
GELENEKSELÇİLİĞİN PINARLARI: EDMUND BURKE ve AHMET CEVDET



*Bedri Gencer**

ÖZET

Fransız Devriminden sonra bütün dünyada doğrudan veya dolaylı olarak sarsıcı bir etki yaratan modernlik, özellikle İngiltere ve Osmanlı gibi geleneğin güçlü olduğu ülkelerde ciddi bir entelektüel tepkiye yol açmış, bunun sonucunda gelenek ideolojik bir savunma konusu haline gelmiştir. Bunun İngiltere ve Osmanlı'daki önde gelen temsilcileri olarak mukayese için alınan Edmund Burke ve Ahmet Cevdet gibi aktif gelenekselciler, daha sonra geleneğin saf ve sistematik bir müdafaasına çalışan spekülâtif veya pasif gelenekselcilerden farklı olarak, henüz tam çözümediği bir aşamada bir yandan geleneği bir şekilde yaşatmak üzere sosyo-politik süreçlerde aktif rol almış, öte yandan da entelektüel açıdan, yumuşak bir ideolojik söylemle gelenek ve modernlik kavramlarını kullanmaksızın modernliğin köklü bir eleştirisine dayalı olarak geleneğe daha dinamik bir yorum kazandırmışlardır. Dikkate değer bir ortaklık gösteren ulusal ve bireysel arkaplanlarının tasvirine dayalı olarak bu düşünürlerin düşünceleri onbir nokta etrafında mukayese edildiğinde, aralarında herhangi bir etkileşim olmadığı halde, geleneğin tanımı ve modernliğin eleştirisine ilişkin temel noktalarda şaşırtıcı bir şekilde buluştukları görülmektedir. Buna göre, düşünürünin

* Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü

temelde problem-çözücü, sosyolojik/ontolojik karakteri göz önüne alındığında, modern epistemolojinin ürünü oryantalistik paradigmanın aksine esas evrensel kültürel ayırımın coğrafi bakımdan Doğulu ve Batılı değil, fakat coğrafi sınırları çapraz olarak kesen dünya-görüşü bakımından "geleneksel/modern dünyalar" arasında olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Fransız Devrimi, modernleşme, gelenekselcilik, ideoloji, İngiltere, Osmanlı, Edmund Burke, Ahmet Cevdet.

GİRİŞ

Bu yazıda amacımız, özellikle Fransız Devrimi vesilesiyle modern dünyaya yönelttiği eleştirisiyle muhafazakâr düşüncenin temellerini atan İngiliz filozof Edmund Burke (1729-1797) ile XIX. asırda aktif bir muhafazakâr olarak öne çıkmış Osmanlı âlim ve devlet adamı Ahmet Cevdet (1823-95)'in temel noktalar etrafında görüşlerini mukayese etmektir. Cevdet'i ayırıcı ve ilginç kılan, muhafazakâr bir âlim olmasına rağmen, XIX. asır Osmanlı dünyasında Tanzimat diye bilinen köklü dönüşüm sürecinde aktif rol alması ve ayrıca başta 12 ciltlik anıtsal *Tarih*'i olmak üzere eserlerinde bunu yorumlaması, Neumann (1999: 213)'ın teziyle meşrulaştırmasıdır. İster istemez İslamî geleneğe karşı işleyen, uzun vadede onun altını oyacak bu süreçte, çoğu emsali âlim gibi pasif bir tutumla tepki göstermek yerine o, rol almayı seçmiştir. Bunda elbette ilmi arkaplanı yanında, Tanzimatın mimarı Mustafa Reşid Paşa'nın yanında yetişmekle kazandığı siyasî bilincin de önemli payı vardır. O, temelde devleti kurtarmaya yönelik modernleşme hareketinin aynı zamanda İslamî düşünce ve geleneğin canlandırılmasına da vesile olması için çalışmış, bu özelliğiyle o asır için nadir, hatta yegâne görülen bir aktif muhafazakâr kimliği ortaya koymuştur. Onun siyaset ve düşünce tarihimizdeki yeri üzerinde daha önceki bir makalemizde (Gencer 2002) yeterince durduğumuz için burada daha fazla ayrıntıya girmeyeceğiz.

MUHAFAZAKÂRLIK MI, GELENEKSELÇİLİK Mİ?

Makalemizin esas kısmına girmeden önce kullandığımız temel terimlerin anlamlarını tasrihte fayda vardır. Elbette detaylı bir kavramsal araştırma makalemizin amacını aşacağı için, burada *gelenekselcilik* (*traditionalism*) ve *muhafazakârlık* (*conservatism*) gibi müteşabih (*equivocal*) terimlerin anlamları arasındaki farkı belirtmekle yetineceğiz. *Muhafazakârlık* da pek çok 'ism gibi ideoloji çağı XIX. asrın ürünüdür. *The Shorter Oxford Dictionary*'a göre kavram, bugünkü anlamıyla ilk kez 1845 yılında Amerika'da kullanılmıştır. Fakat sözlükte kökeni İngiliz muhafazakâr partisine dayanan terim hakkında özsel bir tanım bulmak zordur. Çünkü yakından bakıldığında görülecektir

ki, *conservatism* aslında doktrinal/özel olmaktan çok stratejik, psikolojik ve bu itibarla izafi bir kavramdır.

Bu ne demektir? Roma İmparatorluğunun yıkılışı ve ardından Hıristiyanlığın tarihî yozlaşmasından sonra sürekli kendini arayan Batılı insan, Rönesans'tan itibaren tarihî deneyimini hep "devrim" kavramıyla vasıflandırmıştır: Teolojik devrim, bilimsel devrim, Fransız Devrimi, sanayi devrimi, anayasal devrim vs. Nitekim ünlü Amerikalı düşünce tarihçisi Jacques Barzun (2000: 3) haklı olarak "Biz pek çok şeyi devrim olarak adlandırma alışkanlığına kapıldık" demektedir. Devrimcilik, bu itibarla yeni bir dünya kurma tutkusunun ifadesi modernizmin ruhunu simgelemektedir. Buna göre muhafazakârlık aslında modernliği karakterize eden bu devrimci tavrın zıddını ifade etmek için kullanılmıştır: devrimden korunacak şey/ler. Sürekli değişim ve devrimle temayüz ettiği için özellikle beşerî organizasyona ilişkin kavramları özel olarak tanımlamaktan aciz kalan modernlik, geleneğin savunusunu bir referans noktası olarak ancak devrimciliğin zıddı "tutuculuk"la tanımlayabilmiştir. Bu noktada Gallie'nin geliştirdiği ünlü "esastan tartışmalı kavramlar" tanımı hatırlanabilir.¹

Semantik olarak bakıldığında muhafazakârlık, "devrimden koruma" tavrını akla getirmektedir ki bu, özünde izafi, psikolojik bir tavır olarak belirmektedir. Psikolojik, çünkü insanda besleyip büyüttüğü bir şeyi doğal olarak yıkımdan koruma güdüsü vardır. Korunan şey ise, otantik gelenek olduğu gibi, zamanla süreklilik kazanan bir sözde-gelenek de olabilir; modernizm de zaman içinde muhafazakârlık şeklinde psikolojik bir tavra dönüşebilir, kendine özgü bir muhafazakârlık üretebilir. Nitekim modern dünya-görüşünün dayandığı ana politik ideoloji olan *liberalizm* ile *konservatizm* arasındaki sınırların zaman zaman oldukça bulanması aslında bunun göstergesidir. Dolayısıyla özel, işlemsel bir tanım için, bizzat koruma tavrından çok korumanın içeriği, korumaya değer şeyin mahiyetinin tasrihi önem kazanmaktadır. Bu, tabiatıyla modernliğin zıddı olan *gelenektir*. Ancak ideali modernliği tanımlamakta hayli aktif olan modern sosyal teori ve bilimde, geleneğin tanımı konusunda aynı performansı bulmak mümkün

¹ Tarih felsefesinden sosyal ve siyasal teoriye bir köprü kurmaya çalıştığı ünlü eserinde Gallie (1968: XI), felsefi metotların sürekli bir devrim geçirmesine rağmen felsefenin temel problemlerinin şaşırıcı bir şekilde az bir değişimle müteakip devrimleri aşarak hayatta kaldığını belirtir. Özellikle ona göre belli bazı felsefi fikirler, görünüşte sonsuz felsefi ihtilaf ve tartışmanın konusu olmayı sürdürdüğü sürece ancak gerçek felsefi fonksiyonlarını görebilir. Estetik, sosyal ve siyasal felsefe ve din felsefesi gibi bir takım organize veya yarı-organize beşeri faaliyetlere ilişkin kavramlar, bu türden "esastan tartışmalı kavramlar" (*essentially contested concepts*) oluşturur, yazara göre. Bunlar, hakkındaki tartışmaların herhangi türden bir argümanla çözülebilir olmasa da, tam anlamıyla saygın delil ve kanıtlarla sürdürülebilir olduğu kavramlardır.

değildir. Guenon ve Schuon gibi gelenekselci ekolün tüm çabalarına rağmen bugün bile geleneğin net, konvansiyonel bir tanımının henüz elde edilebilmiş olduğu söylenemez. Aşağıda iki düşünürün düşünceleri vesilesiyle bu kavramı tanımlamaya çalışacağız. Buna göre *muhafazakârlık*, devrimciliğin zıddı olarak alındığı gibi, *gelenekselcilik* de kısaca modernizmin zıddı olarak alınabilir ve nispeten daha somut olduğu için bizce *gelenekselcilik* terimi, *muhafazakârlığa* yeğ sayılabilir.

AKTİFE KARŞI SPEKÜLATİF GELENEKSELÇİLİK

İdeolojiler kısaca alternatif toplumsal projeler olduğu için, gelenekselcilik de bütün 'izm'ler gibi modern bir ideoloji olarak belirmektedir. Zira gelenek dediğimiz kadim tarz, modern dünyada olduğu gibi tedricen "yaşanan" bir şey olmaktan çıkarak "savunulan" bir şeye dönüştüğü takdirde ister istemez ideolojik bir kisveye bürünür. Bu bağlamda "öğreti/deneyim" ayrılması, modernliğin Kartezyen kökenli karakteristiği olan "özne/nesne" ayrılmasının uzantısı sayılabilir. Fransız Devrimi gibi radikal bir politik değişim veya sosyal modernleşme sürecinde genelde gelenek veya özelde İslam gibi meşruiyet kaynağı bir öğretinin yavaş yavaş beşerî deneyimden ayrılması, hayatlardan çekilerek objektifleşmesi, ideolojik telakki ve savunmasına zemin hazırlamaktadır. Objektif (yani artık yaşanmayan), alternatif bir öğreti olarak geleneğin mahiyeti, değer ve işlevinin tanımı ve müdafaası, ideolojik bir söylem gerektirir.² Mensupları onu artık ideolojik bir söylemle, alternatif bir toplumsal proje olarak yeniden hayata geçirmek üzere savunmaya başlarlar.

Bu bakımdan gelenekselciliğin diğer bütün ideolojilerden temel bir farkı vardır. Neredeyse diğer bütün ideolojiler, değişime mahkûm bir dünyaya yeni bir reçete sunarken, gelenekselcilik, yeni bir söylemle de olsa "eski"yi savunur. Sabine (1959: 557-68)'ın da belirttiği gibi, ideolojilerin yavaş yavaş dinlerin yerini almaya başladığı, herkesin yeni bir öğreti ile ortaya çıktığı bir süreçte, Edmund Burke'ün tamamıyla kendine özgü, yeni bir felsefe getirdiği söylenemezdi. Çünkü artık geleneğe karşı işleyen ideolojiler çağında, bu trende karşı bizzat geleneğin müdafaası bir ideoloji haline gelmişti. Bu nedenle Burke, haklı olarak, öz-bilinçli siyasî muhafazakârlığın kurucusu sayılmıştır.

Daha yakından bakıldığında bir ideoloji olarak gelenekselciliğin gelişim örüntüsüne göre "pratik/aktif ve spekülâtif/pasif" olarak türleri ayrıştırılabilir. Mukayese konumuz Edmund Burke ve Ahmet Cevdet örneklerinde olduğu gibi aktif gelenekselciler, geleneğin henüz tam çözülmediği bir aş-

² G. Deleuze'nin tespitiyle, geleneğe yoğun bir şekilde atıf yapmak çoğu zaman onun dönüştürülmesine zemin hazırlayabiliyor (Aktaran: Vergin 2003: 63).

mada bir yandan geleneği bir şekilde yaşatmak üzere sosyo-politik süreçlerde aktif rol alırlar, öte yandan da entelektüel açıdan modernliğin köklü bir eleştirisine dayalı olarak geleneğe daha dinamik bir yorum kazandırır. 1766'dan 1794'e kadar 28 sene süreyle etkili bir politikacı olarak İngiliz Parlamentosunda görev yapan Burke, parlamentoda yaptığı birçok konuşmayla, özellikle dış politikada etkili oldu. İngiltere, Fransa'nunki gibi bir devrim yaşamış değildi; ancak Fransa'nın başını çektiği devrim dalgası, İngiltere dâhil olmak üzere tüm Avrupa'yı, hatta dünyayı ister istemez etkileyecekti. Burke'ün Devrim'den bir yıl sonra Kasım 1790'da yayınladığı *Fransa'da Devrim Üzerine Düşünceler* adlı eseri, hemen Fransızca (1790) ve Almanca (1793)'ya çevrilerek Avrupa'da geniş yankı buldu; "geleneği sesi" olarak Burke eseriyle Avrupa insanına neyi kaybetmek üzere olduğunu çarpıcı bir şekilde anlattı. Wollstonecraft (1790), Mackintosh (1791) ve Paine (1791)'nin eserleri, doğrudan Burke (1969: 80)'ün eserine tepkinin ürünüydü.

Ahmet Cevdet de tadrîcen çözülme sürecine girdiği Tanzimat döneminde adeta geleneğin direnişini temsil ediyordu. Paşa, umutsuzluğa kapılarak pasif bir direnişe geçen emsali çoğu âlimden farklı olarak temelde devleti kurtarmaya yönelik kaçınılmaz dönüşümün gelenek aleyhine mümkün olan en az hasarla atlatılması için devreye girme gereğini duydu. O, Namık Kemal gibi, ulus-devletlerine doğru tarihin kaçınılmaz gidişatını, artık bu dönüşümün önüne geçmenin imkânsızlığını sezse de, meslekî ve entelektüel çabasıyla en azından potansiyel gücünü göstererek geleneğin modernlik karşısında "vuruşarak çekilme"sini sağladı.

Bu tür erken, aktif gelenekselcilerin üstlendiği, daha sonra ileri modernlik döneminde boy gösteren spekülâtif veya pasif gelenekselcilerde gördüğümüz üzere geleneğin saf ve sistematik bir müdafaası değildir. Bunların söylemi, esas itibarıyla modern hayat ve düşünce tarzının geleneksel perspektiften etkili ve tutarlı bir eleştirisine dayanır; bu yolla geleneğe yeniden itibar kazandırılması hedeflenir. Bir düşünür, XIX. asırda Batının meydan okumasına karşı durmaya çalışan İslam dünyası aydınları gibi, mutlak yeterliği sorgulandığı zaman gelenek lehine argüman sağlar. Başarılı olduğu ölçüde bu nidalar, saf bir gelenekselciliğe dönüşü değil, fakat ideolojik yeniden-gelenekleşmeyi getirir (Geertz 1973: 219). Yeni Osmanlılar örneğinde olduğu gibi XIX. asır Osmanlı dünyasında bu aşamada geleneğe kazandırılan yorumu "yumuşak ideoloji" (Findley 1982) olarak nitelendirebiliriz. Bu yüzdendir ki Edmund Burke, Fransız Devriminden hareketle modernliği eleştirdiği eserinde ne "gelenek", ne de "gelenekselcilik" kelimelerini kullanmıştır (Nisbet 1994: 677). Ahmet Cevdet de aynı şekilde eserlerinde "an'ane" veya "sünnet" gibi terimleri pek kullanmamıştır.

