

---

## AHMED CEVDET'DE MODERNLEŞME VE MUHAZAKÂR DEVLETÇİLİK

---

*Cevat ÖZYURT \* Balıkesir Üniversitesi*

Bu makalenin temel amacı, Ahmed Cevdet'in Osmanlı yenileşme hareketi içindeki yerini, ne tür bir muhafazakârlığın temsilcisi olduğunu, Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerine katkısını, gelenek ve modernleşme karşısındaki tutumunu, Türk siyasal kültürüne etkilerini belirlemektir. Cevdet'in siyasal düşüncesinde, *özgürlük, eşitlik ve sivil toplum* gibi *demokratik* değerlerin yerinin tespiti çalışmanın amaçları arasında yer almaktadır.

### *XIX Yüzyıl Osmanlı Modernleşmesi: Genel Durum*

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı'nun siyasal restorasyon yüzyılıdır. Onsekizinci yüzyılın sonlarında geleneksel kurumsal yapıların ve siyasal örgütlenme tarzının işlevselliğini kaybettiği görülmüş, devlet teşkilatını yenileŐtirme çalışmaları başlamıştır. III. Selim'in başlattığı ve II. Mahmut'un devam ettirdiği, ağırlıklı olarak askeri alanda gerçekleşen devlet kurumlarını yenileŐtirme çalışmaları, 1830'lara gelindiğinde yeni bir ivme kazanmıştır. 1820'lerde Balkanlardaki siyasal gelişmelerle (ayrılıkçı milliyetçi hareketler), kurumsal değişikliklerin gerekli, ancak yetersiz olduğu düşünölmeye başlanmıştır. Osmanlı'nun siyasi varlığını devam ettirecek, merkezkaç kuvvetleri etkisizleştirerek, siyasal bütünleşmenin gerçekleşmesine katkı sağlayacak bir *ideoloji* ihtiyacı ortaya çıkmıştır.

Kurumsal yenileŐmeler, devletin dışarıya karşı askeri gücünü artırmayı amaçlayan *stratejik* adımlar olarak okunabilir. Osmanlı'daki Tanzimat Fer-

---

\* Doç.Dr., Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi.

manı ile başlayıp 1909'daki Kanun-u Esasi değişikliklerine kadar devam eden siyaset tarzındaki değişiklik arayışlarını ise *ideolojik* arayışlar olarak okuyabiliriz. 1839-1909 yıllarındaki ideolojik söylemler çözümlendiğinde, farklı kişiler ve çevreler tarafından gündeme getirilen veya savunulan ideolojilerin ortak paydasının devlet eksenli olduğu ve bu ideolojilerde *halkın kolektif çıkarı ile vatandaşların bireysel çıkarlarının* geri plana atıldığı görülür. Restorasyon çalışmalarının ve ideolojik arayışların ekseninde devletin bekasını sağlama kaygısının yer alması, Osmanlı kurumlarının ve siyasal yapısının modernleşmesinde *demokratik hedeflerin* geri planda kaldığını göstermektedir.

Osmanlı siyasal kültüründe Tanzimat Fermanı'na kadar, devletin muhatabı bireyler değil, cemaatler olmuştur. Klasik Osmanlı yönetiminin yönetilenlerle (veya cemaatlerle) ilişkisini belirleyen ana ilke *adalet*'tir. Tanzimat Fermanı, İslam ve Osmanlı değerler sarmalının bir ürünü olan adalet ilkesinin karşısında, seküler-modern-Batılı değerler sarmalının bir ürünü olan *eşitlik* ilkesinin yer almaya başladığının, Osmanlı modernleşmesinin demokratikleşme ve liberalleşme gibi hedefleri olduğunun bir göstergesidir. Her ne kadar Tanzimat Fermanı'nda açık resmi hedefler konulsa da, adalet ilkesinden eşitlik ilkesine geçiş kolay ya da hızlı olmamıştır: Hatta kısa süreli 1876 ve 1909 deneyimleriyle, bu hedefin gerçekleşme umudunun ortan kalkmış olduğu görülmektedir. Osmanlı'nın çok dinli ve çok etnisiteli yapısının eşit vatandaşlık ilkesine geçişte önemli bir yapısal sorun oluşturduğu yönünde yaygın bir söylem bulunmaktadır. Bu söylemin yaygınlığı, romantik milliyetçiliğin ulusları saf kültürel mekânlara sahip ontolojik varlıklar biçiminde algılama yanılımasından kaynaklanır.

Eşitlik ilkesine geçişi zorlaştıran unsurlar arasında –belki de en başta-, yine seküler-modern-Batılı siyasal kültürün ürünü olan *uluslaşma* olgusu yer almaktadır. Modern ulus-devletler, halkı meydana getiren vatandaşlara eşit muamele etmeyi ilke olarak kabullenmiş olmalarına rağmen, ulusal değerler ve ulusal kültür kavramı, bazı vatandaşların kültür ve değerlerini avantajlı, diğerlerinin kültür ve değerlerini ise dezavantajlı konuma getirmiştir. Sonuçta, ulus-devletler vatandaşlarına maddi koşullarda sağlamış olduğu eşitliği, manevi (kültürel) alanlarda sağlayamamıştır. Aydınlanma düşüncesinin toplumları evrensel insanlık kültürü ve eşit onur çerçevesinde oluşturma ideali, ulusçuluğun tikel kültür eksenli direnişi ile karşılaşmıştır.

Osmanlı'ya dönecek olursak, ulusçuluk yüzyılında Osmanlı'nın uzlaşsalsal ve rasyonel ilkeler çerçevesinde eşit vatandaşlardan bir Osmanlı toplumu yaratma ideali (Osmanlıcılık ideolojisi) hem Müslümanlardan hem de

gayri-müslimlerden büyük ilgi görmemiştir. Müslümanlar *hâkim millet* konularını devam ettirmek istemiş, gayri-müslimler ise bir yandan cemaatlerine ait olan ayrıcalıkları ve yaşam tarzlarını devam ettirmek isterlerken, diğer taraftan Osmanlı Devleti'nin Tanzimat Fermanı'ndaki eşitlik vaatlerini hayata geçirmekte isteksiz ve yavaş davrandıklarını dile getirerek, yabancı devletlerin Osmanlı'nın egemenliğine müdahalelerine zemin hazırlamışlardır. Gayri-müslim cemaatler kültürel olarak göreceli üstünlüğe sahip oldukları coğrafyalarda ise *eşitlik* söylemini değil, *farklılık* söylemini benimseyerek otonomi veya bağımsızlık taleplerinde bulunmuşlardır.

1839'tan Islahat Fermanı'nın ilanına kadar geçen sürede devletin yenilikçi adımları, genellikle, eşitlikçi bir içeriğe sahip olmuştur. Bu tarihten sonra eşitlikçilik yönündeki adımların daha temkinli atılmaya başlandığı görülür. Zira sivil gazeteciliğin gelişimi, Rusya ve Batılı devletler gayri-müslimleri himaye politikalarının Osmanlı genel çıkarlarıyla açıktan çelişmesi gibi olgular sayesinde, Osmanlı Müslümanları arasında siyasal konularda duyarlı bir sivil kamuoyu oluşmuştur. Bu kamuoyu yenilikçi politikaların kültürel ve dinsel değerlerle uyumlu olmasını talep ederek, devletin dinsel niteliğini vurgulamıştır. Islahat Fermanı'na kadar gayri-müslimlerin bütünleşmesine önem vererek, kültür bağımsız (kültürler üstü) *Osmanlılık* ideolojisini yürüten devlet, 1860'lardan itibaren *Osmanlılık* ile *İslamcılık* ideolojileri arasında kararsız bir politika izlemiş, 1880'lardan sonra Türk ve Müslüman kitlenin siyasal mobilizasyonuna öncelik veren İslamcı bir politika devlet ideolojisi haline gelmiştir (Karpat, 2009; Türköne, 2003). 1910-1913 yılları arasında Osmanlılık ile *İslamcılık* arasındaki rekabet, yerini *Osmanlılık* ve *Türkçülük* ideolojilerinin rekabetine bırakmış, 1914 yılından itibaren ise *Türkçülük* İttihat ve Terakki iktidarının resmi ideolojisi haline gelmiştir.

