MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon

Bedri Gencer (*)

Giriş

2008 yılında ilanının yüzüncü yıldönümü münasebetiyle çeşitli yönleriyle II. Meşrutiyet'i konu alan bilimsel faaliyetlerde artış görüldü. Gerçekten de Türkiye'de Cumhuriyet dönemine yakınlığı ve irtibatı bakımından genel olarak II. Meşrutiyet dönemine ilginin daha çok olduğu söylenebilir. Ancak yeni bir rejim olarak meşrutiyetle hesaplaşma sancıları asıl birincisine giden süreçte yaşanmıştı. II. Meşrutiyet öncesi, daha ziyade 1878'de Sultan II. Abdülhamid tarafından askıya alınan Kânûn-ı Esâsî'nin yeniden yürürlüğe koyulması için verilen yoğun siyasî mücadeleyle geçti. Bu yüzden bu dönemde siyasallaşmanın doğal sonucu olarak entelektüel seviye de irtifa kaybetti. Kendilerini Yeni Osmanlılar'ın takipçileri olarak gören Genç Türkler ve genel olarak II. Meşrutiyet dönemi aydınları, meşrutiyetin gerekçelendirilmesi girişiminde seleflerinin gösterdiği performansın gerisinde kaldı. Bu bakımdan maksadımız, anayasa ve bizzat döneme adını veren meşrutiyet kavramlarının Osmanlı İmparatorluğu'na nasıl geldiğini ve son Osmanlı aydınları tarafından nasıl algılandığını aydınlatmak suretiyle II. Meşrutiyet'e de ışık tutmaktır.

Makalemizin başlığındaki "anayasal akültürasyon" deyimi, son Osmanlı İmparatorluğu'nda yabancı bir kavram ve rejim olarak anayasa ve anayasalcılığın yol açtığı kültürel değişmeyi ifade ediyor. "Kültür edinimi" anlamında akültürasyon, sosyolojide, sosyal değişme sürecinin önemli bir dinamiği olarak farklı kültürlerin temas ve etkileşimini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Bu, farklı kültürel kalıplara sahip grupların birinci elden, sürekli bir ilişkiye geçmeleriyle ortaya çıkan, her birinin orijinal kül-

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

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

tür kalıplarındaki temel değişimleri ifade eder. Tarih boyunca savaşlar, göç, ticaret, turizm gibi çeşitli yollarla gerçekleşen kültürel yayılım ve etkileşimin dinamikleri ve derecesi hakkında uzmanlar, birtakım ölçütler geliştirmişlerdir (Moore 1963: 86). "Çevresel meydan-okuma" teorisiyle açıklanan, akültürasyon sürecinin en yaygın görüldüğü alan, aktarılması en kolay teknolojik-maddî kültürdür. Ancak esas açıklama zorluğu, sosyal organizasyon, hayat tarzları, hukukî düsturlar ve hatta dinî inanç sistemleri gibi maddî olmayan kültürel sistemlerin intikalinde görülmektedir. Bu zorluk, çalışmazın konusunu oluşturan, anayasa ve anayasalcılığın Osmanlı ülkesine uyarlanmasında açıkça görülür.

Gelenekselden Moderne Anayasa

XIX. asır Osmanlı ve İslam aydınlarının hakkındaki tavırlarını anlamak için Batıda "anayasa"nın anlamının nasıl değiştiğine bakmak gerekir. Terimin türediği Latince constitutio'nun orijinal anlamının ve Osmanlıca teşkilat-ı esâsiye deyimlerinin de belirttiği gibi, anayasa kavramında "kuruluş" esprisi yatar. Bu, en net, geleneksel dünya görüşüne özgü beden tasavvurunda görülür. Geleneksel dünya görüşüne göre ülke, insan gibi bir organizmadır. Örneğin Rousseau (1967: 93)'ya göre beşerî ve siyasî bedenin her ikisi de az-çok sağlam ve kendilerini kısa veya uzun vadede koruyabilecek bir anayasa/ana yapıya sahiptirler; insanın anayasası tabiat, hükümetinkini ise sanat eseridir.

Bizim tespitimize göre geleneksel dünyada kurucu/yazısız anayasanın iki boyutu vardır (Gencer 2009). Birincisi, geniş anlamda insanların haklarını korumak için gelen (özel) hukuk, bizzat bir ülkenin anayasası olarak kabul edilmiştir (La Torre 2007). Dar anlamda ise İmam Gazalî tarafından "şeriatın maksatları" olarak tanımlanan "din, can, akıl, nesil ve mal" emniyetini kapsayan "temel hak", bir ülkenin yazısız anayasasını oluşturur ki biz bunu "sivil amentü" olarak nitelendirdik. Kânunun (law), yazısız, ilahî kökenli hakkı (right) tasvir edici olması gibi, Magna Carta gibi yazılı anayasa olarak görülebilecek hatlar (charter) da yazıya gelmeyen "temel hak" olarak anayasanın tasvir edicisidir.

Modern, dar anlamda "hükümet formülü"nden daha geniş anlamda bir ülkenin düzenini ifade eden Osmanlı'da kânun-ı kadîm, İngiltere'de ancient constitution, kurucu/yazısız anayasanın ikinci boyutunu oluşturur. Burke (1955: 35-9, 103)'ye göre İngiltere'deki kadim anayasa, yapısı kadar tarihî gelişimi itibariyle de tabiat metodunun ülke düzenindeki örneğini oluşturuyordu. Bu kadim anayasa, insanların hayatlarına benzer bir hayata, tabiat modeline uygun organik bir bünyeye sahipti; ne onda korunan şeyler

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

tamamıyla eski, ne de değiştirilen şeyler tamamıyla yeniydi.

Diğer taraftan Kıta Avrupa'sı dışında İngiliz ve Amerikan tarihî deneyimlerine göre de kurucu anayasanın iki farklı anlam kazandığı görülür. İngiltere'nin dünyanın ilk yazısız, Amerika'nın ise ilk yazılı anayasaya sahip olması, bu farkın en somut göstergesidir. Kısaca İngiltere'de yazısız anayasa, organik kurucu, Amerika'da ise yazılı anayasa, mekanik veya yeniden kurucu bir anlam taşır. İngiliz veya Fransız anayasaları, Amerikan Anayasasının yeni bir ülke kurmuş olduğu tarzda İngiltere veya Fransa'yı kurmuş değildir (Casper 1989: 317). Mekanik yazılı anayasa, Kıta Avrupa'sında Kartezyen, kurucu aklın ürünü tüzel kişi olarak devlete ait pozitif hukuk ve yasama fikrine bağlı olarak gelişmişti. En somut Amerikan anayasasındaki "fren ve denge mekanizması"nda görüldüğü gibi Newtonyen mekanistik evren tasavvurundan (Robinson 1957) esinlenen modern, yazılı anayasa, modernizm denen Kartezyen, yeniden dünyayı kurma projesinin temeli oldu. Carl J. Friedrich (1964), Yahudi-Hıristiyan aşkın adalet mefhumunun modern anayasalcılığın tarihî temelini oluşturduğunu belirtir.

Roma Hukukunun egemenliği altındaki Kıta Avrupa'sında birçok ülkede XVI. ve XVII. yüzyıllarda hukukun tedvinine girişildi. Fakat tüm hukuk alanının aklî olarak düzenlenmiş ifadesi anlamında tedvin, ancak XVIII. asırda Aydınlanma dönemi tabiî hukukçularının eserinden sonra mümkün oldu. Örneğin bu asırda İngiltere'de "hükümdarın kânun şeklinde iradesi" şeklinde pozitif bir hukuk anlayışı geliştiren ütilitaryanizmin babası Jeremy Bentham, örf ve adetlerin tedvini yoluyla yasamayı savunduğu risalesiyle etkili oldu. Tabiî hukukçuların eserinin sonuçları, Avrupa'da özellikle XVII. ve XIX. yüzyıl başı düsturlarında görüldü; Napoleon'un Medenî Düstur (Code Civil)'u ile bu trend, zirveye çıktı (Robinson 2000: 249-67). Böylece yaygın tedvin ve yazılı anayasalarla Kıta Avrupa'sında Roma hukuku bir nizamî hukuk (statutory law) olarak gelişirken, İngiltere'de geçerli içtihada dayalı müşterek hukuk, özel hukuk alanında tedvine verdiği halde yazılı bir anayasaya izin vermedi. Zira soyut insan aklıyla yeni bir dünyanın kurulması gibi yeni bir anayasanın yapılması, modern insanın hüsnü kuruntusuydu. Fransız muhafazakârlığının babası Joseph de Maistre ve medeniyet tarihçisi Jacob Buckhardt'a göre "büyük modern safsatalardan biri, bir anayasanın yapılabileceği" iddiasıdır (Scruton 2001: 38, 196).

İktidar mücadelesiyle geçen Batı tarihinde "ilkesel/kurucu" yanında bir de "araçsal/sınırlandırıcı" anayasa anlayışı ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre bir anayasanın gayesi, hükümet iktidarına kayıtlayarak vatandaşların haklarını garantiye almaktır (Sartori 1962). Analiz kolaylığı açısından birincisi, yasaların uymak zorunda oldukları bir "üst yasa" anlamına gelen

"ilkesel/kurucu", ikincisi, "hükümet formülü" olarak işlev gören "araçsal/sınırlandırıcı" olarak iki tür anayasadan bahsedebiliriz.

Tarihî-sosyolojik perspektiften bakıldığında anayasanın bu araçsal anlamının Fransa'nın temsil ettiği Kıta Avrupa'sının deneyiminden kaynaklandığı görülür. Avrupa'da ortaçağlardan itibaren papalık, monarşi ve derebeylik arasındaki iktidar mücadelesi, geleneksel dünyaya, örneğin İngiltere'ye yabancı bir demokrasi/anayasalcılık dikotomisine yol açmıştır. Avrupa'da önce kralların, sonra da tüzel kişilik atfedilen devletin mutlak iktidarının sınırlandırılması amacıyla anayasalcılık formüle edilmiş, erken modern Avrupa'da Kant gibi filozoflar demokrasiyi de iktidarın sınırlandırıldığı hukuk düzeni içinde konumlandırmışlardır (Elster 1993: 131-152). Ancak iktidarın anayasayla sınırlandırılması girişiminin başarısızlığa uğraması, burjuva ve kitle demokrasisi yoluyla yönetilenlerin iktidarını arttırma arayışına yol açmıştır. Sonuçta çoğunluğun yönetimi olarak demokrasi ile anayasalcılık, negatif ve pozitif iki hürriyet kavramına tekabül eden zıt siyasî modeller haline gelmiştir.

Modern Anayasanın Gelişi

Batı'da anayasanın anlamının değişmesi, Batı ile sınırlı kalmayacak, değişen, gücüyle başkalarını da değişime zorlayacaktı. Zira askerî, teknolojik, siyasî ve ekonomik açıdan sert güç olarak hegemonya, ancak yumuşak güç denebilecek kültürel liderlikle tamamlandığında tam etkisini gösterir. Dünyada ekonomik, teknolojik, askerî ve siyasî açıdan hâkim konuma geçen, maddî liderliği kazanan, manevî liderliği de kazanarak uluslar arasında bağlayıcı değer, norm ve kurumları belirleme gücünü elde eder. Böylece aslında Batı'ya özgü değer, norm ve kurumlar "evrensel" katına yükseltilerek maddî güç, manevî güç, yani, "buyurma gücü, buyurma hakkı"yla tamamlanır. Batılı olanın diğer uluslarca da evrensel model olarak benimsenmesiyle Batı'nın gücü, meşru ve sürekli hale gelir.

Egemen, böylece diğer ulusları kendi evrensel kılıklı modelini benimseme yönünde sistematik bir değişime zorlar. Ikenberry (1990: 289) gibi yazarlar, bu süreci uluslararası sosyalleşme olarak adlandırır. Bu, "ulusal liderlerin egemen tarafından benimsenen norm ve değer yönelişlerini içselleştirme ve böylece egemen ve onun liderlik pozisyonunu kabul eden diğer uluslar tarafından oluşturulan camianın üyesi olma süreci" olarak kavramsallaştırılmaktadır. Uluslararası sosyalleştirmenin geleneksel hedefi "Hıristiyanlaştırma"nın yerini "medenileştirme" almıştı. Medenî milletler katına yükselmek için benimsenmesi kaçınılmaz özgürlük ve anayasalcılık gibi "evrensel" değer, norm ve kurumlar vardı. M. Koskenniemi (2001), XIX.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

asırda Batılı-olmayan ulusları medenileştirmek için icat edilen uluslararası hukukun ideolojik işlevini tespit etmiştir.

