

**T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**OSMANLI DEVLETİ'NDE ANAYASA  
DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ VE KANUN-I ESASİ  
TARTIŞMALARI**

**DOKTORA TEZİ**

**Hakan TÜRKKAN**

**Enstitü Anabilim Dalı : Tarih  
Enstitü Bilim Dalı : Tarih**

**Tez Danışmanı: Prof. Dr. Azmi ÖZCAN**

**ARALIK – 2013**

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**OSMANLI DEVLETİ'NDE ANAYASA DÜŞÜNCESİNİN  
GELİŞİMİ VE KANUN-I ESASİ TARTIŞMALARI**

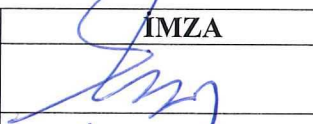

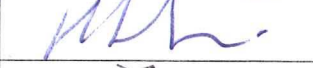
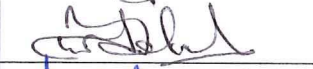

**DOKTORA TEZİ**

**Hakan TÜRKKAN**

Enstitü Anabilim Dalı : Tarih

Enstitü Bilim Dalı : Tarih

“Bu tez 26/12/2013 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği/Oyçokluğu ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Azmi ÖZCAN	Basarılı	
Prof. Dr. Levent ÖZTÜRK	Basarılı	
Prof. Dr. Haluk SELVİ	Basarılı	
Doç. Dr. İlhami YURDAKUL	Basarılı	
Yrd. Doç. Dr. Serkan YAZICI	Basarılı	

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Hakan Türkkan**

## ÖNSÖZ

Anayasa düşüncesi bir anlamda toplumların bireysel ve evrensel düzeyde hak ve hürriyet arayışlarının ifadesi olmuştur. Osmanlı Devleti'nde yenileşme hareketleri öncelikli olarak askerî alanda, teknik anlamda bir reform hareketi olarak başlamıştır. Fakat Avrupa ülkelerindeki idare anlayışı ve toplum-devlet ilişkisi, bu ülkeleri ziyaret eden pek çok Osmanlı aydın ve bürokratının dikkatini çekmiştir. Bu ilgi Osmanlı Devleti'nin gerek birey gerekse tebaasıyla ilişkilerinde bir zihniyet dönüşümü yaşanmasının önünü açmıştır. Bu dönüşüm, yönetim ve hukuk anlayışı açısından Osmanlı modernleşmesinin bir yönünü teşkil eder. Bu çalışmada Osmanlı anayasacılığı Osmanlı modernleşmesinin bir parçası olarak ele alınmıştır. Böylece modern anayasal düşünce ve kurumların gelişim evreleri, yaşanan dönüşümler bağlamında değerlendirilmiştir.

Çalışmamda pek çok kişinin katkısı vardır. Öncelikli olarak tez danışmanım Prof. Dr. Azmi Özcan, çalışmamın her aşamasında teşvik edici ve destekleyici bir rehber olmuştur. Bu nedenle kendilerine öncelikli olarak teşekkür ediyorum.

Eşim Emine Türkkkan'a ve kızım Atiye Feyza Türkkkan'a özellikle teşekkür ediyorum. Çünkü sıkıntılı zamanlar yaşadığım ve kimi zaman ümitsizliğe düştüğüm zamanlarda onların desteği bana çalışma gayreti vermiştir.

Sakarya Üniversitesi'ndeki hocalarımla ve Araştırma Görevlisi arkadaşlarımla da her birine gösterdikleri nezaket ve anlayıştan dolayı ayrı ayrı teşekkür ederim. Çalışmamda bu arkadaşlarımdan bazılarının doğrudan katkıları söz konusudur. Prof. Dr. Mehmet Alpargu çalışmamın her aşamasında gelişmeleri takip etmiştir. Prof. Dr. Arif Bilgin çeşitli konularda kendisine danıştığım da derin ve tatmin edici bir biçimde meseleye yaklaşmış ve değerli katkılarda bulunmuştur. Aynı zamanda tez jürimi oluşturan Prof. Dr. Haluk Selvi, Prof. Dr. Levent Öztürk ve İlhami Yurdakul'a eleştiri ve katkılarından dolayı teşekkür ediyorum. Prof. Dr. Yücel Öztürk ve Yrd. Doç. Dr. Turgut Subaşı uzun ve aydınlatıcı sohbetler ve çeşitli metin okumaları yapmak suretiyle bu çalışmamın yürütülmesinde pay sahibidirler. Yrd. Doç. Dr. Serkan Yazıcı çalışmamın başından beri beni yönlendiren, yardımcı olan, moral veren ve materyal olarak da çalışmaya yardımcı



olan bir kimsedir. Bu nedenle kendisine özellikle teşekkür ederim. Yrd. Doç. Dr. Fikrettin Yavuz İngilizce okumalarında yardımcı olmuştur. Yrd. Doç. Dr. M. Bilal Çelik metodolojik yönlendirmeleriyle bana önemli katkılar sağlamıştır. Yrd. Doç. Dr. Mustafa Sarı'ya ve değerli babaları Ali Sarı'ya bu çalışmamın en sıkıntılı zamanlarında gösterdikleri nezaket ve sağladıkları imkânlardan dolayı teşekkür etmek isterim. Kendilerinden görüş aldığım ve çeşitli yardımlarını gördüğüm Yrd. Doç. Dr. Tufan Turan, Arş. Gör. Nagihan Göktaş, Arş. Gör. Şenay Yanar'a da teşekkür ederim. Çalışmamın son dönemlerinde gösterdikleri nezaket ve anlayıştan dolayı da çalışma arkadaşlarım Arş. Gör. Mahmut Cihat İzgi, Arş. Gör. Efe Yeşildurak, Arş. Gör. Fatmak Koçak, Arş. Gör. Burak Çıtır ve Arş. Gör. Murat Özkan'a da teşekkür ederim. Ayrıca Öğretim Görevlisi Tolga Uslu'ya gösterdiği dostluktan dolayı teşekkür ederim.

Çalışmam sırasında çeşitli şekillerde görüşlerine başvurduğum değerli katkılarını gördüğüm, Prof. Dr. Feridun Emecen, Prof. Dr. Bedri Gencer, Prof. Dr. Ayhan Ceylan, Doç. Dr. Hamit Pehlivanlı ve Yrd. Doç. Dr. Orhan Avcı'ya da ayrıca teşekkür ederim.

Ayrıca çalışmam boyunca sık sık görüştüğüm ve bana bir amcadan çok arkadaş, hoca, ağabey olan ve yakın zamanda kaybettiğimiz değerli amcam Erdoğan Türkkkan'a sonsuz teşekkür eder Allaha rahmet dilerim.

Çalışma boyunca çeşitli kütüphane ve araştırma merkezlerinden yararlanılmıştır. Bu noktada İslam Araştırmaları Merkezi'nin özellikle belirtilmesi gerektiğini düşünüyorum. Araştırmacıya sunulan imkânlar bir yana verilen değer ve gösterilen nezaketten dolayı teşekkür ederim.

Son olarak değerli Anne ve Babama ayrıca ve hususi olarak teşekkür ederim. Onların maddi ve manevi katkıları olmasaydı bu çalışmayı bitirmem mümkün olmazdı.

Hakan TÜRKKAN

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	iv
<b>ÖZET</b> .....	vii
<b>SUMMARY</b> .....	viii
<b>GİRİŞ</b> .....	1
<b>BÖLÜM 1:ANAYASA DÜŞÜNCESİ VE OSMANLI DEVLETİ</b> .....	9
1.1. Kavram olarak Anayasa .....	9
1.2. Osmanlı Geleneksel Döneminde Yönetim ve Hukuk Anlayışı.....	12
1.3. Lale Devri ve Düşüncesi .....	17
1.4. III. Selim Dönemi ve Nizam-ı Cedid Hareketi.....	20
1.5. Sefir- Sefaretname Geleneğinin Osmanlı Anayasa Düşüncesine Etkileri.....	22
1.5.1. Ahmet Azmi Efendi ve Prusya Sefaretnamesi (1790-1792).....	24
1.5.2. Ebubekir Ratib Efendi ve Nemçe Sefaretnamesi (1791-1792).....	25
1.5.3. Mahmud Raif Efendi .....	27
<b>BÖLÜM 2: OSMANLI DEVLETİ'NDE ANAYASA DÜŞÜNCESİNE YÖNELİK BELGELER VE OLAYLAR</b> .....	30
2.1. Tanzimat'tan Önce Ortaya Çıkan Belge ve Olaylarda Anayasa Düşüncesi.....	30
2.1.1. Velestinli Rigas ve Anayasa Düşüncesi.....	30
2.1.1.2. Rigas'ın Eserleri ve Anayasa Tasarısı.....	32
2.1.2. Şer'i Hüccet.....	36
2.1.3. Sened-i İttifak .....	39
2.1.4. Osmanlı Anayasa Düşüncesinde Yeniçeri Ocağı ve Kaldırılması.....	45
2.2. Tanzimat'ın Hazırlayıcıları.....	50
2.2.1. Mehmet Sadık Rifat Paşa.....	51
2.2.2. Mustafa Reşid Paşa.....	57
2.3. Tanzimat Fermanı ve Dönemi .....	62
2.3.1. Charta Anlayışı ve Tanzimat Fermanı.....	64
2.3.2. İnsan Hakları Bildirisi/Beyannamesi Anlayışı ve Tanzimat Fermanı.....	66
2.3.3. Modern Anayasa Anlayışı ve Tanzimat Fermanı.....	71

2.3.4. Tanzimat Fermanı ve Batı Hukuk Anlayışı .....	73
2.3.4.1. Avrupa'ya Öğrenci Gönderilmesi.....	75
2.3.4.2: Osmanlı Topraklarına Gelen Macar Mülteciler.....	77
2.3.4.3. Kırım Savaşı .....	80
2.4. Islahat Fermanı .....	81
2.5. Millet Nizamnameleri .....	86
2.5.1. Rum Patrikliği Nizamatı.....	87
2.5.2. Ermeni Patrikliği Nizamatı .....	88
2.5.3. Hahamhane Nizamatı.....	91
<b>BÖLÜM 3: YENİ OSMANLILAR HAREKETİ VE OSMANLI DEVLETİ'NDE</b>	
<b>ANAYASAL TARTIŞMALAR.....</b>	<b>93</b>
3.1. Yeni Osmanlıların Ortaya Çıkışı ve Düşünce Yapıları.....	94
3.2. Yeni Osmanlılar ve Basın.....	98
3.3. Yeni Osmanlı İdeolojisi Olarak Osmanlılık-Anayasacılık İlişkisi .....	103
3.4. Osmanlı Devleti'nde Anayasal Kurum ve Kavramlara Yönelik Tartışmalar.....	105
3.4.1. Hürriyet Tartışmaları .....	106
3.4.2. Eşitlik Tartışmaları .....	117
3.4.3. Adalet Tartışmaları.....	124
3.4.3.1. Islahat-ı Umumiye Ferman-ı Âlisi (Adalet Fermanı) .....	129
3.4.4. İstibdat ve Keyfi İdare Meselesi.....	129
3.4.5. Kanun Anlayışı ve Kanuna Riayet Meselesi.....	134
3.4.6. İktidarın Sınırlandırılması ve Mesuliyetine Yönelik Tartışmalar .....	143
3.4.7. Kuvvetler Ayrılığı Tartışmaları.....	148
3.4.8. Meclis/Parlamento ve Temsili Sistem Tartışmaları .....	153
<b>BÖLÜM 4: ANAYASA VE MEŞRUTİYET TARTIŞMALARI .....</b>	<b>168</b>
4.1. Anayasal (Meşruti/Mukayyed) Yönetim Tartışmaları .....	168
4.2. Bir Esas Kanun Olarak Anayasa.....	174
4.2.2. Osmanlı Devleti'nde Anayasanın Gerekliliği.....	178
4.2.2.1. Anayasa'nın Sened-i Emniyet Olarak Görülmesi.....	184
4.2.3. Şeriat ve Anayasa .....	185
4.2.4. Hukukun Tedvini ve Anayasa .....	191
4.3. Kanun-ı Esasi Tasarıları ve İlk Osmanlı Anayasası.....	192

4.3.1. Mithad Paşa'nın Anayasa Tasarısı .....	194
4.3.2. Süleyman Hüsnü Paşa'nın Anayasa Tasarısı .....	197
4.3.3. Mabeyn-i Hümayun Serkatibi Said Paşa'nın Anayasa Tasarısı.....	198
4.3.4. Komisyonunda Görüşülen Birinci Tasarı .....	200
4.3.5. Komisyonunda Görüşülen İkinci Tasarı Tasarı .....	202
4.4. İlk Osmanlı Anayasası: 1876 Kanun-ı Esasi'si.....	203
<b>SONUÇ</b> .....	209
<b>KAYNAKÇA</b> .....	214
<b>EKLER</b> .....	214
<b>ÖZGEÇMİŞ</b> .....	25271

## KISALTMALAR

<b>A.}AMD.</b>	: Bâb-1 Asafî Amedi kalemi
<b>A.}DVN.</b>	: Bâb-1 Asafî Divan-1 Hümayun kalemi
<b>A.}DVN.DVE.</b>	:Bâb-1 Asafî Divan-1 Hümayun Düvel-i Ecnebiye Kalemi
<b>A.}DVN.MHM</b>	: Bâb-1 Asafî Divan-1 Hümayun Mühimme Kalemi
<b>A.}MKT.UM</b>	: Sadaret Mektubî Kalemi Umum Vilayat Evrakı
<b>AKDTYK</b>	: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu
<b>Akt.</b>	: Aktaran
<b>BEO.</b>	: Bâb-1 Âli Evrak Odası
<b>BOA</b>	: Başbakanlık Osmanlı Arşivi
<b>C.</b>	: Cilt
<b>C..ADL</b>	: Cevdet Adliye
<b>C..AS..</b>	: Cevdet Askeriye
<b>C..DH.</b>	: Cevdet Dahiliye
<b>C..SM.</b>	: Cevdet Saray
<b>C..TZ.</b>	: Cevdet Timar
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>Dem. No.</b>	: Demirbaş Numarası
<b>DH.MKT.</b>	: Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi
<b>drl.</b>	: Derleyen
<b>DTCF</b>	: Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi

<b>Ed.</b>	: Editör
<b>HAT</b>	: Hatt- Hümayun
<b>HR. SFR</b>	: Hariciye Nezareti Sefaret Kalemi
<b>HR. SFR 3</b>	: Hariciye Nezareti Belgrat Sefareti
<b>HR.MKT.</b>	: Hariciye Nezareti Mektubî Kalemi Evrakı
<b>HR.SYS.</b>	: Hariciye Nezareti Siyasi
<b>hzl.</b>	: Hazırlayan
<b>İ.DH.</b>	: İrade Dahiliye
<b>İ.HR.</b>	: İrade Hariciye
<b>İ.MTZ</b>	: İrade Eyalet-i Mümtaze
<b>İİBF</b>	: İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi
<b>MF.MKT.</b>	: Maarif Nezareti Mektubî Kalemi
<b>No.</b>	: Numara
<b>OTAM</b>	: Osmanlı Tarihi Araştırmaları Merkezi
<b>pg.</b>	: Page
<b>s.</b>	: Sayfa
<b>sad.</b>	: Sadeleştiren
<b>SBE</b>	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>SBF</b>	: Siyasal Bilgiler Fakültesi
<b>TBMM</b>	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
<b>TDV</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı
<b>TTK</b>	: Türk Tarih Kurumu

<b>ty.</b>	: Tarih yok.
<b>uyrl.</b>	: Uyarlayan
<b>Vd.</b>	: Ve diđerleri
<b>Y..A...HUS.</b>	: Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı
<b>Y..MTV.</b>	: Yıldız Mütenevvi Maruzat Evrakı
<b>Y..PRK.AZJ.</b>	: Yıldız Perakende Evrakı Arzuhal Jurnal
<b>YEE</b>	: Yıldız Esas Evrakı

<b>Tezin Başlığı:</b> Osmanlı Devleti'nde Anayasa Düşüncesinin Gelişimi ve Kanun-ı Esasî Tartışmaları	
<b>Tezin Yazarı:</b> Hakan Türkkan	<b>Danışman:</b> Prof. Dr. Azmi ÖZCAN
<b>Kabul Tarihi:</b> 26.12.2013	<b>Sayfa Sayısı:</b> viii (ön kısım)+251 (tez) + 19 (ekler)
<b>Anabilimdalı:</b> Tarih	<b>Bilim Dalı:</b> Tarih
<p>Osmanlı modernleşmesi olarak ifade edilen yenileşme ve reform hareketi askerî alanda başlamış ve zamanla farklı alanlara yayılmıştır. Hukuk ve yönetim anlayışındaki yenilik hareketleri ise modernleşmenin hassas ve önemli bir kısmını oluşturur. Erken dönemlerden itibaren Avrupa ülkelerinin şehir ve sosyal hayatı yanında devlet düzeni ve kanun anlayışları da Osmanlı Sefirlerinin dikkatini çekmiştir. Bu ülkelerdeki devlet-vatandaş-birey anlayışı zamanla Osmanlı aydın ve bürokratlarının da ilgilendiği bir konular haline gelmiştir. Anayasal düşünce, Padişah ve Hükümet temelinde iktidarın denetimi ve sınırlandırılmasının, Osmanlı tebaasına bireysel ve evrensel manada özgürlük, eşitlik, adalet gibi hakların temininin bir aracı olmuştur.</p> <p>Osmanlı Padişahının fiili ve yazılı olarak sınırlandırılmasının ilk örnekleri Şer'i Hüccet ve hemen sonrasında Padişah ile ayanlar arasında imzalanan Sened-i ittifaktır. Tanzimat Fermanı ise Avrupa'dan öğrenilen birtakım modern anayasal anlayışların sağladığı bilinçle tanzim edilen bir belge olmuştur. Osmanlı Devleti'nde 1876 Kanun-ı Esasi'sinin ilanına kadar geçen sürede Osmanlı Padişahı ve Hükümeti, uluslararası politikanın baskısıyla iktidarın sınırlanması ve denetimine ve tebaanın özgürlük ve eşitliğine yönelik bir takım anayasal belgeler yayınlamışlardır. Bu dönemde ortaya çıkan Yeni Osmanlılar hareketi ve bu hareketin öncülerinden olan Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi aydın ve bürokratlar esas kanun olarak bir anayasa metni de dâhil olmak üzere anayasal kavram ve kurumların Osmanlı Devleti'nde tanınması, tartışılması ve talep edilmesi yönünde faaliyet göstermişlerdir.</p> <p>Bu çalışma öncelikle Osmanlı Devleti'nin klasik dönemdeki yönetim ve hukuk yapısının nasıl bir dönüşüm geçirdiğini sorgulamaktadır. Ayrıca Avrupa odaklı modernleşme çabalarında Osmanlı Devlet adamı ve aydınının Batılı ülkelerden Osmanlı Devleti'ne taşıdıkları modern anayasal anlayışların nüvesi olabilecek ve yaşanacak olan dönüşüme katkıda bulunabilecek bilgi ve tecrübeler irdelenmiştir. Basından aktif bir biçimde yararlanan Yeni Osmanlıların modern anayasal kavram ve kurumlara yönelik tanıtım ve tartışma faaliyetlerinin Osmanlı anayasa düşüncesinin gelişimine olan katkısı ortaya koyulmuştur. Edinilen bilgi ve tecrübe birikiminin Osmanlı'da devlet-birey-vatandaş ilişkilerinde nasıl bir dönüşüme yol açtığı ve bu dönüşümün Osmanlı anayasal belgelerine ve nihai olarak 1876 Kanun-ı Esasi'sine ne şekilde yansıdığı bu çalışmanın cevap aradığı sorulardır.</p>	
<b>Anahtar kelimeler:</b> Osmanlı Modernleşmesi, Anayasa, Anayasal Düşünce, Meşrutiyet,	



<b>Title of the Thesis:</b> Development of Constitution Thought in the Ottoman State and Debates on Kanun-ı Esasî (Ottoman Constitution of 1876)	
<b>Author:</b> Hakan Türkkan	<b>Supervisor:</b> Prof. Dr. Azmi ÖZCAN
<b>Date:</b> 26.12.2013	<b>Nu. Of pages:</b> viii (pre text)+251 (main body) + 19 (appendices)
<b>Department:</b> History	<b>Subfield:</b> History
<p>The renovation and reform movements in the Ottoman state started in the military field and in time spread to different areas. Innovation and reform movements in the understanding of law and administration formed a delicate and important part of modernization. From the earliest times, the state order and understanding of law of European countries along with their social and city life were attracted by the Ottoman ambassadors. The concept of state-citizen-individual in these countries over times turned into an understanding which the ottoman intellectuals and bureaucrats paid attention. Constitutional thought has been a political tool including the control and limit of the power on the basis of the Sultan and government and provision of individual and universal freedom and equality rights to the Ottoman citizens.</p> <p>The first examples of the actual and written limitation of the authority of the Ottoman sultan were the Sharian Hujjats and Sanad-i Ittifak signed between the Ayans and the Sultan. The Tanzimat Edict was however a document issued by an awareness provided by a number of modern constitutional understandings acquired from Europe. Until the declaration of Kanun-ı Esasi (Ottoman Constitution of 1876), the Ottoman sultan and government issued a number of constitutional documents for the limitation and control of the power and freedom and equality for citizens under the pressure of international policy. The pioneers of the New/Young Ottomans, the intellectuals and bureaucrats like Namik Kemal, Ali Suavi, Ziya Pasha endeavoured to the discussion, demand and recognition of the modern constitution and all its institutions including a text of real constitution.</p> <p>This study firstly examines the transformation of administrative and legal structure of the classical period of the Ottoman state. In the European-oriented modernization efforts, it is also discussed the knowledge and experience which contributed the transformation of the state structure and could be the core of the concept of modern constitution carried by the Ottoman statesman and intellectuals from the western countries. It is also revealed the contribution of the activities of young ottomans to the development of the concept of modern Ottoman constitution. This study aims to show how the accumulation of knowledge and experience led to transformation in state-citizen-individual relations, and how this transformation pass through to the Ottoman constitutional documents and finally to the Ottoman Constitution of 1876.</p>	
<b>Keywords:</b> Ottoman Modernization, Constitution, Constitutional Thought, Constitutional Era	

## GİRİŞ

Hukuk düzeni birey, toplum ve devlet hayatının sağlıklı bir biçimde devam edebilmesi açısından önemli ve gereklidir. Anayasa kavramı ve anlayışı da birey, toplum ve devlet hukukununun sınırlarını ve karşılıklı ilişkilerini belirlemesi bakımından hukuk düzeninin sağlanmasında birinci derecede rol oynar. Anayasa düşüncesi modern anlamına kavuşmasından önce de çeşitli biçimlerde varolmuştur. Çünkü toplumsal hayatta hak, özgürlük ve sorumluluklar anayasa düşüncesinin modern anlamıyla ortaya çıkmasından önce de belirlenmeye ve teminat altına alınmaya çalışılmıştır<sup>1</sup>. Bu durum Türk ve İslam tarihi için de geçerlidir. Örneğin İslam Peygamberi tarafından Hicretten sonra hem Müslüman hem de gayrimüslim Arapları kapsayan bir belge tanzim edilmiştir<sup>2</sup>. Toplam elli iki maddeden oluşan bu belge karşılıklı hakları ve görevleri belirler. Bu özelliğinden dolayı “Medine Anayasası” olarak anılır<sup>3</sup>. Yine Türk-Moğol geleneğinde görülen “Cengiz Yasası” ve benzeri yasalar da bu anlamda zikredilebilir<sup>4</sup>. Bu tür uygulamalar modern anayasacılığın en önemli özelliklerinden biri olan insanoğlunun kendi kanunlarını kendi eliyle, akla dayalı olarak yapması mantığıyla da uyumaktadır. Bu bakımdan Aydın Taneri, yazısız anayasa düşüncesinden hareketle Türk-Moğol yasa anlayışı ile İngiliz İmparatorluğu yasa anlayışını birlikte zikretmiştir<sup>5</sup>. Cengiz Han, devletin devamı için Moğollar ve Türkler arasında devlet yönetimine ilişkin müşterek örf ve kuralları tedvin ederek yaptığı bu yasaya kendisinden sonra gelen hükümdarların da uymalarını istemiştir<sup>6</sup>. Osmanlı Devleti’nin geleneksel döneminde ortaya çıkan kanunname ve umumi kanunnameler de yasa ve anayasa anlayışı açısından kayda değer örneklerdir. İbrahim Kafesoğlu bu örneklerden hareketle Türk hukuk anlayışının modern Avrupa hukuk anlayışına hayret edilecek derecede

---

<sup>1</sup> Server Tanilli, **Devlet ve Demokrasi**, İstanbul: Say Yayınları, 1981, s. s. 112.

<sup>2</sup> Fahreddin Atar, **İslam Adliye Teşkilatı**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999, s. 17.

<sup>3</sup> Muhammed Hamidullah, **İslam Hukuku Etüdüleri**, İstanbul: Bir Yayınları, 1984, s. 15-16, 45-48.

<sup>4</sup> M. Fuad Köprülü, “Cengiz Han”, **İslam Ansiklopedisi**, C.3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997, s.99

<sup>5</sup> Aydın Taneri, “Tepeden İnmecilik”, Makaleler, C. 4, Semih Yalçın ve Saadet Lüleci (drl), Ankara: Berikan Yayınları, 2004, s. 149.

<sup>6</sup> Ömer Lütfi Barkan, “Türk Hukuk Tarihine Giriş”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, C. 6, Sayı 20, İstanbul: Ekim (1986), s. 33-35.

uygunluk gösterdiğini söyler<sup>7</sup>. Ancak Türk-Moğol ve geleneksel dönem Osmanlı yasa ve anayasa anlayışları ile modern anayasa anlayışı arasında temel anlayış farklılığı mevcuttur. Birincisi yalnız devlet ve toplum hayatının tanzimi amacına yönelik olup iktidar gücünün sınırlanması söz konusu değildir. İkincisi yani modern anayasalar ise sınırsız ve mutlak devlet iktidarının sınırlanması anlayışından yola çıkarak devlet ve hükümdar karşısında bireysel hak ve özgürlükleri de garanti altına almayı amaçlar.

XIII. yüzyıl sonlarında Avrupa’da burjuva sınıfından olan kimselerin, Kral ile karşılıklı müzakerelerin gerçekleştiği toplantılara katılmaya başladıkları görülür. İlk zamanlarda yalnız senyörleri dinlemekle yetinen burjuvaların zamanla müzakerelere fiili olarak katılmaları mümkün olmuştur. Bu toplantılarda Kralın amacı, halktan alacağı vergiyi belirlemek olsa da temsilciler, idarenin ıslahı yönünde Krala baskı yapabilmişlerdir<sup>8</sup>. Bu tür müzakereler, Kral ile halk arasında bir münakaşa ve mücadelenin var olduğunu göstermektedir. Bu mücadeleler, devlet-tebaa ilişkisinin sınırlama ve denetim anlayışıyla şekillenmesine yardımcı olmuştur. Anayasa düşüncesinin, Batıda ortaya çıkan mücadeleler sonucunda modern karşılığını bulması, ilahi kaynaklara dayandırılan mutlak monarşizme karşı girişilen bir mücadele sonucunda olmuştur. Bu nedenle mutlak otoritenin sınırlandırılması anayasa düşüncesinin temel prensibi olmuştur<sup>9</sup>.

1215 tarihli İngiliz Magna Chartası bu noktada önemli bir başlangıç noktasıdır. İngiltere’nin Ortaçağdaki Krallarının derebeylik düzeni içindeki baskıcı uygulamalarına karşılık bireysel hak ve özgürlüklerin kazanımına yönelik Kraliyet mührüyle damgalanan bu sözleşme, dönemin İngiltere’sinin yerel ve gündelik sorunlarını çözüyor görünse de; keyfi yönetime şiddetle karşı çıkışı, hak ve özgürlükler için güvence arayışı açısından temel bir belge olmuştur<sup>10</sup>. Bu belgede en azından o dönem için ilk kez devlet başkanının uyrukları içinden bir gruba karşı tutumu bağlayıcı bir hukukun çerçevesi

---

<sup>7</sup> İbrahim Kafesoğlu, **Türkler ve Medeniyet**, İstanbul: Hamle Yayınları, 1995, s.26.

<sup>8</sup> Charles Seignobos, **Tarih-i Medeniyet: Kurun-ı Vusta ve Ezmine-i Cedide**, C.1, Ahmet Refik Altınay (çev.), İstanbul: Kitabhane-i Askeri, 1328, s.237, 240.

<sup>9</sup> Ayhan Ceylan, “Meşrutiyete bir Dayanak Olarak Meşveret Düşüncesi”, **100. Yılında II. Meşrutiyet**, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, s.49-66.

<sup>10</sup> Çiğdem Dürüşken (Çev.), **Magna Charta seu Magna Charta Libertatum**, Magna Charta, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007, s. 7.

içine alınmıştır. Başka bir ifadeyle yürütme yetkisi sözleşmelerle sınırlandırılmıştır. Magna Charta'ya temel bir belge olma özelliği kazandıran husus ise İngilizlerin daha sonra bu belgeyi ve içeriğini unutmayarak sebatla ve inatla bireysel ve toplumsal hak ve özgürlükleri üzerinde kafa yormaya devam etmeleridir<sup>11</sup>.

Anayasa kavramı modern formuna ulaşıncaya kadar Avrupa toplum ve devletlerinin, bir takım evrelerden geçtikleri, başka bir ifade ile zihniyet dönüşümü yaşadıkları görülür. XIV. yüzyıldan itibaren Avrupa'yı Ortaçağ zihniyetinden uzaklaştıran Rönesans akım ve anlayışı yerleşmeye başlamıştır. Rönesans ve Reform hareketleri kilisenin insan aklına tahakkümünün ortadan kalkmasını sağlamıştır. Böylece modern anlamda anayasa kavramı için bir tür anahtar sözcük olan akıl önem kazanmıştır<sup>12</sup>. Hıristiyanlık düşüncesinin ardından Roma hukuku ve Yunan aklı, Avrupa'da tinsellik, hümanizma, akılcılık, demokrasi gibi akımların doğuşunda etkili olmuştur<sup>13</sup>. Avrupa'ya ilham kaynağı olacak olan Greko-Latin kültürü, din kaynaklı olan ve toplumun Tanrı adına yönetilmesine dayanan anlayışın yıkılmasına yol açmıştır. Yaşanan dönüşüm, toplum ve devletin sekülerleşerek din kaynaklı hukuk düzeninden insan eliyle oluşturulmuş, temel ve kapsayıcı bir hukuk anlayışını doğurmuştur<sup>14</sup>. Thomas Hobbes, John Locke, Montesquieu ve Jean Jacques Rousseau gibi düşünürler bu dönemde Toplum Sözleşmesi düşüncesine ve iktidarın sınırlandırılması ve bölünmesine dayanan fikirleri ileri sürmüşlerdir.

Avrupa'da meydana gelen dönüşümün temel özelliği kurumsal değil zihniyetle ilgili oluşudur. Aydınlanma döneminin akıl-bilim-ilerleme şeklindeki formülünün temelinde yeni bir güvenlik ve özgürlük anlayışı yatmaktadır. Bu dönemde akıl ve bilim iki temel kavram olarak karşımıza çıkar ve akıl ontolojik özgürlüğün epistemolojik kaynağı kabul edilirken bilim bu epistemolojik kaynağın ürünü ve özgürlüğün aracı durumuna gelmiştir. Batı medeniyeti bu formül sayesinde Hıristiyan Tanrı kavramının kilise

---

<sup>11</sup> Janko Musulin, **Hürriyet Bildirgeleri**, Birinci Baskı, Necmi Zeka, (çev.), İstanbul: Belge Yayınları, 1983, s.17.

<sup>12</sup> Muzaffer Tufay, "Voltaire'in Kandid'i, Bulgaristan Soykırımı ve İnsan Hakları", **Erol Güngör İçin**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988, s. 36.

<sup>13</sup> Edgar Morin, **Avrupa'yı Düşünmek** Şirin Tekeli (çev.), İstanbul: Afa Yayınları, 1995, s. 91.

<sup>14</sup> Hüsen Portakal, **Rönesans ve Laiklik**, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003, s. 163,164.

şeklinde yeryüzünde vücut bulan otoritesine karşı yeni bir özgürlük ve güvenlik alanı oluşturmaya çalışmıştır. Liberalizm oluşturulmaya çalışılan özgürlük ve güvenlik ortamının ideolojik teminatı olarak görülmüştür<sup>15</sup>.

Birey ve toplumların en önemli ihtiyaçlarında biri olan özgürlük, anayasanın ifade ettiği anlamı daha şümulü bir hale getirmiştir. Özgürlük anlayışının siyasi etkilerinden en önemlisi iktidarın hukukla sınırlanması ve gücünün bölünerek birbirini dengelemesi olmuştur. Ortaçağ Avrupa'sı baskıcı olduğu düşünülen karaktere sahip olmakla birlikte son dönem Ortaçağ düşünürlerinin, gücü bölünmüş iktidarı en pratik devlet şekli olarak ileri sürdükleri görülür. Bu düşüncenin öncelikli olarak XV. yüzyılda İtalyan siyaset düşünürleri arasında yaygınlık kazandığı görülür. İtalyan siyaset düşünürlerinin tartıştığı bu sistemin uygulanabilirliği ise anayasal sistem ile sağlanmaya çalışılmıştır. Bu bağlamda İngiltere, Fransa ve Amerika'dan önce 1500'lü yıllarda Venedik'te kullanılan anayasa dikkat çeker. Venedik anayasasında muğlak bir sınırlama ile kontrol ve denge sisteminin en iyi şekilde kullandığı görülür. Avrupa ülkelerine örnek teşkil ettiği görülen Venedik anayasacılığı XVI. ve XVII. yüzyıl İngiliz anayasa düşüncesi üzerinde etkili olmuştur<sup>16</sup>. İngiltere, Kıta Avrupa'sına nazaran özgürlükler ve anayasacılık konularında daha hızlı ve kolay gelişmeler yaşanan bir ülke olmuştur. Hukuk dışı hükümete karşı halkın direnme hakkını tanıma eğiliminin, İngiltere'de diğer Avrupa ülkelerinden daha yaygın olması, bu ülkenin yazılı bir anayasaya sahip olmamakla birlikte anayasacılık anlayışında öncü olmasını sağlamıştır<sup>17</sup>.

XV. yüzyılda İtalyan siyaset düşünürlerinin üzerinde durdukları bölünmüş iktidar formülü, Montesquieu tarafından sistematize edilmiştir. Kuvvetin kuvvetle dengelendiği bir siyasal yapı kurularak iktidarın kötüye kullanımının engellenebileceği düşüncesi Amerikan kolonilerinde büyük ilgi görmüş ve yazılı anayasalarda ilk kez uygulama imkânı bulmuştur<sup>18</sup>. Amerika'da meydana gelen ihtilal ile ortaya çıkan prensiplere,

---

<sup>15</sup> Ahmet Davutoğlu, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık" **Divan**, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, Yıl 5, Sayı 9, 2000/2, s.14.

<sup>16</sup> Gisbert H. Flanz, **XIX. Asır Avrupa'sında Anayasa Hareketleri**, Şerif Mardin (çev.), Ankara: AÜSBF. Yayınları, ty., s. 15.

<sup>17</sup> Carl J. Friedrich, **Sınırlı Devlet**, Mehmet Turhan (çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999, s. 45-48.

<sup>18</sup> Flanz, *Anayasa Hareketleri*, s. 16-17.

Fransız düşünürlerin de sahip çıkması Fransız ihtilaline zemin hazırlamıştır<sup>19</sup>. Fransa'daki anayasacılık hareketinde 1688 İhtilali ile önem kazanan İngiliz anayasasının örnek alındığı görülür. Amerikan Bağımsızlık Bildirisinin ilanından sonra Fransız anayasal düşüncesinde İngiltere yerine Amerika etkili olmaya başlamıştır. Bu nedenle, Amerika Birleşik Devletleri'nin anayasacılık denemesi, Fransa'daki gelişmeleri güçlü bir biçimde etkilemiştir. Lafayette ve De Noilles gibi Fransızların, Amerikan ihtilalinde bulunmaları, ihtilalin felsefesini anlamaları ve Amerika'nın ileri gelen şahısları ile ilişki halinde olmaları, Fransız anayasa düşüncesinin şekillenmesinde Amerikan etkisini arttırmıştır<sup>20</sup>. Anayasa ve anayasacılık hareketi Fransız İhtilali'nin yaydığı düşüncelerle yeni bir boyut kazanmış ve yayılmaya başlamıştır.

Osmanlı Devleti'nde ise Anayasa Düşüncesi Batı örneğinde modernleşme hareketinin bir parçası olmuştur. Devletin kurtarılması amacıyla yönelik olarak ilk önce askerî sahada başlayan Osmanlı modernleşmesi zamanla ekonomik, idari ve hukuki sahaları da içine almıştır. Bu bağlamda anayasa düşüncesi Osmanlı Devleti'nde özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra ilgi çekmeye başlamıştır. Avrupa'da bireyi merkeze alan anayasa düşüncesi ve anayasal haklar, toplumun yaşadığı bir takım tecrübeler ve iktidarla olan mücadelelere dayanır. Buna karşılık Osmanlı Devleti'nde anayasal kavram ve anlayışlara yönelik uygulamalar çoğunlukla devlet ve toplum hayatında yaşanan olumsuzlukların giderilmesi ihtiyacından doğmuştur. Bu bakımdan XIX. yüzyılın son çeyreğinde modern anlayış ve kurumlara sahip bir anayasa, Osmanlı devlet ve toplum hayatında yaşanan her türlü sorunun tek çözüm aracı olarak görülmeye başlamıştır.

### **Araştırmanın Konusu**

Bu çalışma Osmanlı modernleşmesinin anayasal düşünce bağlamında değerlendirilmesidir. Bu bakımdan Avrupa'da ortaya çıkan bireysel hak ve özgürlüklerin temin edilerek iktidarın denetimi ve sınırlandırılması anlayışının Osmanlı Devleti'ne hangi yollarla girdiği, bu hususta nasıl bir zihinsel dönüşüm yaşandığı ve

---

<sup>19</sup> Enver Ziya Karal, *Selim III'ün Hat-ı Hümayunları*, Ankara: TTK Yayınları, 1998, s. 11

<sup>20</sup>Flanz, *Anayasa Hareketleri*, s. 30-31.

yaşanan dönüşümün anayasal belge ve olaylara ne şekilde yansıdığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Dört bölümden oluşan çalışmanın giriş kısmında anayasa kavramının modern formuna ulaşıncaya kadar olan tarihi gelişimi üzerinde durulmuştur. Birinci bölümde öncelikli olarak anayasa kavramı ele alınmıştır. Bu bölümde Osmanlı geleneksel dönemi ve şer'i anlayışın hâkim olması şeklinde gelişen dönüşüm değerlendirilmiştir. Osmanlı Devleti'nin gerilemesinin farkedilmesiyle ortaya çıkan ilk teşebbüsler, devlet adamlarının devlet yönetimi anlayışındaki görüş ve düşünceleri, Avrupa'yı tanımaya çalışan Osmanlı devlet adamı ve bürokratlarının düşüncelerinde modern anayasal kurum ve anlayışlara dair ipuçları bulunup bulunmadığı da birinci bölümde incelenen hususlardır.

Osmanlı Devleti'nde anayasa düşüncesinin gelişiminde katkısı olan ya da bir aşama olarak kabul edilebilecek olan belge ve olaylar ikinci bölümde değerlendirilmiştir. Bu bölüm Tanzimat dönemi öncesi ve sonrası olarak ayrılmıştır. Tanzimat Fermanı'na gelinen süreçte Sadık Rıfat ve Mustafa Reşid Paşaların Avrupa'da kazandıkları bilgi ve tecrübelerin Osmanlı anayasa düşüncesinin gelişimine olan katkıları da bu bölümde ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde Tanzimat Fermanı Avrupa'da modern anayasal anlayışın temelinde yatan belge ve olaylar bağlamında ele alınarak modern anayasal düşünce açısından ne anlam ifade ettiği sorgulanmıştır. Osmanlı modernleşmesinin bir yönü olan modern anayasal anlayış ve kurumların tanınmasında Avrupa'yla olan çeşitli ilişkilerin etkisi olduğu gerçeğinden hareketle Avrupa'ya giden öğrencilerin, Macar mültecilerinin ve Kırım Savaşı sırasında Avrupa'yla sağlanan doğrudan temasın etkileri üzerinde durulmuştur. Bu bölümde ayrıca Islahat fermanı ve Millet nizamnamelerinin Osmanlı anayasa düşüncesinin geldiği nokta açısından ne anlam ifade ettiği üzerinde durulmuştur. Bu belgeler Osmanlı iktidarına ne derece sınırlama getirdiği ve Osmanlı vatandaşına bireysel ve evrensel manada temel hak ve özgürlükleri ne kadar temin ettiği sorusundan hareketle ele alınmıştır. Bu değerlendirmeler sayesinde Osmanlı Devleti'nin Avrupa'daki anlamıyla modern anayasal anlayışa ne kadar yaklaştığı anlaşılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde ise öncelikle modern anayasal anlayış ve kavramları basın yoluyla da tartışan, halka anlatan ve Osmanlı Devleti'nde doğrudan doğruya talep eden Yeni Osmanlılar hareketi ele alınmıştır. Dönemin Osmanlı basınında modern anayasal anlayış ve kurumların tanınmasına ve anlamlandırılmasına yönelik tartışmalar da bu bölümde değerlendirilmiştir. Bu bölümde yapılan değerlendirmeler Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu durumu ortaya koyduğu gibi modern anayasal anlayışın hareket noktası olan iktidarın sınırlandırılması anlayışının gelişimini de ortaya koymaktadır.

Dördüncü ve son bölümde, belirttiğimiz hususların nihai noktası olarak Kanun-ı Esasi anlayışı incelenmiştir. Bu kısımda Osmanlı Devleti'nde anayasa kavramının nasıl dönüşüm geçirdiği ve bunun modern anayasal anlayışla olan ilgisi, Osmanlı Devleti'nde bir anayasanın gerekli olup olmadığı, şeriat ve modern anlamda anayasa arasındaki ilişkinin nasıl olduğu, Osmanlı'da hukukun tedvini açısından anayasanın ne anlam ifade ettiği sorgulanmıştır. Son olarak 1876 Kanun-ı Esasi'sinden önce hazırlanan çeşitli anayasa taslakları ve nihayet 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin kendisinin modern anayasal anlayış açısından ne anlam ifade ettiği sorgulanmıştır. Bu sorgulamanın amacı modern anayasal düşüncenin önemli kriterleri durumundaki, iktidarın denetimi ve sınırlandırılması, hürriyet, eşitlik, adalet, meclis, kuvvetler ayrılığı gibi kavram ve anlayışların ne derecede karşılanıp karşılanmadığının anlaşılmasıdır.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Araştırmaya öncelikle konuyla ilgili literatürün taranması ile başlanmıştır. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı gazete koleksiyonlarında konuyla ilgili tarama çalışmaları yapılmıştır. Bunun yanısıra konu hakkında elden ya da internet kanalıyla bazı arşiv ve gazete bilgilerine de ulaşılmıştır. Söz konusu bilgi ve belgeler okunmuş, incelenmiş ve belli bir sınıflandırmaya tabi olarak fişlenmiştir. Gerekli bilgi ve belge olgunluğuna erişildiği kanaati oluştuğunda çalışmanın yazım aşaması başlamıştır.

Çalışmada doğrudan yapılan bazı alıntılar metin içinde belirginleştirilerek gösterilmiştir. Bunlar daha çok bir konuda ortaya koyulan görüş ve düşüncelerden ibarettir. Alıntı olmakla birlikte belirgin olarak göstermeye ihtiyaç duyulmayan hususlar ise daha çok



kanun maddeleri ya da kısa ve sık yapılan alıntılardır. Bunlar metinde tırnak içinde ve italik olarak gösterilmekle yetinilmiştir.

### **Araştırmanın Önemi**

Çalışmada Osmanlı modernleşmesinin bir yönünü oluşturan modern anayasal düşüncenin gelişimi etraflıca ve çeşitli açılardan ele alınmıştır. Anayasa yalnızca bir düzenleyici ve hükmedici bir kanun metni olarak değil devletin birey ve vatandaş ile olan ilişkilerinde meydana gelen değişmelerin bir yansıması olarak düşünülmüştür. Bu yönüyle çalışma, gerek Osmanlı Devleti'nin yönetim anlayışında geçirmiş olduğu dönüşümlerin gerekse Osmanlı vatandaşının devlet ve iktidar kavramına yaklaşımında ortaya çıkan zihinsel dönüşümün anlaşılmasını sağlar. Osmanlı Devleti'nde modern anayasal düşüncenin nihai sonucu olan devlet iktidarının denetimi, sınırlandırılması ve tebaanın birey ve vatandaş olmasına giden yolda ne tür gelişmelerin yaşandığı, dönemin Osmanlı aydın ve devlet adamlarının ortaya koydukları düşüncelerden de yola çıkılarak ortaya koyulmuştur.

### **Kullanılan Kaynaklar**

Çalışmada bibliyografya kısmında da belirtildiği üzere yerli ve yabancı araştırma ve tetkik eserler, sefaretnameler, hatıratlar, arşiv belgeleri ve gazetelerden yararlanılmıştır. Sefaretname ya da hatıra türündeki çalışmaların mümkün olduğu kadar orijinal nüshalarına müracaat edilmiştir. Orijinal ya da tıpkıbasımı bulunamayan eserlerin ise transkribe edilmiş ya da hazırlanmış nüshalarından yararlanılmıştır. Arşiv belgesi olarak ise Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde tespit edilmiş olan Osmanlı Devleti'nde modern anayasal düşüncelere dair doğrudan ya da dolaylı ipucu verebilecek belgelerden yararlanılmıştır. Özellikle XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra yayınlanmış olan gazetelerde çalışma konusu ile doğrudan ilgili yazı ve makaleler bulunduğundan gazetelerden de sıkça yararlanılmıştır.

# BÖLÜM 1: ANAYASA DÜŞÜNCESİ VE OSMANLI DEVLETİ

## 1.1. Kavram olarak Anayasa

Kanun-i Esasi, Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, Nizamat-ı Esasiye gibi kavramlar anayasayı ifade eder. İngilizce başta olmak üzere pek çok Batı dilinde “Constitution”, kelimesi ile ifade edilen<sup>21</sup> Anayasa; bir devletin yönetim şeklini, yönetilenlerin bireysel hak ve özgürlüklerini, kamunun yetki ve görevlerini ve iktidarın sınırlarını belirleyen temel bir kanundur.

“Constitution” kelimesinin orijinal anlamında da “Teşkilat-ı Esasiye” tabirinde olduğu gibi kuruluş, kanun ve düzene esas teşkil etme, devlet teşkilatının esas ve temeli olma anlamı yatar. Bu nedenle constitution, bir devletin temel yapısını ve bu yapının içindeki güçlerin durumunu ifade eden belgeler için kullanılmaya başlamıştır<sup>22</sup>.

Modern anlamıyla “Anayasa” adı verilen üst kurallar bütünü devlet ve toplumların hayatına tarihin belli bir döneminden sonra girmiştir. İnsanların bir arada ve uyum içinde yaşama isteği kurallara, yasalara ve daha sonra da temel bir yasayı ihtiyaç haline getirmiştir. Bu tarihsel akış içinde kurallandırmalar önce inançlara daha sonra insan aklına dayalı olarak gerçekleşmiş ve bu durum devletlerin yönetim biçimlerine de yansımıştır<sup>23</sup>.

Geleneksel dünyada ise anayasanın iki boyutu bulunur. Birincisi geniş anlamıyla insanların haklarını korumak için geliştirilen özel hukukun, bizzat bir ülkenin anayasası olarak kabul edilmesidir. Dar anlamda ise din, can, akıl, nesil ve mal emniyetini içeren temel hakların bir ülkenin ya da toplumun anayasasını oluşturmasıdır. Geleneksel (yazısız) anayasanın İkinci boyutu ise hükümet formülünden daha geniş manada bir ülkenin düzenini ifade eden, Osmanlı’da Kânun-ı Kadîm, İngiltere’de ise Ancient

---

<sup>21</sup> **Türk Hukuk Lûgati**, “Anayasa”, Ankara: Başbakanlık Basımevi Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü Yayınları, 1991, s. 338.

<sup>22</sup> Tanilli, *Devlet ve Demokrasi*, s. 111.

<sup>23</sup> Seçil Karal Akgün, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kanun-ı Esasi’ye Kadar Anayasa Yönünde Gelişmeler”, **Prof. Dr. Özer Ergenç’e Armağan**, Ümit Ekin (Ed.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013, s.24.

Constitution adı verilen anlayıştır<sup>24</sup>. Yazısız anayasa olarak ifade ettiğimiz ve bu haliyle modern anayasadan ayrılan anayasa türünün eski Yunan ve Roma’da da var olduğu görülür<sup>25</sup>. İlk örneğini Amerikan Anayasası’nın oluşturduğu yazılı anayasa, Kıta Avrupası’nda kurucu aklın ürünü, tüzel kişi olarak devlete ait pozitif hukuk ve yasama fikrine bağlı olarak gelişmiştir. Amerikan Anayasası’ndaki şekliyle yazılı anayasa somut bir fren ve denge mekanizmasına dayanır<sup>26</sup>.

Anayasa kavramına bağlı olarak ortaya çıkan çeşitli kavramlar vardır. Anayasacılık bunlardan biridir. Anayasacılık, siyasal iktidarın sınırlandırılmasına yönelik her türlü araç, gereç, yöntem, kural ve kurumları ihtiva eden bir kavramdır. İktidarı hukukla çevreleyen bir anayasa ve bu anayasa ile öngörülen bir parlamento, modern anayasacılığın en önemli unsurlarıdır. Modern anlamda anayasacılığın icra ettiği en önemli ve belirgin görevlerden biri iktidarın sınırlandırılmasıdır<sup>27</sup>. Anayasacılık açısından önem taşıyan bir başka husus da, siyasal iktidarın bölünmesidir. Modern anayasacılık, iktidarın hukukla sınırlanmasının ve bu gücün, birbirini dengeleyecek güç merkezlerine bölünmesinin bir arada gerçekleştirilmeye çalışıldığı bir dönemi ifade eder<sup>28</sup>.

Gisbert H. Flanz’ın, “XIX. Asır Avrupa’ında Anayasa Hareketleri” isimli çalışmasında yaptığı dönemlendirmeye göre modern anayasacılığın ilk dönemi, 1789-1814 arasındaki “Mevsimsiz anayasacılık”tır. İkinci devre ise 1815-1850 arasını kapsar ve “Gecikmiş anayasacılık” olarak isimlendirilir. Osmanlı Devleti’nin ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi’nin de ilan tarihini içine alan 1850-1914 devresi “Olgun anayasacılık” olarak nitelenir. Dördüncü ve son dönem ise 1918’den sonraki “Müfrit demokrasi ve

---

<sup>24</sup> Bedri Gencer, “Son Osmanlı İmparatorluğu’nda Anayasal Akültürasyon”, **100. Yılında II. Meşrutiyet**, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, s. 68.

<sup>25</sup> Tanilli, *Devlet ve Demokrasi*, s. 112.

<sup>26</sup> Gencer, “*Anayasal Akültürasyon*”, s. 69.

<sup>27</sup> Ceylan, “*Meşveret Düşüncesi*”, s. 49-66.

<sup>28</sup> Levent Gönenç, “Ortaçağ Avrupası’nda Anayasacılığın Düşünsel ve Kurumsal Temelleri”, **Prof. Dr. Ergun Özbudun’a Armağan**, C.2, Ankara: Yetkin Yayınları, s.267.

uyandırdığı tepkiler” ismini alır<sup>29</sup>. Bunun yanı sıra Flanz’ın çalışmasında anayasacılık hareketlerinin karakterleri göz önünde tutularak yapılmış olan tasnif de dikkate değerdir. Söz konusu tasnifte anayasalar, “İhtilalci anayasacılık, Bonapartist Anayasacılık, Meşruiyetçi (legitimiste) Anayasacılık ve Burjuva Anayasacılığı” şeklinde karakterize edilmiştir. İhtilalci anayasacılık, İdeolojik muhtevadan çok anayasaların yapıldığı devirle anılan ve Montesquieu’nun iktidarın bölünmesi doktrini üzerine inşa edilmiş olan anayasaları ifade eder. 1787 tarihli Amerika Birleşik Devletleri Anayasası ve 1791 tarihli Fransız Anayasası bu gruba dâhil edilebilir. Bonapartist Sözde Anayasacılık ise Fransız İnsan Hakları Beyanname’sinde kastedilen anayasa anlayışından farklı olan ve modern anlamda anayasacılık anlayışının en önemli özelliği olarak kabul edebileceğimiz iktidarın bölünmesi ilkesini göz önünde bulundurmeyen bir anayasa anlayışıdır. Bu anayasacılık anlayışında kuvvetlerin ayrımı değil, bir elde toplanmasına çalışıldığı görülür. Diğer bir anlayış olan Meşruiyetçi (Legitimiste) Anayasacılık anlayışında da kuvvetler ayrımı doktrininin tenkidi söz konusudur. Fakat burada kuvvetler ayrımından ziyade, tarafsız bir kuvvetin ortaya çıkarak diğer kuvvetlerin icrasını ahenkli bir şekilde tanzim etmesi savunulur. Bu anayasacılık anlayışında Bonapartist anlayışta olduğu gibi icrai kuvvetin üstünlüğünün devamlı kılınma arayışı göze çarpar. Buna karşılık Burjuva Anayasacılığı anlayışında, kuvvetler ayrımı prensibinin kesin bir şekilde tatbik edilmeye çalışıldığı görülür. Devlet iktidarının halktan ve onun temsilcilerinden doğduğu anlayışına uygun olarak gelişmiştir. 1831 tarihli Belçika Anayasası Burjuva anayasacılığının en önemli modeli olarak görülür<sup>30</sup>.

Yine anayasa kavramına bağlı olarak doğan, “Anayasal devlet” ve “Anayasalı devlet” tabirleri bulunmaktadır. “Anayasal devlet”, İngilizce’de “Constitution State” olarak ifade edilmekte olup, plüralist, temsil ve katılıma dayalı, hukukun üstünlüğü, insan hak ve hürriyetlerinin güvencede olduğu, parlamentonun ve siyasi iktidarın güç ve yetkilerinin sınırlandırıldığı bir devleti ifade etmektedir<sup>31</sup>. “Anayasalı devlet”in

---

<sup>29</sup> Flanz, *Anayasa Hareketleri*, s. 15-22,77,94.

<sup>30</sup> Flanz, *Anayasa Hareketleri*, s. 15-22,77,94.

<sup>31</sup> Ali Seyyar, **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri**, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007, s.74.

İngilizce karşılığı ise “State with constitution”dur. Genelde sembolik bir anayasaya sahip olan ancak anayasanın demokrasi ve hukuk kurallarına göre düzenlenmediği bir devleti ifade etmek için kullanılır. Bu haliyle “Anayasal devlet” kavramının ifade ettiği anlamdan uzaktır.

## 1.2. Osmanlı Geleneksel Döneminde Yönetim ve Hukuk Anlayışı

Evrensel bir sorun olan İktidarın sınırlandırılması, İktidarın keyfilik ve despotizmine duyulan tepkinin de etkisi ile XVIII. ve XIX. yüzyıl Avrupası’nı anayasal sürece götüren en önemli faktörlerden biri olmuştur. İktidarın sınırlandırılmasında ise en geçerli araç hukuk müessesesidir. Avrupa’da “Hukuk devleti” kavramı ile kamu yönetiminin hukuka bağlılığı, yönetilenlere hukuk güvenliği sağlanması ve devlet görevlerinin belli hukuk kuralları içinde yürütülmesi anlaşılır. “Hukuk devleti” kavramının önemli özelliklerinden biri de hem yönetenlerin, hem de yönetilenlerin, belirlenmiş olan kurallara uyması ve iktidarı elinde bulunduran güce ya da güçlere bir takım sınırlamalar getirmesidir<sup>32</sup>.

Osmanlı Devleti’nin, devlet anlayışı ve geleneklerini tevarüs ettiği Türk-Moğol devletlerinde hükümdar bir tür yüksek memur olarak kabul edilmiş olup devlet, töre adı verilen hukuk sistemine göre yönetilmiştir<sup>33</sup>. Osmanlı Devleti’nin bir İslam devleti olması, özellikle de Padişahın halifelik vasfı onu bir takım kurallara uymak zorunda bırakmıştır. Bu durum Osmanlı yönetiminin belirli hukuk kuralları ile sınırlandırılmasını sağlamış ve iktidarın keyfi bir idare sergilemesini önlemiştir<sup>34</sup>. Bu yönüyle geleneksel dönem Osmanlı Devlet idaresinin örfî ve şer’î kanunlara dayalı bir hukukla sınırlandırıldığı görülür.

Anayasa düşüncesinin de temelini oluşturan İktidarın sınırlandırılması açısından hürriyet, adalet, eşitlik, yönetimin yasalara dayanması, güçler arası denge gibi hususlar

---

<sup>32</sup> Şeref Gözübüyük ve Tekin Akıllıoğlu, **Yönetim Hukuku**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1992, s. 22.

<sup>33</sup> Afet İnan, **Türk Tarihinin Ana Hatları**, İstanbul: Hamle yayınları, s.41.

<sup>34</sup> Recai G. Okandan, **Amme Hukukumuzun Ana Hatları**, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1977, s.22

önem taşır. Söz konusu kavramların devlet mekanizmasındaki mevcudiyeti ve işlerliği oranında devletin hukuka dayalılığından söz edilebilir.

Adalet anlayışı Türk-İslam devlet geleneğinde XI. yüzyıldan beri iktidarın keyfilik ve mutlakiyetinin önüne geçebilecek bir dayanak noktası olarak zaten tanınmaktadır. İlk önemli Türk siyaset kitabı olan ve 1069 yılında Karahanlı Hükümdarı adına yazılan Kutadgu Bilig’te, devletin bekası için adaletin önemi vurgulanır. Öyle ki hükümdar yani “Kün Toğdı” adaleti ve yasayı temsil etmektedir<sup>35</sup>. Eserde adalet, devlet, akıl ve kanaat kavramları dört temel özellik olarak belirtilir<sup>36</sup>. Devletin geleceğini her şeyin üstünde tutan Yusuf Has Hacib’e göre hükümdarın mutlak otoritesini adalet düşüncesi sınırlar<sup>37</sup>. Kutadgu Bilig’te Adalet, İran devlet anlayışından ziyade Türk devlet anlayışı ile açıklanmış olup hükümdara ait bir lütuf ya da bağış değildir. Kanunun tarafsız bir şekilde uygulanması anlamına gelen adalet, hükümdarın görevi olarak görülür<sup>38</sup>.

Adalet anlayışına Osmanlı Devleti’nde de ilk dönemlerden önem verilmiştir. Öyle ki adalet, nihai olarak devletin ayakta durmasını sağlayan olmazsa olmazlardan biri olarak görülmüştür. Adalet kavramı bu yönüyle meşruiyetin de temelinde yatmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu’nda meşruiyet, yönetici ile teba arasında somut ve normatif bir düzen kavrayışına dayanıyordu. Osmanlılar, bu normatif düzeni, yönetici ile halk arasındaki ilişkilerin karşılıklılık içinde yürümesini öngören “Nizam-ı âlem” anlayışı çerçevesinde düşünüp korumuşlardır. Bu noktada adalet, devletle toplum arasındaki ilişkilere dayalı meşruiyet biçimlerinin temel unsurlarından biri olarak ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir meşruiyet biçimi, Osmanlı Düşünürü Kınalızade’nin benimsediği daha geniş kapsamlı devlet kuramı anlayışıyla, eşitlik çemberi çerçevesinde anlaşılmaktaydı. Eşitlik çemberi, yalnızca devletin üstünlüğünü değil, devletin sunduğu koruma olarak adaleti de vurgulayan devletle toplum arasında temel bir esas

---

<sup>35</sup> Yusuf Has Hacip, **Kutadgu Bilig**, Fikri Silahdaroğlu (uyrl.), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996, s. IX.

<sup>36</sup> Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, s.7

<sup>37</sup> Abdülkadir Özcan, “Fatih Sultan Mehmed’in Kanuni Şahsiyeti ve Çıkardığı Kanunlar”, **İslam Öncesinden Çağdaş Türk Dünyasına**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2008, s. 373-381.

<sup>38</sup> Halil İnalçık, **Osmanlı**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 43.

durumundaydı<sup>39</sup>. Osmanlı Devleti'nde adalet anlayışı, "daire-i adliye" formülüyle temel ve zaruri bir prensip haline getirilmiştir. Daire-i adliye; hükümdar askersiz güç sahibi olamaz; parasız asker olmaz; tebanın refahı olmadan para olmaz; adalet olmadan teba müreffeh olamaz şeklinde formüle edilmiştir<sup>40</sup>. Bu formülde adalet, devletin nihai ve esas dayanak noktası olarak kabul edilmiştir. Bu anlayışta iktidar ve adalet kavramları arasında güçlü bir bağ bulunur. Bu bağ aynı zamanda iktidarın keyfiliğinin önlenmesi ve sınırlandırılmasının aracı olmuştur. İslam düşüncesinde ise hâkimiyet anlayışının "Elest bezmi" nazariyesi ile açıklanması, yani insanların Allah'a mutlak, onun dışındakilere şartlı olarak itaat etmeleri gerektiği anlayışı söz konusudur. Bu anlayış iktidarın kaynağı ve sınırları meselesinin gündeme gelmesini sağlamıştır. Bu noktada hükümdarlar iktidarın Allah tarafından kendilerine verildiğini kabul ederler. Ancak halkın başta adalet olmak üzere belli şartlara uymak kaydıyla bir hükümdara biat ettiği, şartların ihlali durumunda hal' edilerek iktidarın o kimseden alınıp bir başkasına verilebileceği ifade edilmiştir<sup>41</sup>.

Yönetimin keyfilik ve despotizme kaymasını önleme noktasında güçler ayrılığı ya da güçler arası denge meselesi de anayasa düşüncesiyle ilgili bir konudur. Avrupa'da, güçlerden birinin, diğerinden daha fazla güçlenip yönetimin mutlak ve keyfi bir hal almasına yol açması ve buna bağlı olarak ortaya çıkan olumsuzlukların önlenmesi temel hedeflerden biri olmuştur. Bu amaca yönelik olarak, birbirini denetleyen, adeta birbiri ile mücadele halinde olan kurumların teşkiliyle yani anayasal müesseselerle bu sorun çözülmeye çalışılmıştır.

Osmanlı devlet ve toplum hayatında da güçlerin dengede olmasına yönelik bir anlayış bulunmaktadır. Osmanlı geleneksel döneminde, ulema, asker, tüccar ve reaya arasındaki denge ve ahenk arayışı buna örnek gösterilebilir. Osmanlı Devleti'nde Ulemanın, bilgi ve fetva verme, uygulamaların dine, örf ve maslahata uygunluğunu denetleme, hâkimin karar verme, yönetim ve bürokrasinin de icra etme şeklinde bir görev paylaşımı vardır.

---

<sup>39</sup> Karen Barkey, **Farklılıklar İmparatorluğu**, Ebru Kılıç (çev.), İstanbul: Versus Yayınları, 2008, s.7.

<sup>40</sup> Mehmet Öz, **Osmanlı'da Çözüm ve Gelenekçi Yorumları**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997, s. 51

<sup>41</sup> Mehmet İpşirli, "Osmanlı Devlet Teşkilatı", Ekmelüddin İhsanoğlu (Ed.), **Osmanlı Devleti Tarihi**, (139-277), C. 1, İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 1999, s. 139.

İdari ve kazai alanın ayrılmadığı yer ve zamanlarda da kazai olanın yani hukukun üstte olduğu böyle bir görev paylaşımı, bir tür güçler ayrılığı fonksiyonu icra etmiştir<sup>42</sup>. Güçler arasında denge düşüncesi, Naima tarafından İbn-i Haldun'dan esinlenerek ifade edilmiştir. Buna göre reaya üretim yoluyla serveti temin eder, tüccar ihtiyaç maddelerini tedarik eder, asker düzeni ve güvenliği sağlar. Bunların güçlerinin dengede olması gerektiği, hem nitelik, hem de nicelik açısından bozulmamaları ve birbirlerine tahakküm etmemeleri gerektiği düşüncesi öne sürülmüştür<sup>43</sup>. İbn-i Haldun'un sözünü ettiğimiz düşüncesinde hiç bahsedilmeyen hususun siyasal iktidarın gücünün dengelenmesi ya da denetlenmesi meselesidir. Bu konudan hiç bahsedilmemesi ise hükümdarın yani siyasal iktidarın, dini hükümler ile sınırlı ve Tanrıya karşı sorumlu olması düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

İslam, anayasa hukuku ile ilgili olarak, özel hukuk ve ceza hukukunda olduğu gibi ayrıntılı hükümler getirmemiştir. Hâkimiyetin Allah'a ait olması, Müslümanların eşitlik ve adaletten ayrılmamaları, şûra esasına riayet edilmesi, iyiliğin emredilip kötülüğün önlenmesi gibi hususlar çerçevesinde yasama yetkisi tanınmıştır<sup>44</sup>. Bununla birlikte bazı İslam âlimleri örfî hukuku meşru kabul etmemişlerdir. Örneğin İbn-i Haldun'un da içlerinde bulunduğu bir kısım İslam ulemasına göre şeriat kanun olarak esastır ve her türlü hukuk için geçerli ve yeterlidir. Dolayısıyla örfî kanun türünde insan aklına dayalı bir kanun anlayışına karşıdırlar<sup>45</sup>. Buna karşılık M. Hamidullah'ın örfî hukuka İslam hukukunun kaynağı gözüyle baktığı görülür. Bu hususta göz ardı edilmemesi gereken başka bir düşünce ise devlet ve kamu düzeniyle ilgili kanun çıkarılmasının şeriatın teminat altına alınması açısından da gerekli olduğudur. El -Maverdi (Ö. 1058), gibi fakihler tarafından şer'-i şerifin tatbikini güvence altına alan ve din kaynaklı olmayan bir otoritenin varlığı gerekli görülmüştür. Aynı düşüncenin Osmanlı döneminde de geçerli olduğu, şer' ve kanun ile din ve devlet kavramlarının yan yana kullanılmış

---

<sup>42</sup> Yünni Sezen, "Osmanlı'da Din Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumunu" **Osmanlı Ansiklopedisi**, C. 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 12

<sup>43</sup> Sabahaddin Zaim, "Yükselme Devrinde Osmanlı Devleti'nin İktisadi Durumu", **Osmanlı Ansiklopedisi**, Cilt 3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 33

<sup>44</sup> Ahmet Akgündüz, **Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası**, İstanbul: Osav Yayınları, 1997, s. 15-18.

<sup>45</sup> İnalçık, *Osmanlı*, s.52.



olduğu görülür. XV. yüzyılda yaşamış Ziyaeddin Barni'nin de Maverdi'nin görüşünü benimsediğini görürüz. Bu görüş Müslüman halkın bekası, düzeni ve şeriatın uygulanabilmesi için mutlak bir güç başka bir ifade ile hükümdarın bile tabi olacağı bir kanunun varlığını gerekli görmektedir<sup>46</sup>.

Anayasa düşüncesinin de temel bir prensibi olan, devleti idare edenlerin ya da iktidarı elinde bulunduranların kanunları, kendileri de tabi olmak şartıyla uygulamaları Türk ve İslam devlet anlayışına yabancı değildir. Kutadgu Bilig'te, devletin bekası için adaletin güvencesi olan kanunun gerekliliği vurgulanır. Devlet geleneğini her şeyin üstünde tutan Yusuf Has Hacib'e göre egemenlik, kanundan ayrılmamalıdır<sup>47</sup>. Bu düşünceden de anlaşılmaktadır ki hükümdarın egemenliği kanunla sağlanır ve yine kanunla sınırlandırılır. Konuya bu açıdan yaklaştığımızda Osmanlı Devleti'nin bu noktada özellikle geleneksel dönemde somut ve belirgin bir biçimde kanun yapma ve uygulama anlayışına sahip olduğu görülür.

Osmanlı Devleti'nde, İslam dininin amme hukuku diyebileceğimiz şeriatın yanı sıra Padişahın iradesinden doğan ve örfi hukuk olarak isimlendirilen bir hukuk alanı doğmuştur. Bu şekilde ortaya çıkan hukuk, fıkha bağlı hukuk alanından farklı şekil ve muhtevaya sahip kanunlarla düzenlenmiş ve bir tür devlet hukuku şeklini almıştır<sup>48</sup>. Bu hukuk sahası şeriat hükümleri ile açıklığa kavuşturulmuş olan özel hukuk, şahıs hukuku, miras hukuku gibi konulardan uzak durarak, kamu hukuku ve devlet idare ve teşkilatı konularına yönelik olarak gelişmiştir. Osmanlı Devleti'nde bu anlamda ortaya çıkan en dikkat çekici hukuki belgeler kanunnamelerdir. Kanunnameler, eski örf ve adetlerle merkezi devlet bürolarında salahiyet sahibi idarecilerin tecrübeyle edindikleri bilgi ve tecrübeler, son olarak da Padişah tarafından meydana getirilen emir ve fermanlardan oluşmuştur. Devletin esas teşkilat ve idare kanunu özelliğini taşıyanlarının da bulunduğu kanunnameler zamana ve ihtiyaca göre şekillenmiştir. Bu nedenle yüzyıllarca devletin esas teşkilat hukuku olma özelliğini taşımışlardır. “Kanun-ı Osmanî” veya “Kanun-ı Münif” gibi isimler alan bu siyaset kanunları temel yasalar

---

<sup>46</sup> Özcan, “*Fatih Sultan Mehmed*”, s. 373-381.

<sup>47</sup> Özcan, “*Fatih Sultan Mehmed*”,s. 373-381.

<sup>48</sup> Ömer Lütfi Barkan, “Kanunname”, *İslam Ansiklopedisi*, C.6, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977, s.185-186.

olarak itibar görmüştür<sup>49</sup>. Buna benzer genel içerikli kanunnamelerin bir tür anayasa olarak kabul edilmesini abartı olarak kabul eden görüşlerin<sup>50</sup> yanında bunları tam bir anayasa kabul eden görüşler de vardır<sup>51</sup>.

Anayasa düşüncesi, mutlak iktidarı sınırlamak ve denetim altında tutmak suretiyle bireysel hürriyetleri genişletmeyi amaçlar. Bu bağlamda Osmanlı Kanunnameleri iktidarın sınırlandırılması, hürriyet, eşitlik ve adalet gibi kavramları temin etmek anlayışından ziyade devlet teşkilatının belirlenmesi ve tanzim edilmesine yönelik bir anlayış taşır<sup>52</sup>.

Osmanlı toplum ve hukuk yapısının geleneksel dönemdeki işlerliğini yitirmesi, devletin ekonomik ve askerî açıdan zaafiyete uğraması gibi gelişmeler Osmanlı Devlet adamı ve bürokratlarını yeni arayışlara yöneltmiştir. Anayasa düşüncesi bu yönelişlerin en önemli ve nihai noktası olmuştur.

### 1.3. Lale Devri ve Düşüncesi

Lale Devri, Osmanlı Devleti'nde Batı medeniyetinin etkilerinin ilk kez hissedildiği bir dönemi ifade eder. Bu dönem Osmanlı Devleti'nde bir takım düşünüş ve anlayış değişikliklerinin ve Batı medeniyetine yönelişin başlangıcıdır<sup>53</sup>. Lale Devrinde edebi çevrelerde işlenen konuların laik niteliği, din dışı zevk ve ilgilerin uyanmasına, dolayısıyla yeni düşünce ve yöntemlerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. Bu gelişmeler yaklaşık yüz yıl sonra gerçekleşecek olan Tanzimat dönemi ile daha somut bir hale gelmiştir<sup>54</sup>.

---

<sup>49</sup> Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C.1, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990, s. 53.

<sup>50</sup> İnalçık, *Osmanlı*, s. 55.

<sup>51</sup> Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, C.1,s.315.

<sup>52</sup> Osman Kaşıkçı, "Anayasal Açından Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi", **Türkler Ansiklopedisi**, C. 10, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 80.

<sup>53</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, C.5, Ankara: T.T.K. yayınları, 1995, s. 5-56.

<sup>54</sup> Stanford Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, C.I, İstanbul: e Yayınları, 1994, s. 320.

Lale devri aynı zamanda Osmanlı bürokrat ve devlet adamlarının yeni bilgiler edindikleri ve yeni medeniyetler tanıdıkları bir dönemdir. Bu yönüyle Osmanlı devlet ve toplum hayatında yaşanacak olan dönüşüm sürecinin başlangıcıdır. Lale Devri ile sağlanan dönüşümün en somut göstergesi Batı medeniyetine karşı ortaya koyulan tavır değişikliğidir. Bu tavır değişikliğinin ilk belirtilerinden birisi Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi'nin 1720 yılında bir yıllığına Paris'e elçi olarak gönderilmesidir<sup>55</sup>. Onun düşüncesi, Avrupa'nın farklı ve ileride olan maddi yönüyle temasa geçme anlayışını temsil eder<sup>56</sup>. Bu yönüyle yeni bir anlayıştır. Batı hakkında vermiş olduğu bilgiler yüzeysel ve gözlemlenebilen hususlar olsa da Avrupa medeniyetinin gerek toplumsal gerekse teknik yönlerini tanımaya atılmış bir adımdır. Fransa'da kadınların sosyal hayattaki yerinden opera salonlarına, Rasathane'de gördüğü teknik aletlere kadar bir merak ve hayranlık hissini Osmanlı Devleti'ne taşımıştır<sup>57</sup>. Bu görevi sırasında Çelebi Mehmet Efendi'ye refakat etmiş olan oğlu Sait Çelebi de Fransa'yı tanıma fırsatı bulmuştur. Bu noktada Sait Çelebi'nin, Fransız toplumunun özgürlükçü yaşam ve düşünce anlayışından etkilendiğine dair rivayetler bulunur<sup>58</sup>. Yirmisekiz Mehmet Çelebi ve oğlu Sait Çelebi ile başlamış olan bu süreç devam etmiş ve Batı medeniyeti Osmanlı Devleti için yeni bir anlam kazanmıştır.

Yine Lale Devri'nde yaşamış bir isim olarak İbrahim Müteferrika, Hıristiyan bir din adamıyken Müslüman olan Macar asıllı bir Avrupalı olarak Osmanlı Devleti'ni Yirmisekiz Çelebi Mehmed Efendi ve benzerlerinden farklı bir anlayışla değerlendirmiştir. O, Osmanlı Devleti'nin askeri alandaki başarısızlıklarını Batının zaferleri ile karşılaştırmış ve bu başarısızlığın sebebini ve nasıl çözülebileceğini anlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda geleneksel ve ilahi değerlere sarılmanın yeterli

---

<sup>55</sup> Yirmisekiz Mehmet Çelebi, **Yirmisekiz Mehmet Çelebi'nin Fransa Seyahatnamesi**, Şevket Rado (sad), İstanbul: Hayat Tarih Mecmuası Yayınları, 1970, s. 5.

<sup>56</sup> Yirmisekiz Mehmet Çelebi, **Fransa Sefaretnamesi**, Abdullah Uçman, (hızl.), Tercüman Yayınları, 1975, s.6.

<sup>57</sup> Yirmisekiz Mehmet Çelebi, *Fransa Sefaretnamesi*, Uçman (hızl.), s.24, 59, 85.

<sup>58</sup> Cevdet, Perin, **Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Pulhan Matbası, 1946, s. 32-33.

olmayacağını ortaya koyan ilk kişi durumundadır<sup>59</sup>. Sonradan Müslüman olmuş Avrupa kökenli bir Osmanlı olarak her iki medeniyeti de tanıyor olması ona daha seküler ve serbest bir anlayışla karşılaştırma yapabilme imkânını sunmuştur. “Usulü’l- Hikem fî Nizamü’l- Ümem” adlı eserinde yaptığı tartışmalarla askeri konuların yanısıra Osmanlı-İslam ve Batı-Hıristiyan kanun ve nizam anlayışları, Avrupa ülkelerindeki devlet ve hükümet sistemleri gibi hususlara değinmiştir. İbrahim Müteferrika bu eserde Osmanlı modernleşmesinde sıkça kullanılacak olan bazı kavram ve düşüncelere yer vermiştir. İlk kez III. Selim döneminde yaygın bir biçimde kullanılan “Nizam-ı Cedid” ifadesi İbrahim Müteferrika tarafından, eski usullerin geçerliliğini yitirdiği dolayısıyla Osmanlı Ordusunda da “Nizam-ı Cedid” üzere yenilik ve ıslahat yapılması gerektiği anlatılırken kullanılmıştır<sup>60</sup>. Ayrıca Osmanlı kamuoyuna ve devlet yönetimine dair farklı görüş ve düşüncelerden söz ederek yönetim şekillerini monarşi, aristokrasi ve demokrasi kavramlarını kullanarak anlatmıştır. Dolayısıyla Osmanlı dünyasında hemen hemen bir yüzyıl sonra gündeme gelecek olan kavramları tanıtmış tartışmıştır<sup>61</sup>. O, Batıyı değerlendirirken Batının devlet anlayışını uğursuz kabul eder. Ayrıca şeriata değer verir ve şer’i anlayışı devlet yönetiminde çok önemli bir dayanak noktası olarak görür. Avrupalıların devlet yönetimlerinde ve kendi aralarındaki ilişkilerde kullanabilecekleri ilahi kuralları bulunmaması nedeniyle kendi icat ettikleri kanunlara itibar ettiklerini belirtir. Müslümanların ise her konuda müracaat edebilecekleri ilahi kuralların mevcut olduğunu söyler. Bu durumun Müslümanlar için önemli bir avantaj olduğunu düşünür ve saygıyla karşılar<sup>62</sup>. Bununla birlikte Müteferrika, Avrupa Devletlerinin siyasi, idari ve askerî durumunun araştırılmasını, devlet ileri gelenlerinin asrın bilgileri ile donatılmasını, böylece Avrupa’nın ilerlemesini sağlayan müesseseler, teşkilat biçimleri ve onları yürüten yapısal dinamiğin öğrenilerek tedbirler alınmasını gerekli görür. Bu yönüyle bir bakıma Osmanlı Devleti’nin mevcut yapı ve anlayışını

---

<sup>59</sup> Virginia Aksan, **Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı, Ahmet Resmi Efendi**, Özden Arıkan (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997, s.185.

<sup>60</sup> Adil Şen, **İbrahim Müteferrika ve Usulü’l- Hikem Fî Nizami’l- Ümem**, Ankara: TDV Yayınları, 1995, s.112.

<sup>61</sup> İbrahim Müteferrika, **Usulü’l-Hikem Fi Nizamü’l-Ümem**, Ömer Okutan (sad.), İstanbul: M.E.B., Yayınları, 2000, s. 30-31.

<sup>62</sup> Şen, *İbrahim Müteferrika*, s. 95.

eleştirir. Çözüm olarak ise akla dayalı bir yönetim anlayışı önerir<sup>63</sup>. Onun, “*Teceddüd-i ahkâm-ı din-i devlet*” ifadesini kullanmış olması da Osmanlı Devleti’nde devlet yönetimi anlayışında yaşanacak tartışmaların ve dönüşümün bir habercisidir<sup>64</sup>.

İbrahim Müteferrika, Osmanlı Padişahına, Osmanlıların yalnız askeri bilimleri değil, çağdaş dünyada geliştirilen hükümet tekniklerini de aldıkları takdirde yaşayabileceklerini anlatır<sup>65</sup>. Ayrıca Batıların hükümet etme yöntemlerinden de söz eder. Beldelerle ilgili tedbirlerinden, devlet işlerinin tanziminden ve Batı ülkelerinde işleri bir düzene koyan kanunlarından, siyasetlerinden söz eder ve bu hususların Avrupalıların gelişmesinde ve güçlenmesinde önemli etkenler olduğunu düşünür<sup>66</sup>. Kendisi de bir Müslüman olarak Osmanlı devlet adamı ve ulemasının şer’i anlayış ve düşüncesinin kıymetini ve geçerliliğini kabul etmekle birlikte Avrupalı muhataplarının da anlayış ve düşüncelerini tanımlarını, gerektiğinde faydalanmalarını tavsiye eder. Osmanlı Devleti’nde bu anlayışa bağlı olarak bazı girişimler olmuştur. Örneğin Avrupalı uzmanlardan yardım alınarak devletin idari ve ekonomik kesimlerinde dönüşümler gerçekleştirilmek istenmiştir. Ancak muhafazakâr kesimin, özellikle Hıristiyan vesayetinde yapılan yeniliklere şiddetle karşı koymaları ve bunları şeriata aykırı görmeleri bu girişimi sonuçsuz bırakmıştır<sup>67</sup>.

#### **1.4. III. Selim Dönemi ve Nizam-ı Cedid Hareketi**

III. Selim dönemi Lale Devri ile Tanzimat dönemi arasında bir geçiş özelliğine sahiptir<sup>68</sup>. Bu dönemde Osmanlı devlet yönetimi ve ıslahat anlayışında geleneksel uygulamaların dışında yeni arayışlar gündeme gelmiştir. Gelenekten ayrılış ve yeni bir düzene geçiş süreci bu sırada yalnız Osmanlı Devleti’ne mahsus bir durum değildir.

---

<sup>63</sup> Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı*, s.185.

<sup>64</sup> Şen, *İbrahim Müteferrika*, s.45.

<sup>65</sup> Shaw, *Osmanlı İmparatorluğu*, s. 320.

<sup>66</sup> İbrahim Müteferrika, *Usulü’l-Hikem*, s. 51,52.

<sup>67</sup> Aksan, *Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı*, s. 169.

<sup>68</sup> Fatih Yeşil, “III. Selim Döneminde Bir Osmanlı Bürokrati: Ebubekir Ratib Efendi”, (**Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2002), s.1.

Fransa başta olmak üzere pek çok Avrupa ülkesi, hatta Rusya bile yeni bir düzen arayışı ve anlayışı içine girmiştir. Bu ülkeler bu sayede maddi ve manevi bir yenilenme gerçekleştirmişlerdir<sup>69</sup>. Örneğin ihtilal Fransa'sındaki Fransa Nizam-ı Cedidi, Jozefinizm ışığı altında Avusturya'da meydana gelen gelişmelerin de etkisiyle eski düzene karşı yeni bir yapılanma olarak karşılığını bulur<sup>70</sup>. Bu nedenle Ebubekir Ratib Efendi Avusturya'daki mevcut idare şeklini Nizam-ı Cedid olarak ifade etmiştir<sup>71</sup>.

Osmanlı Devleti açısından Nizam-ı Cedid, devletin içinde bulunduğu durumu düzeltmek için somut adımların atıldığı bir dönemi ifade eder. Bu anlamda zaten XVIII. yüzyılın başlarından itibaren askerlik alanında batılılaşmaya yönelim başlamıştı. III. Selim döneminden itibaren batılılaşma askerlik dışı alanlara da yayılmak istenmiştir<sup>72</sup>. Çünkü Nizam-ı Cedid ile kastedilen husus, Padişahın Yeniçerileri kaldırıp yerlerine yeni ve sadık bir ordu kurmak<sup>73</sup> olsa da anlamı genişlemiş ve ıslahat anlayışı yalnızca askerî alanla sınırlandırılmayarak<sup>74</sup> idari, mülki, ticari, hukuki sahalari da kapsar hale gelmiştir<sup>75</sup>. Nizam-ı Cedid'in anlamındaki bu genişleme, mevcut kurumların ve sistemin yeniden kullanılabilir hale getirilmesi anlamına gelen Osmanlı ıslahat anlayışında da yeniliği ve değişimi ifade eder<sup>76</sup>.

III. Selim dönemi aynı zamanda Avrupa'da Fransız Devrimi'nin gerçekleştiği ve içinde anayasa düşüncesinin de yer aldığı fikirlerin dünyayı ve Osmanlı Devleti'ni etkilemeye başladığı bir dönemdir. Bu noktada III. Selim'in sorunlara yalnızca askerî açıdan yaklaşmayarak Avrupa ülkelerinin siyasetlerini ve idari yapılarını da anlamaya çalıştığı

---

<sup>69</sup> Abdurrahman Şeref, **Tarih-i Devlet-i Osmaniye**, C. 2, İstanbul: Karabet Matbaası, 1318, s. 211.

<sup>70</sup> Kemal Beydilli, "Nizam-ı Cedid" **İslam Ansiklopedisi**, C. 33, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, s. 175.

<sup>71</sup> M. Tayyib Gökbilgin, "Nizam-ı Cedid", **İslam Ansiklopedisi**, C.9, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, s.309.

<sup>72</sup> Ercüment Kuran, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İnsan Hakları ve Sadık Rifat Paşa (1807-1857)", **Türkiye'nin Batılılaşması ve Milli Meseleler**, Ankara: TDV Yayınları, 1994, s. 135.

<sup>73</sup> Karal, *Selim III'ün Hattı Hümayunları*, s. 29.

<sup>74</sup> Bilal Eryılmaz, **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992, s.37.

<sup>75</sup> A. Cevat Eren, "Selim III", **İslam Ansiklopedisi**, C.10, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, s. 445.

<sup>76</sup> Uriel Heyd, "III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması", **İslam Dünyası ve Batılılaşma**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997, s. 13-56.

görülür<sup>77</sup>. Bunun yanısıra III. Selim, devlet işlerinin ıslahı ile ilgili olarak yabancılar da dâhil olmak üzere dönemin önde gelenlerinden öneri niteliğinde layihalar istemiştir. Bu faaliyet Osmanlı devlet usulünde geleneksel bir yere sahip olan ve anayasal anlayış ve müesseseler açısından da bir temel ve esas olan meşveret kurumunu harekete geçirmesi anlamına gelmektedir. Meşveret, karar almayı kişisellikten çıkardığı, danışmayı sürekli kılıp kurumsallaştırdığı için Osmanlı Devleti'nin dönüşümü hatta demokratikleşmesi noktasında atılmış bir adımdır. Ayrıca III. Selim'in, kendi düşüncelerinden ziyade meşveret kararına riayet etmesi, mutlak egemenliğin sınırlandırılması anlamına geldiğinden meşruti / anayasal bir görünüm arzeder<sup>78</sup>.

XVIII. yüzyılın son dönemlerinden itibaren Osmanlı Devleti, askerlerin devletinden kâtiplerin devletine dönüşmeye başlamıştır<sup>79</sup>. Bu durum aynı zamanda Batıya dönük asker-aydın tipini; diplomasi sahasında da yine yüzü Batıya dönük çekirdek bir liberal ve reformist aydınlar grubunu oluşturmuştur<sup>80</sup>. Bu anlamda Sefirler, Osmanlı dışındaki dünyayı keşfedip Osmanlı'yı yeniden değerlendirme fırsatını yakalamış, yaşanacak olan zihniyet dönüşümüne de öncülük etmiş kimselerdir.

### **1.5. Sefir- Sefaretname Geleneğinin Osmanlı Anayasa Düşüncesine Etkileri**

Osmanlı Devleti'nde XVIII. yüzyılın sonlarına kadar yabancı ülkelere yalnızca gerekli görüldüğünde elçi gönderilmiştir<sup>81</sup>. III. Selim dönemine gelindiğinde sefir ve sefaretname anlayışı da değişmeye başlamıştır. Bu değişimin sebebi ve belirtisi yalnızca daimi elçilik sistemine geçilmiş olması değildir. Sefirlerin Avrupa'ya gönderilme sebepleri ve sefirlerden beklenenlerde de değişmeler olmuştur. Avrupa'daki ilerlemenin keşfi, Avrupa Devletleri ile olan ilişkilerin yeni olay ve durumlara göre yeniden düzenlenmesi, Fransa'da ortaya çıkan ihtilalin mahiyetinin anlaşılması gibi hususlar

---

<sup>77</sup> Eren, "*Selim III*", s.441.

<sup>78</sup> Bülent Tanör, *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*, İstanbul: Afa Yayınları, 1996, s. 27.

<sup>79</sup> Yeşil, *III. Selim Döneminde Bir Osmanlı Bürokrati, Ebubekir Ratib Efendi*, s. 45.

<sup>80</sup> İhsan Sungu, "Tanzimat ve Yeni Osmanlılar", *Tanzimat I*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s. 781.

<sup>81</sup> Faik Reşid Unat, *Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri*, Ankara: TTK Yayınları, 1992, s. 14-19.

yeni beklentileri oluşturur<sup>82</sup>. III. Selim döneminde sefaret sistemindeki bu anlayış değişikliği, sefirlerin düşüncelerine ve kaleme aldıkları sefaretnamelere de yansımıştır.

Formal veya klasik Sefaretname geleneği çoğunlukla Osmanlı ülkesinden ayrılıştan başlayıp, yolculuk hikâyeleri ile devam eder, gidilen ülke hakkında dikkat çekici hususlar anlatılır, tanışılan çevre hakkında bilgi verilir, çok belirgin politik mevzulara değinilir, yine dönüş yolunun anlatımı ile nihayetlendirilirdi. Yeni beklentiler çerçevesinde şekillenen izlenimci sefaretname anlayışı ise sefirlerin buldukları ülkelerin, ekonomik, idari ve sosyo-kültürel yaşam ve yapılarıyla ilgili bilgiler vermelerini gerektirmiştir. Bu bakımdan İzlenimci sefaretnamelerde gidilen ülkenin, insanlarını, hükümet biçimlerini, siyasal, sosyal, ekonomik yapılarını ve hukuk anlayışlarını tanıma çabası bulunur<sup>83</sup>. Örneğin Mustafa Rasih Paşa, Ebubekir Ratib Efendi, Yusuf Agâh Efendi, Mahmud Raif Efendi gibi sefirler ve sefaret görevlileri bu türde örnekler vermişlerdir.

Bu anlamda Batı kültürünü tanıyan bir grubu oluşturan Osmanlı sefirleri ve sefaret görevlileri, III. Selim, II. Mahmud ve Tanzimat dönemlerinde Osmanlı Devletinin modernleşmesinin hem fikrî hem de uygulama sürecinde rol almışlardır. Onları, kendilerinden önceki sefaretname yazarlarından ayıran tarafları, Avrupa'daki devlet ve toplum hayatını gözlemlemeleri, kurumları hakkında yorumlarda bulunmalarındır. Askerlikle ilgili meselelerin yanı sıra, devlet ve toplum hayatıyla ilgili de çeşitli hususlara değinilmiş ve Osmanlı Devleti'nin anayasa düşünce ve kurumlarıyla tanışmasını sağlayan malumatlar da yine ilk defa bu eserlerde verilmiştir<sup>84</sup>.

Kendinden sonrakilere fikrî altyapı oluşturması bakımından zikredilmesi gereken iki isim, Ahmet Resmî Efendi ve Osmanlı Devleti'nin ilk daimi Elçisi Yusuf Agâh Efendi'nin babası Penah Efendi'dir. 1758 yılında Nemçe Sefiri olarak görev yapan Ahmet Resmî Efendî ve Penah Efendi'nin eserlerinde ilk defa devlet idaresi kişilerden

---

<sup>82</sup> Unat, *Osmanlı sefirleri*, s. 20.

<sup>83</sup> Cahit Biilm, "Mustafa Rasih Paşa'nın Rusya Sefaretnamesi", **OTAM**, C.VII, Ankara: 1996, s.15-35; İbrahim Şirin, **Osmanlı İmgeleminde Avrupa**, Ankara: Lotus Yayınları, 2009, s. 144.

<sup>84</sup> Alaaddin Yalçinkaya, "Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi Olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri", **OTAM**, Sayı 7, 1996, s.319.



bağımsız olarak bir nizam yani sistem anlamında ele alınmaya başlamıştır<sup>85</sup>. Ahmet Resmî Efendi, Nemçe'den söz ederken bu ülkenin devlet sistemini ele almıştır. Ülkenin dokuz krallığa bölünmüş olduğunu ve İmparatorun da bu dokuz kral tarafından seçildiğini belirterek imparatorluğa seçtikleri kimseye diğerlerinin, şer'e ve kanunlarına muvafık olduğu sürece itaat ettiklerini ifade eder<sup>86</sup>. Bunun yanısıra devletin ihtiyacı olan ıslahatı;

*“Etıbbanın müdavaat ile sui mizac-ı insanı sıhhate tahvil eylediklerü misüllü hüsn-i tedbir-i ukala ile tedrici tesviye ve tedrici tadil”<sup>87</sup> olarak açıklar.*

Bu yönü ile o, Osmanlı'da kâtip sınıfının teorisyeni ve Osmanlı geleneksel düşünüşünden ayrılışın ilk örneğidir<sup>88</sup>. Bu noktada Avrupa yeni bir bakış açısı ile değerlendirilmeye başlamış ve Osmanlı devlet adamı ve bürokratlarının düşünceleri de yeni bakış açısına göre şekillenmeye başlamıştır. Osmanlı Sefiri olarak Avrupa'da bulunan ve bu anlamda eser veren isimlerden biri de Ahmet Azmi Efendidir.

### **1.5.1. Ahmet Azmi Efendi ve Prusya Sefaretnamesi (1790-1792)**

III. Selim tarafından Prusya'nın Rusya'ya karşı harbe başlamasını sağlamak amacıyla gönderilmiş ve yaklaşık onbir ay kadar Berlin'de kalmıştır. İki kısımdan oluşan sefaretnamesinde<sup>89</sup>, Avrupa'da yönetim sisteminin işleyişine yönelik incelemelerde bulunduğu görülür. O, Avrupa'da devlet işlerinin istişare ile halledildiğinden ve Başvekillik kurumundan bahsederek;

*“... Umur-ı mülkiyeye dair olan kâğıdların meallerini hülasa idüp Krala arz ettikten sonra cevabnameleri yazmak ve sair muazzamat-ı umur-ı devleti bi'l-*

---

<sup>85</sup>Yeşil, *III. Selim Döneminde Bir Osmanlı Bürokrati, Ebubekir Ratib Efendi*, s. 103.; Unat, *Osmanlı sefirleri*, s.104.

<sup>86</sup> Ahmet Resmî, **Viyana Sefaretnamesi**, 1.Basım, İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1304, s.24.

<sup>87</sup> Ahmet Resmî, **Hulasatü'l-İtibar (1197/1783)**, Cesterreichische Nationalbibliothek, Vienna, s.273.

<sup>88</sup> Şirin, *Osmanlı İmgeleminde Avrupa*, s. 183.

<sup>89</sup> Unat, *Osmanlı sefirleri*, s.153.

*istişare tanzim etmek için iki başvekilleri ve maiyyetlerinde bir takım kâtipleri olduğundan...*<sup>90</sup> ifadelerini kullanır.

Ayrıca Azmî Efendi, sefaretnamesinde devletin işleri esasıyla tanzim edip rica ve şefaitle bu nizama hâlel verecek olanlara izin vermemesi gerektiğini ifade eder<sup>91</sup>. Görüşlerini özetlediği kısımda kısaca; rüşvetin kaldırılmasının gerekliliği, maaşlı memur sistemi, suçsuz memurun işinden edilmemesi, ehil olmayanların iş başına getirilmemesi gibi önerilerde bulunur<sup>92</sup>. Azmi Efendi'nin görüşleri ve ele aldığı hususlar Osmanlı Devleti'nde şikâyet konusu olan ve Tanzimat Fermanı'na da yansıyan hususlardır<sup>93</sup>. Ayrıca verginin belli kanunlar çerçevesinde ve herkesin mali gücüne göre alınması<sup>94</sup> hususunu sefaretnamesinde dile getirmesi anayasal düşüncelerin ifade edilebilmesi açısından dikkate değerdir.

### **1.5.2. Ebubekir Ratib Efendi ve Nemçe Sefaretnamesi (1791-1792)\***

Ebubekir Ratib Efendi, Viyana Elçisi olarak göreve getirilmiş ve bu görevi sırasında kaleme aldığı sefaretnameler III. Selim'e rehberlik etmiştir<sup>95</sup>. Büyük layiha olarak bilinen ayrıntılı sefaretnamesinde Avrupa'yı değerlendirmiş ve Osmanlı Devleti ile kıyaslamıştır<sup>96</sup>. Ebubekir Ratib Efendi'nin sefaretnamesinde Avrupa Devletlerinin hangi

---

<sup>90</sup> Ahmet Azmî, *Sefaretname-i Ahmet Azmî*, İstanbul: Matbaa-i Ebuuzziya, 1303, s.46.

<sup>91</sup> Ahmet Azmî, *Sefaretname*, s.58.

<sup>92</sup> Ahmet Azmî, *Sefaretname*, s.46,47,48.

<sup>93</sup> Belkıs Altuniş-Gürsoy, "Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü", *Bilig*, Kış 2006, Sayı 36, s.139-165.

<sup>94</sup> Yücel Özkaya, "XVIII. Yüzyılda Prusya (Almanya) Osmanlı Elçileri ve Bu Elçilerin Sefaretnamelerine Göre Almanya", *I. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu Belgeleri*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1997, s. 263-276.

\* Ebubekir Ratib Efendi'nin Nemçe Sefaretnamesi, "Büyük Layiha" ve "Küçük Layiha" olmak üzere iki tanedir. Her iki sefaretname İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde mevcuttur. "Küçük Layiha" olarak bilinen eser, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (T.Y. 6096) numarayla kayıtlı nüshası esas alınarak Abdullah Uçman tarafından tam metin olarak transkribe edilmiştir. "Büyük Layiha" isimli eser ise V. Sema Arıkan tarafından yine İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'nde (T.Y. 5825) numarayla kayıtlı nüsha esas alınarak Doktora tezi çalışması olarak tam metin halinde transkribe edilmiştir.

<sup>95</sup> Stanford J. Shaw, *Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim*, Hür Güldü (çev), İstanbul: Kapı Yayınları, 2008, s. 120.

<sup>96</sup> Geniş Bilgi için Bk. Unat, *Osmunlı sefirleri*, s.153

kurumlarla nasıl iş gördükleri ortaya koyulmuştur<sup>97</sup>. III. Selim, onun Nemçe Sefaretnamesinden ve bu ülkenin kurumları hakkında yazdığı takrirlerden Nizam-ı Cedid reformları sırasında yararlanmıştı. Ratib Efendi, bir Avrupa ülkesi olarak Avusturya'nın idari, sosyal, ekonomik yönlerine de değinmiş ve bu hususlarda izlenimlerini ve düşüncelerini belirtmiştir.

“Küçük Layiha”sında, bir kütüphane ziyareti sırasında görevlilere; “*Volter ve Ruso ve Montiskû ve Reynal nam müverrihlerin tarihleri var mıdır?*”<sup>98</sup> sorusunu yönelttiğini söyler. Bu soru onun, Avrupa aydınlanmasının önemli düşünürlerini tanıdığını ve düşünceleri hakkında fikir sahibi olduğunu göstermektedir. Ratib Efendi, Kanun kavramına da değinir. Bu konuda;

*“Kanun ve nizamlarında her kabahat ve töhmet ve cürm ve cinayet için bir nizam ve kanun yazılmağla ana müracaat ile davasını istima ve fasl-ı rü’yet ve anın hükm-i imzası üzere siyaset ve icrasına dikkat ederler”*<sup>99</sup> ifadelerini kullanır.

Bu bir anlamda “kanunsuz suç olmaz” şeklindeki evrensel kuralı ifade eder. O, Avrupa’da en yüksekte en düşüğüne kadar hangi tabakadan olursa olsun, bir ferdin koyulmuş olan kanun ve nizamlara uyup vergisini de ödemesi halinde o kimseye Kral tarafından bile taaddi, tasallut ve tekebbür edilemeyeceğini söyler<sup>100</sup>. Bu düşünce hem yönetilenin hem de yönetenin kanuna riayet etmesi gerektiğini anlatması açısından önemlidir. Kanuna uymak şartıyla herkesin taaddi ve müdahaleden masun olması, başka bir ifade ile herkesin kanun dairesinde hür olması anayasa düşüncesinin de temel amaçlarından biridir aslında. Verginin iktidar tarafından belli kural ve nizamlar dâhilinde ve fertlerin gücü nispetinde tahsil edilmesi anlayışı da modern anayasa düşüncesi açısından önem arzeden bir husustur.

---

<sup>97</sup> Fatih Yeşil, **Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Kâtibi Ebubekir Ratib Efendi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011, s.206.

<sup>98</sup> Ebubekir Râtib Efendi, **Sefâretnâme-i Ebubekir Râtib Efendi**, Abdullah Uçman (hızl.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999, s.41,42.

<sup>99</sup> V. Sema Arıkan, “Nizam-ı Cedid’in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi’nin Büyük Layiha’sı”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 1996), s.351.

<sup>100</sup> Arıkan, *Ebubekir Ratib Efendi’nin Büyük Layiha’sı*, s.351.