Daha sonra modern dünya görüşünün kriziyle birlikte geleneğe vuslat özleminin arttığı çağımızda Michael J. Oakeshott veya Rene Guenon gibi kişilerde gelenekselcilik, artık münhasıran spekülâtif bir tavır olarak kalacaktır. Bu şekilde spekülâtif gelenekselciler de ister istemez bir şekilde, eleştirdikleri modernliğin temel bir zaafına, soyutluğa düşmüşlerdir. Hâlbuki erken aktif gelenekselcilerin entelektüel çabası, düşüncenin temel işlevi olan "problem-çözme"ye daha yakın bir karakterdedir. Burke ve Cevdet gibi düşünürler tarafından biçimlendirilen, ön-modernizm aşamasında yumuşak bir ideoloji olarak işleyen aktif gelenekselciliğin, problem-çözücü karakteri itibariyle günümüz dünyası açısından önemli bir kaynak sağladığı rahatlıkla söylenebilir.

Bu yüzden yapılması gereken, bizim yapacağımız İngiltere ve Osmanlı, Edmund Burke ve Ahmet Cevdet örneklerinde olduğu gibi mukayeseli çalışmalar yoluyla evrensel gelenekselci düşünceye ve bu yolla modernliğin çözüm arayışına katkıda bulunmaktır. Bugün sevindiricidir ki, Ahmet Cevdet hakkında giderek artan bir edebiyat bulunmaktadır (Bolay 1997; Kütükoğlu 1986; Mardin 1945; Meriç 1979; Neumann 1999; Sözen 1998; Yavuz 2002). Ancak bizim yapacağımız türde mukayeseli bir inceleme, deyim yerindeyse onun dünya çapındaki önemini göstermeye yarayacaktır. Kuşkusuz çalışmamız yapılacak daha kapsamlı incelemelere bir girizgâh olarak başlangıç, deneme niteliğindedir.

Farklı düşünürler arasında mukayesenin amacı benzerlik ve farklılıkların keşfi yoluyla düşüncenin kümülatif gelişimine katkıda bulunmaktır. Bu durumda benzerlik ve farklılıkların kaynağı ve buna göre metodolojinin tayini sorunu gündeme gelecektir. Tarihte düşünürlerin ilişkileri genelde gıyabîdir; yani çağdaş olanların dahi doğrudan, hatta farklı kültürler arasında dolaylı, eserler sayesinde bir ilişki, etkilenme ihtimali bile düşüktür. Örneğin inceleme konumuz iki düşünürden Ahmet Cevdet'in Burke'ü okumamış olduğu kesin gibidir. O halde etkileşim olmadığına göre fikrî benzerliğin sebebi, düşüncenin oluşum tarzında aranmalıdır. Özellikle çağımızda yükselen faşizmle kontrolden çıkan ideolojik bilgiyi denetleme ihtiyacı, Karl Mannheim (1893-1947) tarafından düşüncenin oluşum tarzını keşfetmeye yönelik "bilgi sosyolojisi" disiplinine vücut vermiş, böylece düşünce tarihine sosyolojik yaklaşım sayesinde tarihteki herhangi entelektüel benzerlikleri açıklama imkânı doğmuştur.

Bu yaklaşıma göre, geleneksel dünya-görüşünce çok iyi bilinen düşüncenin problem-çözmeye yönelik sosyolojik/ontolojik karakterinden dolayı, farklı zaman ve mekânlarda yaşamalarına rağmen az-çok benzer kültürel arkaplanlara sahip, benzer amaçlarla benzer problemlere cevap arayan dü-

şünürler rahatlıkla aynı noktalarda buluşabilmektedir. Kısaca, düşüncenin amacı temelde problem-çözme olduğu için, benzer her problem, benzer şartlarda benzer bir entelektüel tepki doğuracaktır. Tarihin hızlandığı köklü değişim dönemlerinde krize varabilecek problemin vahameti ve kültürlere göre değişen tehdit algılamasına göre entelektüel tepkinin dozu da değişecek, artacaktır. XIX. asırda Fransız Devriminin dünya çapında şokuyla gelen kaçınılmaz, sancılı modernleşme sürecine giren Osmanlı, Rusya, Çin, Japonya gibi köklü kültürlerden ülkelerin hepsi, muhtemelen Edmund Burke ve Ahmet Cevdet benzeri önemli gelenekselci düşünürler çıkarmıştı. Dolayısıyla bunların ürettiği düşüncenin gerek bireysel, gerekse de bütünsel olarak önemini gösterecek daha ileri mukayeseli çalışmalara ihtiyaç vardır.

FARKLILIKLAR VE BENZERLİKLERİN ÖNEMİ

Düşüncenin kümülatif gelişimi ve dolayısıyla problem-çözme imkanının artması için, bireysel düşünce dünyaları arasındaki benzerlikler kadar farklılıkların tespiti de önemlidir. Bunun için de öncelikle entelektüel arkaplanlar arasındaki benzerlikler ve farklılıkların tespiti gereklidir. Öncelikle her iki isim de, saf düşünür olmanın ötesinde devlet adamı kariyerlerinde fikirle pratiği birleştirmişlerdir. Ancak aslı/yan meslekler açısından bakıldığında onların zıt pozisyonlar işgal ettikleri görülmektedir.

Cevdet aslında, Batılı terimle ruhban sınıfının üyesi bir âlim iken bürokrasi ve siyasete ve buradan entelektüel, siyasî eleştiriye geçmiştir. Burke ise "alaylı bir filozof" olarak görülebilirdi; avukat olan babasının isteği doğrultusunda hukuk tahsili yapmış, ancak entelektüel sorunlar hakkında kafa yormak ona hukukçuluktan daha cazip geldiği için yazarlığa yönelmiş ve daha sonra da fikirle pratiği birleştirmek üzere parlamentoya girmişti. Özellikle Fransız Devriminden sonra değişen bir dünyaya duyduğu entelektüel tepkiden dolayı Burke, siyasetin yanında bir yazar olarak siyasî-felsefî sorunlar üzerinde yoğunlaştı. Bu şekilde fikirle pratiği birleştiren iki düşünürde de Fransız ihtilaline karşı muhafazakâr tavırları biçimlendiren ortak bir tepki bulmak mümkündür. Ancak onların pasif bir tepkinin ötesine geçerek geleneğe aktif bir yorum getirmelerini sağlayan şey, sosyal teorinin klasik öncüleri sayılan dinamik entelektüel kaynaklara dayanmalarıdır.

Erken modern dünyada Vico (1668-1744) ve Rousseau (1712-78) ile birlikte Montesquieu (1689-1755), biraz daha sonra asıl Kant (1724-1804) ve Hegel (1770-1831) ile başlatılan "sosyal bilim" in selefi sayılabilecek "sosyal teori" nin öncüleri olarak görülmektedir. Tabiatıyla spekülasyona daha yakın sosyal teorinin amacı da temelde halefi sosyal bilim ile aynıydı: Ağırlıklı gözlemle sosyal olguların ilişkilendirilmesi ve belli düzenlilikler ve yasaların

keşfi yoluyla sosyal dünyanın açıklanması. Montesquieu'nun şaheseri *Kanunların Ruhu*'ndan doğrudan faydalanan Burke, ondan fikirleri işlemenin tarihî metodunu öğrenmişti (Stanlis 2003: 37, 87). Ahmet Cevdet'in ise sosyal teori konusundaki ana kaynağı, ondan çok önce gelmesine rağmen Batı-merkezli bir tutumla, ilk kez Hammer tarafından "Arab Montesquieusu" olarak tanımlanan ve *Mukaddime* adlı eseriyle bugün bütün dünyada "tarih ve toplum felsefesi"nin kurucusu kabul edilen İbn-i Haldun'dur (Meriç 1979: 7). Cevdet, Tanpınar (1969: 213)'ın ifadesiyle "İbn-i Haldun'un son şakirdi"dir. Osmanlı entelektüelleri, modern dönemde XIX. asırda Batı ve daha sonra Arap dünyası tarafından keşfinden çok önce İbn-i Haldun'a ve eserine vakıftı (Lewis 1988). Katip Çelebi, Naima ve en son Ahmet Cevdet, İbn-i Haldun'un tilmizleri arasında sayılabilir.

Ancak bu ortaklıklara karşılık entelektüel ortam itibarıyla Burke'e göre Paşanın dezavantajları söz konusudur. O zaman İngiltere gibi nispeten geleneksel, istikrarlı bir ülkede yaşayan Burke, Fransa'yı daha yakından ve objektif olarak gözleyerek, onun şahsında modernliğin getirdiği problemleri mesafeli, soğukkanlı bir şekilde eleştirebilmiştir; bu yüzden geleneksel dünyaya özgü üslubu temelde gidimli (*discursive*) olmasına rağmen, Cevdet'e göre daha sistematiktir; en azından münhasıran sosyo-politik konuları ele alan eserler verebilmiştir. Cevdet, kendisine açılım fırsatları kadar siyasî ve entelektüel kayıtlar da getiren bir konjonktürde yaşamış, özellikle entelektüel hareket kabiliyetini nispeten kısıtlayan pozisyonlarda yazmak zorunda kalmıştır.

O, Fransız Devriminin bütün dünyayı etkilemeye başladığı bir sırada ülkesinde başlayan modernleşme sürecinin ağır baskısı altında fikir üretmeye çalışmıştır. Bizzat içinde yaşadığı bir modernleşme sürecinde, meşrulaştırma gibi kaygılarla zaman zaman eleştirinin entelektüel gücü kısıtlanmıştır. Hep görev gereği yazdığı eserlerde yeri geldikçe, izlenimselci bir tarzda geleneği ve modernliği eleştirmiştir. Burke'de eleştirel bir üslupla meselelerin nispeten detaylı, entelektüel bir tartışmasına karşılık Cevdet'te daha net, dolaysız bir anlatım, âlim olmasının etkisiyle eleştirel olmaktan çok didaktik bir üslup buluruz. O, düşüncelerini "soru üzerine beyan" üslubuyla ifade eder; çünkü kendisinin de açıkça belirttiği gibi (1986 IV: 166), bir âlim olarak amacı eleştirmekten çok öğüt vermek, öğretmektir. Bu itibarla onun için "düşünür, aydın veya entelektüel" tabirlerini kullanmak bile aslında İslam geleneği açısından yanlıştır. Biz burada "iki düşünür" tabirini mecazen kullanmaktayız. Bununla birlikte "ortak akıl"ı gösteren, aralarında temel noktalar-daki düşünce tarzının benzerliği şaşırtıcıdır. Sosyolojik açıdan düşüncelerin

bireysel ve hükmi (corporate) arkaplanlarına eğilmek, bu "ortak akıl"ın daha net görülmesini sağlayacaktır.

İkisi arasındaki bu gıyabî entelektüel buluşma, elbette sosyolojik açıdan, parçası oldukları iki ülke ve gelenek arasındaki ortaklıklardan kaynaklanmaktadır. Aşağıda "ancient regime and constitution" (tarz-ı ve kanun-u kadim) kavramları ekseninde geleneksel dünya görüşünün iki ülkedeki ortak izdüşümüne dikkat çekeceğiz. Bu sebeple Osmanlı düşünürlerinin kendilerini daha çok İngiltere'ye yakın hissetmesi, İngiltere'yi model alması sebepsiz değildir. Çünkü hem coğrafya hem de kültür ve gelenek itibarıyla İngiltere, Kıta Avrupa'sından önemli ölçüde ayrılmaktadır. Tarihî gelişimi itibarıyla Batıda gelenekle bağlarını en çok koruyan bir ülke, "geleneğin kalesi" sayılan İngiltere'nin Edmund Burke gibi gelenekselciliğin babasını çıkarması veya geleneksel eğilimli Montesquieu gibi Avrupalı ve Namık Kemal gibi Osmanlı aydınlarının, fikir dünyalarının gelişiminde ilham kaynağı, model olarak ona yönelmesi tesadüf değildir.

İslam dünyasının perspektifinden analiz biraz daha derinleştirildiğinde aynı medeniyetin mensupları olarak görünen İngiltere ve Kıta Avrupa'sının, aslında Max Weber'in formüle ettiği, "özel ve araçsal" olarak farklı akliyet (rationality) tiplerini temsil ettikleri söylenebilir (Tafsilat için, Kalberg 1980). Bu bakımdan XIX. asır İslam dünyasında başlıca iki ülkeden Osmanlı ve Mısır aydınlarının "Batı medeniyetinin normu" olarak gördükleri belli başlı ülkelere göre medeniyet algılamaları, İslam anlayışları ve tarihî tecrübelerine uygun bu akliyet tiplerine göre değişmektedir. Örneğin XIX. asır Mısır düşünürleri daha çok araçsal akliyetin ürünü maddî bir uygarlık olarak algıladıkları Fransa'ya yönelirken, geleneğin ve geleneksel dünya görüşünün daha güçlü olduğu Osmanlı düşünürleri değerlere dayalı özel akliyetle karakterize, manevî bir medeniyet olarak algıladıkları İngiltere'yi örnek almışlardır.

Örneğin Namık Kemal gibi Osmanlı düşünürleri, Batılı medeniyetin modeli olarak İngiltere'yi (Londra) görüyordu.³ Kemal, Montesquieu gibi İngiltere'de kaldıktan sonra siyasî düşüncesini daha da olgunlaştırmış, fikirlerini Fransız sisteminden çok hayran olduğu İngiliz sistemini gözlemleyerek ge-

³ Namık Kemal (2005: 213)'in Londra hakkındaki tasvir ve gözlemi çarpıcıdır: "Bütün medenî ülkeleri dolaşmaya ne hacet! İnsan yalnız Londra'yı alıcı gözle seyretse göreceği yenilik ve güzellikler akla şaşkınlık verir. Londra'ya dünyanın modeli dense abartı değildir. Yeryüzünde mevcut olan medeniyet eserlerinin fotoğraf ile resmi alınmış olsa, çağdaş medeniyeti ancak Londra kadar gösterebilir. Bundan dolayı biz de örnek olarak onu seçtik." (sadeleştirerek)

liştirmişti.⁴ Siyasî rejimlerin tasnifinde Avrupalı siyasî felsefeye atıfta bulunan Ahmet Cevdet de, daha istikrarlı görünen İngiliz siyasî sistemini tercih eder bir tutumda görünür. Cevdet, *Tarih*'inde, İngiltere'nin tarihi ve siyasî kültürüne olumlu yaklaşır; örneğin İngiliz halkına ulusal özellik olarak "onur ve itidal" atfeder; ülkeyi genelde Osmanlı İmparatorluğuna dostça yaklaşan bir ülke olarak gösterir (Neumann 1999: 178). Diğer taraftan Namık Kemal (1327: 182) Fransız siyasî kültürünü açıkça eleştirir. Fransızlar, ona göre, daima devrime eğilimli, ateşli bir halktır; davranışlarının dayanağı akıl olduğundan gün gelir ki zahiren güzel bir safsatanın etkisiyle bin istidlalın sonucunu bozarlar. Cevdet ile Kemal'in İngiliz ve Fransız siyasî kültürlerine bakışları arasındaki bu ortaklık açıktır.

Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğunun en azından toprak bütünlüğünü koruma politikasını sürdürdüğü 1878 yılına kadar kültürel ve politik olarak Fransa'dan çok İngiltere'den etkilenmesi doğaldır. İngiliz eğilimli Mustafa Reşid Paşa'nun egemen olduğu Tanzimat'ın ilk aşaması, temelde Osmanlı ile İngiliz dünyalarının örtüştüğü geleneksel bir çerçevede seyretmiş, ancak Fransız eğilimli Âfî ve Fuat Paşaların inisiyatif kazandığı ikinci aşama İslahat Fermanı ile Fransız Devrimi ve modernliğin etki alanına girilmişti. Genç Türkler ile birlikte ulus-devletine doğru Fransız geleneğinin etkisi artmıştı.

