

TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ ve AHMED CEVDET PAŞA

*Bedri GENCER**

Özet

Makalede siyasal rejimlerin farklılık ve istikrarının açıklanmasında önemli bir etken olan siyasal kültür hakkında önce teorik çerçeve sunulmuş, bu çerçevede Türk siyasal kültürünün bazı karakteristikleri saptanmış ve siyasal kültür araştırmaları için bütüncül bir metodolojik çerçeve önerilmiştir. Daha sonra Türk siyasal kültürünün dünden bugüne süreklilik ve değişim noktalarını görme amacıyla anahtar önemde bir geçiş dönemi bilgini ve devlet adamı olarak Ahmed Cevdet Paşa ele alınmıştır. Tanzimat dönemi reformlar hareketinin hem önemli bir aktörü, hem de tarihi aracılığıyla yorumlayıcısı olan bilginin, Türk modernleşme ve fikir tarihindeki yeri belirtildikten sonra, siyasal kültürün yatay ve dikey boyutlarını sentezleyen kişiliği ve bu kritik süreçte üstlendiği dengeleyici rol sayesinde eserlerinde siyasal kültürü nasıl yansıttığı örneklerle incelenmiştir. Muhafazakar kişiliğine rağmen temelde 'devleti kurtarma'ya yönelik reform hareketine maddi ve ideolojik destek veren Paşa, devlet-toplum ilişkilerinin özünde değişmediği yeni rejimde de siyasal kültürün hakim temalarını izlemeyi sürdürmüştür.

Anahtar Kelimeler: *Siyaset sosyolojisi, Siyasal kültür, Osmanlı İmparatorluğu, Modernleşme, Tanzimat, Ahmed Cevdet Paşa.*

Abstract

In this paper we have offered first a theoretical framework about political culture which is considered an important factor in accounting for the diversity and

* *Yard. Doç. Dr.; Kocaeli Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim Üyesi*

stability of political regimes and established in this framework some salient features of Turkish political culture, then suggested a holistic methodological framework for studying political culture. Then we have taken Ahmed Cevdet Pasha as a scholar and a statesman of key importance of a transitional period in order to elicit the points of continuity and change of Turkish political culture over time. Having situated the scholar as both an important actor and an interpreter through his History of the reform movement known as Tanzimat in the history of Turkish modernization and ideas we have studied in examples how he reflected political culture in his writings through his personage embodying both vertical and horizontal dimensions of political culture and balancing role he undertook in this critical process. Lending both material and ideological support to the reform movement tending to save the state despite his conservative personality, Cevdet Pasha, continued to trace the mainstream political culture in the new regime in which the state-society relations did not change in essence.

1. SİYASAL KÜLTÜR ve TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ

Siyaset, insanların toplum halinde birlikte yaşamaları zorunluluğundan doğan bir olgudur. Her toplum, varlığını sürdürmek için bir işbölümü içinde ihtiyaçlarını karşılamak ve bunun için de ‘siyasal sistem’ adını verdiğimiz bir örgütlenmeye gitmek zorundadır. Siyasal sistem adını verdiğimiz örgütü, toplumdaki diğer örgütlerden ayıran şey, aldığı kararların tüm toplum üyeleri açısından bağlayıcı olmasıdır (Turan, 1986a: 10). Siyasal kültür ise, bir siyasal sistemin işleyişinde temel öneme sahiptir. Bununla birlikte kavramın tanımında, gerek farklı teorik yaklaşımlardan, gerekse de günlük ve akademik dilde gelişigüzel kullanımlardan dolayı bir belirsizlik söz konusudur. Örneğin, siyasal hayata damgasını vuran resmi olmayan kurallara, o toplumda hakim olan politik ideolojinin dile getirdiği amaçlara siyasal kültür dendiği gibi, politik önyargılardan politik üsluba, politik ruh halinden meşru kabul edilen ve edilmeyen şeylere kadar, siyasal hayatın çeşitli özellikleri, bu kavramın kapsamında düşünülmektedir (Sarıbay, 2000a: 63).

Ancak kavram hakkında iki ana teorik yaklaşımı öne çıkarmak mümkündür (Patrick (1984)’ten aktaran, Sarıbay, 2000a: 63-5). Birincisi, davranışsal Almond ve Verba’nın geliştirdiği, siyasal kültürü, bir siyasal sistemin üyelerinin bilişlerinde, duygu ve yargılarında temellenen, siyasal sürece yönelik bireysel tutum ve yönelimlerin bir örüntüsü olarak alan ‘öznel’ (*subjective*) kavramlaştırma. İkincisi ise, Lucian W. Pye tarafından savunulan, ampirik, yani tarihî-sosyolojik araştırmaya dayalı ‘bulgusal’ (*heuristic*) yaklaşım. Pye (2000 19), mikro ve makro olarak da adlandırılabilen bu perspektifler arasında, siyasal kültürün oluşumunda öznelci

eğilimin işaret ettiği psikolojik eğilimlerin önemini takdir etmekle birlikte, tarihî boyutta sosyo-kültürel faktörlerin önemini önde tutar. Ona göre siyasal kültür, bir toplumun geleneklerini, kamu kurumlarının ruhunu, yurttaşlık bağını, kolektif akıl yürütmeyi, liderlerin siyaset üslubunu içerir. Bu yaklaşıma göre siyasal kültürün özelliği, bileşenlerini oluşturan, toplumun geleneklerinin, kurumlarının ruhunun, mensuplarının ortak çıkar ve özlere ve liderlerinin siyasal stiline, tarihî deneyim içinde tesadüfî bir ilişkiden ziyade, anlamlı, özgül bir bütün oluşturacak şekilde birbirlerine uymaları ve açık, anlaşılır bir ilişkiler ağı meydana getirmesinde belirmektedir. O, hem bir toplumun topyekün tarihi, hem de kendisini oluşturan insanların sosyo-ekonomik yaşantılarından vücut bulmuştur (Aktaran, Yücekök, 1987: 13).

Biz de yazımızda ağırlıklı olarak bu yaklaşımı esas alacağız. Aslında Pye'nin bu yaklaşımının klasik temelleri bulunmaktadır. Örneğin, XVIII. yüzyıla kadar geri giden bir yaklaşımda Montesquieu, bir ulusun anayasal ilkelerini, onun 'ahlak ve adetleri'yle ilişkilendirmenin yerinde olacağını savunuyordu (Femia, 1994: 476). Tocqueville de, *Amerika'da Demokrasi* adlı ünlü eserinde, bugünkü 'siyasal kültür' anlamında, bir ülkeye özgü, 'ahlakî ve entelektüel karakteristikler' üzerinde duruyordu (Miller, 2002: 1). Siyasal kültür, genel anlamda toplumsal kültürün bir özeli ve türevidir. Siyasal sistemlerin işleyişini sağlayan siyasal davranış boyutları, o toplumun sosyo-ekonomik deneyiminin ürünü bir üstyapı niteliği taşıyan siyasal ve toplumsal kültür tarafından etkilenirler (Yücekök, 1987: 12-7). Genel olarak kültür, toplumsal hayatta nasıl bir bütünlük ve düzen sağlıyorsa, siyasal kültür de siyasal hayata anlam ve doğrultu sağlar. Siyasal kültür, bir toplumda varolan inançlar sistemini içerir. Bunlar, siyasal ortamın ne durumda olduğu veya olması gerektiğine ilişkin inançlardır.

Kavram hakkında bazı genel tanımlar vermek gerekirse, örneğin, ünlü antropolog Clifford Geertz'in (1973: 220) genel olarak kültür konusunda geliştirdiği kavramsal çerçeveyi, siyasal kültürün tanımına da uyarlamak yararlı olacaktır: "Siyasal kültür, kişilerin, problematik siyasal gerçekliği anlamlandırmasına yarayan ve davranışlarına yön veren ve böylece toplum üyeleri arasında oluşacak ortak bir bilinç sayesinde siyasal-sosyal hayatın sürekliliğini sağlayan norm ve değerler manzumesidir." Kavramın öncüsü Almond'un (1956: 402) ifadesiyle siyasal kültür, insanın yaşadığı sosyo-ekonomik çevreye anlam vermesine yarayan 'bilişsel bir harita'dır. David Miller(2002) tarafından Amerikan siyasal kültürünü ele alan ders notlarında verilen tanım da yararlıdır: "Siyasal kültür, siyasal ve ekonomik hayatın nasıl yürütülmesi gerektiği hakkında ayırıcı ve kalıplaşmış düşünce tarzıdır." Daha teknik bir tanımla siyasal kültür, bir topluluğun siyasal nesnelere karşı (anayasa, devlet, partiler, demokrasi, insan hakları, ülkenin siyasi tarihi gibi) karşı yöneliş ve tutum alış kalıplarıdır (Parla, 1994: 10). Ulusal kimliğinin

ayrıcı bir kaynağı olarak işlev gören Amerikan siyasal kültürünü oluşturan inanç ve değerler ise ‘Amerikan akidesi’ (*the American creed*) olarak adlandırılmıştır (Huntington, 1981: 4). Bu bağlamda örneğin, daha çok organik sürecin düzenlenmesi için bir kalıp işlevi gören, eylem doğrultusu veren bir ‘program’ niteliğindeki ideolojiden (Geertz, 1973: 216) farkı, kısaca, siyasal kültürün daha organik bir nitelik taşımasıdır (Politik kültür ile ideoloji arasındaki fark hakkında ayrıca Sarıbay, 2000a: 70-3’e bakılabilir.). Örneğin İngiltere’de olduğu gibi bir politik kültürün, ağırlıklı olarak muhafazakar niteliği, Burke tarafından geliştirildiği şekliyle sistematik bir ideoloji olarak muhafazakarlıktan farklıdır. Bir siyasal ideoloji toplumda egemen konuma geçince, siyasal kültürün en belirleyici unsurlarından biri haline gelir (Parla, 1994: 11).