Ratib Efendi, Avusturya Devleti'nin zeki ve bilgili adamları olmasa da, “.... *Esas-ı nizamları kavi ve üstüvar olup daima riayetleri hasebiyle payidar oluyordu*” der ve saat gibi kusursuz işleyen bu nizamın bozulması halinde devlete yeniden nizam verecek adamları olmadığını söyler. “Esas-ı Nizam” tabiriyle ortaya koyulan bu düşünceye benzer düşünceler ilerleyen dönemde Osmanlı Devleti'nin anayasaya olan ihtiyacını anlatmak için de ileri sürülmüştür. Bu bağlamda Ratib Efendi, kanunların uygulanması hususunda mesuliyet düşüncesinin varlığından da söz ederek kanunları uygulamakla görevli kimselerin üstlerine ve Krala hesap vermek zorunda olduklarını belirtir<sup>101</sup>. Bu düşünceler, anayasal anlayış açısından da önemli olan devlet yönetiminin kişiler bağlamında değil, nizam, kanun fikri ile ve bu kavramların bir tezahürü şeklinde ele alınmasının hatırlatılmasıdır<sup>102</sup>.

Onun verdiği bazı örnekler anayasa düşüncesinin temel prensiplerinden olan iktidarın sınırlanması ve denetimi meselesine doğrudan işaret eder. “Konte Kote” olarak ifade ettiği ve ülkenin mali işlerini yürüten bir kurumdan ve yetkilisinden söz ederek mali işlerin kurallara uygun olarak yürütülmesi hususunda Başvekilin hatta Kralın bile müdahalede bulunamadığını ifade eder<sup>103</sup>. Bir kurum karşısında Kralın müdahalede bulunamaması gibi bir bilgi, sınırlı iktidar anlayışı açısından dikkate değerdir.

### 1.5.3. Mahmud Raif Efendi

Mahmud Raif Efendi, Londra Sefiri Yusuf Agâh Efendi'nin sırkatibi olarak 1793 yılında Londra'ya gitmiş<sup>104</sup> ve yaklaşık dört yıl burada görev yapmıştır. Londra'da bulunduğu süre zarfında İngiltere'nin devlet yapısı ve idare usullerini incelemiştir<sup>105</sup>. Mahmud Raif Efendi'nin İngiltere'de görevli olması onun anayasal kurum ve anlayışları yerinde görmesini ve Osmanlı Devleti'ne de tanıtabilmesini sağlamıştır.

---

<sup>101</sup> Arıkan, *Ebubekir Ratib Efendi'nin Büyük Layiha'sı*, s. 352.

<sup>102</sup> Yeşil, III. *Selim Döneminde Bir Osmanlı Bürokrati*, *Ebubekir Ratib Efendi*, s. 103.

<sup>103</sup> Arıkan, *Ebubekir Ratib Efendi'nin Büyük Layiha'sı*, s. 443-444.

<sup>104</sup> BOA, C..DH., 299/14905.

<sup>105</sup> Ziya Şakir, **Büyük Türk İnkılabı (Birinci Kitap)**, III. **Sultan Selim Devrinden Yeni Osmanlılara Kadar**, İstanbul: Çeltüt Matbası, 1956, s. 39.

Fransızca olarak kaleme aldığı “*Journal Du Voyage De Mahmud Raif Efendi en Angleterre E’crit Par Luy Me’me*”<sup>106</sup> isimli eserinde İngiltere’nin yönetim sistemini anlatır. İngiltere’de anayasal (meşrutî) bir düzenin bulunduğu ve bunun cumhuriyet ile monarşi sistemlerinin birleşimi olduğu bilgisini vermiştir. Bunun yanısıra anayasal düzenin kurumlarından biri olan Parlamentodan bahsederek Lordlar ve Avam Kamaralarından oluştuğu bilgisini vermiştir. Parlamento’nun kanun yapan bir kurum olduğu ve Kralın da bu kanunları uygulamakla görevli olduğunu söyler. Kral, Soylular ve Avam Kamarası olarak üç kuvvetin meseleler üzerinde hem fikir olmaları gerektiği bilgisi ise doğrudan doğruya iktidarın sınırlılığı ile ilgilidir<sup>107</sup>. Onun, İngiliz Parlamentosu hakkında verdiği dikkate değer bir bilgi de Parlamentosunun iktidar ve muhalefet olarak ikiye ayrıldığıdır<sup>108</sup>.

Raif Efendi, İngilizlerin kanunlarına titizlikle riayet ettiklerini söyler. Ayrıca herkesin kendi düşüncesine göre yazma ve konuşma hakkına sahip olduğunu, eleştiri yapılabildiğini hatta Kralın bile eleştirilebildiğini ifade eder<sup>109</sup>. Aslında bu bilgi bir anlamda özgürlük konusuna da işaret eder. Özgürlüğün kanuna riayet suretiyle var olabilmesi ya da varlığını koruyabilmesi ise anayasal düşüncenin de sorunu olan fertlerin ve toplumun kanun dairesinde özgür olması düşüncesiyle paraleldir. Daha da önemlisi o, Osmanlı Devleti’nin kalkınması konusunda ancak İngiltere’de uygulanmakta olan meşrutiyet usulünün ihtiyar edilmesi suretiyle ıslahat yapılması gerektiğine dair Babıâli’ye layihalar göndermiştir<sup>110</sup>.

Osmanlı Devleti’nde gerek sefirler gerekse ilerleyen dönemde oluşacak aydın grubu aracılığı ile Batıyı gözleme ve bu gözlemler yoluyla Osmanlı Devleti’nde anlayış ve düşünce değişimini sağlamaya yönelik çabalar devam etmiştir. Osmanlı Sefirlerinin

---

<sup>106</sup> Mahmud Raif, **Journal Du Voyage De Mahmud Raif Efendi en Angleterre E’crit Par Luy Me’me**, (Hususi 138/236-24110), Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmet Bölümü, Dem. No. 3707. Bu eser, Vahdettin Ergin, “Mahmud Raif Efendi Tarafından Kaleme Alınmış İngiltere Seyahati Gözlemleri”, **İsmail Aka Armağanı**, s. 135-162’de Türkçeye çevrilmiştir.

<sup>107</sup> Ergin, “*Mahmud Raif Efendi*”, s. 143.

<sup>108</sup> Ergin, “*Mahmud Raif Efendi*”, s. 146.

<sup>109</sup> Ergin, “*Mahmud Raif Efendi*”, s. 149.

<sup>110</sup> Ziya Şakir, *Büyük Türk İnkılabı*, s. 39.

Avrupa'ya karşı bakış açılarında da bu anlamda değişme ve gelişmeler olmuştur. 1838-1839 yılları arasında Paris Sefiri Ahmet Fethi Paşa'nın maiyyetinde bulunan ve 1840 yılında gözlemlerini Avrupa Risalesi isimli eserinde yayımlayan Mustafa Sami Efendi'de bu değişiklikler takip edilebilir. Örneğin Avrupa lisanına karşı Osmanlı Devleti'nde yerleşmiş olan önyargıların ortadan kalktığı hatta bir Avrupa lisanı bilmenin mecburiyet haline geldiğinin Mustafa Sami Efendi tarafından belirtilmiş olması, yaşanan zihniyet değişikliğini açıklar. Mustafa Sami Efendi örneğinde olduğu gibi Avrupa'daki din hürriyeti, kanun önünde eşitlik, emniyet, ulum ve fünun Osmanlı aydınının dikkatini çeken ve savunmaya başladığı hususlar haline gelmiştir<sup>111</sup>. Osmanlı Sefirlerinin anayasa düşüncesi ve kurumlarına dair bazı bahisler bulabildiğimiz sefaretnamelerinin yanı sıra anayasal düşünceye yönelik bir takım belge ve olayların da ortaya çıkmaya başladığı görülür. Sözü edilen bu olay ya da belgelerin her biri eşit güç ve oranda olmasa da anayasa düşüncesine dair bir kurum ve kavramı tanıtan ya da hayata geçiren bir fonksiyona sahip olmuştur. Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nde anayasa düşüncesinin yerleşmesinin ve hayata geçmesinin evreleri olarak kabul edilebilir.

---

<sup>111</sup> M. Fatih Andı, (hzl.), **Bir Osmanlı Bürokratinin Avrupa İzlenimleri (Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi)**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002, s. 1, 7, 28.

## **BÖLÜM 2: OSMANLI DEVLETİ'NDE ANAYASA DÜŞÜNCESİNE YÖNELİK BELGELER VE OLAYLAR**

### **2.1. Tanzimat'tan Önce Ortaya Çıkan Belge ve Olaylarda Anayasa Düşüncesi**

III. Selim dönemi devlet idaresinde yeni nizam ve anlayışların geliştirilmeye çalışıldığı ve Padişahın meşruti bir hükümdar gibi görüş ve düşüncelere önem verdiği bir dönem olsa da Osmanlı Devleti bu dönemde mutlaki yapısını korumaktadır. Çünkü devletin yasama, yürütme ve yargı gibi temel güçleri hala Padişahın kişiliğinde toplanmış durumdadır. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nde idari, hukuki, ekonomik ve sosyal anlamda bazı sorunların ortaya çıktığı görülür. Buna karşılık Avrupa'da yönetim ve haklar konusunda yeni anlayışlar doğmu aynı zamanda Osmanlı Devleti'ni de etkilemeye başlamıştır. Bu anlamda anayasa düşüncesi açısından önemli olan hürriyet adalet müsavaat ilkelerinden ilham alan bazı tepkiler görülür ki Velestinli Rigas'ın teşebbüsü bu tepkilerden biridir. Onun teşebbüsü, Osmanlı anayasa düşüncesinin geçmişinde somut ve doğrudan olması bakımından da ilk olma özelliğine sahiptir.

#### **2.1.1. Velestinli Rigas ve Anayasa Düşüncesi**

XVIII. yüzyıl sonları, Avrupa'da ortaya çıkan liberal, anayasal ve ulusalcı (nationalist) düşüncelerin yayıldığı, ayrıca Osmanlı Devleti'ni de etkilemeye başladığı bir dönemdir. Batıda meydana gelen siyasal, toplumsal ve ekonomik gelişmeler, çökmeye başlamış olan Osmanlı Devleti'ne, Batının değer ve ideolojilerinin girişini kolaylaştırmıştır. Bu bağlamda Balkanlarda yaşayan gayrimüslim Osmanlı tebaası, Batının yeni değer ve ideolojileri ile tanışmış ve etkileşime girmiştir<sup>112</sup>. Batı kültürü, Osmanlı Hıristiyan tebasını Venedik ve İtalya yoluyla, Batılı diplomatlar ve Akdeniz ticareti kanalıyla etkilemiştir<sup>113</sup>. Bunun yanı sıra, Rusya'nın Ortodoks kimliğini canlandırmak suretiyle Balkanlarda giriştiği politik faaliyetlerle, Fransa, Avusturya-Macaristan ve İngiltere gibi büyük güçlerin bölgede çıkara dayalı faaliyetleri de Balkan coğrafyasındaki dönüşümü

---

<sup>112</sup> Cevdet Küçük, "Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat", *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, C.4, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1007-1024.

<sup>113</sup> Küçük, "*Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat*", s.1007-1024.

hızlandırmıştır<sup>114</sup>. Bu noktada Fransız ihtilali, yeni süreci şekillendiren ve ideolojik olarak besleyen ana unsur olmuştur. Çünkü temelde kişi hürriyetinin milletlere tatbiki düşüncesine dayanan ve başka devletlerin hegemonyası altında yaşayan milletlerin, bağımsızlıklarını kazanarak kendi devletlerini kurmaları anlamına gelen nasyonalizm hareketini desteklemiştir<sup>115</sup>.

XIX. yüzyılın başlarında Balkanlarda insan hakları, özgürlük ve kardeşlik konularını işleyen sosyal fikirler ilk etkilerini göstermeye başlamıştır. Genel olarak modern, politik ve sosyal teorilerin oluşması, çağdaş edebiyatın doğuşu, yeni ekonomik anlayış, yeni felsefi düşüncelerin yaygınlaşması, eğitim sisteminin gelişmesi ve örneğin, bağımsızlık öncesi Yunanistan'daki sosyal yaşam biçimi, Fransız İhtilali'nin izlerini taşır. Yunanistan bağımsızlık savaşı'nın önde gelen lideri Theodoras Kolokotzonis, Fransız İhtilali'nin insanların gözünü açtığı yorumunu yapmıştır<sup>116</sup>. Bu etkileşim Balkan coğrafyasında modern anayasal düşünce ve bu düşünceye dayalı kavram ve kurumların tanınmasını sağlamıştır. Bu etkileşim Osmanlı Devleti'ne de yansımıştır. Rigas Ferrios böyle bir etkiyi temsil eder.

Rigas Ferrios, 1757 yılında bir Osmanlı toprağı olan Teselya'nın Velestino köyünde doğmuştur<sup>117</sup>. Rigas'ın doğduğu coğrafya ve dönem onun rejim muhalifi bir kişiliğe sahip olmasında etkilidir. Çünkü Teselya bölgesi Osmanlı Devleti'nin Avrupa'yla rahatlıkla etkileşim içinde bulunulabilen ayrıca yaşanan ticari ve sınai hareketlilik sayesinde Avrupa'da olduğu gibi burjuvazi sınıfının geliştiğı bir bölgedir<sup>118</sup>. Bu nedenle Teselya bölgesi, 1789 Fransız İhtilali ve etkileri ile ilk olarak karşılaşan ve hürriyet,

---

<sup>114</sup> Georgi Fotev, "Civil Society Against Balkanization", **Civil Society İn Southeast Europe**, Amsterdam- New York: Value İnquiry Book Series, 2004, s.1-22.

<sup>115</sup> Fahir Armaoğlu, **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1988, s.9.

<sup>116</sup> Dimitris Loules, "Fransız Devriminin Yunanistan Üzerindeki Etkisi", **Ankara Üniversitesi, DTCF Tarih Bölümü, Tarih Araştırmaları Dergisi**, Selda Kılıç (çev.), C.15, Sayı 26, s. 291-296.

<sup>117</sup>Herkül Milas, "Veletinli Rigas'ın Anayasası", **Osmanlı'dan Cumhuriyete Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar, 1. Uluslar arası Tarih Kongresi, 24-26 Mayıs, 1993**, Ankara: Tarih Vakfı, Yurt Yayınları, 1998, s. 104-131.

<sup>118</sup> Kerim Sadi, **Osmanlı İmparatorluğu'nun Dağılma Devri**, İstanbul: Çeltut Matbası, 1941, s.12-13.



müsavat, adalet düşüncelerinin zihinlere ilk yerleştiği Osmanlı coğrafyası olmuştur<sup>119</sup>. Bu durum Rigas'ın düşüncelerini de şekillendirmiş, Avrupa'ya ve İhtilal Fransa'sına aşına olmasını sağlamıştır<sup>120</sup>. Osmanlı gayrimüslimleri Batı düşüncesinin Osmanlı coğrafyasına taşınması ve Osmanlı toplumunun Batıyla tanışıp etkileşime girmesi noktasında önemli bir fonksiyon icra etmişlerdir<sup>121</sup>. Velestinli Rigas ve düşünceleri de aslında gayrimüslim bir Osmanlı vatandaşının Batıyla etkileşimi ve bu etkileşimin anayasa düşüncesine yansımalarıdır<sup>122</sup>.

### 2.1.1.2. Rigas'ın Eserleri ve Anayasa Tasarısı

Çeşitli sahalarda eserleri bulunan Rigas, “Bilgisever Helenler İçin Fizik Derlemesidir” isimli eserinde MontesQuieu'nun “Kanunların Ruhü” isimli eserini yayınlacağını vaad eder. Onun, Marş (Thourios) isimli şiirinde yurtseverlik, yasa, adalet, kardeşlik özgürlük kavramlarından sıkça bahsedilmesinin yanı sıra servetlerin yok olması ve gelire keyfi olarak el konulması gibi hususlardan bahsediliyor olması, 1839 tarihli Tanzimat Fermanı ile müsadere usulünün kaldırılması arasında yakınlık vardır. Maurogenes isimli Voyvoda'nın idamı konusunda söz konusu filin, iktidarın keyfi ve adaletsiz bir uygulama olduğunu söyler ve yasanın önder kılınmasını ister. Bu düşünceleri ile o, anayasa düşüncesinin temel hedefi olan iktidarın sınırlandırılması hususunda erken dönemde ve doğrudan bir talepte bulunmuştur. Bunun yanısıra Marş'ta Yunan bağımsızlığından ziyade Tiran tarafından ezilen bütün uluslardan bahsedildiği görülür. Tiran'dan kasıt ise Osmanlı Padişahıdır. Bu noktada III. Selim aslında yeni fikirlere açık olan ve meseleleri içtenlikle tartışmaya ve çözüme kavuşturmaya çalışan bir imaj sergilemiştir. Fakat Rigas, Avusturya polisi tarafından Osmanlı Devleti'ne teslim edilmiş ve 1798 yılında idam edilmiştir. III. Selim'in yalnızca Müslümanlardan

---

<sup>119</sup> Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, s. 3,10.

<sup>120</sup> Gerek Türkiye'de, gerekse Avrupa'da yapılan çalışmalar Rigas'ı Yunan bağımsızlık hareketinin önderi olarak kabul etmede hemfikirlerdir. Ancak Rigas'ı değerlendirirken çıkış noktasının, kendisinin de vatandaşı bulunduğu Osmanlı Devleti için çok erken bir tarihte anayasa taslağı hazırlamış olması ve bunun Osmanlı düşüncesi açısından ne anlam ifade ettiği olmalıdır. Bu konuda bk. Niyazi Berkes, **Türkiye İktisat Tarihi**, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969, s. 210; Frederick William Husluck, *Christianity and İslam Under The Sultans*, 1929, Oxford.

<sup>121</sup> Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar**, Şemsettin Kutlu (hızl.), İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006, s. 56.

<sup>122</sup> Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 242,243.

değil, gayrimüslimlerden de öneri kabul ettiği bir dönemde Rigas'ın idam edilmesi dikkat çekicidir. Bu tepkiye sepep olarak Rigas'ın Osmanlı Padişahına karşı yaklaşım tarzı gösterilebilir. O'nun, Osmanlı Padişahını Tiran olarak nitelendirmesi ve Padişahın olmadığı bir Osmanlı Devleti'nden söz etmesi, kendisini hedef durumuna getirmiştir. Çünkü Avrupa ülkelerinde anayasal hareketlerin ilk hedefi imparatorlar olsa da, Osmanlı anayasal gelişmelerinin hiçbir aşamasında durum böyle olmamıştır. Osmanlı Devleti'nde anayasal düşünce ve kavramları tanıtan, tartışan ve devletin gidişatındaki olumsuzluklardan bahseden yazarlar bunun sorumlusu olarak genellikle Padişahı değil Bâb-ı Âli'yi yani hükümeti görmüşlerdir. Osmanlı Devleti'nde anayasal düşünceye yönelik kavramların tanıtılması ve düşüncelerin paylaşılması zaten pek çok engelle karşılaşılıyordu ve başarılabilen kısmı ise padişaha saygı duyulması ve varlığının kabullenilmesi şartı ile mümkün olabilmekteydi<sup>123</sup>.

Rigas, Osmanlı Devletini “dünyanın en güzel devleti” diye nitelendirir ve din ve dil farkı gözetilmeksizin, Helenlerin, Arnavutların, Ulahların, Ermenilerin, hatta Türklerin ve başka ulusların bir arada yaşayacakları ve hiçbir ulusun öteki uluslar üzerinde egemen olamayacağı bir düzen kurulabileceğini, henüz 1790'lı yılların Osmanlı Devleti'nde dile getirmiştir. Onun düşüncelerinde Fransız İhtilali'nin etkileri açıkça görülür. Bu haliyle o, Osmanlı Devleti'nde kendisinden ancak yarım yüzyıl sonra dile getirilebilecek olan özgürlük düşüncesini eserlerinde işleyen bir Osmanlıdır<sup>124</sup>.

Rigas'ın kaleme aldığı ve onu Osmanlı anayasa düşüncesi noktasında önemli kılan anayasa taslağı, üç bin adet basılmış olup, 35 maddelik “İnsan Hakları Bildirgesi” ve 124 maddelik “Anayasa ilkeleri” kısımlarından oluşur<sup>125</sup>.

Söz konusu anayasa taslağı, 1793 tarihli Fransa Anayasası örnek alınarak hazırlanmıştır<sup>126</sup>. Fakat Rigas'ın, Fransız Anayasası'nı kopya etmek yerine bundan

---

<sup>123</sup> Ziya, “Sultan Abdülaziz Han-Ziya Bey-Ali Paşa”, **Hürriyet**, No: 68, 11 Ekim 1869 s. 1; **Hürriyet**, İki Mesele-i Mühimme, No: 80, 3 Ocak 1870, s.1.

<sup>124</sup> Milas, “*Velestinli Rigas'ın Anayasası*”, s. 104-131.

<sup>125</sup> Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s. 102.

<sup>126</sup> Herkül Millas, Yunan Ulusunun Doğuşu isimli çalışmasında Rigas'ın anayasa taslağı ile 1793 Fransız Anayasası'nı karşılıklı olarak vermiştir. Ayrıntılı bilgi için Bk. Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s. 264-294.

yararlanarak Osmanlı Devleti'nin şartlarına uygun yeni bir anayasa tasarısı hazırlaması ortaya özgün bir metin çıkmasını sağlamıştır. Rigas'ın hazırladığı anayasada Osmanlı yönetiminin zulmü anlatılarak bütün milletlerden buna karşı çıkmaları istenmiş, Padişahın bulunmadığı yeni bir yönetim sistemi arzusu dile getirilmiştir<sup>127</sup>. Onun önerdiği sistemin temelinde özgürlük anlayışı yatar. Bu nedenle Rigas, özgürlüğü; "... Birimiz, ötekinin kölesi olmamalıdır" diyerek somut bir biçimde tanımlamıştır<sup>128</sup>.

İktidarın sınırlandırılması konusunda ise Rigas'ın hazırladığı tasarıda;

*"Yönetim zorbalık ettiğinde, keyfi davrandığında, halkın hakkına hor baktığı ve şikâyetlerine kulak asmadığı durumlarda, halkın ya da halk kesimlerinin ayaklanması, silahları kapıp tiranları cezalandırması en kutsal bir hakkı ve en gerekli ödevidir"*<sup>129</sup>

denilmiş ve iktidarın sınırlandırılmasının Fransız Anayasası'na da benzer bir biçimde ayaklanma ile gerçekleştirilmesi düşünülmüştür<sup>130</sup>. Bunun yanısıra Rigas, yöneticilerin veya görevlilerin keyfi uygulamalarından dolayı sorumlu tutulmaları gerektiğini düşünür<sup>131</sup>..

Rigas vergi konusunda ise bütün ülke sakinlerinin vergi tespitinde söz sahibi olması gerektiğini düşünür. Ayrıca verginin toplumun yararına olması ve denetime ve hesap sormaya açık olması gerektiğini savunur<sup>132</sup>. Yasal gerekçesi olmaksızın hiçkimsenin cezalandırılmayacağı ve mülkiyet hakkı gibi hususlar da değinilen konular arasındadır<sup>133</sup>.

---

<sup>127</sup> Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s.264-265.

<sup>128</sup> Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s.266.

<sup>129</sup> Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s. 275.

<sup>130</sup> Fransız Anayasasında aynı konuda "*Hükümet halkın haklarını çiğnediğinde, ayaklanma halkın ve halk kesimlerinin en kutsal hakkı ve ayrılmaz görevidir*" denilmiştir. Bk. Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s. 275.

<sup>131</sup> Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s. 275;

<sup>132</sup> Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s. 275;

<sup>133</sup> Millas, *Yunan Ulusunun Doğuşu*, s. 70; . Çiğdem Dürüşken (Çev.), **Magna Charta seu Magna Charta Libertatum**, Magna Charta, İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2007, s.45.

Rigas, Osmanlı Devleti için yalnızca bir anayasa tasarısı hazırlamış olmakla kalmamış, aynı zamanda uzun tartışmalar sonucu ortaya çıkan, tanınan ve kullanılan siyasal ve hukuksal terminolojiyi de ilk kez Osmanlı Devleti ve uyrukları açısından değerlendirmiş ve anlamlandırmaya çalışmıştır. Rigas hazırladığı anayasada;

*“... Din farkı olmadan Hıristiyanlar ve Türkler, bütün insanlar doğal olarak eşittir. Anayasa bütün Helenlere, Türklere, Ermenilere, Yahudilere ve Cumhuriyet’te ikamet eden başka bütün uluslara eşitliği, özgürlüğü, her birinin mülk güvenliğini, bütün dinlerin serbestliğini garanti eder”<sup>134</sup>* sözleri dikkate değerdir.

Çünkü bu sözler, Osmanlı Devleti’nde hem, XIX. yüzyıl boyunca gerçekleştirilmeye çalışılan kanunlaştırma hareketleri, hem de Osmanlılık gibi devleti kurtarma projelerine ait düşüncelerin söylemleri ile önemli derecede benzer ve yakın anlamlar taşımaktadır. Rigas’ın ortaya koyduğu düşünceler arasında “yasalara saygı ve inanç” anlayışı vardır ki, XIX. yüzyıl Osmanlı basınında da idarenin ve memurların kanuna riayet etmeleri gerektiği, işlenen konular arasında yer alır<sup>135</sup>. Dolayısıyla Onun, dönemin Fransız Anayasası’ndan yola çıkarak kaleme aldığı anayasa metni gerek muhtevası, gerek talep edilenler, gerekse anayasal kurum ve kavramların Osmanlı Devleti’ne tatbiki anlamında bir ilki oluşturmaktadır. 124 maddelik anayasa metninde, demokrasi, vatandaşlık, halk egemenliği, temsil sistemi, millet meclisi, yasama, yürütme, yargı, hazine, vergi gibi konular ele alınmıştır<sup>136</sup>. Onun tasarında yer alan ve yukarıda başlıklar halinde belirtmiş olduğumuz hususların hemen hemen hepsinin Osmanlı Devleti’nde XIX. yüzyıldan itibaren başlayacak olan anayasal gelişmelerle uyumlu olduğu görülür.

Osmanlı Devleti’nde Rigas’ınki gibi doğrudan doğruya bir anayasa teşebbüsü olmayan ancak anayasa düşüncesinin önemli bir özelliği olan iktidarın sınırlandırılması anlamında değerlendirilebilecek belge ve olaylar da bulunur. Bir kriz döneminin sonucu olarak ortaya çıkan Şer’i Hüccet bunlardan biridir.

---

<sup>134</sup> Milas, “*Veletinli Rigas’ın Anayasası*”, s. 104-131.

<sup>135</sup> **İstikbal**, “Kanuna Riayet”, No: 1, 22 Ağustos 1875 (20 Recep 1292), s.4.

### 2.1.2. Şer'i Hüccet

Devletin içinde bulunduğu olumsuzluklar nedeniyle yenileşme sorunu, eski rejimin yerini alacak başka bir rejimin temellerini atmak sorunu haline gelmiştir. Bu amaçla girişilen ilk çabalar geleneksel rejimden siyasal anlamda ayrılmanın ilk işaretleridir. Bu anlamda ortaya çıkan olay ve belgelerin ortak yanı, Osmanlı egemenliğinin mutlak gücünün bu gücü paylaşma eğiliminde olan sınıflarla yapılacak bir sözleşme yoluyla sınırlandırılmasıdır. Şer'i Hüccet özgürlükler veya temel anayasal kurumlara yönelik bir anlam taşımamakla birlikte iktidarın bir sözleşmeyle sınırlandırılması yönünde atılan ilk somut adımdır<sup>137</sup>.

“Şer'i Hüccet” (Hüccet-i şer'iyye), Osmanlı tarihi literatüründe şer'i mahkemelerde düzenlenen hukuki belgelere verilen isimdir<sup>138</sup>. Şer'i Hüccet'in, Kabakçı İsyanı sırasında ve sonrasında Padişah ile isyancılar arasındaki müzakere ve muahedelerin tespiti için tanzim edilmiş olması, kavrama iktidarın sınırlandırılması yönünde bir anlam kazandırmıştır. Şer'i Hüccet'in bu özelliği nedeniyle zaman zaman “Şer'i sözleşme” olarak da ifade edildiği görülür<sup>139</sup>. Osmanlı tarihinde sözünü ettiğimiz kavramın böyle bir maksatla kullanılmasının Sultan IV. Mustafa zamanında gerçekleştiği bilinmektedir<sup>140</sup>.

Ancak Sultan III. Selim'e de henüz isyan esnasında Yeniçeri ileri gelenleri tarafından bir senet imzalandığını görmekteyiz. Yazarı belli olmayan ve isyan günlerini anlatan bir arşiv belgesinde<sup>141</sup>, Kabakçı İsyanının başlaması ve III. Selim'in isyancı Yeniçerilerle arasında geçen müzakereler anlatılmıştır. İsyanın hazırlık safhasının ve Mahmud Raif Efendi'nin öldürülmesinin de anlatıldığı belgede III. Selim'in Şeyhülislam ile görüşmek istediği ve kendisini Enderun-ı Hümayun'a davet ettiği fakat

---

<sup>137</sup> Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, s.128.

<sup>138</sup> Mustafa Oğuz ve Ahmet Akgündüz, “Hüccet”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: C.18, TDV Yayınları, 1998, s.446, 450.

<sup>139</sup> Tevfik Çavdar, **Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950)**, Ankara: İmge Kitabevi, 2008, s. 19.

<sup>140</sup> M. Cavid Baysun, “Mustafa IV.”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, s.708-714.

<sup>141</sup> BOA, C.AS., 1139/ 50601.

Şeyhülislam'ın “*Gidemem*” şeklinde cevap verdiği anlatılmıştır. Sonuçta III. Selim, “*Nizam-ı Cedid ismini yadeden kimesneye dahi lanet olsun, kışlalarını dahi kaldırdım*” demek suretiyle Nizam-ı Cedid'i kaldırdığını ilan ederek meydanda toplanan askerlerden dağılmalarını istemiştir. Ancak belgede geçen ifadesi ile meydanda bulunan “*Sergerdeler*”, Padişah'tan bu hususta ilk önce fetva daha sonra hüccet-i şer'îye talep etmişlerdir. Bunun üzerine III. Selim'in emri ile Fetva Emîni ve Vekaya Kâtibi tarafından fetva ve hüccet-i şer'îye yazıldığı ve meydana gönderildiği yine belgede belirtilir<sup>142</sup>. Şer'î hüccet böylece Padişah'ın teşebbüsünün önlenmesine yönelik bir girişimin belgesi olmuştur. Bu bakımdan iktidarın bir sözleşme ile sınırlandırılması anlamına gelir.

Sultan IV. Mustafa ile Yeniçeriler arasında da yine Şer'î Hüccet<sup>143</sup> adıyla anayasal bir sözleşme belgesi tanzim edilmiştir<sup>144</sup>. Sultan III. Selim'in tahttan indirilmesi ile sonuçlanan Kabakçı isyanından sonra, isyancıların dağılması ile birlikte, Şeyhülislam'ın evinde bir toplantı düzenlenmiş ve Münib Efendi tarafından iki nüsha senet hazırlanmıştır. Bu senet Şeyhülislam, Kaymakam ve ilmiye mensupları tarafından mühürlenmiş, Padişah tarafından da hattı hümayun ile tasdik edilmiştir<sup>145</sup>. Söz konusu senet için Ağa Kapısı'nda bir tören düzenlenmiş ve Halet Efendi; “*Ağalar, Yoldaşlar! Töhetdir deyu havf ederek sened istediğiniz maddeyi şevketlü padişahımız ve ulema ve rical-i devletleri size hizmet saymışlardır*”<sup>146</sup> diyerek senedin bir nüshasını Yeniçeri Ocağında saklanmak üzere Sekbanbaşı Arif Ağa'ya teslim etmiştir. Yeniçeri temsilcilerinin imzalamış olduğu diğer nüsha da devlet tarafından saklanmak üzere Halet Efendiye teslim edilmiştir.

Söz konusu belgede karşılıklı taahhütler verilmiştir. Buna göre meydana gelen olaylardan dolayı yeniçerilerden hiçbiri suçlanmayacak ve cezalandırılmayacaktır. Buna

---

<sup>142</sup> BOA, C.AS., 1139/ 50601.

<sup>143</sup> BOA, HAT, 1498/17.

<sup>144</sup> Mustafa Nuri Paşa, **Netayicü'l-Vukuat**, Neşet Çağatay (hzl.), C.III-IV, Ankara TTK Yayınları, 1980, s.229.

<sup>145</sup>BOA, HAT, 1498 / 16; BOA, HAT, 1498 / 18; Mütercim Asım Efendi, **Asım Tarihi**, C. 2, İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1819, s.46-49.

<sup>146</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, C. 8, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1895, s.239.

karşılık onlar da bundan sonra devlet işlerine müdahale etmeyeceklerdi. Şer'i Hüccet bu hususu teminat altına almıştır<sup>147</sup>. Belgede ayrıca Nizam-ı Cedid ve İrad-ı Cedid bid'at kabul edilmiştir. Nizam-ı Cedid, "*Misli na mesbuk*", ifadesiyle; İrad-ı Cedid ise "*Mezalim-i kesire*" ifadesiyle anlatılmıştır. Çünkü bu kurumların, birilerinin "*Celb-i menafi*' ve *icra-yı sefahat*"<sup>148</sup> aracı haline geldiği belirtilmiştir. Bunun yanısıra Nizam-ı Cedidçilerin "...*Ebniye ve elbise ve kaffe umurlarını kefereye taklidden başka Devlet-i Aliye'yi dahi düvel-i nasari kavaidine irca*' ve *olvechile amme-i müslimini takdir*"<sup>149</sup> ettikleri, yani kâfirlerin taklit edildiği, devletin Hristiyan devletlerin kurallarına göre yürütölmeye çalışıldığı söylenmiştir.

Belgede Nizam-ı Cedid yanlılarının III. Selim'i bazı mehasin-i mezbure ile kandırarak kendi arzu ve heveslerine dayalı bir takım tedbirlerle eskiden beri Devletin gayretkeşi olan Ocağa zarar verdiklerinden söz edilir. Bu yüzden Ocağın işlere düzen vermek gibi iyi bir niyetle isyan ettiği, bu nedenle şeriata ve kanuna uygun olarak Padişahın düşürölüp, yeni Padişahın tahta geçirildiği belirtilmiştir. Bunun bir suç olmadığı, halkın, ulemanın ve devlet adamlarının bu durumu destekledikleri yine Şer'i Hüccet'te belirtilen hususlardandır<sup>150</sup>.

Ahmet Cevdet Paşa, Şer'i Hüccet'i;

*"Bu makule fetretlerin neticesinde mazi mazi muamelesiyle teminat verilmek adet olmuşsa da böyle ala-yı tertip olunarak zorbalar ile muahede senetleri mübadele olunmak emsalsiz bir bidat olduğundan..."*<sup>151</sup> cümleleriyle değerlendirmiştir.

Bu düşünce bir bakıma değişimin ifadesidir. Onun tepkisi aslında olayın ihtilal yönünden ziyade sonucunda çıkan belgeyedir. Bu sözleşme, daha önce de gerçekleşen yeniçeri İsyanlarından biri olan Kabakçı isyanının mahiyetini değiştirmekte ve Padişahı

---

<sup>147</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 8, s.239.

<sup>148</sup> Mütercim Asım Efendi, *Asım Tarihi*, s. 46-49; Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 8, 446-449.

<sup>149</sup> Mütercim Asım Efendi, *Asım Tarihi*, s. 46-49; Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 8, 446-449.

<sup>150</sup> Mütercim Asım Efendi, *Asım Tarihi*, s. 46-49; Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 8, 446-449.

<sup>151</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 8, s.240.

yazılı bir belge ile sınırladığından dolayı meseleyi anayasal düşünce açısından anlamlı hale getirmektedir<sup>152</sup>.

Şer'i Hüccet'ten sonra da çeşitli zamanlarda Osmanlı Padişahlarının, muhatapları, muhtevaları ve sebepleri farklı olmakla birlikte özünde iktidarlarını sınırlayan bir takım belgelere imza attıkları görülür. Sened-i İttifak da bunlardan biridir.

### 2.1.3. Sened-i İttifak<sup>153</sup>

Sözleşme, Avrupa aydınlanma düşüncesini geliştiren ve anayasal düşüncenin temeline oturan bir kavramdır. Locke'a göre sözleşme, eşit insanlar arasında eşitlikler korunarak yapılan, hür ve eşit insanları birleştiren bir mefhumdur<sup>154</sup>. Avrupa ve Osmanlı Devleti'nin şartlarının ve düşüncelerinin farklılığı Sened-i İttifak'ın da kendine has taraflarını oluşturur. Bununla birlikte hem Avrupa Devletleri için hem de Osmanlı Devleti için geçerli olan husus mutlak iktidarın sınırlandırılması ve iktidar mücadelesidir. Bu yönüyle Sened-i İttifak, Osmanlı Padişahı'nın sınırlandırılması ve bazı temel özgürlük ve hakların ifade edilmesine başlangıç olması anlamında Batıdaki anayasal anlayışlar paralelinde atılan daha somut bir adımdır. Giriş, yedi madde ve bir de ekten oluşan<sup>155</sup> ve Osmanlı merkez bürokrasisi ile ayan arasında imzalanan bir belgedir<sup>156</sup>. Sened-i İttifak'ın daha önce imzalanan ve yine bir sözleşme olan Şer'i Hüccet ile birlikte değerlendirilmesi iktidarın sınırlandırılması noktasında ne tür bir gelişme yaşandığını ortaya koyacaktır.

---

<sup>152</sup> Ceylan, "Meşveret Düşüncesi", s. 49-66.

<sup>153</sup> Sened-i İttifak'ın tam metni için bk. Prof. Dr. Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak'ın İlk Tam Metni", **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 2, (1998), s. 209-222.

<sup>154</sup> Bahri Savcı, "Kişi Hakları Kavramının ve Teorisinin Tarihte Kuruluşu", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 25, Sayı 1, (1970), s. 97-134.

<sup>155</sup> Suna Kili ve A. Şeref Gözübüyük, **Sened-i İttifak'tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s. 3-8.

<sup>156</sup> BOA, HAT, 746/35242; Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak", **İslam Ansiklopedisi**, C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, s.512-514.



Sened-i İttifak da Şer'i Hüccet gibi bir tür sözleşmedir<sup>157</sup>. Belgede geçen şartların harfiyen uygulanmasının bizzat Padişahın taahhüdü altına verildiği görülür. Bu durum Belgein, Şer'i Hüccet'le paralel olmasının yanı sıra Padişahın sınırlılığı noktasında daha modern bir nitelik kazanmasını sağlamıştır<sup>158</sup>. Bunun yanı sıra Sened-i İttifak, egemenliğin paylaşımı açısından Şer'i Hüccet'le açılan yolun genişlediği bir belgedir<sup>159</sup>. Ayrıca Sened-i İttifak'ın bir takım maddelerden oluşması Osmanlı toplumunun bir kesiminin de olsa iktidar karşısında bir takım talep ve haklarının düzenlendiği izlenimi vermektedir<sup>160</sup>.

Sened-i İttifak, temel anayasal belgelerden biri olan İngiliz Magna Charta'sı ile birlikte değerlendirilebilir<sup>161</sup>. Bu değerlendirme Sened-i İttifak bağlamında Osmanlı anayasal belgelerinin iktidarın sınırlılığı açısından geldiği noktayı ortaya koyacaktır.

Her iki belge de karşılıklı yapılmış bir sözleşme olmakla birlikte tarafların tutumunda farklılık görülür. Çünkü Magna Charta'da Baronların baskısı ile İngiltere Kralı bazı şartları kabul etmiş ve yükümlülüklerini yerine getirmemesi halinde cezalandırılmaya ve malına mülküne el koyulmasına razı olmuştur<sup>162</sup>. Buna karşılık Sened-i İttifak'ın birinci maddesinde de görüleceği üzere sözleşmenin tarafı olan ayanın, Padişahın emir ve yasaklarına karşı tam bir itaati söz konusudur<sup>163</sup>. Bu durum, Magna Charta'yı temel bir belge haline getirmiş olan özgürlük kavramına Sened-i İttifak'ta rastlanmamasında da kendini gösterir. Bu yönüyle Sened-i İttifak'ta tarafların zihniyeti açısından Magna Charta'daki gibi bir anlayışa rastlanmaz.

---

<sup>157</sup> İsmail Hami Danişmend, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C.4, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972, s.95.

<sup>158</sup> Akyıldız, "*Sened-i İttifak*", s.512-514.

<sup>159</sup> Çavdar, *Demokrasi Tarihi*, s. 19.

<sup>160</sup> Fatma Gürses, **Kul Tebaa Yurttaş**, Ankara: Ütopya Yayınları, 2011, s.57.

<sup>161</sup> Bu konuda Sina Akşin'in bir değerlendirmesi bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Sina Akşin, "Sened-i İttifak İle Magna Carta'nın Karşılaştırılması", **Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 16, Sayı 27, 1992, s. 116, 123.

<sup>162</sup> Alev Alatlı, (drl.), **Batıya Yön Veren Metinler**, C.1, İstanbul, İlike Eğitim ve Sağlık Vakfı, 2010, s.378.

<sup>163</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, C. 9, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1292, s.332-339.

İki belge arasındaki anlayış farklılığından kaynaklanan bir başka husus ise Hükümdara bakış açısındaki farklılıktır. Sened-i İttifak'ın birinci maddesinde geçen; "...*Saltanat-ı seniyelerine Hazreti Rabbülaleminin lütfu ihsanına istinad ve imdad-ı ruhaniyet-i risaletpenahiye tevessülen ...*"<sup>164</sup> ifadeleri Padişahın kudsiyetine verilen önemi göstermektedir. Bu nedenle sınırlamaya yönelik maddeler Sadrazamlık makamına dayandırılmıştır. Yine birinci maddede geçen; "... *Saltanat-ı seniye ve evamir-i aliyelerinin ve merazi-i aliyelerinin muhafazasına...*"<sup>165</sup> şeklindeki ifadeler ile ikinci maddede yer alan; "*Devlet-i Aliye'nin bekası ve kuvvet ve şevketinin tezayidi cümlemizin zat ve hanedanlarımıza mabel beka olduğuna binaen...*"<sup>166</sup> ifadeleri Padişahın ayan tarafından bir tür koruma altına alındığını gösterir. Magna Charta'da ise Kral, baronlarla girmiş olduğu mücadeleyi kaybettikten sonra hatalarını ve yolsuzluklarını itiraf ederek, tekrar etmesi halinde kendisine uygulanacak yaptırımları kabul etmiştir<sup>167</sup>. Bu bağlamda Sened-i İttifakta olmayıp da Magna Charta'da olan ve Magna Charta'ya anayasal bir belge olma özelliği kazandıran husus yaptırım sözcüğünde gizlidir. Çünkü Magna Charta'da Krala yönelik sınırlamanın somutlaşması ve uygulanabilir hale gelmesi yaptırım uygulanması ile mümkün olmuştur. Sened-i İttifak'ta yaptırımlardan söz edilmekle birlikte Padişahlık makamına yöneltilmemiştir.

Bir başka husus ise, zihniyet noktasında Osmanlı Devleti ile Batı dünyasının dönüşümlerinde yaşanan zıtlığın bir örneğinin Sened-i İttifak'ta da mevcut oluşudur. Sened-i İttifak'ta şart-i azam olarak hanedan ve ayanın mevcut haklarının ve durumlarının devletin keyfi hareketlerine karşı emniyet altına alınması istenmektedir. Kendilerine tâbi küçük ayan üzerindeki hâkimiyetleri de tasdik olunarak her birinin idare sahasının müdahaleden masun bulunması ve bu hakların babadan oğula intikali de yine Sened-i İttifak'la garanti altına alınmıştır. Bu şartlar, hanedanların fiilen kurulu olan feodal yapılarının daimi ve hukuki bir mahiyet kazanması amacına yöneliktir. Bu durum, Sened-i İttifak'ın Batı'da meydana gelen gelişmeler ve modern devlet anlayışı

---

<sup>164</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 9, s.333.

<sup>165</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 9, s.333.

<sup>166</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 9, s.334.

<sup>167</sup> Sina Akşin, "*Sened-i İttifak İle Magna Carta'nın Karşılaştırılması*", s. 116, 123.

açısından aykırı bir cereyanı temsil ettiğini göstermektedir<sup>168</sup>. Tersine gerçekleşen bu gelişmenin de etkisi ile Magna Charta, İngiltere’de demokratik gelişmelerin hazırlayıcısı ve temeli olurken, Sened-i İttifak Osmanlı Devleti’nde böyle bir fonksiyon icra etmemiştir<sup>169</sup>.

Sened-i İttifak’la Magna Charta’nın uyuşmayan tarafları yanında uyumlu tarafları da vardır. Bunlar aynı zamanda Sened-i İttifak’ın anayasa düşüncesinden taşıdığı izlerdir<sup>170</sup>. Öncelikle Magna Charta’da yurttaşların özgürlüğünün ve birtakım haklarının teminat altına alınmasına benzer bir husus Sened-i İttifak’ın yedinci maddesinde söz konusu edilmiştir. Yedinci maddede; “*Fukara ve reayanın himayet ve siyaneti*”<sup>171</sup>nin esas alındığı belirtilmiştir. Buna göre fukara ve reaya zulmedilmesi yasaklanmıştır. Vergi konusunda mutedil olunması kararlaştırılmıştır. Vergilendirme konusunda hanedanın müdahalesiyle papaz ve soyluların müdahale hakkı müdahale anlayışı bakımından benzerlik arzeder. Bu hususlar, Sened-i İttifak’ta yönetici, kullar, reaya ve yoksullar konusunda somut gelişmelerin olduğunu göstermektedir. Tam olarak ve bireysel anlamda özgürlük anlayışı oluşmamakla birlikte, reyanın zulme uğramaması ve korunması yönündeki talepler kişi hürriyeti, vatandaşlık hukuku ve devlet karşısında vatandaşın konumu gibi hususlarda başlangıç teşkil eder ve modern anayasal düşünceyle paralel anlamlar taşır<sup>172</sup>.

Cezalar konusunda ise her iki belgede de hükümdarın keyfiliğine karşı bir teminat arayışı bulunur. Sened-i İttifak’ın beşinci maddesinde;

*“Hanedanlardan birisinin hilaf-ı şart-ı ittihad bir hareketi tebeyyün etmedikçe taraf-ı Devleti Aliye’den yahut taşralarda vüzerâ ve birbirlerinden taarruz ve*

---

<sup>168</sup> Halil İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayunu", **Bellekten**, Cilt. XXVIII, Sayı 112, Ankara: TTK Yayınları, Ekim, 1964, s. 603-622.

<sup>169</sup> Tanör, *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 44-45.

<sup>170</sup> Kemal Gözler, **Türk Anayasa Hukuku Dersleri**, 4. Basım, Bursa: Ekin Kitabevi, 2007, s. 15.

<sup>171</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 9, s.337.

<sup>172</sup> Ahmet Özkiraz ve Berkan Hamdemir, “Anayasacılık Hareketleri, Kapitalizm ve Osmanlı”, **Gazi Üniversitesi İİBF Dergisi**, Ankara: (11.2.2009), s.59-78.

*iharet ve sui kasid vukua gelir ise uzak ve yakın denilmeyip cümlemiz davacı olarak mütecasir olanın tedip ve def'ine bil ittifak ikdam oluna...’’<sup>173</sup> denilmiştir.*

Bu madde bireysel ve umumi bir anlam taşımasa ve yalnızca hanedanlara yönelik bir madde olsa da iktidarın keyfi ceza verebilme gücüne karşı bir sınır getirmektedir. Bu yönüyle keyfilğin önlenmesi, kişi dokunulmazlığı, suçta ve cezada hukuka uygunluk gibi düşüncelerin oluşumuna yönelik adımlardır<sup>174</sup>.

Bununla birlikte Sened-i İttifak'ta iktidarı doğrudan sınırlandıran maddeler de vardır. Örneğin dördüncü maddede Padişahın mutlak vekili olan Sadaret makamından bile kanun hilafına bir fiil ortaya çıksa bundan davacı olunacağı ve men'ine çalışılacağı ifade edilmiştir. Bu nedenle doğrudan Padişahın şahsını hedef almasa bile Padişahın mutlak vekilinin sınırlandırılması, iktidarın da doğrudan sınırlandırılması yönünde önemli bir aşama olarak ifade edilebilir<sup>175</sup>. İktidara yönelik böyle doğrudan ve somut bir belge ile teminat altına alınmış bir sınırlama ilk kez gerçekleşmektedir. Bu aynı zamanda Padişah ve Hükümet üzerinde üstün bir hukuk kuralının oluşturulması anlamına da gelir<sup>176</sup>.

Sened-i İttifak'ın dördüncü maddesinde belirtildiği şekliyle, devlet işlerinde Sadaret makamı için geniş yetkiler tanınmasının karşılığında Sadrazamın mesuliyeti prensibi de oluşmaya başlamıştır<sup>177</sup>. Yönetimin sorumluluğuna yönelik düşünceler, belgenin meşrutiyetçilik yönünde önemli bir adım olduğu şeklinde yorumlanmasını sağlamıştır<sup>178</sup>.

---

<sup>173</sup>Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 9, s.335.

<sup>174</sup> Ahmet Özkiraz ve Berkan Hamdemir, “*Anayasacılık Hareketleri, Kapitalizm ve Osmanlı*”, s.59-78.

<sup>175</sup>Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 9, s.335.

<sup>176</sup> Ahmet Cevat Eren, **Tanzimat Fermanı ve Dönemi**, Alişan Akpınar (hızl), İstanbul: Derin Yayınları, 2007, s. 21.

<sup>177</sup> Selçuk Özçelik, “Sened-i İttifak”, **İstanbul Üniversitesi HFM**, C.XXIV, sayı 1-4, Fakülteler Matbası, (1959), s. 1-12.

<sup>178</sup> Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, C.2, İstanbul: e yayınları, 1983, s. 27; İnalçık, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayunu", s. 603-622.

Sened-i İttifak'ın zaman ya da kişiler değişse bile değiştirilmesinin mümkün olmadığı ve devamlı surette uyulması gereken bir kural olduğunun ifade edilmesi<sup>179</sup> ise bir kanun veya sözleşmenin yürürlüğünün belli bir zaman ya da kişiye bağlı kalmaması yönündeki esas kanun düşüncesi açısından dikkate değerdir. Bu düşünce aynı zamanda verilen hak ve özgürlüklerin değişen iktidar sahipleri tarafından geri alınmasının önlenmesi böylece hak ve özgürlüklerin evrensel olabilmesi bakımından da önemlidir.

Sened-i İttifak, modern yasa ve anayasal belgelerdeki hukuki belirlilik ve objektifliğe sahip değildir<sup>180</sup>. Ancak tebaanın hiç olmazsa bir bölümünde Padişaha karşı kulluk duygusu yerine özgürlük ve adalet duygularını uyandırması söz konusudur<sup>181</sup>. Halife-Sultan olarak Osmanlı Padişahı yeryüzündeki ilahi egemenliğin tek temsilcisi ve kullanıcısıdır. Egemenliğin kaynağı ve meşruiyeti ilahi kaynaklı olunca yansıması da teklik ve sınırsızlık şeklinde ortaya çıkmaktadır. Sened-i İttifak, Padişahın tek ve sınırsız olduğu düşünülen bu egemenliğin sınırlandırılması ve paylaşılması yönünde atılan bir adımdır. Çünkü Padişah, egemenliğini Anadolu ve Rumeli Ayanı ile paylaşmak zorunda kalmıştır<sup>182</sup>. Fakat bu hiçbir zaman egemenliğin halkla paylaşıldığı anlamına gelmez. İktidara bir takım şartlar ileri sürebilen feodal bir yapının varlığı Osmanlı monarşisinin sınırlandırılmasında önemli bir örnek olmuştur<sup>183</sup>. Ancak bunun temelinde de bireysel hak ve özgürlüklerin bulunduğu bir meşruti anlayış yoktur. Bununla birlikte başlangıç olması bakımından dikkate değerdir. Osmanlı mutlak iktidar anlayışında başlayan bu dönüşüm, Sened-i İttifak'tan sora ortaya çıkan yeni anayasal belgelerde biraz daha genişlemiştir. Ancak zamanla toplumsal ve bireysel haklar daha fazla etkili olmuştur.

---

<sup>179</sup> Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C. 9, s. 337.

<sup>180</sup> Tanör, *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*, s.40.

<sup>181</sup> İnalçık, "*Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayunu*", s. 603-622.

<sup>182</sup> Bahri Savcı, "Anayasacılığımızın Gelişim Çizgisi Üzerine" *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, C.50, Sayı 3, (1995), s.279-289.

<sup>183</sup> Nail Kubalı, *Türk Esas Teşkilat Hukuku*, İstanbul: Sıralar Matbaası, 1959, s. 50.

#### 2.1.4. Osmanlı Anayasa Düşüncesinde Yeniçeri Ocağı ve Kaldırılması

Yeniçeri Ocağı, devletin yalnızca militarist bir organı mıdır yoksa devletin diğer organları ile birlikte hareket edebilen ve çoğu zaman onları yönlendirebilen ayrıca mutlak iktidarın karşısında bir denge unsuru mudur<sup>184</sup>? Yeniçeri Ocağı'nın Osmanlı Devleti'nde anayasal bir anlam kazandığına dair çeşitli görüşler bulunmaktadır. Kanuni Sultan Süleyman dönemi kanunnamelerine atfedilen\* ve devlet idaresinin ulema ve vükelaya tevdi edildiği ve Padişahın doğru yoldan sapması halinde, ulema ve vükelanın, ordu reislerini durumdan haberdar ederek padişahı tahttan indirip yerine hanedan erkânından diğerini seçecekleri şeklinde bir anlayış vardır. Zulüm, delilik vb. durumlarda hükümdarın tahttan meşinilebilmesini sağlayan İslami temayülle açıklanabilecek bu anlayış Osmanlı tarihinin çeşitli dönemlerinde uygulanmıştır<sup>185</sup>. Böyle bir uygulamanın karar vericilerinin ulema ve vükela olmakla birlikte aracı ve yegâne uygulayıcısının ordu reisleri olması ve ordunun da Yeniçeri Ocağı olarak somutlaşması, Yeniçeri Ocağının Osmanlı devlet hayatında iktidarı sınırlayıcı bir işleve sahip olması yönünde bir algı oluşmuştur.

Ali Suavi, bu hususu “*Usul-ı Meşveret*” başlıklı yazısında ele almıştır. Ona göre, İslam hükümetine mukayyed yani meşruti bir özellik kazandıran şer'i esaslara riayet edilmemesi ve bu riayeti temin edecek olan emr'i bil maruf ve nehyi ani'l-münker geleneğinin de bozulması Osmanlı Devleti'nin meşruti özelliğini kaybetmesine neden olmuştur. Kanuni Sultan Süleyman, bu durumu önlemek amacıyla tertip ettirdiği kanunun muhafazasını da ulema ve vüzeraya bırakmıştır. Ali Suavi bu muhafazayı şöyle açıklar;

*“...Ve bu muhafazayı tesis için Ümera ve Selâtin hakkında emr'i bi'l-maruf ve nehyi ani'l-münker icra etmek üzere şu iki sınıfa imtiyaz verdi. Hatta kanun-ı mezburda (Padişah hilaf-ı maslahat bir şeyin icrasını murad edip de ısrar edecek olursa hal olunup Hanedan-ı Osmaniye'den diğeri onun yerine iclas olunur) deyu*

<sup>184</sup> Şerif Mardin, “Opposition and Control İn Turkey”, **Government and Opposition**, Vol 1, İs 3, 1966, pg 375-388.

\* Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. 8, s.196.'da Kanuni Sultan Süleyman dönemine ait kanunnamelerde olduğu ifade edilmekle birlikte böyle bir kanunname mevcut değildir.

<sup>185</sup> Feridun Emecen, Mustafa I, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, s. 273.

*tasrih buyurup ulema ve vüzeradan bu ittifak üzerine ahd ve misak aldı. .... Şeriata ve şeriatın hadimi bulunan Kanun-ı Süleymani'ye muhalif bir hal gördüklerinde evvel emirde bervechi şer'i kavlen men'e çalışırlar. Şayet matlup hâsıl olmazsa asker ümerasına keyfiyeti haber verirler. Nasihatımız tesir etmedi. Artık siz icabına bakınız derler. Ol vakit ocaklar ayaklanır, işin önü alınmadıkça ihtilal teskin olunmaz idi.”<sup>186</sup>*

Ali Suavi, bu hususun anayasal anlayışla ile olan bağlantısını ise Tunuslu Hayreddin Paşa'nın 1868 yılında Tunus'ta basılan “*Akvamü'l-Mesalik fî ma'rifeti Ahvali'l Memalik*”<sup>187</sup> isimli eserinden hareketle;

*“(Akvamü'l-Mesalik) nam kitapta der ki; Kanun-ı Süleyman muktezasınca sirte-i Selâtine nezaret meselesinden olarak ulema-i vüzerası, muahharan Avrupa devletlerindeki millet meclisleri makamında ve belki daha ala bir derecede idi...”<sup>188</sup> sözleriyle açıklar.*

Namık Kemal de, Yeniçeri Ocağının anayasal bir kurum haline gelmesini doğal bir gelişim olarak kabul eder. Ona göre Osmanlı Padişahları bir dönem hükümet işlerini bizzat kendileri idare edip vüzerâ ve kurenayı işe karıştırmazlardı. Bu nedenle saltanatın/iktidarın müstakil kuvvetinin dengeleyicisi, ahkâm-ı şer'îye olmuştur. Ancak saltanat kuvveti, vükelanın ve saray ricalinin eline geçtiğinden ahkâm-ı şerîye'ye riayet edilmez olmuş, zulüm artmıştır. Bu durum, tabii olarak muadil bir gücün ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ona göre bu muadil ve dengeleyici güç yeniçerilerdir. Çünkü ne zaman ki “*kuvvet-i müstakile ciheti derece-i itidali tecavüz edecek olsa*” yani iktidar keyfiliğe yönelecek olsa Yeniçeri Ocağı duruma müdahale ederdi. Mesela iktidar gücünü kullanan Darüssade Ağası, Sadrazam gibilerinin halk üzerindeki zulümleri ağır bassa yeniçeriler söylenmeye başlar ve zaman zaman da kazan kalkar, ulema yerinden oynar, nice başlar kesilir. Ve yeni gelenler bundan ibret alarak “*Ta'diyat-ı gayri meşrua fırsatı tecavüz bulamazlar*” yani haksızlık ve usulsüzlük yapmamaya gayret ederler, dikkatli davranırlardı. Böylece keyfi idare yürümeyip gerek Padişah gerekse vükela

---

<sup>186</sup> Ali Suavi, “Usul-ı Meşveret”, **Le Mukhbir**, No: 27, 14 Mart 1868, s. 1.

<sup>187</sup> Atilla Çetin, Hayreddin Paşa, Tunuslu, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s.59.

<sup>188</sup> Ali Suavi, “Usul-ı Meşveret”, s.1.

vazifesinin dışına çıkmazdı. Namık Kemal'in özetle belirttiğimiz bu düşünceleri, Yeniçeri Ocağının, maksadını aşır gayri meşru bir noktaya gelmekle birlikte iktidarın sınırlandırılmasını ve mutedil bir yönetim sergilemesini sağlayan birtakım faaliyetler içerisinde bulunduğu anlamına gelmektedir<sup>189</sup>.

Yine Hürriyet gazetesinde görülen bir paragrafta, Fransız ileri gelenlerinden bir kişi tarafından 17 Eylül 1868 tarihli "Parti" gazetesinde yayınlanan bir layihaya yer verilmiştir. Söz konusu layihada da Yeniçeri Ocağı'na anayasal bir anlam yüklendiği görülür. Yeniçeri Ocağının kaldırılmasından sonraki dönem kastedilerek, Bâb-ı Âlinin yaptığı ıslahatların yeterli ve önemli görülmediği ifade edilmekte ve Osmanlı Devleti'nin kurtuluşu için üç çare sunulmaktadır. Bu çarelerden ikinci sırada yer alanı, Yeniçeri Ocağı ile ilgili olup;

*"Yeniçerilerin ref'inden sonra Hükümetin kudret-i müstakilesine tevazun edecek bir kuvvet-i mütekebile konulmayıp mesuliyet korkusu kalmadığı ve bu sebeple umur-ı dâhiliyede ve hususiyle maliye işlerinde nazarı teessüfle görülmekte olan keyfemayeşa tasarruf ve niamekârlık kaideleri meydan bulduğu cihetle, hiç olmazsa maliyenin îrad ve masrafı tetkik ve umur-ı mühimmede mütenevvia-i Osmaniye müntehabatından mürekkeb bir Meclis-i Şurayı Ümmet teşkili. Ve bu tedbirle her milletin müntehabları bir mecliste karşı karşı oturtularak hulus-i telifleriyle mevahişe-i kadimenin izalesi..."* denilmektedir<sup>190</sup>.

Bu paragraftan anlaşılmaktadır ki, Fransız yazar, Yeniçeri Ocağını bir denge unsuru olarak görmekte ve kaldırılması ile birlikte ortaya çıkan boşluğun ancak seçilmiş bir meclisle doldurulabileceğini düşünmektedir. Yine aynı layihada, Osmanlı Devleti'nde yönetenlerin faaliyetlerinden ve mali tasarruflarından dolayı sorumlu tutulmasını sağlayan unsurun Yeniçeri Ocağı olduğunu düşünmesi de dikkate değerdir.

Hürriyet Gazetesinde isimsiz olarak yayınlanan başka bir makalede, Osmanlı Devleti'nin Yeniçeri Ocağı kaldırılıncaya kadar bir tür usul-ı meşveretle yönetildiği ifade edilmektedir. Bu makaleye göre Yeniçeriler kaldırılmadan önce ahalinin,

---

<sup>189</sup> Namık Kemal, "Yirmibeşinci Numarada Olan Hatraya Zeyl", **Hürriyet**, No: 28, 4 Ocak 1868, s. 4.

<sup>190</sup> **Hürriyet**, "Mesele-i Müsâvat", No: 15, 3 Ekim 1868, s. 1.



mebusana vereceği nezaret hakkının yine ahalinin kendisi tarafından icra edildiği çünkü her kışlanın, bir tür silahlı meclis yani şurayı ümmet hükmünü taşıdığı iddia edilir. Fakat yazar, bu usulün sonucunda pek çok fitnelerin ortaya çıktığını ve kanların döküldüğünü de kabul eder. Çünkü Yeniçeriler çoğu zaman zulüm yapanlardan intikam almak için nezaret hakkının dışına çıkmışlardır. Yazar bunu “mazlumiyet namıyla zalim olmak” şeklinde ifade etmektedir. Bunun aynı zamanda, hükümetin fitneyi ortadan kaldırmak için iktidarını genişleterek istibdat yoluna sapmasına neden olduğu da ifade edilmektedir. Uzun yıllar devam eden bu karışık durum nedeniyle ahali hâkimiyet ve nezaret hakkını bizzat kullanamamıştır<sup>191</sup>.

Ocak nizamının bozulması özellikle son dönemlerde artan bazı olumsuzlukların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. İdarede keyfiliğin önlenmesi yönünde bir yaptırım anlamına gelen uygulamada, yeniçerilerin müdahalesinin ulema ve vükelanın isteği ve daveti ile gerçekleşmesi öngörülmüştür. Fakat gerek ulema sınıfının cehalet ve taassub içinde oluşu gerekse Yeniçeri Ocağının keyfi ve çıkarıcı hatta halka zarar verici tutumları<sup>192</sup> uygulamayı modern anlamdaki şekliyle iktidarın sınırlandırılması anlayışından uzaklaştırmıştır.

Yeniçerilerin Osmanlı düzenindeki dengeleyici özelliği dikkate alındığında aslında Ocağın temelinde bir muhalefet düşüncesinin yattığı görülür. Bu düşüncenin oluşumunun ve uygulanışının da bilinçli olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yukarıda belirtildiği gibi ulemanın ve yeniçerilerin cehalet ve taassubu<sup>193</sup>, Ocak nizamına riayetsizlik<sup>194</sup> ayrıca devletin ekonomik, idari ve diplomatik açıdan içinde bulunduğu durum, Yeniçeri Ocağının müdahalelerinin yapıcı olmaktan ziyade yıkıcı olmasına yol açmıştır. Teamülde mutlak iktidarın usulsüzlük ve keyfi idareye sapmasını önlemek için halkın yararına bir denge unsuru arayışı olsa da Ocak, bir denge unsuru değil, kendi varlığını korumak için her türlü yenilik ve değişime engel olan<sup>195</sup>, gerek devlet gerekse

---

<sup>191</sup> Namık Kemal, “Usul-ı Meşveret Hakkında...”, **Hürriyet**, No: 12, 14 Eylül 1868, s.5.

<sup>192</sup> BOA, C..AS., 760/32062; BOA, C..AS., 1018/44645; BOA, C..DH., 98/4863.

<sup>193</sup> BOA, C..TZ., 146/7255;BOA, A.}MKT.UM, 356/52.

<sup>194</sup> BOA, C..SM., 28/2440; BOA,HAT, 525/25729; BOA,C..AS..316/13071; BOA,C..AS., 433, 18001.

<sup>195</sup> BOA, HAT, 1326/48106/A.

halk için bir tehdit haline gelmiştir<sup>196</sup>. Ocağın kendi varlığını koruma düşüncesi ve bu amaçla yürüttüğü muhalefet aynı zamanda, temelde devleti kurtarma amacına yönelik olan projelerin hayata geçirilmesini de önlemiştir<sup>197</sup>.

Nihayet Haziran 1826 tarihinde Yeniçeri Ocağı tüm müesseseleri ile birlikte ortadan kaldırılmış ve bu olay “Vaka-i Hayriye” olarak ifade edilmiştir<sup>198</sup>. Osmanlı Devleti’nde Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılması ile hemen hemen aynı dönemlerde Rusya’da da İsterlitz adı verilen ordunun lağvedildiği görülmektedir. Ahmet Cevdet Paşa, İsterlitz askerinin kaldırılmasının, Rusya’nın önünü açarken, Osmanlıda Yeniçeri Ocağının kaldırılmasının Osmanlı Devleti’ni askeri açıdan zayıflattığını düşünür.<sup>199</sup> Hürriyet gazetesinde ise Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla Osmanlı Devleti’nin bir inkılâp yaşadığı ifade edilmiştir<sup>200</sup>. Bu ifade Ocağın Osmanlı Devleti’ndeki yerini ve kaldırılmasının Osmanlı Devleti açısından boyutunu ortaya koymaktadır. Çünkü sahip olduğu güç ve salahiyeti devletin gerçekleştirmek istediği ıslah ve yenilik hareketlerini engellemek amacıyla kullanan Ocağın lağvından sonra köklü bazı ıslah ve yenilik hareketlerinin önü açılmıştır.

Ancak Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasından sonra yerine mutlak iktidarı sınırlayıcı ve dengeleyici muadil bir güç koyulamamıştır. Namık Kemal, Yeniçeri Ocağının ortadan kalkmasıyla birlikte II. Mahmud’un saltanatında özgür kaldığını ve baskıdan kurtulmuş keman gibi vakar ve temkinden çıkarak, gurur ve cehalete düştüğünü söyler<sup>201</sup>. Öyle ki Yeniçeri Ocağı’nın kaldırılmasıyla Osmanlı Hükümeti mutlak bir serbestîye kavuşmuş, ahalinin hukukuna dair düşünceler ise ancak Tanzimat Fermanı’yla birlikte gündeme gelebilmiştir<sup>202</sup>. Bu da göstermektedir ki asıl önemli olan husus devletin muadil güçler

---

<sup>196</sup> BOA, C..ADL.,5/281; Carter V. Findley, **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform**, Latif Boyacı ve İzzet Akyol (çev.), İstanbul: İz Yayınları, 1994, s. 52.

<sup>197</sup> BOA, C..AS., 113, 5083.

<sup>198</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, C.12, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1301, s.311-315.

<sup>199</sup> Ahmet Cevdet Paşa, **Tezakir**, (40) Tetimme, Ankara: TTK Basımevi, 1991, s. 218-222.

<sup>200</sup> **Hürriyet**, “Bab-ı Âli’nin Politikası”, No. 56, 19 Temmuz 1869, s. 3.

<sup>201</sup> Namık Kemal, “Yirmibeşinci Numarada Olan Hatıraya Zeyl”, s. 4.

<sup>202</sup> Reşad, “Elhak.”, **Hürriyet**, No: 1, 29 Temmuz 1868, s. 2.

aracılığıyla dengede tutulması meselesidir. Ve Yeniçeri Ocağını Osmanlı anayasa düşüncesinde tartışılır hale getiren yegâne özelliği de Ocağın saraya karşı bir denge unsuru olmasıdır. Osmanlı Devleti'nde, Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasından sonra yeni denge unsurları aranmıştır. Bu arayış aynı zamanda Osmanlı Devleti'ni modern anayasa düşüncesiyle tanıştırmıştır. Çünkü Yeniçeri Ocağı tarafından silah gücüyle, zorla ve çoğu zaman amacının dışına çıkarak gerçekleştirildiği düşünülen sınırlama ve dengeleme işlevinin, Ocağın kaldırılmasıyla birlikte kimler tarafından, nasıl yerine getirileceği meselesi ortaya çıkmıştır. Bu anlamda idare mekanizmasında denge ihtiyacını karşılamak ve devlet iktidarının meşruiyetini korumak için atılan adımlar modern anayasal dönüşümü de beraberinde getirmiştir. Bu dönüşüm, bir dönem, Yeniçeri Ocağının yerine getirdiği, mutlak iktidarın sınırlanması meselesine yönelik tartışma ve uygulamalarla beslenmiş ve şekillenmiştir. Yeniçeri ocağının kaldırılması aynı zamanda Avrupai anlamda çağdaş bir devlet yapısını meydana getirmek amacını güden ıslahat ve reform çabalarının da dönüm noktası olmuştur<sup>203</sup>. Bu bakımdan Tanzimat dönemine yönelik teori ve uygulamaların önü açılmıştır.

## 2.2. Tanzimat'ın Hazırlayıcıları

II. Mahmud, Yeniçeri Ocağının kaldırılmasını takip eden günlerde bir ferman yayınlamış ve o zamana kadar Osmanlı Devleti'nde cari olan bazı bidatleri ve devlet namına birilerinin mallarının gasp edilmesi gibi meseleleri ele almıştır. Padişah, bu tür uygulamaların tamamen kaldırıldığını söyleyerek devlet işlerinin ıslah edilmesi gerektiğini söylemiştir<sup>204</sup>.

Bu dönemde ıslahat ve benzeri sözler yaygınlaşmaya başlamış ve Şurayı Devlet tarzında bir meclisin açılacağından söz edilir olmuştur. II. Mahmud'un bu teşebbüsleri, Osmanlı Devleti'nin mutlakiyet sisteminden yavaş yavaş ayrılacağına işareti olarak kabul edilebilir. Bu dönemde, kurulacağı söylentileri ortaya çıkan meclis konusunda Avrupalılar da meraklanmışlardır. Sözü edilen meclisin reisliğine namzet olarak gösterilen Arif Beye, meclisle ilgili sorular sormuşlar ve meclisin programını

---

<sup>203</sup> Beydilli, "II. Mahmud", s.352-357.

<sup>204</sup> Söz konusu fermanın tam metni için bk. Ahmet Cevdet Paşa, *Tarih-i Cevdet*, C.12, s.311-315.

öğrenmeye çalışmışlardır. Arif Bey ise kurulması düşünülen meclisin bir programının olduğunu ancak yapılmak istenen şeyin birden bire yapılmasının mümkün olmadığını söylemiştir. Ayrıca pek çok batıl itikatlara, eski adet ve ananelere karşı galip gelinmeye çalışıldığını belirtmiştir. Arif Bey, bu dönemde yapılmak istenilenleri; “*milletimize adeta yeni bir lisan öğretmek kadar müşkül bir vazife karşındayız*”<sup>205</sup> sözleriyle ifade etmiştir. Bu bir anlamda Batı tarzı kültür, müessese ve düşüncenin Osmanlı devlet adamı ve aydını tarafından öğrenilmesini ve hayata geçirilmesini gerektirmiştir. Mehmet Sadık Rıfat Paşa ve Mustafa Reşid Paşa örnekleri bu açıdan önemlidir.

### 2.2.1. Mehmet Sadık Rıfat Paşa

Devlet Ricalinden Masarifat Nazırı Hacı Ali Beyin Oğlu olan Mehmet Sadık Rıfat Paşa 1807 yılında İstanbul’da doğmuştur. 1828 yılında önemli bir görev olan Amedî Kalemi Halifelğine getirilmiştir. Sadık Rıfat Paşa, aynı zamanda Mustafa Reşid Paşa’nın da hamisi olan Pertev Paşa’nın himayesinde bulunmuştur<sup>206</sup>. Pertev Paşa, Padişah karşısında hak ve adalet mefhumlarını kullanarak yönetenin de tıpkı yönetilenler gibi bir insan olduğu, yönetilen kesimin de “*...Hukuk-ı insaniyenin kâffesine mütesaviyen malik*” bulunduğunu ifade etmiştir. Bu nedenle o, yönetenin yönetilene istediği her türlü muameleyi yapamayacağı düşüncesini dile getirmiş bir devlet adamıdır<sup>207</sup>.

Sadık Rıfat Paşa, 1837 yılında Orta elçi olarak Viyana’da bulunduğu süre içerisinde Avusturya Başbakanı Metternich ile görüşmüştür<sup>208</sup>. Tanzimat döneminin hemen öncesinde ve Tanzimat’tan sonra da önemli görevlerde bulunmuş bir Osmanlı bürokrati olan Sadık Rıfat Paşa’nın gerek Osmanlı ve gerekse dünya siyaseti ile ilgili görüşlerinin şekillenmesinde Metternich’le olan görüşmeleri etkili olmuştur.

---

<sup>205</sup> Ziya Şakir, *Büyük Türk İnkılabı*, s. 29-30.

<sup>206</sup> Ali Akyıldız, “Sâdık Rıfat Paşa”, *İslam Ansiklopedisi*, C. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 400; Mehmet Süreyya, *Sicill-i Osmanî*, Nuri Akbayar (hızl.), C. 5, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996, s.1396-1397.

<sup>207</sup> İbnü’l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, İbrahim Baştuğ (hızl.), C.4, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999, s. 1745.

<sup>208</sup> BOA, HAT, 829/37501/D; BOA, İ.HR., 1/37.

Metternich, Fransız İhtilali ile birlikte yayılan demokrasi, özgürlük, eşitlik, ulusçuluk ve ulusal anayasacılığa karşıdır. Eşitlik konusunda, Tanrının ve yasanın önünde eşitliği kabul etmekle birlikte sosyal eşitliğe karşı çıkar. Ayrıca Avrupa'da statükonun korunmasını ve monarşilerin güçlendirilmesini savunur. O, gücün yukarıdan aşağıya doğru gelmesini ve halkın mutlak güce itaat etmesi gerektiğini savunur. Yasallık ve itaat ideal bir yönetim için olmazsa olmaz unsurlardır<sup>209</sup>. Anayasa düşüncesi açısından da yasallık ve yasaya uygunluk aranılan bir özelliktir. Fakat modern anayasa düşüncesinde kastedilen yasallık anlayışı, yöneten ve yönetilenlerin aynı yasalara, eşit oranda tabi olmaları ve yasa çerçevesinde herkesin hürriyetini amaçlar. Metternich'in yasallık anlayışının ise daha çok yönetilenin yönetene karşı itaatini temin etmeyi amaçladığı anlaşılmaktadır. Bu da Metternich'in yasallık anlayışının Fransız İhtilali ile birlikte gelişen ve hürriyet ve eşitlik eğilimli modern yasa anlayışıyla bağdaşmaz. O, İngiltere'de ve Fransa'da olduğu gibi halk tarafından elde edilmiş bir anayasa anlayışına karşı Osmanlı Devleti'ni uyarır<sup>210</sup>. Otokrat bir devlet adamı olan Metternich, Avusturya'yı parçalanmaktan kurtarmak ve bir sanayi ülkesi haline getirmek için Kameralizm adı verilen sistemden de yararlanmıştı. Kameralizm\*, birey-devlet ilişkisinde bireyin çıkarları yerine, devletin çıkarlarına öncelik verir. Devletin ticari açıdan zenginleşmesini, sanayinin gelişmesini hedeflemekle birlikte otoriter ve mutlakiyetçi bir devlet anlayışı öngörür<sup>211</sup>. Batıda aydın despotizmi adı verilen siyasal görüşün teorisini de Kameralizm oluşturmaktadır. Aydın despotizmi, Avusturya İmparatoru II. Joseph ve Prusya Kralı Büyük Friedrich gibi merkeziyetçi devlet kurucularının o zamanlar için benimsediği gelişme politikasıdır. Bu hükümdarlar, Aydınlanma Devri filozofları gibi, Ortaçağ kalıntılarına karşı cephe almışlardır. Fakat filozofların Ortaçağ karşıtı tutumu, hürriyet ve kişi haklarının teminini sağlamaya yöneliktir. Sözü edilen hükümdarları ise tekellerine almak istedikleri gücü

---

<sup>209</sup> Hüner Tuncer, **Metternich'in Osmanlı Politikası (1815-1848)**, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1996, s.14-18

<sup>210</sup> BOA, YEE, 91/25.

\* Kameralizm, İngiltere menşeli iktisadi bir doktrin olan merkantilizmin, idare sahasına uygulanmış şeklidir. Kameralizm, devletin ticari açıdan zenginleşmesini, sanayinin gelişmesini hedeflemekle birlikte otoriter ve mutlakiyetçi bir devlet anlayışı öngörür.

<sup>211</sup> Çiğdem Erdem, "Mehmet Sadık Rifat Paşa ve 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda Batılılaşma Bağlamında Kameralizmin Girişi", **Gazi Üniversitesi İİBF Dergisi**, (12-2-2010), s. 178.

parçalayan Ortaçağ kurumlarını ortadan kaldırmaya yöneliktir. Aydın despotizmini kuramlaştıran Kameralizm<sup>212</sup>, bu haliyle Metternich'in düşünceleriyle uyuşsa da, kişinin devlet karşısındaki konumunu güçlendirmeyi amaçlayan modern anayasa düşüncesiyle uyuşmaz. Avrupa'ya 1790'lı yıllardan itibaren düzenli olarak giden ilk Osmanlı diplomatları devlet sistemlerini incelemeye başladıklarında Kıta Avrupası'nda bu sistemi tanımışlardır. Bu da Batı siyasal düşüncesinin Osmanlı Devleti'ne girişinin başlangıçta Aydınlanma devri düşünürlerinin eserleri yoluyla değil Kameralizm yoluyla olduğunu göstermektedir.

Sadık Rıfat Paşa da Batıyı tanımaya çalışırken aynı sistemi tanımıştır. Ancak onun ayırt edici özelliği, Batı siyasal düşüncesini sistematik olarak değerlendiren ilk Osmanlı düşünürü olmasından kaynaklanır<sup>213</sup>. Sadık Rıfat Paşa'nın görüşleri, Kameralizmin adalet, devletin hazinesinin zenginleşmesi, üretimin arttırılması, sanayinin geliştirilmesi gibi hedeflerine uygundur<sup>214</sup>. Ancak onun, Batı siyasal düşüncesi hakkındaki bilgisinin yalnız Metternich ve kameralizmden ibaret olmadığı, Fransız Filozofu Volney, Montesquieu, Adam Smith gibi düşünürlerin ve Liberalizm hareketinin de Sadık Rıfat Paşa'nın Batı siyasal düşüncesi hakkındaki görüşlerinin oluşmasına katkıda bulunduğu görülür<sup>215</sup>.

Metternich'in ulusalcılık karşıtı politikası, topraklarında ortaya çıkan ulusal ayaklanmalar nedeniyle Osmanlı Devleti açısından da desteklenmeyi gerektirmiştir. Fakat Osmanlı devlet adamının bu noktada Metternich ve düşüncesini körü körüne ve sorgusuz sualsiz desteklemedikleri görülür<sup>216</sup>. Sadık Rıfat Paşa'nın Metternich'le olan görüşmeleri sonucunda edindiği düşünceler Osmanlı Devleti'nin ihtiyacına göre yeni bir şekil almıştır. Metternich, Avusturya Başbakanlığı boyunca uluslaşmayla ilgili her türlü

---

<sup>212</sup> Şerif Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.83.

<sup>213</sup> Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.84

<sup>214</sup> Akyıldız, "*Sadık Rıfat Paşa*", s.

<sup>215</sup> Yaşar Zorlu, "Sadık Rıfat Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 1997), s. 59.

<sup>216</sup> İlber Ortaylı, "Tanzimat Bürokratları ve Metternich", **Prof. Fehmi Yavuz'a Armağan**, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1983, s. 361-369.

kavram ve kurumun gelişimini engellemek ve gerektiğinde silah zoruyla bu gelişmeyi durdurmak yolunu tercih etmiştir. Osmanlı Devleti'nin de aynı tehditle karşı karşıya bulunması ve Metternich'in gerek Yunan ayaklanmalarında gerekse Mehmet Ali Paşa meselesinde Osmanlı Devleti'nin yanında yer alması Metternich'e karşı doğal bir yakınlık oluşturmuştur<sup>217</sup>. Ancak ulusalcılıkla mücadelede Metternich ve temsil ettiği anlayış, hürriyet ve eşitlik kavramlarının uluslaşmayı destekleyeceği düşüncesiyle bu kavramlara karşı savaş açmıştır<sup>218</sup>. Buna karşılık Osmanlı Devleti'nde, daha II. Mahmud döneminden itibaren başlayan ve Gülhane Hattı ile devam eden bir hürriyet ve eşitlik arayışı gelişmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti, bünyesindeki farklı unsurları hürriyet, eşitlik ve adalet ilkesiyle bir arada tutmaya parçalanmaktan bu şekilde kurtulmaya çalışmıştır. Gülhane Hattı Hümayunu, Islahat Fermanı, Osmanlılık anlayışı, meclis tartışmaları ve nihayetinde anayasal belge, tartışma ve gelişmelerin temelinde yatan anlayış da budur.

Sadık Rıfat Paşa'nın 1837-1839 yılları arasında Viyana Sefareti sırasında yazmış olduğu risale, Osmanlı anayasal gelişmelerinin en önemli belgesi olan Gülhane Hattı Hümayunu'nun fikrî sürecine önemli katkılarda bulunmuştur<sup>219</sup>. Ayrıca onun düşünceleri, ilerleyen dönemde Osmanlı aydın ve reformistlerinin Osmanlı Devleti'nde meşrutiyetin önünü açan faaliyetleri bakımından da öncüdür<sup>220</sup>.

Sadık Rıfat Paşa, Osmanlı Devleti'nde hürriyet düşüncesini ilk kez işlemiştir<sup>221</sup>. O hürriyeti halka ve ferde ait olarak düşünür ve hürriyeti "*Hukuk-ı hürriyet*" tabiriyle izah eder<sup>222</sup>. O, hürriyeti İslam anlayışıyla bağdaştırır ve can, mal, ırz ve itibarın korunmasını hürriyet olarak düşünür. Bu hürriyetin de Osmanlı Devleti'nde zaten

---

<sup>217</sup> BOA, HAT, 829/37503; BOA, HAT, 831/37523; Ortaylı, "*Tanzimat Bürokratları ve Metternich*", s. 361-369.

<sup>218</sup> Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978, s.269.

<sup>219</sup> Kuran, "*Osmanlı İmparatorluğu'nda İnsan Hakları*", s. 136.

<sup>220</sup> Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 2. Basım, Mümtazer Türköne vd. (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 214.

<sup>221</sup> Cemil Meriç, **Mağaradakiler**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978, s.269.

<sup>222</sup> Mehmet Sadık Rıfat Paşa, **Asar'ı Rıfat Paşa**, İstanbul Takvimhane-i Amire, 1275/1859, s.5-6.

varolduğunu veya varolması gerektiğini ifade eder<sup>223</sup>. Bu noktada hürriyeti, itaatsizlik ve serbestiyet kavramlarından ayırmıştır. Fakat Avrupa'daki hürriyet can, mal, ırz ve itibar emniyetinin yanısıra devlet karşısında bireyin özgürlüğünü de amaçlamaktadır. Bu anlamda Paşa, fertlerin ve toplumun da devlet karşısında bir takım hak ve hürriyetlerinin olduğunu düşünür. Anayasal düşünce anlamında yaşanacak dönüşümlerin temelinde de zaten hürriyet düşüncesindeki bu farklılık yatar.

Onun Avrupa'daki yönetim anlayışına dair düşüncelerinde hürriyet anlayışındaki farklılık biraz daha açığa çıkar. O, Avrupa'nın yönetim anlayışını; *idare-i emr-i hükümette, hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet üzere hareket...*<sup>224</sup> etmek olarak izah eder. Cümlede "*Hukuk-ı millet*" ve "*Kanun-ı devlet*" anlayışının birlikte zikredilmesi bir bakıma devlet iktidarının, milletin hukukuna riayet eden kanunlarla sınırlandırılması düşüncesinin ifadesidir. Bununla birlikte Rifat Paşa'nın, İktidarın sınırlandırılması konusunda doğrudan ve radikal ifadeleri bulunur.

*"...Şu kadar ki ekser umur ve usulleri kavanin-i müessesese tahtında olduğundan hiçbir hükümdarın vükelası dahi ol kanun-ı mer'iyeye muğayir bir kavli hodi ve celbi nef'i ve def'i zararını zımında bir gûne hüküm ve irade edemez."*<sup>225</sup>

cümlesi tam olarak kanun dairesinde sınırlı bir iktidarı anlatır. Bu düşünce Metternich'in mutlak monarşi ya da otokrasi anlayışından ayrılır<sup>226</sup>. Sadık Rıfat Paşa'dan önce de Avrupa'ya giden devlet adamı ve bürokratlar devlet yönetiminde kanun hâkimiyetinin varlığından söz etmişlerdir. Rifat Paşa'nın düşüncelerinin önemi etkili olmasından kaynaklanır. Çünkü bir süre sonra bu düşünceler iktidarın da gündemine gelmiştir.

Sadık Rıfat Paşa "devlet" kavramını da sorgulamış ve;

---

<sup>223</sup> Meriç, *Mağaradakiler*, s.269, 270.

<sup>224</sup> Mehmet Sadık Rifat Paşa, *Asar'ı Rifat Paşa*, s.6.

<sup>225</sup> Mehmet Sadık Rifat Paşa, *Asar'ı Rifat Paşa*, s.6.

<sup>226</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.96.



“...Devlet denilen heyeti müctemia, adalet-i muntazama ve kuvve-i müsellahadır. Her devlet ve hükümetin medar-ı kuvve-i hayatı ve devam ve sebatı adalettir. Ve madde-i muzır-ra-i inhitat ve zevali dahi zulüm ve sitemdir. Adalet esas-ı devlettir”<sup>227</sup>

demek suretiyle adaleti devletin en önemli dayanak noktası olarak görmüştür. Bu haliyle geleneksel Osmanlı düşüncesine yakındır. Fakat bu dönemde adalet kavramının Fransız İhtilali ile yaygınlık kazanan hürriyet ve eşitlik kavramlarıyla bir arada kullanıldığı görülür. Sadık Rıfat Paşa'nın adalet kavramına olan bakış açısı bu açıdan da dikkate değerdir. O, adaletsizliğin hem dine hem de akla aykırı olduğunu ima ederken bir anlamda akla dayanmayan devletin de yaşama şansı olmadığını düşünür. Aslında bu düşüncenin başlı başına bir yenilik olduğu göz ardı edilmemelidir. Çünkü modern anayasal zihniyet Tanrının kurallarından ziyade insan aklına ve insanın kurallarına dayanmaktadır. Bu noktada belirtilmesi gereken bir husus da Sadık Rıfat Paşa'nın bu görüşle geleneksel söylemin dışına çıktığıdır. Öyle ki bir devletin dini icapları yerine getirmediği için batmaya mahkûm olacağı şeklindeki görüş, Sadık Rıfat Paşa'da adaletin icaplarını yerine getirmediği için batmaya mahkûm olacağı şeklini almıştır. Devletlerin gerilemesine sebep olan unsurun adaletsizlik olduğu şeklindeki düşünce Aydınlanma Devrinde da revaç bulan XIX. yüzyıl başında ise Volney tarafından popüler hale getirilen Batılı bir anlayışı temsil eder<sup>228</sup>.

Rıfat Paşa devlet hayatında istikrara önem verir ve sık sık değişiklik yapılmamasını önerir. Rıfat Paşa, memurların değişmesi durumunda değişikliğin yalnızca şahıslarla sınırlı kalması gerektiğini düşünür ve nizam-ı mevzuanın sabit kalması gerektiğini ifade eder. Onun bu düşüncesi bir bakıma anayasadan beklenen “sened-i emniyet” anlayışının bir ifadesidir<sup>229</sup>.

---

<sup>227</sup> Mehmet Sadık Rıfat Paşa, “Avrupa Ahvaline Dair Risale”, Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil (çev. ve hzl.), **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, I, 1839-1865**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974, s.27-34. s.35-41.

<sup>228</sup> Şerif Mardin, “Tanzimat Fermanı'nın Manası: Yeni Bir İzah Denemesi”, **Tanzimat**, Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları, 2011, s.156.

<sup>229</sup> Mehmet Sadık Rıfat Paşa, “Tanzim-i Umur-u Devlete ve Bazı Islahata Dair Rıfat Paşa Merhumun Memuriyet-i Mütenevviada bulunduğu O Anda Arasına Kaleme Alıp Takdim Etmiş Olduğu Bazı Layiha ve Mazbataların Suretleridir”, **Müntehabat-ı Asar**, ty., yy.,TTK Kütüphanesi Nüshası, Yer No: AII / 96-48, s. 59.

Sadık Rıfat Paşa'da Devlet anlayışında temel bir zihniyet değişikliğinin izlerini de görebiliriz. Çünkü o, devlet ve hükümetlerin varlık sebebinin tebaanın ihtiyaçlarının yerine getirilmesi ve hukuklarının korunması olduğunu düşünür. Bu nedenle tebaanın devlet için değil, devletin tebaa için var olduğu anlayışına sahiptir ki bu anlayış Modern Devlet anlayışını yansıtır. Sadık Rıfat Paşa, keyfi uygulamaların engellenmesi ve şahsi faktörlerin etkinliğinin azaltılması için bir sistem önerisinde bulunur. Önerisi, kurucu ilkelerin laik niteliğinin temel yasalarına saygılı bir hukuk kaynağı yapılmasıdır. Rıfat Paşa'nın, bu tür temel yasalara saygı göstermenin, Avrupa'da bütün Krallar için geçerli olduğunu söylemesi, önerdiği sistemin anayasal sisteme benzerliğini ortaya koymaktadır<sup>230</sup>. Bununla birlikte Sadık Rıfat Paşa, bir anlamda anayasanın tanımını da yapmış ve;

*“... Esas-ı kavanin ise herkesin ağraz-ı nefsanıyyesini icrâ edemeyecek surette tayin ve tahdid-i hukuk demektir”<sup>231</sup> demiştir.*

Onun anayasaya verdiği isimle Osmanlı Devleti'nin 1876 tarihli ilk anayasasına verilen isim arasında dikkate değer bir yakınlık söz konusudur.

Bunun yanı sıra Sadık Rıfat Paşa devlet idaresinde aklın önemine de işaret ederek;

*“Umur-ı idare-i dünyeviyeye lazım olan akl-ı maaş hükmünce ekser mesalih-i vakıalarında muktezayı akla tatbikatta bir nafia imaline dikkat ederler”<sup>232</sup> der. Bu ifadeler bir anlamda akla dayalı kanun düşüncesinin de hatırlatılmasıdır.*

Tanzimat dönemine gelinen süreçte önemli rol üstlenen bir isim de Mustafa Reşid Paşa'dır.

### **2.2.2. Mustafa Reşid Paşa**

Mustafa Reşid Paşa 3 Kasım 1839 tarihinde, Hariciye Nazırı iken Gülhane Hattı Hümayunu'nu hazırlayıp, Gülhane Parkı'nda Bâb-ı Âli'nin yüksek dereceli

---

<sup>230</sup>Şerif Mardin, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, s.206

<sup>231</sup> Mehmet Sadık Rıfat Paşa, *“Avrupa Ahvaline Dair Risale”*, s.35-41.

<sup>232</sup> Mehmet Sadık Rıfat Paşa, *Asar'ı Rıfat Paşa*, s.7.

memurlarının ve yabancı diplomatların önünde okumuştur<sup>233</sup>. Bu nedenle onun, Osmanlı anayasa düşüncesi ve zihniyet dönüşümü üzerindeki etkisi, “*Devletçe yeni esasat vaz’ı*”<sup>234</sup> anlamına gelen Tanzimat Fermanı’nın Osmanlı Devleti’ne olan etkisi nispetindedir.

Elçilik, Hariciye Nazırlığı ve Sadrazamlık görevlerinde bulunan Mustafa Reşid Paşa, 1836 yılında İngiltere’de bulunmuş, İngiliz hükümet sistemini ve devlet adamlarını daha yakından tanımıştır. Ayrıca Reşid Paşa Liberalizm düşüncesiyle de tanışmış ve bu düşünce yapmak istediği ıslahaatın yönünü belirlemiştir. Onun amacı Padişahı sınırlayacak bazı müesseselerin kurulmasıdır. Bu ise XIX. yüzyıl liberalizminin ve onun en önemli özelliği olan anayasacılık akımının amaçlarından biridir. Anayasacılık hareketleriyle elde edilmek istenenlerle Reşid Paşa’nın elde etmek istedikleri arasında paralellik vardır. Çünkü modern anayasacılık hareketinin ayırıcı özelliği, hükümdarın kanunlara tâbi olduklarını ifade etmek değildir. Çünkü bu düşünce zaten İslam devleti teorisinde de mevcuttur. Modern anayasacılığın bu noktada öne çıkan özelliği, kanunların hâkimiyetini temin edecek tesirli siyasi kontrolleri tesis etmeye çalışmış olmasıdır<sup>235</sup>. Tanzimat Fermanı’nda bu çabanın izleri görülür.

Onun Avrupa’da bulunduğu dönem İngiltere’nin meşrutiyetle yönetildiği, Fransa’nın da 1830 İhtilalleri sonunda mutlak devlet rejiminden meşrutî devlet rejimine geçmekte olduğu bir dönemdir. Mustafa Reşid Paşa, İngiltere ve Fransa’yla ilgili düşüncelerini şu şekilde ifade etmiştir:

*“İngiltere ve Fransa ahalilerinin serbestiyetleri kemalde olmak hasebiyle usul-ı idare ve ahval-i politikalarında devam ve sebat olamaz ve onlara bayağı devlet tabiri dahi yakıştırılmaz. Lakin yine İngilterelü, Fransalıya mücerrahtır. Zira İngilterelünün hükümet-i meşrutası kadim ve Fransa’ya nispetle ahalisi dahi*

---

<sup>233</sup> Ahmet Lûtfî Efendi, **Vak’anüvîs Ahmet Lûtfî Efendi Tarihi**, C.VI, Yücel Demirel (akt.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s.1026.

<sup>234</sup> Ali Fuad, **Ricâl-i Mühimme-i Siyasiyye**, İstanbul: Yeni Matbaa, 1928, s.7.

<sup>235</sup> Mardin, “*Tanzimat Fermanı’nın Manası: Yeni Bir İzah Denemesi*”, s.154.

*erbab-ı sebat ve edepten olmağla orada Fransa kadar bî edebane şeyler vukua gelmez.*"<sup>236</sup>

Paşa'nın ifadelerinden, İngiltere'ye diğer Avrupa devletlerinden daha fazla önem verdiği anlaşılmaktadır. İngiltere'yi onun gözünde önemli kılan husus meşrutiyet anlayışıdır. Bu dönem İngiltere ve Fransa gibi liberal devletlerin yanı sıra Avusturya, Prusya ve Rusya gibi "Tanrı hakları" sistemine yani "Şer'i sistem"e bağlı devletlerin de bulunduğu bir dönemdir. Osmanlı Devleti de şer'i esaslara dayalı bir devlet olmakla birlikte kendi varlığını koruyabilmek için İngiltere ve Fransa gibi meşrutî (anayasal) devletlerin yakınlığına ve politik bir denge kurulmasına ihtiyaç duymuştur<sup>237</sup>. Bu durum Mustafa Reşid Paşa'nın, İngiltere ve Fransa'da uygulanmakta olan meşrutî (anayasal) yönetim anlayışına ilgi duyması ve Osmanlı Devleti'ni de bu anlayışa göre şekillendirmeye çalışması sonucunu doğurmuştur<sup>238</sup>. Onun II. Mahmud'a;

*"Şevketpenahım, Dveleti Âliyelerini kurtarmak için üç milyon askere ihtiyaç vardır. Maahaza bu kuvvet yalnız Avrupa kuvvetine karşı gelebilir. Hâlbuki devleti esasından kurtarmak için meşrutiyet usulüne müracaat etmekten başka salim bir tedbir yoktur"*<sup>239</sup> demesi de bunu göstermektedir\*.

Uzun bir süre Paris ve Londra'da yaşayan ve Batı kurumlarını yerinde tanıma fırsatı bulan Mustafa Reşid Paşa Osmanlı Devleti'nde halka Avrupa'daki şekliyle bir takım hak ve hürriyetlerin de verilmesini öngören, düzenli ve adil bir yönetim sistemi

---

<sup>236</sup> Mustafa Reşid Paşanın Londra Elçiliğinden sonra Hariciye Nazırı olarak İstanbul'a döndüğünde Padişah'a sunduğu layihadan. Tam metin için bk. Reşat Kaynar, **Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat**, Ankara: TTK Yayınları, 1985, s. 83-94.

<sup>237</sup> BOA, YEE, 38/95; Ahmet Cevdet Paşa, **Ma'ruzat**, Yusuf Halaçoğlu (hzl.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980, s.5.

<sup>238</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.5, s. 169-170.

<sup>239</sup> Kemal Paşazade Sait Beyden naklen Ziya Şakir, *Büyük Türk İnkılabı*, s. 44.

\* Abdurrahman Şeref Efendi de Mustafa Reşid Paşa'nın Padişaha bu yönde telkinlerde bulunduğunu; "*Mustafa Reşid Paşa Paris ve Londra sefareatlerinde bulunduğu esnada düvel-i muazzamanın hakkımızdaki fikir ve nazariyelerine itilla'i tam ve Devlet-i Âliye köhne usullerini terk ile şehranüvin-i medeniyeye süluk etmedikçe ve idare-i memalikinginde kavaid-i hukukiye-i esasiyeye piru olmadıkça muhafaza-i şan ve kudret ve ibka-yı mevcudiyet edemeyeceğine kanaat-i kamile hasıl etmiş olduğundan kanaatlerini semi' devlete isal etmekten geri durmaz idi*" cümleleriyle anlatır. Bk. Abdurrahman Şeref, **Tarih Musâhabeleri**, İstanbul: Matbaai Amire, 1339, s. 60-61.

getirmeyi amaçlamıştır<sup>240</sup>. Osmanlı Devleti'nde idarenin bir nizama bağlanması, işlerin keyfi hareketlerle ve istibdatla değil, kanuna dayalı bir şekilde yürütülmesi onun öncelikleri arasındadır. Bunun oluşabilmesi için devlet adamlarının fikirleriyle olgunlaşan nizamların, memleketin her yerinde istisnasız tatbik edilmesi gerektiğine inanır<sup>241</sup>. Bu açıdan görüşleri Sadık Rıfat Paşa'nın görüşleriyle paraleldir.

Bunun yanı sıra Mustafa Reşid Paşa, pozitivist düşünceleri de tanımış bir diplomattır. Pozitivizmin kurucusu A. Comte Mustafa Reşid Paşa'ya bir mektup yazmıştır\*. Dini inançlar ve Allah iradesi yerine insan aklını ve pozitif bilimleri esas alan A. Comte, bu düşüncesini doğuya yayabilmek için Mustafa Reşid Paşa'dan yararlanabileceğini düşünmüştür. A. Comte, yazmış olduğu mektupta, her türlü ilahi inancı bir tarafa iterek, toplumsal olduğu kadar fert olarak da insana ait varlığın bütünü tamamiyle pozitif bir imanla kucaklamaktan söz eder. Yine aynı mektupta, İslam'ın esas ruhuna göre siyasi bir yönetim altında toplanma, sadece görüş ve adetlerin benzerliğini sağlayıp sağlamlaştırmaya yöneliktir. Bu büyük gayeye, Tanrı yerine insanı geçirerek ulaşılabileceğini söyler<sup>242</sup>. Söz konusu mektupta ortaya koyulan düşünceler, şer'i hukuk yerine insan aklına dayanılarak yapılmış olan hukuku temsil eden anayasal anlayışı da ifade etmesi açısından dikkate değerdir.

Mustafa Reşid Paşa aynı zamanda Mısır Meselesinin çözülmesi ve Kırım Savaşı'nda Rusya'ya karşı Osmanlı Devleti lehine ittifak sağlanması gibi dış sorunlarla da uğraşmıştır<sup>243</sup>. Özellikle Mısır meselesinin zararlı etkilerinin önlenmesiyle ilgili

---

<sup>240</sup> Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nden naklen; Bayram Kodaman, "Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında takip ettiği Genel Politikası, **Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (13-14 Mart 1985)**, Ankara: TTK Yayınları, 1987, s.73.

<sup>241</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s.78.

\* Söz konusu mektup 1854 tarihinde yazılmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Murtaza Korlaelçi, "Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri", **Tanzimat'ın 150.Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara: TTK Yayınları, 1994,s.26-27.