Bu arkaplan muvacehesinde İngiltere ile Osmanlı, dolayısıyla Burke ile Cevdet'in fikir dünyaları arasındaki benzerlikleri ele almaya geçebiliriz. Bu arada gerek gördüğümüz bazı noktalarda çağdaş olan bir diğer ana gelenekselci Namık Kemal'in görüşleriyle ikincil bir mukayese yaparak Cevdet'in görüşlerini daha da netleştirmeye çalışacağız. Mukayesede Burke'ün başlıca *Reflections* (1955; 1969) adlı ana eserini ve ikincil edebiyat olarak da başlıca Stanlis (2003)'i kullandık. Ahmed Cevdet'in hacimli *Tarih*'i dışında kendi eserlerini kullandık; *Tarih*'ine ise ikincil edebiyat aracılığıyla atıf yaptık. Tasrih edilmedikçe ikincil edebiyata yapılan atıflardaki ifade ve yorumların hemen hemen hepsi tarafımıza aittir. Mukayese, önce temel düşüncelerine, daha sonra da modernliğe eleştirilerine ilişkin birbirine bağlı *onbir* nokta etrafında toplanacaktır.

Kuşkusuz bu mukayese noktaları arttırılabilirse de makalenin hacmi itibariyle onbir ile sınırlandırmayı seçtik. Çünkü amaç kısaca, coğrafî sınırları çapraz olarak kesen geleneksel dünya-görüşüne göre bu iki düşünür üzerinden, ana-hatlarıyla geleneğin tanımı ve ana-hatlarıyla modernliğin eleştirisidir. Burada hassasiyet gösterdiğimiz temel nokta, kavramların tarih için-

⁴ Mardin 1996: 337, 346. Namık Kemal (2005: 122-7) Fransız Devrimine ve getirdiği fikrî yapıya muhalefeti konusunda bak.

de geçirdiği istihaleleri gözeterek anakronizmden kaçınmak olmuştur. Temel kavramları parantezler içinde çeşitli dillerdeki karşılıklarıyla vermek makaleyi ağırlaştırırsa da, bilimsel bir araştırmanın başka bir yolu yoktur. Zira görüleceği gibi, onların kullandığı “devlet, hükümet, toplum, hukuk, medeniyet” gibi kavramlar modern dünyadakinden oldukça farklı anlamlar taşımaktadır. Bahsettiğimiz entelektüel arkaplanlardaki farklılıktan kaynaklanan üslup farkına rağmen aralarında temel noktalara ilişkin düşünce tarzında çarpıcı bir benzerlik vardır. Bu, makalenin yazarı olarak benim için oldukça yararlı, ufuk-açıcı oldu; umarım okuyanlar da aynı fayda ve hazzı alırlar.

GELENEĞİN RUHU

Öncelikle üslup olarak iki düşünürde de ortak bir *ironi* buluruz. Editör O'Brien'in Giriş'te belirttiği gibi, Burke (1969: 43)'ün üslubunda yakıcı bir ironi vardır. Ona göre İrlandalıların acı deneyimlerinin ürünü bir özellik olan bu ironi, Burke'ün İrlandalı kökeninin eseridir. Eski dildeki ifadesiyle *nükte* veya *latife*, geleneksel kültürün bir karakteristiği idi. Sözgelimi Sadi-i Şirazi'nin *Bostan ve Gülistan* veya Mevlana'nın *Mesnevî*'sinde olduğu gibi, özellikle edeb ve zeka sahibi, rafine kişilere özgü kabul edilen nükte veya latife, incelikle, didaktik amaçlı ifadenin vurgusunu arttıran bir üsluptu. Alaya kadar varan, özellikle eleştiri amaçlı mizah (*ironi*) ise bunun dozunun artması demektir. Burke veya Cevdet gibi aydınlar, latife ve nükteyi, normal geleneksel kültürel bir zeminde kendini ifade ederken doğal olarak modern zihniyetlerin eleştirisinde mizah ve ironi taşıyan bir üsluba kaymaktadırlar. Nükte ve mizahla karakterize edeb kültürüyle yetişmiş biri olarak tabiatıyla Ahmet Cevdet (1980: 199–201)'in üslubunda da ironi vardır. Devlet adamlığının verdiği ciddiyetle dengelenmiş bir mizah ve nükte, onun sözgelimi Batı taklitçisi aydınlarla alay için uydurduğu “mütefernicin” (Frenkleşmiş) gibi tabirler kullandığı *Mecelle*'nin telif sürecinin anlatımı esnasında olduğu gibi rakip elitlerin tasvirinde kendini gösterir.

İkincisi, *gelenek* ve *modernliğin* tanımı konusunda iki düşünürün benzerliğine bakalım. Aktif gelenekselci bu iki düşünür, yumuşak bir ideolojik söylemle modernliğin eleştirisi üzerinden geleneği savundukları eserlerinde doğrudan gelenek ve modernlik gibi kavramları kullanmamışlardır. Burke'ün eserinde *gelenek* (*tradition*) kavramını kullanmaktan kaçınması, kanaatimizce, buna Aydınlanma tarafından Katolik Kilise ile özdeşleştirilerek yüklenen olumsuz anlamın çağrışımlarından dolayıdır. O (1955: 89) görebildiğimiz kadarıyla bir yerde isim vermeden geleneği tanımlamıştır. Ona göre gelenek temelde iki unsurdan oluşur: Kadim kanaatler ve hayat kuralları, davranış tarz-

ları ki, bunlar “din ve medeniyet”e dayanmaktadır. Belli, ortak, bağlayıcı ahlakî değer ve normlardan oluşan bu geleneğin zevali toplum için telafisi imkânsız bir kayıp demektir, Burke’e göre. Onun burada kullandığı “kadim” (*ancient*) kelimesi geleneğin mahiyeti hakkında bize bir ipucu vermektedir ki bu noktada hemen Alexis de Tocqueville’in eseri akla gelmektedir.

Alexis de Tocqueville (1805–1859)’in 1856 yılında Fransızca olarak yayımlanan *The Ancient Regime and the Revolution* adlı eserinde kullandığı *ancient regime* tabiri, aslında *gelenek*’in karşılığıdır. Birincisi, burada kullanılan Türkçe versiyonuyla *rejim*, “siyasî rejimler” tabirinde olduğu gibi “usul, metot, tarz” anlamına gelmektedir. *Ancient* kelimesi ise yanlış bir şekilde yapılan İngilizce tercümelerde olduğu gibi “old” yani *eski* değil, *kadîm* anlamına gelir. *Eski* ile *kadîm* arasında ise kritik bir nüans vardır. *Kadîm*, kısaca “çok eskiden beri var olan, olagelen”, retoriksel bir ifadeyle “eskimeyen yeni” demektir. Bunda *esprî*, gelenekselciliğin anahtar kavramı *emsal* (*precedent*)dir. Yeni (*new, cedid*) bir şey yapılabilir, ancak emsale göre; emsalsiz (*without precedent*), yepyeni (*novel, hadis*) bir şey, geleneğin, kadîmin ruhuna aykırı olarak boşluğa düşmeye mahkumdur.

Şu halde Tocqueville’nin kullandığı *ancient regime*, Osmanlı aydınlarının kullandığı *tarz-ı kadîm* (eski tarz) veya *sünnet* tabirinden başka bir şey değildir. Nitekim bizzat Burke (1955: 89), *kadîm* (*ancient*) ile birlikte ayrı yerde kullandığı “bizim eski tarzlarımız” (*our old manners*) ifadesiyle bunu belirtmiştir. Keza geleneğin politik boyutu için İngilizlerce kullanılan *ancient constitution* da kanaatimizce Kanuni dönemi düzeni için Ahmet Cevdet tarafından (Meriç 1979: 103) da kullanılan *kanun-u kadîm*’e tekabül etmektedir. Geleneğin anlamına ilişkin Doğulu ve Batılı iki ülke İngiltere ve Osmanlı arasındaki bu ortaklık göz önüne alındığında, zannediyoruz, modern epistemolojinin ürünü oryantalistik paradigmanın aksine esas evrensel kültürel ayırımın coğrafi bakımdan Doğulu ve Batılı değil, fakat dünya-görüşü bakımından “geleneksel/modern dünyalar” arasında olduğu daha iyi anlaşılmaktadır.

Böylece geleneğin anlamını az-çok netleştirdikten sonra şimdi onların modernlik anlayışlarına ilişkin ipuçlarına bakalım. Yeni bir dünya kurma tutkusu anlamında modernizm, genelde *innovation* (köklü yenilik) kavramıyla anlatılmıştır. Burke (1955: 37)’e göre *innovation* ruhu, genellikle bencil bir mizaç ve dar görüşün sonucudur. İslam-Osmanlı toplumlarında ise gelenek *sünnet*, bunun zıddı modernlik ise *bid’at* (*innovation*) kavramıyla anlatılmıştır. Sözlükte *ibdâ’* fiiliyle “bir şeyi emsalsiz yapma, yepyenilik”, terminolojide ise “kemale ermiş dinin normunu temsil eden Hz. Peygamber’in *sünnet*’ine sonradan ilave” anlamına gelen *bid’at* ikiye ayrılmaktadır: *Bid’at-ı seyiyie* (çirkin yenilik), dinin temel alanlarına ilişkin kabul edilmez yenilikler;

bid'at-ı hasene (güzel yenilik) ise, örneğin Hz. Ömer'in Ramazandaki teravih namazı geleneğini başlatması gibi, dinde talî karakterde makbul karşılanan yenilikler demektir. Ahmed Cevdet, sonraki devirlerde Kanunî dönemde oluşan *kanun-u kadîm'e* aykırı uygulamaları *bid'at* olarak nitelendirmiştir (Meriç 1998: 105). Ancak o, dinî açıdan bu kavramın olumlu ve anlamsız anlamlarını ayırıştırmanın lüzumunu vurgulamıştır (Sözen 1998: 162). Güzel *bid'at* kavramı, daha sonra göreceğimiz gibi, özellikle makul sosyal reformun meşrulaştırılması için kullanılmıştır.

MÜŞTEREK AKIL, MÜŞTEREK HUKUK

İki ülke ve dolayısıyla iki düşünür arasındaki benzerliğin *üçüncü* ve ana kaynağı, geleneğin tecessümü sayılabilecek hukuk felsefeleri ve sistemlerindeki ortaklıktır. Tahsilini görmekle birlikte hukuka meslekî, pratik olmaktan çok entelektüel bir ilgi duyan Edmund Burke onun önemi hakkında şöyle der: "*Hukuk... kanaatimce, beşerî disiplinlerin ilk ve en asil olanlarından biridir; bir disiplin ki bir araya gelen diğer tüm ilim dallarından daha fazla insan anlayışına hız ve güç kazandırma işlevi görür; fakat o, çok mutlu doğan kişiler dışında, aynı oranda zihni tam açmaya ve özgürleştirmeye yatkın değildir.*" (Stanlis 2003: 35). Burke, bu sözüyle kural koyucu ve düzenleyici karakterinden dolayı hukukun insan anlayışını güçlendirdiğini, ancak felsefî spekülasyon gibi zihnin egzersizi yapmaya müsait olmadığını vurgulamaktadır.

"Düzen" anlayışının gereği "hukuk/kanun bilinci", İngiltere ve Osmanlı gibi gelenekselci kültürlerin karakteristiğidir. Cornell Fleischer (1986; Neumann 1999: 158), XVI. yüzyıl bürokratu *Mustafa Âlî*'nin şahsında Osmanlılardaki "kanun-bilinci"ni isabetle açıklamıştır. Ahmet Cevdet (1986: IV/196)'in 14 Haziran 1880'de Mekteb-i Hukukun açılış töreninde dile getirdiği şu sözler, Burke'de olduğu gibi "hukuk-bilinci"ni yansıtmaktadır: "*İlm-i hukukun lüzum ve faydası malum ve bizim buna ne mertebe muhtaç olduğumuz cümle indinde müsellem ve meczumdur... Efendiler! Tahsil edeceğiniz ilmin kadri pek büyüktür. Bilirsiniz ki hesap ve hendese ve kimya gibi 'ulûm-u aklıyeyi talim için bir peygamber gelmedi. Ama kavânin-i şer'iyeyi telkin ü tebliğ için ulû'l-azm peygamberler geldi. Bu babda başka delil iradına hacet görmem.*"

Birinin *tabîi yasa* dediğini diğeri *ilahî yasa* olarak algıladığından dolayı farklı muhakeme yollarından da olsa sonuçta iki düşünür de hukukun beşerî düzendeki merkezi öneminin tasdikinde buluşmaktadır. Onların hukuka atfettikleri bu önem, geleneksel dünya görüşünün bir yansımasıdır. Parçalanmış modern dünyada formel bir anlam kazanan "hukuk", vahyedilmiş dinlerden Yahudilikte *halacha*, İslam'da *şeriat*, paganizmde *nomos* veya *tabîi hukuk* adıyla aslında dinin, öğretinin iskeletini oluştur-

makta, dinle özdeş sayılmaktadır (Berman 1974). Buna göre “din, gelenek, ahlak, hukuk” bir elmanın yüzleri veya katları gibidir. Ancak Batıda dünya görüşünün parçalanması, daha özeldede, bir tüzel kişi olarak “devlet”in doğuşu sonucu bunlar ayrılarak özsel anlamlarını kaybetmişlerdir. Tabii hukuka karşı pozitif hukuk denen yazılı kurallar manzumesi, özellikle Kıta Avrupa’sında bir tüzel kişi olarak “devlet”in ürünü olmuştur. Ancak Kıta Avrupa’sında geçerli aklı yasamaya dayalı pozitif/nizamî hukuku (*statutory law*) yerine, Osmanlı ve İngiliz dünyasında geçerli olan, örfe dayalı, müşterek hukuk (*customary, common law*)da denen içtihat hukuku (*case law*), modern dünyada kaybolan tabii hukukun bir ifadesi ve bu itibarla geleneğin teccesümü olarak İngiltere’nin gücünün dayandığı temel kabul edilmiştir.

Modern dünya hukuk konusunda zamanla iki uca düşmüştü: Bir yanda saf akılla bulunacak ideal, tabii hukuk; diğer tarafta da tamamıyla devletin iradesinin ürünü pozitif yasalar. Burke bu ikisinin de sonuçta aynı kapıya çıktığını biliyordu. Ona göre prensipte ilahî kökenli bir tabii hukuk var olsa da bunun çıplak akılla doğrudan keşfi mümkün değildi; o, bu yüzden “soyutlamalarla ilkeleri” birbirinden ayırıyordu. Burke, tabii hukuku, medeniyetin tarihî gelişiminden kaynaklanan yeni değerlerin kabulüyle tekâmüle tabi, tedbir ilkesinin rehberlik ettiği esnek bir içerik ve dinamik metoda sahip olarak düşünüyordu (Stanlis 2003: 109–12). O (1955: 108), Fransız Devrimiyle gelen modern dünyanın kayıplarının başında bu hukuk anlayışının göz ardı edilmesini sayar. Ona göre, orijinal adaletin ilkelerini insan kaygısının sonsuz çeşitliliğiyle birleştiren insan aklının medâr-ı iftiharî hukuk usulü disiplini, çağların birikimi bilgeliktir. O, bu sözleriyle tabii hukuku, bazen “ilahî” olarak da vasıflandırdığı “orijinal adalet”in, müşterek hukuku da, insan gerçeğine uygun nispi adalet olan hakkaniyet (*equity*)in aracı saymaktadır.

