

T.C
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

MEŞRUTİYET DÖNEMİ HUKUK SİSTEMİNDE
DEĞİŞİM VE TOPLUMSAL ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Veysel KARATAŞ

Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji
Enstitü Bilim Dalı: Sosyoloji

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Sami ŞENER

NİSAN 2010

MEŞRUTİYET DÖNEMİ HUKUK SİSTEMİNDE
DEĞİŞİM VE TOPLUMSAL ETKİLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mehmet Veysel KARATAŞ

Enstitü Anabilim Dalı : Sosyoloji
Enstitü Bilim Dalı : Sosyoloji

Bu tez 29/04/2010 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği / oyçokluğu ile kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Sami ŞENER

Jüri Başkanı

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Doç. Dr. Ömer ÖZCAN

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

Yrd. Doç. Dr. Abdullah TAŞKESEN

Jüri Üyesi

- Kabul
 Red
 Düzeltme

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.

Mehmet Veysel KARATAŞ

Nisan 2010

ÖNSÖZ

Meşrutiyet dönemi hukuk sistemindeki değişimin toplumsal etkileri, dönemin siyasal gelişmelerinin sonucudur. O dönemde zuhur eden siyasal gelişmeler de Avrupa'da ki burjuva devriminin (Fransız İhtilali) ve bu devrimin siyasi, iktisadi, hukuki, felsefi ve sosyolojik değişimlerin hülasa aydınlanma sonrası yenedünya düzeninin bir tezahürüdür.

Avrupa'daki bu radikal değişim, tüm dünyada olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nu da çok ciddi bir değişim sürecine sokmuştur. Osmanlı'nın, bürokratik merkezi bir devlete doğru evrilmesi, başta eğitim olmak üzere hukuki, siyasi, iktisadi tüm geleneksel yapıyı, yeni baştan düzenlemesine sebep olmuştur. 19. yüzyılı kapsayan bu dönüşüm sürecinin, Osmanlı'nın hukuki, siyasi ve toplumsal yapısı üzerindeki etkisi sosyolojik bir yöntemle incelenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışmayı, büyük bir titizlikle yöneten, çalışma süresince engin bilgi ve tecrübelerinden istifade ettiğim kıymetli Hocam, Sayın Prof. Dr. Sami ŞENER'e ve bölümdeki Hocalarıma TEŞEKKÜR EDERİM.

Mehmet Veysel KARATAŞ

Nisan 2010

İÇİNDEKİLER

| | |
|--------------------------|------------|
| İÇİNDEKİLER | i |
| KISALTMALAR | iii |
| ÖZET | iv |
| SUMMARY | v |
| GİRİŞ | 1 |

BÖLÜM 1: OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE BATI DÜŞÜNCESİNİN

| | |
|---|-----------|
| ETKİLERİ | 9 |
| <i>1.1. Batılılaşmanın Hukuk Reformlarına Yansıması</i> | <i>12</i> |
| 1.2. Batı Medeniyetinin Epistemolojik Temelleri | 15 |
| 1.3. Batı’da Siyasi,Hukuki ve İktisadi Değişimler | 18 |
| 1.4. Batı’da Hukuki Değişimin Sosyolojik Temelleri | 20 |
| 1.5. Tanzimat Kuşağının Batı Algısı | 22 |
| 1.6. Epistemolojik Bir Karşılaştırma | 29 |

BÖLÜM 2: OSMANLI’DA ANAYASA HAREKETLERİ VE HUKUKİ

| | |
|--|-----------|
| MODERNLEŞMENİN TARİHSEL GELİŞİMİ | 37 |
| 2.1. Anayasa Kavramsal Çerçeve | 38 |
| 2.2. Osmanlı’da Hukuksal Değişimin Dönüm Noktaları | 40 |
| 2.3. Sened-i İttifak (1808) | 42 |
| 2.3.1. Senedi-i İttifak’ın Hükümleri ve Hukuki Açından Önemi | 45 |
| 2.4. Tanzimat Dönemi Siyasi ve Hukuki Reformlar | 47 |
| 2.4.1. Tanzimat Fermanı (1839) Hukuki Sonuçları | 51 |
| 2.5. Islahat Fermanı (1856) Siyasi ve Hukuki Etkileri | 53 |
| 2.6. İlk Anayasa I.Meşrutiyet | 56 |
| 2.6.1. Meşrutiyet Döneminin Siyasi, Hukuki ve Sosyolojik Yansımaları | 60 |
| 2.6.2. Meşrutiyet Dönemi Fikri Cereyanlar, Yeni Osmanlılar Cemiyeti | 61 |
| 2.6.3. Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Hukuka Yaklaşımı | 70 |
| 2.6.4. Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Toplumsal Olaylara Bakışı | 73 |
| 2.6.5. Yeni Osmanlılar’da Oryantalist Söylemin Etkisi | 75 |
| 2.6.6. Aydın ve Bürokratların Yeni Nizama Katkıları | 84 |

| | |
|--|------------|
| (Vatan-millet, meşrutiyet, doğal hukuk) | 84 |
| BÖLÜM 3: MEŞRUTİYET DÖNEMİ HUKUKİ DEĞİŞİM | 88 |
| 3.1. Osmanlı Hukukunun Kaynakları..... | 88 |
| 3.1.1. (Klasik Dönem) Hukuki Yapı | 90 |
| 3.1.2. Örfi Hukuk | 90 |
| 3.1.3. Şer'î Hukuk ve Gayri Müslimlerin Hukuki Durumu | 93 |
| 3.2. Meşrutiyet Dönemi Hukuk Reformunun Temel Alanları | 95 |
| 3.2.1. Medeni Hukukun Gelişimi | 96 |
| 3.2.2. Meşrutiyet Dönemi Kanunlaştırma Safhası (kodifikasyon) ve A.Cevdet Paşa | 98 |
| 3.2.3. İlk Kodifikasyon Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye | 102 |
| 3.3. Hukuk Reformunun Siyasi ve Sosyolojik Sebepleri | 102 |
| 3.3.1. Dış Sebepler Avrupa'daki Kanunlaştırma Faaliyeti | 107 |
| 3.4. İç Sebepler | 109 |
| 3.4.1. Ezmanın Tagayyürü ile Ahkâmın Tagayyürü İnkâr Olunamaz | 110 |
| 3.4.2. Mahkemeler ve Hukuk Kuralları Arasında Uyum Sağlama İhtiyacı | 111 |
| 3.4.3. Fıkıh Kitaplarından Hüküm Çıkarmanın Zorlukları | 113 |
| 3.5. Bir Medeni Hukuk Örneği Olarak Mecelle..... | 113 |
| 3.6. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Hukuku, Değerlendirme | 116 |
| 3.7. Hukuk Reformuna Tepkiler | 118 |
| 3.8. Hukuk Reformlarının Eleştirisi | 118 |
| 3.9. Geçmişle Barışık Bir Hukukun İmkânı | 121 |
| SONUÇ VE DEĞERLENDİRME | 127 |
| KAYNAKLAR..... | 131 |
| ÖZGEÇMİŞ..... | 139 |

KISALTMALAR

| | |
|--------------|--|
| CÜİF | : Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi |
| CÜİBF | : Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi |
| GHH | : Gülhane Hatt-ı Humayun |
| İSAV | : İslami İlimler Araştırma Vakfı |
| MEB | : Milli Eğitim Bakanlığı |
| Sİ | : Sened-i İttifak |
| TTK | : Türk Tarih Kurumu |

| | | |
|--|--|---|
| Tezin Başlığı: | : Meşrutiyet Dönemi Hukuk Sisteminde Değişim ve Toplumsal Etkileri | |
| Tezin Yazarı | : M.Veyssel KARATAŞ | Danışman: Prof. Dr. Sami ŞENER |
| Kabul Tarihi | : 29.04.2010 | Sayfa Sayısı: V (ön kısım) + 139 (tez) |
| Anabilimdalı | : Sosyoloji | Bilimdalı: Sosyoloji |
| <p>Bu çalışmanın amacı, Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde meydana gelen siyasi, sosyolojik ve hukuk sisteminde ki değişimlerin toplumsal etkilerini, sosyolojik veriler ışığında analiz etmektir.</p> <p>Osmanlı Modernleşmesi, temelde ağır askeri yenilgilerin ardından pragmatist bir ihtiyaçtan hâsıl olmuştur. Bu çerçevede ilk değişim askeri alanlarda görülür. Ancak garip bir şekilde, başladığı gibi sonuna kadar da bu mantık paralelinde devam etmiş, son dönemlere kadar da militarist bir karakter hâkim olmuştur. Böylece bu anlayışa aceleci, yüzeysel ve şekilsel bir paradigma damgasını vurmuştur. Batıyı kendine rehber olarak almasına rağmen, Batı'daki köklü değişimin (aydınlanma felsefesi gibi) hangi temeller üzerinde yükseldiğinden habersiz olması bir yana; toplumsal tepkilere karşı da duyarsız bir şekilde yoluna devam etmiştir. "Halk için halka rağmen" düşüncesinin kökleri bu döneme kadar uzanır.</p> <p>Bürokratik yapıların bu rasyonel ve pragmatik karakteri, uyum konusunda avantaj sağlarken, medeniyet prototipleri düzeyinde felsefi hesaplaşmanın daha yüzeysel bir nitelikte sürdürülmesine yol açmıştır. Bu yüzeysellik, modernleşmenin Türkiye'de her dönem şekilsel yönünün merkeze alınmasına yol açmıştır. Şekil ve öz çelişki barındırdığı için bu durum toplumsal alanda bir ikililik meydana getirmiştir. Bu ikililik (düalizm), Hukuk, eğitim, gibi devletin modernleşmeyle beraber nüfuz ettiği ama her zaman tam denetim sağlayamadığı alanlarda, uzun süre varlığını devam ettirmiştir. Medreselerdeki eğitim, dini nikâh, boşanma, miras, iktisadi hayat vs. uzun sayılabilecek bir modernleşme tecrübesine rağmen, toplumun önemli bir kesiminde hayata anlam vermeye devam etmektedir.</p> <p>Bu durum sosyoloji literatüründe "kültürel gecikme" olgusuyla izah edilmektedir. (Kültürün maddi yönü hızlı manevi yönü yavaş gelişir) Daha ideolojik yaklaşımlar, modernleşme ile beraber bunun nihayet bulacağı tezini esas alarak, büyü bozulan dünyada gericiliğin direnmesi olarak görmektedir. Oysa sanıldığı gibi bu geçici bir durum olmadığı gibi toplumun bilinçaltında varlığını sürdürmeye devam etmektedir.</p> <p>Bu çalışmada kültürün farklı bir tanımından yola çıktık: "Kültür, her şey unutulduktan sonra geriye kalanlardır" Aradan geçen onca zamana rağmen geriye nelerin kaldığını hukuk üzerinden değerlendirdik. Geriye kalanlar aynı zamanda hem esas, hem de değiştirilmeye çalışılana karşı toplumsal bir direnç ve jakoben değişime karşı sessiz bir tepkidir.</p> | | |
| Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Modernleşme, Kültür, Siyaset, Hukuk | | |

| | |
|--|--|
| Title of the Thesis: Alteration in the Law System in the First Constitutional era and its Social Impacts. | |
| Author: M.Veysel KARATAŞ Supervisor: Assoc. Prof. Dr. Sami ŞENER | |
| Date: 29 April 2010 | Nu. of pages: V (pre text) +139 (main body) |
| Department: Sociology | Subfield: Sociology |
| <p>The purpose of thesis, To analyse, with sociological data, the effects of changes in political, sociological and legal system during the later years of Ottoman Empire.</p> <p>Heavy defeats of the Ottoman Empire resulted in a pragmatist need for the modernization of the empire. The first of these changes occurred in the army. Interestingly, this change in military frame of mind continued until the end of the Empire. Thus, this hasty and superficial decision and modal paradigm made the result. Even though they took the West as a guide, they were still far from some of the fundamental changes in the West such as the Enlightenment, and still continue their way while ignoring social problems. The mentality of “For the people, even if the people are against it” goes back to this period.</p> <p>While bureaucratic framework had the advantage of having harmony with rational and pragmatist characteristics, it brought the level of philosophical negotiations of civilizational prototype to a much simpler form. A superficial understanding of modernization had become the center of modernism discussions in Turkey. This main contradiction resulted in duality among people. Because of this superficial understanding of modernization by the state, duality continues to exist in certain fields, such as law and education. Nevertheless, having experience of the modernization process, education in religious schools, religious marriage, divorce, inheritance, economy of life played a significant role in lives of some people in the society.</p> <p>This situation has been described as “cultural delay” in sociological literature. (materialistic change of culture is fast and moral change is slow) More ideological approaches expect the end for this discourse with modernization and consider this as a stand of retrogradation front of a meaningless world.</p> <p>We look at culture with a different understanding; “culture is what appears after everything is forgotten.” Therefore, we have analyzed, through law system, what has been left after the passing of time. What is actually left behind is foundation as well as social resistance against what is being tried to change and a passive resist against “For the people, even if the people are against it.”</p> | |
| Key Words: Ottoman, Modernization,, Culture, Politics, Law | |

GİRİŞ

Türk Modernleşmesinin, en önemli sacayaklarından bir tanesi de şüphesiz hukuk alanında başlatılan reformlardır. Osmanlı'da ilk etapta askeri ve siyasi alanda başlatılan yenileşme çabaları, daha sonraki yıllarda Osmanlılık düşüncesinin ortaya çıkması sonucunu doğurmuştur. Osmanlılık düşüncesi, siyasal ve toplumsal alanda Osmanlı'nın gelenekselden kopmasına işaret eder. Bu süreçte, geleneksel değerler ve kurumlar aşınmış, bu geleneksel kurumların hemen yanı başında yeni kurumlar inşa edilmiştir. Böylece Tanzimat'la birlikte eski ve yeninin sentezinden ziyade bir ikili yapı (düalizm), ortaya çıkmıştır.

Hukukta, Nizamiye mahkemeleri ve şer'i mahkemeler; askeriyede, mektepli ve alaylı; Eğitimde, batılı tarzda mektepler, mühendishane ve tıbbiye mekteplerinin yanında medreseler; kılık kıyafette, dilde, toplumsal ve siyasal yapının hemen her alanında bu ikili yapıya rastlanmaktadır. Bu düalist yapı, Cumhuriyetin ilanına kadar varlığını devam ettirmiştir. Cumhuriyetin ilanı ile birlikte yapılan reformlarla, en azından kurumsal olarak bu ikililiğe, batılılaşmanın (yeni) lehine son verilmiştir. Ancak toplumsal alanda gelenek (eski) bir şekilde varlığını devam ettirmiştir.

Toplumsal, kültürel değişim her zaman istenilen sonucu vermez. Değişenlerin yanında değişmeyenler de olur. Değişenler görünenlerdir. Toplumun hafızasında yaşayanlar ise değişmeyenlerdir. Topluma yön veren, toplumsal yapıdaki asıl harcı sağlayan da bu değişmeyenlerdir.

Kültürün değişmeyen unsurları nelerdir ? Fransız tarihçi E.Herriot'ın, kültür tanımını esas alırsak: "Kültür, her şey unutulduktan sonra geriye kalanlardır" (Herriot'tan aktaran Cabiri, 1997: 53) M.A. Cabiri, bu tanıma şöyle bir yorum getirir: "Bu tanım, aynı zamanda toplumsal bilinçaltına işaret eder. Çünkü kalanlar, "kültürün" değişmez unsurları, unutilanlar ise "değişkenlerdir" (Cabiri, 1997:53). Osmanlı'nın giriştiği Batılılaşma süreci göz önünde bulundurulacak olursa, devletin kurum ve teşkilatlarıyla Batılı standartlara göre değişme hamlelerine karşın bilinçaltında, kültürün değişmeyen yönlerinin yaşamaya devam ettiği görülmektedir. Bu değişmeyen yönün en çarpıcı örneklerine hukuk alanında rastlamak mümkündür.

Toplum hadi deyince kefesindeki yükü boşaltamaz. Bireylerde olduğu gibi toplumda da bir hafıza ve bir bilinçaltı vardır. Meşhur bir tabirle, “her kes tarihini sırtında taşımak zorundadır”. Bu anlamıyla tarih istesek de istemesek de ağırlığını sırtımızda hissettirir. Günümüz itibariyle, yüzleştiğimiz sorunların neredeyse tamamı bu sırtımızda taşıdığımız ve unutmak için çabaladığımız tarihsel mirasımızın her fırsatta bilinç düzeyine çıkma çabasından ibarettir. Bilinçaltı, tam da böylesi bir alana işaret eder. “Zira unutulmuş şeyler yok olmazlar, bilakis Freud’un dediği gibi bilinçaltında (unconscious mind) yaşarlar” (Cabiri, 1997: 55).

Bilinçaltında yaşayan bu olgular, 19. yüzyıl bilimsel paradigmasının hâkim olduğu bir dönemde hesaba katılacak unsurlar değildi. O dönem yaklaşımlarında, toplum mühendisliği projelerinde, toplumun hafızası ve bu hafızaların var ettiği kurumlar ve değerler, gerekli müdahalelerin yapılabileceği bir alan olarak görülür. Tanzimat’la başlayan Batılılaşma programında, bu zihniyetin izlerini rahatlıkla görebiliriz. 19. yüzyılın sonuna yaklaştıkça bu cerrahi bir müdahaleye dönüşür. Toplumun hafızasının belli bir bölümü alınmaya çalışılır.

Bu müdahalenin başarılı olduğu kanaati hâkim olmuş olmalı ki Hukuki ve siyasi değişimin, günümüz sosyal yapısına etkisi genellikle gericiliğin dirilmesi olarak yorumlanmakta, kültürün değişmeyen unsurlarına, geçmişe ait fenomenlere, birer yaratık, hayalet muamelesi yapılmaktadır. S.Sayyid’e göre, “Hayaletler ölümlerden arta kalanlardır. Onlar eski zamanların ve yaşamların ekosudur. Ölmüş olan fakat hala var olanların, geçmişin silinmişliği ile bu günün silinmezliği arasında süzülen zamanı geçmiş yaratıklardır” (Sayyid, 2000: 15).

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, modern laik eğitim ve medrese, dini nikâh ve imam nikâhı, miras hukukunda kızlara verilen pay, dini bayramlar ve ulusal bayramlar, kılık-kıyafet, dekorasyon vb. örneklerde olduğu gibi... Bilinçaltına gömülü, bu Ölen/öldüğü varsayılan yapının bir şekilde toplumsal alanda zuhur etmesi, bir tehdit olarak algılanmakta ya da öyle lanse edilmektedir. Yukarıda saydığımız eğitim ve hukuk alanındaki her bir kavram çiftinin biri, kültürün, Batılılaşmanın etkisiyle değişimini ifade ederken, diğeri de bu değişime rağmen toplumun bilinçaltında değişmeden, daha doğru bir ifadeyle değişime direnerek varlığını sürdürmesinin kanıtıdır.

Osmanlı'da, zihniyet alanındaki değişim 19. yüzyılda başlar. Osmanlıcılık düşüncesinin, siyasal olarak hızla yayılması sistemin kendini yenedünya düzenine göre yeniden biçimlendirme çabası olarak görülebilir. İmparatorluğun geleneksel yapısı, nihayet bulmuş burjuva devriminin, kodlarına göre adım adım tanımlanacaktır. Bu adımların ilki Sened-i İttifak (1808) ile başlar. Tanzimat Fermanı (1839), Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876), II. Meşrutiyet (1908), bu sürecin en önemli dönüm noktalarıdır.

Herkesçe kabul edilen bu tarihi dönemeçlerin yanı sıra, bunlar kadar yankı bulmamış ancak zihniyet dönüşümü üzerinde çok daha derin etkisi olan pek çok hadise de arz edilebilir. Bu hadiselerden biri de dönemin Sadrazamı Ali Paşa'nın, Padişaha, Girit'ten yazdığı mektuptur. Ali Paşa, vakit kaybetmeksizin Fransız yasa metninin alınması gerektiğini bildirmiş, bu sebeple uzun bir uğraş olarak görülen Mecelle komisyonunun fıkıh kitaplarındaki fetvaları kodlaması ve bu çerçevede kanunlar hazırlamasını engellemeye çalışmıştır.

(1850) tarihli Fransız Ticaret Kanunu alınması ve hemen akabinde "Code Civil" in alınmasıyla, özel hukukun büyük ölçüde Fransız hukukuna göre şekillendirilmesi çabası, A.Cevdet Paşa'nın ısrarcı tutumu karşısında medeni hukukun uyarlanmasından vazgeçilmiş, İslam Fıkıh literatüründen istifade edilerek "Mecelle" ile bir medeni kanun hazırlanmıştır.

Tarih sahnesinde yer alan pek çok medeniyetin özdeşleştiği alanlar olmuştur. "Sofistlerin Yunan medeniyeti, Roma hukukçularının Roma medeniyeti, Brahmanların Hint medeniyeti, rahiplerin Ortaçağ Avrupa medeniyeti içindeki konumları bunun değişik misallerini oluşturmaktadır"(Davutoğlu, 2001:366). İslam medeniyetinin en özgün yanı ise âlim prototipi ekseninde şekillenen fıkıh ilmidir. Bu perspektiften bakılacak olursa ilk Müslüman toplulukların "karşılaştıkları yerel kültür ve medeniyetlerle hesaplaşma sürecinde ortaya çıkan âlim prototipi nitelikleri ve sosyal fonksiyonları açısından Yunan sofistlerinden de, Roma hukukçularından da, Hint Brahmanlarından da, Ortaçağ rahiplerinden de keskin çizgilerle ayrılmaktadır" (Davutoğlu,2001:367).

Fıkıh, yani hukukla bu kadar özdeş sayılabilecek bir medeniyetin son dönem temsilcisi olan Osmanlı'nın karşılaştığı krizde kendi tarihsel mirasına bu kadar aceleci bir şekilde

sırt çevirmesi, onu yok sayması ve istifade etmemesinin sebebi nedir ? Muhakkak ki bunun pek çok sebebinden söz etmek mümkündür. Meşrutiyet dönemi hukuk sistemindeki değişimin toplumsal etkilerini incelerken, bu sebepleri irdeleyeceğiz.

Bu etkilerin siyasi değişimlerden ya da modernleşme sürecinin dinamiklerinden bağımsız ele alınamayacağını belirtmek gerekir. Bu sebeple, öncelikle Osmanlı'nın, 19. yüzyılda başlattığı yenileşme hareketlerinin tahlil edilmesi gerekir. Tezin kapsamı içinde Osmanlı hukuk reformlarına 19. Yüzyılda etki edebilecek tüm önemli gelişmeleri incelemeye çalıştık.

Öncelikle Avrupa'daki hukuki, siyasi, felsefi, ekonomik ve sosyolojik dönüşümü ve bu dönüşümün geleneksel yapıdan farkını ortaya koymak ve bunun Osmanlı'daki yansımalarını tespit etmek gerekiyordu. Yeri gelmişken Hukuktaki değişim/dönüşüme, hukuk biliminin teknik sınırları içinde değil, daha çok burjuva devriminin siyasi sonuçları açısından değindiğimizi belirtelim. Aynı şekilde Osmanlı'daki hukuksal değişimi de yine bu devrimin dayattığı yeni şartların perspektifinden ele aldık.

Batı'daki değişimler, burjuva devriminin bir ürünüdür. Bu devrim, gelenekten radikal bir ontolojik ve epistemolojik kopuşu ifade eder. Siyasal, askeri, iktisadi, teknolojik gelişmeler tümünden bu sınıfın gerçekleştirdiği devrimin tezahürlerinden ibarettir. Osmanlı idarecileri ve aydınları bu hakikatin ne derece farkında olmuşlardır. Bu sebeple birinci bölümde, Batılılaşmanın felsefi ve epistemolojik temellerini sorguladıktan sonra bu epistemolojik temellerin, Osmanlı'da ne kadar anlaşıldığını O dönem aydınlarının fikirlerini merkeze alarak, Doğu-Batı karşılaştırmasını sunacağız.

Mustafa Reşit Paşa, prototipinin temsil ettiği bürokrasi ve Şinasi'nin, temsil ettiği aydın sınıfı, tezimizin konusu ve sınırları içinde özel bir yeri olduğunu belirtmek gerekir. Birinci bölümün sonunda bu prototiplerin dönüşümünü irdeleyeceğiz.

İkinci bölümde, Osmanlı'nın ilk anayasası olan I.Meşrutiyet'in (1876), tarihsel gelişimini inceledik. Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı'nın yanı sıra bu dönemde etkili olan Yeni Osmanlılar hareketini, dönemin şartları ve Batı düşüncesiyle olan münasebetleri bağlamında değerlendirdik. Çünkü Tanzimat'ın ilanından birkaç yıl önce ya da sonra doğmuş ve Namık Kemal'in şahsıyla özdeşleşen Yeni Osmanlılar Cemiyeti, 19.yüzyılın ikinci yarısından itibaren son derece önemli bir

aktör olarak tarih sahnesinde rol almışlardır. Yeni Osmanlılar'ın, İslami referanslara olan ilgileri biraz da oryantalist söyleme karşı duydukları bu tepkisel tavır alıştan kaynaklanır. Namık Kemal, Suavi ve Ziya Paşa'nın Şer'i hukuka karşı takındığı müdafaacı tavırda da bunu görmek mümkündür. Namık Kemal, Şer'i kanunların üstünlüğünü savunurken ileri sürdüğü gerekçelerde bir o kadar ilginçtir. Namık Kemal'e göre, İslâm Hukuku'nun aklî ve şer'i kuralları, Montesquieu'nun, ifade ettiği tabîi hukuktan başka bir şey değildir. Böylece Batı bir ölçü olarak kabul edilmiştir.

Üçüncü Bölümde, Meşrutiyet dönemi hukuk sistemindeki değişimi ele aldık. Meşrutiyet dönemi hukuk tartışmalarının merkezinde A.Cevdet Paşa'nın ismiyle özdeşleşmiş olan Mecelle çalışmasını ve bu çalışmanın tarihle barışık uzlaşmacı bir yenileşme imkânını sorguladık.

Söz konusu üç bölümü ele almamızdaki gayeyi biraz daha anlatmamız gerekirse, şu şekilde özetlememiz mümkündür. Tanzimat'tan itibaren meselelere çözüm üretme çabası sistemli, programlı bir şekilde olmamıştır. Her bir çözüm başka sorunu doğurmuştur. Örneğin Islahat Fermanı (1856), gayri Müslimlere hukuki eşitlik getirmek için ilan edilmiştir. Ancak bu eşitlik en başta gayri Müslim cemaatler içinde ayrıcalıklı konumda olanlar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. “Gülhane Hattının okunmasında hazır bulunan Rum patriği, Gülhane Hattı okunup da kırmızı atlastan yapılmış keseye konunca “inşallah bir daha bu keseden dışarı çıkmaz” sözüyle hoşnutsuzluğunu göstermişti” (Karal,1995a:187). Devlet, gayri Müslimlerin eşitliği için reform yaparken Osmanlı toplumsal yapısının asli unsuru olan Müslümanlardan ziyade, gayri Müslimlerin tepki göstermesi meselenin ne kadar çetrefilli olduğunun delilidir

Yine kritik dönemleri kapsayan reformlar, Tanzimat Fermanı (1839) , Islahat Fermanı (1856), I. Meşrutiyet (1876) yabancı devletlerin tehdidi ve iç işlerine müdahaleye varan siyasi baskısı, ayrıca geleneksel yapının bozulmasının getirdiği iç sıkıntılar, zaten güç olan durumu bir kat daha güçleştirmiştir.

Avrupa, modernleşme süreciyle radikal ontolojik ve epistemolojik dönüşümünü tamamlarken kendi bünyesi içinde sıkıntılarla boğuşmuş. Osmanlı ise buna ilaveten birçok cephede mücadele etmek zorunda kalmıştır. Bu sebeple tüm bu sıkıntıların yaşandığı 19. yüzyıla, “İmparatorluğun en uzun yüzyılı” denilmesi yersiz değildir.

Hakikaten de uzun bir yüzyıldır. Hastalar için geceler çok uzun olur. 19. yüzyıl, “hasta adam” metaforuyla şahıslaştırılan Osmanlı’nın sabahı olmayan gecesi gibidir. Ölüm döşeğinde olan bu hasta, önüne konulan her reçeteyi umutla tatbik etmiş, dost düşman ayırımı yapacak lükse sahip olmadan önüne konulan her acı ilacı denemiştir. Azınlıkların durumunu bahane göstererek savaş ilan eden Rusya’ya karşı, Fransa ve İngiltere gibi devletlerin desteği karşılığında, Paris Konferansı öncesi “İslahat Fermanı’nı” yürürlüğe koyması, İstanbul Konferansı’na günler kala Mithat Paşa’nın, - bazı devletlere verdiği söz üzerine- büyük stres altında anayasa metnini hazırlayıp Meşrutiyeti (1876) ilan etmesi, iktidarı devr alan Babiâli bürokratlarının çekişmeleri, Yeni Osmanlılar’ın ayakları yere basmayan fikirlerini tatbik etmesi, Cemalettin Afgani’nin, İslamcılık düşüncesine de bu pragmatist gayeyle sarılması, ne kadar müşkül bir durumda olduğunu göstermeye yeter de artar bile...

Osmanlı’nın, herhangi bir öneriyi uzun uzadıya tartışacak zamanı yoktur. Neredeyse günü birlik kararlar alınır. Kanun-i Esasi gibi önemli bir değişim dahi bu mantalite dahilinde uygulanır. Konferansın başlamasına saatler kala Mithat Paşa anayasayı toparlamak için uğraşıyordur. Kanun-i Esasi ilan edilir. Ancak bunun için toplanan Konferans biter bitmez Mithat Paşa’dan Sadrazamlık mührü alınır ve kısa bir süre sonra da savaş bahanesiyle meclis tatil edilir. (daha sonra değineceğimiz üzere) (1856) İslahat Fermanı’nda, Paris Konferansı öncesi Sadrazam Ali Paşa’nın durumu da bundan pek farklı değildir.

Osmanlı Batıyı merkeze alarak bir değişim programını başlattı. Belki ilk başlarda amaçlanan bu değildi. Tanzimat reformlarının asıl gayesi Osmanlı’nın geçmiş ve ihtişamlı günlerine yeniden dönebilmesi için bir takım tedbirler almaktı. Modernleşme öncesi ihya, tecdit, yenileşme hareketlerinde hâkim olan felsefi anlayış eskinin referans alınmasıdır. Eski daima ideali simgeler. Her türden değişim ise bu idealden sapmadır, bir bidattir. Sonraki kuşaklar, bu referanslardan ziyade terakki düşüncesine büyük bir inançla sarılmışlardır.

İstisnasız her kesim Osmanlıcı, Batıcı, İslamcı, Türkçü, modern ilerlemeci felsefi paradigmayı tartışmasız kabul etmişlerdir. Batı’daki gelişmeler olması gereken, ideal olandır, tartışılan bu ideale “mani terakkiye” sebep nedir? İhtilafli konu budur. Ziya Paşa “İslam imiş Devlet’e pa-bend-i terakki/ Evvel yoğ- idi işbu rivayet yeni çıkdı”

(Ziya Paşa,2001:282). Derken ve yine bu şiirin kaleme alınmasından elli altmış yıl sonra M. Akif'in "Bütün insanîyet alabildiğine pek uzaklardaki bir noktaya, bir gayeye koşup gidiyor. Beşerîyet coşkun bir sel gibi umman-ı terakkiye atılmak için alabildiğine akıyor. Bu selin önünde durulamaz, işte biz ya boğulacağız, ya o sel ile beraber gideceğiz" (Ersoy,2003:189). Dizeleri bu zihniyet dönüşümünün her kesimde egemen olduğunun göstergesidir.

Bu sebeple modernleşme olgusunda Batının meşruiyeti tartışma konusu edilmemiş daha çok geriliğe sebep olan ya da ilerlemeci Batı düşüncesinin tatbik edilmesinin önündeki engelin ne olduğu üzerinde durulmuştur. Uzun vadede engelin ne olduğu önemsizleşmiş bu da kaçınılmaz olarak radikal Batılılaşmanın kapılarını ardına kadar açmıştır.

Çalışmanın Konusu

Meşrutiyet Dönemi Hukuksal değişimin toplumsal etkilerinin sosyolojik bir değerlendirmesini yapmaktır.

Çalışmanın Amacı

Meşrutiyet Dönemi hukuk sistemini ve Osmanlı'nın modernleşme serüveninin Sosyolojik bir perspektiften değerlendirmektir. Bu tezin kapsamı dâhilinde kendi kültürel mirasına sırt çevirmeden tarihiyle barışık bir proje üretmenin mümkün olup olmadığını hukuk ekseninde ele almaya gayret edeceğiz.

Çalışmanın Önemi

İki yüzyılı aşkın bir süreç sonunda görülen o ki tarihi inkâr etmek ve radikal bir kopuş gerçekleştirme ancak bir vehimden ibarettir. Bir dönem Mecelle ile Osmanlı hukukunun kodifiye edilmesi uzlaşmacı bir değişimin imkânını sunarken bu imkân iyi kullanılamamıştır. Geçmişin unutturulması çabası toplumsal bilinçaltında bir ikililiğe yol açmış ve devletin resmi hukukunun yanında geçmişin hukuk sistemi toplumsal alanda -daha çok yeraltında tabir edebileceğimiz bir alanda- üstelik kendini dönemin şartlarına uydurarak, saygınlığını da koruyarak gelişmeye devam etmiştir. Toplumsal yapının her alanına (eğitim, ekonomi gibi) yansıyan bu ikililiğin ortaya çıkardığı çarpıklığın anlaşılmasını sağlamaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Araştırma tarama modeline uygun olarak gerçekleştirilmiştir. Konunun sosyolojide ve sosyal bilimlerdeki yeri ve önemini ortaya koyabilmek için imkân dâhilinde yerli ve yabancı kaynaklara ulaşılmış ve konu bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

BÖLÜM 1: OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE BATI DÜŞÜNCESİNİN ETKİLERİ

Türkiye modernleşmesi uzun bir geçmişi olan uzun bir hikâyenin konusudur. Bu hikâye biraz da Türkiye'nin bir şeylere yetişme çabası olarak da nitelenebilir. Asırlarca dünya medeniyetinin liderliğini yürütmüş olan bir ülke olduğu halde, Batının coğrafi keşifler ve sanayileşme hamleleriyle birlikte birçok bakımdan elde ettiği üstünlükler zamanla Türkiye'de bir gecikmişlik duygusu yaratmıştır (Aktay: 2007). Osmanlının, modernleşme sürecinde bu gecikmişlik duygusunun yarattığı telaş havasının hâkim olduğu görülür. Hukuk alanındaki reformlar da bu aceleci ve pragmatist tavrın çok büyük bir etkisi olmuştur.

III. Selim döneminde, Batı medeniyeti karşısında alınan askeri yenilgilerin basit bazı tedbirlerle aşılabileceği yönünde bir düşünce hâkimdir. O dönemde sultana sunulan layihalar, bu değişimin mahiyeti hakkında bize az çok bir bilgi verir. “Osmanlı'nın giriştiği topyekûn bir medeniyet değişiminde III. Selim 'e verilen 17 adet “ıslahat Layihası'nın hepsinde üç unsurun öne çıktığı görülür. Asker tanzimi, asker maaşları, topçu, humbaracı ve sair ocakların ıslahı” (Alkan,1992:7). Orduyu modernleştirecek askeri eğitimciler, ayrıca teknik donanımları kullanacak insanların yetiştirilmesi için açılan mektepler, “özetle askeri ihtiyaç paralelindeki bu değişim talepleri ve reform hareketleri Osmanlı Batılılaşmasının temel mantığının pragmatizmle örtüşmesine yol açmıştır. “Bu pragmatist algının kaynağında bürokrasinin reformlara öncülük etmesi çok önemli bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır” (Mardin,1996:126).

Aydın ve bürokratlar aracılığıyla yürütülen, 19.yüzyıl yenileşme hareketine bakıldığında bu yüzeysel ve pragmatist Batılılaşma hamlelerine bir telaş havasının hâkim olduğu fark edilir. Tanpınar'ın, Medeniyet değişimini gömlek değişikliğiyle bir tutan zihniyet (Tanpınar, 1999:110). Eleştirisi bu telaşın veciz bir ifadesidir.

Felsefi derinlikten yoksun, pragmatist ve bürokratik bir zihniyetin izleri, neredeyse her alanda kendini hissettirerek reformlara yön vermiştir. Bu eleştiriyi haklı çıkaracak tarihsel veriler de yok değil. Bernard Lewis modernleşme ile ilgili ilk icraatı şu tarihsel tespitle aktarır:

“1802 den 1806 ya kadar Paris’te elçilik yapan Yaman Halet Efendi Sultan III. Selim’e sunduğu layihada “Alimallah öyle zannederim ki bir zuhurattan üç dört senede bir yirmi beş bin kese akçe idhar olsun enfiye ve kaat ve billur ve çuha ve fağfur için beş karhane ile lisan ve coğrafya fünunu için bir mektep yaptırılırsa, beş sene mürurunda hiç denecek bir tutunacak şeyleri kalmaz” (Lewis, 2007:131).

Aynı eleştiriyi Tanpınar’da da görürüz. “Halet Efendi, Avrupa örf ve adetlerini bizimkine isabetle çok bayağı buluyor ve bazı noktalarda müşahede ve kabul ettiği farkların da, şöyle küçük bir hüsn-ü niyetle ve bir iki senelik bir gayretle ortadan kalkacağını söylüyordu”(Tanpınar, 1997:66).

Tanzimat dönemi aydınları, III. Selim dönemindeki bu aceleci tutumun sakıncalarını fark ederler. Namık Kemal, bu sürecin Batı’da birkaç asırlık bir döneme tekabül ettiğini ancak kendilerinin bu kadar zamanlarının olmadığını söyler. Yıkılmakta olan bir devleti kurtarmak için sunulan reçetenin bir an evvel hayata geçirilmesi icap edilmektedir. Halet Efendi’den biraz daha farklı olarak 3–5 yıl değil de 30–40 yıllık bir süre zarfında gerekli değişimin tamamlanması gerektiğini ifade eder. Enteresan olanı bir tür sıkıştırılmış programın tatbikinin sonraki nesillere de sirayet etmiş olmasıdır. Akif’in mısralarında zaman belirtilmemesine karşın hızlandırılması gerektiği önemle vurgulanmıştır. Bu cihetten, hani hiç yılmasın, oğlum gözünüz, / Sade Garb’ın, yalnız ilmüne dönsün yüzünüz. /O çocuklarla beraber, gece gündüz, didinin;/ Giden üç yüz senelik ilmi sık elden edinin./ Fen diyarında sızan na-mütenahi pınarı,/ Hem için, hem getirin yurda o nafi suları...(Ersoy, 2003: 404)

Batı Avrupa’da oluşum süreci yüzyıllara yayılan modernitenin, Batı haricindeki toplumlara hiyerarşik ve hegemonik bir nitelik taşıyan çok kısa süreli ve tek yönlü akışı her bir kültür havzasının tarihi birikimiyle yeniden harmanlanmasını ve özgün sentezler oluşturma çabasını imkânsızlaştırmıştır. Bu şekilde bir aktarım pek çok kültürel, “siyasi ve ekonomik gerilim alanlarının ortaya çıkışına yol açmıştır. Bu durumda özellikle bütün bu süreci anlaması, anlamlandırması, yorumlaması ve yönlendirmesi gereken seçkinlerin dünyasında radikal dönüşümlerin ve

farklılaşmaların doğuşuna zemin hazırlamıştır” (Davutoğlu, 2001:362). İşte asıl kapanması mümkün görünmeyen bu epistemolojik zihniyet farklılığının doğurduğu çelişkiler yumağıdır.

Osmanlı devlet adamları üç, beş sene zarfında açılacak bir iki eğitim kurumu ve birkaç fabrikayla tüm sorunun üstesinden gelinebileceği fikri zamanla terkedilmiş, bu kez de bir medeniyetin tüm değerleri ve bu değerlerin oluşturduğu kurumlara taklitçi, radikal bir Batılılaşma programı uygulanmıştır. “Böylece, Batının ekonomik yapısına has, onun giderek ortaya çıkardığı kurumları taklit etme yoluyla Batılı anlamda bir “Civil Toplum” kurulabilir sanıldı” (Küçükömer, 2009: 22).

Pragmatist ve yüzeysel esas üzerine inşa edilen değişimin temelleri II. Mahmut döneminde başlamış ve sancılı bir şekilde günümüze kadar kriz niteliğinde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. II. Mahmut hükümdarlığı süresince Batıya karşı yeni bir bilinçlenme ve hayranlıktan öte geleneksel anlamıyla Osmanlı tutumunun değiştirilmesi gerektiği hissini de uyandırmıştı. “Osmanlılar artık Batıyı hor görmeye devam edemeyeceklerdi. Böylelikle giyimlerinden dillerine, düşüncelerine hatta eğlence biçimlerine kadar yaşantılarının çeşitli alanlarına yayılan bir değişiklik dönemi başladı” (Shaw ve K.Shaw 1994:79).

“Sadrazama ve çalışma arkadaşlarına nazır adı vermek, onlara redingot giydirmek, onlara büro, masa ve yeni redingotlu memur sağlamak bir gece içinde onları modern bir devlet idaresi haline getirmedi” (Lewis, 2007:97). II. Mahmut Dolmabahçe sarayı gibi daha modern bir saraya taşındı. “Dolmabahçe sarayında Batı stili kanepeler, masalar, iskemleler, eski sarayın divan ve minderlerinin yerini aldı. II. Mahmut Avrupalı bir hükümdar gibi giyinmeye başladı, sakalını kısalttı, Batıdan uyarladığı şapkaları, uzun ceketleri, pantolonları giyinmeye başladı” (S.Shaw ve K.Shaw, 1994:79).

II. Mahmut dönemindeki uygulamalar sadece gündelik yaşam alanlarıyla sınırlı değildi. Sultan II. Mahmut, Merkezi, bürokratik bir devletin temellerini de atmış ve Sadrazamlığı hükümdarın mutlak vekili olmaktan çıkarıp “Başvekil adı altında silikleştirdi. Şeyhülislamı da hükümet yönetimi ve planlama kurullarının dışında bıraktı. Frenk adetlerine aşırı ilgi göstermesi gibi konularda Şeyhülislamın verdiği muhtırayı yırtarak bu gibi işlerin yalnız hükümdar yetkilerine ait olduğunu” (Cevdet

Paşa'dan aktaran, Şener,1990:145). Ulemaya yalnız din işleriyle uğraşmalarını, hükümet işlerinin sadece padişahın mutlak yetkisine ait bir alan olduğunu bu eylemleriyle belli etmiştir.

Vergiler, medrese softalarının askere alınması, din kurulunun izni alınmaksızın haciz ve müsaderelelere girişmesi, vakıf işlerini ele alması vb. uygulamaların yanı sıra “Avrupa mobilyalarını ve modalarının yeni bir hayat tarzı sağlayacağı umuduyla ithal edilmesi, hâkim sınıfları Batılılaştırmak girişimleri, bir çözüm olmadı. Üst sınıflar arasında çok yaygın bir heves halini alan saat ithalatı onlara zaman bilinci kazandırmadı” (Ahmad, 1995:38). On sekizinci yüzyıl itibariyle yeni yaşam pratikleri bir bilinç getirmediği gibi bir sentez ya da bir terkipte doğurmadı.

Özetle tüm bu uygulamalarla birlikte. Batılılaşma serüveni, tarihsel kültürel miras ve değerlerin yaşam pratikleriyle bir sentez ya da bir terkip oluşturmaktan uzak kendine özgü bir yapı ortaya çıkardı ki Orhan Okay bunu, “mülemma” kavramıyla izah eder. Okay'a göre, Tanzimat'ın hususiyetlerinden biri de “Doğu ve Batı medeniyetinin, adetlerinin, kültürlerinin birbirine karışmasıdır. Buna bir sentezden ziyade eski tabiriyle “mülemma” demek daha yakışır. Bir kültür unsurunu benimsemek değil, sadece beğenmek, eskiden de vazgeçmemek, fakat bir terkibe ulaşmamak” (Okay, 1991:343). Okay'a göre, İşte bu olgu Tanzimat'ın “mülemma”sıdır.

1.1. Batılılaşmanın Hukuk Reformlarına Yansıması

Bürokrat kesimden gelen pragmatist ve aceleci tutum kaçınılmaz olarak hukuk alanındaki reformlara da sirayet etmiştir. Toplumun geleneklerine ve tarihsel mirasına uygun uzlaşmacı bir yöntem yerine pragmatist bir yol izlenmiş ve bunun ilerde doğuracağı sakıncalar hiç hesaba katılmamıştır.

Böylece reformlardaki inisiyatifin 19.yüzyılda aydın Prototipine dönüşen bürokrat kesimden gelmesi, “Bürokratik yapıların rasyonel ve pragmatik karakterinin uyum konusunda avantaj sağlarken, medeniyet prototipleri düzeyindeki felsefi hesaplaşmanın daha yüzeysel bir nitelikte sürdürülmesine yol açmıştır” (Davutoğlu, 2001:371).

Bu düşünceyle Ali Paşa, Said Paşa'ya "Code civil"ın Arapça tercümesinden Türkçeye aktarılması görevini vermişti. Ali Paşa'nın bu çabalarında dönemin Fransız büyükelçisi De Bourree'nin de etkisi olduğu söylenebilir.

Baskılar sonucu yeni bir kanun hazırlanması konusunda iki grup ortaya çıktı. Cevdet Paşa, Şirvanizâde Rüştü Paşa ve Fuat Paşa millî bir Medenî Kanun hazırlanmasını istiyorlardı. Ali Paşa, Mithat Paşa ve Kabûli Paşa ise Fransa'nın baskısı ile Fransız Medenî Kanunu'nun (Code Napoleon) tercüme edilerek alınmasını savunuyorlardı. Tartışmalar neticesinde birinci grubun görüşü kabul edildi ve Mecelle'nin hazırlanmasına karar verildi.

Ancak Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Osmanlı'ya, 19 yüzyıl boyunca aceleci ve pragmatist bir yaklaşım hâkim olmuştur. Mecelle ile milli karakterde bir kanun hazırlama fikriyle "başlangıçta kendine özgü bir modernleşme örneği ortaya koyacak ümidini veren süreç, sonunda bu hedeften ayrılarak bütünüyle Batı kanun ve kurumlarının "receptionu" ile sonuçlanmıştır" (Aydın,2001: 340).

Sonraki yıllarda "Medeni kanun da dâhil olmak üzere uygulanmakta olan temel kanunların tamamı muhtelif Batı devletlerinden tercüme edilerek alınmış, böylece geçmişle ve bu geçmişle hâkim felsefeyle bütün bağlar kopartılmıştır" (Aydın,2001: 340).

Gerek on dokuzuncu ve gerekse yirminci yüzyılda Batının ticaret, sanayi, bilim ve hukuk alanında kat etmiş olduğu mesafe Osmanlı ve Cumhuriyet seçkinlerini derinden etkilemiştir. Önceki dönemde hasta adamı kurtarmak misyonu, sonraki dönemde ise genç Cumhuriyete dinamizm ve güç vermek için hukuk da dâhil her alanda Batılılaşma fikri ağır basmıştır. Bu cereyan, başlangıçta tereddütlü bir yol izlemiş, ancak ileriki zamanlarda Batı hukukunun bütünüyle alınması yönünde bir tercihe yönelmiştir. Böylesi bir tercihte bulunulmasında kendi hukukunu oluşturmanın zorluklarını aşmak yerine prefabrike Batı kanunlarının alınmasının döneminin ricaline daha kolay gelmesi de rol oynamıştır. (Aydın,2001:349). Genel olarak döneme hâkim olan "reformist mantığın uzun süreli bir hazırlık sürecine bile katlanmayı göze alamadığı, İsviçre Medeni Kanunu'nun tek bir mütercim tarafından yapılabilecek tercümesinin beklenmeyip bölümler halinde alelacele tercüme edilmesinden ve aynı terim veya

kurum için zaman zaman farklı karşılıkların kullanılmasına aldırış edilmemesinden veya fark edilmemesinden de bellidir” (Aydın,2001:349).

Avrupa’daki köklü toplumsal dönüşümlerin de bu algıda büyük etkisi olduğu görülmektedir. Avrupa’daki modernleşme hareketlerinin dinamosu burjuva sınıfıdır. Bu sınıf akla gelebilecek her alanda önemli roller üstlenmiştir. Hatta gelişmelerin tamamı bu sınıfın meşruiyetini sağlamaya yönelik olmuştur dersek daha isabetli olur. Osmanlı ise böyle bir sınıftan yoksundur. Bu tespiti keşke bir burjuva sınıfına sahip olsaydık temennisiyle değil sosyolojik bir karşılaştırma yapmak için zikrediyoruz. Avrupa da aydınlar burjuva sınıfının taleplerini iktidara taşımak (sözcülüğünü yapmak) misyonunu üstlenmişken, Osmanlı da aydınlar bizzat bir sınıf olmuştur. Bürokrasiyle birlikte temsil edecekleri bir sınıfı palazlandırmak için değil daha çok devleti kurtarma misyonuna talip olmuşlardır. Bu da aydınları devletin sözcüsü, temsilcisi ve daha ileride de sahibi olarak algılamalarına yol açmıştır.

Avrupa’da burjuva sınıfının ortaya çıkışının temel dinamiklerini sosyolojik ve felsefi bir analizle ele alacağız. Avrupa’da Burjuva sınıfı merkezi devleti ortaya çıkarırken Osmanlı’da merkezi devlet aydın ve bürokrat (burjuva değil) sınıfını doğurmuştur.

Bu sınıfın güçlenmesinde merkezi devletin etkili olduğunu hatırlatmak gerekir. II. Mahmut’un müsadere uygulamasını kaldırması ve vakıfların devlet kontrolüne verilmesi vakıfların gelirlerini kontrol eden ulemanın ekonomik özgürlüğünü kaybetmesini ve bu şekilde toplumsal önderliğini aydınlara kaptırmasına yol açmıştır. Böylece müsaderenin kaldırılmasıyla yeni sınıfın (aydın ve bürokrasi) kendine güveni artırmış, Şeyhülislamlığın devlet dairesi haline getirilmesi ve ona bağlı din adamlarının da memur statüsüne indirilmesi mekanizmayı tam tersine döndürmüştür. 19 yüzyıl boyunca ulemanın etkisiz olmasının önemli sebeplerinden biri de budur. A.Cevdet Paşa haricinde ulemadan başka isimlerin etkili olmaması -kaldı ki Cevdet Paşa’nın etkili olması da ulema ile yeni tip aydın arasında bir yerde durmasından kaynaklanmaktadır.- aydınların ne derece önemli bir rol alğını ya da söz sahibi olmak için yeni tip aydın vasıflarına sahip olmak gerektiğini gösterir.

Değişim süreci, Batı’da çok daha köklü felsefi temeller üzerine inşa edilmiştir. Hukuk, siyaset ve ekonomi alanlarında topyekûn bir değişim ciddi ve kararlı adımlarla atılmıştır. Batı ve Osmanlı modernleşmesinin en temel farklarından biri de bu olgudur.

1.2. Batı Medeniyetinin Epistemolojik Temelleri

Hegel, evrensel tarihi veciz bir biçimde şöyle özetler: "İran ışığın ülkesi (mistik dine göndermede bulunarak) Yunanistan, zarafetin ülkesi! Hind, düşlerin ülkesi! Roma, İmparatorlukların ülkesi! Peki ya Modern Avrupa; Avrupa, aklın ülkesidir" (Gasset, 1997: 127–128). İspanyol düşünür Ortega Y. Gasset'e göre "Avrupa tarihin panoramasında aklına göre yaşama kararlılığındaki varlığı temsil eder. Avrupa akıldır - fevkalade bir güç; o kendi sınırlarını algılayan tek güçtür- ve böylece ne kadar akıllı olduğunu ispatlar." (Gasset, 1997: 127–128). Gasset'e göre, Kendi kendinin sınırlayıcısı olan bu güç, bütün ihtişamıyla faaliyet alanını bilimde bulur

Avrupa Düşünce geleneğinin kendisini akılla özdeşleştirilmesi akıl düşmanı bir düşünce sistemi olarak bilinen skolâstik öğretiden uzaklaşması neticesinde gerçekleşmiştir. Yunan klasiklerini yeniden okuyan ve onu kilise doktrininden farklı bir şekilde yorumlamaya başlayan Rönesans gerek Tanrı, İncil, azizler ve diğer tüm otoritelerden farklı insan ve akıl merkezli bir okuma biçimi ile Allah-tabiat, tabiat-İnsan, İnsan-insan ilişkisini yeni baştan biçimlendiren paradigma oluşturmuştur. Bu sürecin sonuna geldiğinde Gasset'in yukarıda işaret ettiği aklına göre yaşama kararlılığındaki bir Avrupa'yla yüzleşmiş oluruz.