Kitleleri mobilize etme ve devlet yönetimine meşruiyet sağlama gibi işlevleri olan ideolojiler, Osmanlı'da Tanzimat Fermanı'ndan itibaren kendine yer bulur. Giderek tebaa vatandaşa dönüşecek, devlet meşruiyetini vatandaştan alacak, kültür siyasallaşacak, vatandaşların kişisel değerleri ve kimliği devletin siyasal değerlerinin ve kimliğinin zeminini oluşturacak, din siyasal bir işlev kazanarak ideolojik bir renge bürünecektir. Osmanlı restorasyonuna ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısında modernleşmeci, yenilikçi ve Batıcı bir paradigma hâkim iken, yüzyılın ikinci yarısından itibaren hem sivil aydınların hem de bürokratik (organik) aydınların İslam ve Osmanlı geleneğini referans alan bir muhafazakâr kimlikle yenileşme arayışına yeni bir yön verdikleri görülür. Düz bir okuma ile yüzyılın ilk yarısındaki hâkim restorasyon eğilimini *yenilikçi* (Batıcı) ikinci yarısındaki hâkim eğilimi ise *yenilenmeci* (muhafazakâr) olarak tanımlayabiliriz. Böyle bir okuma, ancak öz ve biçim ayrımı

yapıldığı takdirde doğrudur. Zira ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısına damgasını vuran aydınlar, toplumsal değişikliklere direnmemişler, geleneksel değerlerle çatışmayacak biçimde değişikliklere (çağın gerekliliklerine) uyum sağlamanın mümkün olduğunu göstermeye çalışmışlardır.

Yüzyılın başlangıcında modern/Batılı tekil medeniyet algısı yenileşme faaliyetlerine damgasını vururken, yüzyılın ikinci yarısında Batı medeniyetinin spesifik değerlerini yansıttığı için, modern değerlerin Doğulu ve Müslüman Osmanlıların yenileşme hareketinde doğru bir pusula olamayacağı kanaati yaygınlaşmıştır. İkinci söylemin kitlelerde daha fazla karşılık bulması, muhafazakâr aydınlarla ve bürokratlara savundukları şeylerin doğru olduğunu düşündürmüştür. Muhafazakâr ideoloji, ondokuzuncu yüzyıl boyunca Müslüman ve Türk kitlelerin siyasal mobilizasyonunda başarılı olmasına rağmen, gayri-müslümleri ikna edecek bir politika geliştirememişlerdir. Merkezkaç kuvvetler (dinsel azınlıklar), giderek daha baskıcı bir politika ile hareketsiz kılınmıştır.

Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı modernleşmesi, cemaatlerin, dinsel ve etnik grupların bir arada yaşama kültürüne katkısı açısından değerlendirildiğinde, başarılı olamamıştır. II. Meşrutiyet'in sağlamış olduğu kısa süreli hürriyetçi iklimde yaşananlar ve 1910 yılında başlayan ideolojik baskılar ve arkasından yaşanan hızlı parçalanma süreci, Osmanlılık ideolojisinin sonunu getirir. Bu son, Osmanlı penceresinden bakıldığında, ondokuzuncu yüzyılın siyasal bütünleşme çabalarının başarısız olduğunu gösterirken; Osmanlı devletinin bakiyesi olan Türkiye Cumhuriyeti açısından bakıldığında, İmparatorluktan ulus-devlete geçişin uzun süren, ancak başarı ile sonuçlanmış serüvenini gösterir.

Osmanlı modernleşmesi hakkında *uluslaşma* ekseninde yukarıdaki çıkarımlarda bulunulabilir. Ancak bu modernleşme süreci, *demokratikleşme* açısından değerlendirildiğinde, çağın gereklerini yakalama konusunda başarısız olmuştur. Yirminci yüzyıl Türk demokrasi tarihinde devlet-vatandaş ilişkilerinde yaşanan sorunlar ve siyasal kültür ile geleneksel kültür(ler) arasında yaşanan gerilimler, büyük ölçüde ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı siyaset tarzını model almaktan kaynaklanmaktadır. Devlet aklının ve çıkarlarının, sivil ve bireysel çıkarlar karşısında öncelenmesi, sivil alanların devlet tarafından düzenlenmeye kalkışılması gibi, yirminci yüzyıl Türk demokratikleşmesinde yaşanan gel-gitler, Osmanlı siyasal kültür mirasına sadık kalmanın doğal sonuçlarıdır. Yirminci yüzyılda II. Abdülhamit'i eleştirenlerin siyaset tarzı, ironik biçimde, eleştirdiği padişahın siyaset tarzıyla büyük

benzerlik gösterir. Bu benzerlik, tesadüf ile değil, bir siyasal kültürün kuşaklar arasındaki aktarımıyla açıklanabilir.

Osmanlı modernleşme sürecinin demokratikleşme konusunda olumlu bir miras bırakmadığı yönündeki tespite, ancak anokranik bir değerlendirme sonucu ulaşılabileceği yönünde itirazlar gelebilir. Osmanlı modernleşmesinin *uluslaşma* konusunda zamanın ruhunu anlamada başarısız olduğu sıkça dile getirilmiştir. *Demokratikleşme* konusunda zamanın ruhunu anlamadaki başarı durumu ise pek değerlendirme konusu yapılmamıştır. Zira demokratikleşme sadece bir yönetim tarzı değil, Tocqueville'in 1840'larda tespit ettiği gibi, sosyal ilişkilerde eşitlik ilkesini temel alan, giderek dünya ölçeğinde yaygınlaşan, tersine çevrilemez bir toplum biçimidir (Tocqueville, 1981; Özyurt, 2007). Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı yöneticileri vatandaşlarına ileri düzeyde hak bahsetme konusunda zaman zaman istekli olmuş, ancak bu hakları dokunulması mümkün olmayan *temel haklar* olarak kabullenme yönünde adım atmamıştır. Hobbes'un *Leviathan'ı* ya da Machiaveli'nin *Prens'i* gibi, Osmanlı devleti, politik nedenlerle hakları geri alırken, bir meşruiyet kaygısı taşımamıştır. Devletin tarafsız olduğu sözleşmecî anlayış, vatandaşların aczine ve devletin gücüne vurgu yapmaya devam etmiştir. Örneğin Ahmed Cevdet, devleti insanların huzurunu gözeten güçlü bir varlık olarak değil, mutlaka ayakta kalması gereken kutsal bir varlık olarak gören, bir pragmatizme sahiptir. Bu nedenle de ona "19. yüzyıl Osmanlı düşüncesinin Hobbes'u olmaktan ziyade Machiaveli'i" demek yerinde olacaktır. "Cevdet'in hükümdarının iktidarını onu meşrulaştırıcı bir unsur olarak görmesi", mutlakıyetçi görüşlere zemin oluşturmuş (Neumann, 2009: 86-7), II. Abdülhamit'in icraatlarına entelektüel destek sağlamıştır.

Yukarıda ondokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında modernleşme politikasına muhafazakâr ideolojinin damgasını vurduğunu, bu nedenle de *yenileşme* değil, *yinelenme* hareketi olarak adlandırılabileceğini vurguladık. Yinelenmeci (muhafazakâr) hareket genç Osmanlılar ve Cevdet Paşa'nın şahsında temsil bulmaktadır. Ancak Genç Osmanlılar ve Cevdet Paşa'nın siyaset felsefelerindeki vurgu farklıdır. Birinciler daha çok sivil toplum eksenli bir siyaset öngörüp, çağdaş demokrasiye daha yakın dururken ve Batılı demokratik kurumlara İslam kültüründen referanslar aramaya çalışırken; Ahmed Cevdet, devleti güçlendirme yönünde bir politikanın uygulayıcısı/savunucusu olmuş ve İslam hukuk geleneğinden devşirdiği referanslarla sivil siyasal muhalefeti gayri-meşrulaştırmaya çalışmıştır (Gencer, 2008: 394).

Genç Osmanlılar ile Ahmed Cevdet'in demokrasi karşısındaki tutumları, Kanun-u Esasi'nin yapım sürecinde oynadıkları aktif ve birbirine karşı

rollerde daha belirgin hale gelir. Birinciler ateşli bir anayasa taraftarındırlar, Cevdet ise anayasa yapımını gereksiz, yersiz, hatta zararlı bulmaktadır. Bu olayda Genç Osmanlılar İslam'ın ilk dönemlerini referans alırken, Cevdet Paşa'nın referansı Osmanlı devletinin kuruluş ve gelişme dönemidir. Bu örnek, Türk düşünce tarihinde ve Türk siyasi mirasında farklı muhafazakârlık biçimlerinin olduğunu göstermektedir.

### Ahmed Cevdet (1822-1895)

Ahmed Cevdet, bugün Bulgaristan sınırları içinde Lofça kasabasında dünyaya gelir. Babası ve dedesi eğitilmiş, münevver kişilerdir. Çocukluğunda çok iyi bir eğitim alır. Onyediy yaşına geldiğinde eğitimini ilerletmek amacıyla İstanbul'a gönderilir. Fatih semtinde medrese eğitimi alarak, formal eğitimini tamamlayıp, ulema sınıfına adım atar (Cevdet, 1991 IV/12-5; F. Aliye, 1995: 21-5).

