyatına tahsîl-i vukûf itmek şöyle dursun lakırdıların kale alınmağa bile tenezzül olunmamak [...] raddelerine gelinmiş idi. [Avrupa'nın] nizâmâtından şerî'at-ı İslâmiyye ve usûl-i Devlet-i Aliyye'ye tevâfuk idenlerin ahzı [...] mucib-i menâfi'-i azîme olacağını imâyâ cesaret idenlere bayağı dinsiz nazarıyla bakılmak raddelerine gelinmiş idi. Ol vakit külliyyât-ı umûrda sâhib-i fatk u ratk olan kibâr-ı ulemâ ise [...] dakâik-i ahvâl-i âleme tamâmiyle vâkıf olmadıklarından [...] tas'ib-i mesâlih (işleri zorlaştırma) iderler idi.*⁴¹⁷ Bu satırlarda Cevdet Paşa, Batı'nın ilerleme yollarından yararlanılması gerektiğine inanmakla birlikte, reformun önündeki en büyük engelin dinsiz damgası yeme korkusu ve ulemanın yetersizliği olduğunu ifşa eder. Dolayısıyla Paşa'nın yaklaşımı; Batı kurumlarının körü körüne taklidine karşı çıkan gelenekçi bir refleks olduğu kadar, devletin bekası için hayati olan yenilikleri 'dinsizlik' sayan yozlaşmış zihniyete karşı da sert bir eleştiridir.

Osmanlı'daki bu tereddütlü ve verimsiz atmosferin aksine Cevdet Paşa, Batı medeniyetinden istifade etme hususunda Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa'yı başarılı bir model olarak örnek gösterir. Ona göre Mehmet Ali Paşa, Tanzimat ricalinin düştüğü hataya düşmemiş; Avrupa'nın sefahat, lüks ve yaşayış tarzını taklit etmek yerine, sadece *esbâb-ı terakkî* olan teknik, askeri ve idari yöntemlerini almaya odaklanmıştır. Paşa, Mısır'da kurulan bu yapının 'muvâzeneli' ilerleyişini takdirle anarak; Mehmet Ali'nin kısa sürede Avrupa standartlarında eğitilmiş bir subay ve memur sınıfı yetiştirdiğini ve bu sayede merkezi otoritesi güçlü, ordusu nizamlı bir hükümet kurmayı başardığını belirtir. Cevdet Paşa'ya göre bu tutum, Osmanlı modernleşmesi için “kabuğun değil özün alınması” gerektiğini gösteren somut bir örnektir.⁴¹⁸

Ne var ki teknik ilerleme ve zenginleşme, beraberinde yönetilmesi zor toplumsal değişimleri de getirir. Cevdet, toplumsal gelişmeler neticesinde ortaya çıkan iş bölümü ile bunun sağladığı refah seviyesinin medeni cemiyetlerin temel ayrıcalıklarından biri olduğunu ifade eder. Ona göre, devlet safhasına ulaşan toplumlar farklı sınıflara ayrılır ve bu sınıflardan kimi ziraat ve ticaretle, kimi ise idari ve askeri hizmetlerle iştigal eder.

⁴¹⁷ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 51-52.

⁴¹⁸ Cevdet Paşa, *Tezâkir 40-Tetimme*, 110.

Bilim ve sanayinin ilerlemesi sayesinde, önceden yüzlerce kişinin uzun zaman harcayarak yerine getirdiği zorunlu ihtiyaçlar artık çok daha az sayıda insan tarafından ve kısa sürede karşılanabilir hâle gelmiştir. İş bölümünün geliştiği toplumlarda bu sayede tasarruf edilen zaman, zaruri ihtiyaçlar karşılandıktan sonra insanî mükemmeliyetin ('hasâis-i kemâliyye-i insâniyye') tamamlanmasına tahsis edilir. Gün geçtikçe yerleşik hayat ve medeniyetin gerektirdiği ihtiyaçlar da bu paralelde artış gösterir; sadelik yerini gösteriş ve lükse bırakır. Bütün bu sürece bağlı olarak, bireysel çıkarlar ve rekabet de toplumda belirginleşir ve yönetim giderek güçleşir. Tam da bu evrede, Cevdet Paşa'ya göre devlet adamlarının dikkat ve ferasetine en çok ihtiyaç duyulan safha başlar. Eğer geçmiş tecrübelerden istifade edilmezse, toplum tüm bir medeniyetin yıkımına sürüklenme tehlikesiyle karşı karşıya kalır.⁴¹⁹

Cevdet Paşa, medeniyetin sürdürülebilirliğini devlet adamlarının ferasetine bağlarken; Tunuslu Hayreddin Paşa, Avrupa'nın medeniyet yolculuğundaki zorlu sürecin aşılmasında kilit rolün halka ait olduğunu vurgular. Avrupa'nın medeniyete ulaşması, halklarının birlik olmayı başarmaları ve en önemlisi yeni kurallara itaat ve uyum göstermeleri sayesinde mümkün olmuştur. Bu tespitten hareketle Paşa, Avrupa'nın ulaştığı bugünkü başarının ve ilerlemenin, sadece yöneticilerin doğru kararlarına değil, esas olarak halkın düzene uyum sağlaması ve reform çabalarına aktif destek vermesiyle mümkün olduğunu kesin bir dille ortaya koyar. Bu yaklaşım, Paşa'nın reform beklentisini sadece saray ve bürokrasiden değil, toplumsal bir sorumluluk olarak tüm milletten beklediğini göstermektedir.⁴²⁰

⁴¹⁹ Böyle umûr-ı siyasiyyede mehâret ise ancak tecrübe ile hâsıl olabilüb her sûreti tecrübeye dahi bir âdemin ömrü vâfi ve bir asrın tecrübesi kâfi olmadığından ve ârif olanlar (es-sa'îdü men-itti'az bi-gayrihî) hadîs-i şerîfi mü'eddâsınca her şeyi nefsinde tecrübeye kalkışmayarak sa'irinden ibret ve nasihat alageldiklerinden vükelâ ve havâss ilm-i târihten sa'ir eşhâs gibi ahvâl-i zâtiyelerine muntefi' olduklarından başka mesâlih-i düveliyyece dahi müstefid ve mütemettî' olurlar. Binâ'en-aleyh vatan ve memleketini seven ve devlet ve milletinin bekâsını istiyan eslâf-ı ma'ârif-ittisâf kendi asırlarının vekâyî' ve ahbârını zabt ile ahlâfa yâdigâr bırakarak kendüleri dahi mazhar-ı ed'iyye-i hayriyye-i ahlâf olagelmişlerdir. Kaldı ki mâzî ve müstakbel ahvâline vâkıf ve belki ezel ve ebed esrârını ârif olmağa insânda bir meyl-i tabi'î olduğundan ale'l-umûm nev'-i beşerin bu fenne ihtiyâc-ı ma'nevîsi der-kârdır; Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 16.