Böylece "doğru model" olarak hâkim kılınan Batılı fikir ve kurumlar karşısında yerli fikir ve kurumlar, bir anda hükümsüz hale getirildi. Örneğin XIX. asırda doğrudan veya dolaylı olarak Doğulu ülkelere dayatılan anayasal reform projeleri, daha önce bu ülkelerin bir anayasa ve anayasal düzenden mahrum olduklarını iham ediyordu. Oysa Ali Süavi (1868b)'nin de vurguladığı gibi, dünyada küçük veya büyük, kendine özgü bir anayasa ve düzeni olmayan bir ülke yoktu. Ancak Batının dolaylı ve doğrudan etkisinin yerleşik rejimlerini aşındırması, bu ülkeleri Batılı rejimi taklide mecbur hale gelmişti. Dolaylı: Batının etkisi, Doğulu ülkelerin özgül bir iktidarı kontrol mekanizmasına sahip geleneksel siyasî düzenlerini bozarak ceberuta yol açmıştı. David Urquhart, Kırım Savaşı'nın ardından Batı'nın dayattığı reformlar yüzünden eski düzenini kaybeden Türklerin kânunsuzluğun ıstırabını çektiğini söyler (Çelik 1994: 126, 580-1). Bu durumda iktidarın kontrolü için yeni, Batı-tarzı bir anayasal rejime geçmek kaçınılmaz olmuştu. Aynı zamanda Batılı ülkeler, kendi hâkimiyetlerini pekiştirmek için bu ülkeleri doğrudan anayasal rejime geçmeye zorlamışlardır.

Japonya'dan, Çine, Kore'den Osmanlı'ya Batıyla karşılaşan belli başlı bütün Doğulu ülkeler, Batıya pasif bir retçi tavır yerine aktif bir uzlaşmacı tavır göstermişler, modern anayasa kavramı ile hesaplaşma yoluyla yaşayabilir bir anayasal düzeni hayata geçirmenin yollarını araştırmışlardır (Chaihark 2000). Bu ülkelerde anayasal akültürasyon, belli aşamalardan geçmiştir. Batının zorlamasıyla Doğulu ülkeler, tedricen şekilden öze giden bir anayasal değişiklik yaşamışlardır. Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'nın etkisiyle ilan edilse de meşrutiyet yolunda ilk adımı oluşturan Gülhane Hattı-ı Hümâyunu, Engelhardt (1328: 40)'ın iddia ettiği gibi devrimci bir yenilik getirmiş değildi (Karal 1964). Her padişahın cülusunda ve idari suiistimal ve zulümlere ilişkin şikâyetlerin arttığı zamanlarda çıkardığı adaletnameler silsilesinin devamı sayılabilecek Gülhane Hattı, geleneksel haklar düzeninin bir teyidi olarak okunabilirdi (Abu-Manneh 1994, Ortaylı 1987: 79).

Müslim ile gayrimüslim tebaa arasında sadece formel bir eşitlik öngören Tanzimat Fermanı, aslında millet ile zimmet statülerine bağlı geleneksel hiyerarşik haklar çerçevesini devam ettiriyordu. Geleneği sürdüren bu hattı yeni kılan içeriği değil, ilan tarzı ve bağlamıydı. Bu noktada Yeni Osmanlı grubundan Namık Kemal ile Ziya Paşa arasında görüş ayrılığı belirir. Kemal, şeriatın teyidi olarak Gülhane Hattı ve mimarı Reşid Paşa'yı takdir ederken Ziya, meseleye daha derinden bakar. Ona göre Tanzimat'a gelinceye kadar Devlet-i Aliyye yalnızca şer'î hükümleri uygularken Tanzimat ile şeriatın ha-

ricinde kânun yapmak gibi bir bozuk fikre sapıldı. Ziya Paşa'nın bu tespiti, Osmanlı'daki fiilî şeriat/kânun düalizmine bakanlar tarafından deskriptif değil normatif olarak görülebilir; oysa onun maksadı anlaşılınca bu itiraz kalkar. Onun kastettiği, Osmanlı'da yazılı olmayan şeriatın resmen tek hukuk olmasıdır. Oysa Mustafa Reşid Paşa tarafından Avrupa'ya yaranmak için şeriatın mevzuata dökülmesi, bilahare önyargılı Avrupalıların baskısıyla seküler mevzuatı ona rakip hale getirecekti (Kaplan 1974: II/102).

Ziya Paşa, Tanzimat ricalini "Hatt-ı Hümâyun muhteviyatı sanki bilinmez şeylermiş de kendileri, bunları icad etmişler şeklinde Avrupa'ya göstermek istediler" sözüyle eleştirir (Kaplan 1974: II/102). Paşa'nın eleştirisi, Osmanlı İmparatorluğu'nun Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ile geri döndürülemez bir sancılı değişim sürecine girdiğini anlatıyordu. Islahat Fermanı ile bunun arkası gelecekti. Batılı ülkelerin bastırmasıyla ilan edilen 1856 Islahat Fermanı ile geleneksel anayasadan kopuş gerçekleşti. Edmund Burke'nin kıyasıya eleştirdiği, modern anayasanın temelinde yatan Fransız Devrimi'nin soyut, evrensel insan hakları anlayışının ürünü bu ferman, geleneksel hiyerarşik haklar düzenini berhava etti. Ziya Paşa, Islahat Fermanı'na vücut veren modern, soyut eşitlik anlayışını, eşitliğin fertlere ilişkin bir husus olduğunu göz ardı edilerek ulus ve cemaatler adına eşitlik sağlandığı iddiasını eleştirir (Kaplan 1974: II/86).

Geleneksel dünya görüşünce bir fanusta yaşayan soyut insanlarınkinden ziyade ancak bir kültürel ortamda yaşayan İngiliz veya Osmanlı fertlerinin haklarından söz edilebileceğine göre kânun sadece bu hakları tasvir edebilirdi. Oysa modern, yazılı anayasa soyut bir insanın haklarını tarif ediyordu. Bu, Albert Dicey (1915: 197)'in 1876 Kânûn-ı Esâsî'sine model alınan 1831 tarihli Belçika Anayasası'nı eleştirisinde açıkça görülür. İngiltere'de önce geldiği için hakların yazılı bir anayasayla tanımlanmasına ihtiyaç duyulmaz. Hâlbuki Belçika'da olduğu gibi ferdî hürriyet hakkının yazılı bir anayasanın prensiplerinden çıkarıldığı yerde hemen hakkın askıya alınabileceği veya iptal edilebileceği de gündeme gelir, Dicey'e göre.

Osmanlı'da kânun-ı kadim ile kastedilen bizce, Moğol Yasasına dayalı örfî kânundan çok Kânunî zamanında şer'î ile örfî hukukun bütünleştirildiği anayasa geleneğidir. Fuad ve Cevdet Paşa (1986 I/85; Deringil 1999: 169)'ın ifade ettiği dört esas, Osmanlı kadim anayasası sayılabilirdi. Osmanlı seçkinleri arasında İmparatorluğun zamanla kânun-ı kadîm haline gelen dört esasa dayandığı ve ancak bunlara dayanarak ayakta kalabileceği ortak anlayışı vardı: Millet-i İslamiye, devlet-i Türkiye, selâtîn-i Osmaniye, payitaht-ı İstanbul. Osmanlı aydınları arasında 1856 tarihli Islahat Fermanı'nın getirdiği Müslim ve gayrimüslim tebaanın tam eşitliği ilkesinin İmparatorluğun

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

bu kadim anayasasının birinci prensibi "millet-i İslamiye"yi yıktığı kanaati ortaya çıkmıştı. Bu prensibin yıkıldığı kanaati, aslında geleneksel, yazısız anayasanın iki boyutunun, hem "temel hak", hem de "kadim anayasa"nın yıkıldığı gerçeğini belirtiyordu.

Nomokrasiden Meşrutiyete

XIX. asır Osmanlı İmparatorluğu'nda meşruiyet krizine yol açan politik modernleşmeyle birlikte 1860'lı yılların ortalarında ilk aydın hareketi sayılan Yeni Osmanlılar[1] ortaya çıktı. Ancak bu, yekpare bir ideolojik hareketten ziyade, aslında farklı ideallere sahip aydınların Sultan Abdülaziz (1861-1876)'in despotizmine karşı muhalefet ve özgürlük arayışında buluştuğu bir şemsiye hareketi simgeliyordu. Hareket, kabaca "muhafazakâr ve modernist" olarak iki kesime ayrılabilirdi. Namık Kemal, Ali Süavi, Ziya Paşa, birinci, İbrahim Şinasi, Mustafa Fazıl, Ebüzziya Tevfik'e ilaveten Midhat Paşa da ikinci kesimden sayılabilirdi. Yeni Osmanlı grubunun muhafazakâr üyeleri Namık Kemal, Ali Süavi, Ziya Paşa ile birlikte Ahmed Cevdet ve Ahmed Midhat'ta diğer konularda olduğu gibi anayasa konusunda da ortak bir tutum gözlenebilirdi. Yabancı gözlemcilerin yaptığı gibi hayatları boyunca rekabet içinde olan Cevdet, birinci, Midhat ise ikinci grubun lideri sayılabilirdi (Tunaya 1978: 227).

Bu isimlerin hepsinin pagan dinlerde "tabiî hukuk" denen ilahî hukuk şeriatı, ülkenin yazısız anayasası olarak kabul ettiği gözlenebilirdi. Bunu en derli-toplu Ali Süavi (1868b) dile getirir: "Malumdur ki ecnebi lisanında konstitüsyon lafzının manası, bir terkibin suret-i vücud ve vech-i tanzimini ifade eder. Buna göre konstitüsyonsuz bir cemiyet yoktur denilebilir. Zira nizam ve intizamsız cemiyet olamaz. Siyaset ıstılahında konstitüsyon diye bir ümmette ne suretle hükümet olunması lazım geleceğini beyan eden kavâidin mecmû'unun ve hükümet şubelerinin suret-i taksimini tayin eyleyen vâzı'a derler ki bizce şeriat manasında dâhildir". Süavi, Şerif Cürcâni'nin kullandığı "şeriat-ı ilâhiye" tabiriyle anayasayı kasteder (Çelik 1994: 590).

Namık Kemal (2005: 219-222; 1327: 181) de "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliye için bir şartnâme-i esâsî değildir" diyerek şeriattan "şartnâme-i hakikîmiz" olarak söz eder. Başka bir yerde de "Ekmel-i teşrî'at olan ahkâm-ı fıkhiye, hükümetin esâs-ı terkîbidir" der. Ona göre Muhbir ne güzel demiştir: "Nâm-ı ilâhî himayesi altında olan konstitüsyonun beka ve şerefine şu delil yetişmez mi ki dinsizlik iddia edenler bile yaptıkları nizamın muhafazasını kasem altına alırlar, yemin ettirirler". Burada görüldüğü gibi

[1] "Yeni Osmanlılar, Genç Osmanlılar, Genç Türkiye" vs. gibi karmaşık bir şekilde kullanılan farklı deyimlerin kökenleri hakkında, Davison 1963: 172-5.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Süavi ve Kemal, şeriatı açıkça konstitüsyon (anayasa) olarak nitelendirir. Diğer taraftan Ziya Paşa, 1856 Islahat Fermanı ile başlayan Tanzimat'ın ikinci döneminde hız kazanan yabancı kânunlaştırma hareketini yürüten Âlî-Fuad Paşa ekibini "Kavânîn-i milliyeyi ihmal ettiler. Bu suretle devletin ta temeline balta vurdular" sözüyle eleştirirken hukukun bizzat ülkenin anayasası olduğunu ifade eder (La Torre 2007).

Osmanlı'yı da içeren elit politikasının geçerli olduğu geleneksel dünyada modern Avrupa'daki gibi bir iktidar gibi onu sınırlandırma mücadelesi de yoktu. Bizim işaret ettiğimiz gibi (Gencer 2000), eski Yunan'da Aristo'nun yaptığı siyasî sistemler tasnifindeki monarşi-otokrasiye tekabül eden, Arapça-Osmanlıca istibdat terimi aslında mutlakıyet (absolutism), yani "bölünmez, mutlak iktidar" anlamına geliyordu. Bu, Jean Bodin'in egemenlik kavramının da belirttiği gibi, geleneksel dünyada etkin adalet için kudretin de bilfiil mutlak olması gerektiği anlayışından kaynaklanıyordu. Diğer taraftan klasik dönemde Osmanlı sultanının mutlak gücü, bir yandan "hakkın sesi" sayılan "halkın sesi" kamuoyu, diğer taraftan da ilmiye, seyfiye ve kalemiyeden oluşan üç yönetici zümre arasındaki güç dengesine dayalı enformel bir anayasal mekanizma sayesinde sınırlandırılıyordu. Bu bakımdan Aristo'nun tek kişiye ait bu mutlak iktidarın yozlaşmış şekli olarak zikrettiği tirani veya bunun daha çok Doğu'ya, İran'a özgü şekli despotizmin Doğu dünyasındaki karşılığı istibdat değil, ceberûttur. Ancak modernliği etkisine giren Osmanlı'da şahsî devletin tüzelleşmesiyle birlikte "ceberût-ı sultan", "ceberût-ı devlet"e dönüşmüştü.