Söz konusu gelişmeler tarihte birkaç yüzyılı aşan bir sürecin sonunda gerçekleşir. Descartes'le başlayan Rönesans, Kant'ın temsil ettiği, aydınlanma siyasal alanda Fransız ihtilalini, ekonomik alanda liberalizmi ve teknolojik alanda da sanayi inkılâbını doğurur. Bu doğum beraberinde, ahlaki, felsefi, hukuki, siyasi, ekonomik, estetik, sosyolojik ve daha pek çok alanda köklü değişimleri de beraberinde getirir. Devletler yeniden şekillenir. Bireysel hak ve hukuk anlayışı Tanrı ve kilise merkezli düşünceden insan ve akıl merkezli bir anlayışa göre şekillenir. Çok büyük ve ciddi bunalımlarla beraber büyük dalgalanmalar ancak 20 yy da durulmaya başlar ama öncesinde, 19 yy da taşlar yavaş yavaş yerine oturmaya başlamıştır.

Alman düşünür Goethe, yukarıdaki değişimleri şu sözlerle tasvir eder. Topyekûn gerçeklik şöyle bir yerinden kımıldatılmış ve her şey korkunç bir kaosa dönmüştür. Genel bir ifade biçimiyle izah edilecek olursa bu kaosa insanın, Tanrının tahtına oturma isteği sebep olmuştur. Yunan felsefesi ve Hıristiyanlık yeni Plâtonculuk öğretisiyle sentezlenir ve bu sentez skolâstik felsefeyle uzun zaman Batı düşüncesine

yön verir. Tanrı merkezli bir evren tasavvuruna sahip ortaçağ insanı asırlarca bu şekilde hayatı anlamlandırırken akıl merkeze alındığı anda her şeyi baştan sona değiştirmek ihtiyacı hissetmiştir. Taht değişimi metaforuyla adlandırılan bu olgunun hemen her alanda büyük boşluklar ve sarsıntılar meydana getirmesi gayet doğaldır. Avrupa düşünce tarihinde birkaç asırlık hummalı bir inşa dönemi başlar ki bu dönem genel olarak modernizm olarak adlandırılabilir.

Söz konusu sürecin bu kadar basit bir kurguyla analiz edilemeyeceği muhakkak. Tezimizin konusu bu inşa sürecinin kapsamlı analizi olmadığı için burada ancak özetleyerek açıklamaya çalışıyoruz. Söz konusu isim ve akımların hepsini saymamız mümkün değil ancak köşe taşları sayılabilecek kişi ve akımları zikredeceğiz. Epistemolojik ve ontolojik alanda, J.Locke, D.Hume, R.Descartes, I.Kant, A.Comte (Empirizm, Rasyonalizm, Kritisizm, Pozitivizm .) vb. filozoflar; Siyasi alanda Hobbes, Montesquieu, J.J.Rousseau, Condillac, anılmaya değer kişilerdir. Bu isimlerin yanı sıra ahlak, sanat, hukuk, toplum ve daha pek çok alanlarda içi içe geçmiş ya da karşı karşıya duran akımlardan ve isimlerden de söz edilebilir.(F.Hegel, K.Marx, F.Nietzsche bunlardan sadece bir kaçıdır.)

Bu serüven nereden geldik ve nereye gidiyoruz gibi kadim bir soruyu kutsal kitaplar ve onun yorumcularından değil de yeni bir zihnin ve aklın ışığında anlamlandırma çabasıdır. “Dünya artık sınırlı, değişmeyen, kutu kutu incelenebilecek bir evren değildi. Her şey hareket halindedir, zamanın geçmesiyle yeni şeyler ortaya çıkar ve aynı şekilde dünya evrime uğradıkça yeni ve daha karmaşık maddi yapılar belirdikçe yeni yasalar oluşur” (Selsam, 1995: 77).

Evreni Tanrı yaratmamıştır. Haliyle İnsan da onun yeryüzündeki halifesi değildir. Kâinatın merkezinde dünya olmadığı gibi insanda bu merkezde yaşayan üstün bir varlık değildir. Dünya milyarlarca gezegenden sadece bir tanesidir. İnsan da mevcut olan pek çok türden sadece bir tanesinin ismidir. Galile’nin, Kopernik’in güneş merkezli evren tasavvuru, Darwin’in yaratılış teorisi Calvin ve Luther’in Dinde reform çabaları, Hobbes’in doğal hukuk düşüncesi, pozitivizmin bilimsel anlayışı, fizyokratlar, Merkantilizm ve A.Smith’in iktisadi kuramı söz konusu modern tasavvurun önemli mimarları olarak görülebilir (Arslan, 1999: 271–278).

Yeni teşekkül eden bu zihniyetin en veciz ifadesini Kant'ın cümlelerinde bulmak mümkündür. Aydınlanmanın mimarı kabul edilen Kant bu coşkulu programı şu sözlerle ifade eder:“Aydınlanma, insanların kendilerini akıldışlılığın vesayeti altına sokmaktan kurtarmalarını sağlayacaktı. (İnsan zihnini kuşatmış olan “putlar” ; insani tarihin şafağında yitip gidecek ve yerini saf aklın ışığına terk edecekti” (Hekman, 1999:15).

Aydınlanma Çağı, aklın kılavuzluğunda her şeyin tartışıldığı bir çağdır. Yalnız akla güvenilir, bilime inanılır, bilimsel yöntem her alanda geçerli sayılır. Akıl, deneyimle birlikte dünyayı ve kişiöğlunu tanıma aracıdır. Bu dönemde, fizik, doğa bilimleri, mekanik bilgisi özel bir önem kazanır. Eleştirici düşünce alabildiğine gelişir. Bilimsel buluşlar akla olan güveni arttırır.

"Din faktörü dâhil hiçbir konuya dokunulmazlık ve ayrıcalık tanınmaz. Usun dayanağı, aydınlığın kaynağı da Aydınlanmacı filozoflara göre doğadır" (İşler,1999: 50). Bu hummalı çalışmayı Minogue'nin cümleleriyle ifade edecek olursak “Bu dönemde hiçbir inanç dizisi, yıkılmaya karşı emin değildi ve tüm alanlarda insanlar, kendilerini miras aldıkları bilgide değişiklik yapmaya sürüklenmiş hissediyorlardı”(Minogue, 1996: 62). Weber, yıkılan bu inanç dizisini ve bu anlamıyla modernleşme olgusunu “dünyanın büyüden kurtulması ve araçsal aklın öncelik kazanması şeklinde özetler” (Yılmaz, 1995: 79). Yıkılan ya da kaosa dönen eski düzendir. Eski düzen bu yeni anlayış açısından aslında tersinden işleyen bir süreçtir. Çünkü aydınlanma paradigmasına göre ortaçağ zaten bir kaostur. Bu kaos bilimsel anlayış çerçevesinde akılla anlaşılması mümkün olan bir düzene göre biçimlenmektedir.

Her uygarlığın insana, tabiata ve topluma yönelik bir açıklama biçimi/modeli vardır. Modern Batı Aydınlanma Paradigmasıyla birlikte evren sebep-sonuç ilişkisi içinde anlaşılabilen bir kaos halinden bir kozmosa doğru şekillenmeye başlar. Şüphesiz bu paradigmada Newton'un mekanik nedensellik anlayışının etkisi büyük olmuştur. Bu uygarlık nedenselliğin esrarını aydınlatacak yanıtları Newton'un keşfettiği evrensel çekimde bulur. Sanayi devriminin Avrupa'da yayıldığı sırada benimsenen bu mekanik determinist anlayış “endüstri uygarlığının temelinde yatan temel argümandı. Newton'un gökyüzünü programlayan yasaları bulması gibi Darwin toplumsal evrim

yasalarını, Freud da psikolojik yasaları bulmuştur. Aynı anlayışa bağlı olarak Durkheim'de toplumsal yasaları bulmuştur” (Hira ve Şan,).

Yukarıda işaret ettiğimiz gibi bu felsefi temeller siyasal ve hukuki değişimleri de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde önem kazanan kavramlardan biri de “birey” kavramıdır. “Dünyanın “özgür birey” üzerine kurgulanması, aydınlanma düşüncesinin temelidir. Bireyin özerkliği, Sözleşme, Eşitlik, Evrensellik, Hoşgörü, Özgürlük gibi ideolojik olan kavramlara dayanır” (Goldman, 1999: 21). Özgürlük, ilerleme ve insanın değeri türünden söylemler kaos sonrası dünyanın 19.yy da burjuva sınıfının öncülüğünde yeniden inşa etme sürecinde temel harç görevi görecektir.

1.3. Batı’da Siyasi,Hukuki ve İktisadi Değişimler

Burjuva sınıfının sermayesi geleneksel yapının gücü karşısında hak olarak hiçbir şey ifade etmiyordu. Burjuva haklarını korumak için felsefi ve sosyolojik gerekçelerde aramaya başlar çünkü ortaçağ boyunca tarım ve zanaata dayanan Avrupa ekonomisi,

“Yeniçağ ile birlikte yerini ticarete bırakmıştır. Özellikle yeni kıtaların ve deniz yollarının bulunuşu ile ticaret daha büyük olanaklara kavuşmuş ve bu suretle, kişilerin ellerinde daha büyük sermayeler birikmeye başlamıştır. Ortaçağın bireyci, dar pazarlara hitap eden ve loncalar halinde örgütlenmiş olan zanaatçısının yerini “ticari kapitalist” almaya başlamıştır. Fakat burjuvazi, soylular sınıfının sahip olduğu hukuki ayrıcalıklardan ve siyasi haklardan henüz yoksundur” (Öktem,1995:189–194).

Söz konusu siyasi ve hukuki eşitliği en özgün biçimde liberalizm de bulurlar. Feodal yapının ayrıcalığına karşı serbest rekabet fırsatını sunan Liberalizm, Batı Avrupa’da ortaçağ düzeninin çözülmesiyle doğar. Liberalizmin Tarihsel Kökenleri başlıklı makalede Halis Çetin bu ilişkiyi şu şekilde özetler:

Ortaçağ düzeni, Roma İmparatorluğunun yıkılışıyla oluşan otoritelerin kendi alanlarında hâkim olduğu, kilisece tanımlanmış uhrevi ve hemen hemen dünyevi alanlarda, nüfuzunu rakipsizce gerçekleştirdiği ve kilisenin kutsadığı imparatorun diğer otoritelerce tanındığı bir düzendir. Bu düzen, papa, imparator ve lokal güçlerin karşılıklı bağımlılığına dayanır. Kilise, diğerlerinin otorite ve iktidarlarının meşruiyet kaynağı olarak dinsel ilkeler sunan aşkın güçtür. Dinsel meşruiyet bu dönem iktidar söylemlerinin temelidir. Liberalizm, kökenlerini ortaçağın bu yapısını değiştiren

unsurlarda aramaktadır. Liberalizm, ortaçağ düzeninin çözülmesiyle ortaya çıkan ulus devletlerin sosyal, siyasal ve ekonomik organizasyon arayışlarının, eski düzen yerine yeni düzen oluşturma çabasının, hemen her alanda yeni meşruiyet dayanakları aramanın bir sonucu olarak doğmuş ve gelişmiştir. Liberalizm bu meşruiyet arayışlarının temeline bireyi oturtma sürecidir (Çetin, 2002: 80).

Yukarıda da ifade edildiği gibi burjuva sınıfı başlangıçta feodal senyörlere karşı merkezi iktidarı desteklemiştir. Feodal senyörlere karşı burjuva ve monark devlet işbirliğinin temel hedefi karşılıklı menfaat ilişkisine dayanır.

Feodalitenin siyasal gücü ve geleneksel hukuki yapısı, gelişen ve uluslar arası bir boyut kazanan ticari anlayışa gerekli güvenceyi sağlamaktan yoksundu Kentli sınıf, merkezi devleti destekleyerek böylece hem feodalite hem de feodal düzene meşruiyet sağlayan kilise ve papalığı ekarte etme imkânı buldu. Feodalite döneminde bölünmüş, ufalanmış ve dağılmış olan iktidar yapısı bu şekilde birleştirilmiş ve bütünleştirilmiştir. Feodalitenin çöküşünü ve kilisenin siyasal nüfuzunun kırılmasını sağlayan bu gelişmeler, dağınık ve çatışan otoriteler arasında bölünmüş olan insanları, ülke ve millet kavramları etrafında toplayan yeni bir kuruluşu ortaya çıkarmıştır yani “Milli Devlet”i (Öktem,1995:194).

Milli devletlerin teşekkülü iktisadi zihniyeti değiştirmiştir çünkü milli devletler iktisadi temellerini merkantilizmde bulur.“Merkantilistlere göre devletin ilk amacı, milli gücü geliştirmektir. Bunun için de mahalli çıkarların yerine milli çıkarları korumak gerektiği tezini işler. Kralların elinde toplanan merkezi gücün desteğini alan tüccarlar yerel iktidarların ticari engellerinin ortadan kalkmasıyla hem kendileri güçlenmiş hem de Ulus Devletlerin güçlenmesini sağlamışlardır. Burjuva sınıfı parasal açıdan kralın ordusunu desteklemiş, buna karşılıklı krallar aristokrasiye karşı burjuvazinin ticari faaliyetlerini desteklemiştir. Merkantilizm feodal (yerel) çıkarların yerine ulusal çıkarların önemine vurgu yapmaktayken 18. yüzyıla gelindiğinde iktisadi ekollerin temel vurgusu rekabete yöneliktir Bu dönemde Fizyokratlar, Merkantilizmin müdahaleci anlayışını eleştirir. Quesnay’ın öncülüğünü yaptığı bu iktisadi kuram (lissez faire), bırakın yapsınlar söylemiyle ekonomide serbestliği savunur. Fizyokratlarda bilimsel gelişmelerden etkilenmiştir. Bu iktisadi ekolde hukukta olduğu gibi felsefi temellerini doğal yasalarda bulur. Onlara göre hayatı yöneten belli sayıda

doğal yasa vardır tıpkı insan vücudundaki kan dolaşımı gibi ve onlara müdahale etmek doğa kanunlarına aykırıdır (Say, 1998:57–60). Söz konusu tüm bu gelişmeler burjuva devriminin gerekli alt yapısını sağlamıştır.

1.4. Batı’da Hukuki Değişimin Sosyolojik Temelleri

Değişen devlet anlayışı haliyle eski düzenin hukuki yapısını da köklü bir biçimde değiştirir. Burjuva sınıfının gelişiminin önünde bir engel teşkil eden parçalanmış siyasal yapı Kilise merkezli hukuk anlayışıyla da bu sınıfın büyümesinin önünde bir engel teşkil ediyordu. Bu dönemlerde Doğal Hukuk fikrinin Tanrısal doğal hukuk ve adalet anlayışının yerini alması da kaçınılmazdır. Burjuvanın mantığına göre Kilise Tanrı’nın adaletini aristokratların çıkarımı koruyacak şekilde yorumlamıştır. Ya da tarıma dayalı toplumsal yapı başka sınıfları hesaba katmaksızın böyle bir düzenlemeyi meşru kılmıştır denilebilir. “Kilise kuralları feodalite yararına, serfler ya da köylüler aleyhine olduğu için zaman zaman gelişen köylü isyanları hem feodaliteye ve hem de Katolik kilisesine karşı yönelmişti” (Küçükömer,2009: 29).

17.yüzyılın rasyonalist (akılcı) doğal hukuku; gelişmekte olan toplumsal sınıfın gereksinmelerine çok uygundu. Birey doğuştan vazgeçilmez, devredilmez haklara sahipti; iktidarlar keyfi olarak onun özgürlüğü, hakları ve bunların uzantılarına dokunamazdı. Felsefede Aristo, Platon ve özellikle Stoa’nın getirdiği özgürlük ve insana saygı ilkeleri yeni oluşan burjuva sınıfı tarafından benimsendi. Çeşitli düşünürler bu amaçla Antik Yunan’ın doğuştan kazanılan, vazgeçilmez, devredilmez özgürlük; eşitlik ve dünya nimetlerinden yararlanma hakkına dört elle sarıldılar. Bu doğal hukukun yeniden gündeme gelişi demekti (Öktem, 1995:169–171).

Doğal hukukun dinsel temeli sarsılmakta, onun yerini “rasyonalizm” almaktadır. “Bu doğal hukukun laikleşmesi de demektir. İktidar dinsel temelli değildir, bireye, onun irade ve özgürlüğüne dayanmaktadır. Rasyonalist doğal hukuk şu ilkeleri içerir: a) Hukukun gerçek kaynağı insan aklıdır. b) Hukuk laik temellidir. Hukukun ölçüsü ve kaynağı insandır” (Öktem, 1995:169–171).

Batı kültürünün üzerinde yükseldiği deneye dayalı ve pozitivist bilgi kuramı, doğal düzen ve tabiat yasalarını merkeze alarak ekonomiyi, siyaseti, hukuku, sanatı bu anlayışın temeli üzerinde inşa etmeye başlar. “Kilisenin ekonomik hayata müdahalesi

azaltılmalı idi. Faiz meselesi önce Protestanlık hareketi ile büyük ölçüde çözülmüyordu. Protestanlık feodaliteye, özellikle Katolik kilisesine karşı burjuva ideolojisi olarak çıkıyordu” (Küçükömer,2009: 32). Böylece “Calvin’in faiz yasağını yeniden yorumlayıp, yasağı kaldırması da sermayenin atıl kalma ve meşruluk problemini de ortadan kaldıran başka bir etken olmuştur” (Coşar, 2000: 68). Konuyla ilgili “Calvin’in 1545 yılında yazdığı faiz hakkındaki mektubu milat kabul edilmektedir. Calvin’in, bu mektupta faize tacirler lehine bir yorumlama getirmekte, faiz, tacirler arasında % 5 gibi mütevazı bir oranda kalmak şartıyla meşrudur demektedir” (Say, 1998: 42). Bu yorum aynı zamanda burjuvazinin meşruiyet arayışlarına dini alanda çözüm sunmuş oluyordu.

Ayrıca Calvin ve Luther gibi Reformcular “Kilisenin salt gücünü kırarak, bireyin Tanrıyla doğrudan temasa geçebileceğini söylediler. Bu anlayış bireyin (individüalizm) savunulması demektir. Birey toplum içerisinde bir değeri deyimlemekteydi. Bireye yapılan bu vurgu teorik anlamda girişimciliği dışında herhangi bir hamisi olmayan burjuvazinin ontolojik anlamda (Tanrı katında) kendini güvenceye alması şeklinde yorumlanabilir.

Devletlerin güçlenmesiyle mülkiyet, eşitlik, vatandaşlık, özgürlük gibi siyasi kavramlar bireylerin haklarının devlet düzeyinde güvence altına alınması gündeme gelmiştir. Bu süreç içinde ekonomik ve siyasi gelişmelerin bir birini desteklediği ve aynı paralelde geliştiği görülür.

Nihayetinde Rönesans, reform, aydınlanmayla devam eden Batı’daki değişimler Fransız ihtilalini doğurur. Fransız İhtilali burjuvazinin her alanda iktidar olduğunun ilanıdır. Fransız İhtilali, Orta sınıfın gerçekleştirdiği bir ihtilal olduğu için; “kral ve onun dayandığı kilise ve aristokrasiyi kendinin baş düşmanı olarak görmüş ve hatta monarşinin kendilerinin yetiştirilmesinde ve iktidarı ellerine geçirmelerindeki hizmetlerini görmeyerek bu monarşiyi ve onun sosyal dayanaklarını yok etmiştir” (Karpat, 1995: 24). Bu sebeptendir ki Fransa’da felsefi, iktisadi, ekonomik, siyasi alanda egemen olan burjuva hemen akabinde aristokrasiyi de giyotinle tamamen ortadan kaldırmış ve yeni bir sistem kurmuştur.

Özetlemek gerekirse Burjuva 17 ve 18. yüzyıldan itibaren feodalizme karşı teorik alanda mücadele etmiş birey hak ve hukukunun, özgürlüğünün sınırlandırılmasına karşı çıkmıştır. Hem siyasi hem de dini söylemin bu konuda rekabete olanak vermesi için felsefi ve sosyolojik gerekçeleri temellendirmiştir. Burjuvazi, bu temellendirmeler için geleneksel değerlerin ve düzenin yıkılması gerektiğinin farkındaydı. Burjuvazi Feodalizme karşı en uygun yaşama imkânını 19.yüzyılda ulus devlet düşüncesinde bulmuştur. Ulus devlet düzeni yıkılan tüm değerlerin yeniden inşa edildiği bir yapı olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Bir yandan olguların sınırsız çokluğu, öbür yandan o tarihsel döneme ait verilerin azlığı, bir tarihsel dönemi tüm yönleriyle ele almayı imkânsız kılar” (Hira, 2000: 56). Eldeki veriler ışığında Reform Hareketi ile Burjuva Sınıfı arasındaki söz konusu tarihsel döneme damgasını vuran ilişkiyi Febvre'nin şu cümleleriyle bağlayalım.“Reform belli bir toplumun çocuğudur. Bir burjuva yüzyılında, tabanı itibariyle, dini hissetmemizin burjuva bir biçimi, burjuvaca biçimiydi” (Febvre, 1995: 113).

Batı'da değişen ontolojik ve epistemolojik zihniyetin Osmanlı aydın ve bürokratlarının zihninde nasıl bir yankı bulduğunu, bunun felsefi temellerinin ne anlam ifade ettiğinin bir karşılaştırmasını yapmak gerekir. Netice de Batı'daki gelişmeler sadece Osmanlı'da değil tüm dünyada köklü değişimlere yol açmıştır. Hemen her yerde siyasi, iktisadi, hukuki toplumsal değişimler meydana gelmiştir. Birçok devlet bu değişime kendi tecrübesini katmış, ancak temel belirleyici hep Batı olmuştur.

Batı burjuva değerlerinin tartışılmaya mahal bırakmayan bir üst metin ve bunu üreten düşünürlerin de kutsandığını Osmanlı aydınların yaklaşımına baktığımız zaman açık bir şekilde fark etmemiz mümkündür.

1.5. Tanzimat Kuşağının Batı Algısı

Her şeye rağmen Tanzimat dönemini değerlendirirken Batılılaşmaya kayıtsız şartsız teslim olunmuştur ifadesini kullanmak mümkün değildir. Ya da bu dönem için böyle bir iddia henüz erken sayılır. “II. Mahmut batı modelinde ve laik bir anlayış içerisine girerken bile tamamen batının güdümünde görülmemektedir” (Şener, 1990:152). Çünkü henüz Batıyı bir bütün olarak gören ve Batı medeniyetini de bütün değerleriyle

olduğu gibi almayı kabul edecek zihniyete sahip bir kadro mevcut değildir. İş başındakilerin amacı Osmanlı'yı, bu zor durumdan kurtarıp onu eskiden olduğu gibi güçlü bir devlet haline getirmektir. Batıcı, radikal fikirlerin yoğun olarak yaşanmadığı geleneksel ile modernlik arası bir geçiş dönemi olmasının da etkisi vardır. Batı pozitivisminin, etkisinde seküler ve maddeci kuramlarla modern eğitim kurumlarında yetişmiş nesillere, II. Meşrutiyet sonrası rastlanmaktadır. Tanzimat dönemi aydın ve yöneticileri daha çok Osmanlı'nın eski ihtişamlı günlerini tekrar canlandırmak niyetiyle bu türden reformlara girişmişlerdir.

M.Ali Kılıçbay, Tanzimat'ın ileriye doğru ve değişime yönelik değil tam aksi istikamette bir amaç güttüğünü şu çarpıcı tespitle aktarır. “Tanzimat, uzak düşölmüş bir ideal düzene, yitirilmiş bir altın çağa dönebilmek üzere girişilmiş bir harekettir” (Kılıçbay, 1993: 11). Kılıçbay'a göre, Tanzimat'ın ileriye doğru ve değişime yönelik değil tam aksi istikamette bir amaç gütmüştür. “Bu özlemde İbn-i Haldun'un çevirimsel tarih felsefesi egemendir. Demek ki Tanzimat, çoğu zaman sanılanın aksine, yapanlar tarafından, bir modernleşme programının bir parçası olmaktan çok, Osmanlı haşmetinin ihyasına, yani nizam-ı âleme yönelik bir hareket olarak anlaşılmalıdır” (Kılıçbay, 1993: 11).

Meselenin kilit ve de aynı zamanda pürüzlü noktalarından bir tanesini de bu çelişkili zihniyet oluşturmaktadır. Bu da bir avantajdan ziyade dezavantaj olarak görölebilir. Batılılaşma programını yürütenlerin zihniyeti, epistemolojisi geleneksel, pratikteki uygulamaları ise moderndir.

İngiliz Yazar Kipling, Doğu ile Batı arasındaki ilişkiyi şu veciz sözlerle ifade eder: “Doğu Doğu'dur, Batı Batı'dır ve bunlar hiçbir zaman bir birlerine kavuşamayacaklardır (Kipling'den aktaran Arslan, 1999: 284). Tanzimat dönemi aydınlarımız bu konuda o kadar da karamsar değildir. Aksine onlar Kipling'in, karşılıksız aşk olarak tarif ettiği hususiyeti, bir izdivaç temennisine dönüştürmüşlerdir. Batı'nın mirasına evlilik yoluyla akrabalık talebi, Tanzimat'ın önemli simalarından Şinasi ve Namık Kemal'in fikirlerinin temelini oluşturur. Bu yaklaşım,19.yüzyıl boyunca bir düstur olarak kabul görmüş ve sonraki kuşakları da önemli ölçüde etkilemiştir.

Tanzimat dönemi aydınlarımız bu konuda o kadar da karamsar değildir. Aksine onlar Kipling'in, karşılıksız aşk olarak tarif ettiği hususiyeti, bir izdivaç temennisine dönüştürmüşlerdir. Batı'nın mirasına evlilik yoluyla akrabalık talebi, Tanzimat'ın önemli simalarından Şinasi ve Namık Kemal'in fikirlerinin temelini oluşturur. Bu yaklaşım, 19. yüzyıl boyunca bir düstur olarak kabul görmüş ve sonraki kuşakları da önemli ölçüde etkilemiştir.

"İstanbul sokaklarının tenvir ve tathiri" adındaki yazısında Şinasi, İstanbul için, "öyle bir darülmilk ki zamanemizde Asya'nın akl-i piranesi Avrupa'nın bıkır-i fikr-i ile izdivaç etmek için bir haclegah olmuştur" (Şinasi, 1960:103) Der. Şinasi'nin, Doğu ve Batının zıfak odası olarak düşlediği İstanbul için benzeri bir yaklaşımı, Şinasi'nin rahleyi tedrisinden geçen Namık Kemal'de dile getirir. " Onların bir takım asar-ı nefisesini taklit eder ve Şark ve Garbın fikr-i kemal ve bıkır-i hayalini izdivaç ettirmeye çalışırız" (Özön, 1997: 48).

Şinasi ve N.Kemal'in bu evlilikten beklediği, "Şarkın engin bir yaşam deneyimi ve bilgeliğinin yanında, Garbın pozitif bilimler ışığı altında, yenilikçi, akılcı ve gelenekçi bir anlayıştan doğacak bir çocuktur" (Aydın, 2000:112). Bu günden tarihe dönüp baktığımızda hiç de beklendiği gibi, sağlıklı bir çocuğun dünyaya geldiği iddia edilemez, çünkü Namık Kemal'in şahsında Tanzimat dönemi aydınlarının, Avrupa'nın pozitif bilimlerinin felsefi temellerini ne derece anladıkları tartışmalı bir konudur. Yine de bu tartışmaları paranteze alıp çocuğa bir isim vermek icap ederse, Tanzimat'ın tüm hususiyetlerini içeren bir kavram olan "Mülemma", gayet uygun bir isim olarak düşünülebilir.

Tanzimat'ın reformcu bürokrat kanadı, geleneksel kurumların ve temsilcilerinin (medrese ve ulema gibi) ve bunların teorik birikiminden yoksun (devlet teşkilatı, fıkıh gibi) Batılılaşma programına girişince, ait oldukları medeniyetin mirasından mahrum, birazda el yordamıyla, toplumsal projenin önderliğini yapmaya kalkışınca çok büyük çelişkilerin ve ikilemlerin de günümüze kadar taşınmasına vesile olmuşlardır.

Tanzimat'ın ilk dönemlerinde geleneksel referanslarla hareket eden bu aydın tipi zamanla Batıcı, laik pozitivist bir aydın tipine dönüşmüştür. Bu aydın tipinin ortaya çıkışı "İslam medeniyetinin iç dengelerini de ciddi bir dönüşüme uğratmıştır. Âlim prototipinden aydın prototipine geçiş bu geçiş süreci içinde yaşanan düşünsel ve

kurumsal dönüşüm modernleşme serüveninin daha sonraki dönemlerini de etkileyecek sonuçlar doğurmuştur” (Davutoğlu,2001:369).

Tanzimat kuşağını bu tarz düşünceye iten konjonktürel etkileri ve pragmatist tavrı da göz önünde bulundurmak gerekir. Çünkü Batının askeri, siyasi, kültürel tehdidi, Batıdan gelen milliyetçi ideolojilerin meydan okuması İslam toplumlarında tepki doğuruyor. Saldırının niteliğine göre, geleneksel kalıplarla yürütülmesi mümkün olamamakta, bunlara karşı geleneksel müdafaa araçları kifayetsiz kalmaktadır. Yeni vasıtalara, yeni ifadelere, yeni bir meşruyet kuramına, yeni pekiştirici unsurlara ihtiyaç hissedilmektedir (Türküne, 1991: 43). Roman, tiyatro, kamuoyu, gazetecilik, gibi kavram ve araçlar bu ihtiyaçlar neticesinde işlevsellik kazanmıştır.

Ancak bu kuşak, Avrupa’da gelinen sürecin sadece görünen kısmını teşkil eden bu araçların, felsefi kökenlerine karşı aynı ilgi göstermezler ya da bundan bihaberdirler. Tanzimat kuşağı yenileşme hareketinin öncüleri, Avrupa’daki epistemolojik dönüşüme bir hayli ilgisiz kaldıkları asıl ilgilerini daha çok siyaset ve edebiyattaki değişimlere yönelttikleri görülür.

V.Hugo ve Monetsqueu’nun eserlerine ve şahsiyetlerine derin bir hayranlık besleyen birinci kuşak Tanzimat aydın ve bürokratları, çağdaşları olan A.Comte’un şu fikirlerini anlamaktan oldukça uzaktır. A.Comte, İnsanlığın çocukluk dönemlerine ait olarak gördüğü Tanrı merkezli evrenin artık sonuna gelindiğini ve onun yerine bilimin (pozitivizmin), merkezde olduğu bir döneme geçildiğini ilan eder. (Üç Hal Yasası) Comte’un sözleriyle ifade edecek olursak: “İnsanlık, geçici hizmetlerini asla unutmaksızın nihai olarak Tanrı’nın yerine geçiyor” (Mardin, 1993: 80). Namık Kemal, İslam dininin terakki ve bilimle çatışmadığını tepkisel bir tavırla ortaya koymaya çalışırken aynı çağda hatta ülkede yaşamasına rağmen acaba Comte’un pozitivizmle ilgili bu yaklaşımından ne kadar haberdardır.

Sözgelimi, Mustafa Reşit Paşa “Liberte” kavramını “serbestî” şeklinde ifade ediyordu. Sadık Rıfat Paşa, bunu Arapça olan “Hürriyet” kavramı ile ifade etmeye başlamıştır. Yine devlette kuvvetler ayrılığını ifade eden “Constitution” kavramı, mecliste meselelerin görüşüldüğü “Meşveret” ve “Şura” şeklinde ele alınmış ve “Meşrutiyet” kavramı ile Osmanlı literatürüne girmiştir. Meşveret üyelerinin oturumlarını “Meclis” olarak, yapılan görüşmeleri de “Şura” olarak dillendirmişlerdir. Aynı zamanda bu

kavramlar Kur'an ayetleri ve hadislerle de desteklenmiştir. Mümtaz'ın Türköne'ye göre Yeni Osmanlılar demokrasi kavramını ve bu kavramın "mütemmim cüzlerini, İslami gelenekten süzölmüş kavramlarla karşılamaya çalışmışlardır. Bunlar, Demokrasi yerine "meşveret";parlamento yerine "şura";modern kamuoyu yerine "ehl i hall u akd" gibi kavramlardır. Kavramlar eskidir, ancak içleri yeni muhteva ile doldurulmaktadır" (Türköne, 1991:102).

Yukarıda sözü edilen kavramlar, Batı medeniyeti havzasında, buzdağının sadece görünen kısmıdır. Kur'an ayetleri ve hadislerle meşruiyet alanı aranan bu kavramlar, Avrupa'da ise geleneksel tüm değerlerin dönüştürölmesinin birer simgesi olarak anlam kazanmaktadır. Aynı zamanda bu kavramlar, geleneksel değer ve kurumlarla bir hesaplaşma sonucu ortaya çıkmıştır.

Oysaki Reşit Paşa, Ali ve Fuat paşa, Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi özetle; Tanzimat'ın birinci ve ikinci kuşak aydın ve devlet adamları, bu kavramlardan istifadeyle devleti yeniden biçimlendirmeye çalışırken bu kavramları, herhangi bir askeri tekniği alır gibi aldılar ve bu mantığa uygun herhangi bir hesaplaşmaya girişmeden pragmatist bir yol izlediler.

Osmanlı, Batılılaşmaya pragmatik bir yaklaşımla girdi ve Batılılığa teorik planda hazırlıklı değildi. İlber Ortaylı göre; Osmanlı'nın Batılılığa teorik planda hazırlanmayışının en önemli kanıtı, tarih, felsefe ve edebiyat alanındaki yavaş değişimlerdir. "Fransız idare hukuku sistemini uygulamakta tereddüt etmeyen, pratik gerekçelerle Fransız medeni kanununu bile adapte etmeyi düşünenlerin; çağdaş Fransız tarih metoduna, Avrupa felsefesine aynı yoğun ilgi ve yaklaşımı göstermedikleri görülüyor (Ortaylı, 2000: 24).

Namık Kemal, Şinasi, A.Mithat Efendi'nin eserlerinde benzeri pek çok örnek verilebilir. Söz gelimi, A.Mithat Efendi, hemen her alanda eserler yazmış dönemin en üretken ve tanınan yazarlarından olmasına rağmen Avrupa felsefi akımları hakkında yüzeysel ve Ansiklopedik denilebilecek bir seviyenin altında bilgiye sahiptir. "Materyalizm, nihilizm, anarşizm, sosyalizm radikalizm gibi doktrinlerden birkaç defa söz etmesine rağmen amacı bu felsefi akımlar hakkında bilgi vermek ya da tanıtmaktan ziyade Batının bu menfi cereyanlarına karşı Osmanlı genlerini ikaz etmektir" (Okay, 1991: 268).

Osmanlı aydınının, bu yöntemi tercih etmesindeki temel sebepler nelerdir? Aslında buna tercih demek doğru bir yaklaşım olmasa gerek. Osmanlı, Avrupa'nın geçirdiği bu köklü değişimlerden neredeyse bi haber, olayın son safhasına tanıklık etmek gibi bir talihsizlik yaşamıştır. Osmanlı, başını kaldırıp Avrupa'yı gördüğünde ateşli tüfekler, altyapı sorununu halletmiş şehirler, buharın gücünden yararlanan makinelerle ve fabrikalarla karşılaşmış, Batılı tarzda bir eğitim ve Batılı tarzda idari bir yapıyla pekâlâ aynı standarda ulaşabileceğini düşünmüştür. “Hâlbuki Şark ile Garp arasındaki başlıca fark, bir “mantık” bir “zihniyet” farkıdır” (Köprülü, 1990: 73).

Enver Ziya Karal'da, Batılılaşma sürecinde bilimsel ve teorik eksiklikten bahsetmekle birlikte sorumluluğu aydınların aksine, Ulema'nın dini tutumuna bağlamaktadır. Osmanlı'nın, Batı karşısında gerilemesi aydınlar arasında önemli bir sorun haline gelmediği için Tanzimat'a kadar olan sürede yapılan ıslahat hareketleri fikri bir temelden yoksun kalmıştır. Karal'a göre; buna bağlı olarak, Avrupa'nın üstünlüğünün ve bunun karşısında Osmanlı'nın gerileyişinin arkasındaki kurumsal nedenler görülememiştir. Osmanlı uleması Batılı anlamda bilimsel bir anlayıştan yoksun olduğundan ülkenin kötü durumunu pozitif bilim verileri temelinde değil, dini ve duygusal açılardan ele almıştır. Bu anlayışın neticesinde ulemanın da etkisiyle uzun yıllar boyunca Batı'ya ve Batı medeniyetine “kâfir” anlayışıyla yaklaşan halk kitlesinin de reform girişimine olumlu yaklaşması düşünülemezdi. Bu durumda reformlar ancak yukarıdan aşağıya gerçekleştirilebilirdi. Sonuçta bazı aydın ve dirayetli sultanlar ve vezirler Osmanlı ıslahat hareketlerinin öncüleri olmuşlardır (Karal, 1999: 17).

Hâlbuki Mehmet Kaplan'ın şu tespiti, Karal'ın, sözünü ettiği “Tanzimat aydını, dirayetli vezir ve sultanlarının” da sorunu epistemolojik düzeyde ele almadığının, hatta buna hiç ilgi dahi duymadığının, çok çarpıcı aynı zamanda trajik bir delilidir. “Tanzimat'tan itibaren aydınlanma çağı yalnızca muhaverat-ı hikemiye (1859) ve Telemak'la (1860) temsil edilmiştir.” Bunun da son derece cılız bir temsil olduğu aşikârdır” (Kaplan, 1993: 27). Bu durumda Karal'ın, Tanzimat'a kadar olan sürede yapılan ıslahat hareketlerinde, fikri temelden yoksunluk iddiası pek ala Tanzimat kuşağı içinde söylenebilir.

Konuyla ilgili bir başka örneği de yine Jale Parla, Namık Kemal'in, Descartes felsefesine binaen yaptığı yorumda aktarır. N.Kemal, Avrupa düşünce tarihinin merkezinde yer alan “Descartes'in, rasyonalist felsefesine ve bilimsel devrime etki eden şüpheli yöntemine, şu şekilde yaklaşır: “Zahiri güzel bir safsatanın tesiri ile bin istidlalin neticesini bozmak” (Parla, 1993: 42).

Parlaya göre, bu satırlar N.Kemal'in, Descartes'çi felsefeyi hiç kavrayamamış olduğunun delilidir. N.Kemal, devamında şüphenin de tadında bırakılması gerektiğini ifade eder. Ancak bu ifadelerde, felsefi bir yöntemden çok uzak bir üslup ve birikimle konuya yaklaşım tarzını sergiler. N.Kemal, devamında

“Zevzekliğin en tuhaf ciheti şurasıdır ki bunlara “Siz aklın hükmünü tedrit ediyorsunuz. Hâlbuki terditte bir hükmü aklidir denildikçe: Bizim şüphemizin varit olduğundan da şüphemiz var. Ve ikinci ve üçüncü defa da hellem cera tereddüt edebilecek şübehatımızın cümlesinde yine şüphemiz var ”derler ve bu suretle hem devir, hem teselsülü cami ve yabancı cüz'ü asumandan müşevveş bir hezeyanı aynı hikmet adderler” (Parla, 1993: 42).

19 yüzyılın sosyolojik ve felsefi mirasının topluma uyarlanması Avrupa'da, Osmanlı'da olduğu gibi otuz-kırk yıllık bir birikimin neticesinde olmamıştır. Tepeden inme yöntemlerle uygulanmaya konulan reformların, yukarıdan aşağıya hegemonik ve de hiyerarşik akışın çok kısa sürede sağlanabilmesinin yegâne yolu da buna direnç gösterebilecek geleneksel yapıların devre dışı bırakılması ve bu akışı gerçekleştirecek yeni bir yapının kurulmasıyla mümkündür. Osmanlı İmparatorluğu'nda da bu süreç merkezi-bürokratik devlet yapısının ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştur. Ortaya çıkan bu yeni yapı geleneksel kurumları atıl duruma itmiş ve bu alanda yükselebilecek itirazların sesini kısmıştır.

Bu yapı aynı zamanda daha önce bulunmayan bir tip, “eskinin ulema ocağı yerini almak üzere olan aydın tipini doğurur. Bu ileriki zamanlarda modern İntelligensia'ya dönüşecektir” (Berkes, 1973: 90). Bu yeni ortaya çıkan tipin en belirgin siması da Mustafa Reşit Paşadır. “O, yeni bir aydın tipini ifade ettiği gibi, aynı zamanda, yeni bir yönetici tipini de temsil ettiğini ve bu yönetici tipinin, topluma söz hakkı vermeden ve ona eğilmeden, onun adına ve ona rağmen sosyal ve kültürel reformları gerçekleştirmeyi, bürokrasinin asli görevi haline getirir” (Eryılmaz, 1992: 125).

Neticede Batı’da, modernleşme diye tabir edilen dönüşüm tüm dünyada olduğu gibi, Osmanlı’yı da etkisi altına almış siyasi, ekonomik, hukuki, felsefi ve sosyolojik pek çok alanda geleneksel yapıdan farklı kurum ve ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu bölümde Osmanlı’daki yansımalarını analiz etmeye çalışarak birlikte ortaya çıkan bu yeni düzenin gerekli teorik çerçeveden ve felsefi birikimden yoksun olduğunu açıklamaya çalıştık. Bu Teorik eksikliğin de askeri yenilgilerin yanı sıra çökmekte olan bir devletin aciliyet bekleyen sorunlarının da zaman kaybetmeksizin çözüme kavuşturulmasının etkili olduğunu göz önünde bulundurmak gerekiyor. Müslümanlar daha önce benzeri bunalımlarla karşılaştıklarında bunalımları atlattıkları için yeterli zamanlarının olması siyasi kaos, ekonomik çöküntü gibi krizlerle boğuşmamaları bu tip krizleri atlattıklarını kolaylaştırmıştır. Ancak Osmanlı’nın son dönemlerinde her cephede çarpışacak gücü ve enerjisinin olmadığını da hatırlatmak gerekir...

1.6. Epistemolojik Bir Karşılaştırma

Yabancı bir dili bilmek ya da konuşmak o dile ait düşünce evrenine ve o dilin ürettiği düşünce mirasına katkı yapmak ile aynı manaya gelmemektedir. “Bir dil bilmeye o dil ve kültür içinde düşünmek ve bunları geliştirebilmek çok ayrı şeyler olarak karşımıza çıkar. Eğer aksi olsaydı Mağrip’in Fransız düşüncesini geliştirmesi, dönüştürmesi beklenirdi” (Kızılay,2002:7). Muhammed A. Cabiri de benzer bir tespitte bulunur. Bir kültürün meselelerini düşünmenin kişiyi o kültüre ait kılmayacağını, önemli olanın o kültür vasıtalarıyla (yani o kültürün ürettiği epistemoloji) ile düşünmek olduğunun altını çizer.

“Herhangi bir kültürün içinde düşünmek, o kültürün meselelerini düşünmek anlamına değil, aksine onun vasıtasıyla düşünmek anlamına gelir. Düşünür, farklı bir mekânda olmasına rağmen düşünme eyleminde hangi kültürü kullanıyorsa o, o kültüre ait olacaktır. Örneğin Yunan kültürünün sorunlarıyla uğraşan Farabi bir Arap düşünürdür. Zira o, Arap kültürüyle düşünmekte ve ondan hareket etmektedir. Aynı şekilde şarkiyatçılar da “ Doğu’yu tanımak isteyen Batılılar” olarak kalacaklardır. Çünkü onlar Doğu’nun dışına düşmektedirler. Doğu’yu Batı kültürünün metot ve verileriyle inceleyip düşünmektedirler. Dolayısıyla onların Arap kültürüne ait olmaları imkânsızdır. Onlar Doğu ve Arap kültürünün sorunlarına dışarıdan, hatta bu kültürlerin özel ortamlarından uzakta eğilmekte” (Cabiri, 1997: 17).

“Değerler; toplumlar tarafından belirli inanç veya felsefelerin benimsenmesi sonunda ortaya çıkmaları yanında; o toplumun düşünür ve aydınlarının da yoğun çaba ve sorumlulukları ile, toplumsal etkinlik ve sürekliliğe kavuşurlar. Böylece; değer ve

insan ilişkisi, medeniyetlerin yapılanmasında özel bir önem taşımaktadır” (Şener, ? : 3). Bir kültürü yine o kültürün metot ve verileriyle düşünmek, bunların ne olduğunun tespit edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu aynı zamanda bir medeniyetin özgünlüğüdür.

Davutoğlu, bununla ilgili kendi özgün paradigmasını kurmuş olan medeniyetlerde temayüz eden üç önemli ayırıcı vasıf belirler. Bu vasıfların birincisi medeniyetin kendi bireysel prototipini tanımlayan ve aynı zamanda daha önceki medeniyetlerin prototiplerinden farklılaşan bir “ben-idraki”nin oluşması, ikincisi bu medeniyetin bilgi boyutunu şekillendiren farklı bir “ilmi önderlik” prototipinin ortaya çıkışı, üçüncüsü ise o medeniyetin kendisine tevarüs eden bilgi birikimini yeniden kuran “özgün bir sistemleştirme” faaliyetinde bulunmuş olmasıdır (Davutoğlu, 2001:367).

“Medeniyetlerin tarih sahnesine çıkışlarında ve hayatîyetlerini sürdürmelerinde bu medeniyetlerin dayandığı bilgi paradigmasını oluşturan, bu paradigmanın sosyalleşmesini sağlayan düşünsel ve kurumsal araçların meşruiyet zeminlerini kuran bir seçkin prototipinin merkezi bir rolü vardır” (Davutoğlu, 2001:367).

Cabiri’ye göre, söz konusu meşruiyet zeminini oluşturan bu seçkin prototip bir kültürün bilişsel bilinçaltını oluşturur. Cabiri’nin, Araplardan kastının, aslında Doğu Müslüman dünyası olduğunu, Arap derken, Türk, İran ve diğer tüm milletleri kastettiğini, en azından bu niyette olduğunu, kitabın Türkçe çevrisinin önsözünde belirttiğini biz de hatırlatalım. “Arap bilişsel bilinçaltı; Arap kültürüne mensup bireylerin kâinata, insana, topluma, tarihe bakışını belirleyen zihinsel etkinlik, tasavvur ve anlayışların toplamıdır” (Cabiri, 1997: 56). Şu halde belirli bir kültür vasıtasıyla düşünmek, belli bir referans çerçevesi aracılığıyla düşünmek demektir.

Nasıl ki farklı mezhep ve milletlere rağmen bir Avrupa kültüründen, düşüncesinden bahsedebiliyorsak, aynı şeyi Müslümanlar içinde söylemek mümkündür. “İsa’nın doğumunu esas alarak merhalelere ayırabileceğimiz Batı düşüncesi M.Ö IV. yüzyılda Yunanistan’da başlayan Eski Çağ, Orta, Çağ, Modern Çağ şeklinde tarihsel bir süreklilik söz konusudur” (Cabiri,1997: 60). Avrupa’yı, modern anlamıyla ortak dünya görüşüne götüren süreç, 17.yüzyılda ivme kazanmıştır.

Descartes’in Fransız, Kant’ın Alman, J.Loke’un İngiliz olması bu sürekliliği zedelemeyiz. Aynı şekilde tarihsel dönemlerde Orta Çağ ve feodalitenin anti tezi olarak

ulus devletlerin ve burjuvanın varlığı birinin diğersini ortadan kaldırması, bu süreklilik içinde düşünülebilir. Batı, her ne kadar geleneksel bilgi üretme araçlarından radikal bir kopuşu ifade eden Rönesans, aydınlanma, Fransız ihtilali gibi bir sürecin sonunda ortaya çıkmışsa da kendini bir gelenek içinde üretip sürdürmüştür. “Greklerin ruh-beden ayrımı, Roma'nın paganizmi Batı Hıristiyanlığı içinde devam etti. Aydınlanma Hıristiyanlığın sekülerleştirilmiş formudur. Komün toplum, kurtarıcı sınıf, ideoloji ve partiye adanmışlığıyla Marksizm-Leninizm dahi sekülerleştirilmiş Hıristiyanlıktır” (Bulaç, 2009).

Bu açıdan Osmanlı düşünce birikiminin ve ilmi prototipinin de içinde şekillendiği İslam medeniyetinin düşünce geleneğini özgün kılan ben-idrakinden bahsedilebilir. Söz konusu bu ben İdraki, Eski Yunan'ın vatandaş-metik –köle ayırımından, Hindistan'ın kast sisteminden, kabile kültürünün yerel tanımlamasından, Hıristiyan ortaçağındaki aristokrat-serf ayırımından tamamıyla farklı bir nitelik taşıyan bu yeni ben-idraki İslam medeniyetinin gerek düşünsel, gerekse sosyal planda insanlık tarihinde gerçekleştirdiği önemli yenilenmenin en ayırıcı niteliğini oluşturmaktadır. Bu özgün ben-idraki insanoğlunun kendi varlığını ve bu varlığın Allah ve tabiat ile olan ilişkisini anlamlı kılmak açısından ortak bir varlık (ontolojik) şuurunda kaynağını bulmuştur.

Bu ben-idraki ile oluşan İslam medeniyetinin özgün prototipi bilgi üretimini yönlendiren ve şekillendiren bir ilmi geleneğin inşası konusunda bir başka prototipin çıkışına da zemin hazırlamıştır. İslam ilmi geleneğinin doğuşu ve düşünce sisteminin bir değerler dizisi haline dönüşmesi âlim prototipinin ortaya çıkışı ile berraklık kazanmıştır. Özgün her medeniyet kendi bilgi boyutunu dokuyacak özgün bir ilmi önderlik prototipi ortaya koyar (Davutoğlu,2001:367). Davutoğlu'na göre; bu ilimler Müslümanların insanlığın evrensel bilgi birikimine kendi ontolojik ve epistemolojik yaklaşımının özgünlüğünün özelleşmiş biçimleridir.

Özgün ben-idraki ve ilmi önderlik prototipi hem o güne kadar ortaya çıkan bilgi birikiminin yeniden örgütlenmesi sürecini başlatmış hem de yeni bilgi disiplinlerinin ortaya çıkışını sağlamıştır. Bu gelişmeler bir taraftan İslam medeniyeti öncesi kültür çevrelerinin felsefe, teoloji, mistisizm, astronomi, kozmoloji vb. dallarda gerçekleştirdiği birikim yeni bir ekseninde özgün bir yeniden yorumlama sürecine tabi

tutulmuş, diğer taraftan fıkıh, hadis, kelam gibi kendine özgü ilim dallarının kavramsal ve teorik çerçeveleri oluşturulmuştur. Bu yeni ilim tasnifi ve bilgi örgütlenmesi, hem kendi içinde tutarlı bir ortak zemin oluşturmuş, hem de bu zeminin görünmez etkisini nesilden nesile aktaran bir süreklilik sağlamıştır (Davutoğlu, 2001:368).

Modern felsefenin, değerler dizisi ya da geniş anlamıyla bir dil ile düşünmekten kastettiği tam da bu nesilden nesile aktarılan süreklilik olgusu olsa gerek. Heidegger, bu sürekliliği şu cümlelerle özetler: “Hep bir geleneğe bağlıyızdır ve bu gelenekten herhangi bir şekilde kaçıp kurtulma şansımız da yoktur. Üstelik ne yaparsak yapalım tarihsel varlıklar olarak o geçmişe katkı yapar dururuz.” (Göka ve diğ.,1996: 43). “Her dil dünyayı farklı düzenler, Yani dünya dil içinde şekil alır” (Kızılay, 2000:6). Yine Heidegger’in dil düşünce ilişkisine göre gelenek, (dil) tarafından kurulmuştur. “Dil, yalnızca bir iletişim aracı değil insan yaşamının devindiği boyut, dünyayı oluşturan ögedir.” Heidegger’in meşhur tanımıyla “dil varlığın evidir. Dilin, insan varlıklarının yalnızca ona katılarak insan olabildikleri kendine ait bir varlığı vardır” (Göka ve diğ.,1996:43).