⁴²⁰ Mohamed, *Tunuslu Hayreddin Paşa'nın Akvemi'l-Mesâlik fî Marifeti Ahvâli'l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*, 65.

SONUÇ

Tanzimat bürokrasisinin genel eğiliminin, bilhassa iktisadi düzlemde liberalizme daha yakın durduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Dönemin devlet ricali, klasik Osmanlı iktisat yapısının temel nitelikleri olan kapalı, iaşe odaklı ve devlet gelirlerini önceleyen bir sistemin tıkanıklıklarını aşabilmek adına, liberal politikaları ve Batı menşeli reformları kaçınılmaz bir reçete olarak görme eğilimindeydi. Bu bağlamda liberal olmak, dönemin şartlarında sadece teknik bir tercih değil, aynı zamanda değişim ve reformu savunmakla eş anlamlı hale gelmiş; dolayısıyla bu eğilim bürokrasi nezdinde giderek daha da güçlenerek hâkim bir kanaat halini almıştır. Nitekim Tanzimat'ın mimarları olan Mustafa Reşid, Âlî ve Fuad Paşalar ile daha sonra anayasal dönüşümün öncülüğünü yapacak olan Mithat Paşa gibi figürlerin siyasi duruşları⁴²¹; geleneksel kodlardan ziyade Batı menşeli kurumları merkeze almaları hasebiyle 'muhafazakâr' bir kimliklendirme için hayli şüpheli ve mesafelidir. Bu isimlerin reform tasavvurları, mevcut yapıyı muhafaza ederek ıslah etmekten ziyade, Avrupaî bir rasyonaliteyle sistemi yeniden inşa etmeye odaklanmıştır.

Ancak bu pragmatik yönelimin arka planındaki zihniyet dünyasını bütüncül bir çerçeveye oturtabilmek için, dönemin entelektüel atmosferinde yaşanan daha derin çalkantıları ve arayışları da dikkate almak gerekir. Zira devrin hâkim ideolojisi, özü itibarıyla bir 'medeniyetçilik' davasına dönüşmüştü; Batı, artık sadece siyasi bir rakip değil, ulaşılması gereken evrensel bir terakki ve medeniyet seviyesi olarak algılanıyordu. Ne var ki bu algı, bir uçta Batı'yı şekilci bir yaklaşımla taklit etme hevesi ile diğer uçta yeniliklere karşı mesafeli duran gelenekselci refleksler arasında sıkışıp kalmıştı. Bu iki zıt kutup arasında bir çıkış yolu arayanlar, zaman zaman birbirine zıt gibi görünen fikirleri aynı potada eritmeye çalışmış, bu da düşünce dünyasında sınırların belirsizleşmesine neden olmuştur.

İşte bu düşünsel geçişkenlik ve Tanzimat devrinin çok katmanlı yapısının yanı sıra, Avrupa siyasetinde belirginleşen 'muhafazakâr', 'reaksiyoner' veya 'liberal' gibi kavram setlerinin henüz Osmanlı düşünce dünyasında tam manasıyla yerleşik birer ideolojik kimliğe dönüşmemiş olması; dönemin devlet adamlarını kesin çizgilerle tasnif etmeyi

⁴²¹ Tanpınar, *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 148-149; Karal, *Osmanlı Tarihi VII. Cilt Islahat Fermanı Devri (1861-1876)*, 342; Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, 110.

hayli güçleştirmektedir. Öyle ki, idari ve teknik sahada Batılılaşmayı savunurken siyasi hürriyetlere mesafeli duran yaklaşımlar ile geleneksel değerlere bağlı kaldığı halde anayasal denetimi ve şûra prensibini talep eden görüşler iç içe geçmiştir. Bu durum, devrin zihniyet dünyasındaki müphemliği gözler önüne sermekte ve net bir ideolojik ayrıştırma yapmayı zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla Tanzimat sonrası-Meşrutiyet öncesi dönemde, zıt kutuplar arasında kendilerine has bir sentez arayışında olan özgün tipoloji temsilleri görülmektedir.

Meselelere ifrat ve tefritten uzak, 'maslahat' ve 'zamanın ruhu' ekseninde yaklaşan; Doğu'nun birikimi ile Batı'nın yöntemlerini telif etmeye çalışan Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşaları söz konusu özgün tipolojinin en somut örnekleri olarak görmek mümkündür. XIX. yüzyılın ikinci yarısında aktif bir şekilde görev almış bu iki devlet adamı, imparatorluğun kurtuluşu için muhtelif çözüm önerilerinde bulunmuşlardır.

Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşaların siyaset felsefeleri incelendiğinde, her ikisinin de devlet ve toplum tasavvurunda ciddi bir paralellik içinde oldukları görülür. Nitekim İbn-i Haldun'dan ilham alarak devleti canlı bir organizmaya teşbih ederek ele alan her iki devlet adamı; devletin de canlılar gibi doğup, büyüyüp, yaşlanacağını kabul etmekle birlikte bu kaçınılmaz sona karşı 'ömrü uzatacak' ilacın 'adalet' olduğu hususunda bir mutabakata varmışlardır. İki devlet adamı için adalet; soyut bir erdemden ziyade, devleti ayakta tutan bir sütundur ve bu adaletin kaynağı *Ahkâm-ı Şeriye*'dedir. Yine bu sosyolojik mirasın bir gereği olarak; değişimi inkar etmek yerine, değişimin 'maslahat' ve 'zamanın ruhu' gereği olduğunu kabul etmişler ve yeniliklerin gerekliliği ve bu yeniliklerin geleneksel kodlar üzerinden temellendirilmesi noktasında ortak bir paydada buluşmuşlardır. Siyasi ve hukuki alandaki bu zihniyet ortaklığı, iktisadi düzlemde de belirgin bir şekilde takip edilebilmektedir. Zira her iki mütefekkir nazarında tarihsel tecrübe ve kadim gelenek, terakki önünde bir engel değil; aksine yenilenmenin meşruiyet zemini ve tecrübe hazinesidir.