XIX. asır Osmanlı İmparatorluğu'nda bir yandan bürokrasinin giderek özerkleşmesiyle devletin tüzelleşmesi, diğer taraftan da sultanın iktidarı üzerindeki geleneksel İslamî-patrimonyal kayıtların çözülmeye başlaması sonucu özellikle Sultan Abdülaziz devrinde çift-başlı bir despotizm tehlikesi ortaya çıkmıştı. Bir yandan, geleneksel şartları ortadan kalktığı halde sultanın yeniden istibdat eğilimine girmesi, öte yandan Âlî ve Fuad Paşa gibi yöneticilerin bürokratik despotizme sapması. Bu çifte ceberut riskine karşı Osmanlı'da Batıdaki gibi demokrasi yoluyla halkın iktidarını arttırmak ile anayasal rejimle yönetici iktidarını sınırlandırmak gibi iki alternatif yoktu.

Halk iktidarı, elit politikasının geçerli olduğu Osmanlıyı da içeren geleneksel dünyaya yabancı bir kavram olduğu için XIX. asırda demokrasi ve anayasalcılık olarak kutuplaşan Batılı siyasî rejimlerden Osmanlı-Doğu dünyasına hitap eden ikincisi oldu. Doğulu aydınlar için mesele, geleneksel kayıtlarından kurtularak yozlaşmaya başlayan iktidarın Batıda olduğu gibi demokrasi sayesinde halkın iktidarının arttırılmasıyla dengelenmesi yerine araçsal bir anayasayla sınırlandırılmasıydı.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

XIX. asır Osmanlı İmparatorluğu'nda anayasa tartışmalarında kullanılan "şartnâme-i esâsî, konstitüsyon, konstitüsyon kânunu, kânun-ı meşveret, kânûn-ı esâsî, nizâm-ı esâsî, nizâmât-ı esâsiye, nizâm-ı serbestâne, meşrutiyet" gibi türlü-çeşitli terimler, Batı-kaynaklı modern anayasanın tasavvurunda karışıklık izlenimini verebilirdi. Ancak yakından bakıldığında bu kavramların hepsinin aslında anayasanın, "hükümet formülü" olarak araçsal anlamını yansıttığı görülecekti. Tartışmalarda, günümüzde kazandığı ilkesel anlamda bir "üst yasa" olarak "kânunların denetlenmesi" işlevini görecek bir anayasa tasavvurunun izine rastlanmaz (Tekin 1997: 74). Tunaya (1982: 143)'nın da belirttiği gibi, 1876 Kânûn-ı Esâsî'sini hazırlayanlar arasında bu düşüncede olan hiç kimse yoktu. Zira gördüğümüz gibi Osmanlı geleneğine bağlı aydınların hemen hemen hepsi, şeriatı bir ülkenin "üst yasa"sı olarak kabul ediyorlardı.

Anayasa için kullanılan söz konusu deyimlerde Batılı konstitüsyon dışında üç ana kavram göze çarpar: Kânun, nizam ve şart. Osmanlı hukukî terminolojisinde kânun ile nizam, "üst yasa" olarak şeriata tâbi, ikincil mevzuatı ifade eder.[2] Geriye kalan şart veya takyit kavramları ise mevzuat türüne değil, anayasanın işlevine, "hükümet-i meşrûta veya mukayyede" deyimlerinde olduğu gibi, "asıl anayasa olarak şeriata bağlı, sınırlı hükümet" rejimine işaret eder.

Bu demektir ki anayasa ve anayasalcılık, haddizatında amaçtan çok araç hükmündedir. Çoğu kez karıştırılan terimler arasındaki farkı belirtecek olursak "anayasalcılık", bir topluluğun asıl ihtiyacını oluşturan "hukuk düzeni"ni gerçekleştirmeye yarayacak alternatif modellere delalet eder. Osmanlı aydınları için "anayasal rejim", meşrutiyet, yani nomokrasi denen "hukuk düzeni" içinde işleyen "sınırlı hükümet" demekti. Bu bakımdan meşrutiyet kavramının İngilizceye doğru tercümesi, genelde yapıldığı gibi "constitutional monarchy" değil, "limited rule" idi. Namık Kemal gibi XIX. asır Müslüman aydınları, bugün demokrasinin karşılığı olarak alınan geleneksel "şûrâ ve meşveret" gibi İslamî kavramlarla da aslında hükümet-i meşrûta'yı kastetmişlerdir. Keza Kemal, popülerleştirdiği halka "hürriyet" kavramıyla aslında yöneticiler üzerinde "tahdid"i kastetmiştir (Tansel 1967: II/133). Basitçe, iktidarın sınırlandırılması, halkın hürriyeti demekti.

Nitekim Kânûn-ı Esâsî'nin ilanından sonra gerek hükümetten yapılan duyuruda, gerekse de vilayetlerden gönderilen teşekkür mektuplarında anayasal rejimin telakkisindeki bu espri açıkça görülür; anayasanın esprisi, "hürriyet-i şahsiye"dir (Kılıç 1997; ayrıca, İleri 2005). Kânûn-ı Esâsî'nin ilan

---

2 "Şeriat, kanun ile nizam"ın mukayesesi için, Osman Nuri Ergin'den Pakalın 1993: III/341.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANESİ

edildiği gün sadrazamlık makamından bütün vilayet, sancak ve kazalara çekilen telgrafta, Padişah'ın talimatıyla yeni bir düzenleme için Babıâli'de bakanlar, ulema ve diğer ileri gelenlerden müteşekkil komisyonun görevini tamamladığı bildirilmiştir. Tamamlanan Kânûn-i Esâsî'nin ilan ve icrası için çıkan Hatt-ı Hümâyun'un bugünkü Cumartesi günü devlet erkânı ile kamuoyu huzurunda okunmasıyla bu mutlu günde istibdat rejimine son verilerek "şer'-i şerifin ve 'akl u hikmetin her zaman için tasvib ve tahsin eylediği usul-i cedîde-i meşveret yüz bir pare top (atılmasıyla) endahtıyla ilan ve işa'at kılın"mıştır.

Telgrafın devamında "İşbu tensikât-ı cedîde-i devletin ve milletin hukuk-ı siyasiyesini tayin ve her bir Osmanlı efradı için evvelki Tanzimat-ı Hayriye'nin bahş eylediği emniyet-i 'ırz ve can ve mal nimetine ilaveten hürriyet-i şahsiyeyi akvâm-ı Osmaniye meyanında ittihad ve müsâvât-ı kâmileyi dahi temin" edeceği vurgulanmıştır. "Şu devr-i celîl-i hürriyete" girildiği için genel sevinç gösterisi ve Padişah'a teşekkür arzına koşularak ve toplar atılarak durumun bölgelerde de ilan edilmesi ve isteyenlerin dini tören yapılmasına izin verilmesi, ayrıca yazılacak teşekkür mektuplarının posta ile gönderilmesi "tavsiye ve ihtar" olunmaktadır (Kılıç 1997).

Ali Süavi (1868a), sınırlı hükümeti, genel olarak hukuk anlamında aldığı "şeriata bağlı hükümet" olarak tanımlar: "Bir hükümet, bir şeriatla bağlı olup o şeriatın tayin ettiği mertebeye kadar tasarruf eder haddini tecavüz edemez ise hükümet-i mukayyede ve bazen meşrûta derler ve eğer icra-yı tasarrufta mukayyed olmayıp istediği gibi yapmak isterse ona hükümet-i mutlaka tesmiye ederler". Ticaret-i Bahriye Meclisi zabıt kâtibi Es'ad Efendi de aynı şekilde "Hükümet-i meşruta"yı "Kâffe-i muamelatı bir şer'î kânunla mukayyed olan hükümet" olarak tarif eder (Tunaya 1978: 230).

Es'ad Efendi, 1876 yılının ikinci yarısında muhtemelen Kânûn-ı Esâsî hazırlığının başlaması üzerine çıkardığı Hükümet-i Meşrûta başlıklı broşürde şeriatla sınırlanan geleneksel rejimin çözülmesi üzerine ortaya çıkan meşrutî rejime ihtiyacı açıkça dile getirir: "Bizim hükümetimiz esasen şeriatla mukayyet olduğundan hükümet-i İslamiyedir. Binaenaleyh hükümet-i meşrûtadır. Lakin bir vakitten beri ahkâm-ı şer'iyeye layıkıyla riayet olunmadığından hükümet-i mutlaka yolunu tutmuştur. Bizde esasen padişahların vezâifi bile şeriatla mahduttur. Yani kavâid-i şer'iyedendir ki padişahın tasarrufât-ı umumiyede ef'âl ve harekâtı menfaat-i ammeyi istilzam ile mukayyettir. Meselâ bir adam mûcib-i diyet olur surette birini katletse maktûlun veresesi olmasa hakk-ı velâyet padişahındır. Lakin padişah bu maktûlun diyetini katile bağışlayamaz. Yani katili diyetten affedemez. Zira o diyet beytülmale aittir. Padişah onu affeder ise beytülmale zarar terettüb eder. Padişa-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

hın tasarrufât-ı 'umûmiyesi ise menfaatle mukayyed olduğundan affeder ise bu şartın hilâfına hareket etmiş olur".

Ona göre meşrutî denetim, şeriata aykırı olmadığı gibi, meclis de şeriata uygun kânunlar yapmakla yükümlüdür. Ancak böyle bir meclis Osmanlı devletini eski yüceliğine kavuşturabilir (Tunaya 1978: 230-37). 1876'da "anayasa" kavramı, Türklere, sultanın keyfî eylemine bir fren olarak temsilî bir heyet, meclis fikrini ifade ediyordu; yani anayasal rejimin alamet-i fârikası meclisti. Ancak meclisin terkip tarzı başta olmak üzere yeni anayasal rejimin diğer özelliklerinin nasıl belirleneceği meselesi sancılı bir arayış doğurdu; 1924 Türkiye Cumhuriyeti anayasasına vücut veren 12 modern anayasal ilkenin Tanzimat'a uzanan köklerine dair Davison (1990: 243-64)'un özetinin de gösterdiği gibi.

Es'ad Efendi'nin açıklamasında Osmanlı siyasî felsefesinde süreklilik kadar kritik bir değişiklik görülür. "Şeriatın hâkimiyeti" anlamına gelen geleneksel nomokrasi anlayışı devam etmekle birlikte bunun ajanı değişmiştir. Geleneksel anlayışa göre şeriatın uygulayıcısı, adaletin ajanı padişah iken şimdi onun yerini hükümet ve meclis almıştır. Bu kişiselci siyasetten kurumsalcı siyasete geçişle Amerikan hukukî söyleminde olduğu gibi "insanların yönetimi" (rule of men) anlayışının yerini "hukuk yönetimi" (rule of law) anlayışı almıştır denebilir (Fallon 1997; ayrıca Doğanalp-Votzi 2002).

Aynı şekilde düşünen Namık Kemal (1327: 98, 169, 210)'e göre Osmanlı'da, Fransa'da olduğu gibi cumhuriyetin ve İngiltere'de olduğu gibi aristokratik bir meşrutiyetin hayat şansı yoktur. Osmanlı'ya gereken, bir "devlet-i veya idâre-i meşruta"dır ki bu zaten bir yenilik değildi: "Bizim devlet vaktiyle her ne kadar zahiren hükümet-i müstakille suretinde görünür ise de hakikat-i halde, bayağı hürriyetin derece-i ifratına varmış bir "hükümet-i meşruta" idi". Şu halde, ana hedef olarak anayasalcılık yerine nomokrasiyi alan Osmanlı aydınları için mesele, hükümetin bağlanacağı bir şeriat/anayasa keşfetmek değil, hükümeti yeniden mevcut şeriata bağlı kılmanın bir yolunu bulmaktı.