Bir kültürde düşünceyi üreten araçlar ve referans çerçevesi, medeniyetin temelini oluşturan ve geri kalan tüm değerlerin üzerinde inşa edildiği bir yapı niteliğindedir. Ontolojik ve epistemolojik temel İnsan-Allah, insan-insan, insan-tabiat ilişkisini şenlendirmekle birlikte teknoloji, ahlak, siyaset, din, eğitim, ekonomi ve bunlara bağlı kurumların biçimlenişine en önemli zemini sağlar.

Bu sebeptendir ki bir Medeniyetin dünyaya bakışı, zihniyeti ne kadar değişirse değişsin, her zaman için geçmişin izlerinin (tarihin) yeni zihniyet dünyasındaki yansımalarını görmek kabildir. “ Her kes tarihini sırtında taşır” derken kastedilen de budur. Demek ki bütün verilmiş bilgileri, bir araç (parantez) içine alıp ortadan kaldırmak, yok saymak mümkün görünmemektedir. Medeniyet inşasında hafızaları silmek; kurumları ortadan kaldırıp yeni değerler çerçevesinde kurumlar oluşturmak, kültürün taşıyıcısı dilden geçmişin izlerini yok etmek, mühendislik projeleri gibi sosyal olgulara, toplumsal sorunlara eğilip eğitim ve diğer ideolojik aygıtlar vasıtasıyla toplumu yeniden kurgulamak istediğiniz de bile, geçmişin karşınıza çok ciddi bir sorun olarak dikildiğini fark edersiniz.

“Batılı araştırmacılar, kendi kültürel temellerini ortaya koymağa çalışırken; başka kültürleri zaaf halinde göstermek gayreti içerisine girmeyi, kendilerini yükselten ve haklı gösteren psikolojik bir güven faktörü kabul etmişlerdir. Halen bu psikolojik rahatsızlık devam etmektedir” (Şener, ?: 5). Hâlbuki medeniyetlerin dayandığı bilgi paradigmasını oluşturan amillerin yine o medeniyetin özgünlüğü içinde kavranılması ve yorumlanması gerekir. Söz konusu teorik çerçeve göz önünde bulundurulmadığı takdirde İslam medeniyeti, Batı medeniyet dairesinin tarihsel (İlk ağ, Orta ağ, Rönesans, Aydınlanma ve modernleşme) sürekliliği içinde Orta ağa denk gelen ve hiç bir özgünlüğü olmayan tarihsel bir dönem dışında anlam ifade etmez. Nitekim etmemektedir de...

Davutoğlu’na göre; Toynbee’in Batı medeniyetinin tarih anlayışını tasvir etmek için kullandığı ben-merkezci yanılısama tabiri bütün bir insanlık tarihini Batı medeniyetinin tarihî akış seyrine bağlayan bu bakış açısını çok iyi bir şekilde ortaya koymaktadır: "Batı medeniyetinin maddi alanda eriştiği âlemşümul başarıdan kaynaklanan yanılısamanın ötesinde- medeniyetin sadece bizim içinde olduğumuz tek bir akışı vardır ve diğerleri ya ona bağımlıdır ya da çöl kumları arasında kaybolmaya mahkûmdur" (Davutoğlu, 2001: 362).

Bu benmerkezci yaklaşım sosyal, iktisadi, hukuki ve siyasi tespitler içinde geçerlidir. “Kapitalist toplumun yapısının ve gelişim faktörlerinin veya “kanun”larının incelenmesinden elde edilecek kavramlar ve teoriler, oluşumunda ve gelişim derecesinde kapitalist toplumdan farklı bir topluma uygulamak üzere olduğu gibi taşındığında epistemolojik engellere dönüşür” (Cabiri,2001: 27). Bu engellerde olgunun anlaşılmasını güçleştirir hatta bazen imkânsız kılar.

Yukarıda özetlenmeye çalışılan olguya, uygun bir tarihsel dönem ve simalardan söz edilecek olursa, Tanzimat dönemi ve bu dönemin aydın ve bürokratları laboratuvar oluşturacak kadar zengin bir malzeme sunmaktadır. Onların yaşadığı dönemde bu olgu, günümüzden çok daha yoğun ve şiddetli bir biçimde hissedilmekteydi. Ziya Paşa’nın, “demokrasi” dediğinde ne anladığı, N.Kemal’in “Descartes Septisizmini” eleştirirken hangi akılla düşündüğü, Mustafa Reşit Paşa’nın “Liberte” kavramını kullandığında, burjuvaziyi ne derece göz önünde bulundurduğu ancak onların düşünce parametrelerini üreten araçların ne olduğunun anlaşılmasıyla mümkündür.

Bu algılayışta Batı'nın ben-merkezci yanılsamasının (yaklaşımının) da etkili olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Elbette ki bu bir yanılsamadan ziyade akademik bir çevrenin(oryantalizm) ve bunu destekleyen siyasal gücün sistemli ve bilinçli dayatmasıdır

Batı medeniyeti, kendini diğer medeniyetlerden ayrı ve üstün tutan bir yaklaşım ile, medeniyetler arası kaynaşma ve dayanışma konusunda ciddi bir hata içine girerek, tüm insanlık birikimlerinden istifade edilme imkanını ortadan kaldırmıştır. Batı medeniyeti; kendi değer sistemindeki bazı eksiklikleri fark edememenin yanı sıra, değer sistemini; başka kültür ve medeniyetlere kabul ettirmeye çalışmak gibi, sosyal kanunlara ters bir eyleme de girmekten çekinmemiştir (Şener, ? : 6).

“Batı medeniyeti ile girişilen hesaplaşma süreci içinde ortaya çıkan Batılılaşma akımı aslında iki farklı seçkin prototipinin Osmanlı-Türk kültür hayatı içinde alabildiğine canlı bir şekilde hesaplaşma serüvenini de beraberinde getirmiştir. Temel önermelerini “aydınlanma felsefesi'nin bilgi paradigmasından alan, bu paradigmaya dayalı bir sosyal meşruiyet zemini oluşturmaya çalışan yeni aydın prototipi ile İslam medeniyetinin geleneksel paradigmasının öngördüğü bilgi sistemleştirmesini korumaya çalışan ilmiye arasındaki pergelin açılmaya başlaması entelektüel kutuplaşmanın da ilk tohumlarını artırmıştır. Bu açıdan bakıldığında Osmanlı-Türk düşünce hayatının son iki yüz yıllık serüvenini iki medeniyet prototipinin yüzleşmesinin tarihteki en çarpıcı misallerinden birisini oluşturmaktadır” (Davutoğlu, 2001:368).

Bir medeniyetin epistemolojisini etkileyen, belirleyen, ona renk ve şekil veren ve Medeniyetlerin tarih sahnesine çıkışlarında ve hayatiyetlerini sürdürmelerinde bu medeniyetlerin dayandığı bilgi paradigmasını oluşturan, bu paradigmanın sosyalleşmesini sağlayan düşünsel ve kurumsal araçların meşruiyet zeminlerini özetlemeye çalıştık. “Tarihî zeminden koparılmış Batı-ksenli seküler Türk kimliğinin, İslam medeniyetinin unsurları ile bezenmiş ben-idrakini, merkezi otoritenin gücüne ve iradesine rağmen, bir türlü tasfiye edememesi de, medeniyet ben-idrakinin siyasi irade ile tayin edilmesinin imkânsızlığındandır” (Davutoğlu,1997: 10). Davutoğlu'na göre eski ben idrakinden daha güçlü bir ben idraki oluşturulmadığı müddetçe yeninin eskinin yerine geçmesi söz konusu değildir “Tarihî kırılma öngören devrimci

retorikler, eski ben-idrakinden daha güçlü alternatif ben-idrakleri oluşturmadıkları sürece total bir medeniyet aktarımı gerçekleştiremez. Bunlar uzun dönemli medeniyet tarihinde sadece konjunktürel etkide bulunan geçici dalgalanmalara yol açabilir.” (Davutoğlu,1997: 10). “Yeni bir medeniyet ben-idraki, ancak ve ancak daha kapsamlı bir varlık bilinci, bilgi temeli ve davranış normları bütünü ile oluşabilir” (Davutoğlu,1997: 10).

Tanzimat reformlarında dil ve kültürün sosyal doku üzerindeki etkisi kısmen göz önünde bulundurulmuşsa da sonraki dönemlerde, pozitivistimin de etkisiyle bu hususiyetler çok fazla önemsenmemiştir. Örneğin, A.Cevdet Paşa'nın, Mecelle ile hukukun kodifiye edilmesi çabaları, değişen şartlar hasebiyle, zaruriyet sonucu geçmişle barışık bir yenileşmenin iyi bir örneğini teşkil etmektedir. Pozitivist bilim anlayışından etkilenen sonraki nesiller, paradigmayı oluşturan, yukarıda saydığımız tüm özel şartları, “formatlayarak” yeni bir medeniyet oluşturabileceği tezinden etkilenerek reformlara girişmişlerdir. Tarihsel süreç içindeki İslam tecrübesini paranteze alarak ya da yok sayarak, İslam öncesinden başlayarak ulus devlet temelli bir zihniyeti inşa etmeye çalışmışlardır. Ancak söz konusu teşebbüsün epistemolojik duvara çarpması kaçınılmaz olmuştur.

Çünkü bir toplumda entelektüel ve ahlaki değerler sistemi; kendisi için doğru ve faydalı olacak değerler bütünü oluşturabiliyorsa, o medeniyet dünyasında ciddi bir canlanma ve bütünlük ortaya çıkmakta ve kendi toplumsal sorumluluğunu yerine getirebilmektedir. Aksi halde, değerlerde bir çatışma gerçekleşmekte ve toplumsal sistemde krizler görülmektedir (Şener, ?: 5)

20. yüzyıla kadar eklektik bir zihniyetin egemen olması, ahlaki ve entelektüel değerler bütünü oluşturamaması Batılılaşmayı ciddi bir kriz haline dönüştürmüştür. Mekanik bir yaklaşımla canlı bedene İstenilen parçanın alınıp monte edilebileceği düşünülmüş, Ancak bu montajın oluşturabileceği doku uyumsuzluğu hesaba katılmamıştır. Bu eklektik yaklaşımın en belirgin örneğine de maalesef hukuk alanında rastlanmaktadır

Tanzimat döneminde kimi zaman Batı'dan uyarlanan hukuk metinlerinde bu uyumsuzluk giderilmeye çalışılmışsa da sonraki dönemlerde buna hiç dikkat edilmemiştir. Dönemin hukukçuları genelde kanunların sosyal yapıya uyması gerektiğini, böyle olmayanların yaşama şansının bulunmadığını kabul etmekle birlikte,

Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin bunun istisnasıdır. (Aydın, 2001: 350). Cumhuriyet dönemi hukukçuları, kanunların sosyal yapıya uymasını değil, sosyal yapının kanunlara göre şekillenmesi gerektiğini söylerler. Bu sebeple Türkiye'nin hukukta modernleşme süreci tam anlamıyla "hukuk realitesine bir meydan okuma özelliğini taşır. Belki de bu meydan okumanın kısa vadedeki sonuçlarını gözlerden gizlemek için Türkiye'deki hukuk sosyologların mevcut hukuki yapının uygulamasına yönelik bir saha araştırmasına sıcak bakmamışlar, ortaya çıkacak sonuçtan adeta korkmuşlardır" (Aydın, 2001: 350).

Kendine özgü epistemolojik ve ontolojik bir tasavvura sahip olan medeniyetin bir başka medeniyetin epistemolojik birikimini felsefi bir tartışmadan daha ileriye götürerek toplumsal yapıyla uyumlu bir bütün oluşturma teşebbüsü zannedildiği kadar kolay olmamaktadır. Aradan birkaç yüz yılda geçse bir tür doku sorununun yaşanılması kaçınılmaz olmaktadır.

BÖLÜM 2: OSMANLI'DA ANAYASA HAREKETLERİ VE HUKUKİ MODERNLEŞMENİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Osmanlı'nın Batılılaşma serüveninin de rol oynayan köklü değişimler kimilerince değişen dünya şartlarının dayatması neticesinde kaçınılmaz bir sonuçtu. Kimi çevreler de bu değişimlerin sebebini Batılı devletlerin müdahalesine ve bu müdahaleye karşı koyacak gücü kalmayan Osmanlı'nın pasifliğine bağlamaktadır. Büyük yenilgilerin hemen ardından gelen büyük çaplı reform hareketleri de bu kanıyı desteklemektedir. Paris Konferansı öncesine yetiştirilmeye çalışılan Islahat Fermanı ve İstanbul Konferansında heyetler toplantı halindeyken Meşrutiyet'in ilanını duyuran top sesleri bu dış baskıların inkâr edilemez delilidir.

Gerek hukuk reformlarının ve gerekse diğer reformların bu baskılar sonucunda gelmesi güvensizliğin temel kaynağı olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı Tanzimat'tan itibaren egemenliği altındaki farklı etnik ve dini yapıları dağılmaktan kurtarmak için giriştiği reformlar başarısızlıkla sonuçlanmıştır.

Bu başarısızlığın toplumsal alandaki yansımalarının belki de en çarpıcı örneklerinden bir tanesi de “Osmanlı Bankası'dır. Banka Batı'dan alınmış bir iktisadi müessese örneğidir. Ancak bankanın yönetimi İngiltere ve Fransa'dadır. İstanbul'daki merkezi ise sembolik olmanın dışında bir anlam ifade etmemektedir. Bu sebeptendir ki Osmanlı Mebusan Meclisi üyesi olan Rum Mebus Boşo Efendi Mecliste ki konuşmasında “Ben ancak Osmanlı Bankası kadar Osmanlıyım” sözü Osmanlı tebaasının reformlara ve bu reformlar sonucunda gelen kurumlara olan itibarını gözler önüne sermektedir.

Doğrusu Hukuki ve siyasal alanlarda da bir millet yaratma projesi Osmanlı Bankası Projesinden öteye gidememiştir. Kurumsal anlamda yapının varlığından şüphe yoktu ama kurumlar şekilsel olmaktan öte bir anlam içermiyorlardı haliyle yapıyı sahiplenen de yoktu Osmanlı Bankası genel olarak Batılılaşma ve bütün reform çabalarının neredeyse cisimleşmiş halidir.

Hukuk alanında da tutum bundan pek farklı değildir. Yukarıda sözü edilen yabancı devletlerin iç işlerine müdahaleye varan dış etkilerinin yanı sıra, içerden de bürokratik sınıf bu reformları kendi çıkarları için devam ettirme amacındaydı. Bürokrasinin Yenilikleri ve yenilik yanlısı olan idarecileri desteklemelerinin altında bu menfaat kaygısı ağır basmaktaydı.

Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi bürokratları, Osmanlı mülkiyet sistemini değiştirmiştir. B8u dönemden sonra ayan ve bürokratin serveti müsadere edilemez olmuştur. Miri topraklar üzerinde ayan ya da eşrafın fiili tasarrufu, köylüler aleyhine, mülkiyete dönüşüyordu. Bu arada bürokrat kendine has yollarda servet sahibi olabiliyordu. Çünkü bürokratlar suyun başındaydı. İmparatorluk sadece dıştan paylaşılmıyordu; içerden de paylaşılıyordu! Bürokrat kendine de akan servetin akış biçimi karşısına çıkamazdı (Küçükömer,2009:104).

II. Meşrutiyet yıllarında artık padişahın yetki ve otoritesinin kısıtlanması ve geleneksel hukuki siyasi yapıda bir daha geri dönülmesi mümkün olmayan değişimlerde bir hayli mesafe kat edilmişti. Bu mesafeyi oluşturanlar Küçükömer'in deyimıyla "suyun başındakiler elde edilen hakları korumak için de zaten gerekli çabayı sergiliyorlardı.

Batılılaşmanın etkisiyle yapılan reformların, Osmanlı devlet ve toplum yapısında ne tür değişimlere yol açtığını anlayabilmek için, bu yapının ne şekilde teşekkül edip ve neyin yerine ikame edildiği bilinmelidir. O halde bu yapının ortaya çıkmasında etkili olan değişimlerin neler olduğuna kısaca değinmek gerekir. Bu bağlamda Modernleşmenin önemli durakları sayılabilecek tarihsel gelişmelere Sİ, GHH, Islahat Ferman'ı, I.Meşrutiyet, kısaca da olsa değinmekte fayda vardır.

2.1. Anayasa Kavramsal Çerçeve

Anayasa, devletin temel yapısını, örgütlenişini, işleyiş kuralılarını gösteren ve kişilerin haklarını güvence altına alan üstün hukuk kurallarından oluşur. Anayasa sözcüğünün yabancı dillerdeki karşılığı (constitution – costituzione) olarak yer alır. Anayasa, çıkarılacak yasaların uymak zorunda olduğu temel ilkeleri gösterir. Hiçbir yasa ya da başka bir kural anayasaya aykırı olamaz. Anayasa bir ülkenin temel yasasıdır Bu yönüyle anayasa bir toplumun siyasi ve hukuki ana kuruluşuyla ilgili, yazılı-yazısız

bütün temel hukuk kurallarının toplamını ifade etmektedir. İleride çıkarılacak yasaların uymak zorunda olduğu üst metin niteliğindedir (Gözler, 2008: 7–18).

Siyaset ve anayasa teorisinde bir gelenek anayasa kavramını eski Yunan dönemine kadar götürmektedir. Bu yaklaşımı benimseyen yazarlar anayasa terimini Aristo'nun politeia kavramına dayandırırılar. Gözler'e göre; bu görüş modern anayasacılığın temel fikri açısından bakıldığında pek doğru değildir. Çünkü politeia yalnızca bir siyasi toplumun kuruluş biçimiyle ilgili olup belli bir etik ve siyasi toplumu ifade eder. Bundan da anlaşıldığı gibi Aristo'da bugün ki anlamda bir anayasa fikri yoktur. Çünkü anayasa her hangi bir siyasi sistemi değil, keyfi iktidarın sınırlandırılması amacıyla teşkilatlandırılmış bir siyasi toplumun çerçevesini ifade etmektedir (Gözler, 2008:7–18).

Bununla birlikte anayasaların başlangıcı 13.Yüzyılda İngiltere'de Kral ile aristokratların yetki ve imtiyazlarını düzenlemeye çalışan “Magna Carta Libertatum’a dayandırılmak isteniyorsa da aslında gerçek anlamda 17. ve 18. yüzyılda Toplum Sözleşmecileri olarak bilinen Hugo Grotius, John Locke ve Jean Jacques Rousseau'nun mutlakıyetçi krallara karşı verdikleri düşünce mücadelesinde temellerini bulmuştur” (Gözler, 2008: 7–18).

Kemal Gözler, tarihteki ilk anayasanın 1700'lerin sonlarında ortaya çıktığını söyler. Ondan önceki yazılı hukuk kuralı, ferman, kanun vs. metinler anayasa olarak kabul edilemez. Gözler'e göre, bu hukuk kurallarının anayasa olarak kabul edilebilmesinin şartı normal kanunların üstünde yer alması ve onlardan daha zor bir usulle değiştirilebilmesidir.

Bu eksende düşünüldüğünde, normlar hiyerarşisinde kanunların üstünde bulunan ve kanunlardan çok daha zor bir şekilde değiştirilebilen kanunların yapılması gerektiği düşüncesine anayasacılık düşüncesi denir. “Kral'ın mutlak ve keyfi otoritesine karşı engel oluşturacak, onu sınırlandırarak, yetki ve görevlerini belli esaslara bağlayacak, anayasacılık hareketinin ve kavramının tarihi sanıldığı kadar eski değildir. Bu kavram 1700'lerin sonlarında ortaya çıkmıştır” (Gözler, 2008: 18).

Gözler, 1787 Amerika Birleşik Devletleri Anayasasını Yeryüzünün ilk Anayasası olarak kabul eder. Ona göre, ikinci Anayasa 1791 Fransız Anayasasıdır. Bunları

sırasıyla şu anayasalar izlemektedir: 1809 İsveç Anayasası, 1812 İspanyol Anayasası, 1814 Norveç Anayasası, 1831 Belçika Anayasası, 1848 İsviçre Anayasası, 1848 İtalyan Anayasası (Statuto Albertino), 1848–1850 Prusya Anayasası, 1849 Danimarka Anayasası, 1849 Lüksemburg Anayasası, 1864 Yunan Anayasası, 1866 Romanya Anayasası, 1876 Osmanlı Anayasası, 1887 Hollanda Anayasası ve 1889 Japon Anayasası (Gözler, 2008: 18).

Tanzimat dönemi Osmanlı Devleti'nin askeri, idari, iktisadi, hukuki ve sosyal yapısında birçok köklü değişikliklerin meydana geldiği bir dönemdir. Hukuki değişikliklerin başında da kanunlaştırma hareketleri yer alır. 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nda, devlete yeni bir hukuki yapı vermenin lüzumu üzerinde durulmuş ve bu gayeyi gerçekleştirmek üzere çeşitli meclisler ve heyetler oluşturulmuştur.

19. yüzyıl, Batı'da büyük kanunlaştırma hareketlerinin meydana geldiği bir dönemdir. Bu cereyan geniş ölçüde Osmanlı Devleti'ne de etki etmiştir. Böylece Tanzimat Döneminin en radikal değişikliklerinin “hukuk ve kanunlaştırma alanında olması sonucunu doğurmuştur. Bununla beraber, Batı'daki kanunlaştırma hareketlerinin kendine has amilleri vardır. Bunların Osmanlı Devleti'ndeki kanunlaştırma hareketlerinde de aynı rolü oynadığını söylemek zor, hatta imkânsızdı” (Aydın, 1996: 63).

2.2. Osmanlı'da Hukuksal Değişimin Dönüm Noktaları

Osmanlı Devleti'nin yönetim sistemi monarşi olarak tanımlanabilir. Bu monarşi yapının anayasal sürece adım atması, ancak 19. yüzyılda mümkün olabilmektedir. Osmanlı devleti'nde anayasal gelişim süreci Batı'daki gibi burjuva ya da benzeri bir sınıfın mücadeleleri sonucunda ortaya çıkmamıştır. Bu anlamıyla Osmanlı'daki değişim tabandan değil Tam tersi tepeden inme şeklinde olmuştur. Devlet içerisindeki bürokratik kadrolar ile Tanzimat sonrası teşekkül eden aydın sınıfının Batılılaşma fikirleri, buna paralel imparatorluk içindeki gayr-i Müslimlerin Avrupa devletlerinin ilgi odağı haline gelmesi ve Avrupa devletlerin bu bahaneyle Osmanlı iç işlerine müdahale etmesi ya da Osmanlı'nın bu müdahalelerin önüne geçmek istemesi bir takım düzenlemeleri Zorunlu hale getirmiştir.

1808 yılında, padişah ile Ayan temsilcileri arasında imzalanan Sened-i İttifak tartışmalı da olsa anayasal hareketler açısından önemli bir hadisedir. Bu senetle padişah egemenlik hakkını paylaşmış buna mukabil ayanların siyasi gücünü kabul etmiştir. Böylece mutlak iktidar ilk defa sınırlandırılmıştır. 1808 yılında imzalanan Sened-i İttifak Osmanlı'da merkezi hükümetin ne kadar zayıfladığını ortaya koyan bir belge niteliğindedir. Hukukçular bu belgeyi Türk anayasacılık hareketinin ilk basamağı olarak kabul etmekte sosyologlar ise bunu feodal yapıya doğru gerici bir hareket olarak nitelendirmektedirler

Yine anayasa hareketleri açısından ikinci önemli gelişme de Tanzimat Fermanı'dır. 3 Kasım 1839'da Gülhane'de yabancı devlet temsilcileri önünde okunan bu fermanla Osmanlı, vatandaşlarına can ve mal güvenliği konusunda güvenceler verilmiştir. Askerlik ve vergi konularının daha adil bir şekilde düzenlenmesi ön görülmüştür. Ayrıca bu senetle kanun önünde Müslim ve gayr-i Müslim ayırımı yapılmaksızın tüm Osmanlı tebaasının kanun önünde ve devlet katında eşit olduğu ilkesi benimsenmiştir. Tanzimat Fermanı, padişahın tek taraflı iradesi ile halkına tanıdığı hakları içeren. Tanzimat Fermanı hukuk devletine geçişin ilk basamağıdır. Ancak yine de Avrupalı anlamda bir anayasa niteliği taşıdığı iddia edilemez.

Tanzimat Fermanı, Osmanlı'yı, meşrutiyet anayasasına hukuki ve siyasi manada bir adım daha yaklaştırmıştır.

1856 yılında Ruslar, gayr-i Müslim tebaayı gerekçe göstererek Osmanlı'ya savaş ilan etmiştir. Batılı devletler Osmanlı'nın yanında yer almışlardır. Buna karşılık Paris antlaşmasıyla hukuki bir takım güvenceler istemişlerdir. Bu ağır baskılar altında Paris Konferansı'ı öncesinde Islahat Fermanı ilan edilir. Bu ferman ile Tanzimat Fermanı'nda vaat edilen haklar doğrulanmış; Müslüman ve gayr-i Müslimler arasındaki hak, askerlik, kamu hizmetlerine girme ve vergi toplama hususları tekrar düzenlemiştir. Gayr-i Müslimlerin hakları biraz daha genişletilmiştir. Bu tarihsel gelişmeler Osmanlı Devleti içinde anayasacılık akımını savunan bir aydın sınıfının doğmasına yol açmıştır. Genç Osmanlılar adı verilen bu grup Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküntüden kurtulabilmesi için, meşruti bir yönetime geçilmesini gerekli görüyordu. Bu sürecin sonunda Mithat Paşa'nın büyük çabalarıyla 1876 yılında

ilk Osmanlı anayasası (Kanun-i Esasi) ilan edilmiştir. Osmanlı'da anayasal düzenin kısa tarihi bu şekilde özetlenebilir

Türkiye'de anayasacılık denildiğinde ilk olarak 1876 Kanun-i Esasi akla gelmektedir. Kanun-i Esas-i ilk Osmanlı anayasası olarak kabul edilmekle birlikte bu süreci hazırlayan 1808 Sened-i İttifak, 1839 Tanzimat Ferman'ı, 1856 Islahat Fermanı'nda göz önünde bulundurulması gerekir. 1876 Kanun-ı Esasisi, 1908 Kanun-ı Esasi, 1921 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu, 1924 Teşkilât-ı Esasiye Kanunu ve 1961 Anayasası ve nihayet 1982 anayasasına uzanan yol bu tarihi dönemeçlerden geçer.

2.3. Sened-i İttifak (1808)

Her ne kadar doğurduğu sonuçlar itibariyle Tanzimat 1839 ve Islahat 1856 Fermanı kadar radikal sonuçlar doğurmamış da olsa öncesinde meydana gelen Sened-i İttifak hadisesini de anmak gerekir. Tarihçi ve sosyologların ihtilafa düştüğü bu olay için anayasa hareketlerinin başlangıç tarihi demek ne derece mümkün olduğu bilinmez. Ancak II: Mahmut'un şahsında Sultanın yetki ve otoritesinin ayanlarla yapılan bir (senet) sözleşmeyle sınırlandırılması olarak görülür.

18.yüzyıl başlarında askerî teşkilâtın bozulması neticesinde, devletin merkezî otoritesi zayıflamıştı. Devlet, mültezimlerin reyayı ezmeleri neticesinde, vergi toplama işini mahallî eşrafa devretme siyasetini gütmüş, bu da "ayan" denilen güçlü ve nüfuzlu bir zümrenin ortaya çıkmasına sebep olmuştu. Yerli halka söz geçirebilecek durumdaki kimselerden meydana gelen ayanların nüfuzları, zamanla daha da arttı.

Osmanlı, geleneksel askeri teşkilatının bel kemiğini oluşturan Yeniçeri ve tımar sisteminin bozulması sebebiyle, ihtiyaç duyduğu askeri temin etmekte zorluk çekince, ayanların nüfuzundan yararlanma yoluna gitti. 1768–1774 Osmanlı-Rus Savaşı sırasında hükümet, kaza merkezlerinde idareyi ele geçirmiş olan ayanlara başvurarak, para ve asker teminine çalıştı. Bu durum, ayanlar üzerindeki hükümet kontrolünün kalkmasına sebep oldu ve bunun neticesinde ayanlar, taşrada idareye tamamen hâkim oldular.

Nizam-ı Cedîd'i tasvip etmeyen yeniçeriler, III. Selim'i tahttan indirmeleri üzerine, Alemdar Mustafa Paşa, onu tekrar tahta, geçirmek için ordusuyla birlikte Rusçuk'tan İstanbul'a hareket eder. 28 Temmuz 1808'de Babıâli'yi basıp sadaret mührünü ele

geçirir. O sırada tahtta bulunan Sultan IV. Murat Alemdar Mustafa Paşa'yla anlaşmaya çalışır. Ancak reformcuların lideri konumunda olan Alemdar, bunu kabul etmez. Alemdar'ın, III. Selim'i tekrar tahta geçirmek niyetinde olduğunu anlayan IV. Mustafa, III. Selim'in boğdurulmasını emrini verir. Yine de Alemdar'ı durdurmaz. Alemdar Mustafa Paşa, şehzade Mahmut'u sultan ilan eder. Alemdar, Yeni Sultan II. Mahmut'la birlikte reformları III. Selim'in bıraktığı yerden devam ettirmeye çalışır. İlk uygulaması da Reformların önündeki en büyük engel olan yeniçeri ocağını kaldırılmaya yöneliktir. Karal, o dönemi şu şekilde özetler:

Alemdar Mustafa Paşa ve Rusçuk yararı iş başına geçtikleri vakit, imparatorluğun durumu berbat idi. İstanbul'da devlet otoritesi, zorbaların devlet işlerine karışması yüzünden sarsılmıştı. Rumeli ve Anadolu, eskiden olduğu gibi, derebeylerin idaresinde idi. Arnavutluğun Toska bölümü Yanya valisi Tepedelenli Ali Paşa, Kegalık bölümü de İşkodra valisi Kara Mahmut Paşa idaresindeydi. Rumeli de Serezli İsmail en kuvvetli derebeyi idi. Halep ihtilal içinde bulunuyordu. Bağdat kölemenleri egemenlik davasına kalkmışlardı. Vehhabiler, Mekke ile Medine'yi ele geçirmişler, Hatta Padişah'ın ismini hutbeden çıkarmışlardı. Mısır'da Mehmet Ali Paşa, Kölemenlere karşı sonu görünmeyen bir mücadeleye girişmişti (Karal, 1995a).

Bu dönemde Garp ocakları dayıların zulmü altında ezilmekteydi. Anadolu'da yer yer hanedanlar kurulmuştur. Aydın da Kara Osmanzadeler, Bozak'ta Cebbarzadeler, Bilecik'te Kalyoncu Mustafa, Bolu'da Hacı Ahmetoğlu İbrahim bunlardan bazılarıdır. Bayraktar ve arkadaşları her şeyden önce bu duruma son vererek asayişin sağlanmasını gerekli gördüler ve işe İstanbul'dan başladılar: Boğaz yamakları ocağı kaldırıldı. Yeniçeri zorbaları öldürüldü veya sürgüne gönderildi. Bu suretle İstanbul'da Sadrazam'ın ordusuna söz söylemeye veya devlet işlerinden bahsetmeye kimsenin cesareti kalmadı. Böylelikle İstanbul'un asayişi sağlanmış oldu. Sıra Rumeli ve Anadolu'ya gelmişti. Sadrazam Rumeli ve Anadolu ayanlarını devletin işlerini görüşmek için İstanbul'a çağırdı. Çağırılanların hepsi beraberlerinde külliyetli askerle geldiler. Gelenler arasında III. Selim Devrinin Nizam-ı Cedit komutanlarından Kadı Paşa da vardı: İstanbul'da büyük bir toplantı yapıldı: "Meşveret-i Amme". Anadolu ve Rumeli başka devlet adamlarıyla ulema da bu toplantıya iştirak ettiler (Karal, 1995a: 90).

Karal'ın da ifade ettiği gibi İmparatorlukta merkezi idare diye bir Şey kalmamıştı. Kendisi de bir ayan olan "Alemdar Mustafa Paşa, Sadrazam olunca taşrada adeta fiilen iktidara sahip olan ayanlara dayanmadan iş güvenliğin sağlanamayacağını, iş güvenlik sağlanamadan da devletin güŐlendirilemeyeceđini kavramıŐtı." (Güneş,1996: 5). Alemdar, "merkez ile taŐra arasındaki ilişkiyi yeniden güŐlendirebilmek ve yarım kalmış reformlara devam edebilmek işin ayanlarla bir ittifak yapma ihtiyaŐı duyması bundandır. "29 Eylöl 1808'de Kâğıthane KöŐkü'nde toplantı başladı. Bir yanda Sadrazam ve Őeyhülislamla birlikte devleti yöneten üst bürokratlar, öbür yanda ülkenin çeşitli bölgelerinde etkin birer güÇ olan ayanlar" (Güneş, 1996: 5). Bulunuyordu.

Alemdar'ın önerileri ve ortaya attığı konular oturuma katılanlar arasında tartıŐıldıktan sonra "meşveret" son buldu. Varılan ortak sonuçlar "Sened-i İttifak" adı verilen bir protokolle saptandı ve imzalanıp mühürlendi (7 Ekim 1808). Toplantıya katılan ayan ve hanedan temsilcilerinden ise sadece dördü Sened'e mührünü bastı. Öbür ayanlar, bağımsızlıklarının sınırlanacağını hissedince askerlerini alıp memleketlerine dönmüŐlerdi. Şu var ki çekingen ve isteksiz davranan yalnız ayan değildi. Saltanat haklarının tehlikeye girdiğini düşünen II. Mahmut da Sened'i onaylamakta duraksama geçirdi. Ancak, Enderun ileri gelenlerinden Ömer Ağa'nın, " Bu sened sizin istiklal-i saltanatınıza dokunur. Lakin reddi dahi kabul değildir. Şimdilik çaresiz tasdik olunup sonra bunun fesih ve ilgası çaresine bakılmalıdır." Şeklindeki önerisine uyarak metne tuğrasını bastı; bir Hatt-ı Humayun ile Sİ'yi onayladı. İÇinde bulunan koŐullar Sultan'a daha geniş bir manevra alanı bırakmıyordu; Alemdar ve siyaseti ağır basmıŐtı (Tanör, 2001: 43-44).

Söz konusu bu sözleşmeye iki tarafta kerhen mührünü basmıştır. Bu yönüyle belge bir memnuniyetten çok memnuniyetsizlik üzerine anlaşma özelliği taşımaktadır. Hem padişah hem de ayanlar bağımsızlıklarının kısıtlandığı düşüncesiyle mühürledikleri bu sözleşmeden hoŐnut olmadan ayrılmıŐlardır. Hal böyle olunca iki tarafta Sened'in iŐerdiđi hükümlere sadık kalmamıŐlardır. Zaten padişahta ortalık durulur durulmaz ilk fırsatta Sened'i hükümsüz kılacak icraatlara girişmiştir. Bu icraatların başında da merkezi idareyi sağlamasında ayak bağı olduğunu düŐündüđü ayanları ortadan kaldırmak gelmektedir.

2.3.1. Senedi-i İttifak'ın Hükümleri ve Hukuki Açından Önemi

Sİ'nin Türk anayasa tarihi içinde ki yeri ve önemi tartışmalıdır. Gerçektende anayasal gelişmelere etkisi olmuş mudur? Yoksa aksine anayasal hareketlerin gerilemesine yol açarak mevcut durumunda gerisine gidilmesine mi sebep olmuştur. B. Tanör, Sİ'ye yönelik olumlu ve olumsuz yaklaşımları şu şekilde aktarır.

Hukukçu bakış açısına sahip olup olumlu yaklaşanlar S.S.Onar gibi Sened-İttifak-ı "Devletin merkezi iktidarı sınırlandırdığı için bu açıdan olumlu bir adım olarak kabul ederler. Padişah ve hükümet üzerinde "bir üstün hukuk kuralı" yaratması hasebiyle Sİ; Osmanlı İmparatorluğu'ndaki "ilk amme hukuku kaidesi ve hukuk devletine doğru gidişin bir belirtisi olarak ele almaktadır. Olumlu bir gelişme olarak kabul eden isimlerden biri de H.N.Kubalı'dır. O da Merkezi devletin mutlakiyetinin feodal dengelerle sınırlanması tezini işler. B.Savcı'da Sened-i İttifakı anayasalı devlet rejimine geçişte ilk ve önemli bir aşama olarak kabul eder (Tanör, 2001: 55-61).

Bunun yanı sıra Sened-i İttifak'ın anayasal süreç ve demokratikleşme açısından olumlu bir adım olduğu görüşüne karşı çıkanlar var. Sosyolojik bakış açısına sahip olup karşı çıkan isimlerden D.Avcıoğluna göre,"derebeylerin zorba yönetimini meşrulaştırma" amacıyla padişaha "baskı"yla kabul ettirilen Sened-i İttifak, aslında "eşkıyalığın meşrulaştırılması" anlamına gelen bir "utanç belgesi"dir. S.Tanilli'de bu iddiayı paylaşanlardandır. Ona göre, Sİ; "ayan ve derebeylerin egemenliği"ni vurgulayan, bu nedenle de bir "ileri atılım" sayılmaması gereken,"merkezi otoritenin zayıflamasıyla feodaliteye doğru çözülmeyi simgeleyen bir belgedir (Tanör, 2001: 55-61).

Bir de hukuki ve sosyolojik değerlendirmeleri birlikte götüren H.İncik ve N.Berkes tarafından temsil edilen üçüncü ve karma bir yaklaşımdan söz edilebilir. H.İncik'a göre, "siyasal tarih açısından büyük ayanın devlet iktidarını denetimi altına alma girişimi demek olan Sİ; olayı, eyaletlerdeki egemen güçlerin ve onların hayat görüşünün ifadesi olması bakımından "geleneğe"çidir; bu yüzden de "modern devlet anlayışına aykırı bir akımı temsil eder".(Tanör,2001: 58). Ancak yinede, bu belgeye tarihimiz açısından "istibdat ve mutlakiyeti sınırlama amacı güden hareketler içinde bir yer vermek mümkündür. Burada ayan, halkın "temsilcisi ve koruyucusu rolünü" de üstlenmekte, özellikle keyfi vergiler konusundaki direnişinde de reaya kendisini desteklemektedir" (Tanör, 2001: 58).

Sİ'nin, ne olduğu ya da nasıl yorumlanması gerektiği konusunda kesin bir görüş birliği yoktur. Kimilerine göre bir Manga Carta kimilerine göre de Osmanlı'yı feodallerin ellerine teslim eden feodal bir çağa doğru geri götüren bir harekettir. Ancak bize göre iki bakış açısının da ortak noktası şudur: Her iki yaklaşımda Osmanlı siyasal tarihini yakından ilgilendiren bu olguyu Batı siyasal tarihinde bir yerlere denk getirme konusunda hemfikirdirler. Magna Carta ya da feodalite neye göre kime göre ilerici ve gerici bir niteliktedir. Söz konusu dönem ve kavramlar ancak burjuva tarihi esas alındığında ileri ya da geri gibi anlamlar içerir. Bu yaklaşımlar Avrupa merkezci tarih algısının yansımalarıdır. Osmanlı siyasal ve toplumsal yapısı içinde nereye denk geldiği ve nasıl bir anlam içerdiği ise ancak yine bu tarihsel süreç içinde bir anlam kazanabilir.

Sonuç olarak Sİ; Osmanlı devlet ve egemenlik anlayışına aykırı olmasına karşılık Ömer Ağa'nın tavsiyeleri'ne uyan Padişah imparatorluğun içinde bulunduğu karışık ortamdan çıkabilmesi için istemeden de olsa Sened-i kabul etmiştir.

Yenilik yanlısı büyük bir ayan olan Sadrazam'ın bir isyan sonucu öldürülmesinden sonrada II. Mahmut, diğer ayanları çeşitli yollarla pasifize ederek bu belgeyi yürürlükten kaldırmıştır. “Mutlak yönetimine karşı halk egemenliğinin gerçekleştirilmesine yönelik bir anlam taşımayan Sİ; Padişahın yetkilerinin kısıtlanması dolayısıyla Tanzimat dönemine giden yolun açılmasında yararlı olmuştur” (Güneş, 1996:6). Araştırmacılar, Sİ; için çok da olumlu bir kanaate sahip olmamakla birlikte, en azından anayasal düzenin kapılarını aralaması açısından iyi bir hamle olarak görmektedirler.

S.Shaw ve Ezel Kural Shaw'a göre de “Vergi konusunda padişahın yetkisini sınırlamak, hükümet ile padişah arasında bir ayırım yapmak, sorumluluk ve yükümlülüklerin karşılıklı hükümünü getirmek gerçekten de meşrutiyetçiliğe atılan bir adımdır.” (Shaw ve.K.Shaw, 1994:27).

“Manga Carta'nın aksine bu Sened-i İttifak daha sonraları Osmanlı İmparatorluğu'nda meşrutiyetçilik davasını ilerletmekte kullanılmış böylece pek sınırlı bir etkisi ve önemi olmuştur” (Shaw ve. K.Shaw, 1994: 27).

Osmanlı'da “Bireylerin hak ve özgürlüklerini saptayan ve devletin temel kuruluşunu düzenleyen” tanımına uygun bir Anayasa düşüncesi, Osmanlı'da, devletin yukarıdan aşağıya aldığı kararlarla birlikte Batılılaşma Hareketleriyle, anayasacılık alanında da etkili olacaktır. 1808 tarihli Senet-i İttifak, Osmanlı Dönemi'nin ilk anayasal belgesi gibi gösterilse de, aslında bunda, Devletin siyasi iktidarını kullanmada ortak olan kimselerin veya zümrelerin ortaklaşa sınırını belirleme düşüncesi ağır basmakta, dolayısıyla bir anayasal belgeden çok, bir “bürokratik anlaşma” niteliği öne çıkmaktadır. Aynı şekilde Gülhane Hatt-ı Hümayunu da değişik alanlarla ilişkili görünse bile, gerçek anlamda anayasal belgeler olarak değerlendirilmekten uzak sayılabilirler.

Osmanlı'da 1876 Kanun-i Esasi'yle ancak o zaman gerçek anlamıyla anayasa kavramına uygun bir düzen kurulacaktır. Öncesinde bu gelişmelerin kapısı bu belgeyle (Sİ ve sonrasında GHH ile birlikte sadece aralanmıştır). II. Mahmut'un her bir uygulaması bu kapının biraz daha açılmasına ve nihayetinde otuz – kırk yıl sonra da Meşrutiyetin ilan edilmesine zemin hazırlamıştır.

Sİ'den sonraki en önemli dönem olan Tanzimat Fermanı'nı gözden geçirmek gerekir. Çünkü hukuk reformlarını yakından ilgilendiren gelişmeler bu dönemden sonra vücuda gelmiştir.

2.4. Tanzimat Dönemi Siyasi ve Hukuki Reformlar

Tanzimat “kelimesi, Türkçe'de “düzenlemeler” anlamına gelir ve Türk tarihinin Osmanlı İmparatorluğu'nda Batı'dan esinlenen çok sayıda siyasi ve sosyal reformların gerçekleştirildiği bir dönemini (1839–1878) belirtmek için kullanılır” (Mardin,2002: 9).

Osmanlı üzerine yapılan araştırmaların pek çoğu çözümlenin başlangıcını 16.yüzyıla kadar götürürler. Klasik Osmanlı geleneği içinde Tanzimat (Tanzim etmek, düzenlemek) ilk kez karşılaşılan bir uygulama değildir. Daha öncede bozulma belirtileri ortaya çıktığında bazı ilim ve devlet adamları tarafından Padişaha bunun sebeplerine ve alınacak önlemlere dair layihalar verilmiştir. Bunların en ünlüsü “Hammerr'in, Türk Montesquieu'sü diye adlandırdığı Koçi Bey'dir.17.yy da (1630) Sultan IV. Murat'ın danışmanlığını yapan Koçi Bey yazdığı Risalede Saray, bürokrasi,

adliye, silahlı kuvvetleri konu edinmiştir” (Lewis, 2007: 22). Koçi Bey, “Sunduğu layihada kapıkulunun eyalet askeri karşısında bir denge oluşturduğunu ve kendi zamanında bu dengenin yıkılmış olduğunu... Gulam sistemin bozulmasının, devletin miri topraklarının denetimini yitirmesinin, anarşi ve fesadın kaynağı olarak sayacaktır” (İnalçık, 2003: 91).

“Ömer Talip adında başka bir şahıs da Portekiz ve İspanyolların coğrafi keşiflerle Osmanlı için ciddi bir tehlike oluşturduklarını belirtir.” (Lewis, 2007: 33). Bir başka isim de “Hacı Halife’dir. “Kanuni Sultan Süleyman’a 1653 de yazdığı bir risalede “halkın köylerden kasabalara akın etmeğe başlamış olduğunu ve kendi zamanında bütün imparatorluk yüzeyinde boşalmış ve terkedilmiş köyler bulunduğunu söyler” (Lewis, 2007: 33). Tüm bunlar birer layiha şeklinde padişaha sunulur padişahta aynı şekilde bu doğrultuda alınacak tedbirleri ferman buyururdu. Bu layihaları dikkate alan Sultan IV. Murad, Koçi Bey’in tavsiyeleri doğrultusunda ıslahatlar yaptırdı. IV. Murad, “önce kendi otoritesini kabul ettirdi. Halka zulüm yapan zorbaları ağır bir biçimde cezalandırdı. Yeniçerileri disiplin altına aldı. Timar sistemine işlerlik kazandırdı. Yapılan yoklamalarla görev yapmayan timarlı sipahiler azletti. Yolsuzluğu önledi, güvenliği sağladı” (Şahin, 2006:225).

1839’da ilan edilen Tanzimat-ı Hayriye de bu anlamıyla “gerek biçim, gerekse öz bakımından Osmanlı geleneğine bağlı özelliklere sahiptir” (Arslan,1999: 315).Osmanlı İmparatorluğu’nda “padişah mutlak icra yetkisine dayanarak devlet ihtiyaçları için Şeriat’ten müstakil bir nizam koyma yetkisine sahipti. Bu kanun ve nizamlar sırf padişahın iradesine dayanan fermanlar şeklinde çıkarılıyordu. Gülhane hattı, aynı esaslara dayanılarak çıkarılmıştı.” (İnalçık’tan aktaran, Arslan, 1964: 316).

Ayrıca İnalçık, konuyla ilgili şu hatırlatmada bulunur: “Şu halde Gülhane Hattı, Osmanlı padişahlarının eskiden beri başvurdukları bir usulün yeni bir uygulamasından ibaretti” (İnalçık’tan aktaran, Arslan, 1964: 316). Zaten Tanzimat’ın içerdiği maddelere bakılacak olursa Osmanlı devlet anlayışına ve hukuken beslendiği şeriat ilkelerine aykırılık teşkil etmediği görülür. İslam devletlerinin hepsi bu esasları devletin esas görevleri içinde kabul etmiştir. Yani her devlet vatandaşının malını, canını, ırzını ve mülkünü korumakla mükelleftir.

Haliyle Reformların başlangıcı olarak kabul edilen Batıdaki askeri ve teknik yeniliklerin alınması da çok ciddi bir farklılık oluşturmaz. Benzeri örneklere gerek İslam devletleri ve gerekse Osmanlı'da sıkça rastlanmaktadır. Lewis'in aktardığı şu hadiseler bu konuda tatmin edici örnekleri içermektedir.

“1560 da İmparatorluk elçisi Busbeck şöyle yazıyordu: Dünyada hiçbir ulus, Hıristiyanlar tarafından icat edilen top, havan ve daha diğer birçok şeyleri kullanmalarıyla da kanıtlandığı gibi, yabancıların yararlı icatlarından yararlanmada Türklerden daha büyük bir isteklilik göstermemiştir... Kâfirlere karşı Kutsal Cihat'ta İslam'ın işine yaradığı için ateşli silahların kabulü mümkün oldu; matbaa ve saat kuleleri ise böyle bir amaca yaramadığı ve İslamlığın toplumsal dokusunu bozabileceği için kabul edilemedi. Busbeck'in tasvir ettiği zihni tutum birçok örneklerle kanıtlanmıştır. Bir sultan, ele geçirilen bir Venedik kadırgasının yapımını ve donatımını örnek almayı arzu ettiği ve kâfir tarzının bu taklidine karşı bazı itiraz sesleri yükseldiği zaman, ulema, kâfirlere onlara karşı yeni savaş yöntemlerini öğrenmenin Kutsal Cihat uğruna caiz olduğuna fetva verdi. Fakat İspanya'dan gelen Yahudi mültecileri Türkiye'de basımevi kurmak için II. Beyazıt'tan izin istedikleri zaman, Türkçe ve Arapça hiçbir kitap basmamak ve sadece İbranice ve Avrupa dillerine münhasır olmak şartıyla razı oldu” (Lewis,2007 :42-43).

Gerek teknik gerekse ıslahatlar açısından benzeri örneklere tarih sayfasında çok rastlanılıyor olmasına rağmen 19.yüzyılın başından itibaren yapılanları klasik dönemden ayıran en önemli vasıflar nelerdir. Aslına bakılırsa bu yönüyle sadece Osmanlı için değil tüm dünya medeniyetleri için geçerli olan bir olguyla karşı karşıyayız. Dünyanın her tarafında 19.yüzyıl reformları daha önceki reformlardan ayıran özelliklere rastlanır. Bunun sebebi, Batı'daki yeniliklerin bir ıslahattan çok gelenekten radikal bir kopuşu beraberinde getirmesidir. Sadece devlet düzeninde değişikliklerle sınırlı bir uygulamalar dizisi değil, tüm değerleriyle bir dönüşümü simgeliyordu. O öncelikle bir zihniyet değişimidir. Yapılan her yenilik bilinçli ya da bilinçsiz olsun Batının döktüğü kalıba uygun bir şekle girmeyi zorunlu kılıyordu.

İşte biz bu zihniyet değişiminin örneklerini 18.yüzyıl sonundan itibaren yavaş yavaş Osmanlı devlet adamlarında hâkim bir anlayışla yer etmeye başladığına şahit olmaktadır. 16.yüzyılda ulemanın teknik yeniliğe verdiği fetva ile 19. yüzyılda 28 Mehmet Çelebi'nin Batı hayranlığı arasında çok ciddi bir zihniyet farklılığı vardır.

Yirmisekiz Çelebi Mehmet Efendi Fransa'ya elçi olarak gönderildiği zaman, yanına kethüda olarak oğlu Sait Çelebi'yi de almıştır.(Aynı Sait Çelebi, Türkiye'ye matbaayı ilk getiren kişi olarak bilinir). Sait Çelebi 18. yüzyılda Fransa'nın şehir ve sokaklarının

düzenini, alt yapısını, okulların, laboratuvarların, hastanelerin, tiyatro opera bale gibi kültürel etkinliklerini, bahçe tanziminin nasıl bir düzene sokulduğunu görmüş ve dönünce bu hayretini “Anlatılır gibi değil !” sözleriyle ifade etmiştir. Aynı şekilde babası Osmanlı elçisi Yirmisekiz Mehmet Çelebi de benzeri bir hayranlığı “Sefaretname” adlı kitabında dile getirir. Bu izlenimler Osmanlı’nın Batı medeniyetine karşı algısında bir kırılmaya işaret eder. Batı medeniyetinin üstünlüğü, ondan sonra gelenler üzerinde de hep aynı hayranlığı uyandıracak, gelecek nesiller uzun zaman Batı’yı bu gözle görmeye devam edeceklerdir.

Demek ki her ne kadar Tanzimat usul açısından geleneksel bir yaklaşım içeriyorsa da paradigmatik düzeyde yeni bir zihniyetin şekillenmesi açısından da bir o kadar farklılık içermektedir. Klasik dönemde “kafir adetleri” olduğu halde alınmasında sakınca yoktur şeklindeki bakış açısı “anlatılır gibi değil” şeklinde bir kompleks ve hayranlık ifadesine dönüşmüştür.

Özetleyerek aktaracak olursak “3 Kasım 1839’da Mustafa Reşit Paşa’nın Gülhane’de okuduğu” Hatt-ı Humayun” da her ne kadar usul ve ritüeller açısından geçmiş uygulamaların izlerini taşıyorsa da getirmiş olduğu uygulamalar açısından yeni bir dönemin habercisi olma niteliğini de taşımaktadır Tanzimat dönemini önceki uygulamalardan farklı kılan tebaanın ırz, can, mal ve namusunun devlet güvencesine alınması değil, zihniyetteki bu radikal kırılmadır.