<sup>242</sup> Murtaza Korlaelçi, "*Bazı Tanzimatçılarımız*", s.26-27.

<sup>243</sup> Ali Fuad Türkogeldi, **Ricâl-i Mühimme-i Siyasiye**, Hayreddin Pınar-Fatih Yeşil (hzl.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012, s.5.

faaliyetler, onun siyasi faaliyetlerinde önemli bir yer tutar<sup>244</sup>. Mısır meselesi ve Mehmet Ali Paşa, Reşid Paşa'nın reform düşüncesini de etkilemiştir. Çünkü reformlar sayesinde Mehmet Ali Paşa'nın Avrupa'da elde ettiği mevki dengelemek ve Osmanlı Devleti'nde Mehmet Ali taraftarı olanları da kazanmak istemiştir<sup>245</sup>. Devletin içinde bulunduğu durum Reşid Paşa'da Mısır meselesinin Osmanlı Devleti lehine çözümlenebilmesinin ancak Avrupa Devletlerinin desteğiyle mümkün olabileceği düşüncesini doğurmuştur. Bu desteğin sağlanabilmesini ise Osmanlı Devleti'nin esaslı bir şekilde ıslahına ve yenilenmesine bağlı görmüştür<sup>246</sup>. Bunun yanısıra Avrupa'da edindiği siyasi tecrübelerden yola çıkarak Osmanlı Devleti'nin mevcut idari ve hukuki yapısıyla yaşayamayacağını farketmiştir<sup>247</sup>. Bu nedenle Reşid Paşa, Osmanlı Devleti'nde yapılması gereken ıslahat ve yenilikler konusunda yabancı diplomatlarla da görüş alışverişinde bulunmuştur. Onun görüştüğü diplomatlardan biri de İstanbul'da uzun süre elçilik yapan Lord Stratford Canning'tir. O, Reşid Paşa'ya Osmanlı Devleti'nde esaslı ıslahat ve yenilikler yapılması gerektiğini, bunun için öncelikle can ve mal emniyeti konularının halledilmesi gerektiğini bildirmiştir<sup>248</sup>. Canning aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde ulema geleneğinden kalma taassup nedeniyle Osmanlı Devleti'ndeki Hıristiyanların baskı altında olduğunu düşünen biridir<sup>249</sup>. Bu düşünce Osmanlı ıslahat ve reformları konusunda Mustafa Reşid Paşa'ya yapılan telkinlerin yönünü de belirlemiştir. Bu bağlamda Mustafa Reşid Paşa, Osmanlı Devleti'ndeki hak ve özgürlük arayışını Hıristiyanlar bağlamında ifade etmiş ve Hıristiyanlar üzerinde büyük baskılar olduğunu, ödeyemedikleri haraç yüzünden ezildiklerini ve horlandıklarını söylemiş ve

---

<sup>244</sup> BOA, İ.MTZ(05), 1/4; BOA, İ.MTZ (05)TAL., 1/1; Kemal Beydilli, "Reşid Paşa", **İslam Ansiklopedisi**, C. 31, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, s. 348-350.

<sup>245</sup> BOA, HAT, 1240/48212; Ahmet Cevdet Paşa, **Tezâkir (1-12)**, Cavid Baysun (hızl.), Ankara: TTK Basımevi, 1953, s. 7.

<sup>246</sup> Ali Fuad, *Ricâl-i Mühimme*, s. 8; Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri* s. 61.

<sup>247</sup> Ahmet Lütü Efendi, *Lütü Efendi Tarihi*, s. 1026.

<sup>248</sup> Stanley Lane Poople, **Lord Stratford Canning'in Türkiye Anıları**, 3. Basım, Can Yücel (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999, s.86, 97.

<sup>249</sup> Michael Warr, **A Biography Of Stratford Canning (Mainly His Career In Turkey)**, Oxford: Printed At the Alden Press, 1989, s.80; Ahmet Cevdet Paşa, **Tezâkir (1-12)**, s. 70.

Avrupa devletlerinden bu konuda yardım istemiştir<sup>250</sup>. Gerek Canning'in gerekse Reşid Paşa'nın bu düşünceleri, Osmanlı Devleti'nde gerçekleşecek olan ıslahat ve yenilik teşebbüslerinde yalnız belirli bir kesimin dikkate alınmasına yol açacaktır\*. Aslında Mustafa Reşid Paşa'nın düşünceleri bu bakımdan Sadık Rıfat Paşa'nın düşüncelerinden ayrılır. Daha da önemlisi, bu anlayış, Osmanlı Devleti'nde Avrupa'daki şekliyle modern anayasal hak ve özgürlüklerin temini anlayışının zedelenmesine neden olmuştur. Bu zedelenme, evrensel bir niteliğe sahip olan temel insan hak ve özgürlüklerinin devletin yalnız belli bir kesimiyle bağının kurulması şeklinde ortaya çıkacaktır. Osmanlı Devleti'nin en önemli anayasal belgelerinden biri olan Tanzimat Fermanı da bu etkileşimler içinde doğmuştur.

### 2.3. Tanzimat Fermanı ve Dönemi

Tanzimat kavramı Osmanlı Devleti'nin mülki idarasinin ıslahı ve yeniden düzenlenmesiyle buna yönelik faaliyetlerin yürütüldüğü dönemi ifade eder<sup>251</sup>. Tanzimat dönemine gelinen süreçte Padişahı ve iktidarını sınırlandırmaya yönelik birtakım tecrübeler yaşanmıştır. Ayrıca Osmanlı devlet adamı ve bürokratlarının anlayışlarında ve dünyaya bakış açılarında da pek çok değişimler meydana gelmiştir. Bu değişimin somut izlerini taşıyan Tanzimat Fermanı'nı Abdurrahman Şeref Efendi;

*“Eski tarz idareyi yeni tarza ifrağa Tanzimat-ı Hayriye pîşva olmuştur”*<sup>252</sup>  
sözleriyle ifade eder.

Tanzimat Fermanı ve dönemi Osmanlı Avrupa ilişkilerinde de yeni bir evreyi simgeler. Önceki ıslahat hareketleri Osmanlı Devleti'nin kendi yönetim ve medeniyet anlayışının bir eseri olarak ortaya çıkarken, Tanzimat düşüncesinin kaynağı batılılaşmaya

---

<sup>250</sup> Fransız Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nden naklen, Bayram Kodaman, “Mustafa Reşid Paşa'nın Paris Sefirlikleri Esnasında takip ettiği Genel Politikası, **Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (13-14 Mart 1985)**, Ankara: TTK Yayınları, 1987, s.73.

\* 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda bu durum belirginleşir.

<sup>251</sup> Ali Akyıldız, “Tanzimat”, **İslam Ansiklopedisi**, C.40, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 1.

<sup>252</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s.48.

dayanır<sup>253</sup>. Öyle ki Tanzimat ve sonrasında Osmanlı devlet adamı Avrupa sistemlerinden doğrudan yararlanır hale gelmiş ve her hangi bir nizamnameden 1876 tarihli Kanun-i Esasi'ye kadar Avrupa'da mevcut kaynakları tespit, tercüme ve değerlendirme yoluna gitmiştir<sup>254</sup>. Fermanın ilk cümlelerinde belirtilen husus;

“...*Ne Şer'i şerife ve ne kavanin-i münifeye inkıyad ve imtisal olunmama*”<sup>255</sup>sıdır.

Aslında bu, temel bir sorun olarak görülmüş ve devletin içinde bulunduğu zaaf ve fakre yüz elli seneden beri çeşitli nedenlerle kanunlara uyulmamasının sebep olduğu belirtilmiştir. Bu tespit bir bakıma devletin ve toplumun yaşadığı dönüşümlerin de bir itirafı niteliğindedir. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya göndermiş olduğu sefirler tarafından kaleme alınan layiha veya sefaretnamelerde de kanuna riayet konusuna özellikle değinilmiştir. Kanuna riayet hakkında sefirlerin söyledikleri zamanla meseleye değinme şekliinden çıkarak Sadık Rifat Paşa'da, Padişaha ve devlet adamlarına tavsiye hatta uyarı şeklini almıştır. Mustafa Reşid Paşa ise bu tavsiye ve uyarıları uygulama sahasına koymuştur. II. Mahmud'un kurduğu devlet ve hükümet teşkilatı Tanzimat Fermanı'yla Batı tarzı idare hukuku esaslarına bağlanmaya çalışılmıştır<sup>256</sup>.

Tanzimat Fermanı'nda bahsedilen can, mal, ırz emniyeti ve verginin tayini gibi hususlar Osmanlı Devleti'nde bilinmeyen şeyler değildir. Çünkü bu hususlar şer'i şerif ve kavanin-i kadimede zaten mevcut olan fakat uygulanamayan hususlar olarak kalmıştır<sup>257</sup>. Bu yüzden yargılama yapılmaksızın idam ya da mallarına el koyma gibi uygulamalar yaygınlaşmıştır<sup>258</sup>. Tanzimat Fermanı bir anlamda bu hususları hatırlatmak ve herkes tarafından riayet edilmesini sağlamaya çalışmaktan ibarettir. Abdurrahman Şeref Efendi bunu;

---

<sup>253</sup> Eryılmaz, *Tanzimat*, s. 17.

<sup>254</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 124.

<sup>255</sup> **Düştur**, Birinci Kısım, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289, s. 4.

<sup>256</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yayınları, 1999, s. 38.

<sup>257</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 63.

<sup>258</sup> Mahmud Celaleddin Paşa, **Mir'ât-ı Hakikat**, İsmet Miroğlu (hzl.), İstanbul: Berekât Yayınevi, 1983, s.32.



“...Kuvve-i te'yidiyeyi tesis etmek ve icraat ve tatbikatına efrad-ı milletin en büyüğünden en küçüğüne kadar cümlesi kemali samimiyetle sarılmak”<sup>259</sup> olarak ifade eder.

Ferman ayrıca söz konusu sebeplerle Osmanlı idaresinden yakın bir kısım tebaayı, haklarını garantiye alacak bir takım esaslar koymak suretiyle devlete ısındırmaya ve genel hukuk prensiplerinin Osmanlı Devleti'nde varlığını ortaya koymaya yönelik bir adımdır. Bu adım kanun ve nizamlarla bağlanmış Avrupai bir idare tarzını yerleştirme anlayışıyla atılmıştır<sup>260</sup>. Bu anlayış aynı zamanda Tanzimat döneminde şer'i devlet ve akıl devleti ayırımının gündeme gelmesini ve tartışılmasını da beraberinde getirmiştir<sup>261</sup>. Bu bakımdan Avrupa'da ortaya çıkmış olan anayasal belge ve uygulamalardan bazı izlere Tanzimat Fermanı'nda rastlamak mümkündür. Örneğin Avrupa'da ortaya çıkan Charta anlayışı bunlardan biridir.

### 2.3.1. Charta Anlayışı ve Tanzimat Fermanı

Tanzimat Fermanı, bir sözleşme değildir. Giriş kısmında yer alan ifadeler, Tanzimat Fermanı'nın, Devleti içinde bulunduğu durumdan kurtarmak amacıyla düzenlendiğini ortaya koyar. Herhangi bir mücadele söz konusu olmadığından, hak arama anlayışı da bulunmaz<sup>262</sup>. Bu açıdan Ferman, devlet idaresine yönelik bazı emirleri ve tebaaya bir takım insan haklarının verilmesini ihtiva eden bir Hattı Hümayundur<sup>263</sup>. Ayrıca Tanzimat Fermanı'nda Padişaha yönelik somut sınırlamalar getirilmemiştir. Çünkü müeyyide Padişahın yemininden ibarettir. Padişahın herhangi bir hususta yemin etmesi ise sıkça rastlanan bir durum olup herhangi bir ferman ya da vakfiyede de çeşitli

---

<sup>259</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s. 63.

<sup>260</sup> Mahmud Celaleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakikat*, s.32.

<sup>261</sup> Ejder Okumuş, **Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s.214.

<sup>262</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s. 4.

<sup>263</sup> Abdurrahman Şeref, *Tarih Musahabeleri*, s.61-62.

biçimlerde rastlanabilir<sup>264</sup>. Ancak bu, kanunla belirlenmiş somut bir ceza şeklinde düzenlenmediği için somut bir müeyyide anlamına gelmez.

Buna karşılık Tanzimat Fermanı'nda, hüriyet, eşitlik, adalet, gibi bir takım temel insan hakları ve iktidarın sınırlandırılması gibi anlayışlar mevcuttur. İktidarın sınırlandırılması noktasında iktidarın mukabil bir kişi sınıf veya grup tarafından sınırlandırılması yerine “...kavanin-i icabiye ile tahdit ve tebyin”<sup>265</sup> olunması yani kanunla sınırlandırılması anlayışı vardır.

Chartalar hukuki şekil açısından ya tek taraflı olarak hükümdar iradesini belirten ferman veya berat, ya da iki taraflı mukavelelerdir. Ancak “Constitution” olarak isimlendirilen modern anayasalar, menşe bakımından aynı gelişim çizgisine tâbi olsa da bir kanun niteliğindedir<sup>266</sup>. Charteler ise tek taraflı hâkimiyet tasarrufuna dayandığından ve her charte halktan gelen gerçek bir inkılâp sonucunda ortaya çıkmayabileceğinden her zaman anayasal bir değişim meydana getirmesi beklenmez. Bu nedenle genelde yalnız hükümdarın yetkilerini sınırlamakla yetinir. Bu bakımdan Tanzimat Fermanı'nın da bir charta olduğu ileri sürülmüştür<sup>267</sup>. Örneğin Metternich'in 1839 yılı sonlarında İstanbul'da bulunan Baron von Stürmer'e göndermiş olduğu mektupta;

*“Padişah ve bazı safdil kimselerin Kanun-ı Esasî namını verdikleri fakat düşünen ve bi'n-netice daha pratik olan insanlarca bir esas prensipler beyannamesi kıymetini haiz olan bir ferman neşretmiştir. Avrupa ıstılahatında bu mahiyette bulunan bir akit “Magna Charta” namıyla anılmaktadır”*<sup>268</sup> der.

---

<sup>264</sup> Abdullah Saydam, “Tanzimat Devri Reformları”, **Türkler Ansiklopedisi**, C.12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s.784.

<sup>265</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s. 5-6.

<sup>266</sup> Yavuz Abadan, “Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri”, **Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 14, Sayı 1, (1957), s.8.

<sup>267</sup> Abadan, *Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri*, s. 7.

<sup>268</sup> Hıfzı Timur, “Türkiye'de Abdülmecid'in Islahatı Hakkında”, **Tanzimat**, C.2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s.703.

Paul İmbert'e göre de Tanzimat Fermanı, Mustafa Reşid Paşa'nın, meşrutiyetle yönetilen ülkelerin chartalarını örnek alarak hazırladığı bir belgedir<sup>269</sup>.

Bununla birlikte Tanzimat Fermanı'nı bir anayasada bulunması gereken bütün unsurların bir araya geldiği bir belge olmasa da Osmanlı Devleti'nde temel hak ve hürriyetlerin ifade edildiği bir belge olduğu söylenebilir. Bu nedenle modern devlet anlayışının bir ürünü olan İnsan Hakları Bildirileri/Beyannameleri ile birlikte değerlendirilebilir.

### 2.3.2. İnsan Hakları Bildirisi/Beyannamesi Anlayışı ve Tanzimat Fermanı

Çağdaş anlayışa uygun olarak ilerleyen bir hukuk reformunun esaslarını ihtiva eden Tanzimat Fermanı, modern anlamda bir anayasa metni olmamakla birlikte Osmanlı Devleti'nde modern esas hukuk görüşünün yerleşmesine yöneliktir<sup>270</sup>. İbret gazetesi Tanzimat Fermanını bir beyannameye benzetmiş ve bu benzerliği;

“...Şartname-i hakikimiz olan şer'i şerifin bazı kavaidini teyid ile beraber, Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedabir-i idareyi müeyyed bir beyannameden ibarettir” sözleriyle ifade etmiştir<sup>271</sup>.

Bu özelliği nedeniyle Tanzimat Fermanı çoğunlukla bir tür “Osmanlı İnsan Hakları Beyannamesi” olarak nitelendirilmiştir<sup>272</sup>. Bu bakımdan İhtilal Fransa'sında kabul edilen ve tam adı “*De'claration des Droits de l'Homme et du Citoyen*” olan “İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi” ile birlikte değerlendirilmelidir<sup>273</sup>.

Öncelikli olarak Tanzimat Fermanı'nın Osmanlı Padişahı'nın izni ve onayı ile tanzim edilirken, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin, bir meclisin kararıyla ortaya çıktığı

---

<sup>269</sup> Paul İmbert, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Yenileşme Hareketleri**, Adnan Cemgil (çev.), İstanbul: Engin Yayınevi, 1990, s. 128.

<sup>270</sup> Halil Cin, “*Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri*”, **150. Yılında Tanzimat**, Hakkı Dursun Yıldız, (hızl.), Ankara: TTK, 1992, s. 15.

<sup>271</sup> **İbret**, “Tanzimat”, No: 46, 5 Kasım 1872, s. 1.

<sup>272</sup> Azmi Özcan, “Osmanlılık”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 33, İstanbul: TDV Yayınları. 2007, s.485.

<sup>273</sup> Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce*, s. 38.

belirtilmelidir. Yine Tanzimat Fermanı, Osmanlı Devleti'nin iç ve dış siyasi sorunlarına yönelik olarak düşünülmüş olmasına karşın İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi Amerikan Bağımsızlık Bildirgesi örneğinde olduğu gibi XVIII. yüzyıl Liberalizm anlayışı, Tabii Haklar Doktrini temelinde gelişen hak iddiaları ve bir takım bireysel şikâyetler dikkate alınarak düzenlenmiştir<sup>274</sup>.

Her iki belge, mevcut durumun tasvip edilmeyen yönlerine çeşitli sebepler göstermiştir. Tanzimat Fermanı, ortaya çıkan olumsuzlukları bir süredir Kur'an ahkâmına ve şeriat kanunlarına uyulmamasına bağlarken<sup>275</sup>, İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi insan haklarına olan bilgisizlik ve itaatsizliğe bağlamıştır. Bunun yanı sıra İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinde, özgürlük, eşitlik, adalet, vergi gibi konularda genel geçer tanımlamalar yapılmıştır. Üçüncü maddede ise egemenlik ilkesi ulusa ait bir hak olarak belirlenmiş ve bu bağlamda kuvvetler ayrılığı olmazsa olmaz bir ilke olarak ifade edilmiştir<sup>276</sup>. Buna karşılık Tanzimat Fermanında, Padişahın egemenlik hakları korunmuştur.

Tanzimat Fermanı, devletin iyi bir şekilde idare edilebilmesine yönelik bir amaca sahiptir. Bunun için Osmanlı Devleti'nde öncelikli olarak çözümlenmesi gereken şikâyet konularına yönelik bazı yeni kanunlar vaz' ve tesis edilmesi düşünülmüştür. Yeni kanunların mevad-ı esasiyesi ise can güvenliği, ırz, namus ve malın korunması, vergi ve askerlik gibi konuları içermektedir. Tanzimat Fermanında, can, ırz ve namus emniyetini dünyadaki en aziz şeyler olarak nitelendirilmesi bir bakıma İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin ikinci maddesinde sözü edilen insanın doğal ve daimi haklarına işaret eder. Fakat Tanzimat Fermanı bunların tebaaya teminini bir insan hakkı olarak değil tebaanın devlete ihanetinin önlenmesi ve sadakatinin temininin aracı olarak görmüştür<sup>277</sup>. Bu da Tanzimat Fermanı'nın, Devletin hayatını temin için ilan olunmuş<sup>278</sup> hukuki değil siyasi bir belge olduğu izlenimini vermektedir.

---

<sup>274</sup> Alev Alatlı (drl.), **Batıya Yön Veren Metinler**, C.3, İstanbul, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, 2010, s.938.

<sup>275</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s.4.

<sup>276</sup> Alatlı, *Batıya Yön Veren Metinler*, C.3, s.939-940.

<sup>277</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s.5.

Bunun yanısıra Tanzimat Fermanı aynı zamanda Mustafa Reşid Paşa'nın Osmanlı Devleti'ni Avrupa hukuk-ı umumiyesine dâhil etme çabasının bir parçasıdır<sup>279</sup>. Avrupa camiasına girmek isteyen bir devletin yerine getirmesi gereken en önemli şart ise tabii haklara saygı göstermesidir. Bu nedenle, can, mal, ırz güvenliği gibi hususların evrensel bir anlayışla zikredilmediği ve Osmanlı Devleti'nin Avrupa devletler sistemine dâhil olmasını sağlamaya yönelik bir diplomatik davranış olduğu izlenimi doğmuştur<sup>280</sup>. Hürriyet Gazetesi de Tanzimat Fermanı'nın bu yönünü ele almış ve;

*“...Mütalaasından anlaşıldığı üzere, Reşid Paşa, bu Hattı Hümayunu bir şartname-i idareye esas olacak surette yapmış ve asıl muradı Avrupa'nın hakkımızda efkârını ıslah edip de Devleti ozaman bulunduğu taksim muhatarasından kurtarmak...”<sup>281</sup> şeklinde ifade etmiştir.*

Bu haliyle Tanzimat Fermanı'nda belirtilen can güvenliği kavramının doktriner açıdan tabii haklar anlayışına dayanmadığı görülür. Can güvenliği maddesi Batı kaynaklı insan hakları belgelerinde ve 1789 İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde soyut ve evrensel bir prensip olarak yer almıştır. Ancak Gülhane Hattı'nda can güvenliği meselesi somut ve müşahhas bir görünüm arzeder. Can, ırz ve namus emniyetinde böyle bir anlayışın hâkim olması getirilen emniyetin devletin üst kademe bürokratlarının ve belli sınıflarının can güvenlikleri konusunda Padişahın keyfi idaresine hukuki bir sınırlama getirmek amacını taşıdığı sonucu ortaya çıkmaktadır<sup>282</sup>.

Yine aynı anlayışla olmakla birlikte Tanzimat Fermanı'yla mal emniyeti de güvence altına alınmaya çalışılmıştır. Mal emniyetinin Tanzimat Fermanı'nın mevad-ı esasiyesi arasında sayılması ve müsadere usulünün kaldırılması maddeleri<sup>283</sup>, İnsan ve Yurttaş

---

<sup>278</sup> İbret, “Tanzimat”, s. 1.

<sup>279</sup> Cihan, “Reşid Paşa Merhumun Tercüme-i Hali”, No: 5, 20 Eylül 1874 (8 Şaban 1291), s. 201.

<sup>280</sup> Bayram Kodaman ve A.Turan Alkan, “Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşid Paşa”, **150. Yılında Tanzimat**, Ankara: TTK Yayınları, 1992, s.3.

<sup>281</sup> Reşad, “Elhak..”, s. 2.

<sup>282</sup> Hayati Hazır, “Tanzimat Fermanı'nın Anayasa Hukuku Açısından Tahlili”, **Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, (25-27 Aralık 1989), Ankara: Milli Kütüphane Matbaası, 1991, s. 225.

<sup>283</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s.6.

Hakları Bildirisi'nin mülkiyeti bir hak olarak gören ikinci ve on yedinci maddeleri ile paralellik arzeder. Tanzimat Fermanı'nda verginin her ferdin emlak ve kudretine göre uygun bir şekilde tayin ve tahdid edilmesi maddesi<sup>284</sup> İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisinin onüçüncü maddesinde yer alan, verginin tüm yurttaşlar arasında imkânları oranında eşit bir biçimde tayin edilmesi<sup>285</sup> maddesinin bir tür teyididir. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin dokuzuncu maddesinde yer alan her insanın suçlu olduğuna yetkili organlarca karar verilinceye kadar masum olduğu düşüncesi<sup>286</sup>, Tanzimat Fermanı'na; "*Aleni muhakeme edilip hükmolunmadıkça hiçkimsenin idam edilmemesi*"<sup>287</sup> gerektiği şeklinde yansımıştır.

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin özgürlük anlayışı bağlamında ele aldığı hususlardan biri de düşünce ve inanç özgürlüğüdür. Bildiri, bu özgürlüğü kötüye kullanmamak şartıyla her yurttaşa tanımıştır. Bu yönüyle Özgürlük anlayışı diğer haklara kaynaklık etmesinden dolayı Batı kaynaklı insan hakları belgelerinde öncelikli sırayı almıştır<sup>288</sup>. Tanzimat Fermanında ise; Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'de düşüncelerin serbestçe söylenebileceğinin belirtilmesi<sup>289</sup>, düşünce özgürlüğüne yer verildiğini fakat bu aşamada kapsamının İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ne nazaran daha dar olduğunu göstermektedir.

Eşitlik konusu ise İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin birinci maddesi olarak özgürlükle beraber insanların doğuştan sahip oldukları bir hak olarak zikredilmiştir<sup>290</sup>. Tanzimat Fermanı'nın ilanından önce Osmanlı Devleti'nde bir anlayış değişikliği zaten yaşanmaya başlamıştır. II. Mahmud'un Osmanlı halkı arasında din ve mezhep farkı gözetilmeyeceğine dair ünlü nutku, Tanzimat Fermanı'nda ön plana çıkan eşitlik

---

<sup>284</sup> **Düştur**, Birinci Kısım, s.5-6.

<sup>285</sup> Alatl, *Batıya Yön Veren Metinler*, C.3, s.940.

<sup>286</sup> Alatl, *Batıya Yön Veren Metinler*, C.3, s.940.

<sup>287</sup> **Düştur**, Birinci Kısım, s.6.

<sup>288</sup> HAZIR, "*Tanzimat Fermanı*", s. 229.

<sup>289</sup> **Düştur**, Birinci Kısım, s.6.

<sup>290</sup> Alatl, *Batıya Yön Veren Metinler*, C.3, s.939.

anlayışıyla örtüşür<sup>291</sup>. Osmanlı Devleti'nde eşitlik yönünde atılan adımlar Tanzimat Fermanı'na;

*“Tebaa-i saltanat-ı seniyyemizden olan ahali-i İslam ve milel-i saire bu mü sadaat-ı şahanemize bilâ istisna mazhar olmak...”*<sup>292</sup> cümleleriyle yansımıştır.

Bu bakımdan Tanzimat Fermanında bir eşitlik anlayışı mevcut olmakla birlikte söz konusu İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisindeki şekilden farklıdır. Çünkü Tanzimat Fermanı'ndaki şekliyle eşitlik anlayışı soyut ve evrensel bir eşitlik anlayışı yerine Osmanlı Devleti'nin sorunlarından biri olan kanun önünde eşitlik meselesinin çözümüne yönelik bir arayıştır<sup>293</sup>. İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde ise bu haklar insanın tabii hakları olarak, kişi, olay veya zamana göre şekil almayan evrensel haklar olarak düşünülmüştür. Tanzimat Fermanı'nda, temel hak ve hürriyetler, soyut ve evrensel bir bakış açısıyla ele alınmamış olmasa da Osmanlı Devleti'nde insan haklarına yönelik anlayışın gelişmesi ve yaygınlaşması açısından önemli bir adım olmuştur<sup>294</sup>.

İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin hakların güvence altına alınması meselesi ile birlikte zikrettiği hususlardan birisi de kuvvetler ayrılığı ilkesidir. Öyle ki Bildiride kuvvetler ayrılığının uygulanmadığı bir toplumda anayasanın da olamayacağı ifade edilir<sup>295</sup>. Yasama Yürütme ve Yargı güçlerinin ayrı ellere verilmesini öngören kuvvetler ayrılığı Osmanlı Devleti gibi monarşi ile idare edilen ülkelerde ihtiyari olmadıkça gerçekleştirilemez. Osmanlı Devleti'nde özellikle II. Mahmud'un iktidarın merkezileştirilmesi politikalarına paralel olarak bu biraz daha zorlaşmıştır. Tanzimat Fermanı'nda yer alan;

*“...Her bir kanun karargir oldukça ilâmaşaallahüteala düsturü'l-amel tutulmak üzere balası Hattı Hümayunumuzla tasdik ve tevşih olunmak için taraftı*

---

<sup>291</sup> Gülnihal Bozkurt, **Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi**, Ankara: TTK Yayınları, 1996, s. 45.

<sup>292</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s.6.

<sup>293</sup> HAZIR, “Tanzimat Fermanı”, s. 226,227.

<sup>294</sup> Ercüment Kuran, “Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihinde Yeri” **Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, (25-27 Aralık 1989), Ankara: Milli Kütüphane Matbaası, 1991, s. 143.

<sup>295</sup> Alatlı, *Batiya Yön Veren Metinler*, C.3, s.940.

*Hümayunumuza arz olunsun. Ve iş bu kavanin-i şer'îye mücerred din ve devlet ve mülk ve milleti ihya için vaz' olunacak olduğundan canib-i Hümayunumuzdan hilafına hareket vuku' bulmayacağına ahd ve misak olunup...*<sup>296</sup>

şeklindeki ifadeler bu noktada biraz esneklik sağlamakta ve Padişahın başka bir elle yapılan yasamaya devlet menfaati gereği uyacağını işaret etmektedir.

Tanzimat Fermanıyla ilgisi kurulan diğer bir husus ise modern anayasa anlayışıdır. Çünkü Tanzimat Fermanı ile modern anayasalarda olduğu gibi evrensel ve genel geçer bir takım anlayışların zikredilmesi ve bunların yukarıda izah edildiği şekliyle garanti altına alınması, Tanzimat Fermanının diğerlerinden ayrıldığı ve bir anayasa olduğu tartışmalarını doğurmuştur<sup>297</sup>.

### **2.3.3. Modern Anayasa Anlayışı ve Tanzimat Fermanı**

Mustafa Reşid Paşa'nın, bizzat kendisi;

*“Tanzimat-ı Hayriye ki velinimetim Padişahım Sultan Abdülmecid Han'ın asr-ı alii şahanelerinde tesis buyrulmuş olan kâffe-i nizamatin üss-i esasıdır”*<sup>298</sup> der.

Bu ifadeler Tanzimat Fermanı'nın gerek ıslahatların gerekse yapılacak olan nizam ve kanunların kaynağı ve programı olduğu izlenimini vermektedir. Ayrıca “*Kâffe-i nizamatin üss-i esası*” olma özelliği Osmanlı kanun anlayışında ancak şer'e ait olduğu kabul edilirse bu ifade bir anlamda kanunların üss-i esası olarak şer' dışında başka kaynaklara müracaat edilebileceği şeklinde de yorumlanabilir.

Fransa basınından 26 Kasım 1839 tarihli “L' Univers” gazetesi Tanzimat Fermanını, uygulanabilmesi halinde imparatorluğun manzarasını değiştirebilecek esaslar olarak görmüştür. “Presse” gazetesi ise Tanzimat Fermanı için, “*Hakiki bir kanun-ı esası*” ifadesini kullanmaktadır. “Le National” gazetesi de Tanzimat Fermanı için “*Meşrutiyet*

---

<sup>296</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s.7.

<sup>297</sup> Gülnihal Bozkurt, **Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi**, Ankara: TTK Yayınları, 1996, s. 48.

<sup>298</sup> Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa*, s.165.



*fermanı*” ifadesini kullanmıştır<sup>299</sup>. Bunun yanısıra Tanzimat Fermanı’nın, “Le National”, “Le Siecle”, “Le Temps” gibi gazeteler tarafından meşruti/anayasal bir belge hatta bir anayasa olarak değerlendirilmesinin yanında “*Avrupai bir inkılâp*” ya da “*idari ve içtimai bir inkılâp*” olarak değerlendirildiği de görülür<sup>300</sup>. Ayrıca Namık Kemal, “*Efkar-ı Cedide*” den söz ederken, “... *Bu bir tabirdir ki lisan-ı umuma devr-i inkılâbımızdan yadigar kalmıştır*”<sup>301</sup> der. Namık Kemal burada Tanzimat’ı “*Devr-i İnkılâp*” tabiri ile bir tutmuştur. Tanzimat Fermanının “inkılâp” kavramı ile nitelendirmesi, Osmanlı Devleti’nde anayasa düşüncesi noktasında somut bir adım atıldığı ve yaşanan değişimin belirtisidir. Ayrıca Tanzimat Fermanı’nı doğrudan doğruya bir anayasa olarak kabul eden görüşlere de rastlanmaktadır. Örneğin Fransız yazar Edouard Driault da 1890’lı yıllarda kaleme aldığı “*Şark Meselesi*” isimli eserinde, Tanzimat Fermanı için “...*Bu Hatt-ı Şerif hakiki bir kanûn-i esasi hükmünde*” ifadesini kullanır<sup>302</sup>. Bunun yanısıra “*Hürriyet*” gazetesinin 1869 tarihli bir sayısında “...*Kavanin-i cedidenin esası itibar olunan Güllhane Hattı Hümayunu...*”<sup>303</sup> ifadesi yer alır.

Ancak Ferman biçiminde ilan edilenleri olsa da, anayasa, bir devletin temel kuruluşunu ve devlet organlarının birbiriyle olan ilişkilerini düzenleyen bir ana hukuk belgesidir. Tanzimat Fermanı’nda böyle bir düzenlemeye rastlanmaz. Ancak modern anayasalarda yer alan en temel ilkeleri yani can, ırz, mal güvenliği gibi hususları ihtiva ettiği görülür. Bu durum Tanzimat Fermanı’nın anayasa değil anayasal bir belge olduğunu ortaya koymaktadır<sup>304</sup>.

---

<sup>299</sup> Sabri Esat Siyavuşgil, “Tanzimat’ın Fransız Efkârı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler”, *Tanzimat*, C. 2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s. 750-751.

<sup>300</sup> Siyavuşgil, “*Tanzimat’ın Fransız Efkârı*”, s. 750-751.

<sup>301</sup> Namık Kemal, “Efkâr-ı Cedide”, *Hadika*, No: 14, 27 Kasım 1872 (26 Ramazan 1289), s.1.

<sup>302</sup> Edouard Driault, *Şark Meselesi*, Nafiz (çev.), Emine Erdoğan (hızl.), Ankara: Berikan Yayınları, 2003, s. 253.

<sup>303</sup> *Hürriyet*, “İnnellahe Ye’mürü bi’l-Adl-i ve’l-İhsan”, No: 30, 18 Ocak 1869, s. 1.

<sup>304</sup> Ahmet Mumcu, “Tanzimat Döneminde Türk Hukuku”, Halil İnalçık (Ed.), *Adalet Kitabı* içinde (207-228), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 211.

5 Kasım 1872 tarihli “İbret” gazetesinde Tanzimat Fermanı’nın niçin bir anayasa olarak kabul edilemeyeceği somut ifadelerle anlatılmıştır. Gazetede;

*“Gülhane Hattı, bazılarının zannı gibi Devleti Aliye için bir şartname-i esasi değildir. Yalnız şartname-i hakikimiz olan şer’i şerifin bazı kavaidini teyid ile beraber, Avrupa’nın fikrine muvafık birkaç tedabir-i idareyi müeyyed bir beyannameden ibarettir. Gülhane Hattı eğer mukaddimesinde tesis-i müddeâ ettiği ahkâm-ı külliye-i şer’iyyeyi yalnız emniyet-i can ve mal ve namus ile tefsir eylediği hürriyet-i şahsiyeye hasr etmeyerek hürriyet-i eskâr ve hâkimiyet-i ahali ve usul-ı meşrut gibi bir çok esasları dahi kâmilan ilan etmiş olsaydı, o zaman, hilafet-i İslamiye için bir şartname-i esasi hükmünü alabilirdi”<sup>305</sup> denilmektedir.*

Tanzimat Fermanı’nın Osmanlı Devleti’ne Avrupa hukuku bağlamında getirmiş olduğu yeni anlayış ve uygulamalar, belgenin modern anlamda ve tam bir anayasa olduğu şeklinde anlaşılmasına ve yorumlanmasına sebep olmuştur. Fakat belgenin teknik açıdan bir anayasa hükmünü taşıyamaması yanında verilen hak ve özgürlüklerin gerek verilme amaç ve anlayışı gerekse kapsamı bakımından anayasa denilebilmesi için yeterli olmadığını fakat anayasal açıdan önemli bir adım olduğu anlaşılmaktadır.

#### **2.3.4. Tanzimat Fermanı ve Batı Hukuk Anlayışı**

Batı hukuk anlayışının Osmanlı hukuk anlayışını etkilemesi Tanzimat döneminde fiili olarak gerçekleşmiştir. Temelde birbirini inkâr etmiş olan Tanrı hakları sistemi ile Batının insan aklına dayalı haklar sistemi, Osmanlı Devleti’nde Tanzimat döneminden itibaren bir arada yaşatılmaya ve bağdaştırılmaya çalışılmıştır. Aslında bu çaba her iki sistemden birini tercih edememekten kaynaklanan bir dualizmdir. Osmanlı Devleti bir yandan ihtiyacı olan Batı tarzı hukuk anlayışını ve kurumlarını benimsemeye çalışmış, diğer yandan dini ve geleneksel açıdan köklü bir geçmişe sahip olan şer’i hukuku yani Tanrı hakları sistemini yaşatmak istemiştir. Osmanlı Devleti’nde bir anayasa ilan edilip edilmemesi noktasında yaşanan gerilimin temeli de aslında budur. Bireyin özgürlük ve haklarını tam anlamıyla teminat altına alan modern anlamda bir anayasa anlayışı Osmanlı Devleti’nde cari olan Tanrı hakları sisteminden vazgeçilmesini gerektirecek bir

---

<sup>305</sup> İbret, “Tanzimat”, s.1.

adımdır. Böyle bir adımı atmak bir anlamda Osmanlı Devleti'nin varlık sebebini de inkâr etmek anlamına geleceğinden iki sistemi bağdaştırma çabası devam etmiştir. Bu çaba, kanunlaştırma hareketlerinde olduğu gibi adalet müessesesinin şekillenmesinde de gözlenir. Çünkü Osmanlı Devleti bu dönemde Batı haklar sistemi ve zihniyetine yönelik ciddi değişim ve dönüşüm geçirmeye başlamıştır. Gerek Batılı ülkelerin kanunlarından kısmen yada tamamen alıntılar yapılması ve mahkemelerde Batılı usullerin kullanılmaya başlaması gerekse Hristiyan tebaanın eşitliğine yönelik önemli gelişmeler yaşanması, Osmanlı Devleti'nin geçirdiği değişim ve dönüşümün somut delilleridir. Anayasal düşünce ve anayasa kavramı da bu gelişmeler içinde tartışılmaya başlamıştır<sup>306</sup>.

Tanzimat Fermanı'yla birlikte geleneksel anlayıştan kopuş başlamıştır. Bu kopuşu destekleyen unsurların sayısı ve gücü de Tanzimat döneminde giderek artmıştır. Batıda halk tarafından bizzat talep edilen ve ele geçirilen anayasal haklar, Osmanlı devlet adamları tarafından tanınmış ve bu haklar siyasi ve ekonomik sebeplerin de zorlamasıyla Osmanlı tebaasına Padişahın lütfu olarak bahşedilmiştir. Ama halkın bu hususta bilgi sahibi olmaması ya da eksik ve yanlış bilgi sahibi olması bu haklardan yeterince yararlanılmasını engellemiştir. Gülhane Hattı Hümayunu ile başlayan Tanzimat dönemi bu noktada çeşitli gelişmelerin yaşandığı ve Batı ile etkileşimin şahıslardan kitlelere doğru genişlediği bir dönem olmuştur. Batılı ülkeleri görenlerin yalnızca sefirlerle veya gayrimüslim tüccarlarla sınırlı olmaktan çıkıp özellikle öğrenci olarak gidenlerin sayısının giderek artması etkileşimin alanını genişlettiği gibi etkisini ve mahiyetini de değiştirmiştir. Bunun yanı sıra Osmanlı Devleti'nde yeni eğitim kurumlarının açılması ve buralarda ders vermek üzere Batılı ülkelere öğretmenler getirilmesi, ihtilaller ve savaşlar nedeniyle Batılı ülkelerle temas kurulması ve bu temaslar neticesinde Osmanlı Devleti'nin Batılı ülke vatandaşları ile bire bir ilişki kurmaları etkileşimi arttıran hususlardır. Basın alanında meydana gelen gelişmeler ise etkileşimde son halkayı teşkil etmiştir. Basın sayesinde Osmanlı coğrafyasında Batı anlayış ve düşüncesi üzerine konuşma, düşünme ve tartışma ortamı oluşmuştur.

---

<sup>306</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. 5, s. 173,174

Yukarıda sözünü ettiğimiz etkileşim yollarından öncelikli olarak Avrupa'ya öğrenci gönderilmesi üzerinde duracağız.

#### 2.3.4.1. Avrupa'ya Öğrenci Gönderilmesi

Osmanlı Devleti'nde gerek ıslahat çalışmalarının gerekse Avrupa'da ortaya çıkan anayasal düşünce ve kurumların kaderinin belirlenmesinde Avrupa'ya gönderilen Osmanlı öğrencilerinin etkisi olmuştur. II. Mahmud'tan önce Osmanlı Devleti'nden Avrupa'ya resmî olarak öğrenci gönderilmemiştir. Fakat III. Selim döneminde Avrupa'daki Osmanlı daimi elçiliklerinde görev yapan Osmanlı memurlarının yabancı dil öğrenmeleri ve çeşitli alanlarda bilgi sahibi olmaları istenmiştir. Bu anlamda Londra Büyükelçisi Yusuf Agâh Efendi'nin maiyetinde yer alan Mehmed Derviş Efendi ve Mehmed Tahir Efendi Avrupa'da dil tahsili gören ilk öğrenciler olmuştur<sup>307</sup>. Avrupa'ya resmen, öğrenci gönderilmesi II. Mahmud döneminden itibaren başlamış olmakla birlikte öğrenci olarak Müslümanlardan ziyade gayrimüslimler tercih edilmiştir<sup>308</sup>. Osmanlı Devleti Avrupa'ya öğrenci göndermeye 1827 tarihinde başlamakla birlikte Mısır Valisi Mehmet Ali Paşa henüz 1809 yılında İtalya'ya öğrenci göndermiştir. Mısır'dan 1818 yılında Avrupa'nın çeşitli ülkelerine 23, 1826 yılında da Paris'e 44 öğrenci gönderilmiştir<sup>309</sup>. Osmanlı Devleti Avrupa ülkeleri arasında İngiltere, Avusturya, Fransa, Belçika<sup>310</sup> gibi ülkelere öğrenci göndermiş ve Fransa öncelikli olarak tercih edilmiştir<sup>311</sup>. Böylece Paris'te bulunan öğrenci sayısı zamanla artmıştır<sup>312</sup>. Osmanlı Devleti Paris'e yalnız öğrenci göndermekle kalmamış, bizzat Osmanlılara

---

<sup>307</sup> Alaaddin Yalçinkaya, "Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi Olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri", **OTAM**, Sayı 7, 1996, s. 323.

<sup>308</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, C.5, s. 162.

<sup>309</sup> Adnan Şişman, **Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)**, Ankara: TTK Yayınları, 2004, s. 2.

<sup>310</sup> BOA, HR.SFR.4., 4/ 1.

<sup>311</sup> Avrupa'ya öğrenci gönderilmesinde Paris'in sıkça tercih edildiğini gösterir çok sayıda arşiv belgesi mevcuttur. Burada örnek olması açısından birkaç adet belgeyi belirtmekle yetiniyoruz. BOA, A.}AMD., 11/ 17; BOA, A.}AMD., 2/28; BOA, A.}AMD., 25/96; BOA, A.}AMD., 3/42; BOA, A.)AMD. 31/80; BOA, A.}AMD., 74/69.

<sup>312</sup> BOA, A.}AMD., 80/65.

mahsus eğitim kurumlarının açılmasını da sağlamıştır<sup>313</sup>. Buna paralel olarak Osmanlı Rum ve Ermenileri de Paris'te kendilerine ait eğitim kurumları açmışlardır<sup>314</sup>. Avrupa'da tahsilin konusunu genelde tıp, askerlik ve mühendislik oluşturur<sup>315</sup>. Bununla birlikte Osmanlı öğrencileri Avrupa'da siyaset, hukuk ve edebiyat gibi alanlarda da eğitim almışlardır<sup>316</sup>. Osmanlı öğrencilerinin Paris'te veya herhangi bir Avrupa şehrinde özellikle siyaset ve hukuk gibi alanlarda tahsil görmeleri Avrupa sisteminin ve zihniyetinin Osmanlı Devlet ve toplumunda öğrenilmesi noktasında doğrudan bir teşebbüs anlamına gelir. Avrupa'ya tahsile gönderilen öğrenciler dönemin siyaset ve anlayışlarına da vakıf olmuşlardır. Bu durum anayasal düşüncelerin tanınması ve Osmanlı ülkesinde yaygınlaşmasını da kolaylaştırmıştır. Öyle ki 1860'lı yılların sonlarında Mecmua-i Maarif gazetesinde Fransızca "Konstitüsyonel" gazetesinden tercüme edilerek yayınlanan bir yazıda, Osmanlı Devleti'ndeki önemli makamlara, tamamı uygun ve Avrupa terbiyesi görmüş kimselerin tayin olunduğu bilgisini vermektedir<sup>317</sup>. Bunun yanısıra Paris'te eğitim gören Ermeni gençlerin çoğu Avrupa siyasal sistemleriyle ve ilerici düşüncelerle tanışmışlardır. Burada Fransız İhtilali'ne ve Auguste Comte'un pozitivizmine vakıf olmuşlardır. Ayrıca Montesquieu, Rousseau, Lamartine, Victor Hugo, Alfred de Musset, Michelet ve Guizot gibi yazar ve düşünürlerin fikirlerini tanımışlardır. 1848 ihtilallerine de tanık olmaları Ermeni gençleri dolayısıyla Osmanlı Ermeni toplumu arasında özgürlük anlayışının gelişmesini sağlamıştır. Fransa'nın entelektüel ve toplumsal ortamı tutucu Ermeni soylularının ve liberal tacir ve zanaatkârların çocuklarını da bir araya getirmiş ve kendi toplumları hakkında düşüncelerini şekillendirmiştir. İçlerinden anayasal sistem ve halkın temsili konularında öncülük yapacak kimseler çıkmıştır<sup>318</sup>.

---

<sup>313</sup> BOA, HR.SFR.4., 82/13.

<sup>314</sup> BOA, A.}AMD., 77/69; BOA, HR.SFR.4.. 21/5; BOA, HR.SYS., 2403/84; BOA, İ.DH., 1272/100017.

<sup>315</sup> Cahit BİLİM, "Osmanlılarda Avrupa'ya Öğrenci Gönderilmesi" **Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, 1: 17-38, [http://kybele.anadolu.edu.tr/makaleler/ed1999\\_1\\_1/137706.pdf](http://kybele.anadolu.edu.tr/makaleler/ed1999_1_1/137706.pdf)

<sup>316</sup> BOA, A.}DVN.MHM, 29/29; BOA, MF.MKT., 430/66; BOA, BEO, 1832/137336; BOA, BEO, 1849/138623; BOA, BEO, 1868, 140034.

<sup>317</sup> **Mecmua-i Maarif**, "Bab-ı Âli'nin Tebdilat-ı Cedidesi", No: 18, 1 Nisan 1868 (8 Zilhicce 1284), s. 2.

<sup>318</sup> Vartan Artinian, **Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu (1839-1863)**, Zülal Kılıç, (çev.), İstanbul: Aras Yayınları, 2004, s.76.

Avrupa yaşam ve anlayışını tanımış bu nesiller, Osmanlı Devleti'nde gerek genel anlamda Avrupa anlayış ve düşüncesini aşılama, gerekse anayasal düşünce ve kurumların tanıtılmasında önemli rol oynamışlardır. Bu gelişmeler Osmanlı Devleti'nde toplumun Avrupa ile doğrudan temasının ilk evresidir. Avrupa'ya tahsile gönderilen Osmanlı öğrencileri Avrupa ile Osmanlı halkının temasının Osmanlı'dan Avrupa'ya doğru gelişen bir yönü olarak kabul edilebilir. İki medeniyetin temasının bir de Avrupa'dan Osmanlı coğrafyasına doğru olan şekli vardır. Macar Mültecileri meselesi ve Kırım Savaşı bu temasta önemli rol oynamıştır.

#### **2.3.4.2. Osmanlı Topraklarına Gelen Macar Mülteciler**

1830 ihtilallerinde Liberalizm tam bir başarı elde edemese de Avrupa'da güçlenmeye devam etmiştir. Bu dönemde Liberalizm, anayasalı siyasal rejim, seçim hak ve hürriyeti, basın hürriyeti gibi kavram ve düşüncelerle ifade edilmiştir<sup>319</sup>. 1848 İhtilali ile Fransa'da kurulan Cumhuriyet Hükümeti, milliyetçilik hareketlerini destekleyeceğini bildirmiştir. Avrupa'nın birçok ülkesinde siyasi ve ictimai haklar elde etmeye çalışan teşekküllerin ortaya çıktığı ve Krallarına başkaldırdığı bu dönemde ihtilaller kısa sürede İspanya, İtalya, İrlanda, Belçika, Hollanda, Avusturya ve Macaristan'a yayılmıştır. Avusturya'da 1848 İhtilalleri Viyana'da Liberalizm, Macaristan'da ise Milliyetçilik düşüncesiyle ortaya çıkmıştır<sup>320</sup>. Macaristan'daki isyanlarda Macarlar Avusturya'ya karşı bağımsızlıklarını ilan edince Rusya bunu önlemek için Macarlara karşı iki yüz bin kişilik bir ordu ile harekete geçmiştir. Bunun üzerine topraklarını terk eden Macarlardan bir kısmı Osmanlı topraklarına sığınmıştır<sup>321</sup>.

Osmanlı Devleti'ne ilk sığınan mülteciler 36'sı subay geri kalanı er olmak üzere toplam 1120 kişidir. Bu sayı zamanla 2000'i bulmuştur<sup>322</sup>. Rusya ve Avusturya'nın ısrarına

---

<sup>319</sup> Fahir Armaoğlu, **19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)**, Ankara: TTK Yayınları, 1997, s.131.

<sup>320</sup> Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, s. 148.

<sup>321</sup> Macar Mültecileri konusunda detaylı bilgi için bk. İsmail Çakır, "Macar Mültecileri Meselesi (1848-1849)", **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erciyes Üniversitesi SBE, 1995).

<sup>322</sup> Turgut Subaşı, "Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz", **Türkler Ansiklopedisi**, C.12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 760.

rağmen Osmanlı Devleti Macar mültecileri teslim etmemiştir<sup>323</sup>. Macaristan'da meydana gelen ihtilalin Osmanlı Devleti'ne etkisi yalnızca bir kısım mültecilerin Osmanlı topraklarına gelmesiyle sınırlı kalmamıştır. Çünkü Macar İhtilali, diğer Avrupa ülkelerinde olduğu gibi bir sınıf ayaklanması değil, milliyetçilik ayaklanmasıdır<sup>324</sup>. Bu yüzden, Osmanlı toprağı olan Eflâk-Boğdan'da da Macar İhtilali'nin etkisi ile ayaklanmalar başlamıştır. Rusya bu bahane ile Eflâk-Boğdan'ı işgal etmiş bu nedenle Eflâk-Boğdan'dan da Osmanlı Devleti'ne mülteciler gelmiştir<sup>325</sup>.

Aralarında Dışişleri Bakanı, Harbiye Nazırı, Vali gibi devlet görevlilerinin de bulunduğu<sup>326</sup> Macar mültecilerin Osmanlı modernleşmesine ve Osmanlı siyaset ve idare anlayışının şekillenmesine etkileri olmuştur<sup>327</sup>. Bazı Macarların Osmanlı Devleti'nin sorunları konusunda fikir beyan etmeleri bu anlamda değerlendirilebilir<sup>328</sup>. Macar mülteciler, Osmanlı Devleti'nde geçirdikleri süreyi faydalı bir şekilde geçirmeye çalışmışlar ve Amerika veya İngiltere'ye gitmeyi planladıklarından Türkçe'nin yanı sıra İngilizce de öğrenmişlerdir. Maiyetiyle birlikte Vidin, Şumnu, Kütahya gibi şehirlerde ikamet eden ve eski bir vali olan Lojos Kossuth, Türkiye'de bulunduğu 1851 yılında, Macaristan'ın bağımsız bir devlet olarak anyasal yapısı konusunda fikirlerini açıkladığı bir çalışma yapmıştır. Bu çalışmada yer alan plan, demokrasi bağlamında Amerikan Anayasası'ndan daha ileri durumdadır. Kendi kendini yönetim prensibi, çalışmanın ana fikrini oluşturur. Yasama organından kasaba düzeyine kadar devlet organlarının genel oy hakkı temelinde seçilmesini öngörür. İfade, din ve toplantı özgürlüklerini vurgular. Hayatın tüm alanlarında her bir uyruk için ana dilin serbest kullanımının garanti

---

<sup>323</sup> Karal, *Osmanlı Tarihi*, C. 5, s. 213-214.

<sup>324</sup> Umut C. Karadoğın, "XIX. Yüzyıl Avrupası'nda Yaşanan İhtilal Hareketleri ve Bu İhtilallerin Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti'ne Etkileri", **Akademik Bakış Dergisi**, Sayı 35, Celalabat-Kırgızistan: Kırgız-Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Mart-Nisan 2013), s. 1-18.

<sup>325</sup> Musa Gümüş, "1848 Mülteciler Meselesi Örneğinde 19. Yüzyıl Türk Diplomasisi", **History Studies**, Volume 2./2, 2010, s. 259.

<sup>326</sup> Nejat Göyünç, "1849 Macar Mültecileri ve Bunların Kütahya ve Halep'te Yerleştirilmeleri ile İlgili Talimatlar, **Türk –Macar Kültür Münasebetleri Işığında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976)**, İstanbul: Baha Matbaası, 1976, s. 175.

<sup>327</sup> Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s.29.

<sup>328</sup> BOA, A.}DVN, 122/21.

edilmesini talep eder. Kossuth, değişen siyasal şartlara göre düşüncelerinde değişiklikler yaşasa da onun sahip olduğu temel fikirler Kütahya’da kaleme alınmıştır<sup>329</sup>. Anayasal düşüncelere vakıf bir mültecinin Osmanlı topraklarında bu tür faaliyetlerde bulunması etkileşim açısından önemlidir. Bundan başka, mülteciler arasında, entelektüel kişiliğe sahip kimselerin, sahip oldukları bilgi ve tecrübelerle Osmanlı Devleti’ndeki siyasi, sosyal hatta bilimsel değişime doğrudan katkıları da olmuştur<sup>330</sup>. Bunlardan bazıları saraya bile rahatça girip çıkabilmiş, bazıları da doktor, mühendis, sanatçı, kitapçı, esnaf olarak Osmanlı topraklarında yaşamlarına devam etmişlerdir<sup>331</sup>. Osmanlı Devleti’nin Rusya ve Avusturya ile savaşa girme tehlikesini de göze alarak mültecileri teslim etmemesi Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri’nde hürriyet ve insan haklarının savunulması şeklinde karşılık bulmuştur. Osmanlı Devleti’nden sonra İngiltere’ye giden Kossuth, Türklerin insan haklarına saygılı olduklarını ifade etmiştir<sup>332</sup>. Macar mültecilerin Rusya ve Avusturya’ya karşı anayasal hakları uğruna verdikleri mücadelede edindikleri bilgi ve tecrübelerle Macaristan’ın 1868 tarihinde kendi anayasasını ilan etmesi<sup>333</sup>, ilişkide bulunduğu Osmanlı Devlet adamı ve aydınlarının da anayasa düşüncesi ve kurumları hakkında bilgilenmelerini sağlamıştır<sup>334</sup>. Macar mültecilerinin Osmanlı topraklarında iskân edilmelerine yönelik çalışmalar ise etkileşimin halka da yansımaları sağlamıştır<sup>335</sup>. Bu anlamdaki etkileşimin bir başka safhası ise 1853-1856 tarihli Kırım Savaşıdır.

---

<sup>329</sup> György, Csorba, “Macar Mültecileri”, **Türkler Ansiklopedisi**, Erol Hatıpli (çev.), C.12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 807.

<sup>330</sup> Şahabettin Tekindağ, “Türk Macar Münasebetlerine Toplu Bir Bakış (Başlangıçtan II.Abdülhamid’e Kadar)”, **Türk –Macar Kültür Münasebetleri Işığında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976)**, İstanbul: Baha Matbaası, 1976, s.158.(152-159)

<sup>331</sup> Csorba, “*Macar Mültecileri*”, s. 811.

<sup>332</sup> Bayram Nazır, “Macar ve Polonyalı İhtilalcilerin Osmanlı Devleti’ne İlticası ve Diplomatik Kriz”, **Türkler Ansiklopedisi**, C. 12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 823.

<sup>333</sup> BOA, HR.SYS, 166/2.

<sup>334</sup> Kossuth’un Osmanlı Devlet adamları ile olan ilişkileri hakkında bk.Hajnal İstvan, **a Kossuth-Emigracao**, Budapest: Kiadja a Magyar Törtenelemi Tarsulat, 1927, s. 660-690, 772-780,

<sup>335</sup>BOA, A.}DVN.DVE., 14/89.



### 2.3.4.3. Kırım Savaşı

Kırım Savaşı, Osmanlı Devlet ve toplumunun Avrupa'yla doğrudan etkileşimde bulunduğu bir dönem olmuştur. Osmanlı deniz ve kara subayları İngiliz ve Fransız meslektaşlarıyla Kırım Savaşı'nda aynı saflarda çarpışırken burjuvaziye özgü demokratik fikirleri daha da önemlisi özgürlük, adalet, eşitlik, halk egemenliği gibi düşünceleri tanımışlardır. Böylece bu düşünceler Osmanlı aydını arasında yayılmaya başlamıştır. Bunun yanı sıra Osmanlı devlet adamı ve aydını Kırım Savaşı'ndaki etkileşim sayesinde meşrutiyet düşüncesini daha iyi tanımıştır<sup>336</sup>.

9 Şubat 1853 tarihinde İngiltere Dış İşleri Bakanı Lord Russell, St. Petersburg'taki İngiliz elçisi Seymour'a gönderdiği mektupta;

*“Eğer Sultan bütün tebaalarına iyi ve müsavî şekilde muamele ederse Rus hükümetinin Osmanlı Devleti'ni zorlamasına sebep kalmıyor”*<sup>337</sup> demiştir.

Mektupta geçen “iyi ve müsavî” sözleri, İngiltere'nin vereceği destek karşılığında Osmanlı Devleti'nden bazı anayasal davranışları gerçekleştirmesini beklediğini göstermektedir. Kırım Savaşı sırası ve sonrasında Osmanlı-Avrupa ilişkileri yeni bir şekil almıştır. Osmanlı Devleti'nin Başkenti İstanbul bir Avrupa şehri görünümü almaya başlamış, yüzbini aşkın Avrupalı bu dönemde İstanbul'un Beyoğlu, Galata gibi semtlerine yerleşmiştir. Bu gelişme Osmanlı Devleti'nin yaşayacak olduğu zihniyet dönüşümünde önemli derecede etkide bulunmuştur<sup>338</sup>. Kırım Savaşı sırasında Osmanlı topraklarına çeşitli sebeplerle gelenler yalnızca askerden ibaret olmadığı gibi<sup>339</sup> aynı zamanda İngiltere, Fransa ve Sardunya gibi Avrupa'nın farklı ülkelerine mensupturlar<sup>340</sup>. Ayrıca bunlar yalnızca savaşmamışlar, Osmanlı Devleti'ne teknik anlamda katkı da sağlamışlardır<sup>341</sup>. Kırım savaşı sırasında İstanbul'da bulunan İngiliz

---

<sup>336</sup> Çavdar, *Demokrasi Tarihi*, 28-29.

<sup>337</sup> Fuat Andıç ve Süphan Andıç, *Kırım Savaşı Ali Paşa ve Paris Antlaşması*, İstanbul: Eren Yayınları, 2002, s.17.

<sup>338</sup> Eryılmaz, *Tanzimat*, s. 18.

<sup>339</sup> BOA, HR.MKT., 226/85; BOA, HR.MKT., 382/39; BOA, HR. SFR3., 55/17; BOA, HR.SFR.4., 8/1.

<sup>340</sup> BOA, DH.MKT., 1902/56; BOA, DH.MKT., 2528/1; BOA, A.}DVN.MHM., 30/6.

<sup>341</sup> BOA, A.}AMD., 79/ 57.

Büyükelçisi'nin eşi Lady Hornby de Kırım Savaşı sırasında İstanbul'u anlatırken İstanbul'daki yabancı yoğunluğunu;

*“Her köşede İngiliz, Fransız, Sardunya ya da Alman subay ve askerlerine rastlanıyor ve ara sıra han ya da kahvehanelerden yükselen dostluk şarkıları kulağa geliyor. Askerlerle denizcilerimizin gürültülü neşe ve coşkusunu gören Türklerin şaşkınlık dolu bakışlarını fark etmek çok eğlenceli”*<sup>342</sup> ifadeleriyle anlatır.

Pera bu dönemde İstanbul'a gelen Avrupalı askerlerin mekânı olmuştur. Kalabalıktır ve kiralar çok yüksektir. İngiliz, Fransız ve Sardunyalı askerler Kırım ile İstanbul arasında gidip gelmektedirler. Ve İstanbul onların ikamet ettikleri bir şehir durumundadır. Pera'da Fransız subaylarının gittiği bir opera salonu bile vardır<sup>343</sup>. Bu tür etkileşimler Osmanlı Devleti'nde etkileşim ve bilinçlenmenin önünü açmıştır. Kırım Savaşı sonrasında toplanan 1856 tarihli Paris Kongresi'nde Osmanlı Devleti'nin bir Avrupa devleti olarak resmen kabul edilmesinin Osmanlı Devleti'nde idari, sosyal ve hukuki anlamda yansımaları olmuştur.

#### **2.4. Islahat Fermanı**

Osmanlı tarihinde Islahat kavramı, çeşitli alanlarda yeniden yapılanma, bozulan kurumları çağdaş ihtiyaçlara göre eski haline getirme ya da yenileme faaliyet ve düşüncelerini ifade eder<sup>344</sup>. İngilizler tarafından “İmtiyaz ve Reform Fermanı”<sup>345</sup> olarak ifade edilen Islahat Fermanı, Kırım Savaşı'nda Avrupa Devletlerinin Osmanlı Devleti'ni Rusya'ya karşı korumalarının karşılığında ilan edilmiş olan ve bütün Osmanlı tebaasından ziyade Hristiyan tebaaya hitap eden bir belgedir<sup>346</sup>. Belge,

---

<sup>342</sup> Lady Hornby, **Kırım Savaşı Sırasında İstanbul**, Kerem Işık (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007, s. 182.

<sup>343</sup> Hornby, *Kırım Savaşı*, s. 91,113.

<sup>344</sup> Mehmet İpşirli, “Islahat”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s.170.

<sup>345</sup> **House Of Commons Parliamentary Papers**, Firman and Hatti-Sherif by Sultan, relative to Privileges and Reforms in Turkey, 1856 [2040], (Lord Stratford de Redcliffe to the Earl of Clarendon), Constantinople, 21 February 1856.

<sup>346</sup> Mümtazer Türköne, “Islahat Fermanı”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, C. 6, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1995, s. 164.

Sadrazam Alî Paşa, Hariciye Nazırı Fuat Paşa, Şeyhülislam Arif Efendi ve yabancı ülkelerin temsilcilerinden oluşan bir komisyon tarafından hazırlanmıştır. Fransa, Avusturya ve İngiltere Sefirleri öncelikli olarak Tanzimat Fermanı ile gayrimüslim tebaya tanınan imtiyazların yalnız din ve mezhep hürriyetiyle ilgili olduğunu ancak bu imtiyazların Osmanlı Devleti'nde Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasındaki farklılıkları kaldırmadığını ileri sürmüşlerdir<sup>347</sup>. Bu düşünce Rusya'nın Hıristiyan kozunu kullanarak Avrupa kamuoyunu Osmanlı Devleti aleyhine harekete geçirebileceği, bu yüzden Osmanlı Devleti'nin Hıristiyanların hakları konusunda mutlaka yeni düzenlemeler yapılması gerektiği şeklinde desteklenmiştir<sup>348</sup>.

Islahat Fermanı'nın ortaya çıktığı dönem adalet, eşitlik, liberalizm, sosyalizm, milliyetçilik gibi akımların Osmanlı tebaası üzerinde etkisini göstermeye başladığı bir dönemdir<sup>349</sup>. Herkesin hür ve eşit olması, devlet ve toplum işlerinde söz söyleme hakkının olması, din, mezhep ve soy ayırt etmeden liyakatin esas alınması gibi düşünceler Avrupa Devletlerinde uygulanan ve alışılmış usullerdir. Bu hak ve özgürlükler, XIX. yüzyılın ortalarında gayrimüslim Osmanlı tebaası için de talep edilmeye başlamıştır.<sup>350</sup> Bu bağlamda ıslahat Fermanı, Osmanlı Devleti için sorunun sadece bireyin ve devletin çıkarımın nasıl gözetileceği ile sınırlı olmadığını, sorunun aynı zamanda ayrı etnik grupların çıkarlarının nasıl bağdaştırılacağı olduğunu göstermiştir<sup>351</sup>. Islahat Fermanı bu bağdaştırma arayışının gölgesinde kaldığından modern anayasal anlayışın devam ettirilemediği bir belgedir.

Bu bakımdan Islahat Fermanı ile evrensel anlayışa sahip hak, özgürlük ve eşitlik belgeleri arasında temel anlayış farklılığı bulunur. Bu bağlamda Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'yla da eşitlik anlayışı noktasında ayrılır. Tanzimat Fermanı'nda

---

<sup>347</sup> Eren, *Tanzimat Fermanı ve Dönemi*, s.101.

<sup>348</sup> Ufuk Gülsoy, "Islahat Fermanı", **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 185.

<sup>349</sup> Musa Gümüş, "Anayasal Meşrutî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı'nın Tam Metin İncelemesi", **Bilig**, Sayı 47, Güz 2008, s.216-217.

<sup>350</sup> Mahmud Celaleddin Paşa, *Mir'ât-ı Hakikat*, s. 41.

<sup>351</sup> Carter Vaughn Findley, "Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?", Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), **Tanzimat** içinde (493-502), İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları, 2011, s.496.

Müslüman ve gayrimüslim tebaa arasında şahsi haklar ve vatandaşlık hukuku açısından bir eşitlikten söz edildiği görülür. Tanzimat'ın bu yöndeki eşitlik anlayışı, Islahat Fermanı'nda gayrimüslim tebaaya siyasi haklar tanınması şekline dönüşmüştür<sup>352</sup>. Bu da Islahat Fermanı'nın eşitlik ilkesinin, bireyleri ya da bütün halkı kapsayacak şekilde şeriat esaslarına ve zamanın gereklerine uygun bir hürriyet ilanı anlamına gelmediğini göstermektedir.

Islahat Fermanı'nda anayasa düşüncesinin temel ilkelerinden biri olan eşitlik anlayışı öne çıkmakla birlikte bu, gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit kabul edilmesi gibi özel bir amaca yöneliktir<sup>353</sup>. Bu itibarla Osmanlı Devleti'nde tebaa arasındaki eşitsizliklerin din ve mezhep kaynaklı olduğu düşüncesinden hareketle, Irk, din, dil farkı gözetmeden mezhepler arasındaki üstünlük ortadan kaldırılmak istenmiştir. Yine eşitlik anlayışından yola çıkılarak vergilerin bütün Osmanlı tebaasından eşit bir şekilde toplanması ve tebaanın eşit ve serbest ticaret yapabilmesi kararlaştırılmıştır. Ayrıca Osmanlı tebaasının devlet hizmetine eşit olarak kabul edilmesi ilkesinden hareketle Hıristiyanların da askere alınması bir eşitlik aracı olarak düşünülmüştür. Fakat Patrikahanede yeni meclisler kurulması, kilise ve manastırların tamiri, Hıristiyan tebaanın da Müslümanlar gibi askerlik hizmetinde bulunmaları fakat belli bir bedel ödemeleri karşılığında hafifletilmesi gibi hususlar<sup>354</sup> Islahat Fermanı'na Hıristiyanlara mahsus siyasi bir düzenleme görüntüsü vermiştir<sup>355</sup>. Bunun sebebi Fermana Hıristiyanlara çeşitli hak ve imtiyazlar tanınmak suretiyle Avrupa'nın memnun edilmeye çalışılması şeklinde politik bir amaç güdülmesidir. Bu durum;

*“... Bâb-ı Âli, dahi güya şikâyet olunan fenalıklar kvanin-i şer'iyenin zulmü ve ahlak-ı milliyenin taassubu asarından olduğunu ima eder yollu yalnız edyan-ı saire ahabına mahsus olarak mahdud Islahat Fermanı'nı îta etti. Ve Avrupa'ya*

---

<sup>352</sup> Kemal Beydilli, “Küçük Kaynarca'dan Yıkılışa”, **Osmanlı Devleti Tarihi**, C.1, İstanbul: Feza Gazetecilik Yayınları, 1999, s. 94.

<sup>353</sup> Gazi Erdem, “İlanından Yüz Elli Yıl Sonra Avrupa Birliği Müzakereleri Bağlamında Islahat Fermanı'na Yeniden Bir Bakış”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 51, Sayı 1, (2010), s. 328.

<sup>354</sup> Islahat Fermanının tam metni için bk. **Düster**, I. Tertip, s. 7-14.

<sup>355</sup> Özcan Yeniçeri, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Paris Antlaşması” **Türkler Ansiklopedisi**, C. 12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 850.

*Hıristiyanlar için hukuk-ı siyasiye ve müsavaat-ı kâmile verildiğinden bahseyledi*”<sup>356</sup> sözleriyle özetlenmiştir.

Mustafa Reşid Paşa da Islahat Fermanı’nın asıl anlamının “*Âzad-i tam*” ve “*Müsavaat-ı kâmile*” olduğunu ve bunun politik olarak Osmanlı Devleti’nin altıyüz yıllık anlayışıyla uyuşmadığını söyler. O, eşitlik noktasında gayrimüslim unsurların merkeze alınarak millet-i hâkime ve millet-i mahkume arasındaki farkları bir anda kaldıracak kadar ileri gidilmesini eleştirir ve bunun politik ve toplumsal sorunlara yol açacağını düşünür<sup>357</sup>.

Bu bakımdan Islahat Fermanı, Osmanlı anayasa düşüncesinin gelişimi açısından normal seyrin dışında bir belge görünümü arz eder. Anayasadan ya da anayasal bir belgeden beklenen, devleti ve toplumu düzenlemek, eşitliği ve hakkaniyeti temin etmek olduğu halde Islahat Fermanı’nın Osmanlı Devleti’nde huzursuzluk sebebi olduğuna dair belirtiler vardır. Çünkü Islahat Fermanı, Osmanlı tebaasının hiçbir kesimini memnun etmemiştir. Özellikle Ruhani reisler, aidat ve bahşiş alma imkânlarının kaldırılmasından hoşnut olmamışlardır. Ayrıca, diğer cemaatlerden protokol olarak üstün olan Rumlar, sahip oldukları imtiyazların, Fermanla ellerinden alındığını düşünmüşlerdir. Rumlar, Müslümanların üstünlüğüne razı olduklarını ancak kendilerinin Yahudilerle eşit tutulmalarına razı olmadıklarını dile getirmişlerdir. Müslümanlar ise gayrimüslimlere çok fazla serbestiyet tanındığını düşünmüş ve bunlara yeni hak ve imtiyazlar verilmesini doğru bulmamışlardır<sup>358</sup>. Ayrıca Müslümanlar idare etmek hakkının ahkâm-ı Kur’aniye ile kendilerine bahşölunmuş olduğunu düşündüklerinden, Islahat Fermanı ile bir bakıma kendilerine tanınan bu imtiyazın Hıristiyanlarla ya da diğer gayrimüslim unsurlarla paylaşılacağını düşünmüşlerdir<sup>359</sup>. Islahat Fermanı bu yönüyle eşitliğin modern, soyut ve bireyle ilgili bir husus olduğu göz ardı edilerek, ulus ve cemaatler adına sağlanmaya çalışıldığı bir belge olmuştur<sup>360</sup>.

---

<sup>356</sup> **Hürriyet**, “Bab-ı Âli’nin Politikası”, No. 56, 19 Temmuz 1869, s.3.

<sup>357</sup> Cevdet Paşa, **Tezâkir**, Cavid Baysun (yay.), C. 1, Ankara, TTK Yayınları, 1953, s.79.

<sup>358</sup> Saydam, “*Tanzimat Devri Reformları*”, s. 786.

<sup>359</sup> Driault, *Şark Meselesi*, s. 298-299.

<sup>360</sup> Gencer, “*Anayasal Akültürasyon*”,72.

Modern anayasa düşüncesinin ortaya koyduğu yeni anlayışlardan biri de Tanrı hakları ve akli anlayışı yerine insan hakları ve akli anlayışının benimsemesidir. Islahat Fermanı ile bir anlamda Osmanlı Devleti'nin teokratik anlayışı zedelenmiştir<sup>361</sup>. Çünkü Avrupalı Devletlerin, Osmanlı tebaası olan Hıristiyanlara yönelik bazı hak ve imtiyazlar elde etmeye çalışırken, eşitlik ilkesini ön plana çıkarmaları Müslümanların taassubunu çekmekle birlikte, Fermanın bu şekilde ilan edilmesi, bir bakıma Osmanlı Devleti'nde seküler anlayışın ilk kez resmi bir belgede yer alması anlamına gelir<sup>362</sup>. İngiliz elçisi Lord Statfort, 1844 yılında, mürtedlerin ve dine hakaret edenlerin idam ile cezalandırılmaları yönündeki şer'i hükümlere itiraz etmiş ve Sadık Rıfat Paşa'ya; *"Avrupa'da kalmak istiyorsanız, din için kan dökmeye son vermeniz gerekir"* demiştir. Rıfat Paşa ise siyasi meselelerde Avrupa'nın uyarılarına her zaman saygı duyacaklarını ancak Osmanlı Devleti'nin dini işlerde tam bağımsızlığını korumak zorunda olduğunu çünkü dinin, Osmanlı kanunlarının temeli ve hükümetin dayanak noktası olduğunu belirtmiştir. Islahat Fermanı'nın ilanından bir süre önce 1854 yılında da İngiltere elçisi, Müslümanların din değiştirmede ve İslamı terk ederek Hıristiyanlığı kabul etmede özgür oldukları esasını Halifeye kabul ettirmeye ve bunu alenen duyurmaya çalıştığı zaman da Osmanlı vükelası, Sadık Rıfat Paşa'nın ortaya koyduğu itirazları tekrarlamışlar fakat Islahat Fermanı'nın ilanına engel olamamışlardır<sup>363</sup>.

Islahat Fermanı, Osmanlı tebaasını oluşturan Müslüman ya da gayrimüslim unsurları memnun edememekle birlikte Osmanlı iç ve dış siyasetinde bir takım beklentilerin oluşmasını sağlamıştır. Resmi dairelerde görev yapan Müslümanlardan bir kısmı, Islahat Fermanı gibi değişimlerin, zamanın ve şartların değişmesinin zaruri bir sonucu olduğuna inanarak üzülmekten ziyade yabancı devletlerin sevgi ve teveccühlerinin kazanılacağını ümit etmişlerdir<sup>364</sup>. Bunun yanı sıra anayasal açıdan da önem arz eden eşitlik ilkesinin Tanzimat Fermanı'ndan farklı olarak Müslüman ve gayrimüslimler açısından yeniden düzenlenmesinin Osmanlı Devleti'ne yabancı müdahalesini

---

<sup>361</sup> Enver Ziya Karal, **Osmanlı Tarihi**, C. 6, Ankara: TTK Basımevi, 1995, s.12.

<sup>362</sup> Muhammed Nakavi, **Batılılaşma Sosyolojisi**, Abdullah Özgür (çev.), İstanbul: Kevser yayınları, 1992, s. 33.

<sup>363</sup> Engelhardt, **Tanzimat ve Türkiye**, Ali Reşad (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999, s. 130.

<sup>364</sup> Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, s. 138.

önleyeceği ümit edilmiştir. Ayrıca Islahat Fermanı ile milliyetçilik akımlarının azalacağı, böylece Osmanlı Devleti'nin parçalanmasının önleneyeceği düşünülmüştür. Zaten Fermanın ilanını takip eden yıllarda “Osmanlılık” anlayışının doğması bu düşünce ile paraleldir<sup>365</sup>. Islahat Fermanı'ndan sonra da gayrimüslim tebaanın eşit hukuki, siyasi, ekonomik ve sosyal şartlar altında bir arada tutulması çabası, Osmanlı anayasal anlayışını şekillendiren önemli maddelerden biri olmuştur<sup>366</sup>.

Islahat Fermanı, Osmanlı Devleti'nde doğrudan doğruya anayasanın temeli olmamakla birlikte gayrimüslim milletlerin anayasal gelişmelerine zemin hazırlamıştır. Bu gelişim Millet Nizamnamelerinin tanzim edilmesiyle daha somut bir hale gelmiştir<sup>367</sup>.

## 2.5. Millet Nizamnameleri

Millet Nizamnameleri (Cemaat Nizamnameleri), Osmanlı anayasal düşüncesine zemin oluşturan ve kendi içinden çıkan örneklerdir. Islahat Fermanı'nda Fatih'ten beri gayrimüslim cemaatlere verilen muafiyetler korunmuş fakat bu muafiyetlerin yeni şartlar ve ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak yeniden düzenlenmesi gerekmiştir. Bu bakımdan Millet Nizamnameleri Osmanlı gayrimüslim milletlerinin kendi iç yönetimlerini düzenlemek için hazırladıkları, Bâb-ı Âli'nin de temel idari reform çabaları çerçevesinde desteklediği nizamnamelerdir. Bu açıdan düşünüldüğünde Millet Nizamnamelerinin de Devleti dağılmaktan kurtarmak için bir çaba olduğu anlaşılır. Rum Patrikliği Nizamı (1862), Ermeni Patrikliği Nizamı (1863), Hahambane Nizamı (1865) olmak üzere üç adet nizamname bulunur. Gayrimüslim unsurların kendi dillerinde ve batı dillerinde anayasa adını verdikleri bu düzenlemeler hem Bâb-ı Âli tarafından hem gayrimüslim milletlerin kendileri tarafından desteklenmiştir<sup>368</sup>. Nizamnamelerle Patrikler ve Hahambaşı'nın yetkilerinin önemli bir kısmı yeni oluşturulan meclislere aktarılmıştır. Meclisler, millet liderlerinin ruhani ve cismani

---

<sup>365</sup> Gazi Erdem, “Islahat Fermanı'na Yeniden Bir Bakış”, 332.

<sup>366</sup> Fatih Demirci, “Islahat Fermanı ve Müsâvat Meselesi”, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi SBE, 1999), s.170-172.

<sup>367</sup> Tanör, *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 73

<sup>368</sup> Roderic H. Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)*, Osman Akınbay (çev.), C. 1, İstanbul: Papirüs Yayınları, 1997, s. 137-138.

konularda tek başına karar verme hakkını elinden almıştır<sup>369</sup>. Bu bakımdan Osmanlı Hükümeti, nizamnamelerin laik anlayışa hizmet etmesinden dolayı gayrimüslim milletlerin dini taassuplarının ve kilisenin bu milletler üzerindeki nüfuzunun azalacağını düşünmüştür. Bu düşüncenin temelinde ise ülkeyi Osmanlılık temelinde birleştirme arayışı yatar<sup>370</sup>. Bu bağlamda her millet için laik üyelerin de katıldığı genel meclisler ve eyaletlerde bölgesel meclisler kurulmuştur. Böylece Osmanlı Devleti'nde meclis ve anayasa kavramları siyasal pratiğe girmiştir<sup>371</sup>.

### 2.5.1. Rum Patrikliği Nizamı

Rumlar, bir anayasa hazırlama ve buna tâbi olma konusunda Ermenilere göre daha isteksiz davranmışlardır<sup>372</sup>. Bununla birlikte Osmanlı Hükümeti'nin ilk olarak onayladığı nizamname “Rum Patrikliği Nizamnamesi” olmuştur. Ali Paşa, 1857 yılında Rum Ortodoks Patrikhanesi'nin kendi cemaati üzerinde kurduğu baskıdan kaynaklanan sıkıntının giderilmesini istemiştir. Patrikhane bu konuda Osmanlı Hükümeti ile 1858'de işbirliğine yanaşmış ve yapılacak reformlar için “Milli Meclis” adını taşıyan bir komisyon oluşturulmuştur. Yedi piskopos ve on ruhban temsilcisinden oluşan komisyon hazırladığı nizamname taslaklarını Bâb-ı Âli'ye göndermiş ve 1862'de “Rum Patrikliği Nizamı” olarak yürürlüğe girmiştir. Sekiz adet nizamnamenin birleşiminden meydana gelen bu nizamname bütün halinde Ortodoks cemaatinin yönetimine ilişkin genel kuralları ve bunların devlet içindeki yerini belirlemiştir<sup>373</sup>. Nizamname, “*Rum Patrikhanesi Umurunun Islahı Zımında Patrikhane-i Mezkurede Müctemi Komisyonun Patrik İntihab ve Nasbına Dair Tertib Eylediği Nizamname-i Umumi*”<sup>374</sup> başlığını taşır. Anahatlarıyla Patrik ve piskopos seçiminin nasıl olacağı, seçilecek kişilerin özellikleri, Patriklik ve Metropolitlik arasındaki ilişkiler, Meclisin oluşturulma şekli gibi konular

---

<sup>369</sup> Bilal Eryılmaz, **Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi**, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992, s.82.

<sup>370</sup> Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, s. 137-138.

<sup>371</sup> Tanör, *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*, s. 100.

<sup>372</sup> Davison, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform*, s. 147.

<sup>373</sup> Cihan Osmanağaoğlu, **1862 Rum Patrikliği Nizamı Çerçevesinde Fener Rum –Ortodoks Patrikhanesi**, Birinci Baskı, İstanbul: Levha Yayınları, 2010, s.130-131,134.

<sup>374</sup> Nizamnamenin tam metni için Bk. **Düster**, I. Tertip, C.2, s. 902-938.



düzenlenmiştir. Bunun yanısıra Patrikliğin mali durumu da nizamname ile düzenlenmiş ve maaş, mülk, miras gibi konular hakkında düzenlemeler yapılmıştır. Ayrıca halkın patrikhane ve piskoposlar hakkındaki şikâyetlerinin devlet tarafından da değerlendirilmeye başladığı nizamnameden anlaşılmaktadır<sup>375</sup>. “Meclis-i Muhtelit-i Daimi” adıyla bir meclis oluşturulmuş ve bu meclisin nizamnamesi de aynı belge içinde zikredilmiştir.

Yapılan düzenlemelerin Rum Ortodoks Patrikhanesi’nin Osmanlı Ortodoks tebaası üzerindeki maddi ve manevi nüfuzunu azaltmakta olduğu görülür. Osmanlı Hükümeti nizamnameler yoluyla bir anlamda eşit hak ve sorumluluklara sahip vatandaşlardan oluşan bir toplum meydana getirmeye çalışmıştır<sup>376</sup>.

### 2.5.2. Ermeni Patrikliği Nizamı

Osmanlı Devleti, ikinci olarak 1863 tarihinde Ermeni Patrikliği ile ilgili nizamnameyi onaylamıştır. Bununla birlikte bu nizamnamenin mahiyeti diğerlerinden farklıdır. Çünkü Ermeni toplumunun anayasa ve anayasacılık konusundaki zihniyet ve tecrübeleri diğer gayrimüslim Osmanlı tebaasına göre daha gelişmiştir. Bunda Ermeni aristokrat sınıfı olan Amiralara karşı Ermeni toplumu tarafından verilen iktidar mücadelesinin etkisi vardır. Amira egemenliğine karşı Ermenilerin esnaf sınıfı tarafından yürütülen mücadeleye Avrupa’da okumuş, zamanın liberal düşüncelerini tanımış Ermeni aydınları da katılmıştır. Örneğin Paris’te tıp eğitimi alan Gaspar Sinanean ve Serovbe Vic’enean ikilisi, Ermeni anayasacılığının mimarları olmuşlardır<sup>377</sup>. Amiralara keyfi yönetimine karşı bu sınıf, milletin idaresinde değişik kesimlerin görev, yetki ve sorumluluk alanlarının yazılı kurallarla belirlenmesini istemişlerdir. Esnafın da desteğini alarak ilk olarak 1855 yılında yazılı bir metin için sonuçsuz kalan bir girişimde bulunmuşlardır. Islahat Fermanı bu noktada Ermeni esnaf ve aydın sınıfı için önemli bir fırsat olmuştur. 18 Kasım 1856’da Anayasa Komitesi kurulmuş ve komitenin hazırladığı anayasa, 22

---

<sup>375</sup> **Düstur**, I. Tertip, C.2, s. 909.

<sup>376</sup> Seyfi Yıldırım ve Adnan Sofuoğlu, **İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi**, Ankara: Köksav Yayınları, 2010, s. 55.

<sup>377</sup> Vartan Artinian, **The Armenian Constitutional System In The Ottoman Empire (1839-1863)**, İstanbul: (y.y), 1988, s.60.

Mart 1857’de Umumi Meclis tarafından kabul edilmiştir. Fakat Bâb-ı Âli bu taslağı onaylamamıştır. Bunun sebebi Bâb-ı Âli’nin bu taslağı devlet içinde devlet olmak şeklinde değerlendirmiş olmasıdır. Ayrıca Bâb-ı Âli’de nüfuz sahibi olup, kanun ve düzene bağlanmak istemeyen anayasa karşıtı amiraların da Bâb-ı Âli’nin tutumunda etkili olduğu görülür<sup>378</sup>. Hazırlanan ikinci metin Bâb-ı Âlinin onayı beklenmeden 24 Mayıs 1860’ta ilan edilmiştir. Bâb-ı Âli çeşitli inceleme ve değişikliklerden sonra bu taslağı 17 Mart 1863 tarihinde onaylamıştır<sup>379</sup>. Bununla birlikte metnin Ermeniler tarafından kabul edilen şekliyle Osmanlı Hükümeti tarafından kabul edilen şekli arasında farklılık bulunur. En önemli farklılık ise metne verilen isimdedir. Metne hem 1860’ta hem de 1863’te Ermeniler tarafından “*Ermeni Milleti Anayasası*” ismi verilmiştir. Buna karşılık Bâb-ı Âli bu ismi kabul etmeyerek “*Nizamname-i Millet-i Ermeniyan*” ismini kullanmıştır. Bu durum Avusturya Hükümeti’nin Macar Anayasası’nı ifade ederken “*Constitution*” tabirini kullanmaktan kaçınmasına benzetilebilir. Bu tabirin kullanılması bir anlamda Macarların bağımsızlığını kabul etmek olacağından, Osmanlı Devleti’nin “*Constitution*” yerine “*Nizamname*” tabirini kullanması gibi belgenin bahsedilmiş mahiyette olması özelliği ön plana çıkartılmaya çalışılmıştır<sup>380</sup>.

Anayasa hazırlama süreci Ermeni toplumunun hem kendi aralarındaki hem de Bâb-ı Âli ile olan iktidar mücadelelerine sahne olmuştur. Bu süreç Ermeni toplumunun sekülerleşme, uluslaşma ve demokratikleşmesi anlamında önemli bir adım olmuştur. Bunda Ermeni toplumunun Avrupa siyasal ve toplumsal hayatından elde ettiği bilgi ve tecrübeler birinci derecede rol oynamıştır<sup>381</sup>. 1860’ta hazırlanmış olan anayasa, bir devlete değil sadece Ermeni milletine ait olduğundan modern anlamda bir anayasa olarak kabul edilemez. Fakat içeriği ve terminolojisi bakımından modern anayasa anlayışına uygundur. 1863’te Osmanlı Hükümeti tarafından kabul edilmiş olan “*Nizamname-i Millet-i Ermeniyan*” dönemin Fransız Anayasası’ndan yararlanılarak

---

<sup>378</sup> Artinian, “*Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu*”, s.170,178.

<sup>379</sup> **The Levant Herald**, “The Armenian Constitution” 24 May 1867.

<sup>380</sup> Yusuf Akçura, **Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi (5. Tedris senesi)**, Ankara: Yenigün Matbaası, 1929-1930, s. 14.

<sup>381</sup> Artinian, “*Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu*”, s.175-178.

hazırlanmıştır. Bu yönüyle Osmanlı coğrafyasında resmi olarak kabul edilen ve uygulanan ilk modern anayasa olduğu söylenebilir<sup>382</sup>. Söz konusu belge, giriş, mevad-ı esasiye, beş bölüm ve doksandokuz maddeden ibarettir. Giriş ve mevad-ı esasiye kısımları Osmanlı Hükümeti tarafından kabul edilmediği için hukuki olarak geçerli olmamıştır. Bu nedenle Ermeni Milleti Nizamnamesi, Düstur'a birinci bölümden itibaren alınmıştır<sup>383</sup>.

Fakat "Giriş" ve "Mevad-ı Esasi" bölümleri Ermeni toplumunun anayasal anlayışları konusunda önemli ipuçları vermektedir. Giriş kısmı bu belgenin, Osmanlı tebaası olarak Ermeni toplumuna yönelik olduğunu anlatmaktadır. Altı maddeden oluşan Mevad-ı Esasi kısmında ise anayasa düşüncesi açısından somut veriler bulunur. Bunlardan en önemlisi "*Efrad-ı milletten her biri*" denilmek suretiyle bireyin ön plana çıkartılmasıdır. Belgede bireyin millet karşısında hak ve sorumluluklarının bulunduğu ifade edilmiştir. Çağdaş anayasalarda bu madde, bireyin devlet karşısında hak ve sorumlulukları olması şeklindedir ve bu yönüyle hemen hemen aynı anlamı taşır. Bireyin devlet karşısında hak ve sorumluluklarının bulunduğu ifade edilmesi Osmanlı Devleti'nde ilk kez Ermeni Milleti Nizamnamesi ile gerçekleşmiştir. Bundan önceki Osmanlı anayasal belgelerinde birey, burada olduğu şekliyle doğrudan doğruya ön plana çıkartılmamıştır. Bu da belgenin modern anayasal tecrübelerden yararlanılarak tanzim edildiğinin bir işaretidir.

Ermeni Milleti Nizamnamesi (Anayasası), milletin yönetiminde ruhanilerin ve kendilerini Ermenilerin eski aristokratları ile özdeşleştiren, zengin Amira sınıfının yetkilerini sınırlayan bir özelliğe sahiptir<sup>384</sup>. Bu husus Mevad-ı Esasi'nin beşinci maddesi olarak; idare etme hakkının millete ait olduğunun ve bunun temsil sistemi yoluyla gerçekleştirileceğinin açık bir şekilde ifade edilmesiyle de ortaya koyulmuştur. Yine Mevad-ı Esasi'nin altıncı maddesinde ise temsil sistemine göre kurulan milli iradenin temelini hak ve sorumluluk anlayışına dayandığı ve bunun da hakkaniyet

---

<sup>382</sup> Murat Bebiroğlu, **Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e Ermeni Nizamnameleri**, İstanbul: Ohan Matbaacılık, 2003, s. 76.

<sup>383</sup> Artinian, "*Osmanlı Devleti'nde Ermeni Anayasası'nın Doğuşu*", s.206; **Düstur**, I. Tertip, C.2, s. 938-962.

<sup>384</sup> Arus Yumul ve Rıfat N. Balı, "Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.364.

ilkesi olduğu ifade edilmiştir. Milletın devlet yönetiminde söz sahibi olması ve bireyin devlet karşısında hak ve sorumluluklarının bulunduğunun kabulü, Ermeni anayasa anlayışının modern anayasa anlayışını doğru anladığını ortaya koymaktadır. Bu düşünceler Osmanlı Hükümeti tarafından “Devlet içinde devlet olması” şeklinde anlaşılmiş bu nedenle reddedilmiştir. Nizamnamenin diğer kısımlarında ise; İstanbul ve Kudüs Patriklerinin seçimi ve görevleri, Ruhani ve Cismani Meclis ve görevleri, çeşitli devlet işleri ile ilgili komisyonlar ve görevleriyle Umumi Meclisin kuruluşu ve görevleri konularına yer verilmiştir. Umumi Meclis, halkın da temsil edildiği bir millet meclisi anlamına geldiğinden Avrupa’daki örnekleriyle uyumludur.

Ermeni toplumunun anayasacılık konusunda sahip olduğu bilgi ve tecrübeler Osmanlı anayasa düşüncesine de yansımıştır. Mehmed Said Paşa’nın 18 Ekim 1856 tarihinde Ermeni Anayasası ile ilgili toplantıda bulunması<sup>385</sup>, onun 1876 yılında bir Osmanlı Anayasa tasarısı hazırlamasında etkili olmuş olabilir<sup>386</sup>. Bunun yanısıra 1863 Ermeni Milleti Nizamnamesi’nin hazırlanmasında önemli rol oynayan Krikor Odyan, 1876 yılında Mithad Paşa’nın danışmanı olarak Osmanlı Anayasa çalışmalarına da katılmıştır. Bu bakımdan Ermenilerin anayasa anlayış ve tecrübeleri Osmanlı anayasa düşüncesinin şekillenmesinde de etkili olmuştur.

### 2.5.3. Hahamhane Nizamı

Osmanlı Devleti, Hahambaşılık kurumunu 22 Şubat 1835 tarihinde tanımıştır<sup>387</sup>. Yahudilerden de kendi iç işlerini Islahat Fermanı’nda belirtildiği şekilde düzenleyen bir belge hazırlayarak Bâb-ı Âli’ye sunmaları istenmiştir. Fakat bu düzenleme Yahudi toplumunun iç anlaşmazlıkları nedeniyle 1865 yılında gerçekleştirilebilmiştir. Yahudi Hahambaşılığı’nın tanınması, Osmanlı Yahudileri için kendilerini temsil etme ve koruma noktasında önemli bir gelişmedir. Fakat Yahudi cemaatinin yönetiminde de diğer cemaatlerde olduğu gibi dinin ve dini liderlerin etkisi söz konusudur. Bu yüzden

---

<sup>385</sup> Artinian, “Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu”, s.95.

<sup>386</sup> Zekeriya Kuşun, Küçük Mehmed Said Paşa (Siyasi Hayatı, İcraatı ve Fikirleri) 1838-1914, (Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 1991), s. 14.

<sup>387</sup> Ahmet Hikmet Eroğlu, **Osmanlı Devleti’nde Yahudiler**, Ankara: Alperen Yayınları, 2000, s.185.

modern mahkeme, okul gibi kurumlara karşı da ilgi duymamışlardır. Hahambaşılık, Yahudilerin taassubunu aşmak için girişimlerde bulunmuştur. Hahamhane Nizamnamesi bir anlamda Yahudi cemaatinin dini taassuplarını yenerek Osmanlı reform hareketine katılmasını sağlamaya yöneliktir<sup>388</sup>.

Sultan Abdülaziz, Hahambaşı tayin ettiği Yakir Geron'dan cemaatinin yönetimi için bir nizamname hazırlamasını istemiştir. Geron oniki laik yönetici ile dört hahamdan oluşan bir komisyon toplamış ve Ermeni Cemaati Nizamnamesi örneğinden hareketle Hahamhane Nizamnamesi'ni hazırlamıştır. Beş bölüm ve kırksekiz maddeden oluşan Nizamname<sup>389</sup> 22 Mart 1865'te yürürlüğe girmiştir<sup>390</sup>. Hahamhane Nizamnamesi'nde, Ermeni Millet Nizamnamesi'nde olduğu gibi Giriş ve Mevad-ı Esasi kısımları bulunmadığından Ermeni Milleti Nizamnamesi'nin taşıdığı anayasal anlayış Hahamhane Nizamnamesine yansımamıştır. Nizamname, Hahambaşı seçilecek kimsenin özelliklerini, seçim usullerini ve görevlerini tanımlar. Diğer millet nizamnamelerinde olduğu gibi Ruhani, Cismani ve Umumi Meclis ve bu meclislerin görev ve yetkileri tanımlanmıştır. Hahambaşı da Patrikler gibi maaşa bağlanmış ve Nizamnamenin uygulanmasından sorumlu tutulmuştur.

---

<sup>388</sup> Stanford J. Shaw, **Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler**, Meriç Sobutay (çev.), İstanbul: Kapı Yayınları, 2008, s. 259.

<sup>389</sup> **Düster**, I. Tertip, C. 2, s. 962-975.

<sup>390</sup> Ülkühan Olgun, **Osmanlı Son Dönemi Yahudilik ve Hahambaşılık**, Birinci Basım, İstanbul: Giza Yayınları, 2009, s.58-59.

### **BÖLÜM 3: YENİ OSMANLILAR HAREKETİ VE OSMANLI DEVLETİ'NDE ANAYASAL TARTIŞMALAR**

Osmanlı Devleti'nde anayasal düşüncenin gelişiminin en hızlı evresi Yeni Osmanlılar dönemidir. Yeni Osmanlıların düşünceleri, Batılı ülkeleri ilk tanıyan Osmanlı Devlet adamı ve bürokratlarından, Osmanlı topraklarına yerleşen ve Avrupa'da ortaya çıkan yeni fikirleri ifade eden yabancılara kadar geniş bir yelpazenin ve zaman sürecinin ürünüdür.

Yeni Osmanlılar, muhalefet anlayışları ve ifade ettikleri hususlar açısından da ilk olma özelliğine sahiptirler. Gerek III. Selim döneminde gerekse II. Mahmud ve Sultan Abdülmecit dönemlerinde Avrupa ile Osmanlı Devleti arasındaki etkileşime paralel olarak Osmanlı yönetim anlayışında ve genel olarak hayat anlayışında bir dönüşüm ve değişim süreci başlamıştır. Bunun yanı sıra Tercüme Odası da gelişmeye, Osmanlı devlet ve toplumunun dönüşümünde etkili olmaya başlamıştır. Tercüme Odası yalnız dil eğitimi yapılan bir yer olmayıp aynı zamanda entelektüel yapının geliştiği bir merkez durumuna gelmiştir. Tercüme Odası 1821'den itibaren Osmanlı düşünce yapısını etkilemeye başlamış Tanzimat'ın mimarları da burada yetişmiştir. Bundan da önemlisi, Tanzimat'a muhalefet edenler de bu kurumdan yetişmiştir. Ayrıca Yeni Osmanlılara mensup önemli isimlerin pek çoğu da Tercüme Odası'nda yetişmiş kimselerden oluşur. Dil bilmeleri, yurt dışı tecrübelerinin olması ve çağı anlamaya çalışmaları gibi özelliklerinde Tercüme Odası'nda yetişmiş olmalarının katkısı vardır<sup>391</sup>.

Bu süreçte Osmanlı devlet adamı ve aydını modern anayasal düşünceleri tanımıştır. Fakat gerek dini anlayış, gerek bilgi noksanlığı, gerekse Avrupa'da anayasa düşüncesinin alt yapısını oluşturan ekonomik, sosyal, hukuki ve idari aşamaların Osmanlı Devleti'nde yaşanmamış olması, bu düşüncenin temel felsefesini anlamayı ve kabullenmeyi zorlaştırmıştır. Bu yüzden Avrupa'daki örneklerinde olduğu gibi anayasal kurum ve anlayışlar Osmanlı Devleti'nde tam anlamıyla ifade ve tatbik edilememiştir.

---

<sup>391</sup> Cahit Bilim, "Tercüme Odası", **OTAM**, Ankara: 1990, Sayı 1, s. 33,40.

Bu noktada Osmanlı Devleti'nde anayasa düşüncesine dair kavram ve kurumları doğrudan doğruya tanımlayan, tartışan ve talep edenler Yeni Osmanlılar olmuştur<sup>392</sup>.

### 3.1. Yeni Osmanlıların Ortaya Çıkışı ve Düşünce Yapıları

Yeni Osmanlılar, XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra Osmanlı Devleti'nde yazar ve fikir adamı olarak kendini gösteren, aynı zamanda Osmanlı Devleti'nde modern anayasa düşüncesine yönelik kavram ve kurumları da tanımlayan ve tartışan şahısların meydana getirdiği topluluktur<sup>393</sup>. Yeni Osmanlılar hakkında bilgi veren en önemli kaynak, Ebuzziya Tevfik tarafından kaleme alınmış olan ve 1909 yılında Tasvir-i Efkâr gazetesinde yayımlanan “Yeni Osmanlılar Tarihi”dir. Burada Yeni Osmanlıların kuruluşunun, 1865 yılının Haziran ayında bir Pazar günü üzenlenen öğle yemeğinde gerçekleştiği belirtilir<sup>394</sup>.

Yeni Osmanlı düşüncesinin temelinde muhalefet düşüncesi yatar. Bir muhalefet grubu olarak Yeni Osmanlılar, cumhuriyetçi, liberal, milliyetçi ve sosyalistlerle ilişki halinde olmuşlar onların düşüncelerine ilgi duymuşlardır<sup>395</sup>. Muhalefetin ifade edilişi zamana, zihniyete ve devletlerin siyasal yapılarına göre farklılık arzedebilir. Yeni Osmanlı muhalefeti de yine Tanzimat dönemi muhalefeti olmakla birlikte sahip olduğu düşünce, kullanılan araçlar ve aktörleri bakımından farklılık arzeder<sup>396</sup>. Muhalefetin temelinde ise gerçekleşen bir takım uygulamalardan duyulan şikâyetler yatar. Sadrazam Âli Paşa'dan duyulan rahatsızlık ise bir anlamda Yeni Osmanlıların bir araya gelme sebebidir<sup>397</sup>. Yeni Osmanlılar, Tanzimatçıların sömürü olayını anlamadıklarını, bir üst tabaka

---

<sup>392</sup> Kemal Beydilli, “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, s.430. 430-433.