Diğer taraftan, siyasi ve hukuki alandaki güçlü gelenek vurgusunun aksine, iktisadi düşüncelerinin gelenekselci kalıplarla sınırlı kalmadığı; bilakis devrin modern iktisadın araçlarına oldukça açık olduğu görülmektedir. Bu çerçevede her iki devlet adamı da Batı'nın sınırsız serbest piyasa (liberalizm) dayatmalarına karşı temkinli ve korumacı bir çizgide durmakla birlikte; devletin iktisadi bağımsızlığı önündeki en büyük engel olarak

gördükleri kapitülasyonların ilgasını zaruri addetmişlerdir. Bu korumacı anlayışın bir gereği olarak milli sermayenin birikimi ve rekabet gücünün artırılması adına, Müslüman girişimcilerin 'şirketleşme' (anonim şirketler kurma) yoluna gitmesini teşvik ederek, ticari hayatta kolektif bir güç oluşturulmasını savunmuşlardır.⁴²²

Bununla birlikte, iktisadi ve idari sahadaki bu yaklaşım birliği yerinin siyasi hürriyetlerin sınırları ve 'usul-i meşveret'in uygulanma biçimi bahsinde yerini görüş ayrılığına bırakmaktadır. Hayreddin Paşa, hürriyeti devletin selameti için hayati bir 'emniyet sübabı' olarak görür. Ona göre, halkın yönetime katılması ve basının idareyi denetlemesi, istibdadı engelleyen ve devlet ile millet arasındaki güveni tazeleyen yapıcı bir araçtır; Avrupa'nın terakkisinin sırrı da bu 'hürriyet' ortamında yatar. Cevdet Paşa ise hürriyet kavramına karşı daha mesafeli ve temkinli bir duruş sergiler; hürriyet, modern bir siyasi hak olmaktan ziyade sınırları çizilmezse başıboşluk getirerek toplumsal hiyerarşiyi ve itaati sarsabilir. Hayreddin Paşa için hürriyet, marifet ve umranın bir motoru iken; Cevdet Paşa için öncelik hürriyette değil, devlet otoritesinin sarsılmadan sürdürülmesini sağlayan nizamdadır. Bir diğer ayırım noktası meşveretin kurumsallaşması ve Batı tecrübesinin transfer edilme biçimidir. Hayreddin Paşa, meşvereti (dolayısıyla da meclisi) bağlayıcı bir denetim mekanizması olarak kurgular ve Avrupa kurumlarında yer alan bir üst hukuk normunun (anayasanın) benimsenmesi hususunda daha cesur davranır. Cevdet Paşa, ise meşveret noktasında bağlayıcılığı olmayan ve yalnızca akıl sahiplerinden oluşan elitist bir yaklaşım benimser; şeriatın halihazırda devlet ve toplum için kâfi bir anayasa mahiyetinde olduğuna inandığından insan elinden çıkma yeni bir anayasaya ihtiyaç bulunmadığını savunarak bu tür radikal dönüşümlere karşı çıkar.

Bu fikrî ayrışmanın kökenine inildiğinde, her iki devlet adamının formasyonunu şekillendiren kültürel coğrafyanın ve biyografik tecrübelerin belirleyici rolü görülmektedir. Tunuslu Hayreddin Paşa, Asr-ı Saadet'in idealizmini Avrupa'nın hürriyetçi fikirleriyle harmanlayabilen oldukça geniş ve esnek bir düşünce spektrumuna sahiptir. Şüphesiz bu eklektik yapıda; onun Tunus, Paris ve İstanbul'da yaşamış olması hem Doğu'nun İslami birikimine hem de Batı'nın diplomatik kültürüne doğrudan temas etmesinin payı büyüktür. Buna mukabil Ahmet Cevdet Paşa'nın düşünce dünyası daha sistematik ve kompakttır. Bunun muhtemel nedeni köklü ilmiye geleneğinin disiplini

⁴²² Kuran, "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri", 11.

altında yetişmesi, tasavvufla teması ve Batı'yı doğrudan tecrübe etme imkânı bulamayıp bütünüyle yerli kültür havzasının çemberinde kalmasıdır. Dolayısıyla Hayreddin Paşa'nın zihni, farklı medeniyet havzaları arasında gezinen 'gezgin' bir bürokratin çok yönlülüğünü yansıtırken; Cevdet Paşa'nın duruşu Batı'yı tanıyan ancak ona kapılmadan, payitahtın ve medresenin vakuruyla hareket eden bir mütefekkirin tavrını temsil etmektedir.

Devrin siyasi konjonktürü ve şartları nazar-ı dikkate alındığında, Cevdet ve Hayreddin Paşalar değişimin sosyolojik bir zorunluluk olduğunun şuurundadırlar. Bu şuur, onları medeniyeti ve hukuku ele alış biçimleri noktasında devrin diğer aktörlerinden belirgin bir şekilde ayırır. Zira her iki paşa da devlet ricalindeki Batılılaşma yanlısı genel eğilime kıyasla daha 'gelenekçi' bir çizgide dururken; ilmiye sınıfı içerisindeki hakim görüşe nispetle oldukça yenilikçi ve cesur bir profil çizerler. Dolayısıyla onları “muhafazakâr” kılan husus, değişime direnmeleri değil; bilakis değişimin hızını, yöntemini ve meşruiyet zeminini kontrol altında tutma iradeleridir. Bu itibarla, Daniel Lerner'in kavramsallaştırmasıyla “geçiş dönemi insanları” (the transitionals) kategorisinde değerlendirilebilecek olan bu şahsiyetler; statükonun bekçileri olmaktan ziyade, geleneği yeni şartlara intibak ettirmeye çalışan “muhafazakâr reformistler” olarak tanımlanmalıdır. Başka bir ifadeyle, sergiledikleri bu tavır; değişimi kategorik olarak reddeden reaksiyoner bir direniş değil, bilakis değişimi yöneten ve onu yerleştiren şuurlu bir muhafazakârlıktır. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa'nın, Fransız Medeni Kanunu'nun (Code Napoléon) doğrudan iktibas edilmesine şiddetle karşı çıkarak İslam fikhini modern bir sistematığe kavuşturduğu Mecelle, bu aktif muhafazakâr tutumun hukuki sahadaki en somut göstergesidir. Zira Paşa bu devasa eseriyle geleneği pasif biçimde savunmakla kalmamış; aksine onu çağın yeni ihtiyaçlarına intibak ettirerek modern devlet aygıtı içinde yaşatmayı ve muhafaza etmeyi başarmıştır. Mecelle'nin ortaya koyduğu bu sentez, İslam hukukunun modern bir devlet nizamında uygulanabilirliğini kanıtlayarak, II. Meşrutiyet sonrası zuhur eden İslamcı düşünürler için hem kurumsal bir model hem de ilham kaynağı teşkil ettiğini söylemek mümkündür.⁴²³

⁴²³ Özellikle Meşrutiyet Devri İslamcılarının “İctihad” anlayışına etki etmiştir. bkz. Sami Erdem, “İslamcılarının İctihad Kapısı Nereye Açılır: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı”, ed. İsmail Kara - Asım Öz (Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 162-174.