Öğrencilik yıllarında medresenin müfredatını kendi gelişimi için yetersiz bulur. Medrese öğretim yöntemi hakkında da şikâyetleri vardı (Shaw & Shaw, 1977: 64-5). Medrese eğitiminin dışında iki farklı alana açılır: pozitif bilimler ve tasavvuf. Bir yandan, medresede bir süredir okutulmayan pozitif bilimlere ilgi duyarak, medrese dışında bulunduğu hocalardan ve bilim adamlarından *Matematik*, *Geometri*, *Astronomi* gibi dersler alır. Onun pozitif bilimlere bu ilgisi, o dönem medrese öğrencileri arasında yakışık almayan bir davranış olarak değerlendirilmekteydi (Chambers, 1973: 455). Yine kişisel çabası ile *Fransızca* öğrenir.

Öte yandan, ondokuzuncu yüzyılda İstanbul aydınların buluştuğu, adeta bir üniversite işlevi gören Murat Molla Tekkesi'nin müdavimleri arasında yer alır (Chambers, 1973: 456). Burada Mehmet Murat Molla'nın rahle-i tedrisinde *Mesnevi* okur. Hafız Tefik Efendi'den *Farsça* dersleri alır. Tekkede edebiyat sohbetlerine katılır, şiir yazmaya başlar. Tekke ile ilişkisi, akademik düzeyde olmuş: "ne bir şeyhin müridi olmuş ne de bir tarikata girmiştir" (F. Aliye, 1995: 38; Chambers, 1973: 458).

O öğrencilik yıllarında geleneksel ve modern eğitimin gerekleriyle donanmıştır. Adeta çağını sorgulayan, güncel ifade ile trendleri anlamaya ve bunlara ayak uydurmaya çalışan bir misyona kendini hazırladığı görülür. O ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı medreselerinin yetiştirdiği belki de en önemli âlimdir (Chambers, 1973: 440). Bu sıfatı, yöntemsel olarak medrese geleneğinin dışına çıkarak elde etmiştir. Medrese eğitiminden, tekke eğitiminden ve pozitif bilimlerden beslenmesi sosyal ve politik meselelere daha geniş bir

perspektiften bakabilmesini sağlamıştır. Eski ile yeni, Tanzimat değerleri ile medrese değerlerini kişiliğinde mezcetmiştir (Tanpınar, 1997: 172).

1842 yılında medreseden mezun olarak kadılık görevine başlar. 1845’de kadılıktan ayrılarak faaliyetlerini eğitici olarak sürdürmek istemiştir. Öğretim, hayatta zevkle yaptığı iki şeyden biridir (diğeri bilimsel eserler hazırlamak). Ancak 1845 yılında yolu Mustafa Reşit Paşa ile kesişir. Bu tarihten itibaren kendisini hep, devlet meselelerinin ve bürokrasinin içinde bulacak, zamanla mensubu olduğu *ilmiyye* sınıfından tamamen koparak *kalemiyye* sınıfına geçecektir. Ahmed Cevdet’in Reşit Paşa ile beraberliği, onun formasyonuna yeni bir boyut kazandırır: *bürokrasi*. Bürokrasiyi Reşit Paşa’nın mektebinde öğrenir.

Reşit Paşa, tanıdığı olduğu bu medrese kökenli genci yanından hiç ayırmayıp, ona tarihsel bir misyon yükler. Osmanlı modernleşmesinin ve restorasyonunun öncü figürü Reşit Paşa, yapılması kaçınılmaz olan değişikliklerin “birtakım İslami gerekçeler olmaksızın, bürokrasinin alt katmanları ve genel kamuoyu tarafından kabul edilmeyeceği gerçeğini” görmüştür (Karpat, 2005: 20). Mustafa Reşit Paşa hukuk alanında Tanzimat reformlarını gerçekleştirirken İslam hukuku alanında görüşlerine başvuracağı, ilmiye sınıfından bir kişiye ihtiyaç duyar ve *Bâb-ı Maşihât*’tan ulema içinde bilgili, münevver ve ikna gücü yüksek bir kişinin kendisine gönderilmesini ister. Ahmed Cevdet kendisine teklif edilen bu görevi kabul eder. Böylece uzun yıllar sürecek olan bir beraberlik başlar. Bir süre sonra Cevdet, Reşit Paşa’nın konağına taşınır. Bundan sonra Reşit Paşa’nın atacağı her yenilik hamlesinde Ahmed Cevdet’in desteğini aldığı görülür (F, Aliye, 1995: 39-40; Shaw & Shaw, 1977: 65; Ölmezoğlu, 1997: 114). Ahmed Cevdet’in Reşit Paşa’nın yanındaki misyonu, Tanzimat reformlarının Osmanlı devlet geleneğine ve İslam dinine uygun şekilde gerçekleşmesine katkıda bulunmaktır. Cevdet tüm bürokratik hayatı boyunca bu misyona bağlı kalacaktır.

Reşit Paşa’nın devlet hizmetine yönlendirdiği Ahmed Cevdet, Abdülmecit, Abdülaziz ve II. Abdülhamit olmak üzere üç padişaha hizmet etmiştir. Tanzimat reformunun yeni kavramlarını ve ilkelerini “İslami terimlerle açıklamış ve onaylamıştır”. Ulemanın, yenilikler karşısındaki tutucu tavırlarını eleştirerek, İslam’ın *zaruret* halinde değişimi meşru kabul ettiğine işaret etmiştir. Ona göre, “zamanın tagayyürü ahkâmın tadilini meşru kılmaktadır”. Değişime karşı olmanın İslam’ın ruhuna aykırı olduğunu mensubu olduğu ilmiye sınıfına anlatmaya çalışarak, onların değişim karşısındaki direnişini kırmıştır. Cevdet’in değişim konusundaki düşüncelerinin teme-

linde “dünyevi etmenler” bulunmaktaydı. Diğer bir ifade ile dünyevi emelleri “inancın meşruluğu ile kutsama”ya çalışmıştır (Karpat, 2005: 20).

Stanford Shaw ve E.Kural Shaw (1977: 64)’a göre Ahmed Cevdet, “Tanzimat döneminin değeri pek bilinmeyen en önemli adamlarından biridir”. Gencer (2008: 390)’e göre Ahmed Cevdet, ismi Tanzimat ile özdeşleşmiş, 1850-1895 yıllarında gerçekleşen yeniliklere damgasını vurmuş bir kişidir. Berkes (2003: 224)’e göre, “Tanzimat döneminin en büyük devlet adamı” olabilir. Öğün (200: 305), Ahmed Cevdet’in “en kapsamlı düşünen Tanzimat mensubu” olduğunu belirtir. Bu nedenle de dönemindeki kısır tartışmaların uzağında kalabilmiş, “sosyolojik derinlikte düşünebilmiştir”. Tanpınar (1997: 159)’a göre Cevdet, İbrahim Şinasi, Münif Paşa ile birlikte “yeniliğin üç büyük muharriri” arasında yer alır. Tanpınar, bir devlet adamı olarak Cevdet’in “Tanzimat ile medresenin birbiriyle kaynaşması”nu, bir aydın olarak ise “eski ile yenin kaynaşmasını” temsil ettiğini belirtir. Fakat bu temsilin dramatik bir boyutu vardır: “o, bir tereddüdün adamıdır” (Tanpınar, 1997: 159, 172, 165). Neumann da Ahmed Cevdet’in değerinin bilinmediğine katılan araştırmacılarıdır. Fatma Aliye Hanım’ın biyografisi dışında 1940’lı yıllara kadar Cevdet hakkında, pek bir şey yazılmadığını belirtir. Bu tarihten itibaren, ise ideolojik değerlendirmelere konu edilir ve “Cevdet’in dinine bağlı ama tamamıyla ilerici bir devlet adamı olarak keşfi başlar” (Neumann, 2000: 9).

Ahmed Cevdet çok yönlü bir kişiliğe sahiptir: bilim adamı, devlet adamı, tarihçi, hukukçu ve ahlakçı, aydın, edip, eğitimci ve sosyologdur (Kuran, 1997: 149; Atalay,1999: 271). Bu alanlardaki uzmanlığının bir kısmı, kendi tercihi doğrultusunda olmuş, bir kısmı ise *görev adamı* olma özelliğinden kaynaklanmaktadır. Tanpınar (1997: 169) Cevdet’in tarihçilik serüvenini şöyle anlatır: “Ömrünün büyük abidesi *Tarih-i Cevdet*’e başlarken, tarih için hiçbir özel zevki yoktu. Kendisine sipariş edilen iş bittiği zaman en büyük tarihçimizdi”. Kendisine farklı alanlarda görev yöneltmiş olmasını, aydın kimliğine, çok yönlü yetişme tarzına, çalışma azmine ve devletine hizmet tutkusuna bağlayabiliriz.