Nitekim Montesquieu da *kültüralistik* diyebileceğimiz, millî karakterin ifadesi olarak hukuk anlayışıyla aslında bu iki uç, *natüralistik* ve *pozitivistik* hukuk anlayışları arasında bir orta yol bulmuş; diğer bir açıdan Avrupa hukukunda sekülerleşme/pozitifleşmeye zemin hazırlamıştı. O, bunu “tabiat” kavramını millete uygulayarak, yani hukuku, “eşyanın tabiatı” yerine, “bir milletin karakter ve yaşadığı coğrafi ortamının tabiatından çıkan zorunlu ilişkiler” olarak tanımlayarak yapmıştı. Burke, hiçbir surette İngiliz müşterek hukukunu tabii hukuk ile özdeşleştirmediyse de, her ikisi hakkındaki bilgisini onların yakın karşılıklı ilişkisini aydınlatmak için kullandı. Ona göre tabii hukukun ruhu, İngiliz müşterek hukukuna yön veren hakkaniyet kurallarında teccesüm etmişti (Stanlis 2003: 38, 65, 83, 87). Tabiidir ki, zengin bir tarihî tecrübenin, hükmî bir tekâmül ve bilgelikğin ürünü müşterek hukuk,

soyut, kurucu aklın, yasamanın ürünü, zamanın testinden geçemeyen pozitif, nizamî hukuka mutlak bir üstünlüğe sahiptir, Burke gibi bir zihniyet için.

Ahmet Cevdet de tabîi ve pozitif hukuk farkını biliyordu ve ilahî yasa olarak şeriatı tabîi hukukun karşılığı olarak alıyordu (Sözen 1998: 189, 197). Burke'ün yaptığı *tabîi/müşterek hukuk* ayırımı, aslında kanaatimizce İslam'daki *şeriat/fıkıh* ayırımına tekabül etmektedir. Kelime olarak "şeriatın anlaşılması" demek olan *fıkıh*, ona dayalı olsa da *şeriat* gibi "saf ilahî yasa"yı belirtmiyordu; ancak öte yandan tamamıyla insan aklının ürünü, seküler yasa anlamında "pozitif hukuk" anlamına da gelmiyordu. *Fıkıh*, bir anlamda mutlak'ın izafî'ye indirilmesi, ilahî ile beşerî olanın uzlaştırılmasıydı. Cevdet (1986: IV/263) de aynı Burke gibi, şeriatın hedefi mutlak adalet karşılık hakkaniyet (*equity*) ilkesini gerçekleştirecek *fıkıh* ve ayrıca Osmanlıya özgü "nizam ve kanun" gibi ikincil hukuku, İngiliz müşterek hukuku gibi, tabîi ile aklî/pozitif hukuk uçları arasında yer alan esas hukuk olarak görüyordu: "*Tedbir-i mülk ve emr-i idâre hakkında mevzu' olan kavâid ve şerâit-i İslâmiyeye nazar-ı im'ân ile bakılır ise, görülür ki bu kavâid ü şerâite tamâmıyla tevfik-i hareket eyleyen devlet bir taraftan adalet ü hakkaniyete en muvafık vechile hürriyet esaslarını müştetil ve diğer taraftan hükümet-i mutlakaya mahsus olan inzibat ve iktidarı ...*" sağlar. (Ayrıca, Sözen 1998: 191)

Bu görüşlerle Burke'ünkiler arasındaki benzerlik açıktır. Bu itibarla Osmanlı gibi bir İslam ülkesinin ideal kanunu arama gibi derdi yoktu; mesele, Fleischer (1986)'in bahsettiği "kanun-bilinci"yle iyi kanunların keşfinden çok, iyi uygulanması, kanunların tam gözetilmesidir. Geleneksel dünya-görüşü uyarınca Burke gibi (Stanlis 2003: 65) devletin temel işlevini "adalet dağıtmak" (*ihkâk-i hukûk-ı 'ibâd*) olarak gören Cevdet, bunun için özellikle, hukukun üstünlüğünün, kanunların herkese tam ve standart bir şekilde uygulanmasının hayatî önemini vurgular (Sözen 1998: 191). Bundan herhangi bir sapma, dönülmez bir ihtilalin başlangıcıdır.

Fıkıh denen İslam hukuku da, İngiliz müşterek hukuku gibi meseleci (*casuistic, decisional*) karakterdedir. Nitekim İngiliz hukukunun ötesinde mukayeseli olarak Doğulu hukuk sistemlerini de etüd eden, sözgelimi Kur'an'ı okuyan Burke, İslam hukuku dâhil, Doğulu ülkelerin hukuk sistemlerinin devrensel bir ahlakî düsturu yansıttığını belirtmiş (Stanlis 2003: 65); bu arada (Burke 1955: 150) Osmanlı'nın despotizmine dair yaygın gözleme de itiraz etmiştir. İslam ve Çin'de olduğu gibi Doğulu hukukların temelde İngiltere'ninki gibi müşterek hukuk olduğunu hatırlayalım. Ahmet Cevdet (1980: 200) de, "*Mecelle-i Ahkâm-ı 'Adliyye, hâlâ cümle mehâkim-i nizâmiyyede düsturu'l-ameldir. Kıbrıs'ta dahi İngilizler, anı bilâ-tağyir mer'iyü'l-icra tutmuşlardır.*" diyerek İslam ve İngiliz hukuk sistemleri arasındaki bu yakınlığa dik-

kat çekmiştir. Keza Namık Kemal de, krala iktidarını, ülkelerdeki mahkemelere tam yargılama yetkisini ve her İngiliz'e mevkiinin hak ve imtiyazlarını veren örf-adet hukukunun, Osmanlı benzeri olduğunu savunmaktaydı.⁵

Hukuku millî karakterin ifadesi olarak gören Montesquieu gibi Burke de müşterek hukuku, İngiliz kimliği ve ruhunun tecessümü olarak görmektedir (Stanlis 2003: 113). Cevdet (1986: I/63) de aynı yaklaşımla Osmanlıda yabancı hukuk ithaline karşı çıkar: "Hâlbuki bir milletin kavânin-i esâsiyesini böyle kalbî tahvil etmek ol milleti imhâ hükmünde olacağından bu yola gitmek câiz olamayıp ulema güruhu ise o makule alafranga eskâra sapanları tekfir ederlerdi." Bunun için o, İngiliz müşterek hukuk gibi temelde meseleci karakterde olan fıkıhın medeni hukuk kısmını *Mecelle-i Ahkâm-ı Âdliyye* adıyla nizamî hukuku tarzında tedvin teşebbüsüne önayak olmuştur. Ancak o, bununla nizamî hukuka taviz verdiğini düşünmüyordu. Nitekim kimi yorumculara göre *Mecelle*, aslında İslam hukukunun klasik meseleci (*casuistic*) usulüne uygun bir tarzda hazırlandığından, soyut metotla hazırlanan nizamî hukukta bulunmayan bazı lüzumsuz tekrarlar içerebiliyordu (Kütükoğlu 1986: 35). Burke (1955: 23) de özünde müşterek hukuk ilkelerine dayanan mevzuat hukukunun, sadece onu yeni bir tarzda sunduğunu belirtirken aynı noktayı vurgulamaktadır aslında.

EBEDÎ TOPLUMUN PEŞİNDE

İki ülke ve düşünür arasındaki *dördüncü* ortaklık, toplum vizyonuna ilişkindir. Burke'ün toplum felsefesi organizma modeline dayalıdır. "Bütünlük, birbirine bağlılık, büyüme ve nihâî bir *olgunluk* noktasına evrim" esprisine dayalı bu model, edebiyat ve eğitimde Rousseau, toplum ve siyasette Burke tarafından dile getirilmişti (Deutsch 1969: 30). Organizmanın esprisi tek kelimeyle "uyum (*harmony*)"dur. Bu, daha sonra sözcüğü Durkheim'da mekanik bir uyum olarak karşımıza çıkacaktır. Durkheim'a dayalı fonksiyonalizm, XIX. asırda Hıristiyanlıkta *tabîî ilahiyat* da denen organizmin sekülerleşmesini temsil ediyordu. Hukuk felsefesi uyarınca Burke (1955: 38, 110), beşerî düzeni, tabîî yasanın, kozmik bir düzenin yansıması olarak alır (O'Sullivan 1976: 23; Scruton 2001: 10, 14). Kısaca kozmik bir düzen, toplumsal düzene, toplumsal düzen de politik (anayasal) düzene yansımıştır; bunlar arasında mahiyet değil, düzey farkı vardır. Ona göre siyasî sistemleri, eğreti parçalardan oluşan kalıcı bir vücut olarak tasarlanmış dünya düzeniyle ve varlık tarzıyla tam bir tekabül ve tenazür halinde

⁵ Ancak Namık Kemal, her ikisi de kısmen Osmanlı İmparatorluğunda mevcut olmadığını söylediği aristokrasinin temsili üzerine dayandığı için, Prusya ve İngiliz anayasaları yerine, Fransa'nın İkinci İmparatorluk anayasasını öneriyordu. (Mardin 1996: 344-7).

vaz'edilmiştir. Ortaya çıkan düzen, ne yaşlı, ne orta yaşlı, ne de gençtir; fakat değişmez bir temadi durumundadır; geçmişten geleceğe işlemeyen parçalarını atarak canlılığını koruyan, sürekli kendini yenileyen bir organizma gibidir.

Organizma simülasyonundaki kritik tartışma noktası, ülkelerin tarihî ömrünün nihaî hedefi ve durumudur. Örneğin mülkleri insan ömrüne benzeten ve hatta bunlara tıbbın insanlar için öngördüğü azami ömür süresi olan 120 yıllık bir ömür biçen İbn-i Haldun (t.y.: 201-2)'un önerdiği organizma modeli, ilahî takdir anlayışına dayalı tarihî bir determinizmle, insanların hayat aşamaları gibi, ülkeler için de büyüme (*tezeyyüd*), duraklama (*vu-kuf*) ve vefat (*rücu'*) şeklinde üç tarihî aşama öngörür. *Batının Çöküşü'*nü haber veren Spengler'in bu vizyondan mülhem olduğu söylenebilir. Ancak, Aristo'nun *telos* kavramına benzer şekilde, ülkelerin nihaî bir "olgunluk" (*maturity*) aşamasına doğru ilerlediğini öngören organizmacılar, bu olgunluk durumuna varılıp varılmadığını ve eğer varıldıysa ondan sonraki sürecin nasıl işleyeceğini tartışmaya pek girmemişlerdir (Deutsh 1969: 31).

Burke (1955: 38) ise ülkenin, "*değişen daimî bir çürüme, düşüş, yenilenme ve ilerleme seyri sayesinde tarihî yolculuğuna devam ettiğini*" söyler. Bu ifadede nihaî olgunluk aşamasına ulaşıldıktan sonra çöküşle yeni bir hayat çevriminin başlayıp başlamayacağı hususu belirsiz kalmaktadır. Ancak "ilerleme"nin bu sürecin sonuna yerleştirilmesinden, Burke'ün bir bakıma Aydınlanma vizyonuyla, eksik yaratılmış insanın mükemmelliğe doğru sonsuz ilerleme potansiyelini öngördüğü sonucunu çıkarabiliriz. Bununla, diyelim ki eceli mukadder ülke veya insan fertlerini aşan hükmi bir tarihî deneyimin kastedildiğine hükmedebiliriz; bireysel olarak insanlar/ülkeler ölse de onları aşan insan türü nihaî olgunlaşmasını sürdürür.

Nitekim Burke (1955: 38, 39, 68-9, 110) bunu "evrensel toplum/tikel ülke" ayırımında netleştirmektedir. Onun birbirlerinin yerine kullandığı "toplum" ve "ülke (devlet)", aslında aynı bir tabiata tetabuk planına göre, ilahî, ezeli bir sözleşmeyle oluşturulmuş yapay (*artificial*) kurumlardır.⁶ Nitekim o, zaman ve mekân ötesi evrensel bir beşerî düzen ve topluluğu anlatmak için cemiyet (*society*), tarihî, belirli toplulukları anlatmak için de *state*, yani "ülke" tabirini kullanmaktadır. "*Her bir belli ülkenin (state) her sözleşmesi, tüm fizikî ve tüm ahlakî yaratıkları kendi muayyen yerlerinde tutan ihlal edilemez bir yeminle te-*

⁶ Burke, bununla tasavvufî şiirde "bezm-i elest" olarak geçen, ruhlar âleminde, tasavvufî terimle "*âlem-i emr*"de yapılan ezeli sözleşmeyi kastetmektedir. Burada, "Ben sizin rabbiniz değil miyim?" sorusuna "Evet" diye cevap vererek insanlar Allah'ı, "birincil otorite"nin sahibi rableri olarak kabul etmişlerdir.

Yit edilen sabit bir sözleşmeye göre düşük yaratıklar ile yüksek yaratıkları, görünen ve görünmeyen dünyayı birbirine bağlayan ebedî toplumun büyük, öncersiz sözleşmesinde sadece bir hükümdür." (Ayrıca Stanlis 2003: 72-3). *State*, modern kullanımıyla *devlet* anlamına gelse de, Burke görüldüğü gibi bunu *ülke* (*country*) anlamında kullanmaktadır. Diğer taraftan, gene geniş anlamda mevcut sosyo-politik düzen için, *society* ve *state* ile birlikte esas *government* (hükümet) kavramını kullanmaktadır. İngiliz "ailesi"ni oluşturan, "ruhban, aristokratlar ve avam"dan mürekkep Üç Tabaka bu toplumsal vizyonun ürünüdür. Bununla, Osmanlı ve Ahmet Cevdet tarafından da benimsenen, kozmogonik tarzda hiyerarşik olarak kurulmuş, herkesin haddini bildiği bir toplumsal düzen öngören Nasîruddîn Tûsî'nin *erkân-ı erba'a* nazariyesi arasındaki benzerliği görmemek mümkün değildir.

Yalnız bu noktada Burke'de dikkatimizi çeken toplumun yapay bir şey olduğu görüşü, ilk bakışta organizmik toplum anlayışına ters düşer görünmektedir. "Tabiat ile sanat antitezi" Stanlis (2003: 125-59)'in de gösterdiği Fransız Devrimi esnasında Burke ile ona cevap veren 48'den fazla muhalifi arasındaki ana ihtilaf konularından birini oluşturmaktadır. Buradaki ihtilafın temel sebebi, Batı tarihi boyunca olduğu gibi tabiat (*nature*) kavramına yüklenen anlamın değişmesidir. Zamanında Burke'ün eleştirdiği modernistlerin "tabiat" anlayışını etkileyen ana isim Locke idi. Locke, kültürel ortamı dikkate almaksızın hayalî bir "tabiat durumu"na dayalı kurgusal bir "tabî haklar" anlayışı geliştirmişti. Özellikle Rousseau'nun geliştirdiği "tabiat/terbiye" veya "tabiat/kültür veya sanat" ayırımları ise, insanın doğal özgürlüğünü kısıtlayan yapay beşerî kurumların reddini amaçladığı için, primitivizmle eleştiriliyordu. Tam aksine Burke ise daha sonra olduğu gibi, mekanistik bir tarzda yorumlanmaya açık bu Lockecu natüralizmin ürünü mekanik bir toplum anlayışına karşı aslında kültürel realiteyi yansıtan bu "yapay", yani beşerî kurumları savunmaktadır.