Bu 'şuurlu muhafazakârlık' tavrı, yalnızca bir zihniyet durumu değil, aynı zamanda terminolojik bir farkındalığı da yansıtır. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa'nın, *Tarih-i Cevdet*'te Avrupa siyasetindeki eğilimleri tasvir ederken muhafazakâr tabirini bizzat siyasi birer kavram olarak kullanması⁴²⁴, bu terminolojinin o devrin entelektüel muhitinde bilindiğini de göstermektedir. Cevdet Paşa'nın bu kavramları kullanması, onun savunduğu nizam fikrinin sadece geleneksel bir refleks olmadığını, aksine dünya siyasetindeki 'muhafazakâr' kanadın farkında olan modern bir siyasi pozisyon olduğunu kanıtlar. Benzer bir tutum Tunuslu Hayreddin Paşa'da da görülür; o da sınırları belirsiz ve Avrupa'daki tatbikatıyla suiistimale açık olan bir 'liberalizm'i, devletin temellerini sarsma potansiyeli taşıyan tehlikeli bir taklitçilik olarak değerlendirir. Hatta Avrupa siyasi yelpazesindeki kutuplaşmalara atıfla, kendisini liberal olmak yerine 'konservasyon' (muhafazakârlık) taraftarı olarak tanımlar. Paşa'nın lügatinde bu kavram; mevcut durumu olduğu gibi dondurmak manasına gelmez. Aksine 'konservasyonu'; itidalden sapmadan geçmişin hatalarını tamir etmek, mevcudu ıslah etmek ve devletin bekasını teminat altına almak şeklinde dinamik bir süreç olarak tarif eder. Dolayısıyla ona göre meşru siyaset; Batı kanunlarını ve kurumlarını körü körüne ıktibas etmek değil; hürriyet ve muhafaza dengesini *Ahkâm-ı Şeriye*'nin sınırları ve memleketin ihtiyaçları dahilinde yeniden inşa etmektir.⁴²⁵

Son tahlilde, Ahmet Cevdet ve Tunuslu Hayreddin Paşaların ortaya koyduğu 'İslam kalarak çağdaşlaşma' vizyonu, Tanzimat'ın sınırlarını aşarak II. Abdülhamid devrine tevarüs eden köklü bir miras bırakmıştır. Bilhassa devletin bekasını "İttihad-ı İslam" idealinde ve Müslümanların ortak kalkınmasında arayan yaklaşımları; bu iki mütefekkeri, ilerleyen yıllarda sistematik bir ideolojiye dönüşecek olan "İslamcılık" düşüncesine ilham kaynağı haline getirdiği düşünülmektedir. İmparatorluğun nihai çöküşüne engel olamasalar da inşa ettikleri bu 'Muhafazakâr Modernleşme' çizgisi; hem II. Abdülhamid döneminin resmi ideolojisine zemin hazırlamış hem de Cumhuriyet'e kadar uzanan "Gelenekten kopmadan Batılılaşma" arayışlarının fikrî köklerini oluşturmuştur ki

⁴²⁴ Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, I: 211, 215.

⁴²⁵ Sultan Abdülhamid'e yazdığı bir layihada Osmanlı memleketinde mevcut bulunmadığı cihetle, Osmanlı devlet memurlarından bir ferdin bu iki kısımdan birisini seçerek meslek edinmesi mümkün olamayacağını ancak yine de şimdiki halin en iyisini koruma manasını içeren 'konservasyon' mesleğinin seçilmesinin lazım geleceğini ifade eder. bkz. BOA, *Yıldız Esas Evrakı* (YEE), 31/1819/97/80, 2-3.

Mecelledeki “Ezmânın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkâr olunamaz” düsturu bunun somut bir örneğidir.

Ne var ki, teorik düzlemde böylesine köklü bir zihniyet birliği sergileyen bu iki devlet adamını yalnızca metinleri üzerinden okumak; tarihsel hakikatin 'beşeri' ve 'psikolojik' boyutunu eksik bırakmak olacaktır. Zira fikir dünyalarındaki bu muazzam ortaklığa ve 'İttihad-ı İslam' idealine rağmen; pratik siyasetteki rekabet ve beşeri zaafı, iki paşa arasına zaman zaman aşılmaz duvarlar örmüştür. Dönemin tanıklarından Reji Komiseri Nuri Bey'in aktardığına göre; Cevdet Paşa, Meclis-i Vükelâ reisliği yaptığı dönemde dahi sadrazamlık makamında oturan Hayreddin Paşa'nın nüfuzundan duyduğu rahatsızlığı, “Şu Arab'ı niçin konuşurup duruyorsunuz?” diyerek dışa vurmaktan çekinmemiştir. Hatta olası bir görev değişikliği umuduyla, üniforma ve nişanlarını çantasında hazır tutarak saraya gidip geldiği rivayet edilmektedir.⁴²⁶ Bu tarihsel anekdot, dönemin bürokratik elitleri arasındaki siyasi rekabetin boyutlarını gözler önüne serdiği gibi; şahsi ihtilaflar ile entelektüel üretimin birbirinden ayrı düzlemlerde seyredebildiğini de göstermektedir.

⁴²⁶ İbnülemin Mahmut Kemal İnal, *Son Sadrazamlar I*, 909.

KAYNAKÇA

Arşiv Kaynaklar

T.C. Cumhurbaşkanlığı Devlet Arşivleri Başkanlığı Osmanlı Arşivi (BOA)

Yıldız Esas Evrakı (YEE): 31/1522/97/80; 31/1526/97/80.

Basılı Kaynaklar

Abdülhamîd İsmail El-Ensârî. “Ehl-i hall ve'l-akd”. *İslam Ansiklopedisi*. 10: 539-541. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.

Abu-Manneh, Butrus. “The Islamic Roots of the Gülhane Rescript”. *Die Welt Des İslams*. 34: 173-203. 2. 1994.

Abu-Manneh, Butrus. “The Naqshbandiyya-Mujaddidiyya in the Ottoman Lands in the Early 19th Century”. *Die Welt Des İslams*. 22: 1-36. 2. 1982.

Abu-Manneh, Butrus. “The Sultan and the Bureaucracy: The Anti-Tanzimat Concepts of Grand Vizier Mahmud Nedim Paşa”. *International Journal of Middle East Studies*. 1990.

Ahışhalı, Recep. “Terakki”. *İslam Ansiklopedisi*. 40: 479-481. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Ahmed Lütfî Efendi. *Tarih*. Ed. Ahmet Hezarfen. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999.

Akarlı, Engin Deniz. “Friction and Discord Within the Ottoman Government Under Abdulhamid II”. *Boğaziçi University Journal-Humanities* 7 (1979): 3-26.

Akarlı, Engin Deniz. “II. Abdülhamid: Hayatı ve İktidarı”. *Osmanlı*. Ed. Güler Eren. 2. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.

Aktaş, Necati. “Amedci”. *İslam Ansiklopedisi*. 3: 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.