Çünkü 28 Mehmet çelebiyle başlayan Batı’yı tanıma süreci yaklaşımı itibariyle bir önceki dönemlerin hiçbirine benzememektedir. Osmanlı’nın bu tarihten itibaren Batıyla münasebetleri bir daha geri dönmek üzere gelenekten radikal bir kopuşun başlangıcını teşkil eder. Bu kopuş Cumhuriyete kadar kesintisiz bir şekilde modernleşmeye doğru devam eder.

GHH’de yeni olan bir başka husus da şudur, İslâmi hukuk kurallarının yanında, Batı hukuk kuralları ve kurumları da uygulamaya konulmuştur. Ancak bu uygulamaya konulan kurum ve hukuk kuralları eskinin yerine ikame edilmesi şeklinde değil eskinin hemen yanı başında Batılı tarzda yeni kurumların yerleştirilmesi ve düalist bir yapının ortaya çıkmasında etkili olmuştur.

Tanzimat'ın döneminde hemen her alanında bu düalizmin izlerine rastlamak kabildir. Osmanlı Devleti'nde genel olarak modernleşme/Batılılaşma çabaları her ne kadar Batı'ya ait birçok kurumun aktarımını ile sonuçlanmışsa da, bu çabalara ıslahatçı bir anlayış yön vermiştir. Devlet örgütü ve toplum yapısında eskinin kaldırılarak yeninin getirilmesi şeklinde değil, eskinin yanına yeninin konulması şeklinde beliren bir modernleşme benimsenmiş ve daha çok Tanzimat döneminde belirginlik kazanan bu anlayışla, düalist bir karakter devlet ve topluma hâkim olmuştur (Akça ve Hülür, 2007: 237).

Ayrıca Devletin, Müslüman ve Hıristiyan tüm uyruklarına eşit haklar tanınması da Tanzimat'ı daha önceki uygulamalardan ayıran önemli bir vasıf olarak nitelendirilebilir.

Tanzimat dönemi hızlı ve yaygın bir yasallaştırma çabasına sahne oldu. Ekonomik haytan usul hukuklarına kadar uzanan geniş bir alan yeni yasalarla düzenlendi. “Bunların en önemlileri toprak hukuku “(Arazi Kanunnamesi/1858), ceza ve ceza usul hukuku (Ceza Kanunnamesi /1840,Kanun-i Cedid/1851, Ceza Kanunname-i Humayunu/1855,Usul-i Muhakemat-ı Ceza'ıye Kanunu/1880)” (Tanör,2001: 98). Bununla birlikte “kara ve deniz ticareti hukuku (Ticaret Kanunnamesi/1850 ve Zeyl'i/1860), usul hukukları (Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi/1862,Usul-i Muhakemat-ı Hukukiye Kanunu /1881) ve medeni hukukla (Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye / 1868–1876) ilgili düzenlemelerdir (Tanör,2001:99).Bu gelişmelerle birlikte Osmanlı'da kanun kavramı çağdaş bir içerik kazanmaya başlıyordu

Yukarıda değindiğimiz gibi her ne kadar Osmanlı'da ki yenileşme hamleleri 16.yüzyıl ve daha öncesine kadar götürülüyor ve o dönemde tespit edilen değişim öncesine göre daha köklü hamleleri içeriyor olsa da bu gayet doğal karşılanabilecek bir şeydir. Ancak 19.yüzyılda baş gösteren değişimin daha öncekilerden çok daha farklı olduğu görülür. Bu yüzden Osmanlı modernleşmesini 19.yüzyıldan başlatmak ve onu diğer dönemlerden ayırmak gerekir.

2.4.1. Tanzimat Fermanı (1839) Hukuki Sonuçları

Tanzimat Fermanı biçim bakımından, Sened-i İttifak gibi şart şart veya madde madde değildir. Tanzimat Fermanı'nda bir yandan birçok temel hak ve özgürlük tanınmış,

diğer yandan da devlet iktidarının kullanılmasına ve sınırlandırılmasına ilişkin birçok ilke kabul edilmiştir. Ancak bu haklar ve ilkeler oldukça dağınık ve iç içe girmiştir.

GHH. ilan edildiğinde devletin 150 yıldan bu yana kötü bir durumda olduğunu ve bu gidişata dur demek için bir takım tedbirlerin alınmasının zaruri olduğu beyan edildikten sonra Hatt'ın okunmasına başlanır. Tanzimat Fermanı'nın değişik yerlerinde tanıdığı haklar ve benimsediği ilkeler şu şekilde özetlenebilir:

Padişah, bu şekilde çıkarılacak yeni kanunlara aykırı hareket etmeyeceğine yemin etmektedir. Burada “iktidarın kendi kendini sınırlaması (*auto-limitation*)” vardır. İkinci olarak, fermana “ulema ve vüzeradan velhasıl her kim olur ise olsun kavanini şeriyeye muhalif hareket edenlerin kabahati sabitelerine göre, tedibatı layıklarının hiçbir rütbeye ve hatır ve gönüle bakılmayarak icrası” öngörülmektedir Bu madde ile “kanunun üstünlüğü” veya “kanuna saygı” ilkesinin benimsendiği söylenebilir. Zira artık, kanunları yapanlar ve onları uygulayanlar da kanunlar ile bağlı olacaktır. Kanuna uymayan her kim olursa olsun “hiçbir rütbeye ve hatır ve gönüle bakılmayarak” cezalandırılacaktır” (Gözler, 2000: 3–12).

Tanzimat Fermanı'nın müeyyidesi olarak Padişah, fermana ilân edilen ilkelere ve konacak kanunlara uyacağına yemin etmektedir: “Canibi hümayunumuzdan hilafına hareket vuku bulmayacağına ahdü misak olunup Hırka-i şerife odasında cem-i ulema ve vükelâ hazır oldukları halde kasemi billâh dahi olunarak...” (Gözler, 2000:9).Bu yeminin ulema ve vezirler tarafından yapılması da Tanzimat Fermanı'nda öngörülmüştür.

“Osmanlı sultanlarının yönetimlerinin meşrulaştırıldığı siyaset teorisi, siyasi iktidarı Tanrı'nın vekilliği ile bir tuttu” (Mardin, 2002: 15). Tanzimat Fermanı ile birlikte sultanın kendisi de bu kanunlara uyacağına dair yemin etmekte, böylece Tanzimat döneminde hukuksal meşruluk ve kanuna uygunluğun ifadesi olarak kanun kavramı daha bir önem kazanmıştır

Geleneklerin yeni ihtiyaçlar karşısında işlevsizleşmesi ve onlarla çatışması sonucunda II. Mahmut döneminden itibaren görülen ve Tanzimat döneminde yoğunlaşan kanunlaştırmalar, siyasi ve yönetsel alanlarda reform çabalarının bir sorunsalı olarak değil, Batı ile artan ilişkilerin çağdaş gerekler çerçevesinde kurallaştırılmasına yönelik

çabalar olarak değerlendirilmelidir. Avrupa devletlerinin Osmanlı'nın içişlerine karışmalarını önlemek için hukuksal ve siyasal örgütlenmede yeniliklerin zorunlu hale gelmesi, merkezi devlet örgütünün etkinliğinin artırılmasının akılcı kanunlaştırmaları gerektirmesi, düzen ve güven bunalımı yaşayan halkın sorunlarının rasyonel düzenlemeleri ihtiyaç haline getirmesi ve yeni ortaya çıkan ekonomik ilişki sistemlerinin doğurduğu ihtiyaçların dinsel kuralları işlevsiz kılmasını ve kanun kavramının yüceltilmesi sonucunu doğurmuştur (Akça ve Hülür, 2006: 304–305).

Yukarıda da ifade ettiğimiz tüm bu gelişmelerle birlikte kanuna yapılan bu vurgu hukuki güvencelerin siyasi yönden de teminat altına alınmasını zorunlu kılmıştır. Başta Padişah olmak üzere Osmanlı idarecilerinin yemini teminat için yeterli görülmemiştir. Bu aşamadan sonra Rusya ve Batılı büyük devletlerin arkası kesilmeyen istekleri, Osmanlı'nın iç işlerine müdahaleye varan boyutlara ulaşacaktır. Islahat Fermanı'nda bunu net bir şekilde müşahede etmekteyiz.

2.5. Islahat Fermanı (1856) Siyasi ve Hukuki Etkileri

1853–1855 yılları arasında “Rusya ile yapılan savaşı Batılı ülkeler destekleyerek Rusların yenilgiye uğratılmasını sağladılar. Böylece Avrupa ülkeleri, Avrupa'ya sokulan iki Asya'lı gücü bir birine karşı kullanarak etkisizleştirmeyi başardılar” (Aktaş, 1998:191). Aktaş'a göre; Islahat Fermanı “Fransız yanlısı Ali ve Fuat Paşa'lar, İngiliz elçisi Lord Stratford Canning, Avusturya elçisi Prokesch, Fransız elçisi Thouvenel ve bir Osmanlı Rum'u olan Prens Kallimak'ın çalışmalarıyla hazırlanır ve böylece “Ferman'ın içerdiği hükümler, Paris antlaşması çerçevesi içerisine sokularak Avrupa devletlerinin müdahalesi için uygun bir zemin oluşturulmuştur (Aktaş, 1998: 191–193).

Paris antlaşmasında yer alan bir maddeyle Osmanlı Devleti bir Avrupa Devleti sayılacak ve toprakları Avrupa Devletlerinin koruyuculuğu altında kalacak. Bu maddeyle Osmanlı'yı tehdit eden Rus tehlikesi Avrupa devletlerinin güvencesiyle ortadan kaldırılmış ancak Osmanlı'nın egemenlik hakları da ayaklar altına alınmıştır. Böylece bir dönem Avrupa devletlerini eşit bir devlet olarak tanımaya bile yanaşmayan Osmanlı şimdi bu devletlerin vesayetine girmeyi bir güvence olarak görmektedir.

1839 GHH ile tanınan hakları yetersiz bulan ayrıca verilen sözlerin de “gerçekleşmemiş olduğunu iddia eden bazı Batılı devletler, 1856 tarihli Paris

Konferansı öncesinde, Osmanlı İmparatorluğu'nu Rusya'nın müdahalelerine karşı korumanın bedeli ve Avrupa devletleri topluluğuna kabulün şartı olarak, yeni bazı isteklerde bulunmuşlardır” (Tunç, 199: 12). Taleplerin dış baskı sonucu değil, bir iç hukuk belgesi ile gerçekleştiği görüntüsünü vermek ve haliyle padişahın konumunu sarsmaması için de Paris Konferansının hemen öncesinde, hatta Paris antlaşması görüşmeleri sürerken Islahat Fermanı ilan edilmiştir.

Ali Paşa ile İstanbul'daki İngiliz ve Fransız elçileri tarafından belirlenen 1856 tarihli Islahat Fermanı şu esaslardan oluşur:

Her şeyden önce Islahat Fermanı Tanzimat Fermanı'ndan daha kapsamlıdır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Osmanlı yönetimi bu isteklerin dış baskılar neticesinde geldiğini gizlemek ve hukuki bir metin olarak göstermek niyetiyle 3 Şubat 1856 yılında Islahat Fermanı” adı ile Abdülmecit tarafından bir Hattı-ı Hümayun şeklinde Paris görüşmeleri öncesinde ilan edilmiştir. Benzeri bir tavrı çok sonraları Mithat Paşa'nın çabalarıyla ilan edilen II. Meşrutiyet döneminde de göreceğiz. Mithat Paşa İstanbul Konferans'ı öncesinde Batılı devletlerin müdahalesini önlemek amacıyla Meşrutiyet ilanı için olağan üstü bir çaba sarf edecektir.

Mithat Paşa, bütün devletlere söz verildiği ve açıklandığı üzere, anayasanın, birkaç gün sonra İstanbul'da toplanacak olan büyük devletler elçileri konferansından önce ilân edilmesi gerektiğini, aksi takdirde konferansta ileri sürülecek “ağır şartları kabul edip, onların hâkimiyeti altında yaşamaya mahkûm olacağımızı, bir lâyiha ile padişaha ilettili. Mithat Paşa'yı bu derece aceleci bir tutuma sevk eden faktörlerin başında devletin o zamanlar içine düşmüş bulunduğu siyasî buhran geliyordu” (Kızıltan, 2006:261).

Bernard Lewis'e göre, modernleşme dönemindeki Batılılaşma hamlelerinde dış baskıların büyük etkisi olmuştur. 19.yüzyıldan itibaren nerdeyse Osmanlı Devleti'nde kırılma noktası teşkil eden tüm büyük reformlarda bu kaygının önemli bir faktör olduğu görülmektedir. 1839 Tanzimat ve 1856 Islahat Fermanı'yla II. Meşrutiyet arasındaki benzerliği Lewis, şu tespitlerle aktarır:

“Büyük bir reformun tam Batılı devletlerin hayırhahlığına ihtiyaç duyulan bir anda gelmesi ilk defa olmuyordu.1839 Gülhane Hatt-ı Şerif-i, Osmanlı ordusunun Nizip'te feci yenilgisinden hemen sonra muzaffer Mısır'lı Mehmet Ali'ye karşı Avrupa desteğine muhtaç olduğu zamanda çıkarılmıştı; 1856 Hatt-ı Humayunu, Kırım savaşıdan hemen sonra, Türkiye'ye elverişli bir barış antlaşmasının

sağlanması için Batının hayırhahlığının gerekli olduğu bir zamanda gelmişti; şimdi de bir reformcunun sadrazam olarak atanması ve liberal bir anayasanın ilanı, müdahale ve himaye planlarını önlemek ve Rusya ile ufukta gözükken savaşta Batı desteğini sağlamak üzere mükemmel bir zamanda seçilmişti... Bu düşünceler,1839 ve 1856'daki reformcuların kafasında olduğu gibi,1876 da şüphesiz Mithat'ın da kafasında idi" (Lewis, 2007:164).

Nitekim 23 Aralık 1876 günü İstanbul Konferansı'nın başlamasına az bir süre kala, duyulan top sesleri üzerine Hariciye Nazırı Saffet Paşa; "Efendiler, şuan da atıldığını duyduğumuz top sesleri, Padişah hazretleri tarafından bütün tebaanın müsavi hak ve hürriyetlerini teminat altına alan Kanun-ı Esasî'nin ilânına işarettir." Bu büyük olay sebebiyle, bundan sonra konferans çalışmalarının gereksiz olacağını zannediyorum" (Kızıltan, 2006: 261). Diyerek artık konferansın sona erdiğini söyler.

1856 tarihli Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'nın eki değil, farklı özelliklere sahip, Müslüman olmayan Osmanlı vatandaşlarına yirmi ana konuda yeni haklar getiren özelliklere sahiptir. 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nın yeterli görülmesi nedeni ile yabancı devletler tarafından hazırlanıp, Babıâli tarafından tasdik edilmiş bir metin olup özellikle dış baskı sonucunda yine Hıristiyan azınlıklara tanınması istenilen haklardır. Rus tehdidi ve Avrupa devletlerinin bu kadar ağır baskısına dönemin şartları itibariyle karşı koymak mümkün görünmemektedir. Hiç değilse onlar zorla yaptırmadan yani egemenlik haklarına hanel getirilmeden biz kendimiz yapalım demenin bir başka yoldan ifadesidir. Ancak bundan fazlasıdır da yani bu yönü doğru olmakla birlikte olayın bir de Osmanlı Devleti açısından başka bir boyutu da vardır...

Osmanlı eyaletleri Fransız ihtilalinin yaymış olduğu milliyetçilik akımlarından etkilenerek Balkanlarda isyanlar çıkarmaktaydı. Islahat Fermanı da ırk, dil, din vs. ayırımı yapmaksızın gayr-i Müslim azınlıkları ülkeye bağlamayı böylece bir Osmanlı toplumu oluşturmayı amaçlamaktadır. Bu türden bir birliktelik böylece milliyetçi dalganın etkisini ortadan kaldıracak ya da en aza indirgemiş olacaktır. Ferman her ne kadar dış devletlerin baskısı ve Osmanlı'nın iç işlerine karışma siyasetinin ürünüyse de bu yönden pratik bir fayda sağlayabileceği düşüncesi de Ferman'ın ilanında etkili olmuştur.

Ancak fermanla sağlanmak istenen eşitlik, terazinin gayri Müslimler tarafındaki kefe ağır basmaya başlayınca bu kez Müslümanların aleyhine denge bozulmaya başlar. Din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kurma hedefi güden Islahat Fermanı

“millet-i hâkime” olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alıyordu. Müslüman tebaadan sonra en imtiyazlı konumda olan Rumlar da bu ayrıcalıklı konumu kaybediyorlardı. Mardin, bu durumu şöyle özetler: “Islahat Fermanı’nda yüzeyle amaçlanan “beraberliğin” tersine çevrildiği, gayrı Müslimlerle yabancıların kendilerine sağlanan hukuksal imkânları (mali kaynaklar, organizasyon bilgileri ve Batı diplomatik desteği sayesinde) Müslüman teb’ayı çok geride bırakır şekilde kullandıkları görüldü” (Mardin, 1997: 14). Islahat Ferman’ı eşitliği sağlayamamış imtiyazları tersine çevirmiştir.

2.6. İlk Anayasa I.Meşrutiyet

Tanzimat’ın ilanından sonra tedrici bir şekilde anayasal düzen (meşrutiyet) fikrine doğru adım adım ilerleme görülür. Bu konuda ilk ciddi girişim Tanzimat dönemi aydınları olarak bilinen Genç Osmanlılar’dır. Kendisi de bu Cemiyetin üyesi olan Ebuzziya Tevfik cemiyetin tarihini anlattığı kitabında Cemiyetin meşrutiyete dair programının genel çizgilerini ve hedefinin ne olduğunu şu cümlelerle aktarır:

“ Memlekette mutlak idareyi meşrutiyet idaresine dönüştürmek için düzenlenmiş bulunan “şeriat-i idare”yi ki şimdi onu “kanun-i esasi” diye adlandırmaktayız; milletin çok haklı ve meşru bir isteği olarak, muharrem ayının on beşinde adet üzere Babiali’ye gelip şeref veren padişaha bir muhtıraya bağlı olarak takdim edilmek ve bunun kendisi tarafından kabul edildiğini, yürürlüğe konulacağını garanti etmek için de Topkapı Sarayı’ndaki Hırka-i Şerif dairesinde kendisini yemine davet etmek.” Genç Osmanlılar bu plan üzere hareket etmek niyetindedirler. Gerekli tedbirleri aldıklarını düşünmüş ve onları Padişahla görüştürecekt kişileri ayarlamışlardır. Fuat Paşa, Şirvanlızade Mehmet Rüştü Paşa, Meclis-i Aliye üyelerinden Sami Paşa ile Yusuf Kamil Paşalar ve Zamanın Şeyhülislam’ı Refik Efendi’nin durumdan az çok haberdar olduğunu bunların meşrutiyete aykırı bir tavır takınmayacaklarını en kötü ihtimalle Ali Paşa’nın karşı gelebileceğini bu durumda da yukarıda ismi geçen kişilerin ona itiraz edeceğini ve Padişahı meşrutiyete ikna edeceklerini düşünmüşlerdir” (Ebuzziya, 2006: 74–76).

Padişah’a meşruti idarenin faziletlerini ve ona “bütün devlet sorumluluğunun kendi kişiliğinde toplanması kanaatinin yanlış olduğunu anlatacak, milletin arzusu hem de kesin arzusu olan kanunu esasiyi kabul edip, hükümeti kontrol edecek bir de meclis meydana getirilecek olursa aslında bir hükümdar olarak daha büyük özgürlük kazanmış olacağı izah edilecekti. Zaten Padişah’ın uzun zamandır buna yönelik bir eğilimi olduğu fikrindedirler.

Ebuzziya, Cemiyetin kuruluşundan itibaren geçen iki yıllık süre zarfında yegâne amacın bu olduğunu söyler. Ancak içlerinden birinin onları ihbar etmesiyle bu hedef gerçekleştirilemeden cemiyetin önemli isimleri tutuklanır ve her biri bir yere sürgün edilir (Ebuzziya, 2006: 74–76).

Sultan Abdülaziz’in sert mizacı ve keyfi tutumu meşrutiyetin önündeki en büyük engel olarak kabul edilir. Başta Genç Omsalılar olmak üzere meşrutiyet yanlısı olan devlet adamları da Abdülaziz’in yerine yumuşak huylu biri gelir ve ikna edilecek olursa anayasal düzene geçileceği konusunda hemfikirdirler. Zaten ikna şeklinde olmasa da bir şekilde Abdülaziz’in hal edilmesi yönünde çabalar devam eder. Nihayetinde Tanzimat’ın ilanından bir yıl sonra doğmuş (Genç Osmanlılar’ın akranı) anayasal düzene sıcak baktığı bilinen V. Murat tahta geçirilir.

Enver Ziya Karal, Abdülaziz’in hal edilmesinin Osmanlı tarihinde ilk kez rastlanılan bir şey olmadığını ama onu geçmiş uygulamalardan ayıran çok önemli bir husus olduğunun altını çizer. Ona göre,

II. Mahmut dönemine gelinceye kadar, padişah değiştiren kuvvetler yeniçeri ocağı ile ulema sınıfından ibarettir. Saltanat değişmelerinde yeniçeri ocağı maddi kuvveti, ulema sınıfı da manevi kuvveti teşkil etmiştir. Teşebbüs hangi taraftan gelirse gelsin, ancak bu iki kuvvetin el birliği yapması suretiyle muvaffak olurdu. Padişah değiştirmek için kabul edilen sebepler de umumiyetle “ şeraite aykırı hareket” veya “cinnet” hali idi. Fakat çoğu kere bunlar zahiri sebeplerdi. Gerçekte, bu sebeplerle, ocak veya ulemanın padişah icraatı ile zedelenen menfaatleri maskelenirdi.

Mahmut II. yeniçeri ocağını kaldırmakla ve ulemanın dışında Avrupa usulünde bir eğitim sistemi ile yeni bir aydın sınıfı yetiştirmeye başlamakla, padişah değiştirme kapısını kapamıştı. Gülhane Hattı Humayunu prensipleri ile bu kapıyı tekrar açmak imkânı kalmamış gibi görünüyordu. Nitekim yarım asırlık bir müddet içinde, 1859 Kuleli vakası teşebbüsü bir tarafa bırakıldığı takdirde, bir saltanat değiştirme teşebbüsü yapılmamıştır (Karal, 1995b: 111–112).

Sultan Abdülaziz, kendi “iradesiyle sadrazamlığa ve vükela heyetindeki yüksek mevkilere tayin etmiş olduğu zatlar tarafından hal edilmiştir. Karal’a göre muhalifleri

birleştiren tek unsur padişahın kendilerine beslediği kin ve bu kinin vicdanlarında padişaha karşı yarattığı emniyetsizlik idi” (Karal, 1995b: 111–112).

Basit bir denklemlerle padişah değişikliğiyle birlikte anayasal düzene geçme planı başarıyla sonuçlanır. Ancak Sultan Murat’ın sağlık durumu elverişli olmadığından sadece padişahın değiştirilmesi kısmı hayata geçirilebilmiştir.

Sultan Murat’ın ruh sağlığı iyice bozulur. Yapılan tedaviler sonuç vermeyince 93 gün padişahlıktan sonra tahttan indirilir. Bu taht değişikliğinde de Mithat Paşa kilit konumdadır.

Sultan Murat’ın sağlık sorunları devam ederken Veliâht Abdulhamit’in padişahlığı gündeme gelir. Mithat Paşa’nın, Beyazıt’taki konağının basılması neticesinde askeri diktatör Hüseyin Avni, Çerkez Hasan tarafından öldürülünce Mithat Paşa’nın temsil ettiği ve İngiliz elçisi Elliot’un teşvik ettiği meşrutiyetçi akımlar ön plana çıkar. Daha önceden, Yeni Osmanlılar’ın ve onlara yakın çevrelerin çabalarıyla meşrutiyetçi bir kamuoyu oluşturulmuş bulunuyordu. Abdulhamit’in bir adamı Eliot’u ziyaret ederek, efendisinin tahta çıktığı takdirde hürriyet esaslarına öncelik vereceği hususunda teminat verir (Akşin,1997: 153–154).

Bunun üzerine Mithat Paşa, Abdülhamit ile buluşarak adeta pazarlığa girişmiş ve meşrutiyeti ilân edeceğine dair ondan kesin olarak teminat almıştı. Sultan V. Murat’ın tahttan indirilmesi kararlaştırıldıktan sonra, Sadrazam Rüştü Paşa, Şehzade Abdülhamit’i Maslak çiftliğinde ziyaret ederek hükümet idaresi hakkında düşüncenin öğrenmek istediler. Maslak görüşmesinde Abdülhamit ile Mithat Paşa arasında şu üç hususun kararlaştırıldığı da ileri sürülmektedir.

1- Kanun-ı Esasî’nin ilânı, 2- Devlet işlerinde yalnız yetkili müşavirlerin reylerinin alınması 3- Sultan V. Murat zamanında ayrı ayrı memurluklarla saraya alınmış olan Sadullah, Ziya ve Namık Kemal Beylerin bundan sonra da görevlerinde bırakılmaları şartı. (Kızıltan, 2006: 258)

Abdulhamit tahta geçtikten sonra sıra Kanun-ı Esasî’nin nasıl ve ne şekilde hazırlanacağı konusuna gelmiştir. “Genç Osmanlılar ve onların lideri durumundaki Midhat Paşa, anayasanın, bir komisyon veya toplanacak olan Meclis-i Mebusan tarafından hazırlanacağını düşünmekteydiler” (Kızıltan, 2006:259). Fakat “Midhat

Paşa'nın anayasa hazırlıklarına 1876 Mayıs'ında hükümete girmesinden hemen sonra başladığı anlaşılmaktadır. Paşa, Sultan II. Abdülhamid'e 1814 Fransız Anayasasına göre düzenlenmiş olan 1831 tarihli Belçika anayasasını örnek olarak hazırlayıp sunar" (Kızıltan, 2006:259). Akşin'e göre, "her ne kadar tasarının Fransız ve 1831 Belçika anayasalarından esinlendiği söylene de esas modelin 1850 Prusya anayasası olduğu görüşündedir" (Akşin, 1997: 155). Neticede tasarı padişah tarafından beğenilmez.

Ancak Osmanlı'nın beğenip beğenmeme gibi bir lüksü yoktur. Islahat Fermanı'nda olduğu gibi Kanun-i Esasi'nin de Avrupa ve Rusya gibi bir dış baskıyla çok sıkı bir ilişkisi vardır. Islahat'ın Paris Antlaşması öncesi biran önce ilan edilmesi gerektiği gibi Kanun-i Esasi'nin de İstanbul Konferansından hemen önce ilan edilmesi gerekiyor. (Bu benzerliğe daha önce değinmiştik). Midhat Paşa, bütün devletlere söz verildiği ve açıklandığı üzere, anayasanın, birkaç gün sonra İstanbul'da toplanacak olan büyük devletler elçileri konferansında önce ilân edilmesi gerektiğini, aksi halde konferansın ileri süreceği ağır şartları kabul edip, onların hâkimiyeti altında yaşamaya mahkûm olacağımızı, bir lâyiha ile padişaha ilettili. Midhat Paşa'yı bu derece aceleci bir tutuma sevk eden faktörlerin başında devletin o zamanlar içine düşmüş bulunduğu siyasî buhran geliyordu.

Hersek'de çıkan bir ayaklanma, zamanla Balkan'larda da yayılarak tehlikeli bir boyut kazanması üzerine Batılı devletlerin sorunun çözümü için İstanbul'da bir konferansın toplanmasına karar vermelerine sebep olur. Konferansın toplanmasına üç gün kala ve henüz Kanun-ı Esasî üzerindeki görüşmeler sona ermekte iken sadrazam M. Rüştü Paşa'nın istifası üzerine, Midhat Paşa ikinci defa sadrazamlığa getirilir. Sonuçta, Midhat Paşa'nın Padişah'a sunduğu anayasa taslağında gerekli düzeltmeler yapıldıktan sonra, konferansın açılış gününe rastlayan 7 Zilhicce 1293 (23 Aralık 1876) tarihinde padişah tarafından onaylanarak resmen yürürlüğe girer (Kızıltan, 2006:261).

Konferans beklenen etkiyi yapmaz. Tersane Konferansı Osmanlı Devleti bakımından başarısızlıkla sonuçlanır. Padişah, Mithat Paşa'yı hangi gerekçelerle Sadrazamlığa getirdi ise yine aynı gerekçelerle de onu Sadrazamlıktan azleder. Konferans dağıldıktan 16 gün sonra Abdülhamit, Mithat Paşa'yı saraya çağırır ve elinden mührü aldirıp, 113. maddeye dayanarak İzzetin vapuruyla İtalya'ya sürer. "Abdulhamit, Konferansı etkilemek umuduyla Mithat'ı sadarete getirdiğine göre, bu sağlanamayınca

ondan vazgeçmesi doğaldı. Birde Mithat Paşa, iki padişahın da tahttan indirilmesinde rol oynamıştı. Bu da onu Abdulhamit açısından tehlikeli kılıyordu” (Akşin, 1997: 157).

23Aralık 1876 da ilan edilen “meşrutiyet” pek de uzun ömürlü olmaz. 1877 yılında Rusya ile patlak veren savaş, Osmanlı ordusunun ağır mağlubiyeti ve Ayastefanos Antlaşması ile son bulunca, Padişah II. Abdülhamid, savaş kıskırtıcılığıyla suçladığı meclisi tatil eder ve Kanun-ı Esasi’yi askıya alır. Böylece büyük umutlarla ve her derde deva olacağı düşüncesiyle ilan edilen meşrutiyet idaresi son bulur. Meclis II. Abdülhamit tarafından kısa bir süre sonra kapatılır.

2.6.1. Meşrutiyet Döneminin Siyasi, Hukuki ve Sosyolojik Yansımaları

Gelenek ve bu geleneğin temsilcisi olan kurumlar mevcutken, bu kurumlardan müstakil bir şekilde ortaya çıkan yeni aydın ve bürokratik elit, medeniyetin varisleri olarak Osmanlı’nın istikametini belirleme sorumluluğunu üstüne almış ve bu sorumluluk çerçevesinde kendisine direnebilecek her türlü yapıyı ya dönüştürmüş ya da ortadan kaldırma yolunu denemiştir. Böylece devletin merkezileşmesiyle tevarüs eden genç nesil, Batıyla yüzleşmede geleneğin epistemolojik ve ontolojik mirasından ve bu mirasın ürünü olan kurumların sağlayacağı dirençten yoksun bir şekilde bu büyük ve yapısal dönüşümün sorumluluğunu üstlenmiştir. Bir metaforla özetlemeye çalışırsak, izdivacın önünde engel olarak görülen babanın (gelenek) onayına ihtiyaç duyulmamış, onay vermeme ihtimaline karşı devre dışı bırakılmıştır. Bunun yerine İslami bir duygusallıkla (birikimle değil) Batı, edebi ve siyasi akımların rehberliği tercih edilmiştir.

Haliyle kendi kültürel mirasını bir kenara itmiş, Batıyı da iyi anlayamamış bir zihniyetle ya da müşevveş bir zihinle karşı karşıyayız. Burada kenara itilmesinden şunu kastediyoruz: Tanzimat döneminde yıpranan geleneksel kurumlar, siyasi bir manevrayla bir şekilde, tepkisel hareketlere mahal vermemek için ortadan kaldırılmamış kendi haline terkedilmiş ve işlevsiz bırakılmıştır. Çetinkaya, bu durumu Tanzimat’ın ikililiği şeklinde yorumlar.

18. yüzyılda başlayan Batı etkisi, 1839 Tanzimat Fermanı ile kapsamını genişletmiştir. Tanzimat hareketi, Rönesans’tan sonra Avrupa’da gelişen düşünce akımlarının Osmanlı toplumunda da yayılmasını sağlamıştır. Avrupa’dan gelen yeni düşüncelerin

etkisiyle oluşturulmuş müesseselerin yanında İslâm kültürüyle asırlardır yerleşmiş fikir ve müesseseler de yerlerini korumuştur. Fikir hayatımızda Tanzimat'la başlayan bu “ikilik” böylece Cumhuriyet dönemine kadar varlığını sürdürmüştür (Çetinkaya, 2002: 67).

2.6.2. Meşrutiyet Dönemi Fikri Cereyanlar, Yeni Osmanlılar Cemiyeti

19. Yüzyılın ikinci yarısı Yeni Osmanlılar Cemiyeti'nin son derece aktif rol aldığı bir dönemdir. Padişahların hal edilmesinden, siyasi ve fikri cereyanların ülkeye yayılmasına, gazete, roman, tiyatro gibi Avrupa tarzı araçların kullanılması ve yeni bir muhalefet anlayışının yaygınlaşmasına kadar pek çok saha da etkili bir role sahiptirler. Anayasa komisyonlarında görev almış, hukukun ve kurumların biçimlenmesinde aktif olmuşlardır. İslamcı, milliyetçi, Batıcı ve özgürlükçü fikirlerle kendilerinden sonra gelen kuşaklar üstünde de azımsanmayacak bir etkiye sahip oldukları bilinmektedir. Bu aydın hareketinin anlaşılması dönemin anlaşılmasının en temel şartlarından biridir.

1865'e doğru şekillenen Yeni Osmanlılar hareketi, esas itibariyle Tanzimat'ın Reşid Paşa'dan sonraki uygulayıcıları Ali ve Fuad Paşalara karşı bir baş kaldırma olarak belirmiştir. Ali ve Fuad Paşalar, Tanzimat hareketini halefleri Reşid Paşa'nın başlattığı şekilde, “kameralizmin bir uzantısı olarak uygulamışlardır. Teb'a ya “aşırı” bir hürriyet vermek söz konusu olamazdı, zira ana hedef “devlet”i kurtarmaktı. Yeni Osmanlılar bu tutuma karşı koyarak “hürriyet” istiyor ve bunun anayasaya dayalı bir parlamento ile sağlanacağını düşünüyorlardı” (Mardin, 1997: 86–87).

İşte bu düşünce çerçevesinde “1865 yılının bir pazar sabahı İstanbul Büyükdere'de toplanan bazı gençler Sultan Abdülaziz rejimine karşı içlerinden Ayetullah Bey'in teklifiyle İtalyan Carbonari cemiyeti'ni esas alarak örgütlenmeye başlar” (Ebuzziya, 2006: 70). Amaçları Sultan Abdülaziz'i meşrutiyet temelli bir yönetime ikna etmektir. “1867 de cemiyetin kurucuları, programlarını tatbik etmek hususunda harekete geçmek için kendilerini yeter derecede kuvvetli hissettiler.” (Karal, 1995a:302). Yeni Osmanlılar, “Veliefendi çayırında yaptıkları toplantıda iki yıl önce kabul etmiş oldukları usulü terk ederek, 40 kişilik bir fedai grubu ile Babiâli'yi basıp sadrazam Ali Paşa ile taraftarlarını bertaraf etmeyi ve Mahmut Nedim Paşa'yı sadrazamlığa getirmeyi kararlaştırırlar” (Karal, 1995a:302). Teşkilatlanma konusunda gizlilik ilkesine son derece önem veren cemiyet, sayıları 40'ı bulduğunda gizlendikleri yerden

Babiali'ye doğru harekete geçmeleri İslam tarihinde Müslümanların Kâbe'ye yürümelerini çağrıştırmaktadır.

Gerçekten de Tanzimat dönemi aydın sınıfı ve bürokrasisi Müslümanların dünya tasavvurunda yeni bir zihniyetin başlangıcını temsil edecekler dersek abartmış sayılmayız. Ancak bu zihniyetin öznelere, henüz yönlerini belirleme konusunda karar verebilmiş değildir. 40 kişilik fedai grubuyla giriştikleri eylem biçimi Avrupa fikir akımlarına karşı İslami bir duygusallıkla yaklaştıklarını en güzel gösteren örneklerden bir tanesidir. Onlar gayet samimi bir biçimde Aydınlanma ve burjuva düşüncesinin ürünü olan yeni fikir akımlarını Kur'an ayetleri ve hadislerle destekleyerek Meşrutiyetin şeriata aykırı olmadığını Sultana anlatmak niyetindedirler.

Kendisi de Cemiyetin ilk üyeleri arasında sayılabilecek Ebuzziya'nın, Cemiyet'in önemli simalarından Mehmet Bey'i anlatırken yazdığı şu ayrıntı Cemiyetin Avrupa fikir akımlarını ne tür bir ruh haliyle tasvir ettiğini göstermesi açısından enteresandır.

Ebuzziya, Yeni Osmanlı üyesi Mehmet Bey'i mi yoksa yeni bir dinle karşılaşmış ve aydınlanmış bir havariyi mi anlatıyor pek belli değil.

“Necip Paşa'nın torunu rahmetli Mehmet Bey'le tanıştılar. Bu tanışma onları iyiye, doğruya, güzele götürecektir yolların başlangıcı ve en önemlisi sayılabilir. Çünkü Mehmet Bey, daha çocukluk yıllarında Paris'e gitmiş, öğrenimini orada yapmıştı. Başta fikir ve edebiyat olmak üzere, zamanın çeşitli eğilimlerini, sosyal gelişmelerini yakından görüp incelemiş, bu konularda zamanına göre derin etütlerde bulunmuştu. Bu yetki ve yeteneklerinden dolayı devlet nedir, millet kime ve neye derler, halk ile hükümet arasındaki karşılıklı görevler ve yükümlülükler nelerden ibarettir? Bütün bunları gereği gibi kavramış bulunuyordu”(Ebuzziya, 2006: 67).

Bu anlatılanlara bakılırsa İçinde yaşadıkları toplum, bunu gereği gibi kavrayamamış ve bu fikirlerden habersiz bir şekilde asırlardır gaflet uykusuna dalmıştır. İşte Avrupa düşünce akımları ve siyasi düşünce Osmanlı kapılarında bu psikoloji temelli giriş yapmıştır.

Nihayetinde, cemiyetin planından haberdar olan Ali Paşa, üyeleri tevkif etmeye başlar. Namık Kemal, Ziya Paşa gibi önemli isimleri de İmparatorluğun uzak bölgelerine memur olarak atar. Ancak bir hal çaresi bulmak için İstanbul'da oyalanan Namık Kemal ve Ziya Paşa, Prens Fazıl Paşa'nın teklifini kabul ederek Fransa'ya kaçarlar.

Daha sonra Mehmet Bey, Nuri Bey, Reşat Bey, Agâh Efendi ve Ali Suavi'de gizlice Fransa'ya kaçarlar.

Cemiyet üyeleri Paris'te iyi karşılanır. Onları karşılayan bir tek Fazıl Paşa değildir. Ebuzziya'ya göre Fransa basını da cemiyet üyelerine yakın bir ilgi gösterir.

“Bu yedi hürriyetçinin Paris'e gelişlerinden hemen sonra Journal de Debat ile o zamanın en önemli gazetelerinden sayılan ve Emile Jirardin'in başyazarlığını yaptığı La Libertee, ayrıca Siecle gazeteleri bunları alkışlayan yazılar koymuşlardı. Hatta La Libertee bir Parti olarak nitelediği Jön Türkler'i,” Türkiye'nin kurtarıcıları ve ilerleyiş Ordusu'nun öncüleri”, sözleriyle övmüştü. Gazete, yazının sonunu şöyle bağlıyordu: “Fransız ulusu, ilerleme fikrinin bayraktarlığını yapmakta olan ve ülkelerinin en seçkin kalemlerinden meydana gelmiş bulunan bu genç yurtseverlere, en candan sevgi ve saygı duyguları ile konukseverlik kucagını açarken, özgürlük yolunda kendilerine önderlik yapmayı şerefli bir görev saymaktadır” (Ebuzziya, 2006:110).

Fransa'da onlara Rıfat Bey'de katılır. Rıfat Bey ve Ali Suavi'nin İstanbul'dayken cemiyetle her hangi bir ilişkisi yoktur. Onların cemiyet üyeleriyle yol arkadaşlığı Fransa'da başlar. Suavi'nin, Babıâli'nin hışmına uğrayıp Kastamonu'ya sürgün edilmesinin sebebi “Girit'te zulme uğrayan Müslümanlara iane toplaması ve 1522 yılında Kanuni Sultan Süleyman'ın fethettiği Belgrad Kalasının hiçbir müdahale teşebbüsünde bulunmaksızın” (Doğan,1991:193). Sırlara hediye edilircesine teslimiyle ilgili “Muhbir” gazetesinde yazdığı eleştirilerdir. “Belgrad ve ona bağlı bulunan kaleler Sırbistan'a terk edildiği zaman, ancak (Ali Suavi'nin) Muhbir ve (Namık Kemal) Tasvir-i Efkâr gazeteleri bu kirli tutumu bazen açık, bazen örtülü olarak şiddetle yermişlerdir” (Ebuzziya, 2006: 227). Ali Suavi'nin o dönemlerde Yeni Osmanlılarla ortak yönü de bu ve benzeri düşüncelerdir.

Fazıl Paşa ile yol arkadaşlıklarına gelince, onları cezbeden hadiselerin başında Prens'in Fransa'dan Sultan Abdülaziz'e yazdığı meşhur mektuptur. (mektubun içeriğine daha sonra değineceğiz) o döneme göre oldukça radikal sayılabilecek fikirler ileri sürmüş, laikliği savunmuş ve Abdülaziz'e meşrutî düzene geçmesini tavsiye etmiştir. Bu mektup İstanbul'a ulaştığında “Genç Osmanlılar Cemiyeti” mektubu broşür halinde basar ve elden ele dolaştırırlar.

Fazıl Paşa'nın Cemiyetle ilişkileri büyük tartışmalara konu olmuştur. Kendisi ünlü Mısır Valisi Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın torunu, İbrahim Paşa'nın oğludur. Prensligi de bu verasetinden kaynaklanır. “1865 Ekiminin dördüncü günü Abdulaziz

yönetiminde “Meclis-i Hazain” başkanlığına getirilen M. Fazıl Paşa, buradaki görevinden bir süre sonra azl edilip imparatorluk topraklarından sürgün edilir. 1866 yılında Napoli’ye müteveccihen ülkeyi terk eder” (Doğan, 1991:190).

Sadrizam Ali Paşa’nın Sultan Abdülaziz’i ikna ederek Kavalalı Ali Paşa döneminden beri süre gelen en yaşlı varisin vali olması prensibini değiştirmesi üzerine “Mısır Hidivliği (valiliği) üzerindeki tüm haklarından, tazminat olarak aldığı birkaç milyon İngiliz lirasına mukabil vazgeçmeye mecbur kalır. Mustafa Fazıl Paşa, bütün ömrünce, büyük bir entrikacı olan kardeşinin elinden Mısır hükümetini tekrar alabilmek için uğraşacaktır” (Tanpınar, 1997: 221). Cemiyetle ilişkisi de bu uğraşları bağlamında değerlendirilir. Yaşları çok genç olan cemiyet üyelerini, Fransa’da toplar. Onlara muhalefetlerini devam ettirmek için özgür bir ortam ve mali imkânlar sağlar. Bu işler için

“Hiç eksilmemek şartıyla 250 bin frank ayırır. Ayrıca Cemiyet üyelerinin her biri içinde değişik oranlarda maaşlar düzenler. Ziya Bey’e üç bin, Namık Kemal Bey’le Rıfat Bey’e ikişer bin, Agâh Efendi ile Ali Suavi’ye bin beş yüz ve öteki kalanlara da biner frank aylık ödenecekti. Bu aylıklar her ayın başında Paris ve Londra bankalarından, birer çek karşılığında hak sahiplerine ödeniyordu”(Ebuzziya, 2006: 131).

1867 yılında Abdulaziz, Napolyon tarafından Paris’teki bir sergi açılışına davet edilir. Abdülaziz’in Paris’e gelişi dolayısıyla Fransız hükümeti alınan güvenlik önlemleri çerçevesinde Yeni Osmanlılar’ın Paris’ten uzaklaştırılmalarını da benimsemiştir. Bunun üzerine Yeni Osmanlılar 30 Haziran 1867’de Paris’ten ayrıldılar. “Ziya Bey, Namık Kemal, Agâh ve Suavi Efendiler Londra’ya; Mehmet Reşat, Nuri Beyler Jersey adasına, Kanipaşazade Brüksel’e gider” (Doğan, 1991: 200).

Fazıl Paşa hem küskün hem de bu muhalif gençlerin lideri olarak bilinmesine rağmen, Padişah’ı Marsilya’da karşılar. Paris’te, Osmanlı elçiliğinde yapılan tören esnasında, “üzerinde kendi resmini işletmiş olduğu bir halıyı, padişahın oturacağı koltuğun önüne sermiştir. Cemiyetin üyeleri de ilk sıralarda, böyle hareket ettiler, Ziya Paşa, Abdülaziz’e, Londra’yı ziyareti sırasında devletin inhitat sebeplerini ve ıslahat çare ve tedbirlerini belirten bir layiha verdirerek göze girmek ister” (Karal, 1995b: 305).

Sultan Abdülaziz’i Avrupa gezisi süresince bir an bile yalnız bırakmayan Fazıl Paşa, sultana, İstanbul dönüşünde Viyana’ya kadar eşlik eder. Sultanın İstanbul’a birlikte

dönme teklifini de işlerini bahane göstererek bir süreliğine erteler. Ancak gerekli onayı almaktan da gayet memnundur. Zaten çok geçmeden Fazıl Paşa İstanbul'a döner. Veraset kanunu ile ilgili bir değişiklik yapılması ümidi belirince Cemiyetten yayınlara ara vermesini talep eder. Namık Kemal, Paşa'nın parasıyla gazete çıkardıkları için yayına devam etmeyi ahlaki bulmaz. Ancak Ziya Paşa,

“Biz buralara Mustafa Fazıl Paşa'nın kaybetmiş olduğu hakları bulmaya, veraset hakkını yeniden sağlamaya gelmedik. Ben Allah'a şükürler olsun ki bu kadar olsun şuuruma sahibimdir. Paşa'nın gazete için ayırmış olduğu paraya da bundan sonra lüzum yoktur. Gerekirse ben İstanbul'daki malımı mülkümü satar, tek ve kutsal amacımız olan halkın özgürlüğü için yayınlara devam ederim... Paşa'dan aldığı 250 bin frankı, Sakakini'den aldığı bir makbuzla tekrar Mustafa Fazıl Paşa'nın emrine terk eder” (Ebuzziya, 2006: 288).

Ancak bu idealist tavır alış daha kötü bir şekilde sonuçlanır. Ziya Paşa, Mısır Valisi İsmail Paşa'nın bir aracı vasıtasıyla yaptığı para teklifini kabul eder. Mısır valisinden nefret ve Mısır meselesinde Babiâli'nin pasifliği Cemiyet üyelerinin neredeyse ittifak halinde olduğu nadir bir kaç konudan biri olmasına rağmen, Ziya Paşa'nın bu finansal destek neticesinde Mısır sorunuyla ilgili takındığı tavır tamamen değişir. Bu değişim o dönemdeki yazılarına da aks eder. Hürriyet gazetesinde patron değişikliğinden sonra Mısır meselesi ve İsmail Paşa ile ilgili Ziya Paşa'nın yazdığı yazılar pek çok kişiyi hayretler içerisinde bırakır. Ayrıca Ziya Paşa, amacının halkın özgürlüğü olduğunu söylemesine rağmen meselenin kişisel düşmanlıklarla ilgili boyutu çok daha ağır basmaktadır.

İsmail Paşa, kardeşi Fazıl Paşa gibi Cemiyeti kullanma teşebbüsü yeni değildir. İlk önce Namık Kemal'i ayartmaya çalışır ancak başarılı olamaz. Yeni Osmanlılar kendi aralarında ihtilafa düşmesi ve Fazıl Paşa'nın da maddi desteğini bir süreliğine askıya alması (nazik bir dille muhalefete ara vermelerini istemesi) Avrupa'da yaşayan Yeni Osmanlılar'ı zor durumda bırakır. İşte bu esnada İsmail Paşa, Cemiyet'in Yayın organı olan Hürriyet'i, Babiâli'de Sadrazam Ali Paşa'yı amansızca eleştirmeleri için satın alır. Ebuzziya Tevfik konuyla ilgili şöyle yazar:

“ Hürriyet gazetesi Cenevre' de yayımlanmaya başladıktan sonra, hemen bütün yazılarını Sadrazam Ali Paşa'yı kötülemeye adanmıştı. Bu durum hem yeni sermayeyi veren İsmail Paşa için, hem de Ziya Bey için en belirli bir amaçtı. Çünkü İsmail Paşa, Mısır meselesinde bütün gücüyle karşısına dikildiği için Ali Paşa'nın amansız düşmanıydı. Ziya Bey'in Ali Paşa'ya düşmanlığının tarihi nedenleri ise çok daha eski yıllara kadar uzanıyordu ve bu düşmanlığın temelinde kişisel kinler yatmaktaydı”(Ebuzziya, 2006:292).

Ortak düşman, onları Mısır Valisi İsmail Paşa ile aynı saflarda buluşturur. Ziya Paşa eleştirilerinin dozunu o derece artırır ki “Hürriyet’te Ali Paşa’nın aleyhinde çıkan ve katle teşvik mahiyetinde görülen bir mektup sebebiyle İngiltere hükümeti Hürriyet gazetesini kapatır” (Karal, 1995b: 312). Namık Kemal’de bu dönemde Hürriyette yazmaktan vazgeçer.

Tanpınar’ın, Ziya Paşa’yla ilgili şu yorumları bize onun mizacı hakkında bir bilgi verir. “ Zeki ve girgin bir saray adamı, hürriyet aşığı, sırasına göre rind ve kalender, fakat daima muhteris ve zengin hayata düşkün, yaradılıştan büyük devlet adamı edalı, erişmek için çırpınan, fakat ikbalin eteğini tutmakta beceriksiz, gizli meramlı, fakat açık sözlü, sabırsız, zalim, kindar” (Tanpınar, 1997:309). Tanpınar için Ziya Paşa Tanzimat’ın bütün hususiyetlerine sahip bir model, bir prototiptir. “Ziya Paşa, ikinci Tanzimat devri aydınının en tipik numunesini verir. Bütün hayatı ve eseri tıpkı devri gibi acayip bir ikilik içindedir” (Tanpınar, 1997:310).

Yeni Osmanlılar’ı kullanmaya teşebbüs eden ne sadece Fazıl Paşa ne de İsmail Paşa’dır. O dönemde İktidar oyunlarına karışanların hemen hepsi bir şekilde Cemiyetle ilişki halinde olmuştur. Veliht Murat, “büyük bir entrikacı olan, sonuna kadar oğlunu saltanat mevkiinde görmek için elinden gelen gayreti esirgemeyen annesinin, memleketteki hoşnutsuzluğu bir saltanat değişmesi şekline sokmaya çalıştıkları, cemiyet erkânından Mehmed ve Nuri Bey’lerle ve bilhassa Namık Kemal’le temasta buldukları malumdur” (Tanpınar, 1997:225). Zaten Namık Kemal’in ve bazı Yeni Osmanlılar’ın 1873’te Magosa’ya sürgüne gönderilmesinde Vatan Yahut Silistre eseri kadar. Veliht Murat’la olan bu yakın münasebetlerinin de çok büyük etkisi olmuştur.

“İkinci veliaht olan Abdulhamid Efendi ise, hiçbir siyasi emel izhar etmemekle beraber, başından beri Yeni Osmanlılar’la, el altından olsa bile, bir nevi münasebeti devam ettirmiştir. Az çok fikirlerine sadık bir ihtilalci, hiç olmazsa gözünü esirgemeyen bir maceraperest gibi görünen Mehmet Bey’in, - Sağır Ahmed Bey’in oğlu- devletin en haris ve entrikacı siması olan amcası Mahmud Nedim Paşa’nın sadrazam olmasında ısrar ettiğini, diğer bazı azanın da Ahmed Vefik Efendi’nin sadrazam olmasını istediklerini...” Tanpınar’dan öğreniyoruz” (Tanpınar, 1997: 226).