### *Ahmed Cevdet’te Değişim ve Süreklilik*

Ahmed Cevdet, ondokuzuncu yüzyıl Osmanlı restorasyonunun ikinci yarısını büyük ölçüde etkilemiş bir aydın devlet adamıdır. Restorasyon çalışmalarında muhafazakâr (ama tutucu olmayan) bir kimliğin önplana çıkmasının en etkili aktörüdür. Devletçi bir muhafazakârlığı temsil etmiştir. Onun siyasal yapının köklü değişimine direnen muhafazakârlık anlayışı,

idari kurumların geleneksel kalıplarının sorgulanmaksızın devam ettirilmemesini gerektirmez. Zamanın koşullarından kaynaklanan değişim ihtiyacının, toplumun ve devletin sürekliliğini sarsmayacak biçimde cevaplandırılmasına önem verir (Karpaz, 2009: 190). Öz ve *biçim* arasında bir ayırım yapmış ve gerekli olduğu ölçüde biçimsel değişikliklere açık olmuş, özsel değişiklik taleplerini ise şiddetle eleştirmiştir.

Cevdet Paşa'nın biçimsel değişikliklere açık olması, hatta bunları teşvik etmesi, onu gelenekselcilerden uzaklaştırır. O gelenekselci değil, muhafazakârdır. Gelenekselcilik ile muhafazakârlık arasındaki farkı, öz ve *biçim* kavramları ile açıklamak mümkündür. *Gelenekselciler* hem özsel hem de biçimsel yeniliklere karşı koyarken, *muhafazakârlar* sadece özsel değişimin karşısında olmuştur. Bu farklılık, her iki akımın *akıl* kavramına farklı anlamlar yüklemelerinden kaynaklanmaktadır. Gelenekselciler kolektif aklı üstün tutup, bireysel akla güven duymazlar. Muhafazakârlar özün anlaşılmasının ve korunmasının bireysel akıl sayesinde mümkün olduğunu, böylece tarih içinde biçimsel değişiklik olmadan gerçekleşen sapmaların farkına varılabileceğini varsayar. Muhafazakârlar, gelenekselcilere göre tarih karşısında daha *seçici* bir tutuma sahiptirler. Çünkü gelenekselciler savunma önceliği *deneyim*, muhafazakârların savunma önceliği ise akılla kavranması mümkün olan *kadim ilkelere*dir. III. Selim'in askeri alanda gerçekleştirmek istediği yenileşme adımına karşı çıkanlar, gelenekselci davranmışlardır. Tanzimat reformları karşısında yer alan ilmiye sınıfı da gelenekselci bir tavır sergilemektedir. Ahmed Cevdet Paşa'nın eğitim, dil, hukuk alanındaki çalışmaları ise, kadim değerleri güçlendirmeyi ve bu değerler ile uyumlu olmayı hedeflediği ölçüde, muhafazakâr birer adımdır. Genç Osmanlıların, İslamî değerleri referans alarak, saltanatın gücünü sınırlandırma ve halkı siyasette daha aktif konuma getirme arzusunda olmaları ve meşrutiyetçi bir rejimi talep etmeleri muhafazakâr bir ideoloji ile hareket ettiklerini gösterir. Gelenekçiler muhafazakârlara göre kendi aralarında daha homojen bir grup oluştururlar. Ahmed Cevdet ve Genç Osmanlılar örneğinde olduğu gibi Muhafazakârların kendi aralarında homojen bir grup oluşturma imkânı daha zordur. Bu zorluk, muhafazakârların rehber olarak kullandıkları aklın üzerinde yoğunlaştığı değerlerin farklı olmasından kaynaklanır. Yeni Osmanlılar *halk* eksenli bir restorasyonu benimserken, Ahmed Cevdet *devlet* eksenli yenileşmeyi esas almıştır.

Tanpınar, Ahmed Cevdet'in "eski ile yeni, Tanzimat değerleri ile medrese değerlerini" sentezleyen kişiliğine dikkat çeker (Tanpınar, 1997: 172). Chambers ise Cevdet'in "ne bir radikal ne de bir devrimci" olmadığını, geleneğe sırtını dönmektense, "kendisini tamamen geleneksel iklime adanmış" olduğunu vurgular (Chambers, 1973: 460). Bize göre, Tanpınar'ın tes-

piti daha yerindedir. Chambers'ın tespitinin ise birinci kısmı doğru, ikinci kısmı yanlıştır. Ahmed Cevdet devrime ve radikal bir değişime karşı olduğu kadar, durağanlığa da karşıdır (Cevdet, 1994: 1540). Cevdet *geleneksel* değerlerin değil, zaman içinde toplumsal yapıdaki ve ilişkilerdeki değişime açık olan, hatta bunun gerekliliğini vurgulayan, *kadim* değerlerin savunusunu yapar. Geleneksel bakış açısı değişim gerçeğini yadsırken, muhafazakâr bakış açısı, değişimin kadim ilkelerle uyumlu biçimde kontrollü olarak gerçekleşmesini talep eder. Nitekim Chambers (1973: 463) da Cevdet için "muhafazakârlık onu gerçekler karşısında kör kılmaz" tepisini yapmıştır.

Sosyal bilimcilerin *gelenekselcilik*, *tutuculuk* ve *muhafazakârlık* kavramlarını rast gele birbirinin yerine kullanmaları ciddi bir okuma sorunu oluşturmaktadır. Bu sorun Cevdet Paşa üzerine yapılan çalışmalarda da ortaya çıkar. Örneğin tarihçi Kemal Karpat (2009: 190)'ın "Cevdet Paşa eski Osmanlı-Müslüman devlet kültür ve geleneklerini yeni orta sınıfın görüş ve ihtiyaçlarıyla bağdaştırmak istiyordu. *Tutucu*<sup>1</sup> bir Müslüman ve koyu bir monarşist olan Cevdet Paşa, eski ulemayı gerçeğe teması kaybettiği ve Hıristiyanların hükümet hizmetine alınmasına karşı çıktığı için, eleştiriyordu" cümleleri, içinde doğruları barındırmakla birlikte, nihai olarak, bize Cevdet hakkında doğru bir bilgi vermez. Gelenekselcilik modernlik karşısında, muhafazakârlık ise devrimcilik (radikallik) karşısında konumlandırıldığında (Gencer, 2006: 156) sorun bir ölçüde aşılabılır. Şimdi Ahmed Cevdet sözü konusu olduğunda, kavramların ne kadar çelişkili kullanıldığına yine Karpat'tan bir örnekle bakalım: "Cevdet Paşa zaman ve şartların tarihin en büyük mimarları olduklarını ve her şeyi değiştirmek gücüne sahip olduklarını ileri sürer. Dolayısıyla ulemanın tutucu fikirleri geçerli sayılamazdı, çünkü değişen dünya şartları Şeriat'ın bazı hükümlerinin değişik bir şekilde yorumlanması ve uygulanmasını zaruri kılar, ayrıca eski zamanlarda var olmuş toplum yeniden canlandırılmaz. Toplum hayatını değişen şartlara uydurabilmek için dini meselelerde *ılımlı*<sup>2</sup> bir tavır takınmak gerektiğini vurgulayan Cevdet Paşa Sultan Abdülmecid ile Sultan Abdülaziz dönemlerinde kabul edilmiş olan yeni özgürlükler yüzünden ulemanın gerçeğe temasının kesildiği inancındaydı. Cevdet Paşa Kur'an ve Sünnet'ten değişikliği destekleyen birçok hüküm alıntılanmış ve bu sayede tutuculardan kopmadan İslam'ın önemli bir avukatı haline gelmeyi başarmıştı" (Karpat, 2009: 190-1). Karpat'ın yorumunda Ahmed Cevdet *ılımlı bir tutucudur*. Karpat'ın bu yargısı, Cevdet'i klasik ideolojik kalıplarla değerlendirmenin güçlüğüne göstermektedir.

<sup>1</sup> Vurgu bana ait (C.Ö.)

<sup>2</sup> Vurgu bana ait

Cevdet Paşa mutlak bir değişim karşıtı değildir. İnsanın ve toplumun doğasının değişimi zorunlu kıldığını, inanın doğal olarak medeniyet yönelimli (*medeniyet-ül tab*) olduğunu düşünür. Bu özellikler, bilim ve kültür alanlarında ilerlemeyi doğurur. Değişim, karşı konulması mümkün olmayan sosyal bir yasadır (Cevdet, 1994: 25; Gencer, 2006: 176). Toplumların ve devletlerin zamanın ruhu karşısında direnmesi, çöküşe hizmet eder. Toplumlar ve devletler eşzamanlı olarak *koruma* ve *düzeltilme* reflekslerine sahip olmalıdır. Hem “*kanun-u kadim*”e uyulmalı hem de “*asrın icapları*”na ayak uydurulmalıdır (Gencer, 2006: 176-7).