- Aktürkoğlu, Mustafa Enes. *Nizam-ı Cedid'ten Tanzimat'a Osmanlı Zihniyet Yapısının Çözümlemesi Bağlamında Batı'nın Siyaset Bilimi Kavramlarının (Özgürlük, Eşitlik, Vatan Ve Millet) Dönüşümü*. Doktora, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2022.
- Akün, Ömer Faruk. "Ahmed Vefik Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. 2: 143-157. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1989.
- Akyıldız, Ali. "Tanzimat". *İslam Ansiklopedisi*. 40: 1-10. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.
- Akyıldız, Ali. *Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme*. 4. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Algar, Hamid. "The Naqshbandī Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance". *Studia Islamica* 44 (1976): 123-152.
- Alpaslan, Oğuzhan. *19. yüzyılda Bir Osmanlı Aydını ve Bürokrati, Ahmed Vefik Paşa*. Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, 2002.
- Anay, Harun. "Ahmet Cevdet Paşa'nın Modernizme Bakışı". 67-77. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Apaydın, Yunus. "Nas". *İslam Ansiklopedisi*. 32: 391-392. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006.
- Aydın, Mehmet Akif. "Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye". *İslam Ansiklopedisi*. 28: 231-235. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Aykut, Şevki Nezihi. *Ahmed Cevdet Paşa - Hayatı, Eserleri, Tarihçiliği, Hakkında Yapılan Araştırma ve İncelemeler*. 2. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2022.
- Babinger, Franz. *Osmanlı Tarih Yazarları ve Eserleri*. Trc. Coşkun Üçok. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1982.
- Barkan, Ömer Lütfi. "Tanzimat tetkiklerinin ortaya koyduğu bazı meseleler". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 1/2 (1940): 288-329.

- Barkan, Ömer Lütfi. “Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi”. *Türkiye’de Toprak Meselesi Toplu Eserler I.* 291-375. İstanbul: Gözlem Yayınları, 1980.
- Baykara, Tuncer. *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı ve XIX. Yüzyıla Dair Araştırmalar.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık, 2007.
- Beneton, Philippe. *Muhafazakarlık.* Trc. Cüneyt Akalın. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Berkes, Niyazi. *Türkiye’de Çağdaşlaşma.* Ed. Ahmet Kuyaş. 23. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2016.
- Beydilli, Kemal. “1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanları Hakkında”. *150. Yılında Tanzimat.* Ed. Aydınlar Ocağı. 21-28. Açık Oturumlar Dizisi 7. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1990.
- Beydilli, Kemal. “Islahat”. *İslam Ansiklopedisi.* 19: 174-185. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Beyhan, Mehmet Ali. “Şirvanizâde Mehmed Rüşdi Paşa”. *İslam Ansiklopedisi.* 39: 209-210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016.
- Bilge, Mustafa. “Arif Hikmet Bey”. *İslam Ansiklopedisi.* 3: 365-366. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Bilsel, Cemil. “Tanzimatın Harici Siyaseti”. *Tanzimat I.* 661-722. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Bulut, Ali. “Kabadu”. *İslam Ansiklopedisi.* EK-1. cildinde: 696. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.
- Burke, Edmund. *Reflections on the Revolution in France.* Ed. F. M. Turner. New Haven: Yale University Press, 2003.
- Buzpınar, Tufan. “Mustafa Fazıl Paşa”. *İslam Ansiklopedisi.* 31: 300-301. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2020.

- Cengiz, Merve. “Camiden Üniversiteye Bir Din Eğitimi Kurumu Olarak Zeytûne Medresesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 18 (2024): 97-119.
- Cevdet Paşa. *Ma'ruzat*. Ed. Yusuf Hallaçoğlu. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Cevdet Paşa. *Tarih-i Cevdet*. Ed. Sadık Emre Karakuş - Murat Babuçoğlu. Ankara: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği Kültür Yayınları, 2017.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir 1-12*. Ed. Cevdet Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1953.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir 13-20*. Ed. Cevdet Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1960.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir 21-39*. Ed. Cevdet Baysun. 2. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir 40-Tetimme*. Ed. Cevdet Baysun. 3. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1986.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 1999.
- Ceylan, Ayhan. “Osmanlı Coğrafyasında İktidarın Sınırlandırılması; (Anayasacılık): Tunus Tecrübesi”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*. 24 (2008): 129-156.
- Chambers, Richard L. “The Encümen-i Dânis and Ottoman Modernization”. 2: 1283-1289. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1976.
- Çelik, Halil İbrahim. “Tezâkîr Çerçevesinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Eğitim Görüşlerinin Analizi”. *Karadeniz Araştırmaları* 19/73 (2022): 111-131.
- Çelik, Yüksel. *Hüsrev Mehmet Paşa siyasi hayatı ve askeri faaliyetleri (1756-1855)*. Doktora, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.
- Çetin, Atilla. “Hayreddin Paşa (Tunuslu)”. *İslam Ansiklopedisi*. 17: 57-60. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998.

- Çetin, Atilla. “İbn Ebü’l-Diyâf”. *İslam Ansiklopedisi*. 19: 456-457. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1999.
- Çetin, Atilla. *Tunuslu Hayreddin Paşa*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1988.
- Çetinsaya, Gökhan. “Kalemiyeden Mülkiye’ye Tanzimat Zihniyeti”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 01: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 8. Bs. 54-71. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Çiydem, Erol. *Toplumsal modernleşme projesi olarak Tanzimat Dönemi (Eğitim ıslahatı bağlamında) (1839-1876)*. Doktora, Atatürk Üniversitesi, 2017.
- Davis, Fanny. *The Ottoman Lady: A Social History from 1718 to 1918*. New York: Greenwood Press, 1986.
- Davison, Roderic H. *Osmanlı İmparatorluğu’nda Reform, 1856-1876*. Trc. Osman Akınhay. İstanbul: Agora Kitaplığı, 1997.
- Davison, Roderic H. *Osmanlı-Türk Tarihi 1774-1923 Batı Etkisi*. Trc. Mehmet Moralı. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. “Geçmiş Ümmetler”. *Hadislerle İslam*. 6: 131-144. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Duman, Fatih. “Muhafazakâr İdeolojide Farklı Düşünce Gelenekleri Bağlamında ‘Muhafazakârlığın Doğası’”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 10/1 (2017): 15-34.
- Erdem, Sami. “İslamcıların İctihad Kapısı Nereye Açılır: II. Meşrutiyet Döneminde İctihadın Alanı”. Ed. İsmail Kara - Asım Öz. 162-174. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Faroqhi, Suraiya. *Osmanlı Kültürü ve Gündelik Yaşam*. Trc. Elif Kılıç. 5. Bs. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2005.