Kişisel bir takım hesaplaşmalar Cemiyet üyelerinin muhalifliğinde etkili olmuştur. Kani Paşazade Rıfat, Paris’te, cemiyete bu amaçla katılanlardan biridir. Osmanlı Nazırlarından Kanipaşazade’nin oğlu olan “Rıfat’ın, Yeni Osmanlılar’a katılmasında Cemil Paşa ile aralarındaki anlaşmazlık etkili olmuştur”(Ebuzziya, 2006: 231). Babiâli

ile aralarındaki anlaşmazlığı giderilip gerekli yerlerden gerekli sözleri alınca Cemiyet üyelerine karşı savaş açmış ve onları küçük düşürücü ithamlarda bulunmaktan geri durmamıştır.

Rıfat Bey “Hakikat-ı Hal, Der Def-i İhtiyal” isimli bir kitapçık yayımlamış ve bu kitapçıkta özür dileyici bir üslupla kendi durumunu şöyle açıklamıştır.

“Benim Paris’e gelişim sadece öğrenimimi tamamlamak içindi... Tek istediğim derslerimi bir an önce tamamlayıp, buralarda dönüp duran girdilerden çıktılardan sıyrılarak yurduma dönmektir...(Cemiyet üyelerini kastederek) Bunlar öyle bir tutum içinde bulunuyorlardı ki, kendi meşru hükümetleri aleyhinde Rus ve Yunan gazetelerinin bile yazamadıkları uydurmaları, başkalarının imzalarını kullanarak, türlü yollardan dünyaya yayıyorlardı” (Ebuzziya, 2006: 237–238).

Uzun bir süre cemiyetle aralarında süregelen soğukluk bu kitapçığın yayınlanmasıyla kesinlik kazanmış oldu. Rıfat Bey, Ziya Paşa, özellikle de Ali Suavi için iftiraya varacak cinsten ithamlarda bulunmuş, Ali Suavi’nin özel yaşamı ve İngiliz karısı hakkında bile yorumlarda bulunmuştur.

Suavi’de de benzeri bir dönüşüm göze çarpmaktadır. Arkadaşlarıyla arası iyice açılan Suavi,1869’da Fransız –Prusya savaşı sırasında Lyon kentine gider. Burada “Ulum” gazetesini çıkarır. Bu son yayında Suavi, tam bir dönüş yaparak meşrutiyete ve meşrutiyetçilere hücum etmiştir.

Bundan sonraki yıllar karanlıktır ve Suavi’nin ülkesine dönmesi geç olmuştur. Fakat Ali Suavi, meşrutiyet aleyhtarı tutumu dolayısıyla Abdülhamit’in ilgisini çeker ve onun iradesiyle döner. Suavi’nin meşrutiyet hakkındaki tutum değişikliğini fırsatçılık olarak yorumlamak veya kişisel olarak Kemal ve diğerleriyle olan kavgasına bağlamak mümkün olduğu gibi, 1870-I Fransız yenilgisinin bir sonucu olarak da değerlendirilebilir. Bilindiği üzere, Bu savaşın sonucu olan Fransız yenilgisi, Paris Komünü, Almanya ve Rusya’nın ön plana çıkması, her yerde tutucu, demokratik olmayan akımları güçlendirmiştir (Akşin, 1997:352).

Avrupa’da yalnız kalan Suavi’nin, Abdulhamit devrinde Meşrutiyet karşıtı fikirlerle öne çıkınca dönmesinde bir sakınca görülmez. Yurda dönüşünde Sultan Abdulhamit’e has müşavirlik ve çocuklarına öğretmenlik ile kütüphanecilik görevleri verilir. Muhtemelen bu görev daha Suavi Avrupa’dan dönmeden düşünülmüştür. Bu görevler için yapılan açık bir “Sinecure” değerlendirmesi mantığa aykırı gelmemektedir.-

Fransızca bir kelime olan Sinecure- “işi yok parası çok bir görev, arpalık anlamlarına gelmektedir” (Doğan, 1991: 209).

İster arkadaşlarıyla aralarındaki anlamazlık olsun ister değişen konjonktür olsun neticede kısa sürede bu türden keskin dönüşler Yeni Osmanlılar da sıkça rastlanan durumların başında gelmektedir. Nitekim Ali Suavi’yi, Abdülhamit devrinin hemen ilk yıllarında başka bir safta görmekteyiz. Rusya’ya karşı Osmanlı’nın savaşa devam etmesini isteyen isyancı göçmenlerin “başlarında bir zamanlar Yeni Osmanlı ve şimdi de Pan Türkçü olan Ali Suavi vardır” (Shaw ve K.Shaw, 1994: 237). Tarihte Çırağan vakası olarak bilinen bu teşebbüsün amacı V.Murat’ı tekrar tahta çıkarmaktır. Gözden düşen Suavi’nin, Çırağan vakasında Abdulhamit’e karşı giriştiği komplonun temelinde de Galatasaray Sultanisi Müdürlüğünden azl edilmesinin büyük etkisi olduğunu ileri süren rivayetlerde az değildir.

Genç Osmanlılar cemiyetinden bazı isimler Sadrazam Ali Paşa’nın ölümünden sonra İstanbul’a dönerler. “İlk dönenler arasında Namık Kemal’de vardır. Ali Suavi, Abdulaziz devrinin sonuna kadar Avrupa’da kalır. Böylece, Genç Osmanlılar’ın Avrupa’da, cemiyet halinde ve cemiyetsiz halde çalışmaları 1867 ile 1870 tarihleri arasında geçen üç yıllık gibi bir müddete inhisar etti” (Karal, 1995b:313).

Şerif Mardin’e göre Yeni Osmanlılar hareketi genellikle bir bütün olarak incelenmektedir. Oysa hareketin içinde en aşağı üç ayrı eksen bulmak mümkündür. Şinasi’nin kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal gibi en geniş anlamda parlamentolu bir idareden faydalanmak isteyenler ve parlamenter demokrasiyi bir çeşit insan tabiatına aykırı “oyun” olarak değerlendiren Ali Suavi gibi kişiler. Bu tutumun da zamanımıza kadar devam ettiğini söyleyebiliriz. Yeni Osmanlılar’ın “hürriyet konusundaki bu ayrılıkları,”terakki” konusundaki fikir birlikleri dolayısıyla çok zaman ortaya konmamıştır” (Mardin, 1997: 89). Suavi Yeni Osmanlılar’ın Avrupa’da olduğu yıllarda da Yeni Osmanlılar’la pek bir uyum içinde hareket ettiği söylenemez. Başta Ziya Paşa olmak üzere, Avrupa’daki Yeni Osmanlılar Cemiyeti’nin üyeleri “Agâh Efendi ile Namık Kemal, Mehmet, Reşat ve Nuri Beylerden ibaretti. Ali Suavi, aslında başından itibaren onlardan farklı bir anlayış içindeydi; ismen onlara katılmış olmakla birlikte, duygu ve eylem yönünden onlardan her anlamıyla değişik bir hava içindeydi” (Ebuzziya, 2006: 231).

Mardin'e göre; bu ayrılık fikri alana da yansımıştır. Yeni Osmanlılar'ın liderlerinden hem Namık Kemal ve hem de Ali Suavi, parlamenter yönetim ve Osmanlı anayasası için şeriat'ın felsefi bir temel sağladığına inanıyorlardı. Ancak bununla birlikte onların fikirleri birbirlerinden tamamen farklıydı. Namık Kemal, evrensel oy hakkının değiştirilmiş bir biçimini benimsiyordu. Ali Suavi böyle değildi. Avrupa'da "kasaplar"a oy hakkı verildiğini fark ettiği zaman sarsılmıştı (Mardin, 1997: 89).

Sarsıntı düzeyinde olmasa da genel olarak fikri düzeyde ani ve keskin değişimler diğer üyeler içinde söz konusudur. Net bir duruş sergilenememesinin altında yatan en büyük etkenlerden bir tanesi de aslında Osmanlı aydınının tam olarak ne istediğini ve ne yapması gerektiğini bilmemesinden de kaynaklanmaktadır. Dönüşüm ve değişim talepleri genelde yukarıdan aşağıya olduğu için belli bir toplumsal sınıf ya da tabana yaslanmadığı için doğal bir gelişmeye karşı bir duruş sergilemekten ziyade, devletin sözcülüğünü yapmışlardır. Çoğu devlet memuru olan aydınların düşüncelerinin değişmesinde konjonktürün çok büyük etkisi olmuştur.

Bu sebeptendir ki hemen pek çok kişi Yeni Osmanlılar'da bir birine zıt ve çelişkili sayılabilecek bazı düşünceler bulabilmişlerdir. "Bunun sebebini sadece onların kişilikleriyle açıklamaya çalışmak da yetersizdir. "Osmanlı, orta sınıfının oluşması, entelektüel bir uyanışa, bu da Müslüman toplumunda geleneksel kültür liderliği rolünü oynayan ulemanın yerini yeni Osmanlı aydınlarına kaptırmasına" (Shaw ve K.Shaw, 1994: 166) neden olur.

Osmanlı aydını ve bürokrasisi tam olarak neyle karşı karşıya bulduklarını kavrayabilmiş değillerdir. Yeni Osmanlılar'dan bir nesil öncesinin temsilcisi olan, Osmanlı mirasının sürdürülmesine yaptığı olağan üstü katkılarla A.Cevdet Paşa, ulema ile yeni tip aydın arasında bir yerde bulunuyor. A.Cevdet Paşa gibi üretken ve ayakları yere sağlam basan biri bile, " ne değişime direnç gösterilmesini ne de Batının taklit edilmesini savunuyordu. Geleneksel kurumlara Batı bilimi ve teknolojisi aşılmasıyla sağlanacak sosyal ve kültürel uyanış temelinde bir reforma inanıyordu" (Karpat, 2009a:226). Değişen dünyanın dayattığı yeni siyasi ve toplumsal yapı, ekonomi de değişen üretim ve ticaret anlayışı, bunlara zemin teşkil eden burjuva felsefi düşüncesinin getirdiği radikal epistemolojik ve ontolojik dönüşüm, Osmanlı devlet sınırları içinde ciddi buhranlara sebep olmaktaydı. Her yönüyle bu bir kriz haliydi.

Böyle bir krizle yüz yüze gelen bürokrat ve aydınların tavrı ise daha çok yeni tanıştıkları fikri cereyanların etkisiyle örgütlenen, bu fikirleri imparatorlukta hemen tatbik etmeye çalışan, padişah kızdığında Avrupa'ya kaçan, öfkesi yatıştığında tekrar gelip muhalifi oldukları düzende görevler alan, sürgündeyken bile padişahın, veliahtların, Babî'î'nin, muhalifi oldukları çevrelerin, maddi yardımlarından istifade eden; sarayla bir şekilde ünsiyet bağı bulunan, telaşlı, coşkulu, pragmatist, bir aydın prototipi medeniyet bunalımını epistemolojik düzeyde karşılayacak bir donanıma sahip değildi.

19. Yüzyıl boyunca aydınların devlet karşısında takındıkları tavır hep bu minval üzere olmuştur. İttihat Terakki, Cumhuriyet Dönemi Kadro hareketi, Gerek yurt dışında gerekse içeride aydın iktidar ilişkileri bu çerçevede sürmeye devam etmiştir. Aydınlar, “halk için halka rağmenci” bir pozisyon belirlemişlerdir. Onlara göre öncelikli olan halkın ihtiyaçları değildi; öncelik devletin bekasıdır Daha çok devlet memuru olan aydınlar bu sebebe bağlı olarak Jakoben bir siyasi anlayışla devletin sözcülüğünü üstlenmekten geri durmamışlardır.

2.6.3. Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Hukuka Yaklaşımı

Osmanlı aydınının önceliği devleti kurtarmaktır. Tüm fikir ve aksiyonlarının temelinde bu sorun yatmaktadır. Şartlar ne olursa olsun devleti çöküşten kurtarmak öncelikli mesele olunca bazen, İslamcı, Türkçü, bazen Osmanlıcı, sonraki dönemlerde aydınlanma veya pozitivist felsefeyi savunmaları kaçınılmaz olabiliyor. İslamcı gelenekten gelenlerin Cumhuriyetin ilk yıllarında ulusalcı çizgiye kaymaları (Şemsettin Günaltay), Marksist ideolojiyi savunanların Milliyetçi-ulusalcı (Kadro Dergisi gibi) çizgiyi benimsemeleri de çok garip bir durum arz etmiyor. Eğer laik yönetim ve modern hukuk devletin sorunlarına çözüm olacaksa pekâlâ laik ve modern olunabilir. Eğer devletin kurtuluş reçetesi İslamcılıkla mümkünse o halde İslamcı olunur. İktidara gelen kadro ya da zümrenin devleti kurtarmasına ilişkin bir umut ışığı belirmişse aydınlarda bir blok halinde bu oluşumu desteklemekten geri durmamışlardır. Devlet felsefesine dair her köklü değişimde aydınlar, devletin sözcüsü olmuşlardır.

Bu devleti kurtarma refleksi “her kuşak” Osmanlı aydınının vazgeçilmez düsturudur. Türkçülüğün önemli isimlerinden Yusuf Akçura'nın ilkin 1904'te Rusya'da yazılan II.

Baskısı 1912’de Mısır da yapılan "Üç Tarzı Siyaset” adlı eserindeki şu ifadeler devletin kurtarılmasının ne derece elzem olduğu, fikirlerin bu alanda pragmatist bir gayeden öte anlam ifade etmediğinin çarpıcı bir kanıtıdır.

Akçura, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülüğün bir muhasebesini yaptıktan sonra şu tespitlerde bulunur.

“Osmanlı milletinin yaratılması, Osmanlı Devleti için faydalara sahipse de gayr-i kabil-i tatbiktir. Müslümanların veya Türklerin birleşmesine dönük siyasetler, Osmanlı Devleti hakkında eşit denilebilecek menfaat ve mahzurlar ihtiva etmektedir. Tatbikleri cihetine gelince, kolaylık ve zorluk yine aynı derecede denilebilir.” Bu iki alternatif karşısında çözümsüz kaldığını belirten Akçura, tezini şu ifadelerle bitirmektedir: “Hülasa, öteden beri zihnimi işgal edip de, kendi kendimi ikna edecek cevabını bulamadığım sual yine önüme dikilmiş cevap bekliyor: Müslümanlık, Türklük siyasetlerinden hangisi Osmanlı Devleti için daha yararlı ve kabil-i tatbiktir” (Akçura, 1998: 62).

Akçura’nın bu tezi dillendirmesinden önceki tarihlerde de İslamcılığın daha çok devleti kurtarmaya yönelik pragmatist bir amaç doğrultusunda kullanıldığı pek çok kişi tarafından dile getirilen bir iddiadır. Biraz daha geriye gittiğimizde devleti kurtarma misyonunu üstlenen bir Tanzimat kuşağıyla karşılaşırız. İlim adamlığının yanı sıra devlet adamı olarak da son derece önemli icraatlarda bulunan A.Cevdet Paşa dönemin tüm aydınları gibi devleti kurtarmayı kendine birinci vazife olarak seçer. Kendi sözleriyle ifade edecek olursak İlimiyeden ayrıлып sarığı atmasını şöyle anlatır: "Başımı 'devlet 'yolunda feda ettim. Şimdi sarığı feda etmem diyebilir miyim? Sarığı çıkarıp fes ile kaldım"(Keskioğlu, 1966: 223).

19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren söz sahibi olabilmek için yeni tip aydın özelliklerine sahip olmak gerekir. (ulema vasıflarına sahip) Medrese kökenli Ahmet Cevdet Paşa, geleneksel aydın ile organik aydın arasında bir yerde durur.

Tanzimat kuşağı yani aydın ve bürokratlar. Osmanlı toplumundaki geleneksel kültür liderliğini ulemadan devralmıştır. “Gülhane Hattı Hümayunu, padişahın mutlak otoritesini savunarak merkeziyetçi devlet idaresinin, başka deyimle bürokrasinin işlere mutlak bir şekilde el koymasını ifade eder “Sultanın bu kontrolünün genişlemesine karşı “iki sınırlayıcı otoriteden eski ordu ezilmiş, ulema da sindirilmişti... İlimiyeden bağımsız Harbiye nezaretinin nüvesi” (Lewis, 2007: 97). Sayılabilecek bir ordunun temelleri de atılmış oldu. Artık yenileşme hamlelerine karşı merkezi bürokrasinin önünde ciddi sayılabilecek bir engel kalmamıştı.

“Hem mali hem de idari özerkliklerinden yoksun kalan ulema merkezi iktidara karşı zayıfladı ve kendi yetki, otorite ve statülerini birbiri peşine düşmesine direnç gösteremeyecek hale geldi. Daha sonra, öğretmenlerin atanması, okulların ve medreselerin denetimi, maarif nazırlığı, yargıçların atanması ve adliye işleri adliye nazırlığına devredildi; zamanla da fetva yazma işi, Bab-ı Meşihat’a Fetva Emmini’nin başkanlığı altında hukuk uzmanlarından kurulu bir komisyona verildi. Bizzat Şeyhülislam, bazı istişari görevleri ve sadece kişisel karakterinin sağlayabileceği fiili nüfuzuyla, bir devlet memuru haline geldi. Yüksek ulemanın birçoğu ikna, menfaat veya korku saiki ile Batılılaştırıcı reformlara razı olmuş bulunuyordu. Bağımsızlıklarının kesin olarak yitirilmesi ile bunlar ile alt kattaki ulema -genellikle değişikliğin fanatik muhalifleri- arasındaki uçurum çok genişledi” (Lewis, 2007: 98).

Aydın olarak tanımladığımız grubun etkili olabilmesi için mutlaka geniş ölçüde serbest olması ve düşüncesini ifade etmekten çekinmemesi gerekmektedir. Kemal Karpat, ulemanın özgürlüğün nihayet bulmasının on altıncı yüzyıla kadar götürülebileceğini söyler. Ona göre, “Osmanlı Müslüman toplumunun on altıncı yüzyıldan sonra gerilemesinin baş nedeni devrin entelektüel kesimini oluşturan ulemanın (bilhassa ifta grubunu oluşturanların) özgürlüklerini kaybederek devlet hizmetine girmeleridir” (Karpat, 2009b: 53). Osmanlı geleneksel yapısında ulema haricinde ki yönetici sınıfı devlet kölesi kul kabul eden sistem Lewis’in de belirttiği gibi 19 yüzyılda devletin merkezileşmesiyle eskiye nazaran daha radikal bir değişime uğrar. Ekonomik özerkliğini kaybeden ulema devlet memuru olunca özgürlüğünü de kaybeder. Böylece ayrıcalıklı konumu son bulur.

Müsadere sisteminin kaldırılmasının getirdiği güvenin de etkisiyle ulemanın yarattığı boşluğu bürokrasi ve onun uzantısı niteliğinde sayılabilecek bir aydın sınıfı doldurur. Bu prototipin en önemli siması bürokrasi de Reşit Paşa, aydınlar arasında da Şinasi gösterilebilir. Reşit Paşa’nın “yetiştirdiği önemli isimler olan Ali ve Fuad Paşalar Babıali’de ve yine Reşit Paşa’nın yetiştirmesi Şinasi, Tasvir-i Efkâr gazetesinde Avrupa’da aydınlanma çağının özünü oluşturan rasyonalizm akımının Osmanlı’da bu dönemdeki tek temsilcisi olmuş” (Çakır, 2002: 34). Bu yönüyle aydınlar arasında önemli bir kişilik haline gelmiştir.

Şinasi’nin ve yeni devir aydınlarının fikirlerini savunmada kullandıkları en önemli vasıta yeni bir nevi olan ve daha önce Osmanlı toplumunda örneğine rastlanmayan gazetedir. Sami ve Suphi paşalar ile Ahmet Vefik Paşa ve Mustafa Behçet Efendi’nin yazıları da dâhil olmak üzere Siyasal eleştirilere yer verilen gazete ayrıca bir muhalefet hareketi karakterindedir. Şinasi’nin özellikle devrin önemli isimlerinden Namık Kemal

üzerinde çok büyük bir etkisi vardır.1862’de ilk sayısını çıkarmaya başladığı Tasvir’i Efkâr Gazetesini N.Kemal’e bırakır ve Paris’e gider “Şinasi’nin gazetesi doğrudan doğruya Yeni Osmanlılar’ın kuruluşunu hazırlıyordu” (Jeltjakov, 1979: 53). Şinasi’nin Avrupa’dayken gördüğü “yeni düşünce ve uygarlık ölçülerini kendi ülkesinde de uygulamak istemesi, onu gazeteciliğe yönlendirmiştir. Çünkü olabilecek en geniş ölçüleriyle halka ulaşmak ve ona Batı kültür ve uygarlığını vermek ancak gazete yoluyla olasıydı” (A.Aydın, 2000: 108).

Bu şekilde tamamen Batılı ve o zamana kadar Türkiye’de bilinmeyen araçlar ülkenin hizmetine girdi ve büyük bir hızla gelişti. İlk etapta “Agâh Efendi’nin 1860’da çıkardığı ilk özel Türk gazetesi olan Tercüman-ı Ahval’i, 1862’de Şinasi’nin çıkarmaya başladığı ve Namık Kemal’in devam ettirdiği Tasvir-i Efkâr’ı” (Akyüz, 1990: 26) saymak mümkündür. Bu gelişmelerden sonra “1866’da başyazarlığını Ali Suavi’nin yaptığı Muhbir,1872’de N.Kemal’in başyazarlığını yaptığı İbret,1873’de Ebuzziya Tevfik’in çıkardığı Hadika,1875’de başyazarlığını Kemal Paşa-zade Said’in yaptığı Vakit,1876’da başyazarlığını Şemsettin Sami’nin Sabah takip eder” (Akyüz, 1990: 26).

Sultan Abdulaziz döneminde özellikle gazetelerin yaygınlaşmasıyla aydın sınıfının kendini ifade etmesi açısından uygun bir ortam oluşturmuştur. Bu tarihten sonra gazeteler çevresinde toplanan Batı medeniyeti hayranlığına kapılmış genç ve aydın bir nesil, tam bir idealist psikolojisi ile hükümetin çağdaşlaşma yolundaki ağır adımlarını şiddetle eleştirerek “temponun hızlandırılmasını ve bu konuda siyasi plandaki çalışmalara öncelik verilmesini, meşrutiyet yönetiminin getirilmesini, bir millet meclisinin açılmasını, hükümet icraatının keyfilikten kurtarılarak bu meclisin kontrolüne alınmasını ve ülke üzerindeki siyasi baskının kaldırılmasını isterler.” (Akyüz, 1990: 27). Böylece, teşkilatlı olmamakla beraber, ülkede siyasi bir muhalefet hızla kurulmuş ve bir kamuoyu oluşturulmasına başlanmıştır.

2.6.4. Meşrutiyet Dönemi Aydınlarının Toplumsal Olaylara Bakışı

Başta Namık Kemal’in ve diğer Yeni Osmanlılar’ın da hususiyetle üzerinde durduğu bu kamuoyu kimdir. Osmanlı’nın toplumsal yapısı içinde aydın nasıl bir kamuoyuna seslenecektir. Gazetelerin sesleneceği türden bir kamuoyu oluşturmanın elzem bir durum olduğunu Namık Kemal yazılarında sıkça dile getirir. Ancak 19.Yüzyıl Osmanlı

toplumu gazetelerin sesleneceği bir sınıfsal ayırımdan çok uzaktadır. Bu sosyal yapıyı Mendi, şu tespitlerle aktarır:

“19. yy, dünya genelinde toplumsal çatışmalarla dolu bir dönemdir. Bu, üretimin geçimlik/yaşamak için değil pazar/piyasa için yapılmasının yaygınlaştığı ve buna bağlı olarak hayatın her alanında iş bölümü, seyyaliyet, rekabet neticesinde ortaya çıkan bir toplumsal gerilimler tarihidir. Batı merkezli yeni bir "hayat tarzı" oluşmakta ve bunun merkezinde ise yeni bir insan tipi belirlemektedir. "Kentsoylu" ya da daha yaygın kullanımıyla "burjuva"... Bu yeni sınıfın doğuşu Burjuvanın güçlenmesi, beraberinde taleplerini iktidara ileticek, dünya görüşlerini ideolojiye çevirecek yeni bir aktörü doğurur; "entelektüel-aydın" (Mendi, 2003).

Batı'da modernleşme olgusunun bir tür tezahürü olarak teşekkül eden aydın sınıfı Osmanlı'nın sosyo-politik yapısı içinde hangi sınıfın taleplerini iktidara taşıyacaktır. Bu sadece Yeni Osmanlılar döneminin değil Cumhuriyet ve sonrası dönemlerinde de devam ede gelen ve aşılamayan bir temsil sorunudur.

Osmanlı tecrübesi açısından incelendiği takdirde, “ortak bir dünya görüşüne sahip ve bu görüşün iktidara yönelik taleplerini, üretim araçları mülkiyetinin şekillendirdiği sınıflardan bahsetmek çok izah edici olmaz. Zira öncelikle pazara yönelik bir üretim tarzı ve iktidardan veya toplumdan bu üretim tarzı dolayısıyla ayrışan sınıflardan bahsedemeyiz (Mendi, 2003).

Mendi'ye göre bu sınıfsız ve türdeş bir toplum yapısını değil toplumsal katmanların kapitalist üretim ilişkileri tarafından oluşturulmadıklarını göstermektedir. “Böyle bir analizde Batılı-kapitalist evrenin bir ürünü olarak entelektüel/aydının doğu toplumlarında mübadilini bulmak teorik bir müşkül yaratır Kapitalist ilişkilerin ve bir burjuva sınıfının hâkim olmadığı Osmanlı düzeninde bir aydın tipinden söz edebilir miyiz? Ya da eğer varsa kimlerin ya da hangi sınıfların sözcüsüdür? (Mendi, 2003).

Burjuva sınıfının yokluğu Osmanlı aydınını temsil sorunuyla karşı karşıya bırakmıştır. Doğu ya da Osmanlı toplumu açısından şekilsel olarak aydının işlevini gören bir kesim olduğu yadsınamaz. O; Batı tecrübesinin şekillendirdiği entelektüelin formasyonunu (pozitif bir eğitim, laik bir kafa yapısı, bilim ve ilerlemeye iman vb.) bir şekilde edinmiş ancak oynadığı rolün toplumsal temeline ulaşamamış, her zaman bir temsil

yetersizliği çekmiştir. Yukarıdaki çerçeveyi esas aldığımızda Osmanlı'da aydının kendisini bir burjuva sınıfının iktidar karşısındaki ideologu ve sözcüsü olarak değil, züppe bir "yarı aydın"ın, bir "öteki"nin zıddı ya da ikamesi; Felatun Bey karşısında Rakım Efendi olarak kurguladığını görüyoruz, özellikle Tanzimat'ın yukarıdan aşağıya modernleşme projesinin havada kalan idealleri ve "uluslaşmamış" bir toplumsal dokuyla olan uyumsuzluğunun yol açtığı sancılar dönemin aydınının taşıyıcı işlevini anlamsız kılıyor ve bir temsil alanı olarak, halka ya da bir sınıfa değil "memurlar" başlığı altında toplanabilecek bir gruba dayanmasına yol açıyordu (Mendi, 2003).

2.6.5. Yeni Osmanlılar'da Oryantalist Söylemin Etkisi

Oryantalizm ve politika bir biriyle çok yakın ilişki içindedir. Başta Mustafa Fazıl Paşa olmak üzere Yeni Osmanlılar'ın ortaya koymuş oldukları fikirlerin oryantalist yaklaşımlardan ne kadar etkilendiklerini bu bölümde ele almaya çalışacağız. Başta Fazıl Paşa'nın Sultan Abdülaziz'e yazdığı mektup olmak üzere ve Namık Kemal'in Renan müdafaasında oryantalist söylemin ağır tahriklerinin izlerini görmek mümkündür. Yeni Osmanlılar diğer üyelerinde de hem bu oryantalist söylem hem de bu söylemin politik etkisi o dönem hareketlerinde ciddi bir tesir bırakmıştır.

Oryantalizm nasıl bir tesirinin olduğunun anlaşılması için öncelikle oryantalizme Edward Said'in perspektifinden bakmak gerekir. Çünkü Oryantalizm onda bambaşka bir anlam ifade eder. Said'e göre oryantalizm her şeyden önce Batının Doğu üzerindeki hegemonyasıdır. Said, "hegemonya"yı Gramscigil anlamıyla kullanır. Said'e göre, "Endüstriyel Batı toplumunun yaşadığı kültürel çağı anlayabilmek için bu kavram büyük değer taşımaktadır. Oryantalizme, tarifini yapmaya özendiğim devamlılığı ve gücü veren işte Batının bu hegemonyası veya kültürel hegemonyasının yan etkileridir" (Said, 1998: 19).

Bu söylem, "Avrupa'nın, Avrupalı olmayan bütün diğer kültürlerden ve halklardan daha yüksek olduğu esasına dayanır. Edward Said'e göre bu Avrupa'nın üstünlük ve Doğu'nun gerilik vurgusunu sadece oryantalistler dillendirmiyor. "Avrupa'nın Doğu üzerindeki fikirsel hegemonyası Doğu halklarının gerilikleri ölçüsünde bizzat kendi ağızlarından tekrarlanıp durmaktadır" (Said, 1998: 19). İşte bu geriliği Yeni Osmanlılar'ın ve o dönem devlet adamlarının yazılarında ne kadar sık tekrar ettiklerini müşahade edebilmekteyiz. Ziya Paşa'nın "Diyar-ı küfrü gezdim beldeler kâşaneler

gördüm / Dolaşdım mülk-i İslam-ı bütün viraneler gördüm” (Ziya Paşa, 300). Dizelerinde Fazıl Paşa'nın mektubunda, Namık Kemal'in ve Suavi'nin fıkın üstünlüğünü savundukları görüşlerde benzeri bir kompleks göze çarpmaktadır.

Peki, Oryantalizmin ele aldığı Doğu, nasıl bir Doğudur? Edward Said'in deyimiyle “doğulaştırılmış bir doğu”nun, ona eşlik eden tüm değerler ve klişe tiplmelerle beraber inşa edilmesiyle hayali bir dünya olarak ortaya çıkartıldığını görürüz. Yani gerçek bir doğu'dan değil, aslında “hayali bir doğu”dan söz edilebilir” (Said, 1998: 218).

Genel olarak oryantalist mantık, tipolojilerini indirgemeci bir mantıkla sunar. Model olarak kendi insanını merkeze koyarak konuşur. Bu tarz varsayımlarını ‘doğu, doğulu’ gibi hayali gerçeklikler kurarak yapar. İlkel, az gelişmiş, gelişmekte olan, üçüncü dünya ülkeleri gibi kategorik ayrımların inşa edilmesi de bu tarz bir anlayışın sonucudur. Gelişme, kalkınma ve değişme gibi görelî kavramlar tam bir kesinlikle Batılılar lehine ve Doğulular aleyhine ortaya konulur (Aktay, 2008).

Bu görüş, bir anlamda yoktan var edilmiş fakat daha sonra her iki dünya üzerinde varsayılan hayallerin gerçekleşmesine katkıda bulunmuştur. Bununla birlikte iki dünya arasındaki ilişkilerde bir cins özgürlük her devirde Batının ayrıcalığı sayılmıştır. Zira Batının diğerinden daha üstün bir kültüre sahip olduğu durmaksızın tekrarlanmıştır. Denilebilir ki oryantalizm, Batının kuvvetini duyurmak ve doğunun zayıflığını vurgulamak işlevini gören bir bilimdir. İktidar sahiplerinin kaderi olan “yönettikleri dünya için konuşmak zorunluluğunun sözcüsü” gibidir (Aktay, 2008). Şimdi de, Başta Fazıl Paşa olmak üzere Yeni Osmanlılar'da bu oryantalist söylemin tesirlerini mercek altına alalım.

M. Fazıl Paşa, 1866 da Paris'ten Sultan Abdülaziz'e bir mektup yazar. Bu mektup Paşa'nın gözüyle Osmanlı Devleti'nin içersinde bulunduğu durumu ortaya koyar. Mektup, aynı zamanda Paşa'ya göre yapılması gereken reformların bir programı mahiyetindedir. 1867 yılı başında Paris'te La Liberte gazetesinde yayımlanan söz konusu mektup daha sonra İstanbul'da Sadullah Bey tarafından tercüme edilerek elli bin adet basılır ve dağıtılır. Birçok Avrupa gazetesi tarafından iktibas edilen mektup geniş yankılar uyandırır (Çelik, 1992).

Prens, Sultan'a, Siyasi, iktisadi, toplumsal, pek çok konuda yaptığı tavsiyeleri dinlerse Avrupa devletlerinin Osmanlı'nın iç işlerine karışması için herhangi bir bahanelerinin kalmayacağını yazar. Ona göre, Avrupa devletleri Türkler hakkında yanlış bir kanaate sahiptir. Bu kanaatin değişmesinin ve düzenin sağlanmasının yegâne yolu özgür düzenin (nizam-ı serbestane) kurulmasıdır. Özgür düzen de “meşrutiyettir”.

“Şimdi bütün dünyada gidiş böyleyken, bütün bu genel kurallardan Türkiye niçin ayrı ve uzak kalsın? Tarihin ilk çağlarından bu güne kadar, nice eşsiz ve güzel eserler meydana getirmiş bulunan Türk soyu, öteki milletlerden daha mı aşağıdır? İnsanlığın genel mayası ve karakteri ile Türklerinki arasında bir ayrılık gayrılık mı vardır? Huzur ve güven sınırları içinde yaşamak mümkünken, ille bunun dışına çıkmaya bizi dinimiz mi zorluyor. Ancak padişahım efendim, siz hükümdarımız hazretleri benden çok daha iyi bilirsiniz ki din ve mezhep, ancak insanın manevi yapısına hükmeder ve biz insanlara sadece ahretin nimetlerini vaat eder. Yani şunu demek isterim ki milletlerin haklarını belirleyen ve sınırlayan din ve mezhep değildir. Din, sadece ezeli gerçekler ve onların yargıları olarak kalmazsa, yani dünya işlerine de müdahale ederse, fayda yerine zarar getirir, herkesi telef eder ve sonunda kendisi de telef olur. Şevketli efendim; Hristiyan'ın ve Müslüman'ın başka başka dünya anlayışı yoktur; çünkü adalet denilen şey yeryüzünde yalnız bir tanedir ve tektir” (Ebuzziya, 2006: 27–39).

Fazıl Paşa Avrupa'da yaşadığı için gerek Avrupa basınıının, gerekse oradaki devlet adamlarının Osmanlı Devleti ile ilgili kanaat ve tezlerinden haberdardır. Aynı zamanda bu tezlerden etkilendiği de görülmektedir. Bu sebeple Avrupa'nın bu olumsuz kanaatinin değiştirilmesine yönelik alınması gereken tedbirlere de mektubunda yer verir

“Şevketli efendim; buralarda Avrupalılar, bizim hem milletimizden hem de mezhebimizden şikâyet etmekten bir an bile geri durmuyorlar. Diyorlar ki: “Türk milleti askerlikten başka hiçbir sanat ve meslek bilmez; onların devamlı olarak kadere boyun eğişleri bizlerin çalışmamıza bile engel olmaktadır.” Hâlbuki bizim soyumuz da öteki milletler derecesindedir ve onlardan hiç de aşağı değildir.” (Ebuzziya, 2006: 27–32).

Fazıl Paşa'nın mektubu, Edward Said'in oryantalist söylemin eleştirisi göz önünde bulundurulduğunda Osmanlı aydınınının Batı karşısında ki kompleksli tavrına iyi bir örnek teşkil eder. Söylem sizi önce tanımlar, siz öyle olmadığınızı iddia ederken tanımlamanın getirdiği kriterlere uygun bir yapı arz ettiğinizi ifade etmiş oluyorsunuz. Haliyle söylemle aynı noktada sadece itiraz ederek buluşmuş oluyorsunuz. Üstelik bunu yaparken kendi tarihinizi de o perspektifi haklı çıkaracak bir şekilde okumuş oluyorsunuz. “Oryantalist bakış açıları son tahlilde doğu karşısında nesnel bir mesafe iddiası takınarak, onu tanımlayarak ve bu yolla aslında onu üretip inşa ederek ortaya

çıklarlar. Oryantalist bakış, “tanımlayan- tanımlanan” arasındaki “etken-edilgen” eşitsizliği temelinde gelişir” (Said, 1998: 218).

Fazıl Paşa'nın mektubunda bu tavrı görmek mümkündür. Oryantalist argümanlara karşı bu tarz bir özellikten çok mağlubiyet duygularına eşlik eden bir eziklikle, apologist eğilimlerle ve modernist tavrılarla beslenen yoğun itirazlar görülür. Bunlar, oryantlizmin indirgemeci bir anlayışla ortaya koyduğu doğu tablosunu inkâr ederlerken, ilginç bir şekilde, aslında Batının inkâr ettiği bir doğunun var olduğunu, yani; Batının arzuladığı doğunun Batının zannettiğinin tersine zaten hazır olduğunu vurgular.

Buna göre doğunun geleceği ile ilgili olumsuzlayıcı ifadelere bir son verilmesi çağrısı bu çevrelerce adeta lütfenci bir tavırla ortaya konulmaya çalışılır. Böylece bu çevrelerce; doğudaki kültürel ve dini özün, sanılanın aksine rasyonel ve özgürlükçü bir potansiyel taşıdığı öne sürülmekte, Batıdan bu noktada bir onaylama beklentisi bazen yalvarır bir üslupla ortaya konulmaktadır (Aktay, 2008). Fazıl Paşa'nın mektubunda buna ilişkin ifadelerle sıkça rastlanmaktadır.

“O halde padişahım; onların keramet gösterircesine ortaya atmakta oldukları bu haberleri bizler yalanlayalım, güçlü bir kalkınma ve gelişmeyi öngören bir değişikliğe yönelelim. Bu değişiklik sizin düşünceniz, sizin görüşünüz ve sizin elinizle olsun. Öte yandan, bize düşmanlık beslemekte olan Batı kamuoyunu da kendi tarafımıza çekmeye gayret edelim ki, bunlar bize düşman olacaklarına dost olsunlar. Fransa'ya, İngiltere'ye, Almanya'ya ve İtalya'ya bizim ne soyca ne dince zayıf bulunmadığımızı, soyumuzun ve dinimizin bizi kötülüğe ve zayıflığa zorlamadığını ispatlayalım” (Ebuzziya, 2006: 36).

Oryantalizmin bu çıkarımları, dinlerin mukayesesi söz konusu edildiğinde ortaya daha ilginç sonuçlar çıkartıyor, Hıristiyanlığın tersine, İslam inancı adaletsiz bir yönetime karşı koyma hakkını sağlayacak yeterli bir hukuksal doktrin imkânına sahip değildir. Oryantalist çalışmalarla ortaya konulan yukarıdaki ve bunlara benzer iddiaların karşısında Doğu- İslam çevresinden gelen itirazları değerlendirdiğimizde; daha çok yenilmişlerin galipler karşısındaki ruh halini görürüz (Aktay, 2008). Fazıl Paşa'nın mektubunda ki İslam ve Hıristiyanlık mukayeseleri Edward Said'in oryantlizm eleştirileri yapması için yazılmış gibi duruyor

Fazıl Paşa:

“Bizim dini inançlarımız da Tanrı'nın ezeli idaresine boyun eğmek konusunda öteki dinlerin inançlarından farklı değildir. Hıristiyanlıktaki “günah” çıkarmak inancı, kadere ve alın yazısına yeterince inanıp, tevekkül göstermemizin ayıdır. Havarilerden Petrus, bir seferinde vaazı sırasında “ İnsan, o büyük yaratıcı gücün elinde, bir çömlekçinin elindeki çamur gibidir” demiştir. İşte bu inanç bile Hıristiyanları yine de para kazanmak, zengin olup rahat yaşamak için inanılmaz derecede zihin yormaktan ve çalışmaktan geri koymamıştır. Bu alanda bizim onları taklit etmemiz, akılcılığın en zorunlu bir sonucu olmak gerekir” (Ebuzziya, 2006: 33).

Oryantalizmin çıkarımlarından bir başkası da onun doğu- İslam toplumlarının psikolojik özelliklerini ihtiva eder. Bu çıkarım; söz konusu toplumlar üzerinde gerçekleştirilmesi düşünülen projelere imkânlılık-imkânsızlık anlamında rehber özelliği taşır. Örneğin; bireysel, özgürlükçü ve girişimci ruha sahip bir toplumun inşasını doğulu bireyler için kaçınılmaz özellikler olan; ‘boyun eğme, kadercilik ve tevekkülcülük’ engeller. Oryantalizme göre doğulu bireylerin bu özelliklerinin kaynağında despotik iradelerin yaygınlığı vardır ve bu iradeler varlıklarını bu bireylerdeki özelliklerine borçlular (Aktay, 2008). Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Batıyı bir ideal olarak gördükten sonra oryantalist tezlerin yanlış kanaate sahip olmasını ispatlamak için giriştiğiniz her türlü teşebbüs sizi onların tanımlamış olduğu çerçeveye biraz daha yakınlaştırır.

“Şevketlü padişahım; böyle özgür ve sağlam bir düzen, Müslümanların da, Hıristiyanlarında her türlü hak ve güvenlerini güven altına almış bulunacağından, Avrupalıların “hâkim” ve “mahkûm” (vurgular benim) arasında gerçekleştirilmesini imkânsız zannettikleri dengeyi mutlaka gerçekleştirecektir” (Ebuzziya, 2006: 34).

Edward Said'in de ifade ettiği gibi Oryantalist söylemin sömürgecilik ve politika ile ilişkisinin de göz önünde bulundurulması gerekir. “Politika ve oryantalizm birbirine çok yakındır. Daha temkinli söylemek gerekirse Oryantalizm tarafından Doğu konusunda ortaya konmuş fikirlerin politikaya yaraması mümkündür” (Said, 1998:141). Fazıl Paşa'nın hâkim ve mahkûm kavramlarına yaptığı vurgu da o dönemlerde Batılılar tarafından Osmanlı'nın siyasi ve hukuki yapısına yönelik eleştirileri içermektedir. Mektupta ileri sürülen iddialarla Batılı politikaların çok yakın olduğu görülebilir. Fazıl Paşa'nın mektubu sanki Enver Ziya Karal'ın “Osmanlı

Tarihi” kitabında Garplılaşma hakkında Rus tezi başlıklı şu iddiaya cevap niteliğinde kaleme alınmış gibi görünüyor

“Rusya’ya göre, Osmanlı halkı, ırk, din, kültür ve içtimai hayat yönlerinden farklar gösteren bir takım cemaatlerden ibaretti. Devlet idaresi ise bu cemaatlerden yalnız Müslümanların kabul etmiş oldukları şeriat ahkmına dayanmaktadır. şeriat ise, Müslümanlarla diğer topluluklar arasında derin bir uçurum teşkil etmektedir. İmparatorluğu idare eden Türklerin şeriate vazgeçmelerine imkân yoktur. Bu böyle olunca Türkiye’de kanun önünde müsavat bir hayalden ibarettir” (Karal, 1995b: 335).

Görüldüğü gibi Fazıl Paşa, o dönemde sıklıkla dile getirilen bu ve benzeri tezlerin aslında bir hayal olmadığını bunun gerçekleşmesinin mümkün olduğunu izah etmeye çalışmaktadır. Batılıların hukuki, siyasi, pek çok alanda kendi çıkarlarına yönelik ileri sürdükleri tezleri kabul etmiş sadece bu tezlerin mümkün olabileceğine ilişkin teoriler üretmeye çalışmıştır. Fransızların, Osmanlıların garplılaşma teziyle Fazıl Paşa’nın fikirleri arasında da çok yakın bir ilişki vardır. Fransa’ya göre, Osmanlı İmparatorluğu’nda yapılacak ıslahatın amacı, “tebaanın refah seviyesinin yükseltilmesinden ibaretti. Bu amaca ulaşılması için Osmanlı tebaası Müslüman ve Hıristiyan tefriki gözetilmeyerek bir bütün olarak ele alınmalıdır ve idarede birlik, ferdi, siyasi ve içtimai haklarda eşitlik sağlanmalıdır” (Karal, 1995b:334).

Fazıl paşa’nın mektubuyla İngilizlerin siyasi tezleri arasındaki benzerlik de dikkat çekicidir. “İngiliz elçisi Bulwer Babıâli’ye yaptığı teklifte şöyle diyordu:

“Bir kavmin memleketin idaresi başında kalması için yüksek meziyetlere sahip olduğunu göstermesi lazımdır. Hâlbuki bu gün cari olan rüşvet, irtikp, atalet himayet ve sahabet ve batıl fikirler Türklerin muhafaza ve idame iddiasında buldukları tefevvuk ile kabili telif değildir. Avrupa’nın zek ve irfanından istifade ederek Avrupalıların hasail ve güzide meziyetlerine sahip olmak medeni hkmetler derecesine yükselmek Türklerin elindedir. Medeni hükümetlerin çoğu ne Türkiye kadar geniş ne de onunki kadar mmbit topraklara malik olmadıkları halde büyük devletler sırasına geçerek şan ve şeref sahibi olmuşlardır. Hâlbuki Devlet-i Osmaniye sırf kendi zaafının sikleti altında ezilerek kyor ve harab oluyor” (Karal, 1995b: 333).

Özellikle İngiliz elçisi Bulwer’in özetle söylediklerini Paşa, mektubunda uzun uzadıya açıklama çabasında gibi görünüyor. Elbette ki Fazıl Paşa’nın mektubu tüm bu tezlerden bağımsızdır. Burada dikkat çekmeye çalıştığımız husus şudur: Başta Fazıl

Paşa olmak üzere dönemin ricali Batı'nın etkisinde fazlasıyla kalmışlardır. Savunduklarıyla Batı'nın menfaatlerinin kesiştiklerinden bi haberdirler.

“Şevketlü efendim; Türkiye’de yabancı memur ve görevlilerin, bizim iç işlerimize yaptıkları müdahaleden dolayı ne kadar büyük zararlar gördüğümüzü bilmeyen var mıdır? Bunlar, belki binlerce defa, medeniyet ve insanlık yoluna girmekliğimiz için bağırıp çağırmışlardır. Ne var ki, aslında hemen her seferinde, bu uyarıların altında sadece kendi millet ve menfaatlerinin yattığı görülmüştür. Bunun daha da kötüsü, millet ve menfaatleri bir yana, bu memleketlerinin fertleri içinde yerli ve yersiz baskılara başvurmuşlardır. O halde, özgür düzen kabul edilip uygulanacak olursa devletin temeline yeni bir güç katılmış olacağından, yabancıların bu her işimize burun sokmalarından da kurtulmuş oluruz. Bizzat Osmanlı Devleti ülkesinde her cins ve mezhepten halkın koruyucusu olunca artık başkalarına söz düşmez” (Ebuzziya, 2006: 35).

Kapitalist toplumun ortaya çıkması için burjuvazinin hür teşebbüse, serbestiyete ve tam rekabete dayalı bir düzene ihtiyacı varken; bu durum, oryantalizm penceresinden takdim edilen doğu tablosu için mümkün görünmemektedir. Gerçekte doğulu ancak Batılılaşırsa bu mümkündür ve tüm hesaplar bunun için yapılır: Doğuludan bir Batılı üretmek mümkün müdür?

Diğer yandan doğu ile ilgili bu türlü ithamların haksız ve temelsiz olduğunu iddia eden ve Batının her türlü iddiasını reddeden, oryantalizmin sunduğu tabloyu inkâr eden tavırlar da söz konusudur. Bu reddiyeinin şiddeti bazen medeniyetleri karşı karşıya getirmeyi göze alan bir meydan okumaya bazen de Batıyla her türlü ilişkiyi kesmeyi talep eden bir tavra bürünüyor

Bu tarz anlayışların derinliklerinde bu anlayışları besleyen bastırılmışlığın izleri fevri tavırlarda ve ajitatif talep ve önerilerde kendini gösterir. Bu yüzden oryantalizm sorununa karşı bu tarz oksidentalist çabalar ve tavırlar pek de bir çözüm gibi durmamaktadır. (Aktay, 2008)

Yeni Osmanlılar’ın İslami referanslara olan ilgileri biraz’da oryantalist yaklaşımlara karşı duydukları bu tepkisel tavır alıştan kaynaklanır. Namık Kemal Suavi ve Ziya Paşa’nın Şer’i hukuka karşı takındığı müdafaacı tavırda da bunu görmek mümkündür. Namık Kemal, Şer’i kanunların üstünlüğünü savunurken ileri sürdüğü gerekçelerde bir o kadar ilginçtir. Namık Kemal’e göre, İslâm Hukuku’nun aklî ve şer’i kuralları, Montesquieu’nun, ifade ettiği tabii hukuktan başka bir şey değildir.

N. Kemal'in siyasî teorisi, geniş ölçüde "Montesquieu (1689-1755) ve Rousseau (1712-1778)'dan, hükümet işleyişi hakkındaki fikirlerini de Londra ve Paris'teki millet meclisinden ilham almaktadır."(Çetinkaya, 2002:69). Namık Kemal'in siyasal düşüncesi üzerine diğer bir etkiyi "1863'te bir çevirisini yayınlamaya başladığı Montesquieu (1698–1775)'nun Esprit des lois'i yapmıştır. Daha sonraki yazılarında, Montesquieu'nun fikirlerini İslâm Hukuk kurallarıyla uzlaştırmaya çalışmıştır" (Çetinkaya, 2002: 69). Kur'an ayetleri, hadisler, içtihatlar hep Avrupa'nın siyasi, Parlamenter teorilerin İslam'da zaten var olduğunu kanıtlamak için kullanılır. Yine aynı malzemeler burjuva liberal değerlerin desteklenmesi bahsinde de karşımıza çıkar.

Oryantalist etkilerle ilgili Ernest Renan'ın, İslâm'ın gelişmeye mâni olduğu yönündeki konferansı önemli malzemeler sunmaktadır. "İslam dininin itikadi, ameli, ahlaki birçok unsurunu eleştiren Renan, konferansında özetle şunları söylemiştir: "Renan 1883 yılında "İslam ve Bilim" başlığıyla Paris'te verdiği konferansta İslam dininin bu güne kadar Yunan birikimini Batıya taşımanın dışında ilme herhangi bir katkısının olmadığını, araştırmaya, bilime, felsefeye düşman olduğunu iddia etti" (Biçer ve Silkin, 2006:108). İslâmiyet, "fethettiği memleketlerin fikrî ve ruhî varlığını ezmiştir. İnsan zekâsı için İslâmiyet yalnız zararlı olmuştur... Bir Müslüman'ı ayırt eden vasıf ilim düşmanlığıdır" (Reşad, 1996:254).

Renan'ın bu eleştirilerine yönelik pek çok reddiye yazılmıştır. Namık Kemal'in "Renan Müdafaaanesi bunlardan biridir. Engizisyonun kötülüklerini tenkit ede ede, her fenalığı dine bağlayan ve her dini aynı meziyette vehmeden bir münkir. Üstelik ele aldığı konuyu hiç de bilmemektedir. Nasıl olur denilebilir, bir Şark dilleri mütehasısı, bir akademi azası İslam'ı nasıl bilmez? Bilmez, Avrupalı Şark'ı bilmez" Namık Kemal bu eserinde Renan ve diğer Avrupalı oryantalistlerin İslam dinini yanlış değerlendirdiklerini örneklerle açıklamaya çalışır

Bir başka reddiye'de Cemaleddin Afgani'ye aittir. Afgani'nin Yeni Osmanlılar'ın bir üyesi olmadığını hatırlatmaya gerek yok. Ancak aynı dönemde yaşamış ve Yeni Osmanlılar'ın aktif olduğu bir dönemde de İstanbul'da bulunmuştur. Afgani'nin pek çok kişi üzerinde etkisi olmuş bu etki Cumhuriyet dönemine kadar varlığını hissettirmiştir. Oryantalist söylemin önemli ve de usta bir ismi olan Renan'ın

zihinlerde nasıl bir tahribata yol açtığına anlaşılmaması bakımından Afgani'nin müdafaaanesine ve Renan'ın bu müdafaaaneye cevabına değinmekte fayda vardır

Afgani'nin Renan'a cevaben. "İlmin tekâmülünde İslâm'ın bir mâni teşkil ettiği doğru ise de bu maninin bir gün ortadan kalkmayacağını söylemek mümkün müdür? İslâm bu mevzuda diğer dinlerden hangi cihetle ayrılır?" (Reşad, 1996: 21). Afgani'ye göre "Bütün dinler kendi bünye ve üsluplarına göre müsamahasızdırlar. (Hıristiyan cemiyeti Hıristiyanlık mânisini aştıktan sonra) hür ve serâzad terakki ve ilim yolunda ilerlemektedir" (Reşad, 1996: 21).

