

**T.C.**

**YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI**

**RIDVAN DEĞİRMENCİ**

**TANZİMAT SÜRECİNDE OSMANLI DEVLETİ'NİN  
HUKUK DEĞİŞİMİ ve NAMIK KEMAL'İN HUKUK  
ANLAYIŞI**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Tez Danışmanı**


**PROF. DR. ALİ ŞAFAK BALI**

**OCAK 2015**

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

  
Prof. Dr. Erdal Tanas KARAGÖL  
Enstitü Müdürü

Bu tezin Yüksek Lisans/~~Doktora~~ derecesi için gereken tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

  
Yrd. Doç. Dr. Ahmet KILINÇ  
Kamu Hukuku  
Bölüm Başkan Yrd.

Prof. Dr. Yücel ACER  
Anabilim Dalı Başkanı 4.

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans/~~Doktora~~ derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

  
Prof. Dr. Ali Şafak BALI  
Danışman

### Jüri Üyeleri

Prof. Dr. Muhammed Fatih UŞAN Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Prof. Dr. Ali Şafak BALI Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Ahmet KILINÇ Yıldırım Beyazıt Üniversitesi


## İNTİHAL

**Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm yasal sorumluluğu kabul ediyorum.**

Adı Soyadı: *Ridvan Değirmenci*

İmza: *Ridvan Değirmenci*

## ÖZET

### TANZİMAT SÜRECİNDE OSMANLI DEVLETİNİN HUKUK DEĞİŞİMİ ve NAMIK KEMAL'İN HUKUK ANLAYIŞI

DEĞİRMENCİ, Rıdvan

Yüksek Lisans, Kamu Hukuku Anabilim Dalı

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Ali Şafak BALI

Ocak, 2015, 117 Sayfa

Osmanlı Devleti'nin modernleşme sürecinde değişime uğrayan temel kurumlardan birisi hukuktur. Hukukun değişimi yalnızca batı menşeli kanunların Osmanlı Devleti'nde yürürlüğe girmesinden ibaret değildir, aynı zamanda hukuka yüklenen anlam değişmiştir. Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde hukukun üzerine bina edildiği temel kavramlar Tanzimat süreciyle beraber değişmiştir. Tanzimat bürokratlarının devleti içinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtarmak için yeni kurumlar ihdas ederek devleti ve bunun neticesinde toplumu dönüştürmeleri kanun vasıtası ile olmuş, bunun sonucu olarak kanun yapımı ve uygulamasında birtakım farklılıklar oluşmuştur.

Tanzimat aydınları bu noktada Tanzimat'ın getirdiği yenilikleri değerlendirmiş ve Tanzimat düşüncesinin oluşmasını sağlamışlardır. Roman, tiyatro, çeviri eserler ve gazete gibi yeni ifade imkanlarını kullanarak Tanzimat sürecindeki devlet ve toplum değişimi yakından takip etmişlerdir. Kuşkusuz Tanzimat aydınlarının bu değerlendirmeleri içerisinde hukuk değişimi önemli bir yer ihtiva etmektedir. Devletin ve toplumun değişiminin temel dinamiği olan kanun, ve dolayısıyla hukuk, Tanzimat aydınlarının düşünce dünyasında farklı noktalardan ele alınmıştır.

Söz konusu değişim Namık Kemal tarafından değerlendirilmiş ve eleştiriye uğramıştır. Hukukun günümüzde kamuoyunda oldukça tartışılan bir mesele olduğunu dikkate alarak Türk modern hukukunun temeli olarak sayabileceğimiz Tanzimat süreci hukuk değişimini ve bu

değişimin Namık Kemal tarafından nasıl yorumlandığı üzerine düşünmek gerekir. Onun adaleti temel alarak yaptığı hukuk eleştirisi hukukun yerelliği ve hukuk yapımı hususunda yol gösterici niteliktedir. Tezimizde Osmanlı Devleti'nin klasik döneminde hukukun temel kavramlarını ve Tanzimat sürecinde bu kavramların değişimini açıkladıktan sonra Namık Kemal'in hukuk anlayışını ortaya koymaya çalıştık. Namık Kemal'in adalet merkezli hukuk anlayışının hukukun felsefi ve yapısal sorunlarına eğilimi farklı bir pencere açacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Tanzimat Süreci, Hukuk Değişimi, Namık Kemal.

## ABSTRACT

### THE CHANGE OF LAW OTTOMAN STATE IN TANZİMAT PROCESS and NAMIK KEMAL'S LAW THROUGHT

DEĞİRMENÇİ, Rıdvan

LL.M., Department of Public Law

Supervisor: Prof. Dr. Ali Şafak BALI

January, 2015, 117 Pages

Law is one of the basic institutions that were subject to change during the modernization period of the Ottoman Empire. The change in terms of law had not been only about implementing the laws that had Western origins within the Ottoman Empire, but it was also about the meaning given to law itself. The basic concepts on which law had been built in the classical era of the Ottoman Empire changed with the Tanzimat period. It was by means of law when the bureaucrats of Tanzimat era created new institutions in order to stop the state's underdevelopment and as a result transformed the society. Hence, there emerged some differences in law-making and in practice of law.

The intellectuals of Tanzimat, in this sense, made use of the reforms brought by Tanzimat and they provided the creation of Tanzimat thought. Using new forms of expression such as novel, theatre, translated works and newspaper, they closely followed the change in the state and the society during the process of Tanzimat. There is no doubt that change in law had a remarkable place in such intellectual pursuit of Tanzimat era. Canon, therefore law, as the basic dynamic of the change in the state and the society was examined from different perspectives in the intellectual world of Tanzimat thinkers.

Aforementioned change was examined and subject to criticism by Namık Kemal. Regarding that law is a matter of subject that is widely discussed in the public opinion nowadays, it is

necessary to account for the change in law in Tanzimat era that can be counted as the basis of modern Turkish law and how it was interpreted by Namık Kemal. His law critique that takes justice as the basis is enlightening in the sense of locality of law and law-making. In our thesis, we tried to present Namık Kemal's interpretation of law after introducing the basic concepts of law in the classical era of the Ottoman Empire and elaborating on the changes took place in these concept in Tanzimat period. Namık Kemal's justice-centered interpretation of law has a path-breaking approach to philosophical and structural questions of law.

Key Words: Tanzimat Process, Law Change, Namık Kemal

## İÇİNDEKİLER

İNTİHAL.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT .....	iv
İÇİNDEKİLER.....	i
GİRİŞ .....	1

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKUNDAN MODERN HUKUKA GEÇİŞ

1. KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKUNUN DAYANDIĞI TEMEL HUKUKÎ KAVRAMLAR .....	4
1.1. Klasik Dönem Osmanlı Devlet Anlayışında Adaletin Yeri.....	4
1.2. Şer’i Hukuk Örfi Hukuk Ayrımı .....	7
1.3. Ulemanın Hukuk Bilgisindeki Rolü .....	12
1.4. Osmanlı’da Hürriyet Anlayışı .....	16
1.5. Osmanlılarda Gayrimüslim Tebaa ve Hukuk .....	19
1.6. Osmanlı’da Eşitlik Anlayışı.....	22
2. TANZİMAT SÜRECİNDE HUKUK DEĞİŞİMİNİN TEMEL DİNAMİKLERİ .....	25
2.1. Dönüş(türül)en Devlet .....	25
2.2. Değişen Sosyal Yapı.....	29
2.3. Tanzimat Dönemi Bürokratlarının Fikirleri ve Osmanlı Devlet Felsefesine Yansımaları.....	34
2.4. Tanzimat Döneminde Kanun Anlayışı .....	38
2.5. Tanzimat’la Ortaya Çıkan Kanun Devleti .....	43
2.6. Kanun-Fıkıh Çatışması .....	44



2.7. Hukukta Amaç Problemi: Terakki mi Adalet mi? .....	47
2.8. Kanunlaştırma Hareketleri ve Tepkiler .....	50

## İKİNCİ BÖLÜM

### TANZİMAT AYDINI OLARAK NAMIK KEMAL'İN HUKUK ANLAYIŞI

1. NAMIK KEMAL'İN HUKUK ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMELLER .....	54
1.1. Bir Tanzimat Bürokrat Aydını: Namık Kemal .....	54
1.2. Namık Kemal ve Tanzimat Hareketi .....	57
1.3. Namık Kemal Düşüncesinde Özgün Bir Kavram Olarak Vatan .....	59
1.4. Devlet Anlayışı .....	62
1.5. Namık Kemal' e Göre Hukukun Kaynağı .....	65
1.6. Adalet Anlayışı .....	70
1.7. Ceza Anlayışı .....	73
1.8. Hürriyet ve Eşitlik Anlayışı .....	76
1.9. Ahlak Anlayışı .....	78
2. NAMIK KEMAL'İN HUKUK ANLAYIŞININ DÖNEMİ İLE KARŞILAŞTIRILMASI .	81
2.1. Yeni Osmanlıların Hukuk Değişimine Bakışı ve Namık Kemal'in Özgünlüğü .....	81
2.2. Gelenekselci Bir Aydın Olarak Namık Kemal ve Batı Felsefesi .....	86
2.3. Modernist İslam Düşünürleri ve Namık Kemal'in Hukuka Bakışı'nın Karşılaştırılması .....	89
2.4. Yeni Bir Pratik Olarak Kanun-i Esasi ve Namık Kemal'in Katkısı .....	92
2.5. Değişim Sürecinde Özgün Bir Hukuk Çalışması Olarak Mecelle ve Namık Kemal'in Düşünceleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi .....	96
SONUÇ .....	100
KAYNAKÇA .....	103

## GİRİŞ

Modernleşmenin getirdiği yeniliklerin başında hukuk sistemindeki farklılıkların azalması gelmektedir. Kapitalizmle beraber ortaya çıkan üretim ve tüketim alışkanlıkları, toplumsal yapılardaki ilişkileri aynılaştırdı. Bu aynılaştırmanın dinamizmini sağlayan ülkelerin hukuku da diğer ülkelere egemen olmak durumunda idi Batıda ortaya çıkan sanayi inkılabı ile birlikte askeri ve teknolojik alandaki ilerlemeler özellikle sınır ilişkisi olan diğer toplumları etkilemek durumunda kalmıştır. Bunların başında ise Osmanlı gelmektedir. Batı medeniyetine karşı İslam'ı temsil eden en önemli kurumsal yapı olan Osmanlı, maddi ve manevi dünya algısı ile tamamıyla batıdan farklıydı. Bu farklılığı da her daim korunması gereken bir fenomen olarak algıladı.

Ancak batının maddi âlemde sağladığı ilerlemelere karşın Osmanlı bir mukavemet gösterememişti. Batı'da başlayan sekülerleşme ve sermaye gelişimi olguları Osmanlı'da görülebilir nitelikte değildi. Keza, paternal bir yapıda olsa da Osmanlı hanedanının batı monarşileri gibi bir varoluş problemi yaşamaması söz konusu değildi. Kendi aktörü olmadığı tarihin etkileneni olan Osmanlı, 19. Yüzyılın başlarından itibaren kendisini yönetim probleminin içinde buldu. Bir yandan milliyetçilik akımlarının tesiri ile ortaya çıkan etnik ayrılıkçılığı önleme çabaları, diğer yandan batıda yükselen maddi medeniyete karşı cevap verme arayışı Osmanlıyı bu yönetim problemine itti.

Başlangıçta yalnızca askerî yeniliklerin Osmanlı'ya uyarlanması ile aşılabacağı sanılan kriz, daha da çetrefilleşince batıdaki bu gelişmenin sebepleri daha detaylı aranmaya başlandı. Batının eğitim, hukuk, idare alanındaki farklılıkları da görülünce bunların hepsinin uyarlanması anlayışına gidildi. Bu amaçla girişilen yenileşme sürecinde en büyük kırılma Tanzimat'la yaşandı. Zira Tanzimat Fermanı ile birlikte idari ve hukuki alanda tüm dinamikler değişime uğruyordu. O zamana dek Batı- İslam farklılığın en önemli işaretlerinden olan fıkıh bir kenara itilerek seküler manada kanun koyma faaliyetlerine girişildi.

Tanzimat değişimi birçok farklı disiplin tarafından ele alınmıştır. Tanzimat değişiminin ekonomik, siyasal ve sosyal olarak günümüze etkileri hususunda birçok eser neşredilmiştir. Buna karşın Tanzimat hareketi ve getirdiği yenilikler hukuk anlayışını ve hukuk sistemini derinden etkilemesine rağmen bu hususta hukukçuların yapmış oldukları çalışmalar oldukça sınırlıdır. Oysaki modern devletle beraber ortaya çıkan redaksiyon faaliyetleri hususunda

cumhuriyete öncülük eden Tanzimat hareketi, bu anlamda Türkiye’de hukukun yerelliği ve hukuk sistematığı sorunlarının ilk ortaya çıktığı zaman dilimini oluşturmaktadır. Bu değişimi okumanın zor ve zahmetli olduğu gerçektir. Hukukun kaynağı ve amacı hukuk felsefesi çalışmalarının temelini oluşturmaktadır. Genelde modern hukukun özelde ise Türk hukukunun kaynağı ve muhtevası tartışılırken modernizmin ayak seslerinin yeni duyulduğu, modern kanun hareketlerinin Osmanlı’yı yeni yeni etkilediği zamanlarda ortaya çıkan Namık Kemal düşüncesi bugün tartışılan bu meselelere ışık tutacak niteliktedir. Bu bakımından biz, değişimi o günü penceresinden bizlere yansıtan bir mütefekkirin bakışından okumanın daha yararlı olacağını uyun gördük. Bu sebeple Tanzimat hukuk değişimine getirdiği eleştirilerle bizlere ön açan ve genel panoramayı çizen Namık Kemal’in düşünceleri çerçevesinde bu büyük tarihî kırılmayı okumak, nesnel sonuçlara götürebilecektir.