Bu bakımdan Namık Kemal (2005: 173, 423)'in görünüşte "kamu hukuku ve devletin tüzel kişiliği" kavramalarını eleştirisiyle (Gencer 2005) çelişen anayasal rejim talebi, ehven-i şerreynin tercihini ifade ediyordu. O, anarşistik bir redde imkân olmadığından kamu hukuku -ile ona bağlı devlet ve anayasa- kavramını kerhen kabul ettiğini belirtir: "Biz fikren dünyada hukuk-ı umumiyenin vücuduna kail olsak da olmasak da bugün mülkümüzde mevcut olduğunu görüyoruz. Binaenaleyh kalben münkir olsak da fiilen o hukuk-ı umumiyeye kendimizi ittibâ'a mecbur biliyoruz". Umutsuz bir inkâr yerine gerçeği kabullenerek devlet iktidarını sınırlandırmaya çalış-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

maktan başka çare yoktu.

Namık Kemal (2005: 219-222)'e göre "Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devlet-i 'Aliye için bir şartnâme-i esâsî değildir. Yalnız şartnâme-i hakikîmiz olan şer'-i şerifin bazı kavaidini teyit ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedâbir-i idâriyeyi müeyyid bir beyannameden ibarettir", yani İngilizcede "bill of rights" denen beyanname. Şu halde şeriatı şartnâme-i hakikî olarak gören Kemal (1327: 181) için Magna Carta gibi bir haklar beyannamesi olan Gülhane Hattı, şartnâme-i mecazî'yi temsil eder. Ona göre bu prensibin tespitinden sonra işin şekil ve teferruatında yeni bir şey icadına ihtiyaç kalmaz. Model alınacak dünyada mevcut anayasalardan birine göre Gülhane Hattı'nda can ve mal ve namus emniyeti olarak yorumlanan şahsî hürriyete "hürriyet-i efkâr, hâkimiyet-i ahali ve usûl-i meşveret" gibi maddeler eklenir, böylece Gülhane ve Islahat Hatları ile Nutk-ı Hümâyun'un birleştirilerek gözden geçirilmesiyle yeni bir anayasal belge elde edilebilir. İktidarı sınırlandıracak bu temel metin, "yazılı anayasa" anlamında hat (charter) olarak tanımlanır (Gencer 2009, Abadan 1959).

Muhafazakâr Osmanlı aydınları, böylece, halkın hak ve hürriyetlerini tanımlayan yazısız anayasa olarak şeriatın hâkimiyetini sağlayacak araçsal bir belge olarak hat ile iktidarın sınırlandırıldığı yönetim anlamına gelen meşrutiyeti savunmuşlardır. Ancak Ahmed Cevdet (1309: I/32, III/40; 1980: 199), onlardan farklı olarak anayasa konusunda gelenekten taviz anlamına gelecek bir yeniliğe taraftar olmaz. Birincisi, o da bütün Müslüman aydınlar gibi pozitif hukukun üstünde yer alan ideal hukuk olarak şeriatı anayasa olarak alır. Ona göre hükümdarların yetki ve görevleri zaten ebedî şeriat tarafından belirlendiği için sürekli değişmeye mahkûm bir anayasa ile tahdide lüzum yoktu. Siyasî otoritenin yazılı bir anayasayla sınırlandırılmasını savunan Namık Kemal'in aksine o, şeriatı bir hükümetin yazısız anayasası olarak kabul ettiği için Kânûn-ı Esâsî projesine sonuna kadar karşı çıktı (Berkes 1978: 295).

İkincisi, modern yazılı anayasa kamu hukuku kavramına bağlı olarak doğmuştu. Hâlbuki geleneksel dünya görüşüne göre "hak", ancak insan gibi can ve irade sahibi varlıklara ait olduğundan şahıslar-arası özel hukuk dışında bir kamu hukuku ve dolayısıyla anayasadan bahsetmek mümkün değildi. Dicey (1915: 282)'e göre İngiltere'nin kamu hukuku yoktu; anayasanın hukuku, basitçe politikanın parçası olan özel hukuktan ibaretti. Keza Cevdet'e göre her devlette hukukî nizamın temelini, şahıslar-arası muamelelere ilişkin medenî kânun oluşturuyordu. Devlet-i 'Aliye de şer'-i şerîfe dayalı olduğundan bütün mevzuatını bu şer'î kânunlara dayandırmak zorundaydı.

Berkes (1978: 220)'e göre Cevdet, medenî hukuku bir anayasaya dayan-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

dırma yerine, anayasa hukukunu medenî hukuka dayandırma anlayışı yüzünden devletin temel yasasının anayasa olması tezine sonuna kadar karşı çıkmıştır. Ona göre Tanzimat Fermanı'nda kamu hukuku açısından yeterli temeller verilmişti; olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadarı yeterliydi. Cemaatin varlığı açısından önemli olan, medenî hukuktu. Bu yüzdendir ki İslam medenî hukukunu tedvin edildiği Mecelle ile verdiği halde Cevdet (1309: III/32), yazılı anayasa konusunda modernliğe taviz vermemiştir.

Cevdet Paşa, Tanzimat sürecinde ithali gündeme gelen Fransız medenî hukukunun önünü kesmek amacıyla meseleci (casuistic or decisional) İslam medenî hukukunun mevzuat (statutory) hukuku tarzında tedvinine girişmişti. 20 Nisan 1869'de hazırlığı başlayan Mecelle, 16 Ağustos 1876'da tamamlanarak yürürlüğe koyulmuştur. Cevdet'e göre Mecelle ile ülkenin asıl anayasası hazırlanmıştı. Ancak ilginçtir ki tam Mecelle'nin ilan edildiği sırada Kânûn-ı Esâsî projesi gündeme gelmişti. Anayasa taslağı için Osmanlı İmparatorluğu gibi meşruti monarşik rejime sahip olduğundan dolayı 7 Şubat 1831 tarihli Belçika Anayasası örnek alındı (Abadan 1959: 19). 7 Ekim 1876'da hazırlığına başlanan Kânûn-ı Esâsî, aynı yılın sonunda 23 Aralık 1876'da tamamlanarak ilan edilmişti. Kânûn-ı Esâsî, Şûrâ-yı Devlet'te bölümler şeklinde hazırlanarak bazı vekillerin de katılımıyla müzakere ediliyordu. Burada ve Meclis-i Vükelada özellikle Midhat Paşa ile keskin tartışmalara giren Cevdet Paşa, vekillerin çoğunluğunu da yanına alarak bazı maddelerin düzeltilmesini sağlamıştı. Ancak Midhat Paşa, Rüşdü Paşa'nın yerine sadrazam olunca Kânûn-ı Esâsî'yi Şûra-yı Devlet'ten çıktığı şekliyle geçirerek bu düzeltmeleri yapmadan ilan etmiştir (Tafsilat; Devereux 1963, ayrıca Kılıç 1993).

Cevdet gibi başından itibaren anayasa projesine muhalefet eden âlim ve bürokratlar, Kânûn-ı Esâsî'nin ilanından sonra da çeşitli vesilelerle bu görüşlerini dile getirmekten ve Padişah'a iletmekten geri kalmadılar (Özkaya 1987). Bu projeyi destekledikleri halde Padişah'a geniş yetkiler tanındığı, özellikle 113. maddeye yapılan ek ile kânunun bir anlamının kalmadığı görüşünde olan aydınlar da vardı. Ancak bunlar eksik de olsa anayasal-parlamenter bir sisteme geçilmesinde yarar görüyorlardı. Dönemin basını bu aydınların denetiminde olduğu için yapılan düzenlemeleri onaylayan yazılar yazıyorlardı (Kılıç 1997: 142).

Aydın ile Yoz Despotizm Arasında Anayasalcılık

Uluslararası sosyalleştirme, eşit olmayan taraflar arasında bir alışveriş mantığına dayanıyordu. Uluslararası politikada güçlü olan kuralı koyar, zayıf olan da daha güçlünün koyduğu kurallara uyardı. Batılı egemenin çeşitli

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

yaptırım yollarıyla Doğu'yu kendi modelini benimseyerek değişime zorlaması, çoğu kez kendi lehine ve muhatabın aleyhine işleyecek, ast/üst ilişkisini pekiştirecek hiyerarşik bir uluslararası düzenin kurulması içindi. Maddî hegemonyasını ideolojik hegemonyayla pekiştirmek için Batı, erken modern dünyada geliştirdiği anayasal modeli, Osmanlı gibi Doğulu siyasî rejimlerin meşruiyetinin değerlendirilmesine ve dolayısıyla ideolojik hâkimiyetinin tahkimine yarayacak standart haline getirdi. Zorlanan açısından bakıldığında ise değişim, ehven-i şerreynin tercihi anlamına geliyordu.

Anayasalcılığın benimsenmesi, Osmanlı gibi ülkelerin yöneticileri için Batı'ya misilleme düsturunun gereğiydi. Batı'ya misillemenin, teknoloji gibi maddî olduğu kadar sosyo-politik kurum ve fikirler gibi manevî bir boyutu da vardı; zor olan da ikinci boyuttu. Klasik dönemin ardından Osmanlı, maddî gücünü kaybettikçe uluslararası arenada manevî güce sarılmış, temelde dış politikasına uluslararası camiaca benimsenmiş ilke ve değerlere uygunluk, meşruiyet kaygısı yön vermişti. Diğer bir deyişle Türklerin 1071'te başlayan medenî dünya ile fetih yoluyla bütünleşme eğilimi, yerini diplomasi yoluyla bütünleşmeye bırakmıştı. Osmanlı, XVIII. yüzyılın başlarından, somut olarak 1718 Pasarofça Antlaşmasından itibaren fiilen Avrupa devletler sisteminin bir parçası olarak kabul edilmeye başlamış, daha sonra bu bütünleşme, III. Selim ve izleyen padişahlar dönemlerinde hız kazanmıştı.

Osmanlı, politik ve ekonomik sonuçlarıyla savaşın ana değişim dinamiği olarak işlediği bir sosyo-politik sistemin tıkanmasından dolayı uzun süredir organik değişim kabiliyetini kaybetmiş, ancak dış dinamikler sayesinde değişebilir hale gelmişti. Bu stratejik ilişki, tabiatıyla hem Avrupa, hem de Osmanlı için, "hem karşı, hem için" olarak özetlenebilecek bir ambivalansı ve çelişkiyi bünyesinde barındırıyordu. Osmanlı, tarihî yürüyüşünde bir taraftan Avrupa milletler camiasına katılmak suretiyle itibar ve güç kazanma, diğer taraftan da onun sömürgeci emellerinden korunmaya çalışıyordu. Batı'ya bu çelişkili yaklaşımdan dolayı iradî ve mecburî saiklerin etkileşimiyle, kısmen Osmanlı liderliğinin kendi iradesi, kısmen de Batılı güçlerin zorlamasıyla başlaması, değişimi daha da zorlu hale getiriyordu. Bütün Osmanlı anayasal gelişmelerinin dış kaynaklı önemli olaylara denk gelmesi tesadüf değildi.

16 Ağustos 1838'de Osmanlı İmparatorluğu'nu Batı tarafından tamamıyla sömürüye açık bir pazar haline getiren Baltalimanı Ticaret Muahedesi'nin imzalanmasından kısa bir süre sonra 3 Kasım 1839'da I.Abdülmecit devrinde sabık Londra Büyükelçisi Mustafa Reşid Paşa tarafından Gülhane Hatt-ı Hümâyunu ilan edildi. Mustafa Reşid Paşa'nın eski müridi, yeni rakibi Âlî Paşa ile İstanbul'daki Fransız ve İngiliz Elçileri tarafından kapalı kapılar ar-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

dında hazırlanarak saraya dayatılan Islahat Fermanı, 28 Şubat 1856'da ilan edildi. Bundan tam bir ay sonra 30 Mart 1856 tarihinde Rusya ile Kırım Savaşı'nı kazanan Osmanlı Devleti, İngiltere ve Fransa arasında Paris Barış Antlaşması imzalandı. 34 maddeden oluşan bu Antlaşma'nın 4. maddesine göre Osmanlı padişahının ilan ettiği Islahat Fermanı devletlere tebliğ edilecek ve devletler de bunu kabul edeceklerdir. Bu ferman, ilgili devletlere, Osmanlı Devleti'nin iç işlerine karışma hakkı vermeyecektir. Ancak payitahtta Ferman'ın Antlaşma metninde zikredilmesinden dolayı dış müdahalelere kapı açılacağı endişesi doğmuştu (Engelhardt 1328: 126-9, 136).

Kânûn-ı Esâsî'nin 1876'daki "konjonktürel doğuşu" çok daha ibret vericidir. Hersek'de çıkan bir ayaklanmanın Balkan'larda yayılması üzerine Batılı devletler, sorunun çözümü için İstanbul'da bir konferans akdine karar verdiler. Midhat Paşa (1822-1884), bütün devletlere duyurulan anayasanın İstanbul'da toplanacak konferanstan önce ilân edilmesi gerektiğini, aksi halde Devlet-i 'Aliye'nin büyük devletlerin iradesine boyun eğmek zorunda kalacağını bir lâyiha ile padişaha iletti. Konferansın toplanmasına üç gün kala sadrazam M. Rüşdü Paşa'nın istifası üzerine ikinci kez sadarete getirilen Midhat Paşa'nın son şeklini vererek Padişah'a sunduğu anayasa, konferansın açılış gününe rastlayan 7 Zilhicce 1293 (23 Aralık 1876)'de onaylanarak yürürlüğe girdi.