Renan'ın Afgani'ye cevabı bir özür niteliğindedir. İşin ilginç olan kısmı da buradadır. Çünkü Afgani, Renan'ı eleştirirken onun tezlerini de bir taraftan haklı bulmuş oluyor. Renan'ın eleştirisi ve ona yazılan reddiyeler de oryantalist söylemin tüm inceliğini görmek mümkündür. Muhammed Reşad'ın naklettiği Renan'ın cevabı şöyledir:

"Şeyh'in vukufu yazılmış makalesinde, üzerinde gerçekten uyuşmadığımız yalnız bir nokta görüyorum" "Şeyh'e haksız görünebildiğim bir cihet, vahye dayanan her dinin kendisini ister istemez pozitif bilime düşman gösterdiği ve Hıristiyanlığın da bu bakımdan İslâmlıktan aşağı kalmadığı fikrini yeteri derecede geliştirmemiş olmamdır... Mademki Şeyh Cemaleddin, muhtelif dinler hakkında eşit bir adaletle hüküm vermemi istiyor... Serbest düşüncelilerin bu muhtelif noktalar üzerindeki anlaşmazlığı derin bir anlaşmazlık değildir, çünkü İslâmlığın lehinde de olsalar aleyhinde de olsalar hepsi de aynı ameli neticeye varmaktadırlar: Müslümanlar arasında öğretimi yaymak... (Bu olursa) bizim Katoliklerden ayrıldığımız gibi İslâmlıktan ayrılacak seçkin şahsiyetler yetiştirilecektir. -Şeyh Cemaleddin kadar seçkinleri herhalde az olacaktır-" (Reşad, 1996: 259-260).

Renan eleştirisine şöyle devam eder.

"Öyle zannediyorum ki, Müslüman memleketlerini uyandırıp kalkındırarak olan şey İslâmlığın kendisi değil onun zaafa düşmesi olacaktır... Bazı kimseler konferansında Müslüman dinine mensup olanlara karşı düşmanlık sezmişlerdir. Bu hiç böyle değildir; İslâmlığın en büyük kurbanları Müslümanlardır." ...İnsan zekâsı asıl işine yani pozitif bilimin kurulmasına çalışmak istiyorsa, her türlü tabiatüstü itikaddan kurtulmalıdır... Hıristiyan aydınları için dinî itikadların zararsız bir hal aldıkları hayırhah bir lakaytlık haline varmak bahis mevzuudur. Bu Hıristiyan memleketlerinin aşağı yukarı yarısında olmuştur; İslâm memleketlerinde de aynı şeyin olmasını temenni edelim. Şüphe yok ki bu olduğu gün, Şeyh'le ben birlikte alkışlayacağız" (Reşad, 1996: 259-260).

1883'de Ernest Renan, İslâm'ın bilime, düşünceye, ilerlemeye, gelişmeye karşı olduğunu, Özetle "Avrupa'nın malı olan her şeye karşı hor görülülük içinde

bulduğunu söylediğinde, bu suçlama "İslâm mâni-i terakki değildir" şeklinde cevaplanmıştı. Çünkü terakki bizatihi olumlu bir kavram olarak kabul ediliyor ve olumluluğu İslâm'a izafe etmekle kimse yanlış bir iş yapmış olacağını düşünmüyordu" (Cündioğlu, 2000).

"Batı dillerinden yapılan tercümeleler, Avrupa'da okuyarak gelenler ilmin kâinatı, dünyayı ve hayatı tanıma iktidarında olduğu fikrini etrafa yayıyorlardı." (Kaplan, 2005: 68) Kaplan'a göre bunlar "Varlığı iyimser veya kötümser bir gözle değil, tarafsız fakat mütecessis bir bakışla, mücerret ve felsefî fikirler arkasında değil, ilmi usuller ve modern vasıtalarla tetkik eden Batı, hemen her sahada bir kanun ve nizam görmüş, insanın tabiatı hem anlayabileceğine hem de değiştirebileceğine kuvvetle inanmıştır." (Kaplan, 2005: 68) Bu inancın etkili olmasında "Yeni keşifler ve icatlar Batılı insana akıl ve iradenin kudreti hakkında şüphe götürmez. Bir iman aşlamıştır. Batı, sadece tabiatın değil insanın ve cemiyetinde kanunları olduğuna, bu sahada da istenilen değişikliklerin yapılabileceğine inanıyordu. Fransız ihtilali bu imanın bir neticesi idi." (Kaplan, 2005: 68)

Yeni Osmanlılar her şeyden önce Batının ortaya koyduğu bu değerlerin doğru olduğuna ve bu değerlerin Osmanlı toplumsal ve siyasi yapısına uygulandığı takdirde Batı'daki gibi bir terakki ve inkişafın görülebileceğini kabul etmiş ve çalışmalarını bu doğrultuda yürütmüşlerdir.

2.6.6. Aydın ve Bürokratların Yeni Nizama Katkıları

(Vatan-millet, meşrutiyet, doğal hukuk)

Daha önce Yeni Osmanlılar hareketinin tek bir çatı altında toplanamayacağını onların, teoride farklı yaklaşımlara sahip olduklarını belirtmiştik. Şinasi'nin, kompleksiz Batıcılığı, Namık Kemal'in İslam, hukuk siyasi, kültür ve geleneksel değerleri Batı fikirleriyle uzlaştırma çabası ve Suavi'nin, laikliğin yanı sıra şimdilerde bile epey radikal sayılabilecek dinle ilgili görüşleri, "örneğin ibadetin Türkçeleştirilmesi, namaz surelerinin ve ezanın Türkçe okunması gibi" (Karakoyunlu, 1995:105). Türkçülük temellerini teşkil eden yaklaşımlarına rağmen Yeni Osmanlılar'ı yine de bir isim etrafında toplamamızı gerektirecek önemli asgari müşterekler de az değildir. Her

şeyden önce onları geleneksel Osmanlı devlet sistemi içinde modern manada kurulan ilk muhalefet partisi olarak görmek mümkündür.

Karal'a göre onları ayıran en önemli vasıf bu muhalefet karakteridir. Bir liderleri, sabit bir merkezleri mevcut olmasa da “bir program ve usulleri vardı. Programları, ümmet adı verilen Osmanlı tebaasına eşit haklar sağlanması; bu hakların kanun teminatı altına alınması; meşrutiyet idaresinin kurulması ve vatanseverlik hissi ile fertlerin bir birine bağlanmasından ibarettir.”(Karal, 1995b:314). Yeni Osmanlılar her ne kadar bu programı uygulamada “muvaffak olamadılar ise de, hürriyet fikirlerini, küçük ve büyük memurlarla subaylar arasında geniş ölçüde yaydılar ve gelecekte inkılâpların bu suretle ilk tohumlarını attılar. Bundan başka, dini idealden başka değer tanımayan halka, bir vatanseverlik ideali getirdiler” (Karal, 1995b:314).

Böylece Osmanlı- “Müslüman unsurlar arasından çıkan entelektüel elitlerin, edebiyat, eğitim ve basın aracılığıyla, siyasal elit tarafından ülkenin otantik tarihsel milli kimliği olarak lanse edilen etnik Türk kimliğine dönüştürmekte büyük bir rolleri olmuştur” (Karpat,2009b:18). Başta Namık Kemal olmak üzere Yeni Osmanlılar, “her şeyden önce memlekete yeni bir kıymetler nizamı getirmişlerdir. Namık Kemal, bu kıymetleri Fransız ihtilalini hazırlayan yazarlardan almış, fakat onları milli kültürle kaynaştırmıştır. Mazluma acıma, millete hizmet, vatan için fedakârlık, hürriyetin yüksek bir değer olduğu fikri” (Kaplan,2005: 44–45) Kaplan'a göre İşte Namık Kemal'in ortaya koyduğu ve yücelttiği değerler bunlardır. Bu yeni kimliğin oluşmasında anahtar kavram “vatan” ve “millet”tir. “Vatan” ideali, Vatanseverlik duygusu, millet, kavramlarının yerleşmesi, büyük bir zihniyet değişiminin alâmetifarikasıdır.

Gerek İslam gerekse ilk dönemlerdeki Osmanlı Devlet'i belli bir toprağı, kavmi veya dili hiçbir zaman kendi uyruklarının siyasal kimliğinin ve sadakat ve bağlılığının temeli olarak kabul etmedi. Arap kabilelerinin belli toprakları sahiplenip kendilerini bu topraklarla özdeşleştirmesine karşın İslam, başından itibaren toprağına bağlılık ve sadakat düşüncesine karşı çıktı. Toprağına bağlılık ve toprakla özdeşleştirme İslam'ın iki temel direğiyle, yani inancın mutlak ve manevi özü ve ümmetin birliği ilkeleriyle çelişiyordu. İslam, ilk dönemlerinde, her türlü maddi nesneye bağlanmayı ve onunla

özdeşleşmeyi putperestliğin bir biçimi olarak görerek reddetti. Toprağa bağlılıkta bunlardan biriydi.

“İslam teorik olarak dünyayı Müslümanların egemenliğindeki Darü'l-İslam, gayri Müslimlerin egemenliğindeki Darü'l- Harp ve İslam yönetimi altında yaşayan gayrimüslimlerle meskûn Daru's-Sulh olarak üçe bölmekteydi” (Karpat, 2009b:17–24). Karpat'a göre, “İslam'da devletin toprak karşısındaki önceliğinin en iyi ifadesi, belli bir toprak Müslüman olmayan hükümdarların eline geçtiğinde buradan ayrılarak Müslüman topraklarına yerleşmeyi şart koşan “hicret teorisidir.” (Karpat, 2009b:17–24). “Hal böyleyken ülkeye bağlılık ve vatan sevgisi “vatanım şeraitin hüküm sürdüğü yerdir” diyen geleneksel İslami anlayışla çatışıyordu” (Karpat, 2009b:17–24).Geleneksel İslami anlayışta toprak üzerinde yaşanan yer olması dışında nesne olarak herhangi bir kutsallığı olmadığı gibi uğrunda ölünecek bir ideal değildir. Cevdet Paşa'nın deyimiyle, “Vatanı, köyün orta yerindeki meydandan ibaret sayan bir Müslüman köylü çocuğundan vatan için savaşması ve ölmesi nasıl istenecekti” (Karpat, 2009b:23).

“Bu sorunun aşılması için diğer kavramlardakine benzer bir meşruiyet yoluna gidildi. (Kur'an da geçen Şura ayeti ve meşrutiyet ilişkisi gibi) Bu çerçevede “Hub'ül vatan minel iman” (vatan sevgisi imandandır) hadisi çok yaygın olarak telaffuz edilmeye başlanmıştır”(Karpat, 2009b: 26). “Hadisin ikinci kısmı olan “min-el iman” toprağı yüce bir sadakat ve bağlılığın konusu haline getiriyor ve onun savunulmasını askeri bir yükümlülük olarak ortaya koyuyordu. Bu yüzden hadis, Namık Kemal'in siyasal vatan anlayışına uyuyor, ona dini bir yaptırım kazandırıyor ve böylece bu tip bir vatan anlayışını yaygınlaştırıyordu” (Karpat, 2009b: 26).

Şinasi, Ziya Paşa ve Namık Kemal'in öncülüğünü yaptığı Tanzimat dönemi aydınları, 18. yüzyıl da Fransız düşünsel ve siyasal yapısına damgasını vuran Voltaire, Rousseau, Montesquieu, Condillac gibi düşünürlerden etkilenerek, Osmanlı'nın geleneksel kurumlarını yenileyerek devleti içinde bulunduğu bunalımlardan kurtarma yolunu seçmişlerdir. Bu düşünürlerde devletin kurtulması ve geçmiş ihtişamına kavuşması halkın da kurtuluşu ve refahı demektir. Bu düşünsel zemin ekseninde Batı'da meydana gelen değişimleri, İnsan hak ve özgürlüğü, eğitim, hukuksal eşitlik, iktidarın kanunla sınırlandırılması gibi siyasi ve hukuki talepleri gündeme getirmişlerdir. Bu yönüyle

Osmanlı tebaası, “hak, adalet, kanun, eşitlik, hürriyet” gibi yeni kavramları yine gazete gibi yeni bir tür aracılığıyla ilk kez Yeni Osmanlılar sayesinde tanımışlardır.

Şinasi'nin, Tanzimat'ın ünlü ismi sadrazam Mustafa Reşit Paşa'ya atfen yazdığı

“Ey ahali-i fazlın reis-i cumhuru' diye yani faziletli insanların cumhurbaşkanı diye anması ve yine Reşit Paşa için yazdığı: "Ettin azad bizi olmuş iken zulme esir/ Cehlimiz sanki idi kendimize bir zincir/ Bir ıtıknamedir insana senin kanunun/ Bildirir haddini sultana senin kanunun..." (Tanpınar, 1997: 196).

Dizeleri yeni bir zihniyetin teşekkülünü göstermesi açısından son derece anlamlı ifadelerdir.

Batılılaşmanın öncüsü olan yöneticilerin söz etmekten dahi hoşlanmadıkları Anayasa ve Meclis gibi kurumları da devletin kurtuluşu ve milletin refahı için zaruri görüyorlardı. Bu sebeple Tanzimat'la başlayan siyasi ve hukuki reformları yeterli görmemiş, Gülhane Hattı'nın getirdiği can, mal ve namus güvenliği gibi reformların Meşrutiyet yönetimiyle ve buna bağlı olarak da anayasa hükümleriyle güvence altına alınmasını istemişlerdir.

BÖLÜM 3: MEŞRUTİYET DÖNEMİ HUKUKİ DEĞİŞİM

Teknik olarak hukuk reformunun temel alanlarını tespit etmek çok güç değildir. Ancak bu reformların sosyo-politik açıdan hangi gerekçelerle yapıldığını tespit etmeye çalıştığımızda iş güçleşir. Basit bir örnek vermek gerekirse, (1858) tarihli Arazi Kanunnamesi Osmanlı'nın miri arazilerini yeniden düzenleme amacı gütmektedir. Ya da Islahat Fermanı'nda olduğu gibi gayri Müslimlerin haklarını garanti altına alan ve eşitliği getiren bir kanun hukuki açıdan izahı mümkünken, bunun siyasi boyutu söz konusu olduğunda birçok etken devreye girmektedir. Islahat Fermanı'nı Paris Konferansı öncesi Rusya'ya karşı Batılı güçlerin desteğini almak ve içişlerine müdahaleyi önlemek maksadıyla Osmanlı'nın yürürlüğe koyduğuna daha önce değinmiştik.

Hukuk Reformunun temel alanlarını sosyolojik açıdan belirlemeye çalışırken böylesi bir güçlük sebebiyle konunun sınırlarını iyice genişletmek zorunda kalıyoruz. Bu başlık altında Hukuk reformunun neleri kapsadığını siyasi ve sosyolojik boyutunu daha önce analiz ettiğimizden dolayı şimdilik paranteze alarak incelemeye çalışacak ve mümkün merteye konuyu teknik açıdan sınırlandırmaya çalışacağız.

3.1. Osmanlı Hukukunun Kaynakları

“İslam hukukuna göre devlet nizamında hâkimiyet Allah'a aittir. Yani hukukun kaynağı Allah'ın iradesidir. Bu sebeple Müslüman devletlerde tam manasıyla yasama meclisi ve Anayasa yoktur. Sadece Allah ve Peygamberinin tanıdığı sınırlı yasama yetkisi kullanılabilir.” (Hamidullah'tan aktaran, Şener, 1990: 17) Osmanlı hukuk sisteminin, İslami hukuk kurallarına dayanması yanı sıra, diğer “Müslüman devletlerde de görüldüğü gibi “örf”lerin tamamen veya kısmen tatbik edilmesiyle ayrı, fakat diğerleriyle irtibatlı bir hukuk dalının ortaya çıktığını görüyoruz. Osmanlı'larda, birbirine ters düşmemek kaydıyla ortaya çıkan hukuk sistemi “şer'i” ve “örfi” diye iki” kısımdan oluşur” (Şener,1990: 17).

“İbn-i Haldun da aralarında bulunduğu kimi İslam hukukçuları İslam'ın dini hukuku olan şeriatın bütün yasal sorunları çözebileceğini savunarak, yalnızca sultanın buyruğuna dayanan bir yasa olan kanunu gereksiz buluyorlardı” (İnalçık, 2003: 76). İnalçık'a göre, diğer hukukçular ise, söz konusu durumlar hakkında şeriat eğer bir şey

söylememiş ise kanunun hem zorunlu hem de yasal olduğunu ileri sürmüşlerdir. “Yasa, genellikle kamuca kabul edilen âdete, ya da kıyas için temel olabilecek ilkelere uymalıdır. İslam ümmetinin iyiliği için gerekli olmalı şeriatı karşıt hiçbir şey içermemeli ve hükümdar yasayı etkin biçimde uygulayabilmelidir” (İnalçık, 2003: 76). Bu anlamıyla Osmanlı hukuk sisteminde Padişahın koyduğu örfî hukuk, dilediği biçimde yasa koyma yetkisine sahip olduğu anlamı içermez. Padişah, teorik olarak şer’î hukukun dışına çıkamaz ve kurallarına karşı olamaz. Bazı yazarlara göre, (aşağıda değineceğiz) örfî hukuka geniş bir yer ayıran Osmanlı hukuku, Şer’î hukukun vesayeti altındadır.

Osmanlı egemenlik anlayışında devletin yasama, yürütme ve yargı yetkilerinin hükümdarın şahsına bağlı olarak yerine getirmesi benimsenmişti. Osmanlılarda da özel hukuk alanındaki yasama İslâm hukukunun Kur’an, sünnet, icma, kıyas ve diğer kaynaklarına bağlı olarak hukuk bilginleri tarafından yerine getirilmiştir. Kamu hukukuyla ilgili alanlarda ise, İslâm hukukunun temel ilkelerine aykırı olmamak şartı ile hükümdarın yasama yetkisi bulunmaktadır.

Her şeyden önce Müslümanların kurduğu bir devlet olan Osmanlı’nın kuruluşundan önceki devletlerin bir uygulamasını devam ettirmiş, kendi tecrübelerini de katarak özgün bir yapı oluşturmuştur. “Osmanlı’nın ortaya çıkışından önceki dönemde sultanın kanun koyma hakkı, Ortadoğu’da iyice kök salmış bir ilkeydi” (İnalçık, 2003: 76). Çünkü “İslam hukuku devletle ilgili olarak genel bazı prensipler koymakla yetinmiş ve ana esasları dışında ayrıntılara girmemiştir. Dolayısıyla devletin iç teşkilatı ve faaliyetleri konusunda İslam hukukunda detaylı bilgilerin bulunmaması normaldir” (Şener, 1990: 28). Osmanlı bu boşlukları yine şeraitin temel ilkesine dayanarak örfî hukukla doldurmaya çalışmıştır.

Örfî hukuk nedir? Tanımı hukuka bakış açısına göre değişebilmektedir. Aşağıda da göreceğimiz gibi bazı yazarlar bundan hareketle Osmanlı’nın şeraitten bağımsız rasyonel bir hukuk olduğunu söylerken bazıları da, Kur’an ve sünnette açıkça belirtiliyor olmasa da ana ilkelerinin Kur’an ve sünnet olduğunu belirtiyor. Bu konuyu örfî hukuk başlığı altında ele alacak ve farklı bakış açlarına yer vermeye çalışacağız.

3.1.1. (Klasik Dönem) Hukuki Yapı

Osmanlı Devleti'nde Mecelle hazırlanmadan önce, kadılar, fıkıh kitaplarına ve fetva kitaplarına bakarak hüküm veriyorlardı. Bu kitapları, kadılar verecekleri hükümlerde bilgi kaynağı olarak kullanıyorlardı. Fıkıh kitapları bu yönüyle özel bir tedvin faaliyeti olarak değerlendirilmektedir.

Kadıların karar verirken kullandıkları diğer önemli bilgi kaynağı da fetva mecmuaları ve kanunnamelerdir. İslâm Hukukunun verdiği sınırlı yasama yetkisine dayanarak, devlet başkanlarının örfî hukukun sınırları içerisinde, idarî, malî, cezaî ve benzeri hukuk alanlarında, Şeyhülislâmların fetvalarına dayanarak hazırlattıkları kanun kitabına kanunname denmektedir. III. Mehmet'e kadar 763 adet kanunname hazırlanmıştır. Sadece Kanunî döneminde hazırlanan kanunnameler üç kocaman ciltte ancak toplanabilmiştir. 17. asrın sonuna gelindiğinde ise kanunlaştırma faaliyeti durmuştur (Demir,1999)

3.1.2. Örfî Hukuk

Adnan Koşum, Osmanlı'da "örf"î hukuk, "şer"î hukuk ayırımına ilişkin şu tespiti yapar. Örfî hukuk denince ilk bakışta adının akla getirdiği gibi mutlak bir örf adet hukuku anlaşılmalıdır. Gerçi örfî hukuk normları konulurken en azından hukukun belli alanları bakımından yerleşik örf ve adetler, hukukî teamüller göz önünde bulundurulmakla birlikte, örfî hukuk denildiğinde terminolojide, İslam hukukunun devlet başkanına tanıdığı geniş takdir ve düzenleme yetkisiyle ortaya konan normlar kastedilmektedir. Osmanlı padişahlarının münferit ferman ve kanunlarıyla yapılan bu düzenlemeler zaman içinde önemli bir yekûna ulaşınca oluş biçimine bakılarak kendi içinde bir bütün olarak değerlendirilmiş ve ayrı bir isimle anılmaya başlanmıştır. Klasik fıkıh kitapları içinde yer alan ve geçmiş dönemlerde devletin müdahalesinden bağımsız olarak oluşan hukuka şer'î hukuk, padişahların emir ve fermanlarıyla oluşan hukuka da örfî hukuk adı verilmiştir. Tarihi kaynaklarda örfî hukuk terimine ilk defa Fatih döneminde rastlanmaktadır (Koşum,2004: 146).

Bu dönemin tarihçisi Tursun Bey şer'î hukukun yanı sıra örfî hukukun varlığından söz etmektedir. "15. yüzyıl sonlarında yazan Tursun Bey, Sultan, tamamen kendi yetkisiyle kural koyabilir ve yasa çıkarabilir. Şeriattan bağımsız olan ve kanun diye

bilinen bu yasalar dini değil, akılcı ilkelere dayanır ve öncelikle kamu ve yönetim hukuku alanlarında konurdu” (İnalçık, 2003: 76).

Örfi hukukun sadece Osmanlı Devleti’ne has olmayıp diğer İslam devletlerinde de var olduğu ve ortaya çıkışının çok daha öncelere gittiği anlaşılmaktadır. “Örfi hukuk şeklindeki isimlendirmenin yanı sıra “siyaset-i sultani”, “siyaset-i şer’iyye”, “yasa”, “yasağ”, “yasağ-ı padişahî”, “yasak name”, “örf-i padişahî”, “örf-i Münih-i sultani”, “kanun-ı müniî”, “kanunname” isimleri de kullanılmıştır” (Koşum,2004: 146).

“Örfi hukuk ya da Siyaset-i Şer’iyye, neticede İslam hukukunun ulul emre tanıdığı bir yetkidir ve usul olarak bu İslam hukukunun dışında değildir. “Bunlar fikhın hükümdara kaideleri ihtiva eder” (Onar, dan aktaran, Şener1990: 36).

İslam Hukukunun devlet başkanlarına tanıdığı bu geniş yetki ve takdir hakkı göze ardi edildiğinde sanki İslam hukukundan bağımsız ve tamamen rasyonel, dini alanın dışında (laik) bir hukukmuş gibi görüldüğü ve kabul edildiği oluyor.

“Ö.L. Barkan ve C. Üçok'un başını çektiği ve Osmanlı hukukunu daha çok İslam hukukuna alternatif olarak gören anlayışın temsilcileri bulunmaktadır. Bu Görüşe göre, Osmanlı Devleti'nde "şer'i hukuk kaidelerinin yanı başında örfi ve yahut laik diyebileceğimiz bir şekilde mevcudiyetine şahit"(Koç,1999: 117). Olunan bir hukuk sistemi vardır. “Bu hukuk anlayışı içerisinde bol miktarda da "şer'i hukukla bağdaşmayan hatta ona aykırı hükümler" de caridir” (Koç,1999: 117).

Niyazi Berkes Osmanlı’da örfi hukukun ve fermanlardan oluşan kanunların etkisini göz önünde bulundurarak “Osmanlı’nın feodal ya da teokratik bir devlet olduğu tezinin yanlış ve eksik olduğu iddiasındadır. Ona göre, “Osmanlı rejimi ne feodaldır, ne de teokratik; hele hem feodal hem teokratik hiç değildir” (Berkes,1973: 21).

Bir başka yaklaşımda bunun tam tersini iddia etmektedir. Hayrettin karaman’ın da aralarında bulunduğu bu grubun görüşlerini şu şekilde özetlemek mümkündür “Osmanlı hukuku İslam hukukundan ibarettir. Ya da sultanlar tarafından tedvin edilen kanunlar “şer’i şerifin teferruatıdır.” (Koç,1999:117).Bu görüşe esas alanlara göre, “kanunnameler ve şer’iye sicillerinden anlaşıldığı kadarıyla Osmanlı toplumunda uygulanan hukukun % 85’i şer’i hukukun ta kendisidir. Geri kalan ise yine şer’i hukuk

içerisinde idari hukuk alanında sultana tanınan “kanun koyma” yetkisinin kullanılmasından başka bir şey değildir” (Koç,1999:117).

14 ve 15. yüzyıllarda Osmanlı hukukunun ana meselelerini, Osmanlı hukukunun örf-fıkıh ilişkisi, sultanın kanun-koyma yetkisini nereden aldığını, kısaca gözden geçirmemiz gerekir. Klasik dönemde Osmanlı sultanların yasama yetkisine dayanarak koyduğu hukuka "örfî hukuk" adı verilmiştir. Burada örf, gelenek ve görenek anlamında değil, hükümdarın kamu hukuku alanında, İslâm toplumunun yararına olarak koymuş olduğu kurallar anlamındadır. “Temel ve değişmez hukuk, İslam’ın dini hukuku şeriat idi. Fermanlarda, her zaman, konulan yasanın şeriata ve daha önce konmuş kanunlara uygunluğunu ifade eden bir ifade bulunur” (İnalcık,2003: 77).

Devlet idaresi ve siyasetle ilgili pek çok düzenleme örfî hukukla yapılmıştır. İnalcık bu özel yapının o dönemlerde Ortadoğu devletlerinden gelen bir miras olduğunu belirtmiştir. Ancak bunun sultanın yetkisinde olması keyfi olduğu manasına gelmez. Örf, “kanun sahasında olsun veya anayasa kaidelerine alma sahasında olsun, örfün kabul ettiği şartlar vardır. İhtilafsız husus, kat’i naslara aykırı olan değiştirici örflerin yeri olmadığıdır. Çünkü şer’i naslara aykırı olmamak, örfün temel şartlarındandır. Ve nas, örften önce gelir. Öncelikle şer’i nasların çoğu defa birçok örfleri ilga ettiğini düşünecek olursak, şer’i naslara aykırı örfleri almak hiçbir şekilde mümkün değildir” (Şener, 1990: 29). İslam bilginleri, “fikhi hükümlerin belirlenmesi sırasında örfün dikkate alınması için onda bir takım şartlar ararlar.” Bu şartların en önemlilerinden bir tanesi de “Örfün kesin bir şer’i delile yahut İslam hukukunun ilkelerine aykırı olmaması gerekir” (Şa’ban, 2004: 199).

Osmanlı Devleti “fethedilen toprakların tüm yasa, örf ve kurumlarını ortadan kaldırmaya çalışmaz, birçok yerel kanunları muhafaza ederlerdi. Böylece yeni idarenin gelmesi ardından sükün edebilecek kargaşadan kaçınılırdır. Deneyimler, köklü değişikliklerin vergi gelirlerinde azalmaya neden olduğunu öğretmişti” (İnalcık,2003: 77). Bu bağlamda Osmanlı klasik döneminde örfî hukuk sadece hoş görü esası üzerine değil aynı zamanda pratik bir yarar da gözetildiği için uygulanmıştır.

İslam hukukunda yegâne kanun (hüküm) koyucu Allah ve onun hükümlerini tebliğ eden Hz. Peygamberdir. Hukukçulara düşen görev, ilahi ahkâmın bulunduğu kaynaklardan yine ilahi iradeye uygun olarak yeni meselelere ve gelişmelere uygun

hükümler ortaya koymaktır. Ne var ki söz konusu iki kaynak bütün hukuki meselelerin çözümlerini ayrı ayrı tespit etmemiş, bazı konuların sadece genel ilke ve esaslarını ortaya koyarak ayrıntılarını değişen şartlara ve ihtiyaçlara göre zamanın kamu otoritesine bırakmıştır. Kamu otoritesinin kendi takdir ve yetkisi dâhilinde ortaya konan hükümler, mevcut fıkıh literatüründe “siyaset-i şer’iyye, kavânîni siyaset veya kânun” isimleriyle yerini almıştır. İslam hukukunda bu tür kanun koyma yetkisine “ra’yi veliyyü’l-emr”, “hakku”s-saltana” yahut “ulü’l-emre tefviz edilen umûr” isimleri de verilmiştir” (Koşum, 2004:146).

Esasların belirlenmesi ve ayrıntıların değişen şartlara ve ihtiyaçlara göre zamanın kamu otoritesine bırakılması yani "ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" ilkesi Tanzimat’tan sonra Mecelle’nin temel prensibi olacaktır.

3.1.3. Şer’i Hukuk ve Gayri Müslimlerin Hukuki Durumu

Şeriat, Arapçada, insanı bir ırmağa, su içilecek bir kaynağa ulaştıran yol" anlamına gelir. Kur’an ayetleri, Peygamberin söz ve fiilleri (sünnet, hadis) ve fakih ve müçtehitlerin içtihatlarına dayanan ilahi kanundur. “Şer’i hukukun kaynakları, Kur’an, Hadis, İcmâ ve Kıyas gibi İslami ilkelere dayanır” (Hallaçoğlu,1996: 119). “Bu hukuk, Şeriat adıyla belirtilen İslam hukukudur. Tabir olarak şer’ veya Şeriat: İslam’ın bir araya getirilmiş kanunu, Allah’ın emirlerin bütünü manalarına gelir (Schaact’tan aktaran, Şener,1990: 26).

Şer’i hukuk sadece Müslümanlara uygulanır. Osmanlılarda Kamu hukuku dışında kalan davalarda Müslüman olmayanlar, kendi dinî hukuklarına göre yargılanırlardı.

Halkın çoğunluğunun Hanefî mezhebine mensup bulunması sebebiyle kadılar da. “Osmanlı Devleti’nde şer’i ve hukuki bütün meseleler şer’i mahkemelerde Hanefi fıkıh üzere çözüme bağlanırdı” (Hallaçoğlu,1996: 119). Ancak padişah emriyle bir konuda çağın ihtiyacına uygun görüldüğü için diğer üç mezhepten birinin veya herhangi bir müçtehidin görüşünün yürürlüğe konulduğu da olmuştur.

Hanefî mezhebi dışında bir mezhebe bağlı olan vatandaşlar arasında meydana gelip de kendi mezheplerine göre hükme bağlanması uygun görülen konularda taraflar kendi mezheplerine mensup âlimlerden bir zat hakem tayin ederlerdi. Bu zat kendi mezhebine göre hükmünü verir ve daha sonra da kadı bu hükmü tasdik ederdi. Ya da

Hanefî fihhına göre hüküm veren “hâkimlerin diğere mezheplere göre karar verebilme hakları saklı kalırdı” (Şener,1990: 26).

Osmanlı’da şer’i hukuk mu yoksa örf’i hukuk mu daha geniş bir yer tutmuştur. Bu konu Şer’iyye sicillerinin araştırılmasıyla mümkündür.“Osmanlı hukuk nizamı hakkında mevcut olan çelişkili görüşler arasından doğruyu tespit etmemize yarayacak önemli delil, şer’iyye mahkemelerince tutulan ve bize kadar intikal eden şer’iyye sicilleridir. Bu sicillerin tetkikiyle Osmanlı hukukunun kaynakları, şer’-i şerif dedikleri İslâm hukukunu ne dereceye kadar uyguladıkları (Akgündüz,1999) ancak bunların incelenmesi neticesinde açıklık kazanır. “Osmanlıların, muhakeme hukuku sahasında da, İslam hukukuna tam olarak bağlandıklarını rahatça söyleyebiliriz. Bu güne kadar incelemiş olduğumuz şer’iyye sicillerinde görevimiz icabı incelenmek üzere yurdun çeşitli yerlerinden getirilen eski hüccet ve ilamlardan hiçbirinde İslam hukukuna aykırı sayılabilecek bir duruma rastlamış değiliz” (Şener,1990: 21).

Şer’iyye sicillerinin tetkikini yapan Akgündüz’de şöyle bir istatistikî sonuç çıkarmaktadır. “Osmanlı devletinin şahsın hukuku, aile hukuku, miras hukuku, borçlar-eşya ve ticaret hukuku ile devletler hususî hukuku ile alakalı özel hukukun bütün dallarında; kamu hukukundan usûl hukukunun tamamı, cezâ hukukun % 80’i, mâlî hukukun çoğunluğu, devletler umumî, idare ve anayasa hukukunun ise genel esaslarında şer’î hükümlerin esas alındığını göstermektedir. Bu saydığımız kısım, hukuk nizamının yaklaşık % 85’ini teşkil eder (Akgündüz,1999). Buda şer’i hukukun Osmanlı’da ne kadar yüksek bir uygulama sahasına tekabül ettiğini gösterir.

O halde örf’i hukuk fıkıh (Şeriat) tan ayrı ve bağımsız bir alan değildir. Örfi hukuk şer’i hukuka aykırı ya da onun karşısında bir hukuk değildir. Hükümdar Şeriat’a aykırı bir hüküm veremez. Çelişkili olsa bile Şeriatla meşrulaştırılma yoluna gider. Yani herhangi bir şer’i ilkeye dayandırılmak zorundadır.

Osmanlı İmparatorluğu’nun sınırları Avrupa’ya doğru genişledikçe gayri Müslimler İmparatorluk halkları içinde azımsanmayacak bir nüfusa ulaşmışlardı. Geleneksel Osmanlı sistemi içinde ekonomik ya da etnik bir sınıf yapısı yoktu. Devlet tebaası asli unsur olan Müslümanlar ve zımnilerden oluşuyordu. Her cemaat hukuki olarak, devletin iç işlerinde onlara tanıdığı bir tür özerklik içindeydi. Devletin, idaresinde

bulunan gayri Müslimlerin haklarını korumak, onlara gelebilecek zararları ortadan kaldırmak ve askerlik hizmeti karşılığında “cizye” vergisi alınırdı.

Osmanlı Devleti'nin sınırlarının genişlemesi, halkların ve inançların çeşitlenmesini beraberinde getirmiş, bu da hukuksal çoğulculuğu Doğurmuştur. Devletin uzak kırsal bölgelerinde hukuksal işler yerel gelenekler aracılığıyla çözülmüyordu. Gayr-i Müslimler, cemaatlerine ait işlerde din görevlilerinin gözetiminde kısmi bir özerkliğe sahiptiler. Özellikle şehir ve kasabalarda yaşayanlar olmak üzere Müslüman halk sorunlarını daha çok Müslüman mahkemelerinde çözüyordu. Bu hukuksal çoğulluğa bütünlük kazandıran sultanın otoritesiydi. Yargı gücünü kullananlar (kadılar, papazlar, hahamlar vs.) yetkilerini sultanın kendilerini atamasından alıyorlardı.

İslam hukukunu uygulayan ve hemen her kasabada bulunan Müslüman mahkemeleri her dinden halka açıktı. Kadılar yargısal yetkiler kadar yönetsel yetkilerle de donatılmıştı. Bu bağlamda saltanatın çevredeki temsilcisi konumundaydılar. Osmanlı Devleti, gayr-i Müslimlerin hukuksal durumlarını İslam hukuku temelinde belirlemişse de, Peygamber ve dört halife dönemlerine göre onlara daha sınırlı hukuksal özerklik tanımış, cemaat mahkemelerinin etkinlik alanını “ahval-i şahsiyye” ile sınırlandırmıştı. Zimmiler, şer'i kuralların uygulanmasını kabul etmek kaydıyla medeni hukuk alanında da şer'i mahkemelere başvurmak hakkına sahiptiler. Bu haklarını cemaat önderlerinin muhalefetine rağmen azımsanmayacak kadar sıklıkla kullandıkları görülmektedir. Bu durum, daha çok pratik amaçlı kazanımlardan kaynaklanmıştır. Bu bağlamda İslam hukukundan kaynaklanan kazanımlar kadar şer'i mahkemelerin kararlarının cemaat mahkemelerin bağlayıcı olmasından kaynaklanan kazanımlar da önem arz etmektedir. Ayrıca gayr-i Müslimlerin topluma adaptasyonlarının yüksekliği, bu tercihlerinde belirleyici olmuştur (Akça ve Hülür, 2006).

Tanzimat'ın ilanından sonra Avrupa hukuku esas alınarak yeni hukuk kuralları kabul edilmeye başlanacak, sistem geleneksel yapıdan gittikçe uzaklaşacaktır.

3.2. Meşrutiyet Dönemi Hukuk Reformunun Temel Alanları

19. yüzyıl yeni bir paradigmanın hâkim olduğu bir dönemdir. Geleneksel yapılar, siyasi, hukuki, iktisadi değişimlere cevap veremez hale gelmiştir. Başta imparatorluğun merkezi olmak üzere topraklarının büyük bir bölümü bu değişimin

merkezi olan Avrupa da olan Osmanlı Devleti, şartların da zorlamasıyla yeni baştan düzenlenme ihtiyacı hissetmiştir. Nüfusunun % 40'ı gayr-i Müslimlerden oluşan bir devletin bu gelişmelere kayıtsız kalması pek mümkün değildi. 19. yüzyıldan itibaren, Osmanlı'nın gücünü kaybetmesi ve Avrupa devletlerinin gayr-i Müslimlerin haklarını bahane ederek baskı kurmasını ve iç işlerine müdahale etmesini de ilave edecek olursak Özgün bir reform hareketinin de ne derece mümkün olduğu tartışmalı bir hale gelir. “Avrupa, Osmanlıları, Asya'ya sürmek istedikçe, Osmanlılar, Avrupa'da kalmak için garplılaşmaya hız vermişlerdir” (Karal,1995b: 317).

Avrupa'da kalma ve Avrupalı etnik ve dini unsurların kopmasını önlemek gayesiyle, 1839 tarihli Tanzimat Fermanı'nda, devlete yeni bir hukuki yapı vermenin lüzumu üzerinde durulmuş ve bu gayeyi gerçekleştirmek üzere çeşitli meclisler ve heyetler oluşturulmuştur. Söz konusu meclisler Osmanlı Devleti'nin Batılı bir forma bürünmesinde de etkili olmuştur.

İlk dönemlerde Kapitalist üretim biçiminin egemen olmasıyla birlikte başta Avrupa devletleriyle yapılan ticaret hukuk alanında reform yapılmasını zorunlu kılmıştır. Ancak daha sonra siyasi değişimlerin de zorlamasıyla birlikte medeni hukuk alanına da el atılmıştır.

3.2.1. Medeni Hukukun Gelişimi

Tanzimat'ın ikinci kuşağı aydın ve bürokratlara göre Osmanlı siyasal sisteminde özgürlüklere yer verilmesi, anayasalı bir rejime geçilmesi padişah otoritesini sınırlayacak ve yürütmeyi denetleyecek bir meclis kurulmalıydı. III. Selim döneminde temelleri atılan Bu meclis geleneği ilk başlarda İslami referanslara atıfla kurulmuştur.”III. Selim döneminde ilk örneğine Meşveret Meclisi (Danışma Meclisi) örneğiyle rastlamaktayız. Daha sonra Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye kurulur bu meclisler Meşrutî bir idareye doğru” (Güneş, 1996:8). çok ileride de Mebusan Meclisinin temellerini teşkil edecektir.

Başta hukuk alanında yapılan reformlarda olmak üzere anayasal bir düzene geçişte çok önemli roller üstlenecek olan bu meclislerin Tanzimat'ın yeni yönetim ilke ve usulleri konusundaki katkılarını Bülent Tanör, üç ana başlık altında özetler: Karar alma süreçlerinde kurum ve kurulların ortaya çıkması, yeni düzenin yaratılmasında

başvurulan kanunlaştırma yöntemi ve din/devlet ilişkilerindeki değişimler ya da laikleşme Tanzimat'ın yeni yönetim usulleri açısından en dikkati çeken özelliği kurullar eliyle karar alma ve yönetme tercihidir. Tanzimat'la birlikte devletin merkezi örgütünde (adliye, askerlik, maliye, içişleri, ulaştırma, sağlık, eğitim, vb.) çeşitli alanlarda ayrı ayrı kurullar oluşturuldu. Bunlar “meclis” adını taşımakla birlikte çağdaş anlamıyla meclis, yani seçilmiş kurullar değil, birer uzmanlık komisyonuydu. Bu kurullardan özellikle üç tanesi Anayasa Hukukunu daha yakından ilgilendirir. Kökü II. Mahmut'a dayalı Meclis-i Vala-yı Ahkâm-ı Adliye, sonradan bunun işlevini yüklenecek olan Şura-yı Devlet ve Meclis-i Vukela (Vekiller Meclisi). Yerel yönetimlerde de meclis faaliyetleri gelişme göstermiştir (Tanör, 2001: 97–98).

Bu meclisler, ileride halkın yönetime katılma geleneğinin başlangıcını teşkil edecektir. 1839 yılında Tanzimat Fermanı ilân edildikten hemen sonra vilâyetlerde malî ve idarî sorunları çözümlenmekle görevlendirilen fevkalâde yetkili muhassıl denen yöneticilere yardımcı olmaları için -ruhanî reislerle Müslüman ve gayrimüslim halkı temsilen gene halkın seçecekleri temsilcilerden meydana gelen- “muhassıllık meclisleri” kurulmuştur. 1864 ve 1871'de vilâyetlerin yönetimi yeniden düzenlendiğinde, vali, mutasarrıf ve kaymakamların yanında çalışacak malî, ticarî, adlî sorunları tartışıp karara bağlayacak idare meclisleri kurulmuştur. Bu meclislerde, gene seçimle gelmesi öngörülen yerel temsilciler bulunacaktır. Bu üyeler bazı yerlerde seçim yapılmadan valilerin tayiniyle veya gayrimüslim cemaat idarelerinin isteğiyle göreve başlamışlarsa da, seçim yapılan yerler de olmuştur. (Tosun, 2002) Nitekim İlk Osmanlı Mebuslar Meclisinde seçim usulü tartışılırken, Edirne mebuslarından biri İstanbullulara; “sizler seçimi ilk defa bu yıl gördünüz, bizler Tanzimat'ın başından beri seçimlerin içindeyiz” derken bu geleneği kastedecektir (Ortaylı, 2008: 59).

“II. Sultan Mahmut mevcut Osmanlı müesseselerinin yanı sıra Batılı örnekte askerî, idarî ve adlî çeşitli meclisler kurmuştur. Devlet ve toplum hayatını değiştiren reformlar yapmıştır. Bu amaçla ülkenin yararına olacak yasaları tüzükleri çıkaracak yeni bir örgütün oluşturulmasına ihtiyaç duymuştur. Bundan dolayı üç önemli Meclis kurulmuş, padişahın yetkilerinin kullanılmasına, bu kuruluşların katılması olanağı sağlanmıştır. “Meclisi Ahkâmı Adliye”, “Darı Şurayı Babı Ali” ve “Darı Şurayı

Askeri” adlı bu Meclisler devlet yaşamında önemli görevler üstlenmişlerdir (Tosun, 2002).

Güneş’e göre Merkez Meclislerinin bu denli gelişmiş olması Osmanlı İmparatorluğu’nun yönetim yapısında bazı değişimleri gündeme getirmiştir. Bab-ı âli’nin güçlenmesi, yeni yeni meclislerin kurulması teoride var olan kuvvetler birliği ilkesinden kuvvetler ayırımına doğru gidişatı başlatmıştır.” Bab-ı âli Yürütme, Meclis-i Tanzimat Yasama, Meclis-i Vala Yargıyı simgeler olmuştur. Hele hele Şuray-yı Devlet’in kurulması ile bu olgu daha da açık bir nitelik kazanmıştır.

Tanzimat Fermanı, geleneksel Osmanlı devlet teşkilatında kurum ve müesseselerde yaşanan köklü değişimin başlangıç safhasını teşkil eder. Aynı zamanda Klasik dönem de Divan-ı Humayun gibi yapıların yerine meclisler vasıtasıyla devletin karar alma mekanizmalarında yeni yönetim usullerinin hâkim olmaya başladığı görülür.

Ülkenin hızla çağdaşlaşma sürecine girdiği XIX. yüzyılda bu meclisler aynı zamanda reformların merkezi, yürütücüsü ve denetleyicisi olmuşlardır. Denetimi hem idari hem de mali açıdan yapmışlardır. Örneğin devletin bütçesini Meclis-i Vala yapmıştır. Tüm bunlar Osmanlı İmparatorluğu’nda meşruti yönetime yönelişte birer basamak olmuştur (Güneş, 1996: 10–23).

3.2.2. Meşrutiyet Dönemi Kanunlaştırma Safhası (kodifikasyon) ve A.Cevdet Paşa

Tarih boyunca, insanlar arasındaki ilişkilerin ve insanlarla devlet arasındaki ilişkilerin düzenlenmesi için kanunlaştırma çalışmaları yapılır. Genel bir başlık altında değerlendirilecek olursa kanunlaştırma hareketlerini iki başlık altında toplamak mümkündür: Birincisi, var olan hukuk kurallarının yeniden düzenlenmesi (tanzimi) ve yeni ihtiyaçları karşılar hale getirilmesi (Islah); ikincisi ise tamamen adapte anlayışıyla, ülke halkına yabancı bir hukuk sisteminin kabul edilmesi ve düzenlenmesi (Resepsiyon) şeklinde formüle edebiliriz. Tanzimat’tan itibaren her iki yaklaşımın da örneklerini görmek mümkünken sonraki dönemlerde Osmanlı ikinci yolu yani ıslah yerine resepsiyonu tercih etmiştir. Nitekim bu mantık esas alınarak Cumhuriyet döneminde İsviçre Medeni kanunu olduğu gibi tercüme edilmiştir.

Tanzimat dönemi Osmanlı Devleti'nin askeri, idari, iktisadi, hukuki ve sosyal yapısında birçok köklü değişikliklerin meydana geldiği bir dönemdir. Hukuki değişikliklerin başında da kanunlaştırma hareketleri yer alır.¹⁹ Tanzimat döneminin en köklü değişikliklerinin hukuk ve kanunlaştırma alanında olması sonucunu doğurmuştur.

Kanunlaştırma a) çeşitli kurallar arasında bir seçme yaparak farklı ya da çatışık kuralları kaldırma ya da uzlaştırma yoluyla sistemleştirmeyi; b) Bunları, yazılı seçik Mecelle'ler (code'lar) haline sokmayı gerektirir (Berkes, 1973: 194). Devletin merkezileşmesi ve Osmanlılık cereyanıyla eşit ve tek bir hukuka bağlı millet haline getirilmesi gayesi hukuk alanında dağınık bir görüntü arz eden fıkıh yorumlarını (kodifiye) etme zarureti beraberinde getirmiştir.

Bunun bir zaruriyet olarak görülmesinin en temel sebebi elbette ki siyasi güçle de ilişkilidir. Değişim sizin dışınızda ve sisteminizin esaslarına son derece zıt bir paradigma tarafından dayatılınca uyum çabaları kaçınılmaz oluyor. İlk kanunlaştırma çabasının Osmanlı geleneğinde Şeriat hukuku dışındaki bir alanda başlaması bu değişimin dışardan bir baskının etkisi ile olduğunu gösterir.

İngiltere'yle yapılan ve karşılıklı gümrük indirimini getiren 1838 tarihli Balta limanı Sözleşmesi, bunu takiben diğer Batılı devletlerle yapılan antlaşmalar Batıdan yapılan ithalatı ve ticari faaliyetleri önemli ölçüde artırmıştır. Bu artış hukuki/ticari işlemler, şirketler, çek-poliçe, kredi, faiz, kambiyo v.s. alanlarda yeni hukuki düzenlemeleri gerekli kılmıştır. Özellikle klasik dönemin şirket anlayışının o şekliyle sanayi toplumunun ihtiyaçlarına cevap vermesi mümkün olamazdı. 1850 tarihli Ticaret Kanunname-i Hümayunu, 1863 tarihli Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi, 1869–1876 tarihli Mecelle-i Ahkâm- Adliyye bu ihtiyacın sonucu olarak ortaya çıkmıştır (Aydın,2001:341).

Öte yandan on dokuzuncu asır sadece ticari ve iktisadi faaliyetlerde önemli gelişmelerin görüldüğü bir asır değildir. Bunun yanı sıra sosyal ve kültürel hayatta da köklü değişiklikler görülür. Bu değişiklikler aile, kadın, evlenme ve boşanma anlayışına da önemli ölçüde etki etmiş ve bunları değiştirmiştir. Bunun evlenme, boşanma, neseb, miras gibi alanlara yansımaları kaçınılmazdı. Nitekim 1858 tarihli Arazi Kanunnamesi ve 1917 tarihli Hukuk-i Aile Karar-namesi, daha sonra kabul

edilen 1926 tarihli Medenî Kanun bu alanlarda köklü değişiklikler yapmıştır. Buna mukabil 1850 tarihli Ticaret Kanunnamesi, 1861 tarihli Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi, 1863 tarihli Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi, 1879 tarihli Usul-i Muhakemât-ı Hukukiye Kanunuyla yine aynı tarihli Usul-i Muhakemât-i Cezaiyye Kanunu hem şekil hem muhteva itibariyle Batıdan alınan kanun örnekleri ve aynı zamanda hukuk reformunun temel alanları olarak görülebilir. (Aydın,2001: 338–339).

İlk kanunlaştırma örneği olan Mecelle’yi ele almadan önce Mecelle ile özdeşleşmiş bir isim olan ve Tanzimat’tan sonra neredeyse tüm hukuki reformların altında imzası bulunan bir şahsa A.Cevdet Paşa’ya bir göz atmamız gerekecektir.

Tanzimat dönemi ve sonrası en önemli devlet adamı şüphesiz Ahmet Cevdet Paşa’dır. 27 Mart 1822’de Lofça kasabasında doğan Cevdet Paşa. İlk tahsilini de yine Lofça’da yaptı. Dedesinin yardımı ile Tanzimat’ın ilanı ile birlikte İstanbul’a gelmiş ve Burada medrese tahsiline başlamıştır. Bunun yanı sıra, matematik, astronomi, tarih ve coğrafya gibi ilimlerle de uğraşan Cevdet Paşa, bu alanlarda da çok önemli eserler verir. Tarih-i Cevdet adlı 12. Ciltlik çalışması ele aldığı dönemle ilgili hatırı sayılır bir kaynaktır. 1850’den 1895’e kadar memlekette yapılan şeylerin büyük bir kısmı onun eseridir. Adliye, Maarif, Ticaret, Dâhiliye, Evkaf nezaretleri asıl teşkilatlarını onun nazırlık zamanlarında tamamlar. Başta Mecelle olmak üzere yeni yapılan kanunların çoğu onundur. Ceza, Ticaret ve Arazi kanunları onun kavrayıcı ve ameli zekâsının mahsulüdür (Tanpınar, 1997: 165).

Tanzimat dönemi ve sonrasında Osmanlı’da yapılan hemen hemen tüm hukuk çalışmalarında A.Cevdet Paşa ismini görmekteyiz. Meclis-i Ali Tanzimat’a üye olmasından sonra bu meclisçe hazırlanmış olan tüm hukuki düzenlemeler onun kaleminden geçmiştir. 1845 yılında Mustafa Reşit Paşa, yapacağı yeni düzenlemelerin şer’i-hukuki yönü bakımından kendisine yardımcı olmak üzere, Şeyhülislamlıktan emin bir ilim adamı istediğinde kendisine Cevdet Paşa gönderilmiştir.