Hukukun yerelliği ve meşruluğunun Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin kuruluşundan bu yana çok tartışıldığı, hukuk yapımında ve uygulamasında hala esası belirlenemeyen bir sorun olduğu aşikardır. Ancak bu konuda yapılan çalışmaların ve analizlerin sayıca az olduğu, hukuk yapım zihniyetinin üzerine bina edilebileceği başka bir imkanın var olup olamayacağı noktasındaki tartışmaların yapılmadığı gözlenmiştir. Bu sorunun başladığı dönem Osmanlı modernleşmesinin başlangıcı olan Tanzimat süreci olduğundan hukuk felsefesi çalışmalarının sorunun doğduğu tarihlere odaklanması faydalı olabilecektir. Kuruluşundan Tanzimat sürecine kadar kendinden önceki İslam toplumlarından almış olduğu mirası imparatorluk gömleği içerisinde tekrar yorumlayarak temeli adalet dayanan bir sistem kuran Osmanlı’nın Tanzimat sürecindeki değişimini okumak yeni imkanlar yaratabilecektir.

Bu çalışmanın konusu, dönemin ruhunu okuyabilen aydınların gözlemlerinin bizlere miras olarak kaldığı, araştırmanın onların düşüncesinden hareketle daha yetkin sonuçlara varacağı gerekçesiyle çağın büyük mütefekkirlerinden Namık Kemal’in hukuk hakkındaki düşünceleridir. Vatan şairi olarak bilinen Namık Kemal’in şiir, roman, tiyatro gibi sahalarda vermiş olduğu eserlerin yanı sıra gazetelerde yazmış olduğu yazıların siyaset felsefesi, hukuk felsefesi, açısından kıymetli muhtevalara sahip olduğu açıktır.

Çalışmamızın genel çerçevesinden bahsedecek olursak; başlık olarak Tanzimat süreci Osmanlı hukukunda değişimi ele almamızın sebebi bahsettiğimiz hukukî değişimin saiklerinin seyrini takip etmektir. Bu sebepten evvela Klasik Dönem Osmanlı Hukukunun üzerine bina edildiği temel kavram ve kurumları izah etmeyi amaçlamaktayız. Bu çerçevede hem Osmanlı hukukunun temellerini hem de devlet telakkisinin çerçevesini belirlemeye çalışacağız.

Kuruluşundan Tanzimat dönemine kadar kendisinden önceki İslam toplumlarından almış olduğu mirası imparatorluk gömleğinin içerisinde tekrar yorumlayarak ortaya temeli adalete dayanan bir imparatorluk kuran Osmanlı devletinin Tanzimat sürecindeki değişimini okumak için bu temelleri ortaya koymanın gerekli olduğunu düşünmekteyiz.

İzleyen bölümde ise Osmanlı devlet ve fıkıh telakkisinin temelinde yatan anlayışın nasıl değişime uğradığını açıklamaya çalışacağız. Bu anlamda adalet, hürriyet, eşitlik gibi bugünün hukuk sisteminin ve modern devletin temelini oluşturan kavramların klasik dönem anlayışından ne gibi farklılıklar taşıdığını izah etmeye çalışacağız. Bu izahat çerçevesinde ise Tanzimat bürokratların fikrî kaynaklarını ve genel anlayışlarını serimleyeceğiz. Değişen devlet anlayışını, ekonomik yapıyı ve sosyal değişimi hukuk değişimine olan etkileri nazarından irdelenecektir.

Sonrasında tezimizin ana karakterini teşkil edecek olan Namık Kemal'in hukuk düşüncesine değinilecek ve söz konusu hukuk değişimini nasıl okuduğunu aktarılacaktır. Bu aktarımı ise Kemal'in hukukun temel kavramlarını ve o günün hukuk değişimi üzerine yazmış olduğu makalelerden, devlet adamlarına yönelttiği eleştirilerden ve diğer eserlerinden yola çıkarak açıklanacaktır. Kemal'in devrinin sesini ve ruhunu yansıtabilen bir mütefekkir olması hasebiyle yazdıklarıyla bizlere hukuk değişiminin arkasında yatan saikleri ve bu değişimin getirdiği olumlu olumsuz katkıları aktarabileceği düşünülmektedir.

Son olarak ise Kemal'in bu fikrî mücadelesinin devrindeki diğer hukuk anlayışlarıyla karşılaştırarak tezimizi sonlandıracağız. Namık Kemal Yeni Osmanlılar adıyla bilinen ilk muhalif grubun bir üyesi olduğundan onun düşüncelerinin net olarak anlaşılabilmesi için diğer aydınlar ile karşılaştırılması, dönemin hukuk çalışmalarına olan bakışı önemlidir. Bu açıdan gerek dönemin aydınları gerekse Kanun-i Esasî ve Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye gibi temel hukuk metinleri üzerine görüşleri bize ufuk açacaktır.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKU'NDAN MODERN HUKUKA GEÇİŞ

#### 1. KLASİK DÖNEM OSMANLI HUKUKUNUN DAYANDIĞI TEMEL HUKUKİ KAVRAMLAR

##### 1.1. Klasik Dönem Osmanlı Devlet Anlayışında Adaletin Yeri

Adalet kavramı İslam devlet felsefesinin temelini oluşturur. Müslümanca bir yaşamı kurgulayan temel metin olan Kuran-ı Kerim’de adalet birçok yerde zikredilmektedir. Adalet bir İslam toplumu için vazgeçilmez bir kavram olarak dillendirilmiştir. Adil davranma emri yalnızca yöneticilere değil tüm Müslümanlara yöneltilmiştir. Zira kelimenin esas manası adl kökünden gelmekte ve bu kök dengede olma durumunu belirtmektedir. Dengeyi sağlamakla mükellef olan kişi yalnızca yöneticiler değil, her kişidir.

Adalet mefhumu İslam toplumunda arizî değil, asli bir kurucu unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani devlet yahut bireyler ortaya çıkaracakları her türlü iş ve eylemlerinde evvela adil olmak durumundadırlar<sup>1</sup>. Zira nizam-ı âlem mefhumu Osmanlı toplum ve siyaset düşüncesi açısından çok önemlidir<sup>2</sup>. Nizam verili değildir; insan gayretiyle kurulur, elde edilir; dolayısıyla devamı da yine insanın gayretine bağlıdır. Bu açıdan nizamın insan eylemlerine bağlı olması yine insanı özgür ve sorumlu kılar<sup>3</sup>. Nizam-ı âlem düşüncesi bir sosyal düzen teorisidir. Dolayısıyla kurulduğu, maddi gerçeklik kazandığı dünya görüşünün ahlakî ilkelerine göre biçimlenir ve eylemler bu ilkelere dayandığı sürece nizam sürer. Nizamın amacı ise bilgi ve adalete dayanan bir düzen kurmaktır<sup>4</sup>. Çünkü Nizamülmülk’ün Siyasetname’de işlediği düstur Selçuklu-Osmanlı yönetim çizgisinin anlayışının temelini oluşturmaktadır; “Mülk küfr ile abad olur ancak zulm ile abad olmaz”<sup>5</sup>.

Tabi adaletin zuhurunu gerçekleştirecek olan devlet teşekkülünde bulunanlar için bu ilahi emre uymak ayrıca önemli hale gelmektedir. Zira adaletle davranılmadığı vakit yapılan iş ve eylem hem aslî kurucu unsurdan sıyrılmış hem de meşruiyetini kazanamamış bir biçimde

<sup>1</sup> “Bütüncül bir dünya görüşüne sahip geleneksel çağda adalet, günümüzdeki hukuk ile siyaset felsefesini birbirine bağlayan tabii hukukun dayandığı ana değerdi.” Gencer, Bedri, Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012, içinde, s. 229.

<sup>2</sup> Görgün, Tahsin, Osmanlı’da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar, İslamî Araştırmalar Dergisi, Cilt 13, Sayı 2, s. 187.

<sup>3</sup> Fazlıoğlu, İhsan, Nizam-ı Alem “İnsan” Demektir, Anlayış Dergisi, İstanbul, 2003, kaynak, [www.ihsanfazlioglu.net](http://www.ihsanfazlioglu.net)

<sup>4</sup> Fazlıoğlu, 2003, kaynak, [www.ihsanfazlioglu.net](http://www.ihsanfazlioglu.net)

<sup>5</sup> Nizamülmülk, Siyasetname, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul, 2009.

tezahür etmektedir. Bundan etkilenecek kesim ise devletin ve toplumun hemen hepsidir. Zira adalet ifade ettiğimiz gibi kurucu bir üst anlatıdır ve adil olunmadığı vakit diğer kurumların hiçbir anlamı kalmayacaktır. Bu teoriyi klasik düşüncede daire-i adalet teorisinde görebiliriz. Bu çembere göre Allah'ın kuralları devletin nizamını ortaya koyar, devlet dünyanın ayakta kalmasını sağlar, adalet devletin ayakta kalmasını sağlar, halk adil hükümdara bağlanır, ordu halktan beslenir, mülkü ordu korur, Allah kanununu da ancak devlet ayakta tutar. Böylelikle şeriatın ve devletin devamı halkın adaletle muamele görmesine bağlıdır sonucu çıkmaktadır<sup>6</sup>.

Bu manada adaletli hükmetmenin pratik boyutunu klasik düşünce siyer-i nebide aramaktadır. İslam peygamberi Hz. Muhammed (S.A.V.), tebliğ vazifesini ifa ederken, devlet başkanı sıfatı ile mülki kararlar alırken, komutan sıfatıyla savaşları yönetirken, hâkim sıfatı ile uyuşmazlıkları çözerken ve bir birey olarak çevresine karşı sorumluluklarını yerine getirirken adaletli davranmayı temel düsturu addetmiştir. Zira Resul, Kuran-ı Kerim'in lâfzî boyuttan zahiri boyuta taşıyandır. Öğreticisi bizzat “yüce yaratıcı” olduğundan, eyledikleri ilahi manada en mükemmel fiillerdir. Dolayısıyla peygamberin nebevî hayatında karşılaştığı sorunlara karşı aldığı tavır İslam âlimleri için en önemli rehberdir.

Klasik Osmanlı'da İslam düşüncesindeki adalet düşüncesinin yanı sıra İslamiyet öncesi Türk adalet anlayışının da izleri görülmektedir. Töre diye tabir edilen İslamiyet öncesi hukukun temelini oluşturan fenomen, adil hükümdarı ve adaleti devlet yönetiminin merkezine koymuştur. Hakan tanrıdan kut alır ancak erdemli davranmazsa kut elinden alınır<sup>7</sup>. Erdemli davranmanın ilk koşulu ise adil davranmaktır ki adaletli hükmetmek töre ile mümkündür. Töre Türk devlet yönetiminde çok önemli bir yer edinmiştir. Törenin konumunu Orhun Kitabelerinde açıkça görebilmekteyiz. Ögel, bu ağır töreyi eski Türk toplumlarının anayasası olarak kabul etmektedir<sup>8</sup>. İşte bu töreye bağlılık ve adaletli hükmetme düsturu İslam düşüncesi ile birleşmiş ve klasik Osmanlı adalet anlayışını yansıtmaktadır.

Türklerin İslamiyet sonrası adalet anlayışını yansıtan en önemli eser Kutadgu Bilig'dir. Kutadgu Bilig hanın kanun, adalet ve hanın vasıfları hakkındaki görüşlerini şu şekilde özetlemektedir: *Kanun kanundur. Kanunun tarlası devlettir. Güneşin ziyası her şeyi aydınlattığı gibi benim adaletim de herkeşe şamildir. Bütün halka karşı benim hareket ve sözüm birdir. Halk üzerindeki benim (kanunun) hakimiyetim baki kaldıkça halk refah ve*

<sup>6</sup> Kınalızade'nin bu teorisi Mardin tarafından aktarılmıştır. Mardin, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 115.

<sup>7</sup> Köseoğlu, Nevzat, Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler'de-İslam'da ve Osmanlı'da Devlet, Ötüken Yayınları, Ankara, 2004, s.38.

<sup>8</sup> Ögel, Bahaeddin, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1981, s. 300 v.d.