Konferans'ta Osmanlı Devleti'ni Hariciye Nazırı Saffet Paşa ile Berlin elçisi Ethem Paşa temsil ediyordu. Konferans'ın gündemi görüşülürken, duyulan top sesleri üzerine, Saffet Paşa ayağa kalkarak "Efendiler! Duymuş olduğunuz top sesleri, Padişah hazretleri tarafından bütün tebaanın müsavi hak ve hürriyetlerini teminat altına alan Kânûn-ı Esâsî'nin ilânına işarettir. Bu inkılâp karşısında bundan sonra konferans çalışmalarının lüzumsuz olacağını zannediyorum" diyerek Ethem Paşa'yla birlikte konferansı terk etti. Osmanlı delegelerinin konferansı terk etmesine rağmen, Rus elçisi İgnatiyev'in teklifi üzerine konferansın gündemine geçildi (Temperley 1933: 175, Aydın 2005a).

Rusya'nın Panslavizm doğrultusunda yayılma emellerine karşı Osmanlı'nın desteklenmesi politikası ilk kez Küçük Kaynarca'dan sonra 1791 yılında William Pitt tarafından izlenmişti (Sonyel 1993: 156). İngiltere, XIX. asrın başlarında Napoleon'un Mısır'ı işgalinin etkisiyle geleneksel güç dengelerinin bozulmaya başladığı Ortadoğu ve dolayısıyla Hindistan ve Akdeniz'deki çıkarlarının selameti için Osmanlı lehine bir reelpolitik izledi. "Toprak bütünlüğü" anlayışı korunduğu sürece Osmanlı ile İngiltere'nin reform konusundaki tutumlarının uyuştuğu söylenebilirdi. II. Mahmud, Mısırlı Mehmed Ali Paşa tehdidine karşı Avrupa devletler sistemine girerek

özellikle İngiltere'nin yardımını kazanmaya çalıştı. Dönemin İngiliz Dışişleri Bakanı Lord Palmerston (1784-1865), büyükelçi Ponsonby aracılığıyla Sultanı, İmparatorlukta askerî, ekonomik, malî ve siyasî alanlarda reforma teşvik etti.

Ancak yakında bakıldığında Palmerston'ın dış politikada idealizm ve realizm uyarınca çifte standartlı bir tutum benimsediği görülecekti. Stratford Canning (1786-1880)'ten farklı olarak anayasalcılık şampiyonu olarak beliren Palmerston, İspanya, Portekiz, Yunanistan, Belçika gibi ülkelerde anayasalcılığın kuruluşu için gereken bütün aktivizmi gösterdi. Başka ülkelere karşı bu idealizmine karşılık Osmanlı Devleti'ne karşı realist davranan Palmerston, anayasalcılığı dayatma yoluna gitmedi. Palmerston İngiltere'sinin realistik amacı, varlığını korumaya yönelik bir reform hareketinde Osmanlı İmparatorluğu'na yardım etmekten ibaretti (Temperley 1933). Bu perspektife göre gerekli olan, Osmanlı İmparatorluğu'nu, hem kendi, hem de İngiltere gibi büyük güçlerin maslahatı uyarınca ayakta tutacak reformlardı; anayasal-parlamenter rejim, tabir caizse lükstü. Osmanlı, devlet mekanizmasının güçlendirme yoluyla ayakta kalmak için Batı'dan alacaklarını alabilirdi; ancak reelpolitik, hürriyet ve anayasalcılık gibi fikir ve kurumlara dayalı Batı'nın manevî bir model olarak dayatılmasını sakıncalı kılıyordu.

Voltaire, Prusya kralı arkadaşı Büyük II. Frederick (1740-1786)'in ülkesini kalkındırma hareketini doğu despotizminden farklı olarak "aydın despotizmi" olarak adlandırmıştı. Bu çağa özgü politik modernleşmenin doğası, zahiren birbirleriyle çelişen aydınlanma ile despotizmin izdivacını gerektiriyordu. Bu, ülkenin selametini sağlayacak reformların gerekirse halkın rağmına, zorla yapılmasını, kalıcı şifa uğruna hastaya gereken "acı ilacın verilmesini" öngörüyordu. Palmerston için de II. Mahmud, Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtaracak "aydın despot"u temsil ediyordu. Ancak onun vefatı üzerine aydın despotik tarzda reform trendi, ivme kaybetmeye başladı. Sultan Abdülmecid (1839-1861) devrinde değişim ajanı olarak Mustafa Reşid Paşa gibi bürokratlar ön plana çıktı. Daha sonra Âlî ve Fuad Paşalar devrinde İngiliz büyükelçisi Stratford Canning'in iç politik endişelerle, İngiliz kamuoyunun baskısıyla Hıristiyan Osmanlı tebaasının tam eşitliğini sağlayacak anayasal düzenlemeler için bastırmasıyla doğan 1856 Islahat Fermanı ile geleneksel Osmanlı siyasî düzeni sarsıldı. Bu gelişme, derin bir sosyal meşruiyet krizine yol açacaktı.

Giderek büyük Avrupalı ülkelerin büyükelçilerinin güdümüne giren bürokratların egemenlik kazandığı Sultan Abdülmecid ve Abdülaziz devirlerinde Babıâli, Sarayı gölgede bıraktı. Modernleşme süreci, doğası itibariyle dirayetli padişahlara şans tanımıyordu. Eskiden kalemiye denen bürokratla-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

rın padişahların kulları sayıldığı patrimonyal bir mutlakıyet söz konusuydu. Oysa devletin modernleşme sürecine girdiği Tanzimat hareketiyle birlikte bürokratlar, otonom siyasî aktörler konumuna yükselmişti. Prusya'da olduğu gibi Osmanlı'da da aydın despotizmi, modernleşmeyle giderek padişahın şahsından bağımsızlaşan devlette özerk değişim ajanları haline gelen bürokratların egemenliğiyle "bürokratik despotizm"e dönüştü. Bu şekilde Islahat Fermanı'nın yol açtığı "sosyal meşruiyet" krizine eşlik eden "siyasal meşruiyet" krizi, rejimin bir başka uca düşmesine yol açacaktı.

Bu durumda David Urquhart gibi Türk dostu yabancılar, ısrarla Sultan Abdülaziz'i ülke yönetimini yabancı elçilerin oyuncağı haline gelen bürokratlardan kurtararak dizginleri ele almaya, tekrar aydın despotizmine çağırdılar (Çelik 1994: 296). Ancak gerekli dirayetin yokluğu, Abdülaziz (1861-1876) gibi padişahların aydın yerine yoz bir despotizme düşmelerine yol açacaktı. Onun gibi sultanlar için önemli olan, Islahat Fermanı'nın aşındırdığı Müslüman tebaanın haklarından ziyade padişahın hakları idi. Abdülaziz, anayasalcılığı, bürokratik iradeye teslimiyet olarak gördüğünden tekrar mutlakıyete yöneldi. Ancak geleneksel şartları kalmadığı için bu mutlakıyetin yozlaşması mukadderdi. Kalemiye, seyfiye, ilmiye ve halk dâhil, bütün tarafların desteğini kaybetmesi sonucunda Abdülaziz, Osmanlı saray devrimlerinin sonuncusu sayılabilecek bir darbeyle tahttan indirildi.

Politik modernleşme tecrübesi, böylece II. Mahmud ve II. Abdülhamid gibi dirayetli mutlak monarkların yokluğunda iktidarın kolaylıkla bürokratlara geçerek yozlaşabileceğini gösteriyordu. Bu arızayı meşrutî monarklarla, anayasal rejimle telafiden başka yol yoktu. Bu zarureti gören gerek yerli, gerekse de yabancı seçkinler, Osmanlı'da anayasalcılık lehinde tavır aldılar. Sultan Abdülaziz'e muhalefete geçen Mısırlı prens Mustafa Fazıl Paşa'nın patronajıyla 1860'ların ortalarında muhalefet hareketi olarak ortaya çıkan Yeni Osmanlılar grubu, anayasal rejim uğruna mücadele verdi.

Ancak hem uluslararası politik konjonktüre bağlı dış dinamiklerin, hem de rakip yerli seçkinlerin zuhuruyla iç dinamiklerin değişmesi, Osmanlı anayasalcılık mücadelesinin kızışmasına yol açtı. Temelde konjonktürel zorunluluk ve dışsal dinamiklerden kaynaklanan politik değişim girişimi, Batı-Osmanlı ilişkisini istismara açık zorlu bir satranç oyununa dönüştürdü. XIX. asır Ortadoğu, İslam dünyasında Osmanlı ve Mısır örneklerinde yabancı bir siyasî model olarak anayasalcılığın bu ortak çıkmazını açıkça görmek mümkündü (Kurzman 2008, Arjomand 2008). Avrupa ile Osmanlı arasındaki değişim mücadelesinin başlıca üç tarafı vardı. Birincisi, müdahil Batılı seçkinler, ikincisi, muktedir yerli seçkinler, üçüncüsü muhalif yerli seçkinler. Anayasal rejim, Batılı güçler tarafından iç işlerine müdahaleyle Doğulu ül-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ KÜTÜPHANE VE DOKÜMANTASYON DAİRESİ BAŞKANLIĞI

keleri meşruiyet ve güçten düşürme, yerli despotlar tarafından sıkıştıklarında dış müdahaleyi önleyerek demokratik meşruiyet ve güç kazanma, yerli elitler tarafındansa iktidara muhalefet aracı, kozu olarak kullanılıyordu. Zamanla derinleşen karşılıklı güven bunalımının etkisiyle taraflar birbirlerini anayasalcılık gibi reform hareketlerinde samimiyetsizlik, artniyetlilik ve göz boyacılıkla ithama başlayacaktı (Davison 1990: 83).

Osmanlı gibi Müslüman ülkelerde iktidardaki seçkinler, aslında ülkeye getireceği yararlardan çok Batılı kamuoyunun gözünde meşruiyet ve itibar kazanmak için anayasal rejime geçiş emelinde idiler. Örneğin Namık Kemal, 1878'deki anayasadan bahsederken "zât-ı pâdişâhî Kânûn-ı Esâsî ile bir kâide-i hürriyet daha ihsan buyuruyor. Ona itiraz etmek, Avrupa nazarında meclisi, hükümetten ziyade istibdada mail göstermek olur" der (Tansel 1967: II/133). Diğer taraftan o (1327: 169), bütün ülkenin yararına olacak bir anayasal rejim ve hukuk yönetimi tesisi yerine stratejik, palyatif bir tutumla sırf yabancı müdahalenin önünü kesmek için izlenen taviz yolunun çıkmazını da şöyle dile getirir: "... O vakit Babıâli için esâs-ı hükümeti düzeltip de Avrupa'nın kefalet-i umumiyesine bir devlet-i meşruta suretinde girmek ve bu tedbir ile hem müdâhelât-ı ecnebiyeyi bütün bütün men' ve hem de bekamızı tamamıyla temin eylemek lazım gelir iken tuttular yalnız Hıristiyanlara bazı müsaadeler vermekle Avrupa'yı tatyib ettiler".

Fuad Paşa gibi bazı devlet adamları, Osmanlı İmparatorluğu'nda henüz kitle politikasının ön-şartları oluşmadığı ve anayasal rejime geçişte içsel dinamiklerin yetersiz kaldığı gerekçesiyle dış dinamiklerden medet ummak zorunda kaldıklarını itiraf ediyordu. Ona göre "Bir devlette iki kuvvet olur; biri yukarıdan, biri aşağıdan gelir. Bizim memlekette (yukarıdan) gelen kuvvet cümlemizi eziyor. Aşağıdan ise bir kuvvet hâsıl etmeğe ihtimal yoktur. Bunun için pabuççu muştası gibi yandan bir kuvvet kullanmaya muhtacız. O kuvvetler de sefaretlerdir" (Namık Kemal 2005: 223). Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşüne can havliyle çare arayan bazı seçkinler için açıkça anayasalcılık gibi Avrupalı kurumları taklit, mümkün tek reçeteyi oluşturuyordu. İsyan ederek Adana'dan Konya'ya doğru ilerlemeye başlayınca Osmanlı liderliğine ecel terleri döktüren Kavalalı Mehmed Ali Paşa ile mütareke görüşmesi için Babıâli'nin Mısır'a gönderdiği Kaptan-ı Derya Halil Paşa'nın 1830'da şöyle söylediği rivayet edilir: "Eğer Avrupa'yı taklitte elimizi çabuk tutmazsak Asya'ya çekilmek zorunda kalacağız" (Driault 1921: 135).