Batılılaşma hareketinin öncüsü Mustafa Reşit Paşa ve çevresine kendini kabul ettiren A.Cevdet Paşa, bu çevre sayesinde Batı düşünce ve sistemi hakkında bilgi sahibi olmuş ve klasik Osmanlı kültürü ile Batı kültürünün kendisinde güzel ve verimli bir sentezini meydana getirmiştir (Aydın,1996: 337).

Şeyhülislamlığın bu görevlendirmesini Tanpınar, Cevdet Paşa'nın uzlaştırmacı karakterine yorumlar. Tanpınar (Tanpınar, 1997: 164). Belki de Mecelle söz konusu olduğunda göz önünde bulundurulması gereken en önemli nokta budur. Geçmişle barışık verimli bir sentez, Mecelle'de tıpkı Cevdet Paşa gibi geçmişle geleceğin bir sentezini sunma çabası olarak tarihte yer alır.

Cevdet Paşa, 1867 de Şura-yı Devlet ile beraber teşkil olunan Divan-ı Ahkâm-ı Adliye başkanı tayin edildi. Muamelata dair fıkıh hükümlerini ihtiva eden Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Cemiyeti'nin çalışmalarını yürüttü. İki senede Mecelle'nin 4 kitabını hazırlayıp neşretti. Beşinci kitabı hazırlarken 1870'de Mecelle'den alınarak bu işten uzaklaştırıldı. Mecelle Cemiyeti de, Bab-ı Fetvaya taşındı. 1868 de Divan-ı Ahkâm-ı Adliye reisliği Nazaret adını aldı ve Cevdet Paşa Adliye Nazırı oldu (Keskioğlu, 1966:223). 1873'de Şura-yı Devlet azalığına ve Bab-ı Fetvaya taşınmış olan Mecelle Cemiyeti Başkanlığı'na getirildi, az sonra da Islahat Komisyonuna tayin edildi. Aynı sene Kozan sancağı ve Bereket Dağının ilhakıyla Maraş valiliğine memur oldu. 18 gün orada kaldıktan sonra yine Divan-ı Ahkâm-ı Adliye azalığıyla İstanbul'a gelip Mecelle'yi tamamlamaya memur edildi (Keskioğlu, 1966: 223).

Sorumluğunu üstlendiği her işi büyük bir ciddiyet ve titizlikle yerine getirmiştir. Asıl enteresan olanı da yerine getirmekle vazifelendirildiği görevlere başladıktan sonra o konu hakkında uzman olmasıdır. Tanpınar, Cevdet Paşa'nın, Mecelle komisyonunda görev almazdan önce fıkıhla ciddi şekilde uğraşmadığını kendi cümlelerinden alıntılıyarak aktarır. Benzeri bir durum diğer çalışmaları içinde söz konusudur. Dille ilgili meselelere Arab gramerini öğrenirken eğilmiş. Aynı şey Tarih-i Cevdet için de geçerlidir. 12 ciltlik eseri yazmadan önce tarihe yönelik herhangi özel bir ilgisinin olmadığını Tanpınar nakleder. Ancak verilen siparişleri bitirdikten sonra alanın en iyi muharrirlerinden bir olur. Nitekim Paşa, Mecelleden sonra Tanzimat'ın en büyük hukukçusu olur (Tanpınar, 1997: 169).

Ahmet Cevdet Paşa Mecelle'nin hazırlanmasında en çok emeği olan kişidir. Bu yüzden Mecelle denilince akla onun isminin gelmesi hatta onun ismiyle anılması gayet doğaldır. Ancak bunun yanı sıra o dönemde böyle bir çalışmaya karşı olanların öncelikli hedefi de yine o olmuştur. "Kimi zaman görevden alınmış, kimi zaman da taşraya sürgün edilmiştir. Bu sürgünlerin müsebbibi öncelikle Avrupa hukukunu

olduğu gibi almak isteyenler olduğu gibi, Mecelle'ye gerek olmadığını Hanefi fikhının alınmasının ihtiyaçlarını karşılayacağını düşünen mutaassıp ulemalarda vardı (Keskiöğlü,1966: 231). Cevdet Paşa uzun bir süreç sonunda aralıklı da olsa bunlara rağmen mecelle'yi tamamlamayı başarmıştır.

3.2.3. İlk Kodifikasyon Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye

Mecelle, 1868–1876 yılları arasında Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki bir komisyon tarafından derlenen İslami özel hukuk (medeni hukuk) kuralları kodeksidir. Arapça "çok büyük boy kitap" anlamına gelen *Bab-ı âli*, Fransızca "1) büyük kitap, 2) hukuk ilkeleri derlemesi" anlamına gelen *codex* sözcüğünün çevirisi olarak kullanılmıştır. Mecelle, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yarım yüzyılında şer'i mahkemelerde hukuki dayanak olarak kullanılmıştır. (Aydın,2003: 231–235).

Bir medeni hukuk projesi olan Mecelle, bir giriş ile 16 bölümden oluşur ve 1851 madde içerir. 99 genel hukuk ilkesini içeren giriş bölümünden sonra Mecelle, Büyu' (satış), İcar (kira), Kefalet, Havale, Rehin, Emanet, Hibe, Gasp ve İtlaf, Hacir, İkra ve Şufa, Enva-ı Şirket (ortaklık çeşitleri), Vekâlet, Sulh ve İbra, İkrar (borcu kabul etme), Dava, Beyyinat ve Tahlif (kanıt ve delil), Kaza (yargı) konularına değinmiştir (Aydın,2003: 231–235).

Mecelle kendi çağında 13 yüzyıllık İslam fıkıh geleneği üzerinde inşa edildiği halde, maddeler halinde düzenlenmiş analitik ve pozitif bir hukuk sistemi oluşturma çabası, Batı ülkelerinin Medeni Kanun (code civil) geleneğini yansıtır. Bu anlamda Mecelle, Tanzimat Fermanı ile açılan dönemin en önemli kanunu ve Osmanlı modernleşmesinin en önemli anıtlarından biridir. Türk Medeni Kanunu'na ek olarak çıkarılan 864 sayılı Tatbikat Kanunu'nun 43. maddesiyle 4 Ekim 1926'da Mecelle yürürlükten kaldırılmıştır (Aydın,2003:231–235).

3.3. Hukuk Reformunun Siyasi ve Sosyolojik Sebepleri

Osmanlı'nın uğradığı ağır yenilgiler neticesinde, Avrupa'daki gerileyişi Batının teknolojik ve askeri gücünün üstünlüğünü kabul etmesini sağladı. Bu üstünlüğe karşı çıkmak Batının bazı kurumlarını almakla mümkün olur sanıldı. Küçükömer, sadece üstyapı kurumlarının alınmasının sebeplerini şu şekilde özetler: Bürokrat, serveti için melce ve devamlı politik güç arıyordu. Ayan ise fiili büyük toprak mülkiyetine

hukuken de kavuşmaya çalışıyordu. On sekizinci yüzyıl sonuna doğru tarihi objektif kapan içinde, padişahın politik ve ekonomik gücü iyice bölünmüş bulunuyordu. Eyaletlerde ayan ya da derebeyi, hala ana üretim aracı olarak kalan toprak üzerinde fiili mülkiyetini hukukileştirmek ve bunu garantilemek için politik haklar arıyordu. Bu zorlamanın alemdar Paşa aracılığı ile 1808’de Sened-i İttifak’ı (Küçükömer,2009: 68) getirdiğine daha önce değinilmişti.

Benzer bir durum bürokratlar içinde geçerliydi. Padişahın rütbe verip sonra ya padişahın ya da yeniçeri-esnaf-ulemanın isteği ile sürülen, idam edilen, servetleri hazineye mal edilen sivrilmiş bürokratlar da canları için olduğu kadar, sağladıkları büyük servetler için de emniyet isteyeceklerdi. Ayan ve bürokratların yeni hukuki bir mülkiyet sistemi isteği ve onunla birlikte bazı Batisal haklar (Küçükömer,2009: 67), bu emniyeti onlara sağlayacaktı.

Batı’daki üst yapı kurumlarının alınması her ne kadar Batı’daki kapitalist gelişmelerin bir dayatması ve tarihsel bir zorunluluk ise de aynı zamanda iç dinamiklerin bu yönünün de etkili olduğu görülmektedir. Küçükömer’e göre ayan ve bürokratların almak istedikleri bu üst yapı kurumları kapitalist Batılı devletlerin çıkarlarıyla da örtüşüyordu. Osmanlı bu gelişmelerle bir yarı sömürge durumuna getirilmiştir. Bu durumda Avrupalı devletlerin savaş külfetine girerek Osmanlı’yı ortadan kaldırmasına gerek kalmamış oluyordu. Kapitalist devletlerin Osmanlı’yı işgal etmesi durumunda o dönemin şartlarında ancak bu antlaşmalar ölçüsünde sömürülebilirdi.

1838’de Reşit Paşa’nın Baltalimanı’ndaki yalısında İngilizlerle imzalanan ticaret antlaşması bunun en çarpıcı örneğidir. Bu şartlar altında Osmanlı’nın varlığını devam ettirmesi İngiltere’nin yanı sıra benzeri haklar elde eden diğer Avrupa devletlerinin de işine geliyordu. Baltalimanı antlaşması’ndan sonra “İngiliz devlet adamlarından Chatham: “ Osmanlı Devleti’nin yaşamakta devam etmesinin İngiltere için hayati öneminde bir zaruret olduğunu söylemeyen kimse ile ben konuşmam” (Karal,1995c: 257), derken bu gerçekliğe işaret etmekteydi. “1839 içinde İngilizlere tanınan bu şartlar peyder pey Fransızlar ve Ruslara da verilecekti. Bu antlaşmadan hemen sonra yapılacak reformlarla (1839 Tanzimat Fermanı) Batı’da kapitalizmin gelişmesinin sonucu olan üst yapı kurumları alınmaya başlanmıştır. Bu üst yapı kurumlarının

kapitalist Batı'ya araladığı kapılar, Osmanlı'da halen lonca örgütlenmesi şeklinde üretim yapan zanaatkârı ve esnafı silip süpürmüştür.

Burjuvazi tarihsel süreç içinde krallarla işbirliği yaparak serbest ticareti engelleyen yerel yönetimlere (feodaller) karşı savaşmış ve merkezi devletleri finansal açıdan sürekli desteklemiştir. Bu süreç içinde hukuki ve siyasi pek çok haklar elde etmiş ve idarede söz sahibi olmayı başarmıştır. Bu geleneksel yapıya karşı bir mevzi savaşı şeklinde gerçekleşmiştir. Her seferinde bir mevzi kazanarak iktidarını pekiştirmiştir. Osmanlı'da aynı şeyi bürokratlar yapmıştır. Temel üretim aracının başlıca sahibi olan padişahın iktidarına Babı ali ortak olmuş ve süreç içinde bunu hukuki olarak da sağlamlaştırmış yüz yılın sonunda da tamamen yönetime egemen olmuştur. Geleneksel yapıdaki yeniçeri-esnaf-ulema işbirliği, ordu –aydın işbirliğine dönüşmüştür. Yeni Osmanlıların bunda önemli bir katkısı olmuştur. Yeni Osmanlılar geleneksel yapıda ulemanın üstlendiği role benzer bir rol üstlenmişlerdir. Batı'dan transefer edilen ve edilmek istenen üst yapı kurumlarını, kavramları, yeni ideal değerler olarak Osmanlı toplumuna kabul ettirmiş ve yeni zihniyetin yerleşmesinde son derece kilit bir rol üstlenmiştir.

Bir önceki bölümde ulus devletlerin de doğuşunu sağlayan Fransız ihtilalinin, burjuva kazanımlarının nihai ilanı olduğunu belirtmiştik Burjuva, tüm gelişmeleri bir sınıf olarak kendi lehine işlemesi için yönlendirmeye çalışırken Osmanlı'da, iki yüz yılı aşkın bir süre boyunca bürokrasi ve aydınlar, tüm gelişmeleri kazanımlarını pekiştirmeye yönelik kullanma gayretine dönüştürmüştür. Avrupa'daki reformların her alanında burjuva aktif rol oynarken, Osmanlı'da tüm devrimler ve reformlarda memurlar etkili olmuştur.

Batı'da asırları bulan felsefi, dini, sosyal, siyasal, ekonomik dönüşüm, beraberinde burjuva sınıfının devrimiyle neticelenmiştir, Osmanlı'da otuz-kırk yıllık bir süreci kapsayan reformlara bağlı değişimler, prematüre bir doğumla burjuva yerine bürokratik ve buna bağlı bir aydın sınıfının teşekkülüne yol açmıştır.

Tüm bu yukarıda sayılan gelişmeler Osmanlı'da, yeni bir sınıfın teşekkül etmesine zemin hazırlamış oldu. Ortaya çıkan bu sınıf kendi kazanımlarını kaybetmek niyetinde değildi. Aynı şekilde varlıklarını bu uygulamaların kesintisiz devam etmesine borçlu olduklarının da bilincindeydiler. Yeni bürokratik sınıf, sistem merkezi ve laik alanda

gelişme gösterdikçe onlarda, bu hakların sağladıkları imkânlar ölçüsünde güçlenmeye devam ettiler. Avrupa'da, Monarşik idareler, kilisenin silikleşmesi ve feodalitenin yıkılması ile burjuva sınıfını; bizde de bürokratik sınıfı doğurdu.

Bürokrasinin Batı'daki burjuva sınıfıyla karşılaştırmasının yapılması bilinçli bir sınıf gibi hareket ettiği kabulü, Türkiye açısından çok da garipsenecek bir durum değildir. Hukukla birlikte üst yapı kurumlarının değişiminin tarihsel arka planının biraz da bu perspektiften ele alınması gerekir. 21.yüz yıla gelindiğinde hukuk reformlarının ve anayasal değişimlerin önündeki en büyük engelin hali hazırda bu sınıfın engeline takılması biraz da bu tarihsel gerçeklerden kaynaklanmaktadır. Var olmak için zorlu bir mücadele veren bu yapı kendini koruma refleksiyle hareket etmekte ve kendi çıkarına yönelik her türlü tehdidi devleti kurtarma refleksi adına savuşturmaya çalışmaktadır.

Reformlar üst yapının transferiyle gerçekleştirilmiş alt yapıdaki değişimlere paralel olarak alınmamıştır. Bu da toplum tarafından anlamsız görülmüştür. Avrupa kıyafetlerini ve yaşam stilini taklit eden II. Mahmut'un uygulamalarına daha önce değinmiştik. Tanzimat ve sonrasında yaşanan değişimler genel olarak II. Mahmut'un uygulamalarını hatırlatmaktadır. Lonca tipi üretim tarzı ve bu üretim tarzının beslediği ahlak anlayışı sanayi devriminin kapitalist üretim ahlakı ve üretim biçimiyle rekabet etmesi nasıl düşünülemezse, ulus devletle yakından uzaktan ilgisi olmayan bir topluma ulus devletin kurumları transfer edildiği takdirde bunun anlayışla karşılanması ve sindirilmesini beklemekte düşünülemez.

Kapitalizmin bütün dünyayı ablukaya aldığı, her şeyi öğüttüğü bir ortamda Osmanlı idarecilerinin ihtiyatlı davranmasını beklemek içinde bulunulan şartları anlayamamak manasına gelebilir. Ancak imkânların iyi değerlendirilememesi ve yapılan yanlışların bu dış şartlardan daha vahim olduğu gerçeğini de hatırlatmak gerekir. Kültür değişmelerinin serbest ve zorlanmış, empoze veya mecburi olmak üzere iki şekilde incelenebileceği göz önüne alınacak olursa (Şener, 2009:150), Tanzimat'la başlayan ve sonraki dönemlerde de devam eden sürecin jakoben olanda ısrar ettiğini ve bu zorlamanın olumsuz etkileri göz önünde bulundurulmalıdır. Netice de Cevdet Paşa'nın deyişiyle, "Zamanın icabeden değişikliklerine karşı durup da değişiklik olmasın demenin akıllıca bir iş olmadığı" ortadadır. O halde sorun Osmanlı'da değişime karşı

direnen bir zihniyetin varlığında değil, değişimin “alelacele usullerin değiştirilip devlete sarsıntı verecek yolların takip edilmesiyle, durumun daha da kötüye gitmesine sebep (Şener, 1990: 150) olunmasıdır ve bu işi olduğundan bir kat daha zorlaştırmıştır.

Bu devrede kanunlaştırma (taknîn, codification) hareketinin hızlanması içtimâî, iktisâdî, siyasî sebeplere dayanır:

a) Millî ve milletlerarası iktisâdî münasebetlerin gelişmesi ve bazı yeni münasebetlerin ortaya çıkması: Kanunî şirketler, komisyon, sigorta, anlaşmalar vb.

b) Hanefî içtihadı ile diğer bazı içtihatların kabul etmediği akdi şartların kabulüne zaruret hâsıl olması.

c) Malî, hukukî ve siyasî sebeplerle hükümetlerin akarlara ve gayr-i menkullere ait tasarrufları bir şekle ve esasa bağlamak istemiş olmaları; tapu kadastro kanunları bu sebebe bağlıdır.

d) Dava, muhakeme ve icra gibi konularda usul, şekil ve merasimin tespitine ihtiyaç hâsıl olması. Usul, icra, iflâs, noterlik vb. kanunları bu ihtiyaçtan doğmuştur (Karaman,1999).

e) Müceddid ve ehl-i tahrîc fukahânın da arkası kesilmesi üzerine eskilerin ezber ve nakline inhisar eden fikhın, gelişen ictimâî ve iktisâdî şartlara cevap veremez hale gelmesi.

f) Mecelle'nin yalnız Hanefî mezhebine bağlı bulunması. Bir mezhep ne kadar geniş ve gelişmiş olursa olsun yine de her ihtiyaca cevap veremez. Bu kabiliyet ancak İslâm hukukunun kaynaklarında, esas ve prensiplerinde mevcuttur; bunu da bir mezhep değil, mezheplerin mecmuu ile yeni ictihadlar temsil ve ihata edebilir (Karaman,1999).

Mecelle'nin yazılmasının ya da başka bir biçimde ifade edecek olursak dağınık bir görüntü arz eden Osmanlı hukuk metinlerinin kodlanmasını iki temel sebebe indirgemek mümkündür. Bunlar dış ve iç sebepler başlığı altında toplanabilir.

a) Azınlıkları himaye etmek maksadıyla Devlete baskı yapan yabancılar (Bilhassa Nizamiye Mahkemeleri). (Dış sebep)

Bunun yanı sıra iç sebepler olarak şunlar gösterilebilir:

b) Gelişen iktisâdi, ticarî ve ictimâî hayat münasebetleri. (Bu gelişmeler karşısında Devlet, salâhiyetleri farklı yeni mahkemeler kurmak mecburiyetini hissetmiştir.)

c) Şer'î mahkemelerin Avrupa'dan alınan kanunlarla hüküm vermemesi Nizamiye mahkemeleri bunlarla hüküm vermek üzere kurulmuştur (Karaman,1999).

3.3.1. Dış Sebepler Avrupa'daki Kanunlaştırma Faaliyeti

18. Asrın sonlarından itibaren Avrupa'da sistemli bir kanunlaştırma faaliyeti başlamıştı. 17. ve 18. yüzyıllardan itibaren rasyonalist felsefe ve tabîî hukuk doktrini kuvvetlenmeye başlamıştı. Sistemli bir hukuk ilmi kurulmaya başlandı. Ekonomik ve sosyal hayat daha karmaşık ve gelişmiş bir hâle gelmiş, devlet yapıları merkezîleşmeye başlamıştı. Bütün bu sebepler, kanunlaştırma faaliyetlerini zorunlu hale getirdi (Yavuz,1986: 4546). Tanzimat'tan itibaren, Avrupa'da görülen kanunlaştırma akımı Osmanlı Devleti'nde de etkisini göstermeye başladı. Çeşitli hukuk sahalarında, Fransız kanunlarından iktibas edilerek kanunlar hazırlandı. Kanunname-i Ticaret (1850), Kanunname-i Hümayunu Ticaret-i Bahriye (1863), Usûli Muhakeme-i Ticarete Dair Nizamname (1861), Ceza Kanunname-i Hümayunu (1858), Usulu Muhâkematı Hukûkiye Kanunu (1880), Usûli Muhâkematı Cezaiyye Kanunu (1879) gibi (Yavuz,1986: 4647). Avrupa'da başlayan bu kodifikasyon çalışmaları, Osmanlı'yı söz konusu kanunları iktibas etmek şeklinde etkilediği gibi, Mecelle, Hukuk-u Aile, Kanunnâme-i Hümayunu gibi İslâm Hukuku'na dayalı fakat Batılı tarzda kanunlar hazırlanmasına da sebep olmuştur.

Söz konusu yol ayırımına gelinmesinin önemli nedenlerinden biri de kuşkusuz devrin şartlarıdır. Bu kanunlaştırma faaliyetlerinde devrin şartlarının etkili olmanın ötesinde mecbur bıraktığını söylemek daha doğru olur. "19. Yüzyıl dünyasının koşulları içinde merkeziyetçi bir yönetime geçen Osmanlı bürokrasisi, böyle bir yönetimin gereği olan standart ve derinleşmiş bir hukuki mevzuata sahip olmak zorundaydı. Fazladan ülkeler arası ticaret ve iktisadi hayat, Avrupa hukuk sisteminin tamamen dışında kalmayı engelliyordu. İmparatorluk dünyanın yeni ekonomik düzenine ayak uydurmak için, ilk elden Fransız Ticaret Kanunu'nu adapte etti (Kanunname-i Ticaret,1850). Yeni kanuna göre faiz kabul ediliyor, ticari davalarda kuşkusuz din ve mezhep ayırımı söz konusu oluyordu" (Ortaylı, 2000: 180).

Tanzimat ve sonrası dönemlerinin siyasî şartları, devletin içte ve dışta çözmek zorunda olduğu problemler, yenileşme ve Batılılaşma çabaları Osmanlı Devleti'ni Batının etkisine ve müdahalesine çok açık hale getirmiş, bu durum, hem bir medenî kanun hazırlama hem de bu kanunun alacağı şekil konusunda Osmanlı devlet adamlarını etkilemiştir. Bilhassa Fransa'nın, "Code civil" in Osmanlı Devleti tarafından kabul edilmesi noktasında uyguladığı baskı dönemin şartlarının sonucudur. Bu baskı bir taraftan, 1850 tarihli Ticaret Kanunnâmesi'nin ardından medenî kanunun da kendilerinden alınarak özel hukukun büyük ölçüde Fransız hukukuna göre şekillenmesi arzusundan, diğer taraftan Batı'da bu alandaki ilk kanunlaştırma örneği olan "Code civil" in Osmanlı Devleti'ne kabul ettirerek kültürel ve siyasî bir prestij elde etme çabalarından kaynaklanıyordu. Öte yandan ticaret ve borçlar hukukunun Fransız hukukuna göre şekillenmesi, Batılı tacirlere ve özellikle Fransızlara Osmanlı Devleti ile olan ticarî ilişkilerinde alışık oldukları bir hukukî alt yapı sağlayacaktı.

Özellikle Kırım savaşı'ndan itibaren Avrupa ülkeleriyle diyalog sıklaşmış, gayr-i Müslimlerle ilgili ticarî davalara Ticaret Mahkemeleri yetişemez olmuşlardı. Gayr-i Müslimler, Müslümanlar aleyhine, müste'menler de zimmîler aleyhine şahadetleri dinlenmediği için Şer'îye Mahkemeleri'ne de gitmek istemiyorlardı. Bu gibi sebeplerle Devleti Aliye'ye kendi kanunlarını kabul etmesi için baskı yapıyorlardı.

Buna bağlı olarak yabancı devletlerin de ısrarlı baskılarını tesirsiz kılmak maksadıyla Ali Paşa, "Padişaha imparatorluğun hayatını teminat altına almak için halledilmesi gereken problemleri anlatan bir layiha sundu" (Mardin,1997:137).

"Bir de başlıca şikâyet bizim mahkemeler olduğundan ol bab da dahi bir yol aranmak ve Mısır'da yapılmakta olduğu gibi bizde dahi Code Civil dedikleri kanunname tercüme ettirilip, devai-i muhtelite, mehaki-i muhtelide ve o kanunnameye tatbiken rüyet ettirmek emr-i zaruri görünüyor" (Mardin,1997:137).

Dönemin Sadrazamı Ali Paşa, daha çok Fransız yasa metnini alma taraftarıydı. Âlî Paşa, Said Paşa'ya "Code civil" in Arapça tercümesinden Türkçeye aktarılması görevini vermişti. Ali Paşa'nın bu çabalarında dönemin Fransız büyükelçisi De Bourree'nin de etkisi olduğu söylenebilir. Öte yandan millî bir kanunun hazırlanması fikri gittikçe ağır basıyordu. İleri gelen vekillerden oluşan bir encümen-i mahsusta özellikle Ahmed Cevdet Paşa'nın ısrarı, Fuad Paşa ve Şirvânîzâde Rüşdü Paşa'nın da onu desteklemesi

sonucunda Ali Paşa ve Kabûlî Paşa'nın isteği yönünde Fransız Medenî Kanunu'nun alınmasından vazgeçilip İslâm hukukunun ilgili hükümlerinin kanunlaştırılmasına karar verildi. Bu maksatla Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye nazırı Ahmed Cevdet Paşa'nın başkanlığında Mecelle Cemiyeti oluşturularak kanunun telifine başlandı (Aydın,2003).

Fransa, Kırım Savaşı'nda yaptığı yardıma karşılık, Devleti Âliye üzerindeki baskısını iyice artırmıştı. Ali Paşa gibi devlet adamlarının da desteği ile yukarıdaki gibi çeşitli taleplerde bulunuyordu. Islahat Fermanı'nın pek çok maddesinin uygulanmadığını, hukuk sahasında reform yapılmadığını ileri sürüyordu. Osmanlı tarafından iktibas edilmesini istedikleri Code Napoleon ise, o devirde pek çok devlet tarafından Medenî Kanun olarak kabul edilmişti. Code Napoleon'un alınmasını isteyenlerin karşısında Cevdet Paşa gibi bir hukukçu devlet adamı olmasaydı, büyük bir ihtimalle başarılı olacaktı. (Aydın,2003).

3.4. İç Sebepler

Osmanlı Devleti 19.yüzyıldan itibaren Batılı anlamda merkezi bir devlete doğru yapısal bir değişim geçirmekteydi. “Merkezi devlet aygıtının etkinliğini sağlayabilmenin yolu da, rasyonelleştirilmiş yeni yasalar dünyasından geçiyordu” (Tanör,2001: 98). Tabir yerindeyse devletin siyasal ve toplumsal yapısının omurgasının değişmesi hukuk alanında da bazı düzenlemeleri şart kılmıştır. Bu nedenlerle Tanzimat dönemi hızlı ve yaygın bir yasalastırma çabasına sahne oluyordu (Tanör,2001: 98). İç sebepleri sıralarken yeni teşekkül eden bürokratik yapının padişah otoritesine karşı hukuki güvenceler temin etmek istemesi de şüphesiz en önemli nedenlerden bir tanesi olarak gösterilebilir.

Buna bağlı olarak geleneksel hukuki yapıda Müslümanlar ve gayri Müslimler arasındaki farklılıkları asgariye indirgeyen hatta ortadan kaldıran yeni bir vatandaşlık hukukunun da ancak yeni düzene uygun olarak yeniden yorumlanmasını ya da ona uygun bir hukukun nakledilmesini (Code Sivil gibi) gerekli kılmıştır.

II. Mahmut'tan itibaren sistem yeni bir millet esası üzerine kurulmuştu. Cami, havra ve kiliseye gidenler bu toplumsal yapı içinde ve devlet katında eşit haklara sahiptiler. Belki sadece toplumsal katmanda değil bizzat bu güvenceyi verenlerin zihninde de henüz tam anlamıyla içselleştirilmemiş olsa da Osmanlı sınırları içinde yaşayan herkes

devlet nezdinde eşit olarak kabul görmüştür. Merkezi rasyonel bürokratik yapılanma buna uygun bir hukuksal yapıyı oluşturmak zorundaydı.

Bu da en az Avrupa'daki büyük devletlerin baskısı kadar etkiliydi. Ayrıca merkezden uzak bazı eyaletler bu türden hazırlıkları yapmakla birlikte çağdaş normlara uygun anayasa bile hazırlamıştı.

3.4.1. Ezmanın Tagayyürü ile Ahkâmın Tagayyürü İnkâr Olunamaz

Mecelle'nin dayanmış olduğu en önemli ilkedir. Bu ilkedен hareketle fıkıh ilmini zamanın ihtiyaçlarına cevap verir bir niteliğe kavuşturma imkânı doğmuştur. O halde Mecelle'nin varlık sebebidir de demek doğru bir tespittir.

Osmanlı mahkemelerinde uygulanan mevzuat klasik dönemde Batı ile kıyaslandığında dağınık bir şekil arz etmez. Tam tersine şer î hukuk kuralları fıkıh kitaplarında, örfî hukuk kuralları da resmi ve özel tedvinlerde, yani kanunnamelerde bir araya getirilmiş ve bütün Osmanlı ülkesinde aynı hukuki esaslar uygulanmıştır. Ancak bu dönemde ilim dilinin Arapça olması fıkıh kitaplarının bu dille yazılması sonucunu doğurmuştur. Özellikle toplu hâkimli Nizamiye mahkemelerine hukuk tahsili görmemiş ve tabiatıyla Arapça da bilmeyen üyelerin atanması İslâm hukuku kurallarının bunların anlayabileceği dile ve şekle sokulmasını gerektirmiştir. Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin hazırlanması bu ihtiyacın sonucudur Yargılama hukukunun günün şartlarında ve Nizamiye Mahkemesinin hukukçu olmayan üyelerinin anlayabileceği tarzda yeniden düzenlenmesi ihtiyacı Usul-i Muhakemât-ı Hukukiye ve Cezaiye Kanunnamelerini vücuda getirmiştir (Aydın,2001: 343).

Umumiyetle davalara kadılar tarafından evlerinde bakılıyordu ve kadılar Anadolu, Rumeli Kadı-askerlerine bağlı bulunuyordu. Kadıların salâhiyet hududu oldukça geniş idi: Medenî, ticarî, cinaî davalara bakar, bir nevi noterlik ve savcılık yapar, bazı idarî ve malî vazifeleri dahi ifa ederlerdi. 1838'de yapılan bir değişiklik ile kadılar meşihata bağlandı. II. Mahmud devrinde mahkemeler kurularak kadıların davalara evlerinde bakmalarına son verildi. Tanzimat devrinde de salâhiyetleri tedricen daraltılarak yalnız şer'î mahkemelere bakmaya inhisar ettirildi (Karaman) Tanzimat döneminde böylece hukukta ikili bir yapının da temelleri atılmış oldu. Şer'i davalara bakan kadılar (şer'i Mahkemeler) Tanzimat Fermanı'ndan sonra, Avrupa'dan alınan kuralları uygulamak

üzere “Nizamiye Mahkemeleri” kurulmuş oldu.

Her ne kadar bu iki başlı hukuki yapı beraberinde ciddi sıkıntılar doğurmuş olsa da M. Akif Aydın’a göre aynı zamanda Batılılaşmanın seyri açısından uzlaşmacı gayesi itibariyle olumlu da sayılabilir. Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilanıyla birlikte bu alanda önce tereddütlü ve mümkün olduğu kadar geçmişle uzlaşmacı, sonra uzlaşmaya daha az önem veren adımlar atılmıştır. Mustafa Reşit Paşa’nın yapacağı hukuki düzenlemelerin şer’i yönünü aydınlatmak üzere Şeyhülislâmlıktan bir ilim adamı talep etmesi, Şeyhülislâmlığın da kendisine dönemin kanunlaştırmalarında son derecede önemli rol oynayan Ahmet Cevdet Efendi yi (Paşa) göndermesi, yapılacak reformlarda yürürlükteki hukukla ve bu hukuka hâkim felsefeyle uzlaşmacı bir tavır izlenmek istendiğinin göstergesidir. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa’nın gerek Meclis-i Tanzimat bünyesinde gerekse daha sonra hazırladığı kanunlarda hep böyle bir yol izlenmiştir (Aydın,2001:338). İlk dönemlerde gelişen ve değişen ticari ilişkiler Osmanlı’yı bu anlamıyla bir yol ayırımına getirmiş ya Fransız hukukuna göre şekillene bir kanun metni “Code Civil” kabul edilecek ya da Osmanlı kendi hukuki mirasıyla barışık bir yol takip edecekti

Fıkıh ilmi, klâsik tasnif ile, İbadet, Münakehat (âile Hukuku), Muâmelat (Borçlar H., Eşya H., Ticaret H.), Ukubat (Ceza H.) kısımlarına ayrılıyordu. Bu bölümlerden Münakehat ve muamelât, Batı ülkeleri hukukunda, Medenî Hukuk olarak isimlendiriliyordu. Ticaret ile ilgili hükümler ise, Ticaret Hukuku olarak tanzim edilmişti. Hem Medenî Hukuk hem de Ticaret Hukuku, kendi içlerinde pek çok alt dallara ayrılmıştı. Aslında sonsuz bir deniz olan fıkıh ilmi zamanın değişmesi ile ortaya çıkan yeni problemlere çözüm bulmak için yeterliydi. Yapılması gereken, klâsik fikhın, zamanın doğurduğu bu ihtiyaçları karşılayacak şekilde düzenlenmesi ve kanunlaştırılmasıydı. Mecelle bu ihtiyacı karşılamak için hazırlanan ilk Medenî Kanun olmaktadır.

3.4.2. Mahkemeler ve Hukuk Kuralları Arasında Uyum Sağlama İhtiyacı

“Habercisi “karma mahkemeler” olan Osmanlı ticaret mahkemeleri, kısmen değişen ticaret dünyasının Osmanlı toplumuna yansıması, kısmen de başkentteki Avrupalı diplomatların baskıları sonucu kuruldu” (Mardin,1997:124). Gelişen yeni ticaret anlayışı dünyanın pek çok bölgesinde artık kabul görmekte ve davalara Avrupa

kanunlarına göre hüküm verilmekteydi. Osmanlı da her türden davalara kadılar bakmakta, hükümlerde dağınık duran fıkıh kitaplarından çıkarılmaktaydı.

Ayrıca o dönemde çeşitli mahkemeler ve farklı kanunlar arasında uyum yoktu. Adaletin sağlanması için bu uyumun bulunması gerekiyordu. Örneğin, Temyiz Mahkemesi hâkimleri, önlerine gelen davalarda İslâm Hukukuna vâkıf olmadıkları için, doğru hükümler veremiyorlardı. Benzer şekilde Ticaret Mahkemeleri, ticarî davalarda Ticaret Kanunu'nu uygulamakla beraber ticaretle ilgili olmayan hususlarda, hangi kanuna göre hüküm vereceklerini bilemiyorlardı.

Ticaret Kanunu, Fransız menşeli olduğu için diğer hususlarda da Fransız Medeni Kanunu'na göre hüküm vermek isterseler de bu mümkün değildi. Çünkü Fransız Medeni Kanunu, Osmanlı Devleti tarafından resmî bir kanun olarak kabul edilmemişti. Şer'i Hukuka göre karar vermek isterseler, fıkıh bilmiyorlardı. İşte hem Temyiz Mahkemesi hem de Ticaret Mahkemesi üyelerine, muamelâtla ilgili hususlarda uygulayabilecekleri bir kanun gerekli idi. Mecelle bu ihtiyacı giderecekti. (Karaman,1999).

Osmanlıların yükselme devri sonuna kadar kaza ve adliye teşkilâtının durumunu bundan önceki devrede hulâsa etmiştik. Umumiyetle davalara kadılar tarafından evlerinde bakılıyordu ve kadılar Anadolu, Rumeli Kadı-askerlerine bağlı bulunuyordu. Kadıların salâhiyet hududu oldukça geniş idi: Medenî, ticarî, cinâî dâvalara bakar, bir nevi noterlik ve savcılık yapar, bazı idârî ve mâlî vazifeleri dahi îfâ ederlerdi. 1253/1838'de yapılan bir değişiklik ile kadılar meşîhate bağlandı. II. Mahmud devrinde mahkemeler kurularak kadıların davalara evlerinde bakmalarına son verildi. Tanzimat devrinde de salâhiyetleri tedricen daraltılarak yalnız şer'i mahkemelere bakmaya inhisar ettirildi (Karaman,1999).

Sultan II. Mahmud tarafından kurulan "Meclis-i Ahkâm-ı Adliyye" hem yüksek bir mahkeme, hem de kanun ve nizâmât hazırlayan bir nevi teşri meclisidir. Bilahare Sultan Abdulâzîz zamanında 1285/1868 tarihinde bu meclis kaldırılarak yerine "Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye" ile "Şûrây-ı Devlet" kurulmuştur. Bunlardan birincisi, nizamiye mahkemelerinin üstünde yüksek bir adlî kaza ve temyiz müessesesidir ve daha sonra adliye nezaretine inkılâp etmiştir. Şurayı-ı Devlet ise hem bir yüksek idarî

müessesesidir, hem de kabataslak bir teşri meclisi mahiyetindedir. Bu kuruluşlar ile kısmen icra ile kaza birbirinden ayrılmış olmaktadır (Karaman,1999).

3.4.3. Fıkıh Kitaplarından Hüküm Çıkarmanın Zorlukları

Mecelle ismiyle anılan 19. yüzyıl “Osmanlı hukuk tedvini, Osmanlı İmparatorluğu’nun bu yüzyıldaki adli evriminin bir ürünü olarak gösterilir. Makul görünen bu açıklama kesin hüküm vermenin zorluğunu da ima eder” (Mardin,1997:123).

İslâm Hukukunda, içtihat içtihadı nakzetmediği için, asırlar boyunca herhangi bir konuda sayısız görüşler ileri sürülmüştü. Bu görüşlerin içinden en uygununu, hâkimlerin bulup çıkarmaları çok zor idi. Kaldı ki, zamanın değişmesi ile örf ve âdete dayanan hukukî görüşlerin de değişmesini gerektiriyordu.

Buna karşılık, hâkimlerin bu değişmeleri göz önünde bulundurarak yeni hükümler vermeleri imkânsız gibi idi. Hâkimlerin bu uçsuz bucaksız fıkıh denizinde boğulmalarının önlenmesi için, kanunî bir düzenleme yapmak gerekiyordu Bu kanun, ihtilaflardan uzak ve en uygun görüşleri ihtiva eden, kolay anlaşılır bir kanun olmalıydı. Böylece, hem Şer’iye Mahkemeleri kadıları bu kanunu kolaylıkla davalara uygulayabilirlerdi. Hem de Temyiz ve Ticaret Mahkemesi üyeleri, gerekli olan hususlarda tabi olacakları, dine uygun bir kanuna sahip olacaklardı.

3.5. Bir Medeni Hukuk Örneği Olarak Mecelle

1868'de sadrazam Âli Paşa Abdülaziz'e sunduğu ünlü reform tasarısında Fransız Medeni Kanun'unun aynen çevrilerek benimsenmesini önermiş, hatta çeviri için bir komisyon kurulmuştu. Ancak aynı yıl bu projeden vazgeçilerek, İslam medeni hukukunun derlenip modernleştirilmesi fikri ağırlık kazandı. Adliye Nazırı ve eski Meclis-i Ahkâm-ı Adliye Reisi Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında yedi kişilik bir heyet bu işle görevlendirildi.

Mecelle'nin birinci kitabına ekli olarak yayımlanan mazbataya göre Mecelle fıkıh ilminin dünya işlerine ilişkin kısmıyla ilgiliydi. Uygur uluslar (milel-i mütemeddine) bu konuyu Medeni Kanun ile çözerken, Osmanlı devletinde bu konuda pek çok kanun ve nizam yapılmıştı. Bunların eksikleri her ne kadar İslami fıkıh ilminde eksiksiz bir şekilde giderilmiş ise de eski içtihat ve fetvaları bir araya getirmek gücü ve yeni

kurulan temyiz mahkemelerinin hâkimleri bu kaynaklara yeterince vakıf olmadığından yanlış kararlar verilebiliyordu. Bu nedenle Hanefî mezhebinin sağlam kaynaklarına dayanarak kanun kuvvetinde bir derleme hazırlanmalıydı. Böylece hem şer'i mahkemeler için güvenilir bir kaynak oluşturulmuş olacak, hem nizami (laik) mahkemelerde kullanılmak üzere yeni kanunlar çıkarılmasına gerek kalmayacaktı.

Mecelle, asıl olarak Nizamiye Mahkemeleri'nde uygulanmak için hazırlanacaktı. Şer'îye Mahkemeleri için değildi. Mecelle Cemiyeti çalışmalarına başladığı zaman, karşısında iki muhalif cephe buldu. Birincisi, Fransa sempatanları. Bunlar Fransız Medenî Kanunu'nun alınmamasını hazmedemedikleri için, Mecelle Cemiyeti'nin faaliyetlerine karşı çıkıyorlardı. İkincisi ise, Şeyhülislâm Kezubi Hasan Efendi'nin merkezinde bulunduğu ve Mecelle Cemiyeti'nin kendilerine bağlı olmasını hazmedemeyen kimseler. Bu iki muhalif grup, Mecelle Cemiyeti ve Ahmed Cevdet Paşa'yı hiç rahat bırakmıyorlardı. Ahmed Cevdet Paşa bu iki grupta sonuna kadar mücadele etti. Zaman zaman Halep, Yanya gibi vilayetlere vali olarak tayin edilip, İstanbul'dan uzaklaştırıldı. Bu uzaklaştırmaların başlıca sebebi Mecelle'yi hazırlamasını istemeyen, Fransız sempatanları ve Şeyhülislâm ekibinin siyasî baskıları idi.

Neticede tüm bu engellemelere rağmen İlk kuruluşunda Evkaf-ı Hümayun müfettişi Seyyid Halil, Şura-yı Devlet üyesi Seyfeddin ve Mehmed Emin. Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye üyesi Ahmed Hulusi ve Ahmed Hilmi İle İbn Âbidinzâde Alâeddin'den oluşan Mecelle Cemiyeti önce 100 maddelik mukaddimeyi ve ilk kitap olan "Kitâbü'l-Büyû"u hazırlayarak şeyhülislâmlığın ve diğer ileri gelen hukukçuların incelemesine sundu. Bu bölüm, gelen değerlendirmeler ışığında gerekli düzeltmeler yapılarak 8 Zilhicce 285 (22 Mart 1869) tarihli bir mazbata ile sadârete takdim edildi. Sadaret tarafından 7 Muharrem 1286'da (19 Nisan 1869) padişaha sunulan mukaddime ve "Kitâbü'l-Büyû" ertesi gün tasdik edilerek yürürlüğe girdi. Bunu 6 Zilkade 1286'da (7 Şubat 1870) icârât, 18 Muharrem 1287'de (20 Nisan 1870) kefalet, 25 Safer 1288'de (16 Mayıs 1871) havale ve rehin kitapları takip etti (Aydın,2003).

Üçüncü kitabın yürürlüğe girmesinden sonra 24 Muharrem 1287'de (26 Nisan 1870) Cevdet Paşa, Divan-ı Ahkâm-ı Adliyye Nezareti'nden alınarak Bursa valiliğine tayin edildi. Mecelle Cemiyeti şeyhülislâmlığa bağlandı ve başkanlığına Gerdankıran Ömer

Efendi getirildi. Cevdet Paşa'nın azlinden önce dördüncü kitap olan "Kitâbü'l-Havale" bitirilip 16 Muharrem 1287 (18 Nisan 1870) tarihinde sadarete sunulmuş, "Kitâbü'r-Rehin" de büyük ölçüde tamamlanmıştı. Mecelle Cemiyeti, önceden büyük ölçüde hazırlanmış bulunan "Kitâbü'r-Re-hin"i yayımladıktan sonra "Kitâbü'l-Vedia"yı hazırlayıp yürürlüğe koymuştu. Ancak bu kitabın gerek kanun tekniği gerekse ihtiva ettiği hükümler bakımından eksiklikler taşıdığı görülmüş ve ilim çevrelerince beğenilmemiştir. Bunun üzerine Cevdet Paşa tekrar Mecelle Cemiyeti'nin başına getirilmiştir. Cevdet Paşa önce "Kitâbü'l-Vedia"yı toplatmış, onun yerine altıncı kitap olarak 24 Zilhicce 1288'-de (4 Mart 1872) yürürlüğe giren "Kitâ-bü'l-Emânât"ı kaleme almıştır 1289 (1872) yılının başından itibaren de sırasıyla hibe, gasb ve itlaf, hacr. İkrâh ve şüf a, şirket, vekâlet, sulh ve ibra, ikrar, dava ve nihayet 26 Şaban 1293'te (15 Eylül 1876) Beyyinat ve kaza kitapları yürürlüğe konmuştur. Böylece on altı kitaptan oluşan Mecelle yaklaşık dokuz yıl zarfında tamamlanmıştır. Mecelle'nin hazırlanmasında görev alan hukukçular değişmiş, her kitabın sonunda hazırlayan heyet üyelerinin isimleri yer almıştır, bunların toplam sayısı on dördtür (Aydın,2003).

Mecelle, İslâm Hukuku'nun sadece bir kısmını içine alan bir kanundur. Mecelle mazbatasında ifade edildiği üzere, sadece muâmelat konuları, kanunlaştırılmıştır. Ve Mecelle, muamelât konusunda, yani medenî hukuk konusunda, İslâm dünyasında yapılan ilk kanundur. Fakat bugünkü Medenî Kanun tasnifine uygun bir tasnif yolu izlenmemiştir. Dolayısıyla onda, bir Medenî Kanunda olması gereken bölümlerden aile ve miras hükümleri yer almaktadır. Yine bir Medenî kanun'da bulunmayan bölümleri de vardır. Usul Hukuku konuları gibi. Bunun sebepleri şöyle özetlenmektedir:

- a) O dönemde Osmanlı Adliyesinde Şer'îye ve Nizamiye Mahkemeleri vardı. Mecelle, İslâm Hukukunu bilen Şer'îye Mahkemesi hâkimleri için değil, bu hususta yetersiz olan Nizamiye Mahkemelerinin hâkimleri için hazırlanmıştı. Aile ve miras hükümleri Şer'îye Mahkemelerinin görevine dahil olduğundan, Nizamiye Mahkemeleri için hazırlanan kanunda bu konulara yer verilmesine gerek görülmemiştir.
- b) Mecelle'nin düzenlediği Borçlar, Eşya ve Usul Hukuku hükümleri, Nizamiye ve diğer yeni mahkemeler tarafından, Müslim ve gayr-i Müslim bütün Osmanlı

vatandaşlarına uygulanacaktı. Aile ve Miras Hukuku alanlarında ise, Müslümanlara ve gayr-i Müslimlere ayrı ayrı hükümler tatbik ediliyordu.

- c) Bir de Mecelle, fıkıh kitaplarındaki tasnife göre ve sadece muamelât bölümündeki meseleleri kanunlaştırmıştı. Aile ve miras hükümleri, muamelât bölümünde yer almadığı için, Mecelle’de de düzenlenmemiş olabilir (Cin ve Akgündüz,1989: 160–161).

Mecelle, kanunlaştırmada ilk olmakla beraber, ihtiva ettiği hükümler yeni vazedilmiş değildir. Bu hükümler, o zamana kadar İslâm dünyasında uygulanmakta olan İslâm Hukuku’nun bir bölümünün kanunlaştırılmasından ibarettir. Zaten, Mecelle kelimesi de kanun ve hukuk manası taşımaz, bir konuda hazırlanmış küçük kitapçık anlamında kullanılır.

Ahmed Cevdet Paşa, Mecelle hakkında, Roma Kanunnamesi ile mukayese ederek, şunları yazmaktadır: Avrupa kıtasında ilk olarak tedvin olunan Kanunname Roma Kanunnamesidir (Codex Justinianus). Bir ilim cemiyeti tarafından İstanbul’da tertip ve tedvin olunmuştu. Avrupa kanunlarının esasıdır ve her tarafta meşhur ve muteberdir. Fakat Mecelle-i Ahkâmı Adliye’ye benzemez. Aralarında çok fark vardır. Çünkü o, beş-altı kanunşinâsın marifetiyle hazırlanmıştır. Bu ise beş-altı hukukçunun marifetiyle, vaz’ı İlâhî olan Şeriâtı Garra’dan iktibas edilmiştir. Mecelle’yi Roma Kanunnamesi’yle mukayese eden ve her ikisine de insan eseri nazarıyla bakan bir Avrupalı hukukçu şöyle demiştir. Âlemde ilmî cemiyet tarafından iki defa kanun yapıldı. İkisi de Konstantiniyye’de gerçekleşti. İkincisi, tertip ve intizamı ve meselelerinin düzenlenmesi ve irtibatı bakımından birincisine çok üstündür. Aralarındaki fark da insanın o asırdan bu asra kadar medeniyette kaç adım atmış olduğunu gösteren güzel bir ölçüdür.

3.6. Meşrutiyet Dönemi Osmanlı Hukuku, Değerlendirme

Mecelle, bütün ilim adamlarının değerini kabul ettiği orijinal bir tedvin (derleme) hareketidir. Mecelle’nin en önemli özelliği, millî bünyemize uygun bir kanunlaştırma olmasıdır. Bu hâliyle sosyal yapıya uyum sağlaması kolay olmuştur. Diğer taraftan, kitaplarda doktrin olarak yer alan hukuk kurallarını, modern usulle kanun hâline getirmesi de çok yerindedir. Bir bakıma gelenek ile modernin birleşimi sayılır.

Zamanın getirdiği meselelere gerekli çözümleri ortaya koymak hukukçuların en büyük görevidir. Hukukun canlılığı bu şekilde sağlanır. Bu yönüyle de Mecelle, hukukun zamana göre yeniden düzenlenmesinde önemli bir adım teşkil etmiştir. Kendisinden sonra yapılacak kanunlaştırma faaliyetlerine de bir temel teşkil etmiştir.

Mecelle'nin kabul edilmesinden sonra hâkimler, gerek Hanefî mezhebi içinde gerekse başka ekollerde bulunan farklı bir görüşü uygulama imkânını kaybetmiş, diğer icthadlara göre hüküm vermekten men edilmiş oldular. Nitekim 1801. maddede yargı görev ve yetkisinin sınırlandırılabilceği hükmü getirilmiş, örnek kısmında da bir müctehidin görüşünün uygulanması hususunda emr-i sultanî çıktığı takdirde hükümlerin diğer bir müctehidin görüşünü uygulayamayacağı açıkça belirtilmiştir.

“Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye ismiyle Osmanlı Ülkesinde 57 sene tatbik edilen, bütün İslâm ülkelerinin taknîn hareketi üzerinde derin tesirler icra eden ilk İslâm medenî kanununu” (Karaman,1999). Olan Mecelle Osmanlı Devleti'nin karşı kaşıya kaldığı derin buhranı aşma konusunda tarihsel mirasın imkânlarının kullanma olanağını sunmuştur. Üstelik az da sayılmayacak bir tarihsel süreç içerisinde uygulanma imkânı bulmuştur. 20.yüzyılın ihtiyaçlarına cevap verip veremeyeceği hukukla ilgili spekülasyondan öte bir anlam ifade etmez.

Hukuk değişime açıktır. Mecelle'nin 19. asrın ekonomik, siyasi ve toplumsal ihtiyaçlarına dönük hazırlanmış olması onun yenilenmeyeceği/yenilenemeyeceği anlamına gelmez. Nitekim hazırlandığı dönemde aile ve miras hükümleri Şer'îye Mahkemelerinin görevine dâhil olduğundan, Nizamiye Mahkemeleri için hazırlanan kanunda bu konulara yer verilmesine gerek görülmemiştir. Ancak 20. yüzyılın ilk çeyreğinde “İsviçre Medeni Kanunu'nun tercüme edilerek Türk Medeni Kanunu adıyla kabulünden dokuz yıl önce Osmanlı Devleti, "Hukuk-ı Aile Kararnamesi" adıyla bir aile kanunu düzenlemiş ve yürürlüğü sokmuştu. Fıkıhta "muamelat"ın, bugünkü hukuk taksimatında ise Medeni Kanunun önemli bir kısmını teşkil eden aile kanunu böylece, diğer birçok hukuk alanını tanzim eden Mecelle'den sonra çıkan, yerli ve İslâmî ilk Kanun olmuştu. (Karaman, 2002).