*saadetten ayrılmaz. Hanlık iyi bir şeydir fakat kanun daha yüksektir. Onu doğru tatbik etmek gerekir*<sup>9</sup>. Görüldüğü üzere Yusuf Has Hacıb'e göre mülkün devamının sağlanabilmesi için kanun adalete dayanmalıdır. Adalet devlet başkanının fertlere bahsettiği bir lütuf değil devletin devamı için yerine getirmesi gereken bir sorumluluğu ifade etmektedir. Ayrıca hanın sözünün herkese bir olması ile eşitlik vurgusunun yapıldığını görmekteyiz. Yusuf Has Hacıb eserinde devletin zulüm ve hanın görevlerini ihmal etmesi ile hâkimiyetin mahvolacağını belirtmiş ve devletin ancak adaletle ayakta durabileceğini vurgulamıştır<sup>10</sup>

Klasik Osmanlı döneminin en önemli ahlak düşünürü olarak kabul edebileceğimiz Kınalızade aynı zamanda klasik devrin adalet görüşünü en iyi şekilde yansıtmaktadır. Kınalızade' ye göre kişi belli bir toplumda ve bir yönetimin altında yaşamak zorundadır. Bu yönetimin adil olabilmesi şu üç hususa bağlıdır; Hz. Muhammed'in şeriatı, adalet sahibi hükümdar ve faydalı mal ve para. Kınalızade Allah'ın ahlakı ile ahlaklanan ve böylece mutluluğu yakalayan yönetimin erdemli bir yönetim olduğu söyler. Bunun yanı sıra hükümdarın hikmet ve basiret sahibi olmasının adil yönetimin varlığı için bir şart olarak ortaya koyar. Toplum tıpkı insan vücudu gibi itidal seviyesinde iken sağlıklı haldedir. Hükümdar da tıpkı doktorun insanın bu itidalini bozacak hastalığı tespit etmesi gibi toplumun eksikliklerini tespit etmek ve iyileştirmek durumundadır. Hükümdar saltanat doktorluğunu öğrendikten sonra himmet ve azimle, ilmini amele dönüştürmek, memlekette mevcut nizamı ve salahı, eğer sekteye uğramışsa, tıpkı doktor gibi, eski haline getirmek ve sürdürmek mecburiyetindedir<sup>11</sup>. Böylelikle kendisi "*padişah-ı kamil, halife-i alim ü amil*" denilmeye layık olur<sup>12</sup>.

Adalet kavramının içeriği ise belli temellerin etrafında şekillenmiştir. Başta bahsettiğimiz gibi bunların en önemlisi hâkimiyetin Allah'a ait olduğu, mülkün tek sahibinin o olduğu ve ancak onun tebliğ ettiği kurallar çerçevesinde adaletin gerçekleştirilebileceği inancıdır. İlk Osmanlı padişahlarının bu konuya özellikle ehemmiyet verdiğini görmekteyiz. Fukahadan alınan fetvalarla kanunların konulmasına azami ölçüde dikkat edilmiştir<sup>13</sup>. İlerleyen dönemlerde bu ihtiyacın karşılanması için şeyhülislamlık makamının oluşturulduğu gözlemlenmektedir.

<sup>9</sup> Arsal, Sadri Maksudi, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1947, s. 101.

<sup>10</sup> Arsal, 1947, s. 102.

<sup>11</sup> Unan, Fahri, Osmanlı İdare Felsefesinde Adalet, , Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, 2012, s. 107.

<sup>12</sup> Unan, 2012, s. 108.

<sup>13</sup> İnalçık, Halil, Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği, Doğu Batı Makaleler 1, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, s. 75.

Klasik düşüncede adalet, medeni bi'tab olan beşerin arzularının peşinden gitmesi halinde ortaya çıkacak kargaşayı önlemeye yönelik bir tedbir olarak algılanmıştır<sup>14</sup>. İnalıcık'ın Tursun Beg'den naklettiği üzere bu tedbir hikmet esasına göre olursa ona siyaset-i ilahi denir, onu peygamber koymuş olup şeriatın ibarettir. Tedbir ancak akıl esasına dayanırsa siyaset-i sultanidir. Fani dünyada beşeri aklın adaleti gerçekleştirebilmesi mümkün değildir. Burada İslam fakihlerine düşen ümmetin sıhhati için gereken nizamın devamını sağlamaya çabalamaktır.

Osmanlı devlet yönetiminde yer alan bütün devlet adamları, fıkıh ilmiyle ilgilenmiş hatta pek çoğu eserler vermiştir. Çünkü fıkıh yalnızca İslam Hukuku olarak algılanamaz. O, Müslüman'ın hayata karşı tavır alış biçimidir<sup>15</sup>. Dolayısıyla devletin dış ilişkilerinden, ferdin ibadetine, fıkıh, Müslüman'ın tüm yaşantısını düzenlemektedir<sup>16</sup>. Buradan hareketle adaletin tecellisi için gereken İslam'la birlikte kurulacak hayatın ancak fıkıhın işleyişi ile mümkün hale gelebileceği düşünülmektedir. Adaletle hükmetmek ödevini kendilerinde gören Osmanlı yöneticileri bu görevi yerine getirebilmek için fıkıh ilmini öğrenerek adaleti gerçekleştirmeyi arzulamışlardır.

## 1.2. Şer'i Hukuk Örfi Hukuk Ayrımı

İslam devlet felsefesinde mülk hükümdarın değil Allah'ındır. Hükümdar Allah'ın hükümleri ile hükmetmekle tebaası içinde adaleti sağlayabilecektir. Dolayısıyla İslam devlet felsefesinde bugünkü manada yasamadan (legislation) söz edilemez. Allah'ın kelamı ve resulünün (S.A.V.) sünnetinden sorunları çözecek hükümler ihdas edilebilir. Bu manadaki ihtiyaç ilk İslam devletlerinde ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle ehl-i sünnette dört farklı mezhep ortaya çıkmıştır. Bu dört mezhep ana kaynakları yorumlayarak Müslümanların ihtiyaçlarına cevap aramışlardır. Bu imamların ardılları ise yeni bir mezhep kurmak yerine ihdas edilmiş olan bu dört mezhepten birisi üzerine düşüncelerini bina etmişlerdir<sup>17</sup>. Fukaha beşer ihtiyaçlarının dinamizmini icma, istihsan ve istislah ilkeleri ile aşmaya çalışmıştır<sup>18</sup>. Her yeni probleme karşı İslam alimleri bir çözüm üretmişlerdir. Hükümdarın o konu üzerinde iradesini beyan etmesi beklenmeksizin sorunlar çözüme kavuşturulabilmiştir.

<sup>14</sup> İnalıcık, Halil, Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalıcık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, 2012, s. 101.

<sup>15</sup> Şentürk, Recep, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000, s. 137-138.

<sup>16</sup> Şentürk, 2000, s. 103-105.

<sup>17</sup> Gazali çok büyük bir âlim olsa da kendisi bir mezhep kurmamış, Şafii ekolünü devam ettirmiştir.

<sup>18</sup> Fıkıhın "Tali Kaynakları" olarak tabir edilen bu müesseselerin izahı için bkz. Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya 1989, s. 125 v.d.



Şer’i hukuk diye tabir ettiğimiz müçtehitlerin fikhın ana kaynaklarından çıkarmış oldukları hükümlerden oluşan ahkâm Osmanlı hukuk ve adalet sisteminin temelini oluşturmaktadır. Lakin şer’i hukukun gelişmiş olduğu alanlar bugünkü hukuk dilinde “özel hukuk” diye tabir ettiğimiz fertlerin birbiriyle olan hukukî ilişkileri, aile ve miras hukuku gibi alanlardır. Bu alanlarda fıkıh ehli tartışmalı konulara farklı çözümler getirmekte, hukuk uygulayıcıları bu içtihatlarla göre verdikleri fetvalarla problemleri çözümlenmekteydiler<sup>19</sup>. Bu manada Velidedeoğlu’nun belirttiği üzere, klasik dönem Osmanlı hukuku bir kanun hukuku olmaktan ziyade mesele hukukudur. Bu anlamda içerik olarak olmasa da dış manzarası İngiliz Hukuku ile benzerlik addetmektedir<sup>20</sup>.

Ancak fikhın ana kaynaklarında, devlet ve fert ilişkilerinin ne şekilde düzenleneceğine dair, “özel hukuk” alanlarında olduğu gibi, detaylı bir düzenlemenin bulunduğu gözlenmemektedir. Kuran ve hadiste, devletin teşkilatlanma biçimi ve yönetime dair, adalet, ehliyet ve danışma ilkelerinin dışında bir kural konulmadığı gözlenmektedir<sup>21</sup>. Bu durumda serbest yasama faaliyeti ile sünnete mugayir hükümler dahi ihdas edilmiştir. Köprülü’nün belirttiği gibi İslam’ın ilk patriyarkal dönemi hariç, İslam’ın nazari ve ideal sistemi hiçbir zaman tam olarak tatbik edilememiş, Emevi ve Abbasi halifeleri birçok defalar devletçe görülen zaruretler karşısında Peygamber’in vaz ettiği ahkâma mugayir hükümler ihdasına mecbur kalmışlardır<sup>22</sup>.

Türk hanedanı olan Osmanlı da, Türk devlet geleneğinden almış olduğu birikimden faydalanarak tebaa ve devlet arasındaki münasebeti çözme arayışına girmişlerdir<sup>23</sup>. Bu manada getirmiş olduğu kurallara örfî hukuk yahut örfî sultani adı verilmektedir. Biz bu bölümde örfî hukuk yahut örfî sultanî olarak adlandırılan kanunların mahiyetini ve şer’i hukuktan farkını açıklayacağız. Örfî hukukun düzenlenme saikini Aydın, öncelikle Emevilerin hilafeti saltanata çevirmesi sonucu kamu hukuku ve özellikle anayasa hukuku alanında fiili durum ortaya çıkmasına ve neticesinde İslam hukukunun bu alanlarda yeterli gelişimi gösterememesine bağlamaktadır<sup>24</sup>. Diğer taraftan sahip oldukları siyasi ve idari

<sup>19</sup> Karatepe, Şükrü, Osmanlı Siyasî Kurumları Klasik Dönem, İz Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 134.

<sup>20</sup> Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat, Tanzimat I, İstanbul 1999, s. 153.

<sup>21</sup> Köseoğlu, Nevzat, Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet, Ötüken Yayınları, Ankara 2004, s. 210.

<sup>22</sup> Köprülü, M. Fuad, Orta Zaman Hukuki Müesseseleri; İslam Amme Hukuku’ndan Ayrı Bir Türk Hukuku Yok mudur?, , Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, İstanbul 2012, s. 55.

<sup>23</sup> Canatar, Mehmet, Yasa, Yasak, Yasakname Tabirleri; Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, içinde, İstanbul 2012, s. 21.

<sup>24</sup> Aydın, Mehmet Akif, Türk Hukuk Tarihi, Beta Yayınları, İstanbul, 2009, s. 72.

tecrübe gereği yöneticilerin hukukçuların kendilerini sınırlayacak yahut fazla teorik kabul edilecek çözümleri arzu etmemelerinden kaynaklandığını söylemektedir.

Örf, usul-i fıkihta insanların çoğunun benimseyip alışkanlık haline getirdiği işler veya duyulduğunda hatıra başka anlam gelmeyecek derecede özel bir anlamda kullanmayı âdet edindikleri lafızlardır<sup>25</sup>. Örfün şeriattaki kaynak değeri hususunda ise âlimler arasında fikir birliği mevcuttur. Buna göre şer’i delillere yahut çevrenin ve şartların değişmesi ile değişmeyecek olan şer’i hükümlere aykırı olan örf muteber sayılmaz hatta bu örfün ortadan kaldırılması gerekir<sup>26</sup>. Buna karşılık şer’i delillere ve kesin hükümlere aykırı olmayan örfün hüküm verilirken dikkate alınması gerekir ki bu husus Mecelle’de açıkça zikredilmiştir: 36. *Madde: Âdet muhakkemdir; yâni hükm-i şer’iyi isbat için örf ve âdet hakem kılınır; gerek âmm olsun, gerek hâs olsun*<sup>27</sup>. 38. *Madde: Âdeten mümteni olan şey hakikaten mümtenidir*<sup>28</sup>. *Madde 43: Örfen maruf olan şey, şart kılınış gibidir*<sup>29</sup>.

Genel anlamda örfün fıkihtaki mahiyeti bu iken, örf, Osmanlı yönetiminde hükümdarın yalnız kendi iradesine dayanarak şeriat çerçevesine girmeyen alanlarda kanun koyma yetkisini ifade eder<sup>30</sup>. Yani örf tabiri, Osmanlı yönetiminde yukarıda bahsettiğimiz usul-i fıkihtaki anlamında yahut bugünkü gelenek-görenek hukuku anlamında kullanılmamıştır. Bu tabirler genellikle “adet” kavramı ile ifade edilmiştir<sup>31</sup>. Hükümdarın kanun koyma yetkisinin fikhî esası örf kurumuna dayansa da ictimâî ve tarihî kökenlerini daha eski Türk devlet geleneğinde bulabilmekteyiz. Kutadgu Biligde halkın iyi kanunlarla yönetilmesi hükümdarın bir ödevi sayılmaktadır. Yine en eski Türk yazıtları olan Orhun Kitabeleri’nde İltiş Kağan’ın bozulan Türk töresini ecdadının töresine dayanarak vücuda getirdiği belirtilmiştir<sup>32</sup>. İnalçık’ın Tursun Beğ’den aktardığına göre “nizam-ı alem” için akla dayanarak hükümdarın koyduğu nizama

<sup>25</sup> Şa’ban, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2014, s. 195.

<sup>26</sup> Şa’ban, 2014, s. 196.

<sup>27</sup> Maddeye göre dinî ve hukukî hüküm ne ise onu bulup ortaya koymak ve uygulamak için gerektiğinde örf ve âdete başvurulur, onun hakemliğinde mesele çözüme bağlanır. Yine maddeye mürâcaat edildiğinde görüleceği üzere hakem kılınan örf ve âdet umûmî olabileceği gibi husûsî de olabilir.

<sup>28</sup> Âdeten mümteni demek, insanların alışageldikleri, görüp bildikleri kaide ve bilgilere göre olması mümkün bulunmayan demektir. Meselâ yaşı daha büyük olan bir kimse, daha küçük olanın çocuğu olamaz; bu âdeten (ilmen) mümkün değildir; âdeten mümkün olmayan şey aynı zamanda gerçekten (mantıkan ve aklen) imkânsız gibi kabul edilir.