<sup>393</sup> Enver Koray, “Yeni Osmanlılar”, **Belleten**, C. XLIII, Sayı 186, (Nisan 1983), s. 563-582.

<sup>394</sup> Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, s. 11, 13.

<sup>395</sup> Mümtazer Türköne, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, 2. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994, s. 88,99.

<sup>396</sup> Gürbüz Özdemir, *Tanzimat Döneminde Muhalefet Düşüncesi ve Yeni Osmanlılar*, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 2000), Sakarya 2000, s.5; Fazlı Arabacı, **Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri**, Ankara: Platin Yayınları, 2004, s.89.

<sup>397</sup> Andreas David Mordtmann, **İstanbul ve Yeni Osmanlılar**, Gertraude Songu –Habermann (çev.), İstanbul: Pera Yayıncılık, 1999, s. 156.

meydana getirdiklerini, şeriati unuttuklarını ve Batıyı yüzeysel olarak değerlendirdiklerini ileri sürerler. En önemlisi de Tanzimatçıların, Batının ruhunu oluşturan hürriyetçi ve parlamenter felsefeyi anlamadıklarını düşünürler<sup>398</sup>. Edebiyatta Fransız romantizminden, fikirde ise aydınlanma felsefesinden ilham alarak şekillenmiştir<sup>399</sup>.

Yeni Osmanlılara mensup fikir adamlarının öncüsü olan İbrahim Şinasi Efendi, Paris'te yaşadığı dönemde bu düşüncelerden etkilenmiş ve muhalif bir anlayışla Batı'nın bilgilerini sistematik olarak Osmanlı Devleti'ne aktarmaya çalışmıştır<sup>400</sup>. Tasvir-i Efkâr gazetesi bu noktada önemli role sahip olmuştur. İsviçreli hukukçu Vattel'in tabii hukuk üzerine yazdığı, Tasvir-i Efkâr'da Ağustos 1862 ve Haziran 1865 tarihleri arasında tefrika halinde yayınlanan eserinde, "Tabii Hukuk" anlayışı Tanrı'ya değil, hukukun kendi içsel, seküler, rasyonel temeline dayandırılmıştır<sup>401</sup>. Bu anlayış farklılığı, Osmanlı Devleti'nde Avrupa'daki anlamıyla anayasa düşüncesinin oluşabilmesi için köklü bir zihniyet değişimi ve dönüşümü gerektirmiştir. Batı ile entegre olma yolunda gerçekleştirilen reformların anlaşılamsının temelinde bu anlayış farklılığı bulunur. Modern anlamda Anayasa düşüncesi, bu farklılığı somutlaştırır.

Batı tarzı modern anayasal kurum ve anlayışların incelenmesi ve talep edilmesi, Yeni Osmanlı muhalefetinin farklılığının, korumaya değil yeni alternatifler ışığında sistemi de değiştirmeye ve dönüştürmeye yönelik bir muhalefet hareketi olmasının yolunu açmıştır. Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa, Şinasi, Mustafa Fazıl Paşa, Ebuzziya Tevfik, Mithad Paşa gibi isimlerden oluşan Yeni Osmanlı aydınları, Batıya dair kavram ve müesseseleri geleneksel anlayıştan vazgeçmeden, İslami terminolojiyle dile getirmişlerdir. Bu anlayış Hürriyet gazetesinde şu ifadelerle anlatılmıştır;

---

<sup>398</sup> Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.14.

<sup>399</sup> Hilmi Ziya Ülken, "Türkiye'nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.11, Sayı 1, (1963), s. 27.

<sup>400</sup> Bedri Mermutlu, **Sosyal Düşünce Tarihimizde Şinasi**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003, s. 16.

<sup>401</sup> Şerif Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.44.



“Yeni Osmanlılar, müddealarını din üzerine tesis ediyorlar, onlardan hayır memul olunmaz derler. İşte zuhurumuzdan beri efkârımızca bize bulabildikleri kabahat budur. Evet biz din üzerine tesis-i müddeâ ederiz. Dinin ahkâm-ı siyasiyesinde mani-i terakki olacak bir şey görmedikten başka şuna layıkıyla yakın hasıl ettik ki vatani kurtaracak, hürriyet-i ammeyi hasıl eyleyecek bir çare var ise zikrolunan ahkâma müracaattır. Bu babda her kimin bir şüphesi var ise meydana koysun. Yeni Osmanlılar halline müsaraat eder. Ey mösyölar, din varken, terakkinin mümkün olamayacağını siz neden bildiniz? Acaba tâbi olduğumuz mezhebin ahkâmından hiç haberiniz var mıdır? Bizde indillâh ve indinmas her filinden mes’ul olan erbab-ı hükümeti papalar gibi masum mu kıyas ediyorsunuz? Ulemayı papaslar hükümünde mi tutuyorsunuz? Neden korkuyorsunuz? Hıristiyanlara zulmetmekliğimizden mi? Bilin ki dinimizin ahkâmına göre hukukça herkes müsavidir. ... ahkâm-ı dine ittiba edersek size ondan büyük emniyet olamaz ki. Kimseye zulüm değil hile bile etmez. Subhanallah biz usulü meşveret istiyoruz. Meclis-i Şurayı Ümmet talebindeyiz. Onda her mezhebden adam bulunacak. Hükümete nezaret edecek umum halkı hürriyet-i siyasiyesine malik olacak bu müddeamızı din üzerine tesis ediyoruz. Siz yine tutup dinimizi mani-i terakki addediyorsunuz. Terakki birkaç kişinin dest-i istibdadında kalmakla mı olur?”<sup>402</sup>.

Bu düşünceye paralel olarak parlamento usulünü meşveretle veya Rousseau’nun Genel İrade Kuramı biat anlayışıyla ilişkilendirilmiştir<sup>403</sup>. Bu düşünce toplumsal ve siyasal kurumların temelini İslam’ın oluşturduğu anlayışına dayanır ve bu yönüyle Vattel’in, insan hâkimiyeti anlayışını temel alan tabi hukuk anlayışına zıttır<sup>404</sup>. Ali Suavi’nin Ulum gazetesinde yer alan;

“... Yeni zaman yeni kan ister. Yeni cihan yeni can ister. Evet eski Osmanlılar arasında nice eskiler vardır ki yeni kanlarla aşılacak mümkündür.”<sup>405</sup> Sözleri de geleneksel anlayışla uyumlu bir yenilik anlayışını ifade eder.

---

<sup>402</sup> Namık Kemal, “Şiir ve İnşa”, **Hürriyet**, No:11, 7 Eylül, 1868, s.4.

<sup>403</sup> Nükhet Turgut, **Siyasal Muhalefet Batı Demokrasileri-Sosyalist Ülkeler-Türkiye**, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984, s. 236.

<sup>404</sup> İsmail Safi, **Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar**, 2. Basım, Ankara: Lotus Yayınları, 2007, s.164.

<sup>405</sup> Ali Suavi, “Bu Padişahımızın Zamanı Efkar-ı Cedidenin Galeyan Vakti İdi”, **Ulum**, no 13, 1869, s.795.

Yeni Osmanlıların düşüncelerinin şekillenmesinde Tanzimat döneminden itibaren ivme kazanan Batılılaşma politikalarının etkisi vardır. Onlar aynı zamanda modern anlamda Osmanlı / Müslüman Türk entelektüellerinin ilk jenerasyonudur<sup>406</sup>. Bazı paşa ve devlet adamlarının konakları, Fransız İhtilali'nin ortaya koyduğu fikir ve düşüncelerin tartışıldığı mekânlar olarak Yeni Osmanlılar için özel bir akademi işlevi görmüştür. Zamanının birer ilim ve kültür topluluğunu oluşturan, Sami Paşa Konağı, Suphi Paşa Konağı, Veliht Murat Efendi Köşkü, Sağır Ahmet Bey Yalısı, Mustafa Fazıl Paşa Konağı, Mithad Paşa Konağı, Ahmet Efendi Konağı gibi konaklarda Yeni Osmanlıların esas davalarını teşkil eden anayasal düşünceler rahatlıkla tartışılabilmiştir<sup>407</sup>.

Yeni Osmanlı düşüncesini ve muhalefetini diğer muhalefet unsurlarından ayıran hususlardan biri de “*İhtilal, İnkılab, Devrim*” gibi kavramların ön plana çıkmasıdır. Ebuzziya Tevfik de, Yeni Osmanlıları bir “*İnkılâp derneği*” olarak nitelendirir<sup>408</sup>. İnkılâp veya ihtilal kavramlarının kullanılması, modern anayasal anlayışla gerçekleştirilmek istenen değişimin de habercisidir. Namık Kemal, Avrupa'daki anlamıyla ihtilal kavramını ilk kez bu konaklardan biri olan Sami Paşa Konağında tanımıştır<sup>409</sup>. Bununla birlikte eğer siyasal iktidarı devirme eylemi, yalnızca günlük kaygılar, anarşi, terör, kargaşa gibi nedenlere bağlı ise o zaman bir inkılâptan değil hükmet darbesinden söz edilir<sup>410</sup>. Bu bakımdan Yeni Osmanlılar muhalefeti inkılâp, devrim gibi kavramlarla ifade edilemese de Devlet yönetimi konusunda meşruti bir yapı önermesi bakımından inkılâpçı bir muhalefet özelliği taşır.

Yeni Osmanlı muhalefetini kendisinden önceki ve kendi dönemindeki muhalefet türlerinden ayıran özelliklerinden biri de basının bir muhalefet aracı olarak

---

<sup>406</sup> Sena Karasipahi, **Muslims İn Modern Turkey**, London: I.B. Tauris Published, 2009, s.47.

<sup>407</sup> Nevin Yazıcı, **Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s.49-50.

<sup>408</sup> Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, s. 18.

<sup>409</sup> Mithad Cemal Kuntay, **Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında**, C.1, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944, s.293.

<sup>410</sup> Niyazi Öktem, “Fransız Devriminin Felsefesi ve Türkiye”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası** 1988-1990,1-4, İstanbul: 1991, s.267.

kullanılmasıdır. Basın sayesinde Yeni Osmanlılar muhalefeti Osmanlı Devleti'nde gerçekleşen ilk entelektüel ve örgütlü muhalefet olma özelliğini kazanmıştır<sup>411</sup>.

### 3.2. Yeni Osmanlılar ve Basın

Basın ile muhalefet anlayışı arasında sıkı bir ilişki vardır. Bunun sebebi basının kitlelerin bilinçlenmesinde etkili bir araç olmasından kaynaklanır. Matbaanın, Avrupa'da yaygınlaşmasıyla halkın gerek kutsal kitaplara gerekse başka konularda yazılmış kitaplara ulaşabilmesi ve bilinçlenmesi mümkün olmuştur. Bilinçlenme, Katolik Kilisesi'ni sarsmış ve din savaşları ortaya çıkmıştır. Reform olarak isimlendirilen, dinde yenilik hareketleri, basın faaliyetleri sayesinde başarıya ulaşmış ve Kilisenin parçalanmasını da beraberinde getirmiştir<sup>412</sup>. Basın, iktidarı sınırlayan ve bireyin özgürlüklerini koruyan bir faktör ve kamuoyunun oluşumunda önemli bir araç olmuştur. Bu bakımdan yönetenle yönetilen arasında bir iletişim ve denetim aracı olarak da görev yapmıştır<sup>413</sup>.

Avrupa'da gazetelerin tarihi 1609 tarihinde çıkarılan "Relation" ve "Aviso" gazetelerine kadar götürülebilir<sup>414</sup>. İngilizler tarafından halkın bilinçlenmesi amacıyla kullanılan gazeteler, kitlelerin bilinçlenmesi ve belli bir düşünceye kanalize edilebilmesinin aracı olmuştur. İngiltere'de basına konan sansüre karşı ilk tepkiyi gösteren ve başarı sağlayan John Locke olmuştur. Ona göre insan özgür olmalı, akıl hayata önderlik etmelidir. Ayrıca siyasi anlamda muhalif gazetecilik anlayışının doğduğu yer de İngiltere olmuştur. XVIII. yüzyıl İngiltere'sinde demokratik kurumların gelişmişliği sayesinde partiler arası bir mücadele ve tartışma ortamı doğmuştur. Liberal ve Muhafazakâr partiler arasında özellikle genel seçim hakkı etrafında sürdürülen tartışmalar, halkı geniş ölçüde etkilemiş ve bilinçlendirmiştir. Bu tartışmalar, siyasal eğilimlere hitap eden

---

<sup>411</sup> Özdemir, *Tanzimat Döneminde Muhalefet*, s.I.

<sup>412</sup> M. Nuri İnuğur, **Basın ve Yayın Tarihi**, İstanbul: Der Yayınları, 1993, s.53.

<sup>413</sup> Nevin Ünal, "Basın Özgürlüğü ve Osmanlı Devleti'ndeki Görünümü", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.5, Sayı 3, (2002), s.66.

<sup>414</sup> Mehmet Yetişgin, "Batı Basınından Osmanlı Devleti'ne Yaklaşımlar ve Osmanlıların Bu Yaklaşımlara Tepkileri", **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı 28, (2010), s. 120.

gazeteleri ortaya çıkarmış ve bu suretle gazete bir muhalefet aracı haline gelmiştir<sup>415</sup>. Dolayısıyla gazete, iktidarın eylemlerine karşı muhalefetin olduğu yer olmuştur. Bundan da önemlisi gazeteler, Avrupa’da özgür dünyanın, hürriyet ve serbestliğin koruyucusu olduklarını iddia etmişlerdir<sup>416</sup>. Bu yönüyle basın, Avrupa’da gelişen ve içinde anayasal düşünceyi de barındıran köklü bir değişimi ortaya çıkarmıştır.

Osmanlı Devleti’nde ıslahat ve reform hareketlerinin çoğunlukla yukarıdan aşağıya doğru gerçekleşmiş olması, basın gibi kitlelerin bilinçlenmesini sağlayıcı bir aracın Osmanlı Devleti’nde geç ortaya çıkmış olmasına bağlanabilir. Osmanlı Devleti’nde gazeteler yayımlandıkça ve çeşitlendikçe, farklı görüş ve düşünceler oluşmaya başlamış, kitlelerin haberdar olması sonucunda da kamuoyu gibi, aşağıdan yukarıya doğru bir baskı aracı ortaya çıkmıştır. Fakat basın, Osmanlı Devleti’nde Avrupa’da olduğu gibi bir muhalefet aracı olarak doğmamıştır ve Avrupa’daki gibi doğal bir gelişim seyrine sahip değildir<sup>417</sup>. Çünkü Osmanlı Devleti’nde gazete, Sarayın gölgesinde gelişmiş ve muhalif gazetecilik anlayışı bastırılmaya çalışılmıştır<sup>418</sup>. Bu yönüyle Osmanlı gazetecilik anlayışı halkın sorunlarını devlete taşımak yerine devletin resmi propagandasının halka duyurulmasının aracı olmuştur<sup>419</sup>.

Gazetenin muhalefet aracı haline gelmesi Yeni Osmanlılar tarafından kullanılmaya başlamasıyla gerçekleşmiştir<sup>420</sup>. Gazetecilik anlamında basının bir toplum olayı ve muhalefet aracı haline getirilmesi İbrahim Şinasi ve Agâh Efendi ile başlatılır. Şinasi’nin gazetecilik anlayışı henüz yirmili yaşlarda Avrupa’da ve Paris’te geçirdiği yıllarda oluşmuştur. O, 1855’te İstanbul’a gazete konusunda edindiği tecrübe ile dönmüştür<sup>421</sup>. Şinasi, dünyada yeni bir “*gayri şahsî ilişkiler*” devri başladığını görmüş

---

<sup>415</sup> M. Nuri İnuğur, **Basın ve Yayın Tarihi**, İstanbul: Der Yayınları, 1993, s.71, 79.

<sup>416</sup> Yetişgin, “*Batı Basınından Osmanlı Devleti*”, s. 122.

<sup>417</sup> Mermutlu, *Tarihimizde Şinasi*, s.137.

<sup>418</sup> BOA, DH.MKT., 1319/32.

<sup>419</sup> Murat Özgen, **Türkiye’de Basının Gelişimi ve Sorunları**, İstanbul: İ.Ü.İletişim Fakültesi Yayınları, 2004, s.9.

<sup>420</sup> Özgen, *Türkiye’de Basının Gelişimi*, s.9.

<sup>421</sup> Mermutlu, *Tarihimizde Şinasi*, s. 17, 28, 137.

ve bu ilişkiyi kendi toplumunda yerleştirmeye çalışmış ilk sivil kişidir. Bu dönemde umum halka giden yol yazıdan ve yazının da en yaygın ve hızlı şekli olan gazeteden geçmekteydi. Basın Osmanlı Devleti'nde yavaş yavaş her türlü nizam ve kanunun halka anlatılabileceği ve ahalinin kendi hayrına sevkedilebileceği yegâne araç olarak görülmeye başlamıştır<sup>422</sup>. Şinasi bu vasıtayı görmüş ve kullanmıştır. O, şahıslara bağlı olmayı reddetmiş, okur-yazar kitlesine yönelik sebepli bir medeniyete inanmıştır. Bu düşüncede Aydınlanma Devri filozoflarının oluşturdukları düşünce dünyasının büyük etkisi vardır<sup>423</sup>.

Agâh Efendi de Paris'te bulunmuş ve Şinasi ile birlikte 21 Ekim 1860 tarihinden itibaren Tercüman-ı Ahval gazetesini çıkartmaya başlamışlardır. Bu dönem Osmanlı Devleti için hem basın anlamında hem de modern anayasal düşüncelerin yayılması anlamında bir dönüm noktasıdır. Çünkü Agâh Efendi ve Şinasi'nin sahip oldukları düşünceler sayesinde akılcı ve muhalif ruh Osmanlı Devleti'nde ifade edilmeye başlamıştır<sup>424</sup>. Muhalif gazete ve gazetecilik anlayışının doğmasıyla birlikte Osmanlı Devleti'nde gazetelere karşı kısıtlamalar da yavaş yavaş uygulanmaya başlamıştır.

Şinasi'nin Tercüman-ı Ahval'de yazdığı yazılarda, Yeni Osmanlıların da savundukları en önemli husus olan meşruti/anayasal düzen düşüncesinin ilk izleri görülür<sup>425</sup>. 1862'de İbrahim Şinasi tarafından kurulan ve daha sonra Namık Kemal tarafından devam ettirilen Tasvir-i Efkâr gazetesi de Osmanlı aydınları arasında siyasal bilincin gelişmesinde etkili olmuştur<sup>426</sup>. Şinasi, Tasvir-i Efkâr'da, satır aralarında da olsa, özgürlükten, halkın görevleri olduğu kadar hakları da olduğundan bahsetmeye başlamıştır. Zamanla bu tür yazılar çoğalmış ve daha muhalif ve iktidarı daha rahatsız edici bir hal almıştır.

---

<sup>422</sup> **Mecmua-i Maarif**, "Serbesti-i Matbuat", No: 35, 25 Nisan 1869 (2 Muharrem 1285).

<sup>423</sup> Mermutlu, *Tarihimizde Şinasi*, s. 79.

<sup>424</sup> Orhan Koloğlu, **Osmanlı'dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2006, s.44.

<sup>425</sup> Azra Erhat, **Osmanlı Münevverinden Türk Aydınına**, İstanbul: Can Yayınları, 2002, s.79

<sup>426</sup> Mardin, *Türk Modernleşmesi*, s.14.

Böylece Takvim-i Vekayi ile devlet tarafından başlatılan gazetecilik, Yeni Osmanlılar tarafından halkın sesini duyuran bir araç haline getirilmiştir. Batılılaşmanın yalnız kanuni şekilcilikte kalmayarak fikre ve ruha nüfuz etmesi arzusu gazeteyle ortaya koyulan yeni anlayış aracılığıyla uyanmıştır<sup>427</sup>. 1860'ların sonlarında gazetenin anlam ve fonksiyonu Avrupa'daki şekliyle anlaşılmaya ve fikirlerin açıklandığı araç olarak kabul edilmeye başlamıştır<sup>428</sup>. Hürriyet gazetesinin 1868 tarihli bir sayısında;

*“...Her ümmetin hukukunu muhafaza için Avrupa'da müteaddid gazeteleri var. Her biri mensup oldukları memleketlerdeki erbab-ı hamiyetin ianesiyle yaşıyor... Yunanlılar Avrupa'da gazeteleri kullanarak kendilerine taraftar buluyor...”<sup>429</sup>*

sözleriyle gazetenin, hukukun muhafazası için gerekliliği ve bir propaganda aracı olarak taşıdığı önem anlatılmıştır. Gazetenin bu işlevini yerine getirebilmesi için ise öncelikli olarak gerekli olan özgürlük arayışı;

*“...Matbuat için birinci nizam serbestliktir. Çünkü Avrupalılar matbuatın serbestliği ve ehemmiyeti sayesinde mertebe-i mültezimeye kavuşmuşlardır”<sup>430</sup>*  
sözleriyle anlatılmıştır.

Bu sözler, gazetenin temelinde yatan anlayışın kavranmaya başladığını gösterir. Avrupa'nın ulaştığı düşünülen “*mertebe-i mültezime*” ile kastedilen hususlar içerisinde elbette Avrupa'nın sahip bulunduğu modern anayasal anlayış ve kurumlar da yer alır. Dolayısıyla Osmanlı aydını 1860'lı yılların sonunda modern anayasal düşünceye ulaşmanın yolunun gazeteden ve efkâr-ı umumiyeden geçtiğini kavramıştır<sup>431</sup>.

1872 tarihli Bedir gazetesinde, her millette efkâr-ı umumiye olduğu ve geleceğin teminat altına alınabilmesi için her şeyden önce gerekli olan şeyin efkâr-ı umumiye

---

<sup>427</sup> Hilmi Ziya Ülken, “Tanzimat'tan Sonra Fikir Hareketleri”, **Tanzimat**, C.2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s.758.

<sup>428</sup> Namık Kemal, “Hubbül- Vatan Mine'l- İman”, **Hürriyet**, No: 1, 29 Temmuz 1868, s.1.

<sup>429</sup> **Hürriyet**, “Yaşasın Yeni Osmanlılar”, No: 11, 7 Eylül 1868, s. 3.

<sup>430</sup> La Turquie'den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Matbuat”, No.57, 21 Mayıs 1868, (28 Muharrem, 1285), s. 1.

<sup>431</sup> La Turquie'den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Şark'ta Matbuat”, No: 137, 11 Eylül 1868 ( 23 Cemaziyel evvel 1285).

olduğu belirtilir. Öyle ki bir millet geleceğini teminat altına almak için gerekli her şeyden mahrum kalsa bile, efkâr-ı umumiyesi uyanık olduğu takdirde her şeyin ikmal edilebileceği düşüncesi hâkimdir<sup>432</sup>. Bu ifadeler aslında efkâr-ı umumiyenin bir bakıma mutlak iktidara karşı bir güç merkezi olduğunu ortaya koymaktadır. Gazete bu noktada efkâr-ı umumiyei toplayıcı ve birleştirici bir güce sahiptir. Çünkü efkâr-ı umuminin bir noktada toplanabilmesi tartışma ve fikir alışverişi (müdavele-i efkâr) ile gerçekleşir ki bu ancak gazete gibi bir araçla mümkün olabilmektedir<sup>433</sup>. Halkın sesi ve düşüncesi durumunda olan efkâr-ı umumiye, mutlak iktidara karşı halkın haklarını savunur bir güç haline dönüşmüştür. İktidarın mutlakiyetine karşılık halkın haklarından söz edilebilmesi, modern anayasal zihniyetin olgunlaşması açısından önemli bir adımdır. Osmanlı Devleti'nde Reşid Paşa'dan sonra bazı Sadrazamların Osmanlı Devleti'nde efkâr-ı umumiyenin varlığını inkâr etme yoluna gittikleri fakat ülkenin bundan büyük zararlar gördüğü ifade edilir. Bununla ilgili olarak;

*“... Efkar-ı umumiye yok olmaz. Efkar-ı umumiye ol kadar batil-i İnkılâptır ki daha dün Tanzimat-ı Hayriye'nin hüccet-i mahzı olan ve hükmü iki Padişah tarafından ber suret-i fevkalade ile de muhafaza edilmiş bulunan Gülhane hattı Hümayunu'nun bütün bütün hilafına hareketler görüldü. Ve adeta Hattı Hümayun-ı mezkurun esas ahkâmı lağv edilmiş olduğu dahi müşahede edildi. ... Acaba efkar-ı umumiye olsa idi veya hükümet bunu mesela daha bidayet-i Tanzimat'ta inkâr etmiş olmasa idi şimdi bu derecede kalırmıydık?”<sup>434</sup> ifadeleri kullanılır.*

İstikbal gazetesi de efkâr-ı umumiyei;

*“... Bugün Avrupa'nın vazettiği usul-ı memleket ve kavaid-i medeniyelerinden nasıl istifade ettikleri görülür. Her gün telif-i nizam ve vaz-ı kavanin gibi meşagil-i mübremeden tamamıyla istifade hâsıl ettikleri için bu gün yalnız istifade ile vakit geçiriyorlar. Bu sayede elde ettikleri medeniyeti de efkar-ı umumiyei dikkate almakla elde etmişlerdir. Efkar-ı umumiyenin her husustaki derece-i kuvveti ve*

---

<sup>432</sup> **Bedir**, “Muhakeme”, No: 9, 1872 (...1288), s. 3.

<sup>433</sup> **Bedir**, “Ahmet Mithad Efendi Tarafından Kemal Beyefendiye Yazılan Bir Mektup”, No 5, 1872 (20 Eylül 1288), s.1.

<sup>434</sup> **Bedir**, “Bundan Evvelki Nüşamızda Münderic Varakaya Cevab”, No: 6, 1872 (...1288), s. 1.

*tesiri medeniyet-i İslam'ın dahi lisan-ı itiraf ve tasdiki altında bulunur. Hükümet-i İslamiye için de her hususta efkâr-ı umumiye müracaat ve onun tevcihine mütavaat etmek vaciptir*"<sup>435</sup> cümleleri ile anlatır.

Bu ifadelerden anlaşılır ki içinde modern anayasal zihniyet ve kurumları da barındıran Avrupa nizamının ve medeniyetinin efkâr-ı umumiye sayesinde gerçekleştiği Osmanlı aydınının da kabul ettiği bir durumdur.

### **3.3. Yeni Osmanlı İdeolojisi Olarak Osmanlılık-Anayasacılık İlişkisi**

Amacı İmparatorluğu parçalanmaktan kurtarmak, mevcut sınırlarını korumak olan Osmanlılık II. Mahmud döneminde başlamıştır<sup>436</sup>. Farklı unsurları Osmanlı kimliğinde birleştirmeyi amaçlayan siyasi bir düşünce olup, ideolojiler ve milletler çağında Osmanlı Devleti'nin ilk siyasi ideolojisidir. 1789 Fransız İhtilali'nden sonra tarihi ve sosyolojik verilere göre çağdaş anlamda millet tanımına giren halkların yaşadıkları topraklar üzerinde kendi devletlerini kurmak istemeleri, İmparatorlukları parçalanma tehdidi ile karşı karşıya bırakmıştır. XIX. yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren bu tehdidi önlemek amacıyla Osmanlı Devleti'nde yeni bir kimlik oluşturulması zorunluluk haline gelmiştir. II. Mahmud'un;

*" Ben tebaanın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini havrada farkederim, aralarında başka bir fark yoktur "*<sup>437</sup>

şeklindeki sözleri Osmanlılık kavramının ana ilkesidir. Bu dönemde Avrupa'da milliyet düşünceleri, Fransız İhtilali ile soy ve ırktan çok vicdani isteğe dayanan Fransız kaidesini milliyet esası kabul ettiğinden Osmanlılık düşüncesi uygulanabilme şansına sahip olmuştur. II. Mahmud ve onu takip edenler, buna dayanarak devletin ırk ve dini farklı olan tebaasının hürriyet, eşitlik, dostluk gibi kavramlar etrafında birleştirebileceğini ve tek bir millet haline getirilebileceğini düşünmüşlerdir<sup>438</sup>. Bu

---

<sup>435</sup> **İstikbal**, "Efkâr-ı Umumiye", No: 174, 22 Ağustos 1876, s.1.

<sup>436</sup> Yusuf Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara: TTK Yayınları, 1998, s.6.

<sup>437</sup> Azmi Özcan, "*Osmanlılık*", s. 485.

<sup>438</sup> Akçura, **Üç Tarz-ı Siyaset**, s.6.



düşünceyle birlikte daha önce yalnızca devlete ve hanedana ait olan “Osmanlı” ismi, tebaanın ismi olarak kullanılmaya başlamıştır. Böylece “Osmanlılık” bir devlet politikası haline gelmiş ve tüm uyrukların “Osmanlı” oldukları vurgulanmaya çalışılmıştır<sup>439</sup>.

Osmanlıcılık düşüncesi aynı zamanda devletin meşruiyetini dayandırdığı din esaslı geleneksel yapılanmadan siyasi eşitlik ve hukuk temelli yeni bir yapılanmaya geçişi ifade eder. Çünkü Osmanlıcılık bir anlamda toplumu statü kompartmanlarına bölen premodern siyasal anlayış yerine, Fransız İhtilali sonrasında Avrupa’da yaygınlaşan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik esaslarına dayalı modern siyasal anlayışın Osmanlı Devleti’ne yavaş yavaş girmesi anlamına gelir<sup>440</sup>. Bu durum anayasal anlayış lehine bir gelişmedir. Tanzimat döneminde, Osmanlı tebaasını ortak bir kimlikte birleştirmeye engel sayılan aidiyetleri en azından resmi planda göz ardı edecek idari ve hukuki değişiklikler uygulamaya koyulmuştur. Bu değişimin yansımaları çerçevesinde “*Hâkim devlet*” yapılanması yerini “*Hadim devlet*”e, “*Millet-i hâkime*” düşüncesi ise yerini milletlerin eşitliği anlayışına bırakmıştır. Osmanlı toprakları üzerinde yaşayan herkesi ortak bir vatandaşlık tanımı içine alarak bir yandan gayrimüslimlerin devlete bağlılıkları temin edilirken diğer yandan da asırlardır uygulanagelen millet sistemine son verilmesi bir mecburiyet haline gelmiştir. Bu yönde yapılan çalışmalar, modern vatandaşlık kavramının alt yapısını hazırlamıştır. 19 Ocak 1869 tarihinde kabul edilen “Taabiyet-i Osmaniye Kanunnamesi”, dini anlayışa dayalı vatandaşlık mefhumunun terk edilerek yerine Batı hukukundaki uyrukluk kavramının yerleşmesinin yolunu açmıştır<sup>441</sup>.

Bir anlamda devlet politikası olmakla birlikte, Yeni Osmanlıların da savunduğu bir düşünce olan Osmanlıcılık ile yine Yeni Osmanlılar tarafından savunulmakta olan Osmanlı modern anayasal düşüncesi arasında ilişki bulunur<sup>442</sup>. Anayasa, Osmanlı

---

<sup>439</sup> Alpay Kabacalı, **Türk Basımında Demokrasi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, s.13.

<sup>440</sup> Selçuk Akşin Somel, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi (1839-1913)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.88.

<sup>441</sup> Şerif Demir, “Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık”, **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Konya: Sayı 29, (2011), s. 340-341.

<sup>442</sup> Şerif Demir, “*Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık*”,s.342.

Devleti'ni bir arada tutabilecek yegâne mucize formül olarak algılanmıştır<sup>443</sup>. Bu düşüncenin etkisiyle Yeni Osmanlıların programı, memlekette idare-i mutlakayı idare-i meşrutaya tahvil için tanzim olunan “şerait-i idare”yi yani anayasayı padişaha kabul ettirmektir. Yusuf Akçura, Hürriyet gazetesinde yayınlanan yazılardan yola çıkarak Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin muhtemel programını şu maddelerle ortaya koymuştur;

*“1- Ümmet-i Osmaniye efradının hukukun müsavatı kabul olunur; 2- Ümmet-i Osmaniye efradının hukuk ve hürriyetleri teminat altına alınır; 3- Zulümden kurtulup ezeli ve beşeri olan adaletle mazhar edilir; 4- Vatan muhabbeti ile birleştirilir; 5- Bütün bu maksatların husulü için Devlet-i Osmaniye'nin mutlak idaresi meşruti idareye çevrilir; 6- Bu maksada ulaşmak için şiddet kullanılmaz. Propoganda ve neşriyat ile ikna ederek çalışılır”<sup>444</sup>.*

Yusuf Akçura'nın belirtmiş olduğu bu hususlar, Osmanlılık ile anayasacılık arasında bir sebep sonuç ilişkisi olduğunu ortaya koyar. Çünkü ilk dört maddede bir anlamda Osmanlılık düşüncesi tarif edilmiştir. Beşinci maddede ise tarif edilen bu hususlara ulaşılabilmesi için en geçerli yolun meşrutiyet idaresinden geçtiği ifade edilerek Osmanlılık ve Anayasacılık arasındaki amaç birliği ortaya koyulmuştur.

### **3.4. Osmanlı Devleti'nde Anayasal Kurum ve Kavramlara Yönelik Tartışmalar**

Yeni Osmanlıların basını kullanmaları modern anayasal kavram ve düşüncelerin yaygın olarak tanınması ve tartışılmasını sağlamıştır. Anayasal tartışmalar olarak ifade edilebilecek bu tartışmalar, yalnızca bir esas kanun olarak anayasanın tartışılmasından ibaret değildir. Çünkü özellikle Yeni Osmanlılarla birlikte Osmanlı Devleti'nde de, “devlet nedir, millet neye derler, halk ile hükümet arasındaki karşılıklı görevler nelerdir?” gibi soruların cevapları aranmaya başlamıştır<sup>445</sup>. Modern anayasal düşüncenin gelişimine paralel olarak Avrupa'da yayılan hürriyet, adalet, eşitlik gibi anlayışlar, temsil sistemi, kuvvetler ayrılığı gibi idareye yönelik yeni perspektifler,

---

<sup>443</sup> Cemil Koçak, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.79.

<sup>444</sup> Yusuf Akçura, *Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi (6. Tedris Senesi)*, Ankara: T.B.M.M. Matbaası, 1930-1931, s.169.

<sup>445</sup> Akçura, “Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi (6. Tedris Senesi)”, s.156.

istibdat, keyfi idare ve buna karşılık iktidarın sınırlanması ve denetlenmesi gibi hususlar tanınmaya ve tartışılmaya başlamıştır. Anayasa düşüncesiyle olan ilgileri de aslında bu noktada başlar. Gerek Osmanlı Devleti'nin, gerekse diğer İslam coğrafyasının yabancı olmadığı bu kavramların anlaşılmasında ve uygulanmasında bir takım eksiklikler ortaya çıkmıştır. Bu noktada Fransız İhtilali ile yaygınlık kazanmaya başlayan hürriyet, adalet ve eşitlik ilkeleri Osmanlı Devleti'nde modern anayasa düşüncesinin prensipleri olarak yeniden gündeme gelecektir.

Hürriyet, adalet ve eşitlik kavramları birbirini tamamlayan kavramlardır. Rousseau, eşitliği, Montesquieu ise hürriyeti ön plana çıkarmıştır. İkisi arasındaki fark, Montesquieu'nun hürriyete garanti olarak kuvvetler ayrılığını göstermesi; Rousseau'nun ise hürriyetin zaruri şartı olarak eşitliği göstermesidir<sup>446</sup>. Basiret gazetesi idare türlerini ikiye ayırmış ve birine iyi, diğerine ise kötü idare ismini vermiştir. Gazeteye göre hürriyet, adalet ve eşitlik üçlüsü iyi idarede var olan veya var olması gereken niteliklerdir<sup>447</sup>. İstikbal gazetesinde bu kavramlar arasındaki ilişki;

*“Selamet-i vatan dâhiliye ve hariciye olarak ikiye münkasımdır. Birincisi dâhiliyedir, ikincisi hariciyedir ki bu feda-yı can gerektirebilir. Selamet-i dâhiliye mutlaka emniyet, müsavaat, hürriyet, kanuna riayet kaziyelerine mütevakkıf ve muhtaç olup bunlardan biri veya ikisi eksik olursa selamet-i dâhiliye ber-vech-i matlub hâsıl olmaz. Olsa da eksik olur”<sup>448</sup>* cümleleriyle ortaya koyulmuştur.

### 3.4.1. Hürriyet Tartışmaları

Arapça “*Hür*” sözcüğünden gelen “*Hürriyet*” kelimesi, “*Harare*” mastarından isim olarak kullanıldığında “*Azad edilmek, bağımsızlığına kavuşmak*” anlamına gelir<sup>449</sup>. 1789 tarihli Fransız İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi'nde yer alan klasik formülde,

---

<sup>446</sup> Tahsin Erdinç, “Jean-Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. XL, Sayı 1-4, İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, (1974), s. 308.

<sup>447</sup> **Basiret**, “İdare”, No:1582, 22 Temmuz 1875 (18 Cemaziyelahir 1292), s.1.

<sup>448</sup> Evlad-ı Vatandan Birisi, “*Selamet-i Vatan*”, **İstikbal**, No. 121, 7 Haziran 1876, s.3.

<sup>449</sup>Mustafa Çağırıcı, “Hürriyet”, **İslam Ansiklopedisi**, C.18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s.502.

“Başkasına zarar vermeyen her şeyi yapabilmektir”<sup>450</sup> Şeklinde tarif edilmiştir. Hürriyet, modern devlet ve buna bağlı olarak modern anayasal düşünce açısından da temel bir düşünce olmuştur. Ortaçağı müteakip Rönesans, Reform ve Liberalizm olarak üç temel inkılâp ortaya çıkmış ve Liberalizm, hürriyet anlayışının siyasi sahaya yansıyan ifadesi olmuştur<sup>451</sup>. Avrupa’da mutlak krallıklara karşı verilen mücadeleler, başta Magna Charta olmak üzere, Amerika’da İngiltere’ye karşı verilen bağımsızlık mücadelesi sonucunda ilan edilen Bağımsızlık Bildirisinin temelinde hürriyet düşüncesi yatar. Aynı şekilde 1789 tarihli Fransız, İnsan ve Vatandaş Hakları Bildirisi de hürriyet düşüncesine dayanır<sup>452</sup>. Bu bakımdan hürriyet alanındaki gelişmelerle anayasa düşüncesinin gelişimi arasında sıkı bir bağ bulunur.

Bireysel hürriyet, bireyin hür ve şahsî faaliyeti meselesi bu aşamada daha çok önem kazanmıştır<sup>453</sup>. Bireysel hürriyet, devletin egemenlik sınırları ile de yakından ilgilidir. Çünkü devlet egemenliğinin sınırlarının genişlemesi oranında bireyin özgürlük alanı daralmakta ve devlet birey karşısında güçlenmektedir. Buna karşılık devletin egemenlik alanı daraldıkça bireyin özgürlük alanı genişlemekte ve birey devlet karşısında güçlenmektedir. Bu durum anayasacılığın, liberal bir boyut kazanması sonucunu doğurmuştur<sup>454</sup>. Fransız İhtilali ile doğan yeni siyasal düzen anlayışına “Liberalizm (Hürriyetçilik)” denilmesi bu açıdan anlamlıdır. Kişinin temel hak ve hürriyetlerinin gerek hükümdar, gerek insanlar tarafından kabul edilmesinin yeterli bir güvence görülmemekle, bir anayasada açıkça belirtilmedikçe ve yine bu anayasada hükümdarın otorite ve yetkilerinin ne şekilde ve nasıl kullanılacağı belirtilmedikçe kişinin siyasal varlığının yeterli bir teminata sahip olamayacağı düşünülmüştür. Bu yüzden Liberalizm,

---

<sup>450</sup> Münci Kapani, **Kamu Hürriyetleri**, Ankara: Yetkin Basımevi, 1993, s.5.

<sup>451</sup> Thomas Würtenberger, “Josef Görres’e Göre Tabii Hukuk ve Tarih”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 19, Sayı 1-2, (1953), s. 468.

<sup>452</sup> Gaston Jeze, “Ferdî Hürriyetler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Mukbil Özyörük (çev.), C.3, Sayı 1, (1946), s. 214.

<sup>453</sup> İsmail Hakkı Bey, “Rousseau’ya Göre Fikir Terbiyesi”, **Darülfünun Edebiyat Mecmuası**, C.7, Sayı 6, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, (1931), s. 2.

<sup>454</sup> Serdar Güleler, “Cumhuriyet Döneminde Türk Anayasacılığı”, **6. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi**, İstanbul: Sakarya Yayıncılık, 2009, s. 353.

anayasalı bir düzen kurma amacını gütmüş ve anayasa, hürriyetçiliğin en önemli unsuru olmuştur<sup>455</sup>.

Ancak genelde fertlerin, iktidarın serbest takdirinin bahsettiğinin dışında bir hürriyeti yoktur ve bu serbest takdirin, fertlerin iktidara mukavemetinden başka sınırı bulunmaz. XVIII. yüzyılın sonunda ve XIX. yüzyılda gerçekleşen siyasi inkılâplar, bireysel hürriyetleri iktidarın istibdadına karşı güvence altına almak için yapılmıştır. Söz konusu teminat için kullanılan araç ise anayasa veya parlamento olmuştur<sup>456</sup>. Bu da hürriyetçilik ve anayasacılığı birbirine bağımlı hale getirmiştir. Hürriyet ile modern anayasal düşünce arasındaki ilişkiyi ortaya koyan diğer bir husus ise, modern hürriyet kavramını geliştiren Kant'ın<sup>457</sup>, insanlığın aydınlanmasını sağlayacak olan biricik kuvvetin hürriyet olduğu, hürriyetin ise aklın genel olarak her alanda kullanılması demek olduğu şeklindeki görüşüdür<sup>458</sup>. Modern anayasaların, ilahi irade ve akıl yerine akıl ve iradeyi öne çıkaran özelliği, Kant'ın bu düşüncesiyle paraleldir. Bu yönüyle modern anayasa, insan hürriyetinin bir ürünü ve bu hürriyeti koruyan araç durumundadır.

Konuya Liberalizm açısından yaklaşıldığında beşeri faaliyetlerin amacı ve nihai anlamının, artık ahiret inancında aranmamaya ve ilahi kanunlara boyun eğilmemeye başladığı görülür. Bu durum modern alemi ifade etmektedir ve bu yönüyle modern alemin manasını dünyevi faaliyet, temelini de hürriyet oluşturmuştur. Batılı anlamda hürriyet, modern insanın dikkat ve ilgisini öbür dünyadan bu dünyaya çevirmesi ve kendi alemini tabiat üstü (uhrevî) aleminden ayırması anlamına gelmiştir. Modern insan, sosyal vecibeleri aklın ışığında düşünmeye başlamış böylece ancak kendi hür iradî muvafakatine dayanan kanunlara itaat etmeye başlamıştır. Bu düşünce modern anayasa düşüncesinin de temelini oluşturur. Hürriyet düşüncesinin bu anlamdaki gelişimi Osmanlı Devleti'ne de yansımıştır. Çünkü hürriyet, dönemin Osmanlı aydınının

---

<sup>455</sup> Armaoğlu, *20. Yüzyıl Siyasi Tarihi*, s.6

<sup>456</sup> Jeze, “*Ferdi Hürriyetler*”, s. 218-219.

<sup>457</sup> Würtenberger, “*Tabii Hukuk ve Tarih*”, s. 467.

<sup>458</sup> Kamuran Birand, “İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.4, Sayı 1, (1955), s. 46.

edindiği yeni siyasi anlayışların izahında ve savunulmasında kullanılan temel düşünce olmuştur.

Yeni Osmanlıların en önemli kalemlerinden olan Namık Kemal'in 19 Haziran 1868'de Londra'da kurmuş olduğu gazeteye Hürriyet ismi verilmesi, bu düşünceye verilen öneme işaret eder. Ebuzziya Tevfik, Hürriyet Gazetesinin en büyük amacının siyaset ve özgürlük fikirlerini halka yaymak olduğunu, bunun için başvurduğu örneklerin Batılı uluslardan seçildiğini ve her örneğin Osmanlı ve İslam tarihi ile ilişkilendirildiğini belirtir<sup>459</sup>. Namık Kemal hürriyetin en doğru manasını; “...Her türlü akaidi vicdan dairesinde kalıp da gayre tecavüzden beri oldukça himaye etmek”<sup>460</sup> olarak tabir eder.

Namık Kemal, Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nde yer alan hürriyet düşüncesi ile uyumlu olan bu anlayışın Osmanlıların icadı olduğunu düşünür<sup>461</sup>.

Ali Suavi ise Avrupa'da doğan hürriyeti;

*“...Bunlarca hürriyet demek aklına geleni söylemek ve istediklerini bila mani icra etmek demektir. İşte bir takım Fransızların akıllarına geleni canları istedi. İş bu 1870 Mayıs iptidasında Allah'ı inkâr etmek üzere bir gazete çıkardılar. Allah'a iman edenlere karşı kullandıkları lisan ne derece layıksız, edepsiz olduğu mütalaa edenlerin malumu. Bu kavmin ki hürriyetlerini cemaat içre tahdid edecek ahlak yok...”*<sup>462</sup> sözleriyle eleştirir.

Aslında Suavi, İslam demokrasisinde mevcut olduğunu düşündüğü ve İslam ahlakı ve mesuliyet anlayışı ile uyumlu bir hürriyetten söz etmektedir. İstikbal gazetesinde yer alan “Şeriat-ı İslamiye dahi hürriyet-i mutlaka emreder”<sup>463</sup> sözleri hürriyet anlayışının meclis ve anayasa konularında olduğu gibi İslamla bağdaştırılmasına başka bir örnektir. “Hürriyet” için;

---

<sup>459</sup> Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, s. 196.

<sup>460</sup> Namık Kemal, “İstikbal”, **İbret**, No. 1, 12 Haziran 1872 (5 Rebiülahir, 1289), s. 1.

<sup>461</sup> Namık Kemal, “İstikbal”, **İbret**, No. 1, 12 Haziran 1872 (5 Rebiülahir, 1289), s. 1.

<sup>462</sup> Ali Suavi, “Demokrasi-Hükümet-i Halk-Müsâvat”, **Ulum**, ty. s. 1082.

<sup>463</sup> Evlad-ı Vatandan Birisi, “Dünkü Nüşamıza Derc Olunan Selamet-i Vatan Unvanlı Bendin Mabadıdır”, **İstikbal**, No. 122, 9 Haziran 1876, s.3.

*“Bir kavmin yalnız hakkı değil adeta medar-ı insaniyet ve badi-i saadetidir. Dünyada ebna-yı beşerin ne kadar müessir –i bediası görülmüşse iyice aralandığı halde cümlesinin esası hürriyete dayanır”<sup>464</sup> denilmiştir.*

Münif Paşa’da da hürriyetin bir hak olduğu düşüncesi hâkimdir. O, biraz da tabii haklar anlayışından etkilenererek, insanın doğuştan sahip olduğu ve tabiatına özgü olan bazı haklarının bulunduğu düşüncesindedir. İnsan tabiatına özgü olan hakların kullanılmasında izlenen yol, bu hakların sınırlarını da şekillendirmiştir. Bu sınır, insanın neye hangi ölçüde sahip oluşunun ifadesi olan hürriyetin insana tanıdığı imkânın sınırıdır.<sup>465</sup>

Mustafa Fazıl Paşa’nın hürriyet anlayışı da bu düşünceyle paraleldir. O, dönemin Padişahı Abdülaziz’e yazdığı mektupta hürriyetten söz ederken;

*“Milletlerde düzen ve güveni sağlayan ve öteki bütün düzenlerin anası olan şey sadece hürriyettir ki onun yerini başka hiçbir şey alamaz”<sup>466</sup>*

demesi, hürriyet düşüncesini gerek toplumsal gerekse idari hayatın temeline oturttuğunu gösterir. Fazıl Paşa, özgür bir ortam ve sağlam bir düzen sayesinde Müslümanların da Hıristiyanların da her türlü hak ve görevlerinin güvence altına alınmış olacağını dolayısıyla hâkim ve mahkûm arasındaki dengesizliğin de ortadan kalkacağını düşünür. Bu yönüyle Osmanlı Devleti’nde ortaya çıkan anayasal belgelerde yer alan hürriyetin, toplumun belirli sınıf ya da sınıflarına yönelik olmasına atıfta bulunur. O, hürriyetin ne padişahın ne de halkın zararına olmayacağını ancak kendi başına buyruk olanların davranışlarına sınırlamalar getireceğini söylerken, bir anlamda temel prensibi, iktidarın sınırlandırılması olan anayasacılığa atıfta bulunur. Hürriyetle sınırlama arasındaki ilişki Bedir gazetesinde *“Toplum sözleşmesi”*nden hareketle anlatılmaya çalışılmıştır. Buna göre;

---

<sup>464</sup> **Hürriyet**, “Hürriyet”, No: 58, 2 Ağustos 1869, s. 1.

<sup>465</sup> İsmail Doğan, **Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi**, İstanbul: İz Yayınları, 1991, s.110.

<sup>466</sup> Ebuzziya Tevfik, *Yeni Osmanlılar*, s. 33-35.

“Cemiyet-i beşeriye, cemiyet-i medeniye haline gelirken çeşitli aşamalardan geçmiştir. Sonuçta herkes kendi aleminde buldukça hür-i mutlak olsun. Ancak tesirat ahire tecavüz edecek hem de gerek maddeten ve gerek hikmen tecavüz edecek hususta mukayyed olsun demişler. Ve bunun üzerine beynlerinde bir karar verip ve karar-ı vakiyi bir kontratoya rapt edip, her kim bu kontratonun hükmünü bozar ise derecesine göre şu cezaya müstahak olsun, diye imza etmişler. Bundan sonra iş bu kontrato hükmünü ba intihab istedikleri bir adama veyahut bir adama emniyet edemezler ise birkaç adama vermişler. İşte hürriyet-i tamme ve kanun-ı medeniyet ve hukuk-ı ceza ve hükm-i hükümet hep ahrarın kemal-i serbesti ile imza ettikleri şu mukavele hükmünden çıkmış. Cemiyet-i medeniye dahi insanın kaffe-i hukukunu bil muhafaza kendisini emniyet ve asayiş içinde bulundurmaya mukabil onun tarafından dahi ber minvali muharrer bir kaydı kabul edecek kadar hürriyeti sarf etmesini ister. İşte cemiyeti beşeriye içinde bulunan ahrarın mahiyet ve esası hürriyetleri tabiatın kendilerine bahşetmiş olduğu hürriyet-i kamile-i mutlakadan kanun-ı medeniyetin kendisini muhafazaya mukabil fedasını iltimas eylediği miktardan mütebaki olan kısmı olup bu kadar hürriyetle insan kendi aleminde yine kemali hürriyetle yaşayabilir”<sup>467</sup>.

Bu düşüncenin bir bakıma bu dönemde yapılan hürriyet tanımlamasının geneline yansıdığı görülür. Hürriyet Gazetesi, kavramın tanımı konusunda, Terakki Gazetesinin bir yazısına eleştiride bulunur. Terakki gazetesinde hürriyet; “Hayır ve şerliyi müdrik olan insana layık bir...” şeklinde tanımlanmıştır. Hürriyet Gazetesi, bu tarifin hatalı olduğunu çünkü bu tanımda hürriyete kimin layık olup olmadığının tespitine kalkışıldığını belirtir. Bu eleştiri aslında yapılan tanımlamanın evrensel bir nitelik taşımamasına dayanır. Arkasından hürriyeti; “

*Bir ferdin her istediğini diğer bir ferdin veya umumun hürriyetini ihlal etmemek şartıyla icraya muktedir olması*”<sup>468</sup> olarak tanımlar.

Ziya Paşa ise; “...Hürriyet kavanine merbutla beraber bulunur”<sup>469</sup> diyerek “Hürriyet” hakkındaki genel geçer kuralı ortaya koymuştur. Yine Hürriyet Gazetesinin 58.

---

<sup>467</sup> **Bedir**, “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hükümetin Hülasa-i Efkârı”, No: 12, 11 Ekim 1872 (30 Eylül 1288), s.4.

<sup>468</sup> Namık Kemal, “Hürriyet”, **Hürriyet**, No: 37, 8 Mart 1869, s.1.

<sup>469</sup> Ziya Paşa, “Hürriyet Gazetesine Gönderilen İltifatname”, **Hürriyet**, No: 2, 6 Temmuz 1868, s. 2.



Sayısında Yeniçerilerin sınırsız hürriyeti örnek gösterilmiş ve hürriyetin, “...*Hukuk-ı şahsiye ile mahdud bir mutedilesi...*” olması gerektiği ifade edilmiştir<sup>470</sup>. Hürriyet kavramını anayasa düşüncesi açısından anlamlı hale getiren husus, sözü edilen sınırlama anlayışında yatmaktadır. Çünkü bireyin hürriyetinin başkalarına zarar vermeyecek derecede sınırlandırılmasının idareye yansımaları, iktidarın hürriyetinin yönetilenin veya ferdin hakları ile sınırlandırılmasıdır. Bedir Gazetesi bu bakımdan Osmanlı Devleti’yle ilgili bir değerlendirme yapmış ve şöyle demiştir;

*“Vakıa hükümetimiz, hükümet-i sultaniye olduğu için biz kemali hürriyet davasında bulunamayız. Bizim için kanun-ı tabiat ve kanun-ı medeniye tatbiki tarikine gidilmemiş olduğu halde bir kanun konulmuştur ki yukarıda ahrarın imza etmiş olduğunu tasavvur ettiğimiz kontrato hükmü gibi değildir. Çünkü hür olan bir cemiyet-i medeniyenin kavanini, o cemiyetin tekmil heyetine bedel bir heyet tarafından yapılır ve hiçbir vakitte kanun-ı tabiinin haricine çıkılmaz”<sup>471</sup>.*

Bu cümlelerden yazarın, Osmanlı yönetiminde de Avrupa’da olduğu gibi şer’i esaslar dışında, iktidara karşı ferdin hak ve özgürlüklerini esas alan bir kanun anlayışını kastettiği anlaşılır. Hürriyet yazarının Macar mültecilerinin hürriyetten anladıkları ile Yeni Osmanlıların hürriyetten anladıklarının aynı olduğunu ve bugün hürriyeti savunan Osmanlıların mülteci durumuna düştüklerini söylemesi de bu düşüncüyü desteklemektedir<sup>472</sup>. Yine Bedir gazetesinde hürriyetin mahiyeti anlatılırken ihkak-ı hak ve mesuliyet düşüncesi örnek verilerek;

*“Şimdi biz elimizde bulunan hürriyet-i takyidi bir elde edebilmiş olsak biraz ahrarane yaşayabiliriz. Mesela Muamelat-ı nafiamızdan dolayı hükümete bir davamız düşer ise ihkak-ı hak ve keyfiyetini hükümetin otağından beklemeyiz. Merahimi aliyelerinden mercudur ki diye istidaya başlamayız. İhkak-ı hak, hükümetin vazifesinden bulunduğu için hükümeti, ifayı vazifeye davet ederiz.... Dava-i hukukiyede temini hukuk, gerek hükümet-i sultaniye olsun, gerek sair bir*

---

<sup>470</sup> **Hürriyet**, “Hürriyet”, s. 1.

<sup>471</sup> **Bedir**, “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hükümetin Hülasa-i Efkârı”, s.4

<sup>472</sup> **Hürriyet**, “Devlet-i Aliyeyi Bulunduğu Hal-i Hatarnakdan Halasın Esbabı”, No: 9, 24 Ağustos 1868, s. 1.

*türlü hükümet olsun hepsinin borcu olduğundan dolayı davayı hukukiyemizde olan noksanları devlete göstererek tashihini hemen talep edebiliriz”<sup>473</sup> denir.*

Bu cümlede geçen “*Hürriyet-i takyid*” ifadesi hak, görev ve yetkilerin tanzim edildiği bir esas kanun anlayışının bir başka ifadesidir. Meşrutiyet anlamına gelen mukayyede tabiri ile de aynı şey kastedilir. Ziya Paşa hürriyetin, insanlığın yaratılışından beri var olduğunu ancak bu fikrin belli bir olgunluk seviyesine ulaştıktan sonra yaygınlık kazanabildiğini düşünür. Onun, “*Meşrutiyet*” ile “*Hürriyet-i siyasiye*” kavramını bir arada kullanması, zihnindeki hürriyet düşüncesinin siyasi açıdan da anlam kazandığını ortaya koymaktadır<sup>474</sup>.

Hürriyetin Osmanlı Devleti’nde kazandığı siyasi anlam Osmanlılık anlayışı paralelinde şekillenmiştir. Bu bakımdan hürriyet, Osmanlı coğrafyasından kendini ayırarak eşitlik ve adalete kavuşmayı hayal eden Osmanlı unsurlarını birleştirici bir formül olarak tasarlanmıştır<sup>475</sup>. Bu özelliğinden dolayı hürriyet kavramı, Osmanlı Devleti’nde yaşayan herkesin memnun kalacağı bir yönetim şeklini tarif etmek için kullanılmış ve;

*“...Devletçe, umum için esas-ı şeriat ve ahkâm-ı zamaneye mutabık usul-ı harriyet ilanıyla her tarafı birden hoşnud etmek iktiza ederken...”<sup>476</sup> şeklinde ifade edilmiştir.*

Bu noktada “*Usul-ı hürriyet*” ifadesi bir tür yönetim biçimi anlamında kullanılmış olup meşrutî idarenin kastedildiği rahatça söylenebilir. Bunu destekler nitelikte olarak, “*İmtiyaz-ı hürriyet*” kavramının anayasal düzenle aynı anlamda kullanıldığı görülür<sup>477</sup>.

---

<sup>473</sup> **Bedir**, “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hükümetin Hülâsa-i Efkârı (Mabad)”, No. 13, 13 Ekim 1872 (1 Teşrinievvel 1288), s. 4.

<sup>474</sup> Ziya Paşa, “Hürriyet Gazetesine Gönderilen İltifatname”, s.2; **Hürriyet**, “Hürriyet”, s.1.

<sup>475</sup> Cemil Koçak, “Namık Kemal”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 247.

<sup>476</sup> **Hürriyet**, “Bâb-ı Âli’nin Politikası”, No: 56, 19 Temmuz 1869, s. 3; **Hürriyet**, “Memalik-i Osmaniye’nin Yeni Mukasemesi”, No: 20, 9 Kasım 1868, s. 1, 5.

<sup>477</sup> Teodor Kasab, “Muterizler”, **İstikbal**, No: 189, 8 Eylül 1876, s. 1

Kanun-i Esasi'nin ilanıyla tebaanın "Nail-i hürriyet" olduklarının ifade edilmesi de aynı düşünceye dayanır<sup>478</sup>.

Hürriyet Gazetesi yazarlarından Reşad, "Hürriyet" kavramından söz ederken;

*"...Bir ümmet hür olmaz, ta ki onun efradı, hukuk-ı şahsiye ve hukuk-ı siyasiyesine malik olmya. İnsanın hukuk-ı şahsiyesi can ve mal ve namusundan her cihetle emniyetidir"* der.

"Hukuk-ı Siyasiye" kavramı İbret gazetesinde;

*"Ümmetin hâkimiyeti, kuvvayı hükümetin tağayyuru, memurların mesuliyeti, hürriyet-i şahsiye, müsavaat, hürriyet-i efkâr, hürriyet-i metabi, hürriyet-i içtima, hakk-ı tasarruf, harem-i büyût gibi kavaid-i külliyyeden ibarettir"*<sup>479</sup> sözleriyle tanımlanmıştır.

Hukuk-ı siyasiyenin içerdiği hususların içinde hürriyet-i şahsiye de dâhil olmak üzere temel anayasal hakların bulunması ve hukuk-ı siyasiyenin hürriyetle temin edilebileceği düşüncesi kavramlar arasındaki ilişkinin boyutunu gösterir. Reşad ayrıca hürriyeti, "Hukuk-ı ahali" kavramını ifade etmek için kullanmıştır. Ve gerek hürriyet gerekse hukuk-ı ahalinin Padişah tarafından tasdik olunabilecek hususlar olmadığını, bu kavramların ezeli olduğunu ifade etmiştir. Gerek Reşad'ın bu düşüncesi gerekse Mecmua-i Maarif'te yer alan "*İnsan, hiyni tevlidinde hür ve serbest olup...*"<sup>480</sup> ifadeleri, "Tabii hukuk" düşüncesiyle uyumlu olup, hürriyet düşüncesinin bireysel ve evrensel bir bakış açısıyla değerlendirilmiş olduğu anlamına gelir<sup>481</sup>.

Hürriyet'te yer alan;

---

<sup>478</sup> BOA, Y..MTV.,313/11; BOA, Y..PRK.AZJ., 26/23.

<sup>479</sup> Namık Kemal, "Hukuk-ı Umumiye", **İbret**, No: 18, 8 Temmuz 1872 (2 Cemaziyelevvel sene 1289), s.1.

<sup>480</sup> **Mecmua-i Maarif**, "Hukuk ve Vezaif-i Şahsiye", No.133, 6 Eylül 1868 (18 Cemaziyelevvel 1285), s.1.

<sup>481</sup> Reşad, "*Elhak..*", s.2.

“...Hatta bugün Avrupa'nın bulunduğu terakkiyat-ı azimeyi Fransa'nın Büyük İhtilali'nde bir takım vatan perverlerin himaye-i selahiyle etrafa münteşir olmuş olan ahkâm-ı hürriyet vücuda getirmiştir”<sup>482</sup>

ifadeleri de gösterir ki Yeni Osmanlılar hürriyet kavramını Avrupa medeniyetinin esası kabul ederler. Ve bu kavram ifade edilirken “*Ahkâm-ı hürriyet*” ifadesinin kullanılması da hürriyetin bir takım siyasi hükümleri ve anlayışları ihtiva ettiğinin düşünüldüğünü ortaya koyar. Bunun yanı sıra, Gülhane Hattı, Islahat Fermanı, Şurayı Devlet'in Açılmasına Dair Nutk-ı Hümayun gibi bazı belgelerin geneline bakıldığında “*Hukuk-ı şahsiye*” ve bila kayd “*Hürriyet-i efradın tasdiki*”nin sağlandığının zannolunabileceği fakat Bâb-ı Âli'nin uyguladığı “*Muhafaza-i hali hazır*” anlayışının bunu engellediği ifade edilmektedir. Şurayı Devlet'in açılışı konusunda kaleme alınan bir yazıda;

“Elbette yalnız Şurayı Devlet, Türkistan'a milel-i mütemeddeninin nail olduğu hürriyetleri vermez. Lakin Şimdiye kadar suret-i mutlakada idare olunan bir mülkte iş bu teşkilat-ı cedide, hakkaniyet ve müsavaat ve harekât-ı memurin üzerine nezaret etmek olacağından muhsenat-ı azimeyi mucip olacağından şüphe olamaz. İşte Türkistan'da Politika hürriyeti dahi bu esas üzerine tesis olunabilir”<sup>483</sup> denilmektedir.

Bu ifadelerde, yeni olarak “Politika hürriyeti” tabirinin, mutlakiyeti ortadan kaldıracak hususların hepsi için kullanıldığı görülür. Bu noktada anayasal anlayışı ilgilendiren husus, gerek politik hürriyetin gerekse bu kavram içinde değerlendirilen diğer hususların teminatının anayasayla sağlanabilecek olmasıdır. Buna paralel olarak Hayreddin Beyin Mecmua-i Maarif'te geçen;

“...Şimdiki halimizi kâmilen ıslah etmeliyiz ve cümlemiz bir millet teşkil edip kavanin-i aleniye ve hakikiye vaz eyleyerek umur-ı maliye ve hürriyetimizi tanzim velhasıl asrımıza muvafık bir hale muvasalat etmeliyiz”<sup>484</sup>

---

<sup>482</sup> **Hürriyet**, “Hürriyet”, No: 58, 2 Ağustos 1869, s. 1.

<sup>483</sup> Frans, “Dersaadette İcra Buyrulan Islahat”, **Mecmua-i Maarif**, No. 61, 27 Mayıs 1868 (4 Safer 1285), s.1.

<sup>484</sup> Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Makale-i Samine)”, **Mecmua-i Maarif**, No. 169, 27 Ekim 1868 (10 Recep 1285), s.1.

şeklindeki sözleri de hürriyetle kanun arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Hürriyetin bireye yönelik evrensel hak ve özgürlükleri temsil etmesinin yanında ahalinin idareye karşı başkaldırışını da simgelediği görülür. İspanya örneğinden hareketle, Kraliçe'nin ve Vükelanın halka zarar veren faaliyetlerine karşı gazetelerin halkı uyardığı ve böylece idare-i haziraya karşı hürriyet bayrağının kaldırıldığı belirtilmiştir. Fransa'da da Krallığın ilga edilerek hürriyetin ilan edilmesi<sup>485</sup> örneği, hürriyetin mutlak monarşi yerine geçecek olan yeni bir yönetim şekli olarak algılandığını gösterir<sup>486</sup>. Osmanlı Devleti'nin istiklal ya da serbestiyet olarak da ifade ettiği hürriyet kavramına bakışını kavramın başkaldırıcı ve düzensizliği ifade eden yönü şekillendirmiştir<sup>487</sup>. Bu bakımdan hürriyetle ilgili gelişmeleri Osmanlı Devleti, “teferrüt ve istiklal daiyesi” olarak nitelendirmiştir<sup>488</sup>. Aynı şekilde hürriyetin yayılmasını sağlamaya çalışanları ise müfsid olarak nitelendirmiştir<sup>489</sup>. Bunun sebebi hürriyetçilik anlayışının milliyetçiliği de beraberinde getirmesinden ileri gelmektedir<sup>490</sup>. Ayrıca kavram mutlakiyet karşısındaki yeni yönetim şeklini ifade etmekle birlikte<sup>491</sup>, Avrupa'da Krallarını haps eden halkın arzuları “*serbestiyet üzere idare olunmak*” olarak ifade edilmiştir<sup>492</sup>. Bu bakış açısı Osmanlı Devleti'nde hürriyetin birey bazında ve evrensel bir insan hakkı olarak değil İmparatorluktan kopmaya çalışan toplulukların politik bir talebi olarak algılandığının göstergesidir<sup>493</sup>. Sultan Abdülaziz'in Şurâ-yı Devlet'in açılış nutkunda hürriyet konusunda söyledikleri daha evrensel bir anlam taşır;

*“Zikrolunan hürriyetten dahi murad herkes keyfemayeşa fiilinde muhtar olup hükümet asla müdahale etmesin manası olmayıp zira böyle olsa elbette bir şahsın*

---

<sup>485</sup> BOA, HAT, 268/15664.

<sup>486</sup> **Hürriyet**, “İspanya'nın Bugünkü Hali”, No: 15, 3 Ekim 1868, s.6

<sup>487</sup> BOA, HAT, 260/14977.

<sup>488</sup> BOA, HAT, 230/12840.

<sup>489</sup> BOA, HAT, 45, 2230/C.

<sup>490</sup> BOA, A.}MKT.MHM., 17/16.

<sup>491</sup> BOA, HR.TO.,306/45; BOA, HR.SFR.3..., 6/61.

<sup>492</sup> BOA, HAT, 1211/47445.

<sup>493</sup> BOA, HAT, 1135/45229/B.

*menafi-i la cürm-i aherinin hilafında olacağından artık hayvanatın .. gibi yekdiğerini yemek iktizasıdır. herkes menafi-i zatiye ve mahsusasını umuma ait ve iştimali olan bir menafi-i külliye ve müştereke dâhilinde aramak muvafık -ı insaf ve hakkaniyettir. Hasılı idarenin her ne kadar usul ve fûruunda kavanin ve nizamati müstakim ve adalete mükarin olur ise o kadar vezayifini icra etmiş olur.”<sup>494</sup>*

Bununla birlikte hürriyete yüklenen günlük politikalarla ilgili anlam 1876 Kanun-ı Esasi’sinde de devam etmiş ve Kanun-ı Esasi’nin, Osmanlı Hıristiyanlarına hürriyet verilmesi anlamına geldiği düşünülmüştür<sup>495</sup>. Bedir Gazetesi ise hürriyet kavramının 1870’li yıllarda Osmanlı halkı tarafından sıkça kullanılmakta olduğu ve adeta saadet ve selametın anahtarı gibi görüldüğünü fakat her gazetenin bu kavramı kimi zaman yanlış anlamlar vererek tanıttığını ve hürriyetin mahiyeti hakkında bir karmaşanın söz konusu olduğunu belirtir<sup>496</sup>.

### 3.4.2. Eşitlik Tartışmaları

Eşitlik, İnsanların temel haklar bakımından ve insan olma niteliği itibariyle eşit kabul edilmesini ifade eden bir ahlak ve hukuk ilkesidir. İslam düşüncesinde de, insanın insan olmasından dolayı sahip olması gereken eşitlik kastedilir. Kur’an-ı Kerim’de yer alan “Şüphesiz biz İnsanoğlunu mükerrerem kıldık”<sup>497</sup> mealindeki ayet, insanın değeri ve eşitliği noktasında belirleyicidir. Bunun yanı sıra, Hz. Muhammed’in veda hutbesinde yer alan;

*“Rabbınız birdir, babanız birdir. Hepiniz Adem’in çocuklarıdır. Adem de topraktan yaratılmıştır. Arap’ın Arap olmayana, Arap olmayanın Arap’a, kızıl tenlinin beyaz tenliye, beyaz tenlinin kızıl tenliye takva dışında hiçbir üstünlüğü yoktur”<sup>498</sup>*

---

<sup>494</sup> Tasvir-i Efkâr, **Payitaht (...Şurayı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adliye Azayı mevcudesine Hitaben İrad Buyrulmuş olan Nutkun Suret-i Münifesidir)**, no. 584, 18 Muharrem 1285. s. 1.

<sup>495</sup> BOA, Y..PRK.AZJ. 1/52.

<sup>496</sup> **Bedir** “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hikemanın Hülâsa-i Efkârı”, No 7, 3 Ekim 1872 (22 Eylül 1288), s. 4.

<sup>497</sup> Kur’an-ı Kerim, İsra suresi, 70. Ayet.

<sup>498</sup> İlhan Kutluer, “Müsâvat”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 32, İstanbul, TDV Yayınları, 2006, s. 77.

sözleri İslam’da eşitlik konusuna verilen önemi ifade eden hususlardır. Bu anlamıyla İslam eşitlik anlayışı ile modern eşitlik düşüncesi benzerdir. Fransız İhtilali ile birlikte yaygınlık kazanmaya başlayan modern eşitlik anlayışı, modernliğin bir kazanımı olarak; hiyerarşiye, değişmeyen sosyal konumlara, güç, imtiyaz ve itibarın belirli kişi ve zümrelere atfedilen niteliklere göre dağıtılmasını öngören, eşitsizliği doğal ve ilahi olarak niteleyen geleneksel anlayıştan kopuşu temsil etmiştir. Bu yönüyle bir değer hatta köklü siyasal değişmelerin bir ölçütü haline gelmiştir<sup>499</sup>. Modern eşitlik anlayışının modern anayasal düşünceyle benzerlik ve bağı da bundan kaynaklanır. Ayrıca eşitlik düşüncesi, demokrasi anlayışının ve anayasa düşüncesinin bir diğer temel ilkesi olan özgürlüğün tamamlayıcısıdır. Ancak Liberal gelenek, özgürlükle eşitlik arasında önceliği özgürlüğe vermektedir. Çünkü zaten aranan ve kastedilen düşünce özgürlüklerin eşitliğidir. Özgürlüğün eşlik etmediği bir eşitliğin köleler arasında da sağlanabileceği dolayısıyla özgürlüğün ön plana çıkması gerektiği düşünülür<sup>500</sup>. Eşitliğin hürriyet ilkesi ile olduğu gibi adalet ilkesi ile de bağının bulunduğu görülür. Eşitlik/müsavat, bir kimsenin yararlı şeylerde payının çoğunu kendisine, azını başkasına, zararlı şeylerde ise azını kendisine, çoğunu başkasına ayırmaktan kaçınarak paylaşımında uygun ölçüyü gözetmesi olarak da tanımlanmıştır ki, adalet düşüncesinin, bu tanımlamada geçen “uygun ölçü” anlayışından doğması söz konusudur. İlhan Kutluer, İslam alimlerinden Miskeveyh’in, Aristo ve Eflatun’dan yaptığı alıntılardan hareketle, erdemli bir hayatı, sağlıklı işleyen akla ve hukuka uygunlukta gördüğünü, müsavata adaletten sapmamak olarak nitelediğini, hatta adaletle özdeşleştirdiğini belirtir<sup>501</sup>. Aynı özdeşleştirme Osmanlı Devleti’nin resmî diline de yansımıştır<sup>502</sup>.

Eşitlik düşüncesi, Osmanlı Devleti açısından birinci derecede öneme sahip olmuştur. 18. Yüzyılda Amerika’da “*Bütün insanlar eşittir*” ilkesi açıklandığından ve Fransa’da İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi’ne eklendiğinden beri ülkeler, grupların aralarındaki eşitsizliklerin yol açtığı problemlerle karşı karşıya kalmıştır. Eşitsizliklerin farklı

---

<sup>499</sup> Kutluer, “*Müsâvat*”, s. 78.

<sup>500</sup> **Anabritanica**, “Eşitlik”, C. 8, İstanbul: Ana Yayınları, 2004, s. 337.

<sup>501</sup> Kutluer, “*Müsâvat*”, s. 77.

<sup>502</sup> BOA, DH.MKT., 2707/34.

sebepleri olmakla birlikte, Osmanlı Devleti'nin de dâhil olduğu çeşitli toplum yapılarında gruplar arasındaki başlıca sınırları belirleyen ve bundan dolayı toplumdaki eşitliği engelleyen faktör genellikle din olmuştur<sup>503</sup>. Osmanlı Devleti'nin bir birinden farklı ırk, din ve mezheplere sahip unsurları barındıran bir yapıya sahip olması, bu yapının mensuplarından kimilerinin eşitsiz olduğunu düşünmesinde de Osmanlı Devleti'ndeki Müslim-gayrimüslim ayırımının etkili olduğu gözlenir. Özellikle 1800'lerden sonra pek çok yönden Osmanlı Devleti'nin dikkati eşitlik sorununa yönelmiştir. İmparatorluk içindeki batılı anlamda milliyetçilik ve bağımsızlık fikirlerinin etkisiyle, gittikçe artan oranda eşitlik noktasında şikâyetlerin ortaya çıkması bunun öncelikli sebebi olarak gösterilebilir. Osmanlı Hıristiyanlarının eşitliği konusunda büyük güçlerin hamilik yapmaları ve bu konuda Bâb-ı Âli'ye baskıda bulunmaları da Osmanlı Devleti'nin eşitlik konusuna yaklaşımını etkilemiştir. Bunun yanı sıra imparatorluk topraklarının bölünmesine engel olmak ve dâhili çöküşü kontrol altına almak isteyen Osmanlı devlet adamları eşitlik sorunu ile karşı karşıya kalmışlardır. Osmanlı Devleti'nde eşitlik sorununun asıl önemli tarafı, Hıristiyan Yahudi ve Müslümanların eşitliği gibi kavmiyetin ön planda olduğu bir husus olmasının yanı sıra bu konuda ortaya çıkan taleplerin Osmanlı modernleşmesinin pek çok safhasında devleti tehdit edici bir mahiyet almasıdır. Eğitim, askerlik, bürokrasi, devlet idaresi gibi alanlarda gayrimüslimlerin Müslümanlar ile eşit haklara sahip olup olmayacakları, gayrimüslimlerin, Osmanlı anayasal sisteminde nasıl yer alacakları ve kurulan temsili hükümette Müslümanlar ile eşit oranda temsil edilip edilmeyecekleri gibi sorular eşitlik meselesini Osmanlı Devleti açısından kritik bir konu haline getirmiştir<sup>504</sup>. Bu sorunlar nedeniyle XIX. yüzyıl Osmanlı tarihinin en önemli problemi, eşitlik doktrininin Osmanlı Devleti'nde resmi bir politika olarak benimsenmesi olmuştur<sup>505</sup>. Eşitlik düşüncesinin, devletin karşılaştığı siyasal sorunların çözümü noktasında resmi bir politika şeklinde uygulanmaya çalışılması ise eşitliğin evrensel bir

---

<sup>503</sup> Roderic Davison, "19. Yüzyılda Hıristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", **İslam Dünyası ve Batılılaşma**, İstanbul: Yöneliş yayınları, 1997, s. 57.

<sup>504</sup> BOA, DH.MKT., 2900/34; BOA, HR.TO., 554/52.

<sup>505</sup> Davison, "*Hıristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı*", s. 60.



insan hakkı olarak algılanmasını engellemiştir<sup>506</sup>. Bu algı nedeniyle modern anayasal düşüncesinin temel dinamiklerinden biri olan eşitlik anlayışı siyasal bir olgu haline gelmiş<sup>507</sup> hatta zaman zaman devlet ve toplum hayatına zararlı bir mesele olarak algılanmıştır<sup>508</sup>. Öyle ki Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı gibi modern anayasal ve demokratik açıdan önem arz eden önemli belgelerde de eşitlik anlayışı Avrupa kaynaklı anayasal belgelerdeki gibi bireye ait ve evrensel bir anlama kavuşmamıştır.

Dönemin Osmanlı aydınında şeriat-ı Muhammediye kadar hakkaniyet ve müsavat esası üzerine tesis olunmuş hiçbir mükemmel kanun olmadığı düşüncesi hâkimdir<sup>509</sup>. Hürriyet gazetesinde yer alan; “...Şeriat umumun müsavatına hükmeder. Onu bıraktık, akıl ve hikmet umumun müsavatına hükmeder”<sup>510</sup> ifadeleri de bu düşünceyle paraleldir. Bununla birlikte eşitlik anlayışı, emniyet, hürriyet ve kanuna riayet düşüncesi ile birlikte zikredilerek bu terkinin, Osmanlı Devleti’nin kurtuluş reçetesi olduğu düşünülür. Bu yönüyle eşitliğin sağlanabilmesinin, din ve mezhep ayrılıklarından soyutlanmış bir vatandaşlık düşüncesi ile sağlanabileceğine inanılır ki bu düşünce modern anlama biraz daha yakındır. Bunu sağlamak için izlenecek yol İstikbal gazetesinde;

*“Evvela tüm vatan evlatları bila istisna bir raiyyet-i ittihad altına davet ve celb eder ve herkeste bila tereddüd hemen icabete mecbur olur. Saniyen nice asırlardan beri milyonlarca canların telef olmasına sebep olmuş olan din ve mezhep kavgalarının havf ve telaşından herkesi bir dereceye kadar emin eder. vatandaş manasını dindaş veya mezhepdaş lafzının manasından bi’t-tefrik herkese millet başka, mezhep başka olduğunu ispat ederek bildirir. Sair din ve mezhepte olup da kendisiyle bir vatanda hempa olan vatan kardeşinin gayretini çekmek ve onu himaye etmek meziyetini gösterir”<sup>511</sup>*

---

<sup>506</sup> BOA, Y..A...HUS., 182/33.

<sup>507</sup> BOA, HR.TO., 509/43.

<sup>508</sup> BOA, DH.MKT. 862/17; BOA, DH.MKT. 863/8.

<sup>509</sup> **İstikbal**, “İslam İle Medeniyet”, No: 6, 14 Ağustos 1875, 1.

<sup>510</sup> Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, **Hürriyet**, No: 22, 23 Kasım 1868, s. 6.

<sup>511</sup> Evlad-ı Vatandan Birisi, “*Selamet-i Vatan*”, s.3.

sözleriyle ifade edilmiştir. Osmanlı Devleti'nde eşitliğin Müslim ve gayrimüslim tebaa arasında sağlanması halinde yukarıda sözü edilen eşit vatandaşlık anlayışının gerçekleşeceği düşüncesi hâkim olmuştur. 1856 tarihli Islahat Fermanı'nda belirgin bir şekilde görüldüğü üzere, Müslim tebaa karşısında eşitsiz olduğu düşüncesiyle gayrimüslim tebaaya bir takım ayrıcalıkların tanınması eşitlik düşüncesinin doktriner anlamını yitirmesi sonucunu doğurmuştur.

İngiltere'de hürriyet ve eşitlik öngören bir takım belgelerde aristokrat ve burjuvazinin ön plana çıkması söz konusudur. Bu yüzden bu belgelerin Amerikan ve Fransız İnsan Hakları Bildirgelerine uymadığına dair görüşler bulunur. Osmanlı Devleti'nde de özgürlük ve eşitlik alanının azınlıklar lehine genişletilmesi evrensel anlamıyla yani tüm insanlığa ait bir husus şeklinde algılanmaması İngiltere'deki ile benzerlik taşır<sup>512</sup>. İbret gazetesinde

*“müsavat, hürriyet-i şahsiye, hürriyet-i efsar, hürriyet-i metabi, hürriyet-i ictima, hakk-ı tasarruf, harem-i büyük gibi maddeler ise kimi zatında münferit, kimi diğerinde münbais bir takım hukuktur ki hiç birini şahsından tecrid ederek heyet-i siyasiyeye atfetmek katiyen mümkün olamaz”*<sup>513</sup>

denilmek suretiyle eşitlik düşüncesinin evrensel bir insan hakkı olduğu ve siyasi bir araç olarak kullanılmaması gerektiği ifade edilmiştir. Hürriyet gazetesinde de eşitliğin, fertlerin insan olmaktan kaynaklanan eşitlikleri yerine bir kavim yada grubun eşitliği düşüncesinden hareketle ele alınması ve buna yönelik uygulamalar yapılması eleştirilir ve;

*“...Şurası layıkıyla malum olmalıdır ki müsavat, efrada ait bir şey olup, kavmiyet meydana çıktığı gibi mesele bütün bütün değişir. Mesela bir Müslümanın birinden alacağı olduğu halde Deavi Nezareti tahsil ediyorsa Ermeni'nin alacağını da tahsil etmek lazım gelir denilmek şer'an ve aklen kabülü vacip bir iddiadır. Ama İstanbul'da Müslümanların birden fazla camii var. Devlet Rumlar için de o kadar kilise yaptırmaya mecburdur denilse şayanı istihza olur. Gelelim hukuk-ı*

---

<sup>512</sup> Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, s. ?

<sup>513</sup> Namık Kemal, “Hukuk-ı Umumiye”, *İbret*, No: 18, 8 Temmuz 1872 (2 Cemaziyelevvel sene 1289), s.1.

siyasiyeye. Bab-ı Âli ...hizmet-i devlette bulunmak selahiyetini dahi verebilir ise de asıl halkın hukuk-ı siyasiyesi ber muktezayı hâkimiyet umur-u idareye nezaretle hasıl olur.Bizde ise Bâb-ı Âli esasen kimsenin hukuk-ı siyasiyesini ilan etmediği halde mezahib-i saire ashabını hizmet-i devlete kabul gibi İslam'ın zuhurundan beri cari olan bir fer'i asıldan ve haddi lüzumundan bin kat ziyade tevsî ederek ve ona bir usul-i zaruril icra ve muahede-i mutediha süssü vererek Avrupa'yı işfale vesile ittihaz etmiştir. Halbuki eğer murad icra-i hakkaniyet ise ibtida her mezhepte bulunan tebaaya hukuk-ı siyasiyesi temin olunarak ondan sonra hizmet-i devlette bulunmak selahiyetinin itası düşünölmeliydi. Bir Yahudi'nin ordu müşirliğine tayini hukuk-ı siyasiye muktezasından değildir. İşte bizim itirazatımız böyle yanlış ve menfaatsiz imtiyazata ait olup şer'an ve imkanen müsavi olan ve her devlette cerayan eden müsavat-ı hukuk bahsinden hiç kimsenin bir diyeceği yoktur"<sup>514</sup> ifadeleri kullanılır.

Yazar, eşitlik anlayışının Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi'ndeki şekliyle insanların tümü için geçerli olan evrensel yönünden ziyade toplumun belli sınıf ya da sınıfları düşünölerek tatbik edilmesini eleştirir.

Mecmua-i Maarif gazetesinde, Müsavatın, "hukukça, şerefçe ve vazifece" olmak üzere üç tür olduğu ve müsavaat-ı hukuk ilkesinin yeni bir icat olmayıp zaten İslam ile idare olunan ölkelerin fert ve cemaatlerinin müsavat-ı hukuka sahip oldukları belirtilir. Osmanlı Devleti'nde de bunun böyle olduğunu fakat Tanzimat dönemine gelinceye kadar bir ara "Usul-ı idarenin tağayyur" etmesi nedeniyle aksadığı ancak Gülhane Hattı Hümayunu ile sözü edilen hukuk yönünden eşitliğin yeniden temin edildiği ifade edilir. Osmanlı Klasik döneminde hukuk yapısı ele alınırken "hukukilik" olarak ifade ettiğimiz husus aslında "müsavaat-ı hukuk" ilkesinin bir ifadesidir. Ancak, Mecmua-i Maarif'te ifade edilen şekliyle "...Bir aralık tağayyur eden usul-ı idarenin tesirâtı" ile bu düşüncenin zarar gördüğü görülür. Bu durum Batı'da gelişmeye başlayan ve içerisinde hukuk yönünden eşitliği de barındıran modern anayasal düşüncenin tersine bir değişimdir. Bu yüzden Osmanlı modernleşme hareketi aynı zamanda sözü edilen hukukilik zihniyetinin bir bakıma yeniden kazanılmasına yönelik çabayı ifade eder.

---

<sup>514</sup> Hürriyet, "Mesele-i Müsavat",s. 1.

Mecmua-i Maarif yazarı, şerefçe müsavata da hukuk yönünden müsavatta olduğu gibi Osmanlı tarafından temin edildiğini düşünür. Bununla birlikte;

“... medeniyet-i cedidenin icab ettirdiği tevmiatı hatt-ı mezkureden sonra Islahat Ferman-ı alisiyle de suret-i vazihada olarak tayin olunup bilaistisna her millet için müsavat-ı fii’ş-şeref bîdiri’ buyrulmuştur...” der.

Osmanlı tebaası arasında hukuk ve vazifece müsavat sağlanmasının, vazife bakımından da müsavata gerektirdiği ifade edilmektedir. Bu noktada eşitlik kavramının bir sorun haline geldiği görülür. Mecmua-i Maarif’e göre bunun sebebi, hukuk ve şeref yönünden eşitliğin, Müslüman halkın hâkimiyet ve imtiyazlarını ortadan kaldırdığı fakat gayrimüslimlerin vazife yönünden, Müslümanlarla olan eşitliğe tecavüz ettiklerini düşünür ve bunu adil görmez<sup>515</sup>. Osmanlı’daki eşitlik anlayışının bir yönü de kanun önünde eşitlik meselesidir ki bu da yine din olgusu ile ilgili bir husustur. 1869 tarihli Hürriyet gazetesinde buna paralel olarak müsavat meselesinden kastedilenin “mahkeme-i adalet karşısında kimsenin mezheb daiyesiyle diğerine terviç edilmemesinden ibaret olduğu”<sup>516</sup>nun anlaşıldığı belirtilir. Gazetede, bunun sağlanması yerine, “Müsavat namıyla sunuf-u ahali arasında adeta bir nefret peyda edildi”<sup>517</sup> denilmektedir ki bu da yine eşitlik düşüncesine evrensel bir bakış açısıyla yaklaşılmasından kaynaklanır. Aslında Osmanlı Devleti’nde eşitlik düşüncesinde ortaya çıkan bu yaklaşımın somut şekli Osmanlıcılık düşüncesinde de görülür. Tebaa arasında eşitlik ve tüm tebaanın kendisini Osmanlı kabul etmesi şeklinde ifade edilen Osmanlıcılık düşüncesi, insanın insan olmasından dolayı eşitliğinden ziyade yalnızca Osmanlı tebaası arasındaki eşitliğin temin edilmeye çalışılması sonucunu doğurmuştur. Bu husus Osmanlı Devleti’nde gerçekleştirilen önemli reformlara da yansımıştır<sup>518</sup>. Örneğin kuvvetler ayrılığı gibi önemli bir modern anayasal gelişmenin yaşanmasını sağlayacak olan Şurâ-

---

<sup>515</sup> Mecmua-i Maarif, “Müsâvat”, No: 8, 14 Temmuz 1874 (29 Cemaziyelevvel, 1291), s.1.

<sup>516</sup> Hürriyet, “Bâb-ı Âli’nin Politikası”, s.1

<sup>517</sup> Hürriyet, “Bâb-ı Âli’nin Politikası”, s.1

<sup>518</sup> Davison, “Hristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı”, s. 62.

yı Devlet ile ilgili çalışmalarda bu meclisin “Her sınıf tebaadan olarak” meydana getirilmesi temel hedef ve sorun olmuştur<sup>519</sup>.

### 3.4.3. Adalet Tartışmaları

Fransız İhtilali'nin sloganları olarak da ifade edilebilecek olan üç temel prensipten biri de adalettir. “Adalet”, davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek, eşit olmak, eşit kılmak gibi anlamlara gelir. Kur'an-ı Kerim'de düzen, denge, denklik, eşitlik gerçeğe uygun hükmetme, dürüstlük tarafsızlık gibi anlamlarda kullanılmıştır<sup>520</sup>. Bu tanımlamalar adalet ve eşitlik kavramları arasındaki bağı ve aynılığı ifade etmektedir<sup>521</sup>. Gerhard Leibholz, Aristo'dan yola çıkarak, adaletin en sahil şekillerine esas teşkil eden ve onun mahiyetini tayin eden en mühim şekli unsurun müsavat olduğunu ifade etmiştir<sup>522</sup>. Toplum içinde yaşayan insanın, insan haklarına saygı göstererek hakkın hak sahibine verilmesi anlamına da gelen adalet, herkesin yasaların kabul ettiğı dereceye kadar haklı olduğı şeyi yapması olarak da ifade edilmiştir. Bu açıdan, kişilere kanunen serbest olan hareketleri yapabilme imkanı tanıyan hürriyet mefhumu ile de yakından ilgilidir. Başka bir ifadeyle adalet kavramı içinde hürriyet kavramı da bulunur<sup>523</sup>. İslam felsefesinde de idarenin kanun ve adalet ilkelerine dayalı olmasına büyük önem verilmiş ve yöneticilerin halkın idaresinde aşırılıklardan uzak durmak anlamına da gelen adaleti gözetmeleri esas tutulmuştur. Bu anlamda ise adaletin, itidal kavramı ile etimolojik bağının olmasının yanı sıra kavram olarak da aynileştiğı görülür<sup>524</sup>.

---

<sup>519</sup> Mehmet Seyitdanlıgolu, **Tanzimat Devri'nde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)**, Ankara: TTK Yayınları, 1994, s. 59.

<sup>520</sup> Mustafa Çağırıcı, “Adalet”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, s. 341-343.

<sup>521</sup> Adnan Koşum, “Hukukun İşlevleri Arasındaki Zıtlık ve Adaletin Üstünlüğü Bakımından İslâm Hukuku”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 45, Sayı 2, (2004), s.59.

<sup>522</sup> Gerhard Leibholz, “Hukukun Gayesi”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Yavuz Abadan (çev.), Yıl 3, Sayı 3, (1937), s. 517.

<sup>523</sup> İsmet Kayaoğlu, “İslam'da Adalet Mefhumu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.27, Sayı 1, (1986), s. 201.

<sup>524</sup> Mustafa Çağırıcı, “*Adalet*”, s. 341-343.

Adalet, modern dünyada egemenlik kazanan mekanistik bir düzen anlayışı karşısında hukuk felsefesinin teknik bir konusu haline gelmiştir. Buna karşılık geleneksel dünyada adalet Orta-Doğu devlet anlayışında mutlak otorite ile adalet arasında bağlılık bulunmasında olduğu gibi<sup>525</sup> bütüncül bir dünya görüşünü temsil etmiştir. Bu anlayışa göre adalet, hukuk ile siyaset felsefesini birbirine bağlayan ve tabii hukukun dayandığı ana değerdir<sup>526</sup>.

Bu bağlamda adalet anlayışı Osmanlı idare felsefesinde de oldukça önemli bir yere sahip olduğu görülür. “*Adaletname*” kavramı da bu önemi gösteren başka bir husustur. Adaletnamelerde kökeni eski İran imparatorluklarına kadar götürülebilecek olan Orta-Doğu devlet ve hükümdar anlayışının yansımaları görülür. Burada, hükümdarın bütün otoriteler, kanun ve nizamlar üstünde olan mutlak otoritesi, bir haksızlığı bertaraf etmek için en son tedbir olarak görülür. Çünkü Orta-Doğu devlet anlayışında mutlak otorite ile adalet arasında bağlılık temel bir prensiptir. Bu anlayışta halkın hoşnutsuzluğu ancak adil bir hükümdar sayesinde ortadan kaldırılabılır düşüncesi hâkimdir. Görüldüğü üzere bu adalet anlayışı, hiçbir sınır tanımayan bir hükümdarın adaletidir. Ve bu yetkiyi de ilahi kaynaktan almaktadır. Bu anlayışta adalet, belli kanunların bağımsız mahkemeler tarafından uygulanmasıyla sağlanan bir adalet olmaktan ziyade, bizzat hükümdarın bir af ve bağışlama eylemiyle somutlaşır<sup>527</sup>.

Modern adalet anlayışında ise başta anayasa olmak üzere pozitif hukuk kurallarının, adalet ilkelerine uygun olması gerekir<sup>528</sup>. Bu anlayışla Türk-Moğol Devlet geleneğinde geçerli olan töre veya yasanın tarafsızlıkla uygulanması anlamına gelen adalet anlayışı benzerdir<sup>529</sup>. Modern anayasal adalet düşüncesine paralel olan bu anlayışın, eski İran

---

<sup>525</sup> Halil İnalçık, “Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü”, Halil İnalçık (Ed.), **Adalet Kitabı** içinde (143-206), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 143.

<sup>526</sup> Bedri Gencer, “Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet”, Halil İnalçık (Ed.), **Adalet Kitabı** içinde (229-253), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 229.

<sup>527</sup> İnalçık, “*Adaletin Üstünlüğü*”, s. 143.

<sup>528</sup> Gülriz Uygur, “Adalet ve Hukuk Devleti”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 53, Sayı 3, (2004), s. 30.

<sup>529</sup> Aydın Taneri, “Türkler ve Adalet”, **Makaleler**, Semih Yalçın ve Saadet Lüleci (hzl.), Ankara: Berikan Yayınları, 2004, s. 248.

devlet anlayışıyla bağdaştırılmak suretiyle Türk-İslam devletlerinde hâkim olduğu görülür<sup>530</sup>. Osmanlı yazarlarına göre de adalet, kurulu düzenin temel direkleri arasında çok önemli bir unsur olarak düşünülmüştür. Öyle ki bir İslam Devleti olan Osmanlı Devleti'nde XV. yüzyıl yazarlarından Şeyhoğlu Mustafa adaletin önemini; “*Padişahlık baki olur küfr ile adl olıcak ve illa baki olmaz iman ile zulm olıcak*” sözleriyle ifade etmiştir. Başka bir ifadeyle, eğer bir devlet kafir bile olsa, adalete riayet ediyor ise varlığını sürdürebilir. Bunun tersi olarak bir devlet Müslüman bile olsa, adalete riayet etmiyorsa varlığını devam ettirmesi mümkün değildir<sup>531</sup>. Bu ifadelerden yola çıkarak, Osmanlı Düşüncesinde adalet kavramına dini ve ideolojik bir bakış açısıyla değil, evrensel bir bakış açısıyla yaklaşmış olduğu söylenebilir.

Bu noktada eşitlik ve adalet kavramlarının aralarındaki bağ ve aynılık düşüncesinden hareketle, eşitlik tartışmalarında sözünü ettiğimiz gibi, “...*Bir aralık tağayyur eden usul-ı idarenin tesirâtı*” ile adalet anlayışının da aksadığı ancak Gülhane Hattı Hümayunu ile eşitlik gibi adaletin de temin edilmeye çalışıldığı gözlenir. Osmanlı geleneksel döneminde hukuk yapısı ele alınırken “hukukilik” olarak ifade ettiğimiz husus aslında adaleti vurgular<sup>532</sup>. Bu anlamda, İslam anlayışının her türlü menfaati temin eden bir adl-i ilahi sunduğu ve bunun bir müddet çok güzel uygulandığının belirtilmesi de yukarıda ifade edilen idarenin tağayyuru düşüncesini doğrular niteliktedir<sup>533</sup>.

Adalet düşüncesi Tanzimat dönemi Osmanlı aydınının merkezinde yer alan bir konu olmuştur. Bu dönemde meşruiyet krizine yol açtığı düşünülen modernliğin eleştirisinde ve krizlere sunulan reçetelerde adalet kavramı ön plandadır. İstikbal gazetesi adaletin önemini, “*insan için hürriyetten büyük nimet, adaletten alâ rabıta-i inkıyad ve selamet olamaz*”<sup>534</sup> sözleriyle ifade etmiştir. Suavi ise siyaset ilminin esasını hem Eflatun ve

---

<sup>530</sup> İncalcık, “*Adaletin Üstünlüğü*”, s. 144.

<sup>531</sup> Fahri Unan, “Osmanlı İdare Felsefesinde Adalet”, Halil İncalcık (Ed.), **Adalet Kitabı** içinde (105-120), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 105.

<sup>532</sup> **Mecmua-i Maarif**, “*Müsâvat*”, s.1; Uygur, “*Adalet ve Hukuk Devleti*”, s. 29.

<sup>533</sup> **Hürriyet**, “*İnnellahe Ye'mürü bi'l-Adl-i ve'l-İhsan*”, s.1.

<sup>534</sup> **İstikbal**, “Devlet- Millet”, No: 116, 29 Mayıs 1876, s.1.

Hobbs gibi Batılı düşünörlere hem de İslam ulemasına dayandırmış ve adalet olarak ifade etmiştir<sup>535</sup>. Bu noktada başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlı aydınının düşünöncesinde şer’i hükümlerle somutlaştığı anlaşılan adalet anlayışında asıl mesele Batıda olduğu gibi adaletin varlığından veya tartışılmasından çok uygulanması, hayata geçirilmesidir<sup>536</sup>. Buna paralel olarak İbret gazetesinde, adaletin temininin iki hususun bulunmasına bağlı olduğu, bunlardan birinin şeriat ve kanun bulunması, diğöerinin ise bunların hükümlerini hakkıyla infaz ve icra edecek hükümdar ve devlet adamları olduğu belirtilmiştir<sup>537</sup>. Gencer, XVIII. yüzyıl Osmanlı siyasi edebiyatında klasik “*Daire-i adliye*” formölünün yerini “*Tedbir*” söyleminin aldığı ifade eder<sup>538</sup>. 1876 tarihli İstikbal gazetesinde klasik “*Daire-i adliye*” formölü farklı bir biçimde ifade edilmiştir. Söz konusu yazıda;

*“Bir devlet ve millet ne ile kaim olur? Kuvvetle. Kuvvet ne ile hasıl ve daimdir? Servetle. Servetin menbai nedir? Ticaret ve sanayi. Bunların sevaik-ı terakkisi her halde maarıftır. Bu surette devlet ve millet maarıf ile kaim olur”*<sup>539</sup> denilmiştir.

Buna göre “*Daire-i adliye*” anlayışında devlet ve milletin kaim olması için nihai şart adalet iken İstikbal gazetesi adalet yerine maarıfi devlet ve milletin kaim olabilmesi için öne çıkartmıştır. Çünkü cehalet ve ataletin bir toplumu zulme ve fakra maruz bıraktığı düşünölür. Atalet ve cehalet kavramlarının karşılığında ise adl ve maarıf kavramları kullanılır ki bu iki kavramın dünya üzerinde bulunan devletlerin saadet ve mamuriyetine vesile olduğu belirtilir<sup>540</sup>. Bu noktada Yeni Osmanlıların usul-ı meşveret yani anayasal anlayış ile adalet arasında bağ kurdukları görülür. Öyle ki Yeni Osmanlılar;

---

<sup>535</sup> Ali Suavi, “El Hâkim-i Hüvallah”, **Ulum**, No: 1, ty., s. 18.

<sup>536</sup> Gencer, “*Son Osmanlı Düşünöncesinde Adalet*”, s. 231.

<sup>537</sup> **İbret**, “Adalet”, No: 21, 1 Ekim 1872 (28 Recep 1289), s.1.

<sup>538</sup> Gencer, “*Son Osmanlı Düşünöncesinde Adalet*”, s. 233.

<sup>539</sup> **İstikbal**, “İslahat”, No: 175, 23 Ağustos 1876, s.1.

<sup>540</sup> **Hürriyet**, “Adl...Hadis-i Şerifinin Medlulundan...”, No: 52, 24 Haziran 1869, s.1.