Halil Paşa'nın bu görüşü dile getirdiği sırada İngiltere, Osmanlı için toprak bütünlüğünü korumasını sağlayacak seçmeli bir reform siyasasını savunuyordu. İngiltere'nin Osmanlı'ya karşı reel politik ve buna bağlı olarak

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

kültürel tercihlerinin değişmesi, onu bu konuda ikircikli, çelişkili bir tutuma sevk etti. Bu kararsız İngiliz siyasasında, İngiltere'de iktidarda bulunan liderler kadar İstanbul'a atanan İngiliz büyükelçilerinin Osmanlı'ya karşı kişisel tutumları da rol oynadı. Lord Palmerston'tan itibaren genel olarak İngiliz ve Batılı seçkinleri, değişim kabiliyeti bakımından Osmanlı'ya karşı önyargı besliyorlardı. Onlara göre aydın despotik tarzda, teknik denebilecek reformların ötesinde Osmanlı'yı köklü bir rejim değişikliğine zorlamak gerçekçi bir tutum olamazdı.

Bu yüzden Âlî ve Fuad Paşalar devrinin İngiliz büyükelçisi Stratford Canning gibi Batılı seçkinlerin kaygısı, Osmanlı'nın tam bir anayasal sisteme geçişinden ziyade Islahat Fermanı'nda olduğu gibi Hıristiyan tebaasına tam eşitlik yönünde hakların verilmesini sağlayacak düzenlemelerin yapılmasıydı. Eğer Osmanlı İmparatorluğu'nun hiçbir Hıristiyan tebaası olmasaydı bu tür bir ölümcül değişime zorlanmayacaktı. Ancak bu konuda Âlî gibi en radikal sayılan Osmanlı paşalarının bile kırmızı çizgileri vardı.

Örneğin bütün dünyada dinî ve siyasî kimlik evliliğe dayandığından farklı dinden vatandaşlar arasında evliliğe izin, bir ülkenin vatandaşları arasında mutlak eşitlik öngören seküler bir hukuk düzenine geçişin başlıca göstergesi sayılıyordu. Islahat Fermanı'nın ilanından sonra Sadrazam Âlî Paşa, Stratford Canning'e "Hıristiyanlarla Müslümanlar arasındaki hukuk farklarını kaldırdık. Artık hepsi Osmanlı ve müsavidirler" demişti. Sefir'in buna karşılık "Demek ki bundan sonra Müslüman kadınlar Hıristiyanlarla da evlenebilecekler" demesi üzerine ise Paşa, "Yoo... İşte bu kadarı olmaz" diye yerinden sıçramıştı (Aktaran, Atay 1980: 445). Buna karşılık İstanbul'da İngiliz büyükelçisi (1867-1877) olarak görev yapan Henry G. Elliot (1817-1907) gibi empatik İngiliz seçkinler ise, tıpkı Namık Kemal (1327: 169)'in savunduğu gibi, Hıristiyan tebaa adına bu tür tavizlerin ötesinde Osmanlı'nın selametini hakiki bir anayasal rejime geçişte görüyor ve bu uğurda gayret gösteriyordu (Elliot 1888, Waterfield 1963: 372, Aydın 2005b).

Mesihçi Anayasalcılığın Hüsranı

25 Mayıs 1876 tarihli bir notunda zamanın İngiliz büyükelçisi Henry Elliot (1922: 231), İstanbul'da sokaktaki kapıcılardan Boğaz'daki kayıkçılara kadar herkesin ağzında "Kânûn-ı Esâsî" kelimesinin bulunduğunu, Sultan Abdülaziz'in anayasanın ilanından kaçınması halinde devrilmesinin mukadder olduğunu kaydeder. Yeniçerilerin imhasının ardından bilumum Osmanlı halkının kanaat önderliği misyonunu üstlenen medrese öğrencileri softalar, dağıttıkları, meşveret ile ilgili Kur'ân ayetlerine atıf yapan ilanlarla İslam'ın anayasal bir hükümeti emrettiği ve halen Sultan tarafından kulla-

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

nılan mutlak iktidarın ümmetin hukukunun gaspı olduğu propagandasını yapıyorlardı.

Midhat Paşa'nın liderliğinde Abdülaziz'i deviren darbeci kadro, anayasal bir rejim sözü vermesi üzerine 1876'da II. Abdülhamid'i tahta çıkardı. Ardından İstanbul basınını, anayasanın anlamına ilişkin tartışmalar kapladı. Ahmed Midhat (1294), o yılın sonbaharında, basın kadar sıradan halkın da hararetle anayasayı tartıştığını söyler. Sonunda Midhat Paşa'nın başkanlığında Namık Kemal'in de üyesi olduğu bir komisyonun çalışmasıyla 23 Aralık 1876'da ilk Osmanlı anayasası Kânûn-ı Esâsî ilan edildi. Kısa bir süre sonra patlak veren 1877-78 Osmanlı-Rus savaşı, ancak iki kez toplanabilen ilk meclise gölge düşürdü. Müzakerelerde kendisine yönelik ağır eleştiriler üzerine Sultan Abdülhamid, 13 Şubat 1878'de Kânûn-ı Esâsî'ye istinaden Meclis-i Umumî'yi tatil ederek anayasayı süresiz askıya aldı.

Savaşın kritik bir eşiğe getirdiği imparatorlukta liberal bir anayasalcılığın zemini kaybolmuştu. Artık amaç, Büyük Güçleri veya aydınları memnun etmek yerine her ne pahasına olursa olsun ülkeyi kurtarmaktı. Sultan Abdülhamid'in bu süreçte Düvel-i Muazzama kadar aydınlara güvensizliği de sebepsiz değildi. Zamanında Lord Palmerston'un desteklediği II. Mahmud'dan daha dirayetli bir aydın despot şimdi Osmanlı tahtına çıkmıştı. Ancak köprünün altından çok su akmış, konjonktür değişmişti. Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyasasından artık vazgeçen İngiltere başta olmak üzere Avrupa devletlerinin artık Osmanlı'da ne aydın despotik, ne de sağlıklı bir anayasal rejimi desteklemeleri söz konusu idi.

Sultan Abdülaziz'in despotizm devrinden sonra Osmanlı, anayasal ile aydın despotik bir rejim arasında yol ayırımına gelmişti. Bu konjonktürde ortaya çıkan Midhat Paşa gibi aydınların tutumu, rotanın kaçınılmaz olarak aydın despotizmine çevrilmesine yol açtı. Şerif Mardin (1991: 57-60), Yeni Osmanlı muhalefet hareketinin doğuşunu Tanzimat ile gelen yeni siyasî sistemin yol açtığı elit dolaşımındaki tıkanma ile izah eder. Ancak bu tez, anayasalcılığın bayraktarı olarak tanınan Midhat Paşa gibi seçkinlerin devrimci mücadelesini izahta yetersiz kalır. Bu konuda daha derine inecek makro bir perspektife ihtiyaç vardır. Ünlü oryantalist E. Kedourie (1992: 82, 268; 1966), Ortadoğulu aydınların, dünyayı değiştirmenin yolları olarak 1789 Fransız Devrimi'nden sonra doğan iki Batılı akımdan ilham aldıklarını söyler: anayasalcılık ve mesihçilik. Ona göre, Namık Kemal gibi Osmanlı aydınları genelde Avrupa siyasî geleneğine ait anayasalcılık akımını benimserken, Cemaleddin Afgânî ve ondan ilham alan İranlı ve Arap aydınlar, mesihçi-devrimci akıma kapılmışlardı.

Geleneksel olarak sünnî, anadamar İslam'ın bayraktarı olan Osmanlılar,

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

modern kriz çağında bile Mehdî'nin misyonunu geleneksel cihat perspektifinden algılamayı sürdürdü. Örneğin 1827 yılında II. Mahmud'a sunduğu bir layihada Keçeci-zâde İzzet Molla, şu sözlerle geleneksel aktivizmin önemini vurguluyordu: "Şu kadar ki, Mehdî'nin yaklaştığı bir sırada dünyevî meselelerin tanzim olunamayacağını söyleyenlere şöyle cevap veririz: eğer Mehdî, yarın ortaya çıkacaksa, biz bugünden adalet ve eşitlik için çalışalım ki, O'nun, adaleti güçlendirme konusundaki gayretimizi görmesi, bize övünme vesilesi olabilsin" (Mardin 1996: 194, Heyd 1993: 38). Buna karşılık Cemaleddin Afgânî'den ilham alan İranlı ve Arap aydınlar, seküler mesihçilik olarak devrimcilik yolunu tuttular.

Bu itibarla genelde doğru olmakla birlikte yakından bakıldığında Kedourie'nin bu tespitinin de eksik kaldığı görülür. Kanaatimizce Batı'nın "eski dünya"sı Avrupa'da ortaçağlardan beri "Kilise'nin büyük kızı" sayılan Katolikliğin kalbi Fransa'da doğrudan mesihçi vizyondan ilhamla, kolektif bir mesihçilik olarak Fransız Devrimi gerçekleşmişti (Tafsilat, Talmon 1960). Buna göre devrimcilik, mesihçiliğin seküler, kolektif versiyonu idi. Batı'nın "yeni dünya"sı Amerika'da gerçekleşen ise anayasal bir devrimdi. Dünyanın ilk yazılı anayasası kabul edilen Amerikan Anayasası, yeni dünya düzenini (novus ordo seclorum) kuracak bir amentü olarak vücut buldu (Kammen 2006). Şu halde geleneksel inanca göre kurulacağı ahir zamanı beklemeksizin yeni bir dünyayı şimdiden kurmanın Batılı "eski dünya"ya özgü sert yolu olarak devrimcilik ile "yeni dünya"ya özgü yumuşak yolu olarak anayasalcılığın ikisinin arkasında da aslında aynı mesihçilik ruhu yatıyordu.

Mesihçilikten mülhem anayasalcılık ile devrimciliğin tedahülünü Batıda Amerika'da olduğu gibi İslam dünyasında da İran örneğinde görmek mümkündü. İranlı Bahaî devrimciler ile temaslarının da gösterdiği gibi, Osmanlı'da da Midhat Paşa, mesihçi anayasalcılık vizyonunun temsilcisi sayılabilirdi (Zarinebaf 2008). Kısa sürede Osmanlı'da anayasal bir rejimin kuruluşu davasının bayraktarı, adeta anayasalcı bir devrimin "beklenen Mehdi"si haline gelen Paşa, örneğin Ziya Paşa tarafından "Ebu Meşrutiyet" (Anayasalcılığın Babası), Ebuzziya Tevfik tarafından "Ebu'l-Ahrâr" (Liberallerin Babası) olarak nitelendirilmiştir.[3] Diğerleriyle birlikte Midhat Paşa ile aşağı yukarı Sultan Abdülaziz (1861-1876)'in saltanatı süresince İstanbul'da bulunan (1861-1871) İran maslahatgüzarı Malkum Han'ın buluştuğu kanal,

---

3 *"Ne cesaretle olur münkeşif ebna-yı vatan*
Dehşet-alud-ı cebanet Eb-i Meşrutiyyet
Yoksa dünyada nasib olmayacak mı bilmem
Bize nev'i beşerin hakkı olan hürriyet". (Aktaran, Bilgegil 1979: 235).

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Batıda mesihçiliği sekülerleştiren masonluktu.[4] Bu bakımdan Batıda olduğu gibi Osmanlı'da da mesihçi-devrimci anayasalcıların hemen hemen hepsinin mason olması tesadüf değildi. Dahası Midhat Paşa, 1878-80'de yaptığı Suriye Valiliği esnasında da Bahaîliğin kurucusu Bahâullâh'ın büyük oğlu Abdülbaha ile bir görüşme yaptı (Cole 1992: 11).