<sup>29</sup> Akit ve mukâvelede zikredilmemiş olmakla beraber bir şey örf halinde biliniyorsa, meşhur ise, şart koşulmuş gibi muâmele görür. İkinci, Ekrem Buğra, Şimşirgil, Ahmet, Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle, KTB Yayınları, 2013, s. 121-3.

<sup>30</sup> İnalçık, 2006, s. 81.

<sup>31</sup> Üçok, Coşkun, Mumcu Ahmet, Bozkurt Gülnihal, Türk Hukuk Tarihi, Turhan Kitabevi, Ankara, 2011, s. 226.

<sup>32</sup> İnalçık, Halil, Kutadgu Bilig’de Türk İdare Geleneği ve Adalet; Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, 2012, s. 16.

“siyaset-i sultani ve yasag-i padişahi derler ki, urefamızca ona örf derler”<sup>33</sup>. İnalçık’a göre devlet kurucusu belli başlı Türk hükümdarlarının bir kanûnnâme çıkarmış olması bir tesadüf değildir. Eski Türk geleneklerini kuvvetle aksettiren eski Osmanlı rivayetlerine göre Osman Gazi bağımsızlığını ilan ettikten sonra kanûnlar koymuştur<sup>34</sup>. Osmanlı imparatorluğunun gerçek kurucusu Fatih Sultan Mehmed biri reyâ için diğeri devlet teşkilatı için iki ayrı kanunname çıkarmıştır. Bu yetki şeriata değil Türk ve Moğol geleneğine dayanmaktadır. 17. yüzyılın başlarına kadar padişahın şeriattan bağımsız şekilde kanun çıkarmasına ulemanın karışmaya hakkı olmadığı fikri egemendir. Fatih buna dayanarak bir çok kanunname ve yasakname çıkarmıştır<sup>35</sup>.

Örfî hukukun Osmanlı hukuk sistemine yerleşmesinin bir dönüm noktası teşkil etmesi Fatih’in devrinde meydana gelmiştir<sup>36</sup>. Bunun esas amili ise Fatih’in İstanbul’un fethiyle hudutsuz bir otorite kazanması ve mutlak ve merkezi devleti kesin olarak kurmuş olmasıdır. İnalçık’a göre Fatih mutlak hükümlerlik haklarını devleti muayyen bir maksada göre düzenleme ve serbest kanun koyma istikametinde kullanmıştır. Kısaca o yasa ve kanun hükümdarı olmuştur<sup>37</sup>. Köprülü XV. yüzyıl Osmanlı Devleti’nin geçirmiş olduğu hukuk devriminin batılı tarihçilerce iddia edildiği gibi sadece İslam ve Bizans hukukundan iktibasla yapılmadığını, Türk devlet geleneğinin devamı olarak bu yasa faaliyetlerinin geliştiğini ortaya koyduktan sonra<sup>38</sup> o zamanki Osmanlı Devleti’nin bu reformların ardından mutlakiyetçi devlet tipine geçtiğini ve yeni zaman tarihinin siyasî tekâmül bakımından bir farikasını teşkil ettiğini belirtmiştir<sup>39</sup>.

Örfî hukuk her ne kadar şeriattan ayrı ve hükümdar iradesinden neşet eden bir kurallar bütünü olsa da kuruluşundan düşüşüne kadar kendisini İslam gücünün ve inancının ilerlemesine veya savunmasına adanmış<sup>40</sup> bir devlette İslam’a açıkça aykırı düşmemesine dikkat edilmiştir. Neticede Osmanlı vakayinamelerinde imparatorluğun toprakları *memalik-i İslam*, hükümdarı *İslam padişahı*, orduları *asâkir-i İslâm*, dinî başkanı *Şeyhülislam* olarak isimlendirilmiştir<sup>41</sup>. Bu durumda din işleri-devlet işleri ayrımının pratikte yahut zihin dünyasında olmadığını

<sup>33</sup> Aktaran; İnalçık Halil, Osmanlı Hukuku’na Giriş; Örfî- Sultani Hukuk ve Fatih’in Kanunları, , Adalet Kitabı, Ed. Halil İnalçıkı Bülent Arı, Selim Arslantaş, içinde, Kadim Yayınları, 2012, s. 74.

<sup>34</sup> İnalçık, 2012, s. 17.

<sup>35</sup> İnalçık, Halil, Devlet-i Aliyye Üzerine Araştırmalar I, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, s. 119.

<sup>36</sup> İnalçık, 2012, s. 83.

<sup>37</sup> İnalçık, 2012, s. 84.

<sup>38</sup> Köprülü, 2012, s. 39-72.

<sup>39</sup> Köprülü, 2012, s. 71.

<sup>40</sup> Lewis, Bernard, Modern Türkiye’nin Doğuşu, TTK Yayınları, 1998, s. 12.

<sup>41</sup> Lewis, 1998, s. 13.

söyleyebiliriz<sup>42</sup>. Yine örfi hukukun meşruiyet kazanması için devletin en itibarlı bürokratik makamı olan Şeyhülislam'dan fetva alınması şeriat ve örfi hukukun insicamlı olarak uygulanabilmesinin ve birbirleri ile çelişmemesinin bir aracı olarak görülebilir<sup>43</sup>. Örfi hukukun şartları dahi ulema tarafından sıralanmıştır. Zira belirsiz ve hudutsuz bir yasama faaliyeti İslam devlet felsefesinin içerisinde yer almaz. İnalıcık Pir Memed'in bir fetvasından örfün dört unsurunu çıkarmıştır<sup>44</sup>: 1) Şeriat dışı bir durum 2) Buna dair yaygın bir adetin yahut kıyasa esas olacak bir umumi telakkinin varlığı 3) Hükümdarın iradesi 4) Umumi düzenin bunu gerektirmesi.

Şer'i hukukun çözüm getirdiği uyuşmazlıklar Müslümanların taraf olduğu uyuşmazlıklardır. Osmanlı, millet sistemi gereği gayri müslim toplulukların bugün özel hukuk diye tabir ettiğimiz kendi aralarındaki uyuşmazlıkları kendi hukukları etrafında çözmelerine müsaade etmiştir. Bu durumda şer'i hukukun Müslümanların uyuşmazlıklarına çözüm getirdiğini söyleyebilmekteyiz. Ancak örfi hukuk hükümdar iradesinden çıkan yasak ve emir şeklinde çıktığından tüm halka şamildir. Örfi hukuk genel anlamda devlet-vatandaş ilişkileri, ceza hükümler içerdiğinden müslim-gayrimüslim tüm tebaayı ilgilendiren kanunlardır<sup>45</sup>. Ancak ceza hukuku alanında örfle şer'i hükümlerin belirlediği had cezalarının dışında sadece tazir cezaları konulabilirdi<sup>46</sup>. Fatih devrinde, iktisadî-malî konulara ait büyük miktardaki ferman-kanunların ve yasaknamelerin uygulanmasını sağlamak için Sultan, kendi iradesiyle bir takım örfi cezalar koymuştur<sup>47</sup>. Bu cezalarla sultan hem şeriatın kendisine yüklemiş olduğu vazifeyi yerine getirmekte hem de bu vazifenin gereği olan adil yönetim için kendi iradesi ile tebaaya emirler vererek ve uymayana cezalar tayin ederek mutlak bir yönetici olduğunu göstermektedir<sup>48</sup>.

Bahsettiğimiz üzere şer'i hukukun yanı sıra örfi hukuk düzenlemeleri Osmanlı adalet sistemi içerisinde çok ehemmiyetli bir yer teşkil etmektedir. Adaletin sağlanması ödevinin mutlak olarak yüklendiği yönetici elitlerin halkı adil yönetebilmesi için gereken düzenlemelerin hepsi örfi sultanî ile düzenlenmiştir. Asker-yönetici-halk ilişkisinin adil olarak koordine edilmesi

---

<sup>42</sup> Okumuş, Ejder, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat, İnsan Yayınları, 2012, s. 147.

<sup>43</sup> Okumuş, 2012, s. 148.

<sup>44</sup> İnalıcık, Halil, Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalıcık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, 2012, s. 76.

<sup>45</sup> İnalıcık, Halil, Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalıcık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, 2012, s.96.

<sup>46</sup> İnalıcık, 2012, s.98.

<sup>47</sup> İnalıcık (b), 2012, s.98.

<sup>48</sup> İrem, Nazım, Klâsik Osmanlı Adalet Rejimi ve 1839 Gülhane Kırılması, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalıcık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, 2012, s. 283.

adaletin tezahürü için gereklidir. Osmanlı sultanları devlet otoritesinin devamını sağlamak için kodifiye etmiş oldukları kanunnamelerle hem adil bir yönetim kurabilmişler hem de mutlak devlet otoritesini devam ettirebilmişlerdir. Köprülü'nün belirttiği gibi çok samimi Müslüman olan bu yöneticiler devletin otoritesi yani ammenin menfaati mevzu bahis olduğu zaman, hayalî düşüncelere önem vermemişler, çok eski hukukî ananeleri dikkate alarak serbest bir yasama faaliyeti göstermiş ve çağının en büyük imparatorluklarını kurabilmişlerdir<sup>49</sup>.

### 1.3. Ulemanın Hukuk Bilgisindeki Rolü

Osmanlı'da ulema bilginin öznesidir bu anlamda hukuk alanındaki rolü ağırdır. Bilgiden maksat bugünkü manada belli alanda uzmanlaşarak eserler neşretmek değildir. Geleneksel dünyada Batı felsefesi ve İslam felsefesinde bilgi bir bütünlük teşkil etmektedir. Batıda bu bilgiye vasıl olan zümre ruhban sınıfı İslam'da ise âlimlerdir<sup>50</sup>. Ulema belli alanda uzmanlaşmış ve o alanda kendiliğinden söz sahibi olma kudretine malik değildir. Şer'i icazet almadan bir kimse âlim sıfatını kazanamaz. Gencer, ulemanın şer'i icazet almasının Peygamber efendimizden bugüne ilim silsilesinin devamını sağladığını belirtmektedir<sup>51</sup>. Ayrıca kuranı hıfz etme ve Arapça lisanda eser vermek ulemanın belli vasıflarındandır<sup>52</sup>.

Ulema bu şekilde bilgiyi taşıırken, kendisine has bir sınıf oluşturmuştu. İlmiye sınıfının hukuktaki konumu ise daha güçlüdür. Zira en başta, verdikleri fetvalarla şeriatın devamını sağlamaktaydılar. Bu anlamda yegâne konuma sahiptiler. Nassın olduğu alanda örfle amel edilemeyeceğinden şer-i mutlakın kural koyduğu alanda padişahın yeni bir kural ihdas etmesi söz konusu olamazdı. Bunun yanı sıra imparatorluğun devamı için gereken örfi sultaninin geçerli hale gelebilmesi ulemanın bunu şeriate uygun bulmasına bağlı idi. Gencer'in belirttiği gibi şeriat *de jure* kanun ise *de facto* geçerli idi<sup>53</sup>. Kanunun geçerli hale gelmesi ulemanın en yüksek temsilcisi olan şeyhülislamın bu hususu şeriate aykırı bulmamasına bağlıdır.

Evvelce bahsettiğimiz gibi adalet uhrevi boyutu olan ve belli nasslar üzerine bina edilen bir mefhumdur. Bundan ötürü adaletin somutlaştırılması kadının nezdinde verilen hükümle olur. Kadının hükmü ise ulemanın verdiği fetvalar çevresinde şekillenmektedir. Dolayısıyla ulemanın en büyük görevi Allah'ın adaletinin yeryüzünde işler hale gelmesini sağlamaktır.

<sup>49</sup> Köprülü, 2012, s. 72.

<sup>50</sup> Gencer, İslam'da Modernleşme (1839-1938), Doğu-Batı Yayınları, 2012, s. 165.

<sup>51</sup> Gencer, 2012, s. 166.

<sup>52</sup> Gencer, 2012, s. 167.

<sup>53</sup> Gencer, 2012, s. 169.

Bahsettiğimiz vasıflara sahip olan ulema fıkhi bilginin yanı sıra bulunduğu mevkii ve tanınan ayrıcalıklar gereği değişen dünyayı kavrayabilmekte, toplumun ihtiyaçlarına fetvaları ile cevap verebilmekteydiler.

Fıkıh, ichtihad, fetva ve hüküm gibi üç ana akıl yürütme yolunu kullanmıştır. Bu akıl yürütme tarzları ulemaya mahsustur ve ayrıntılı bir şekilde usûl-i fıkıhta ele alınmıştır. İctihad, bugünkü ifadesiyle, yeni fikhî kuramların üretilme yoludur ve müçtehitlere mahsustur. Müftülere has olan fetva ise bir başka akıl yürütme tarzıdır ve genel olarak bütün ilişki ve davranışlarla alakalı olarak dinin görüşünün ifadesidir. Hüküm veya kaza ise kadılara mahsus olup mahkemeye havale edilen anlaşmazlıkların fıkıh açısından çözümü için gerçekleştirilen akıl yürütmedir. Usul-i fıkıh tarafından tanımlanan akıl yürütme ve yorumlama kuralları, hem genel olarak fert ve toplum hayatının hem de İslam hukukunun nasıl işleyeceğini belirtirler. Osmanlı ulemasının ichtihad kapısının kapandığına dair bazı sözleri, fıkıhtaki çeşitli akıl yürütme ve çözüm üretme yolları göz önüne alındığında, sosyal alanda düşüncenin dondurulduğu şeklinde yorumlanamaz. Bununla birlikte ichtihad kapısının kapandığına dair yaygın kanaatin zihinsel açıdan fıkıh geleneğini zayıflattığı da bir gözlemdir ve ulemanın devlet içindeki güç kaybının bir sebebi olarak görülmüştür<sup>54</sup>.