Ahmed Cevdet değişime, inkılâba karşı değil; radikal değişime, devrim ve ihtilale karşıdır. Fransız Devrimi’ni “düzene karşı yapılmış düzensizliğin haksız bir ayaklanması” (Gencer, 2006: 185) olarak görür. Cevdet Fransız siyasi sistemini ve Fransız devrimini şiddetli biçimde eleştirirken, istikrarlı değişime açık olan İngiliz siyasi sistemini övmektedir (Cevdet, 1994: 1540). Bu övgü, İngiliz siyasi sisteminin olduğu gibi model alınması önerisine yol açmaz. İngiliz siyasi tarihinin büyük kırılmalar olmadan dönüşümünü önemser, ancak Osmanlı monarşisinin meşrutî monarşiye dönüşme eğilimi karşısında endişe duyar. İngilizlerin iki asır geride bıraktıkları mutlak monarşiyi savunur. II. Abdülhamid’in meşrutiyet karşıtı politikalarına destek verir. Osmanlı’nın *din-ü devlet* oluşu ve Osmanlı padişahlarının dini ve siyasi otoriteye sahip oluşunun altını çizer (Cevdet, 1994: 29). Yöntemsel olarak İngiliz siyasi geleneğine yakın duran Paşa, İngiliz siyasi kurumlarının İngiltere için doğruluğunu değerlendirmekle, ilgisini sınırlı tutar.

Kendisini devrimci Fransız düşüncesinin karşısında konumlandıran Ahmed Cevdet, bir toplumu (ulusu) kendisi yapan kültürü ve inançları hesaba katmadan yapılan kanunların, toplumsal düzeni sağlamada işlevsiz olduğunu düşünürken (Berkes, 2003: 225), Montesquieu’ya yakın durmaktadır. Evrensel akıl ve doğal hukuk öğretilerini eleştirir. Fransız devrimine yönelttiği eleştirinin merkezinde, Fransızların kendi siyasi deneyimlerini evrensel bir model olarak algılama, kendi hukuk ve medeniyet anlayışlarını ihraç etmeye kalkışma ve bu heveslerine Osmanlı elitleri arasında taraftar buluyor olma olguları bulunmaktadır. Başka bir toplumdan hukuk ithal etmeye kalkışan bir milletin, kendi kendini imha sürecine gireceği uyarısını yapar (Cevdet, 1991: I/63). Bu nedenle Fransız medeni kanununun alınmasına şiddetle karşı çıkarak, nizami mahkemelerde uygulanmak üzere İslam fikhını temel alan bir kodifikasyon yapılmasını savunmuş ve düşüncelerini kabul ettirerek *Mecelle*’nin hazırlanmasında öncü rol oynamıştır. *Mecelle*’de İslam fikhından hareketle hukukun genel geçer doksan dokuz kaidesinin belirlenmiş olması, İslam’ın modern zamanlarda Batı medeniyeti karşısında

evrensel bir uygarlık iddiasını koruduğunun göstergesi olarak yorumlanmaktadır (Gencer, 2011: 127). Cevdet'in bu girişimi Osmanlıda yeni bir özbi linç ve özgüven dalgasını doğurmuştur. *Mecelle*, Tanzimat'la başlayan aşırı batılılaşma hareketine indirilen son darbedir

Ondokuzuncu yüzyılın ilk yarısındaki Osmanlı restorasyonunun genel karakteristiklerinden biri din ile devlet görevlerinin ayrışmasıdır. Yüzyılın ikinci yarısında ise bu eğilim tersine dönmüştür. Ahmed Cevdet, Reşit Paşa'nın başlattığı değişimi gerekli görmüş, fakat ıslahatların Batı taklitçiliği görünümünü almasını tehlikeli bulmuştur (Kuran, 1997: 154). Gencer (2008: 394) ulema sınıfından gelen Ahmed Cevdet'in devlet adamı olarak misyonunun "giderek birbirinden ayrışan din ile devletin görevlerini optimal olarak uzlaştırmak" olduğunu belirtir. Cevdet bu misyonu "ulemayı fiilen saf dışı bırakmak"la gerçekleştirecektir. Kurumların yerleşik kalıpları ile devamından yana değil, değişiminden, hatta geleneksel kurumların karşısına yeni kurumlar koymaktan yana olmuştur. II. Mahmut geleneksel yenice-rilik kurumu kaldırmıştır, Ahmed Cevdet ise hem hukuk alanındaki yenilikleriyle hem yeni eğitim kurumlarında almış olduğu, kurucu ve idareci görevleriyle medreselerin işlevsizleşmesinde önemli rol oynamıştır. II. Mahmut değişiminde devrimci bir usul benimsemiş, Cevdet ise tedrici bir usul benimsemiştir. O açıktan geleneksel din kurumlarına karşı bir mücade-lenin içinde yer almamış, ancak izlemiş olduğu tedrici usul, saltanatla bü-tünleşmiş *hilafet* kurumu hariç, geleneksel din kurumlarını hızla işlevsiz hale getirmiştir.

### *Medeniyet Sorunu, Doğu-Batı ve Modernizm*

Ahmed Cevdet'in medeniyet anlayışının ve Batı medeniyeti karşısındaki tutumunun özgün bir yorumunu Tanpınar'ın sosyolojik bir tahayyülle kaleme aldığı *19. Yüzyıl Türk Edebiyatı* (1997: 164-55)'nda buluruz. "[Cevdet] Devri gibi Avrupa'ya hayran, medeniyetçidir. Terakkiye inanır. Buna karşılık, bu terakkinin milliyetin esası gibi, aldığı din ve şeriat kadroları içinde temin olunmasını ister. Örf ve âdete, ihmali caiz olmayan bir realite gibi bakar. Ve muhafazasında son derece ısrar eder. Kıymetler cetveli, biraz derine inebilecek [köklü] herhangi bir değişimin aleyhinde idi, denecek kadar eskiye sıkı sıkıya bağlıdır". Tespit edebildiğimiz kadarıyla Tanpınar, Cevdet'in "Avrupa'ya hayran"lığını vurgulayan tek araştırmacıdır. Tanpınar'ın bu yanlış tespiti, medeniyet olgusunun tekil okumasından kaynaklanmaktadır. Medeniyet=Avrupa kalıp okuması, kaçınılmaz olarak Cevdet'in ya Avrupa yanlısı olduğu ya da medeniyet karşıtı olduğu yargılarını doğurur. Oysa Ahmed Cevdet, -tıpkı Genç Osmanlılar- tekli bir medeniyet

algısına sahip değildir. Cevdet'in *medeniyetçi* ve *ilerlemeci* olduğu doğrudur. Ancak bu doğrular, dikkatli bir okuma ile *Avrupa hayranlığı*'ni doğurmaz. Bu doğruların diğer kanadında yine Tanpınar'ın tespit ettiği gibi "eskiye sıkı sıkıya bağlılık" yer alır. Ancak bağlılık, biçimsel değil, özseldir.

Ahmed Cevdet, Osmanlı'nın Batı'dan farklı bir medeniyet ikliminde yer aldığını düşünen "yerli bir Osmanlı aydını"dır (Atalay, 1999: 271). Avrupa ya da Batı hayranı olmamış, aksine tüm hayatı boyunca Batı ve Avrupa hayranlarına karşı sıkı bir mücadele vermiştir. Cevdet, modern Batı medeniyeti karşısında, "İslam ve Osmanlı'dır", Doğu kültürünün bir parçasıdır (Meriç, 1992: 25). O, hilafet ve saltanatı koruyarak Osmanlı devletinin modernleşmesinin mücadelesini vermiştir. Güçlü paşalar ve Bab-ı Âli yönetiminin ardından II. Abdülhamit'in uzun bir süre mutlakıyetçi yönetimi sürdürebilmiş olması, bu süreçte eğitim ve ulaşım gibi alanlarda önemli kurumsal yenilikler gerçekleştirmesinde Cevdet'in devlet merkezli modernleşme düşüncesinin katkısı yadsınamaz.

Cevdet'in modernliğine gelince, son tahlilde daha dikkatli olmak gerekir. Modernliği, zamanın ruhuna uyum sağlamak ve maddi ilerlemeleri takip etmek olarak tanımlarsak, Cevdet'in modernlik ile bir sorunu yoktur. Ancak ilerlemeci bir tarih felsefesini imleyen, kadim değerleri ve geleneği ötekileştiren bir modernlik anlayışının karşısında yer almıştır. "[R]asyonalizm ve devrimcilik ile karakterize modernizme muhalif" olduğu açıktır (Gencer, 2006: 178).