Midhat Paşa, 5 Şubat 1877'de görevden alınarak sürgüne gönderildiği Avrupa'da iken 13 Şubat 1878'de Sultan Abdülhamid tarafından Kânûn-ı Esâsî'nin askıya alınması üzerine gerek kendi ismiyle (Midhat Pasha 1878), gerek "An Eastern Statesman" (Şarklı Bir Devlet Adamı) rumuzuyla anonim olarak Avrupa basınında makaleler yazarak Osmanlı'da anayasal rejimin restorasyonu için uluslararası kamuoyunun desteğini kazanmaya çalıştı. O, orijinal olarak yazdığı Fransızcadan İngilizceye çevrilerek Haziran 1878'de Nineteenth Century dergisinde yayınlanan makalesinin sonunda şöyle diyordu: "Kısaca Türkiye'de önemli reformların gerçekleştirilmesi, farklı milliyetlerin kaynaşması ve bu kaynaşmadan hangi din ve milliyetten olursa olsun bu halkların ileriye yönelik gelişimlerinin çıkması isteniyorsa, o (anayasal rejim), tüm illetlerin tek çaresi ve içeride ve dışarıdaki düşmanlara karşı mücadelede sahip olduğumuz yegâne vasıtadır". [5]

Bu anayasal düzen tasvirinde, Batı'da olduğu gibi tüm dertlerin çözüleceği yeni bir dünyaya özlem olarak tezahür eden mesihçi halet-i ruhiyeyi görmek mümkündü. Evrensel reçete, kurtuluş yolu sunan radikal ideolojilere dayalı her derde deva ilaç bir anayasa sayesinde yeni bir dünya kurmayı öngören radikal siyaset anlayışı, Edmund Burke'nin eleştirdiği gibi insan tabiatına aykırılığından dolayı hüsrana uğramaya mahkûmdu. Nitekim tecrübeli bir Osmanlı devlet adamı Fuad Paşa, bu tavrı politik romantisizmle eleştirmiştir:" (Midhat Paşa için) Bu adam meşrutî idareyi her derde deva görüyor; hâlbuki tıptan ziyade siyasetin her derde deva ilaçlara meydan okuduğunu unutuyor" (Mismer'den Davison 1990: 105). Aslen tıp eğitimi almış Fuad Paşa, meramını anlatmak için en iyi analojiyi seçmişti.

---

[4] Çelik 1994: 294. İran'da Nasîruddîn Şâh yönetiminden kaçarak 1861'de İstanbul'a gelen ve daha sonra İran Elçiliğinde maslahatgüzar olan Mirza Malkum Han (1833-1908), Avrupa ve İslam dünyasında karanlık ilişkileriyle tanınan, İranlı-Ermeni karışımı bir diplomat ve profesyonel devrimcidir. Sıkı masonik irtibat içinde olduğu Osmanlı sadrazamı Fuad Paşa da, Babıâli'de bir makama ilaveten ona Osmanlı tebaiyeti, paşalık rütbesi, dolgun bir maaş gibi olağanüstü imtiyazlar sağlamıştır. Dahası Malkum Han, Fuad Paşa (1903)'nın ölümünden bir gün önce Sultan Abdülaziz'e sunduğu siyasî vasiyetnamenin yazarının kendisi olduğunu daha sonra iddia etmiştir (Algar 1973: 65-77).

[5] "Turkey, in a word, ought to be governed by constitutional regime, if it is desired that serious reforms be carried out, that a fusion be effected of the different races, and that out of this fusion should spring the progressive development of the populations, to whatever nationality and whatever religion they may belong; it is the only remedy for our ills and the sole means we have of struggling with advantage against enemies at home and abroad."

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Hastalıkların tedavisiyle uğraşan tıp, her derde deva ilaçları tanımadığı gibi, temel işi problem-çözme olan siyaset de mesihçi formülleri kaldırmazdı. Nitekim Midhat Paşa'dan yapılan bir rivayet, anayasalcılığın altında yatan devrimci-mesihçi psikolojiyi ve Fuad Paşa'nın eleştirisinin haklılığını gösteriyordu.[6]

Midhat Paşa ve ekibi tarafından Sultan Abdülaziz'in devrilmesinden sonra tahta çıkarılan V. Murad'ın ruh sağlığının padişahlığa elvermemesi, II. Abdülhamid'e padişahlık yolunu açmıştı. V. Murad'ın üç aylık kısa saltanatı esnasında Midhat Paşa ve ekibi fiilen ülkenin hâkimiyetini ele geçirdi. Paşa ve ekibi, pazarlık yaparak aldıkları belli taahhütler üzerine II. Abdülhamid'in tahta çıkmasına onay verdi. Bunun üzerine anayasayı hazırlamaya girişen Midhat Paşa'nın niyeti, İngiltere'deki gibi Osmanlı siyasî sisteminde sultana sembolik, pasif bir rol vermekti. Kânûn-ı Esâsî'nin ilanından sonra gücünü daha da pekiştirerek fiilen ülkenin hâkimi haline gelen Midhat Paşa, David Urquhart gibi yabancı destekçileri yanında Süleyman Paşa gibi ihtilalcı arkadaşlarının bile onaylamayacağı kadar başına buyruk hareket etmeye başladı (Çelik 1994: 296-97).

David Urquhart ve Butler Johnstone gibi empatik İngiliz seçkinler, önceleri destekleseler de zamanla Midhat Paşa^nın bayraktarlığını yaptığı anayasalcılık davasının Osmanlı İmparatorluğu için tehlikeli bir macera olduğunu anlamışlardır. Onlara göre Yeni Osmanlılar, anayasalcılık taleplerinde samimi olsalar da dirayetli değildiler. Zira Batı'nın kendi çıkarları için dayattığı anayasal reform, Osmanlı gibi oturmuş bir düzene sahip çok-uluslu bir imparatorluğun temellerini sarsacak bir macera olacaktı. Nitekim Islahat Fermanı'ndan sonraki gelişmeler, bu öngörüleri doğrulamıştı. Bu basiretli tutumuyla Urquhart, Ali Süavi'nin anayasalcılık fikrinden vazgeçmesini sağlamıştı (Çelik 1994: 124-34, 294).

Midhat Paşa'nın özellikle Rusya'ya karşı başına buyruk bir savaş siyasası izlemesi, kısa sürede II. Abdülhamid ile çatışmasına yol açtı. 5 Şubat 1877'de Sultan'ın talimatıyla sadrazamlıktan azlederek gözaltına alınan Midhat Paşa, aynı gün evine uğramasına bile izin verilmeden bir gemiyle ülkeden çıkarıldı. Mesihçilikten mülhem hırslı tutumu yüzünden zamanla yerli ve yabancı hemen hemen bütün seçkinleri karşısına alan Midhat Paşa'yı sürüldüğü Arabistan'ın Taif Kalesinde 8 Mayıs 1884 gecesi muhafızları tarafından boğularak öldürüleceği hazin bir son bekliyordu. İstanbul Konferansı için İngiltere temsilcisi olarak görevlendirilen Lord Salisbury'nın konferansın

---

[6] Rivayete göre Midhat Paşa, Kânun-ı Esâsî'nin ilanından sonra Beyazıt'taki konağında topladığı Namık Kemal, Ziya ve Rüşdi Paşalara sarhoşken "Âl-i Osman hayli saltanat sürdü, biraz da Âl-i Midhat sürsün" demişti.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

yaşadığı hüsran üzerine Midhat'a husumeti arttı. Ona göre Ignatiyev ile Midhat, Avrupa'da bulunacak yalancıların başında geliyordu; hatta Midhat, ikisinin de daha sahtekâr olanıydı (Temperley 1933: 175).

II. Abdülhamid, amcası Abdülaziz devrindeki genel memnuniyetsizlik yüzünden ülkede alttan alta bir galeyan olduğunun uzun süredir farkındaydı; henüz şehzadelik çağında kardeşi Murad ile birlikte Yeni Osmanlı aydınlarının bazı toplantılarına katılmıştı. Henry Layard'ın da tanıklık ettiği gibi Sultan, Osmanlı'da meşrutiyet dâhil gerekli reformların yapılması gerektiğine yürekten inanıyordu. Ancak bu konuda belli başlı üç engelle karşılaştı. Birincisi, Osmanlı'nın gerekli reformları yapması için çırpınan Henry Elliot (1867-1877) ve Henry Layard (1878-1880) gibi empatik İngiliz büyükelçilerin bütün gayretlerini boşa çıkaracak şekilde reformlar için vaaz vermekten öteye geçmeyen İngiltere'nin gerekli malî ve askerî desteği vermeye yanaşmamasıydı. İkincisi, etrafını saran entrikacıların çıkarlarına uygun mevcut düzeni bozabileceği endişesiyle reformları sabote etmek üzere sultanı doldurmalarıydı. Üçüncüsü, Midhat gibi seçkinlerin besledikleri gizli emeller doğrultusunda ulusal ve uluslararası çevrelerle işbirliğiyle yaptığı planlardan endişe duyması.

Elliot, gerçekten Osmanlı'nın hayrına olacağı inancıyla istediği anayasa için Sadrazam Midhat Paşa ile yakından çalışmıştı. Sultan Abdülhamid, sultan olmaya can atsa da Midhat Paşa'ya minnet altında kalmak istemiyordu. Çünkü üç ay içinde 2 sultanın (Abdülaziz ile Murad) tahttan indirilmesini sağlayan adam, kendini da aynı akıbete uğratabilirdi İmparatorluğun Müslim ve gayrimüslim tebaasından seçilen temsilcilerin katıldığı, 19 Mart 1877'de ilk Osmanlı Meclis-i Meb'usanı büyükelçi Layard başta olmak üzere İngiliz ve Avrupalı seçkinlerin takdirini kazanmıştı.

Böyle takdire şayan bir eseri sahiplenme mücadelesinin verilmesi doğaldı. Anayasa ve parlamento başarısı, genelde Midhat Paşa'ya mal edildiği halde bunu onlara teklif eden asıl sultanın kendisiydi: "Zannediyor musun ki kendi eserimi yıkmayı isteyeceğim?" Layard, başka bir vesileyle Meclis'ten şikâyet ederken Sultan'ın çok daha haklı olduğunu anladı. Sultan'a göre Meclis-i Meb'usan, Paris'e giden ve parlak kravatları ve cilalı potinleriyle Fransız tarzı giyinen, eşitlik hakkındaki devrimci fikirleri geri getiren birkaç kişinin güdümündeydi; bunlar, otoritesini yıkmak ve vezirlerini devirmek için Murad veya Midhat isimlerini kullanan dinsiz imansız zibidilerdi (Waterfield 1963: 372-78, 425-26, 436).

Bu bağlamda Midhat Paşa'nın sadaretten azli ve nefyi üzerine başlayan softaların başını çektiği kamusal tepki üzerine şehre asılan bir ilandaki ifadeler ibret vericiydi. İlana göre Midhat Paşa, Anayasa'nın ruhuna tamamıyla

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

zıt bir yola sapmıştır. Padişah, saltanat haklarından feragat ederek istibdat rejimini ilga etmiş iken Sultanın feragat ettiği mutlak iktidarın diğer eller tarafından kullanıldığını gösteren bazı hadiseler meydana gelmiştir. Durumu kâr bilen birkaç hafif-meşrepli şahıs, sultanın imtiyazlarına ve kamu düzenine karşı sinsi planlar kurmuşlardır, gizli entrikalara tercüme edilen ve hatta eylemlerle teyit edilen planlar. "Midhat Paşa, bulunduğu makam gereği bu fesadı önlemek için lüzumlu tedbirleri almak zorunda olduğu halde o tam aksine bu vecibeyi ihmal ederek tasfiye edilmiş rejimin diğer bir surette icra edilmesine göz yummuştur". [7]

Evet, bu ifadeler, bir anayasanın gerçek anlamda bir meşrutî rejimi, sınırlı yönetimi kurmaya yetmediğini, sadece monarşinin iktidarını kıstığını ve kısılan iktidarın pekâlâ hırslı bürokratlara geçebileceğini ifade ediyordu. Ülkenin iç ve dış politik bakımından bir ateş çemberinden geçtiği kritik bir süreçte iktidarı, Tanzimat'ın ilk döneminde olduğu gibi meşruiyet krizine düşmesi mukadder bürokratlara bırakmak yerine kaçınılmaz modernleşmeye bağlı meşruiyet krizini aşma yollarını bulabilecek II. Abdülhamid gibi bir hükümdarda yeniden toplamak ise şüphesiz ehven-i şerreyn olarak makuldü.