İlter Turan (1986a: 33-7), siyasal kültürün oluşumunda rol oynayan dört kaynak/etken belirlemektedir. Birincisi, bahsettiğimiz gibi, toplumun maddî, yani sosyo-ekonomik deneyim tazıdır. Örneğin, sanayileşme ile artan ihtisaslaşma sonucu farklılaşmış bir yapıya ulaşan bir toplumda bireyler, doğal olarak siyasal sisteme yönelik daha eleştirel ve katılımcı bir kültür geliştireceklerdir. Bu farkı, örneğin Türkiye’nin sosyo-ekonomik gelişmişlik açısından farklı dönemlerinde, hatta aynı dönemde yer alan farklı gelişim düzeylerine sahip, örneğin Doğu ve Batı bölgelerinde gözlemek mümkündür. İkincisi, gene bahsetmiş olduğumuz, genel toplumsal kültür ve uluslararası kültür hareketleridir. Siyasal kültürün doğası gereği, kendisinden türediği genel toplumsal kültürden bağımsız bir gelişme göstermesi beklenemez. Örneğin Harry H. Eckstein gibi bazı yazarların incelediği üzere (Turan, 1986a: 35) iki savaş arası faşist Almanya’ında, kültürün diğer boyutları, otoriteye itaat, sınırsız disiplin gibi değerleri vurgularken, siyasal sistemin eşitlik, katılım, çoğulculuk gibi değerleri istemesi kültürel bir çelişki arz ediyordu. Nitekim, bizim gördüğümüz kadarıyla, genel kültür ile siyasal kültürün ilişkilendirilmesindeki dönüm noktası, iki dünya savaşı arası dönemde İtalya ve Almanya’da faşizmin yükselişinden sonra Frankfurt Okulu’ndan Adorno’nun geliştirdiği ‘otoriteryen kişilik’ tezi olmuştur. Buna göre, kişinin çocukluğundan itibaren, ailesinde, toplumdaki otorite ilişkileri için bir model rolü oynayan ebeveyninden öğrendiği kültürel kalıp ve alışkanlıkların kör itaate dayalı bir otoriter politik kültüre zemin hazırladığı öne sürülmüştür (Meloan, 2000: 115).

Gerçekten genel olarak otoriteye yönelik toplumsal kültür, siyasal kültüre de damgasını vuracaktır. Örneğin Türkçe’de “bükemediğin bileği öpeceksin” şeklindeki atasözünde dile getirilen toplumsal kültür, siyasal kültüre de siyasî otoriteye boyun eğme şeklinde yansıtacaktır. Özellikle Osmanlı gibi, din, hukuk, ahlak ve siyasetin iç içe geçtiği geleneksel monistik-holistik bir dünya görüşüne göre örgütlenen bir toplumda, genel toplumsal ile siyasal kültür arasında çok daha sıkı bir ilişki bulunacaktır.

Otoriteye itaat, haktan çok güce boyun eğme, haddini bilme, siyaset dahil işi erbabına bırakma, sürüye uyma, cemaat ruhu, farklılığa, muhalefete tahammülsüzlük gibi düsturlar, kültürün bu katmanları arasındaki ilişkinin göstergesidir. Siyasal kültürün şekillenmesinde uluslararası kültür hareketlerinin etkisi, 'akültürasyon' kavramıyla açıklanabilir. 'Kültür edinimi' anlamında akültürasyon sosyolojide, sosyal değişme sürecinin önemli bir dinamiği olarak farklı kültürlerin etkileşimini, aralarında birinci elden, sürekli bir ilişki sonucu, her birinin orijinal kültür kalıplarında ortaya çıkan temel değişimleri ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Fransız devriminden sonra Tanzimat ve Cumhuriyet dönemlerindeki etkileşim sonucu Türk siyasal kültürü üzerindeki Fransız etkisi, örneğin 'Jakobenizm' kavramıyla tanımlanmaktadır.

Siyasal kültürün oluşumunda rol oynayan üçüncü bir kaynak/etken olarak, siyasal sistemi yönlendiren elitler, siyasal kültürün yeniden şekillendirilmesinde inisiyatif alabilirler. T. Parla'nın (1994: 11) Atatürkçülük örneğinde belirttiği gibi, bir siyasal ideoloji toplumda egemen konuma geçince, siyasal kültürün en belirleyici unsurlarından biri haline gelmektedir. Türk devriminin modernleşme adıyla tanımlanan amacı da toplumu yeni kültür ve değerlerle donatmak anlamına geliyordu. T. Alkan (1989: 178) tarafından incelendiği gibi, Kemalist kadro tarafından bir toplumsal mühendislik vizyonu ile toplumun ve kültürün yeniden dizayn edilmesi sürecinde, eğitime dayalı siyasal toplumsallaşma yoluyla siyasal kültürün de yeni rejime destek sağlayacak şekilde dönüştürülmesi amaçlanmıştır. Ancak kültürün kolayca manipülasyona gelmez bir organizma olduğu göz önüne alındığında, bu yönlendirme çabasının başarı derecesi tartışmalı hale gelecektir.

Siyasal kültürün oluşumunda rol oynayan dördüncü bir kaynak/etken olarak, siyasal tecrübe ve hatıraları verebiliriz. Bunlar gerek bireysel, gerekse de toplumsal nitelikte olabilir (Yücekök, 1987: 20; Turan, 1986a: 36). Genelde kanaatlerini aynen sürdürme eğilimindeki insanlar, bunları, ancak ciddi biçimde kendilerine meydan okuyan yeni deneyimler karşısında gözden geçirme ihtiyacını duyarlar. Keza genel olarak toplumların tarihî tecrübeleri, yaşanan acı olaylar da siyasal kültürün şekillenmesinde önemli etkide bulunur. Örneğin İtalya'da insanların birbirlerine duydukları güvenin zayıflığı, tarihte yaşanan olayların genelde ülkeyi bölücü nitelikte olmasındandır.

Siyasal kültür araştırmaları, bir anlamda, siyasal rejimlerin farklılığını ve istikrarını belli ölçüde kültürel yapıyla açıklama kaygısından gelişmiştir. Örneğin Almond ve Verba'nın (1963) öncü çalışması, liberal demokrasilerin istikrarını, onları destekleyen değer sistemleri bakımından açıklamıştır. Konunun klasik öncüleri Montesquieu ve Tocqueville'nin

çalışmaları da benzer kaygılardan doğmuştur. Bu klasik yaklaşımlardan çıkan sonuç, genel toplumsal ile siyasal kültür arasında içkin bir ilişkinin bulunduğudır. Bu bağlamda çağdaş siyasal kültür çalışmaları, örneğin Almanya’da faşizmin, Anglo-Amerikan dünyada da demokrasinin gelişimini açıklamaya yönelmiştir. Aynı ideolojiye mensup oldukları halde ayrı özellikler gösteren ülkeler, örneğin komünist rejimler arasındaki farklılık ta, her ülkenin devrimcilerinin Marksist modeli kendi kültürel miraslarına uydurma eğilimleri ile izah edilmiştir. Siyasal kültürün temelde birbirine bağlı iki işlevinden söz edilebilir. Birincisi, kültür, belirli bazı davranış kuralları ve değerlerin oluşumuyla, siyasal hayatın işleyişini kolaylaştırır. İkincisi, siyasal kültür sayesinde siyasal sistem meşruiyet ve süreklilik kazanır (Turan, 1986a: 39). Dolayısıyla bu iki işlev açısından siyasal kültür araştırmasının önemi, bir siyasal sistemin performansının açıklanmasına katkıda bulunmasından gelmektedir (Femia, 1994: 477).

Bir siyasal çözümleme kategorisi olarak siyaset teorisinde eskiden beri ama izlenimselci bir tarzda kullanılan siyasal kültür, araştırma tekniklerinin gelişmesiyle artık daha sistematik bir şekilde ölçülebilmektedir (Parla, 1994: 10). Gene de bilhassa öznelci anlamda siyasal kültürün titiz bir tespitinin imkan derecesine ve felsefe ve yöntemine dair yoğun tartışmalar vardır. (Bunların bir özeti için bakınız, Faulks (2000: 107-25) Örneğin Almond ve arkadaşlarının Anglo-Amerikan, özellikle İngiliz demokratik kültürü lehinde açık önyargıları eleştiri konusu olmuştur. ‘Amerikan akidesi’ olarak adlandırılan idealize bir siyasal kültür kavramı ise, Huntington’un (1981:43) Amerikan-merkezci yaklaşımında çok daha belirgindir. Çeşitli sebeplerden dolayı, kültürün, bireyin bilişi ve duygularında içkin öznel boyutunu değerlendirmenin zorluklarına dikkat çeken Pye (2000: 22-3), bu zorluğun, siyasal kültür konusunda daha da belirgin olduğunu belirtmektedir. Zira siyasetin temel kavramları olan iktidar ve otorite, bireyler üzerindeki hassas etkisi bakımından akıldan çok duygulara hitab eden, rasyonel muhakemeden çok, duygusal değerlendirmelere, tahayyüle zemin hazırlayan olgulardır. Dolayısıyla siyasal süreç hakkındaki kanaat, değer ve tutumlar, çoğunlukla siyasal otoriteye yönelik zıt uçlarda gelişen birer imajdan ibaret kalmaktadır ve bu iğreti kültürün, bir toplumun kalıcı siyasal kültürünü temsil ettiğini söylemek zordur. Almond gibi davranışçılar tarafından esas alınan siyasal davranış ve semboller, kültür olgusunun en kolay gözlenebilen, ancak anlam verilmesi en zor ve en yanıltıcı öğeleridir. Bu yüzden anket ve örneklem incelemesi gibi nicel alan araştırması yöntemlerinin, ancak kültürler arasında mukayeseli ve yorumcu makro ampirik yöntemle entegre bir şekilde kullanılması, bize, herhangi bir ülkenin siyasal kültürünün genel karakteristikleri hakkında daha doyurucu bir veri sağlayacaktır. Bu konuda örneğin Ergüder (1991)’in ‘Türk Toplumunun Değerleri’ni konu alan, alan araştırmasının nicel bulguları ancak,

sözgelimi Sabri Ülgener gibi bilginlerin, siyasal kültüre ilişkin tarihî sosyolojik bulgularıyla birlikte yorumlanarak tamamlanmıştır.