*“Yeni Osmanlılık usul-ı meşveret talebinde bulunmaktan ibarettir. Usul-ı meşveretten murad adalettir. (...) Adaletle münasebeti olmayanlar kaidece usul-ı meşveret taraftarı değildir”<sup>541</sup> demişlerdir.*

Adaletin icra edilebilmesinin meşverete, meşrutiyete bağlı olduğu belirtilirken bunun var olabilmemesinin şartının da eğitimin gelişmesine bağlandığı görülür<sup>542</sup>. Böylece klasik *“Daire-i adliye”* anlayışında adalet merkeze oturtulurken, Yeni Osmanlıların eğitimi merkeze oturttukları görülür. Bunun sebebi olarak meşrutiyet anlayışı ve bu anlayışın gereksinim duyduğu müesseselerin işlerlik kazanabilmesinin bilinçli insanlar sayesinde mümkün olmasından ileri gelmektedir. Adalet, Yeni Osmanlılar nazarında Devletlerin saadetinin teminini sağlayan bir unsur olarak görülürken adaletin temininin eldeki kanunlar ve bu kanunları icra edecek olan hür memurlarla mümkün olacağı düşünülür. Bütün bu şartların ise yalnız meşruti/anayasal bir yönetimle sağlanabileceği belirtilir<sup>543</sup>. Bu husus, Mecmua-i Maarif gazetesinde daha açık bir biçimde;

*“...Ahalinin medeniyeti terakki ettikçe hükümetin sureti meşrutada bulunması lazım gelip ve kesb-i medeniyet için dahi cümlenin hukuk-ı vezâifini tanıyıp icra eylesine ve bu da maarifin intişarına mütevakkıftır”<sup>544</sup>sözleriyle ifade edilmiştir.*

Yukarıda belirtilen hususlardan yola çıkarak Yeni Osmanlıların adaleti bir hukuk kavramından ziyade bir yönetim anlayışı ile bağdaştırdıkları söylenebilir. İstikbal gazetesinde ise adalet kavramı ile kanun kavramı arasında kurulan bağ dikkate değerdir. Gazetenin bu konuyla ilgili yazısında; “

*Adaleti kâfîl olan kanundur. Değil devletler, hükümetler, iki üçyüz kişiden oluşan cemiyetler, aşiretler bile emr-i adlleri zımında bir nizama mecburdurlar ki onları buna icbar eden hal, temin-i hukuk-ı nas kaziyesi olduğu için esas-ı adalete*

---

<sup>541</sup> **Hürriyet**, “Yeni Osmanlıların İlan-ı Resmîsi”, No: 16, 12 Ekim 1868, s.1.

<sup>542</sup> Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, No: 24, 7 Aralık 1868, s.5.

<sup>543</sup> **Hürriyet**, “Nutm-u Hümayun”, No: 50, 7 Haziran1869, s.1, 3.

<sup>544</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Terakki-i Ahali”, No: 156, 8 Ekim 1868 (20 Cemaziyelahir 1285), s.1.

*makrun olmak şarttır. Bu nizamlar umumidir. Hiçbir memlekette, hiçbir millette bu nizamlar hususi olamaz*<sup>545</sup>.

Burada adaletin temini için gerekli olan kanunların umumiliği anlayışı hürriyet, eşitlik ve adalet ilkelerinin evrensel olması ve belli bir sınıfa değil bireylere hitap etmesi gerektiği düşüncesinde olduğu gibi modern anayasal düşüncenin temel prensibine işaret eder. Adalet anlayışına yapılan vurgu XIX. yüzyıl Osmanlı resmî belgelerine de yansımış olup 1875 tarihinde yayınlanmış olan “İslahat-ı Umumiye Ferman-ı Âlîsi”<sup>546</sup> nin de ana temasını oluşturmuştur.

#### **3.4.3.1. İslahat-ı Umumiye Ferman-ı Âlîsi (Adalet Fermanı)**

Sultan Abdülaziz tarafından Aralık 1875’te yayınlanan Fermana, adalet düşüncesine yapılan vurgu nedeniyle “İrade-i Adalet ” ismi verilmiştir<sup>547</sup>. Ferman, Müslüman ve gayrimüslim eşitliğine yönelik maddeleri bakımından bir anlamda 1856 tarihli İslahat Fermanı’nın tekrarıdır. “İrade-i Adalet”te devletin öncelikli işinin hukuk-ı ammenin sağlanması ve bunun için de istisnasız herkes hakkında adalet ve devlet işlerinde intizam gerektiği ifade edilmiştir. Bunun yanısıra Ferman, her devletin devamlılığını memurlarının hareketlerinde adalet ve istikamette olmalarına, kanunlara herkes tarafından uyulmasına bağlı görmüştür. Fermanı anayasa düşüncesi açısından önemli kılan bir husus da “Temin-i hukuk-ı tebaa” için kuvve-i adliyyeye kuvve-i icraiyyenin yani yargı gücüne yürütme gücünün müdahale etmemesi gerektiğinin belirtilmesidir. Bu husus açık olarak kuvvetler ayrılığı ilkesinin ifadesidir.

#### **3.4.4. İstibdat ve Keyfi İdare Meselesi**

İstibdat, “*kendi başına, hiçbir nizam ve kanuna tabi olmaksızın hükmetmek*”<sup>548</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu yönüyle istibdat ve idarede keyfilik hususları birbirini tamamlar. İstibdatla birlikte kullanılan kavramlardan biri de anarşidir. Anarşi, devletin varlığına ve

---

<sup>545</sup> **İstikbal**, “Adalet”, No: 84, 29 Kasım 1875 (30 Şevval 1292), s.1.

<sup>546</sup> **Düster**, I. Tertip, C. 3, İstanbul: Matbaa-i Amire, s. 2-9.

<sup>547</sup> **Düster**, I. Tertip, C. 3, s. 4.

<sup>548</sup> Şemseddin Sami, “İstibdat”, **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul: Çağrı yayınları, 1996, s.96.

otoritesine zarar veren bir olgudur. Devletin anarşiyi ortadan kaldırmak için yürüttüğü faaliyetlerde, iktidar-hürriyet dengesini hürriyet aleyhine aşması durumunda ortaya çıkan durum istibdat ile ifade edilir. Bu bakımdan hem istibdat hem de anarşi, toplumun sahip olduğu medeniyet, adalet, ahlak, akıl ve hürriyeti yok etmesi itibariyle aynı sonuca yol açar<sup>549</sup>.

Osmanlı Devleti'nin medeniyetten mahrum kalmasına ve pek çok büyük sıkıntı altında muzdarip olmasına tek sebep olarak "idare-i keyfiye" gösterilir ve bu tür bir yönetim anlayışı facia olarak nitelendirilir<sup>550</sup>. Bu nedenle, tartışılan tüm anayasal kavramlar ve modern anlayış ve esaslara dayalı bir anayasa, istibdatın önlenmesine yöneliktir<sup>551</sup>. Hürriyet, halkın iktidar karşısındaki bir takım haklarının kanuni bir şekilde temini; eşitlik, bunun her fert için aynı oranda sağlanması; adalet ise yine eşitlikle benzer amaçlarla öne sürülen hususlardır. Parlamento, temsil sistemi, kuvvetler ayrılığı gibi modern anayasal kurum ve sistemler de yine iktidar karşısında, iktidarın keyfiyetine veya istibdatına mani olmak için öne sürülmüştür. Nihai olarak, yukarıda belirtilen hususların bir arada bulunduğu ve yaptırım gücüne sahip bir esas kanun olan anayasa, istibdatı önleyecek olan bir dayanak noktası olarak görülmeye başlamıştır<sup>552</sup>.

İstibdat meselesi Tanzimat dönemi aydını, özellikle de Yeni Osmanlılar tarafından bir şikâyet konusu olarak dile getirilmiştir. İstikbal gazetesinde yer alan;

*"...Vezaiî umumiye kavanin-i mahsusa ile mukayyed yahut ihtiyaç nispetinde olmazsa yahut hükmüne riayetsizlik cihetiyle icradan sakıt olan bir memleketin fevaid-i kanundan mahrumiyetine hükmetmek lazım gerek. O halde suret-i idarenin usul-ı istibdattan olduğunu teslim etmek gerekir"*<sup>553</sup> sözleri de bunu destekler.

---

<sup>549</sup> İlhan Arsel, "Asayiş-Anarşi-Despotizm veya İktidar ile Hürriyet Arası Denge", **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.29, Sayı 1, (1972), s. 61-63.

<sup>550</sup> Bir Müslüman, "Temyiz Lazımdır", **İstikbal**, No: 158, 20 Temmuz 1876, s. 1.

<sup>551</sup> Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**, 2. Basım, M. Ertuğrul Düzdağ, (hızl.), İstanbul: İz Yayınları, 1993, s.6.

<sup>552</sup> Mehmet Turhan, **Anayasal Devlet**, Ankara: Naturel Yayınları, 2005, s. 69.

<sup>553</sup> **İstikbal**, "Usul-ı İstibdat", No: 176, 24 Ağustos 1876, s.1.

Osmanlı aydını istibdadı, hükümeti mutlaka anlayışının ifadesi ve bir yönetim şekli olarak kabul etmiş, bunun karşılığını ise “*Hükümet-i meşruta*” olarak görmüştür. Bu noktada mesuliyet bahsi de ortaya çıkar. Öyle ki;

*“...Hükümet-i meşruta kavanin-i lazime ile merbuttur. En büyük memurdan en küçüğüne kadar o kanun dairesinde hareket ederler. Bir hatve harice çıkanlar mesul olurlar”*<sup>554</sup>

sözü mesuliyet anlayışının anayasa düşüncesiyle bağdaştırılması anlamına gelir. Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu zaaf ve sıkıntıların sebebinin “*Usul-ı istibdad*” olduğu ifade edilmiştir. İstibdat usulünde, keyfi bir idarenin doğacağı ve devlet adamlarının “*Mevrus-ı mazarrat*” olan eylemlerinden mesul tutulamayacağı belirtilir. Önceki dönemlerde devlet adamlarının hareketlerinden mesul tutuldukları ve vükeladan en küçük memura kadar herkesin uygunsuz davranışları nedeniyle cezalandırıldıklarından dolayı istibdada mani olduğu ifade edilir. Devletin “*...Usul-ı meşrut gibi bir kavi ve metin esas üzerine vaz edilmiş*” olması durumunda pek çok sorunun da kendiliğinden çözüleceği düşünülür<sup>555</sup>. Hükümet-i meşrutanın yani “*kavanin ile merbut*” bir idarenin hilafı;

*“...vezaifi umumiye kavanin-i mahsusa ile mukayyed yahut ihtiyaç nispetinde olmaz ve yapılmazsa yahut hükmüne riayetsizlik cihetiyle icradan sakıt olan bir memleketin fevaid-i kanundan mahrumiyetine hükmetmek lazım gelerek o halde suret-i idarenin usul-ı istibdattan ibaret olduğunu teslim etmek gerekir”*<sup>556</sup>

sözleriyle ifade edilmiştir. Reşat Kaynar, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman gibi Padişahların, şeriata hürmet ve istişareye riyeti şiar edindiklerini söyler. Yazar, bu hürmet ve riayet sayesinde devlet idaresinin teknik anlamda mutlaki bir idare olmasına rağmen, verdikleri kararların şariat ve örf esaslarına aykırı tecelli ettiğini

---

<sup>554</sup> **İstikbal**, “*Usul-ı İstibdad*”, s.1.

<sup>555</sup> Nazım, “*Usulü İstibdadın Mazarratı*”, **İstikbal**, No: 194, 14 Eylül 1876, s.1.

<sup>556</sup> **İstikbal**, “*Usul-ı İstibdad*”, s.1.

gördüklerinde düşüncelerini değiştirmelerinin istibdadı önlediğini düşünür<sup>557</sup>. İstikbal gazetesinde ise;

*“Bizim usul-ı idaremiz, usul-ı meşrutadır. Çünkü muamelat-ı umumiye şer-i şerifin ahkâm-ı siyasiyesiyle mukayyedir. (...) Hal böyle iken sebep nedir ki bir zamandan beri tutulan usul-ı idare heyeti ictimaiyenin bu kadar felaketini istilzam etti. Vakıa böyle bir sual .. becadır. Lakin cevabı kolaydır. Evet bizi bu hale sevkedən usul-ı istibdaddır”<sup>558</sup> ifadelerine rastlanır.*

Yazar bunun sebebini şer’i siyaset ve kanunlarda bulmaz, şer’i kanunlara riayetsizlikte bulur. Böylece idare usul ve anayasındaki değişmelerin<sup>559</sup> yani yönetimin sonradan müstebit olduğu görüşünün etkisinin istibdat meselesinde de geçerli olduğu görülür. Sabah gazetesinde ise Osmanlı Devleti’nde istibdad anlayışının sonradan ortaya çıktığı savunularak bunun sebebi devletin içinde bulunduğu savaş ortamı nedeniyle yöneticilerin müstebit bir tutum sergilemek zorunda kalmaları olarak açıklanmıştır<sup>560</sup>.

Bâb-1 Âli hükümetinin yönetim anlayışının ve bir takım faaliyetlerinin Osmanlı aydını tarafından istibdat olarak kabul edildiği gözlenir. İstibdat idaresinde fertlerin daima idarecilerin düşünce ve ahlakını taklit etmek zorunda kalacakları ve bunu yapmadıkları takdirde hangi sınıftan olurlarsa olsunlar hiçbir şekilde rahat yüzü göremeyecekleri belirtilir<sup>561</sup>. Bu anlamda Bâb-1 Âli’nin bazı gerçekleri halktan gizlemesi ve Padişahı iğfal ve halkı ikna için itibar gören gazetelerin yazılarına bizzat Sadrazam ve Hariciye Nazırı tarafından müdahale edilmesi, hamiyet sahibi kimselerin hapse doldurulması gibi hususlar zikredilir<sup>562</sup>. Osmanlı Devleti’nin bu durumu, 1789 öncesi Fransa’nın durumu

---

<sup>557</sup> Kaynar, *Mustafa Reşid Paşa*, s.1.

<sup>558</sup> **İstikbal**, “*Usul-ı İstibdad*”, s.1.

<sup>559</sup> **Hürriyet**, “*İnnellahe Ye’mürü bi’l-Adl-i ve’l-İhsan*”, s. 1.

<sup>560</sup> **Sabah**, “Siyaset”, No: 197, 24 Ekim 1876 (5 Şevval 1293), s. 1.

<sup>561</sup> Namık Kemal, “Bizde Adam Yok mudur?”, **Hürriyet**, No: 25, 14 Aralık 1868, s.1.

<sup>562</sup> **Hürriyet**, “Mülâhazat”, No: 23, 30 Kasım 1868, s.1.

ile mukayese edildiği ve açıklanmaya çalışıldığı görülür<sup>563</sup>. Örneğin Hürriyet gazetesinde;

*“Malum olduğu üzere bundan yüz yüz elli sene evvel Fransa milleti dahi aynıyla bizim gibi bir idare-i keyfiye elinde esir ve mazlum idi. Hükümet istediği gibi ahaliye zulm eder, vergiyi dilediği miktar alır, Hükümete müstenid bir adam her kim gazez etse bila muhakeme katlettirir. Vükelayı devlet Kral namına keyifleri istediği gibi hükümet ederlerdi. Yani Fransızların Bâb-ı Âlileri ve Ali ve Fuad Paşaları var idi. ... Lakin sonraları ulum ve maarif ilerlemeye ve Ruso ve.... Gibi efkâr-ı hürriyet sahiplerinin türlü belalar içinde yaşadıkları halde yazdıkları asar münteşir olmağa başlamakla ahalinin gözleri açıldı. Ve açılır açılmaz beyenlerindeki boyunduruğu kırmaya kalkıştılar. 1789 İhtilali meydana geldi. Halk nice zamanlardan beri Hükümetin elinden yanmış olduklarından her fenalığın bais-i Kral ve Kraliçedir diyerek ikisinin de başlarını cellad ile kestiler”<sup>564</sup> denmektedir.*

Bu ifadeler bir bakıma 1780’lerin Fransa’sı ile 1870’lerin Osmanlı’sının aynileştirilerek, yaşanan sorunların çözümlerinin aynı olduğunun ifade edilmesidir. Bu noktada sunulan çözüm önerisi “*Usul-ı istibdadın ref’i*” olarak ifade edilir. İstibdadın kaldırılması için ise “*Kanunun adalete tâbi*” olması gerektiği çünkü kanunun adalete tâbi olması durumunda mezalim ve teaddiyata mani olunacağı düşünülmüştür<sup>565</sup>.

İstibdat konusu yalnız Osmanlı basınının üzerinde durduğu ve şikâyet ettiği bir konu olarak kalmamış, bizzat dönemin Osmanlı Padişahları da bu hususla ilgili görüş bildirmişleridir. Örneğin, Sultan Abdülaziz, Şurâ-yı Devlet’in açılış nutkunda doğrudan doğruya bu konuya değinir ve;

*“...Bir hükümetin vazifesi her bir ahvalde ahaliinin hukuk-ı hürriyetini muhafaza emrinden ibaret olup ve ahali hakkında olan idaresi dahi cebr ve tağallüb suretiyle olmamak lazımdır. Ve suret-i cebr ve tağallübde olan idare ise hükümetin*

---

<sup>563</sup> Mecmua-i Maarif, “Terakki-i Ahali”, s.1.

<sup>564</sup> Arif, “Fransa İnkılabı”, Hürriyet, No: 93, 1 Mayıs 1870 (29 Muharrem 1287), s.1.

<sup>565</sup> Mecmua-i Maarif, “Kanun Adalete Tabidir”, No: 10, 17 Temmuz 1874, (2 Cemaziyelahir 1291), s.1.

*hukukunun haricinde bir fazla zulüm ve taaddi demek olacağından bu caiz ve münasip olmadığı...”<sup>566</sup> sözleriyle istibdatı eleştirir.*

Yine Sultan V. Murat’ın Cülus Hattı Hümayunu’nda belirtilen ve vaat edilen bazı hususların “*Usul-ı istibdadın terkiyle idarenin bir esas-ı metin ve salim üzerinde bulundurulması*”<sup>567</sup> nı gerçekleştirmeye yönelik önemli bir adımdır. Söz konusu Hattı Hümayunun, istibdat usulünü kaldırarak Devletin kurtuluş ve saadetini temin edecek hususların araştırılarak bildirilmesini emretmiştir. İstibdadın kaldırılması, keyfi idare ve suiistimalleri de engelleyecektir<sup>568</sup>. Böylece meşruti (anayasalı) bir yönetim anlayışı usul-ı istibdada karşılık olarak şekillenmeye başlamıştır. Çünkü usul-ı istibdattan görülen muhataratın günden güne artan dehşeti efkâr-ı ammeye meşrutiyet anlayışını yerleştirmiştir<sup>569</sup>.

#### **3.4.5. Kanun Anlayışı ve Kanuna Riayet Meselesi**

Hukuk dilinde kanun, yetkili organ tarafından vazolunan, umumi, devamlı ve riayet edilmesi mecburi yazılı hukuk kaidelerine verilen isimdir<sup>570</sup>. Kanun kavramı, Hürriyet gazetesinde; “*Çarh-ı idarenin kaide-i hareketi*”<sup>571</sup> olarak tarif edilmiştir. Mecmua-i Maarif gazetesinde ise;

*“Kanun, efrad-ı beşerin alel infirad muhafaza-i zatiyesi için mevzu olan hukuk-ı şahsiyelerinin heyeti mecmuasıdır. İnsan vücudu ile baysi hayat olan hürriyet ve servet ve emvalini korumaya mecburdur.... Kanun denilen şey efradı beşerin muhafaza-i zatiye ve sairesi için vazolunan bir kuvve-i müşterekesidir”<sup>572</sup>*  
sözleriyle tanımlanır.

---

<sup>566</sup> Tasvir-i Efkâr, **Payitaht (...Şurayı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adliye Azayı mevcudesine Hitaben İrad Buyrulmuş olan Nutkun Suret-i Münifesidir)**, no. 584, 18 Muharrem 1285. s. 1.

<sup>567</sup> **İstikbal**, “İstikbalimiz Emniyettedir Demiş idik”, No: 156, 18 Temmuz 1876, s.1.

<sup>568</sup> **İstikbal**, “İbtida”, No: 182, 31 Ağustos 1876, s.1.

<sup>569</sup> **İstikbal**, “Teskin”, No: 126, 13 Haziran 1876, s.1.

<sup>570</sup> Bülent Daver, “Kanunla İlgili Meseleler”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 16, Sayı 4, (1961), s. 217.

<sup>571</sup> **Hürriyet**, No: 19, 2 Kasım 868, s. 1.

<sup>572</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Kanun Mani-i Zulüm ve Taaddid”, No: 63, 29 Mayıs 1868, (6 Safer 1285), s.2.

Osmanlı Devleti'nde kanun anlayışında geleneksel bakış açısı devam etmekle aklî kanun anlayışı da gündeme gelmiş<sup>573</sup>, basında aklî ve şer'î kanun anlayışları tartışılmaya başlamıştır. Bu konu Osmanlı basınına da yansımıştır. İlahi kanun karşısında aklen yapılan ve umumun rızasına dayalı olan kanunlar, kavaid-i makbuleden kabul edilmese de umumun rızasına dayandığı için “*Usul-ı mer'iyeden*” kabul edilmiştir. Mecmua-i Maarif gazetesi bu konuda;

*“Ğoropos ise vicdan-ı insaniyede mer'i ve merkuş bir nizam olduğunu ve hilkat-i medeniye-i insaniyenin tahammül ve adem-i tahammülüne nispeten bazı icabatın şu nizam tesiriyle husul bulduğunu beyan eder. Hatta kavanin-i tabii, aklı selimden neşet ederek bazı efalde vezaif-i maneviye ve bir takım şeylerde alaka-i irade-i insaniye olduğunu iddia etmiştir. Lakin idare-i insaniye ile zahir olan emrin hüsn ve kabihçe şümülü bedihi olmasıyla bunun teferruat-ı cereyanında isabet-i ruhaniye olması mevhumdur. Kavanin-i tabiinin hukuk-ı düvele şümülü medeniyü't-tabii olan insanların efal ve hareketini tanzim edecek kavaid-i hakkaniyetten olmasına meziddir”<sup>574</sup> der.*

Hürriyet gazetesi yazarı Arif de “*Hukuk ve Mehakim*” başlıklı yazısında şer'î ve aklî kanun anlayışlarını ele almıştır. Buna göre tarihleri bilinen milletlerin kanunları iki kısma ayrılır. Bir kısmı, yalnız dünyevi işlerle ilgili olup kesinlikle ruhaniyetle ilgileri bulunmaz. Yunan ve Roma kanunları bu türdendir. Bu kanunlar insan eliyle yapılmış olduğundan yine insana ait eksiklik ve hatalara sahiptirler. Bu tür kanunlar zamanla ihtiyaca cevap vermeyebilir. Diğer kısım ise şer'î kanunlardır. Bu da ikiye ayrılır. Bir kısmı sırf dini işlere mahsus olup bir kısmı ise yalnız yapıldığı dönemle ilgili olup bunların yeni zaman ve ihtiyaca göre değiştirilmesi de mümkün değildir. Bu nedenle İslam uleması yeniden kanunlar yapmak zorunda kalmışlar ve bu kanunlar değişikliğe açık olduğundan ilahi bir nitelik de taşımamıştır<sup>575</sup>. Ulum Gazetesi, Avrupalılara göre “*hüsn ve kabih*” yani iyi ve kötünün aklî olduğu, İslam usulünde ise şer'î olduğu söylenerek iki sistemin birbirine taban tabana zıt olduğu ifade edilir. Devamla;

---

<sup>573</sup> İbret, “*Adalet*”, s.1.

<sup>574</sup> Mecmua-i Maarif, “*Hukuk-ı Düveliye'nin Hukuk-ı Tabiiyeden Tefriki*”, No. 130, 2 Eylül 1868 (14 Cemaziyevvel 1285), s.1.

<sup>575</sup> Arif, “*Hukuk ve Mehakim*”, **Hürriyet**, No: 85, 17 Şubat 1870, s.1.



“Mahaza Avrupalılar şöyle bir ilmi tedvin’i-l ahkam ve kavanine nazarı tedkik ettiklerinden idarelerinde nizam ve memleketlerinde umran hasıl ve nizam ve umranı görerek İslamda dahi bu ilme meyl ve rağbet peyda oldu”<sup>576</sup> denilir.

Mecmua-i Maarif gazetesinin La Turquie gazetesinden naklettiği bir yazıda ise Osmanlı Devleti’nde bir zihniyet değişiminin yaşandığı ve bunun kanun anlayışına da yansıdığı ifade edilir. Söz konusu yazıda;

“İşte medeniyet cihetiyle şu emeli azim milleti Osmaniye’nin vasıtasıyla fiile gelecektir. Ve milleti Osmaniye dahi işbu kuvve-i maneviyenin tesiriyle milleti Osmaniye’nin ahvali sabıkası tecdid ediyor. Elyevm herze dahi zulüm ve haksızlık görecektir ise güya şikâyete ibtidar ve kendi hakkını dahi bilip muhafaza eden ve hatta mesalihi umumiyenin idaresine dâhil olmak isteyen ve hükümet işlerini nazarı dikkate alan ve ahval-i cedideye mutabık nizam ve kanunlar talep eden ve zati Hazreti Hilafetpenah’inin Avrupa’ya seyahatine memnun ve mesrur olan milleti İslamiye bundan otuz sene mukaddem olan millet midir?...”<sup>577</sup>

sözleri ile Osmanlı Devleti’nin değiştiği ve bu değişimin kanun anlayışına da yansıdığı ifade edilmiştir. İttihad Gazetesinde de yaşanan değişimin kabul edildiği görülür. Kanun anlayışındaki yenilik “Hukuk-ı cedide” olarak tabir edilir. Yeni usulün medeniyet aleminde “Tensikat-ı kadime-i düveliyeyi” tamamıyla değiştirdiği düşünülür ve bu değişim;

“... İlm-i hukukun Roma hukuku ve Kilise hukuku gibi en yakın zamanlara kadar hükmü cereyan ede gelen ve hatta bu günkü günde dahi bir dereceye kadar baki kalan esasların önemi büsbütün düşmüştür. Zira tensikatı tayin eden kavaid için, tabayi-i eşyadan menbais olan revabit ve münasebettir, tarifi kâfi görülüp, hükümdar tarafından verilen evamir-i keyfiye kanundur, sözünün hiçbir mahiyet ve meziyeti kalmamıştır”<sup>578</sup> sözleriyle ortaya koyulmuştur.

---

<sup>576</sup> Ali Suavi, “Mahz-ı Hukuk Olan Usulün İlmî”, **Ulum**, C.2, No: 18, s.1066.

<sup>577</sup> La Turquie’den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Türkler ve Medeniyet”, No: 7, 19 Mart 1868 (25 zilkade 1284), s. 1;

<sup>578</sup> **İttihad**, “İlm-i Hukukun Tarih-i Vaz’ı ( ve terakkisinin hülâsası)”, No: 13, 26 Temmuz 1876 (14 Temmuz 1292), s.1.

Bu ifadeler Osmanlı Devleti'nde de kanun anlayışının değişmeye ve Padişahın koyduğu değil uyduğu bir kural anlamını kazanmaya başladığını gösterir. Osmanlı Devleti'nde kanunun aklî ya da şer'i olup olmaması gerektiği konularından daha önemlisi mevcut kanunların işletilememesidir. Kanunlara riayetsizlikten duyulan rahatsızlık;

*“Ne şer'i şerife ne kavanin-i münifeye inkıyad ve imtisal olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve mamuriyet bilakis zaaf ve fakra mübeddel olmuş...”*<sup>579</sup> sözleriyle Tanzimat Fermanına da yansımıştır.

Bu bakımdan kanun ve kanuna riayet anlayışı, meşruti (anayasa) düşüncenin savunulmasında rol oynamış, aynı zamanda bu düşüncüyü geliştirmiştir. Çünkü Osmanlı devlet adamı ve bürokratlarının Avrupa'da karşılaştıkları kanun ve kanuna riayet düşüncesi, modern anayasa düşüncesinin zeminini oluşturan anlayışların en mühimlerinden birisi olmuştur. Bu düşünce İstibdat kavramından ayrı düşünülemez. Çünkü kanuna riayetsizlik istibdatın sebebi iken, istibdatın ortadan kaldırılması için yegâne yolun da kanuna riayetten geçtiği görülür.

Osmanlı aydını, Avrupa tarzında bir meclis teşkilinin amacını da “*Kanununun muhafaza-i ahkâmına riayetten ibaret*” olması şeklinde açıklamıştır<sup>580</sup>. Bu bağlamda kanuna riayet meşrutiyet ile ifade edilmiştir. İstikbal Gazetesinde bir toplumun kanun ile ilgili zihniyetinin bir anlamda istibdat veya keyfî idare ile meşrutiyetin ayrıldığı nokta olarak algılandığı görülür. Bunun sebebi, “*Cemiyet-i beşer*”in devam ve saadeti kanunlara bağlı olduğundan kanuna bağlı olmayan veya kanuna riayetsizliğin bulunduğu toplumların idaresinin keyfî yani müstebit olmasıdır<sup>581</sup>. Kanun ve istibdat arasındaki bağlantı;

*“...Vezâif-i umumiye kavanin-i mahsusa ile mukayyed yahut ihtiyaç nispetinde olmaz ve yapılmazsa yahut hükmüne riayetsizlik cihetiyle icradan sakat olan bir memleketin fevaid-i kanundan mahrumiyetine hükmetmek lazım gelerek o halde suret-i idarenin usul-ı istibdattan ibaret olduğunu teslim etmek gerekir. İstibdat*

---

<sup>579</sup> **Düstur**, Birinci Kısım, s. 4.

<sup>580</sup> **İstikbal**, “Tasrih-i Maksad”, no 187, 20 Eylül 1876 (30 Şaban 1293), s.1.

<sup>581</sup> **İstikbal**, “Usul-ı İstibdat”, s.1.

*altında devam üzere yaşamak itikadı, zimam-ı idareyi ellerine alanlarda mülkiyet ve ebediyet tasavvuruna muhtaç olmasıyla bunun insana nasip olmamış havarıktan olduğunu mülahaza edersek istibdat altında yaşamamanın imkansızlığını itiraftan başka bir çare yoktur*<sup>582</sup> sözleriyle açıklanmıştır. Yine buna paralel olarak, Ebuzziya Tefvik, “bir İslam mülkünde emirin, keyfi diye tarif olunabilecek hiçbir muamele-i münferide-i müstemireye kanun denilemez”<sup>583</sup> der.

Hürriyet’te de Osmanlı Devleti’nde yapılmakta olan kanunlar; “... *Kanun ve nizam namıyla yapılan şeylerin ekseriyet üzere zalim ve zulm asarından olduğu*...”<sup>584</sup> düşüncesiyle eleştirilir. İttihad gazetesi kanuna riayetin önemine işaret ederek zalimce yapılmış bile olsa kanuna riayet anlayışı olan bir toplumda düzenin sağlanabileceği fakat kanunlar adil bile olsa kanuna riayet düşüncesi olmayan keyfi bir anlayış olması halinde ise hiçbir düzenin kalmayacağı düşünülür<sup>585</sup>. Bunun yanısıra İttihad gazetesinde yer alan;

*“Eğer ortada bir nizam-ı la tağayyur bulunup da herkes o nizam muvacehesinde memul olsaydı fenalıklar bu kadar meydan mı alabilirdi”*<sup>586</sup>

sözleri anayasa düzeyinde bir kanun arayışı olarak yorumlanabilir. Dolayısıyla kanuna riayet meselesi Osmanlı aydınının, istibdadın önlenmesi için verdiği mücadelenin önemli bir bahsi olmuş ve istibdadın önlenmesinden elde edilmek istenenler ile kanuna riayet edilmesini sağlayarak elde edilmek istenenler benzer şeyler olmuştur. Ayrıca kanuna riayet anlayışı ülkenin kurtuluşu olarak görülmüştür. İstikbal gazetesinde yer alan “*Selamet-i Vatan*” isimli yazıda;

*“Selamet-i vatan dâhiliye ve hariciye olarak ikiye münkasimdir. Birincisi dâhiliyedir, ikincisi hariciyedir ki bu fedayı can gerektirebilir. Selamet-i dâhiliye*

---

<sup>582</sup> **İstikbal**, “*Usul-ı İstibdad*”, s.1.

<sup>583</sup> T.Ebuzziya, “Mekatibat-ı Siyasiye”, **Muharrir**, C.1, Kısım 3, İstanbul, Haziran 1875 (Rebiülevvel 1292), s. 65-70.

<sup>584</sup> **Hürriyet**, No: 32, 1Şubat 1869, s.7.

<sup>585</sup> Ahmet Mithad, “İslahat (Üçüncü Bend)”, **İttihad**, No: 60, 28 Eylül 1876 (16 Eylül 1292), s.1.

<sup>586</sup> Ahmet Mithad, “*İslahat*”, s.1.

*mutlaka emniyet, müsavaat, hürriyet, kanuna riayet kaziyelerine mütevakkıf ve muhtaç olup bunlardan biri veya ikisi eksik olursa selameti dâhiliye bervechi matlub-ı hasıl olmaz. Olsa da eksik olur*<sup>587</sup>.

denilmek suretiyle kanuna riayet anlayışının, anayasa düşüncesinin temel ilkeleriyle birlikte zikredilmiştir. Gerhard Leibholz'un belirttiği şekliyle hukukun başka bir ifade ile kanuna riayetinin asıl gayesi adaleti gerçekleştirmektir<sup>588</sup>. Adalet ise istibdadı önleyecek olan en temel araç durumundadır ve içinde hürriyeti ve eşitliği de barındırır. Bu bağlamda İstikbal gazetesi;

*“Muamelat-ı umumiye kanunla teyid olunmadıkça icraatta adalet olamaz. Heyet-i ictimaiyenin felahını müstelzim olan emniyetin esası ise ancak adalettir”*<sup>589</sup> der.

Osmanlı aydını, kanun ve adalet arasında sıkı bir bağ bulunduğunu ve kanunun adalete tabi olduğunu düşünür. Bununla ilgili olarak Mecmua-i Maarif'te;

*“Kanun adalete tabidir zira mezalim ve teaddiyata mani ve imha ve ahkâm-ı adaleyi cem ve mehya etmek üzere tesis ve tanzim olunmuş bir düstur olduğundan kanun adalete tabidir. Görmezmissiniz ki bil cümle memaliki mütemeddine ve muntazama adaletle cereyan eden kanun sayesinde kesb-i terakki ve servet etmiştir”*<sup>590</sup> denmiştir.

Bu anlayışa göre kanuna riayet düşüncesi, modern anayasal kavramların işlerlik kazanabilmesini sağlayan temel husus ve icra sahasıdır. Bunun yanı sıra kanun bir anlamda hürriyetin varlığını koruyabilmesini sağlayan bir araçtır. Öyle ki toplumda vazifelerin tayin edilmesinden kavanin-i medeniye, vazifeyi aşan hürriyeti

---

<sup>587</sup> Evlad-ı Vatandan Birisi, “Selamet-i Vatan”, s.3.

<sup>588</sup> Leibholz, “Hukukun Gayesi”, s.530.

<sup>589</sup> **İstikbal**, “Mukaddeme-i Islahat”, No: 130, 17 Haziran 1876, s.1.

<sup>590</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Kanun Adaletine Tabidir”, s.1.

cezalandırmak için ise ceza kanunları meydana getirilmiştir<sup>591</sup>. İstikbal gazetesi kanun ile hürriyet arasındaki ilişkiyi;

*“...Hürriyet, insanın kanunun müsaadesi dâhilinde istediğini yapabilmesi ve kanunun hilafında hiçbir şey yapmamasıdır. Demek oluyor ki hürriyet, kanuna tabidir. Kanun ne kadar mükemmel ise, ne kadar hekimane kurulmuş ise hürriyeti o kadar müstelzim ve kanun ne kadar nakıs ve yolsuz ise hürriyet de o kadar nakıstır”*<sup>592</sup> şeklinde açıklamıştır.

Mecmua-i Maarif gazetesinde kanuna riayet anlayışı hak ve vazife anlayışı açısından değerlendirilmiştir. Buna göre insanın hukuk-ı şahsiyesi olduğu gibi vezaif-i şahsiyesi de bulunmaktadır. Kanun ve nizama uymak da bu vezaif-i şahsiyeden kabul edilmiştir. İnsanın kanun sayesinde istirahat ve istifade edebileceği ve *“Mucib-i menafi olarak vaz olunan”* kanunlar dairesinde hür ve serbest olabilecekleri ifade edilmiştir<sup>593</sup>. Bu bağlamda Osmanlı aydınının; *“Terakki kavaninden hasıl olur”* anlayışında olması, kanun ve kanuna riayet ile terakki arasında bağ kurulduğunu ortaya koymaktadır<sup>594</sup>. Kanuna riayet etmenin faydaları konusunda Mehmet Ali Paşa devrinde Paşa'nın sevdiği bir kimsenin, yapılan mahkemede idama mahkum edilmesi ele alınmıştır. Paşa'nın bu genci kurtarmak için hiçbir şey yapmaması sebebi sorulduğunda ise; *“Bir kanun bir kere bozulursa artık köhne takvime döner”* demesi kanuna riayete örnek gösterilmiştir. Bu durum Mısır'ın, Osmanlı aydını nazarında kanuna riayet ederek geliştiği ve güçlendiği algısını kuvvetlendirmiştir<sup>595</sup>.

Kanunların tam olarak uygulanmaması ve suiistimal edilmesi nedeniyle Osmanlı halkının kanunlara ve kanunları uygulayanlara karşı itimadının kalmadığı görülür. Halk kanun uygulamalarında daha önce yaşadığı olumsuz tecrübeleri unutmadığı için,

---

<sup>591</sup> **Bedir**, “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hikemanın Hülasa-i Efkârı (Mabad)”, No: 11, 9 Ekim 1872 (28 Eylül 1288), s. 4.

<sup>592</sup> **İstikbal**, “Kanuna Riayet”, s.4.

<sup>593</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Hukuk ve Vezaif-i Şahsiye”, s.1.

<sup>594</sup> La Turquie'den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Marifet-i İdare-i Memleket”, No: 149, 29 Eylül 1868 (11 Cemaziyelahir, 1285), s.1.

<sup>595</sup> Namık Kemal, “Yeni Osmanlılardan bir zat tarafından gönderilip gazetemizde yayınlanan hatıranın mabadıdır”, **Hürriyet**, No: 40, 29 Mart 1869, s. 7.

düzgün ve sağlıklı uygulamaları da şüpheyle karşılamaya başlamıştır<sup>596</sup>. Buna bağlı olarak zaten Osmanlı aydını, kanun hakkında düşüncelerini ortaya koyarken kanunun kaynağı yada mahiyetinden çok icra edilmesi ve suiistimal edilmemesi yönünde bir endişe içinde olmuştur. Örneğin;

“... Kanuna riayet olunmamak hiç kanun olmamaktan fenadır. Çünkü kanun olmayan yerde herkes kendi yararını kendisi temine çalışır. Ancak kanun olup da uyulmayan yerde kanunun himayesine güvenerek her vakit menafîini kaybeder. El hasıl kanun mükemmel olsun, eksik olsun, tamamıyla icra edilmeli ve mukaddes sayılmalıdır”<sup>597</sup> sözleri bu endişenin dışı vurumudur.

Osmanlı basınında kanuna riayet düşüncesi ele alınırken kanuna kimlerin riayet etmesi gerektiği de sorgulanmış ve öncelikle işbaşındakilerin kanuna riayet etmeleri gerektiği sonucuna varılmıştır<sup>598</sup>. Buna paralel olarak;

“Hukuk-ı umumiemizi himaye eden kanunlarımız mevcuttur. bu kanunların hamisi ise onların müttehizidir. Bu halde kavanini mevcudemize her kim olursa olsun itaat etmesi vecibe-i zimmettir”<sup>599</sup> sözleri de ayırım yapılmaksızın kanuna riayet arayışını ifade eder.

Böyle bir zihniyetin oluşmaya başlaması anayasal düşüncenin gelişimi açısından önemlidir. Kanuna riayet edilmesinin pek çok sorunu çözeceği anlayışı hâkimdir ve modern anlamda anayasanın kanuna riyeti sağlayıcı gücü bu noktada önem taşır.

Eğitim meselesi de kanuna riayet konusunda da öne çıkan temel bir sorundur. Öyle ki Osmanlı Devleti’nde ahali, bilgisizliği nedeniyle Tanzimat döneminde bile “*Usul-ı zulüm ve itisaf*” altında ezilmiştir. Buna karşılık İngiltere ve Fransa gibi ülkelerde kanunların halkın anladığı lisanda yazıldığı ve herkese tebliğ edildiği bu sayede memurların mevcut kanunlara aykırı en küçük hareketinde kendilerinden davacı

---

<sup>596</sup> **Basiret**, “İdare-i Mülkiyemiz”, No: 350, 30 Nisan 1871 (9 Safer 1288), s. 1.

<sup>597</sup> **İstikbal**, “*Kanuna Riayet*”, s.4; Namık Kemal, “*Yeni Osmanlılardan bir zat tarafından*”, s. 7; **İstikbal**, “*Hak-Nahak*”, No. 99, 16 Aralık 1875 (18 Zilkade 1292), s.1.

<sup>598</sup> Evlad-ı Vatandan Birisi, “*Dünkü Nüşamıza Derc Olunan Selamet-i Vatan Unvanlı Bendin Mabaddır*”, s.3.

<sup>599</sup> **Mecmua-i Maarif**, “*Kanun Adalete Tabidir*”, s.1.

olunması sağlanmıştır. Bu anlayış halkın kanunlara vakıf olmasını ve haklarını arama yollarını öğrenmelerini sağlamıştır. Osmanlı Devleti’nde ise vatandaşın kimseye derdini anlatamaması söz konusudur ki bunun sebebi vatandaşın kanuna vakıf olmamasından kaynaklanan suiistimallerdir<sup>600</sup>. Mecmua-i Maarif gazetesi yazarı Hayreddin, eğitimin anayasa düşüncesi ve kurumlarının altında yatan ve onların uygulanabilirliğini sağlayan temel bir mesele olduğunu düşünür. Yazar bu konuda;

“... Bir kere bakalım Fransa’da Millet Meclisi nasıl meydana getirilmiştir. XVIII. asır Fransa için tahsil-i fen ve maarif zamanı oldu. Filozoflar, tarih-i ulum ve servet ve idare-i milliyeye ve fünün-ı mütenevvia bir takım meşhur adamlarca tetkik edildi. Volter, taassubu tezyif etti. Montesquieu Ruhul Kavanin’i kaleme aldı. Rousseau, Kaide-i Medeniye’yi, Hukuk-ı İnsaniye’yi yazdı ve daha başkaları da yazdılar. Te’lifat-ı mezkurenin kâffesi millet tarafından mütalaa ve muayene ve kâffesinin efkârları bir maksada yetişmek üzere terakki eyledi. Ve nihayet Fransa’nın ahvali 1789 senesinde kâmilten teceddüd edip fikirlerde merkezi olan ıslahat-ı maddede dahi kavanin-i mevzua olmak sırası geldi. İşte bütün Fransız milleti muradını o kadar bilirdi ki kabiliyetli adamlar arayacak yerde her eyaletin mebusuna talimat verdiler ve mebuslar o talimata göre hareket ettiler”<sup>601</sup> der.

Mecmua-i Maarif gazetesinde bu bilincin korunabilmesi için “*usul-ü atika*”nın birden bire kaldırılmayarak tadil edilmesi gerektiği ifade edilmiştir<sup>602</sup>. Gazeteye göre Avrupa’da kanun vazeden filozof ve devlet adamları da bütün kanunları kendi düşünce ve tecrübelerine dayanarak değil daha önceki kanun ve nizamlardan yola çıkarak başka bir ifadeyle “*Usul-ı atika*” ve “*Adat-ı milliyeye*”yi göz önünde tutarak tanzim etmişlerdir<sup>603</sup>. Kanunların yalnızca tanzimi ve kağıt üzerinde var olmasından ziyade uygulanmasına önem verilmesi gerektiği, Osmanlı aydınınının genel bir anlayışı olarak ifade edilebilir. Kanunun uygulanabilirliği ise bilinmesiyle sağlanacağından adet-ı

---

<sup>600</sup> Hürriyet, “Yaşasın Yeni Osmanlılar”, s.3.

<sup>601</sup> Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Makale-i Tasia)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 170, 28 Ekim 1868 (11 Recep 1285), s.1.

<sup>602</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Kavanin-i Milliyeye”, No: 159, 13 Ekim 1868 (25 Cemaziyelahir 1285), s.2.

<sup>603</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Usul-ı Kavanin-i Milliyeye”, No: 157, 9 Ekim 1868, (21 Cemaziyelahir 1285), s.1.

milliye ve usul-ı atikanın bu noktada önem arz ettiği görülür<sup>604</sup>. Kanun bilinci ile ilgili olarak;

“...Mesela bir adam ahkâm-ı nizam haricinde bir gûne hal ve hareketi vuku buldukça hanesinde ve dükkânında ve nerede olursa madem ki memlekezimizde kanunumuz vardır –kanun emniyet-i umumiyyeyi zamindir onun muhafazai ahkâmı hükümetçe birinci derecede muteber ve mer’i olan vezaiftendir.- O halde ne hükümet memuru ve ne de sair bir şahsın bi gayri hak benim hukukuma dokunmak haddi değildir diyerek emniyet-i kâmile içinde bulunursa onun devletine, vatanına muhabbeti artar”<sup>605</sup> sözleri, kanun bilinci olması durumunda kanuna riayetin mümkün olabileceğini ortaya koyar.

Kanuna riayet konusu aynı zamanda sınırlılık ve mesuliyet konusuyla da ilgilidir. Osmanlı basınında bu anlamda da tartışmalara rastlanır.

### 3.4.6. İktidarın Sınırlandırılması ve Mesuliyetine Yönelik Tartışmalar

İktidarın sınırlandırılması meselesi bu çalışmanın genelinde sorgulanan bir husustur. Gerek yukarıda incelediğimiz kavram ve düşüncelerin gerekse bundan sonra ele alınacak hususların düğüm noktası da sınırlılık anlayışıdır.

Devletin yapıcı bir unsuru olan ve onun varlığının şartı olan iktidar, hiçbir zaman tahdidden ve takyidden masun bir güç olarak düşünülmemiştir. Devlet iktidarı, ne kadar mutlak bir kudret olarak görülürse görülsün hudutsuz bir iktidar olmayıp, onun üzerinde ona nazaran müstakil ve onu sınırlayıcı kanun ve prensipler bulunmuştur<sup>606</sup>. Sınırlılık anlayışı modern ve klasik anayasa düşüncesinin de yol ayrımıdır. Çünkü Ortaçağda, Osmanlı Devleti’nde olduğu gibi, mutlak gücün sınırlandırılması ilahi kanundan beklenmiştir. XVII. ve XVIII. yüzyıl düşünürleri monarşinin keyfi, baskıcı yönetimine karşı giriştikleri özgürlük savaşını aklın emirleri olarak kabul edilen “Tabii Hukuk”

---

<sup>604</sup> Mecmua-i Maarif, “Kavanin-i Milliye”, s.2.

<sup>605</sup> İstikbal, “Emniyet”, No: 55, 23 Ekim 1875 (23 Ramazan 1292), s.1.

<sup>606</sup> Recai G. Okandan, “Devlet İktidarının Tahdidi ve Bu Hususta İleri Sürülen Muhtelif Noktai Nazarlar”, İstanbul Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Mecmuası, C. 17, Sayı 1-2, (1951), s.3.



kavramına dayandırmışlardır<sup>607</sup>. Bu anlayışta akıl sahibi ferдин, kendini ve içinde yaşadığı toplumu ilgilendiren bütün sosyal ve siyasi meselelerde karar vermeye yetkisi, hakkı olmalıydı. Bu arada yöneticinin emretme gücünü iyi mi yoksa kötü mü kullandığını sorgulaması beklenmekteydi. Sınırlama fonksiyonu ise devletin emretme gücünün kaynağını ferдин akıl ve iradesinden hareketle açıklamasına dayanır. Ferдин doğuştan sahip olduğu vazgeçilmez, zaman aşımı ile kaybedilmez tabii hakları kavramı da sosyal ve siyasi sözleşme görüşüyle birlikte ferдин baskıcı, zorba yönetime karşı direnmesinin esasını oluşturmuştur<sup>608</sup>.

İktidarın serbest takdir salahiyetine bir sınır koymak meselesi anayasa düşüncesinin temel prensibidir. Fransa’da istibdat devrinde bu sınırlar:

1- *İstibdat, ilahi kanuna tabidir. Bosseuet, Tanrının menettiğini, hükümdarın sahih bir şekilde emredemeyeceğini söyler.*

2- *Hukukçular (mesela Bodin) tabii hukuku tasavvur etmişlerdir. Hükümdarın kudret ve salahiyeti, tabii hukuk tarafından sınırlandırılmaya çalışılmıştır.*

3- *Fransa’da Loyseau gibi bazı hukukçular, “Devletin ana kanunları”nı tasavvur etmişlerdir.*

4- *Siyasetle uğraşan Locke, Rousseau gibi filozoflar, tabiat hali fikrini, insanların devletin teşekkülünden önce de malik buldukları haklarını ve toplumsal sözleşmeyi tasavvur etmişlerdir<sup>609</sup> şeklinde somutlaştırılmıştır.*

Bu noktada modern anayasal kurumlar ve anayasalar iktidarın sınırlandırılmasını sağlayan temel bir araç olarak gelişmiştir. Bu yüzden sınırlandırma ve anayasal düşünce arasında doğrudan bir bağ bulunur. Devlet iktidarının sınırlandırılması hususunda çeşitli doktrinler oluşturulmuştur. Bunlardan biri olan “Ferdiyetçi Telakki”nin yaygın olarak tercih edilmiş olduğu görülür. Temelinde devlet iktidarının insanın doğuştan sahip olduğu tabii haklarla sınırlı olduğu anlayışı yatar. Söz konusu düşünce 1789 tarihli

---

<sup>607</sup> Kapani, *Kamu Hürriyetleri*, s. 30.

<sup>608</sup> Ayferi Göze, “Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 35, Sayı 1-4, Sulhi Garan Matbaası, (1970), s. 49, 50.

<sup>609</sup> Jeze, *Ferdi Hürriyetler*, s. 218.

İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'nde yer almış ve ilk olarak 1791 Fransız Anayasası'na alınarak pozitif amme hukukunun önemli bir prensibi haline gelmiştir<sup>610</sup>. Sınırlandırma ile ilgili diğer bir anlayış ise “Devlet iktidarının kendi kendisini tahdidi” anlayışıdır. Fransız hukukçuların “Auto limitation” olarak ifade ettikleri bu anlayışı XIX. yüzyıl Alman hukukçularından Jhering sistematize etmiştir. Bu anlayış devletin iktidarının ancak kendi mutlak iradesiyle meydana gelebilecek olan hukuk kurallarıyla sınırlandırılabilirliği görüşüne dayanır<sup>611</sup>. Jhering tarafından sistematize edilen bu görüş aslında Osmanlı'da devlet iktidarının sınırlandırılmasında kullanılagelen bir yol olmuştur. Fatih ve Süleyman Kanunnameleri böyle bir sınırlandırma anlayışına örnek teşkil eder. Bunun yanı sıra Tanzimat ve Islahat Fermanları da birer Padişah Fermanı olarak iktidarın kendi kendini sınırlaması anlayışına dayanır. Kendi kendini sınırlama anlayışında bu anlayışı ortaya atan hukukçuların, iktidarın hiçbir şart ile bağlı olmamasına rağmen bir sınırlamayı kabul edip etmeyeceği noktasında bir çelişki yaşadıkları görülür. Meseleyi Osmanlı Padişahı açısından değerlendirdiğimizde aslında iktidarı elinde bulunduran padişahın da kendisinin üstünde bir güce tabii olduğu ve bunun da ilahi kaynaklı olduğu anlaşılır. Bu bakımdan sözünü ettiğimiz sınırlama yöntemi geleneksel bir özellik taşır. Ancak iktidarın sınırlandırılması konusunda Osmanlı Devleti'nde yeni anlayışlar tartışılmaya ve yerleşmeye başlamıştır.

Osmanlı Devleti'nde yönetim meselesi de sınırlandırma anlayışı çerçevesinde tartışılmıştır. Osmanlı aydını XIX. yüzyılın ikinci yarısından sonra idarede bir keyfiliğin bulunduğunu düşünmüş ve bunun önlenmesi için çareler aramaya başlamıştır. İşte iktidarın sınırlandırılması meselesi de bu aşamada ön plana çıkmaya başlamıştır. 62 numaralı İttihad gazetesinde idare-i keyfiyeye karşılık olarak idare-i mukayyede<sup>612</sup> oluşturulması gerektiği düşünülmektedir;

---

<sup>610</sup> Okandan, “Devlet İktidarının Tahdidi”, s. 7.

<sup>611</sup> Okandan, “Devlet İktidarının Tahdidi”, s. 11.

<sup>612</sup> Ahmet Mithad, “Islahat ( Dördüncü Bend)”, **İttihad**, No: 62, 1 Ekim 1876 (20 Eylül 1292), s.1.

*“Elhaletü hazihi asrın emrettiği tecceddü ise idare-i müstebide ve keyfiye usulünün bir idare-i mukayyede ve mesuliyeye tecdiden tahvilinden ibarettir”*<sup>613</sup> denilmiştir.

Bir kanun ve kurala bağlı olmak şeklinde ifade edilebilecek olan mukayyede anlayışı sınırsız iktidarın zıddıdır. İbret gazetesi mukayyede; hürriyetin bir kayıt ile sınırlanması olarak ifade etmiş ve o kaydın ise hüsn ve kabihden ibaret olduğunu söylemiştir<sup>614</sup>. Mecmua-i Maarif yazarı Hayreddin ise Osmanlı Devleti’nde iktidarın sınırlandırılması düşüncesinin güçlendirilmesinin devletin istediği noktaya getirilmesini sağlayacağını düşünmektedir. Bu noktada anayasal yönetim de iktidarın sınırlandırılması noktasında aynı anlamda kullanılmıştır<sup>615</sup>.

Suavi, Ulum gazetesinde; *“Düveli İslamiye’de kudreti siyasiye cismani mi ruhanimi, mutlak mı mukayyed mi”* sorusunu sorarak Osmanlı Devleti’nde sınırlı bir iktidarın var olup olmadığını sorgular<sup>616</sup>. Cismanilik ve ruhanilik ile mutlakilik ve mukayyedlik kavramlarının aynı soru içinde yer alması dikkate değerdir. Ulum’un başka bir sayısında sınırsız bir iktidarın düşünülmemeyeceği;

*“...Bu alem-i insanide bir imamet-i fiiliye ki anın hak ve selahiyeti gayri mahdud olsun. Bu olur mu, her ne nam isnad olunursa olunsun selahiyeti tahdid gerektir”*<sup>617</sup> sözleriyle ortaya koyulmuştur.

*“Her ne nam isnad olunursa”* ifadesinden, kutsiyet atfedilen “Halife” veya “Padişah”ın da tahdid edilebileceği anlaşılır. İstikbal gazetesi de böyle düşünmekle birlikte Padişahı tahdid edebilecek olan yegâne kanunun şer’i şerif olduğunu düşünür<sup>618</sup>. Şer’i şerifin iktidarı sınırlayıcı özelliğinin ise vükela eliyle ortadan kaldırıldığı ve Padişahın

---

<sup>613</sup> Ahmet Mithad, “Tecdid”, **İttihad**, No: 72, 16 Ekim 1876 (4 Teşrinievvel 1292), s.1.

<sup>614</sup> Namık Kemal, “Hukuk”, **İbret**, No.5, 20 Haziran 1872 (13 Rebiülahir 1289), s.1.

<sup>615</sup> Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Makale-i Salise)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 164, 20 Ekim 1868 (3 Recep 1285), s.1.

<sup>616</sup> Ali Suavi, “Kudret-i Siyasiye Der Düvel-i İslamiye” **Ulum**, No: 16, ty., s. 981.

<sup>617</sup> Ali Suavi, “*El Hâkim-i Hüvallah*”, s.18.

<sup>618</sup> Teodor Kasab, “*Muterizler*”, s.1.

istiklalinin de vükelanın eline geçtiğine yönelik bir şikâyet söz konusudur. Bu durumun Osmanlı Devleti'nin hükümet sisteminin de karışıklığa düşüp garip bir şekle girmesine yol açtığı ve bu yüzden ne Padişahın ne de vükelanın iktidarının sınırlanamadığı ve mesul tutulamadıkları görülür<sup>619</sup>.

Ayrıca sınırlandırma araçlarında modern anayasal düşünce paralelinde bir zihniyet dönüşümünün söz konusu olduğu görülür. Osmanlı aydınının sınırlılık arayışının ahalinin zulüm, istibdat ve keyfi idareden kurtulması amacına dayandırıldığı görülür. 1 numaralı Hürriyet gazetesinde;

*“...İdaremizi dest-i istibdada alan zatlar, cemiyetimizin şan ve ikbaline çalışmakta ne kadar dîn-ı himmet etmişler. Bununla beraber hukukumuzu pamal ederler. Malımızı yağma ederler...”*<sup>620</sup> ifadeleri kullanılır.

Bundan anlaşılır ki Osmanlı Devleti'nde ihtiyaç duyulan sınırlılık anlayışı, yönetimin keyfiliğini ve baskısını önleme amacı güder. Bu noktada ilk göze çarpan husus Bâb-ı Âli'nin ve memurların baskılarıdır. İstikbal gazetesi bununla ilgili olarak keyfi idarenin her hususta geçerli olduğunu düşünür. Bunun sebebini ise Osmanlı Devleti'nde işbaşında bulunanların faaliyetlerinden dolayı sorumlu olmamaları şeklinde ifade eder<sup>621</sup>. Yine İstikbal gazetesinde;

*“...Tebdilâtı icap ettiren vücup, istibdadın ref'i ve ilgası iken yine usul-ı istibdat devam eder ve bunun sar-ı mazarasından olarak memurlar kanun ahkamıyla mukayyed olmayıp feyz ve idbarlarını iradat-ı zatiyeye merbut görürler...”*<sup>622</sup> ifadeleri kullanılmıştır.

Sınırlandırma düşüncesi tartışılırken kanun kavramı da göz önünde tutulmalıdır. İstibdada ve keyfi yönetime sebep olan kanuna riayetsizlik bir anlamda kanunla

---

<sup>619</sup> Hürriyet, “Özürname”, No: 66, 27 Eylül 1869, s. 1.

<sup>620</sup> Hürriyet, “Hubbul Vatan Minel İman”, , No: 1, 29 Haziran 1868, s.1.

<sup>621</sup> Nazım, “Usul-ı İstibdadın Mazarratı”, s.1.

<sup>622</sup> İstikbal , “İstikbalimiz Emniyettedir Demiş idik”, s.1.

sınırlandırılmamak anlamına gelir. Bu noktada Osmanlı aydını sınırsız iktidarı kanuna riayet etmeyen iktidar olarak algılamıştır<sup>623</sup>. Mecmuai Maarif gazetesi bu bağlamda;

*“Medeniyette edna mertebe terakki etmiş olan akvamın kâffesi meyanında ittihaz olunan usul ve kavanin cari olduğundan bunlar mehma imkân hükümeti her istediği hareketin icrasına muktedir halde bırakmazlar”*<sup>624</sup> der.

Dolayısıyla sınırlılık kanuna riyeti gerektirir ki, herkesin her istediğini yapması yani keyfilik bu yolla önlenilecektir. Anayasa düşüncesinin önemli unsurlarından biri de kuvvetler ayrılığı düşüncesidir. Osmanlı aydını bu düşünce üzerinde de durmuştur.

### 3.4.7. Kuvvetler Ayrılığı Tartışmaları

Kuvvetler ayrılığı, devlet niteliğini kazanmış olan her siyasal toplumda yasama, yargı, yürütme olarak isimlendirilen üç farklı görev olduğu, bu görevlerden her birini yerine getiren bir güç bulunduğu ve bunların birbirleri karşısında bağımsız bir statüye sahip oldukları esasına dayanır<sup>625</sup>. Geleneksel yapılarda devletlerin yönetim biçimi yasama, yürütme ve yargı güçlerinin birbirine yakınlığı ile belirlenmiştir. Buna karşılık toplumun huzur ve güvenini sağlayacak kuralların koyulması, uygulanması ve bu kuralların bozulması durumunda ne yapılacağı noktasında gelişmeler olmuştur. Kuralların yaptırımları bireysel ve toplumsal uyumla, devamları ise kurallara karşı gösterilen uyumsuzlukların cezalandırılmasıyla sağlanmıştır. Bunların saptanıp uygulanması yargı gücünü geliştirirken bir yandan da bunların siyasal iktidarı elinde tutan ya da tutanlar tarafından belirlenmemesi gereği anlaşılmıştır. Toplumsal düzen için kuralların keyfi ve iktidarın o anda uygun gördüğü şekilde saptanmasının uygun olmadığı düşüncesi ortaya çıkmıştır. Bu düşünce modern anayasal anlayışın da çıkış

---

<sup>623</sup> Mecmuai Maarif, “Kanun Adaletine Tabidir”, s.1.

<sup>624</sup> Mecmuai Maarif, “Usul-ı Kavanin-i Milliye”, s.1.

<sup>625</sup> A. Şeref Gözübüyük, **Anayasa Hukuku**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1986, s. 61.

noktasıdır<sup>626</sup>. Modern anayasalar bu üç organın yetkilerini ve birbirleri arasındaki ilişkileri düzenleyen esasları ihtiva eder<sup>627</sup>.

Kuvvetler ayrılığı iktidarın sınırlandırılmasının bir yöntemidir aslında. Bu prensibi ilk kez Aristo ortaya atmıştır. Aristo devlet güçlerini, müzakerelerde bulunan fonksiyon, kumanda makamı ve adalet fonksiyonu olarak üç kısma ayırmıştır. Bu haliyle onun düşüncesinde Yunan sitelerinde mevcut olan, halk meclisi ve senato, memurlar ve mahkemeler üçlüsünün izleri görülür<sup>628</sup>. Locke'ta kuvvetler ayrılığı, yalnız yasama ve yürütmenin dâhil olduğu bir şekilde söz konusu edilmiştir. Montesquieu, yargı gücünü de dâhil etmek suretiyle daha sistematik bir kuvvetler ayrılığından söz etmiştir<sup>629</sup>. Montesquieu, bu prensibi, hürriyetin oluşması ve korunması açısından değerlendirmiş, yasama, yürütme ve yargı güçlerinin devlet içinde farklı organlarda toplanarak birbirleri üzerinde üstünlük kurmamaları esasına dayandırmıştır. O, anayasanın temel amaçlarından birinin kanunların uygulanmasını sağlamak diğerinin ise devlet güçlerinin tek elde toplanmasını önlemek olduğunu düşünmüştür. Bunun sebebi insanın gücü kötüye kullanmaya yatkın olmasıdır<sup>630</sup>.

Modern bir düşünce olarak kabul edilen kuvvetler ayrılığı<sup>631</sup>, İslam hükümet anlayışında da mevcuttur. Yasama organı durumunda olan Ehl-ül Hall ve'l-Akd, kanun işlerini düzenleyen bir organ olup, Dört Halife döneminden beri devlet başkanı ihtiyaç duyduğunda bu organı toplar ve meşveret ederdi. Meşveretten sonra bu organın işi biterdi. İcrai işler Halifenin emri altında yürütülürdü. Kadıları tayin eden, Halifenin kendisi olmakla birlikte, bir kadı bir yere tayin edildikten sonra, Halifenin bu kadının

---

<sup>626</sup> Akgün, “*Kamun-ı Esasi'ye Kadar Anayasa Yönünde Gelişmeler*”s.24.

<sup>627</sup> Mustafa Erdoğan, **Anayasa Hukuku**, Ankara: Orion Kitabevi, 2011, s. 259

<sup>628</sup> İlhan Akipek, “Kuvvetler Ayrılığı Nazariyesinin Doğmasında Amil Olan Fikirler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 9,Sayı 1, (1952), s. 168.

<sup>629</sup> Hardy Bouillon, **John Locke**, Ali İbrahim Savaş (çev.), Ankara: Liberte Yayınları, 1998, s.23.

<sup>630</sup> Murat Sezginer, **Günümüz Demokrasilerinde Kuvvetler İlişkisi ve 1982 Anayasası'nda Sorunlar**, Ankara: Seçkin Yayınları, 2010, s. 23,25.

<sup>631</sup> Akipek, “*Kuvvetler Ayrılığı*”, s. 167.

hiçbir işine karışması söz konusu olmazdı<sup>632</sup>. Bu benzerlik XIX. yüzyıl Osmanlı aydınının da dikkatini çekmiştir. Osmanlı aydını kuvvetler ayrılığının Osmanlı Devleti'nde varolduğunu ispat etmeye çalışmış ve 1868 tarihli Hürriyet gazetesinde yer alan “*Hasta Adam*” başlıklı yazıda;

*“Şimdi bakalım nasıl olursa bu hastalığı def” edebilir. Bu malumdur ki bizim devlet vaktiyle her ne kadar zahira hükümeti müstakile suretinde görünür ise de hakikat-i halde bayağı derece-i ifratına varmış bir hükümet-i meşruta idi. Ulema hükmeder, Padişah ve Vüzerâ icra eder, ahali salah-ı derdest olarak bu icraya nazır bulunurdu. Molla Gürani merhum, teftiş-i evkâf memuriyetiyle Bursa’da bulunduğu zaman Fatih Sultan Mehmed oraya bir ferman gönderir. Makam-ı hükümette okunur. Hâce efendi hemen fermanı mübaşirin elinden alır. Bunun hükmü hilafı şer’idir. Padişah şer’e muhalif ferman gönderemez. Biz nehyi anil münkere memuruz. Diyerek fermanı paralar.”<sup>633</sup> İfadeleri kullanılmıştır.*

Ali Suavi ise Ulum gazetesinde meseleye egemenlik anlayışı açısından yaklaşarak;

*”... Tarif olunan sovereniti ki hükümettir, üç şey yapacak. Kanun ve onu kaza ve kanuna muhalefet edeni men ve tedip demiştik. Bunun bizim fıkhıta misali, müftü, kadı ve validir. Yani bir kimse müftüden meselenin fetvasını alır, getirip kadıya mucibince hükmettirir ve ahkâmı valiye yani icra memuruna getirip icra ettirir. Bunlar hiyni fülide birbirinden ayrı üç tarika münkasim iktidarlardır ki bir tarik diğerin vazifesine müdahale edemeyecektir”<sup>634</sup> der.*

Bu ifadelerde modern anlamda kuvvetler ayrılığı düşüncesinin aslında Osmanlı Devleti'nde de varolduğu iddia edilmiş olur. Buna paralel olarak Mustafa Reşid Paşa'nın Gülhane Hattı Hümayunu'nu ilan etmesinden sonra can, mal ve ırz emniyetinin sağlanacağını ilan edilip mahkeme edilmeksizin hiç kimse hakkında hükümet tarafından bir muamele yapılmayacağı vaat edilmiştir. Bu haliyle idarenin bir

---

<sup>632</sup> Servet Armağan, “İslam’da Hükümet (Ebul A’la El-Mevdudi)”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.44, Sayı 1-4, (1978), s. 315.

<sup>633</sup> Namık Kemal, “*Hasta Adam*”, s. 5.

<sup>634</sup> Ali Suavi, “El Hâkim-i Hüvallah (Mabad)”, **Ulum**, No: 2-10, s. 79.

tür meşrutiyeti andırdığı ifade edilir<sup>635</sup>. Ayrıca Tanzimat Fermanı ile Tanrı düzeni yerine tabiat düzeni anlayışı gündeme gelmiş, ilahi kanunlar yerine insan eliyle yapılan kanunlar ön plana çıkmaya başlamıştır. Daha da önemlisi bireyden ve toplumdan üstün olarak kabul edilen devlet anlayışı yerine hukuk devleti anlayışı doğmuştur<sup>636</sup>. Fakat bu gelişmeler özellikle kuvvetler ayrılığı açısından tam anlamıyla bir zihniyet dönüşümü yaşandığı anlamına gelmez. Bunun sebebi hükümetin dünya ve din işlerini ayırmaya çalışırken Fetva ve Düstur ayırımına gitmesi, Düsturu ise Hükümetin kendisinin tanzim edip kendisinin uygulaması dolayısıyla yasama ve yürütmenin tek elde toplanması olarak gösterilir<sup>637</sup>. Bu durum;

*“...Bâb-ı Âli kanun yapıyor, Bâb-ı Âli hükmediyor, Bâb-ı Âli icra ediyor. İcraata yine Bâb-ı Âli nazır oluyor. Padişah desek Bâb-ı Âli anlaşılır. Kanun desek kezalik, Meclis-i Muhakeme desek kezalik. Ahali desek hiçbir şey anlaşılmıyor”<sup>638</sup>*  
sözleriyle somutlaştırılmıştır.

Bundan da anlaşılmaktadır ki kuvvetlerin tek elde toplanması Osmanlı Devleti’nde şikâyet konusu olmuş ve kuvvetlerin ayrılmasına yönelik talepler söz konusu olmuştur.

Kuvvetler ayrılığı prensibinin anayasa düşüncesinin temelinde yatan bir prensip olması nedeniyle bu yönde ortaya atılan düşünceler aynı zamanda anayasal yönetim düşüncesinin gelişmesine de hizmet etmiştir. Bu bağlamda Osmanlı aydını, kuvvetler ayrılığını meşrutiyetin bir gereği olarak da düşünür ve bu yönde eğilimlidir. 1869 tarihli Hürriyet gazetesinde yer alan;

*“...Eğer kuvvet ve iktidar tabirlerinden murad, teşri’ ve tenfiz ve ifta gibi her devlette mevcut olan kudretler ise bunların ayrı ayrı fırkalara tevdi olunması yani*

---

<sup>635</sup> Hürriyet, “Sadaret”, No: 36, 1 Mart 1868, s. 1.

<sup>636</sup> Nevin Özberk, “Namık Kemal’de Özgürlük Fikri”, *Doğumunun Yüzzellinci Yılında Namık Kemal*, Ankara: TTK, 1993, s.98.

<sup>637</sup> Hürriyet, “Sadaret”, , s. 1.

<sup>638</sup> Namık Kemal, “Hasta Adam”, s. 5.



*Hükümetin istiklalden meşrutiyet haline inkılâp etmesi cihetiyle hangi devlet şan ve azametinden düşmüştür.”<sup>639</sup>*

sözleri tam anlamıyla modern anlamda kuvvetler ayrılığını karşılamaktadır. Yine 1869 yılına ait Hürriyet gazetesi, Şurayı Devlet’e yönelik eleştirilerini kuvvetler ayrılığı ilkesine dayanarak yapar. Söz konusu yazıda kuvvetler ayrılığı yalnız teşri’ ve tenfiz yani yasama ve yürütme güçleri açısından ele alınmış ve;

*“...Kudret-i teşri’ müstakil olmazsa bir faydası görülmez. Onun istiklali ise yalnız memurlarının kudret-i tenfiz memurlarından ayrı olmasıyla vücuda gelmez. Teşri’ memuriyeti tenfiz memurlarından bir faideye de kail olmamalı, bir nefret de görmemeli. Ta ki matlubu hamil olsun”<sup>640</sup>*

demek suretiyle bu güçlerin birbirinden ayrı olması ve birbirini ne iyi ne de kötü yönde etkilememesi gerektiği ifade edilmiştir. Yine aynı gazetenin aynı sayısında kuvvetler ayrılığının gerekliliği;

*“... Devlet bir şahsı manevidir. Kanun yapmak onun iradesi, icra etmek ef’ali hükmündedir. Bunların ikisi de bir elde oldukça hareket-i hükümet bir vakit ihtiyar-ı mutlakadan kurtulamaz. İhtiyar-ı mutlak oldukça husul-ı adalet mümkün değildir.... Eğer teşri’i delil hususlarının ikisi de erbabı hükümete tevdi olursa onlar kendi heveslerini hakka tercih edebileceklerinden istedikleri gibi zalimane bir kanun yaparlar ve onu istedikleri gibi zalimane icra ederler”<sup>641</sup>* sözleriyle anlatmıştır.

Kuvvetler ayrılığı yalnızca yasama ve yürütme güçleri bakımından düşünülmemiş adalet açısından da değerlendirilmiştir. Örneğin, İbret gazetesinde kuvvetler ayrılığı adalet noktasından düşünülmüş ve;

---

<sup>639</sup> Hürriyet, No: 43, 19 Nisan 1869, s. 1.

<sup>640</sup> Namık Kemal, “Hürriyet”, s. 1.

<sup>641</sup> Namık Kemal, “Hürriyet”, s.1.

“...Biz de ihkak-ı hakka memur hür ve muktedir bir fırka-i mahsusaya vücudaya getirebiliriz ve bununla cereyan-ı adaletin birinci şartı hasıl olur”<sup>642</sup>

sözleriyle yargının bağımsızlığı ifade edilmiştir. Hürriyet gazetesinde ise yargının bağımsız olmadığından şikâyet edilerek, Avrupa Devletlerinde mahkeme işlerine hükümetlerin karışmadığı ve Avrupa’da hükümet ile mahkemelerin ayrı şeyler oldukları ifade edilmiştir<sup>643</sup>.

### 3.4.8. Meclis/Parlamento ve Temsili Sistem Tartışmaları

Gerek Batı’da gerekse Doğu’da modern anlayışların doğuşuna kadar toplumun bütününe yönelik karar alma ve uygulama yetkisi yani siyasal iktidar tek kişinin elinde toplanmıştır. Bununla birlikte hükümdarlar, iktidarlarına meşruiyet sağlayabilmek, alacakları ve uygulayacakları kararları topluma benimsetebilmek, sorumluluğu paylaşabilmek ve en doğru karara ulaşmak gibi düşüncelerle bir kurula danışma ihtiyacı duymuşlardır<sup>644</sup>. Bu anlayışa dayalı bir meclis anlayışı ve uygulamasının Türk devlet geleneğinde köklü bir geçmişi olup, İslamiyetten önce var olduğu gibi sonra da çeşitli şekillerde devam ettirilmiştir. Türk ve Osmanlı geleneğinde meclis anlayışı devlet işlerinin yürütülmesinde hükümdara ve padişaha yardımcı bir danışma organı olarak görev yapmıştır<sup>645</sup>. Zamanla bu ihtiyari danışma ve istişare, özellikle Batı’da bir mücadelenin sonucunda hükümdara bu kurulların kararlarını onaylama ve bu kararlarla bağlı olma zorunluluğunu getirmiştir. Bu kurullar giderek iktidarın denetlenmesini ve sınırlandırılmasını sağlayan bir yapıya kavuşmuştur<sup>646</sup>. Bu yönüyle modern ve geleneksel meclis anlayışı arasında temel bir anlayış farkı bulunur.

---

<sup>642</sup> B...M, “Dünkü Nüşamızda Münderic Bulunan Bendden Mabad”, **İbret**, No: 69, 11 Aralık 1872, (10 Şevval 1289), s.1.

<sup>643</sup> Arif, “*Hukuk ve Mehakim*”, s. 1.

<sup>644</sup> Ayhan Ceylan, “Osmanlı’da Meşrutiyet Öncesi Merkezi Meclisler Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Türk Hukuk Tarihi**, C.3, Sayı 5, İstanbul: Bilim Sanat Vakfı Yayınları, (2005), s. 623.

<sup>645</sup> Mehmet Saray, **Türk Devletlerinde Meclis (Parlamento), Demokratik Düşünce ve Atatürk**, Ankara: AKDYYK Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999, s.7, 13, 27.

<sup>646</sup> Ayhan Ceylan, “*Merkezi Meclisler Literatürü*”, s. 623.

Modern anlamda ise meclis, anayasayla sınırlandırılmış olan bir devletin en temel organlarından birisi olup görevi yasama, devlet bütçesini tanzim etme, hükümeti denetleme olan, üyeleri halkoyu ile belli bir süre için seçilen meclis veya meclislerdir<sup>647</sup>. Parlamentoyu ve parlamento usulünü anayasal yönetimler için vazgeçilmez kılan husus, hürriyeti garanti altına alan ve koruyan bir kurum olmasından ileri gelmektedir. Söz konusu sistemde hükümet ile parlamentonun birbirine eşit güçte olmaları, hükümetin parlamentoyu etkisi altına almaması ve müştereken çalışmaları en önemli özelliğdir. Bu olmadığı takdirde yani hükümetin parlamentodan üstün olduğu durumlarda sistemin bir kişi ya da grubun diktasına dönüşme ihtimali görülür<sup>648</sup>. Taraftarlarının düşüncelerine göre, devlet reisi aleyhine parlamenterin yetkilerini güçlendirme amacı güden Parlamentarizm, temelde yasama ve yürütme güçlerinin birbirinden ayrılmasına ve bu güçler arasındaki karşılıklı ilişkilere dayanan siyasi sistemdir. Bu sistem, İngiliz amme hukukunda XIII. yüzyıldan beri tatbik olunmakta olup zamanla gelişerek teorik açıdan da güçlenmiştir<sup>649</sup>. XVIII. ve XIX. yüzyıllarda İngiltere’de uygulanan siyasal rejimlerin tekâmülü parlamentarizme de yansımıştır. Fransız Esas kanunlarının da parlamentarizmi ilgiyle karşılaması, sistemin yaygınlık kazanmasını sağlamıştır<sup>650</sup>.

Jean Esmin tarafından yazılan ve Lütfi’nin tercüme ettiği “*Fikr-i Islahat*” isimli eserde, parlamentonun Avrupa’da geçirdiği gelişim süreci incelenmiştir. Söz konusu eserde XVIII. yüzyıldan itibaren parlamentoların, kraliyetin nüfuzuyla daimi bir mücadele halinde bulunarak ahaliyi, “*Hukuk-ı hâkimiyeti*” münakaşaya ve muahezeye alıştırdıkları için “*Fikr-i ıslahata*” hatta “*Fikr-i inkılaba*” hizmet ettikleri ifade edilmiştir<sup>651</sup>.

---

<sup>647</sup> Şükrü Haluk Akalın vd., “Parlamento”, **Türkçe Sözlük**, 10. Basım, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005, s. 1577.

<sup>648</sup> Leon Duguít, **Hukuk-ı Esasiye**, Menemenlizade Edhem (çev.), C. 2, İstanbul : Matbaa-i Âmire, 1340, s.469-470.

<sup>649</sup> Recai G. Okandan, “Amme Hukukumuzda Osmanlı Devleti’nin İnkırazına Kadar Parlamentarizm ve Hususiyetleri”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.13, Sayı 2, (1947), s. 449.

<sup>650</sup> Recai Galip, “Parlamentarizm ve Bugünkü Şekli”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Yıl 1, Sayı 2, Mayıs, (1935), s. 138-139.

<sup>651</sup> Jean Esmin, **Fikr-i Islahat**, Lütfi (çev.), İstanbul: Matba-i İctihad, 1904, s.81.

Modern anlamda parlamentarizm, Osmanlı amme hukukunu da etkilemiş ve özellikle Yeni Osmanlılar ile birlikte modern anayasal düşünceyle ilgili bahisler Meclis, Umumi Meclis, Meclis-i Şura-yı Ümmet veya Mebusan Meclisi kavramları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Padişahın siyasal gücünü Batı tarzı kurum ve anlayışlarla sınırlamak isteyen Yeni Osmanlılar, devrin siyasal kadrosu, meşru hükümet, yasaların tartışma yolu ile kabulü, anayasaya bağlı devlet yönetimi gibi isteklerinin ancak bir parlamento eliyle gerçekleşeceğini düşünmüşlerdir<sup>652</sup>.

Ancak İngiltere’de aşama aşama bazı tecrübelerden yola çıkılarak geliştirilmiş olan parlamentarizmin Osmanlı Devleti’nde aynı aşama ve tecrübelerden geçilerek tatbiki söz konusu değildir<sup>653</sup>. 1850’li yılların sonunda memleketin idari şeklinin nasıl olması gerektiğini sorgulayan Boğdan’ın eski Hariciye İşleri Müdürü Panayotos’a göre gerek Senato Meclisi, gerekse bir takım imtiyazların Osmanlı Devleti’nin ahval ve efkârına uygun olmadığı ve içinde bulunulan dönemde uygulanabilmesi güç bir iştir<sup>654</sup>. Mecmua-i Maarif yazarlarından Hayreddin de bu yönde düşünür ve bu düşüncesini Millet Meclisinin Avrupa’daki gelişimi ile destekler;

*“...Pekala fakat bir kere bakalım Fransa’da Millet Meclisi nasıl meydana getirilmiştir. Onsekizinci asır Fransa için tahsil-i fen ve maarif zamanı oldu. Filozoflar, tarih-i ulum ve servet ve idare-i milliye ve fûnun-ı mütenevvia bir takım meşhur adamlarca tetkik edildi. Volter, taassubu tezyif etti. Monteskiu, Ruhul kavanin-i kaleme aldı, Ruso, Kaide-i Medeniye’yi, Hukuk-ı İnsaniye’yi yazdı ve daha başkaları da yazdılar. Telifatı mezkurenin kâffesi millet tarafından mütalaa ve muayene ve kâffesinin efkârları bir maksada yetişmek üzere terakki eyledi. Ve nihayet Fransa’nın ahvali 1789 senesinde kâmilten teceddüd edip fikirlerde merkez olan ıslahat-ı madde de dâhil kavanin-i mevzua olmak sırası geldi. İşte bütün Fransız millet muradını o kadar bilir idi ki kabiliyetli adamlar arayacak yerde her*

---

<sup>652</sup> Uğur Mumcu, “Türkiye’nin Yapısal Özellikleri ve Anayasal Düzeni”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 26, Sayı 3, (1969), s. 159.

<sup>653</sup> Okandan, “Parlamentarizm ve Hususiyetleri”, s. 457.

<sup>654</sup> BOA, YEE, 41/109.

*eyaletin mebusuna talimat verdiler ve mebuslar o talimata göre hareket ettiler. Bu cihetle toplanan meclis gerçekten Millet Meclisi olup serian maksada ulaştı.*"<sup>655</sup>

Hayreddin Bey, bir anlamda Avrupa'daki meclis anlayışının altında yatan tecrübe ve anlayışı ortaya koyarak Osmanlı Devleti'nin bu tecrübeleri yaşamadığını ifade etmek istemiştir. Bununla birlikte bir tür danışma ve tartışma organı olan parlamento geleneğine Osmanlı Devleti yabancı değildir. Modern parlamentarizmde geçerli olan, güçlerin dengelenmesi ve frenlenmesi amacına yönelik olmamak kaydıyla, Divan-ı Hümayun, bu noktada akla gelen ilk kurumdur. Hürriyet gazetesinde Avrupa'daki meclisler anlatılırken Osmanlı Devleti de değerlendirilmiş ve;

*"Düveli muazzamada haricen bir mühim mesele zuhur edince, Meclisi Şura-yı Ümmet, devletin meslek-i hareketini sorar. Vükela icabına göre ya bidayet-i maslahatta beyan eder yahut gitmek lüzumuna zahib olursa her mesuliyeti üzerine alarak izahı ahvali hatimeye saklar. Devleti Aliye ta idare-i haziranın zaman-ı istibdadına kadar mesail-i mühimmeyi evvelden ümmete arz eder ve hareketini halkın iradesine Tevfik ederdi. Ahali ise bu kaidenin hilafına her ne vaki bulursa mukavemet gösterirlerdi"*<sup>656</sup> demiştir.

Bu satırlarda meclis ve istibdat arasında bir tezatlık ortaya koyulmak istenir. Ve Osmanlı Devletinde istibdat adı verilen dönemden önce modern meclis anlayışındaki gibi bir danışma sisteminin varlığının iddia edildiği görülür. Osmanlı Devleti'nde yükselme döneminin saygın ve sürekli danışma kurulu durumunda olan Divan-ı Hümayun bu niteliğini kaybetmiş ve meşveret usulü bozularak kapalı kapı siyaseti yapılan bir organ haline gelmiştir. Bu durum devlet işlerinin Padişah ve Vezir-i Azam arasında kararlaştırılmasına neden olmuştur ki bu aynı zamanda mutlaki anlayışın doğuşuna da zemin hazırlamıştır<sup>657</sup>.

Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın başlarından itibaren, Devletin siyasi ve hukuki bünyesini değiştirecek bir gelişmenin, hatta daha sonraları parlamentarizmin ortaya

---

<sup>655</sup> Hayreddin, "Mesail-i Osmaniye (Makale-i Tasia)", s.1.

<sup>656</sup> Namık Kemal, "Usul-ı Meşverete Dair...", **Hürriyet**, No:14, 29 Eylül 1868, s.5

<sup>657</sup> Bülent Tanör, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Gelişmeler**, İstanbul: Der Yayınları, 1991, s.12.

çıkmasını sağlayacak bir tekâmülün varlığı söz konusudur. II. Mahmud döneminde tanzim edilen Sened-i İttifak, ayanın kendi aralarında ittifak ederek, icrai kuvveti bazı kayıt ve şartlara tâbi kılmak amacıyla Padişaha, hilafına hareket etmemeyi taahhüt ettirdikleri bir belgeyi kabul ettirmeleri, merkezi iktidar hakkında bazı tahdid ve takyitlerin söz konusu olduğunu ortaya koyar. 1837 yılında Padişahın hak ve salahiyetlerinin icra ve istimaline sınırlı bir şekilde iştiraki mümkün kılmak için Meclis-i Valayı Ahkâm-ı Adliye ve Dar-ı Şurayı Bâb-ı Âli gibi kurumlar ortaya çıkmıştır. Bu kurumların tüzüklerinde devlet ve milleti ilgilendiren bilumum hususların ancak bu meclislerde müzakere ve karar altına alındıktan sonra icra mevkiine konulabileceği belirtilmiştir. Ayrıca Osmanlı Devleti Avrupa ülkelerindeki, özellikle İngiltere ve Fransa'daki parlamenter sistemin işleyişini takip etmiştir<sup>658</sup>. Hükümdarın parlamentoyu ziyaret etmesi ve ülke meselleri ile ilgili olarak gerek hükümdarın gerekse devlet adamlarının konuşma yapması gibi usuller Osmanlı Devlet adamı ve aydını tarafından bilinmekte ve takip edilmektedir<sup>659</sup>. Ayrıca parlamento usulünde muhalif bir kesimin bulunduğu ve burada ülke meseleleri hakkında tartışmalar yapıldığı hatta kavgaların olduğu da bilinen hususlardır<sup>660</sup>. Sultan Abdülmecit'in, bu meclisten meseleleri serbestçe müzakere etmesini istemesi ve her yıl meclisi ziyaret ederek ülke meseleleri hakkında görüşeceğini ifade etmesi parlamenter devletlerde olduğu gibi ülke konularında söz söylemesi, meclisin buna cevap vermesi, her sene yapılacak işlerin karşılıklı ve serbestçe tartışılmasının amaçlandığı görülür. Bu durum, Meclis-i Ahkâm'ın, Saltanat makamının hak ve salahiyetlerine iştirak eden bir siyasi teşekkül niteliği kazanmasını sağlamaktadır. Meclis-i Ahkâm'ın yanı sıra Şurayı Devlet de yine modern parlamento yolunda atılmış bir adım olmakla birlikte temelde bazı ayrılıkları bulunur. Şurayı Devlet'in geçirdiği aşama, Batı tipi kurumlarla iktidar ilişkisini yansıtması bakımından önemlidir. Başlangıçta Batı tipi parlamento düzenine geçişte aşama olarak kabul edilebilir. Çünkü iktidarı frenleyici eylemlere girişmiş ve iktidar bu durumdan rahatsızlık duymuştur. Zaten bu nedenle üyeleri iktidara bağlı olan kimseler tarafından seçilmiş ve iktidarı sınırlayıcı özelliği bu nedenle ortadan kalkmıştır. Böylece

---

<sup>658</sup> BOA, HAT, 01282/49702.

<sup>659</sup> BOA, HAT, 834/37654-A; BOA, HAT, 237/13170-A; BOA, HAT, 257/14813; BOA, HAT, 1285/49847-A.

<sup>660</sup> BOA, HAT, 1280/49621; BOA, HAT, 251/14216.

iktidarının her önerisinin kabul edildiği bir yapıya bürünerek anayasal bir kurum olma özelliğini kaybetmiştir<sup>661</sup>. Hürriyet gazetesi de, Şurayı Devlet'i, Bâb-ı Âli'nin bir aldatmacası olarak görür. Çünkü bu meclisin azası, ahaliden olmak şartının yerine getirilebilmesi için taşradan, Bâb-ı Âli'nin ihtiyarıyla seçilmektedir. Bu durum Şurayı Devlet'i kanun yapmada mahir kimselerin toplandığı bir meclis olma niteliğinden de yoksun bırakmıştır<sup>662</sup>.

Bu bakımdan Osmanlı aydınının, meclis konusunda Osmanlı Devleti'ndeki mevcut durumdan pek de hoşnut olmadığı anlaşılmaktadır. Onlar, Avrupa'da uygulanmakta olan tartışmaya ve serbest fikir beyanına dayalı, kuvvetleri ayıran yani modern anayasal düşüncenin ürünü olan bir meclis arayışı içinde olmuşlardır. Namık Kemal, İbret gazetesinde Avrupa'daki meclis anlayışıyla Osmanlı Devleti'ndeki meclis anlayışını değerlendirmiştir. Namık Kemal'in düşüncesinde meclis, medeni ülke halklarının, Hükümetin bütün fiillerinin tartışıldığı ve "*Vaz-ı nizam*" edilen yani kanun koyulan yerdir. Kemal, bu ülkelerin meclislerini halka açık tutarak, hem kanunlar hakkında hem de diğer idare meseleleri konusunda bir görüş birliğinin sağlanmasına çalıştıklarını ve işlerin bu görüşe göre yürütüldüğünü ifade eder. Buna karşılık Kemal, Osmanlı Devleti'ndeki durumu;

*"...Bizde ise bir meclise üç yüz kuruluşluk bir dava havale olursa iş o anda serair-i devletten madud olur ve suret-i cereyanının harice aks etmesi bir büyük mahzur hükmünde tutulur. Vakıa umur-ı devlette bir takım serair de vardır. Onların meydana konulması ise kaide-i idareye bütün bütün mugayir düşer. Fakat Devletin her işi serairden olmadığı için işlerin umumunu birden ketmetmek onları tesviyeye memur olan zevatın hak-ı efkârdan mahrumiyetlerinden başka netice vermez"*<sup>663</sup>  
sözleriyle ortaya koyar.

Bu ifadelerden Osmanlı Devleti'nde ülke meselelerinin görüşülmesi gereken meclislerin yavaş yavaş ortaya çıkmakla beraber, olması gerektiği şekilde çalışmadığı ve ülke

---

<sup>661</sup> Uğur Mumcu, "*Türkiye'nin Yapısal Özellikleri*", s. 158.

<sup>662</sup> **Hürriyet**, "*Bâb-ı Âli'nin Politikası*", s.3.

<sup>663</sup> Namık Kemal, "*Barika-i Hakikat Müsademe-i Efkârdan Çıkar*", **İbret**, No: 98, 21 Ocak 1873 (22 Zilkade 1289), s.1.

meselerinin bazı hükümet adamları arasında gizli saklı kararlaştırılarak uygulandığı anlaşılmaktadır. Namık Kemal bu durumu eleştirir ve;

*“Madem ki bizde rey-i münferid idare-i emvara kâfi görülmediği için bu kadar meclisler yapılarak teati-i efkârın lüzumu faala tasdik olunmuştur. Ya bu hal niçin yalnız bir meclis azasına hasrolunsun. Şurayı Devlet ki bu gün memlekette hidmet-i teşria memurdur. Müzakeratını açık tutmak lazım”* der.

Yukarıda vasıflarını belirttiğimiz modern anlamda bir meclis, Osmanlı aydınının zihninde şekillenmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı aydını Avrupa’daki özellikle de Fransa’daki örneklerinden yola çıkarak zihninde belirlediği anayasal düşünceyle uyumlu olan meclise “*Meclis-i Şurayı Ümmet*” ismini verir<sup>664</sup>. Bunun yanı sıra, Şurayı Devlet’in Şurayı Ümmet haline getirilmesi veya ayrıca bir mebus meclisi kurulması yönünde vükela arasında görüşmeler yapıldığı hatta bazı nizamnameler düzenlendiği olmuştur<sup>665</sup>. Bu gelişmelerden modern bir meclis konusunun Osmanlı bürokratının da gündeminde olduğu anlaşılır. Bu meclis Osmanlı Devleti’nin içinde bulunduğu vartadan kurtulabilmesi için gerekli görülür. II. Abdülhamid’in ilk yıllarını anlatan Ahmet Saib, Meclis-i Umumi’yi, halkın seçtiği vekiller tarafından kanun ve nizamların uygulandığı, çağın gerektirdiği kanun ve nizamların yapıldığı ve her türlü sefahatin önlenmesiyle vazifeli bir meclis şeklinde anlatmıştır<sup>666</sup>. 15 numaralı Hürriyet gazetesinde, 17 Eylül 1868 tarihli Fransız “Parti” gazetesinden alınan satırlar Osmanlı Devleti’nde meclisin gerekliliği üzerinedir. Söz konusu yazı;

*“...Yeniçerilerin ref’inden sonra Hükümetin kudret-i müstakilesine tevazun edecek bir kuvvet-i mütekaile konulmayıp mesuliyet korkusu kalmadığı ve bu sebeple umur-ı dâhiliyede ve hususiyle maliye işlerinde nazarı teessüfle görülmekte olan keyfemayeşa tasarruf ve niamkarlık kaideleri meydan bulduğu cihetle, hiç olmazsa maliyenin irad ve masrafı tetkik ve umur-ı mühimmede hareket-i vükelayı teftiş ve tahkik ve lazım gelenleri mesul tutmak için milel-i mütenevvia-i Osmaniye müntehabatından mürekkeb bir Meclis-i Şurayı Ümmet teşkili ve bu tedbirle her*

<sup>664</sup> Mecmua-i Maarif, “Bab-ı Âli’nin Tebdilat-ı Cedidesi”, No: 18, 1 Nisan 1868 (8 Zilhicce 1284), s.2.

<sup>665</sup> Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, Hürriyet, No:17, 19 Ekim 1868, s.6.

<sup>666</sup> Ahmet Saib, Abdülhamid’in Evail-i Saltanatı, Adem Kara (hzl.), İstanbul: IQ Kültür Yayınları, 2006, s. 66-67.



*milletin müntehabları bir mecliste karşı karşıya oturtularak husul-i telifleriyle mevahişe-i kadimenin izalesi....*”<sup>667</sup> şeklindedir.

Bu satırlarda meclis konusunda tam anlamıyla Avrupa düşüncesi yansıtılmış olup bu düşüncenin içinde güçlerin denetime ve mesuliyete dayalı dengeleri anlayışı bulunur. 1868 tarihli Hürriyet gazetesinde meclisten söz edilirken;

*“...İcrayı adalet bittabi usul-ı meşveretle hasıl olur. Usul-ı meşveret ise her şeyden evvel maarifin terakkisini icap eder. Çünkü Osmanlıların eşrafi maarifin kudretini layıkıyla bilirler. Meclis-i Şurayı Ümmet’te ise tabiatıyla onlardan aza intihab olunacağı gibi öyle bir mecliste bulunan aza vükelayı hazıra gibi halkı kör bırakıp da bildikleri gibi...”*”<sup>668</sup> ifadeleri kullanılır.

Görüldüğü üzere sözü edilen meclis, meşrutiyet yani anayasal yönetimle özdeşleştirilmiştir. Yine Hürriyet gazetesini yazarı Reşad ise meclis meselesinden bahsederken meclisin hem istibdadı engelleyeceğini hem de halkın meşveret usulüne olan kabiliyetini ortaya koyacağını düşünmüştür<sup>669</sup>.

Hürriyet gazetesinde meşveret meselesi ele alınırken Avrupa’daki meclis sistemi anlatılmıştır. Yazarın burada sözünü ettiği meclisten beklediklerini, Osmanlı Devleti’nde meşrutî/anayasal sistemden bekledikleri olarak görebiliriz. Söz konusu yazıda;

*“Meclisin esas-ı zuhuru kudret-i teşri’ ile kudret-i tenfiz beyninde bir kudret-i tadilin tahakkuku lüzumudur. Vazifesi ise Nizam-ı Esasiye ve hürriyet-i umumiye muhafaza etmektir. Bu meclise arz olunmadıkça bir kanun ilan olunamaz. Fakat meclis dahi arz olunan kanun yalnız zirde tadad olunan kaidelere mugayir olup olmadığını tetkik eder. Başka nokta-i nazardan muhakemesine kalkışmaz. 1-Nizam-ı Esasiye, 2-Usul-ı mezheb, 3- Ahlak, 4-Hürriyet-i mezhebiye, 5-Hürriyet-i Şahsiye, 6- Huzur-ı mehakimde müsavaat-ı umumiye, 7-*

---

<sup>667</sup> Hürriyet, “Mesele-i Müsâvat”, s.1.

<sup>668</sup> Namık Kemal, “Hasta Adam”, s. 5.

<sup>669</sup> Reşad, “Mülâhaza (İhtilaf-ı Ümmet-i Rahmet)”, Hürriyet, No: 2, 6 Temmuz 1868, s.4

*Emlakin taarruzdan masuniyeti, 8- Hükkâmın mazuliyetten beri kalması, 9- Muhafaza-i memleket*”<sup>670</sup> denmektedir.

Yazarın saydığı maddeler bir bakıma Osmanlı Devleti’ndeki keyfi idareden dolayı ulaşılamayan hususlardır. Nizam-ı Esasiyenin yani Anayasa’nın meclisin koruması altında olduğunun belirtilmesi birinci sırada zikredilmesi ise ayrıca dikkate değerdir.

Millet meclisi, Osmanlı aydınına göre, hem Avrupa’daki usullerin takip edilmesi açısından hem de Osmanlı Devleti’ndeki olumsuzlukların ortadan kaldırılması açısından önem arz eder. Fransa, Avusturya, İtalya, İngiltere ve Prusya gibi Avrupa Devletlerinde Millet Meclisi usulü uygulanmaktadır ve eğer Osmanlı Devleti de bir Avrupa Devleti olarak kabul görmek istiyorsa bu yolu takip etmelidir düşüncesinin hâkim olduğu görülür. İbret gazetesi, meclisi adeta idealize ederek;

*“Londra’da bulunan bir adam ahkam-ı adaletin cereyanını görmek isterse önüne her şeyden evvel merkez-i teşri’ olan ve dünyada gördüğümüz kavaid-i siyasetten hemen bir çoğunun mehd-i zuhuru bulunan o koca parlamento çıkar ki yalnız binasına bakılsa efkar-ı umumiyenin dehşet ve mukavemeti nazarı idareye karşı bir cismaniyet kesbetmiş.. olur”*<sup>671</sup>.

Millet meclisinin özellikle keyfi idarenin önlenmesi noktasında arzulandığı görülür. Bunun için de özellikle üzerinde durulan husus memurların ve devlet adamlarının keyfi idarelerinin rüşvet, irtikap gibi kötü alışkanlıklarının önlenmesi için mesul tutulmalarının gerektiği ifade edilir. Öyle ki Bâb-ı Âli’de toplanan Meclis-i Vükela’da, altmışiki üyeli, Müslüman ve gayrimüslim ahaliden oluşan, üyelerinin yarısı hükümet, diğer yarısı da ahali tarafından seçilecek bir Meclis-i Umumi’nin, memurların mesul tutulmaması durumunda faydasız olacağı düşünülür<sup>672</sup>. Hürriyet gazetesi Millet Meclisinin ancak vükelanın özgürlüğünü kısıtlayacağını düşünür. Çünkü Millet Meclisi olduğunda herşeyi istedikleri gibi yapıp sonra da ne yapalım Padişah böyle yaptı diyemeyeceklerdir. Millet Meclisi olduğunda vükela, halka istediği gibi vergi

---

<sup>670</sup> Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, **Hürriyet**, No:16, 12 Ekim 1868, s.7.

<sup>671</sup> B...M, “Terakki”, **İbret**, No: 45,3 Kasım 1872 (2 Ramazan 1289), s. 1.

<sup>672</sup> **İstikbal**, “Tutulacak Meslek”, No: 197, 18 Eylül 1876, s.1.

yükleyemeyecek ve istedikleri zaman mahkeme etmeden istedikleri kimseyi azl ve nefy edemeyeceklerdir. Bunlar ayrıca Padişah nazarında yalanlarla itibar da kazanamayacaklar çünkü Millet Meclisi nazarında mesul tutulacaklardır<sup>673</sup>.