Berkes'e göre Ahmed Cevdet, çağdaşlaşma tarihinin yürüyüşünü anlamış açık düşüneli bir adamdır. Şeriatçılarla kıyaslanınca "ilerici", sınırsız batılılaşma yanlıları ile kıyaslanınca "gelenekçi" gözüktür. "Cevdet Paşa, bu iki tutumun ikisinde de aşırılık ve mutaassıplık (dogmatiklik) olduğuna inanmıştır" (Berkes, 2003: 224). O, kadim değerlerle uyumlu olmak koşuluyla, yeniliklerden yana olmuştur. Osmanlı devletindeki restorasyon adımlarının kadim değerlerle uyumlu olmasının çabasını vermiştir. Muhafazakâr bir kimlikle, Avrupa medeniyetine müracaat etmeden, imparatorluğun çöküşünü önlemek için, siyasal yapıyı güçlendirmenin mücadelesini verir (Kuran, 1997: 210).

Cevdet'e göre, zamanın gereklerine uymamak, "kanun-u kadim'e riayetsizlik" olur. Temsil ettiği "muhafazakârlık ile yenilikçilik aynı kanun'u kadim'in iki ayrı görünüşüdür" (Meriç, 1992: 145). Onu, yenilikçi özelliğinden hareketle Batılı anlamda modernist olarak tanımlamak yanlış olduğu

kadar, muhafazakâr kimliğinden hareketle bir değişim karşıtı, tutucu ve gelenekselci olarak tanımlamak da yanlıştır.

Ahmed Cevdet'in 1850'lerin ortalarında yazdığı *Tarih-i Cevdet*'in başlangıç sayfalarında "hangi devlet olursa olsun bir durumdan başka bir duruma geçildiği için her devirde bir özel durum bulunur. Her durumda bir başka türlü davranmak ve her devrin gelişmesine göre çare ve ilaç aranmak lazım gelir" (1994: 27) ifadesi ile 1860'ların sonlarında hazırlanmasına öncülük ettiği *Mecelle*'de yer alan, "ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" (Madde 39) ifadesi, değişime uyum sağlama konusunda ne kadar ısrarcı olduğunu gösterir. Zamanın ruhuna ayak uydurmayı ısrarla savunması, onu yenilikçi ve modernleşmeci kılabilir. Ancak bu modernlik hiçbir zaman Batı tarzı bir modernlik değildir. Günümüz sosyal teorisindeki *çoklu modernlik* yaklaşımı veya *Batı-dışı modernlik* yorumları Cevdet'in medeniyet ve modernlik anlayışını kavramada ve yorumlamada yeni imkânlar sunabilir. Modernizmin beklentilerine rağmen medeniyetler tikel niteliklerini koruyarak, ayakta kalmaya devam etmektedir. Cevdet, yenileşme ve maddi ilerlemeye rağmen medeniyetlerin farklılıklarını koruyarak değişime ayak uydurmalarının mümkün olduğunu görmüş, tutucu refleksi olmayan bir aydındır. Bu onun ileri görüşlülüğünü gösterir. Her bir medeniyet farklı iklimlerin ve farklı anlam dünyalarının ürünüdür. Medeniyetler farklı iklimlerde "mesut tesadüflerin bir araya gelmesi ile ortaya çıkar" ve tarihe damgasını vurur. Bu nedenle, "bir medeniyetin başka bir medeniyete dönüşmesine imkân yoktur" (Meriç, 1992: 45, 60). Batı medeniyetinin bilim ve teknoloji alanlarındaki üstünlüğünü kabul etmekle birlikte, Ahmed Cevdet, değer farklılıklarını gerekçe göstererek, Batılı siyasal kurumların taklit edilmesine karşı çıkar (Neumann, 2000: 174-5; Kuran, 1997: 152).

Gelenekselci olmadığı gibi batılılaşmacı bir modernist de değildir. Eğitim kurumlarının, adliye teşkilatının yenileşmesinde oynadığı aktif rol, onu içinden geldiği medrese geleneğinden uzaklaştırmıştır. "O, ilk adliye nazıdır, ilk Darülmualimin müdürüdür, İlk hukuk mektebinin açıcısıdır. Denilebilir ki içinden yetiştiği sınıfın [ilmiye] hayat sahasını ve statüsünü her sahada biraz daha daraltır. Hazırladığı *Mecelle* vasıtasıyla fıkı, asıl olması lazım gelen hayata yaydıkça, asırlardır onu benimseyen zümrenin ve müessesenin fonksiyonunu adeta hiçe indirir" (Tanpınar, 1997: 165). Ahmed Cevdet, kurumsal yenileşmenin mimarlarından olduğu kadar düşünsel yenileşmenin de mimarlarındandır. Osmanlı'nın ve İslam dünyasının farklı bir medeniyet iklimine sahip olduğunu düşünür. Uluslaşma çağında Osmanlı'nın *kimlik* ihtiyacına cevap verme arayışındadır. Halk-devlet bütünleşmesinin sağlanmasında siyasal iletişimin önemini anlamıştır. Bu nedenle

yazı dilinin sadeleşmesi, standartlaşması ve kolay öğrenilebilir olması için özel bir çaba göstermiştir. 1851 tarihinde *Kavaid-i Osmaniye* adlı bir gramer kitabı hazırlar. Bu kitabı geliştirerek 1870'lerin sonlarında *Kavaid-i Türkiye* adıyla yeniden yayınlar (Halaçoğlu, Aydın, 1993: 444). Çocukların dini bilgilerini geliştirmek için, popüler tarzda *Kıyas-ı Enbiya* ve *Tarih-i Hulufâ* kitaplarını yazar (Berkes, 2003: 257-8).

### *Modern Bir İdeoloji Olarak Devletçiğin İnşası*

Ahmed Cevdet, devletin kimlik ihtiyacını çözmeye çalışırken *tarih* ve *din* iki ana kaynağa dönüşür. Tarih vurgusu Osmanlı devletine meşruluğunu sağlarken, din vurgusu Müslümanların gayri-müslimlerden üstünlüğünü değil, İslam siyasi sisteminin Batılı siyasal sistemlerden üstünlüğünü vurgular. Burada karşımıza şu sorun çıkar: Ahmed Cevdet Osmanlı'yı bir din devleti olarak yeniden inşasını mı öngörmekte yoksa Osmanlı'nın bekası için din temel araç olarak mı algılanmaktadır? Sorunun cevabı ikinci şıkta yer almaktadır. Ancak Ahmed Cevdet'in siyasal hedefler çerçevesinde dini araçsallaştırdığını söylemek yanıltıcı olabilir. Buradaki sorun bir öncelik sorunudur. Osmanlı devleti varlığının devamını dine borçlu olduğu kadar, dünyada İslam'ın hamiliğini yapabilecek tek devletin de Osmanlı olduğunu düşünmektedir (Cevdet, 1991: 149). Yenilik ya da düzeltme önerilerinde teorik İslam değil, Osmanlı'nın İslam'la iç içe geçmiş tarihsel tecrübesi ölçüt alınmaktadır. Bu nedenle Ahmed Cevdet sıkı bir hanedanlık (hilafet ve saltanat) savunucusu olarak karşımıza çıkar.

Hanedanlık savunusu, Ahmed Cevdet'i meşrutiyet arayışında olanların karşısında konumlandırır. Tanzimat ile başlayan devlet işlerini güçlü bir hükümet aracılığıyla yürütme geleneğinden rahatsızdır. Osmanlı devletinin kuruluş ve gelişme dönemlerinde devlet yetkilerini elinde toplamış olan güçlü padişahlara özlem duymaktadır. Padişahların siyasal yetkilerini devretmelerini doğru bulmaz. Zira Osmanlı devleti, Osmanlı hanedanının adını taşır ve padişahın mülküdür (Karpas, 2005: 19). Osmanlı devleti, tıpkı XIV. Louis'in "devlet benim" sözü ile Fransız halkının siyasal özne olma hakkını yok sayması gibi, Ahmed Cevdet de, Osmanlı padişahlarının, halkı modern siyasetin meşru kaynağı olarak görmesini gereksiz ve yanlış bulur. Meşrutiyetin kaynağını halk değil, "bizzat Sultan temsil eder" (Gencer, 2006: 175). Ahmed Cevdet Fransız devrimine karşı olduğu için, sonuçlarından ders çıkarmaz. Yükselen milliyetçilik düşüncesi ile birlikte Fransız devrimi kişisel-devlet anlayışından halk-devleti (ulus-devlet) anlayışına yönelen bir süreci başlatmıştır. Siyasal iktidarın birbiriyle ilişkili iki kaynağı vardır: bir kolektif kimliği temsil ve vatandaşların rızası. Devlet-toplum ilişkisinde öncelik topluma aittir

(En azından biçimsel olarak böyledir). Kurumsal değişimlerin gerçekleşmesinden heyecan duyan, bu değişimlere öncülük eden ve değişimlere karşı çıkanlara "zamanın ruhu"nu hatırlatan Ahmed Cevdet, konu siyasal değişimlere gelince "zamanın ruhu"na direnmeyi tercih etmiş görünür. Kurumsal değişikliklerde geleneğin çözülüşüne öncülük ederken, geleneği yeniden yorumlayarak siyasal yapıyı korumaya çalışmıştır. Şüphesiz "iktidarın meşruiyeti için, geleneğin yeniden yaratılması" çabalarına Batı toplumlarında da sıkça başvurulmuştur (Giddens, 2011: 19). Ancak Batıdaki bu eğilimler, 1789 sonrasında hanedanlığa değil, ulusal kimliğe hizmet etmiştir.