Dolayısıyla siyasal kültür araştırmalarının geliştirilmesi için, çok-boyutlu, bütüncül bir metodolojiye ihtiyaç vardır. Kanaatimizce bu konuda beş yöntem kullanılabilir. *Birincisi*, folklorik yaklaşım, popüler/toplumsal kültürün temel kaynağını oluşturması itibarıyla atasözleri, deyimler, şiir ve fıkralar gibi folklorik malzeme üzerinde metin-içerik analizi yoluyla toplumsal ve siyasal kültürümüze ilişkin genel karakteristikleri çıkarmak mümkündür. Kurt'un (1997) çalışması buna bir örnektir. Keza Nasreddin Hoca fıkraları da kanaatimizce bu konuda zengin bir kaynaktır. *İkincisi*, tarihî-sosyolojik yaklaşım; Marksist terimlerle söylenirse, altyapı-üstyapı etkileşimi bağlamında tarih içinde sosyo-ekonomik dönüşümlerin toplumsal-kültürel özelliklere etkilerinin tespitini amaçlayan, sözgelimi Sabri Ülgener ve Şerif Mardin gibi bilginlerin çalışmaları bu yaklaşıma örnektir. *Üçüncüsü*, entelektüel tarih veya bilgi sosyolojisi yaklaşımı, bizim bu yazıda ele aldığımız Ahmed Cevdet Paşa gibi, entelektüel birikimleriyle Türk siyasal kültürünü temsil kapasitesine sahip olan kilometretaşı bilginlerin fikirleri sayesinde Türk siyasal kültür geleneğinin analizini içermektedir. Örneğin Süleyman Seyfi Ögün'un (2000) çalışmaları bu yaklaşıma örnektir. *Dördüncüsü*, normatif yaklaşım, resmi ideolojinin siyasal kültüre dönüşüm derecesini konu edinmektedir. T. Parla'nın (1994) yaptığı gibi, siyasal kültürü yeniden düzenlemeye yönelik, sözgelimi Atatürk'in *Nutk*'u, Afet İnan'ın *Medeni Bilgiler*, Recep Peker'in *İnkılap Dersleri* gibi temel birtakım resmi metinlerin, veya T. Alkan'ın (1989: 177-322) yaptığı gibi Tek Parti dönemi ilkökul Yurttaşlık Bilgisi ders kitaplarının analizi bu yaklaşıma örnektir. T. Parla'nın (1994: 173) dediği gibi, Cumhuriyetin kurucuları, bir geçiş döneminde mevcut toplumsal-siyasal kültürü veri alarak yönlendirdiği için, resmi metinlerin analizi, değişime konu siyasal kültür hakkında önemli bir fikir verecektir. *Ve beşincisi*, ampirik-nicel yaklaşım, anketler ve örneklem incelemeleri yoluyla mevcut siyasal kültür hakkında yaklaşık bir fikir edinme, süreklilik ve değişim noktalarını tespit etme imkanı vermektedir.

Örneğin Huntington'un (1981) Amerikan siyasal kültürü hakkındaki eserinin, böyle bütüncül ve sentezci bir yaklaşımın ürünü olduğu söylenebilir. Bu bütüncül metodolojik yaklaşımın amacı, kitlesel ve seçkinsel boyutlarıyla siyasal kültür hakkında kapsamlı bir fikre ulaşmaktır. Zira Almond'un çizgisinde gelişen öznelci yaklaşım, sanki, siyasal kültürü daha çok siyasetin tabileri, nesnelere durumundaki halka, vatandaş bireylere indirgemektedir. 'Vatandaşların siyasal kanaatleri' şeklindeki bir yaklaşım, paradoksal bir biçimde sanki 'yönetenler ve yönetilenler' gibi elit politikası dünyasına has bir ayırımı esas almaktadır. Oysa modern kitle politikası döneminde en azından ilkesel olarak yönetenler ve yönetilenler ayırımı mutlak değildir. İkincisi, siyaseti, bir bütün olarak insan ilişkilerinde geçerli

değersel çerçevede, yani ahlakın bir uzantısı olarak alan, monistik veya holistik bir dünya görüşüne mensup filozoflardan sözgelimi Montesquieu, yönetenler ile yönetilenler arasındaki bu organik, ahlakî ilişkiyi, “insanlar layık oldukları gibi yönetilirler” anlamında bir düstur ile ifade etmişti. Dolayısıyla, siyasal kültür, toplumsal kültürün bir uzantısı olarak, yönetenler ve yönetilenleriyle bir bütün olarak topluma aittir. Buna folklorik malzemeden somut bir örnek verilebilir. Örneğin siyasal seçkinlere ait siyasal kültürümüzün insanları potansiyel suçlu olarak alan kuşkucu bir nitelikte olduğu söylenir. Halbuki “Yılanın başını küçükken ezeceksin” gibi atasözleri yanında, Nasreddin Hoca’nın çocuğunu muhtemel suç işlemekten önce, “su testisi kırılmadan” önce dövdüğünü de biliyoruz.

Turan’ın (1986: 44) da belirttiği gibi, kitle, ancak ortak bir siyasal kültüre sahip olduğu takdirde, siyasal toplumun rejiminin ve yönetiminin insicam, istikrar, meşruiyet ve sürekliliği sağlanabilir. Nitekim Lucian W. Pye, siyasal stili, yani bir topluma özgü siyaset yapma tarzını, bizzat siyasetin doğasına ilişkin anlayış farklarını, siyasal kültürün hem kaynaklarından, hem de unsurlarından biri olarak ele almıştır (Aktaran, Yücekök, 1987: 19). Ancak, toplumu birbirine bağlayan genel bir siyaset kültürü dışında, toplumsal kontrol ilişkisinde oynadıkları rol itibarıyla yönetenler ile yönetilenler arasında belli bir kültür farklılaşmasının bulunduğu da bir gerçektir. Siyasal seçkinleri de kitle politikası terimleriyle ayıracak olursak, genel olarak ‘seçilmişler’ kategorisine giren liderlerin veya siyasal aktörlerin, Pye’nin deyişiyle siyasal stili, genel anlamda o topluma özgü yönetim tarzını, siyaset anlayışını ve kitlelere bakışını yansıtmaktadır. Siyasal kültürün seçkinlere özgü bir boyutu, örneğin, ‘siyasetin âdâbı’ olarak adlandırabileceğimiz bazı formel davranış kurallarına işaret etmektedir (Turan, 1986: 45). Siyasal seçkinlerin, memurları, yani bürokrasiyi oluşturan ‘atanmışlar’ grubunun ise bu manada daha özgül bir kültür geliştirebilmiş oldukları söylenebilir. Şükrü Özen (1996) *Bürokratik Kültür: Yönetmelik Değerlerin Toplumsal Temelleri* adlı önemli ampirik araştırmasında, bürokratik kültürün, genel toplumsal ve siyasal kültürle örtüşme ve ondan farklılaşma derecesi hakkında ilginç bulgulara ulaşmıştır.

Kitle kültürü ile seçkinler kültürü arasında örneğin daha alt düzeyde meşrulaştırıcı semboller itibarıyla bir fark bulunabilir. Ali Yaşar Sarıbay’a (2000a: 74-5) göre, seçkimler ile kitlelerin siyasal kültürleri arasındaki farkı, eğitim ve siyasal meleke düzeyinden kaynaklanan bilişi düzeyi belirler. Seçkinler, daha yüksek bir eğitim ve bilişi düzeyi sayesinde sembollerini yönlendirme ve kitleye dikte etme kabiliyetine sahiptirler. Onlar, çerçeveleme yoluyla sembollerini kurumsallaştırarak ve siyasal kültürü mümkün olduğunca arızî işaretlerden yalıtarak adeta insanlar topluluğu içine hapsederler. Bu toplumsal kontrol sayesinde istenen bir sosyo-politik düzenin devamı sağlanır. Siyasal kültür kavramının yönetilenlere has görülmesinin

sebebi budur. Dolayısıyla buradaki sorun, bu farkın bir derece mi, yoksa mahiyet farkı mı olduğu, ayrıca bu işlevsel farklılık yanında, bu iki kültürü daha üst düzeyde yapısal olarak birbirine bağlayan ortak bir dilin (*idiom*) var olup olmadığıdır. Belirtmiş olduğumuz gibi, siyasal yönetimin ve daha genel anlamda sistemin meşruiyeti ve sürekliliği, ancak siyasal kültürün bu iki küresi arasında belli bir örtüşme derecesinin bulunmasıyla mümkündür. Şerif Mardin (1991a), geleneksel Osmanlı sisteminde seçkinler ile kitle kültürü arasındaki yatay farklılıklara rağmen, dikey olarak bunları birbirine bağlayan, ideal bir İslam cemaati tasavvuru içinde vücut bulan böyle bir ortak dilin varlığını tespit etmiştir. Ancak rejimin patrimonyal niteliğini törpüleyen ve bürokratik niteliğini öne çıkaran Tanzimattan itibaren bu iki kültür küresi arasındaki açığı büyütmeye ve dolayısıyla meşruiyet krizi belirmeye başlamıştır. Turan'ın (1986: 46) belirttiği gibi, hızlı değişim geçiren toplumlarda, kitle ve seçkinlerin siyasal kültürleri arasında ciddi farklar belirebilir. Cumhuriyeti kuran kadronun temsil ettiği yeni değerler manzumesi, kitlenin siyasal kültüründen önemli ölçüde ayrılmıştı.