Ahmed Mithad da İttihad gazetesinde meclis konusunu mesuliyet ve keyfi idare açısından ele almıştır. Onun düşünceleri, meclisin Avrupa’da olduğu gibi güçlerin dengesinin sağlanması yönündedir;

*“Bir kere mutalaa edelim: Umum memurin mesul olur ise kimin nazarında mesul olur. Şüphesiz ki kanun nazarında. Ve o kanunun mütehası demek olan hükümdar nezdinde mesul olur. Ancak bir tarafta heyeti memurin-i devlet ve bir tarafta dahi yalnız hükümdar bulunur ise mizan-ı intizam-ı devlet hiçbir vakitte tevazün edemez. Kanun ve bunun müşahhası demek olan hükümdar, mizan-ı devletin dili makamına kaim olup vezinlerin birine heyeti memurin-i saltanatı koyarlar ise diğer vezin boş kalır. Oraya dahi ismine meclis-i umumi denilen meclis konulur ise işte o zaman terazi-i idarede bir denge hasıl olabilir, kanun nazarında mesul olması, memurinin sureti keyfiyet-i mesuliyetini bu meclisin nezaret-i mütemadiyesi takdir ve tayin ederek kanuna yani onun müşahhası bulunan padişaha arz eder.... Biz demek isteriz ki madem ki bu meclisi umumi idare-i keyfiyenin netayici tabisinden olarak ortaya çıkan fenalıkların ıslahına bir çare-i sahîh olmak üzere tesis ediliyor. O halde buna idare-i keyfiyenin zıddı ve mukabili bulunan idare-i mukayyede nazarıyla bakmak zaruri olacaktır”<sup>674</sup>.*

Ahmed Mithad Efendi’nin düşünceleri bu yönüyle Millet Meclisinin, anayasal yönetimle eş anlamlı görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu düşüncüyü destekler nitelikte olarak Hürriyet gazetesinde;

*“Hele bir kere meydan-ı imtihan olan meclis-i hürriyet açılsın. Görülür ki kimsenin hayal ve hatrına gelmeyen efendilerden nice mahir-i ukul olacak... Hasılı bu zatın lisanından anlaşılın, kendi ister ki kanun yapmak üç dört zatın elinde kalınsın, icra etmek yine onlara, hariciye yine onlara, maliye yine onlara. Mehakim yine onlara. Kendi işlerine nezaret yine onlara. Bari evlerimizin vekil-i harçlığını da onlara*

---

<sup>673</sup> Ziya, “Sultan Abdülaziz Han-Ziya Bey-Ali Paşa”, s. 1.

<sup>674</sup> Ahmet Mithad, “İslahat ( Dördüncü Bend)”, s.1.

*havale edelim. Biz sabi olalım onlar da vasi. Böylece altı yüz yıllık koca bir devlet harab olsun gitsin*<sup>675</sup> ifadeleri yer alır.

Güçler ayrılığı anlamına gelen bu ifadeler, güçlerin birbirine mesul olmasını sağlamayı başka bir ifadeyle güçlerin birbirini frenlemesini amaçlar. Teodor Kasap'ın İstikbal gazetesinde söylediği; *“Bir mülkün hüsn-i idaresi hususunda itiraz vasıta-i selamettir*<sup>676</sup> cümlesi de aynı paralelde değerlendirilmeli ve anayasa zihniyetinin bir ifadesi olarak görülmelidir. Meclisle ilgili tartışma konusu olan bir husus da Padişahın istiklali meselesidir. Hürriyet gazetesi, Osmanlı Devleti'ni elinde bulunduran bazı paşaların Padişah'ın istiklalini zaten kısıtladıklarını düşünür ve; *“İstiklal buna mı derler?”* sorusunu sorar. Cevap olarak ise;

*“... Yok yok ne vakit Meclis-i Şurayı Ümmet açılır, ne vakit herkes hürriyet meydanında ispat-ı liyakata muktedir olur da her idare, ehlinin eline geçerse işte o zaman her memur vazifesi dairesinde harekete başlar. O vakit Avrupa şöyle yapacak, falan böyle gidecek gibi tehditler zail olur. O vakit Zatı Şahane de istiklal-i meşruasının lezzetini bulursa o zaman bulur*<sup>677</sup>

denilerek Padişahın istiklalini sağlayacak olan müessesenin Meclisi Şurayı Ümmet olduğu iddia edilir. İstikbal gazetesi böyle bir meclisin aynı zamanda bütün vatandaşlar için hürriyeti müjdelediği görüşündedir<sup>678</sup>. Osmanlı Devleti'nde meclisin fayda ve zararlarıyla ilgili olarak tartışmaya konu olan hususlardan biri de, Osmanlı Devleti'nin *“Milel-i muhtelif”*den oluşmuş bir devlet olmasıdır<sup>679</sup>. Millet Meclisine karşı olanlar, Osmanlı Devleti'nde farklı ırk, din ve dil bulunduğunu bunların bir meclise toplanmalarının faydadan çok zarar getireceğini düşünmüşlerdir<sup>680</sup>. Mecmua-i Maarif yazarı Hayreddin de, aynı görüştedir ve Osmanlı Devleti'nde milliyet davası tam olarak

---

<sup>675</sup> Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, **Hürriyet**, No:16, 12 Ekim 1868, s.7.

<sup>676</sup> Teodor Kasap, *“Muterizler”*, s. 1.

<sup>677</sup> Namık Kemal, *“Usul-ı Meşverete Dair...”*, **Hürriyet**, No:17, s.6.; Ziya, *“Sultan Abdülaziz Han-Ziya Bey-Ali Paşa”*, s. 1.

<sup>678</sup> **İstikbal**, “İttihad-ı Maksad”, No: 119, 5 Haziran 1876, s.1.

<sup>679</sup> **İstikbal**, “Teskin”, No: 126, 13 Haziran 1876, s.1.

<sup>680</sup> **Mecmuai Maarif**, No: 158, 11 Ekim 1868 (23 Cemaziyelahir 1285), s.1.

çözümlemedikçe ve akvam-ı muhtelifenin ittihadı tam olarak gerçekleşmedikçe Millet Meclisinin faydasız hatta zararlı olacağını düşünür. Çünkü ülkede tam bir birlik sağlanmadan millet meclisinde birbirinden habersiz toplulukları bira araya getirmek meclis hakkındaki ümidi şimdiden yok etmek olacaktır<sup>681</sup>. Ahmet Saib ise meşrutiyet aleyhinde bulunan kimselerin, millet meclisi aleyhinde de bulduklarını belirterek bunların gerekçelerinin, bu mecliste pek çok Hıristiyan bulunacağından bunlar şer'i şerife mugayir kanunlar koyabilecekleri endişesi olduğunu söyler<sup>682</sup>. Ayrıca İslam Hükümetinin meşveret mecburiyetinde olmadığı, bunu istediği zaman ve kişilerle gerçekleştirebileceği görüşü ileri sürülmüştür. Bunun yanısıra meclis sayesinde gerçekleşecek olan denetleme ve sınırlama anlayışının da İslam Hilafeti açısından uygun olmadığı hele hele gayrimüslimler söz konusu olduğunda bunun kabul edilemez olduğu ifade edilir<sup>683</sup>.

Buna karşılık Millet Meclisi, Osmanlı Devleti'ndeki alafrangacılar<sup>684</sup> olarak tabir edilen Yeni Osmanlılar tarafından talep edilmiştir<sup>685</sup>. Onların taleplerini, 11 numaralı Hürriyet gazetesinin şu satırlarıyla özetlemek mümkündür;

*“...Subhanallah biz usul-ı meşveret istiyoruz. Meclis-i Şurayı Ümmet talebindeyiz. Onda her mezhepten adam bulunacak. Hükümete nezaret edecek umum halkı hürriyet-i siyasiyesine malik olacak bu müddeazımızı din üzerine tesis ediyoruz”<sup>686</sup>.*

Bu cümleden de anlaşıldığı üzere Meclis-i Şurayı Ümmet olarak ifade edilen Millet Meclisi İslam meşveret anlayışının bir devamı olarak kabul edilmiştir. Ve umum halkın hürriyet-i siyasiyesine malik olmasının istenmesine bakılırsa yalnız Müslümanların

---

<sup>681</sup> Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Makale-i Salise)”, s.1; Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Onbirinci Makale)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 172, 30 Ekim 1868 (13 Recep 1285).

<sup>682</sup> Ahmet Saib, Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı, s. 70.

<sup>683</sup> Yücel Özkaya, “Birinci Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha”, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, C. 31, Sayı 1-2, (1987), s.402-403.

<sup>684</sup> **Mecmuai Maarif**, No: 158, 11 Ekim 1868 (23 Cemaziyelahir 1285), s.1.

<sup>685</sup> Yusuf Tekin, “Osmanlı'da Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak I. Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 55, Sayı 3, (2000), s. 146.

<sup>686</sup> Namık Kemal, “Şiir ve İnşa”, s.4.

değil gayrimüslimlerin de bu mecliste bulunmaları amaçlanmaktadır. İstikbal gazetesi de bu meclisin din işleriyle bir ilgisi olmayacağını, sırf siyasi işlerden ibaret olacağını düşünmektedir<sup>687</sup>. Bu noktada Teodor Kasap'ın İstikbal gazetesinde meclisin muhtelit olmasını savunurken, toplanacak meclisi umumi kararlarının fetvayı şerife dayanacağını dolayısıyla meclisin muhtelit olması nedeniyle şer'i şerifin kuvveti kırılırsa, Padişahı bile tahttan indiren şer'i şerifin meclisi de kapatabileceğini düşünür<sup>688</sup>. Yine İstikbal gazetesinde, millet meclisinin muhtelit olup olmaması gerektiği üzerinde durmuş böyle bir meclisin Osmanlı kavimlerini bir araya getireceği düşünülmüştür<sup>689</sup>. Bu düşünce aslında millet meclisi anlayışının Osmanlılık anlayışına da hizmet ettiğini göstermektedir.

Millet meclisi konusuyla birlikte değerlendirilen konulardan biri ise tevkil ve intihab, yani milletvekilliği ve seçimi konusudur. Osmanlı basını modern anlamda bir meclisin oluşabilmesi için gerekli olan temsil sistemini tanıtmaya çalışmıştır. Örneğin İbret gazetesi, cemiyette huzurun korunabilmesini vekillik sistemine yani temsili sisteme bağlar<sup>690</sup>. Seçim ve vekillik ile elde edilmek istenenin ise nezaret etme anlayışında saklı olduğu görülür. Osmanlı Devleti'nde devlet işlerine ve devlet adamlarına nezaret etme anlayışı istibdat ve keyfi idareden, maliyedeki bozukluklardan, usulsüz vergilerden, rüşvet ve irtikap gibi halkı zor durumda bırakan kötü ahlaktan dolayı gündeme gelmiştir. Bu hususta Avrupa ülkelerindeki özellikle İngiltere'deki anlayış ve uygulamaları örnek gösterilmiş, Osmanlı Devleti ile bir takım karşılaştırmalar yapılmıştır. Bu hususta Hayreddin Beyin İstikbal gazetesindeki "Tanzimat-ı Cedide ve Umur-ı Maliye" isimli yazısı örnek gösterilebilir. Söz konusu yazıda;

*"Hükümetin icraatına milletin nezaret eylemesi bu güne kadar tanzim edilen kavaninin esası olmadığı gibi bu gün dahi icraat-ı hükümete ahalinin hakk-ı nezaret-i daimesi kavaninin cüz-i gayri makar-ı kayddır. Filhakika Tanzimat-ı esasiye ile idare olunmakta olan Avrupa memleketlerinde millet meclisleri*

---

<sup>687</sup> **İstikbal**, "Meclis-i Umumi", No: 183, 1 Eylül 1876, s.1.

<sup>688</sup> Teodor Kasab, "Muterizler", s. 1.

<sup>689</sup> **İstikbal**, "Ömrü İnsan, Ömrü Devlet", No: 159, 21 Temmuz 1876, s.1.

<sup>690</sup> **İbret**, "Efkâr-ı Umumiye", (Rumuz B...M), No: 40, 29 Ekim 1872 (26 Şaban 1289), s.1.

*hükümete lazım olan akçenin itasını kabul veya ademi kabulde muhtar bulduklarından bu suretle mezkur memleketler ahalisi hükümetlerinin icraatına sahip olmaktadır. Eğer hükümet, millet meclisinden akçe talep etmeksizin efkârını mevki-i icraya koyabilir ise mebuslar hükümete bir şey demezler. Lakin bu fikri mevki-i icraya koymak için behemahal akçeye ihtiyaç duyacağı ve Avrupa'da milleti akçe itasına icbara millet meclisinden başka hiçbir kuvvetin hakkı olmadığı cihetle memaliki mezkurede millet meclisleri hâkim-i mutlak sayılır”<sup>691</sup> der.*

Yazar, millet meclisi aracılığıyla halkın hükümet işlerine nezaret etmesinin sağlanması durumunda Osmanlı Devleti'nin de diğer devletler gibi mali açıdan büyük faydalar sağlayacağını düşünür. Hayreddin Bey, “*İstikbal*” isimli yazısında ise Osmanlı Devleti'nde zaten bir “*Meclis-i Kebir*”in bulunduğunu söyler ve bu meclisi, “*Meclis-i Vükela*” olarak isimlendirir. Fakat bunun modern anlamda meclisten kastedilene karşılamaadığını düşünür. Bunun sebebi olarak ise intihab meselesini gösterir ve millet meclisini vükelanın ya da yönetenin gücüne karşılık millet tarafından tayin olunan bir güç olarak görür<sup>692</sup>. Mustafa Fazıl Paşa da Padişah'a yazdığı mektubunda millet meclisinden bahsetmiş ve meclisin üyelerinin “*kemal-i hürriyetle*” seçilmelerinin şart olduğunu ifade etmiştir<sup>693</sup>. Buna karşılık İttihad gazetesi, meclise “*kemal-i hürriyetle*” seçilmeye karşı çıkmıştır. Bunu da Ali Suavi'nin bir yazısına dayandırarak;

*“...Suavi havas şurası bitti, avam şurası geldi diyor. Ancak havas şurası, İngiltere'de Lordlar Kamarası. Fransa ve benzeri ülkelerde ise senatorlar olarak yaşamaktadır. Şurayı Avam'a gelince; bu da kedisinin cumhur sıfatıyla ziyentlendirip rüyet-i umur-ı cumhura davet eylediği köylü karıları ve erkekleriyle çocuklarının..dan başka bir şey değildir. Biz devlet ve milletin ve sevk-i itimadına şayan ve memleket ve ahalimizin kabiliyetine cisban olanlardan müntehib bir meclisi umuma, köylüleri tercih edecek kadar şuur ve hakikatten gafil değiliz” der.*

Bu ifadeler Osmanlı Devleti'nde meclisin tam bir serbesti içinde yapılan seçimle oluşmasına herkesin aynı derecede taraftar olmadığını göstermektedir. Dolayısıyla

---

<sup>691</sup> Hayreddin, “Tanzimat-ı Cedide ve Umur-u Maliye”, *İstikbal*, No: 155, 17 Temmuz, 1876, s.1.

<sup>692</sup> *İstikbal*, “İstikbal”, No: 155, 17 Temmuz 1876, s.1.

<sup>693</sup> Ali Suavi, “Ne Telaşlı Gayret”, *Ulum*, No: 18, 1871 (1287), s.1125.

Osmanlı Devleti'nde anayasa düşüncesinin temel bir kurumu olan Millet Meclisi'nin oluşumunda bile birden fazla konuda uyuşmazlık söz konusudur. Benzer hatta aynı uyuşmazlıklar modern bir anayasanın ilanı ve tatbiki için de geçerlidir.



## BÖLÜM 4: ANAYASA VE MEŞRUTİYET TARTIŞMALARI

### 4.1. Anayasal (Meşrutî/Mukayyed) Yönetim Tartışmaları

Batıda mutlak monarşizme karşı geliştirilen ve sınırlı bir iktidar öngören anayasacılık, Osmanlı coğrafyasına taşınırken yönetim şeklinin tasnifinde de etkisini göstermiş ve mutlakiyet ve meşrutiyet şeklinde bir ayırımı gidilmiştir. Osmanlı merkezinde “Şart” sözcüğünün esas alınarak “Meşrutî/meşrutiyet” sözcüğü kullanılırken; taşrada “Kayd” sözcüğü esas alınarak “Mukayyed” kavramı türetilmiştir<sup>694</sup>. Bu tabirler Osmanlı Devleti’nde ve diğer İslam ülkelerinde modern anlamda anayasal yönetimleri tanımlamak için kullanılmıştır. İlk Osmanlı anayasasının hazırlıklarının sürdüğü sırada Esad Efendi tarafından hazırlanan “*Hükümet-i Meşruta*” isimli kitapçıkta meşrutî hükümet; “*Kâffe-i muamelatı bir şer’i kanunla mukayyed olan hükümettir*”<sup>695</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Bu tanım doğrudan doğruya anayasayı işaret etmektedir. Basiret gazetesinde yapılan meşrutî hükümet tarifine göre ise hükümet-i meşruta iki kuvvet üzerine kuruludur. Bunlardan birincisi; “*Kuvve-i heyet-i siyasiye*”, ikincisi ise “*Kuvve-i heyet-i kanuniyedir*”. Bu bağlamda meşrutî hükümet; hükümet-i müstakilenin mutedil bir şekli ile cumhuriyet yönetiminin karışımı olarak da izah edilmiştir<sup>696</sup>. Bu durum;

“...Zira ayrıca kuvve-i siyasiye olmazsa yalnız cumhuriyet ve başkaca kuvve-i kanuniye bulunsa yalnız hükümet-i istiklaliye-i mutedile demek olur.... Hükümet-i meşrutada umur-ı heyet daima kuvvayı mütezayide ve mütehalife arasına düşerek suhuletle tesviye ve rü’yet eyleyemez. Mamafih bu kısım hükümet yine hükümet-i müstakile-i mutlakadan behemahal alâdır”<sup>697</sup> sözleriyle açıklanır.

---

<sup>694</sup> Ceylan, “*Meşveret Düşüncesi*”, s.50.

<sup>695</sup> Tarık Zafer Tunaya, “Osmanlı Anayasacılık Hareketi ve (Hükümet-i Meşruta)”, *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, C.6, (1978), s. 230.

<sup>696</sup> Tarık Zafer Tunaya, “Osmanlı Anayasacılık Hareketi ve (Hükümet-i Meşruta)”, *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, C.6, (1978), s. 230.

<sup>697</sup> Basiret, “*Hitabet-i Amme (Nomro 3)*”, 27 Zilkade 1286.

Yazar burada sınırlamaya işaret ederek “*kuvvayi mütezayide ve mütehalife*” arasındaki mücadelenin işlerin kolay yürütülmesine engel olacağını ifade etmiş fakat yine de mutlakiyetten daha uygun olduğunu kabul etmiştir<sup>698</sup>.

Meşrutiyet bir sistem olarak anayasal yönetimin Osmanlı Devleti’ndeki ifadesidir<sup>699</sup>. Hürriyet, adalet, eşitlik, kuvvetler ayrılığı, umumi meclis anlayışı gibi bütün kavramlar meşrutiyet kavramı içinde yer alır ve bunların esaslarını da anayasa belirler. Yeni Osmanlıların programı bu anlayış çerçevesinde şekillenmiş olup Osmanlı saltanatının mutlak hüvviyetinden kurtararak meşruti bir yapıya kavuşturulmasını öngörür. Bunu sağlayacak olan şey ise “*Nizam-ı Serbestane*” olarak ifade edilir ki bu tabir anayasal düzen için kullanılmıştır<sup>700</sup>.

Meşrutiyet talebinde bulunanlar, hukukun üstünlüğüne dayalı bir devlet düzeni arayışında olmuşlardır. Bu arayış meşrutiyetin Osmanlı Devleti’nde memurların ve devlet adamlarının keyfi ve müstebit idarelerine bir tür tepki olarak savunulmasına neden olmuştur. Bu Osmanlı anayasal gelişmelerinin de diğer ülkelerde olduğu gibi çeşitli toplumsal kaynaşma ve tepkilerin sonucunda ortaya çıktığını gösterir. Derecesi ve kaynağı farklı da olsa, söz konusu tepkiler yüzyıllardır devam etmekte olan sistemin artık toplumu yönetemez, farklı kesimleri uzlaştıramaz olmasından yani Osmanlı Devlet sisteminin çözülmesinden kaynaklanmıştır<sup>701</sup>.

Yeni Osmanlıların meşrutiyetten söz etmeye başlamaları Avrupa’ya gitmeleri ile başlar. Çünkü Namık Kemal ve Ziya Beyin Avrupa’ya gitmeden önce çıkardıkları Tasvir-i Efkâr gazetesinde doğrudan doğruya meşrutiyet düşüncesine rastlanmaz fakat Londra’da çıkardıkları Hürriyet gazetesi ile birlikte meşrutiyet düşüncesi ifade edilmeye

---

<sup>698</sup> Basiret, “*Hitabet-i Amme (Nomro 3)*”, 27 Zilkade 1286.

<sup>699</sup> BOA, HAT, 136/5593.

<sup>700</sup> Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960, s. 64.

<sup>701</sup> Bülent Tanör, “Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış”, **Tanzimat’tan Cumhuriyet’e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, ty., s. 10.

başlamıştır<sup>702</sup>. Batıdaki siyasi ve sosyal gelişmelerin getirdiği hürriyet ve milliyet fikirleri ve Batı kültürüyle temas kurulması, Tanzimat'a karşı bir muhalefet oluşmasına da neden olmuştur. Meşrutiyet bu açıdan düşünüldüğünde Yeni Osmanlıların Tanzimat'a karşı önerdikleri bir alternatiftir. Yeni Osmanlılar, meşrutiyetin eskiden beri uygulanan bir sistem olduğunu savunarak Osmanlı Devleti'nin gündemine sokmuşlar ve Mason Localarında bile tartışılmasını sağlamışlardır<sup>703</sup>. Hürriyet gazetesinde meşrutiyet ele alınırken:

*“... Ahali bir yere gelip bizi adl ve hakkaniyet üzere kullanacak ve zulüm görüp halimizi arz ettiğimiz vakit ihale-i sem-i itibar ve can ve mal ve namusumuzu ve hakkımızı muhafaza ve istihsal edecek bir hükümdara muhtacız ve bu işe seni münasip gördük. Şu şartlar üzerine idare-i hükümet edersen biz de senin emir ve nehyine itaati taahhüt ederiz. Ve bu hizmetin ücreti olarak sana şu kadar kise de aylık veririz demişler. Yani emir ve nehyine mutabaat aramak ve onlardan bir fırka bu taahhütte sabit etmek padişahın hakkıdır. Kezalik Padişah vazife-i meşruta-i hükümeti ifada kusur ederse daire-i vazifesine davet dahi tebasının hakkıdır. Hülasa Padişah çoban ve ahali sürü mesabesinde dir”<sup>704</sup> ifadeleri kullanılmıştır.*

Bu anlatımda “Toplumsal Sözleşme” teorisinin izleri bulunmakla birlikte İslam'da yer alan biat ilkesi de ön plana çıkar. Bunun yanı sıra hükümdarın çoban, tebaanın sürü olduğu anlayışı da bireyi ve bireyin haklarını ön plana çıkaran modern anlamda devlet-vatandaş anlayışına zıttır. Basiret gazetesi meseleye yöneten ve yönetilen arasındaki ilişki noktasından yaklaşarak;

*“...Bir halka müstakilen hükümet eden hükümdar ile tebasının arasındaki rabita karı ile koca rabitasına benzer ki bu rabita evvelce ihtiyari bile olsa sonra ızdırarı hükümüne girmiştir. Halbuki suret-i meşrutiyette hükümet eden hükümdar aynıyle*

---

<sup>702</sup> Necdet Kurdakul, **Tanzimat Dönemi Basımında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 34.

<sup>703</sup> Ebubekir Sofuoğlu, **Osmanlı Devleti'nde Islahatlar ve I. Meşrutiyet**, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2004, s. 124.

<sup>704</sup> **Hürriyet**, “Küllüküm Rai’ ve Küllüküm Mesul An Raiyye” ; No.: 13, 21 Eylül 1868, s.1.

*bir aşığa benzeyip, aşık ile aşık arasındaki rabıta ise her gün ihtiyaridir*<sup>705</sup>  
örneğiyle kavramı açıklamıştır.

Yine Basiret gazetesinde meşrutiyet, serbestiyet kavramıyla aynileştirilmiş olup halkın serbesti olarak talep ettiği şeyin hükümete korku nedeniyle ve istemeyerek itaat etmek olmadığı, tam tersine isteyerek ve muhabbetle bir taabiyetten ibaret olduğu düşünülür<sup>706</sup>.

Osmanlı aydınının meşrutiyet düşüncesinde meşveret düşüncesinin yani meclisin önemli bir yeri vardır. “*Şu hükümet-i meşruta neden ibarettir, nasıl olmalıdır ki müstefid olabilelim?*”<sup>707</sup> şeklindeki sorunun cevabı, meşveret anlayışıyla açıklanmış ve söz konusu meşveretin, Padişah ile memurlar arasında değil, memurlar ile millet arasında bir meşveret olması gerektiği belirtilmiştir<sup>708</sup>. Hürriyet gazetesinde de dünyadaki bütün meşruti idarelerde ya umumi meclis ya da zadegan meclisi bulunduğu ifade edilir<sup>709</sup>. Bundan yola çıkarak Osmanlı aydınının, umumi meclis anlayışıyla meşrutiyet anlayışını ayrılmaz kabul ettikleri anlaşılır. Bunun sebebi ise meşruti idareden beklenen, hiç kimsenin keyfine göre hareket edememesinin meclis aracılığıyla gerçekleşebilmesidir. Bu durum;

*“Şimdi hükümet-i meşrutada bir millet meclisi olup azası millet tarafından intihap edilip devletin kavanin ve nizamı umuman orada müzakere olunduktan sonra kuvve-i icraiyyeye verilir. Demek olur ki hükümet-i meşrutada ahalinin malumat ve rızası olmadıkça hükümet hiçbir şey yapamaz ve hiç kimse kendi keyfiyle hareket edemez. Lâkin hükümet-i meşrutanın ahkâm ve şeraitine tamamiyle riayet olunursa bu intizam mümkün olur*”<sup>710</sup> sözleriyle izah edilir.

Başka bir husus ise İstibdat kelimesinin zıddı olarak genelde meşrutiyet kelimesinin kullanılmasıdır. Teodor Kasap’ın; “...*Usul-ı İstibdadın lağvıyla esas-ı hükümetin usul-ı*

---

<sup>705</sup> Basiret, “Almanya’da Hürriyet ve Serbestiyetin Derecesi”, No: 635, 30 Mayıs 1872 (22 Rebiülevvel 1289), s.3.

<sup>706</sup> Basiret, “Almanya’da Hürriyet ve Serbestiyetin Derecesi”, s.3.

<sup>707</sup> İstikbal, “Tutulacak Meslek”, s.1.

<sup>708</sup> İstikbal, “Tutulacak Meslek”, s.1.

<sup>709</sup> Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, Hürriyet, No: 17, 19 Ekim 1868, s.6.

<sup>710</sup> Basiret, “Hitabet-i Amme (Nomro 3)”, No: 27, 28 Şubat 1870 (27 Zilkade 1286), s.1.

*meşverete tebdili...*”<sup>711</sup> ifadesinden kavramların birbirinin yerine kullanıldığı sonucuna varılabilir. Çünkü meşveret usulüyle kastedilen husus müşaverenin, danışmanın gerçekleştiği modern anlamıyla meclistir. Meşveret usulünün istibdadın karşısında kullanılması, meşveret ile meşrutiyetin aynileştirilmesi anlamına gelir.

Bunun yanı sıra kuvvetlerin ayrılması da meşrutiyetin icabı olarak görülür. Çünkü mutlakiyet üzere idare edilen devletlerde hâkimiyet doğrudan doğruya hükümdara aittir. Buna karşılık meşrutiyet, bu kuvvetin paylaşımının esaslarını belirler. Bunun sebebi ise hâkimiyetin en önemli vasfı olan amirlik mevkiinin genelde bu kuvveti elinde tutan hükümdar tarafından tebaası aleyhine kullanılması ve pek çok milletlerin senelerce zulüm altında ezilmelerine yol açmasıdır. Denilebilir ki meşrutiyet ve kuvvetlerin ayrılığı ilkesine sebep, yöneticilerin, milletin geleceğini idare hususunda gösterdikleri kötü niyet ve ortaya koydukları zulümdür<sup>712</sup>.

İlk Osmanlı anayasasının ilanına kısa bir süre kala Osmanlı Devleti’nde yaşanan sıkıntıların aşılmasının meşruti yönetimle mümkün olabileceği yönünde genel bir kanaat oluşmuştur<sup>713</sup>. Osmanlı Devleti için isabetli bir tercih olduğunu düşünenler, şikâyet konusu olan hususların ortadan kalkacağını çünkü meşruti idareyle birlikte devlet mekanizmasına dinamizm geleceği ve bütün kurallar ciddi bir biçimde uygulanacağından devlet işlerinde de artık herhangi bir ihlal olmayacağı yani kanuna riayet edileceği düşünülmekteydi<sup>714</sup>. Bununla birlikte tersini yani meclisin varlığının da aslında çözüm olmadığını düşünenler de vardır. Öyle ki Avrupa’daki her meşrutî hükümette bir meclis bulunmakla birlikte bu meclislerin “*Hakk-ı hükümet halkındır*” kuralını icra edemediği ve bu nedenle Avrupa’da devamlı savaşlar yaşandığı düşünülür. Halk aslında hükümet müskatil mi yoksa meşruti mi yoksa cumhuriyet mi? gibi sorularla ilgilenmemektedir. Ancak vergi, askerlik gibi durumlarda rahatsız olursa hükümeti hatırlar. Yani milletin asıl aradığı şey huzur ve rahattır. İbret gazetesi, önemli olan hususun, bir hükümdarın kendi mutluluğu ile halkın mutluluğunu bir görmesi

---

<sup>711</sup> Teodor Kasab, “*Muterizler*”, s.1.

<sup>712</sup> Ahmet Satı, “Meşrutiyet İcabatı”, **Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası**, C.5, Sayı 105, (1 Şubat 1919), s. 1314.

<sup>713</sup> BOA, YEE, 42/82.

<sup>714</sup> Sofuoğlu, *Osmanlı Devleti’nde Islahatlar*, s. 139.

olduğunu düşünür. Bu olmadığı takdirde ise cumhuriyet de dahil olmak üzere en iyi yönetim şekilleri de uygulansa yönetilenlerin yine baskı ve zorlamayla karşılaşma ihtimalleri bulunduğu ifade edilir<sup>715</sup>.

Meşrutiyet meselesi aynı zamanda dönemin siyasi olayları açısından da değerlendirilmiştir. Meşrutiyet, özellikle Şark Meselesi bağlamında değerlendirilerek Osmanlı Devleti'nin Rusya karşısındaki elini güçlendirecek bir argüman olarak görülmüştür. Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde yer alan ve “*Şark Meselesinin Tahlili ve Meşrutiyetin Osmanlılara Faydaları Hakkında Bir Yazı*”<sup>716</sup> başlığı ile kaleme alınmış olan belgede Rusya'nın İstanbul'u zahmetsizce ele geçirebileceği fakat bunun Avrupa Devletlerini de tehdit eden bir durum olduğu ifade edilmiştir. Söz konusu yazı;

*“Bu babda ne yapılmalı? Devleti Aliye ...mülkiyesiyle beraber muhafaza edilmeli. Devleti Aliye'nin bekası Avrupa muvazene ve medeniyeti için şart-ı mutlaktır. Bu Devlet hükümet-i meşruta usulüne irca ettirmekle devam eder ve kesb-i kuvvet ve terakki eyler. Ümmet-i saltanat-ı seniyyeyi kuvvetleştirecek ve kurtaracak yalnız bu usuldür. Hükümet-i meşrut, Devleti Aliyeyi derhal Rusya'ya ... tefevvük ettirir. Ve islam ile Hıristiyanlar beyninde politika ve hukukça olan farklar zail olur. Tamamını adalet şemsiyesi altında toplar...”*<sup>717</sup> sözleriyle devam eder.

Burada meşruti yönetimin siyaseten Osmanlı Devleti için bir kurtarıcı olduğu düşüncesi öne çıkar. Ayrıca Şark Meselesi'nin bir parçası olan muhtelif Osmanlı topluluklarının birliğinin adalet şemsiyesi altında toplanmasının sağlanmasının da ancak meşrutiyetle mümkün olacağı düşünülür.

Mecmua-i Maarif yazarı Hayreddin, bir yönetim sistemi olarak meşrutiyetin, geniş çaplı bir zihniyet değişikliği gerektirdiği düşüncesinden hareketle meşrutiyeti, milletin umur-ı devlete dâhil olması başka bir ifadeyle halkın yönetime katılması düşüncesinden hareketle değerlendirmiştir. Yazar meşrutiyetin yani milletin umur-ı devlete dâhil olmasının; “... *Tevsi-i ticaret ve sanatla münasebeti düveliye arttıkça*” mümkün

---

<sup>715</sup> İbret, “Avrupa'da Cumhuriyet Fikirleri”, No: 115, 14 Mart 1873 (14 Muharrem 1290), s.3.

<sup>716</sup> BOA, YEE, 94/30.

<sup>717</sup> BOA, YEE, 94/30.

olacağını ifade etmiştir. Hayreddin Bey bu düşünceye dayanarak Osmanlı devlet ve toplumunun meşrutiyeti acele olarak talep ve tesis etmesinden ziyade bu yönetim sisteminin zihniyetine vakıf olması gerektiğini düşünür<sup>718</sup>.

#### 4.2. Bir Esas Kanun Olarak Anayasa

Her siyasi birliğin devamlı ve kararlı bir varlığa kavuşabilmesi için devlet hayatını tanzim eden yazılı veya yazısız kaidelerden oluşan hukuken tanınmış bir nizamla sahip olması gerekir. Böylece devletin nizam ve esas teşkilatı fiili olmaktan çıkarak hukuki bir mahiyet kazanır. Devlet faaliyetini idare ve tanzim edenlerin hareketleri keyfilikten, tesadüflükten ve kararsızlıktan kurtularak kanuni esaslara bağlanmış olur. “Constitution” kavramı da zaten devlet hayatının tanzim edilerek belli bir temel ve esas kanuna bağlanmasını gerektirir. Bu noktada öncelikli olarak belirtilmesi gereken husus, klasik (ancient) ve modern anayasa şeklinde bir ayırımın bulunduğuudur. Cengiz’den beri kullanılmakta olan yasa geleneği ve gelişerek devam eden Türk-Moğol-Osmanlı kanun, yasa ve şer’ anlayışları anayasa düşüncesinin klasik (ancient) yönünü karşılar<sup>719</sup>. Gerek Osmanlı geleneksel döneminin gerekse Avrupa Ortaçağının dâhil olduğu “Ancient constitution” anlayışının genel karakteri, kanunların ve yönetimin şer’i temellere dayanmasıdır.

Modern anayasa düşüncesinin genel karakteri şer’e değil insan aklına dayanması olduğundan köklü bir zihniyet değişimini gerektirmiştir. Bu anlayış, inkılaplardan kaynak alan bir tarihi gelişimin XVIII. yüzyıldan beri bütün medeniyet dünyasına malettiği ideal bir anayasa anlayışıdır. Yeniçağ tabii hukukundan kaynak alan bu anayasa tasavvuruna aykırı prensipler taşıyan bir esas teşkilat kanununu, nazari olarak da anayasa kabul etmemek, genel bir temayül haline gelmiştir. Modern anayasa, Montesquieu’nun “*Esprit des lois*” isimli eserinde de belirttiği hürriyet, adalet, eşitlik, istibdat, keyfi idare ve bu tür idarenin önlenmesi, kanuna riayet, iktidarın sınırlandırılması, kuvvetler ayrılığı, meclis (parlamento) sistemi gibi kavram ve

---

<sup>718</sup> Hayreddin, “Mesaili Osmaniye (Onikinci Makale)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 173, 1 Kasım 1868 (15 Recep 1285), s.1.

<sup>719</sup> Yavuz Abadan, “Yeni Hint Anayasası”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 8, Sayı 1, (1951), s. 219.

kurumların meşruluk ve işlerlik kazanabilmesinin aracı olmuştur. Özellikle XVIII. yüzyılda Avrupa'daki anayasacılık hareketleri sonucunda anayasa, hukuki yani devletin statüsünü belirleme anlamının yanısıra bir de siyasi anlam kazanmıştır. Bu siyasi anlamın en somut şekli ise devlet iktidarının sınırlandırılmasıdır<sup>720</sup>. Anayasalar bu anlayışı sağlayabildiği ölçüde modern anayasa olarak kabul edilmişlerdir<sup>721</sup>.

Aralarında sıkı bir bağ bulunan söz konusu olay, olgu ve kurumların son halkası modern anayasadır.

*Sultan Mahmud hazretleri Türkistan'ı usul-ı atikadan bütün bütün çıkardı. Sultan Abdülmecit, usul-ı medeniyete idhal etti. Şevketli Abdülaziz efendimiz hazretleri Avrupa medeniyetini mükemmelen yerleştirdi....Bâb-ı Âli'nin şimdiki halde boynuna aldığı ve meydana getirmeye evvelemirde çalışmakta bulunduğu madde dahi memalik-i mahrusede mükemmel nizam ile adalet ve hakkaniyet temin etmektedir*"<sup>722</sup> şeklindeki ifadeler de bunu işaret etmektedir.

Bu bakımdan Osmanlı Devleti'nde anayasa düşüncesi modern formuna ulaşıncaya kadar her aşamada çeşitli biçimlerde ifade edilmiştir. Anayasayı ifade etmek için kullanılan kavramlar aynı zamanda döneminin izlerini de taşır ve yaşanan dönüşümü ortaya koyar.

#### **4.2.1. Osmanlı Devleti'nde Anayasa Kavramının Geçirdiği Dönüşüm**

Kavramların zamanla hem şekil hem de muhteva bakımından değişmeleri her alanda görülen bir durumdur. Osmanlı Devleti'nde Modern anlamda anayasa ya da bu kavramın yerine kullanılabilecek olan kavramlarda da konjonktöre bağlı olarak bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır. Osmanlı Devleti'nin ihtiyaçlarına göre şekillenen bu değişim ve dönüşümün ifade edilmesinde dönemin devlet adamı, bürokrat ve aydınlarının düşünceleri etkilidir.

---

<sup>720</sup> Ahmet Zeki Bulunç, (hızl.), **Anayasa**, Ankara: Başkent Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2007, s. 7-8.

<sup>721</sup> Abadan, "Yeni Hint Anayasası", s. 224.

<sup>722</sup> **Mecmua-i Maarif**, "Hayreddin İmzasıyla Koryedoryent'te Munderic Bendin Mabadi", No: 25 Mart 1868 (13, 1 Zilhicce 1284), s.1.



Bu noktada ilk olarak “Kanun-ı kadim” kavramı ele alınacaktır. Kanun-ı kadim, Osmanlı Devleti’nde yaşanan sorunların aşılması amacıyla başvurulmuş yöntemlerin ilkidir. Kanun-ı Kadim’in ilahi kanunlara geri dönülmesini ifade ettiği yönünde genel bir temayül bulunmakla birlikte kavram, modern anayasal terminolojiyi göz önünde bulundurmaksızın, güçlü ve nizam verici bir kanun arayışını ifade eder. Bu bakımdan XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bir arayış haline gelen ve nihayetinde Osmanlı Devleti’ni modern anayasal anlayışa götüren zihniyetin ilk belirtisidir.

İlerleyen süreçte Osmanlı Devleti’nde anayasa veya anayasayı ilham edecek bir kavram olarak nizam anlayış ve arayışına dayanılarak “Nizam-ı esasi” terkininin kullandığı görülmür. Daha önce de belirtildiği üzere kavramlara yüklenen anlamların ihtiyaçlara göre şekillendiği düşünöldüğünde “Nizam-ı esasi” kavramında, bozulan devlet ve toplum düzeninin sağlanmasına yönelik bir arayış göze çarpar. Bu aşamada herhangi bir egemenlik savaşından söz edilemez. Padişah hala mutlak otoritedir. Ayrıca bu anlayışta daha çok Yeni Osmanlılar tarafından dile getirilen başta hürriyet, eşitlik, adalet gibi modern anayasal kavram ve kurumlara yönelişe dair de bir işaret yoktur.

Modern anlamda anayasaya uzanan süreçte Osmanlı literatürüne girmiş olan diğeri bir kavram ise “Mevad-ı esasi”dir. Bu kavram “...emniyet-i can ve mahfuziyet-i irz ve namus ve mal ve tayin-i vergi ve bedel-i asakir-i mukteziyenin suret-i celb ve müddet-i istihdamı” gibi bir takım umdeleri içermek suretiyle Tanzimat anlayışını oluşturmuştur<sup>723</sup>.

Anayasanın kastedildiği bir diğeri kavram ise “Nizam-ı Serbestane”dir. Bu kavram anayasa düşüncesinin temel ilkelerinden biri olan hürriyet anlayışının zihinlere yerleşmeye başladığını ve gerek hukuk hürriyetinin gerekse insan olmaktan kaynaklanan şahsi hürriyetlerin garanti altına alındığı bir yönetim biçimini ifade etmesi bakımından önemlidir. Mustafa Fazıl Paşa, Sultan Abdülaziz’e yazmış olduğu mektubunda;

*“Şevketli padişahım, tebdili usul-ı idare ile Devleti kurtarınız. Nizam-ı serbestane ile tezyin ederek şunu hulasa ediniz. Lakin öyle Nizam-ı Serbestane ki sahih ve*

---

<sup>723</sup> İbret, “Sebeb-i Kaht-ı Rical”, (Rûmuz N...M), No: 38, 25 Ekim 1872 (22 Şaban 1289), s.1.

*vasi' ve münbit ola. Ve gerek hiyni icrasında gerek bila tağayyur devamında iktiza eden her türlü teminat ile ihata edile*"<sup>724</sup>

diyerek devletin bir anayasaya dayandırılması gerektiği düşüncesini, "Nizam-ı Serbestane" tabiriyle ifade etmiştir.

Son aşama ise "Kanun-ı Esasi" veya "Meşrutiyet" kavramlarıdır. Bu kavramlar Padişahın mutlak otoritesinin tartışıldığı ve sınırlandırılmaya çalışıldığı bir dönemi ifade eder. Bu yönüyle modern anayasacılık anlayışına daha yakındır. Anayasa ve anayasal düşünce hakkında ortaya koyulan düşüncelerde zaman zaman anayasa ve meşrutiyet kavramlarının bir yönetim şekli anlamında beraber hatta aynı anlamda kullanıldığı görülür<sup>725</sup>. Örneğin Abdullah Efendi'nin meşrutiyet hakkındaki düşüncelerini içeren ve II. Abdülhamid'e sunulan layihada; "...*Şu müşkil zamanda usul-ı meşrutiyet veya tabiri diğerle Kanun-ı Esasi'yi tekrar vaz etmek...*"<sup>726</sup> ifadesi yer alır. Layihada her iki kavramın aynı anlam ve değerde kullanıldığı görülür. İki kavram arasındaki ilişkinin nasıl algılandığı noktasında anayasa olarak Kanun-ı Esasi'nin; "...*Kavanin ve mesalihi kaide-i umumiyeyi kaide-i meşrua-i meşrutiyete rabt...*"<sup>727</sup> ettiği görüşü de zikredilmelidir. Bu görüşte meşrutiyet bir yönetim şekli olarak görülürken, anayasa meşrutiyetin teminini sağlayacak olan bir araç olarak düşünülmüştür.

Osmanlı aydınının anayasa anlamında kullandığı başka bir kavram ise "Constitution/Konstitüsyon"dur. Bu kavram, modern anlamda anayasayı ifade etmek için kullanılan diğer tabirlerle birlikte kullanılmıştır<sup>728</sup>. Fakat modern anayasayı herhangi bir çelişki olmaksızın ifade eden sözcük "Konstitüsyon"dur. Osmanlı Devleti'nin "*Konstitüsyona sokulması*"<sup>729</sup> düşüncesinden yola çıkılırsa, modern

---

<sup>724</sup> Ali Suavi, "İhtiyar Meclisi", **Ulum**, No. 15, s. 917.

<sup>725</sup> BOA, HAT, 136/5593.

<sup>726</sup> BOA, YEE, 71/32, s.3.

<sup>727</sup> BOA, YEE, 71/18.

<sup>728</sup> **İttihad**, No: 98, 23 Kasım 1876 (11 Teşrinisani 1292), s.1.

<sup>729</sup> Ali Suavi, "*Kudret-i Siyasiye*", s.981.

anayasanın Osmanlıdaki mevcut anlayış ve sistemden farklılığını bu kelime ortaya koymaktadır.

Burada belirtilmesi gereken başka bir husus ise Osmanlı aydınının Avrupa algısının modern anayasal düşünceye yansımasıdır. Daha ilk zamanlardan itibaren Avrupa'ya giden Osmanlı bürokrat ve aydınının Avrupa'yla Osmanlı Devleti arasında bir uçurumun varlığını kabul ettikleri görülür. Bu kabulleniş medeniyet kavramıyla somutlaşmıştır. Bu nedenle Osmanlı aydını Avrupa'daki yönetim ve hukuk anlayışını değerlendirirken de medeniyet kavramına müracaat etmiştir. Basiret gazetesinde yer alan;

*“...Avrupa’da her hükümdar her halde kanun-ı medeniyete tâbi ve onun ahkâmını icraya memur valilerden ve daha büyük bir hâkim mesabesinde. Asıl hâkim-i mutlak ahkâm-ı la tağayyur olan kanun-ı medeniyettir”*<sup>730</sup> ifadeleri buna örnek gösterilebilir.

Çeşitli isim ve terkiplerle ifade edilen anayasanın, “Kanun-ı medeniyet” olarak ifade edilmesi, anayasa ve anayasal anlayışın bir medeniyet göstergesi olarak anlaşılmasından kaynaklanmıştır.

Ayrıca Osmanlı Devleti’nin, tebaasının modern anayasal anlayış yönünde ortaya çıkan talep ve ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken, kullandığı araç; “Nizamât-ı Cedide” ve “Umumi Kanunname” olarak isimlendirilmiştir. “*Cedid*” sözcüğü karşılaşılan yeni durum ve anlayışlara karşı bilinçli olduğunun ifadesidir. “*Umumi*” sözcüğü ise Osmanlı Devleti’nin farklı din, mezhep ve ulus mensuplarının hepsine hitap edebilme çabasının bir ürünüdür<sup>731</sup>.

#### **4.2.2. Osmanlı Devleti’nde Anayasanın Gerekliği**

Osmanlı aydınının anayasa düşüncesine yönelmesinde bazı olumsuzluklar ve bu olumsuzlukların ortaya çıkarttığı rahatsızlıklar etili olmuştur. Örneğin Ahlak

---

<sup>730</sup> **Basiret**, “Avrupa’da Efkâr-ı Medeniyetin Derecesi”, No: 644, 12 Haziran 1872 (5 Rebiülahir 1289), s.2.

<sup>731</sup> La Turquie’den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Islahatın Ameliyatı”, No: 134, 8 Eylül 1868 (20 Cemaziyelevvel 1285), s.1

anlayışındaki olumsuz değişimin memurların davranış ve düşüncelerine de yansması bunlardan biridir. Ahlakın iyi olduğu dönemlerde vatandaş ile devletin birlikte gayretle çalıştığı, bu sayede Osmanlı Devleti'nin geliştiği ve ilerlediği düşünülür. Fakat ahlakta bazı değişiklikler ortaya çıkmış, kötü ahlak gelişmeye başlamıştır. Bu düzen içerisinde devlet ve toplum hayatının devamı zorlaşmış ve bu duruma bir son verilmesi arzusu doğmuştur<sup>732</sup>. Sözü edilen bu düzenle anlatılmak istenen, memurların ve devlet adamlarının istibdadı, keyfi idareleri, rüşvet, iltimas ve yolsuzluk gibi davranışlarıdır. Anayasal anlayış ve kurumlar da, sözü edilen bu ahlak değişiminin olumsuz sonuçlarını ortadan kaldırmaya yönelik olarak düşünülmüştür. Bu yüzden bir zamanlar dini, geleneksel ve ahlaki normlarla korunan yapı ve ilişkilerin Avrupa'da olduğu gibi aklı ve birbirini denetleme ve sınırlama esasına dayalı bir anlayışla korunması ve yaşatılması yoluna gidilmiş, bu da köklü bir zihniyet değişimini gerektirmiştir<sup>733</sup>. Aranılan yöntemi Mecmua-i Maarif gazetesi; nizamı kuvvetin eline vermek yerine kuvveti nizamın eline vermek şeklinde açıklamıştır<sup>734</sup>. Şikâyetçi olunan hususların ortadan kaldırılmasının, nizamın kuvvetle teminat altına alınması anlayışı yerine kuvvetin belli kurallara tabi kılınmasıyla yani sınırlandırılmasıyla mümkün olduğunun anlaşılmasına başladığı görülür.

Yeni Osmanlıların keyfilik ve istibdadın önlenmesi ve Osmanlı tebaasının da Avrupa'daki gibi bir takım hak ve hürriyetlerinin bulunduğu yönündeki düşünceleri yavaş yavaş etkili olmaya başlayacaktır. Sultan Abdülaziz'in, Şurayı Devlet'in açılışı münasebetiyle yayınladığı Nutk-ı Hümayun, iktidarın sınırlandırılması noktasında iktidar tarafından atılmış önemli bir adımdır. Söz konusu Nutk-ı Hümayunda yer alan;

*“...Çünkü bir hükümetin vazifesi, her bir ahvalde ahalisinin hukuk-ı hürriyetini muhafaza umurundan ibaret olup ve ahalisi hakkında olan idaresi dahi cebr ve tagallüb suretiyle olmamak lazımdır. Ve suret-i cebr ve tağallübde olan idare ise*

---

<sup>732</sup> **İstikbal**, “Meclis-i Umumi”, s.1.

<sup>733</sup> **İstikbal**, “Meclis-i Umumi”, s.1.

<sup>734</sup> La Turquie'den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Islahatın Ameliyatı”, s.1.

*hükümetin hukukunun haricinde bir fazla zulüm ve tağallüb demek olduğundan...*<sup>735</sup>

sözleri Courier D' Orient'e göre iktidarın sınırlandırılması açısından büyük bir önem taşır. Courier D' Orient bu ifadeleri, Padişah tarafından tebaasının hukuk-ı hürriyetinin ilan edildiği ve kendi hukukunu da kanun dairesinde sınırlaması olarak yorumlamıştır<sup>736</sup>. Bu gelişmeler bir bakıma değişimin gerçekleşmekte olduğunu da gösterir. La Turquie gazetesi, Müslümanların devlet işlerine dâhil olmak istemesini, içinde bulunulan zamana uygun nizam ve kanunlar talep etmesini, hatta Padişahın Avrupa'yı ziyaretini bile memnuniyetle karşılayarak otuz yıl öncesinde böyle bir durumun söz konusu edilemeyeceğini ifade eder<sup>737</sup>. Osmanlı Devleti'nde anayasaya duyulan ihtiyaç;

*“... Devletin saadeti, o devleti terkip eden akvamın ittihad ve ittifakına ve kavanin ve nizamatin bir esas-ı kaviye istinat ettirilmesiyle ahkâmının bila istisna herkes hakkında uygulanmasına bağlıdır”*<sup>738</sup> cümlesiyle anlatılır.

Basiret gazetesinde ise bu arayış mali sıkıntıların, sorumsuz harcama ve borçlanmaların etkisiyle olsa gerek *“Varidat-ı devletin bir esas-ı sahihe müstenid olarak istifası...”*<sup>739</sup> şeklinde ifade edilmiştir. Kavanin ve nizamatin bir esas-ı kaviye istinat ettirilerek hükümlerinin istisnasız herkese uygulanması şeklindeki anlayış, modern anayasalar türünde esas bir kanun ihtiyacının ifadesidir.

Osmanlı aydını, “Hükümet-i mutlaka” ile bir gördüğü istibdadın, “Kavanin-i lazime”ye bağlı bir hükümet sayesinde ortadan kalkabileceğini çünkü cemiyetin her türlü saadet ve selametinin bağlı ve mukayyed bulunduğu bu kanuna en büyük memurdan en küçüğüne

---

<sup>735</sup> Kurye'den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Nutm-u Hazreti Şehriyari”, No: 54, 18 Mayıs 1868 (25 Muharrem 1285), s.1.

<sup>736</sup> Kurye'den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Nutm-u Hazreti Şehriyari”, s.1.

<sup>737</sup> La Turquie'den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “Türkler ve Medeniyet”, s. 1; Marry Mills Patrick, **Son Sultanların İstanbulu'nda Siyaset, Modernleşme, Yabancı Okullar**, (çev.), Ayşe Aksu, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009, s. 217.

<sup>738</sup> **İstikbal**, “Ömrü İnsan, Ömrü Devlet”, s.1.

<sup>739</sup> **Basiret**, “Umumi Politika (Hitabet-i Amme Nomro 23)”, No: 240, 16 Aralık 1870 (3 Kanunu evvel 1276), s.1.

kadar herkesin uyacağı ve bu kanun dairesinden çıkanların mesul olacağı ifade edilir<sup>740</sup>. Bu anlayış İstikbal gazetesinin başka bir sayısında “Kanun-ı Siyasi” ifadesiyle anlatılmıştır. İstikbal gazetesinde;

*“...O adam, gerek insan olduğu ve gerek memur bulunduğu cihetle birinci derecede insaniyet, ikinci derecede memuriyet hasebiyle kâffe-i ef'al ve hareketinden mesuldür. Kimin indinde mesuldür? Cemiyetin husul ve devam-ı intizam ve saadeti umumunun bir kanuna irtibatına muhtaç olduğu cihetle, manevisi şöyle dursun, kanun-ı siyasi nazarında mesuldür”<sup>741</sup> denir.*

Bu ifadeler, manevi başka bir ifadeyle şer’i tedbirler yerine mesuliyetin somut tedbirlerle yani “Kanun-ı siyasi” ile temin edilmesi gerektiğini ortaya koyar. Namık Kemal de meseleyi “Kavaid-i siyasi” tabirini kullanarak açıklar ve;

*“...Kavaid-i siyaset, şu kürre-i zemin dediğimiz cezve-i mahdudun bir harita-i maneviyatıdır. Daima zaman ve mekân ile uğraşır. Herkesin hadd-i hukuk ve vüsat-i vezaiifini göstermeye çalışır”<sup>742</sup>*

diyerek somut bir yaklaşımda bulunur. Yine bu bağlamda Hürriyet gazetesinde anayasa, hükümetin “adl”de tutulmasının iki çaresinden birisi olarak görülmüştür. Bu düşünce;

*“...Hükümeti o radde-i adlde tutmak için iki esaslı çare vardır ki birincisi idarenin nizam-ı esasîyesini zımnîyetten kurtararak aleme ilan etmektir. Hükümetten sadır olabilecek teviller, ihtilaflar, inkârlar bu suretle mündefi’ olur”<sup>743</sup> cümlesiyle ifade edilmiştir.*

Bu cümleden açıkça anlaşılmaktadır ki dönemin Osmanlı aydını, Hükümetten kaynaklanan olumsuzlukların Hükümetin, şartları açık ve net olarak belli olan ve herkes tarafından bilinen bir esas nizamla sınırlandırılması halinde ortadan kalkacağını düşünür.

---

<sup>740</sup> İstikbal, “Usul-ı İstibdad”, s.1.

<sup>741</sup> İstikbal, “Mesuliyet”, No: 110, 30 Mart 1875, s.1.

<sup>742</sup> Namık Kemal, “Hukuk-ı Umumiye”, s.1.

<sup>743</sup> Namık Kemal, Hürriyet, “Veşavirhüm fi'l- Emr”, No. 4, 20 Temmuz 1868, s.1.

Anayasanın gerekliliği yönündeki görüşlerin, dağılma korkusu yaşayan Osmanlı Devleti’ni bir arada tutma sorunuyla yani Osmanlılık düşüncesiyle de bağlantılı olduğu görülür. Osmanlılık ideolojisi sayesinde, çözümlenmeye çalışılan, Devletin birliğinin nasıl sağlanacağı sorunu aslında anayasal taleplere de bir anlamda kaynaklık etmiştir. Osmanlı Devleti’nde anayasaya duyulan ihtiyacın bu yönü toplumdan ziyade devleti ilgilendiren bir konudur<sup>744</sup>. 1876 tarihli İstikbal gazetesi çözümü anayasal bir kanuna dayandırır ve şöyle anlatır;

*“... Buradaki kanun-ı umumiden maksat, temin-i hukuk ve adalet için icap eden kanundur. Sözü maksada irca’ edelim. Devleti Aliye’yi terkip eden esasa-i akvam bir takım mezahip ve şubelere münkasimdirler. Gerçi devlet nazarında bunların hepsi tebaa-i Padişahidendir. ....Ama bazı ayrılıklar vardır. Bunları bir vücut hükmüne getirmek için iktiza eden esbabın biri ve başlıcası da hukuk için bir kanun-ı umumi ile kâffesini bir noktaya cem etmektir”<sup>745</sup>.*

Paragrafta geçen “Kanun-ı umumi” ifadesiyle bir anayasanın kastedildiğinin açık olduğu görülür. Belirtilmesi gereken başka bir husus ise bu satırlarda, anayasanın modern anlamıyla yani iktidarı sınırlayan ve bireysel hak ve özgürlükleri teminat altına alan bir anlayışla değerlendirilmeyişidir. Osmanlı Devleti’nde daha önce ilan edilen ve Osmanlı tebaası arasındaki eşitliği sağlamaya yönelik Tanzimat ve Islahat Fermanları’nda elde edilmek istenenlerle burada sözü edilenler aynıdır<sup>746</sup>. La Türki’den naklen Mecmua-i Maarif gazetesinde yer alan düşünceler de bu paraleldedir. Söz konusu yazıda;

*“...Hengâm-ı fetvahanede bulunan kuvvet artık vasıta-i def-i mazarrat olamamaya başlayıp ve hürriyet ve müsavaat ve hakkaniyet kavaidine tevfikân bir kuvve-i maneviye ile nekayız-ı mevcude ikmal olunmadığı sebebiyle, Osmanlılarda milel-i saire, hukuk-ı şahsiyelerine taahhüdât-ı kifaye bulamadıklarından ve umur-ı*

---

<sup>744</sup> Koçak, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”,s. 80.

<sup>745</sup> İstikbal, “Kanun-ı Umumi”, No: 69, 11 Kasım 1875 (12 Şevval 1292), s.1.

<sup>746</sup> İstikbal, “Kanun-ı Umumi”, s.1; Umumi Kanun konusu için Bk. İstikbal, “Hattı Hümayun”, No: 181, 13 Eylül 1876 (23 Şaban 1293), s.1.

*umumiye idaresinde hak ve selahiyetleri olmadığından merci-i asliyelerinden ayrılmak vadisine geldiler*”<sup>747</sup> denilmektedir.

Aslında bu ifadeler, Osmanlı Devleti’nde şer’i anlayıştan modern anayasal anlayışa doğru gerçekleşmekte olan zihniyet dönüşümünü de özetler niteliktedir. Yeni yönelim, anayasa düşüncesinin temel anlayışları olan hürriyet, eşitlik ve adalet kavramlarına doğrudur. Bu noktada eşitlik meselesi daha da ön plana çıkmaktadır. Öyle ki La Türki, “*Ahali-i Şarkıye*” olarak tabir ettiği Osmanlı tebaasının, Osmanlı Hükümeti’ne bağlılığının, bir “*Rabıta-i umumiye*” ile mümkün olacağını düşünür. Bunun ise umumun müsavatı esas alınarak yapılmış bir kanun aracılığıyla gerçekleşebileceği ifade edilir<sup>748</sup>. Bu noktada İstikbal gazetesinin “Kanun-ı umumi” tanımını karşımıza çıkar. Bu tanım;

*“...Hükümet emniyet-i umumiyeye hasr-ı dikkat ederek tamamıyla hasıl ettiği ve elli yüz senelik bir ümidi beka değil belki bin sene kadar devamı hakkında halka itimad ve itminan geldiği halde herkes kanun-ı umumiye istinad ederek her türlü hakkından dahi emin ve müsterih olup bu saadetin esbab-ı muhafazasından olduğu için mecburen ve umumen hükümetlerine muhabbet ve servet ve saadetlerini tezyide say’ ve gayret ederek bu sebeple cümlesi zengin olurlar*”<sup>749</sup>

şeklinde olup modern anayasal anlayışa daha uygundur Namık Kemal de “Hukuk-ı Umumiye” kavramı üzerinde durmuş ve kavramı;

*“...Hukuk-ı umumiye, en şamil manasınca bir cemiyetin, gerek sair cemiyetle ve gerek kendi tebasının efradıyla olan münasebatından münbais kavaid utlak olunur*”<sup>750</sup> diyerek anayasaya benzer biçimde tanımlamıştır.

Anayasanın gerekliliği ile bağlantılı olan bir başka konu ise anayasanın bir emniyet senedi olarak görülmesi meselesidir.

---

<sup>747</sup> La Turquie’den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “*Islahatın Ameliyatı*”, s.1.

<sup>748</sup> La Turquie’den naklen; **Mecmua-i Maarif**, “*Islahatın Ameliyatı*”, s.1.

<sup>749</sup> **İstikbal**, “*Emniyet*”, s.1.

<sup>750</sup> Namık Kemal, “*Hukuk-ı Umumiye*”, s.1.



#### 4.2.2.1. Anayasa'nın Sened-i Emniyet Olarak Görülmesi

Konuya sırf şer'ilik ya da aklilik noktasından yaklaşmayan görüşler de mevcuttur. Bunlar devlet ve toplum hayatında bir takım hastalıkların bulunduğunu ve bu hastalıkların giderilmesinin ancak “*mükemmel nizam ve kavanin ile her bir umuru ilan etmek*”<sup>751</sup> suretiyle mümkün olacağını düşünürler.

“Sened-i emniyet” meselesi bu noktada karşımıza çıkar. “Sened-i emniyet” anlayışı anayasa düşüncesinin belki de en dikkat çekici ve kritik yönüdür. Çünkü Osmanlı aydını anayasa için; “*..Her yerde konstitüsyon bir ahvali idare-i devlet temessükü olup onun mürettibi vükelayı devlet ve hurufatı efrad-ı ahalidir*”<sup>752</sup> ifadelerini kullanır. Osmanlı aydını, Padişahlık makamı da dâhil olmak üzere devlet işlerinde yetkili ya da görevli kimselerin iyi idarelerinin onların ömürleri ve vicdanlarıyla sınırlı olmasının tehlikeli bir durum olduğunu düşünür. Çünkü kendilerinden sonra gelecek olan kimselerin bunlar gibi iyi bir idare sergileyeceklerinin şüpheli olduğundan endişe edilmektedir<sup>753</sup>. Bu endişe henüz 1861 yılında Müslüman bir ülkede Avrupa tipinde ilk anayasayı ilan eden Tunuslu Hayreddin Paşa tarafından da dile getirilir<sup>754</sup>. O, Avrupa muteberanından bir kimseyle olan mülakatını aktarırken; Avrupa Hükümdarlarının hiçbir müdahaleye gerek kalmayacak derecede iyi yönettikleri kabul edilirken halkın idare-i mülkiyeye ve siyasi işlere ortak olmak istemelerinin sebebini sormuştur. Alınan cevap, Hükümdarın serbest bırakılması halinde aynı şekilde iyi bir yönetim ve anlayış göstermesinin devamlı olmayabileceği ve kendisinden sonra gelenlere de hiç kimsenin kefil olamayacağı yönünde olmuştur<sup>755</sup>. Zaten istibdat ve keyfi idarenin sebebi de bu endişeye bağlanır<sup>756</sup>. Bir memlekette görülen emniyet ve nizamın geçici ve şahıslarla kaim olabileceği ifade

---

<sup>751</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Şarkta Rusya ve Garp Tesiri”, No: 121, 20 Ağustos 1868 (30 Rebiülahir 1285), s.2.

<sup>752</sup> **İttihad**, “Ali Suavi Efendi'ye Cevap”, (İmza V), No: 56, 23 Eylül 1876 (11 Eylül 1292), s.1.

<sup>753</sup> **İstikbal**, “Tahkik – Muayene”, No: 134, 22 Haziran 1876, s.71.

<sup>754</sup> Bernard Lewis, **Modern Türkiye'nin Doğuşu**, Ankara: TTK, 1998, s.151.

<sup>755</sup> Hayreddin Paşa, **Akvamül Mesalik**, Ceride-i askeriye muharriri Abdurrahman efendi (çev.), İstanbul: El-Cevaib Matbaası, 1296 (1879),s. 35,

<sup>756</sup> **İstikbal**, “Teşrih-i Maksad”, No: 187, 20 Eylül 1876 (30 Şaban 1293).

edilerek iyi idare ve nizamın devamlılığının “Sened-i emniyet” anlayışıyla sağlanacağı düşünülür. Bu sened-i emniyet ise;

“...Her devlet ve millet hale ve istikbale muhtaç olduğu fevaid ve terakkiyatını hükmü daim bir kanuna rabt ederek onunla nail-i meram oldukları...”<sup>757</sup>  
sözleriyle izah edilir.

#### 4.2.3. Şeriat ve Anayasa

Daima değişen indî ve itibari kanunların ve çoğu zaman şahıs ve zümre menfaati takip eden devlet buyruklarının üzerinde, genelde bunlarla uyuşmayan, bir kimsenin insan olmasından kaynaklanan sabit, mutlak ve cihanşümul bir takım kaideleri ve değişmez bir adalet kanununun olduğu düşüncesi çok eskidir. Bu düşünceye Tevrat, İncil ve Kur’an gibi mukaddes kitapların yanı sıra Greko-Latin dünyasında da rastlanır. Greko-Latin düşünürlerine göre devletin kanunlarına itaat etmek bir vatandaşlık görevidir. Fakat insanın asıl görevi ve gerçek vatanseverlik, aklın gösterdiği yol anlamına gelen Tabii Kanuna tabi olmak ve bunu resmi kanunların üzerinde tutmaktır. Çünkü resmi kanunlar efkârın değişmesiyle değişkenlik arz eder. Değişmeyen, daimi ve sabit kalan bir kanun varsa o da akl-ı selimden ibaret olan Tabii Kanundur. Resmi kanunlar buna uydukları ve yaklaştıkları nispette hak ve meşru olurlar. İşte bu düşünceler, büyük semavi dinlerde ilahi bir şekle bürünmüştür. İslamiyet’te Tabii Hukuk ve Tabii Kanun; İslam Hukuku ve Şeriat Kanunu şeklini almıştır<sup>758</sup>. Bu görüş Osmanlı Devleti’nde, İslamcılarının da modern anlamda anayasa ve anayasal kurumları desteklemelerinin zeminini oluşturmuş olabilir<sup>759</sup>.

İslamcılar modern anayasal kurum ve düşünceleri Avrupa’da tanımakla birlikte şer’i bir anlayışla değerlendirmişlerdir. Bu kesimde yer alan Osmanlı aydınları, İslam değerler sisteminin Osmanlı Devleti’ndeki derin izlerini bildikleri için, modern anayasal

---

<sup>757</sup> **İstikbal**, “*Tahkik – Muayene*”, s.1.

<sup>758</sup> Ali Fuad Başgil, “Devlet Nizamı ve Hukuk”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 19, Sayı 3-4, İstanbul: İsmail Akgün Matbası, (1953), s. 580.

<sup>759</sup> İsmail Kara, **Türkiye’de İslamcılık**, İstanbul: Yeni Şafak Yayınları, 1995, s. 65.

eğilimlerini şeriatla desteklemek yoluna gitmişlerdir<sup>760</sup>. Örneğin Namık Kemal, Locke ve Rousseau gibi Aydınlanma Devri yazarlarının düşüncelerini incelemekle birlikte bu yazarları otorite olarak kabul etmeyerek onların düşüncelerini şer’i anlayışla izah etmeye çalışmış ve Osmanlı Devleti için gerekli olan anayasal ilkelerin şeriatla temin edilebileceğini düşünmüştür<sup>761</sup>. Hürriyet gazetesinde yer alan;

“...Şer’i bir Nizamat-ı Esasiye Hattı ilan olunmalı”<sup>762</sup> ifadesi ve; “... Mesela bu Nizamat-ı Esasiyeyi tetip etmek için bir meclis yapılsa ve kahtı rical saikasıyla bendeniz de orada bulunsam evvela her fikrasının müftiye sorulmasını isterdim ve bu reyim kabul olunmazsa meclisten çekilirdim”<sup>763</sup> şeklindeki sözleri bunu açıklar.

Ali Suavi de Ulum’da anayasaya şer’i anlayışla yaklaşmış ve;

“...İnsan bittabi medenidir. Medeniyet, muamele ve adle mütevakıf olup muamele ve adl, kavanin-i külliye-i esasiyeye muhtaçtır. Konstitüsyon ki bu kavanin-i şeriate tesmiye kılınır...Cemaatin müsavvat üzere müntefi’ olacağı kanuna şeriat tesmiye kılınmıştır”<sup>764</sup> demiştir.

Cümlelerin devamında ise Şeriatın Allah tarafından tayin edilen ve Peygamber tarafından tebliğ edilen bir kanun olduğunu vurgular. Bu tanımlamalarda bir bakıma şeriat ve konstitüsyon kavramları arasında bir çelişkinin yavaş yavaş doğmaya başladığı söylenebilir. O, anayasal yönetimi tanımlarken;

“Bir hükümet, bir şeriate bağlı olup, o şeriatın tayin ettiği mertebeye kadar tasarruf eder. Haddini tecavüz edemezse ona hükümet-i mukayyede ve bazan meşruta derler”<sup>765</sup> ifadelerini kullanmıştır.

---

<sup>760</sup> Şerif Mardin, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, 7. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s.s. 277.

<sup>761</sup> Niyazi Berkes, **Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları**, 1. Basım, İstanbul: Adam Yayınları, 1985, s. 180, 198.

<sup>762</sup> **Hürriyet**, No: 7, 10 Ağustos 1868.

<sup>763</sup> Namık Kemal, “*Usul-ı Meşveret Hakkında...*”, s.5.

<sup>764</sup> Ali Suavi, “Hüvallah-i Ahkâm”, **Ulum**, No: 3, 7 Cemaziyelevvel sene 1286, s. 139.

<sup>765</sup> Ali Suavi, “Usul-ı Meşveret”, **Muhbir (Le Mukhbir)**, No: 27, 14 Mart 1868, s.1.

Bu ifadelere bakılırsa şeriatın iktidarı sınırlayacak kanun olduğu anlaşılır. Cümlede geçen; “... *Bir şeriate bağlı olup*” ifadesi, herhangi bir kanunun kastedildiği izlenimi de verir ki bu Avrupa’daki şekliyle bir anayasayı da işaret eder.

Anayasayı, “Konstitüsyon/Constitution” terimi ile ifade eden Ali Suavi, kavramı açıklarken büyük ölçüde şeriat anlayışından yararlanmıştı. O;

*“Siyaset ıstılahında konstitüsyon diye bir ümmete ne suretle hükümet olunması lazım geleceğini beyan eden kavaidin mecmuuna ve hükümet şubelerinin suret-i taksimini tayin eyleyen vaz’a derler ki bizce şeriat manasında dâhildir”*<sup>766</sup> der.

Ali Suavi Muhbir (Le Mukhbir)’ de bunları söylemekle birlikte Ulum’da kaleme aldığı yazılarında modern anlayışa daha yakın bir izahta bulunur. Yine “Konstitüsyonel” olarak tabir ettiği anayasal anlayışın özünün kuvvetler ayrılığı sistem ve anlayışında yattığını ve bundan ibaret olduğunu ifade eder. Ali Suavi bu konuyu;

*“...Konstitüsyonel yani hükümet-i mahlutenin hakikati şudur ki, onda şekl-i hükümeti ve hukuk-ı ahaliyi cami olan kavaid-i esasıyeyi bozmaya ne hükümdar ne vükela ne de meclis-i kanun muktedir olamayacak”*<sup>767</sup> sözleriyle açıklar.

Esad Efendi’nin “Hükümet-i Meşruta” tanımında da şeriat anlayışı ön plana çıkar. O, anayasal yönetimi tarif ederken; “*Kaffe-i muamelatı bir şer’i kanunla mukayyed olan hükümettir*”<sup>768</sup>.

Felemenkli biri tarafından yazılmış olan “*Osmanlı Devleti’ndeki Islahat-ı Kanuniye*” adlı imzasız bir layihada;

*“...Bir şahsın fen-i siyasette pek mahir olmakla akvam-ı Şarkiyenin kavanin ve nizamatını ıslah edebilmek iddiasına kıyam etmesi lazım gelmez. Akvam-ı Garbiyenin me’luf oldukları adet ve alelhusus kavanin-i Efrenciye ve Devlet-i Aliye’de icrası mer’iyü’l-imkan olmadığını derun-ı tahattur etmeleri lazım gelirdi.*

---

<sup>766</sup> Ali Suavi, “Hutbe”, **Muhbir (Le Mukhbir)**, No. 34, 13 Mart 1868, s.1.

<sup>767</sup> Ali Suavi, “*El Hâkim-i Hüvallah (Mabad)*”, s.79.

<sup>768</sup> Tunaya, “*Osmanlı Anayasacılık Hareketi*”, s. 230.

*Bir taraftan Devlet-i Aliye'nin ricali ümumi şarkiyenin heyeti ictimaiye ve hürriyet ve maişeti akvam-ı garbiyenin heyeti ictimaiye ve hürriyet ve maişeti gibi kendilerine mahsus olarak bir takım kavaid-i zatiye ve kavanin-i esasiye üzere bina-i müfred olduğunu Avrupa'ya karşı ispat ve izaha çalışmadılar*"<sup>769</sup> denilmektedir.

Bu düşünce, Osmanlı Devleti'nde kanun ve nizamların ıslahı konusunda Avrupa'yı inceleyen ve Avrupa'dan bu noktada faydalanan kimselerin içine düştükleri çelişkiyi ifade etmesi açısından önemlidir. Bu noktada Avrupa'daki anayasacılık hareketi karşısında ısrarla şeriatın bir anayasa olduğunu düşünen ve savunan görüşlerin de dikkate alınması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Meseleyi yalnızca şer'i anlayışa bağlayanlar, kavnin-i İslamiye ahkâmının, gerektiğinde bir şartname tanzim olunmasına zaten izin verdiğini ve Osmanlı Devleti'nde bunun pek çok örneğinin olduğunu düşünürler. İslam kavaidi olarak kabul edilen "*Ezmanın tebdiliyle ahkâmın tağayyuru inkâr olunamaz*"<sup>770</sup> hükmü sayesinde İslam şeriatının bin yıldan beri umur-ı siyasiye ve medeniyeye yetebildiği düşünülür. Mecmua-i Maarif'te, Hayreddin Beyin Courier D' Orient'te yazdığı bir yazıdan yapılan alıntıda da bu düşünceye yakın bir düşünce ortaya koyulmuştur. Hayreddin Bey, Osmanlıların esas-ı idare ve kanunlarının olmadığı yönünde eleştirildiklerini fakat bunun doğru olmadığını söyler. Çünkü ona göre, Osmanlılar gibi dinlerinde kavi ve ahkâmlarında müstakim adamların esas-ı idare ve kanunlarının olmaması mümkün değildir<sup>771</sup>. Bu yüzden Avrupa'nın mülki ve idari kanunlarını tamamıyla taklit etmek yerine uygun olanları almanın, böylece şeriata dayanmanın daha doğru olacağı düşüncesi ileri sürülür<sup>772</sup>.

Meseleye şer'i açıdan yaklaşanlar ise modern anayasa düşüncesinin ve bu düşünceyle hareket eden bir kısım Kanun-ı Esasi taraftarlarının Padişah ile tebaa arasında sed çekecek bir kanun vücuda getirmek istediklerini ileri sürmüşlerdir<sup>773</sup>. Aslında bu sed bir

---

<sup>769</sup> BOA, YEE, 10/58.

<sup>770</sup> **İstikbal**, "Muavenet", No: 127, 27 Haziran 1876 (4 Cemaziyelahir 1293), s.1.

<sup>771</sup> **Mecmua-i Maarif**, "*Bab-ı Âli'nin Tebdilat-ı Cedidesi*", s.2.

<sup>772</sup> **İstikbal**, "*Meclis-i Umumi*", s.1.

<sup>773</sup> BOA, YEE, 10/58.

bakıma Padişahın sınırlandırılması anlamına gelmektedir. Avukatlar Cemiyeti Reisi Mösyö Forlani'nin nutkunda belirttiği üzere; “...Şeriat-ı İslamiye ile usul-ı kanuniye-i Efrenciyenin beynini bulup biririyle uydurulması...”<sup>774</sup> gibi bir çabanın varlığı da göz ardı edilmemelidir.

Suavi, dünyada meydana gelen değişmelerin kanun ve nizam anlayışında da değişim/tağayyurat meydana getireceğini söyler. Osmanlı Devleti'nde bu dönemde değişime ayak uydurma çabası vardır. Bu değişim ihtiyacı Mecmua-i Maarif'te;

“... Asarı salifede menafi-i ahali ve memleket zımnında yapılmış olan şeylerden asrımızda eğer çi istifade değildir. Lakin sabıkda mevzu' olan usul ve kanunun dahi kifayet-i memleket ve ahalimizin ihtiyacatı derecesinde olsaydı, şu vakitte Avrupa'nın en mütemeddin ve muntazam hükümetleri sırasında olmamız iktiza ederdi”<sup>775</sup> sözleriyle dile getirilir.

Yine “...Mesalih-i devletin vakt ve zamana münasip suretle icrasın”<sup>776</sup>dan kastedilen de değişim anlayışıdır. Söz konusu değişimi Suavi; “İnkılâbat-ı medeniyetin muktezası” olarak görür ve bunun, devletin idare şekline yani “suret-i idare-i hükümete” de etki edeceğini kabul eder. Ancak bütün bu değişim gerçeğini kabul etmekle birlikte; “...Suret-i hükümeti tayin eden kavanin-i esasiye şeriatıdır yani bizim şeriatimiz bu cihet-i siyaseti şamildir”<sup>777</sup> demek suretiyle bir anayasanın var olması gerektiğini inkâr etmez fakat çözüm olarak yine şeriatı ön plana çıkarır.

Suavi, “Konstitüsyon usulü”nün bazı devletlerdeki yansımalarını dönemin Fransa Anayasası'ndan hareketle; eşitlik, ehliyet, hürriyet-i şahsiye, can, mal ve ırz emniyeti, zulüm ve taaddiye karşı savunma hakkı, toplanma hakkı, basın hürriyeti, efkâr-ı umumiyenin gücünün kabul edilmesi, hürriyet-i siyasiye yani devlet işlerine katılma hakkı, verginin mukarrer ve malum olması, mesuliyet anlayışının uygulanması şeklinde

---

<sup>774</sup> BOA, YEE, 71/18.

<sup>775</sup> **Mecmua-i Maarif**, “Şura-yı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adliyenin Teşkili Münasebetiyle... İrad Buyrulmuş olan Nutkun Suret-i Münifesidir” No: 49, 11 Mayıs 1868 (18 Muharrem 1285), s.1.

<sup>776</sup> BOA, YEE, 80/28.

<sup>777</sup> Ali Suavi, “Hutbe”, s.1.

özetler. O, yukarıda özetlenmiş olan bu hususların yalnız Fransa hukukuna mahsus şeyler ve Fransızların hakkı olmadığını, her cemiyetin yani Osmanlıların da hakkı olduğunu düşünür. Ve belirtilen bu maddelerin hepsini hürriyet düşüncesine dayandırır<sup>778</sup>. Mecmua-i Maarif de sözü edilen bu hak ve özgürlüklerin yalnız belirli milletlere özgü olmadığını;

*“...Medeniyet ilerledikçe insanların ittifak edip zuafayı iyad-ı zalimeden himaye ve herkesin hukuk-ı şahsiyesinin temini zımnında kavanin ve nizam-ı lazime vaz’ ve icra eylemek gerektiğini derhatır eylemişlerdir”<sup>779</sup>* sözleriyle ifade etmiştir.

Bu satırlar Osmanlı Devleti’nde zulmün önlenmesi ve bireyin hukukunun kanunla garanti altına alınmasının gerekliliğinin ve bunun medeniyetin icabı olarak kavranmaya başladığının işaretidir. Aynı düşünceyi Mustafa Fazıl Paşa’da da bir farkla görürüz. Mustafa Fazıl Paşa da Ali Suavi gibi, evrensel bazı hak ve hürriyetlerin mevcut olduğunu düşünür ve bunu adalet kavramına dayandırır. Sultan Abdülaziz’e yazdığı mektupta yer alan;

*“...Din ve mezhep ruha hükmeder ve bize ni’am-ı uhreviye vaat eder. Şu kadar ki milletlerin hukukunu tahdit ve tayin eden din ve mezhep değildir. Ve din hakayık-ı ezeliye makamında durup kalmazsa yani umur-ı dünyeviyeye dahi müdahale ederse cümleyi itlaf eder ve kendisi dahi telef olur. Şevketli efendim, Hıristiyanın ve Müslümanın başka başka politikası yoktur. Zira adalet dünyada bir nevidir. Politika dediğimiz de adalet-i sahihadır”<sup>780</sup>* sözlerinden onun modern anlamda anayasa düşüncesiyle anlatılmak ve temin edilmek istenen hususları idrak ettiği anlaşılır.

Anayasayı dinle bağdaştırma anlayışı ilk Osmanlı Anayasası’nın ilanından sonra da devam etmiştir. Örneğin Şeyhülislam Musa Kazım Efendi, 1876 Kanun-ı Esasisi’nin,

---

<sup>778</sup> Ali Suavi, “Hutbe”, s.1.

<sup>779</sup> Mecmua-i Maarif, “Menşe-i Hükümet”, No: 153, 4 Ekim 1868 (16 Cemaziyelahir 1285), s.1.

<sup>780</sup> Ziya Şakir, *Büyük Türk İnkılabı*, s. 77.

Kur'an'ın dünya ile ilgili siyasi hükümlerinin bazılarını açıklamaktan ibaret olduğunu düşünür<sup>781</sup>. Bu noktada hukukun tedvini konusu üzerinde durmakta yarar vardır.

#### 4.2.4. Hukukun Tedvini ve Anayasa

Osmanlı Devleti'nde hukuk tedvini meselesi anayasal düşünce açısından değerlendirildiğinde, diğer hukuk dallarına nazaran eksik ya da durgun bir yapı ile karşılaşırız.

Batı dünyasını anayasal zihniyetle tanıştıran değişim ve dönüşümün altyapısını Jean Bodin, Thomas Hobbes, John Locke, Spinoza, Montesquieu, Jean Jacques Rousseau gibi aydınlanma devri düşünürlerinin fikirleri oluşturur. Çünkü devlet, devletin varlık nedeni, egemenlik, kuvvetler ayrılığı, hükümet etme yöntemleri, hak kavramı, siyasi özgürlük gibi konular bu düşünürler tarafından ele alınmış ve tartışılmıştır. İslam ve Osmanlı dünyasında ise, *Nasihatiül Müluk*, *Kitabü'l-Harac*, *Kitabü'l-Emval*, *El Ahkamüs's-Sultaniye* ve *Kitabü's-Siyer* gibi eserlerde İslam devlet anlayışı ve idaresi, halk ve hükümdar ilişkileri gibi konular ele alınmakla birlikte Avrupa'dakine benzer bir tartışma ve sorgulama ortamı oluşmamıştır<sup>782</sup>. Böyle bir sorgulama ortamının oluşmamasında İslam devlet ve toplumlarında İslamî kural ve geleneklere duyulan inanç ve güvenin sağladığı ortam etkili olmuş olabilir. Osmanlı Devleti'nde XIX. yüzyılın sonuna kadar dini hukuk tedvin edilmiş ve sistematik bir hale getirilmiştir. Medeni hukuk, ceza hukuku konularına yönelik olarak Ahmet Cevdet Paşa tarafından hazırlanmış olan "Mecelle" böyle bir tedvin hareketinin ürünüdür. Ancak İslam hukukunun bu anlamdaki tedvini anayasa hukuku veya genel idare hukuku alanına yansımamıştır<sup>783</sup>.

---

<sup>781</sup> Ferhat Koca, "Şeyhülislam Musa Kazım Efendi ve İslamcı Siyaset: Meşrutiyet ve Temel İnsan Hak ve Hürriyetleri, *İnsan Hakları Araştırmaları*, Yıl 5, Sayı 8, İstanbul: 2007, s. 233.

<sup>782</sup> Atar, *Adliye Teşkilatı*, s.17.

<sup>783</sup> Şerif Mardin, *Din ve Siyaset*, s.46.



### 4.3. Kanun-ı Esasi Tasarıları ve İlk Osmanlı Anayasası

Kanun-ı Esasi'nin kabulüne ve Meşrutiyet döneminin başlamasını ifade eden somut ve fiili süreç 1876 Mayıs'ında medrese talebelerinin başlattıkları ve halktan da destek gören olaylarla hızlanmıştır. Çünkü bu olayın ardından Sultan Abdülaziz başta Sadrazam ve Şeyhülislamı azlederek kendisini tahttan iniderecek olan Mithad Paşa, Mütercim Rüşdü Paşa, Hüseyin Avni Paşa ve Şeyhülislam Hayrullah Efendi'den oluşan ekibi çeşitli makamlara getirmiştir<sup>784</sup>. Bu ekip tarafından anayasal bir yönetimin temin edilmesi için Sultan Abdülaziz tahttan indirilmiş ve yerine Meşrutiyeti ilan edeceği umulan V. Murat geçirilmiş böylece yeni rejime yönelik ilk adım atılmıştır<sup>785</sup>. 16 Temmuz 1876 tarihinde Bâb-ı Âli'de tüm Hükümet üyelerinden, Rütbe-i Bâlâ sahiplerinden kibar ulemadan ve askerî ümeradan 200 kişinin katılımıyla bir Meclis-i Umumi toplanmıştır. Bu toplantıda çeşitli ülke sorunlarının yanısıra Kanun-ı Esasi konusu da görüşülmüştür. Mithad Paşa bu toplantıda iç güvenliğin sağlanması için Kanun-ı Esasi'nin gerekliliğini savunurken Sadrazam da aynı doğrultuda görüş bildirmiştir. Rumeli Kazaskeri'nin ve Maarif Nazırı'nın da Kanun-ı Esasi lehine görüş bildirdiği bu toplantıda Müslüman ve gayrimüslim eşitliğine yönelik bazı itirazlar olmuştur<sup>786</sup>. Bu sırada V. Murat'ın rahatsızlığının ilerlemesiyle Şehzade Abdülhamid Efendi'nin tahta geçmesi gündeme gelmiştir. Kamuoyunda onun, meşrutiyet idaresine ve ilan edilmesi beklenen Kanun-ı Esasi'ye karşı olumsuz bir bakış açısına sahip olduğu kanaati hâkim olmuştur. Bu nedenle Mithad Paşa tarafından kendisine cülusundan önce içinde Kanun-ı Esasi'nin kabulünün de bulunduğu bir takım şartlar ileri sürülmüştür<sup>787</sup>. Ayrıca II. Abdülhamid'in Cülus Hattı Hümayunu da Mithad Paşa tarafından hazırlanmış ve bu Hattı Hümayunda Mithad Paşa, Sadaret makamının, Avrupa'nın meşrutiyetle yönetilen ülkelerinde olduğu gibi Başvekâlet makamı olacağını belirtmiştir. Bunun sebebi Devletin en büyük mertebesi olan Sadaret makamının bağımsızlığını sağlamaktır. Çünkü Osmanlı

---

<sup>784</sup> M. Akif Aydın, "Kanun-ı Esasi", **İslam Ansiklopedisi**, C. 24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s.329.

<sup>785</sup> Süleyman Paşa, **Hissü İnkılab(1293)**, İstanbul: Tanin Matbaası, 1326, s.23; Süleyman Hüsnü Paşa, **Darbe ve Muamma**, Faruk Yılmaz (hızl.), İstanbul: İz Yayınları, 2011, s.54.

<sup>786</sup> İhsan Güneş, **Türk Parlamento Tarihi**, C. 1, Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1996, s.47.

<sup>787</sup> Ahmet Saib, **Abdülhamid'in Evail-i Saltanatı**, Mısır: 1326, s. 14-15; Robert Devereux, **The First Ottoman Constitutional Period**, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963, pg.33-34.

Devleti'nde Sadaret, Padişah önünde mesul olup Sadriazamın azl ve nasbına Padişah tek başına karar vermeye yetkilidir. Ancak Başvekâlet makamı, meşrutiyetle idare olunan hükümetlere özgü olup bu makamın Heyet-i Vükela ile Padişah nezdinde mesuliyeti var ise de asıl mesuliyeti millet nezdindedir. Ayrıca Başvekil Padişahın kararıyla değil, Meclis-i Mebusan'ın ısrarı üzerine azl olunabilecektir<sup>788</sup>.

Fakat Başvekâletle ilgili hususlar II. Abdülhamid'in Cülus Hattı Hümayunu'nda yer almamıştır. Şer'e ve kanuna uyulmadığından ayrıca herkesin bir tür idare-i keyfiye usulünü tercih ettiğinden şikâyet edilen Hattı Hümayun, bunun önlenmesi için bir meclis teşkilini öngörür. Bunun yanı sıra "kavanin ve nizamatin memleketin umuma baisi emniyet olacak surette vaz' ve tanzimi" niyetinde olduğundan bahisle Kanun-ı Esasi'nin ilanına kapı aralamıştır. Bunun üzerine Anayasa hazırlanması konusunda faaliyet gösterecek olan bir komisyon kurulmuştur. Mithad Paşa, Said Paşa ve Süleyman Paşa gibi bazı devlet adamları, komisyona sunulmak üzere anayasa tasarıları hazırlamışlardır. Bu tasarılar dışında 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'nin temeli olan iki tasarı daha mevcuttur<sup>789</sup>.

Osmanlı Devleti'nin ilk anayasası olan Kanun-ı Esasi'nin bir komisyon tarafından hazırlanması ve ilan edilmesi de modern anayasal anlayış açısından tartışmalı bir durumdur. Komisyonu tartışmalı hale getiren husus ise her milletin kendi anayasasının kendisi tarafından hazırlanması gerektiği düşüncesidir. İhtilal dönemi Fransa Anayasası'nın Ete Jenaro tarafından yapılmasında olduğu gibi Osmanlı Anayasası'nın da halkın temsilcileri tarafından yapılması gerektiğine dair görüşler söz konusudur. Bu bakımdan ilk Osmanlı Anayasası'nı hazırlayan komisyonun millet tarafından seçilmiş bir komisyon olmaması anayasanın hazırlanmasında milletin müdahil olmadığı sonucunu doğurmaktadır<sup>790</sup>. Daha önce incelemiş olduğumuz anayasal belgelerde olduğu gibi bu tasarıları da modern anayasal anlayış açısından ele alacağız<sup>791</sup>.

---

<sup>788</sup> Ahmet Saib, *Evail-i Saltanatı*, Adem Kara (hızl), s. 23.

<sup>789</sup> Selda Kaya Kılıç, **Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'e Geçiş ve İlk Anayasanın Hazırlanması**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010, s. 26.

<sup>790</sup> Celaleddin Arif Bey, **Hukuk-ı Esasiye**, C. 2, İstanbul: Matbaa-i Hukukiye, 1329, s. 4.

<sup>791</sup> Ahmet Saib, *Evail-i Saltanatı*, Adem Kara (hızl), s. 25-28.

#### 4.3.1. Mithad Paşa'nın Anayasa Tasarısı

Mithad Paşa'nın tasarısı "Kanun-ı Cedid" ismini taşır. Mithad Paşa, Tuna valiliğinden beri anayasa konusunda çalışmalar yapmıştır. Devlet idaresinin içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmesinin tek yolunun bir devletin anayasaya dayandırılması olduğunu düşünmüş ve ilk anayasa müsveddelerini de Tuna Valiliği sırasında hazırlamıştır. Bu hususta dönemin İngiliz Elçisi Sir Henry Elliot ile de görüşmelerde bulunmuştur<sup>792</sup>. Onun, Osmanlı Devleti'nde bir anayasa ilan edilmesi yolunda attığı adımlarla öne çıkması ve özellikle son dönemlerdeki hareketlerin başı olması<sup>793</sup>, ilk Osmanlı Anayasası'nın yabancılar tarafından da Mithad Paşa'ya atfedilmesi sonucunu doğurmuştur<sup>794</sup>.

Mithad Paşa'nın tasarısı herhangi bir numaralandırma yapılmamakla birlikte sekiz bölüm ve ellidokuz maddeden ibarettir. Tasarının ana başlıkları, "*Memalik-i Devlet-i Osmaniye, Zat-ı Hazreti Padişahî ve Hanedan-ı Celili, Memurin, Şurâ-yı Devlet, Meclis-i Mebusan, Tabiiyet-i Osmaniye ve Osmanlıların Hukuk ve Vezâifi, Kuvve-i İcraiye, Kanun-ı Cedid'in Tadili*"<sup>795</sup> şeklindedir.

Yapılan tasnif bakımından modern anayasal bir belge görünümü taşır. Tasarı iktidarın sınırlandırılması, hürriyet, eşitlik, adalet, mesuliyet gibi konular çerçevesinde değerlendirildiğinde modern anayasa düşüncesi açısından ne aşamaya geldiği anlaşılabilir.

Tasarıda öncelikli olarak Osmanlı Devleti'nin şer'i şerife bağlı olduğu ifade edilmiştir. Bu bakımdan geleneksel anlayışın devam ettiği görülür. Tahta geçme usulü ekber ve erşad usulü olarak belirtilerek Padişahın yetkilerine yer verilmiş ve bu arada Meclis-i Mebusan'ın akd ve feshi de Padişahın imtiyaz-ı mahsusasından sayılmıştır. Tasarı bu yönüyle de çok önemli bir yenilik önermez.

---

<sup>792</sup> Ali Haydar Mithad, **Mithad Paşa'nın Hatıraları (Tabsıra-i İbret)**, C.1, Osman Selim Kocahanoğlu (hzl.), İstanbul: 1997, 191-192.

<sup>793</sup> **The Times**, "The Ottoman Constitution", 21 June 1876, pg. 5.

<sup>794</sup> **The Times**, "London, Tuesday, February 6, 1877", 6 February 1877, pg. 9.

<sup>795</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

Kanun-ı Cedid, “*Zat-ı Hazreti Hilafetpenahi'nin nefs-i hümayunu mukaddes ve her türlü mes'uliyetten masun ve mahfuzdur*”<sup>796</sup> maddesini ihtiva ettiğinden modern anayasal anlayışa tamamen zıt bir anlayışa sahiptir. Bu maddede Padişahın kudsiyeti ve sorumsuzluğu kabul edilmekle birlikte vükelaya heyetçe ve bireysel olarak sorumluluk yüklenmiştir. Tasarıda ayrıca vükelanın Hukuki ve cezai sorumluluğu yanında siyasi sorumluluğu anlayışına da yer verilmiştir<sup>797</sup>.

Mithad Paşa'nın, II. Abdülhamid'in Cülus Hattı Hümayunu'na da koyduğu fakat daha sonra çıkartılan Sadaret makamının Başvekâlete dönüştürülmesi konusu Kanun-ı Cedid'e de yansımıştır. Kanun-ı Cedid'de Sadaret-i Mutlaka makamı ilga edilerek Başvekâlet makamı oluşturulmuş, Meclis-i Vükelanın da Başvekil başkanlığında devlet işleri ile ilgilenmesi önerilmiştir.

Tasarıda eşitlik konusu üç yerde geçmiştir. Birincisi “*Memurin*” bahsindedir ve memurların büyük küçük farketmeksizin kanun karşısında eşit oldukları ifade edilmiştir. Kanun karşısında eşitlik ilkesine yer verilmesi bakımından önemli olmakla birlikte eşitlik yalnız bir sınıf ve zümre bakımından değerlendirildiğinden bireysel ve evrensel bir nitelik taşımaz.

İkinci olarak doğrudan doğruya olmasa da “*Meclis-i Mebusan*” kısmında eşitlik anlayışına yer verilmiştir. Tasarıda halkın temsil edildiği Meclis-i Mebusan adıyla bir Parlamento oluşturulmuştur. “*Gerek vilayetler ve gerek hükümet tarafından tayin olunan mebusan memaliki Osmaniye'den bir kıt'a-i mahsusanın veyahut bir sınıf-ı ahalinin mebusanı olmayıp heyet-i mecmuanın mebusanı addolunur*”<sup>798</sup> maddesi yer alır. Bu madde daha önceki anayasal belgelerde olduğu gibi Müslüman gayrimüslim eşitliğine yönelik bir çabayı temsil etmektedir. Bununla birlikte evrensel ve eşit bir temsil anlayışı çabasının bulunduğunu da ortaya koymaktadır.

---

<sup>796</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

<sup>797</sup> Ahmet Mithad Efendi, *Üss-i İnkılab*, s. 326-329; Kaya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'e Geçiş*, s.29.

<sup>798</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

Kanun-ı cedid'in, "*Tabiiyyet-i Osmaniye ve Osmanlıların Hukuk ve Vezayifi*" isimli kısmında; "*Tabiiyyet-i Devlet-i Osmaniye'de bulunan efradın cümlesine bila istisna Osmanlı tabir olunur*"<sup>799</sup> denilmek suretiyle Osmanlılık anlayışına resmiyet kazandırılmıştır. Buna bağlı olarak yine Osmanlılar arasında herhangi bir kavim ya da mezheb ayırımı olmayacağı vurgulanır. Bu kısımda hürriyet ve eşitlik anlayışı, Osmanlıların "*...Hürriyet-i şahsiyelerine malik ve memleketin hukuk ve tekalifinde ve kanun nazarında cümlesi müsavidir*"<sup>800</sup> sözleriyle ifade edilmiştir. Hürriyet düşüncesinin birey bazında ele alınması ve eşitliğin belli bir sınıf ve kavim açısından değil bireylerin kanun önünde eşitliği düşüncesinden hareketle değerlendirilmesi evrensel bir özgürlük ve eşitlik anlayışı bulunduğu yönünde bir izlenim oluşturur. Vergi konusunda tüm Osmanlıların gücüne göre fakat eşit oranda vergilendirileceğinin ifade edilmesi de yine aynı şekilde değerlendirilebilir.

Meclis-i Mebusan da Şurâyı Devlet gibi bir yasama organı olup öncelikli görevi gerek hükümet gerekse mebusan tarafından teklif olunan kavanin ve nizamât layihalarını müzakere etmektir. Bunun yanısıra Meclis-i Mebusanın mali konularda ve kanunların uygulanması hususunda denetleme görevi olduğu görülür. Padişah'a yönelik bir denetim anlayışına sahip olmamakla birlikte kanunların uygulayıcısı olarak devlet memurlarının denetlenmeye çalışıldığı görülür. Buna paralel olarak Memurun iş güvencesi yanında vazifesi dairesinde mesul olduğu belirtilmiştir<sup>801</sup>. Fakat bu da modern anayasa düşüncesindeki iktidarların birbirini denetimi anlayışı demek olmayıp memurların denetimidir.

Şurâyı Devlet bahsinde ise "*Şurâ-yı Devlet kuvve-i icraiye'nin vezayifine asla müdahale edemez*"<sup>802</sup> hükmü kuvvetler ayrılığının tasdikidir. "*Kuvve-i İcraiyye*" bölümünde de

---

<sup>799</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

<sup>800</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

<sup>801</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

<sup>802</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

“*Kuvve-i icraiye münferiden nizam ve kanun yapamaz*”<sup>803</sup> denilmek suretiyle bir bakıma kuvvetler ayrılığı resmileştirilmiştir.

Mithad Paşa'nın anayasa tasarısında modern anayasal kurum ve anlayışlar bulunmakla birlikte bunlar keskin ve radikal bir biçimde ifade edilmemiştir. Özellikle Padişahlık makamının kudsiyeti ve sorumsuzluğu konusunda herhangi bir değişiklik söz konusu değildir. Ancak Müslüman ve gayrimüslim eşitliği meselesinin etkisi altında da olsa eşitlik ve hürriyet konusunda bireysel ve evrensel ifadelere rastlanır. Bu bakımdan tasarının Batı Avrupa ülkelerindeki gibi bir anayasal monarşiyi hedeflediği düşünülür<sup>804</sup>.

#### 4.3.2. Süleyman Hüsnü Paşa'nın Anayasa Tasarısı

Süleyman Paşa'nın anayasa tasarısı, “Kanun-ı Esasi Müsveddesi” adını taşır ve kırkbeş maddeden oluşur. Tasarıda herhangi bir sınıflandırma yapılmamıştır<sup>805</sup>.

İkinci madde ile Osmanlı Devleti'nin meşruti bir devlet olduğu kararlaştırılır. Tasarının Üçüncü maddesinde yer alan; “*Devlet-i Osmaniye din-i Mübin-i Muhammedî üzerine mebni ve müesses olup...*”<sup>806</sup> cümlesiyle devlet şer'i esaslara dayandırılmıştır.

Hürriyet anlayışı da yine üçüncü maddede ortaya koyularak bireysel ve evrensel bir hürriyet anlayışı yerine din ve mezhepler bazında bir hürriyet anlayışından sözedilmiştir<sup>807</sup>.

Tasarıda Padişah otoritesine büyük önem verildiği bu nedenle kuvvetler ayrılığı ilkesinin görmezden gelindiği anlaşılmaktadır. Örneğin dördüncü maddede Osmanlı Padişahları, adalet kuvvetinin mesdar ve menşei kabul edilmiştir. Yine vükela ve memurların azl ve tayinleri Padişahın yetkisine bırakılmıştır. Savaşa ve barışa da

---

<sup>803</sup> Ahmet Midhat Efendi, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295, s. 321-333; BOA, YEE, 71/21.