Genelde *cemiyet* ve *devlet* tabirlerini birbirlerinin yerine eşanlamlı kullanan Cevdet, ilk bakışta Burke'den farklı olarak, "cemiyet" (*society*) yerine "devlet" (*state*)i geniş anlamda kullanmaktadır. Ancak onun *devlet*'e verdiği anlam keşfedildiğinde, gene aynı noktada buluştukları görülecektir. Cevdet, tabiatıyla İbn-i Haldun'un sosyal/tarihi evrim şemasına göre, bozkır ve köy hayatından sonra en son "medeniyet, yani devlet ve saltanat" merhalesine ulaşıldığını belirtmektedir (Sözen 1998: 97, 105) ki bu, aslında bildiğimiz gibi, İbn-i Haldun'un *mülk* kavramını anlatmaktadır. Arapça aynı kökten türeyen *memleket* kavramından da anlaşılacağı gibi *mülk* ise, bugünkü anlamda "devlet"e değil, "ülke"ye tekabül etmektedir. Böylece Cevdet, şaşırtıcı bir

şekilde aynı Burke gibi *devlet*'i, hem hükümet, hem de toplumu kapsayan geniş *ülke* anlamında kullanmaktadır.

O da Burke gibi geleneksel organizmacı vizyona göre. "hey'et-i devlet" (*body politic*), "cism-i insânî" (*human body*)ye benzetir (Sözen 1998: 105; genel bilgi için, Cahen 1955; Suzuki 1987). Aslında organizmik sosyal felsefelerin dinî versiyonlarının hepsi, Locke ve Burke'de olduğu gibi ilahî, ezeli bir sözleşme fikrine dayanır ki, Rousseau'nun geliştirdiği "sosyal sözleşme", bunun tedricen sekülerleştirilmiş versiyonunu temsil eder. Cevdet de tabiatıyla bir Müslüman âlim olarak -zımnen de olsa- Burke gibi, evrensel anlamda beşerî düzenin kuruluşunu "elestü" sözleşmesine dayandırır (Sözen 1998: 156). Diğer taraftan o da Burke (1955: 68, 110) gibi, İbn-i Haldun'un *'asabiye* (komünal ruh) kavramına dayanarak cemiyetin fiilen oluşumunu ve işleyişini, beşerî dinamiklerle, hayatî ihtiyaçlarla izah eder (Meriç 1979: 27). İbn-i Haldun'a göre cemiyet pozitif, mülk ise negatif bir beşerî güdüyle kurulur; yani birincisi insanların dayanışma, ikincisi ise birbirlerinden korunma ihtiyacından vücuda gelir. Böylece organizmaya benzetilse de sosyo-politik organizasyonun temelde kültürel, beşerî, yapay karakterini belirterek, aynı Burke gibi bu sosyal, ampirik açıklamayla, modern dünyada görüleceği üzere, sonuçta aynı kapıya çıkan modernizm ve fundamentalizme dayalı toplumsal mühendislik projelerine set çeker.

Burke gibi ona göre de organizmanın esprisi "uyum"dur. Geleneksel organizmik toplum görüşünün esprisi "uyum" fikri, Namık Kemal'de de karşımıza çıkar (Mardin 1996: 339). Ahmet Cevdet (1986: IV/219), geniş anlamda "ülke" karşılığında kullandığı devlet denen "hey'et-i mecmua"yı (*collective body*) üç tabakadan mürekkep görür: "*dâire-i saltanat, vücûh u eşraf-ı millet ve efrâd-ı ahâlî.*" Ortak "avam ve havas" tabakaları yanında buradaki fark, İngiliz Üç Tabakasındaki (*Three Estates of the Realm*) ruhbanın yerini, "daire-i saltanat"ın almasıdır (Meriç 1979: 66, 92-3, 103). Burke (1955: 52)'de olduğu gibi, Cevdet'e göre de bu üç sınıf "*mütevazin ve mütevaflık olursa cemiyetin ahengi düzgün olur ve illa bozulur.*" "Cemiyetin ahengi" ile "devletin ahengi" aynı şeydir aslında. Devlet/cemiyet bir organizma gibi bir bütündür; sosyo-politik kurumlar bir saatin çarklarına benzer; bir çarktaki aksaklık diğerlerini de bozacağı için hepsinin uyum içinde işlemesi gerekir. Örneğin daha Kanunî döneminde *kanun-u kadim*de gedikler açılmış, o zamana kadar kusursuz işleyen çarklarda arızalar belirmiştir. Bu uyum fikrinde o, Montesquieu-kaynaklı anayasal bir "kuvvetler ayrılığı" değil, Ali Süavi gibi imamet veya hâkimiyetin birliğinin gereği bir "işlevler ayrılığı" ilkesini benimser.

Cevdet'e göre de cemiyetler uzun bir süreçte meydana gelir (Sözen 1998: 107). Ancak bu sürecin seyri, illa İbn-i Haldun'un öngördüğü şekilde çöküşle sonuçlanmayabilir. O, devletler için temelde Halduncu organizmik modelin geçerliliğini kabul eder ve sağlık için bu aşamalara uygun siyasî reform tarzının belirlenmesi gereğini vurgular. Ancak İbn-i Haldun'dan ayrıldığı kritik nokta, bu tarihî seyri mutlak bir determinizme uyarlamaktan kaçınmasıdır. Ona göre bazı devletler, daha ikinci aşamadayken çöktüğü halde, üçüncü aşamaya gelmiş bazı devletler de çok nadir de görülse ancak radikal tarzda bir reform ile kurtulabilmişlerdir. Ülgener (1947: 9)'in de vurguladığı gibi onun bu kısmî indeterminizmi, tarihte devlet adamının iradesine atfettiği önemden, "iradeci" bir görüşten kaynaklanmaktadır. "Hasta Adam" başlıklı makalesinde Namık Kemal (1327: 97) de daha bariz bir şekilde İbn-i Haldun'dan ayrılarak, tüzel (*corporate*) bir kişi olarak gördüğü Osmanlı devletinin organizmik modele göre bir gün ecelinin geleceğini kabul etmez. Burada aydınlar tarafından ulusal kimliğin dinî/psikolojik bir tepkisini görüyoruz; tarihte "ilahî bir koruma altında" olduğuna inanan hiçbir büyük kültürel topluluk bir gün sonunun geleceğini kabullenmemiştir. Örneğin Namık Kemal gibi Ahmet Cevdet de, Allah'ın Osmanlı İmparatorluğunu koruduğuna inanıyordu (Neumann 1999: 162). Kendini ebedî olarak gören Roma asla inhitatını öngörmüyordu Osmanlı gibi. Bugün Spengler veya Kennedy'nin tezlerine karşı Batı ve Amerikan medeniyetleri de öyle.

KADİM ANAYASANIN ERDEMİ

İki ülke ve düşünür arasındaki *beşinci* ortaklık, politika ve anayasa vizyonuna ilişkindir. Hatırlanacağı gibi, Burke ve Cevdet gibi gelenekselci düşünürlerce politik/anayasal düzen, modern dünyada anlaşıldığından çok farklı bir şekilde hiyerarşik kozmik düzenin bir parçası olarak görülüyordu. Kozmik düzen, toplumsal düzene, toplumsal düzen de politik düzene yansımıştır; bunlar arasında mahiyet değil, sadece düzey farkı vardır. Bu bakımdan İngiltere'deki *kadim anayasa* (ancient constitution), *tarz-ı kadim* (ancient regime) olarak adlandırılan geleneğin politik ifadesiydi. Nitekim yukarıda gördüğümüz gibi iki düşünürün *hükümet* ve *toplum* kavramlarını neredeyse anlamdaş kullanması, bunun içindir. Modern insanın yanılışı, beşerî dünyanın yeniden kurulabileceği gibi, anayasaların da yeniden yazılabileceğini sanmasıydı. Nitekim Burckhardt bir eserinde, "*büyük modern safsatalardan birinin bir anayasanın yapılabileceği*" iddiası olduğunu söyler (Aktaran, Scruton 2001: 38). Yani kadim bir kurallar manzumesi olarak anayasalar soyut olarak yazılabilir/yapılabilir değildir; ancak İngiltere'de olduğu gibi asırlar içinde, tarihî beşerî deneyiminecessümü olarak organik bir şekilde oluşurlar.

Yazılı anayasa, Kıta Avrupa'sında Kartezyen, kurucu aklın ürünü pozitif hukuk ve tüzel kişi olarak devlet fikrine bağlı olarak gelişmişti. Roma Hukukunun egemenliği altındaki Kıta Avrupa'sında birçok ülkede XVI. ve XVII. yüzyıllarda hukukun tedvinine girişildi. Fakat tüm hukuk alanının akli olarak düzenlenmiş ifadesi anlamında tedvin, ancak XVIII. asırda Aydınlanma dönemi Tabii Hukukçularının eserinden sonra mümkün oldu. Örneğin bu asırda İngiltere'de, "hükümdarın kanun şeklinde iradesi" şeklinde pozitif bir hukuk anlayışı geliştiren utilitarianizmin babası Jeremy Bentham, örf ve âdetlerin tedvini yoluyla yasamayı savunduğu risalesiyle etkili oldu. Tabii hukukçuların eserinin sonuçları, Avrupa'da özellikle XVIII. ve XIX. yüzyıl başı düsturlarında görülebilir ki Napoléon'un *Medenî Düstur* (*Code Civil*)'u ile bu trend zirveye çıkacaktı (Robinson 2000: 249-67). Böylece yaygın tedvin ve yazılı anayasalarla Kıta Avrupa'sında Roma hukuku bir nizâmî hukuk olarak gelişirken, İngiltere'de geçerli *ictihada* dayalı müşterek hukuk özel hukuk alanında tedvini benimsemekle birlikte yazılı bir anayasa izin vermemiştir.

Burke (1955: 35-9)'e göre İngiltere'deki kadim anayasa (*ancient constitution*) yapısı kadar, tarihî gelişimi itibariyle de tabiat metodunun ülke düzenindeki örneğini oluşturuyordu (Stanlis 2003: 98-9). Bu kadim anayasa, insanların hayatlarına benzer bir hayata, tabiat modeline uygun, organik bir bünyeye sahipti; ne onda korunan şeyler tamamıyla eski, ne de değiştirilen şeyler tamamıyla yeniydi. Nitekim o (1955: 103) bir yerde "*insan temel yapısı*" (*by his constitution*) "*itibariyle dinî bir canlıdır*" sözüyle *constitution*'u politik anlamının ötesinde genel bir anlamda kullanmıştır. Bu yüzden bugüne kadar onda yapılan bütün ıslahat, kıdemi tebcil ilkesine dayalı olarak yapılmıştı. Magna Carta onun bilinen en eski ıslahatını oluşturuyordu ki, 1688 Devrimi de, Fransız Devriminin tam aksine bu anayasayı korumak için yapılmıştı. Ancak Devrimciler, Fransa'da tam aksi talihsiz bir yol tuttular, Burke (1955: 39-42, 181)'e göre. Devrimciler, Avrupa'nın eski müşterek hukukunun kadim ilke ve modellerini düzeltip mevcut durumuna uyarlayarak canlı tutan İngiltere gibi komşularının bilgece örneklerini izleyerek dünyaya yeni bilgelik örnekleri verebilirlerdi. Onlar anayasalarının kısmen çürüyen duvarlarını tamir edebilirler, eski temellerin üzerine oturabilirlerdi. Ancak onlar atalarının anayasalarını neredeyse imha ederek kendilerini dipsiz bir kaosun içine attılar.

İngiliz ve bütün geleneksel hukuklarda olduğu gibi *ictihada* dayalı bir hukuka sahip olan İslam'da da esas *şâri'* (*legislator*) Allah olduğu ve dolayısıyla şekli bir anayasa ve yasa olmadığı için Osmanlıda da yazılı bir anayasa yoktu; Tanzimat Fermanı da anayasal bir belgeden çok, aslında Osmanlı sul-

tarlarının artan malî suistimal dönemlerinde çıkardığı *adâletnameler* silsilesinin belki de son halkasıydı. Ancak geleneksel siyasî ve hukukî rejimin giderek çözülmesi ve Tanzimatın ikinci Islahat Fermanı (1856) aşamasında inisiyatif kazanan Âfî ve Fuat Paşa gibi bürokratların yanında Sultan Abdülaziz'in de despotizme kayması sonucu, özellikle Midhat Paşa ve Yeni Osmanlıların bastırmasıyla yazılı bir anayasa fikri gündeme gelmiş, 1876'da tahta çıkan Sultan Abdülhamid'in Kanun-u Esâsî'yi ilanı ile iki yıl sürecek I. Meşrutiyet başlamıştır.

Özel hukuk alanında *Mecelle* ile İslam medenî hukukunun tedvinine önayak olarak bir manada modernliğe taviz veren Ahmet Cevdet, yazılı anayasa konusunda taviz vermemiştir. Siyasî otoritenin yazılı bir anayasa ile sınırlandırılmasını savunan Namık Kemal'in aksine, Cevdet, şeriat/fıkıh hükümlerini bir hükümetin yazısız anayasası olarak kabul ettiğinden dolayı Kanun-u Esâsî projesine karşı çıkıyordu (Meriç 1979: 88; Berkes 1978: 295). Zira geleneksel dünya-görüşü uyarınca o da Namık Kemal gibi, hukuku esas itibarıyla şahıslar-arası özel hukuktan ibaret görüyordu. Ona göre (1980: 199), her devlette tüm hukukî nizamın temeli, şahıslar-arası muamelelere ilişkin medenî/özel hukuktur. Devlet-i Aliyyede medeni hukuk şer'-i şerîfe dayalı olduğundan bütün mevzuatın da bu şer'î kanunlara dayanması gerekir.

Bu, kamu hukuku denen şeyin, aslında fiilen özel hukuktan başka bir şey olmadığını savunan Namık Kemal'in tavrının bir başka ifadesidir. Berkes (1978: 220)'e göre Cevdet Paşa, medenî hukuku bir anayasaya dayandırma yerine, anayasa hukukunu medenî hukuka dayandırma eğilimi yüzünden, devletin temel yasasının anayasa olması tezine sonuna kadar karşı çıkmıştır. Ona göre Tanzimat Fermanında kamu hukuku açısından yeterli temeller verilmişti; olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadarı yeterliydi. İslam milletinin varlığı açısından asıl önemli olan medenî hukuktu. Böylece onun bir yandan şer'-i şerîfi, öte yandan da *kanun-u kadîm*'i (Meriç 1979: 59, 88, 103) *ancient constitution* olarak kabul ettiği sonucunu çıkarabiliriz. Ancak burada kritik bir nokta vardır. Yaygın anlamıyla burada kastedilen "kanun", Moğol Yasasına dayalı seküler/örffi kanun mudur? Kanaatimize göre hayır. *Kanun-u Kadîm* ile kastedilen bizce, Kanunî zamanında şer'î ile örffi hukukun bütünleştirildiği genel bir anayasal çerçevedir. Buna göre *kanun-u kadîm*, doğrudan *ancient constitution*'ın karşılığı olmaktadır.

Böylece iki düşünürün "devlet" anlayışı daha da netleşmektedir. Yukarıda gördük ki iki düşünür de *devlet* (*stâte*) kavramını, modern anlamda bir tüzel kişi olarak devlet yerine "ülke" anlamında kullanmaktadırlar; politik düzen için kullandıkları tabir *hükümet* (*government*)tir (Burke 1955: 68; Ahmet Cevdet 1986: IV/263). Zira onlarınki gibi geleneksel zihniyete oldukça

yabancı pozitif kanun ve yazılı anayasa, bir tüzel kişi olarak devletle doğmuştu; Hobbes bu gelişmenin ana teorisyeni sayılabilir. Her iki düşünür de devlete özgü birtakım teâmül ve kurallar manzumesini (Stanlis 2003: 112), örneğin Cevdet Osmanlıya özgü "nizam ve kanun" gibi seküler/pozitif sayılabilecek ikincil hukuku (Sözen 1998: 191) kabul ediyordu. Ancak iki düşünür de genel hukuk sistemi olarak pozitif kanun ve yazılı anayasayı kabul etmedikleri gibi, tüzel bir kişi olarak devleti de reddederler.