Makro-tarihî perspektiften bakıldığında Türk siyasal kültürünün oluşumunda rol oynayan yatay-dikey veya büyük-küçük gelenekler gibi birtakım kültür ve medeniyetlere ait geleneklerden söz edilebilir. Örneğin, Türk, Çin, İslam, İran, Bizans, Akdeniz ve Batı Avrupa bu, belli başlı gelenekleri temsil etmektedir. Bu konuda bugüne kadar kapsamlı, sistematik bir inceleme yapılmamışsa da, siyasal kültürü oluşturan değerler skalası veya hiyerarşisi içinde, muhtemelen 'itaat' kavramı ilk sırada sayılabilir. Örneğin Anglo-Sakson kültürü, siyasal otoriteye karşı meşru protesto ve 'sivil itaatsizlik', Türk-İslam siyasal kültürü ise genelde mutlak bir itaatkarlık ile karakterize edilmiştir. Yönetenler ve yönetilenler arasında yüksek düzeyde bir sosyal hiyerarşiye, statü tabakalaşmasına bağlı olarak 'haddini bilme'ye dayalı bir toplumsal ahlak ve bunun sonucu siyaseti ehline bırakma, "başımızdakiler daha iyisini bilir" anlayışı, depolitizasyonla karakterize bir siyasal kültür doğurmuştur. Muhalefete, aykırılığa ve bireyselliğe tahammülsüzlük, uyuma ve kolektiviteye vurgu, statükoculuk, bu kültürün diğer bazı ayırıcı özellikleridir. Ancak itaatkarlık normu, farklı geleneklerin etkisiyle siyasal kültürümüzde çok farklı ton ve biçimler kazanmıştır. Bu kültürdeki birtakım heterojen, hatta çelişik unsurlar da bu, kısmen birbirine zıt ana etki kaynaklarının ürünüdür. Örneğin siyasal kültürümüzde önemli ve yaygın bir değeri temsil eden kuralcılık, 'toplumda geçerli ortak normlara uyma' anlamında '*conformism*' veya formalizm-şekilcilik, sık sık oportünizm ve Makyavelizm ile çelişkiye düşmektedir.

Keza Anglo-Amerikan siyasal kültüründe 'güven' kavramı çok önemli bir yer tutarken, Türk kültüründe, gerek yatay, yani toplumun fertleri arasında, gerekse de dikey, toplumla hükümet arasında ciddi bir güven eksikliği göze çarpmaktadır. Roma'dan gelen ve siyasal kültüre damgasını

vuran 'böl ve yönet' gibi düsturlar, sürekli yabancı müdahaleler, savaşlar ve bölünmelerle birleşince, güvensizlik, kuşkuculuk, komplo teorisyenliği, İtalya, Türkiye ve İran gibi ülkelerin siyasal kültürlerinin ayrılmaz bir parçası haline gelmektedir. 'Haktan çok güce itaat' gibi siyasal kültürümüzdeki bu olumsuz özellikler, kanaatimizce, Bizans-İran mirasıdır. Böyle bir mirasın sonucu, örneğin Machiavelli gibi önemli bir filozofun görüşlerinin, vücut bulduğu özel bağlamından ve taşıdığı anlamından saptırılarak, işe geldiği gibi pejoratif bir şekilde yerli siyasal kültüre tercümesidir. Örneğin, 'düzen, otorite, disiplin' gibi olumlu değerler de siyasal kültürümüzde 'neyi yapmaktan çok, neyi yapmama' gibi olumsuz bir tanımla, 'yasakçılık' şeklinde kendini göstermektedir. Türk siyasal kültürü hakkındaki hemen hemen bütün incelemelerin (Akarlı 1975; Ergüder 1987; Heper 1985; Özbudun 1993) vurguladığı gibi, devlete adeta taparcasına bağlılık, devletçilik ise, siyasal kültürümüzün başlı başına bir değer sayılması gereken temel bir özelliğidir.

Bu makale ana hatlarıyla iki bölümden oluşmaktadır. Birincisi, yukarıda geçtiği üzere, siyasal kültür ve buna bağlı olarak Türk siyasal kültürü hakkında teorik bir çerçeve sunmak, ikincisi, Ahmed Cevdet Paşa'yı genelde Türk siyasal ve entelektüel modernleşme tarihi, özelde siyasal kültüre ait çerçeve içinde konumlandırmak ve örneklerle onun Türk siyasal kültürünü nasıl yansıttığını göstermek.

2. AHMED CEVDET PAŞA ve TÜRK SİYASAL KÜLTÜRÜ

Denebilir ki tarihimizde Sultan Abdülhamid, Atatürk veya İnönü gibi siyasi liderler dışında, bilgisi ve eylemiyle yaşadığı kritik devirleri temsil düzeyine ulaşan çok az şahsiyet olmuştur. Bir entelektüel (alim) ve devlet adamı olarak çok yönlü kişiliğiyle Ahmed Cevdet Paşa'nın ismi adeta Tanzimat ile özdeşleşmiştir. Tanzimatın uçlara kaymaksızın belli bir meşruluk çerçevesinde yürümesi, onun sayesinde mümkün olmuştur. Tanpınar'ın dediği gibi (1997: 165), 1850'den 1895'e kadar memlekette yapılan şeylerin büyük bir kısmı onun eseridir. Sultan Abdülhamid, onun İstanbul'a gelişinin 50. yıldönümünü o kadar iltifatla kutlarken, memleketin bir numaralı iş adamını mükafatlandırıyor (Mardin, 1996a: 152; Tanpınar, 1997: 166).

O, özünde İslami geleneği temsil eden ulemanın bir mensubuydu ve 1839 yılında Tanzimat fermanının ilanı ile bu sınıfın ve mensup olduğu geleneğin aleyhine işleyen bir süreç başlamıştı. Kelime anlamıyla 'düzenlemeler', daha doğrusu modernleşme adı verilen ve öncelikle 'devleti kurtarma'ya yönelik reformlar süreci, giderek İslami ilkeler, kurumlar ve kimliği cemaatin alanına hapsediyor, böylece ortaya çıkan 'ideoloji ile realite arasındaki uyumsuzluk' sonucu meşruiyet ve kimlik krizi uç veriyor-

du. Böyle bir trende karşı tabii, meşru muhalefet odağını temsil eden ulema ise bütün bir sınıf olarak aktivizmini kaybetmiş, ortaya çıkan boşluğu münferit çabalar doldurmaya başlamıştı. Yeni Osmanlılar olarak adlandırılan Namık Kemal ve arkadaşları, kendilerinin de mensup olduğu bürokratik zümrenin Tanzimat sürecinde başat duruma geçmesiyle birlikte başlayan despotizme karşı zamanla halka ve onun kültürel çerçevesi İslama yaklaşmış ve bu cepheden bir muhalefete başlamışlardı. Onlar, ideal bir İslam cemaatini, Platonik/Farabi-vari bir ‘medine-i fâzıla’yı (erdemli şehir) yeniden kurma imkanının pek kalmadığını anlamış olsalar da, en azından optimal bir adalet sağlayacak meşrutiyet rejimini savunuyorlardı. Ancak 1876’dan sonra yaşanan kısa süreli bir anayasa ve meşrutiyet hayalinden sonra özellikle Namık Kemal, ‘halife-i zaman’ Sultan Abdülhamid ile uzlaşma yolunu seçerek entelektüel faaliyetine devam etmiştir.

Sürekli kendilerine meydan okuyan bir dünya karşısında umutsuzluğa kapılan ulemanın çoğu pasif bir direnişe geçer, bir kısmı ise Ali Suavi gibi devrimci mecralara kayarken, Ahmed Cevdet Paşa gibi, çok az sayıda alim kararlı bir tavırla geleneğin yaşatılmasına çalışmıştır. Genel olarak muhafazakar-gelenekselci bir eğilimin mensubu olarak görülmesine rağmen, modernleşme süreçlerinde aldığı inisiyatif, bizi, onu ‘en aktif gelenekselci’ olarak tanımlamaya sevk edecektir. Cevdet Paşa’nın bağlı olduğu geleneğin, tabir caizse ıskartaya çıkarıldığı bir reformlar sürecinde kararlılıkla inisiyatif alması, geleneğin hem potansiyel, hem de aktif gücüne duyduğu inancın eseridir. Onu, ‘aktif gelenekselci’ tanımına sokan şey, geleneğin, aynı zamanda kendisini yaşatacak yeniliklere açık yönünü de temsil etmesi; yani ‘bid’at-ı hasene’yi¹ sünnetin dinamizmine seferber etmesidir. Gelenek, istikrar kadar ‘devamlılık ve intikal’dir ve ancak bu sayede hayatini korur. Yani gelenek, sabit, donmuş bir yapının olduğu gibi sürdürülmesinden ziyade, bu süreklilik içinde yeni zeminlere geçebilmesini, yeni şartlar karşısında dinamizmini de öngörür. Geleneğin tahammül edemediği yegane şey, Cevdet Paşa’nın tabiriyle ‘def’aten’ yeniliklere gidilmesi², modernizm veya devrimlerin yaptığı gibi, zeminin sıfırlanarak beyaz bir sayfa açılmasıdır. Değişmeyen ilahî kanunlar olduğunu, beşerî kanunların ise daima değişime açık bulunduğunu düşünen Paşa, ‘değişen ile değişmeyen’ arasındaki optimal dengenin peşindedir (Meriç, 1979: 39-41). Hızla değişen bir dünya karşısında artık geleneği aynen sürdürme imkanının

¹ İslami gelenekteki ‘sünnet-bid’at’ kavramlaştırmasına göre, sahici geleneği temsil eden ‘sünnet’e karşı her yenilik, ‘bid’at’ sayılarak reddedilmiştir. Ancak bunun istisnası olarak ‘bid’at-ı hasene’ kavramı, belli alanlarda kabul edilebilir, güzel yeniliklere işaret etmektedir (Davison, 1963: 66).

² Aktaran, Harun Anay, ‘Ahmet Cevdet Paşa’nın Modernizme Bakışı,’ Ahmet Cevdet Paşa: 1997: 76.

kalmadığını, bunun karşısında ise, onun tamamen terk edilerek modern ilke ve kurumların devreye sokulması ihtimalinin belirlediğini gören Ahmed Cevdet Paşa, bu ‘hep yahut hiç’ yaklaşımına karşı, gerek idarî görevleriyle bizzat karar alma süreçlerinde, gerekse ilmî çalışmalarında gelenekten yana tavır aldı.