Ulema fetva makamında, kadılık görevinde ve diğer görevlerde vazifelendirilebilmektedir. Ulemanın bu işlerde nasıl davranması gerektiği ise Taşköprülüzade tarafından açıklığa kavuşturulmaya çalışılmıştır. Unan'ın aktardığına göre Taşköprülüzade alimlere fetva işinin zorluğunu hatırlatmış ve bu görev kabul edilirken çok dikkatli davranılmasını salık vermiştir. Kabul edildiği takdirde de, dikkatli davranılmalı, yöneltilen her soruya mutlaka cevap verilmemelidir. Fetva makamı kabul edildiği takdirde, makamın imkânları şahsî çıkar için kullanılmamalı; bu yolla mal ve mülk edinmeye çalışılmamalıdır. Çünkü bu makam, çıkar mahalli değil, insanlara hizmet ve hakikatin hâkim olması makamıdır<sup>55</sup>.

*“Bir âlimin kadı olması durumunda da aynısı, yani müftî için tavsiye olunan hususlar geçerlidir. Çünkü, “ulemâ-i selef”, fetvâ makâmına getirilmekten kaçındıkları gibi kazâ makâmına yükseltilmekten de sakınmışlardır. Nitekim, hadiste “Bir kimse ki kâdî kılınup ol dahi râzî olsa ke-ennehû nefsinî bilâ-sikkîn zebh eylemişdür”, yâni bıçak kullanmadan, kendi kendisini boğazlamış gibi olur buyurulmuştur. Kezâ “Kâdiyân fi'n-nâr*

<sup>54</sup> Şentürk, Recep, Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını, İslamî Araştırmalar Dergisi, Yıl 2000, Sayı 4, s. 139.

<sup>55</sup> Unan, Fahri, Taşköprülüzadenin Kaleminden XVI yy. İlim ve Alim Anlayışı *Osmanlı Araştırmaları*, XVII (İstanbul 1997), s. 149-264. <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik13.html> s.

*kādî fi'l-cenne” buyurulmuştur. Şu hâlde hangi kadılar cehennemde, hangi kadı cennettedir? Bu sorunun cevâbı, kişinin kadılığın kabul etmesi durumunda, vazîfesinde nelere dikkat etmesi gerektiğini bilip bilmemesinde gizlidir. İmâm-ı A'zam da dâhil, büyük imamların veya âlimlerin bir çoğu, kadı olmaktan kaçınmış ve hattâ bu uğurda hapse düşmeği göze almışlardır. Ancak, kadılığa kendisinden daha ehil bir kimse bulunmadığı takdirde, “hukûk-i ibâdî sıyânet ve âlemi fesâddan tahliye ve himâyet” için kişiye “kabûl-i kazâ farz olur.” Bu takdirde de yapılacak şey, “miyân-i halkda hakk u insâf ile kazâ vü hükûmet ve mazlûmı tahlîse sa'y u mu'âvenet” eylemek, “kendisi ve a'vâm hediye ve rişvet kabul” etmemektir<sup>56</sup>.”*

Ulemanın devletteki en yüksek temsil yeri şeyhülislamlık, yerel yönetimlerdeki temsil yeri ise müftülük makamıdır. Ulemanın vermiş olduğu fetvalar kadıların önlerine gelen davaları karara bağlarlarken yararlanacağı kaynaklardır. Ancak kadıların fetvalara kesinkes uyması söz konusu değildir. Zira fetva teorik bir çerçevede sunar oysa kadı önündeki somut durumu çözüme kavuşturacaktır. Bundandır ki fetvaları uygun gördüğü ölçüde somut olaya uygulamaktadır<sup>57</sup>.

Ulema, fetva dışında kurumlardaki görevleri ile sosyal yapının devamını sağlamaktadırlar. Sosyal yaşamda kurumlardaki rolü ile hem gelecek ilim kuşaklarını yetiştirmektedirler hem de tarikat ve tekkelerde diğer sosyal sınıflarla münasebet kurmaktadır. Gerek vaaz-ı nasihatlerle gerekse eylemleri ile topluma örnek olarak ihsan ve hikmet sahibi olduklarını halka göstermekteydiler. Böylelikle hem ilmi eserleri ile gelecek nesillere ilimlerini aktarmakta hem de yaşamları ile avama aktarmaktadırlar. Âlim, yalnızca eser veren, uyarıcı değil aynı zamanda yaşayan ve yaşamı ile insanlara ışık tutan bir rehberdir. Adaletle ilgili hüküm ve fetva veren âlimler aynı zamanda yaşayarak bu mefhumu kendilerinde somutlaştırmaktadırlar.

Âlimin bir vâ'iz olması durumunda da aranan vasıfların ve öngörülen şartların pek değişmediğini görüyoruz. Âlim, kadı veya müftî iken nasıl ki hareketlerine dikkat etmek mecbûriyetinde ise, vâ'iz iken de aynı şekilde davranmalıdır. Vâizlik de tıpkı kadılık ve müftülük gibi, mes'ûliyeti ağır olan bir meslektir<sup>58</sup>.

<sup>56</sup> Unan, 1997, s. 149-264. <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik13.html>

<sup>57</sup> Gerber, Haim, Islamic Law and Culture, 1600-1840, Brill Academic, s. 80.

<sup>58</sup> Unan, Fahri, Taşköprülüzâdenin Kaleminden XVI yy. İlim ve Alim Anlayışı *Osmanlı Araştırmaları*, XVII (İstanbul 1997), s. 149-264. <http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik13.html>

Ulemanın en alt kademesinde rol alan ve fakat en önemli görevi üstlenen makam kaza kadılarıdır<sup>59</sup>. Kazasker tarafından atanmakta ve denetlenmektedir. Osmanlı kadısı, mülkî, beledî, askerî ve adlî sahaları kapsayan görevleri göz önüne alınırsa en geniş görev alanına sahip memurdur, denilebilir<sup>60</sup>. Bundan ötürü yetkileri de görevleri nispetindedir. Kadıların bu yetkilerini kötüye kullanmamaları ve bu geniş çaplı görevlerini hakkıyla ifa edebilmeleri için görev süresi yirmi ay olup görev süresi dolan kadı İstanbul'a gelerek her çarşamba kazaskerin makamına gitmek zorundadır. Sıraya giren kadı atanma sırası gelene dek İstanbul'da ilmî ve fikhî bilgisini geliştirir ve tekrar atanarak yine yirmi ay kadar görevini ifa eder<sup>61</sup>. Burada görüldüğü üzere hem yargı birliğinin hem de uygulama birliğinin sağlanması amacıyla kadılar başkentte hukukî ve idarî eğitime tâbi tutulmaktadırlar. Vilayet kadıları ise önceleri kazasker tarafından atansa da şeyhülislamın yükselişi ile şeyhülislamın yetkisine verilmiştir. 17. yüzyıldan itibaren kazaskerlerin ve büyük vilayetlerin kadıları şeyhülislam tarafından atanmıştır. Bu kadıların görev süreleri bir yıl olup görevlerini yerine getirmek üzere naib görevlendirmişlerdir<sup>62</sup>.

Şeyhülislam hem ulemanın hem de yargının en yüksek amiri hüviyetindedir. Fatih kanunnamesine dahi konu olan ulemanın saygı görmesi hususu Ebussuud Efendi ile daha da ciddiyet kazanmıştır. Bu devirden itibaren Osmanlı toplumunda sultanın fermanı ulemanın fetvası vardır<sup>63</sup>. Devlet ricalinde şeyhülislam sadrazama denk görülmüş ve ona gösterilen hürmet bu makama gösterilmiştir. *“Hatta Osmanlı devletinde din asıl ve devlet onun ferî olarak görüldüğünden şeyhülislam zahiren vezir-i azam ile aynı derecede sayılmış ise de derecesi mânen ondan yüksekti. Bir isyan vukuunda padişah aleyhine fetva vereceği için, bihassa idarenin zayıf zamanında kendisinden çekinilirdi”*<sup>64</sup>. Şeyhülislam 1574 tarihinden itibaren yürütme alanında kazaskeri ve mevalî kadıları atamak gibi önemli görevler üstlenmiştir<sup>65</sup>. Güçlenen otoritelerinin yanı sıra halk ve yöneticiler nezdindeki itibarları

---

<sup>59</sup> Ortaylı'nın şöyle ifade etmektedir “Osmanlı kadısı son İslam devletinin geniş ve renkli coğrafyasındaki temsilcisi, bu dünyayı baştan sona en iyi tanıyan memur tipidir ve bu devletin hukukçular sınıfını şahsında temsil eden meslek adamıdır”. Ortaylı, İlber, Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, Cedit Neşriyat, Ankara, 2007, s. 261.

<sup>60</sup> Ortaylı, 2007, s. 261.

<sup>61</sup> Uzunçarşılı, 1988, s. 186.

<sup>62</sup> Uzunçarşılı, 1988, s. 186.

<sup>63</sup> Şentürk, Recep, Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Etkileşim Yayınları, 2008, s. 19.

<sup>64</sup> Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlıda İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988, s. 178.

<sup>65</sup> Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1989, s. 226.



sayesinde kritik konularda ve kritik zamanlarda vermiş oldukları fetvalar ile devletin gidişatını etkilemişlerdir<sup>66</sup>.

Ulemanın rolü Osmanlı'nın dış ilişkiler ve ordu düzeni hariç eğitimden içişlerine, kültürden adalete kadar birçok devlet işini gören bir pozisyonudur. Bu manada ulema Osmanlı'nın yönetici sınıfındaki en etkin zümre olarak adlandırılabilir. Dolayısıyla ulema yalnızca devletin çarklarını değil toplumun iç dinamiklerini ve yönünü değiştiren bir konumdur. Gerek müderrislik gerek kadılık görevlerinde ulema sınıfı hukuk ve ahlakı birlikte temerküz eden ve milletin gözleri önünde izhar eden bir konumdur. Buradan hareketle ulemanın bozuluşunu Osmanlı'nın duraklamasında ve Tanzimat ile beraber medeniyet anlayışının değişmesinde büyük bir etkiye sahip olduğunu görebilmekteyiz.

Esasında ulemanın bozuluşu Tanzimat'ın hemen öncesinde göze çarpan bir husus değildir. Ondan daha evvel ilmiye sınıfının bozulması ve onun düzelmesi için fetvaların yayımlandığı görülmektedir<sup>67</sup>. Üst ulema sınıfındaki bozulmaların ve oluşan kast sisteminin daha erken dönemlerde başladığı bir gerçektir<sup>68</sup>. Bu sınıf belli ailelerin kontrolü altında gelişmiştir. Ailesi ulemadan olan kişilerin 15-20 yaşlarında müderrislik unvanı aldığı görülmektedir<sup>69</sup>. Ortaylı, bu durumun, ilerleyen dönemlerde alt ve üst ulema grubu arasında tartışma ve çatışmalara yol açtığını dile getirmiştir. Ayrıca Osmanlı modernleşmesinde ulemanın merkezî devlet paralelinde hareket etmesini, ayrıcalıklı konumlarını ve mallarını kaybetmeme güdüsüne bağlamaktadır<sup>70</sup>.

#### 1.4. Osmanlı'da Hürriyet Anlayışı

Fert Allah'ın yeryüzündeki halifesidir<sup>71</sup>. Bundan ötürü değerlidir ve değer gösterilmelidir. Fıkıhta hürriyet teknik anlamda insanın köle olmayan halini ifade etmektedir. Hadislerde azat edilmiş köleler için muharrer kelimesi kullanılmaktadır<sup>72</sup>. Gencer'e göre fıkıhta her ne kadar hürriyet teknik manası ile kullanılmış ise de tasavvufta incelikle ele alınmıştır<sup>73</sup>.

<sup>66</sup> Hal fetvaları, sefer durdurma fetvası bkz. Uzunçarşılı, 1988.

<sup>67</sup> Uzunçarşılı, 1988, s. 243.

<sup>68</sup> Ortaylı, İlber, 18. Yüzyılda İlmiye Sınıfının Toplumsal Durumu Üzerine Bazı Notlar, Osmanlı'da Değişim ve Anayasal Rejim Sorunu, içinde, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008, s. 20.

<sup>69</sup> Ortaylı, 2008, s. 21.

<sup>70</sup> Ortaylı, s. 22-3.

<sup>71</sup> Bakara Suresi 30. Ayet.

<sup>72</sup> Çağrı, Mustafa, "Hürriyet maddesi" TDV İslam Ansiklopedisi, s. 502.

<sup>73</sup> Gencer, 2012, s. 758.

Hürriyet tabiri İslam'da irade hürriyeti yahut irade muhtariyeti kavramları açısından tartışılmıştır. Kaderiye, Cebriye, Mu'tezile mezhepleri irade hürriyeti noktasında keskin çizgilerle kendilerini ifade ederken, Eş'ari ve Maturidilik daha ılımlı bir görüşle irade hürriyeti kavramını açıklamaktadır<sup>74</sup>. Ancak hiçbir zaman libertas yani devlet yönetimine katılma hakkı anlamını kazanmamıştır<sup>75</sup>.