Ahmed Cevdet "geleneksel *din ü devlet* ikizliğini yeniden kavramsallaştırma"nın çabasını vermiştir (Gencer, 2008: 392-3). Din devlette, devlet de padişahlıkta somutlaşır, formül şöyledir: *din=devlet=padişah* (Cevdet, 1994: 29). Bu formül, teokratik bir devlete gönderme yapmaz. Din Osmanlı devletinin tarihsel ve kültürel temellerini oluşturur. Din, kutsallığından arındırılarak, dünyevi (seküler) amaçların hizmetine uygun hale getirilir. Osmanlı devletinin İslami kimliğinin güçlendirilmesinin, gayri-müslümlerin de çıkarına olacağını savunur. Zira İslam devletinin temel vasıflarından biri *adalet*-tir. Ancak burada iki sorun bulunmaktadır: *Birinci sorun*, siyasal iyi ve adil olana kimin karar vereceğidir. Gayri-müslimlere kendileri için iyi olanın ne olacağını sorulmasına gerek olmadığı gibi, Müslüman halka da kendileri için neyin iyi olacağı sorulmaz. Gayri-müslimler gibi, Müslümanlar da siyasetin öznesi olamamaktadır. *İkinci sorun ise* yetkileri elinde toplamış padişah adil davranmadığında ona kim doğruyu gösterecektir. Cevdet, *adaletin hukukun üstünlüğü* ilkesine sadık kalmakla mümkün olacağını düşünür (Gencer, 2011: 124). Ancak, bu üstünlüğü denetleyecek bir mekanizma öngörmemiş, *güçler ayrılığı* ilkesini getirecek anayasa girişimine de ısrarla karşı çıkmıştır. *Adalet* ilkesi, uygulamada *iyi niyete* indirgenmiştir. Modern Türk siyasal kültüründe *hikmet-i hükümetin* sorgulanamazlığı ilkesinin yerleşmesinde Ahmed Cevdet'in katkısı önemlidir. Günümüzde İslam coğrafyasındaki meşruiyetini dinden aldığı iddia eden ve halkın sesine kulak kapayan yönetimlerin *adalet* ilkesine ne kadar bağlı kaldığını sorguladığımızda, Ahmed Cevdet'in *sınırsız ve sorumsuz padişahlık'a* olan güveninin, aşırı bir iyi niyetten kaynaklandığı ve Osmanlı hanedanlığına hem dinden hem de halktan daha yüce bir kutsallık atfettiği düşünülebilir. Onun devletçi eğilimine rağmen Genç Osmanlılar ve Namık Kemal *adalet dağıtım* görevinin devletin ve toplumun ortak işi olduğunu öne sürmektedir (Gencer, 2008: 636). Namık Kemal'in söyleminde meşruiyetin kaynağı devletten halka kayar.

Ahmed Cevdet hanedanlık eksenli devletçi siyasal düşüncesini oluştururken, sadık bir tebaa profili çizer. Batı'da milliyetçilik olgusunun yayıldığı bir dönemde tüm Osmanlı Müslümanlarının tek bir millet olduğunu savunmuştur. O modern milliyetçilik anlayışına karşıdır. Bunun iki nedeni olabilir. Milliyetçiliğin Osmanlı toplumunun çok kültürlü yapısına büyük zarar vereceğini düşünür ve *milliyetçilik* ile *ümmeçilik*'i bağdaşmaz bulur. Kültür birliğine dayalı milliyetçilik yerine iman birliğine dayalı ümmeçilikten yana tercihini koyar (Meriç, 1992: 81, 61). Ümmeçiliği, Osmanlı Müslümanlarının birliği ile sınırlıdır. Cevdet'de Pan-İslamcı düşüncenin belirtmelerini bulmak zordur. Bu sınırlı ümmeçilik, sonraki kuşaklarda adım adım Türk-İslamcılığa evrilecektir. Ş. Mardin'e göre Cevdet'in Fransız medeni kanununun alınmasına karşı çıkarak *Mecelle*'nin hazırlanmasına öncülük etmesi, ümmeçi bir tepki değil, ulusçu bir tepki olarak anlaşılmalıdır. "İslam'ın bu 'milliyetçi' kullanımı, ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca tekrar tekrar karşımıza çıkar. İslam sadece 'biz' değildir, aynı zamanda 'ümme' olarak da bizdir. 'Türkler' içinse giderek 'millet' olarak 'biz' anlamı kazanır. Cevdet Paşa bu bağlamdaki düşüncesini, padişaha sunulmuş 1880'lere ait tarihsiz bir müzakerede ifade edilmiştir" (Mardin, 2011: 54). Tanzimatçılar devletlerini kurtarmak için Osmanlılık ideolojisini savunmuşlardır. Osmanlılık, beklenenin aksine, Müslümanlar arasında ortak bilincin artmasına ve etnik mahalli bilincin uyanmasına neden olmuştur (Karpat, 2009: 582). Osmanlılık ideolojisinin İslamcılık ideolojisine dönüşümü Ahmed Cevdet'in düşüncelerinden izlenebilir. Ancak Cevdet'te etnik bir *Türk* vurgusu önplana çıkmaz ya da İslam'a rağmen önplana çıkmaz. 1850'lerde Osmanlı'nın İslam'ın hamiliğini yapabilecek tek devlet (Cevdet, 1991: 149) olduğunu yazmıştır. 1880'lerde ise "Devlet-i Aliyye'nin asıl kuvveti Türklerdir" diye yazar. Bu ifadenin ardından Müslüman kavimlere "ihtiram olunmak lâzıme-i haldendir" uyarısını da yapar. Ahmed Cevdet'in Osmanlı'nın asli kuvvetinin Türkler olduğunu belirtmesi, bir *ampirik bilgi* midir yoksa *değer* mi ifade etmektedir? Mardin'e göre değer ifade etmekte ve buradan hareketle Cevdet'in proto-Türkçü olduğu (Türkçülüğün tohumlarını attığı) söylenebilir (Mardin, 1911: 55). Ancak Mardin, tezini destekleyecek daha açık kanıtlar bulamamıştır.

Cevdet Paşa *Tarih-i Cevdet*'de Osmanlıların "Türklüğe mahsus değişmez övünülecek karakteri ve kahramanlığı ve İslam dinine bağlılığı toplamış övünülecek bir topluluk" olarak ortaya çıktığını belirtir. Bu topluluk, "İslam Milletine birlik ve beraberlikte dayanak olacak istidat ve kabiliyet"e sahiptir. Osmanlı topluluğu muhtelif milletlerin güzel değerlerini, sözlerini ve davranışlarını seçici bir şekilde alarak "yüksek bir topluluk" meydana

getirmiştir (Cevdet,1994: 37). Bu topluluğun siyasal olgunluğu *hilafet* ve *saltanatı* bünyesinde toplamış olmasından kaynaklanmaktadır (Meriç, 1992: 51). Cevdet hilafet kurumunun Osmanlı devletinin ondokuzuncu yüzyılda karşılaştığı siyasal sorunların çözümünde işlevsel olabileceğini düşünmüştür. O İslam'ı "siyaseti belirleyen bir kurallar manzumesi" olarak görmez. Siyasal kültürün kaynaklarından biri olarak İslam'ın rolü "herkesin yerini belirleyerek toplumu bir arada tutan bir kültürel dizin olmaktan ibarettir ve başka törelerden daha kuvvetli ve değiştirilmesi daha zor olmasıyla ayrılır". Dinin siyaset lehine kullanılmasını öngörmüştür (Neumann, 2009: 87). Gayri-müslimleri endişeye düşürmeyecek, ama Müslümanların devlete bağlılığını artıracak "yumuşak bir İslamizasyon politikası" geliştirmeye çalışmıştır (Öğün, 2000: 308).