Onun bu yoldaki en iyi bilinen başarılarından biri *Mecelle*’dir. Bir tür İslam medeni kanunu olma iddiasıyla Ahmed Cevdet Paşa’nın başkanlığında zamanın önde gelen İslam hukukçularından oluşan bir komisyon tarafından hazırlanan, tam adıyla *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*’nin, İslam hukukunun doğası itibarıyla, İslam tarihinde özgül bir yeri vardır. Onu önemli kılan da, bizzat içeriğinden çok, yazım-şekliydı. Avrupa medeniyetiyle etkileşim sonucu başlayan hukuk sistemindeki dönüşüm sürecinde, geçerli İslam hukukuna göre işleyen şer’î mahkemeler yanında nizâmî mahkemeler ortaya çıkmıştı. Bir manada laik mahkemelere tekabül eden *nizâmî mahkemeler* 1871 yılında cemaat mahkemelerinin yetki alanı dışında kalan hukuk ve cinayet davalarına ve bir de ticaret mahkemelerinin yetki alanı dışında kalan davalara bakmak üzere kurulmuştu. Bunlarda esas alınacak hukuk mevzuatı konusunda ortaya çıkan boşluk, Fransız medeni kanununun tercümesini isteyenler ile gelenekselcileri bir yol ayrımına getirmişti. Cevdet Paşa, *Mecelle*’nin tedviniyle ithalci eğilimin önünü kesti. Böylece Müslüman halk için bağlayıcı şer’î ahkam, gayrimüslim tebaa için de devletçe bağlayıcı ‘kanun’ olmak gibi iki niteliği taşıyan (Berkes, 1978: 221) *Mecelle*, ”bircümle mehâkim-i şer’iyye ve nizâmiyyede mer’iyyü’l-icrâ” kılındı. Ancak, Ş. Mardin’in (1995: 46) tespitiyle, yeni İslam hukukunun aynası olarak ortaya çıkan *Mecelle*, İslam hukukunun zaferini değil, şekil ve yöntem açısından kodifikasyona dayalı sistematik Kıta Avrupası hukukunun belirleyiciliğinden dolayı bir tür yenilgisini gösterir.

27 Mart 1823’te bugün Bulgaristan sınırları içinde kalan Lofça’da doğan Ahmed Cevdet Paşa’nın misyonuna hayranlık duyanlar, açıklama için, onun sıra-dışı yetiştirme tarzına bakma gereğini duyacaklardır. Ta çocukluğundan itibaren olağanüstü bir öğrenme şevki ve azmi³, deyim yerindeyse bir arı gibi her çiçekten bal almaya meyyal kişiliği, onun zamanının ötesine geçmesini sağlamıştır. Paşa, kısaca, geleneğin farklı boyutlarını simgeleyen medrese, mektep ve tekke meşreplerini bünyesinde birleştirmeyi başarmıştı. O, dünyayı değiştirme niyetiyle uzun ve meşakkatli bir sefere çıkmadan önce sağlam bir erzak-teçhizat edinmişti. Fatih Camiinde zamanın alternatif medrese programlarından ve en iyi hocalardan azami düzeyde yararlan-

³ Chambers’ın (1973: 448, 454) ifadesine göre, bütün gün ve gecelerini ders çalışmakla geçiren Ahmed Cevdet, İstanbul’daki talebelik süresince, ailesiyle Ramazan’ı geçirmek üzere memleketi Lofça’ya sadece bir kez gitmişti. Hatta bir ara çok çalışmaktan sağlığını kaybetme noktasına gelince, doktor tarafından istirahat tavsiye edilmişti.

masını bilmiştir. Ayrıca bununla yetinmeyerek Mühendishâne-i Berr-i Hümayun hocası Miralay Nuri Bey'den özel olarak 'aklî (tabîî, riyazî) ilimler' tahsil etmişti (Chambers, 1973: 448, 455; Tanpınar, 1997: 160). Paşa, medrese tahsilinin yanı sıra, XIX. yüzyılın ilk yarısında büyük şöhret kazanan, ulema ve üdebanın toplandığı gözde bir mekan, adeta bir üniversite sayılan Murat Molla'nın tekkesine devam ederek kazandığı 'mesnevî-hân' icazetiyle hem tasavvuf hem de edebiyat zevki almıştır. Buradan da oldukça iyi referans alarak çocuklarına özel ders vermek üzere Mustafa Reşid Paşa'nın konağına girer. Bu konak, Paşa'nın ufkunu açan, hayat görüşünü belirleyen, siyaset yoluyla dünyanın değiştireceğini öğreten bir 'mektep' olur. Paşa, daha önce edindiği 'şer-i şerîf' kültürünü, burada 'kutsal devlet' kültürüyle birleştirir ve bu biricik formasyonu artık tarihin akışına seyirci kalan ulema sınıfından sıyrılarak öne çıkar.

Ebul'ula Mardin'in (1996a: 58) belirttiği gibi Paşa, Osmanlı tarihinde kazasker rütbesinden vezir rütbesine atlayan tek kişiydi. O, çağın trendine uygun bir sosyal ve siyasal mobilite gösteren belki de tek kişiydi. XIX. yüzyılda eğitim ve yargının bazı alanları dışında, ulemanın etki alanı büyük ölçüde daraltılmıştı. Kendisinin de kabul ettiği gibi (Neumann, 1999: 95), ulemanın düşüşüne karşın, Osmanlı İmparatorluğunun Avrupa devletler sistemine girişiyle birlikte önem kazanan uluslararası ilişkilerde bilgi sahibi olarak divan-ı hümayun ve sadrazam dairelerinde yetişen kalemiye öne çıkmış, bunlar giderek yürütmede daha çok etkinlik kazanmaya başlamıştı. Ulema kısaca, 'ilmî meritokrasinin' ihlali olarak adlandırabileceğimiz bir sebeple düşüşe geçmiş, yaşadığı siyasal dünyayı tanıyamaz ve anlamlandırmaz hale gelmişti. 'Mebâhis-i mülkiye' (politik sorunlar) üzerinde fikir yürütme yeteneklerini kaybetmeleri sonucu, Paşa'ya göre ilmiyenin siyasal karar-alma mekanizmasına aktif bir şekilde katılım imkanı kalmamıştı. Bu yüzden o, mensup olduğu sınıfın yetkilerinin kısıtlanmasını, muafiyetlerinin kaldırılmasını, görev alanlarının net bir şekilde tanımlanarak genel idarî mekanizmayla bütünleştirilmesini savunuyordu. Bunun sonucu ise ulema sınıfının iç özerkliğinin kaybıyla depolitize olmasıydı. Ahmed Cevdet Paşa, bunun yerine, değerli addettiği tektük alimin, kendisinin yaptığı gibi, bireysel olarak aktif idarî görevler almasını savunur (Neumann, 1999: 101).

Bunun amacı da "şân-ı devlet ile namus-u şeriat"ı yeniden itibara kavuşturmak (Neumann, 1999: 92). O, belirttiğimiz gibi, siyasal kültürün hem dikey/İslamî, hem yatay/monarşik boyutlarının, hem 'şer'-i şerif, hem de 'kutsal devlet' kültürünün temsilcisidir. Tam kopma noktasına geldiği bir sırada bu kültürleri bağdaştırmak için harcadığı olağanüstü çaba, bu yüzden, hem parlak başarılarla, hem de hayal kırıklıklarına gebeydi. Paşa'nın dramı, 'ne yardan, ne serden geçmek' şeklinde özetlenebilecek bir tutumla, 'hikmet-

i devlet' ile 'İslamî gelenek', kendi ifadesiyle 'şân-ı devlet' ile 'nâmûs-ı şeriat' arasında kıvrınmasıdır (Neumann, 1999: 23-4)⁴. "Devletin hayrını düşünmek her şeye mukaddem olduğundan" Cevdet Paşa (1980: 52) Alî Paşa'nın azline vize vermemiştir. Aslında, İslam'da siyasî felsefenin babası sayılan Farabî'nin ideal bir yönetim için hükümdarda aradığı iki temel vasfı simgeleyen 'hikmet ve adalet'ten çıkan 'hikmet-i hükümet' deyiminde bir çelişki yoktur. Bilindiği gibi Machiavelli'nin, Kilise'ye karşı bir iktidar aygıtı, tüzel bir kişilik olarak tasarladığı 'devlet' terimi, zamanla '*reason of state*' düsturuna dönüşecekti (Merkl, 1972: 57). Lafzen '*hikmet-i devlet*'⁵ anlamına gelen bu deyim Osmanlılar kendi dünyalarına, '*hikmet-i hükümet*' olarak aktarmışlardır. Ancak modernliğin gelişimine paralel olarak hükümetin devlet'e, 'hikmet-i hükümet'in 'hikmet-i devlet'e dönüşmesiyle (Gencer, 2000: 106-12) içkin bir çelişki ortaya çıkmıştır.

Tanzimat, 'devlet-cemaat' diğer bir açıdan 'kanun-şeriat' çatışmasının belirginleştiği bir dönemdir. Gerçi Ahmed Cevdet Paşa, özünde bunların çatışık olduklarının bilincinde olsa da, özel bir anlamda kullandığı 'devlet' kavramıyla bu çelişkileri asgariye indirmeye çalışır (Neumann, 1999: 187, 190). Bir geçiş döneminin alimi olarak onda devletin hem geleneksel, genişletilmiş, hem de modern, özel anlamlarını iç içe bulmak mümkündür. Yani bir yandan, 'ülke' anlamında toplumu da kapsayan, diğer yanda gayri şahsi bir yönetim organı şeklinde devlet anlayışları. Hayatı boyunca bu iki boyut arasında karşılıklı tavizlerle aralarında bir denge kurmaya çalışır. Kariyerindeki iki olay, gelenekten modern devlete tavizi simgeler. Birincisi, bahsettiğimiz gibi, İslam hukukunun doğasına aykırı bir girişim, 'bid'at' anlamına gelen *Mecelle* idi. Bu girişimin İslam hukukuna ve temsilcilerine katkısı olup olmadığı kuşkuludur. *Mecelle*'nin ömrü, ilk kitabının kanunlaştığı 20 Nisan 1969'dan 4 Ekim 1926 tarihine kadar 57 sene olmuştur (Öztürk, 1973: 106). Tanpınar'ın (1997: 165) oldukça isabetli tespitleriyle, Paşa, içinden yetiştiği sınıfın hayat sahasını ve statüsünü her sahada biraz daha daraltır. Hazırladığı *Mecelle* vasıtasıyla fikhî, asıl malı olması gereken hayata yaydıkça, asırlardır onu benimseyen zümrenin ve müesseselerin fonksiyonunu adeta hiçe indirir.