- Fettahoğlu, Kübra. *Ahmed Cevdet Paşa'nın Hayatı ve Siyasî Faaliyetleri (1823-1895)*. Doktora, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Fleischer, Cornell. *Tarihçi Mustafa Âli Bir Osmanlı Aydın ve Bürokrati*. Trc. Ayla Ortaç. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Gabrieli, Francesco. "adab". *The Encyclopaedia of Islam*. I.: 175-176. Leiden/Hollanda: E. J. Brill, 1960.
- Gencer, Ali İhsan. "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili". *150. Yılında Tanzimat*. Ed. Aydınlar Ocağı. 7-20. Açık Oturumlar Dizisi 7. İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı, 1990.
- Gencer, Bedri. *Gelenekten Modernliğe Osmanlı*. 4. Bs. Ankara: Ketebe Yayınları, 2019.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. 4. Bs. Ankara: Doğubatı Yayınları, 2017.
- Güldöşüren, Arzu. "İslah-İslahat". *Türk Maarif Ansiklopedisi*. Erişim: 18 Aralık 2022. <https://turkmaarifansiklopedisi.org.tr/islah-islahat>.
- Güner, Selda. *Osmanlı Arap dünyasında din, siyaset ve ideoloji, Mesâlih-i Hicaziyye ya da Suûdî yükselişin Vehhâbî kökenleri 1773-1819*. Doktora, Hacettepe Üniversitesi, 2012.
- Gürer, Ahmet Şamil. *Osmanlı Ulemasının III. Selim ve II. Mahmud Reformları Karşısındaki Tavrı*. Yüksek Lisans, Hacettepe Üniversitesi, 1996.
- Hallaçoğlu, Yusuf - Aydın, Mehmet Ali. "Ahmet Cevdet Paşa". *İslam Ansiklopedisi*. 7: 444. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1993.
- Hallaçoğlu, Yusuf. "Ahmet Cevdet Paşa ve Maruzat'ı". 232: 247-251. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Hallaçoğlu, Yusuf. "Fırka-i Islahiyye". *İslam Ansiklopedisi*. 13: 35-37. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.

- Herf, Jeffrey. "The Paradox of Reactionary Modernism". *Reactionary Modernism: Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*. 1-17. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Heyd, Uriel. "The Ottoman Ulema and westernization in the time of Selim III and Mahmud II". *Scripta Hierosolymiatana Vol. IX: Studies in Islamic History and Civilization*. 63-96. Jerusalem: Hebrew University, 1961.
- Heywood, Andrew. *Siyasal İdeolojiler*. Trc. Ahmet K. Bayram. 5. Ankara: Adres Yayınları, 2013.
- Hirschman, Albert O.. *Gericiliğin Retoriği*. Trc. Yavuz Alogan. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Trc. Semih Lim. 6. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.
- Hourani, Albert. "Shaikh Khalid and the Naqshbandi order". *Islamic philosophy and the classical tradition*. Ed. S.M. Stern - Albert Hourani - Vivian Brown. 89-101. Columbia: University of South Carolina Press, 1972.
- Huntington, Samuel P. "Conservatism as an Ideology". *The American Political Science Review* 51/2 (1957): 454-473.
- İbanoğlu, Fulya. *II. Meşrutiyet'te Terakki Fikri*. Doktora, Marmara Üniversitesi, 2021.
- İbnülemin Mahmut Kemal İnal. *Son Sadrazamlar I*. 3. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 1982.
- İbrahim Sarıtaş. *Alman Muhafazakârlığı (1789-1945): Devrimden Yıkıma*. Doktora, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012.
- İnalcık, Halil. "Osmanlı Hukukuna Giriş : Örfi - Sultani Hukuk ve Fatih' in Kanunları". *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 13/2 (1958): 102-126.

- İnalcık, Halil. “Tanzimat Nedir?” *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ed. Halil İnalcık - Mehmet Seyitdanlıoğlu. 13-35. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- İnalcık, Halil. *Devlet-i Aliyye Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - IV*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2016.
- İzgöer, Ahmet Zeki - Kara, İsmail. *Cevdet Paşa'nın Layihaları Devlet Din Islahat Hukuk Maarif*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2021.
- İzgöer, Ahmet Zeki. *Müslüman, Osmanlı ve Modern Ahmet Cevdet Paşa*. Doktora, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.
- Kaliber, Alper. “Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 03: Modernleşme ve Batıcılık*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 107-124. İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- Karal, Enver Ziya. “Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nda Batı’nın Etkisi”. *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi VI. Cilt Islahat Fermanı Devri (1856-1861)*. 6. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.
- Karal, Enver Ziya. *Osmanlı Tarihi VII. Cilt Islahat Fermanı Devri (1861-1876)*. 5. Bs. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Karasu, Demet. *Mahmud Nedim Paşa (1818-1883)*. Doktora, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Karpat, Kemal H. *İslam’ın Siyasallaşması*. 4. Bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.
- Kaynar, Reşat. *Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Keskintaş, Orhan. *Osmanlı Devleti Döneminde Yazılan Siyasetnâmelerde Adalet, Ahlâk ve Nizâm Düşüncesi Üzerine Bir İnceleme*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 2016.

- Kirk, Russell. "Conservatism". *Collier's Encyclopedia*. 7: 203-208. New York: Crowell-Collier Educational Corporation, 1970.
- Koçak, Cemil. "Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet". *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 01: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 8. Bs. 72-82. İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.
- Koray, Enver. "Yeni Osmanlılar". *Bellekten* 47/186 (1983): 563-582.
- Kuran, Ercüment. "Sultan II. Mahmud ve Kavalalı Mehmed Ali Paşa'nın Gerçekleştirdikleri Reformların Karşılıklı Tesirleri". *Sultan II. Mahmud ve Reformları Semineri*. 107-111. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1989.
- Kuran, Ercüment. "Türk Tefekkür Tarihinde Ahmed Cevdet Paşa'nın Yeri". 7-12. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Araştırma Merkezi, 1985.
- Kutluer, İlhan. "Medeniyet". *İslam Ansiklopedisi*. 28: 298-301. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003.
- Küçük, Cevdet. "Osmanlı İmparatorluğunda 'Millet Sistemi' ve Tanzimat". *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ed. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlıoğlu. 375-386. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Levy, Avigdor. "Osmanlı Uleması ve Sultan II. Mahmud'un Askeri Islahatı". *Modern Çağda Ulema*. Trc. Osman Bayraktar. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Lewis, Bernard. *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Trc. Metin Kıratlı. 3. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.
- Maistre, Joseph De. *Considerations of France*. Trc. Richard E. Lebrun. 3. Bs. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.
- Mardin, Ebu'l-Ula. *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. 2. Bs. İstanbul: Mardin Valiliği Acar Basım, 2011.