Sonuç

II. Mahmud devrinde Osmanlı İmparatorluğu, başlıca Mısır krizinin etkisiyle radikal bir modernleşme hareketine zorlanmıştı. Bu esnada İngiltere başta olmak üzere diğer Avrupalı devletler, başka azgelişmiş ülkelere yaptıkları gibi Batılı normatif üstünlüğü pekiştirecek anayasal rejimi dayatmak yerine o zaman benimsedikleri Osmanlı toprak bütünlüğünü koruma siyasası uyarınca Osmanlı bekasını sağlayacak aydın despotik tarzda bir reform hareketini desteklemişti. Ancak zamanla Batılıların tam bir anayasal düzenden çok iç politik endişelerle tam eşitlik yönünde Hıristiyan tebaanın hakları için bastırması, geleneksel Osmanlı düzeninin çözülmesine yol açmıştı. Başlıca Islahat Fermanı'nın yol açtığı sosyal meşruiyet krizine eşlik eden bürokratik despotizmin doğurduğu siyasal meşruiyet krizi, Sultan Abdülaziz'in uyguladığı türden bir yozlaşmış despotizme zemin

[7] "Midhat Pasha has inclined towards a life entirely contrary to the spirit of the Constitution. While the Sovereign, abandoning his sovereign rights, abolished the regime of absolutism, certain events have taken place showing that this absolute power given up by the Sultan has been exercised by other hands. Profiting by the situation, a few light-headed individuals have formed malevolent plans against the prerogatives of the Sultan and against public order-- plans which have been translated into secret intrigues and even corroborated by acts. Although Midhat Pasha ought by his position to have taken measures to stop the evil, he has, on the contrary, neglected this, and closed his eyes to the fact that the regime which had been discarded was exercised under another form" (Ismail Kemal 1920: 150).

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

hazırlayarak rejimin bir başka uca düşmesine sebep olmuştu.

Bunun üzerine gündeme gelen anayasa ve anayasalcılık kavramlarıyla hesaplaşmak zorunda kalan Osmanlı aydınları, genelde "üst yasa" olarak şeriatın yerini alacak modern, ilkesel anlamda anayasa fikrini reddetmişlerdir. Onlar için mesele, geleneksel kayıtlarından kurtularak yozlaşmaya başlayan iktidarın Batıda olduğu gibi demokrasi sayesinde halkın iktidarının arttırılmasıyla dengelenmesinden çok araçsal bir anayasayla sınırlandırılmasıydı. Bu yüzden onlar, halkın hak ve hürriyetlerini tanımlayan yazısız anayasa olarak şeriatın hâkimiyetini sağlayacak araçsal bir belge olarak anayasa ile iktidarın sınırlandırıldığı yönetim anlamına gelen meşrutiyeti savunmuşlardır. Ancak Midhat Paşa gibi yerli seçkinlerin Batıdaki gibi anayasalcılığın yeni bir dünya kurmanın aracı olarak görüldüğü mesihçi-devrimci bir vizyonla hareket ederek ülkeyi maceraya sürüklemesi, II. Abdülhamid devrinde tekrar aydın despotizminin anayasalcılığa baskın çıkmasına yol açmıştır.

Kaynakça

Abadan, Yavuz (1959) "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 14/1-4: 3-37.

Abu-Manneh, Butrus (1994) "The Islamic Roots of Gülhane Rescript," *Die Welt des Islams* 34/2 (November): 173-203.

Ahmed Cevdet Paşa (1309) *Târîh-i Cevdet*, Tertib-i Cedid, I-XII. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye.

– – (1980) *Ma'ruzât*. Yusuf Halaçoğlu (yay.), İstanbul: Çağrı.

– – (1986) *Tezâkir*, I-IV. Cavid Baysun (yay.), Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Ahmet Midhat (1294) *Üss-i İnkılab*, I-II. İstanbul: Takvimhâne-i Amire.

Algar, Hamid (1973) *Mirza Malkum Khan: A Biographical Study of Iranian Modernism*. Berkeley: University of California Press.

Ali Süavi (1868a) "Usul-i Meşveret," *Muhbir* 34 (14 Mars).

– – (1868b) "Hutbe," *Muhbir* 34 (13 Mai).

Arjomand, Said Amir (2008) *Constitutional Politics in the Middle East: With Special Reference to Turkey, Iraq, Iran and Afghanistan* (Onati International Series in Law & Society). London: Hart.

Atay, Falih Rıfkı (1980) *Çankaya*. İstanbul: Bateş.

Aydın, Mithat (2005a) "Osmanlı İngiliz İlişkilerinde İstanbul Konferansının Yeri," *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi* **17: 101-115.**

– – (2005b) "Sir Henry Elliot'ın İstanbul Büyükelçiliği (1867-1877) Dönemindeki Bazı Büyük Siyasi Olaylara Bakışı," *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi* 18: 21-49.

Bailey, Frank Edgar (1942) *British Policy and the Turkish Reform Movement: A Study in Anglo-Turkish Relations, 1826-1853*. Cambridge: Harvard UP.

Berkes, Niyazi (1978) *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı.

Bilgegil, Kaya (1979) *Ziya Paşa Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Atatürk Üniversitesi.

Burke, Edmund (1955) *Reflections on the Revolution in France*. Thomas H. D. Mahoney (ed.), New York: The Liberal Arts.

Casper, Gerhard (1989) "Changing Concepts of Constitutionalism: 18th to 20th Century," *Supreme Court Review*: 311-332.

Chaihark Hahm (2000) "*Conceptualizing Korean Constitutionalism: Foreign Transplant or*

MARMARA ÜNİVERSİTESİ YAYINEVİ

Indigenous Tradition?" Journal of Korean Law 1/2: 151-196.
Cole, Juan R.I. (1992) *"Iranian Millenarianism and Democratic Thought in the Nineteenth Century," International Journal of Middle East Studies* 24/1 (February): 1-26.
Çelik, Hüseyin (1994) *Ali Süavi ve Dönemi*. İstanbul: İletişim.
Davison, Roderic H. (1963) *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton UP.
— — (1990) *Essays in Ottoman and Turkish History 1774-1923: The Impact of the West*. USA: Saqi.
Deringil, Selim (1999) *Well-protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. London: I.B. Tauris.
Devereux, Robert (1963) *The First Ottoman Constitutional Period: A Study of the Midhat Constitution and Parliament*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
Dicey, Albert Venn (1915) *Introduction to the Study of the Law of the Constitution*. London: Macmillan.
Doğanalp-Votzi, Heidemarie (2002) "The State and Its Subjects According to the 1876 Ottoman Constitution: Some Lexicographic Aspects," *Aspects of the Political Language in Turkey (19th-20th Centuries)*, Hans-Lukas Kieser (ed.), 61-69, İstanbul: Isis.
Driault, Édouard (1921) *La Question d'Orient Depuis ses Origines Jusqu'à la Paix de Sèvres*, 8e éd. Paris: F. Alcan.
Elliot, Henry George (1888) "The *Death of Abdul Aziz and of Turkish Reform," Nineteenth Century* 23/132 (February): 276-296.
— — (1922) *Some Revolutions and Other Diplomatic Experiences*. London: J. Murray.
Elster, Jon-Slagstad, Rune (eds.) (1993) *Constitutionalism and Democracy*. Cambridge: Cambridge UP.
Engelhardt, Ed. (1328) *Türkiye ve Tanzimat: Devlet-i Osmaniye'nin Tarih-i Islahatı: 1826-1882*. Ali Reşad (trc.), İstanbul: Kanaat Kütüphanesi.
Fallon, Jr., Richard H. (1997) ""The Rule of Law" as a Concept in Constitutional Discourse," *Columbia Law Review* 97/1 (January): 1-56.
Friedrich, Carl J. (1964) *Transcendent Justice: The Religious Dimension of Constitutionalism*. Durham: Duke UP.
Fuad (1903) "The Political Testament of Fuad Pasha," *Nineteenth Century* 53: 312 (February):
Gencer, Bedri (2000) "Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal," *Akademik Araştırmalar Dergisi* 2/4-5 (Şubat-Temmuz): 103-154.
— — (2005) "Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı," *İnsan Hakları Araştırmaları* 3/5 (Temmuz Aralık): 135-146.
— — (2009) "The Constitution of the Right: *Prolegomena to a Philosophy of Constitution," International Journal of Constitutional Law (forthcoming)*
Heyd, Uriel (1993) "The Ottoman 'Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II," *The Modern Middle East*, Albert Hourani-Philip S. Khoury-Mary C. Wilson (eds.), 23-28, London: I. B. Tauris.
Ikenberry, G. John-Kupchan, Charles A. (1990) "Socialization and Hegemonic Power," *International Organization* 44/3 (Summer): 283-315.
Ismail Kemal (1920) *The Memoirs of Ismail Kemal Bey*. London: Constable.
İleri, İlay (2005) "Batı Gözüyle Meşrutiyet Uygulamaları ve Genel Af," Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi **17: 1-10.**
Kammen, Michael (2006) *A Machine That Would Go of Itself: The Constitution in American Culture*. New Brunswick: Transaction.
Kaplan, Mehmet v.d. (yay.) (1974-1979) *Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi*, I-III. İstanbul: İ. Ü. Edebiyat Fakültesi.
Karal, Enver Ziya (l964) "Gülhane Hatt-ı Hümâyûnunda Batının Etkisi," *Belleten* 28/112: 581-601.
Kedourie, Elie (1966) *Afghani and 'Abduh: An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam*. London: Frank Cass.
— — (1992) *Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford UP.
Kılıç, Selda Kaya (1993) "1876 Anayasası'nın Bilinmeyen İki Tasarısı," *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma Merkezi Dergisi* 4: 557-635.
— — (1997) "Kânun-ı Esâsî'nin İlanından Sonra Vilayetlerden Gönderilen Teşekkürnameler,"

Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Tarih Araştırmaları Dergisi 18/29: 137-153.

Koskenniemi, Martti (2001) *The Gentle Civilizer of Nations: The Rise and Fall of International Law, 1870-1960*. Cambridge: Cambridge UP.

Kurzman, Charles (2008) *Democracy Denied, 1905-1915: Intellectuals and the Fate of Democracy*. Cambridge: Harvard UP.

La Torre, Massimo (2007) "Law as Constitution," *Constitutionalism and Legal Reasoning*, Massimo La Torre (ed.), 1-41, Dordrecht: Springer.

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

— — (1996) *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. M. Türköne-F. Unan-İ. Erdoğan (trc.), İstanbul: İletişim.

Midhat Pasha (1878) "The Past, Present and Future of Turkey," *Nineteenth Century: A Monthly Review* 3: 16 (June): 981.

Moore, Wilbert E. (1963) *Social Change*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.

Namık Kemal (1327) *Makālāt-ı Siyāsiyye ve Edebiyye*. İstanbul.

— — (2005) *Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri*. Bütün Makaleleri 1. Nergiz Yılmaz Aydoğdu-İsmail Kara (yay.), İstanbul: Dergâh.

Ortaylı, İlber (1987) *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil.

Özkaya, Yücel (1987) "Birinci Kânun-ı Esâsi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha," *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi* 1-2: 397-415.

Pakalın, Mehmet Zeki (1993) *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, I-III. İstanbul: MEB.

Robinson, James A. (1957) "Newtonianism and the Constitution," *Midwest Journal of Political Science* 1/3-4 (November): 252-66.

Robinson, O. F.-Fergus, T. D.-Gordon, W. M. (2000) *European Legal History*. London: Butterworths.

Rousseau, Jean-Jacques (1967) *The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality*. Lester G. Crocker (ed.), New York: Pocket Books.

Sartori, Giovanni (1962) "Constitutionalism: A Preliminary Discussion," *American Political Science Review* 56/4 (December): 853-864.

Scruton, Roger (2001) *The Meaning of Conservatism*. Hampshire: Palgrave.

Sonyel, Salahi R. (1993) *Minorities and the Destruction of the Ottoman Empire*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Sungu, İhsan (1940) "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar," *Tanzimat I*, 777-857, İstanbul: Maarif Vekâleti.

Talmon, Jacob Leib (1960) *Political Messianism. The Romantic Phase*. New York: Praeger.

Tansel, Fevziye Abdullah (1967-1986) *Namık Kemal'in Mektupları*, I-IV. Ankara: Türk Tarih Kurumu.

Tekin, Yusuf (1997) *Osmanlı Devletinde Siyasal Sistemin Meşruluğu Sorunu Çerçevesinde Birinci Meşrutiyetin Tartışılması* (Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara).

— — (2000) "Osmanlı'da Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu," *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 55/3 (Temmuz-Eylül): 145-174.

Temperley, Harold (1933) "*British Policy towards Parliamentary Rule and Constitutionalism in Turkey, 1830-1914*," *Cambridge Historical Journal* 4/2: 156-191.

Tunaya Tarık Zafer (1982) *Siyasal Kurumlar ve Anayasa Hukuku*. İstanbul: Araştırma-Eğitim ve Ekin Yayınları.

— — (1978) "*Osmanlı Anayasacılık Hareketi ve "Hükümet-i Meşruta"*," *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 6: 227-237.

Waterfield, Gordon (1963) *Layard of Nineveh*. London: John Murray.

Zarinebaf, Fariba (2008) "From Istanbul to Tabriz: Modernity and Constitutionalism in the Ottoman Empire and Iran," *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 28/1: 154-169.