Gelenekten devlete ikinci taviz ise nizâmî mahkemelerin İslamî gerekçelendirilişidir. Şer'î mahkemelerin yetki sahasını daraltan bu mahkemelerin ulema tarafından itirazlarla karşılanması üzerine Cevdet Paşa, klasik İslam hukukçularından Celâleddin Devvânî'nin *Dîvân-ı Def'i Mezâlim* isimli risalesini tercüme ederek, 'mezâlim mahkemeleri'ni nizâmî mahkemelere emsal göstermiştir (Berkes, 1978: 219). İslam hukukunda

⁴ Bununla birlikte prensip olarak Paşa (1986: IV/165), ebedi ve kararlı dinî kaidelerin günden güne değişen siyasî mülâhazaların üstünde tutulması gerektiğini savunmaktadır.

⁵ Berkes, 1978: 25; Mardin, 1995: 43.

‘hadd’ cezası dışında kalan, ulu’l-emre tanınan ‘tazirat’ cezası kapsamında işleyen ‘mezâlim’ mahkemelerinin nizâmî mahkemelere tekabül ettiğini söylemek zordur. Mezâlim mahkemeleri, adı üstünde, özellikle idârî suistimallere karşı bir insan hakları mahkemesi gibi işledi. Paşa’ya (1986: IV/90) göre ise, “*Devletlerin birinci vazifesi, ihkâk-ı hukuk-ı ibâd kaziyyesi olup her asırda bu vazifenin ifasına bir suretle itina oluna-gelmiştir.*” Şimdiyse kapasitesi oldukça genişleyen memâlik-i mahrûsada ticaret ve muamelat çok fazla arttığı için şer’î mahkemelerin dışında, nizâmî mahkemeler gibi divanlar teşkiline şiddetli ihtiyaç doğmuştu. Paşa böylece muterizleri susturduğunu ifade etmektedir.

Vereceğimiz üçüncü örnekte ise, Namık Kemal ile Kanunu Esâsî tartışmalarında Paşa, artık geleneğe karşı modern devlete daha fazla taviz veremez; kendi geleneğiyle tutarlı bir tavır gösterir. Siyasî otoritenin bir anayasayla sınırlandırılmasını savunan Namık Kemal’in aksine, Ahmed Cevdet Paşa, İslam hukukunu (fıkıh) bir hükümet için yazısız anayasa olarak kabul ettiği için Kanunu Esâsî fikrine karşı çıkıyordu⁶. Ona göre (1980: 199), her devlette tüm hukukî mevzuatın temeli, muamelatı içeren medenî kanundur. Devlet-i ‘Aliyye de şer’-i şerîfe dayalı olduğundan bütün mevzuatının bu şer’î kanunlara dayanması lazımdır. Berkes’e (1978: 220) göre, Cevdet Paşa, medenî hukuku bir anayasaya dayandırma görüşü yerine, anayasa hukukunu medenî hukuka dayandırma görüşü yüzünden, devletin temel yasasının anayasa olması görüşüne sonuna kadar karşı çıkmıştır. Ona göre Tanzimat Fermanında kamu hukuku açısından yeterli temeller verilmişti; olgun ve akıllı bir hükümdarın devlet başkanlığı altında bu kadarı yeterliydi. İslam milletinin varlığı açısından asıl önemli olan medenî hukuktu.

Burada siyasal kültürün siyasal ve hukukî sistem ile irtibatlandırılması konusunda Paşa’nın Montesquieu çizgisinde yürüdüğünü görmek oldukça ilginçtir. Bu konuda birinci ihtimal olarak, Paşa’nın tarih-yazıcılığında etkilendiği Avrupalı başka bilginler arasında Montesquieu’nun da yer aldığını ve onu, Ali Şahbaz Efendi ile Sahak Ebru’nun kendisi için yaptığı özel tercümelerden okuduğunu düşünebiliriz (Neumann, 1999: 4). İkincisi, Cevdet Paşa, muhtemelen ‘Arap Montesquieu’su olarak adlandırılan İbni Haldun sayesinde bu görüşleri geliştirmişti. Montesquieu, bir ulusun anayasal ilkelerini, onun siyasal kültürü olarak anlayabileceğimiz, ‘ahlak ve adetleri’yle ilişkilendirmenin yerinde olacağını savunuyordu (Femia, 1994: 476). Ona göre yasalar, uygulandıkları, halkın karakterine, öz yapısına uygun olmalıdır. Bir ülkeye özgü yasaların başka bir ülkeye uygun düşmesi mümkün değildir. İlginç bir şekilde, Cevdet Paşa da tıpkı Montesquieu gibi, Avrupa ülkeleri içinde geleneğin kalesi sayılan İngiltere’nin kültürüne özel

⁶ Meriç, 1979: 88; Berkes, 1978: 295.

bir önem verir. Ülkenin tarihi ve siyasal kültürünü olumlu bir açıdan ele alan Paşa, İngilizlere ulusal özellik olarak ‘onur ve itidal’ atfeder (Neumann, 1999: 178). Cevdet Paşa (1986: I/63) Fransız Medeni Kanununun ithaline karşı çıkarken Montesquieu gibi aynı mantıktan hareket eder. “Halbuki bir milletin kavanin-i esasiyesini böyle kalb-ü tahvil etmek ol milleti imha hükmünde olacağından bu yola gitmek caiz olamayıp ulema güruhu ise o makule alafranga efkara sapanları tekfir ederlerdi.” (Neumann, 1999: 122).

Tanpınar’ın (1997: 165) ifadesiyle “kendini iyiden iyiye Tanzimata verdiği anlayan” Paşa’nın kendine gelmesinde, belki de, Âlî Paşa’nın cenazesinde hissettiği ‘maşeri vicdan’ın etkisi olmuştur. Cenazede, imamın mevtanın tezkiyesi amacıyla sorduğu soruya karşılık, halkın, klasik ‘Merhumu iyi bilirdik’ cevabı yerine, Âlî Paşanın başına buyruk Batılılaşmacı politikalarına protesto anlamı taşıyan bir sessizliği seçmesi, Tanzimatın ilk yıllarında bazı politikaların uygulanmasında seküler reformcularla işbirliği yapmış olan Ahmed Cevdet Paşa’da (1986: I/44) ‘kamuoyuna ters düşen’ hareketlerden kaçınma duygusu yaratmıştı. Ancak onun çatışık saikler, kültürler ve bağlılıklar arasında bocalaması devam etmiştir. Paşa hem her yere mensup, hem de hiçbir yere mensup değildir. Zamanla hem içinden geldiği ilim, hem de sonradan katıldığı siyaset erbabından sıdık sıyrılan Paşa (1980: 51) daima yalnızdır. Ömrü boyunca tekrar etmekten çekinmediği tarafsızlığı, bu yalnızlığın neticesidir (Tanpınar, 1997: 165).

Paşa, Kantçı vazife ahlakı’nın, idealizmin bir prototipidir. İşinin hakkını vermek, araçları amaç haline getirmemek onda esastır. “Hikmet-i devlet” uğruna, her bildiğini ve düşündüğünü yapmayan, sırrını mezara götüren devlet adamlarına tipik örnektir. Bizzat kaleme aldığı *Tarih-i Cevdet*’teki bilgi ve yorumlar, eserin muhtelif baskılarında çıkarılmış veya değiştirilmiştir; sebebi resmi sansür değil, Paşa’nın kendi sansürüdür (Ortaylı, 1987: 182). Liderlik veya ikbal arayışından uzak olarak siyaseti de bir araç olarak gören Paşa, bu yüzden Tanpınar’ın (1997: 167) deyimiyle asla birinci sınıf adam olmamış, daima tabi kalmıştır. O, ilmî eserlerini de daima somut bir ihtiyaca, talebe binaen hazırlamıştır. Kendisinin ilmî kalite açısından sınıflandığı gibi, Cevdet Paşayı, aslında zamanında temel İslamî ilimlerde geride bırakacak pek çok alim vardı ki bunların bazıları zaten *Mecelle* komisyonunda toplanmıştı. Esas olarak, kendisine keskin bir gözlem ve muhakeme gücü kazandıran, alet ilimleri denen gramer, mantık, belâgat gibi ilimlerde vukuf sahibi olan Paşa’nın devrinde yaptığı, temelde, bir orkestrasyon idi. Hem ilmî, hem idarî anlamda, atıl potansiyeli harekete geçirmek, farklı kaynakları belli bir hedef doğrultusunda seferber etmek, ancak böyle bir orkestrasyon ile mümkün olmuştur.