Burke (1955: 33)'ün vurguladığı gibi, İngiltere'de hükümeti ve politik meşruiyeti kral şahsında temsil eder. Cevdet'e göre de, Osmanlıda Batıda olduğu ruhanî/cismanî otorite birdir ki bunu halife/sultan temsil eder; sosyal piramidin zirvesinde, düzenin "ruh"u olarak görülen padişah vardır. Yani ona göre de devleti ve meşruiyeti bizzat Sultan temsil eder. Hatta bu yüzden Cevdet, Kanunî'nin yürütme yetkisini bizzat kullanacağına veziri İbrahim Ağa'ya devretmesini bile eleştirir (Meriç 1979: 59, 104); bildiğimiz gibi makine bürokrasiye yetki devri, tüzel kişi olarak devletin karakteristiğidir. Şu halde onların kullandığı devlet kavramı, Fransa kralı XIV. Louis'nin ünlü "devlet benim"⁷ sözünde olduğu gibi, kişisel bir devleti ve bunun hükümlerliği altındaki *ülke*'yi anlatmaktadır. Bu sebeple modern anlamıyla karıştırılmaması için onlar hakkında "devlet" yerine "hükümet" tabirini kullanmak daha isabetli olur.

DEĞİŞEN İLE DEĞİŞMEYEN ARASINDA

Altıncısı, sosyal değişim felsefesi konusunda da iki isim birbirine oldukça yakın düşünmektedir. Bu, doğal olarak benimsedikleri organizmik toplum felsefesine bağlıdır. Edmund Burke'den Oswald Spengler'e, yapısal ve işlevsel olarak bir sistemin tüm parçalarının birbirine bağlılığını vurgulayan bu organizmik modeller, diğer taraftan, kendine özgü "organik yasa" tarafından her organizma tipinin başından tasarlanmış nihaî bir "kemal" hedefinin ötesinde ana içsel reform ve herhangi bir evrime dair tüm imkânları bertaraf etmişlerdir (Deutsch 1969: 33). Bu demektir ki geleneksel, organizmik toplumlar, köklü devrimsel değişikliklere kapalıdır. İslam-Osmanlı dünyasında bid'at (*innovation*) denen köklü yenilik ruhu, Burke (1955: 24, 36-9)'ye göre genellikle bencil bir mizaç ve dar görüşün sonucudur. Hâlbuki süreklilikle karakterize gelenek, doğal olarak kendi içinde bir değişim mantığına sahiptir. Kısmî değişim araçlarına sahip olmayan bir ülke kendini korumaktan a-

⁷ Fransa-İspanya savaşı sırasında imzaladığı fermanların yasallığını sorgulayan iddialara karşılık vermek üzere 13 Nisan 1695'te Fransız Parlamentosunun huzuruna çıkan Fransa kralı XIV. Louis (1643-1715), parlamento başkanının "devletin çıkarları"ndan bahsetmesi üzerine ünlü "devlet benim" (*L'État, c'est moi!*) sözüyle tepki göstermişti. Napolyon da bu slogana tutkundu.

ciz kalır; İngiltere tarihinde iki kritik Restorasyon ve Devrim dönemlerinde, iki "koruma ve düzeltme" ilkesi kuvvetle işledi. İngiliz anayasal kurum ve varlıkları nesilden nesile bir tevârüsle bugüne geldi. İngiliz halkı çok iyi bilir ki tevârüs fikri, asla bir ıslah ilkesini dışlamaksızın, sağlam bir koruma ilkesini ve sağlam bir aktarma ilkesini tedarik eder; yani geleneği düzelterek koruma ve aktarma. İstismarları gidererek kurumların biçimlerini, yetki ve gerçek fonksiyonlarını korumayı amaçlayan gerçek reform, Burke'e göre, devrimin zıddıdır (Stanlis 2003: 211).

Değişimi zamansal değil, daha çok uzaysal bir boyutta algılayan geleneksel dünya görüşü uyarınca İslam'da da yenilik (*innovation*) anlamında değişim, *bid'at* sayılarak reddedilir. Aslında mutlak anlamda kullanıldığında bununla kastedilen, yani reddedilen, *bid'at-ı seyyie* (kötü yenilik)dir. Diğer taraftan değişen beşerî ihtiyaçlar gereğince makul ve makbul karşılanan *bid'at-ı hasene* (güzel yenilik) vardır. Dolayısıyla mesele, *sünnet* ile *bid'at*'i değil, değişim ihtiyacına göre *bid'at-ı seyyie* ile *bid'at-ı hasene*'yi birbirinden ayırmaktır ki bu, ümmetin, diğer bir tabirle onu temsil eden âlimlerin ittifakına bağlıydı. R. Davison'un (1963: 66) da belirttiği gibi, Osmanlı tarihindeki birçok sosyo-politik yenilik, mülkiye tarafından pragmatik bir şekilde *de facto* yapıldıktan sonra *bid'at-ı hasene* sıfatıyla meşrulaştırılmıştı.

Ahmed Cevdet, sonraki devirlerde Kanunî döneminde oluşan *kanun-u kadîm*'e aykırı uygulamaları (kötü) *bid'at* olarak nitelendirmiştir (Meriç 1998: 105). Ancak o, değişim olgusu ve ihtiyacına göre *bid'at*'ın çirkin ve güzel boyutlarını ayırıştırmanın lüzumunu vurgulamıştır (Sözen 1998: 162). Ona göre değişim, mutlak anlamda kötü değildir; sonradan ortaya çıkan nice şey vardır ki güzel şeylerden sayılır. *Medeniyyü't-tab'* (*political animal*) olması bakımından insan, yeni ilim ve kültürler sayesinde terakki âleminde mesafe aldığından doğal olarak değişir. Dahası o (1986: III/69) değişimi adeta sosyal bir yasa olarak alır; zaman içinde sosyal değişimi doğal, kaçınılmaz bir olgu olarak görür; felsefî bir tabirle o, yenilenmenin anlamının bütün "a'yan ve a'razda" göründüğünü belirtir. Değişen tutum ve durumlar sebebiyle meydana gelen zamansal dönüşümler, milletlerin karşılaştığı tabii bir durumdur. Zamanla gelen değişikliklerin gereklerine sırt çevirmek ise bir cemiyet için oldukça tehlikelidir; bu, bir selin önüne çıkmak gibidir. Ülkeler ayakta kalmak için zaman, mekân ve konjonktürün gereklerine ayak uydurmak zorundadır ona göre; yani olgusal sosyal değişime bilinçli kurumsal bir değişimle ayak uydurmak zorunludur.

Açarsak o da tıpkı Burke (1955: 24, 36-9) gibi geleneksel düzenin hayatiyetini iki temel ilkeye riayete bağlı görür: "koruma ve düzeltme"; diğer bir tabirle düzelterek koruma. Cevdet, bu ilkeleri çöküşün temel sebepleri ola-

rak tersinden ifade etmiştir: 1. Kanun-u kadîme muhalefet, 2. Asrın icaplarına uymamak (Meriç 1979: 103). Böylece o normal şartlarda Burke gibi "def'aten, küllî" (ani, köklü) değişikliklere karşı *bid'at-ı hasene* kabilinden "tedricî, kısmî" değişiklikleri savunur (Ahmet Cevdet 1986: I/71-4). Gerekli reformun olumlu sonuç vermesi için bünyenin tamamını etkilemeden ölçülü ve selektif bir şekilde yapılması gerekir, aksi halde sonuç daha da kötü olur (Sözen 1998: 106; Bolay 1997: 33, 48). Ancak değişen dünyanın çapına göre gereken reformun çapı da büyüyebilir. Örneğin o, "*ihtiyâcât-ı zamâniyeye göre islâhât-ı lâzime icrâsı*" sözüyle zamanla her ülkede ihtiyaç duyulan rutin bir reform olayını belirtirken, "*emr-i terakkinin 'ilel ü mebâdisini istihsâl'*" (Ahmet Cevdet 1986: IV/220) ifadesiyle, İngiltere'dekinden az-çok farklı olarak, Osmanlının modern dünyada ayakta kalmak için ihtiyaç duyduğu türden daha köklü bir reformu, *kalkınma'yı* kastetmiştir. Bu durumda yöneticiler, reformu, küllî, kapsamlı, entegre, uzun vadeli bir proje olarak almak, tabir caizse ülkeye "acı reçete"yi içirmek zorundadırlar.

Ancak Cevdet, özellikle Osmanlı gibi modernliğin çekim alanına giren, farklı medeniyetler arasında sıkışan bir ülkede *tecdid-i usul-i devlet* deyimiyile anlattığı siyasî reformun son derece zorlu, kritik bir iş olduğunu vurgulamaktadır (Sözen 1998: 103, 123, 126; Meriç 1979: 40). Zira Osmanlıda siyasî reform, devlete atfedilen merkezi önemden dolayı Batıdakinden daha kapsamlı bir reform anlamına geliyordu. Kısaca, "devletin kurtuluşu," "ülkenin kurtuluşu" anlamına gelmektedir. Osmanlı reform tarihî, böyle köklü bir reformun zorluğunu yeterince göstermektedir: "*Devlet nizamının bütünüyle yenilenmesi, yeni bir devlet kurmaktan zordur. Çünkü yapılacak her iş, umumun ittifağı ile yapılması gerekir.*" (Bolay 1997: 38) Zorlu reform süreci, her şeyden önce reformun gerekliliği ve tarzı konusunda genel bir mutabakat, ardından problemlerin iyi bir teşhisi ve ardından bunu titizlik ve kararlılıkla uygulayacak bir siyasî irade istemektedir.

Avrupa'daki siyasî dönüşümleri kuşbakışı inceleyen Cevdet Paşa (1986: IV/218-21), İngiltere'de asilzâdegan (aristokratlar) tarafından meşrutiyet, Fransa'da orta sınıf (burjuvazi) tarafından cumhuriyet ve Rusya'da da yönetici tabaka tarafından otokratik tarzda bir mutlakiyet kurulduğunu belirtir. Paşa'ya göre, bunlardan en başarılısı, Osmanlı deneyimine çok benzeyen Rusya'da Petro'nun yaptığı ıslahattır. Ancak Osmanlıya özgü askerî unsurun (Yeniçeriliğin) ıslahındaki başarısızlık, devleti ciddi zaafa uğratmıştır. Reformların başarıya ulaşması için, her ülkenin kendine özgü şartların gözetilmesi gereğini vurgulayan Cevdet, özellikle, her eyaletin özgül bir yapı arzettiği Devlet-i Aliyye'de yapılacak ıslahatın, bu adem-i merkezî rejimi gözetmek zorunda olduğunu belirtir. Tanzimat inkılabı, yönetici grupların

dirayetsizliği ve ampirik verilerin yetersizliği sebebiyle çığırından çıkmış ve Avrupa'yı aşırı taklît eğilimiyle birlikte yıkıcı bir ihtilale dönüşmeye başlamıştı: "Biz o zamanlarda ileri gidiyoruz derken ne kadar geri gittiğimizi ve kuvvetimizden ne mertebe düştüğümüzü çok sonra anladık. Bu cümle ile beraber bizim ba'zı ahvâl-i hususiyemiz var ki, diğer devletlere nâfi' olan bize muzırr olur. Anlara devâ-i acil, bize semm-i helâhil olur. Burasını derk ü temyiz eylemek ise en dakik mesâilendir."

MEDENİYET Mİ, BARBARLIK MI?

İki düşünür arasında bulunacak *yedinci* ortaklık noktası, rasyonalizm ve devrimcilikle karakterize modernizme muhalefettir. Daha çok İngiltere'ye özgü *ampirisizm* ile Fransa'ya özgü *rasyonalizm ve romantizm*, felsefî metodolojik tercihlerin ötesinde bu ülkelerin dünya görüşlerini, zihniyetlerini karakterize eden felsefeleri belirtmektedir. *Akıla veya duyguya karşı deneyim*, muhafazakâr felsefenin temel taşlarından bir kavramı anlatmaktadır. Edmund Burke (1955: 69, 183) de Fransız rasyonalizmine karşı İngiliz ampirisizmini savunmaktadır. *Fransa'da Devrim Üzerine Düşünceler* adlı eseriyle Burke, Avrupa'da eski rejime son veren Fransız Devriminden sonra dünyanın alacağı tehlikeli biçim hakkında romantik devrimcileri uyarılmıştı. Rousseau'dan itibaren, insanın tabiatı bakımından iyi olduğu öncülünden hareketle, problemlerin kaynağı olarak görülen toplumsal düzenin radikal bir siyasetle yeniden yapılandırılması gerektiğini savunanlara karşı Burke (1955: 11, 69-70) siyasî bir şüpheci olarak sınırlı siyaseti savundu.

Modernizm/gelenekselcilik düalizmi *din/tedeyyün* ayırımıyla daha iyi anlatılabilir. *Din* ilahî-kaynaklı olması bakımından ne kadar mutlak ve mükemmel ise, *tedeyyün* (dindarlık)de, insanın doğası itibariyle baştan eksik, dolayısıyla mükemmelleşmeye açık, dinamik ve izafî /tarihî bir boyutu ifade ediyordu. Burke (1969: 201) de aynı şekilde insanın doğası itibariyle kusurlu olduğunu, geleneğin veri alınmasını, sınırlı bir siyasetle düzeltmeler yapılması gerektiğini savunur; böylece muhafazakârlık, bir "gayri mükemmellik felsefesi" sayılır (O'Sullivan 1976: 9). Burke, insanın organik, kararlı, tarihî bir deneyimle "gayri mükemmelden mükemmel" gitmesini öngörüyordu. Oysa modernistler, adeta tanrısal bir vizyonla, devrimci, radikal bir siyasetle baştan mükemmel, yeni bir dünya kurulmasını, bir yeryüzü cennetini öngörüyordu.

Bu ütöpik vizyonla devrimin, tarihî tecrübe ile oluşmuş istikrarlı kurumları, geleneği, bir çırpıda reddetmesini eleştiren Burke (1955: 88), tamamen aklın kılavuzluğunda yeni bir beşerî düzenin kurulamayacağını, kurulan bu düzenin kalıcı olamayacağını savunmuştu. Özellikle soyut, evrensel, metafizik bir insan hakları kavramına şiddetle karşı çıkan Burke (1955: 36,

66-71), insan haklarının ancak, çeşitli milletlere özgü tarihî tecrübe ile belirlenmiş somut bir anlamı olabileceğini belirtir. Soyut bir insan hakları kavramının "orman kanunu" anlamına geleceğini belirten Burke, insanın medenî tabiatından dolayı sözcülemi ilk doğa yasası olan nefsi müdafaadan sivil toplum lehine feragat ettiğini belirtir. İnsanlığın ilerlemesine olan devrimci inancın kendini aldatmadan başka bir şey olmadığına inanan Burke (1955: 44), soyut ve akli bir temelde bir düzen kurmaya girişmenin insanlığın intiharı olacağını vurgular. Onun devrimin beşiği Fransa'da itibar ettiği tek düşünür Montesquieu'dur; zira o, herkesin uçlara koştuğu bir dönemde, eskiyi tamamen yıkmadan, özgürlüğü sağlamaya, sınıflar arasında denge kurmaya çalışıyordu. Burke (1955: 69, 183)'e göre hükümet, beşerî hikmetin, beşerî ihtiyaçları karşılamak için icat ettiği bir aygıttır. Bu yüzden hükümet sanatı, herhangi bir deneysel bilim gibi *a priori* olarak öğretilmemeli, nesiller boyu bir deneyim birikimi gerektiren pratik karakterli ve amaçlı olmalıdır. Ona göre bir insanın gıdaya veya ilaca soyut hakkını tartışmanın anlamı nedir? Gıdayı sağlama ve ilacı yönetmede yardımına başvurulacak olan bir metafizik profesörü değil, çiftçi ve doktordur.