3.7. Hukuk Reformuna Tepkiler

Osmanlı idarecileri ihtiyaç duyulan elemanların yetiştirilmesi için medreseleri ıslah etmek yerine, medreselerin mevcut durumuna hiçbir müdahalede bulunmadan medrese haricinde mekteplerin açılması yolunu tercih etmişlerdir. Cephelerde alınan başarısız neticeler karşısında ordunun ihtiyacını karşılamak üzere XVIII. Yüzyılın ilk yarısında mühendishane açılmıştır. Daha sonra denizci subaylar yetiştirmek için Mühendishane-i Bahr-i Hümayun (1773)i, kara subayları yetiştirmek amacıyla Mühendishane-i Berr-i Hümayun (1794), Askeri doktor temini için Tıbbiye Mektebi (1826) gibi Batı tarzında mektepler açılmıştır (Arslan,1995: 23). Zamanla bu düşünce ikincinin lehine gelişerek geleneksel kurumlar kendi haline bırakılmış hemen yanı başında modern kurumlar inşa edilmiştir. Böylece Tanzimat döneminde kendine has düalist bir yapı meydana gelmiştir. Aynı durumun hukuk alanında çok daha belirgin bir şekilde yaşanıldığına tanık olmaktayız.

Bu ikililiği (düalizmi) Orhan Okay'ın, "mülemma" kavramıyla açıklamaya çalışmıştık. Tanzimat döneminin Mülemma ile özdeşleşmesinin sebepleri nelerdir. Biraz da bunun irdelenmesi gerekir. Daha önceki bölümlerde bunun epistemolojik temellerini sorgulamaya çalışmış ve Osmanlı ile Batının farklı referans noktalarının olduğunu açıklamaya gayret etmiştik. Bu bölümde eski ile yeninin, Batılı değerlerle yeni değerlerin sentezden uzak yan yana yaşamasının sosyolojik ve siyasi sebepleri üzerinde duracağız. Bu sebepleri irdelemek aynı zamanda bu çalışmanın parçalarını bir araya toplamamızı sağlayacaktır.

3.8. Hukuk Reformlarının Eleştirisi

Yukarıda Sened-i İttifak, Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı'nın kanunlaştırma ve Hukuk reformlarında ki siyasi ve sosyolojik sebeplerini ayanlar ve bürokratların oynadığı rol üzerinden değerlendirmeye çalıştık. Aynı zamanda bu reformlarda Batı'daki gelişmelerin de etkili olduğunu ulus devletin şekillendirdiği kapitalist üretim biçimiyle ilişkisi üzerinde durduk. Bu gelişmelere bakıldığında, 1856 Islahat Fermanı'nın yayınlanmasından sonra hukuk alanındaki gelişmelerin ve Batı hukukuna yönelişin hız kazandığını söyleyebiliriz.

Bu ilk etapta dönemin devlet ricalinin de arzusuyla ticaret, ceza ve sulh mahkemeleri için Fransız ve İtalyan örneklerinden yararlanılarak yeni usul kanunları hazırlanmıştır. Bunun yanı sıra şeriat, cemaat, ticaret ve konsolosluk mahkemelerine ek olarak görevi sınırlı da olsa Nizamiye Mahkemeleri kurulmuştur. Amaç dağınık duran Osmanlı hukukunu (fıkıh) bu dağınıklıktan biraz olsun kurtarmak ve kanunlaştırmayla daha derli toplu bir sisteme dönüştürmektir. Ancak beklenen olmamış laik nitelikli Nizamiye Mahkemelerinin kurulmasına karşılık, adli alandaki çokluk ve karışıklık giderilememiş, aksine bu ikilikle karışıklık daha da içinden çıkılmaz bir hal almıştır.

Tanzimat döneminden itibaren gerçekleştirilen adli ve kanunlaştırma alanındaki yeniliklerin tam anlamıyla amacına ulaştığını söylemek mümkün değildir. Her şeyden evvel yeni geliştirilen mevzuatın kendi içinde birlik ve tutarlılık sağlanamamıştır. Öte yandan devlette zaten bozuk olan hukuk birliği iyice parçalanmış ve yabancı devletlerin bir ölçüde yargı hakkına sahip olmalarıyla egemenlik anlayışına büyük bir darbe vurulmuştur. Hukuk birliğini sağlamak için yola çıkan Tanzimatçılar, hukuk sisteminin daha da parçalanmasına engel olamamışlardır. Yeni kanunların çıkarılmasına karşı eski kuralların varlığını koruması yüzünden, hemen her alanda olduğu gibi hukuk alanında da kesin çizgilerle birbirinden ayrılmış ikili sistem ortaya çıkmıştır.

Türkiye'nin kendine özgü bir modernleşme örneği ortaya koyamamasının sırrı belki de burada yatmaktadır. Bu sebeple eski kurumlar görev ve etki alanları daraltılarak muhafaza edilmiş, yenileri bunlardan ayrı olarak inşa edilmiştir. Klasik hukuk öğrenimi veren medreselerin kendi haline terk edilip mekteb-i hukukun açılması, şer'îye mahkemelerinin yanı sıra nizamiye mahkemelerinin kurulması, şeyhülislâmlığın yanına adliye nezaretinin tesisi ve şer'îye mahkemelerinin birinciye, nizamiye mahkemelerinin ikinciye bağlanması bu zorlukların ortaya çıkardığı bir düalizmdir. Açıkça görülüyor ki mevcut yapı içinde reform yapmak daha zor; yanına yenisini yapmak daha kolay görülmüştür. Bu da zamanla eskilerin bütünüyle tasfiyesi sonucunu doğurmuştur. Böylece gerekli olan değil, kolay olan yol seçilmiştir. Türkiye'nin kendine özgü bir modernleşme örneği ortaya koyamamasının sırrı belki de burada yatmaktadır (Aydın,2001).

Her şeye rağmen, “Mecelle” Türk hukukunun modernleştirilmesinde din ve geleneğin de etkisinin nasıl dikkate alındığının bir göstergesidir.1858’deki “Ceza Kanunname-i Hümayunu” ve Ahmet Cevdet Paşa’nın “Arazi Kanunnamesi” bu uzlaşma çabalarının ilk örnekleridir. Nizamiye mahkemelerinin ve ilk Osmanlı temyiz mahkemesi olan “Divan-ı Ahkâm-ı Adliye”nin İslam hukuk tarihinden “mezalim Divanları” ve Celaleddin Devvani’nin “Divan-ı Def-i Mezalim” risalesinden ilham alınarak kurulmaları ve meşrulaştırılmaya çalışılmaları da İlk Dönem Türk Hukuku Modernleşmesinde din ve geleneğin etkisini ve bu alandaki uzlaşma çabalarını örneklendiren durumlar olmuştur (Aydın,2001: 338). Bu dönemin modernleştirme çabalarının ana özelliği şeklen Batılı, ama muhteva olarak yerli (geleneksel) bir kanunlaştırma olmasıdır. Bu yönüyle olumlu bir adım olarak görülebilir.

Sonraki dönemlerde bu kadarı bile dikkate alınmamış hukukun ve kanun yapmanın en temel ilkesi dahi göz ardı edilmiştir. Hukukçular genelde kanunların sosyal yapıya uyması gerektiğini, böyle olmayanların yaşama şansının bulunmadığını kabul etmekle beraber, Cumhuriyet dönemi modernleşmesinin bunun istisnası olduğu, burada hedefin kanunların sosyal yapıya uyması değil, sosyal yapının kanunlara göre şekillenmesi tarzında olduğunu ve böyle de olması gerektiğini söylerler. Bu sebeple Türkiye’nin hukukta modernleşme süreci hukuk realitesine bir meydan okuma özelliğini taşır (Aydın,2001: 349)

İlk dönem kanunlaştırma safhasında Batı hukukunun olduğu gibi tercüme edilmesine karşı direnenlerin var olduğunu görmekteyiz. A.Cevdet Paşa ve sadrazam Ali Paşa, çekişmesi bunun örneğidir. Sonraki dönemlerde Batılı üst yapı kurumların transferiyle birlikte geleneksel yapılar kanun dışı bir alana itilmiştir. Oradaki her türlü ilişki hükümsüz olmasının yanı sıra suç olarak kabul edilmiş ve toplumun büyük bir çoğunluğu yaptığı akitlerde resmen devlet katında suçlu konumuna itilmiştir.

Bu konuda pek çok örnek verilebilir. Gemi kaptanının, belediye görevlisinin kıydığı nikâh geçerli olarak kabul edilmesine rağmen bir imamın kıydığı nikâh suç olarak kabul edilmektedir. Halkın bu itaatsizliğine karşı devletin çözüm önerisi de bir o kadar ilginçtir. “Köklü ve hukuk realitesine uygun çözümler yerine çok mecbur kaldıkça palyatif tedbirlerle problem çözülmeye çalışılmıştır. Dini nikâh gerçeğinin kabul edilmesi yerine her on beş yirmi senede bir, sadece bu şekilde evlenen ve çocuk sahibi

olan ebeveynler için özel nüfus tashihi kanunlarının çıkarılması ve bu evliliklerden doğan çocukların nüfusa kaydedilmesi buna örnek gösterilebilir (Aydın,2001:350). Meselenin bu yönü tezimizin kapsadığı tarihsel dönemlerin kapsamı dışında olmakla birlikte bu vesileyle şunu hatırlatmakta yarar vardır. Rasyonel laik hukuk, farklı kültür ve inançların bu problemine bir çözüm sunmak zorundadır. Havra, Cami ve Kilise'deki vatandaşlar, modern devletin nezdinde vatandaşlık hukukuyla eşit olabilir. Lakin inançların farklılığına dikkat edilmeden hukukun standart bir şekilde uygulanmasının yarattığı paradoksta ortadır ve henüz aşılabilmiş değildir.

3.9. Geçmişle Barışık Bir Hukukun İmkânı

Tarihsel verileri referans alarak, hukuksal değişimlerin toplumsal etkilerini analiz etmeye çalıştık. Ancak hukuksal değişimler siyasi, ekonomik, sosyolojik değişimlerden bağımsız ele almak mümkün değildir. Durumun sağlıklı analizi için Değişimin başladığı dönemin tarihsel şartlarını da hesaba katmak zorundaydık. Çünkü hukuksal değişim modernleşme serüveninin sadece bir parçasıdır.

Lakin bizim asıl tartışmak istediğimiz bu değil. Konuyla ilgili şu örnek belki aydınlatıcı olabilir. Eski hukukumuz Ulu'l-emr'e tanıdığı yetkilerden biri de şer'i hükümlerle çatışmayan içtihadi bir konuda, mevcut içtihatlardan birinin uygulanması ve tercih edilmesi yolunda bir emir verdiğinde bu emre itirazsız uyulmasıdır. Mesela Osmanlı hukukunda nakit paraların vakfedilmesini caiz gören İmam Züfer'in görüşü tercih edilmiş ve Osmanlı Kanunnameleri'nde açıkça belirtilmiştir. Tercih edilen görüşün zayıf veya kuvvetli bir görüş olması fark etmemektedir (Şener,1990: 32).

Nitekim A.Cevdet Paşa'nın Mecelle çalışmasına yapılan en yoğun eleştiri mecelle'nin sadece Hanefi mezhebinden yararlanılmış olması ve Kitâbü l-Havale de yine Hanefi hukukçulardan ama nispeten daha az tanınan imam Züfer'in görüşünün alınması başta Şeyhülislâm Hasan Fehmi Efendi olmak üzere pek çok yerden tepki almıştır.

Mecelle'nin kabul edilmesinden sonra hâkimler, gerek Hanefî mezhebi içinde gerekse başka ekollerde bulunan farklı bir görüşü uygulama imkânını kaybetmiş, diğer içtihatlara göre hüküm vermekten menedilmiş oldular. Nitekim 1801. maddede yargı görev ve yetkisinin sınırlandırılabilceği hükmü getirilmiş, örnek kısmında da bir

müctehidin görüşünün uygulanması hususunda emr-i sultanî çıktığı takdirde hâkimlerin diğer bir müctehidin görüşünü uygulayamayacağı açıkça belirtilmiştir.

Mecelle, Arap yarımadası hariç bütün Osmanlı mahkemelerinde yürürlükte kalmıştır. Hidiv İsmail Paşa, Osmanlı Devleti'ne olan hukukî bağımlılığını arttıracığı düşüncesiyle Mecelle'yi Mısır'da yürürlüğe koymamış, Arap yarımadası bütünüyle Hanefî mezhebi dışında kaldığından Osmanlılar burada Mecelle'nin uygulanmasında ısrarcı olmamıştır.

Mecelle bugünkü Suriye, Ürdün, Irak, Lübnan, İsrail ve Filistin'de uygulanmış. Osmanlı Devleti'nin sona ermesinden sonra da bu ülkelerde bir süre daha yürürlükte kalmıştır. Bu uygulama Lübnan'da mülkiyet hukuku bakımından 1930, diğer hükümler açısından 1934, aynı şekilde Suriye'de mülkiyet hukuku 1930, diğer hükümler 1949, Irak'ta 1951. Ürdün'de 1977yılma kadar devam etmiştir. Filistin'in Osmanlı Devleti'nden ayrılmasından itibaren 1948'e kadar süren İngiliz manda idaresi döneminde Mecelle ekseri hükümleri bakımından yürürlükte kalmış, İsrail Devleti'nin kurulması üzerine de hemen sona ermemiştir.

İsrail Devleti, çeşitli bölümlerinin yerini alacak kanunlar hazırlanıncaya kadar Mecelle'yi yürürlükte bırakmıştır. Bunun 1970'li yıllara kadar devam ettiğini söylemek mümkündür. Günümüzde Filistin Devleti'ni oluşturan Batı Şeria ve Gazze'de Mecelle halen mahkemelerin en fazla başvurduğu kaynaklar arasında yer almaktadır. Bunların dışında bazı hükümleriyle 1928'e kadar Arnavutluk'ta. 1945 yılına kadar Bosna Hersek'te ve 1960'lara kadar Kıbrıs'ta yürürlükte kalmıştır. Mecelle, Güneydoğu Asya'da Johore'da da (Malezya'yı oluşturan eyaletlerden biri) bir süre uygulanmıştır (Aydın,2003).

Mecelle, gerek uygulandığı ülkelerde gerekse diğer İslâm ülkelerinde düzenlenen kanunları etkilemiştir. Bunda sahasında hazırlanan ilk kanun olmasının rolü olmalıdır. Tunus'ta Santianna Kanunu diye bilinen, fakat yürürlüğe konmayan tasarının 300'den fazla maddesinde Mecelle'den yararlanılmıştır, 1906 tarihli Tunus Akidler ve Borçlar Kanunu, Mecelle'nin mukaddimesinde yer alan 100 maddenin önemli bir kısmını almış, Mecelle daha sonraki Fas Borçlar Kanunu'nu da etkilemiştir. Benzer bir etki Irak Borçlar Kanunu için de söz konusudur. İsrail'de Mecelle hazırlanan yerli kanunla-

ra belirli ölçüde tesir etmiştir. Karadağ'da 1888'de kabul edilen Genel Mülkiyet Kanunu'na Mecelle'nin sınırlı bir etkisinin olduğundan söz edilir.

Müslüman bir zihinle ama bu zihniyete tamamen zıt bir paradigmanın ürettiği kavramları alıp, bozulmaya başladığını düşündüğünüz bir sistemi onarmak için temel yapı taşları olarak kullanmaya kalkışırsanız, ciddi bir uyum sorunuyla karşılaşmanız gayet tabiidir.

Mecelle ile kanunlaştırma çabaları gelenekle barışık kalınarak ve aynı zamanda ondan istifade edilerek girilen bir yenileşme hareketine örnek teşkil etmektedir. Ahmet Cevdet Paşa'nın şahsıyla özdeşleşen bu tip bir hareketin tam karşısında Şinasi'yle özdeşleşen bir Batılılaşma hareketinden de söz edilebilir. İlk örneği Şinasi olarak kabul edilen Batı tipi aydınlar ise aksine bunu dilin sadeleştirilmesi, gazetecilik, Hugo'nun romanları, Mollier'in tiyatrosu Batı edebiyat ve siyasi geleneğini yenileşme de rehber edinmeyi tercih ettiler. Osmanlı ve Türkiye daha çok ikinci yaklaşımı tercih ederek kendi yolunu belirlemiş oldu.

Avrupa'da laik düşünce ve toplum düzeninin biçimlenişi, büyük ölçüde hukukçuların yaptıkları düzenlemelerle tamamlandı. Tarımın ve manifaktürün geliştiği, şehirlerin zenginleştiği ve milli Pazar ekonomilerinin yoğunlaştığı Avrupa hayatında ilişkileri düzenlemek yeni bir hukukçu metoduyla mümkün oldu. Bu nedenle 13-15.yüzyıllar boyu Avrupa dünyasında laik hareketin başını ne Hussitler ne Unitarist kilise mensupları, ne Balkanlar'daki Bogomiller ve Hatta İtalyan Rönesans'ının ünlü düşünürü Pietro Pomponazzi ve benzerleri değil, düpedüz hukukçular çektiler" (Ortaylı,2000: 173).

Ortaylı'nın hukukçulara atf ettiği bu önemli misyon Villey'in hukuk ve hukuk felsefesiyle ilgili "arşitektonik" kavramı ve bu kavram çerçevesindeki mimar metaforuyla birleştiğinde Mecelle'nin kodifikasyonunun medeniyet inşasında yada Osmanlı'nın tabiriyle "Nizam"ında (Tanzimat) ne kadar kilit bir role sahip olduğu bir kere daha anlaşılacaktır.

Villey, Hukuk felsefesini "arşitektonik" bir bilim olarak belirler (Villey'den aktaran Öktem,1995: 50). Ona göre her teknik bir veya birkaç "arşitektonik" bilime gereksinme duyar. Arşitektonik"demek kurucu, mimari bilim demektir. Nasıl bir evin

yapılmasında önce mimar planı çizerse, hukukta hukuk felsefesi hukuk düzenlerinin ana planını çizer. Ev yapılırken mühendisler, ustalar, kalfalar malzemeleri bir araya getirerek evi inşa ederler. Hukukta da hukuk felsefesi hukuk düzeninin planını çizerek yasa koyucuya verir. Burada politika ve politika felsefesi gündeme gelir. Bu plan çizilirken çağdaş değer yargıları, kültür, insanlık değerleri, özgürlük ve eşitlik ana çizgileri, ana ilkeleri oluşturur. Yasa yapanlar bu plan çerçevesinde anayasadan yasaya, oradan da tüzük, yönetmelik ve kararnamelere geçerler (Öktem,1995: 50).

Osmanlı imparatorluğu merkezi bürokratik yapıya geçmesiyle iktidarın güç odaklarının ilmiyeden kalemiye'ye geçmesine de tanıklık etmekteyiz. Bu anlamıyla değerlendirilecek olursa, bürokratlar yönünden pek bir sıkıntı çekilmediği açıkça görülür. Ya da Villey'in tanımı çerçevesinde değerlendirecek olursak mühendis, kalfa ve ustabaşı anlamında bir sıkıntı olmadığı ancak mimarların eksikliği göze çarpmaktadır. Mimarların olmadığı bir yapılanmada sürekli bir biçimde uygulama ve planların değiştiğine tanıklık etmekteyiz. Padişah, sadrazam ve nazırların değişimiyle beraber bir dönem de hayati bir önem taşıyan uygulamalardan da çok çabuk vazgeçildiği görülmektedir. Planı çizerken, o toplumun politik, ekonomik durumu ve örf ve adetler belirleyici faktörler ve aynı zamanda itici güçler olduğu unutulmamalıdır.

Hukukun itici güçleri, sosyal realite o toplumun dünya görüşüyle sentezleşir, hukuk olur. O dünya görüşüne bağlı bir adalet anlayışı vardır. O halde adalet değeri toplumun hukukunu saltlıkla etkileyecektir. Adalet anlayışının içinde politik tercihlerin olduğu yadsınamaz (Öktem,1995: 50).

Elbette mecelle'nin pek çok eksiği var ve tek başına bu yükün altından kalkacak bir teşebbüs olarak değerlendirilemez. Tartışmak istediğimiz "Mecelle"nin bu yönü değil. Sunduğu imkânın değerlendirilememesidir. "Mecelle" tüm eksiklerine rağmen farklı bir modernleşme imkânının kapılarının aralanmasıdır.

"ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkar olunamaz" ilkesinden hareket eden Mecelle sadece teorik anlamda gerekli mercilerden onay almasından öte, aynı zamanda bu düzenlemelerin siyasi mercilerinde bunu çatışmacı ve jakoben bir yöntemle değil de uzlaşmacı bir yöntemi benimsediğinin ifadesi olarak görmek mümkündür.

Devletin kanuni ve adli konularda giderek artan yetkilerinin ulema ile bir çatışmaya yol açmasını önlemek için Mustafa Reşit Paşa, ulema ile Babîâli arasında bir uzlaşma zemini oluşturmaya karar verdi. 1262 (1855–1856)' de, reformların uygulanması için yapılan düzenlemelerle meşgulken, şeyhülislamlık makamından kendisine zeki, bilgili ve liberal eğilimli bir âlimin gönderilmesini rica etti. Bu yolla Reşid Paşa, Şeyhülislamlık makamı ve Babîâli arasında sürekli bir irtibat kurmayı tasarlıyordu. Ona gönderilen genç adamın adı Ahmet Cevdet'di. Ahmet Cevdet Efendi, Reşid Paşa'nın yazılı hukukla şer'i hukuk arasındaki uzlaştırma arzusunu yerine getirecektir (Mardin, 1997:134).

Bir dönem gündelik hayatın pratiklerine yönelik yüzeysel bir Batılılaşmanın aksine, yapacağı hukuki düzenlemelerin şer'i yönünü aydınlatmak üzere Şeyhülislamlıktan gönderilen bu ilim adamı, yapılacak reformlarda yürürlükteki hukukla ve bu hukuka hâkim felsefeyle uzlaşmacı bir tavır izlenmek istendiğinin göstergesidir. Nitekim Ahmet Cevdet Paşa'nın gerek Meclis-i Tanzimat bünyesinde gerekse daha sonra hazırladığı kanunlarda hep böyle bir yol izlenmiştir (Aydın,2001: 337).

19. yüzyıl, İmparatorluğun en uzun yüzyılı olarak kabul edilir. Bu dönem ele alınırken başta Avrupa devletlerinin baskısı, yeni ticari anlayış ve üretim biçiminin dayattığı değişim olgusu, gibi pek çok etken bu dönemi etkilemiştir.

Batı'da, gelişmeler Fransız ihtilali ile birlikte burjuvazinin iktidara gelmesi sürecidir. Siyasi, felsefi, iktisadi, ahlaki, hukuki, hülasa; gelenekten ontolojik ve epistemolojik radikal kopuşun sistematik bir programı gibi durur. Bu bir bütün halinde ve aynı zamanda anlamlı bir süreçtir. Oysa aynı gelişmeler, Osmanlı'da yıkılmakta olan bir devletin sürekli ayakta tutulması çabası olarak karşımıza çıkar. Her bir uygulama koca bir yapıda meydana gelen çatlağı onarma, bir yama görevi görmüştür.

Osmanlı aydın ve bürokratları, modern Avrupa'nın gerçekleştirdiği başarıların temelinde “özel mülkiyetin kutsallığı ve sultanın o zamana kadar mutlak olan otoritesini anayasayla sınırlandırılması gibi ilkenin bulunduğunu anlamışlardı” (Ahmad, 1995: 41) Ancak şunu da rahatlıkla söyleyebiliriz ki sadece bu kadarını anlamışlardı. Tanzimat kuşağı aydınları neredeyse bunun sihirli bir değnek olduğunu düşünmüşlerdir. Bazen ihtilalle bazen de yalvarırcasına sistemde bu değişikliklerin yapılmasını istemişlerdir. Neredeyse bütün çabaları bununla sınırlı kalmıştır

Tarihsel bir döneme ait olan değer yargıları, yalnızca o dönem için geçerlidir. Bir tarihsel dönemin olgularına, yine söz konusu tarihsel döneme damgasını basan değerlerin oluşturduğu çerçeveden bakmak ve anlamak gerekir (Hira, 2000: 56). Günümüz sosyolojik anlayışın bu temel prensibini unutmamakla birlikte tarihsel dönemlerde yapılan hataları günün şartlarının gereği biçiminde yorumlamak da aynı derecede eksik bir anlayışı beraberinde getirir.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Osmanlı İmparatorluğu, coğrafi olarak İslam medeniyetinin, Batı Medeniyetiyle münasebetlerinde Batı'ya açılan kapısı konumundaydı. Elbette zikredilen durum salt coğrafi konumdan kaynaklanmıyordu. Aynı zamanda daha pek çok bakımdan önderlik vazifesi yüklenmişti. Bu anlamıyla Dünyada ki gelişmelere kayıtsız kalması mümkün değildi.

Osmanlı, yenedünya düzenine bir şekilde ayak uydurmak zorundaydı. Topraklarının büyük bir bölümü zaten Avrupa'da olan bir devletin Avrupa'yla ilişkilerini yeni formata uygun bir düzenlemeye tabi tutması, tarihsel şartlarında dayatmasından ileri gelmekteydi.

Birçok etnik ve dini cemaati bünyesinde barındıran İmparatorluk, devlet birey ilişkilerini de yeniden gözden geçirme ihtiyacı duymuştur. Çünkü temel prensipler itibariyle Şeriata dayalı bir hukuk sistemine sahip olan Osmanlı, klasik dönem süresince her hangi bir sorun yaşamadan –ya da çok az sorun yaşayarak- varlığını sürdürmüştür.

Ancak kapitalizm,liberal ekonomi,ulus devlet olgusu,sınıflara dayalı devlet modelinin getirdiği parlamenter sistem ve daha pek çok etkenlerden dolayı şeriat kanunlarının net cevap veremediği bir sosyal olguyla da karşı karşıya kalmıştır. Şeriatın ana kaynağı olan Kur'an; ceza hukuku, miras hukuku, borçlar hukuku, medeni hukukla ilgili bazı genel prensipleri içermesine rağmen, kamu hukuku, teşkilat hukuku veya idare hukuku prensiplerini ihtiva etmemektedir. Ancak göz ardı edilen husus şudur ki İslam hukuk kaynakları, yenedünya düzeninin karmaşık ilişkilerine çözüm üretecek donanıma sahip olmadığı anlamına gelmez. Kamu hukuku, teşkilat hukuku veya idare hukukunun olmamasının çözümü Fransız Kanunlarını (Fransız Ticaret Kanununun) olduğu gibi almayı gerektirmemektedir.

Fıkıh o günün ihtiyaçlarına cevap verebilecek donanımdan yoksundur. Bozulmanın ve çözümlerin siyasetten maliyeye kadar her alanda ciddi sıkıntılar içerdiğini ve bunun da çok daha uzun bir geçmişe sahip olduğu aşikâr. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunu Osmanlı özelinde Kanun-i devrine İslam medeniyeti bağlamında da Selçuklular ve Gazali'ye kadar götürmek ve tartışmaya oradan başlamak mümkündür.

Aradan ne kadar zaman geçmiş olursa olsun acaba geçmişle ve aynı zamanda kendisine geçmişini referans alan toplumla barışık bir hukuku yeniden inşa etmenin imkânı var mıdır? Binlerce yıl bu toplumun hafızasında yaşadığı halde “ Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz” prensibini benimseyen bir hukuk sistemini, zamanın gerisinde kaldığı düşüncesiyle yok saymak doğru mudur?

Meşrutiyet döneminde karşılaşılan hukuki problemlerin aşılmasında Ali Paşa, Fransız İdare ve Ticaret Hukukunun olduğu gibi çevirisini savunurken; İslam hukuk kaynaklarında o döneme kadar pek rağbet edilmemesine rağmen İmam Züfer’in yorumları bağlamında ihtiyaçlara cevap verecek bir hukuki kodifikasyona girişmek sadece taassupla açıklanamaz. Fransız Medeni Hukuku değişen dünya düzenine tabiatı gereği (bu dünya düzeninin ve yeni ilişki biçimlerinin o dönem merkezlerinden biri olması hasebiyle Fransa’yı merkeze aldığımızı belirtelim) uyum konusunda daha pratik bir sonuç sunsa da, bir doku sorunu da beraberinde getireceği aşikârdır. Bu sebeple tecrübe edilmiş ve kapitalist modern ilişkiler içinde geçerliliğe sahip bir hukuk sisteminin transferi yerine, en azından meşruiyeti tartışılmayacak ve gerekirse kabul görmüş fihhi sınırları zorlayarak bir yorumlama teşebbüsü tercih edilmiştir. Mecelle o dönemde bazı kesimlerce tepkiyle karşılanmasına rağmen, 20.yüzyılın ortalarına kadar geniş bir İslam coğrafyasında yürürlükte kaldığına tanıklık etmekteyiz.

İmam Züfer’in görüşü ve Mecelle’ye ilişkin yorumlarla şunu açıklamak istiyoruz. İslam tarihi içinde çok zayıf bir görüşte olsa, neticede o görüş o medeniyetin kendi problemine dair ürettiği bir çözüm önerisidir. Köklü bir medeniyet olan İslam Medeniyeti ve bu medeniyet havzası içinde yer alan Osmanlı Devleti; değişen dünya düzeni, üretim araçları, tüketim biçimi, siyasi değişim, ticari değişim, teknik yeniliklerle karşı karşıya olmasından kaynaklanan bir problemle bir şekilde yüzleşmek zorunda kalmıştır. Gelenek içerisinde kalınarak ya da ondan destek alınarak bir şekilde Fransız Ticaret Kanununun kopya edilmesinden, kendi çözüm önerilerini başta tepki de toplasa bir şekilde üretme imkânı sunmaktadır ve bu öneri Malezya’dan Bosna Hersek ve Arnavutluk’a kadar geniş bir coğrafi kesimden kabul görebilmektedir. Hukuksal açılımlar, fihhin esnekliğini ispatlar nitelikte bunu doğrulamaktadır

"Ezmanın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz" yani (zaman değişimi ile hükümlerin de değişmesi muhakkaktır.) ilkesinden hareketle Zamanın şartlarına uygun

bir yapılanmaya gidildiği ve Mecelle'nin bu temel ilkeyi kendine prensip edinerek kanunlaştırmaya gittiğini görmekteyiz. Bu geçmişle ve kendi kültürel mirasıyla barışık bir düzenleme imkânı da sunmaktadır. Bu ilkenin varlığına dayanarak kodifiye (yazılı) girişmek yanlış bir neticeye de varılsa, rıza gözetiminin esas alındığını gösterir. Hukukçuların tepeden inme (jakoben) bir tutumla değil de, hem toplumsal hem de o dönem muhalefetinin onayına baş vurma nezaketinin de göstergesidir. Bu da daha barışçıl bir yöntem imkânı sunmaktadır. Hukukçuların yenileşme hareketinde ki çabanın göz ardı edilmemesi gerekir.

Aynı zamanda Sarayın yönetimdeki ağırlığının Bab-ı âli'ye kayması, karar alma mekanizmasının yanı sıra muhalefet gibi geleneksel dirençlerin de değişimini beraberinde getirmiştir. “Büyük bağımsız gelirlere dayanan, hukuk, din ve eğitimin yöneticileri olan ulemanın ayrı iktidarı. Bunlar ve diğer bütün aracı güçler, hükümdar iktidarını sadece kendi “fermanlarının kâğıttan zincirlerine terk ederek kaldırılmış veya mecalsiz bırakılmıştı”. Bir İslam imparatorluğunun sorunlarına, anlayış bakımından yabancı, uygulama bakımından elverişsiz olan bu fermanların pek az başarı şansı vardı. Hükümdar fermanlarının bir kâğıt parçası gibi algılanmasının sebebi, Tanzimat'la birlikte ağırlık kazanan muhalefet geleneklerinden, aydınlarla önceki muhalefet temsilcisi ulemanın dayandığı toplumsal temellerin farklılığından kaynaklanıyor. Ulema “daha geniş toplumsal katlardan”, aydınlar “ise çok kez , -tabiatıyla her zaman değilse de- dar bir tanınmış aileler grubundan geliyorlardı.

Osmanlı İmparatorluğu hukuk alanında A.Cevdet Paşa'nın başını çektiği “Mecelle” çalışmalarıyla uzlaşmacı bir değişim fırsatı yakalamasına rağmen, Osmanlı'nın bu tarihi fırsatı iyi değerlendiremediği görülür.“Mecelle”, Batı ve İslam Medeniyetlerinin bir sentezi olmasından öte bir anlam içeren ve modernleşme serüveninde kendi öz dinamiklerini referans alarak karşılaşılan toplumsal sorunlara hukuk çerçevesinde farklı ve orijinal bir yaklaşım tarzı sunar.

Geleneksel hukuk kaynaklarımızı, Hanefi fikhî'nin esnek yorumlarıyla Batı hukukuna ve karşılaşılan çağdaş sorunlara cevap verebilecek şekilde yorumlama çabası olan Mecelle, bir hukuk metni olmanın ötesinde bir medeniyetin binlerce yıllık birikimi olan ve aynı zamanda bu birikimin toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik, hukuki

alanda sermayesinin yeniden işlenmesi ve alternatif bir yenileşme projesi olması açısından da hayati bir önem taşımaktadır.

Batı hukuk sisteminin top yekûn kabul edilmesiyle birlikte rafa kaldırılan ve kendi tarihsel sermayesini de böylece toprak altına gömen bir sistem, belki de toplumsal bilinçaltında bu kadar tahribata yol açmadan değişimi doğal kanallardan sağlayacak bir girişimi de böylece başlamadan bitirmiş oldu. ”Mecelle”nin sunduğu bu imkân Batı hayranlığına gözü kapalı teslim olmuş olan idareciler tarafından heba edilmiştir.

Osmanlı Tanzimat’ın ilanıyla birlikte Batı standartlarında bir yapılanmaya girişmiştir. Bu belli bir programın uygulanması şeklinde gerçekleşmemiştir. Her uygulama bir başka uygulamayı zorunlu kılmış, bazen bürokrasinin baskısı ve saray karşısında ki konumundan; bazen aydınların yürüttüğü siyasi bir oluşumdan, bazen de dış devletlerin baskısı sonucunda tedricen gerçekleşmiştir. Reformlarda herhangi bir alt yapı aranmamıştır. Bu sebeple felsefi ve toplumsal temellerden mahrum kalmıştır. Çoğu zaman bir eyaletin veya etnik grubun, dini cemaatin, büyük devletlerden bir elçinin hoşnutsuzluğu çok radikal sayılabilecek değişimlerde etkili olmuş (GHH’de Reşit Paşa ve İngiltere baskısı, Islahat Fermanı’nda Rus baskısı ve Paris antlaşması, Mithat Paşa’nın, İstanbul Konferansı öncesi 1876 Kanun-i Esasi’yi ilan etme çabası gibi) ancak başka bir zümrenin baskın gelmesiyle çok farklı, hatta öncekinin tam tersi sayılabilecek uygulama biçimleri de olmuştur.

İşte tüm bu gelişmeler pek çok alanda olduğu gibi hukuk alanında da Osmanlı’nın sistemli ve de ciddi bir değişim hareketine kalkışmasının önünde bir engel teşkil etmiştir. Bu sadece kurumlar nezdinde değil aynı zamanda toplumsal düzeyde de telafisi zor sıkıntılara yol açmaktadır. Ekonomik alanda kapitalist ticari ilişkilere alternatif üretme çabası, eğitim alanında geleneksel eğitimi (medrese) yaşatma gayreti, toplumun aradan geçen zamana rağmen, reformları içine sindiremediğinin bir işareti olarak da okunabilir.

Son olarak şunu söyleyelim. 19. yüzyılda “Osmanlı’nın karşı karşıya olduğu problemlerden her biri tek başına bir devleti yıkacak büyüklükteydi.” Hasta adam olarak görülen Osmanlı’nın, bu böylesi yanlış teşhis ve tedavilere dayanacak gücü de kalmamıştı.

KAYNAKLAR

- AHMAD, Feroz (1995), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, 1.Baskı, Çev. Yavuz Alogan, Sarmal Yayınevi, İstanbul
- AKÇA, Gürsoy ve Himmet HÜLÜR, (2006), “*Osmanlı Hukukunun Temelleri ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-Politik Dinamikleri*”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 19 Bahar, s.295–322.
- AKÇA, Gürsoy ve Himmet HÜLÜR (2007), “*Tanzimat'tan Cumhuriyete Siyasal ve Hukuksal Yapının Modernleşmesi*”, Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi Sayı 21 Bahar, s. 235–269
- AKÇURA, Yusuf (1998), *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumları Yayınları, Ankara
- AKGÜNDÜZ, Ahmed (1999), *Osmanlı Hukuku- Kanunnameler ve Şeri'at*, Köprü Dergisi, Sayı 65, s.?
- AKŞİN, Sina (1997), *Türkiye Tarihi (Osmanlı Devleti 1600–1908)* 5. Baskı, Cilt 3, Cem Yayınevi, İstanbul
- AKTAŞ, Ümit (1998), *Osmanlı Çağı ve Sonrası*, Bakış Yayınları, İstanbul
- AKTAY, Aydın (2008), “*Bir Yorum Mektebi Oryantalizm*”, Hece Dergisi, Modernizmden – Postmodernizme Özel Sayısı, Yıl 12 Ağustos, s.138–140
- AKTAY, Yasin (2007), *Yeni Şafak Gazetesi*, 10 Eylül
- GÖKA, E, A.TOPÇUOĞLU ve Y.AKTAY,(1996), *Önce Söz Vardı, Yorumsamacılık Üzerine Bir Deneme*, 1.Baskı, Vadi Yayınları, Ankara
- AKYÜZ, Kenan (1990), *Modern Türk Edebiyatının Ana Çizgileri*, 5.Baskı,1860–1923, İnkılâp Kitabevi, İstanbul
- ALKAN, A. Turan (1992), *İkinci Meşrutiyet Döneminde Ordu ve Siyaset*, Cedit Yayınları Ankara
- ARSLAN, Ahmet (1999), *İslam, Demokrasi ve Türkiye*, 1.Baskı, Vadi Yayınları, Ankara

- ARSLAN, Ali (1995), *Darülfünun'dan Üniversite'ye*, Kitabevi Yayınları, İstanbul
- AYDIN, Abdulhalim (2000), “*Batılılaşma Döneminde Şinasi ve Fransız Etkisi*”, Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 17, Sayı 2, s.105–131
- AYDIN, M. Akif (1996), *İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*, İz Yayıncılık, İstanbul
- AYDIN, M. Akif (2001), *Türkiye'nin Hukuki Modernleşmesi*, A.İslami İlimler Araştırma Vakfı Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 35, (Editör, Sabri ORMAN), Ensar Neşriyat, 337–353 İstanbul
- AYDIN, M.Akif (2003), “*Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye*” *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Maddesi*, Cilt 28, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 231–235
- BERKES, Niyazi (1973), *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 1.Baskı, Bilgi Yayınevi, Ankara
- BİÇER, Ramazan ve Fatma SİLKİN (2006), “*Din –Bilim İlişkisi Bağlamında Hüseyin el- Cisre Göre Yaratılış*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Dergisi, Sayı 13, s.103–129
- BULAÇ, Ali (2009), Zaman gazetesi, 12 Eylül
- CABİRİ, M. Abid (1997), *Arap Aklının Oluşumu Tekvinü'l Aklı'l Arabî*, Çev. İbrahim Akbaba, İz Yayınları, İstanbul
- CABİRİ, M. Abid (2001), *Arap-İslam Siyasal Akli*, Çev. Vecdi Akyüz Kitabevi Yayınları, İstanbul
- CİN, Halil ve Ahmet AKGÜNDÜZ (1989) *Türk Hukuk Tarihi*, 2.Cilt, Selçuk Üniversitesi Basımevi, Konya
- COŞAR, Fatma M. (2000), *Din Savaşları*, Büke Yayınları, İstanbul
- ÇAKIR, Hamza (2002), *Osmanlı'da Basın-İktidar İlişkileri*, Siyasal Kitabevi, Ankara
- ÇELİK, Hüseyin (1992), “*Türkiye'de İlk Laiklik Teklifi Ve Arka Planı*”, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 19, s.?

- ÇETİN, Halis (2002), “*Liberalizmin Tarihsel Kökenleri*”, CÜİİBF Dergisi, Cilt 3, Sayı 1, s.79–96
- ÇETİNKAYA, B.Ali (2002), “*Modern Türkiye’nin Felsefi Kökenleri*”, C.Ü.İ.F.Dergisi, Sayı 2, s. 65–91
- DAVUTOĞLU Ahmet (2001), “*Modernleşme Sürecinde Entelektüel Dönüşüm ve Zihniyet*, İSAV. Tartışmalı İلمي Toplantılar Dizisi 35, (Editör, Sabri ORMAN) ,Ensar Neşriyat, s. 361–400 İstanbul
- DAVUTOĞLU, Ahmet (1997), “*Medeniyetin Ben İdraki*”, Divan Dergisi, Yıl 2,Sayı 3, s. 1–53
- DEMİR, Abdullah (1999), Bir Medeni Kanun Olarak Mecelle,
http://www.yeniumit.com.tr/konular.php?TAB=YZ&sayi_id=44&konu_id=123&yumit=bolum2
- DOĞAN, İsmail (1991),*Tanzimat’ın İki Ucu: Münif Paşa ve Ali Suavi, (Sosyo-Pedagogik Bir Karşılaştırma)*, İz Yayınları, İstanbul
- EBUZZIYA, Tefik (2006), *Yeni Osmanlılar*,1.Baskı Günümüz Tütççe’sine Uyarlayan, Şemsettin Kutlu, Pegasus Yayınları, İstanbul
- ERSOY, M. Akif (2003), *Safahat*, Haz, M.E. Düздаğ, İnkılap yayınevi. İstanbul
- ERYILMAZ, Bilal (1992), *Tanzimat ve Yönetimde Modernleşme*, İşaret Yayınları, İstanbul
- FEBVRE, Lucien (1995), *Rönesans İnsanı*, Çev. M. Ali Kılıçbay, İmge kitapevi, Ankara
- GASSET, Y. Ortega (1997), *Üniversitenin Misyonu*, Çev. Bülent Üçpınar, Birleşik Yayıncılık, İstanbul
- GOLDMAN, Lucien (1999), *Aydınlanma Felsefesi*, Çev. Emre Arslan, Doruk Yayınları, İstanbul
- GÖZLER, Kemal (2000), *Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Kitabevi, Bursa

- GÖZLER, Kemal (2008), *Anayasa Hukukuna Giriş*, Ekin Kitabevi, 13. Baskı, Bursa
- GÜNEŞ, İhsan (1996), *Türk Parlamento Tarihi, Meşrutiyete Geçiş süreci*, Cilt 1 TBMM. Vakfı Yayınları, (19??)
- HALLAÇOĞLU, Yusuf (1996), XIV- XVII. *Yüzyıllarda Osmanlılarda Devlet Teşkilatı ve Sosyal Yapı*, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara
- HEKMAN, Susan (1999), *Bilgi sosyolojisi ve hermeneutik (Mannheim, Gadamer, Foucault ve Derida)*, 1. Baskı, Paradigma Yayınları, İstanbul
- HİRA, İsmail (2000), “*Max Weber’in Yöntem Arayışı*”, Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı 2, s. 45–58
- HİRA, İsmail ve M. Kemal ŞAN,
http://www.elelebizbize.com/ekutuphane/mustafakemalsan/Sanayi_Sonrasi_Toplum%20Kuramlari.pdf
- İNALCIK, Halil (2003), *Osmanlı İmparatorluğu klasik çağ (1300–1600)*, 3. Baskı, Çev. Ruşen Sezer, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- İŞLER, Ertuğrul (1999), “*Voltaire ve Rousseau Etrafında aydınlanma Çağı Fransız Yazınına Bir Bakış*”, PAÜ. Eğitim Fakültesi Dergisi, Sayı 52, s. 48–54
- JELTJAKOV, A.D. (1979), *Türkiye'nin Sosyo-Politik ve Kültürel Hayatında Basın (1729–1908 yılları arası)*, Basın Yayın Genel Müdürlüğü Yayınları, Ankara
- KAPLAN, Mehmet (2005), *Şiir Tahlilleri I Tanzimat'tan Cumhuriyet'e*, Dergâh Yayınları, İstanbul
- KARAMAN, Hayrettin (1999), *İslam Hukuk Tarihi*, 4. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul
- KARAMAN, Hayrettin (2002), *Laik düzende Dini Yaşamak I*, 5. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul
- KARAL Enver Ziya (1999), *Tanzimat'tan Evvel Garplılaşma Hareketleri, Tanzimat I*, MEB, İstanbul.
- KARAL, E. Ziya (1995)a, *Osmanlı Tarihi*, Cilt V, 7. Baskı, TTK Yayınları, Ankara

- Karal, E. Ziya (1995)b, *Osmanlı Tarihi*, Cilt VII, 5.Baskı, TTK Yayınları, Ankara
- KARAL, E. Ziya (1995)c, *Osmanlı Tarihi*, Cilt VI, 5.Baskı, TTK Yayınları, Ankara
- KARPAT, H.Kemal (1995), *Kimlik Sorununun Türkiye’de Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi, (Türk Aydını ve kimlik sorunu)*, 1.Baskı, Yayına hazırlayan, Sabahattin Şen), Bağlam Yayınları, İstanbul
- KARPAT, H.Kemal (2009)a, *Osmanlı’dan Günümüze Elitler ve Din*,1.Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul
- KARPAT, H.Kemal (2009)b, *Osmanlı’dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji*, 1.Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul
- KESKİOĞLU, Osman (1966), “*Ahmet Cevdet Paşa, (1822–1895) Hayatı ve Eserleri*”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 14, Sayı? S. 221–234
- KIZILAY, Servet (2000), “*Dil ve Dünya, Dibace Dergisi*”, Sayı 8, s. 6–7
- KIZILAY, Servet (2000), “*Şeyhülislam Ebussuud Efendi’nin Dil Hakkında verdiği bir Fetvaya Dair*”, Dibace Dergisi, Sayı 17, s. 5–7
- KIZILTAN, Yılmaz (2006), “*I. Meşrutiyetin İlanı ve İlk Osmanlı Meclis-i Mebusan’ı*” GÜ, Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 26, Sayı 1, s. 251–272
- KOÇ, Yunus (1999), “*Erken Dönem Osmanlı Hukuku: Yaklaşımlar Temel Sorunlar*” Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, Özel sayı, s. 115–126
- KOŞUM, Adnan (2004), “*Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukukundaki Temelleri*”, İlahiyat Dergisi, Sayı 17, 145–160
- KÖPRÜLÜ, Fuat (1990), *Köprülüden Seçmeler*, 2.Baskı, MEB. Yayınları, İstanbul
- KÜÇÜKÖMER, İdris (2009), *Düzenin Yabancılaşması*, 1.Baskı, Profil Yayıncılık, İstanbul
- LEWİS, Bernard (2007), *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, 10.Baskı, Çev. Metin Kıratlı, TTK Yayınları, Ankara
- MARDİN, Şerif (1993), *Türkiye’de Din ve Siyaset*, 3.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul

- MARDİN, Şerif (1996), *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, Çev. M. Türköne; İ. Erdoğan; F. Unan, İletişim Yayınları, İstanbul
- MARDİN, Şerif (1997), *Türk Modernleşmesi*, 5.Baskı, Derleyenler, M. Türköne; T. Önder, İletişim Yayınları, İstanbul
- MENDİ Kadrican (2003), “*Efruz Bey: Hürriyete Layık Bir Kahraman*”, Haksöz Dergisi, Sayı 142 Ocak, s. ?
- MİNOGUE, K.R (1996), *Thomas Hobbes ve Mutlakıyetçilik Felsefesi*, Editör, David Thomson, Siyasi Düşünce Tarihi, Şule Yayınları, İstanbul
- OKAY, Orhan (1991), *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*, 2.Baskı, MEB. Yayınları, İstanbul
- ORTAYLI, İlber (2000), *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, 3.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul
- ORTAYLI, İlber (2008), *Gelenekten Geleceğe*, Timaş Yayınları, İstanbul
- ÖKTEM, Niyazi (1995), *Sosyoloji ve Felsefenin Verileriyle Devlet ve Hukuk Felsefesi Akımları*, 2.Baskı, Der Yayınları, İstanbul
- ÖZÖN, M. Nihad (1997), *Namık Kemal ve İbret Gazetesi*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- PARLA, Jale (1993), *Babalar ve Oğullar Tanzimat Romanının Epistemolojik Temelleri*, 2.Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul,
- REŞAD, Muhammed (1996), *Cemaleddin Efgani Etrafında Makaleler*, Bedir Yayınları, İstanbul
- SELSAM, Howard (1995), *Din, Bilim ve Felsefe*, 2. Baskı, Çev. A. And, Sarmal Yayınevi, İstanbul
- SHAW, Standford J. ve SHAW, E. Kural (1994), *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye*, 2.Baskı, Çev. M. Harmancı, Cilt: 2, e Yayınları, İstanbul

- S. SAYYİD (2000), *Fundamentalizm Korkusu Avrupamerkezcilik ve İslamcılığın Doğuşu*, 4. Baskı, Çev. E.Celan ve N.Yılmaz, Vadi Yayınları, 1.baskı, Ankara
- SAİD, Edward (1998), *Oryantalizm*, 4.Baskı, Çev. N.Uzel, İrfan yayınevi, İstanbul
- SAY, Ömer (1998), *Milli Devlet Kültürü Türkiye Yansımaları*, 1.Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul
- ŞABAN, Zekiyüddin (2004), *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (Usulü'l Fıkh), 7.Baskı, Çev. İbrahim K. Dönmez, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara
- ŞAHİN, Muhammed (2006), “*Osmanlı Yöneticilerinde Zihniyet Değişimi ve Batılılaşmanın Başlangıcı*”, GÜ. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 26, Sayı 3, s. 223–237
- ŞENER Sami (1990), *Osmanlı'da Siyasi Çözülme*, 2.Baskı, İnkılâp Yayınları, İstanbul
- ŞENER, Sami (2009), *Sosyal Bilimlere Alternatif Yaklaşım*, 4.baskı, İnkılâp Yayınları, İstanbul
- ŞENER, Sami, “*Medeniyet Anlayışı ve Sosyal Değişme*”,
<http://idc.sdu.edu.tr/tammetinler/dinkultur/dinkultur16.pdf>. 11.10.2010
- ŞİNASI, (1960), *Makaleler, (Külliyat IV)*, (Basıma Hazırlayan, F.A.Tansel) , Dün-Bugün, Yayınları, Ankara
- TANÖR, Bülent (2001), *Osmanlı Türk Anayasal Gelişmeleri*, 7.Baskı, (1789–1980), Yapı Kredi Yayınları, İstanbul
- TANPINAR, A.Hamdi (1997), *19 uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*, 8.Baskı, Çağlayan Kitabevi, İstanbul
- TANPINAR, A.Hamdi (1999), *Mahur Beste*, 5.Baskı, Dergâh Yayınları, İstanbul
- TOSUN, Hüseyin (2002), “*Türkiye’de Demokrasinin Gelişim Sürecine Genel Bir Bakış*”, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Cilt 18, Sayı 52, Mart, s. ?
- TUNÇ, Hasan (1999), *Anayasa Hukukuna Giriş*, Nobel Yayınları, Ankara

TÜRKÖNE, Mümtaz'er (1991), *Siyasi İdeolojik Olarak İslamcılığın Doğuşu*, iletişim yayınları, İstanbul

YAVUZ, Hulusi (1986), "*Mecelle'nin Tedvini ve Cevdet Paşa'nın Hizmetleri*", Ahmet Cevdet Paşa Semineri, İ.Ü. Edebiyat Fak. Tarih Araştırma Merkezi, s. 4546
İstanbul

YILMAZ, Aytekin (1996), *Modernden Postmoderne Siyasal Arayışlar*, 1.Baskı,

ZİYA Paşa,(2001), *Ziya Paşa'nın Hayatı, Eserleri, Edebi Kişiliği, Bütün Şiirleri ve Eserlerinden Açıklamalı Seçmeler*, Haz. Ender GÖÇGÜN, TTK basımevi, Ankara

ÖZGEÇMİŞ

Mehmet Veysel KARATAŞ, 1974 yılında Siirt'te doğdu, İlk ve ortaöğrenimini Diyarbakır'da tamamladı. 1998 yılında Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2009 yılında Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilimdalı'nda yüksek lisansa başladı.