Klasik İslam düşünürleri hürriyet kavramını ele almışlar ve onu çeşitli manalarda kullanmışlardır. Klasik İslam öğretisinde hürriyet, ahlakî, felsefî ve tasavvufî açıdan ele alınmıştır. Farabi, geleneğe uyararak keremle eş anlamlı saydığı hürriyeti, kibirlenme ve alçalma şeklinde iki aşırılığın ortasında yer alan erdemi iade eden bir ahlak terimi olarak gösterir. İbn Sînâ da kerem için söz konusu tarifi verdikten sonra onu ayrıca “nefsin, değeri yüksek ve faydası büyük olan işler hususunda yapılması gerekli harcamalardan hoşlanması şeklinde tanımlar ve bunun aynı zamanda hürriyet diye anıldığını ifade eder<sup>76</sup>. Çağrıcı Gazali'nin dahi aynı görüşü iktibas ederek hürriyeti “tutkuların esaretinden kurtuluş” anlamında kullandığını ve “kanaatte hürriyet ve izzet vardır” sözünü bu anlayışla temellendirdiğini belirtir<sup>77</sup>.

Kavramın siyaset ve sosyoloji alanında kullanılması ise Farabî'nin El- Medinet'ül Fazıla adlı eseri ile söz konusu olmuştur. Farabî, Platon'dan mülhem özgürlüğü vaad eden devleti kötüleyerek, her türlü yozlaşmanın meşru sayılacağı bu devlet tipini kötü bir yönetim tarzı olarak vasıflandırmıştır<sup>78</sup>. Gencer hürriyetin klasik düşüncede bu ahlak ve tasavvuf sahasının içerisinde değerlendirilmesinin geleneksel dünyanın kodları ile modern dünyanın kodları arasındaki farktan ileri geldiğini dile getirir<sup>79</sup>. Zira geleneksel dünyada hürriyet kavramı toplumun temel değeri olan adalet ve eşitliğe bitişik bir kavramdır<sup>80</sup>. Batı'da 18. ve 19. yüzyıllarda yükselen hürriyet kavramı karşısında adalet temel değeri artık rafa kaldırılmıştır<sup>81</sup>. Batı tarihinde skolastik düşüncenin etkisi ile orta çağdan itibaren siyaset felsefesinin temel kavramlarından olan hürriyet İslam devlet felsefesinde aynı karşılığını 19. yüzyılın ortalarına

<sup>74</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Güriz, Adnan, Hukuk Felsefesi, Siyasal Kitabevi, 2003, s. 87-8. Ayrıca Öktem, Niyazi, Türkbağ Ahmet Ulvi, Felsefe, Sosyoloji, Hukuk ve Devlet, Der Yayınları, 2003, s. 77-82.

<sup>75</sup> Lewis, 1998, s. 129.

<sup>76</sup> Çağrıcı, s. 502.

<sup>77</sup> Çağrıcı, s. 502.

<sup>78</sup> Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkür Tarihi, YKY Yayınları, 2011, s. 122.

<sup>79</sup> “Çağımızdaki begriffsgeschichte (kavram tarihi) perspektifinin de saptadığı gibi özgürlük gibi kavramların lafızları değişmese de sosyal ontolojiye göre anlamları değişir, modern kavramlara dönüşebilirler. Bu bakımdan çalışma boyunca vurguladığımız gibi dünya görüşleri bakımından gerçek ayırım, modern insanın vehmettiği gibi Doğu/Batı, İslam/Hristiyan gibi dikey değil, geleneksel/modern gibi yatay ayrımlardır.” Gencer, 2012, s. 754.

<sup>80</sup> Gencer, 2012, s. 755.

<sup>81</sup> Gencer, Bedri, XIX. Asır İslam Dünyasında Hürriyet Telakkisi, Liberal Düşünce Dergisi, Güz 2005, s. 176.

dek bulmamıştır. Zira batıda iktidar mücadeleleri çerçevesinde özgürleşmek isteyen akıl ve birey hürriyet kavramını bir çıkış noktası olarak ele almışlardır. Baskıdan kurtulmak ve aklın özgürleşmesi olarak karşımıza çıkan özgürlük kavramı, sonraları bireyin tüm otoritelerden münezzele yaşamasını ifade eder hale gelmiştir. Artık Hegel gibi Modern Çağın felsefecileri devleti özgürlüğü gerçekleştirme aracı olarak ele almaktadır<sup>82</sup>.

Geleneksel İslam adalet anlayışı hürriyeti de içine almaktadır. Zira adaletle muamelede bulunan yönetim insanlara zulmetmeyeceğinden kula kul olma önleneyecek ve böylelikle insan Allah'ın halifesi sıfatını muhafaza ederek yaşayabilecektir. Ulu'l emre itaatın gereğinin hürriyet fikri ile çatıştığı nokta ise şudur. İslam'da hürriyetten kasıt başıboşluk değildir. Kişi inanıp inanmama konusunda hürdür. Ancak toplumun nizamı gereği ilahi kuralları tesis edecek bir yapı gerekmektedir. Bu yapı İslam devletidir. Nizam-ı alem ve ilayı kelimetullah davaları İslam toplumunun en önemli iki düsturudur. İslam devleti bu iki ülküyü gerçekleştirmek için çaba göstermektedirler. Bundandır ki, kişi eylediklerinden ulul emr'ce sorumlu tutulacaktır.

Bu düşüncenin Müslüman bir akılda zaten sorun yaratması düşünülemez. Çünkü İslam devletinde ne bir ruhban sınıfı, ne otoriter bir dini kurum ne de egemenliğini Machievellist bir bakış açısı ile meşrulaştıran bir egemen vardır. Nizamın devamı için gereken hususlar fıkıh kaynaklarından çıkarıldığı için inananların bu kurallarla ilgili bir meşruluk kaygısı yaşamaları söz konusu değildir. Dolayısıyla klasik dönemde adaletin tecellisini beklemek, adaletle muamele etmesini sultana salık vermek hürriyetle alakalı beklentileri de ifade edebilmektedir.

Klasik dönemde yazılan eserlerin hemen her birinde mülkün bekası adaletle bağlanmaktadır. Hatta ilerleyen zamanlarda aydınların devlet-i aliyyenin bekası için gerekli gördükleri, bozulan düzenin tekrar sağlanmasıdır. Batılı anlamda hürriyet beklentisi 19. yüzyılın ortalarında dek görülmez. Zira tebaa sultana Allah'ın emanetidir. Onlara gerekli olan muameleyi yapmakla mükelleftir. Tebaanın arasında gayrimüslimlerin olması bu anlayışı değiştirmez. Tanzimat'la beraber batılı kavram dizeleri ile karşılaşan Osmanlı aydını bu kavramları tam olarak irdeleyip sindirmeden kullanmaktadır. Özellikle Yeni Osmanlılar Tanzimat'ı geleneksel dünyanın kurucu değeri olan adalet temelinden eleştirirken, batıdan iktibas ettikleri hürriyet kavramını da ilk kez kullanan zümre olmuşlardır. Yeni Osmanlıların hürriyet anlayışına ileride değinilecektir.

---

<sup>82</sup> Kojeve, Alexandre, Hegel Felsefesine Giriş, Yky Yayınları, İstanbul, 2012, s. 170 v.d.

## 1.5. Osmanlılarda Gayrimüslim Tebaa ve Hukuk

Yukarıda sözünü ettiğimiz gibi Osmanlı'da hürriyet halkın yönetime katılması anlamını kazanmamıştı. Bununla beraber halkın kendi meselelerini devletten azade olarak çözüme kavuşturabildiğini söyleyebiliriz. Osmanlı devleti çok dinli ve çok etnikli bir yapıda olduğundan adaletin tanımı da tek değildi. Devlet yöneticileri de ulus devletler çağında gördüğümüz dayatmacı anlayışın aksine heterojenliğin devamını sağlayarak uzlaşının sürdürülmesini amaçladılar. Adalet, toplumun epistemolojik ve ontolojik temelleri üzerinde yükselen bir üst anlatı olduğundan her cemaatin kendi adalet ihtiyacını tatmini farklı olacaktı. Bunun neticesinde gayrimüslim tebaa bu konuda oldukça otonom bir yapıda bırakıldı. Böylelikle devlet bir yandan merkezi otoritesini korumakta diğer yandan halkın geleneksel hukukuna yaşama fırsatı vererek onları memnun etmekte idi.

Esasında bu otonomluk yalnızca gayrimüslimlere değil Müslümanlara da kısmen sağlanmıştı denilebilir. Her ne kadar şer'î mahkemeler ülkenin her yerinde örgütlenmişse de Müslüman tarikat ve cemaatler kendi mensuplarının dünyevi uyuşmazlıklarında etkin bir çözüm mekanizması olarak rol üstlenmekteydi. Tekkeler, Anadolu'da hem hikmetin dillendirildiği hem de sosyal kaynaşmayı sağlayan bir kurum olarak karşımıza çıkmaktaydı. Devlet-i Aliyye kadim kurumların bu fonksiyonundan yararlanmasını bilmiş, modernitede olduğu gibi her sorunun devlet nezdinde/tarafından çözüme kavuşturulmasını diretmemiştir.

Tabi bunda pratik bazı sebepler de bulunmaktadır. Henüz enerji iletişim ve ulaşımın gelişmemesi devletin uzak illerdeki gayrimüslim tebaaya kendi hukukunu dayatabilmesini güçlendirmektedir. Klasik dönemde devletin kendisine böyle bir yükümlülük yüklemesi düşünülmemektedir. Öte yandan devlet kendi otoritesini bu bölgelerde sağlamlaştırmak için iskan politikası izlemiş, böylece Müslüman halkı bu topraklardaki otoritesinin sigortası haline getirmiştir. Bu politika ile devlet, adalet ve kamu hizmetleri için fazladan masraf yapmaksızın halkın ihtiyaçlarına cevap verebilmiştir. Bunun sonucunda enerjisini diğer meselelere haralayabilmekte ve dahi cemaatlerin üzerinde hakem rolü üstlendiği için saygınlığını daha da artırabilmektedir<sup>83</sup>. Cemaatlerin insicamı Devlet-i Aliyye içinde asayişin ve diğer kamu hizmetlerinin düzenli olarak işlemesine sebep olmaktaydı.

Osmanlı'da bu uygulamanın genel adı millet sistemidir. Ancak Ortaylı'nın belirttiği gibi bu yalnızca bir devlet-gayrimüslim ilişkisi değil teşkilatlanma biçimidir. Ancak bu teşkilatlanma

---

<sup>83</sup> Mahcupyan, Etyen, Osmanlı Dünyasının Zihnî Temelleri Üzerine, Doğu Batı Dergisi, Sayı 8, s. 32.

ve ferdin gayrimüslim tebaaya aidiyeti modern dünyadaki azınlık statüsü ve psikolojisinden hem objektif hem de sübjektif esaslar itibariyle birbirinden farklıdır<sup>84</sup>. “Millet” kavramı 19. yüzyıldan itibaren ulusun karşılığı olarak kullanılmıştır. Oysa klasik Osmanlı yönetiminde millet, bir kavram değil, bir ictimâî teşkilatlanma, bir ruh hali ve tebaanın birbirine bakışını ifade eder. Metodolojik bakış açısından gayrimüslim yahut diğer alt grupları “azınlık” olarak nitelendirmek büyük bir yanılgı ve yanlıştır. Bu terimler 20. yüzyılın ürünüdür<sup>85</sup>.

Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlere karşı uygulamasını kendisinden önceki devlet uygulamalarından esinlendiği gözlenmektedir. Zira Osmanlı Devleti Roma, Bizans, Sasani medeniyet havzasında egemenliğini sürdürmekte idi. Bu bakımdan bu medeniyetlerin farklı kültür ve kavimleri yönetme biçimi Osmanlı’ya örnek olabilecek cihettendir. Nitekim cizye gibi baş vergisinin uygulamada Roma, Bizans, Sasani imparatorluklarında ( *capitatio*, *keptaletikon*, *gezit*) adı altında devletin benimsediği din dışındaki etnik ve dini unsurlardan alınmaktadır<sup>86</sup>. Bu uygulamaların İslam medeniyeti ile paralellik arz etmesi Osmanlı yönetimindeki halkların ve Osmanlı bürokratlarının söz konusu uygulamaları rahatlıkla yerine getirebilmesini sağlamıştır.

Zimmîler özel hukuka ait işlerde kendi din adamlarının yönetiminde uyuşmazlıklarını çözüme kavuşturmuşlardır. Osmanlı Devleti zimmilerden bir talep gelmedikçe bu tür uyuşmazlıkları çözüme cihetine gitmezdi. Zimmilerin kendi dini cemaatleri içerisinde kurmuş oldukları heyetlerin çözüme kavuşturduğu bu tür uyuşmazlıklarda kararların icrası ise Osmanlı memurları tarafından yerine getirilmekteydi<sup>87</sup>.

Özel hukuk alanında tanınan bu otonomlunun ceza hukuku ve diğer kamusal ilişkilerde mevcut olmadığını bilmekteyiz. Macit’in belirttiği üzere Osmanlı’nın gayrimüslimler üzerindeki tasarrufu onları otonom bir yapıda bırakmak değildir. Osmanlı Devleti söz konusu grupları dengeli ve kontrollü bir biçimde, devletin temel hukukî yapısını bozmayacak, hukukun mülkîlik vasfını ve kanunların genelliği prensibini ortadan kaldırmayacak şekilde tek bir hakim hukuk sistemi altında yönetilmesi söz konusu olmuştur<sup>88</sup>. Ancak ceza hukuku ve yargılama hukuku anlamında gayrimüslimlerin farklı uygulamalara tabi tutuldukları

---

<sup>84</sup> Ortaylı, İlber, Osmanlı İmparatorluğunda “Millet” Nizamı, Hamide Topçuoğlu’na Armağan, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, içinde ,Ankara, 1995, s. 87.