Tanzimat adını verdiğimiz geçiş dönemi Türk siyasal kültürünü tanımak isteyenler için Cevdet Paşa, birçok bakımdan eşsiz konumundan

dolayı en iyi kaynaklardan birini oluşturmaktadır. Eserlerinin sistematik bir okunması, bize, Türk siyasal kültürünün dünden bugüne süreklilik ve değişim noktalarını net bir şekilde görme imkanı verecektir. Zira onu en iyi tanımlayan kelimelerden biri ‘köprü’ olacaktır. Eski ile yeni, halk ile devlet, dikey/İslamî ile yatay/monarşik kültürler, teori ile pratik arasında köprü; aşırı eğilimler arasında denge ve uzlaşma adamı. Paşa, siyasetin iki ucunu da temsil eden yegane konumundan dolayı kendisini devlet ve bürokrasiyle mutlaka özdeşleştirmeyen, daima kamu vicdanının sesine kulak asan bir kişi olagelmiştir. O, yaşadığı olağanüstü önemli tarih kesitinin aynı anda hem yapıcısı, hem yazıcısı, hem önemli bir aktörü, hem de ravisi olmuştur. 1774-1826 arası Osmanlı İmparatorluğu tarihinin standart bir anlatısı olarak kabul edilen *Tarih-i Cevdet*, otuz yıla yayılan yazım süresiyle Tanzimat sürecinin bir aynası olmuştur. Bu sebeple Tanzimat sürecindeki değişimlere paralel olarak oluşumu boyunca eserin anlamı da değişime uğramıştır. Bununla birlikte temel amaç, bir düzen yaratma süreci olarak sahiplenilen Tanzimatın gerekçelendirilmesidir. XIX. yüzyıl reform siyaseti, *Tarih-i Cevdet*’te metin boyunca anlatılan olayların bir uzantısı veya sonucu olarak alınabilir (Neumann, 1999: 217). Bu nedenle eserinde pragmatik ve sosyolojik diyebileceğimiz bir yaklaşım benimsemiştir.

Geçmiş vakanüvislerden farklı olarak Paşa, Tanpınar’ın (1969: 213) ifadesiyle, ‘İbni Haldun’un son şakirdi’ olarak tarih-yazıcılığına bir sosyal bilimsel perspektif getirmiş, ‘tahkiyeci’ bir anlayıştan ‘neden-nasılı’ diyebileceğimiz bir tarih anlayışına varmıştı. C. Neumann’a (1999: 218) göre normatif-ideolojik bir yaklaşımdan çok Cevdet Paşa, görüşünü, belli bir tarihî olgunun koşullarını irdeleyen bir devlet adamı konumundan beyan eder. Yani ondaki temel kaygı, yaşanan sosyo-ekonomik ve politik değişime bir gerekçe bulmak, meşrulaştırmaktır. Onun buradaki ‘devlet-inisiyatifli’ pragmatik yaklaşımı ise, İslamcı-gelenekselci imajına rağmen ona daha çok ‘seküler’ bir portre kazandırır (Neumann, 1999: 208). Paşa, Ş. Mardin’in (1991: 25) de işaret ettiği gibi, israf sayılan Tanzimat devrindeki harcamaları ‘rezil’ olarak nitelendirirken, aslında yeni bir meşruluk çerçevesi yaratmaya yönelmiş ideolojik tutumdan çok, mevcut toplumsal kültüre dayalı bir ideolojik tanım, meşrulaştırma yapmaktadır. Böylece tarih boyunca anlatılan problematik durumların gerekçelendirilmesi, mevcut toplumsal ve siyasal kültüre dayanarak yapılmaktadır. *Tarih*’inde dile getirdiği Yeniçerilerle ilgili problemler, ona göre, toplumsal ve siyasal kültürün temel kavramı olan ‘nizam’ın ihlalinden kaynaklanmaktadır. Neumann’ın (1999: 117) belirttiği gibi askeri reformun müzakeresi ya da meşruiyeti, hiçbir zaman Yeniçerilerle ilgili düşüncelerinin tek amacı olmamıştır. Çünkü onun için aynı zamanda önemli olan siyasal kültürün bir vechesidir.

Ahmed Cevdet Paşa, siyasetin yatay ve dikey boyutlarda kültürel tasavvurunun yanısıra, aynı zamanda idarede ampirik yaklaşımın da bir

öncüsü sayılabilir. Paşa, gelenekselci dünya görüşünün ampirik eğilimi uyarınca, örneğin Fransız rasyonalizmine karşı, İngiliz ampirisizmini savunan Edmund Burke gibi, sosyal olayların analizinde İbni Haldun ampirisizminden ilham almaktadır⁷. O, iyi bir yönetim için, ampirik yöntemler, gözlem ve deney vasıtasıyla iyi bir durum tespitini öngörür. 1032/1884 tarihli bir mektubunda, muhtemelen Âlî ve Fuâd Paşaları kastederek, bazı fetanet sahibi zatların harici işleri yoluna koymakla birlikte, ülkenin durumunu bilmediklerinden dolayı yaptıkları nizamların her yerde istenen olumlu sonucu vermediğini belirtir (Ahmed Cevdet Paşa, 1986: IV/221). Tanpınar'a (1997: 166) göre Paşa'nın meziyeti, 'mevcudu bilmek ve ayıklamak'tır. İdarede, teşkilatta, kanun hazırlamakta, diğer fikrî çalışmalarının hepsinde, mevzuunu gittikçe daha sıkı yakalayan bir anketle işe başlar. Billhassa İşkodra ve Bosna-Hersek'teki muvakkat idarî vazifelerinde gösterdiği başarıların sırrı yerinde yaptığı bu tetkiklerdir.

Türk siyasal kültürünün yukarıda az-çok tespit ettiğimiz hakim temalarını, tipik şekillerde Ahmed Cevdet Paşa'nın yazdıklarında bulmak mümkündür. Tanzimat sürecinde, yönetenler ile yönetilenler arasındaki ilişkiyi değiştirmeye başlayan hukuki reformlar ile siyasal kültür de bir dönüşüm geçirmeye başlamıştı. Temel değerler özde aynı kalsa da bunların tezahür biçimi kısmen değişmeye başlamıştı. Siyasal kültürün belki de en temel değeri, siyasî meşruiyeti temsil eden hükümdara itaattir (Neumann, 1999: 126). Hükümdara itaatsizlik, hatta suikast, akla bile getirilemeyeceğinden hazırlık komisyonu üyeleri arasında Cevdet Paşa'nın da yer aldığı Cezâ Kanunnamesi'ne bununla ilgili bir hüküm koyulmamıştı (Ahmed Cevdet Paşa, 1986: II/83). Özellikle örgütlü siyasal muhalefete hoşgörü yoktur. Paşa, toplumda herhangi bir siyasal hareketi 'fitne vü fesad' olarak algılar; yani düzensizlik getiren bir karşı düzen (Neumann, 1999: 190). Siyasal kültürümüze özgü, örgütlü muhalif toplumsal hareketlere yapılandırılan "fitne-fesat cemiyeti" yaftası Paşa'da da sıkça karşımıza çıkar. Örneğin 1859 yılında vuku bulan ünlü Kuleli vakasında, Süleymaniyeli Şeyh Ahmed adında birinin önderliğinde darbe hazırlığı esnasında yakalanan grup, hep "cem'iyet-i fesâdiyye" olarak anılır (Ahmed Cevdet Paşa, 1986: II/82). Bazı eşkıyanın türediği Adana Kozan civarındaki halka yönelik "efkârı

⁷ Ahmed Cevdet Paşa (1980: 34; ayrıca, 1986a: IV/239) sosyal olayların analizinde İbni Haldun ampirisizmini nasıl kullandığını şöyle anlatır: "*Meclis-i Vala Reisi Mısırlı Kamil Paşa, umur-i devleti candan düşünmez ve vazife edinmez, eğlencesiyle meşgul olup bir adem olup, ancak mukbil ü müdebbir*(Sanıyoruz yanlış okunan bu kelimenin doğrusu 'müdbir' olmalıdır, BG) olanların tahkik-i ahvaline ve Saray-ı Hümayunun esrarını öğrenmeğe merak ederdi. Bir gün Mehmed Ali Paşa'nın fart-ı ikbalinden bahs ettiği sırada, "*Ben, anın kariben ikbalden düşeceğine muntazırım*" dedim ve Muakaddime-i İbni Haldun'daki kavaid-i hikemiyeyi serd eyledim. Muahharan Mehmed Ali Paşa ikbalden düşüdükte Kamil Paşa, kullarını görüp, "*hakkın var imiş*" dedi."

hazırlama” görevi alan Paşa (1986: III/139), yöre halkına dağıtılmak üzere hazırladığı bir beyannamede hükümdar ve devlete itaatin önemini vurguladıktan sonra, “bir şahıs veya bir cemiyet tarafından serkeşâne ve bâgiyâne hareket zuhurunda şiddetle icrây-ı te’dibât olunacağı” ihtarında bulunmaktadır.

O da, resmi yazılardaki standartlaşmış bir ifadeyle “nikü bed’i temyize muktedir olmayan” şeklinde gördüğü halka siyasî bir inisiyatif tanımaz (Neumann, 1999: 115, 140). Özerk bir hareket geliştirme kabiliyetinden mahrum halkın kamuoyu şeklindeki tezahürü, ancak yukarıdan gelen tasarrufları kontrol edebilir. Halkın depolitizasyonuna karşın Paşa (1986: II/21), örneğin Âlî Paşa tarafından açıkça dile getirilen seçkinci, kişiselci, otokratik eğilimlere de karşıdır. Cevdet Paşa’nın yazdıklarında, aslında bir hukuk devleti doğrultusunda rasyonel bir idarî sistem arayışı bulmak mümkündür. Onun talebi (1986: IV/103), ulemaya ilişkin önerilerinde gördüğümüz üzere, memurların görev ve sorumluluklarının belirlenmesi ve performans ve liyakat esasına göre istihdam yapılmasıdır. Bütün mesele, geleneksel kültürün temel kavramı ‘nizam’ın en somut formunu oluşturan, toplumun üstünde bir ortak yarar mercii temsil eden devletin ‘selameti’nin sağlanmasıdır. “Devlet ricalinin vazife-i nazifesi her hâl ü kârda devletin nef’ ve zararını müvazene ile ona göre hareket eylemektir.” (Aktaran Neumann, 1999: 194).