- Mardin, Şerif. “Türk Islahatçılarının Zihin Dünyası (1700-1900)”. *Türkiye Günlüğü*. Trc. Refik Bürüngüz. 102 (2010): 16-35.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. Trc. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.
- Mardin, Şerif. *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.
- Mardin, Şerif. *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.
- Mardin, Şerif. *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.
- Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. Trc. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Menchinger, Ethan L. *İlk Modern Osmanlı - Ahmed Vasıf’ın Fikri Gelişimi*. Trc. Nurettin Elhüseyni. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Menzel, Theodor. “Hayreddin Paşa”. *MEB İslam Ansiklopedisi*. 5: 392-393. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1987.
- Meriç, Ümit. *Cevdet Paşa’nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1975.
- Mohamed, Kareem. *Tunuslu Hayreddin Paşa’nın Akvemi’l-Mesâlik fi Marifeti Ahvâli’l-Memâlik adlı eseri üzerine bir inceleme*. Yüksek Lisans, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.
- Muallim Cevdet. “Darü’l-Muallimîn’in Yetmişbirinci Sene-i Devriyesi Vesilesiyle Müessesenin İlk Müdürü Cevdet Paşa’nın Hayat-ı İlmiyesi Üzerine Konferans”. VIII: 429-440. İstanbul: Tedrisat Mecmuası, 1335.
- Mzali, Muhammed Salah - Pignon, Jean. *Tunuslu Hayreddin Paşa’nın Hatıraları*. Trc. Belma Aksun. İstanbul: Nehir Yayınları, 1997.
- Neumann, Cristoph. *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet’in Siyasi Anlamı*. Trc. Meltem Arun. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

- Noël O’Sullivan. “Conservatism”. *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Ed. Marc Stears. 294-310. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Oakeshott, Michael. *Rationalism in Politics and Other Essays*. New York: Basic Books Publication, 1962.
- Okandan, Recai. “Tanzimat ve Ordu”. *Tanzimat I*. 97-128. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Okşar, Yusuf. *İslam Kelamında Nedensellik ve Adetullah*. Yüksek Lisans, Çukurova Üniversitesi, 2008.
- Oktay, Cemil. *Siyasi Kültür Okumaları*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder. “II. Mahmud Dönemi Yenileşme Çabaları”. *Türkler Ansiklopedisi Cilt: 14*. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002.
- Onaran, Burak. *Padişah’ı Devirmek Osmanlı Islahat Çağında Düzen ve Muhalefet: Kuleli (1859), Meslek (1867)*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.
- Ortaylı, İlber. “Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumunu”. *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ed. Halil İnalçık - Mehmet Seyitdanlıoğlu. 283-316. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Öğün, Süleyman Seyfi. “Türk Muhafazakarlığının Kültürel Politik Kökleri”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 05: Muhafazakârlık*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekinil. 539-589. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Öz, Mehmet. *Kanun-ı Kadimin Peşinde*. 2. Bs. İstanbul: Dergah Yayınları, 2004.
- Özaydın, Abdülkerim. “Asr-ı Saadet”. *İslam Ansiklopedisi*. 3: 501. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Özdemir Elif. *Osmanlı modernleşmesi bağlamında yeni Osmanlılar hareketinin devlet ve hukuk anlayışı*. Yüksek Lisans, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

- Özipek, Bekir Berat. “Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 05: Muhafazakârlık*. Ed. Tanıl Bora & Murat Gültekingil. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Özipek, Bekir Berat. *Muhafazakarlık*. İstanbul: Timaş, 2011.
- Özipek, Bekir Berat. *Muhafazakarlık*. İstanbul: Timaş, 2011.
- Pakalın, Mehmed Zeki. *Son Sadrazamlar ve Başvekiller*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası, 1942.
- Pamuk, Şevket. *Osmanlı İmparatorluğunda Paranın Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Quataert, Donald. *Osmanlı İmparatorluğu 1700-1922*. 3. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Robert Nisbet. *Muhafazakarlık*. Trc. Mahmut Erbay. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Seyitdanlıoğlu, Mehmet. “Divan-ı Hümayun’dan Meclis-i Meb’usan’a Osmanlı İmparatorluğu’nda Yasama”. *Tanzimat - Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu*. Ed. Halil İncılık - Mehmet Seyitdanlıoğlu. 255-266. Ankara: Phoenix Yayınevi, 2006.
- Sözen, Kemal. *Ahmed Cevdet Paşa’nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1998.
- Sunay, Serap. *Damat Mehmed Ali Paşa’nın Hayatı ve Siyasi Mücadelesi (1813-1868)*. Doktora, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 2015.
- Sungu, İhsan. “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”. *Tanzimat I*. 777-857. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Şeker, Fatih Mehmet. *Modernleşme Devrinde İlmiye (Cevdet Paşa-İbnülemin Örneği)*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2011.

- Şimşirgil, Ahmet - Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2009.
- Taner, Tahir. “Tanzimat Devrinde Ceza Hukuku”. *Tanzimat I*. 221-232. İstanbul: Maarif Matbaası, 1940.
- Tanıl Bora. *Türk Sağının Üç Hali*. 10. Bs. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi. *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. 12. Bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, t.y.
- Taşkın, Yücel. “Reaksiyonerlik: Muhafazakarlığın Uslanmaz Çocuğu”. *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 05: Muhafazakârlık*. Ed. Tanıl Bora - Murat Gültekingil. 187-215. İstanbul: İletişim Yayınları, 2003.
- Taştan, Yahya Kemal. “*Türk milliyetçiliğinin sembolik kaynakları (Yeni Osmanlıların siyasal söylemleri, 1860-1876)*”. Doktora, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.
- Topuz, Fatma Aliye. *Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı*. Ankara: Edebiyat Ortamı Yayınları, 2017.
- Türcan, Talip. “Şeriat”. *İslam Ansiklopedisi*. 38: 574-577. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Türköne, Mümtazer. *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu (1867 - 1873)*. Doktora, Ankara Üniversitesi, 1990.
- Uçman, Abdullah. “Encümen-i Dâniş”. *İslam Ansiklopedisi*. 11: 176-178. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 4. Bs. İstanbul: Ülken Yayınları, 1994.
- Ülkütaşır, Mehmet Şakir. *Cevdet Paşa Hayatı Kişiliği Eserleri (1822-1895)*. Eskişehir: Dorlion Yayınları, 2022.