<sup>85</sup> Braude, Benjamin, Millet Sisteminin İlginç Tarihi; “Osmanlı”, Cilt 4. İçinde, Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, s. 245.

<sup>86</sup> Ortaylı, 1995, s. 85.

<sup>87</sup> Mumcu, Ahmet, Üçok Coşkun, Türk Hukuk Tarihi, Turhan Kitabevi Yayınları, 2008, s. 218.

<sup>88</sup> Kenanoğlu, Macit, Osmanlı Millet Sistemi, Klasik Yayınevi, İstanbul 2012, s. 395.

bilinmektedir<sup>89</sup>. Bir Müslüman ile gayrimüslimin arasındaki uyuşmazlık ise kesin olarak şer'i mahkemelerde çözüme kavuşturulmaktadır<sup>90</sup>.

Devlet-i Aliyye'nin yöneticileri bu parçalı kamusal alanın korunması için özellikle çaba sarf ediyorlardı. Yeni fethedilen topraklarda kadim kurallar ve gelenekler öğreniliyor ve buralara atanan kadıların bu normları bilmesi sağlanıyordu. Cemaat mahkemelerinin çözüme kavuşturamadığı uyuşmazlıklar şer'i mahkemelerde çözülüyor, ancak yine fertlerin adalet beklentisi azami derece karşılanmaya çalışılıyordu. Toplum açısından bakıldığında her bir grubun birbiri ile ilişkisi oldukça sınırlıdır. Bundan ötürü bu gruplar arasındaki çatışmalar da oldukça düşük seviyededir. Aynı mahallelerde yaşama, farklı giyim tarzları ve yaşam biçimleri millet sistemine dahil olan grupları birbirinden ayrı tutabilmiştir. Kıyafet ve ayrı mahallelerde yaşama hususları gayrimüslimler tarafından benimsenmiştir. Zira böylelikle Müslümanlar aralarına karışmamakta, dinlerini ve ananelerini bir keyfiyet söz konusuydu<sup>91</sup>. Gayri müslimlerin bu özerk yapısı 19. yüzyılın başlarında büyük güçlerin Osmanlı'nın iç işlerine müdahale etmek amacıyla kışkırtmalarına kadar devam etmiştir. Bu tarihten itibaren Osmanlı gayrimüslimlere kayıtsız kalmamış ve onları kapsayan düzenlemeleri yapma yoluna gitmiştir<sup>92</sup>.

Devlet-i Aliyye otoriter kalıplarını yıkmadan gayrimüslim tebaanın üzerindeki hiyerarşisini ise cemaat liderleri aracılığı ile tesis ediyordu. Esasında kadim İslam geleneğinin bir yansıması olan hoşgörü politikasını sürdüren Osmanlı aynı zamanda reel politik açıdan devletin menfaatini de gözetiyordu. Cemaat liderlerine duyulan saygı, gerektiğinde onların otoritesinin tesisi için kolluk kuvvetleri ile yanlarında olma, devletin yüksek kademelerinden cemaat liderlerine gösterilen hürmet ve nezaket devletin dolaylı açıdan cemaatler üzerindeki kontrolünü artırmaktaydı. Neticede, Osmanlı millet sistemi tarihin *sui generis* bir olayıdır. Bu bir idari teşkilatlanma özgünlüğü kadar, Osmanlı cemiyetinin özgün ictimai kültürel ortamında gelişen bir teşkilatlanmadır. Ne kolonyalist imparatorlukların azınlıklarıyla ne de federal sistemlerle karşılaştırılabilir<sup>93</sup>. Dolayısıyla millet sisteminin günümüz toplumlarındaki

---

<sup>89</sup> “İçki için zimmiye kendi dini izin veriyorsa ve kamu düzenini bozmuyorsa had cezası verilmemesi, zina yapan gayrimüslime recm cezası uygulanmaması ceza hukuku, domuz ve şarabın hukukî işlemlere konu olması borçlar hukuku, Müslümanlar hakkındaki şahitliklerinin kabul edilmemesi yargılama hukuku, gayrimüslimlerin Müslimler için veli sayılmaması ise şahıs ve aile hukuku açısından farklı uygulamalar olarak görünmektedir.” Aydın, M. Akif, Türk Hukuk Tarihi, Beta Yayınları, İstanbul, 2009, s. 154.

<sup>90</sup> Aydın, 2009, s. 151.

<sup>91</sup> Ortaylı, 1995, s. 88.

<sup>92</sup> Braude, Benjamin, Millet Sisteminin İlginç Tarihi; “Osmanlı”, Cilt 4. içinde, Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, s. 249

<sup>93</sup> Ortaylı, 1995, s. 921.

azınlık statüsü ile yahut feodal toplumlardaki üretim ilişkileri ile açıklamanın yanlış olacağı kanaatindeyiz. Hukukî ve ictimâî olarak biraradallığın sağlanabildiği ve bugünün ulus devletlerinin anlamlandırılmayacağı bir pratik olarak görebiliriz.

### **1.6. Osmanlı'da Eşitlik Anlayışı**

Osmanlı Devleti çok uluslu ve çok dinli bir yapıda olduğu için bireylerin birbirleri ve devletle olan ilişkilerindeki konumları iki farklı temel üzerine yükselir. İlk olarak bireylerin dinlerine göre ayrımlarıdır. Bu ayrım genelde müslim-gayrimüslim özelde ise gayrimüslimlerin kendi içlerinde cemaatlere bölünmesi olarak tezahür eder. Bu sistem millet sistemi olarak adlandırılmakta ve her dini grup bir millet olarak değerlendirilmektedir.

Müslim ve gayrimüslim vatandaşlar arasındaki ayrım hak ve yükümlülüklerde kendisini göstermektedir. Bu ayrım esas olarak İslam devlet anlayışının bir gereğidir. Zira ilk İslam toplumundan günümüze Müslümanlar ve gayrimüslimler arasında bir ayrıma gidilmiştir. Bu ayrım devletin bahsettiği haklarda, (ganimet, devlet görevinde yer alma v.s.), devletin getirdiği yükümlülüklerde (askerlik, vergi), sosyal yaşamda (aile, ticaret, meslek örgütlenmeleri) kendisini göstermektedir.

Eşitlik anlayışı modern anlamda devletin bireyleri dil, din, ırk, cinsiyet, mezhep, renk ayrımı yapmaksızın eşit muamelede bulunması olarak algılanmaktadır. Oysa teokratik ve patrimoniyal bir anlayışla kurulan Osmanlı Devleti dini ön planda tutan bir devlet anlayışına sahipti. Bundan ötürü gayrimüslimlerin Müslümanlarla eşit muameleye tabi tutulması söz konusu olamazdı. “İnanıyorsanız üstünsünüz.” ayet-i kerimesinde belirtilen Müslümanların üstün olması fikri Osmanlı'nın millet anlayışındaki en temel düstur olmuştur. Ancak buradaki farklı muamele haklarda olduğu gibi yükümlülüklerde de kendini göstermektedir. Gayrimüslim bir vatandaş devlet hizmetine giremez, buna karşılık askerlik görevini de yerine getirmez. Bunun yerine cizye vergisini öder. Böylelikle kendi içerisinde tutarlı bir sistemin izlenebildiği görüyoruz.

Bu farklı muamele tarzı modern öncesi toplumların bir özelliğidir. Zira egemen toplumun diğer milletlere üstünlüğü doğal karşılanmaktaydı. Yine de Osmanlı devletinin diğer dinlerin mensuplarına hoşgörülü davranma hususunda çağdaşlarından oldukça ileride olduğunu gözlemlemekteyiz. Zira İngiltere, Fransa, İtalya devletleri ve özellikle İspanya kendi din mensuplarının dışındakilerinin ülke toprakları içerisinde yaşamalarına dahi izin vermiş

değildir<sup>94</sup>. Ayrıca İtalya'da Yahudiler için kurulan gettonun ne denli büyük bir hoşnutsuzluğun ifadesini yansıttığı ortadadır<sup>95</sup>. Ancak aynı yıllarda Osmanlı'da gayrimüslim tebaa Müslümanlardan fazla nüfusa sahipti. Selanik, Beyrut, İzmit gibi şehirler, Müslim ve gayrimüslim vatandaşların demografik olarak hemen hemen eşit oranda yaşadığı şehirlerdi<sup>96</sup>. Tabii buradaki farklılığın temelinde farklı iki medeniyet üzerine bina edilmiş devletlerin diğer din mensuplarına bakışındaki farklılıktır<sup>97</sup>. İslam devlet anlayışında başından itibaren gayrimüslimlere bakış çok hoşgörülü bir temele dayanmıştır.

Öte yandan, eşitliğin Müslümanlar içerisindeki tezahürüne de bakmak gerekir. Devlet her ne kadar kutsal bir yapı olarak idrak edilmese de devlet yöneticilerinin halk indinde ayrı bir nazarı olduğunu gözlemliyoruz. Kalemîye, ilmiye ve seyfiye devlet erkânının üç sacayağını temsil etmektedir. İlmiye otonom bir yapıdadır. hükümdarın kulları değildir. Kalemîye ise bürokrasiyi temsil eder. Devletin halkla ve diğer devletlerle olan münasebetlerini düzenler. Seyfiye ise askeri kanadı temsil eder. Modern anlamda ordu sistemine geçilene dek devlet işlerinde geri planda durmayı yeğlemiştir. Klasik dönem Osmanlı'da batılı manada bir ruhbanlık sınıfı yahut feodal bir sistemden söz edilemeyeceği için ekonomik yahut din temelli ayrı bir sınıftan söz edilemez.

Eşitlik anlayışı çerçevesinden değerlendirilmesi gereken diğer bir husus kölelik müessesesidir. İslam dini köleliği yasaklamamıştır. Ancak azad etmeyi büyük ameller arasında saymıştır. Köleliğin getirmiş olduğu fıkhi ve içtimai birtakım sorunlar da vardır. Bazı durumlarda şahitliğin kabul edilmemesi, köle bir ana babanın çocuğunun köle olması v.s. eşitlik anlayışı çerçevesinden bakıldığında sorunlu olarak görünebilecektir. Kölelik İslam hukukunda kabul edilmiş bir müessesedir. İslam hukukunda kölelik diğer hukuk kullerinden farklı olarak yalnızca savaş ve doğum kaynaklı olarak düzenlenmiştir. Kendini satma yahut borç karşılığı köleliğe İslam cevaz vermez. Osmanlı'da kölelik İslam hukuku nazarından düzenlenmiştir. Klasik dönemlerde savaşlarda esir edilenlerin sayısı fazla olduğundan Anadolu'ya bir esir akımı başlamıştır. Köle ticareti ayrıca ekonomik kazanç kapısı olarak görülmektedir. Ancak kölelerin bakımı, ücretleri, onlara karşı muameleler merkezi idare tarafından denetlenmektedir. Yükümlülüklerine uymayan köle sahipleri cezalandırılmaktadır. Gerek özel hukuk gerekse ceza hukuku bakımından kölelerin hür vatandaşlara göre hakları

---

<sup>94</sup> Aktürk, Şener, Osmanlı Devleti'nde Dini Çeşitlilik; Farklı Olan Neydi, Doğu Batı Dergisi, Sayı 51, s. 141.

<sup>95</sup> Aktürk, Doğu Batı Dergisi, Sayı 51, s. 140.

<sup>96</sup> Aktürk, Doğu Batı Dergisi, Sayı 51, s.143.

<sup>97</sup> Aktürk, Doğu Batı Dergisi, Sayı 51, s.157.



oldukça kısıtlıdır. Bunun yanında yükümlülükleri de sınırlıdır. Yine gayrimüslimlerdeki gibi kendi içerisinde tutarlı bir sistemin var olduğunu görmekteyiz.

Osmanlının klasik dönemlerinde gayrimüslimlere ve kölelere ayrı muamelede bulunulması günümüz eşitlik anlayışı ile bağdaşamamaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki ilahi kaynaklı hukukun uygulandığı Osmanlı'da kölelere ve gayrimüslimlere zulmedilmesi düşünülemezdi. Yapılan muamelelerin hemen hepsinin fıkhi bir izahı vardır. Ancak eşitlik çerçevesinde haklara ve borçlara ehil olmak konusunda birtakım farklılıkların olması kaçınılmazdır. Zira Kuran ve sünnette bu eşitlik dışı muamele meşru görülmiştir.

## 2. TANZİMAT SÜRECİNDE HUKUK DEĞİŞİMİNİN TEMEL DİNAMİKLERİ

### 2.1. Dönüş(türül)en Devlet

Tanzimat süreci klasik devlet ve hukuk anlayışının tamamen değiştiği bir dönemdir. Bu dönemin başlangıcı 17. Yüzyıla dayanır. Bu döneme dek Avrupa'nın en güçlü ekonomisine, ordusuna ve nüfusuna sahip olan Osmanlı, batının fikri, ilmi, ekonomik gelişmelerine kendi iç dinamikleri ile karşılık verememiştir. Bu yüzyıldan itibaren devlet sisteminde görülen yolsuzluklar, ulemanın düşüşü, adalet sisteminde meydana gelen aksaklıklar devleti bir bunalıma doğru sürüklemiştir. Bu bunalımın neticesinde III. Selim dönemi ile devlet sisteminde birtakım fiili değişiklikler yapma fikri gündeme gelmiştir.