Dolayısıyla o, ulemeden ya da mübaşir denen devlet görevlilerinden şikayet ettiği zaman aslında tebaaya sıkıntı çektiren hukuka aykırı davranışları değil, devlet hukukunun gördüğü zararı kasteder. Paşa’nın memurlardan istediği artık padişaha bağlılıktan çok, devlete bağlılıktır. O, Tanzimat sürecinde patrimonyal çerçevede padişahın sarkaç rolünün ve kontrolünün kaybolduğu için bürokrasinin ‘bende’ anlayışıyla çalışma imkanı kalmadığı gibi, rasyonel bir idareye de geçilemediğini ve bunun sonucunda ortaya çıkan bürokratik yozlaşmanın halkın devlete güvenini zayıflattığını gözlemektedir. Devlet yetkilerinin vurgulanması, hukukun yerine getirilmesi, ulemaya yöneltilen eleştiriye de uygun düşmektedir. Birçok yerde Paşa, neredeyse kanunperest gerekçelendirmeler yapar (Neumann, 1999: 188). S.S. Öğün’ün (2000: 308) de belirttiği gibi, Paşa’nın bu formalizmi, yasallık ile paylaşım arasındaki bir çelişkiye işaret etmektedir. Osmanlı politikayı öncelikle kanun koyma dairesinde anladığı için, bu formalist politika ile sosyal pratik arasındaki açığı göz ardı etmiştir.

KAYNAKÇA

Ahmed Cevdet Paşa (1980), *Ma’ruzât*. Yusuf Halaçoğlu (yay.), İstanbul: Çağrı.

_____ (1986), *Tezâkir*. I-IV, Cavid Baysun (yay.), Ankara: TTK.

- Ahmet Cevdet Paşa (1997), Vefatının 100.Yılına Armağan (Sempozyum: 9-11 Haziran 1995) Ankara: TDV.
- Akarlı, Engin Deniz (1975), 'The State as a Socio-Cultural Phenomenon and Political Participation in Turkey,' *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems*, Engin D. Akarlı and Gabriel BenDor (eds.) 135-155, Istanbul: Bogazici University Publications.
- Alkan, Türker (1989), *Siyasal Bilinç ve Toplumsal Değişim*. Ankara: Gündoğan.
- _____. Doğu Ergil (1980), *Siyaset Psikolojisi*. Ankara: Turhan.
- Almond, Gabriel A. (1956), 'Comparative Political Systems,' *Journal of Politics* 18: 391-408.
- _____. Sidney Verba (1963), *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- Berkes, Niyazi (1978), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı.
- Chambers, Richard L. (1973), 'The Education of a Nineteenth-Century Alim. Ahmed Cevdet Paşa.' *International Journal of Middle East Studies* IV/440-64.
- Davison, Roderic H. (1963), *Reform in the Ottoman Empire 1856-1876*. Princeton: Princeton University Press.
- Eatwell, Roger (ed.) (1997), *European Political Cultures*. London: Routledge.
- Ergil, Doğu (1980), *Yabancılaşma ve Siyasal Katılma*. Ankara: Olgaç.
- Ergüder, Üstün (1987), 'Decentralisation of Local Government and Political Culture in Turkey,' *Democracy and Local Government: Istanbul in the 1980s*. Bridlington, Eothen Press.
- _____. Yılmaz Esmer-Ersin Kalaycıoğlu (1991), *Türk Toplumunun Değerleri*. İstanbul: TÜSİAD.
- Fatma Aliye (1332), *Ahmed Cevdet Paşa ve Zamanı*. Derseadet.
- Faulks, Keith (2000), *Political Sociology: A Critical Introduction*. New York: New York University Press.
- Femia, Joseph (1994), 'Political Culture,' *The Blackwell Dictionary of the Twentieth-Century Social Thought*, William Outhwaite-Tom Bottomore (eds.), 475-77, Oxford: Blackwell.
- Gencer, Bedri (2000), 'Osmanlı Siyasi Felsefe ve Rejimi: Kuruluşun 700. Yıldönümü Münasebetiyle Bir İcmal.' *Akademik Araştırmalar Dergisi* II/4-5 (Şubat-Temmuz): 103-154.
- Geertz, Clifford (1973), *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Göze, Ayferi (1998), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*. İstanbul: Beta.
- Heper, Metin (1985), *The State Tradition in Turkey*. Walkington, England: The Eothen.
- _____. (1993), 'Political Culture as a Dimension of Compatibility,' *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, M. Heper-A. Öncü-H. Kramer (eds.), 1-21, London: I. B. Tauris.

- Huntington, Samuel P. (1981), *American Politics and the Promise of Disharmony*. Cambridge, Mass. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Kalaycioglu, Ersin (1988), 'Elite Political Culture and Regime Stability: The Case of Turkey,' *Journal of Economics and Administrative Sciences, Bogazici University* II/2: 149-179.
- _____ (1996), 'The Turkish Political Culture in Comparative Perspective,' *Society and Politics in South-Eastern Europe*, International Conference, 18-20 May 1995. Sofia.
- _____ Ali Yaşar Sarıbay (yay.) (1986), *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*. İstanbul: Beta.
- Kavanagh, Dennis (1972), *Political Culture*. London: Macmillan.
- Kurt, İhsan (1997), *Türk Atasözlerine Psikolojik Bir Yaklaşım*. Konya: Mikro.
- Kütükoğlu, Mübahat (yay.) (1986), *Ahmed Cevdet Paşa Semineri(27-28 Mayıs 1985)*. İstanbul: İ.Ü. Edebiyat Fak.
- Lehman, Edward W. (1972), 'On the Concept of Political Culture: A Theoretical Reassessment,' *Social Forces* 50: 361-370.
- Mardin, Ebul'ula (1996), *Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa*. Ankara: TDV.
- Mardin, Şerif (1983), *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim.
- _____ (1991a), 'The Just and the Unjust,' *Daedalus* 120/3(Summer): 113-129.
- _____ (1991b), *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: İletişim.
- _____ (1992), *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.
- _____ (1995), *Türkiye'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim.
- _____ (1996), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim.
- Meeker, Michael E. (1972), 'The Great Family Aghas of Turkey: A Study of a Changing Political Culture,' *Rural Politics and Social Change in the Middle East*, Richard Antoun-Iliya Harik(eds.),237-266, Bloomington: Indiana University Press.
- Meloen, Jos D. (2000), 'The Political Culture of State Authoritarianism,' *Political Psychology: Cultural and Crosscultural Foundations*, Stanley A. Renshon-John Duckitt(eds.), 108-127, New York: New York Univeristy Press.
- Meriç, Ümit (1979), *Cevdet Paşa'nın Cemiyet ve Devlet Görüşü*. İstanbul: Ötüken.
- Merkel, Peter H. (1972), *Political Continuity and Change*. New York: Harper & Row.
- Miller, David (2002), 'American Political Culture,'
http://www.socialstudieshelp.com/APGOV_Notes_WeekFour.htm
- Neumann, Christoph K. (1999), *Araç Tarih Amaç Tanzimat: Tarih-i Cevdet'in Siyasi Anlamı*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Ortaylı, İlber (1987), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil.
- Öğün, Süleyman Seyfi (2000), *Türk Politik Kültürü*. İstanbul: Alfa.

- Özbudun, Ergun (1993), State Elites and Democratic Political Culture in Turkey,' *Political Culture and Democracy in Developing Countries*, Larry J. Diamond(ed.), 247-268, Boulder, Colo.: Lynne Rienner.
- Özen, Şükrü (1996), *Bürokratik Kültür 1: Yönelimsel Değerlerin Toplumsal Temelleri*. Ankara: TODAİE:
- Öztürk, Osman (1973), *Osmanlı Hukuk Tarihinde Mecelle*. İstanbul: İİAV.
- Patrick, G. M. (1984), 'Political Culture,' *Social Science Concepts: A Systematic Analysis*, Giovanni Sartori(ed.)271-80, Beverly Hills: Sage.
- Pye, Lucian W.-Sidney Verba (1965), *Political Culture and Political Development*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (1968), 'Political Culture,' *International Encyclopedia of the Social Sciences*, XII/218-224, New York: Macmillan.
- _____ (2000), 'The Elusive Concept of Culture and the Vivid Reality of Personality,' *Political Psychology: Cultural and Crosscultural Foundations*, Stanley A. Renshon-John Duckitt(eds.), 18-32, New York: New York Univeristy Press.
- Parla, Taha (1994), *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları*, I-III. İstanbul: İletişim.
- Rosenbaum, Walter A. (1975), *Political Culture*. London: Thomas Nelson.
- Sarıbay, Ali Yaşar (2000a), *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*. İstanbul: Alfa.
- _____ (2000b), *Kamusal Alan Diyalojik Demokrasi Sivil İtiraz*. İstanbul: Alfa.
- _____ (2001), *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: Alfa.
- Sözen, Kemal (1998), *Ahmet Cevdet Paşa'nın Felsefi Düşüncesi*. İstanbul: MÜ İFAV.
- Tachau, Frank (1984), 'The Political Culture of Kemalist Turkey,' *Atatürk and the Modernization of Turkey*, Jacob M. Landau(ed.) 57-76, Boulder, Co: Westview Press/Leiden: E.J. Brill.
- Tanpınar, Ahmet Hamdi (1969), *Edebiyat Üzerine Makaleler*. İstanbul: MEB.
- _____ (1988), *19uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan.
- Turan, İltter (1984), 'The Evolution of Political Culture in Turkey,' *Modern Turkey: Continuity and Change*, Ahmet Evin(ed.), 84-112, Opladen: Leske and Budrich.
- _____ (1986a), *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış*. İstanbul: Der.
- _____ (1986b) 'Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu,' *Türk Siyasal Hayatının Gelişimi*, Ersin Kalaycioglu-Ali Yaşar Sarıbay(yay.), İstanbul: Beta.
- _____ (1991), 'Religion and Political Culture in Turkey,' *Islam in Modern Turkey: Religion Politics and Literature in a Secular State*, Richard Tapper(ed.), 31-55, London: I.B. Tauris.
- Yücekök, Ahmet N. (1987), *Siyaset'in Toplumsal Tabanı*. Ankara: SBF.