<sup>804</sup> **The Times**, “Turkey”, 08 August 1876, pg. 3.

<sup>805</sup> Süleyman Paşazade Sami, **Süleyman Paşa Muhakemesi**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1328, 63-66.

<sup>806</sup> Süleyman Paşazade Sami, **Süleyman Paşa Muhakemesi**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1328, 63-66.

<sup>807</sup> Süleyman Paşazade Sami, **Süleyman Paşa Muhakemesi**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1328, 63-66.

Padişahın karar verebileceği belirtilir ki burada herhangi bir meclis onayı veya müzakeresinden söz edilmez.

Onuncu maddede; “*Selâtin-i Osmaniye malik oldukları kuvve-i icraiye cihetiyle mesuliyetten vareste olup ne itham olunurlar ve ne de efal ve akvallerine itiraz edebilir*”<sup>808</sup> denilmek suretiyle Padişahın mesuliyeti ortadan kaldırılmıştır. Onbirinci madde ile mesuliyet “*Vükelayı Devlet Padişahların icraatından dolayı Divan-ı Memalik tarafından mesul tutulurlar*”<sup>809</sup> denilerek vükelaya yüklenmiştir.

Tasarıda önerilen meclis, “Divan-ı Memalik” adını taşır. Padişahlık makamının tahsisatına karar verme görevi bu kuruma verilmiştir. Memurların yaptıkları işten dolayı Padişaha ve Divan-ı Memalik’e karşı sorumlulukları esas alınmıştır.

Bu özelliklerinden dolayı Süleyman Paşa’nın anayasa tasarısının, anayasa düşüncesi açısından modern ve gelişmiş bir belge olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

#### **4.3.3. Mabeyn-i Hümayun Serkatibi Said Paşa’nın Anayasa Tasarısı**

Said Paşa’nın tasarısı “Kanun-ı Esasi” ismini taşır. Said Paşa bu tasarıyı 1848 ve 1858 tarihli Fransız anayasalarından yararlanarak hazırlanmıştır<sup>810</sup>. Bu bakımdan hürriyet, eşitlik, adalet, iktidarın sınırlandırılması konularında Fransız Anayasası’na hâkim olan zihniyet hâkimdir. Tasarı oniki kısımdan oluşur. Kanunsuz suç olmaması, siyasi suçlarda idamın kaldırılması, fikir hürriyeti, hürriyetin sınırının başkasının ve umumun emniyeti olarak belirlenmesi gibi hususların öncelikle ele alınması Fransız zihniyetinin eseri olarak kabul edilebilir. Vergi konusunda; “*Her nev’i vergi menafi-i müştereke için mevzudur*”<sup>811</sup> maddesi vergi anlayışında bir yeniliktir. Çünkü vergi konusunda Osmanlı düşüncesinde hâkim olan anlayış Mithad Paşa tasarısında da olduğu gibi; “*Muhafaza-i şan-ı saltanat için mahsus olan tahsisat-ı seniyyenin tedariki umum millet*

---

<sup>808</sup> Süleyman Paşazade Sami, **Süleyman Paşa Muhakemesi**, İstanbul: Matbaa-i Ebuuzziya, 1328, 63-66.

<sup>809</sup> Süleyman Paşazade Sami, **Süleyman Paşa Muhakemesi**, İstanbul: Matbaa-i Ebuuzziya, 1328, 63-66.

<sup>810</sup> Selda Kaya Kılıç, *Üss-i İnkılab*, s.32.

<sup>811</sup> Ahmet Mithad Efendi, *Üss-i İnkılab*, s. 336.

*vezâifindedir*<sup>812</sup> şeklindedir. Said Paşa tasarısı verginin, Padişahın hatta Devletin menfaati için değil yine halkın menfaati için toplandığı anlayışını öne çıkarmıştır. Bu yönüyle bir anlamda Sadık Rifat Paşa'nın, halkın devlet için değil devletin halk için varolduğu düşüncesini yansıtır.

Üçüncü ve beşinci bölümler devlet başkanından bahseder. Padişah, kuvve-i hükümetin ve kuvve-i icraiyenin başı ve hamisi olarak belirtilir. iktidarın sınırlandırılması ve Padişaha bakış açısı diğer belgelerden farklıdır. Çünkü Padişahı Kanun-ı Esasi ile tayin olunan görevleri yerine getiren bir memur hükmüne koyar. Hükümdarın doğrudan doğruya Millet Meclisini dağıtma ve Kanun-ı Esasi'yi ya da diğer kanunları kaldırmayacağını belirtmesi, Millet Meclisi'nin rızası olmadıkça muharebeye karar veremeyeceği gibi hususlar Padişaha doğrudan doğruya bir sınırlama getirir<sup>813</sup>.

Millet Meclisi ve mebusanın seçimi konusu dördüncü bölümde ayrıntılı olarak düzenlenmiştir. Vekillerin kendi işlerine dair hususlarda hükümet ve idarenin tüm faaliyetlerinden sorumlu olduklarını belirtir. Şurâyı Devlet, Hükümetin danışma organı olarak korunmuş ve aynı zamanda İdare-i Umumiye Nizamnamelerini hazırlamakla görevlendirilmiştir.

Kanun anlayışı konusunda da modern bir anlayışa sahip olup kanunların Millet Meclisinde müzakere edilmesini ve Padişahın onayına sunulmasını öngörür. Millet Meclisinde kararlaştırılan kanunların neşredilmesi anlayışı da yer alır. Osmanlı halkının kanunları bilmediği için hakkını arayamadığı, bu nedenle kanuna riayetsizliklerin de ortaya çıktığına yönelik şikâyetler göz önünde bulundurulduğunda, kanunların neşri anlayışı kanun bilinci açısından önemli bir öneridir.

Said Paşa tasarısı güçler ayrılığı ilkesinin tam olarak somutlaştığı bir belgedir. Bu bağlamda diğer tasarılar da görülmeyen bir husus, yargı kuvvetinin de “Kuvve-i Adliye” adı altında ele alınmasıdır<sup>814</sup>.

---

<sup>812</sup> Ahmet Mithad Efendi, *Üss-i İnkılab*, s. 322.

<sup>813</sup> Ahmet Mithad Efendi, *Üss-i İnkılab*, s. 340-341.

<sup>814</sup> Ahmet Mithad Efendi, *Üss-i İnkılab*, s. 346.



Said Paşa'nın tasarısı zaten Fransız Anayasalarından mülhem olmakla diğer anayasa tasarılarının zihniyetinden farklıdır. Bu bakımdan hürriyet, eşitlik, bizzat Padişahın sınırlandırılması gibi konularda diğer tasarılarından daha net bir bakış açısına sahiptir.

Kanun-ı Esasi tasarılarının incelenmesi için ulema ve ricalden oluşturulan komisyon<sup>815</sup>, bu üç tasarı üzerinde durmamıştır. Komisyonun üzerinde çalıştığı iki tasarı vardır. Bunlardan biri üzerinde Namık Kemal'in düzeltme ve önerileri bulunur. Diğer bir nüsha üzerinde ise Saffet Paşa'nın düzeltmeleri yer alır<sup>816</sup>.

#### 4.3.4. Komisyonunda Görüşülen Birinci Tasarı

Bu anayasa tasarısı “Kanun-ı Esasi” başlığını taşır. “*Mukaddeme, Tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin Hukuk-ı Umumiyesi, Vükela-yı Devlet, Memurin, Meclis-i Umum-i Osmani, Heyet-i Ayan, Heyet-i Mebusan, Mehakim, Divan-ı Âli, Umur-ı Maliye, Vilayat, Mevad-ı Şetta*”<sup>817</sup> bölümlerine ayrılmıştır ve 113 maddedir.

“Mukaddeme” bölümünde verilen bilgiler tasarının, II. Abdülhamid'in Cülus Hattı Hümayunu ile uyumlu olduğunu ortaya koymaktadır. Yeni Osmanlılar tarafından da zaman zaman dile getirilmiş olan, Devletin bir “*esas-ı metin ve salim/kavi*”<sup>818</sup>ye bağlanması anlayışı tasarıda dile getirilmiştir. Tasarının amacı bütün Osmanlı ülkesinin ve tebaasının terakkiyat ve hukukça müsavaat-ı kâbilesini güçlü bir kanunla temin etmek olarak belirtilmiştir. Namık Kemal “Mukaddeme” bölümü için yazdığı açıklamada “Nizam-ı Esasi”nin Bâb-ı Âli tarafından verildiğinin gösterildiğini fakat Padişah tarafından veriliyor olması gerektiğini ve tasarının dilinin de bu şekilde olması gerektiğini belirtir. Kanun-ı Esasi'nin halk tarafından bizzat talep ve temin edilmesi mi yoksa iktidar tarafından verilmesi mi gerektiği şeklinde bir tartışma zaten mevcuttur. Fakat bu noktada Kanun-ı Esasi'nin Padişah tarafından mı yoksa Bâb-ı Âli tarafından mı verilmesi gerektiği şeklinde bir sorunun gündeme geldiği görülür. Aslında Bâb-ı

---

<sup>815</sup> BOA, YEE, 71/43.

<sup>816</sup> Her iki tasarı da BOA, YEE, 71/33'te yer alır. Tasarıların transkripsiyonu ve üzerlerine düşülen notlar için bk. Kaya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'e Geçiş*, s.139-183.

<sup>817</sup> BOA, YEE, 71/33; Kaya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'e Geçiş*, s.139-165.

<sup>818</sup> **İstikbal**, “*İstikbalimiz Emniyettedir Demiş idik*”, s. 1.

Âli'nin, Padişahlık makamının onayı olmaksızın anayasa gibi bir konuda karar veremeyeceği düşünüldüğünde böyle bir tartışma da anlamını yitirmektedir.

Tasarının mukaddeme bölümü ve on ikinci maddesinde eşitlik konusuna yer verilmiş olup bütün Osmanlı tebaasının hukuk açısından kanun önünde eşiteşitliğinin yanında bir de terakkiyat olarak eşitliği meselesini dile getirerek eşitlik meselesine farklı bir boyut getirmiştir. Namık Kemal hukukça eşitliğe değil ama terakkiyat açısından eşitliğe olumsuz yaklaşır. Bu yaklaşımını;

*“Terakkiyat hususunda müsavaat-ı kâmile çıplak Mustafa'nın aklen Said Paşa'ya Servetçe Zariî'ye rütbece Sadrazama müsavi olmuş demek olacağından bu kadar bedahate karşı bir söz Nizam-ı Esasiyi orta oyunu tekerlemeleri suretinde göstermek ve Avrupa'nın bütün bütün emniyetini zail etmek tabiidir”<sup>819</sup>* sözleriyle dile getirir.

Tasarının birinci maddesinde, Tanzimat Fermanı'yla temin edilmiş olan, bireyin can, mal ve ırz emniyetinin Padişahın himayesinde olduğuna dair hususlar tekrarlanmıştır. Bu hususların aradan geçen zaman zarfında kanun teminatında değil de Padişahın şahsının teminatı altında olduğu anlayışı değişmemiştir.

İkinci maddede ise Osmanlıcılık resmileştirilmiş ve Osmanlı Devleti tabiyetinde bulunanlara “Osmanlı” denileceği ifade edilmiştir.

Üçüncü ve dördüncü maddelerde hürriyet anlayışı ele alınmış ve; *“Osmanlıların kâffesi hürriyet-i şahsiyelerine malik ve aherin hukuk-ı hürriyetine tecavüz etmemekle mükelleftir; Hürriyet-i şahsiye her türlü taarruzdan masundur...”<sup>820</sup>* sözleriyle açıklanmıştır. Bu ifadelerle hürriyet anlayışında bireysel ve evrensel bir bakış açısının ifade edilmeye çalışıldığı görülür. Fakat beşinci maddede hürriyet ve serbesti konusunda İslam dışındaki din ve mezheplerle ilgili hususların zikredilmesine ve bu hususta hala eşitlik ve serbestlik sağlanmaya çalışılmasına da devam edilmiştir. Bu

---

<sup>819</sup> Bu derkenara tasarının BOA, YEE, 71/33'te yer alan nüshasında rastlamadık. Ancak Selda Kılıç Kaya tarafından bu derkenara yer verilmiştir. Ayrıntılı bilgi için bk. Kılıç Kaya, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'e Geçiş*, s. 140.

<sup>820</sup> BOA, YEE, 71/33; Kaya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'e Geçiş*, s.139-165.

durum eşitlik ve hürriyet anlayışını belli bir sınıf ve zümreyle ilişkilendirdiğinden, eşitlik ve hürriyet anlayışının bireysel ve evrensel karakterini zedelemektedir.

Meclis konusunda zikredilmeye değer bir husus, Heyet-i Mebusan azasının her birinin, yalnızca kendisini seçen sınıf yada zümrenin değil, Osmanlıların vekili hükmünde olduğunun altmış beşinci maddeyle özellikle belirtilmiş olmasıdır.

Bunun dışında kanunsuz ceza olmaması, mesken masuniyeti, meclis ve seçim anlayışı, mahkemeler, verginin kanun dairesinde olması gibi hususlarda modern bir anlayışın yerleşmeye başladığı görülür. Çünkü bu hususlarda tasarıların genelde birbirini tekrarladığı görülür. Bu tekrarlar haricinde söz konusu tasarıda kuvvetler ayrılığı ve Padişahın iktidarının sınırlılığı konusunda somut ve belirgin bir düşünce yoktur.

#### 4.3.5. Komisyonunda Görüşülen İkinci Tasarı Tasarı

1876 Kanun-ı Esasi'si bu tasarı üzerinden görüşülmüş ve kabul edilmiştir<sup>821</sup>. Zaten tasarıyla, kabul edilen anayasa metninin gerek bölümleri gerekse içeriği bunu doğrulamaktadır. Tasarı, “*Memalik-i Devlet-i Osmaniye, Zat-ı Hazreti Padişahi, Tebaai Osmaniye'nin Hukuk-ı Umumiyesi, Vükela-yı Devlet, Memurin, Meclis-i Umumi, Heyet-i Ayan, Heyet-i Mebusan, Mehakim, Divan-ı Âli, Muvazene, Vilayat, Mevad-ı Şetta*”<sup>822</sup> bölümlerinden oluşur ve 130 maddedir. Bu tasarı komisyonunda görüşülen birinci tasarıyla şekil ve muhteva açısından hemen hemen aynıdır. Ancak bu tasarıda Osmanlı Devleti'nin şer'i şerif ahkâmına bağlı bir İslam Devleti olduğu ve Halife'nin bütün Müslümanların hamisi olduğu vurgulanmıştır. Bu vurgulamanın yanında Halifenin, bütün Osmanlı tebaasının Hükümdarı ve Padişahı olduğu da ifade edilmiştir.

Altıncı maddede vükelanın azl ve nasbı, rütbe ve mansıb tevcihi, para basımı, yabancı ülkelerle anlaşmalar yapmak, savaş ve barışa karar vermek, ahkâm-ı şer'iyye ve kanuniyenin icrası, kanunların tadili, Meclis-i Umumi'nin akd ve tadili, Meclis-i Mebusan'ın yeniden seçilmek şartıyla feshi gibi hususlar “*Hukuk-ı mukaddese-i*

---

<sup>821</sup> Seydi Vakkas Toprak, “I. Meşrutiyetin İlanı Meselesi”, *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, İstanbul Üniversitesi SBE, 2001), s.95.

<sup>822</sup> BOA, YEE, 71/33; Kaya Kılıç, *Osmanlı Devleti'nde Meşrutiyet'e Geçiş*, s. 166-183.

*padişahi*” olarak kabul edilmiştir<sup>823</sup>. Bu maddede Padişahın geniş yetkilerle donatıldığı bu nedenle iktidarın sınırlandırılması anlamında olumsuz bir örnek olduğu görülür.

Tasarının yedi, sekiz ve dokuzuncu maddeleri birinci tasarıyla paralel olarak tebaanın hürriyet-i şahsiyelerine malik olduğu ve hepsine birden de Osmanlı denildiğini tekararlar.

On yedinci madde ise eşitlik konusuna ayrılmış ve eşitlik “..*Huzur-ı kanunda (umur-ı mezhebiyeden başka) memleketin hukuk ve vezâif-i meşruası (tahtında) müsavidir*”<sup>824</sup> şeklinde açıklanmıştır.

Vekalet-i Mutlaka yani sadaret makamı, meşrutiyetle idare edilen devletlerde olduğu gibi Riyaset-i Vükela yani Başvekâlet makamına çevrilmiştir.

Meclise seçilen mebusların seçildikleri sınıf ya da zümrenin değil bütün Osmanlı tebaasının vekili oldukları anlayışı bu tasarıda da değişmemiştir.

Tasarının diğer maddeleri birinci tasarıyla ve dönemin genel geçer anlayışlarıyla paralellik taşır. Osmanlı Devleti’nin ilk anayasası olan 1876 tarihli Kanun-ı Esasi de büyük oranda incelemiş olduğumuz bu tasarılarından yola çıkılarak hazırlanmıştır.

#### **4.4. İlk Osmanlı Anayasası: 1876 Kanun-ı Esasi’si**

Osmanlı Devleti’nin ilk resmi anayasası olan 1876 tarihli Kanun-ı Esasi, on iki bölüm ve 119 maddeden oluşur. Anayasayı oluşturan bölümler, “*Memalik-i Devlet-i Osmaniye, Tebaa-i Devlet-i Osmaniye’nin Hukuk-ı Umumiyesi, Vükela-yı Devlet, Memurin, Meclis-i Umumi, Heyet-i Ayan, Heyet-i Mebusan, Mehakim, Divan-ı Âli, Umur-ı Maliye, Vilayat, Mevad-ı Şetta*”<sup>825</sup> şeklindedir. Kanun-ı Esasi’yi bir kurucu meclis veya halkın temsilcilerinden oluşan bir yasa meclisi hazırlamamış olsa da maddi

---

<sup>823</sup> BOA, YEE, 71/33; Kaya Kılıç, *Osmanlı Devleti’nde Meşrutiyet’e Geçiş*, s. 166-183.

<sup>824</sup> BOA, YEE, 71/33; Kaya Kılıç, *Osmanlı Devleti’nde Meşrutiyet’e Geçiş*, s. 166-183.

<sup>825</sup> **İttihad**, “Kanun-ı Esasi”, No: 109, 24 Aralık 1876 (12 Kanunuevvel 1292).

hukuk açısından bir anayasa niteliğindedir<sup>826</sup>. Bununla birlikte Levant Herald’da, Kanun-ı Esasi, “*Charte or Constitution*” olarak ifade edilmiştir<sup>827</sup>.

Flanz, 1876 tarihli Kanun-ı Esasisi’yi, dönemsel olarak olgun anayasacılık dönemine dâhil etmiştir. Kanun-ı Esasi, Karakter bakımından ise Belçika Anayasası örnek alındığı için Burjuva anayasacılığı grubunda yer alır. Bununla birlikte 1850 tarihli Prusya Anayasası’nın özelliklerine de rastlanır. Bu durum ilk Osmanlı Anayasası’nın, yarı lejitimist bir karakter taşımasına neden olmuştur. Kabul edilmekten ziyade ihsan edilmiş olması ve Padişahın, kendi rızasıyla bağışladıklarının dışında kalan yetkilerini yine uhdesinde toplaması gibi hususlar yarı lejitimist karakterini daha da belirginleştiren hususlardır<sup>828</sup>.

Kanun-ı Esasi, Padişahın, Devletin yeni bir kanunla tanzim ve tesisini istemesi nedeniyle yine Padişahın emri üzerine toplanan bir komisyon tarafından hazırlanmıştır<sup>829</sup>. Bu özelliğinden dolayı yabancı devletler nazarında da Osmanlı halkına Padişah tarafından verilmiş kabul edilir<sup>830</sup>. Bu bakımdan Osmanlı Devleti’nde daha önce tanzim edilmiş olan anayasal belgelerden bir farkı yoktur. Ayrıca kendisinden önceki anayasal belgelerin ortaya çıkış sebebi olarak öne çıkan siyasi baskı unsuru, bu sefer Tersane Konferansı sebebiyle Kanun-ı Esasi’nin ilan edildiği dönemde de gündemde olmuştur<sup>831</sup>. Ayrıca Hıristiyanlarla ilgili reformlar ve imtiyazlar konusu bu dönemde de tazeliğini korumuştur<sup>832</sup>. Osmanlı Devleti’nin bu sırada aslında uluslararası siyasi bir krizle karşı karşıya olduğu ve bu krizin çözümünde halka hürriyet, eşitlik,

---

<sup>826</sup> M. Akif Aydın, “Kanun-ı Esasi”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s.329. (328-330).

<sup>827</sup> **The Levant Herald**, “The Constitution”, 20 December 1876, pg.355.

<sup>828</sup> Flanz, *Anayasa Hareketleri*, s. 15-22,77,94.

<sup>829</sup> Ahmet Mithad, “Kanun-ı Esasi’nin Vaz’ını Mübeşşir Vilayete Yazılan Telgrafname-i Sami, **İttihad**, No: 109, 24 Aralık 1876 (12 Kanunuevvel 1292), s.1.

<sup>830</sup> **House Of Commons Parliamentary Papers**, Correspondence respecting Conference at Constantinople and Affairs of Turkey 1877 [C.1641], (Safvet Pasha to Musurus Pasha), Constantinople 23 Decembre 1876, No: 88, s.64.

<sup>831</sup> **The Levant Herald**, “The New Constitution”, 20 November 1876, pg.322.

<sup>832</sup> **House Of Commons Parliamentary Papers**, Correspondence respecting Conference at Constantinople and Affairs of Turkey 1877 [C.1641], (Sir H. Elliot to the Earl of Derby), Constantinople 29 November 1876, No: 49, s.28; **The Levant Herald**, “The Constitution”, 20 December 1876, pg.355.

yönetimde söz sahibi olmak gibi hakların verilmesi Osmanlı aydını tarafından çözüm için yeterli görülmez<sup>833</sup>. Çünkü krize sebep olan özellikle Hıristiyan unsurlarla ilgili ihtilal halinin Avrupa'daki gibi bir hürriyet arayışından ziyade Osmanlı idaresine karşı girişilmiş politik bir hareket olduğuna inanılmaktadır<sup>834</sup>.

Kanun-ı Esasi, istibdada son verecek olan hürriyet-i şahsiyeyi ve Osmanlı tebaası arasında birliği ve tam eşitliği temin edecek olan yeni bir usul olarak kabul edilmiş ve bu dönem; “...*Devr-i celil-i hürriyet*” olarak ifade edilmiştir<sup>835</sup>.

Bir ve yedinci maddeler arasında “*Memalik-i Devlet-i Osmaniye*”<sup>836</sup> başlığıyla Osmanlı ülkesi tanımlanmıştır. Ülkenin bölünmez bütünlüğünün de vurgulandığı bu tanımlama, dönemin medeni ülkelerinin anayasalarında çoğunlukla bulunan bir maddedir. Ahmet Mithad Efendi, Osmanlı Devleti gibi farklı kavimlerden oluşan bir devletin ihtiyacı olan şeyin “müfareket”ten ziyade “ittihad” olması nedeniyle bu maddenin Osmanlı Devleti için gerçekçi ve her zaman geçerli bir madde olduğunu belirtir<sup>837</sup>.

Padişahlık makamının da tanıtıldığı maddelerde Padişahın, din-i islamin Halifesi ve bütün Osmanlı tebaasının Hükümdarı ve Padişahı olduğu belirtilmiştir. Zaten görüşmeler sırasında anayasada Padişahın hak ve yetkilerinin korunmasını isteyen Cevdet Paşa ve Mütercim Rüştü Paşa gibi isimlerle, Padişahın yetkilerinin sınırlandırılmasını sağlamaya çalışan Mithad Paşa, Süleyman Paşa, Namık Kemal gibi liberal-reformist grup mücadele etmiştir<sup>838</sup>. Levant Herald gazetesi, henüz Kanun-ı Esasi ilan edilmeden önce bu mücadelenin Padişah taraftarlarınca kazanıldığını ima etmiştir. Çünkü son tasarıda iktidarın mesuliyetini ve sınırlandırılmasını sağlayacak olan maddelerin çıkartıldığını belirtmiştir<sup>839</sup>. Beşinci maddede Padişahın mukaddes ve

---

<sup>833</sup> **Sabah**, No: 229, 29 Kasım 1876 (12 Zilkade 1293), s. 2.

<sup>834</sup> **Sabah**, No: 178, 20 Eylül 1876 (1 Ramazan 1293), s. 1.

<sup>835</sup> Ahmet Mithad, “*Kanun-ı Esasi'nin Vaz'ını Mübeşşir*”, s.1.

<sup>836</sup> **İttihad**, “*Kanun-ı Esasi*”, No: 109.

<sup>837</sup> Ahmet Mithad, “*Kanun-ı Esasi*”, **İttihad**, No: 110, 25 Aralık 1876 (13 Kanunuevvel 1292), s.1.

<sup>838</sup> M. Akif Aydın, “*Kanun-ı Esasi*”, s.329.

<sup>839</sup> **The Levant Herald**, “*The Constitution*”, 18 December 1876, pg. 247.

gayri mesul olduğu ifade edilmekle daha başlangıçtan itibaren Padişahın kudsiyeti ve sorumsuzluğu kabul ve ilan edilmiştir. Padişahın gayri mesul olmasına karşılık Vükela-yı Devletin, memuriyetleriyle ilgili görevlerinden dolayı mesul tutulacakları otuzuncu maddeyle kararlaştırılmıştır. Aynı şekilde kırkıncı maddeyle de memurların görevleri çerçevesinde mesul oldukları belirtilmektedir. Bunun yanısıra yedinci maddede vükelanın azil ve nasbından harp ilanına kadar pek çok alandaki yetkiler “*Hukuk-ı mukaddese-i padişahi*” olarak kabul edilmiştir. Bu bakımdan iktidarın sınırlandırılması anlamında Padişahın yetki ve iktidarından bir şey kaybettiği söylenemez<sup>840</sup>.

“*Tebaa-i Devlet-i Osmaniye'nin Hukuk-ı Umumiyesi*” bölümünde ise anayasa tasarılarında olduğu gibi bütün tebaanın istisnasız olarak “*Osmanlı*” tabir olunacağı resmîyet kazanmıştır. Bu cümle ile Kanun-ı Esasi, bir anlamda bütün tebaanın eşitliğini sağlama aracı olmasının yanısıra Osmanlılık düşüncesinin de resmileştiği bir belge olmuştur<sup>841</sup>. Osmanlılık ve Anayasacılık arasındaki bu sebep sonuç ilişkisi ve amaç birliği birbirine geçmiş durumdadır. Her iki düşüncenin ortak yanı ise Osmanlı Devleti'nin parçalanmaktan kurtarılması düşüncesidir<sup>842</sup>.

Hürriyet konusu da bu bölümde işlenmiş ve; “*Osmanlıların kâffesi hürriyet-i şahsiyelerine malik ve aherin hukuk-ı hürriyetlerine tecavüz etmemekle mükelleftir*”<sup>843</sup> şeklinde tasarılar da geçen madde kabul edilmiştir. Bu maddenin varlığı Kanun-ı Esasi'nin “*Millet-i muazzama-i Osmaniye için bir hürriyetname*”<sup>844</sup> olarak yorumlanmasını sağlamıştır. Ahmet Mithad Efendi, anayasayı ve bu anlamda 1876 Kanun-ı Esasi'sini toplumdan gelen “*Ben hürüm*” sözüne karşılık “*Evet sen hürsün*” sözünün yerine geçen bir sözleşme olarak nitelendirmiştir<sup>845</sup>.

---

<sup>840</sup> Devereux, *The First Ottoman*, s.64.

<sup>841</sup> Demir, “*Devlet Politikası Olarak Osmanlılık*”, s.331,-341.

<sup>842</sup> Gökhan Çetinsaya, “İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.266.

<sup>843</sup> **İttihad**, “*Kanun-ı Esasi*”, No: 109.

<sup>844</sup> Ahmet Mithad, “*Kanun-ı Esasi*”, s.1.

<sup>845</sup> Ahmet Mithad, “*Kanun-ı Esasi*”, **İttihad**, No: 112, 29 Aralık 1876 (18 Kanunuevvel 1292), s.1.

Eşitlik konusu on yedinci maddede; “*Osmanlıların kâffesi huzur-ı kanunda ve ahval-i diniye ve mezhebiyeden maada memleketin hukuk ve vezaiğinde mütesavidir*”<sup>846</sup> cümlesiyle dile getirilmiştir. Gerek hürriyet anlayışı gerekse eşitlik anlayışında gayrimüslim tebaanın gözetilmiş olduğu görülür. Bunun sebebi hürriyet ve eşitliğin, bir insan hakkı olmasından ziyade devleti parçalanmaktan kurtaracak araç olmasından dolayı tercih edilmesinden kaynaklanmaktadır. Ahmet Mithad Efenidi’nin; “...*Zira sunuf-ı tebaa-i Osmaniyeye müsavaat-ı külliyei ancak tensikat ile verebilip ortada müsavaat bulunmadıktan sonra ise ittihad dahi bulunmaz*”<sup>847</sup> sözleri de bunu işaret etmektedir.

Can, mal ve ırz emniyeti, verginin herkesin gücüne göre alınması, mesken masuniyeti, angarya ve işkencenin yasaklanması gibi hususlar bir anlamda tekrarlanan hususlardır.

Yirmi sekizinci maddeyle Meclis-i Vükela’nın Sadrazam riyasetinde toplanacağı kararlaştırılmış olup bundan Sadaret makamının Başvekâlete dönüştürülmediği anlaşılmaktadır.

Halkın temsilcilerinin de bulunduğu Millet Meclisi olarak Heyet-i Mebusan’ın teşkili de Kanun-ı Esasi ile resmîyet kazanmış ve bu konuyla ilgili hususlar altmış beş ile sekseninci maddeler arasında düzenlenmiştir. Bu konuda tasarılar da geçtiği üzere mebusların seçildikleri sınıfın değil bütün Osmanlıların temsilcisi oldukları belirtilmiştir.

Seksen bir ve doksan birinci maddeler arası ise “Mehakim” bölümünü oluşturmakta olup bir anlamda adaletle ilgili hususlar düzenlenmiştir. Bu bölümün seksen altıncı maddesinde yer alan; “*Mahkemeler her türlü müdahaleattan azadedir*” hükmü yargı bağımsızlığının sağlanmaya çalışıldığını ortaya koyması açısından önemlidir.

Mali konularda ise bütçe düzenlemeleri ön plana çıkar. Doksan sekizinci maddeyle Devletin gelir ve giderlerinin Meclis-i Umumi’nin denetimine tabii olduğu hükmü

---

<sup>846</sup> **İttihad**, “*Kanun-ı Esasi*”, No: 109.

<sup>847</sup> Ahmet Mithad, “*Kanun-ı Esasi*”, **İttihad**, No: 112, s.1.



getirilmiştir. Bu bakımdan devlet harcamalarına mebuslar aracılığıyla halkın da müdahalede bulunma hakkı ilk kez resmi olarak doğmuştur.

“Mevad-ı Şetta” bölümü 1876 Kanun-ı Esasi’sinin en tartışmalı maddesi olan 113. maddeyi ihtiva eder. Söz konusu madde;

*“Mülkün bir cihetinde ihtilal zuhur edeceğini müeyyid asar ve emarat görüldüğü halde Hükümet-i Seniyyenin o mahalle mahsus olmak üzere muvakkaten idare-i örfiye ilanına hakkı vardır. İdare-i örfiye kavanin ve nizam-ı mülkiyenin muvakkaten tatilinden ibaret olup, idare-i örfiye tahtında bulunan mahallin suret-i idaresi nizam-ı mahsus ile tayin olunacaktır. Hükümetin emniyetini ihlal ettikleri idare-i zabitanın tahkikatı mevsukası üzerine sabit olanların memalik-i mahruse-i şahaneden ihraç ve te’bid etmek münhasıran Zat-ı Hazreti Padişahinin yed-i iktidarındadır.”<sup>848</sup>şeklindedir.*

Bu madde, Padişahın mukaddes ve gayrimesul olduğunun belirtildiği ve devlet işlerinin hemen hemen tamamında yetkili kılındığı maddelerle birleştirildiğinde Padişaha bir anlamda sınırsız iktidarın yolunu açmıştır.

1876 Kanun-ı Esasi’si belirttiğimiz bu özelliklerinden dolayı özellikle Yeni Osmanlılar tarafından dile getirilen modern anayasa anlayışından ziyade tanzime dayalı geleneksel anayasa anlayışının devamı niteliğindedir. Padişahlık makamının kutsal ve gayri mesul yapısının 113. maddeyle birleşmesi, güçler ayrılığı düşüncesini de anlamsızlaştırarak Osmanlı Padişahını bir anlamda tek güç merkezi haline getirmiştir. Keyfî eylemlere çok açık olan Kanunu-ı Esasi bu yönüyle devlet ve toplum hayatı için her devirde müracaat edilebilecek bir sened-i emniyet olma özelliğini de kaybetmiştir. Bu yönüyle ilk Osmanlı Anayasası olan Kanun-ı Esasi, şekilsel anlamda modern anlamda bir anayasa olmakla birlikte içerik itibariyle modern anayasa düşüncesini yansıtmaz.

---

<sup>848</sup> İttihad, “Kanun-ı Esasi”, No: 109.

## SONUÇ

Osmanlı geleneksel döneminde İslam Şeriatı ile Türk-Moğol devlet geleneğine dayalı bir yönetim ve hukuk yapısı oluşmuştur. Kanun yapma ve uygulama anlayışı konusunda da katı teokratik bir anlayışın bulunmadığı bu dönemde tanzime yönelik geleneksel anayasalar düzenlenmiş ve uygulanmıştır. Bu dönem aynı zamanda Osmanlı Padişahlarının karar alma ve uygulamada danışmaya önem verdikleri bir dönem olmuştur. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin örfî kuralları ve İslami karakteri, özellikle Osmanlı Padişahının Halifelik vasfı, fertleri hukuki yönden sınırlandırdığı gibi iktidar sahiplerini de bir takım kurallara uymakla mükellef tutmuştur. Böylece Osmanlı Devleti, gerek iktidar sahipleri gerekse yönetilenler için karşılıklı hak ve görevlerin belirlenmiş olduğu siyasi bir teşekkül niteliği kazanmıştır. Bir dereceye kadar keyfî idare anlayışının doğmasını da engelleyen bu nitelik aynı zamanda Osmanlı Devleti'ne hukuka dayalı bir devlet görünümü vermiştir.

Ancak bu yapı zamanla pratikliğini yitirmiş ve Osmanlı Devleti'nde bir anlamda teokratik bir dönüşüm yaşanmaya başlamıştır. Buna karşılık Avrupa medeniyeti Rönesans ve Reform hareketleriyle Kilise tahakkümünden kurtularak akılcı ve pratik bir yönetim ve hukuk anlayışına yönelmiştir. Osmanlı Devleti'nde özellikle savaşlarda yenilgilerin başlaması ve toprak kayıplarıyla birlikte başta askerî saha olmak üzere yenileşme ve reform ihtiyacı hissedilmeye başlamıştır. Bu ihtiyaç Osmanlı'nın Avrupa medeniyetine bakış açısını da değiştirmiş böylece Osmanlı Devleti yeni bir dönüşüm evresine girmiştir. Yeni dönemde Osmanlı aydın ve bürokratları Avrupa'yı tanımaya ve Avrupa'dan her alanda yararlanmaya çalışmışlardır. Osmanlı Devleti'nin Avrupa'ya sefaret ya da askerî ıslahatlar konusunda bilgi edinmek amacıyla gönderdiği kimselerden bir kısmı, gittikleri ülkelerin yalnız askerî teknolojileriyle ilgilenmemişler aynı zamanda yönetim ve hukuk anlayışlarını da incelemişlerdir. Bu noktada Osmanlı devlet adamı ve bürokratları Avrupa'da kanun hâkimiyetine ve kanuna riayete verilen öneme ilk dönemlerden itibaren atıfta bulunmuşlardır. Bunun yanısıra bireyin devlet karşısındaki durumu ve devlet-vatandaş, hükümdar-tebaa ilişkileri erken dönem Osmanlı sefirlerinin de dikkatini çekmiştir. Bu tür tanıma faaliyetleri Osmanlı devlet adamı ve aydınında bir bilinç ve birikim oluşturmuştur.

Fransız İhtilali ile birlikte özgürlük, eşitlik ve adalet üçlüsünün bireysel ve toplumsal anlamda dünya genelinde yayılmaya başlaması Osmanlı Devleti'nde de etkisini göstermiş ve ayrılık hareketleri başlamıştır. Bu gelişmeler nedeniyle Osmanlı Devlet adamı ve aydını bütün çabasını devleti kurtarmaya yöneltmiştir. Osmanlı Devleti'nde anayasal kavram ve kurumlara yönelik algının ve gerçekleştirilen uygulamaların bu anlayış çerçevesinde şekillendiği görülür. Öyle ki 1876 tarihli Kanun-ı Esasi'ye kadar gelinen süreçte ortaya çıkan anayasal belge ve kurumların öncelikli temel hedefi Devletin kurtarılması olmuştur. Bu bir anlamda bireysel ve evrensel temel hak ve özgürlüklerin ikinci planda kalmasına ya da sözünü ettiğimiz hak ve özgürlüklerin yine Devletin hayatiyetinin bir gereği gibi algılanmasına neden olmuştur. Bu yüzden Osmanlı Devleti'nde hem iktidarın sınırlandırılması, denetlenmesi anlayışının hem de bireysel ve evrensel karakterli özgürlük, eşitlik adalet anlayışının Avrupa'daki şekliyle yerleşmediği görülür.

Bununla birlikte bir kısım Osmanlı aydın, devlet adamı ve bürokrati yönetim, hukuk, ekonomi gibi alanlarda Avrupa ülkelerindeki örneklerden hareketle yeni yöntem ve anlayışlara açık bir tutum sergilemişlerdir. Bunlar devlet yönetimi, iktidarın denetimi, sınırlılığı, bireysel ve toplumsal hak ve özgürlükler noktasında tanıdıkları yeni düşünceleri ifade etmeye ve uygulamaya çalışmışlardır. Örneğin Tanzimat Fermanı'na gelinen süreçte özellikle Mustafa Reşid ve Sadık Rıfat Paşalar Avrupa'da edindikleri bilgi ve tecrübelerini Osmanlı Devleti'ne taşıyarak devlet-vatandaş ilişkilerine anayasal anlayışla paralel bir boyut getirmeye çalışmışlardır. Tanzimat Fermanı bir anlamda bu anlayışın ürünü olmuştur.

Tanzimat Fermanı'ndan sonraki süreçte de Osmanlı anayasa düşüncesini yine uluslararası diplomatik kaygılar ve iç sorunlar şekillendirmiştir. 1856 tarihli Islahat Fermanı örneğinde olduğu gibi hürriyet, eşitlik ve adalet başta olmak üzere modern anayasal kavram ve anlayışlar bazı siyasi kaygılar çerçevesinde düşünülmüştür. Bu durum söz konusu kavramların bireysel ve evrensel anlamını yitirerek bazı cemaat ve sınıflar bağlamında ele alınmasına neden olmuştur.

Aynı zamanda bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkmış olan Yeni Osmanlılar ise anayasa düşüncesi ve kurumlarının Avrupa'daki anlamıyla yerleşmesinin mücadelesini vermişlerdir. Bu noktada Şinasi, Namık Kemal, Ali Suavi, Ziya Paşa gibi önde gelen

Yeni Osmanlıların Osmanlı toplumuna tanıttıkları en önemli şey muhalefet ve kamuoyu anlayışı olmuştur. Devletin ve devleti temsil eden Bâb-ı Âli'nin keyfi ve baskıcı yönetimi karşısında takındıkları muhalif tutumu basın yoluyla topluma taşımaları kamuoyu denilen toplumsal bilincin oluşmasının önünü açmıştır. Onlar, anayasal anlayış ve kurumları Osmanlı devlet ve toplum hayatında yaşanan olumsuzluklardan hareketle değerlendirmişlerdir. Aslında Yeni Osmanlıların amacı da Osmanlı Devleti'nin dağılmasını önleyecek bir yol bulunmasıdır. Bu nedenle anayasal anlayış ve kurumları Osmanlı toplumu açısından meşrulaştırmanın en etkili yolu olan İslami bakış açısıyla sunmuşlardır. Bununla birlikte Yeni Osmanlıların, anayasal kavram ve kurumları doğru anladıkları ve ifade ettikleri rahatlıkla söylenebilir.

Örneğin hürriyet anlayışı üzerine yazılan yazılarda şahsın hürriyetinden bahsedilmesi anayasal kavramların bireysel ve evrensel yönüyle anlaşılması bakımından dikkate değerdir. Bunun yanı sıra hürriyetin, politik hürriyet olarak da ifade edildiği görülür. Bu bir anlamda mutlaki ve keyfi yönetim anlayışına karşılık olarak hürriyet düşüncesinin anayasal anlayışla ilgisinin kurulmasını sağlamıştır.

Eşitliğin de yine hürriyet meselesinde olduğu gibi bireysel ve evrensel yönüyle anlaşılması noktasında Yeni Osmanlıların çabaları söz konusudur. Bu bakımdan onlar, Osmanlı Devleti'nde eşitliğin anlaşılması noktasında yaşanmakta olan bir yanlışlığa dikkat çekmişlerdir. Öyle ki eşitlik aslında, her ferdin hiçbir ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşit olmasıdır ki bu anlayış, kavramın bireysel ve evrensel yönünü işaret eder. Fakat Osmanlı Devleti'nde eşitliğin sınıfsal anlamda ele alındığı ve bunun da yeni anlaşmazlık ve düşmanlıklara yol açtığı ortaya koyulmuştur. Bu tespit Osmanlı Devleti'nde yaşanmakta olan temel bir algılama hatasını ortaya koyar.

Gerek genel olarak İslam devletlerinde gerekse Osmanlı Devleti'nde çok büyük önem atfedilen adalet düşüncesi de Osmanlı basınında tartışılmıştır. Zaten Yeni Osmanlıların en önemli itirazlarından birisi adaletsizliktir. Adalet konusunda hareket noktası ferdin hukukunun temini düşüncesi olmuştur. Ferdin hukukunu temin edecek olan adaletin ise evrensel olduğu düşüncesinin ifade edilmesi, Osmanlı devlet ve toplum hayatında adalet noktasında yaşanan aksaklıklara bir tepkidir aslında.

Yine Yeni Osmanlıların anayasa düşüncesini ifade ederken kullandıkları en önemli unsur, Hükümetin ve memurların tutumu olmuştur. Bu bağlamda Bâb-1 Âli'nin keyfi ve baskıcı bir idare sergilediği açık açık söylenmiş, kanuna riayetsizliğin keyfiliğe ve istibdada neden olduğu düşüncesinden hareketle herkesin kanuna uyması gerektiği vurgulanmıştır. Bu bakımdan kanun konusunda şer'ilik ya da örfilik tartışmalarından ziyade ortaya koyulan genel kanaat, bireyin hak ve özgürlüklerinin, mal ve servetinin korunmasını sağlayacak müşterek kanunlar yapılması ve buna herkesin istisnasız uyması olarak özetlenebilir.

Ayrıca Bâb-1 Âli'nin elde ettiği iktidar gücünden duyulan rahatsızlık Yeni Osmanlıları, kuvvetler ayrılığı gibi anayasa düşüncesi açısından önemli bir anlayışa yöneltmiştir. Bâb-1 Âli'nin tek başına kanun yapması, uygulaması ve denetimini de kendisinin yapması olarak özetlenen anlayışa karşılık, kuvvetler ayrılığı bir çözüm olarak görülmüştür. Bu noktada meclis anlayışı da tartışılmış, genel ve seçilmiş bir meclis anlayışı savunulmuştur. Bunun yanı sıra Osmanlı tebaasının yönetimde söz sahibi olması gerektiği yönünde telkinler yapılmıştır ki bu doğrudan doğruya halk egemenliği anlayışını hatırlatır. Bu telkinler devlet, birey ve toplum ilişkilerinde birtakım anlayış ve davranış değişiklikleri ortaya çıkarmıştır.

Yaygın kanaate göre Osmanlı Devleti'nde anayasa ilan edilmesinin pratiği Mithad Paşa'ya aittir. Buna karşılık yapılan araştırma ışığında şu rahatlıkla söylenebilir ki Osmanlı anayasa düşüncesinin teorisi Yeni Osmanlılar hareketi ve anayasa tartışmalarına dayanmaktadır.

Fakat Yeni Osmanlıların anayasa düşüncesinin doğru ifade edilmesi ve anlaşılması noktasında önemli bir işlevi olmakla birlikte Osmanlı toplumunun Avrupa'daki şekliyle fiili olarak katıldığı bir zihniyet dönüşümünün yaşamamış olması, anayasa düşüncesinin tam olarak anlaşılmasını engellemiştir. Bu açıdan gerek Yeni Osmanlıların telkinleri gerekse devlet tarafından anayasal düşünceye yönelik atılan adımlar suni kalmıştır. İktidarın sınırlandırılması, bireysel ve evrensel hak ve özgürlükler konusunda Osmanlı toplumunda genel bir anlayış oluşmaması anayasal gelişmelerin belli bir kişi ya da grupla sınırlı kalması sonucunu doğurmuştur. Söz konusu kişi ya da gruplar faaliyetlerine son verdiğinde ise iktidarı anayasal anlayışa yöneltecek toplumsal bir baskı söz konusu olmamıştır.

Bu durum 1876 Kanun-ı Esasi'sinin öncesinde de böyle olmuştur. İlk Osmanlı Anayasası olan Kanun-ı Esasi uluslararası diplomatik baskıların yoğunlaştığı Tersane Konferansının etkisiyle yine Devleti yabancı baskısından kurtarmaya yönelik bir hareket olarak gündeme gelmiştir. Bu kaygı aslında ilk daimi Osmanlı Sefirleri zamanından başlayarak Yeni Osmanlıların faaliyetleriyle olgunlaşan modern anayasa düşüncesinin Osmanlı kamuoyunda oluşturduğu anayasa arayışını gölgede bırakmıştır. Anayasa görüşmeleri Kanun-ı Esasi'ye taraftar ve muhalif olanlarla yani Padişahın iktidarının birey ve vatandaş lehine sınırlandırılmasını isteyenler ve Padişahın hukukunu korumaya çalışanlar arasındaki bir mücadeleden ibaret kalmıştır. Dolayısıyla modern anayasal anlayışlar yerine kişi ya da grupların siyasi kaygıları daha çok ön planda olmuştur. Bu durum 1876 Kanun-ı Esasi'sinin şekilsel anlamda anayasa vasfını taşımakla birlikte modern anayasa düşüncesinin temel ilkesi olan iktidarın sınırlandırılması anlayışının gerçekleşmediği bir belge olması sonucunu doğurmuştur. İktidarın sınırlandırılmaması ve sınırlandırmaya yönelik maddi müeyyidelerin tam olarak ortaya koyulamaması, belgede taahhüt edilen şahsi ve siyasi hürriyet anlayışının da sözde kalmasına yol açmıştır.

## KAYNAKÇA

- ABADAN, Yavuz, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri”, **Ankara Üniversitesi, Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 14, Sayı 1, (1957), s.2-37.
- ABADAN, Yavuz, “Yeni Hint Anayasası”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 8, Sayı 1, (1951), s. 208-255.
- Abdurrahman Şeref, **Tarih Musâhabeleri**, İstanbul: Matbaai Amire, 1339.
- Abdurrahman Şeref, **Tarih-i Devlet-i Osmaniye**, C. 2, İstanbul: Karabet Matbaası, 1318.
- Ahmet Azmî, **Sefaretnâme-i Ahmet Azmî**, İstanbul: Matbaa-i Ebuzziya, 1303.
- Ahmet Cevdet Paşa, **Ma’ruzat**, Yusuf Halaçoğlu (hızl.), İstanbul: Çağrı Yayınları, 1980.
- Ahmet Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, C. 8, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1895.
- Ahmet Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, C. 9, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1292.
- Ahmet Cevdet Paşa, **Tarih-i Cevdet**, C.12, İstanbul: Matbaa-i Osmaniye, 1301.
- Ahmet Cevdet Paşa, **Tezâkir (1-12)**, Cavid Baysun (hızl.), Ankara: TTK Basımevi, 1953.
- Ahmet Cevdet Paşa, **Tezâkir (40) Tetimme**, Ankara: TTK Basımevi, 1991.
- Ahmet Lûtfî Efendi, **Vak’anüvîs Ahmet Lûtfî Efendi Tarihi**, C.VI, Yücel Demirel (akt.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- Ahmet Mithad, “İslahat ( Dördüncü Bend)”, **İttihad**, No: 62, 1 Ekim 1876 (20 Eylül 1292), s.1.
- Ahmet Mithad, “İslahat (Üçüncü Bend)”, **İttihad**, No: 60, 28 Eylül 1876 (16 Eylül 1292), s.1.
- Ahmet Mithad, “Kanun-ı Esasi (Hakkında Bir İki Söz)” , **İttihad**, No: 110, 25 Aralık 1876 (13 Kanunuevvel 1292), s.1.

- Ahmet Mithad, “Kanun-ı Esasi (Hakkında Bir İki Söz)”, **İttihad**, No: 112, 29 Aralık 1876 (18 Kanunuevvel 1292), s.1.
- Ahmet Mithad, “Kanun-ı Esasi’nin Vaz’ını Mübeşşir Vilayete Yazılan Telgrafname-i Sami, **İttihad**, No: 109, 24 Aralık 1876 (12 Kanunuevvel 1292), s.1.
- Ahmet Mithad, “Tecdid”, **İttihad**, No: 72, 16 Ekim 1876 (4 Teşrinievvel 1292), s.1.
- Ahmet Mithad, **Üss-i İnkılab**, İstanbul: Takvim-i Vekayii Matbaası, 1295.
- Ahmet Resmî, **Hulasatü’l-İtibar (1197/1783)**, Cesterreichische Nationalbibliothek, Vienna.
- Ahmet Resmî, **Viyana Sefaretnamesi**, 1.Basım, İstanbul: Matbaai Ebuzziya, 1304.
- Ahmet Saib, **Abdülhamid’in Evail-i Saltanatı**, Adem Kara (hızl.), İstanbul: IQ Kültür Yayınları, 2006.
- Ahmet Saib, **Abdülhamid’in Evail-i Saltanatı**, Mısır: 1326.
- Ahmet Satı, “Meşrutiyet İcabatı”, **Edebiyat-ı Umumiye Mecmuası**, , C.5, Sayı 105, (1 Şubat 1919), s. 1313-1317.
- AKALIN Şükrü Haluk vd., “Parlamento”, **Türkçe Sözlük**, 10. Basım, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2005, s. 1577.
- AKÇURA, Yusuf, **Üç Tarz-ı Siyaset**, Ankara: TTK Yayınları, 1998.
- AKÇURA, Yusuf, **Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi (5. Tedris senesi)**, Ankara: Yenigün Matbaası, 1929-1930.
- AKÇURA, Yusuf, **Zamanımız Avrupa Siyasi Tarihi (6. Tedris Senesi)**, Ankara: T.B.M.M. Matbaası, 1930-1931.
- AKGÜN, Seçil Karal, “Osmanlı İmparatorluğu’nda Kanun-ı Esasi’ye Kadar Anayasa Yönünde Gelişmeler”, **Prof. Dr. Özer Ergenç’e Armağan**, Ümit Ekin (Ed.), İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları, 2013, s.24-40.
- AKGÜNDÜZ, Ahmet, **Eski Anayasa Hukukumuz ve İslam Anayasası**, İstanbul: Osav Yayınları, 1997.



- AKGÜNDÜZ, Ahmet, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C.1, İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.
- AKİPEK, İlhan, “Kuvvetler Ayrılığı Nazariyesinin Doğmasında Amil Olan Fikirler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 9, Sayı 1, (1952), s. 167-182.
- AKSAN, Virginia, **Savaşta ve Barışta Bir Osmanlı Devlet Adamı, Ahmet Resmi Efendi**, Özden Arıkan (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1997.
- AKŞİN, Sina, “Sened-i İttifak İle Magna Carta’nın Karşılaştırılması”, **Ankara Üniversitesi DTCF Tarih Araştırmaları Dergisi**, C. 16, Sayı 27, 1992, s. 116-123.
- AKYILDIZ, Ali, “Sâdık Rifat Paşa”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 400-401.
- AKYILDIZ, Ali, “Sened-i İttifak’ın İlk Tam Metni”, **İslam Araştırmaları Dergisi**, Sayı 2, 1998, s. 209-222.
- AKYILDIZ, Ali, “Sened-i İttifak”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 36, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, s.512-514.
- AKYILDIZ, Ali, “Tanzimat”, **İslam Ansiklopedisi**, C.40, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 1-10.
- ALATLI, Alev, (drl.), **Batıya Yön Veren Metinler**, C.1, İstanbul, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, 2010.
- ALATLI, Alev, (drl.), **Batıya Yön Veren Metinler**, C.3, İstanbul, İlke Eğitim ve Sağlık Vakfı, 2010.
- Ali Fuad, **Ricâl-i Mühimme-i Siyasiye**, İstanbul: Yeni Matbaa, 1928.
- Ali Fuad, s.6; Ali Fuad Türkgeldi, **Ricâl-i Mühimme-i Siyasiye**, Hayreddin Pınar-Fatih Yeşil (hzl.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2012.
- Ali Suavi, “Bu Padişahımızın Zamanı Efkâr-ı Cedidenin Galeyan Vakti İdi”, **Ulum**, No: 13, 1869, s.795.
- Ali Suavi, “Demokrasi-Hükümet-i Halk-Müsavaat”, **Ulum**, ty. s. 1082.

- Ali Suavi, “El Hâkim-i Hüvallah (Mabad)”, **Ulum**, No: 2-10, s. 79.
- Ali Suavi, “El Hâkim-i Hüvallah”, **Ulum**, No: 1, ty., s. 18.
- Ali Suavi, “Hutbe”, **Le Mukhbir**, No. 34, 13 Mart 1868, s.1.
- Ali Suavi, “Hüvallah-i Ahkâm”, **Ulum**, No: 3, 7 Cemaziyelevvel sene 1286, s. 139.
- Ali Suavi, “İhtiyar Meclisi”, **Ulum**, No. 15, s. 917.
- Ali Suavi, “Kudret-i Siyasiye Der Düvel-i İslamiye” **Ulum**, No: 16, ty., s. 981.
- Ali Suavi, “Mahz-ı Hukuk Olan Usulün İlmi”, **Ulum**, C.2, No: 18, s.1066.
- Ali Suavi, “Ne Telaşlı Gayret”, **Ulum**, No: 18, 1871 (1287), s.1125.
- Ali Suavi, “Usul-ı Meşveret”, **Le Mukhbir**, No: 27, 14 Mart 1868, s. 1.
- ALTUNIŞ GÜRSOY, Belkıs, “Türk Modernleşmesinde Sefir ve Sefaretnamelerin Rolü”, **Bilig**, Kış 2006, Sayı 36, s.139-165.
- Anabritanica**, “Anayasa”, C. 2, İstanbul: Ana Yayınları, 2004, s. 95-96.
- Anabritanica**, “Eşitlik”, C. 8, İstanbul: Ana Yayınları, 2004, s. 337.
- ANDI, M. Fatih, (hızl.), **Bir Osmanlı Bürokratinin Avrupa İzlenimleri (Mustafa Sami Efendi ve Avrupa Risalesi)**, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2002.
- ANDIÇ. Fuat ve ANDIÇ, Süphan, **Kırım Savaşı Ali Paşa ve Paris Antlaşması**, İstanbul: Eren Yayınları, 2002.
- ARABACI, Fazlı, **Yeni Osmanlıların Dini ve Siyasi Görüşleri**, Ankara: Platin Yayınları, 2004.
- ARIKAN, V. Sema, “Nizam-ı Cedid’in Kaynaklarından Ebubekir Ratib Efendi’nin Büyük Layiha’sı”, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 1996).
- Arif, “Hukuk ve Mehakim”, **Hürriyet**, No: 85, 17 Şubat 1870, s.1.
- Arif, “Fransa İnkılabı”, **Hürriyet**, No: 93, 1 Mayıs 1870 (29 Muharrem 1287), s.1.

- ARMAĞAN, Servet, “İslam’da Hükümet (Ebul A’la El-Mevdudi)”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.44, Sayı 1-4, (1978), s. 313-323.
- ARMAOĞLU, Fahir, **19. Yüzyıl Siyasi Tarihi (1789-1914)**, Ankara: TTK Yayınları, 1997.
- ARMAOĞLU, Fahir, **20. Yüzyıl Siyasi Tarihi**, Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları, 1988.
- ARSEL, İlhan, “Asayiş-Anarşi-Despotizm veya İktidar ile Hürriyet Arası Denge”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.29, Sayı 1, (1972), s. 61-104.
- ARTİNİAN, Vartan, **Osmanlı Devleti’nde Ermeni Anayasası’nın Doğuşu (1839-1863)**, Zülal Kılıç, (çev.), İstanbul: Aras Yayınları, 2004.
- ARTİNİAN, Vartan, **The Armenian Constitutional System İn The Ottoman Empire (1839-1863)**, İstanbul: (y.y), 1988.
- ATAR, Fahreddin, **İslam Adliye Teşkilatı**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1999.
- AYDIN, M. Akif, “Kanun-ı Esasi”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 328-330.
- B...M, “Dünkü Nüşamızda Münderic Bulunan Bendden Mabadd”, **İbret**, No: 69, 11 Aralık 1872, (10 Şevval 1289), s.1.
- B...M, “Terakki”, **İbret**, No: 45,3 Kasım 1872 (2 Ramazan 1289), s. 1.
- BARKAN, Ömer Lütü, “Kanunname”, **İslam Ansiklopedisi**, C.6, İstanbul, Milli Eğitim Basımevi, 1977, s.185-196.
- BARKAN, Ömer Lütü, “Türk Hukuk Tarihine Giriş”, **Belgelerle Türk Tarihi Dergisi**, C. 6, Sayı 20, İstanbul: Ekim 1986, S. 33-35.
- BARKEY, Karen, **Farklılıklar İmparatorluğu**, Ebru Kılıç (çev.), İstanbul: Versus Yayınları, 2008.
- Basiret**, “Almanya’da Hürriyet ve Serbestiyetin Derecesi”, No: 635, 30 Mayıs 1872 (22 Rebiülevvel 1289), s.3.

- Basiret**, “Avrupa’da Efkâr-ı Medeniyetin Derecesi”, No: 644, 12 Haziran 1872 (5 Rebiülahir 1289), s.2.
- Basiret**, “Hitabet-i Amme (Nomro 3)”, No: 27, 28 Şubat 1870 (27 Zilkade 1286), s.1.
- Basiret**, “İdare”, No:1582, 22 Temmuz 1875 (18 Cemaziyelahir 1292), s.1.
- Basiret**, “İdare-i Mülkiyemiz”, No: 350, 30 Nisan 1871 (9 Safer 1288), s. 1.
- Basiret**, “Umumi Politika (Hitabet-i Amme Nomro 23)”, No: 240, 16 Aralık 1870 (3 Kanunu evvel 1276), s.1.
- BAŞGİL, Ali Fuad, “Devlet Nizamı ve Hukuk”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 19, Sayı 3-4, İstanbul: İsmail Akgün Matbası, (1953), s. 576-591.
- BAYSUN, M. Cavid “Mustafa IV.”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979, s.708-714.
- BEBİROĞLU, Murat, **Tanzimat’tan II. Meşrutiyet’e Ermeni Nizamnameleri**, İstanbul: Ohan Matbaacılık, 2003.
- Bedir** “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hikemanın Hülasa-i Efkârı”, No 7, 3 Ekim 1872 (22 Eylül 1288), s. 4.
- Bedir**, “Bundan Evvelki Nüşamızda Münderic Varakaya Cevab”, No: 6, 1872 (...1288), s. 1.
- Bedir**, “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hikemanın Hülasa-i Efkârı (Mabad)”, No: 11, 9 Ekim 1872 (28 Eylül 1288), s. 4.
- Bedir**, “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hükümetin Hülasa-i Efkârı (Mabad)”, No. 13, 13 Ekim 1872 (1 Teşrinievvel 1288), s. 4.
- Bedir**, “Hürriyetin Mahiyeti Hakkında Hükümetin Hülasa-i Efkârı”, No: 12, 11 Ekim 1872 (30 Eylül 1288), s.4.
- Bedir**, “Muhakeme”, No: 9, 1872 (...1288), s. 3.

- Bedir**,“Ahmet Mithad Efendi Tarafından Kemal Beyefendiye Yazılan Bir Mektup”, No 5, 1872 (20 Eylül 1288), s.1.
- BERKES, Niyazi, **Felsefe ve Toplum Bilim Yazıları**, 1. Basım, İstanbul: Adam Yayınları, 1985.
- BERKES, Niyazi, **Türkiye İktisat Tarihi**, İstanbul: Gerçek Yayınları, 1969.
- BERKES, Niyazi, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.
- BEYDİLLİ, Kemal “Reşid Paşa”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 31, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, s. 348-350.
- BEYDİLLİ, Kemal, “II. Mahmud”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 27, İstanbul: TDV Yayınları, 2003, s.352-357.
- BEYDİLLİ, Kemal, “Küçük Kaynarca’dan Yıkılışa”, **Osmanlı Devleti Tarihi**, C.1, İstanbul: Feza Gazetecilik Yayınları, 1999, s. 66-130.
- BEYDİLLİ, Kemal, “Nizam-ı Cedid” **İslam Ansiklopedisi**, C. 33, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, s. 175-178.
- BEYDİLLİ, Kemal, “Yeni Osmanlılar Cemiyeti”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, s.430. 430-433.
- BİLİM, Cahit, “Mustafa Rasih Paşa’nın Rusya Sefaretnamesi”, **OTAM**, C.VII, Ankara: 1996, s.15-35.
- BİLİM, Cahit, “Osmanlılarda Avrupa’ya Öğrenci Gönderilmesi” **Anadolu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi**, 1999, 1: 17-38, [http://kybele.anadolu.edu.tr/makaleler/ed1999\\_1\\_1/137706.pdf](http://kybele.anadolu.edu.tr/makaleler/ed1999_1_1/137706.pdf)
- BİLİM, Cahit, “Tercüme Odası”, **OTAM**, Ankara: 1990, Sayı 1, s. 29,43.
- Bir Müslüman, “Temyiz Lazımdır”, **İstikbal**, No: 158, 20 Temmuz 1876, s. 1.
- BİRAND, Kamuran, “İnsanlığın Aydınlanması ve Hürriyet Üzerine”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.4, Sayı 1, (1955), s. 46-48.
- BOA, A.}AMD., 79/ 57.

BOA, A.)AMD. 31/80.  
BOA, A.}AMD., 74/69.  
BOA, A.}AMD., 11/ 17.  
BOA, A.}AMD., 2/28.  
BOA, A.}AMD., 25/96.  
BOA, A.}AMD., 3/42.  
BOA, A.}AMD., 77/69.  
BOA, A.}AMD., 80/65.  
BOA, A.}DVN, 122/21.  
BOA, A.}DVN.DVE., 14/89.  
BOA, A.}DVN.MHM, 29/29.  
BOA, A.}DVN.MHM., 30/6.  
BOA, A.}MKT.MHM., 17/16.  
BOA, A.}MKT.UM, 356/52.  
BOA, BEO, 1832/137336.  
BOA, BEO, 1849/138623.  
BOA, BEO, 1868, 140034.  
BOA, C..ADL.,5/281.  
BOA, C..AS., 1018/44645.  
BOA, C..AS., 113, 5083.  
BOA, C..AS., 433, 18001.  
BOA, C..AS., 760/32062.  
BOA, C..AS..316/13071.

BOA, C..DH., 299/14905.  
BOA, C..DH., 98/4863.  
BOA, C..SM., 28/2440.  
BOA, C..TZ., 146/7255.  
BOA, C.AS., 1139/ 50601.  
BOA, DH.MKT. 862/17.  
BOA, DH.MKT. 863/8.  
BOA, DH.MKT., 1319/32.  
BOA, DH.MKT., 1902/56.  
BOA, DH.MKT., 2528/1.  
BOA, DH.MKT., 2707/34.  
BOA, DH.MKT., 2900/34.  
BOA, HAT, 01282/49702.  
BOA, HAT, 1135/45229/B.  
BOA, HAT, 1211/47445.  
BOA, HAT, 1240/48212.  
BOA, HAT, 1280/49621.  
BOA, HAT, 1285/49847-A.  
BOA, HAT, 1326/48106/A.  
BOA, HAT, 136/5593.  
BOA, HAT, 1498 / 16.  
BOA, HAT, 1498 / 18.  
BOA, HAT, 1498/17.

BOA, HAT, 230/12840.  
BOA, HAT, 237/13170-A.  
BOA, HAT, 251/14216.  
BOA, HAT, 257/14813.  
BOA, HAT, 260/14977.  
BOA, HAT, 268/15664.  
BOA, HAT, 45, 2230/C.  
BOA, HAT, 525/25729.  
BOA, HAT, 746/35242.  
BOA, HAT, 829/37501/D.  
BOA, HAT, 829/37503.  
BOA, HAT, 831/37523.  
BOA, HAT, 834/37654-A.  
BOA, HR. SFR3., 55/17.  
BOA, HR.MKT., 226/85.  
BOA, HR.MKT., 382/39.  
BOA, HR.SFR.3..., 6/61.  
BOA, HR.SFR.4., 4/ 1.  
BOA, HR.SFR.4., 8/1.  
BOA, HR.SFR.4., 82/13.  
BOA, HR.SFR.4.. 21/5.  
BOA, HR.SYS., 166/2.  
BOA, HR.SYS., 2403/84.



BOA, HR.TO., 509/43.  
BOA, HR.TO., 554/52.  
BOA, HR.TO.,306/45.  
BOA, Ī.DH., 1272/100017.  
BOA, Ī.HR., 1/37.  
BOA, Ī.MTZ (05), 1/4.  
BOA, Ī.MTZ (05)TAL., 1/1.  
BOA, MF.MKT., 430/66  
BOA, Y..A...HUS., 182/33.  
BOA, Y..MTV.,313/11.  
BOA, Y..PRK.AZJ. 1/52.  
BOA, Y..PRK.AZJ., 26/23.  
BOA, YEE, 41/109.  
BOA, YEE, 10/58.  
BOA, YEE, 38/95.  
BOA, YEE, 42/82.  
BOA, YEE, 71/18.  
BOA, YEE, 71/21.  
BOA, YEE, 71/32, s.3.  
BOA, YEE, 71/33.  
BOA, YEE, 71/43.  
BOA, YEE, 80/28.  
BOA, YEE, 91/25.

BOA, YEE, 94/30.

BOUÏLLON, Hardy, **John Locke**, Ali İbrahim Savaş (çev.), Ankara: Liberte Yayınları, 1998.

BOZKURT, Gülnihal, **Batı Hukukunun Türkiye’de Benimsenmesi**, Ankara: TTK Yayınları, 1996.

BULUNÇ, Ahmet Zeki, (hızl.), **Anayasa**, Ankara: Başkent Üniversitesi Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2007.

Celaleddin Arif Bey, **Hukuk-ı Esasiye**, C. 2, İstanbul: Matbaa-i Hukukiye, 1329.

Cevdet Paşa, **Tezakir**, Cavid Baysun (yay.), C. 1, Ankara, TTK Yayınları, 1953.

CEYLAN, Ayhan, “Meşrutiyete bir Dayanak Olarak Meşveret Düşüncesi”, **100. Yılında II. Meşrutiyet**, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, s.49-66.

CEYLAN, Ayhan, “Osmanlı’da Meşrutiyet Öncesi Merkezi Meclisler Literatürü”, **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Türk Hukuk Tarihi**, C.3, Sayı 5, İstanbul: Bilim Sanat Vakfı Yayınları, 2005, s. 623-646.

**Cihan**, “Reşid Paşa Merhumun Tercüme-i Hali”, No: 5, 20 Eylül 1874 (8 Şaban 1291), s. 201.

CİN, Halil, “Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri”,**150. Yılında Tanzimat**, Hakkı Dursun Yıldız, (hızl.), Ankara: TTK Yayınları 1992.

CSORBA, György, “Macar Mültecileri”, **Türkler Ansiklopedisi**, Erol Hatipli (çev.), C.12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 805-812.

ÇAĞIRICI, Mustafa, “Adalet”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, s. 341-343.

ÇAĞIRICI, Mustafa, “Hürriyet”, **İslam Ansiklopedisi**, C.18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s.502-505.

ÇAKIR, İsmail, “Macar Mültecileri Meselesi (1848-1849)”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Erciyes Üniversitesi SBE, 1995).

- ÇAVDAR, Tevfik, **Türkiye'nin Demokrasi Tarihi (1839-1950)**, Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- ÇETİN, Atilla, Hayreddin Paşa, Tunuslu, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- ÇETİNSAYA, Gökhan, "İslâmi Vatanseverlikten İslâm Siyasetine", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.265-272.
- DANIŞMEND, İsmail Hami, **İzahlı Osmanlı Tarihi Kronolojisi**, C.4, İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1972.
- DAVER, Bülent, "Kanunla İlgili Meseleler", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 16, Sayı 4, (1961), s. 217-246.
- DAVİSON, Roderic H., **Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform (1856-1876)**, Osman Akınbay (çev.), C. 1, İstanbul: Papirüs Yayınları, 1997.
- DAVİSON, Roderic, "19. Yüzyılda Hıristiyan-Müslüman Eşitliğine İlişkin Türk Tavrı", **İslam Dünyası ve Batılılaşma**, İstanbul: Yöneliş yayınları, 1997, s. 57-86.
- DAVUTOĞLU, Ahmet, "Bunalımdan Dönüşüme Batı Medeniyeti ve Hıristiyanlık" **Divan**, İstanbul: Bilim ve Sanat Vakfı Yayınları, Yıl 5, Sayı 9, 2000/2, s. 1- 74.
- DEMİR, Şerif, "Tanzimat Döneminde Bir Devlet Politikası Olarak Osmanlıcılık", **Türkiyat Araştırmaları Dergisi**, Konya: Sayı 29, (2011), s. 331-348.
- DEMİRCİ, Fatih, "İslahat Fermanı ve Müsavaat Meselesi", (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Gazi Üniversitesi SBE, 1999).
- DEVEREUX, Robert, **The First Ottoman Constitutional Period**, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1963.
- DOĞAN, İsmail, **Tanzimatın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi**, İstanbul: İz Yayınları, 1991.
- DRIÅULT, Edouard, **Şark Meselesi**, Nafiz (çev.), Emine Erdoğan (hızl.), Ankara: Berikan Yayınları, 2003.

- DUGUÏT, Leon, **Hukuk-ı Esasiye**, Menemenlizade Edhem (çev.), C. 2, İstanbul : Matbaa-i Âmire,1340.
- DÜRÜŞKEN, Çiğdem, (çev.), **Magna Charta seu Magna Charta Libertatum**, Magna Charta, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2007.
- Düstur**, Birinci Kısım, İstanbul: Matbaa-i Amire, 1289.
- Düstur**, I. Tertip, C. 2.
- Düstur**, I. Tertip, C. 3, İstanbul: Matbaa-i Amire.
- Ebubekir Râtib Efendi, **Sefâretnâme-i Ebubekir Râtib Efendi**, Abdullah Uçman (hzl.), İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Ebuzziya Tevfik, **Yeni Osmanlılar**, Şemsettin Kutlu (hzl.), İstanbul: Pegasus Yayınları, 2006.
- EMECEN, Feridun, Mustafa I, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, s. 272-275.
- Engelhardt, **Tanzimat ve Türkiye**, Ali Reşad (çev.), İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- ERDEM, Çiğdem, “Mehmet Sadık Rıfat Paşa ve 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu’nda Batılılaşma Bağlamında Kameralizmin Girişi”, **Gazi Üniversitesi İİBF Dergisi**, (12-2-2010), s. 171-196.
- ERDEM, Gazi, “İlanından Yüz Elli Yıl Sonra Avrupa Birliği Müzakereleri Bağlamında Islahat Fermanı’na Yeniden Bir Bakış”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 51, Sayı 1, (2010), s. 327-348.
- ERDİNÇ, Tahsin, “Jean-Jacques Rousseau, Görüşleri ve Demokratik Sistem Üzerindeki Etkileri”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. XL, Sayı 1-4, İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, (1974), s. 289-327.
- ERDOĞAN, Mustafa, **Anayasa Hukuku**, Ankara: Orion Kitabevi, 2011.
- EREN, Ahmet Cevat, “Selim III”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 10, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, s.441-457.

- EREN, Ahmet Cevat, **Tanzimat Fermanı ve Dönemi**, Alişan Akpınar (hızl), İstanbul: Derin Yayınları, 2007.
- ERGİN, Vahdettin, “Mahmud Raif Efendi Tarafından Kaleme Alınmış İngiltere Seyahati Gözlemleri”, **İsmail Aka Armağanı**, s. 135-162.
- ERHAT, Azra, **Osmanlı Münevverinden Türk Aydınına**, İstanbul: Can Yayınları, 2002.
- EROĞLU, Ahmet Hikmet, **Osmanlı Devleti’nde Yahudiler**, Ankara: Alperen Yayınları, 2000.
- ERYILMAZ, Bilal, **Osmanlı Devleti’nde Millet Sistemi**, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.
- ERYILMAZ, Bilal, **Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme**, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.
- ESMİN, Jean, **Fikr-i Islahat**, Lütüf (çev.), İstanbul: Matba-i İctihad, 1904.
- Evlad-ı Vatandan Birisi, “Dünkü Nüşamıza Derc Olunan Selamet-i Vatan Unvanlı Bendin Mabadıdır”, **İstikbal**, No. 122, 9 Haziran 1876, s.3.
- Evlad-ı Vatandan Birisi, “Selamet-i Vatan”, **İstikbal**, No. 121, 7 Haziran 1876, s.3.
- FİNDLEY, Carter V., **Osmanlı Devletinde Bürokratik Reform**, Latif Boyacı ve İzzet Akyol (çev.), İstanbul: İz Yayınları, 1994.
- FİNDLEY, Carter Vaughn, “Osmanlı Siyasal Düşüncesinde Devlet ve Hukuk: İnsan Hakları mı, Hukuk Devleti mi?”, Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), **Tanzimat** içinde (493-502), İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları, 2011, s.493-502.
- FLANZ, Gisbert H., **XIX. Asır Avrupa’sında Anayasa Hareketleri**, Şerif Mardin (çev.), Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, ty., s. 15.
- FOTEV, Georgi, “Civil Society Against Balkanization”, **Civil Society In Southeast Europe**, Amsterdam- New York: Value Inquiry Book Series, 2004, s.1-22.

- Frans, “Dersaadette İcra Buyrulan Islahat”, **Mecmua-i Maarif**, No. 61, 27 Mayıs 1868 (4 Safer 1285), s.1.
- FRİEDRİCH, Carl J., **Sınırlı Devlet**, Mehmet Turhan (çev.), Ankara: Gündoğan Yayınları, 1999.
- GENCER, Bedri, “Gelenekselciliğin Pınarları: Edmund Burke ve Ahmet Cevdet”, **Muhafazakâr Düşünce**, Yıl 2, Sayı 7, Kış 2006, s. 153-188.
- GENCER, Bedri, “Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet”, Halil İnalçık (Ed.), **Adalet Kitabı** içinde (229-253), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 229-253.
- GENCER, Bedri, “Son Osmanlı İmparatorluğu’nda Anayasal Akültürasyon”, **100. Yılında II. Meşrutiyet**, İstanbul: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2008, s. 67-94.
- GÖKBİLGİN, M. Tayyib, “Nizam-ı Cedid”, **İslam Ansiklopedisi**, C.9, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1964, s.309-318.
- GÖNENÇ, Levent, “Ortaçağ Avrupası’nda Anayasacılığın Düşünsel ve Kurumsal Temelleri”, **Prof. Dr. Ergun Özbudun’a Armağan**, C.2, Ankara: Yetkin Yayınları, s. 267-292.
- GÖYÜNÇ, Nejat, “1849 Macar Mültecileri ve Bunların Kütahya ve Halep’te Yerleştirilmeleri ile İlgili Talimatlar”, **Türk –Macar Kültür Münasebetleri Işığında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976)**, İstanbul: Baha Matbaası, 1976, s. 173-179.
- GÖZE, Ayferi, “Onyedinci ve Onsekizinci Yüzyıl Düşünürlerinde Baskıya Karşı Direnme”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 35, Sayı 1-4, Sulhi Garan Matbaası, (1970), s. 49-73.
- GÖZLER, Kemal, **Türk Anayasa Hukuku Dersleri**, 4. Basım, Bursa: Ekin Kitabevi, 2007.
- GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, **Anayasa Hukuku**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1986.

- GÖZÜBÜYÜK, Şeref ve AKILLIOĞLU, Tekin, **Yönetim Hukuku**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1992.
- GÜLENER, Serdar, “Cumhuriyet Döneminde Türk Anayasacılığı”, **6. Uluslararası Türk Dünyası Sosyal Bilimler Kongresi**, İstanbul: Sakarya Yayıncılık, 2009, s. 353-362.
- GÜLSOY, Ufuk, “Islahat Fermanı”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 185-190.
- GÜMÜŞ, Musa, “1848 Mülteciler Meselesi Örneğinde 19. Yüzyıl Türk Diplomasisi” , **History Studies**, Volume 2,/2, 2010, s. 255-280.
- GÜMÜŞ, Musa, “Anayasal Meşrutî Yönetime Medhal: 1856 Islahat Fermanı’nın Tam Metin İncelemesi”, *Bilig*, Sayı 47, Güz 2008, s.215-240.
- GÜNEŞ, İhsan, **Türk Parlamento Tarihi**, C. 1, Ankara: TBMM Vakfı Yayınları, 1996.
- GÜRSES, Fatma, **Kul Tebaa Yurttaş**, Ankara: Ütopya Yayınları, 2011.
- HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Hukuku Etüdleri**, İstanbul: Bir Yayınları, 1984.
- Hayreddin Paşa, **Akvamül Mesalik**, Ceride-i askeriye muharriri Abdurrahman efendi (çev.), İstanbul: El-Cevaib Matbaası, 1296 (1879).
- Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Makale-i Salise)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 164, 20 Ekim 1868 (3 Recep 1285).
- Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Makale-i Samine)”, **Mecmua-i Maarif**, No. 169, 27 Ekim 1868 (10 Recep 1285), s.1.
- Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Makale-i Tasia)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 170, 28 Ekim 1868 (11 Recep 1285), s.1.
- Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Onbirinci Makale)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 172, 30 Ekim 1868 (13 Recep 1285).
- Hayreddin, “Mesail-i Osmaniye (Onikinci Makale)”, **Mecmua-i Maarif**, No: 173, 1 Kasım 1868 (15 Recep 1285), s.1.

Hayreddin, “Tanzimat-ı Cedide ve Umur-u Maliye”, **İstikbal**, No: 155, 17 Temmuz, 1876, s.1.

HAZIR, Hayati, “Tanzimat Fermanı’nın Anayasa Hukuku Açısından Tahlili”, **Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, (25-27 Aralık 1989), Ankara: Milli Kütüphane Matbaası, 1991, s. 217-232.

HEYD, Uriel, “III. Selim ve II. Mahmud Dönemlerinde Batılılaşma ve Osmanlı Uleması”, **İslam Dünyası ve Batılılaşma**, İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1997, s. 13-56.

HORNBY, Lady, **Kırım Savaşı Sırasında İstanbul**, Kerem Işık (çev.), İstanbul: Kitap Yayınevi, 2007.

**House Of Commons Parliamentary Papers**, Correspondence respecting Conference at Constantinople and Affairs of Turkey (Safvet Pasha to Musurus Pasha), 1877 [C.1641], Constantinople 23 Decembre 1876, No: 88, s.64.

**House Of Commons Parliamentary Papers**, Correspondence respecting Conference at Constantinople and Affairs of Turkey 1877 [C.1641], (Sir H. Elliot to the Earl of Derby), Constantinople 29 November 1876, No: 49, s.28.

**House Of Commons Parliamentary Papers**, Firman and Hatti-Sherif by Sultan, relative to Privileges and Reforms in Turkey, 1856 [2040], (Lord Stratford de Redclife to the Earl of Clarendon), Constantinople, 21 February 1856.

HUSLUCK, Frederick, William Christianity and İslam Under The Sultans, 1929, Oxford.

**Hürriyet**, “Adl...Hadis-i Şerifinin Medlulundan...”, No: 52, 24 Haziran 1869, s.1.

**Hürriyet**, “Bâb-ı Âli’nin Politikası”, No: 56, 19 Temmuz1869, s. 3;

**Hürriyet**, “Devlet-i Aliyeyi Bulduğu Hal-i Hatarnakdan Halasın Esbabı”, No: 9, 24 Ağustos 1868, s. 1.

**Hürriyet**, “Hubbul Vatan Minel İman”, , No: 1, 29 Haziran 1868, s.1.

**Hürriyet**, “Hürriyet”, No: 58, 2 Ağustos 1869, s. 1.



**Hürriyet**, “İnnellahe Ye’mürü bi’l-Adl-i ve’l-İhsan”, No: 30, 18 Ocak 1869, s. 1.

**Hürriyet**, “İspanya’nın Bugünkü Hali”, No: 15, 3 Ekim 1868, s.6

**Hürriyet**, “Külliküm Rai’ ve Külliküm Mesul An Raiyye” ; No: 13, 21 Eylül 1868, s.1.

**Hürriyet**, “Memalik-i Osmaniye’nin Yeni Mukasemesi”, No: 20, 9 Kasım 1868, s. 1, 5.

**Hürriyet**, “Mesele-i Müsavaat”, No: 15, 3 Ekim 1868, s. 1.

**Hürriyet**, “Mülahazat”, No: 23, 30 Kasım 1868, s.1.

**Hürriyet**, “Nutm-u Hümayun”, No: 50, 7 Haziran 1869, s.1, 3.

**Hürriyet**, “Özürname”, No: 66, 27 Eylül 1869, s. 1.

**Hürriyet**, “Sadaret”, No: 36, 1 Mart 1868, s. 1.

**Hürriyet**, “usul-ı Meşveret Hakkında Dördüncü Nüshamızdaki Bend Üzerine İrad Olunan Bazı İtirazlara Cevaben...”, No: 12, 14 Eylül 1868, s. 5.

**Hürriyet**, “Yaşasın Yeni Osmanlılar”, No: 11, 7 Eylül 1868, s. 3.

**Hürriyet**, “Yeni Osmanlıların İlan-ı Resmîsi”, No: 16, 12 Ekim 1868, s.1.

**Hürriyet**, İki Mesele-i Mühimme, No: 80, 3 Ocak 1870, s.1.

**Hürriyet**, No: 19, 2 Kasım 868, s. 1.

**Hürriyet**, No: 32, 1 Şubat 1869, s.7.

**Hürriyet**, No: 43, 19 Nisan 1869, s. 1.

**Hürriyet**, No: 7, 10 Ağustos 1868.

İbrahim Müteferrika, **Usulü’l-Hikem Fi Nizamü’l-Ümem**, Ömer Okutan (sad.), İstanbul: M.E.B., Yayınları, 2000.

**İbret**, “Adalet”, No: 21, 1 Ekim 1872 (28 Recep 1289), s.1.

**İbret**, “Avrupa’da Cumhuriyet Fikirleri”, No: 115, 14 Mart 1873 (14 Muharrem 1290), s.3.

- İbret**, “Efkâr-ı Umumiye”, (Rumuz B...M), No: 40, 29 Ekim 1872 (26 Şaban 1289), s.1.
- İbret**, “Sebeb-i Kaht-ı Rical”, (Rümuuz N...M), No: 38, 25 Ekim 1872 (22 Şaban 1289), s.1.
- İbret**, “Tanzimat”, No: 46, 5 Kasım 1872, s. 1.
- İMBERT, Paul, **Osmanlı İmparatorluğu’nda Yenileşme Hareketleri**, Adnan Cemgil (çev.), İstanbul: Engin Yayınevi, 1990.
- İNAL, İbnü’l-Emin Mahmud Kemal, **Son Asır Türk Şairleri**, İbrahim Baştuğ (hızl.), C.4, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999.
- İNALCIK, Halil, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümayunu”, **Belleten**, Cilt. XXVIII, Sayı 112, Ankara: TTK Yayınları, Ekim, 1964, s. 603-622.
- İNALCIK, Halil, “Osmanlı Hukuk Sisteminde Adaletin Üstünlüğü”, Halil İnalçık (Ed.), **Adalet Kitabı** içinde (143-206), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 143-206.
- İNALCIK, Halil, **Osmanlı**, İstanbul: Timaş Yayınları, 2011.
- İNALCIK, Halil, **Rönesans Avrupası**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2011.
- İNAN, Afet, **Türk Tarihinin Ana Hatları**, İstanbul: Hamle yayınları, ty.
- İNUGUR, M. Nuri, **Basın ve Yayın Tarihi**, İstanbul: Der Yayınları, 1993.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “İslahat”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 19, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s.170-185.
- İPŞİRLİ, Mehmet, “Osmanlı Devlet Teşkilatı”, Ekmelüddin İhsanoğlu (Ed.), **Osmanlı Devleti Tarihi**, (139-277), C. 1, İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi Yayınları, 1999, s. 139-277.
- İsmail Hakkı Bey, “Rousseau’ya Göre Fikir Terbiyesi”, **Darülfünun Edebiyat Mecmuası**, C.7, Sayı 6, İstanbul: Cumhuriyet Matbaası, (1931), s. 1-141.
- İstikbal**, “İslahat”, No: 175, 23 Ağustos 1876, s.1.
- İstikbal**, “İstikbalimiz Emniyettedir Demiş idik”, No: 156, 18 Temmuz 1876, s.1.

- İstikbal**, “Adalet”, No: 84, 29 Kasım 1875 (30 Şevval 1292), s.1.
- İstikbal**, “Devlet- Millet”, No: 116, 29 Mayıs 1876, s.1.
- İstikbal**, “Efkâr-ı Umumiye”, No: 174, 22 Ağustos 1876, s.1.
- İstikbal**, “Emniyet”, No: 55, 23 Ekim 1875 (23 Ramazan 1292), s.1.
- İstikbal**, “Hak-Nahak”, No. 99, 16 Aralık 1875 (18 Zilkade 1292), s.1.
- İstikbal**, “Hattı Hümayun”, No: 181, 13 Eylül 1876 (23 Şaban 1293), s.1.
- İstikbal**, “İbtida”, No: 182, 31 Ağustos 1876, s.1.
- İstikbal**, “İslam İle Medeniyet”, No: 6, 14 Ağustos 1875, 1.
- İstikbal**, “İstikbal”, No: 155, 17 Temmuz 1876, s.1.
- İstikbal**, “İttihad-ı Maksad”, No: 119, 5 Haziran 1876, s.1.
- İstikbal**, “Kanuna Riayet”, No: 1, 22 Ağustos 1875 (20 Recep 1292), s.4.
- İstikbal**, “Kanun-ı Umumi”, No: 69, 11 Kasım 1875 (12 Şevval 1292), s.1.
- İstikbal**, “Meclis-i Umumi”, No: 183, 1 Eylül 1876, s.1.
- İstikbal**, “Mesuliyet”, No: 110, 30 Mart 1875, s.1.
- İstikbal**, “Muavenet”, No: 127, 27 Haziran 1876 (4 Cemaziyelahir 1293), s.1.
- İstikbal**, “Mukaddeme-i Islahat”, No: 130, 17 Haziran 1876, s.1.
- İstikbal**, “Ömrü İnsan, Ömrü Devlet”, No: 159, 21 Temmuz 1876, s.1.
- İstikbal**, “Tahkik – Muayene”, No: 134, 22 Haziran 1876, s.71.
- İstikbal**, “Tasrih-i Maksad”, no 187, 20 Eylül 1876 (30 Şaban 1293), s.1.
- İstikbal**, “Teskin”, No: 126, 13 Haziran 1876, s.1.
- İstikbal**, “Teşrih-i Maksad”, No: 187, 20 Eylül 1876 (30 Şaban 1293).
- İstikbal**, “Tutulacak Meslek”, No: 197, 18 Eylül 1876, s.1.
- İstikbal**, “Usul-ı İstibdad”, No: 176, 24 Ağustos 1876, s.1.

- İSTVAN, Hajnal, a **Kossuth-Emigracao**, Budapest: Kiadja a Magyar Törtenelemi Tarsulat, 1927.
- İttihad**, “Ali Suavi Efendi’ye Cevap”, (İmza V), No: 56, 23 Eylül 1876 (11 Eylül 1292), s.1.
- İttihad**, “İlm-i Hukukun Tarih-i Vaz’ı ( ve terakkisinin hulasası)”, No: 13, 26 Temmuz 1876 (14 Temmuz 1292), s.1.
- İttihad**, “Kanun-ı Esasi”, No: 109, 24 Aralık 1876 (12 Kanunuevvel 1292).
- İttihad**, No: 98, 23 Kasım 1876 (11 Teşrinisani 1292), s.1.
- JEZE, Gaston, “Ferdî Hürriyetler”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, Mukbil Özyörük (çev.), C.3, Sayı 1, (1946), s. 214-227.
- KABACALI, Alpay, **Türk Basınında Demokrasi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.
- KAFESOĞLU, İbrahim, **Türkler ve Medeniyet**, İstanbul: Hamle Yayınları, 1995.
- KAPANİ, Münici, **Kamu Hürriyetleri**, Ankara: Yetkin Basımevi, 1993.
- KARA, İsmail, **Türkiye’de İslamcılık**, İstanbul,: Yeni Şafak Yayınları, 1995.
- KARADOĞAN, Umut C., “XIX. Yüzyıl Avrupası’nda Yaşanan İhtilal Hareketleri ve Bu İhtilallerin Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti’ne Etkileri”, **Akademik Bakış Dergisi**, Sayı 35, Celalabat-Kırgızistan: Kırgız-Türk Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Mart-Nisan 2013), s. 1-18.
- KARAL, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi**, C. 5, Ankara: T.T.K. yayınları, 1995.
- KARAL, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi**, C. 6, Ankara: TTK Basımevi, 1995.
- KARAL, Enver Ziya, **Osmanlı Tarihi**, C. 8, Ankara: TTK Yayınları,1995.
- KARAL, Enver Ziya, **Selim III’ün Hat-tı Hümayunları**, Ankara: TTK Yayınları, 1998.
- KARASİPAHİ, Sena, **Muslims İn Modern Turkey**, London: I.B. Tauris Published, 2009.

- KAŞIKÇI, Osman, “Anayasal Açıdan Fatih’in Teşkilat Kanunnamesi”, **Türkler Ansiklopedisi**, C. 10, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 72-92.
- KAYA KILIÇ, Selda, **Osmanlı Devleti’nde Meşrutiyet’e Geçiş İlk Anayasanın Hazırlanması**, Ankara: Berikan Yayınevi, 2010.
- KAYAOĞLU, İsmet, “İslam’da Adalet Mefhumu”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.27, Sayı 1, (1986), s. 201-206.
- KAYNAR, Reşat, **Mustafa Reşid Paşa ve Tanzimat**, Ankara: TTK Yayınları, 1985.
- Kerim Sadi, **Osmanlı İmparatorluğu’nun Dağılma Devri**, İstanbul: Çeltut Matbası, 1941.
- KİLİ, Suna ve GÖZÜBÜYÜK, A. Şeref, **Sened-i İttifak’tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri**, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- KOCA, Ferhat “Şeyhülislam Musa Kazım Efendi ve İslamcı Siyaset: Meşrutiyet ve Temel İnsan Hak ve Hürriyetleri, **İnsan Hakları Araştırmaları**, Yıl 5, Sayı 8, İstanbul: 2007, s. 231-235.
- KOÇAK, Cemil, “Namık Kemal”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 244-249.
- KOÇAK, Cemil, “Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.72-82.
- KODAMAN, Bayram ve ALKAN, A.Turan, “Tanzimat’ın Öncüsü Mustafa Reşid Paşa”, **150. Yılında Tanzimat**, Ankara: TTK Yayınları, 1992, s.1-11.
- KODAMAN, Bayram, “Mustafa Reşid Paşa’nın Paris Sefirlikleri Esnasında takip ettiği Genel Politikası”, **Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri (13-14 Mart 1985)**, Ankara: TTK Yayınları, 1987, s.73.
- KOLOĞLU, Orhan, **Osmanlı’dan 21. Yüzyıla Basın Tarihi**, İstanbul: Pozitif Yayınları, 2006.
- KORAY, Enver, “Yeni Osmanlılar”, **Bellekten**, C. XLIII, Sayı 186, (Nisan 1983), s. 563-582.

- KORLAELÇİ, Murtaza, “Bazı Tanzimatçılarımızın Pozitivistlerle İlişkileri”, **Tanzimat’ın 150.Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, (31 Ekim-3 Kasım 1989), Ankara: TTK Yayınları, 1994, s. 25-43.
- KOŞUM, Adnan, “Hukukun İşlevleri Arasındaki Zıtlık ve Adaletin Üstünlüğü Bakımından İslâm Hukuku”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. 45, Sayı 2, (2004), s. 57-68.
- KÖPRÜLÜ, M. Fuad, “Cengiz Han”, **İslam Ansiklopedisi**, C.3, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1997, s. 91-106.
- KUBALI, Nail, **Türk Esas Teşkilat Hukuku**, İstanbul: Sıralar Matbaası, 1959.
- KUNTAY, Mithad Cemal, **Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında**, C.1, İstanbul: Maarif Matbaası, 1944.
- Kur’an-ı Kerim, İsrâ suresi, 70. Ayet.
- KURAN, Ercüment, “Osmanlı İmparatorluğu’nda İnsan Hakları ve Sadık Rıfat Paşa (1807-1857)”, **Türkiye’nin Batılılaşması ve Milli Meseleler**, Mümtazer Türköne (drl.), Ankara: TDV Yayınları, 1994, s. 135-140.
- KURAN, Ercüment, “Tanzimat Hareketinin Türk Batılılaşma Tarihinde Yeri” **Tanzimat’ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu**, (25-27 Aralık 1989), Ankara: Milli Kütüphane Matbaası, 1991, s. 141-145.
- KURDAKUL, Necdet, **Tanzimat Dönemi Basımında Siyasal ve Anayasal Fikir Hareketleri**, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2000, s. 34.
- KURŞUN, Zekeriya, Küçük Mehmed Said Paşa (Siyasi Hayatı, İcraatı ve Fikirleri) 1838-1914, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE, 1991).
- KUTLUER, İlhan, “Müsavaat”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 32, İstanbul, TDV Yayınları, 2009, s. 77-79.

- KÜÇÜK, Cevdet, “Osmanlılarda Millet Sistemi ve Tanzimat”, **Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi**, C.4, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1985), 1007-1024.
- LEİBHOLZ, Gerhard, “Hukukun Gayesi”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Yavuz Abadan (çev.), Yıl 3, Sayı 3, (1937), s. 515-533.
- LEWIS, Bernard, **Modern Türkiye’nin Doğuşu**, Ankara: TTK, 1998.
- LOULES, Dimitris, “Fransız Devriminin Yunanistan Üzerindeki Etkisi”, **Ankara Üniversitesi, DTCF Tarih Bölümü, Tarih Araştırmaları Dergisi**, Selda Kılıç (çev.), C.15, Sayı 26, s. 291-296.
- Mahmud Celaleddin Paşa, **Mir’ât-ı Hakikat**, İsmet Miroğlu (hızl.), İstanbul: Berekât Yayınevi, 1983.
- Mahmud Raif, **Journal Du Voyage De Mahmud Raif Efendi en Angleterre E’crit Par Luy Me’me**, (Hususi 138/236-24110), Topkapı Sarayı Kütüphanesi, III. Ahmet Bölümü, Dem. No. 3707.
- MARDİN, Şerif, “Opposition and Control İn Turkey”, **Government and Opposition**, Vol 1, İs 3, 1966, pg. 375-388.
- MARDİN, Şerif, “Tanzimat Fermanı’nın Manası: Yeni Bir İzah Denemesi”, **Tanzimat**, Halil İnalçık ve Mehmet Seyitdanlıoğlu (ed.), İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları, 2011, s.156.
- MARDİN, Şerif, “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.42-53.
- MARDİN, Şerif, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.
- MARDİN, Şerif, **Türkiye’de Din ve Siyaset**, 7. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- MARDİN, Şerif, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 2. Basım, Mümtazer Türköne vd. (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.
- Mecmua-i Maarif**, “Bâb-1 Âli’nin Tebdilat-ı Cedidesi”, No: 18, 1 Nisan 1868 (8 Zilhicce 1284), s.2.

- Mecmua-i Maarif**, “Kanun Adalete Tabidir”, No: 10, 17 Temmuz 1874, (2 Cemaziyelahir 1291), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “Şura-yı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adliyenin Teşkili Münasebetiyle... İrad Buyrulmuş olan Nutkun Suret-i Münifesidir” No: 49, 11 Mayıs 1868 (18 Muharrem 1285), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “Hayreddin İmzasıyla Koryedoryent’te Münderic Bendin Mabadi”, No: 25 Mart 1868 (13, 1 Zilhicce 1284), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “Hukuk ve Vezaif-i Şahsiye”, No.133, 6 Eylül 1868 (18 Cemaziyelevvel 1285), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “Hukuk-ı Düveliye’nin Hukuk-ı Tabiiyeden Tefriki”, No. 130, 2 Eylül 1868 (14 Cemaziyelevvel 1285), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “İslahatın Ameliyatı”, No: 134, 8 Eylül 1868 (20 Cemaziyelevvel 1285), s.1
- Mecmua-i Maarif**, “Kanun Mani-i Zulüm ve Taaddidir”, No: 63, 29 Mayıs 1868, (6 Safer 1285), s.2.
- Mecmua-i Maarif**, “Kavanin-i Milliye”, No: 159, 13 Ekim 1868 (25 Cemaziyelahir 1285), s.2.
- Mecmua-i Maarif**, “Matbuat”, No.57, 21 Mayıs 1868, (28 Muharrem, 1285), s. 1.
- Mecmua-i Maarif**, “Menşe-i Hükümet”, No: 153, 4 Ekim 1868 (16 Cemaziyelahir 1285), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “Müsavaat”, No: 8, 14 Temmuz 1874 (29 Cemaziyelevvel, 1291), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “Nutm-u Hazreti Şehriyari”, No: 54, 18 Mayıs 1868 (25 Muharrem 1285), s.1.
- Mecmua-i Maarif**, “Serbesti-i Matbuat”, No: 35, 25 Nisan 1869 (2 Muharrem 1285).
- Mecmua-i Maarif**, “Şark’ta Matbuat”, No: 137, 11 Eylül 1868 ( 23 Cemaziyel evvel 1285).



**Mecmua-i Maarif**, “Şarkta Rusya ve Garp Tesiri”, No: 121, 20 Ağustos 1868 (30 Rebiülahir 1285), s.2.

**Mecmua-i Maarif**, “Terakki-i Ahali”, No: 156, 8 Ekim 1868 (20 Cemaziyelahir 1285), s.1.

**Mecmua-i Maarif**, “Türkler ve Medeniyet”, No: 7, 19 Mart 1868 (25 zilkade 1284), s. 1.

**Mecmua-i Maarif**, “Usul-ı Kavanin-i Milliye”, No: 157, 9 Ekim 1868, (21 Cemaziyelahir 1285), s.1.

**Mecmuai Maarif**, No: 158, 11 Ekim 1868 (23 Cemaziyelahir 1285), s.1.

**Mecmua-iMaarif**, “Marifet-i İdare-i Memleket”, No: 149, 29 Eylül 1868 (11 Cemaziyelahir, 1285), s.1.

Mehmed Sadık Rıfat Paşa, **Asar-ı Rıfat Paşa**, İstanbul: Takvimhane-i Amire, 1275/1859.

Mehmet Sadık Rıfat Paşa, “Avrupa Ahvaline Dair Risale”, Mehmet Kaplan, İnci Enginün, Birol Emil (çev. ve hzl.), **Yeni Türk Edebiyatı Antolojisi, I, 1839-1865**, İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1974, s.27-34. s.35-41.

Mehmet Sadık Rıfat Paşa, “Tanzim-i Umur-u Devlete ve Bazı Islahata Dair Rıfat Paşa Merhumun Memuriyet-i Mütenevviada bulunduğu O Anda Arasına Kaleme Alıp Takdim Etmiş Olduğu Bazı Layiha ve Mazbataların Suretleridir”, **Müntehabat-ı Asar**, ty., yy.,TTK Kütüphanesi Nüshası, Yer No: AII . 96-48, s. 59.

Mehmet Süreyya, **Sicill-i Osmanî**, Nuri Akbayar (hzl.), C. 5, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.

MERİÇ, Cemil, **Mağaradakiler**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1978.

MERMUTLU, Bedri, **Sosyal Düşünce Tarihimize Şinasi**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2003.

MİDHAT, Ali Haydar, **Mithad Paşa'nın Hatıraları (Tabsıra-i İbret)**, C.1, Osman Selim Kocahanoğlu (hzl.), İstanbul: 1997.