Cevdet Paşa milliyetçiliği Fransız Devrimi'nden sonra yayılan bulaşıcı bir hastalık olarak görür (Meriç, 1992: 93). İttihad-ı İslam'ın sözcüsü olarak, milliyetçilik düşüncesinin karşısında yer alır. Batı kültür, düşünce, kurum ve kanunlarının Osmanlı kültürel dokusu (*volksgeist*) ile uyuşmayacağını ısrarla savunurken, bir kültürel özerklik savunusu yapmaktadır. Onun *volksgeist* kavramına yüklediği anlam etnik birliği değil "inanç birliği"ni vurgular. Ancak sonradan Cevdet'in batılılaşmayı eleştiren düşünceleri İslamcılara olduğu kadar Türkçülere de ilham verecektir (Öğün, 2000: 306-7).

### Sonuç

Ahmed Cevdet, Osmanlı otoriter, devletçi modernleşmesinin en önemli temsilcisidir. Karpat (2009: 190)'ın ifade ettiği gibi, "koyu bir monarşist"tir. Mutlak monarşiyi savunarak, Tanzimat Fermanı'yla ortaya çıkan eşitlik ilkesine ilgi sürecinden kopuşu temsil eder. Değişime yaptığı vurguya rağmen, çağının eşitlikçi ve demokrat eğilimine ilgisiz kalmıştır. Ondokuzuncu yüzyıl Osmanlısına önerdiği siyasal reçete, onyedinci ve onsekizinci yüzyıllarda Batı siyasal düşüncesindeki mutlak monarşi kuramlarıyla benzerlik gösterir. Bu siyaset tarzı, *otoriterdir*, geleneksel kültürlerin siyasallaşmasına karşı çıkar, Osmanlı'nın meşruiyetinin kendinden menkul olduğunu vurgular. Siyasallaşmasını istemediği dinsel ve kültürel toplulukların (gayri-müslimlerin) sosyal varlıklarını tanımış, tek tip bir vatandaşlık önermemiş, topluluklara adil davranılması gerektiğini savunmuştur. Bu özellikler ise onun düşüncesinin modern *totaliter* siyasal ideolojilere mesafeli durduğunu gösterir.

Cevdet, aşırı batılılaşmaya verilen yerli, kültüralist tepkinin sözcüsüdür. Toplumun temel değerleriyle uyumlu bir değişimi savunmuştur. Yenileşmenin, batılılaşmakla özdeş algılanmasına karşı çıkarak, "öz"e bağlı bir

değişimi savunur. Biçimsel değişimi onaylar, ancak bu değişimlerin bir kimlik ve dünya algısı değişimine yol açmaması gerektiğini vurgular. Osmanlı modernleşmesinin temel referanslarını dışarıda değil içerde araması, köklü değişimlere karşı çıkması ona muhafazakâr bir kimlik kazandırır. Kurumsal değişikliklerin savunusunu yapması ve değişime karşı çıkanlara verdiği sert cevaplar onu gelenekselcilerden ayırmaktadır. O, ulema sınıfından gelerek, Osmanlı siyasetinde aktif rol oynayan son kişidir.

Ahmed Cevdet'in düşünceleri, Türk demokratikleşme tarihine olumlu katkılar yapmaktan uzaktır. Medeniyeti devletle, devleti ise saltanatla özdeş görerek (Cevdet, 1994: 25), demokratik siyaset yapmanın olanaklarını ortadan kaldırır. Devletin kutsallaştırılması ve saltanat ile özdeşleştirilmesi, doğal olarak devlet ile iktidarın aynı şeyler olarak algılanmasını doğurmaktadır. Bu algı, *muhalif* ile *asi*'yi birbirinden ayırmayı zorlaştırmaktadır. Siyasal özgürlüklere şüpheli yaklaşımı, seçilmiş kişilerin iktidarı paylaşmasının yolunu açacak anayasaya şiddetle karşıt oluşu, II. Abdülhamit'in meclisi feshetmesine verdiği fiili destekle birlikte düşünüldüğünde demokrasi karşıtı bir konumda bulunduğu açıktır. Cevdet üzerine yapılan çalışmalarda, bu anti-demokratik boyutun üzerinde ciddiyle durulmamış olması ilgi çekicidir. Türk sağının Ahmed Cevdet'in muhafazakârlığına gösterdiği ilgi, büyük ölçüde, Batılılaşma karşısında, yerli bir yenileşme projesi geliştirme çabasından kaynaklanmaktadır. Cevdet'e rağmen, Osmanlı muhafazakâr ideolojisi içinde Yeni Osmanlıların demokratik bir modernleşme arayışı içinde olduğu bilinmektedir. Bu iki muhafazakâr eğiliminin hangi toplumsal katmanlarda izleyicilerinin bulunduğu, başka bir çalışmanın konusudur. Ondokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan sağcı muhafazakar-devletçilik ile yirminci yüzyılda ortaya çıkan solcu-ilerici "jakoben" devletçilik arasındaki benzerlik ve farklılıklar nedir sorusu ile sonra gelenin önce gelenden ne ölçüde etkilendiği sorusu, Türk siyasal kültürü açısından önemini koruyan sorular arasında yer almaktadır.

#### KAYNAKÇA

- Ahmed Cevdet Paşa (1991) Tezâkir, Haz. Cavid Baysun, Ankara, TTK Yayınları.
- Ahmed Cevdet Paşa (1994) Tarih-i Cevdet, İstanbul, Üçdal Neşriyat.
- Atalay, Beşir (1999) "Ahmet Cevdet Paşa Tarihinde Osmanlı Devleti", Osmanlı C. VIII, Ankara, Yeni Türkiye Yayınları. ss. 271-285.
- Berkes, Niyazi (2003) Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- Chambers, Richard L. (1973) "The Education of a Nineteenth-Century; Âlim Ahmed Cevdet Paşa", *International Journal of Middle East Studies*, Vol, IV, pp. 440-464.

- Fatma Aliye (1995) Ahmet Cevdet Paşa ve Zamanı, İstanbul, Bedir Yayınları.
- Gencer, Bedri (2006) "Gelenekselciliğin Pınarları: Edmund Burke ve Ahmed Cevdet", *Muhafazakâr Düşünce*, Yıl 2, S. 7. ss. 153-188.
- Gencer, Bedri (2008) İslam'da Modernleşme, Ankara, Lotus Yayınları.
- Gencer, Bedri (2011) Hikmet Kavşağında Edmund Burke ve Ahmed Cevdet, İstanbul, Kapı Yayınları.
- Giddens, Anthony (2011) Sosyolojinin Savunusu, Çev. İbrahim Kaya, İstanbul, Say Yayınları.
- Halaçoğlu, Yusuf; Aydın, M. Akif (1993) "Cevdet Paşa", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı. C. VII, ss. 443-450.
- Karpat, Kemal H. (2005) "Tarihsel Süreklilik, Kimlik Değişimi ya da Yenilikçi, Müslüman, Osmanlı ve Türk Olmak", (İç.) Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si, Ed. Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, ss. 19-50
- Karpat, Kemal H. (2009) İslam'ın Siyasallaşması, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kuran, Ercüment (1997) Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler, Ankara, Diyanet Vakfı Yayınları.
- Mardin, Şerif (2011) Türkiye'de İslam ve Sekülerizm, İstanbul, İletişim yayınları.
- Meriç, Ümit (1992) Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü, İstanbul, İnsan Yayınları.
- Neumann, K. Christoph (2000) Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı, Çev. Meltem Arun, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Neumann, Christoph K. (2009) "Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri" (İç.) Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce-I: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, İstanbul, İletişim Yayınları, ss. 83-87.
- Öğün, Süleyman Seyfi (2000) Türk Politik Kültürü, İstanbul, Alfa Basım Yayım.
- Ölmezoğlu, Ali (1997) "Cevdet Paşa", İslam Ansiklopedisi, Milli Eğitim Bakanlığı. C. III, ss. 114-123
- Özyurt, Cevat (2007) "Tocqueville'de Demokratik Toplumun Doğası", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, S. 12, ss. 173-193.
- Shaw, Stanford J; Shaw, (1977) Ezel K. History of the Otoman Empire and Modern Turkey, Vol. II, Cambridge, Cambridge University.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1997) Ondokuzuncu Yüzyıl Türk Edebiyatı, İstanbul, Çağlayan Kitabevi.
- Tocqueville, Alexis de (1981) Democracy in America, Translated by Henry Reeve, New York, Modern Library.