Aynı şekilde Ahmet Cevdet de, bu tür modernistik bir zihniyete karşı İbn-i Haldun'dan mülhem ampirisizmi savunur.⁸ Ona göre bir işi bilmek ile yapmak arasında büyük fark vardır. Pratik ve tecrübe ile eksik de olsa iş görülebilir; ancak tek başına teorinin bir anlamı yoktur; teori ancak pratikle kazanılan melekeyi tamamlar. O da aynen Burke gibi hükümet sanatını, temelde deneyime dayandırır (Ahmet Cevdet 1986 IV: 100, 221, 164; Sözen 1998: 112, 122); iyi bir yönetim için ampirik yöntemler, gözlem ve deney vasıtasıyla iyi bir durum tespitini öngörür. 1032/1884 tarihli bir mektubunda, muhtemelen Âlî ve Fuâd Paşaları kastederek, bazı fetanet sahibi zatların haricî işleri yoluna koymakla birlikte, ülkenin durumunu bilmediklerinden dolayı yaptıkları nizamların her yerde istenen olumlu sonucu vermediğini belirtir. Tanpınar (1997: 166)'a göre Paşanın meziyeti, "mevcudu bilmek ve ayıklamak"tır. İdarede, teşkilatta, kanun hazırlamakta, diğer fikrî çalışmalarının hepsinde, mevzuunu gittikçe daha sıkı yakalayan bir anketle işe başlar. Bilhassa İşkodra ve Bosna-Hersek'teki geçici idarî vazifelerinde gösterdiği

⁸ Ahmet Cevdet Paşa (1980: 34; ayrıca, 1986: IV/239) sosyal olayların analizinde İbn-i Haldun ampirisizmini nasıl kullandığını şöyle anlatır: "Meclis-i Vâlâ Reisi Mısırlı Kamil Paşa, umur-i devleti candan düşünmez ve vazife edinmez, eğlencesiyle meşgul bir âdem olup, ancak mukbil ü müdebbir (Sanıyozur yanlış okunan bu kelimenin doğrusu 'müdbir' olmalıdır, BG) olanların tahkik-i ahvaline ve Saray-ı Hümayunun esrarını öğrenmeğe merak ederdi. Bir gün Mehmed Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahs ettiği sırada, "Ben, anın karibin ikbalinden düşeceğine muntazırım" dedim ve Muakaddime-i İbn-i Haldun'daki kavaid-i hikemiyeyi serd eyledim. Muahharan Mehmed Ali Paşa ikbalinden düşüdükdü Kamil Paşa, kullarını görüp, "hakkın var imiş" dedi."

başarıların sırrı yerinde yaptığı bu tetkiklerdir. Cevdet, ülke kalkınması için benimsenecek iktisadî rejim konusunda da herhangi bir politik iktisat okuluna angaje olmaksızın, somut ihtiyaçlardan hareket eden pragmatik, deneysel bir tutum izler (Meriç 1979: 141).

Sekizinci mukayese noktası, bu modernizm eleştirisine bağlı olarak medeniyetin değişen anlamıdır. Medeniyetin değişen anlamı, aslında modernliğin doğuşunu haber vermektedir. Etimolojik olarak Arapça kökenli *medeniyet*, *medine* (şehir)den, bu da *din*'den gelmektedir. *Din* ile *medeniyet* arasındaki bu özsel ilişkiyi Batı dillerinde de görmek mümkündür. Örneğin Latince kökenli *pagán* kelimesi, hem *çoktanrıci* dindar, hem de *şehirli* anlamına gelmektedir. Arapça *din*'in karşılığı İngilizce *religion*, *medine*'nin *city*, *medeniyet*'in ise *civility*'dir. Dinden türeyen *medine/city*, aslında "dinin yaşandığı yer ve dini yaşama tarzı", *medeniyet/civility* ise şehirlilik, yani terbiye sayesinde bilgi ve görgü sahibi olma, incelmışlik, zarafet (*politeness*) anlamına gelmektedir. Böylece temelde ahlakî bir içerik taşıyan medeniyetin ideali, ahlakî disiplin/süslenme anlamına gelen *edeb/decorum*'dur. Bu anlam, zıddını ifade eden barbarlık (*bedeviyet, rusticity*)'tan da anlaşılabilir. Sözelimi Çin ve İran gibi kültürlerde baskın bu ahlakî ideal Osmanlılara da geçmiş, bu idealin biçimlendirdiği saray kültürünün, sözelimi divan edebiyatının ürünü Osmanlı çelebileri, "zünafası (zarifleri)", Batılı gezginler tarafından hayranlıkla tasvir edilmiştir.

Ancak "medeniyet" in bu orijinal ahlakî anlamı, Batılı dünya görüşünün değiştiği Aydınlanma dönemi Fransa'sında kritik bir değişmeye uğramıştır. Muhtemelen ilerlemeci bir dünya görüşü sonucu bu ahlakî ideal, önce bugünkü yaygın kullanımıyla, "medenîleşme süreci" anlamında XVIII. yüzyıl ortasında *civilisation/temeddün*'e dönüşmüştür (Braudel, Fernand 1995: 4). Böylece orijinal haliyle *medeniyet/civility*'nin ahlakî içeriği boşalarak "bilim, teknoloji ve sanayiyle karakterize modern hayat tarzı" nı ifade eden bir anlam kazandı. Burke (1955: 80-109), Fransa'da medeniyetin geçirdiği, ahlakî açıdan olumsuz bu anlam değişikliğini acı bir şekilde eleştirir.

Burke, geleneğin iki ayağı olarak kadim kanaatler ile hayat tarzını, yani din ve medeniyeti görüyordu. Aristo'nun insana ilişkin ünlü bir tanımı vardır: *political animal*. Bu, modern insanın anladığı şekilde "siyasî bir canlı" değil, "şehirli/medenî bir canlı" demektir ki bunu sözelimi İbni Haldun ve Ahmet Cevdet gibi İslam alimleri *medeniyü't-tab'* olarak aktarmışlardır (Sözen 1998: 162). Diğer taraftan Burke (1955: 103) bir yerde "*insan temel yapısı itibarıyla dinî bir canlıdır*" (*man is by his constitution a religious animal*)" diyerek Aristo üslubuyla insanı "dinî bir canlı" olarak tanımlayarak "din ile medeniyet" arasındaki bu içkin ilişkiyi vurgulamıştır. Avrupa insanının yegâne

teselli ve sığınağı olan Hıristiyanlık, Burke'e göre, medeniyetin büyük bir kaynağıdır. Fransızlar, bu bakımdan Hıristiyanlıktan uzaklaşmakla medeniyetten de uzaklaşıyorlar.

Fransa'daki devrimler arasında zarafet (*politeness*) hakkındaki fikirleri çarpıcı bir devrim de sayılmalıdır; Burke'e göre. Kaderin cilvesidir ki Fransa, aslında İngiltere dâhil daima medeniyette Avrupa'ya örnek olan bir ülkeydi; hâlbuki şimdi kendisi bizzat "barbarlığın" kucağına düşmüş durumda. Burke, Fransa ve modern dünyaya en ağır eleştirilerini bu vesileyle yöneltir. Fransız Ulusal Meclisinin tutanaklarına göre devrimcilerin hürriyetleri liberal değil, bilimlери küstahça bir cehalet ve insanlıkları da vahşi ve gaddardır. Ona göre bu, kanaatler, değerler ve ahlakî değerlerdeki devrim, tüm devrimlerin en büyüğüdür. "Sürekli parasının standardını değiştiren bir millette hiç kimsenin haysiyetin testinin ne olacağını bilemediği bir durumda neredeyse kalbin ilk atışlarıyla çarpacak narin ve nazenin bir haysiyet duygusunu kim temin edecek? Bu durumda artık hayatın hiçbir kısmı, müktesebatını koruyamayacaktır." Modern dünyada geleneğin kaybının sonuçlarının bundan daha çarpıcı bir tasvirini bulmak zordur kanaatimizce.

Osmanlı dünyasına *civilisation*, Frankofon Tanzimat Paşası Mustafa Reşid'in Paris'ten gönderdiği resmî yazılarıyla geçmiştir. Paşa, tabiatıyla Türkçe karşılığını bulamadığı bu modern kelimeyi dilimize *terbiye-i nâs ve icrâ-yı nizâmât* gibi hem geleneksel, hem de modern anlamlarını bir arada kullanarak aktarır. Daha sonra da bu dilimize *medeniyet* olarak yerleşir. Hâlbuki bu, kavramın orijinali *civility*'nin karşılığıdır; *civilisation*'un esas kelime karşılığı *temeddün*'dür. Nitekim Cevdet Paşa, bu iki kelimeyi de kullanır. Onda tabiatıyla bu konuda Burke gibi esasında modernliğe muhalefete bağlı eleştirel bir üslup yoktur; o, sadece *Tarih*'inin seyrinde İbni Haldun'dan ilhamla bilimsel bir açıdan konuya eğilir. Ona göre göçebelik ve köylülükten medeniyete geçen insanlar, güvenlik ve refahın yanında esas olarak insanî, ahlakî gelişimlerini sağlarlar (Sözen 1998: 98).

Burada Burke gibi modern dünyanın getirdiği medeniyet anlayışına doğrudan bir eleştiri olmasa da dikkatimizi çeken, onun dönemin aydınlarının kapıldığı medeniyetçilik ideolojisinin tuzağına düşmeden geleneksel vizyonu sürdürmesidir (Tafsilat için, Göçek 1996: 117-137). Yalnız o bir yerde zamanla medeniyet hayatında maddiyata kaymayla ortaya çıkabilecek sefahat riskine dikkat çekmektedir.⁹ Onun vurguladığı, medenî sefahatin, hem sosyo-politik, hem de ahlakî bir tahribata yol açacağıdır. Cevdet, görünüşte

⁹ "Nehr-i medeniyet ne kadar sâfi ve hoş-revan olsa birçok sefahat çer çöpünü ve süprüntüsünü de beraberinde getirir ve kuvve-i cismaniyyeye zaaf verir ve ahlak-i fitriyeyi bitirir." (Aktaran, Meriç 1979: 29)

bunu genel bir gözlem olarak söylemektedir; ancak arkaplana bakıldığında bununla aslında Batı medeniyetini kastettiği görülmektedir. Zira o (Göçek 1996: 119), başka yerlerde Kırım Savaşı ve Sultan Abdülaziz'in tutumları gibi vesilelerle Batılılarla yoğun temas sonucu gelen Batı taklitçiliğini ve kültürel yozlaşmayı eleştirmektedir.

RAYINDAN ÇIKMIŞ DÜNYA

Dokuzuncusu, felsefenin ideolojik kullanımına muhalefet. Edmund Burke, isimsiz olarak 1756'da, henüz 27 yaşındayken çıkardığı *The Vindication of Natural Society* adlı eseriyle rasyonalistik/modernistik toplumsal projelere hayat boyu sürecek muhalefetini göstermişti. Burke (1955: IX) o zaman farkındaydı ki artık saf dine hücumdan yorulmaya başlayan zamanın Fransız rasyonalistleri gittikçe spekülâtif hücumlarının bir aracı olarak politikaya dönüyorlardı. Yani felsefe, loş salonların, kahvehanelerin ötesine geçerek, politikaya tercüme edilerek dünyayı değiştirecek bir araç, ideoloji olarak kullanılmaya hazırlanıyordu. Hâlbuki İngiliz aydınlanması, Burke (1955: 101)' e göre İngiliz halkı üzerinde herhangi bir etkiye sahip değildir. Bunu bugün bile, Kitasal Avrupa felsefesine göre, disiplinin daha çok teknik bir uğraş olarak algılandığı İngiliz analitik felsefesinde görmek mümkündür. Bu, felsefenin anlam ve işlevinin toplumların geleneklerine göre değiştiğini göstermektedir. Burke'ün eleştirisinden "dünya-kurucu" olarak spekülâtif felsefenin temelde geleneksel toplumlarda marjinal, izole bir konum taşıdığı sonucunu çıkarabiliriz.

Ahmet Cevdet de Burke gibi Fransız Devrimini, monarşi döneminde fikir hürriyetinden ve dolayısıyla bilinçten mahrum halkı saptıran Aydınlanma filozofları ve militan propagandistlerin eseri olarak görür (Meriç 1979: 80; Neumann 1999: 139-40). Öteden beri her türlü siyasî ve dinî fikir hürriyetinden mahrum tutulan Fransız halkı, Rousseau ve Voltaire gibi Aydınlanma filozoflarının fikirlerini hazmedemeyerek sapıtı ve azdı. Böylece etki/tepki sonucu, *ibahiye* (*libertarianism*) ve *kelbiye* (*cynicism*) akımlarının yaygınlaşan etkisiyle "hayvanî" bir hürriyet anlayışı ortaya çıktı.¹⁰ Görüldüğü gibi Cevdet, *ibahiyellibertarianism*'i pejoratif bir anlamda kullanmaktadır. Rasyonalizmin XIX. asra özgü yeni bir türünü simgeleyen pozitivism ile özdeşleştirilen *dehriyye* de Cevdet için ciddi bir tehlikedir (Neumann 1999: 161; Meriç 1979: 81). Felsefenin kriz anlarında kolayca ideoloji ve devrime tercümesi Cevdet'i ürküten bir ihtimaldir.

¹⁰"Fesühbanellah! Ne gariptir ki Fransızların ihtilal çıkarmaktan meramları, istiklal ve hürriyet ve müsavat ve serbestiyet istihsali iken onun yerine ehl-i irz üzerine erazilin hükümet-i mutlakası ve suçsuz adam katletmek gibi cinayetin icrası kâide olmuştur." (Meriç 1979: 82)

Onuncusu, her iki düşünür de devrimci felsefenin etkisiyle geleneksel organik heyetin bozulmasıyla ortaya çıkan "kitle-oyu"nun yıkıcı işlevinden endişelidir. Burke (1955: 77-89) de olduğu gibi *kadim oy* (*ancient opinions*) olarak adlandırılan, *ortak hukuk*, *duyu ve zevk* deyimlerinde olduğu gibi geleneksel olarak *ortak* (*common*) sıfatıyla nitelendirilen *oy* (*opinion*), Batıda 1500 yılından itibaren tedericen kamusal alanın (*public sphere*) zuhuruyla kamuoyu (*public opinion*) adını almıştır. Geleneksel dünya-görüşüne göre bu, organik heyetin normatif boyutunu oluşturduğu için örneğin Habermas (1996) gibi modernistlerin savunduğu türden, kamusal alanda eleştirel tartışma yoluyla rasyonel bir kamuoyunun oluşumu mümkün değildir. "Kültür"ün manevî boyutunu oluşturan *oy*, "bir topluluğa özgü değer ve normlar manzumesi" olarak tanımlanabilir. Kamuoyu, geleneksel olarak kamusal eylemlerin, ortak değerler manzumesinden oluşan "oy"a uygunluğunu denetleyen, aktörler için meşruiyet sınırlarını gösteren temel ajandır. Nitekim Latince'deki *vox populi, vox dei*, İslam geleneğindeki ifadesiyle *halkın sesi, Hâlikın sesidir* vecizesi, bu gerçeği belirtmektedir. Bu, kamuoyunun geleneksel dünyada gördüğü temelde ahlakî bir işlemdir. Normal zamanlarda ahlakî denetim işlevi gören kamuoyu, sosyo-politik değişime paralel olarak siyasî bir işlev kazanmakta, gösterdiği tepkiyle değişim sürecine yön vermektedir.