- MİLLAS, Herkül, “Velestinli Rigas’ın Anayasası”, **Osmanlı’dan Cumhuriyete Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar, 1. Uluslararası Tarih Kongresi, 24-26 Mayıs, 1993**, Ankara: Tarih Vakfı, Yurt Yayınları, 1998, s. 104-131.
- MİLLAS, Herkül, **Yunan Ulusunun Doğuşu**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1999.
- MORDTMANN, Andreas David, **İstanbul ve Yeni Osmanlılar**, Gertraude Songu – Habermann (çev.), İstanbul: Pera Yayıncılık, 1999.
- MORİN, Edgar, **Avrupa’yı Düşünmek** Şirin Tekeli (çev.), İstanbul: Afa Yayınları, 1995.
- MUMCU, Ahmet, “Tanzimat Döneminde Türk Hukuku”, Halil İncelik (Ed.), **Adalet Kitabı** içinde (207-228), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 207-228.
- MUMCU, Uğur, “Türkiye’nin Yapısal Özellikleri ve Anayasal Düzeni”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 26, Sayı 3, (1969), s. 149-178.
- Mustafa Nuri Paşa, **Netayicü’l-Vukuat**, Neşet Çağatay (hızl.), C.III-IV, Ankara: TTK Yayınları, 1980.
- MUSULİN, Janko, **Hürriyet Bildirgeleri**, Birinci Baskı, Necmi Zeka, (çev.), İstanbul: Belge Yayınları, 1983.
- Mütercim Asım Efendi, **Asım Tarihi**, C. 2, İstanbul: Ceride-i Havadis Matbaası, 1819.
- NAKAVİ, Muhammed, **Batılılaşma Sosyolojisi**, Abdullah Özgür (çev.), İstanbul: Kevser yayınları, 1992.
- Namık Kemal, “Barika-i Hakikat Müsademe-i Efkârdan Çıkar”, **İbret** , No: 98, 21 Ocak 1873 (22 Zilkade 1289), s.1.
- Namık Kemal, “Bizde Adam Yok mudur?”, **Hürriyet**, No: 25, 14 Aralık 1868, s.1.
- Namık Kemal, “Efkâr-ı Cedide”, **Hadika**, No: 14, 27 Kasım 1872 (26 Ramazan 1289), s.1.
- Namık Kemal, “Hasta Adam”, **Hürriyet**, No: 24, 7 Aralık 1868, s.5.
- Namık Kemal, “Hubbü’l- Vatan Mine’l- İman”, **Hürriyet**, No: 1, 29 Temmuz 1868, s.1.

- Namık Kemal, “Hukuk”, **İbret**, No.5, 20 Haziran 1872 (13 Rebiülahir 1289), s.1.
- Namık Kemal, “Hukuk-ı Umumiye”, **İbret**, No: 18, 8 Temmuz 1872 (2 Cemaziyelevvel sene 1289), s.1.
- Namık Kemal, “Hürriyet”, **Hürriyet**, No: 37, 8 Mart 1869.
- Namık Kemal, “İstikbal”, **İbret**, No. 1, 12 Haziran 1872 (5 Rebiülahir, 1289), s. 1.
- Namık Kemal, “Şiir ve İnşa”, **Hürriyet**, No:11, 7 Eylül, 1868, s.4.
- Namık Kemal, “Usul-ı Meşveret Hakkında...”, **Hürriyet**, No: 12, 14 Eylül 1868, s.5.
- Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, **Hürriyet**, No: 17, 19 Ekim 1868, s.6.
- Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, **Hürriyet**, No: 22, 23 Kasım 1868, s. 6.
- Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, **Hürriyet**, No:16, 12 Ekim 1868, s.7.
- Namık Kemal, “Usul-ı Meşverete Dair...”, **Hürriyet**, No:14, 29 Eylül 1868, s.5
- Namık Kemal, “Yeni Osmanlılardan bir zat tarafından gönderilip gazetemizde yayınlanan hatıranın mabadıdır”, **Hürriyet**, No: 40, 29 Mart 1869, s. 7.
- Namık Kemal, “Yirmibeşinci Numarada Olan Hatıraya Zeyl”, **Hürriyet**, No: 28, 4 Ocak 1868, s. 4.
- Namık Kemal, **Hürriyet**, “Veşavirhüm fi’l- Emr”, No. 4, 20 Temmuz 1868, s.1.
- Nazım, “Usulü İstibdadın Mazarratı”, **İstikbal**, No: 194, 14 Eylül 1876, s.1.
- NAZIR, Bayram, “Macar ve Polonyalı İhtilalcilerin Osmanlı Devleti’ne İlticası ve Diplomatik Kriz”, **Türkler Ansiklopedisi**, C. 12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 813-824.
- OĞUZ, Mustafa ve AKGÜNDÜZ, Ahmet, “Hüccet”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: C.18, TDV Yayınları, 1998, s.446, 450.
- OKANDAN, Recai G., “Amme Hukukumuzda Osmanlı Devleti’nin İnkırazına Kadar Parlamentarizm ve Hususiyetleri”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C.13, Sayı 2, (1947), s. 449-463.

- OKANDAN, Recai G., “Devlet İktidarının Tahdidi ve Bu Hususta İleri Sürülen Muhtelif Noktai Nazarlar”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 17, Sayı 1-2, (1951), s.3-23.
- OKANDAN, Recai G., **Amme Hukukumuzun Ana Hatları**, İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1977.
- OKUMUŞ, Ejder, **Türkiye’nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat**, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- OLGUN, Ülkühan, **Osmanlı Son Dönemi Yahudilik ve Hahambaşılık**, Birinci Basım, İstanbul: Giza Yayınları, 2009.
- ORTAYLI, İlber, “Tanzimat Bürokratları ve Metternich”, **Prof. Fehmi Yavuz’a Armağan**, Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları, 1983, s. 361-369.
- ORTAYLI, İlber, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 6. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.
- OSMANAĞAOĞLU, Cihan, **1862 Rum Patrikliği Nizamı Çerçevesinde Fener Rum –Ortodoks Patrikhanesi**, Birinci Baskı, İstanbul: Levha Yayınları, 2010.
- ÖKTEM, Niyazi, “Fransız Devriminin Felsefesi ve Türkiye”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası** 1988-1990,1-4, İstanbul: 1991, s.267-272.
- ÖZ, Mehmet, **Osmanlı’da Çözülme ve Gelenekçi Yorumcuları**, İstanbul: Dergah Yayınları, 1997.
- ÖZBERK, Nevin, “Namık Kemal’de Özgürlük Fikri”, **Doğumunun Yüzellinci Yılında Namık Kemal**, Ankara: TTK, 1993, s.93-115.
- ÖZCAN, Abdülkadir, “Fatih Sultan Mehmed’in Kanuni Şahsiyeti ve Çıkardığı Kanunlar”, **İslam Öncesinden Çağdaş Türk Dünyasına**, İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yayınları, 2008, s. 373-381.
- ÖZCAN, Azmi, “Osmanlılık”, **İslam Ansiklopedisi**, C. 33, İstanbul: TDV Yayınları. 2007, s.485-487.

- ÖZÇELİK, Selçuk, “Sened-i İttifak”, **İstanbul Üniversitesi HFM**, C.XXIV, sayı 1-4, Fakülteler Matbası, (1959), s. 1-12.
- ÖZDEMİR, Gürbüz, Tanzimat Döneminde Muhalefet Düşüncesi ve Yeni Osmanlılar, (**Yayınlanmamış Doktora Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 2000), Sakarya 2000.
- ÖZGEN, Murat, **Türkiye’de Basının Gelişimi ve Sorunları**, İstanbul: İ.Ü.İletişim Fakültesi Yayınları, 2004.
- ÖZKAYA, Yücel, “Birinci Kanun-ı Esasi ve Meşrutiyet Hakkında Ortaya Konulan Görüşler ve Parlamento Usulü Hakkında Bir Layiha”, **Ankara Üniversitesi DTCF Dergisi**, C. 31, Sayı 1-2, (1987), s. 397-415.
- ÖZKAYA, Yücel, “XVIII. Yüzyılda Prusya (Almanya) Osmanlı Elçileri ve Bu Elçilerin Sefaretnamelerine Göre Almanya”, **I. Uluslararası Seyahatnamelerde Türk ve Batı İmajı Sempozyumu Belgeleri**, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 1997, s. 263-276.
- ÖZKİRAZ, Ahmet ve HAMDEMİR, Berkan, “Anayasacılık Hareketleri, Kapitalizm ve Osmanlı”, **Gazi Üniversitesi İİBF Dergisi**, Ankara: (11.2.2009), s.59-78.
- PATRİCK, Marry Mills, **Son Sultanların İstanbulu’nda Siyaset, Modernleşme, Yabancı Okullar**, (çev.), Ayşe Aksu, İstanbul: Dergah Yayınları, 2009.
- PERİN, Cevdet, **Tanzimat Edebiyatında Fransız Tesiri**, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Pulhan Matbası, 1946.
- POOPLE, Stanley Lane, **Lord Stratford Canning’in Türkiye Anıları**, 3. Basım, Can Yücel (çev.), İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1999.
- PORTAKAL, Hüsen, **Rönesans ve Laiklik**, İstanbul: Cem Yayınevi, 2003.
- Recai Galip, “Parlamentarizm ve Bugünkü Şekli”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, Yıl 1, Sayı 2, Mayıs, (1935), s. 135-148.
- Reşad, “Elhak..”, **Hürriyet**, No: 1, 29 Temmuz 1868, s. 2.
- Reşad, “Mülahaza (İhtilaf-ı Ümmet-i Rahmet)”, **Hürriyet**, No: 2, 6 Temmuz 1868, s.4
- Sabah**, “Siyaset”, No: 197, 24 Ekim 1876 (5 Şevval 1293), s. 1.

**Sabah**, No: 178, 20 Eylül 1876 (1 Ramazan 1293), s. 1.

**Sabah**, No: 229, 29 Kasım 1876 (12 Zilkade 1293), s. 2.

SAFİ, İsmail, **Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar**, 2. Basım, Ankara: Lotus Yayınları, 2007.

Said Halim Paşa, **Buhranlarımız**, 2. Basım, M. Ertuğrul Düzdağ, (hızl.), İstanbul: İz Yayınları, 1993.

SARAY, Mehmet, **Türk Devletlerinde Meclis (Parlamento), Demokratik Düşünce ve Atatürk**, Ankara: AKDITYK Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 1999.

SAVCI, Bahri, “Anayasacılığımızın Gelişim Çizgisi Üzerine” **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C.50, Sayı 3, (1995), s.279-289.

SAVCI, Bahri, “Kişi Hakları Kavramının ve Teorisinin Tarihte Kuruluşu”, **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 25, Sayı 1, (1970), s. 97-134.

SAYDAM, Abdullah, “Tanzimat Devri Reformları”, **Türkler Ansiklopedisi**, C.12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s.782-804.

SEİGNOBOS, Charles, **Tarih-i Medeniyet: Kurun-ı Vusta ve Ezmine-i Cedide**, C.1, Ahmet Refik Altınay (çev.), İstanbul: Kitabhane-i Askerî, 1328.

SEYİTDANLIĞOLU, Mehmet, **Tanzimat Devri’nde Meclis-i Vâlâ (1838-1868)**, Ankara: TTK Yayınları, 1994.

SEYYAR, Ali, **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimleri**, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.

SEZEN, Yümni, “Osmanlı’da Din Devlet İlişkilerinin Teorik ve Teolojik Bağlarıyla Uyumunu” **Osmanlı Ansiklopedisi**, C. 6, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 50-53.

SEZGİNER, Murat, **Günümüz Demokrasilerinde Kuvvetler İlişkisi ve 1982 Anayasası’nda Sorunlar**, Ankara: Seçkin Yayınları, 2010.

SHAW Stanford J. ve SHAW, Ezel Kural, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, C.2, İstanbul: e yayınları, 1983.

- SHAW, Stanford J., **Eski ve Yeni Arasında Sultan III. Selim**, Hür Güldü (çev), İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- SHAW, Stanford J., **Osmanlı İmparatorluğu'nda ve Türkiye Cumhuriyeti'nde Yahudiler**, Meriç Sobutay (çev.), İstanbul: Kapı Yayınları, 2008.
- SHAW, Stanford, **Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye**, C.I, İstanbul: e Yayınları, 1994.
- SİYAVUŞGİL, Sabri Esat, “Tanzimat’ın Fransız Efkarı Umumiyesinde Uyandırdığı Akisler”, **Tanzimat**, C. 2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s. 747-756.
- SOFUOĞLU, Ebubekir, **Osmanlı Devleti'nde Islahatlar ve I. Meşrutiyet**, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2004.
- SOMEL, Selçuk Akşin, “Osmanlı Reform Çağında Osmanlılık Düşüncesi (1839-1913)”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce**, C.1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.88-116.
- SUBAŞI, Turgut, “Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz”, **Türkler Ansiklopedisi**, C.12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 753-781.
- SUNGU, İhsan, “Tanzimat ve Yeni Osmanlılar”, **Tanzimat I**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s. 777-857.
- Süleyman Paşa, **Darbe ve Muamma**, Faruk Yılmaz (hzl.), İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Süleyman Paşa, **Hissü İnkılab (1293)**, İstanbul: Tanin Matbaası, 1326.
- Süleyman Paşazade Sami, **Süleyman Paşa Muhakemesi**, İstanbul: Matbaa-i EbuZZiya, 1328.
- Şemseddin Sami, “İstibdat”, **Kâmûs-ı Türkî**, İstanbul: Çağrı yayınları, 1996, s.96.
- ŞEN, Adil, **İbrahim Müteferrika ve Usûlü'l – Hikem Fî Nizami'l- Ümem**, Ankara: TDV Yayınları, 1995.
- ŞİRİN, İbrahim, **Osmanlı İmgeleminde Avrupa**, Ankara: Lotus Yayınları, 2009.

- ŞİŞMAN, Adnan, **Tanzimat Döneminde Fransa'ya Gönderilen Osmanlı Öğrencileri (1839-1876)**, Ankara: TTK Yayınları, 2004.
- T.Ebuzziya, "Mekatibat-ı Siyasiye" **Muharrir**, C.1, Kısım 3, İstanbul, Haziran 1875 (Rebiülevvel 1292), s. 65-70.
- TANERİ, Aydın, "Tepeden İnmecilik", **Makaleler**, C. 4, Semih Yalçın ve Saadet Lüleci (drl), Ankara: Berikan Yayınları, 2004, s. 149.
- TANERİ, Aydın, "Türkler ve Adalet", **Makaleler**, Semih Yalçın ve Saadet Lüleci (drl.), Ankara: Berikan Yayınları, 2004, s. 247-250.
- TANİLLİ, Server, **Devlet ve Demokrasi**, İstanbul: Say Yayınları, 1981.
- TANÖR, Bülent, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", **Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, ty., s. 10-26.
- TANÖR, Bülent, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Gelişmeler**, İstanbul: Der Yayınları, 1999.
- TANÖR, Bülent, **Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri**, İstanbul: Afa Yayınları, 1996.
- Tasvir-i Efkâr**, Payitaht (...Şurayı Devlet ve Divan-ı Ahkam-ı Adliye Azayı mevcudesine Hitaben İrad Buyrulmuş olan Nutkun Suret-i Münifesidir), No: 584, 18 Muharrem 1285. s. 1.
- TEKİN, Yusuf, "Osmanlı'da Demokrasi Tartışmalarının Miladı Olarak I. Meşrutiyet Öncesi Tartışma Platformu", **Ankara Üniversitesi SBF Dergisi**, C. 55, Sayı 3, 2000, s. 145-172.
- TEKİNDAĞ, Şahabettin, "Türk Macar Münasebetlerine Toplu Bir Bakış (Başlangıçtan II.Abdülhamid'e Kadar)", **Türk –Macar Kültür Münasebetleri Işığında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu (31 Mayıs-3 Haziran 1976)**, İstanbul: Baha Matbaası, 1976, s. 152-159.
- Teodor Kasab, "Muterizler", **İstikbal**, No: 189, 8 Eylül 1876, s. 1
- The Levant Herald**, "The Armenian Constitution" 24 May 1867.



- The Levant Herald**, “The Constitution”, 18 December 1876, pg. 247.
- The Levant Herald**, “The Constitution”, 20 December 1876, pg.355.
- The Levant Herald**, “The New Constitution”, 20 November 1876, pg.322.
- The Times**, “The Ottoman Constitution”, 21 June 1876, pg. 5.
- The Times**, “Turkey”, 08 August 1876, pg. 3.
- The Times**, “London, Tuesday, February 6, 1877”, 6 February 1877, pg. 9.
- TİMUR, Hıfzı “Türkiye’de Abdülmecid’in Islahatı Hakkında”, **Tanzimat**, C.2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s.703-723.
- TOPRAK, Seydi Vakkas, “I. Meşrutiyetin İlanı Meselesi”, **Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, İstanbul Üniversitesi SBE, 2001).
- TUFAY, Muzaffer, “Voltaire’in Kandid’i, Bulgaristan Soykırımını ve İnsan Hakları”, **Erol Güngör İçin**, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1988, s. 36.
- TUNAYA, Tarık Zafer, “Osmanlı Anayasacılık Hareketi ve (Hükümet-i Meşruta)”, **Boğaziçi Üniversitesi Dergisi**, C.6, 1978, s. 227-237.
- TUNAYA, Tarık Zafer, **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: Yedigün Matbaası, 1960.
- TUNCER, Hüner, **Metternich’in Osmanlı Politikası (1815-1848)**, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1996.
- TURGUT, Nükhet, **Siyasal Muhalefet Batı Demokrasileri-Sosyalist Ülkeler-Türkiye**, Ankara: Birey ve Toplum Yayınları, 1984.
- TURHAN, Mehmet, **Anayasal Devlet**, Ankara: Naturel Yayınları, 2005.
- Türk Hukuk Lûgatı**, “Anayasa”, Ankara: Başbakanlık Basımevi Başbakanlık Mevzuatı Geliştirme ve Yayın Genel Müdürlüğü Yayınları, 1991, s. 338.
- TÜRKÖNE, Mümtazer, “Islahat Fermanı” , **Osmanlı Ansiklopedisi**, C. 6, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1995, s. 164-174.

- TÜRKÖNE, Mümtazer, **Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu**, 2. Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.
- UNAN, Fahri, “Osmanlı İdare Felsefesinde Adalet”, Halil İncılık (Ed.), **Adalet Kitabı** içinde (105-120), Ankara: Kadim Yayınları, 2012, s. 105-120.
- UNAT, Faik Reşid, **Osmanlı Sefirleri ve Sefaretnameleri**, Ankara: TTK Yayınları, 1992.
- UYGUR, Gülriz, “Adalet ve Hukuk Devleti”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. 53, Sayı 3, 2004, s. 29-38.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, “Tanzimat’tan Sonra Fikir Hareketleri”, **Tanzimat**, C.2, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1999, s.757-775.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, “Türkiye’nin Modernleşmesi ve Bu Hareketin Öncüleri Olan Türk Düşünürleri”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C.11, Sayı 1, 1963, s. 27-30.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: Ülken Yayınları, 1999.
- ÜNAL, Nevin, “Basın Özgürlüğü ve Osmanlı Devleti’ndeki Görünümü”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C.5, Sayı 3, (2002), s.65-84.
- WARR, Michael, **A Biography Of Stratford Canning (Mainly His Career In Turkey)**, Oxford: Printed At the Alden Press, 1989.
- WÜRTEBERGER, Thomas, “Josef Görres’e Göre Tabii Hukuk ve Tarih”, **İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası**, C. 19, Sayı 1-2, (1953), s. 467-485.
- YALÇINKAYA, Alaaddin, “Osmanlı Zihniyetindeki Değişimin Göstergesi Olarak Sefaretnamelerin Kaynak Değeri”, **OTAM**, Sayı 7, 1996, s.319-339.
- YAVUZ, Yakup Şevki, “Hüccet”, **İslam Ansiklopedisi**, İstanbul: C.18, TDV Yayınları, 1998, s.445-446.
- YAZICI, Nevin, **Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

- YENİÇERİ, Özcan, “Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Paris Antlaşması” **Türkler Ansiklopedisi**, C. 12, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002, s. 840-858.
- YEŞİL, Fatih, “III. Selim Döneminde Bir Osmanlı Bürokrati: Ebubekir Ratib Efendi”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Hacettepe Üniversitesi SBE, 2002).
- YEŞİL, Fatih, **Aydınlanma Çağında Bir Osmanlı Katibi Ebubekir Ratib Efendi**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2011.
- YETİŞGİN, Mehmet, “Batı Basınından Osmanlı Devleti’ne Yaklaşımlar ve Osmanlıların Bu Yaklaşımlara Tepkileri”, **Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi**, Sayı 28, (2010), s. 119-162.
- YILDIRIM, Seyfi ve SOFUOĞLU, Adnan, **İstanbul Rum Ortodoks Patrikhanesi**, Ankara: Köksav Yayınları, 2010.
- Yirmisekiz Mehmet Çelebi, **Fransa Sefaretnamesi**, Abdullah Uçman, (hızl.), Tercüman Yayınları, 1975.
- Yirmisekiz Mehmet Çelebi, **Yirmisekiz Mehmet Çelebi’nin Fransa Seyahatnamesi**, Şevket Rado (sad), İstanbul: Hayat Tarih Mecmuası Yayınları, 1970.
- YUMUL, Arus ve BALI, Rifat N., “Ermeni ve Yahudi Cemaatlerinde Siyasal Düşünceler”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce**, C. 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 362-366.
- Yusuf Has Hacip, **Kutadgu Bilig**, Fikri Silahdaroğlu (uyurl.), Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1996.
- ZAIM, Sabahaddin, “Yükselme Devrinde Osmanlı Devleti’nin İktisadi Durumu”, **Osmanlı Ansiklopedisi**, Cilt 3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999, s. 33.
- Ziya Paşa, “Hürriyet Gazetesine Gönderilen İltifatname”, **Hürriyet**, No: 2, 6 Temmuz 1868, s. 2.
- Ziya Paşa, “Hürriyet Gazetesine Gönderilen İltifatname”, s.2; **Hürriyet**, “Hürriyet”, s.1.

Ziya Paşa, “Sultan Abdülaziz Han-Ziya Bey-Ali Paşa”, **Hürriyet**, No: 68, 11 Ekim 1869 s. 1.

Ziya Şakir, **Büyük Türk İnkılabı (Birinci Kitap), III. Sultan Selim Devrinden Yeni Osmanlılara Kadar**, İstanbul: Çeltüt Matbası, 1956, s. 39.

ZORLU, Yaşar “Sadık Rıfat Paşa’nın Toplum ve Devlet Görüşü”, (**Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi**, Sakarya Üniversitesi SBE, 1997).

## EKLER

**Ek 1:** Sened-i İttifak'm, Prof. Dr. Ali Akyıldız tarafından, Divan-ı Hümayun Beylikçisi Mehmed İzzet'in istinsah ettiği nüsha esas alınarak yayınlanan tam metni. Bu metnin yayınlandığı makalenin ayrıntıları, İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 2, 1998, s. 209-222'de yer alır.

### Sened-i İttifak'ın Tam Metni<sup>28</sup>

Bismillâhirrahmânirrahîm

Sûret-i Hatt-ı Hümayun

Esta'îzubillah, *lev-enfakte mâ fi'l-arzı cemî'an mâ ellefte beyne kulûbihim ve lâkinnellahe ellefe beynehum*<sup>29</sup> nass-ı celîli mantûkunca din ü Devlet-i Aliyye ve millet-i beyzâ-yı Muhammediyye'nin ihyâsı ittifak ve itilâf-ı kulûb-i erkân ve vükelâyâ menût ve bi-inâyetillahi te'âlâ bu maksûdun husûlü dahi işbu uhûd ve mevâsik-i müteyemminenin ale'd-devam îfâ ve icrâsiyle meşrût idüğü emr-i âşikârdır. Binâenaleyh işbu ittifak senedinde muharrer uhûd ve şerâyit-i ma'lûmenin bi-fazlillahî te'âlâ harf-be-harf icrâ ve îfâsına bi'n-nefs zât-ı hümâyûnum müte'ahhid olmağla sadriazamım ve şeyhülislâmım ve vüzerâ ve ulemâ ve vükelây-ı devletim ve hânedân-ı Memâlik-i Mahrûsem taraflarından dahi este'îzubillah, *ve'l-mûfûne bi-ahdihim izâ ahedû*<sup>30</sup> emr-i şerîfine imtisâlen uhûd-i mezkûre hâric ve dâhilde dustûrül'amel tutularak harf-be-harf icrâ ve îfâsına hasbeten-lillah bezl-i vüs'ü kudret oluna. Hilâfına ednâ hareket ve ma'âzallahü te'âlâ fesh-i ahde cesâret eder bulunur ise min-kıbelillah müstehakk-ı la'net ve dâreynde giriftâr-ı vehâmet ve ukubet ola.

Elhamdülillahî ellezi eyyede'l-İslâme bi-ricâlin kamû alâ sâkın vâhidin ve ittifâkın ve's-salâtu ve's-selâmu alâ seyyidinâ Muhammedin ellezi refe'a an-ümmetihi en-nifâka ve's-şikaka ve alâ âlihi ve eshâbihi ellezine ictehedû fi sebîlihi bi'l-vifâkı.<sup>31</sup> Emmâ ba'd sebeb-i tahrîr-i kitâb-ı meyâmin-nisâb oldur ki, cümlelerin veli-ni'meti olan Devlet-i Aliyye-i Osmanîyye Saltanat-ı Muhammediyye olup bâ-avn-i hazret-i Hudâ ibtidâ-yı zuhûrundan ilâ yevminâ hazâ mazhar olduğı fütûh ve gâlibiyet ve şân ü şevket ittihâd ü ittifak ve ref'-i nefsanîyyet ve şikak ile hâsıl olduğı vâreste-i kayd-ı işâret iken bir müddetden berü iktizâ-yı girdiş-i çarh-ı gerdân ile<sup>32</sup> şîrâze-i eczâ-yı nizâm perîşân ve vükelây-ı devlet beyninde ve taşra memâlik hânedânlan miyânında esbâb-ı şettâdan nâşi nefsanîyyet ve şikak hâlâtı nümâyân olmak mülâbesesiyle Saltanat-ı Seniyye'nin kuvveti sûret-i teşettüte mübeddel ve dâhilen ve hâricen

nüfûzu muhtell ve bu hâlet bâ-y ü gedâ ve a'lâ ve ednâ hakkına ya'ni umûmen millet-i beyzâ-yı Ahmediyye'ye mûris-i vehn ü halel olmağla refte refte ne sûret-i kerîheyi müntic olduğu ve bi-gayr-i hakkın vâki' olan fezâyih-i ma'lûme takrîbiyle esâs-ı saltanat münderis olmak rütbesine vardığı i'tirâf-kerde-i sigar ü kibâr olup bis-millahirrahmanirrahîm *fa'tebirû yâ uli'l-ebâr*<sup>35</sup> nass-ı celilü'ş-şânı üzere sevâbık-ı mu'âmelâtdan ahz-ı ibret ve de'âyim-i nizâm-ı din ü devleti ikame ve ihyâ ve i'lâ-i<sup>34</sup> kelimetullahi'l-ulyâ niyyet-i hayriyyesiyle bu teşettütün ittifaka tebdiline ve ol vec-hile Devlet-i Aliyye'nin kuvvet-i kâmilesi esbâbını istihsal ve izhâra bezl-i makderet eylemek uhde-i diyânet ve zimmet-i sadâkate mütehattim ve vâcib olduğunu cümlemiz derk ü iz'ân birle mecâlis-i müte'addide<sup>35</sup> akd olunarak cümlemiz yek-vücûd ve ittihâd ve ittifâk ile<sup>36</sup> ihyâ-yı din ü devlete sârif-i vüs'ü mechûd olup ikmâl-i kuvvet-i zâtiyye ve mevâdd-ı sâire-i mülkiyyeyi müzâkere ve zavâbit-ı hasenesini şîrâze-bend-i istişâre eylediğimize<sup>37</sup> mebni işbu ittifâk şerâyıtını dahi ber vech-i âtî senede rabt ve tevsîk etmişizdir.

Şart-ı evvel: Şevketlü kerâmetlü<sup>38</sup> mehâbetlü kudretlü<sup>39</sup> veli-ni 'met-i âlem veli-ni 'metimiz efendimiz hazretleri kutb-ı dâire-i devlet-i ebed-müddet olmalarıyle gerek zât-ı şevket-simât-ı mülûkânelerine ve gerek teşyîd-i bünyân-ı şân-ı<sup>40</sup> Saltanat-ı Seniyyelerine hazret-i Rabbü'l-âlemînin lütf ü ihsânına istinâden<sup>41</sup> ve imdâd-ı rûhâniyyet-i cenâb-ı Risâlet-penâhîye tevessülen cümlemiz müte'ahhid ve zâmin olup vakten-mine'l-evkât gerek vüzerâ ve ulemâ ve ricâl ve<sup>42</sup> hânedânân ve gerek bi'l-cümle ocaklar taraflarından kavlen ve fi'ilen ve<sup>43</sup> sırren ve alenen bir gûne ihânet ve hilâf-ı emr ü rızâ tavr u hareket zuhûr eder ise<sup>44</sup> ba'de't-tahkîk cesâret edenin te'dîb ve ibret kılınmasına dâhilen ve hâricen cümlemiz bi'l-ittifâk ikdâm ve gayret edüp bu maddede her kimden<sup>45</sup> müsâmaha zuhûr eder ise<sup>46</sup> ânın dahi bi'l-ittifâk te'dîb ve tenkiline cidd-i tâm oluna. Ve bu dâire-i ittifâka dâhil olmayan bulunur ise<sup>47</sup> cümlemiz âna da'vâci olup kavlen ve fi'ilen şart-ı ittihâda ri'âyet eylemesine ve dâhil olmasına cümle<sup>48</sup> tarafından cebr oluna. Ve'l-hâsil şevket-meâb efendimizin gerek zât-ı hümayûnlarına ve gerek mülk ve kuvvet-i Saltanat-ı Seniyye ve evâmir ve merâzi-i aliyyelerinin<sup>49</sup> muhâfazasına ve ihânet ve fesâddan<sup>50</sup> vikayesine mâlen

ve bedenen cümlemiz umûmen ta'ahhüd ve tekeffül edüp kendülerimiz hayatta oldukça zâtlarımız ve hayatta olmadıkça evlâd ve hânedânlarımız zâmin ola. Ve bu vechile cümle hakkında hüsn-i teveccüh-i hazret-i pâdişâhî der-kâr olmağla îfâ-yı levâzim-i şükr-güzârî ve hizmet-kârîye ale'd-devam sarf-i yârâ-yı liyâkat kılma.

Şart-ı sâni: Devlet-i Aliyye'nin bekası ve kuvvet ve şevketinin tezâyüdü cümlemizin zât ve hânedânlarımıza mâbihi'l-bekâ olduğuna binâen cümlemiz beyninde bi'l-müzâkere karar verildiği üzere tezâyüd-i kuvvet-i saltanat için memâlik-i Hakaniyye'den tahrîri tertîb olan<sup>51</sup> asâkir ve neferâtın mecâlis-i müzâkerâta verilen nizâm mücebince devlet askeri olarak tahrîr ve tekmiline ve ale'd-devam bekâsına cümlemiz sa'y ü ikdâm edüp nizâm ve râbitalarına dâhilen ve hâricen mecmû'-i erkân ve hademe ve hânedânân<sup>52</sup> cidd-i tâm eyleyeler. Ve işbu asker tertîbi madde-si<sup>53</sup> kıvâm-ı din ü devlet için ittifâk-ı ârâ ile karar bulmuş olduğuna mebni inkılâbât-ı zaman<sup>54</sup> ile bu hasârettir<sup>55</sup> yahut şöyledir böyledir deyü tahrîk-i erbâb-ı fesâd ve hased ile tağyîrini kimesne tecvîz eder ve ocaklar tarafından i'tirâz ve muhâlefet olunur ise<sup>56</sup> cümlemiz ale'l-umûm da'vâcı olup takbîh ve fesh ü tağyîrine cesâret değil, feth-i şefe edeni hâin bilüp ale'l-ittifâk te'dîb ve def'ü ref'ine cümlemiz ikdâm ve gayret eyleye ve bu bâbda birimiz muhâlefet eylemeye. Ve Devlet-i Aliyye'nin her ne taraftan olur ise<sup>57</sup> olsun düşmeni zuhûrunda umûmen mukabelesine sür'at-i azîmet ve def'u<sup>58</sup> tenkiline sarf-ı makderet etmek esâs-ı nizâmdan olmağla bu usûlün bir vakitte mugayiri hareket vâki' olmaya.

Şart-ı sâlis: Kıvâm ve fer-i saltanat cümlemizin akdem-i âmâli olup bu bâbda ale'l-ittifâk gayret eylemeğe müte'ahhid olduğumuza binâen<sup>59</sup> tezâyüd-i kuvvet<sup>60</sup> için teksîr-i askere ikdâmımız misillü gerek Beytü'l-mâl-i müslimînin ve gerek vâridât-ı Devlet-i Aliyye'nin muhâfazasına dahi<sup>61</sup> müte'ahhid olup mahallerinden tahsîl ve te'diyesine ve telef ve hasârdan<sup>62</sup> vikayesine ve evâmîr ve<sup>63</sup> ahkâm-ı<sup>64</sup> pâdişâhînin infâz ü icrâsına ve her kim muhâlefet ve adem-i itâ'at izhâr<sup>65</sup> eder ise<sup>66</sup> bi'l-ittifâk te'dîbine cümlemiz müte'ahhid ve mütekeffil olmağla bu usûle dâimen ri'âyet oluna.

Şart-ı râbi': Devlet-i Aliyye'nin öteden berü usûl-i nizâm ve kanunu kâffe-i emr ü nehy-i pâdişâhî hâric ve dâhil cümle erkân ve vükelâyâ makam-ı vekâlet-i mutlakadan

sudûr etmek sûreti olmağla ba'd-ez-în herkes büyüğünü bilüp vazîfesinden hâric umûra tasaddî eylemeye. Ve kâffe-i emr ü nehy makam-ı sadâret-i uzmâdan sudûr eyleye. Ve ol emr ü nehy,<sup>67</sup> emr ü nehy-i pâdişâhî bilinüp<sup>68</sup> hilâfına kimesne cesâret etmeye.<sup>69</sup> Ve her kim umûrundan hâric ve me'mûriyeti olan maslahattan ziyâde âharın me'mûriyetine tasaddi eder ise cümlemiz da'vâcı olup filân maslahat filânın me'mûriyeti iken filân zât şu vechile müdâhele etmiş deyü ol me'mûriyetten ref' olunmasına ve ta'arruzâtın ale'l-umûm ref'iyle<sup>70</sup> her umûr makam-ı vekâlet-i mutlakaya arz ve istîzân olunarak emr ü rey-i sadâret-penâhî üzere [hareket]<sup>71</sup> olunmağ<sup>72</sup> cümlemizin ta'ahhüdünden başka makam-ı sadâret-i uzmâdan dahi hilâf-ı kanun ve muhill-i ta'ahhüd irtikâb ve irtişâ ve gerek taşraya ve gerek umûr-ı dâhiliyyeye müte'allik Devlet-i Aliyye'ye 'âcilen ve âcilen muzırr olacak sâir gûne mekârihe ibtidâr olunur ise cümlemiz da'vâcı olup bi'l-ittifâk men'ine ikdâm eylememiz şart ola. Ve men'ini bana söylediler deyü ol vekil-i mutlak söyleyenlerden birisine azv-ı müfteriyyât ile nefsâniyet eder ise<sup>73</sup> ânın dahi men'ine ve muhâfazasına cümle tarafından ta'ahhüd olunmağın bunlara dahi dâimen mürâ'ât<sup>74</sup> oluna.

Şart-ı hâmis: Zât-ı hümayûnun ve kuvvet-i saltanatın ve nizâm-ı devletin muhâfazasına cümlemiz kefil ve müte'ahhid olduğumuz misillü gerek memâlik hânedânları ve vücûhunun Devlet-i Aliyye'den ve gerek dâhilde olan ricâl ve erkân-ı devletin birbirinden emniyeti şart-ı a'zam ve tahsîl-i emniyyet ve itmînân dahi cümlelerin ittihâd ve ittifâkıyla birbirlerine kefâlet ve damânına<sup>75</sup> mütevakkıf idüğü emr-i gayr-i mübhem olmağla bu<sup>76</sup> dâire-i ittifâka dâhil olan gerek hânedânân ve a'yânân<sup>77</sup> ve gerek vükelâ ve ricâl ve erkân<sup>78</sup> birbirlerinin zâtına ve hânedânına zâmun ve kefil<sup>79</sup> ola. Şöyle ki hânedânlardan birisine<sup>80</sup> hilâf-ı şart-ı ittihâd bir hareketi zuhûr<sup>81</sup> etmedikçe taraf-ı Devlet-i Aliyye'den veyahud<sup>82</sup> taşralarda vüzerâ ve birbirlerinden bir gûne<sup>83</sup> ta'arruz ve ihânet ve sû-i kasd vuku'a gelür ise uzak yakın<sup>84</sup> denilmeyüp cümlemiz da'vâcı olarak mütecâsir olanın te'dîb ve def'ine bi'l-ittifâk ikdâm oluna.



Ve kendüleri hayatta iken kendülerine ve ba'de'l-vefât hânedânlarının beka ve muhâfazasına<sup>85</sup> cümle vükelâ zâmın ve müte'ahhid olmalarıyla ol hânedânlar dahi zîr-i idarelerinde olan a'yânlarla ve vücûha müte'ahhid ve<sup>86</sup> zâmın ola.<sup>87</sup> Ve<sup>88</sup> o makule a'yân ve vücûha hânedânlardan birisi tama'en veyahud<sup>89</sup> vech-i âher ile nefsâniyeten<sup>90</sup> bir gûne sû-i kâsd etmeyüp eğer hilâf-ı ta'ahhüd ve rızâ bir gûne cünha ve hiyâneti<sup>91</sup> zâhir olur ise<sup>92</sup> ba'de't-tahkîk ve<sup>93</sup> makam-ı [vekâlet-i] mutlakadan<sup>94</sup> bi'l-istîzân def'ü ref'ine ol hânedân ikdâm edüp yerine âherini intihâb eyleye. Ve herkes uhdesine muhavvel mahâll hududundan hâric bir kaş mahalle ta'arruz ve ta'addi<sup>95</sup> etmeyüp her kim tecâvüz eder ise<sup>96</sup> uzak yakın<sup>97</sup> denilmeyüp<sup>98</sup> cümle<sup>99</sup> da'vâcı olup men' eyleyeler. Ve mütenebbih olmaz ise bâ'is-i şikak olanın def'ü tenkîline bi'l-ittifâk ikdâm oluna. Ve cümle vücûh ve hânedânlar ve a'yân-ı memâlik yek-vücûd olup ale'l-ittifâk def'-i ihtilâl ve şikaka şedd-i nitâk<sup>100</sup> eyleyeler. Ve her kim fukaraya zulm ve ta'addi eder ve şerî'at-ı mutahharanın icrâsına muhâlefet eyleser ise ânın dahi te'dîb ve terbiyesine bi'l-ittihâd sa'y oluna. Ve cümle hânedânlar ve a'yânlar hakkına<sup>101</sup> bu vechile tekeffül olunduğu misillü vükelâ ve ulemâ ve ricâl ve hademe-i saltanata dahi vakten-mine'l-evkat tahrîk ve fesâd<sup>102</sup> ile bir taraftan bir gûne ihânet ve sû-i kâsd vuku'a gelmemesine ve te'dîbini mûcib cünhası cümle indinde gereği gibi ta'ayyün etmedikçe nefsâniyeten tekdîr olunmamasına ve zât ve hânedânlanna cümle hânedânân ve vücûh kefil ve müte'ahhid olmalarıyla bir vakitte hilâfına hareket olunmaya. Ve eğer hasbe'l-beşeriyye birinin cünhası zuhûr eder ise<sup>103</sup> ol cünha cümle indinde ba'de't-ta'ayyün makam-ı sadâretten töhmetine göre te'dîb oluna.

Şart-ı sâdis: Âsitâne'de ocaklardan ve sâirden<sup>104</sup> bir gûne fitne ve fesâd hâdis olur ise<sup>105</sup> bilâ-istîzân cümle hânedânlar Âsitâne'ye vürûda şitâb edüp mütecâsir olanların ve ol ocağın<sup>106</sup> kaldırılmasına ya'ni o makule fitne ve fesâda bâdî olan sınıf

veyahud şahıs tahkîk olunup<sup>107</sup> eğer sınıf ise bu def'a bâ'is-i fiten<sup>108</sup> olan Boğaz Kal'ası neferâtının kaldırıldığı misillü kendüleri kahr ve tenkîl ve dirlik ve esâmileri ref' olunmak ve eşhâstan ise her ne tabakadan olur ise olsun bi't-tahkîk i'dâm olunmak<sup>109</sup> hususuna cümle hânedânân<sup>110</sup> ve vücûh-i memâlik müte'ahhid olup ve cümle[si] Âsitâne'nin emniyetine ve istihsâl-i âsâyişine<sup>111</sup> kefil olmağla bu râbıta-i kaviyye ne makule esbâba tevakkuf eyler ise<sup>112</sup> istihsâline bi'l-ittifâk ve ale'd-devam ikdâm ve gayret oluna.

Şart-ı sâbi': Fukara ve re'âyânın himâyet ve siyâneti dahi<sup>113</sup> esâs olduğuna nazaran hânedânân ve vücûh tarafından zir-i idarelerinde olan kazaların âsâyişine ve fukara ve re'âyânın tekâlifleri<sup>114</sup> emrinde hadd-ı i'tidâle ri'âyet hususuna dikkat olunmak lâzimededen olmağla<sup>115</sup> ref'-i mezâlim ve ta'dîl-i tekâlif hususuna<sup>116</sup> vükelâ ve memâlik hânedânları beynlerinde bi'l-müzâkere ne vechile karar verilür ise<sup>117</sup> ânın dahi<sup>118</sup> devam ve istikrânna ve mugayiri<sup>119</sup> olarak zulm ve ta'addi vuku'a gelmemesine i'tinâ oluna. Ve her hânedân yek-diğerin hâline nezâret birle hilâf-ı emr ü rızâ ve mugayir-i şerî'at-ı garrâ zulm ve ta'addi eder<sup>120</sup> olur ise sâlimen ani'l-garaz Devlet-i Aliyye'ye ihbâr eyleyüp bi'l-ittifâk men'ine ikdâm oluna. İşbu<sup>121</sup> şerâyıt-ı seb'aya bi'l-müzâkere karar verilüp hilâfına hareket olunmamak üzere kasem-i billah ve ahdi bi'r-resûl vâki' olmağla hıfzenli'l-mevâsik işbu sened-i mu'teber ketb ü tenmîk olundu. "Fe men beddelehû ba'demâ semi'ahu fe innemâ ismuhu ale'l-lezîne yubeddilûnehû innellahe semî'un alîm."<sup>122</sup> Hurrire fî evâsıt-ı şehri-i<sup>123</sup> Şa'bâne'l-mu'azzam sene<sup>124</sup> selase ve ısrîn ve miyeteyn ve elf min-Hicreti men-lehü'l-izz ve's-şeref.<sup>125</sup>

İşbu sened-i mu'teberin hâvi olduğu şerâit din ü Devlet-i Aliyye'nin bi-avnihi te'âlâ<sup>126</sup> te'yîd ve ihyâsı emr-i ehemmine esâs olup ale'd-devam dustûrû'l-amel tutulması vâcib olmağla tebeddül-i zaman ve zevât ile tağyîri mümkün olamamak için

makam-ı sadâret ve mesned-i fetvâyı bundan böyle teşrif edecek zevât dahi ibtidâ-yı nasb ve mesnedlerine ku'ûdlarında bu sened[i] hatm ve imzâ edüp harf-be-harf icrâsına ikdâm eyleyeler. Ve hîn-i tebeddülde meşgale takrîbiyle işbu hatm-i sened maddesi te'ehhür kesb etmemek için gerek vekâlet-i mutlaka ve gerek Meşihat-ı İslâmiyye tebeddül ettiği gibi der-akab Beylikci-i Dîvân-ı Hümâyûn bulunanlar asıl senedi kaleminden alup kethüdâ ve reis-i vakt<sup>127</sup> olanları<sup>128</sup> ihtâr birle vekâlet-i mutlaka veyahud<sup>129</sup> Meşihat-ı İslâmiyye mesânîdine ku'ûd eden zâta<sup>130</sup> hatm ve imzâ ettirmek üzere bu nizâm dahi Dîvân-ı Hümâyûn Kalemi'ne kayd ile dustûrû'l-amel tutula. Ve işbu senedin iktizâ edenlere sûretleri verileceğine mebni bir sûreti nezd-i ferd-i<sup>131</sup> cenâb-ı<sup>132</sup> tâcdârîde mahfûz olup dâimen ve müstemirren icrâsına bi'z-zât şevket-meâb efendimizin nezâret-i seniyyeleri şâmil ola.<sup>133</sup>

El-müte'ahhid bi-mâ fîhi Mustafa Sadr-ı a'zam

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-icrâi mâ yahvîhi Mehmed Salih-zâde Ahmed Es'ad ufiye anhümâ

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-icrâi mâ yahvîhi Esseyyid Abdullah Râmiz Kapudan-ı Deryâ

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ yahvîhi Abdurrahman el-Vezir Vâli-i Anadolu

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ hurrire fîhi Mehmed Derviş el-Kadı bi-asker-i Rumili

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-icrâi mâ yahvîhi Dürrî-zâde Esseyyid Abdullah en-Nakîb ale'l-eşrâf

Cây-ı mühr

Te'alleka nazarî bi-mâ fîhi fe'stesvebtuhû ve te'ahhedtu alâ mâ yahvîhi harrere-hû el-abdü'd-dâ'î li'd-Devleti'l-Aliyye Emin Paşa-zâde Mehmed Emin el-müteşerrif bi-rütbe-i sadâret-i Rumili

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ hurrire fîhi Hâfız Ahmed Kâmilî el-Kadı bi-asker-i Anadolu

Cây-ı mühr

El-müte'ahhid bi-mâ hurrire fîhi Mehmed Tâhir el-Kadı bi-Dâri'l-Hilâfeti'l-Aliyye

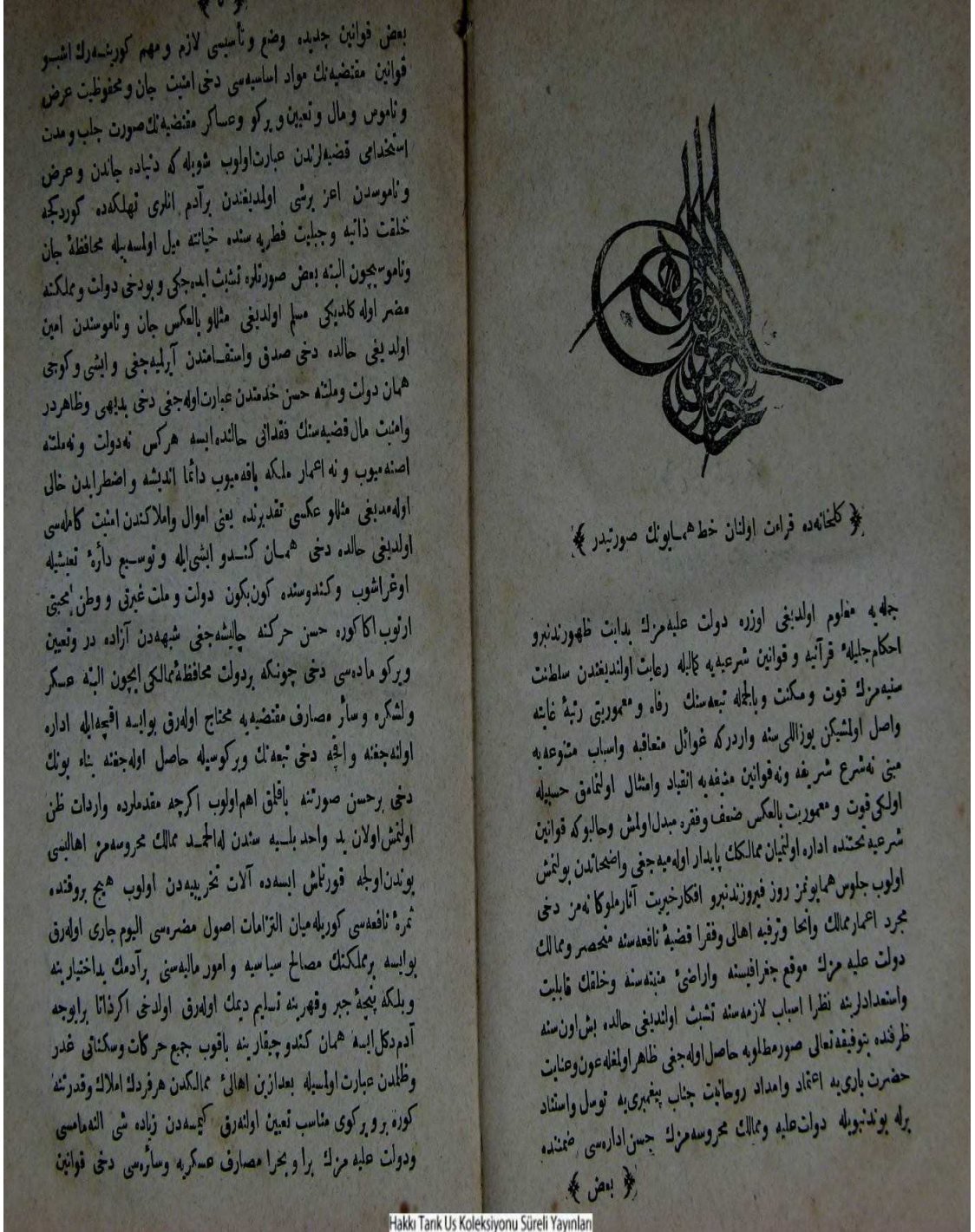
Cây-ı mühr

Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mustafa Refik Kethüdâ-yı Sadr-ı Âlî

Cây-ı mühr

- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mustafa Ağa-yı Yeniçeriyân-ı Dergâh-ı Âlî  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed Emin Behic el-Defterî  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Esseyyid Mehmed Sa'îd Galib Reisü'l-küttâb  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mustafa Reşid Kethüdâ-yı Rikâb-ı Hümâyûn Sâbık  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Esseyyid Ali Nâzır-ı Umûr-ı Bahriyye  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed Emin Rûz-nâmce-i Evvel  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Süleyman Cabbâr-zâde  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn İsmail Sirozî  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn el-Hâc Ömer Karaosman-zâde  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Ahmed bâ-pâye-i Muhâsebe-i Evvel  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed Ağa-yı Sipâhiyân-ı Dergâh-ı Âlî  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Mehmed İzzet Beylikci-i Dîvân-ı Hümâyûn Râkı-  
mü'l-hurûf  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l-müte'ahhidîn Hüseyin Hüsnü Âmedî-i Dîvân-ı Hümâyûn  
Cây-ı mühr
- Ve ene mine'l -müte'ahhidîn Mustafa Mirliva-i<sup>34</sup> Çirmen  
Cây-ı mühr

Ek 2: Tanzimat ve Islahat Fermanları (Düstur'dan alınmıştır)





ایجابیه الیه تجدید و تبیین او توب اکاکور، اجرا اولتسی لازمه دندار  
 و سکر ماده سی دخی برضول محرم مواد مهمه دن اولورق اگرچه محافظه  
 وطن ایچون سکر ورمک اهلایک فریضه ذمی ابدیه شدی به قدر  
 جاری اولدنی وجهه برملکنک عدد نفوس موجوده سنه باقلیدرق  
 کیندن رتبه تحملدن زیاده و یکیدن نقصان سکر استنک هر نظامه سرنلی  
 وهم زراعت و تجارت مواد نافه سنک اخلاقی موجب اولدنی مثلاً  
 عسکرکه کلنک الی نهایتاً عمر استخدا ماری دخی قسوری و قطع  
 تناسلی مستنزم اولمده اولسبه هرملکندن لزومی تدبیرنه طلب اولنه جق  
 نغرات عسکره ایچون بعض اصول حسنه و درت و باخودیش سنه  
 مدت استخدام ضمنده دخی بر طریق ثانویه وضع و تأسیس اولتسی  
 ایجاب حالندار و الحاصل بقوانین نظامیه حاصل اولدنیچه تحصیل قوت  
 و معیشت و آسایش و استراحت ممکن اولوب جله سنک اساسی دخی  
 مواد مشروحه دن عبارت اولدنیندن فیما بعد اصحاب جمعه ک  
 دعوالی قوانین شرعیه اقتضاسیجه علنا بروجه تدقیق کوریلوب  
 حکم اولدنیجه هیچ کیسه حقیقه خفی و جلی اعدام و نسیم معامله سی  
 اجراسی جائز اولمق و هیچ کیسه طرفندن دیکرنک عرض و ناموسنه  
 تسلط و قوعبولمق و هر سگ اموال و املاکنه کمال سربسینه مالک  
 و منصرف اولورق اکابر طرفندن مداخله اولتساق و فرضا برینک نهیت  
 و فحاشی و قوعنده ائک ورئسی اول نهیت و قباحندن بری الذمه  
 اوله جقنندن ائک مالی مصادره الیه ورئسی حقوق ازیسه زندن محروم  
 قلمناقی و تبعه سلطنت سنه مژدن اولان اهل اسلام و ملل ساره  
 بومساعدات شاهانه مژ بلااستثناء مظهر اولاق اوزره جان و عرض  
 و ناموس و مال ماده زندن حکم شرعی اقتضاسیجه کافه ممالک محروسه مژ  
 اهللسنه طرف شاهانه مژدن امنیت کامله و برلمش و دیکر خصوصاره  
 دخی اتفاق آرا الیه قرار و برلمش لازم کلمش اولنه مجلس احکام عدلیه  
 اعضاسی دهالومی مرتبه تکبیر اولدنی و وکلا و رجال دولت علیه مژ  
 دخی بعض تعیین اولنه جق ابامده اراده اجتماع ایدرک وجهه سی افکار  
 و مطالباتی هیچ چکنوب سربسینه سو بیلدرک اشو امنیت جان و مال  
 و تعیین و برک و خصوصاً رتبه دار قوانین منقضبه بر طرفندن قرارشدر بیلوب  
 و تنظیمات

و تنظیمات عسکره ماده سی دخی باب شرعی داریشوراستنده  
 سوبله شلوب هر بقانون فرار کبر اولدنی الی ماشاءالله تعالی دستور العمل  
 طوبانی اوزره بالاسی خط هما یونیمز الیه تصدیق و توشیح اولتقی ایچون  
 طرف هما یونیمز عرض اولتسون و اشو قوانین شرعیه مجرد دین و دولت  
 و ملک و ملی احیای ایچون وضع اولنه جق اولدنیندن جانب هما یونیمز  
 خلافه حرکت و قوعوبله جفته عهد و میثاق اولوب خرقه شرعیه  
 او طه سنده جمیع علما و وکلا حاضر اولدنی حالده قسم بالله دخی اولدنی  
 علما و وکلا دخی تحلیف اولنه جقندن اکاکوره علما و روزران و الحاصل  
 هر کیم اولورایسه اولسون قوانین شرعیه مخالف حرکت ایدرک  
 قباحت نایدنرینه کوره تأدیبات لایسه برینک هیچ رتبه به خاطر  
 و کوکله باقلیدرق اجراسی ضمنده مخصوصاً جزا قانوننامه سی دخی  
 تنظیم ایدرلسون و جله مأمورینک الحاله هذه مقدار وافی معاشری  
 اولورق شاید هنوز اولسایتری و ارایسه انردخی تنظیم اولنه جقندن  
 شرعاً مشهور اولوب خرابیت ملک سبب اعظمی اولان رشوت ماده  
 کریمه سنک فیما بعد عدم و قوعی ماده سنک دخی بقانون قوی الیه  
 تأکیدینه باقلسون و کیفیت مشروحه اصول عتیقه بی تون تون تغییر  
 و تجدید دیک اوله جقندن اشواراده شاهانه مژ درسادت و بالجه ممالک  
 محروسه مژ اهللسنه اعلان و اشاعه اولنه جقنی مطلقه دول مجابه دخی  
 بواصولک ان شالله تعالی الی الابد بقاسنه شاهد اولتی اوزره درسادت مژ  
 مقیم بالجه سفرابه دخی رسمایلدلسون همان رتبه تعالی حضرتلی  
 ججه مزی موفق بیورسون و بقوانین مؤسسه ک خلافت حرکت ایدنر  
 الله تعالی حضرتلرنک لعنتنه مظهر اولسونلر و الی الابد فلاح بولسونلر  
 آمین فی ۲۶ شعبان سنه ۱۲۵۵ یوم بازار

( اصلاحات دأر طرف و کالت مطلقه خطیباً بالاسی خط هما یون  
 (اله) موشیح شرفصادر اولان فرمان عالیک صوریدر )

بعدالالاقاب

بدمؤید ملوکانه و دبعضه جناب باری اولان کافه صنوف بنسعه  
 شاهانه ملک هر جهته مجامی حصول سعادتمحال اقدم اذکار خیرت دنار



پادشاهانم اولوق جلوس مینت مانوس همایونم کوندنبرو بویاده  
 ظهور کلان هم مخصوصه شاهانه مک حد اولسون بک چوق ثمره  
 نافع سی مشهور اولوب ملک ملتزک معموریت و رونق آن بان زیاد  
 اتمکده اسده دولت علیه مریک شانه موافق و ملل متمدنه ارسنده بحق  
 حاکم اولدینی موقع عالی و مهمه لاین اولان حالک کاله انصالی ایچون  
 شمعی به قدر وضع و تأسیسه موفق اولدینم نظایات جدیده خیریه مک  
 از سر نو تأکید توسعی مطلوب معدلت محسوب پادشاهانه م اولدینی  
 حالده عموم تبعه شاهانه مریک مساعی جلیله جنیکارانه لری و متفق خاص  
 باهر الاصلاح اولان دول مفیده مک همت و معاونت خیر خواهانه لری  
 اثری اولوق اوزره دولت علیه مریک بوکره بغایفه الله تعالی خارجا حقوق  
 سینه سی رقاندها ناکد ایلدیکنه و بوجهته شوم عصر دولت  
 علیمر ایچون بر زمان خیریت افتراک مبدئی اوله جفتدن داخل دخی  
 سلطنت سینه مریک تربید قوت و مکننی و روابط قلبیه و طنائشی ایله  
 بررینه مریوط اولان و نظر معدلت ازشفقانه مده مساوی بولان  
 کافه صنوف تبعه شاهانه مک هر یوزدن حصول تمامی سعادت حال و ممالک  
 شاهانه مریک معموریتی مستزک اوله حق اسباب و وسایلک آن بان ایلرولمسی  
 مراد مرحبت اعتیاد ملوکانه م اقتضاسندن بولدیغنه بناء خصوصیات  
 آنجه الذکرک اجرا سینه اراده معدلت افاده پادشاهانه م شرفصادر اولسدر  
 شوبله که کتخانه ده قرانت اولان خطهماونم ایله و تنظیمات خیریه  
 موججه هر دن و مذهبه بولان کافه تبعه شاهانه م حقیقه بلااستثناه امنیت  
 جان و مال و محفوظیت ناموس ایچون طرف اشرف پادشاهانه مدن  
 وعد و احسان اولمش اولان تأمینت بوکره دخی تأکید و تأیید قلندیقندن  
 بونک کاملافه چیسارلمسی ایچون ندایب مؤثره مک اتخاذ اولمشی وزیر  
 جناح حافظت سینه پادشاهانه مده اولوق ممالک محروسه شاهانه مده  
 بولان خرسینان وسار تبعه غیر مسلمه جماعتلرینه اجداد عظامم  
 طرفلرندن برلش و سنین اخیره ده اعطا و احسان قلمش اولان بالجه  
 امتیازات و معافیات روحایه بوکره دخی تقریر و ایضا قلوب فقط  
 خرسینان و تبعه غیر مسلمه سارنه مک هر برجساعتی بر مهل معین ایچنده  
 امتیازات و معافیات حاضرلر بک رؤیت و معاینه سینه ایتدار ایله اولایده

وقک

وقک و کرک آکاره دیت و معلومات مکنسه مک ایجاب ایتدیردیکي اصلاحاتی  
 اراده و تئیب شاهانه م ایله و باب عالمیک نظارتی نعتده اولوق  
 مخصوصا بطریقه شایه لره تشکیل اولنه حق مجلسلر معرفته بلذکره  
 جانب باب عالمیزه عرض و افاده ایلکه مجبور اولوق جنیکار ابوالفتح  
 سلطان محمد خان ثانی حضرت لری و کرک اخلاق عظاملری طرفلرندن  
 بطریق الله خرسینان بسقبوسلرینه اعطا بولمش اولان رخصت  
 و اقتدار نیات قوتکارانه پادشاهانه مدنشاشی اشوب جماعتلره تأمین  
 اولمش اولان حال و موقع جدید ایله توفیق اولوب و بطریق الله الحاله  
 هده جاری اولان اصول انجمنلری اصلاح اولنده دینسکره بطریق  
 برات عالیستک احکامنه تطبیقا فید حیات ایله نصب و تعیین اولمش لری  
 اصولک تماما و صحیحجا اجرا و باب عالمیزه جماعت مختلفه مک رؤسای  
 روحایه سی بنده قرار کبر اولوق بر صورت تطبیقا بطریق و متبولدی  
 و مرخصه و بستوس و خاطرلرک حین نصبده اصول تحلیفه مک ایضا  
 قلمشی و هر نصورت و نامه اولورایسه اولسون راهلره و برلکه اولان  
 جواز و عودات جمله منع اولدیرق بر سینه بطریق و جماعت باشلرینه  
 واردات معینه تخصیص و رهبان سارنه مک دخی ربه و منصبلرک اهللرینه  
 ربوندرنکره و برلجه قرار کوره کندولرینه بوجه حقانیت معاشلر  
 زمین اولوب فقط خرسینان راهلر بک اموال منقوله و غیر منقوللرینه  
 برکونه سکنه اراث اولدیرق خرسینان وسار تبعه غیر مسلمه جماعتلر بک  
 ملجه اولان مصطلخلر بک اداره سی هر برجاعتک رهبان و عوامی بنده  
 منتخب اعضادن مرکب بر مجلهک حسن محافظه سینه حواله قلمشی  
 و اهالیسی جمله بر مذهبده بولان شهر و قصبه و قریه لره اجرای آیدینه  
 مخصوص اولان اینه مک و کرک مکتب و خسته خانه و مزارق مللو سار  
 محارک هیئات اصلیه لری اوزره نهمبر و زمیلرینه برکونه موانع ایضاع  
 اولوب بویه محلاک مجددا انشاسی لازم کلدکه بطریق و باروسای  
 ملک تصویر حالده بونلرک رسم و صورت انشاسی بر کره جانب باب عالمیزه  
 عرض اولمش اقتضایده چکندن باصو ر معروضه قبول ایله متعلق اوله حق  
 اراده سینه م اوکانه م موججه اقتضاسی اجرا و بارمدن معینه طرفنده  
 اولایده اولان اعتراضات بیان اولوب بر مذهبک چاعتی بالکر اولوق

ل



یعنی ساربه تاریشق اولمیشق برخلده بولنوراسه اوردہ آینه متعلق  
 خصوصاتی ظاہرا وعلنا اجراء بردرلو قیودہ دوچار اولوب اہالیسی  
 ادیان مخلّفہدہ بولنان جساتردن مرکب اولان شہر و قصبہ  
 وقرہلرہ اینہ ہر رجاعتک طاقی ساکن اولدیغی آروچہ محلہ دہ  
 بالادہ بسط و بیان اولنان اصولہ اتباعا کندو کلبسا و خستہ خانہ و مکتب  
 و مراقلربی تعمیر و ترمیمہ مقدر اولہ بئلسی و مجددا انشا اولمسی  
 اقتضایلیان ایندیہ کلنجہ بولنور ایچون رخصت لازمہ بی بطریقہ و یاخود  
 جساتک متروبولسداری جانب باب عالمزدن استمدعا ایلوب دوات  
 علیہم رجہ بوندہ برکونہ موافق ملکیکہ اولمادیغی حالہ رخصت سنیم  
 ارزان قلمسی و بوقولہ ایشردہ حکومت طرفدن و قوعولہ حق معاملات  
 کلیاسحسی اولسی و رمدہبہ تابع اولنارک عددی تمقدار اولوراسہ  
 اولسون اولمذہبک کمال سربستی ایلہ اجرا اولمسی نامین ایچون تدابیر  
 لازمہ و قویہک اتخاذ قلمسی و مذہب و لسان و یاخود جنسیت  
 جہتیرلہ صوفی تبعہ سلطنت سنیمدن برصنک آخر صفتدن اشغی  
 طولمسی متضغ اولان کافہ تعیرات و الفاظ و تمیزات محرمات دیوانیدن  
 الی الابد محمولالہ قلمسی و آحادناس پیندہ و یاخود مأمورین طرفلرندن  
 دخی موجب شین و عار اولہ جن و بیاناموسہ طوفنہ جنی ہر درلو تعریف  
 و توصیفک استعمالی قانونامع اولمسی و چونکہ عمالک محروسہمدہ بولنان  
 ہر دین و مذہبک آیینی پروجہ سربستی اجرا اولنیدن بقندہ تبعہ شاہانہمدن  
 ہیچ برکسنہ بولنیدیغی دینک آیینی اجراء منع اولتماسی و بوندن طولابی  
 جور و اذا کورماسی و تبدیل دین و مذہب ایتک اوزرہ کیمسہ اجبار  
 اولتماسی و سلطنت سنیمہرک مأمورین و خدمتہسک انتخاب و نصیبی  
 تنسب و ارادہ شاہانہمدہ منوط اولہرق تبعہ دولت علیہمک جہلہسی  
 ہر قنی ملندن اولوراسہ اولسون نولک خدمت و مأمورینلرینسہ قبول  
 اولنہ جفرندن بولنر اہلیت و قابیلرینسہ کورہ عموم حنندہ مرعی الاجرا  
 اولہ جن نظامہ امثالا مأمورینلرہ استخدام اولمیری و سلطنت سنیم  
 تبعہسندن بولنانلر مکتب شاہانہمدک نظامات موضوعلرندہ کرک سنجہ  
 و کرک اتخاچہ مقرر اولان شرائطی ایفا ایلدکاری تقدیردہ جہلہسی  
 بلافرق و تمیز دولت علیہمک مکتب عسکرہ و ملکہ سنہ قبول اولمسی

و بوندن

و بوندن بشدہ ہر رجاعت معارف و حرف و صنائع دائرہ منجہ مکتب پانچہ  
 ماڈون اولوب فقط بوقولہ مکتب عمومیہک اصول تدریس و معلولینک  
 اتخاچی اعضاسی طرف شاہانہمدن منصوب مختلط بر مجلس معارفک  
 نظارت و تفتیشی تختہ اولسی و اہل اسلام ایلہ خرسنیاں و سار تبعہ  
 غیر مسلمہ میاہسنہ و یاخود تبعہ عیسویہ و سار تبعہ غیر مسلمہدن مذاہب  
 مختلفہ بہ تابع اولنارک برری پیندہ تجارت و یاخود جنایاہ متعلق ظہورہ  
 کلہجک جیع دعاوی مختلط دیوانلر حوالہ اولنوب استماع دعوی ایچون  
 اشوب دیوانلر طرفندن عند اولنہ جنق مجلسلر علی اولہ جفتدن مدعی ایلہ  
 مدعی علیہ مواجہہ اولنہرق بولنارک اقامہ ایلہ جگری شاہدل تقاریر  
 واقعہ لرینی داغما کندو آیین و مذہبیری اوزرہ اجرا ایلہ جگری بر بر بین ایلہ  
 تصدیق ایلیری و حقوق عادیہ بہ عائد اولان دعاوی دخی ابالات و الویہ  
 مختلط مجلسلرندہ والی و قاضی مملکت حاضر اولدق قری حالہ شرعا و بانظاما  
 رؤیت اولنوب اشوب محاکم و مجلسلرہ محاکمات واقعہ علی اجرا اولمسی  
 و خرسنیاں و سار تبعہ غیر مسلمہدن ایکی کیمسہ پیندہ حقوق ارضیہ کی  
 دعاوی مخصوصہ صاحب دعوی اولنر استدکاری حالہ بطریق و یاروسا  
 و مجالس معرفتیلہ رؤیت اولنقی اوزرہ حوالہ قلمسی و مجازات و تجارت  
 قانونلریلہ مختلط دیوانلرہ اجرا اولنہ جنق اصول و نظامات مرافعات ممکن  
 مرتبہ سرعتلہ اکیال اولنہرق وضبط و تدوین قلمنق عمالک محروسہ  
 شاہانہمدہ مستعمل اولان السنہ مختلفہ ترجمہ ایلہ نشر و اعلان اولمسی  
 و حقوق انسانیہ بی حقوق عدالت ایلہ توفیق ایتک ایچون مظنہ سوء اولنارک  
 و یاخود تأدیبات جزویہ بہ مستحق بولنارک حبس و توقفلرینسہ مخصوص  
 اولان کادہ مجلس و محال سارودہ اصول جنسیتک ممکن مرتبہ مدت قلیلہ  
 ظرفندہ اصلاحنہ مباشرت اولمسی و ہر حالہ جبہتخاچہلرہ ایلہ جانب  
 سلطنت سنیمہمدن وضع قلمنق نظامات انضباطیلہ بہ موافق اولان  
 معاملاندن ماعدا ہیچ برکونہ مجازات جسمانیہ واذبت و اشکجہبہ مشابہ  
 کافہ معاملہ دخی کمالا لغو و ابطال قلمسی و بولنک خلافتدہ و قوعولہ جنق  
 حرکات شدیدہ منع و زجر اولنہ جفتدن ماعدا بولنک اجراسنی امر ایدن  
 مأمورین ایلہ بالفعل اجرا ایلیان کسانک دخی جزا قانوننامہسی اقتضاسنجہ  
 تکدیر و تأدیب اولمسی و دارالاساطفہ السنیم و ابالات و بلاد و قراہہ امور



ضبطه تنظیمی ماده سی آسوده حال اولان کافه تبعه ملوکانه کندو مال  
وجانلر نیک محافظه سنه صحیحاً و قویاً مابنت و بره جک صورتده تنظیم قلمسی  
و برکونک مساواتی تکالیف سارونک مساواتی موجب اولدیغی مثلاً  
حقوقجه اولان مساوات دخی وظایفجه اولان مساواتی مستلزم اولدیغندن  
خرستیان و سار تبعه غیر مسلمه دخی اهالی اسلام مثلاً حصه عسکریه  
اعطاسی حقد، مؤخر و بر بلان قراره انقباض مجبور بنده بولنمسی  
و بوخصوصده بدل و یرمک و یا نقدا ایچ اعطاسیه خدمت فعلیه دن  
صافی اولاق اصولک اجرا اولنمسی و اسلامدن ماعدا تبعه نیک صنوف عسکریه  
ایچنده صورت استخدا ملری حقد، نظامات لازمه یا یلوب مدت قبله  
مکنه طرفده نشر و اعلا ن قلمسی و ایالات و الویه مجاسارنده تبعه مسلمه  
و عبویه و سار مدن بولنان اعضانک امر انتخابلرینی بر صورت صحیحجه  
قویق و آرانک طوغریجه ظاهرینی تأمین ایتمک ایچون اشبو مجاسارک  
صورت ترکیب و تشکیلری حقد، اولان نظاماتک اصلاحنه نثبت ایله  
دولت علیه شیخه آرابی و و بر بلان حکم و فراری صحیحاً بتک و بوکا  
نظارت ایتمک اسباب و وسائل مؤثره سنک استحصالی مطالعه ایلمسی و چونکه  
بیع و فروخت و تصرف املاک و عقار ماده لری حقد، اولان قوانین کافه تبعه  
ملوکانه م حقد، مساوی اولدیغندن قوانین دولت علیه م و نظامات  
ضابطه بلدیله به اتباع و امتثال ایتمک و اصل رلو اهلالتک و بر دکاری  
تکالیف و یرمک اوزره سلطنت سنه م ایله دول اجنبیه بننده یا ایله جنی  
صور تنظیمدن صکره اجنبیه دخی تصرف املاک مساعده سنک اعطا  
اولنمسی و تبعه سلطنت سنه م کافه اوزرنه طرح اولنجه جنی و برکو  
و تکالیف صنف و مذهلر بنه باقلیه رف بر صورت، اخذ اولنجه ایتمکدن  
اشبو تکالیفک و علی الخصوص اعشارک اخذ و استیفاسده و قوعبولغده اولان  
سوه استعمالنک اصلاحی تدابیر سر به سی مطالعه و مذاکره اولنوب  
طوغریدن طوغری به اخذ و برکو ایتمک اصولک پیدری اجرایی قابل  
اولدیغجه واردات دولت علیه م الزام اولنمسی اصولک بر بنه بو صورت  
انخا ذ قلوب اصول حالیه جاری اولدیغجه مأمورین دولت علیه م ایله مجالس  
اعضالرنک مراد لری عکس اجرا اولنجه جنی اولان التزامن بر بنی در عهد  
ابتدیه لری و بار کونه حصه آلری مجازات شدید ایله منع قلمسی و تکالیف

مخایه

مخایه دخی مهم امکان محصوله خلل و بره جک و تجارت داخله  
مانع اولمسه جنی صورتده وضع تعیین اولنمسی و امور نافه ایچون تعیین  
و تخصیص اولنجه جنی مبالغ مناسبه بر او بجا انشا و احداث اولنجه جنی طرق  
و مسالکدن استفاده ایلمک اولان ایالات و سنجاقلرده وضع و تأسیس  
قلعه جنی و برکوی مخصوصلر دخی علاوه ایلمسی و سلطنت سنه م  
بهر سنه ایچون واردات و مصارفات دفتر بتک تنظیم و آراه سی حقد،  
مؤخر بر نظام مخصوص بانلش اولدیغندن بونک تمامی اجرای حکمنه  
اعتناسی اولنمسی و هر مأمور بنه تخصیص قلمش اولان معاشلرک حسن  
تسویه سنه مباشرت قلمسی و هر برچغانک روستاسبله طرف اشرف  
شاهانه مدن تعیین اولنجه جنی بر مأمور لری تبعه سلطنت سنه م عومنه  
عالمه و راجع اولان ماده لرنک مذاکر اتنده مجلس و الا ده بولتی اوزره مقام جلیل  
و کالت مطلقه مدن مخصوصا جلب اولنوب و اشبو مأمور لرنه رسنه ایچون  
تعیین قلوب بونلر مأمور بتلر بنه باشلا د قلمری کبی تخلیف اولنملری و مجلس  
والایتمک اعضاسی کرک عادی و کرک فوق العاده و قوعبولان اجتماعلرنده رأی  
و مطالعه لرینی طوغریجه بیان و افاده اتملری و بوندن طولانی اصلاحیه  
اولناملری و افساد و ارتکاب و اعسافه دار اولان قوانینک احکامی کافه  
تبعه سلطنت سنه م حقد، هر قلمی صنفده و نه درلو مأمور بنه  
بولنور لر ایسه بوائس و نلر اصول مشروعه سنه م توفیقاً اجرا اولنمسی  
و دولت علیه م تصحیح اصول سکه ایله امور مالییه سنه اعتبار و بره جک  
بانقه مثلاً شیر یا یلوب ممالک محروسه شاهانه مک منع ثروت مادیه سی  
اولان خصوصاته اقتضای بدن سرمایه لرنک تعیینیه و محصولات ممالک  
شاهانه مک نقلی ایچون ایجاب ایدن طرق و جدا و لک کشادیه و امر زراعت  
و تجارتک توسعه حائل اولان اسبابک متعبیه تسهیلات صحیحجه جنی اجرا اولنمسی  
و بونک ایچون معارف و علوم و سرمایه اور و بادن استفاده به باقمسی  
اسبابک بالاطراف مطالعه صیه پیدری موقع اجراءه قوانسی ماده لرندن  
عبارت اولغله سز که صدر اعظم ستوده شیم مشار ایله سز اشبو فرمان  
جلیل العنوان ملوکانه می اصول اوزره کرک در سعادنده و کرک ممالک  
شاهانه مک هر طرفنده اعلان و اشاعتله خصوصات مشروعه نک بالاده  
بیان اولدیغی وجهله اجرای اقتضای سنه و بوندن بویه احکام جلیله سنک



۹۳۸

( دَرَسَعَاتِ ارْمَنِ بِطَرِيقِكَ صَوْرَتِ اِنْخَبَابِي بَيَانْدَه دَر )

بَرْنَجِي مَادَه دَر سَعَادَتِ بِطَرِيقِي اِنْخَبَابِ اولنه جِقِ ذَاتِ بِالْجَلْه مِلَتِ  
مَجْلِسْلَرِيْكَ رِيَاْسَتِيْ وَ قُوْءِ اَجْرَائِيْه سِنِي حَازِ اَوْلَه رِقِ اِحْوَالِ مَخْصُوصَه دَه ذَوَاتِ  
عَلِيَه نِكِ وَاَسْطَه تَنْفِيْذِ اِحْكَامِي اَوْلَدِيْغِنْدِن عَمُومِ مِلْتِكِ اَمْنِيْتِ وَاَعْتَبَارِيْني  
جَالِبِ اَوْلِقِ اِيْچُونِ هَر جِهْتَه بُو مَقَامَه لَابِقِ اَوْلَه جِقِ اَوْصَافِ وَ حَيْثِيْتِ اَيْلَه  
مَنْصَفِ وَاَز قَدِيْمِ بِطَرِيقِكَ مَخْصُوصِ اَوْلَانِ بِسَقِيْوَسْلَرِكِ صَنْغِنْدِن بُولْمِيْسِيْلَه  
بِرَابِرِ دَوْلَتِ عَلِيَه نِكِ دَخِي اَمْنِيْتِ كَامْلَه سَنَه شَايَانِ ذَوَاتِدِن وَاِلا قِلِ پَدْرِنْدِن بَرُو  
اَصْلِ تَبْعَه دَوْلَتِ عَلِيَه دِن بُولْمِيْسِي وَاوْتُوْز بِيْشِ يَاشِنِي تَكْمِيْلِ اَيْتِيْشِ اَوْلَاسِي  
لازْمِدِر

اِيْكِنجِي مَادَه بِطَرِيقِكَ وَفَاتِي وَاَسْتَه فَاْسِي جِهْتِيْلَه وَايَاخُودِ اَسْبَابِ سَاْهَرِيَه  
مَبْنِي بِطَرِيقِكَ مَقَامِ نِكِ حَلِي وُقُوعِنْدَه رُوحَانِي وُجُوهْمَانِي مَجْلِسْلَرِي بَر اَشْهَرِكِ  
قَائِمِ قَامْلِقِ اَيْتِكِ اَوْزَرَه بَر ذَاتَه قَرَارِ وِيْرُوبِ تَصْدِيْقِي بَابِ عَالِيْدِن اَسْتَدْعَا  
اِيْدِر دَر سَعَادَتِ بِطَرِيقِي مَجْلِسِ عَمُومِيْه اِنْخَبَابِ اَوْلْتُوْز فِقْطِ رُوحَانِي وُجُوهْمَانِي  
مَجْلِسْلَرِيْكَ اِنْخَبَابِ اَوْلْتَانِ ذَوَاتِكِ دَر جِهْتِ اَسْتَحْقَاقْلَرِي حَقْنِدَه بِر قَطْعَه اَسْمِي  
دَفْتَرِي تَنْظِيْمَه بِيَانِ رَأْيِ اَيْتِكِه حَقْلَرِي وَاِرْدِر اَمْرِ اِنْخَبَابِ بِرُوجَه آتِي اَجْرَا  
قَنْوَرِ شُوْيْلَه كِه اَوْلِ اَمْرَه بِطَرِيقِ قَائِمِ قَامِي مَمَالِكِ مَحْرُوسَه شَاهَانَه دَه  
بُولْتَانِ بِالْجَلْه بِسَقِيْوَسْلَرِكِ اَسْمِيْسِنِي حَاوِي بِر قَطْعَه دَفْتَرِ تَرْتِيْبِيْلَه بُولْتَرِكِ بَرْنَجِي  
مَادَه مَوْجِبِيْجَه اِنْخَبَابِ اَوْلْتَمْنَه جِهْتِ اَسْتَحْقَاقْلَرِيْني هَر بَرِيْنِكِ اَسْمِنِكِ اَوْكْنَه  
اَشَارَتِ وَ دَفْتَرِ مَذْكَوْرِي مَجْلِسِ رُوحَانِي يَه اِبْرَازِ اِيْدِر وُجُوهْمَانِي طَرْفِنْدِن  
مَجْلِسِ عَمُومِي رُوحَانِي دَعْوَتِ اَوْلْتَه رِقِ رَأْيِ خَفِي اَيْلَه بِرُوجَه آتِي بِر قَطْعَه  
اَسْمِي دَفْتَرِي تَرْتِيْبِ اَوْلْتُوْرِ مَجْلِسِ مَذْكَوْرِ اَعْضَاْسِنْدِن هَر بَرِي رُوحَانِيْجَه  
شَايَانِ قَبُولِ عَدِ اَيْتِيْكِي بِسَقِيْوَسْلَرِكِ اَسْمِيْسِنِي بِر كَاغِدِ اَوْزْدِيْنَه تَحْرِيْرِ  
اَيْتِدْكَنِ صَكْرَه تَعْدَادِ رَأْيِ اَوْلْتَه رِقِ اَسْمِي مَحْرُورَه هَر بَرِيْنَه اَصَابَتِ اَيْتِيْشِ  
اَوْلَانِ رَأْيِلَرِكِ كَثْرَتْنَه كُورَه صَرَه اَيْلَه بِر دَفْتَرِ مَخْصُوصَه دَر جِ اَوْلْتُوْرِ اَشْبُو  
دَفْتَرِ قَائِمِ قَامِ مَوْمِي اِيْلَه طَرْفِنْدِن مَجْلِسِ جِسْمَانِي يَه اِبْرَازِ اَوْلْتُوْبِ بُو مَجْلِسِ دَخِي  
دَفْتَرِ مَذْكَوْرَه اَسْمِيْسِي مَنْدَر جِ اَوْلَانِ ذَوَاتِكِ جِسْمَانِيْجَه دَر جِهْتِ قَابِيْلِيْتَلَرِيْني  
بَعْدِ اَلْحَقِيْقِي كِ زِيَادَه اَسْتَحْقَاقِي اَوْلْتَلَرِدِن بِطَرِيقِ اِنْخَبَابِ اَوْلْتَه بِيْلِكِ اَوْزَرَه  
اَكْثَرِيْتِ آرَا اَيْلَه بِيْشِ تَفْرِيْني تَفْرِيْقِي وَ تَعْيِيْنِ وَ بُو دَفْتَرِي مَجْلِسِ عَمُومِي يَه اِبْرَازِ  
اِيْدِر مَجْلِسِ عَمُومِي رُوحَانِيْكَ تَرْتِيْبِ اَيْتِيْشِ اَوْلَدِيْغِي دَفْتَرِ دَخِي مِلْتِ مَجْلِسِ

\* عَمُومِيْسِنْدَه \*



﴿ ۹۰۲ ﴾

( روم بطریقنامه سی امورینک اصلاحی ضمننده بطریقخانه )  
( مذکورده بمجمع اولان قومسیونک بطریق انتخاب ونصبندائر )  
( ترتیب ایلدیکی نظامنامه عمومینک ترجمه سیدر )  
( فصل اول )

( صورت انتخاب بیاننده در )

برنجی ماده استانبول بطریقکی مسندنده حل وقوعنده جماعت  
متره پولیدان ایله مجلس مخلط اعضاسی برلشهرک درسعادته بولان  
متره پولیدردن اوصاف مطلوبه بی جامع برذاتی قائمقام اولق اوزره انتخاب  
ایدرک کیفیت حالی وقائمقام اوله جق ذاتی بامضبطه باب عالی به عرض ایدوب  
متعلق بیوریله جق اراده سنیه ملوکانه موجبجه قائمقامک مأموریتیه  
بطریق انتخابک برموجب نظام اجراسنی متضمن بیولدی کوندیر یله جقدر

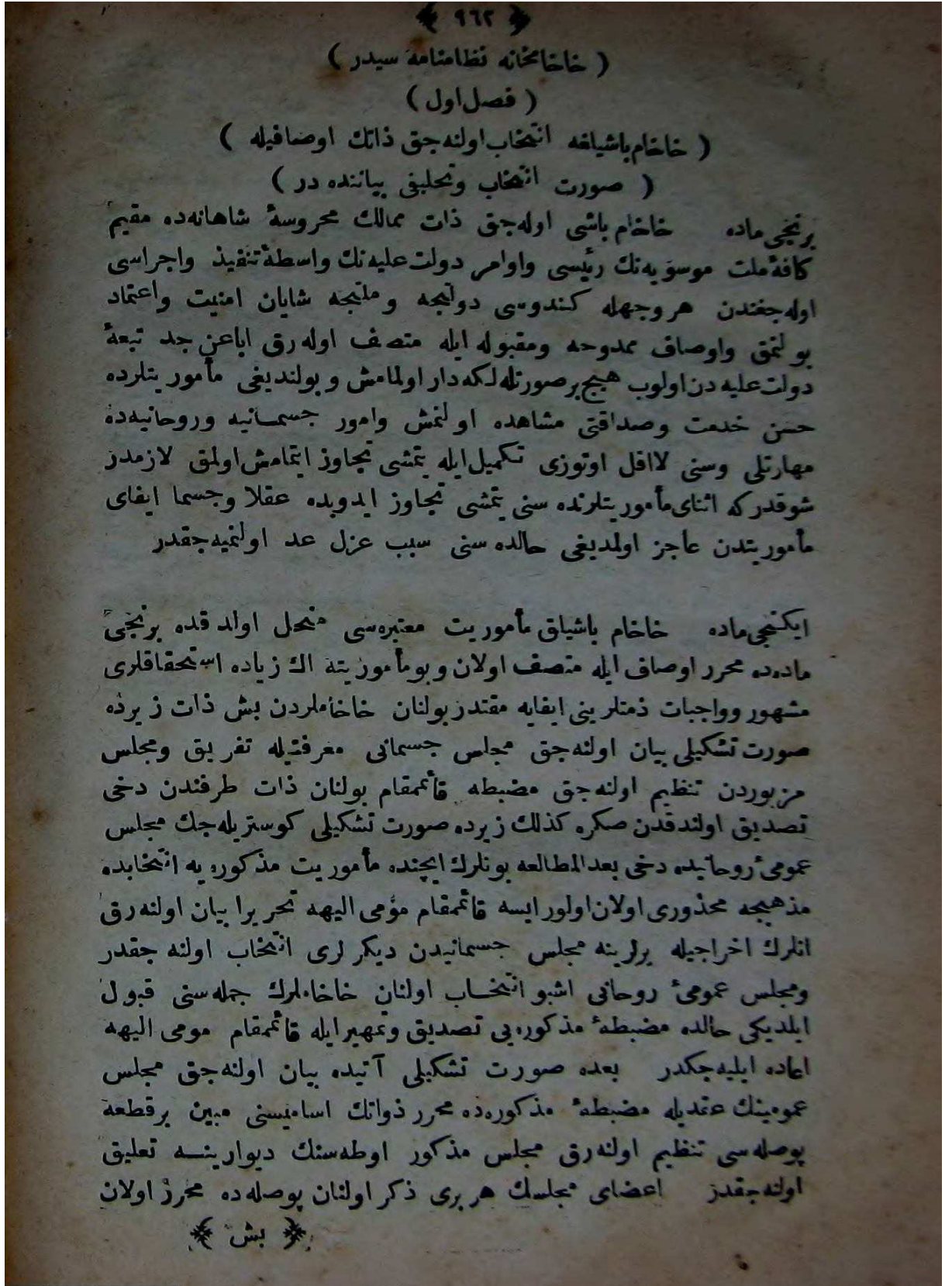
ایکنجی ماده ماده سابقه نك احکامی اجرا اولند قدن صکره استانبول  
بطریقنه تابع بولان متره پولیدانه عموماً مکتوبلر ارسال اولنوب مفهومنده  
پستقوس رتبه سنی حاز بولان عموم رها بیدن حکمه وجدانیه لرنده هر قغیسی  
زیرده تصریح قلان اوصاف ایله متصف وبوجهتله بطریقلق کرسیسنه  
قعوده مناسب کوردر ایسه انک اسمنی برورقه به رقیم واشبو ورقه بی  
مهور ظرف ایچنده اوله رق برقطعه مکتوبه لغانهایت فرق برکون ظرفنده  
درسعاده ایصال ایتملی کندولره اشعار اولنه جقدر بوندن بشقه زیرده  
مسطور بکرمی سکر متره پولیدک دأره سنده اولان اهالینک دخی مجلس  
انتخابه برر وکیلاری بولنقی ایچون عوامدن مناسب کسنه لک یوم معینده  
درسعاده بولنملری مذکور بکرمی سکر متره پولیدک اهالیسنه مخصوصاً تحریر  
واشعار قلنه جقدر

اوجنجی ماده کذلک جماعت متره پولیدان اعضاسیله متره پولیدان سآره دن  
اتفاقاً درسعاده بولنانلرک هربری بطریقکله مستحق بیلدکری پستقوسک  
اسمنی یوم انتخابدن بش کون مقدم برورقه به تحریر وتمهیر برله طشره لرنده کی  
متره پولیدر طرفندن ورود ایتمش اوله جق رأی ورقه لری طوبره سنه وضع  
ایله جکلدر

درنجی ماده بطریق انتخابیچون تعیین اولنان فرق برکون مدتک

﴿ انقضاسندن ﴾









( اصلاحات داخلیه دائر وکالت مطلقه به خط باشر فضا در )  
( اولان فرمان عالینک صورت منقح سیدز )

بعد الالقاب

هر دولت متمدنه تک اقدم اموری حقوق عامه نیک تأمین فیضیه سی اولوب  
بواساسک محافظه و بقاسنه مدار اولان اسباب و وسائل مطلقا کافه عباد  
حقارنده بلا استثناء التزام عدالت و اداره حکومته انتظام حرکتله  
حاصل اولور و هر شخصک هر درلو فوائد و منافعی وطن و مملکتک آسایش  
و معمریتله مأمون و محفوظ اوله یلوب امنیت و منفعت خصوصیه انجیق امنیت  
و منفعت عمومیله وجوده کلور بناء علیه جلوس همایون شاهانه من دنبرو بتون  
تالده نشر اولتان افکار و نیات خیر آیات ملو کانهم بعون الله تعالی سلطنت  
سینه مزک اعتلای شان و شوکتی و صنوف تبعه مزک دوام حضور و راحتی ایله  
ممالک دولت علیه مزک ثروت و معمریتجه مستعد اولدینگی ترقیاتک استکمالی  
ماددینه معطوف اید و کنندن شوآمال خیریه ملو کانهمک بر قاندها توسیع  
دائرة معدلت باهره سبله امنیت عمومیله تماما کافل و تبعه شاهانه مک  
هر صنعتنه طأد و شامل اوله جق مساعدات و اصلاحاتک بوکره تیمنا تعیین  
و اعلانی عند خلافت پیوند همایوننده قرین تصویب اوله رق خصوصیات  
آئیده الذکرک الی ماشاء الله تعالی دستور العمل طو تملق اوزره اجرالینه اراده  
عدالت افاده پادشاهانه م شرف صادر اولشدر شویله که تأمین حقوق

و تبعه ده



BUREAU 12, BEAUFORT BUILDINGS, STRAND, LONDON

Les abonnements pour l'Angleterre et la Belgique sont également reçus par A. MAURICE, 14, Tavistock street, Covent Garden, Londres, sans augmentation de prix. Vente au numéro.

And JAMES MADDEN, 3, Leadenhall street, London, E.C.

Les abonnements pour la France & l'Orient peuvent être pris à la librairie orientale de MAISONNEUVE & Co, 45, quai Voltaire, à Paris.

Registered for transmission abroad.



چمبرهای	۰۰۰۰
شیراز	۶ ماه ۱۲ شیلین
استانبول	۱ ش ۲۳
آذربایجان	۶ ماه ۱ ش
استانبول	۱ ش ۱۹
انگلیس و فرانسه	۶ ماه ۸ ش
استانبول	۱ ش ۱۵

ABONNEMENTS, PORT COMPTES :

Orient	six mois, 12 sh.
un an, 23 sh.	
Europe	six mois, 10 sh.
un an, 19 sh.	
France & Angleterre	six mois, 8 sh.
un an, 15 sh.	

Prix du numéro, 3 pence.

اشتهای حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در...

باشما همز نطقده بو حریتی وعده ابدی صافین طن ایترکه بیه بکدن حریّت احسان ایدمجه یوق یوق ذاتا حریّت یم حقمدرد...

برخی معنی حریّت شخصیدرکه انسانک ذاتیجه وکنجه تصرف نفس وعرش وعمال اورزیده امتیازیه برار سرایز برافتی وادی الحکم ایاتی جنبیه مساوی طوطوق دیکدرد...

حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در... این اصیل معلوم کرد که بوله اصلاحات اجرا شده بلکن چکن مارک نطق کافی دکل در...

خطبه

خطبه... حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در... این اصیل معلوم کرد که بوله اصلاحات اجرا شده...

خطبه... حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در... این اصیل معلوم کرد که بوله اصلاحات اجرا شده...

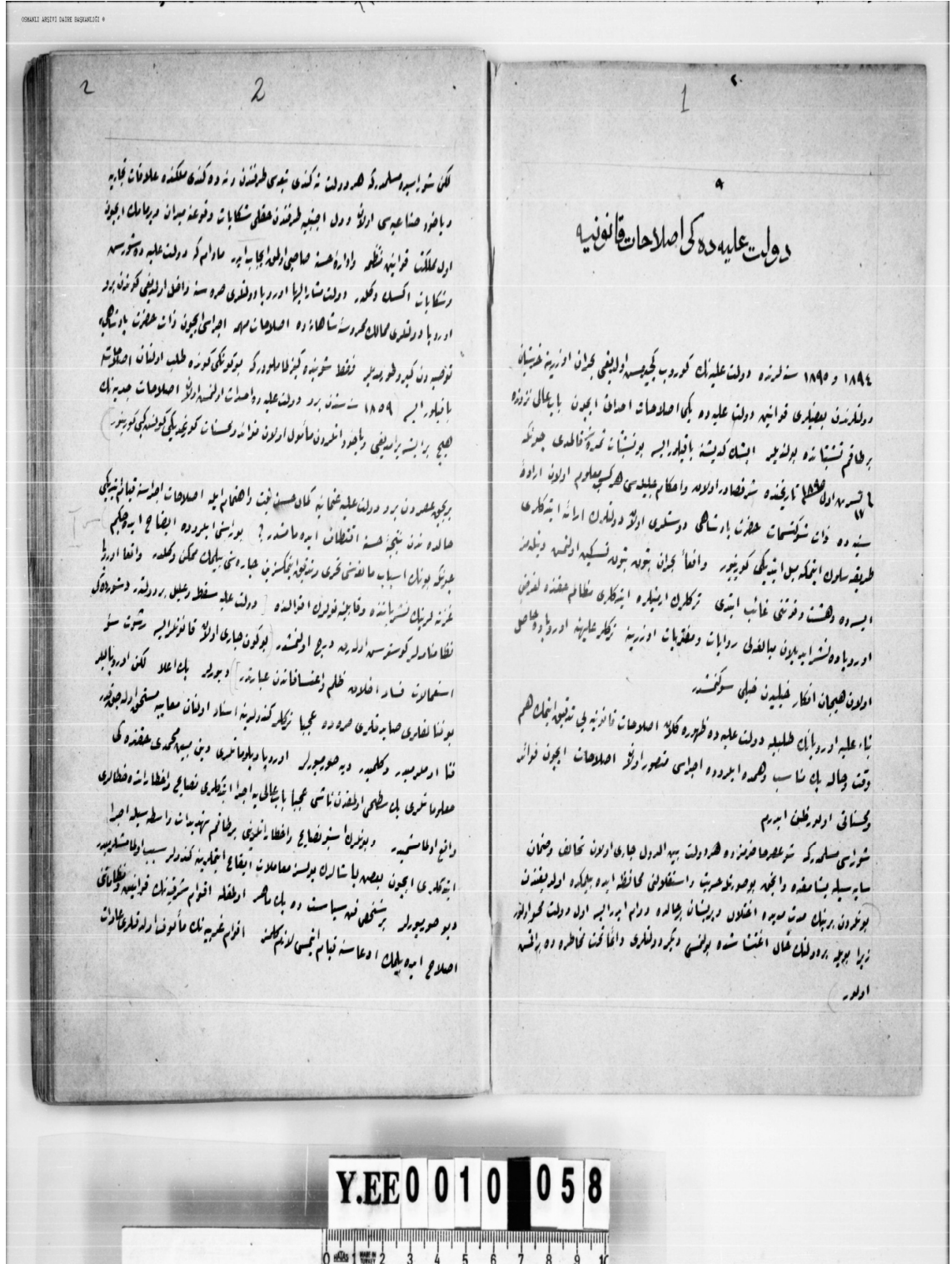
خطبه... حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در... این اصیل معلوم کرد که بوله اصلاحات اجرا شده...

اعلان

اعلان... حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در... این اصیل معلوم کرد که بوله اصلاحات اجرا شده...

اعلان... حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در... این اصیل معلوم کرد که بوله اصلاحات اجرا شده...

اعلان... حریّت و استقلال را بفرماندهای اوایل بدین وجه در... این اصیل معلوم کرد که بوله اصلاحات اجرا شده...



دولت علییه کی اصلاحات قانونیه

۱۸۴۶ و ۱۸۴۸ سنلرزه دولت علییه کی کوروب کجیسه دولتی کجی کون اوزیم خرابان  
دولتدین بعلیری قوانیه دولت علییه کی اصلاحات احوالی ایچون باغالی نوزده  
برقی قیمنه نوزده بولنیم ایشک کدینه باقله ایسه برنشان نامه قالدی جرنک  
کایسه اول قشقلی کایغده شرفه اولده واقفان عیلمی هر کس معلوم اولون اولده  
سینه ده ذات شوکسات عیلمن باشای دولتی اولون اولونک انانه ایشکلری  
طریق سارون ایشکلرین کویچور واقعا کجیج توبه توبه نسکیه ایشکلر  
ایسه ده وقت و فرقی غایب ایشی ترکلرک ایشکلر نظام عیلمه لغرض  
اولون اولونک ایشکلرین بالقدی روایات و عقوبات اوزیم نیکلر علییه اولون اولون  
اولون عیلمان افکار عیلمین فصلی سوزکسه

بنا علییه اولونک ایشکلر دولت علییه ده نوزده کللی اصلاحات قانونیه کی نتیجه ایشکلر  
وقت حاله بان ساسب و ایسه اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
و کسائی اولون اولون اولون

شورشی مسلمه که شرفه هریمزه هر دولت به اولون جای اولون مخالف و صغان  
سایه سبیل شامعه واقعه بوسه بوسه استغونی مخالفه ایسه بیکره اولون اولون  
بوتون بیک صت صبره اخلون دریشان جلاده درام ایسه اولون اولون اولون اولون  
نیزه اولون اولون ایشکلر شده بولنسی دگر اولون اولون اولون اولون اولون  
اولون

لکن شورشی مسلمه که هر دولت نیکلی نیکلی هریمزه اولون اولون اولون اولون  
در باضره صناعیه اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
اولون کلکت قوانیه نظیر اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
در شکایت اسکند و کلدر دولت شاه اولون اولون اولون اولون اولون  
اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
نوزده اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
باغلی اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
ایچون برایشه برایشی واقعه اولون اولون اولون اولون اولون اولون

بریکه عیلمدن برور دولت علییه شایه کایه سبیل نیت راه تمام اید اصلاحات ایسه تمام ایشکلر  
حاله سن نتیجه سبیل انظفان ایسه ماسده ؟ بولنسی ایچون اولون اولون اولون  
ایچون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
نوزده اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
نظام سارون کویچور ایسه ده درج اولون اولون اولون اولون اولون  
استمارت فاد اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
بولنسی نظری صاب نظری هر ده عیلم نیکلر کدینه ایسه اولون اولون اولون  
قنا اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
معلوما نوری بل طعمی اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
واقعه اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
ایچون ایچون ایچون ایچون ایچون ایچون ایچون ایچون ایچون  
دوبه صوبه اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون  
اصلاح ایچون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون اولون

Y.EE0010058



## ÖZGEÇMİŞ

Hakan TÜRKKAN, 1978 yılında Karabük / Eskipazar'da doğdu. İlk ve orta öğrenimini Safranbolu'da tamamladı. 1997 yılında Selçuk Üniversitesi Yerel Yönetimler Programı'ndan, 2002 yılında Kırıkkale Üniversitesi Tarih Bölümü'nden mezun oldu. 2007 yılında Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Yüksek Lisansını tamamladı. 2008 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doktora eğitimine başladı. Halen Sakarya Üniversitesi Tarih Bölümün'de Araştırma Görevlisi olarak görev yapmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.