- Ünal, Mehmet Ali. *Osmanlı Müesseseleri Tarihi*. Isparta: Kardelen Kitabevi, 1998.
- Vurgun, Ahmet. “19. Yüzyıl Türkiye’inde Eğitimde Modernleşme Atağı: II. Mahmud ve Tanzimat Döneminde Eğitime Bakış” 13/37 (2024): 185-208.
- Weisman, Itzchsak. *The Naqshbandiyya: Orthodoxy and Activism in a Worldwide Sufi Tradition*. New York: Routledge, 2007.
- Yaran, Rahmi. “Bi’dat”. *İslam Ansiklopedisi*. 6: 129-131. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Yeşil, Fatih - Çelik, Yüksel. *Osmanlı Modernleşmesinde Tereddüt ve Teceddüt Yılları (1768-1908)*. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2023.
- Yıldız, Metin. “1856 Islahat Fermanı’na Giden Yolda Meşruyet Arayışları (Uluslararası Baskılar ve Cizye Sorununa Bulunan Çözümün İslâmî Temelleri)”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*. 7 (2002): 75-114.
- Yılmaz, Mustafa. *Kıbrıslı Mehmed Emin Paşa (1813-1871) Doktora*. Doktora, Marmara Üniversitesi, 2025.
- Yurdakul, İlhami. “III. Selim’in İlmiye Islahatı Programı ve Tatbikatı”. *Nizâm-ı Kâdîm’den Nizâm-ı Cedîd’e III. Selim ve Dönemi*. 105-128. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Zilfi, Madeline C. “Elite Circulation in the Ottoman Empire: Great Mollas of the Eighteenth Century”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 26/3 (1983): 318-364.

Çevrimiçi Kaynaklar

<https://www.britannica.com>

EK 1. ORJİNALLİK FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA

Tarih: 16/Nisan/2026

Tez Başlığı (Türkçe): Tanzimat Devri Muhafazakarlığını İki Mütefekkir Üzerinden Okumak: Ahmet Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:.....

Yukarıda başlığı verilen tezimin a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 144 sayfalık kısmına ilişkin, 16/Nisan/2026 tarihinde tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezimin benzerlik oranı % 22 'dir.

Uygulanan filtrelemeler*:

1. Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
2. Kaynakça hariç
3. Alıntılar hariç
4. Alıntılar dâhil
5. 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tezimin herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumlarda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Emre Eşref KOÇAK

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Emre Eşref KOÇAK
	Öğrenci No	N22137227
	Enstitü Anabilim Dalı	TARİH
	Programı	TARİH

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Prof. Dr. Fatih YEŞİL

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı **Tez Yazım Dilinde** yazılmalıdır.

**Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları İkinci bölüm madde (4)'3'te de belirtildiği üzere: Kaynakça hariç, Alıntılar hariç/dahil, 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç (Limit match size to 5 words) filtreleme yapılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-15
		Yayın Tarihi Date of Pub.	04.12.2023
	FRM-YL-15 Yüksek Lisans Tezi Orijinallik Raporu <i>Master's Thesis Dissertation Originality Report</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

TO HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF HISTORY

Date: 16/April/2026

Thesis Title (In English): Reading The Tanzimat Era Conservatism Through Two Thinkers: Ahmet Cevdet Pasha and Tunisian Hayreddin Pasha

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 16/April/2026 for the total of 144 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled above, the similarity index of my thesis is 22 %.

Filtering options applied**:

1. Approval and Declaration sections excluded
2. References cited excluded
3. Quotes excluded
4. Quotes included
5. Match size up to 5 words excluded

I hereby declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

Kindly submitted for the necessary actions.

Emre Eşref KOÇAK

Student Information	Name-Surname	Emre Eşref KOÇAK
	Student Number	N22137227
	Department	HISTORY
	Programme	HISTORY

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Prof. Dr. Fatih YEŞİL

**As mentioned in the second part [article (4)/3]of the Thesis Dissertation Originality Report's Codes of Practice of Hacettepe University Graduate School of Social Sciences, filtering should be done as following: excluding reference, quotation excluded/included, Match size up to 5 words excluded.

EK 2 ETİK KURUL MUAFİYET FORMU

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
		Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ	
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	
TARİH ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞINA	
Tarih: 16/04/2026	
Tez Başlığı (Türkçe):) Tanzimat Devri Muhafazakarlığını İki Mütefekkir Üzerinden Okumak: Ahmet Cevdet Paşa ve Tunuslu Hayreddin Paşa	
Tez Başlığı (Almanca/Fransızca)*:	
Yukarıda başlığı verilen tez çalışmam:	
<ol style="list-style-type: none"> 1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır. 2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmasını gerektirmemektedir. 3. Beden bütünlüğüne veya ruh sağlığına müdahale içermemektedir. 4. Anket, ölçek (test), mülakat, odak grup çalışması, gözlem, deney, görüşme gibi teknikler kullanılarak katılımcılardan veri toplanmasını gerektiren nitel ya da nicel yaklaşımlarla yürütülen araştırma niteliğinde değildir. 5. Diğer kişi ve kurumlardan temin edilen veri kullanımını (kitap, belge vs.) gerektirmektedir. Ancak bu kullanım, diğer kişi ve kurumların izin verdiği ölçüde Kişisel Bilgilerin Korunması Kanuna riayet edilerek gerçekleştirilecektir. 	
Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kuruldan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.	
Gereğini saygılarımla arz ederim.	
Emre Eşref KOÇAK	

Öğrenci Bilgileri	Ad-Soyad	Emre Eşref KOÇAK
	Öğrenci No	N22137227
	Enstitü Anabilim Dalı	TARİH
	Programı	TARİH

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.
Prof. Dr. Fatih YEŞİL

* Tez Almanca veya Fransızca yazılıyor ise bu kısımda tez başlığı Tez Yazım Dilinde yazılmalıdır.

	HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ	Doküman Kodu Form No.	FRM-YL-09
		Yayın Tarihi Date of Pub.	22.11.2023
	FRM-YL-09 Yüksek Lisans Tezi Etik Kurul Muafiyeti Formu <i>Ethics Board Form for Master's Thesis</i>	Revizyon No Rev. No.	02
		Revizyon Tarihi Rev.Date	25.01.2024

HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
DEPARTMENT OF HISTORY

Date: 16/04/2028

ThesisTitle (In English): Reading The Tanzimat Era Conservatism Through Two Thinkers: Ahmet Cevdet Pasha and Tunisian Hayreddin Pasha

My thesis work with the title given above:

1. Does not perform experimentation on people or animals.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not a research conducted with qualitative or quantitative approaches that require data collection from the participants by using techniques such as survey, scale (test), interview, focus group work, observation, experiment, interview.
5. Requires the use of data (books, documents, etc.) obtained from other people and institutions. However, this use will be carried out in accordance with the Personal Information Protection Law to the extent permitted by other persons and institutions.

I hereby declare that I reviewed the Directives of Ethics Boards of Hacettepe University and in regard to these directives it is not necessary to obtain permission from any Ethics Board in order to carry out my thesis study; I accept all legal responsibilities that may arise in any infringement of the directives and that the information I have given above is correct.

I respectfully submit this for approval.

Emre Eşref KOÇAK

Student Information	Name-Surname	Emre Eşref KOÇAK
	Student Number	N22137227
	Department	HISTORY
	Programme	HISTORY

SUPERVISOR'S APPROVAL

APPROVED
Prof. Dr. Fatih YEŞİL