Ancak Fransız Devriminde olduğu gibi, modernizmin karakteristiği, yeni bir dünya kurmaya yönelik radikal politika anlayışı sonucu, ezeli sözleşmeyle kurulan sosyal heyetin (*body politic*) organik uyumu bozulmakta ve topluluk bir kitleye dönüşmekte, kitleoyuna (*mass opinion*) dönüşen kamuoyu da aşırı bir siyasî işlev kazanarak yozlaşmaktadır. Böylece, birlik ve uymdan çok, çoğulluk ve çatışma, kamuoyunun karakteristiği haline gelmektedir. Bu, gelmişten geleceğe uzanan ve bütün ülkeyi kapsayan manevî heyetin (*corporate body*) "oy"u değil, Devrim öncesinde olduğu gibi, propaganda, kandırılma ve manipülasyona açık, tutkularının peşindeki kitlenin oyudur. Habermas'ın öngördüğü gibi okumuş grupların artışı ve kamusal alana katılımıyla, kısaca Aydınlanmayla oluşacak rasyonel bir kamuoyu sadece bir özlemdir. Kitle toplumuna ve oyuna ilişkin bu kaygılar daha sonra XIX. ve XX. yüzyılda Gustave Le Bon ve Jose Ortega y Gasset'de zirveye çıkacaktı. Niceliğe karşı nitelik, kitleye karşı cemaat vurgusu, böylece muhafazakârlığın karakteristiklerinden olmaktadır.

Kamuoyunun geleneksel ve modern anlam ve işlevleri arasındaki tereddüt, Ahmet Cevdet'te, Burke'de olduğundan daha belirgindir (Neumann 1999: 123, 137, 140, 201-4, 216; Meriç 1979: 80-1). Dolayısıyla bu, onun kamuoyu anlayışı hakkındaki yorumlarda karışıklığa yol açmıştır. Kanaatimizce onun için *kamuoyu*, geleneksel organizmik felsefe uyarınca sosyal he-

yeti oluşturan ülkede elit inisiyatifli uyum ve mutabakatın ürünü *kadim oy*'dur ki, bunun geleneksel karşılığı kanaatimizce *icmâ-yı ümmet*'tir. Bu geleneksel vizyona göre Cevdet, topluma bir özerklik ve failiyet (*agency*) atfetmediği, onu bir değişim fâili olarak görmediği için kamusal bir tartışma ve ihtilafa, ayrı seslere, yani aslında "kitle-oyu" anlamına gelen çoğulcu bir kamuoyuna da sıcak bakmaz. Ancak kendisinin (1986: II/44) Âlî Paşanın cenazesinde gözlemlediği, o günden sonra çok daha ihtiyatlı davranmasına yol açan, modernizme karşı bir tepki olarak ortaya çıkan bir kamuoyu gerçeği vardır. Onu çelişkiye düşüren temel tereddüt, buradaki kamuoyunun, birlik ve uyumla karakterize sosyal heyete mi, yoksa ondan, elit kanaatinden ayrılmış topluma ait bir şey mi olduğudur. Bilindiği gibi İslam'da *icmâ-yı ümmet*, yani *kamusal mutabakat* adını alan kamuoyu, aslında dar anlamda çağdaş müctehidlerin, geniş anlamda ise *ehlü'l-halli ve'l-akd* denen kanaat önderlerinin, yani seçkinlerin oyudur; kısaca *efkâr-ı hususiye*'dir. Şu halde *efkâr-ı umumiye* bundan ayrı, kamuya veya kitleye ait, yeni bir oy bloğunu mu ifade etmektedir?

Cevdet, açıkçası burada norm ile olgu, görmek istediği ile gördüğü arasında bir çelişki yaşamaktadır. Geleneksel dünya-görüşü ve sosyal heyetin yavaş yavaş çözülmesi sonucu kamuoyunun geleneksel karakteri aşınmakla birlikte Batıda olduğu gibi tamamıyla modern bir kitle oyu da ortaya çıkmış değıldir. Kritik nokta şudur ki bu geçişsel karakterinden dolayı Osmanlıda kamuoyu, siyasî otoriteye Batıdakinden çok daha risk arz etmektedir. Zira Avrupa gibi ülkelerde formel kamusal alanın gelişimiyle daha öngörülebilir bir ifadeye sahip olan kamuoyu, Osmanlı İmparatorluğu gibi ülkelerde gizlenerek temelde ahlakî denetim ajanı olarak işlemekte, ancak meşruiyet krizinin doruğa çıktığı zamanlarda isyan ve ihtilaller ile patlak vererek siyaseten yıkıcı bir işlevle ortaya çıkmaktadır. Böylece Batıda olduğu gibi, "zulme batmış bir dünya"yı olmasa da, zalim bir hükümeti değiştirmek için kendini göstermektedir. Bu itibarla, Cevdet'in vardığı sonuca göre kamuoyu, hükümdarinkinden daha fazla kudrete sahip tek güçtür. Bu bakımdan gerek Burke'e, gerekse de Cevdet'e göre (Meriç 1979: 155) halkın mizacını, kamuoyunun tepkisini gözetmek siyasî açıdan hayafidir. Bu duyarlık ikisinde de, aslında meşruiyet kaygısından çok, hikmet-i hükümetin gereği, hükümetin kamuoyuna karşı korunması kaygısının ürünü olarak belirlemektedir.

Son olarak, *on birincisi*, devrimlere ve özelde Fransız Devrimine muhalefet. Burke (1955: 19, 37), İngilizcede ikisi de *revolution* ile karşılanan Osmanlıca *inkılâp* ile *ihtilal* kavramlarının anlattığı dönüşüm türlerinin arasındaki farkın bilincindedir. Özetlersek, inkılap veya reform, bir organizma olan toplumdaki lokal bozuklukları düzelterek ve bu suretle koruyarak onu sü-

rekli daha iyiye götürmek içindir. Oysa modernistlerin yaptığı gibi devrim, tamamıyla umut kestiği eski düzeni yıkarak yepyeni bir düzen kurmaya yönelir; hâlbuki gelişimi asırlar alan bir organizmanın bir anda vücuda getirilmesi imkânsızdır. Bu durumda eskiyi de kaybeden toplum, büyük bir boşluk ve bunalımın içinde düşer. Bu farkı en somut 1688 İngiliz Şanlı Devrimi ile Fransız Devrimi arasında görmek mümkündür. Burke'e göre, birincisi kısaca, ırsî hilafet ilkesine dayandırılan monarşi ile tebaa arasındaki sözleşmeyi ve meşruiyeti tazeleyerek mevcut düzenin temellerini tahkim, kısaca yıkmaktan çok düzeltme amacıyla yapılmıştı. Bu yolda Magna Carta'dan Hak Deklarasyonu'na kadar standart bir İngiliz anayasal siyasasını bulmak mümkündür, Burke'e göre. Diyebiliriz ki bu, bir bakıma Roma ve Osmanlı dâhil devamı İmparatorlukların karakteristiği "saray devrimleri" gibi, sivil savaşa varmaksızın İngiltere'nin geleneksel düzeni içinde gerçekleşen bir dönüşümdü. Hâlbuki Fransız devrimcileri, mevcut düzeni düzeltmek yerine tamamıyla yıkmayı seçmişlerdi.

Burke (1955: 11, 61) bu durumda Fransa için olduğu kadar İngiltere için de endişelidir. Çünkü komplocu Devrim Derneği, İngiltere'yi de aynı şekilde devrim ortamına sürükleme planı içindedir. Yalnız onun endişesi bununla da sınırlı değildir. "Bana öyle geliyor ki" der Burke, "yalnızca Fransa hakkında değil, fakat bütün Avrupa, hatta bütün dünya hakkında bir büyük bir kriz kapıdadır." O, bununla adeta Napoléon ve Fransız Devrimi savaşıyla kargaşanın bütün Avrupa, Ortadoğu ve dünyaya yayılacağını önceden haber vermiştir. Bütün bunların muvacehesinde, Burke'e göre, Fransız Devrimi şimdiye kadar dünyada meydana gelen en sarsıcı olaydır. En hayret verici şeyler, birçok durumda en soytarı tarzlarda, en saçma ve kepaze, en adı araçlarla meydana gelmiştir.

Ahmet Cevdet de tahmin edileceği gibi, inkılâba taraftar olmakla birlikte, ihtilal adını alan köklü, yıkıcı değişikliklere karşıdır. Ona göre Fransız İhtilali, sonuçta düzene karşı yapılmış düzensizliğin haksız bir ayaklanmasıdır. Dahası bu, Burke gibi onun gözünde de uzaktaki bir Frengistan'da vuku bulmuş garip bir olay değildir (Neumann 1999: 139). Fransız Devriminin, Fransa ile sınırlı kalmayarak bütün dünyayı etkileme ihtimali taşıdığını ferasetle hem Burke, hem de Cevdet görmüştür. Cevdet'e göre, ihtilal çıkarmak bir selin önünü açmak gibidir. Bir kere açıldı mı önü alınamaz ve karşı gelenleri sürüklemekle kalmayıp ona yol verenleri de batırır. Bununla birlikte siyasî kültürü ve geleneksel kurumları itibariyle Osmanlı'nın içsel olarak bu tür bir devrime düşmeyeceğinden emin olan Cevdet'in endişesi, dış faktörler, Fransa gibi revizyonist bir dış politika izleyen devrimci ülkelerin dünyada yaratacağı sarsıntılardır. Nitekim Napoléon'un 1798'deki üç yıllık Mı-

sır işgali, Osmanlı ve İslam dünyasına doğrudan bir tehdit oluşturmuştur. Bu yüzden Cevdet, Osmanlı gibi ülkeler için gerekli dersleri çıkarmak için bir tarihçi ve sosyal bilimci yaklaşımıyla bu devrimi iyice anlamaya ve anlatmaya çalışır; devrim sürecinin tam bir tasvir ve tahlilini sunar. Cemil Meriç'in (1980: 157)'de belirttiği gibi: "Fransız İhtilali'nin en kâmil ve aşağı yukarı en tarafsız izahını Tarih-i Cevdet'te buluyoruz. Paşa, Avrupa'yı kucaklayan o büyük sarsıntının içtimâî sebeplerini derin bir sezişle anlayan ve anlatan ilk ve belki de son tarihçimizdir." Bu arada doğal olarak Devrimin yanında bunu dünyaya yayan Napoléon da şiddetli bir şekilde eleştirilir (Neumann 1999: 133-9).

Cevdet'in, yalnız olmuş Fransız Devrimi hakkındaki tahlilleri değil, muhtemel sosyalist devrim hakkındaki tahminleri de oldukça ilginçtir. Ona göre, sosyalizmin fikrî temellerini oluşturan nihilizm, epikürizm gibi akımlar, ilk kez İran'da Mezdekîler arasında görülmüş, İslam dünyasında Batınlık yoluyla Alevilik şeklini almıştır. Daha sonra bunlar Haçlı savaşları sürecinde Avrupa'ya intikal ederek Komünizm, Sosyalizm ve Nihilizm gibi adlar almıştır. Bunların hepsinin ortak noktasını, özel mülkiyeti, kadında evlenme usulünü ve tanrı inancını kaldırma oluşturmaktadır. İğreti ve malûl moral ve sosyal yapısı, bu akımların nüfuzuna müsait bir zemin teşkil ettiğinden, Avrupa'nın büyük bir felakete uğraması kaçınılmazdır. Gidişat bunu göstermektedir. Bu ihtilaller fazla sürmeyip bir süre sonra, otokratik bir hükümet-i mutlakaya yerini bıraksa da, bu arada Avrupa'nın altı üstüne gelmiş olacaktır. Bizim sosyal ve kültürel yapımız ise sağlam olduğundan, bu belaya maruz kalmamız söz konusu olamaz. Avrupa'da böyle bir felaket zuhur edecek olursa biz seyirci kalırız ve 'ehl-i ırz' için memalik-i mahrûsa'dan başka bir sığınak kalmaz (Meriç 1979: 74-7). Paşa'nın bu kehânet kabilinden tahminlerinin isabet derecesini okuyucularımızın takdirine bırakıyoruz.

KAYNAKÇA

- Ahmet Cevdet Paşa 1980: *Ma'ruzât*. Yusuf Halaçoğlu (yay.), İstanbul: Çağrı.
- 1986: *Tezâkir*. I-IV, Cavid Baysun (yay.), Ankara: TTK.
- Barzun, Jacques 2000: *From Dawn to Decadence: 500 Years of Western Cultural Life 1500 to the Present*. New York: HarperCollins.
- Berkes, Niyazi 1978: *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı.
- Bolay, Süleyman Hayri (yay.) 1997: *Ahmet Cevdet Paşa, Vefatının 100. Yılına Armağan (Sempozyum 9-11 Haziran 1995)*. Ankara: TDV.
- Berman, Harold J. 1974: *The Interaction of Law and Religion*. London: SCM Press.

- Braudel, Fernand 1995: *A History of Civilizations*. New York: Penguin.
- Burke, Edmund 1955: *Reflections on the Revolution in France*. Conor Cruise O'Brien (ed.) New York: The Liberal Arts Press.
- 1969: *Reflections on the Revolution in France*. Thomas H. D. Mahoney (ed.) Harmondsworth: Penguin.
- Davison, Roderic H. 1963: *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton UP.
- Deutsch, Karl W. 1969: *The Nerves of Government: Models of Political Communication and Social Control*. New York: The Free Press
- Findley, Carter Vaughn 1982: 'The Advent of Ideology in the Islamic Middle East.' *Studia Islamica* Part I, LV/143-169; Part II, LVI/147-180.
- Fleischer, Cornell H. 1986: *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire; The Historian Mustafa Âli*. Princeton: Princeton UP.
- Gallie, W.B. 1968: *Philosophy and the Historical Understanding*. New York: Schocken.
- Geertz, Clifford 1973: *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Gencer, Bedri 2002: "Türk Siyasal Kültürü ve Ahmed Cevdet Paşa", *Uludağ Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi* XXI/2 (Aralık): 217-238.
- 2004: "The Rise of Public Opinion in the Ottoman Empire (1839-1909)," *New Perspectives on Turkey* 30 (Spring): 115-154.
- Göçek, Fatma Müge 1996: *Rise of the Bourgeoisie Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford UP.
- Habermas, Jürgen. 1996. *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Trs. Thomas Burger. Cambridge: Polity.
- İbn-i Haldun t.y.: *Mukaddimetü İbn-i Haldun*. Ahmed ez-Za'bî (ed.). Beyrut: Dâru Erkâm.
- Kalberg, Stephen 1980: "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *American Journal of Sociology* LXXXV/5 (March): 1145-1179.
- Kütükoğlu, Mübahat (yay.) 1986: *Ahmet Cevdet Paşa Semineri (27-28 Mayıs 1985)*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak.
- Lewis, Bernard 1988: "İbn Khaldun in Turkey," *Studies on Turkish-Arab Relations* III: 108-9.
- Mardin, Ebul'ula 1945: *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. İstanbul: İÜ Hukuk Fak.

- Mardin, Şerif 1996: *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. Çev. M. Türköne-F.Unan-İ.Erdoğan, İstanbul: İletişim.
- Meriç, Cemil 1980: *Mağaradakiler*. İstanbul: Ötüken.
- Namık Kemal 1327: *Makâlât-ı Siyâsiyye ve Edebiyye*. İstanbul.
- 2005: *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara (yay.). İstanbul: Dergâh.
- Neumann, Christoph K. 1999: *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasal Anlamı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Nisbet, Robert 1994: "Tradition and Traditionalism," *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought*, William Outhwaite-Tom Bottomore (eds.), 676-77, Cambridge: Blackwell.
- Robinson, O. F.-Fergus, T. D.-Gordon, W. M. 2000: *European Legal History*. London: Butterworths.
- Sabine, George H. 1959: *A History of Political Theory*. New York: Henry Holt & Company.
- Scruton, Roger 2001: *The Meaning of Conservatism*. Hampshire: Palgrave.
- Sözen, Kemal 1998: *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: MÜ İFAV. Stanlis,