III. Selim devrinde güçlü bir merkezi devletin ortaya çıkışı askeri anlamda batıyı takip etmenin gerekli olduğu kanısını uyandırmıştır<sup>98</sup>. Bir yandan Rusya'nın baskısı diğer yandan yükselen batı Osmanlı'yı geleneksel sistemlerin fayda vermediği bir bunalıma sürüklemiştir. Devrin devlet adamlarının sultana sundukları layihalarda bu duruma dikkat çektikleri gözlenmektedir. Özellikle kaynarca savaşının ardından bu ihtiyaç göze çarpmıştır<sup>99</sup>. Osmanlı ordusunun tımar ve yeniçerilerden oluşan yapısının yanı sıra Nizam-ı Cedit ( yeni nizam) adı altında Anadolu'dan getirilen erlerle kurulan yeni bir birlik oluşturulmuştur. Bu yeni birlik tamamen batılı usullere göre eğitilen, batılı üniformaları giyen bir birliktir. Yeniçeri askerlerinin başıbozuk biçimde ortada dolaşması ve iktidarı tehdit etmesi önlenmek istemiştir. Ayrıca esas amaç ordunun batı ve Rusya'ya mukavemet gösterecek dereceye getirilmek istenmesidir<sup>100</sup>. Buna rağmen yeniçerilerin ortadan kaldırılması yoluna gidilmemiş, bunun sonucunda ikili bir ordu yapısı ortaya çıkmıştır. Bundan rahatsız olan ayan ve yeniçeriler 3. Selim'i tahttan indirmişlerdir.

Nizam-ı Cedit dar manada III. Selim'in Avrupa usulünde asker yetiştirme fikri olarak anılsa da geniş manada yeniçerileri kaldırmak, ulemanın nüfuzunu kırmak, Osmanlı devletini batının ilim, kültür, ziraat, ticaret ve medeniyet çizgisine ulaştırmak olarak açıklanabilir<sup>101</sup>. III. Selim'in reformları devleti “geleneksel” tutumundan modernizme doğru aktaran bir köprü

<sup>98</sup> Bu durumu batı ile münasebetlerini daha şehzade iken kurmasından ve tahta çıkışının ardından devam ettirmesinden anlayabilmekteyiz. 3. Selim'in batı ile teması için bkz. Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, “Selim III'ün veliaht iken Fransa Kralı Lui 16 ile Muhabereleleri”, Belleten, c. 2,1938, s. 191-246.

<sup>99</sup> Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Sultan 3. Selim ve Koca Yusuf Paşa, Belleten, Sayı: 154, Nisan, 1975, s. 233.

<sup>100</sup> Ortaylı, İlber, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014, s. 49.

<sup>101</sup> Karal, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, Cilt 5, TTK Yayınları, 2011, s. 61.

vazifesi görmektedir<sup>102</sup>. Kenan'ın III. Selim'e dair şu tespitleri önemlidir; *III. Selim kendinden önce girilen ıslahat hareketlerinin aksine, Osmanlı dünyasını oluşturan bütün yapıda kalıcı ve köklü değişimlere gitmeye, yerleşik düzeni yeniden kurgulamaya ve yapılandırmaya çok önceden azmetmişti. XVIII. yüzyıldaki girişimlerin neden başarıya ulaşamadığının farkındaydı ve onları yapanlar gibi parçacı düşünmeyip, bütün düzende topyekûn bir yenilenme sürecine girilmesi gerektiğini biliyordu. Bunu da ancak bütün yönetici sınıfı ikna ederek ve işin içine çekerek bir başka ifadeyle sürecin bir parçası haline getirerek başarabileceğinin bilincindeydi*<sup>103</sup>.

Öncelikli olarak bu kötü durumdan kurtulabilmek için bir dizi reformların yapılması devlet erkânınca malumdu<sup>104</sup>. Ancak, bu reformlar geleneksel devlet sistemi içerisinde kendilerine kuvvetli bir yer edinmiş olan ulema ve askeriyenin birtakım ayrıcalıklarını törpüleyeceği için köklü reform girişimleri destek bulamıyordu. Özellikle ulemanın vakıflar aracılığıyla elde etmiş olduğu maddi ayrıcalıkların muhtemel reform girişimlerinde kaynak olarak kullanılmak istenmesi ulemanın değişim yanlısı bürokratlara tavır almasına sebebiyet vermektedir. Örneğin Sadrazam Darendeli Mustafa Paşa böyle bir girişimde bulunma niyetinde olmasına rağmen başaramadan azledilmek durumunda kalmıştır<sup>105</sup>.

Nizam-ı Cedit uygulamasının başarısızlığında diğer amil, mali sorunların halledilememesidir. Yeni uygulamalar için İrad-ı Cedit adı altında yeni bir bütçenin oluşturulması sorunların çözümüne yetmemiş, bütçeler arası dengesizlik halkın yoksulluğa sürüklenmesine sebep olmuştur. Zaten söz konusu bütçenin kaynağı ilave vergilerden sağlandığı için<sup>106</sup> halk nezdinde de söz konusu uygulamaya yönelik bir tepki peydah olmuştur.

İkinci olarak, derebeyleri ve ayanların 17. Yüzyıldan beri artan ağırlıklarını kaybetmek istememeleri bu uygulamalara karşı olmaları sonucunu doğurmuştur. Çünkü nüfuzlarını genişlettikleri bölgelerde İrad-ı Cedit mültezimleri sebebiyle etkilerini kaybetme ihtimalleri

---

<sup>102</sup> Benzer yorumlar için bkz. Findley, Carter V., *Bureaucratic Reform in the Ottoman Empire*, Princeton University Press, s. 43.

<sup>103</sup> Kenan, Seyfi, 3. Selim ve Dönemi, isam yayınları bak bul.

<sup>104</sup> 3. Selim reformlarının programını kendisine üst düzey bürokratlarca sunulan layihalara göre yapmıştır. Bu layihalarda eğitimden adalete, kültürden askeriyeye bir çok ıslahat talebi bulunmaktadır. Ayrıntılı değerlendirme için bkz. Beydilli, Kemal, *Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri*, İlmî Araştırmalar Dergisi, Sayı 8, 1999, s. 25-64.

<sup>105</sup> Beydilli, 1999, s. 27.

<sup>106</sup> "200.000 kese değer kararlaştırılan bu hazinenin gelir kaynakları şunlardır: Faizi on kese olan, mirî mukataalardan mahlûl olanlar, tütünden, rakıdan, şaraptan, kahveden istafiline tabir olunan Mora üzümünden, yünden baş hayvanlarından her sene yenilenen ferman ve beratlardan bir miktar özel resim alınması," Karal, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi*, Cilt 5, TTK Yayınları, 2011, s.70.

vardı<sup>107</sup>. Klasik Osmanlı anlayışında mülkün dört ana direği olarak gösterilen a) ulema b) seyfiye c) kalemiye ve d) reaya olarak adlandırılmaktadır. Tarihçi Asım'a göre Nizam- Cedit uygulaması ile bu unsurlar arasındaki denge kaybolmuş, padişah, erkânının reformcu olanları ve gelenekçileri arasında gidip gelmiş, net bir tavır takınmamıştır<sup>108</sup>.

Bu ilk uygulama Batı karşısında Osmanlı'nın takındığı ikili tavrı oldukça iyi yansıtmıştır. Osmanlı yöneticileri bir yandan geleneği muhafaza etmek, diğer yandan Batının üstün tarafını almak gibi ikili bir tutumu bu tarihlerden itibaren yaşamışlardır. Her ne kadar III. Selim, bu hamlesinin bedelini canı ile ödemiş olsa da eski düzenin kalıplarının yıkılabileceği ve Batı usulünün benimsenmesi ile devletin bulunduğu girdaptan kurtulabileceği fikri haleflerine miras kalmıştır.

III. Selim'in başarısız hamlesinden sonra sular durulmamıştır. III. Selim'in tahttan indirilişinin ardından tahta çıkan IV. Mustafa ile ayanlar arasında bir sözleşme imzalanmıştır. Şer'i hüccet adındaki bu sözleşmede nizam-ı cedit uygulaması bidat olarak görülüyor, bunu tavsiye eden ulema şariat ve kanuna dayanmayan işlere cevaz vermekle suçlanıyor ve ordu din ve devletin bekası için en etki araç olarak gösteriliyordu<sup>109</sup>. Hem şeriata hem de örfi hukuk pratiğine ters düşen bu anlaşma metni, yeniçerilerin merkezdeki etkinliklerini sağlamaştırmayı hedefleyen bir metindi. Her ne kadar böyle bir amacı gütsen de IV. Mustafa'nın ayanlar tarafından tahttan indirilmesi gösterdi ki, gerçek güç sahipleri ayanlardır<sup>110</sup>.

Ancak bu pratik önemli bir metne öncülük etti. Sened-i İttifak adlı metinle ayanlar padişahla aralarında bir sözleşme yaparak konumlarını belirlediler<sup>111</sup>. II. Mahmut'un idare-i maslahat için bu sözleşmeye cevaz verdiği sonradan anlaşılrsa da klasik devlet anlayışının sapma noktası olarak görülmektedir. Nitekim birçok anayasa hukukçusu tarafından İngiltere'de imzalanan Magna Carta'ya benzetilmektedir<sup>112</sup>. Benzetildiği coğrafya ve halklar farklı olsa da her iki belgenin sultanın otoritesini sarstığı aşikârdır.

---

<sup>107</sup> Berkes, 2006, s. 110.

<sup>108</sup> Berkes, 2006, s. 115.

<sup>109</sup> Berkes, 2006, s. 134-5.

<sup>110</sup> Berkes, 2006, s. 137.

<sup>111</sup> Sened-i İttifak'ın devlet yönetimine getirdiği yeniliklerin değerlendirilmesi için bkz. Tanör, Bülent, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, YKY Yayınları, İstanbul, 2013, s. 54.

<sup>112</sup> Tanör ise Sened-i İttifak'ı iki taraflı sözleşmeden ziyade kriz açıcı mutabakat metni olarak yorumlamaktadır. Tanör, 2013, s. 56.

Ancak sonrasında padişahın merkezi kontrolü ülkenin tüm sathına yaymak ve karşısında hiçbir otorite bırakmamak yönünde kararlı adımlar atma niyetinde olduğu görüldü. Bu amaçla öncelikle ayanların saray üzerindeki etkisini kırmış ardından yeniçeri ocağını lağvederek iki büyük tehlikeyi ortadan kaldırmasını bilmiştir. II. Mahmut döneminde artan batı karşısındaki olumlu tutum devletin merkezileştirilmesinde önemli hamlelerin gerçekleştirilmesini sağlamıştır. II. Mahmut devrinde merkezileşmiş bir devlet fikri iki farklı kaynaktan gelen baskıların neticesinde husule gelmiştir. Bunlardan ilki Napolyon'un gelişi ikincisi ise Kavalalı Mehmet Ali Paşa'nın isyanıdır<sup>113</sup>. Ordunun batı karşısında mukavemet edemeyecek derecede zayıf olduğu III. Selim devrinde görülmüş ve yenilenmeye çalışılmıştır. Ancak başarısız kalmış bir girişim olmuştur. II. Mahmut ise selefinden aldığı dersle askeriye karşı yekpare bir mücadeleye girişmemiş, önce ulemanın desteğini sağlamış, ardından köhneleşmiş Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmıştır. Bu kaldırılış tarihte vakay-ı hayriye olarak değerlendirilse de neticelerinin ne kadar hayırlı olduğu tartışmalıdır. Zira yeniçeri ocağı her ne kadar devlet sırtında bir kambur olsa da tamamen ortadan kaldırılarak yepyeni bir ordu kurulması hayli zaman alan bir süreçtir. Bu süreçte bir de Mısır'da yaşanan isyan meydana gelince devlet-i aliyye kendi egemenlik haklarından taviz vererek Rusya'dan yardım talep etmek durumunda kalmıştır<sup>114</sup>.

Diğer bir unsur ise, Mısır'da yaşanan değişim dalgasıdır. Nitekim Mısır modernleşme süreci ve ardından Mısır'ın Osmanlı karşısındaki üstünlüğü, Osmanlı yönetici elitlerinin kendilerine, devleti bulunduğu konumdan ileriye taşıma misyonu yüklemelerine vesile oldu<sup>115</sup>. Bunun en büyük etkisi ise yerel karar alıcıların kararlarının devleti ilerletmeye yetmeyeceği düşüncesi ile merkez yöneticilerinin tüm halk üzerinde karar alma eğilimine gitmesi, böylelikle devletin giderek merkezi ve otoriter bir kimliğe kavuşması olmuştur. İlber Ortaylı bu durumu Metternich Almanya'sındaki modernleşme sürecine benzetmektedir<sup>116</sup>.

Tanör II. Mahmut Dönemi'ni Çarlık Rusyası'nın modernleşmesi ile kıyaslamış, birincisinin ikincisine nazaran daha başarılı olmasını Rusya ve Batı'nın aynı dine mensup olmasında

---

<sup>113</sup> Gencer, 2013, s.41-89.

<sup>114</sup> Turhan bu duruma atfen Tanzimat ricalinin eski ve yeni kurumları birlikte ihdas etmesini isabetli bulduğunu zikretmiştir. Zira yeniçerilerin bertaraf edilmesinin ardından yeni bir ordunun kurulması devlete ağır bedeller ödetmiştir. Turhan, Mümtaz, 150. Yılında Tanzimat'a Dair Düşünceler, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 8, s. 86.

<sup>115</sup> Ancak bu durum asla Mısır'ın Osmanlı'dan daha kaygısız bir yönetim sergilemesinden kaynaklanmaktadır. Zira Mehmet Ali Paşa, hukuk ve nizamla kendisini bağlı saymayan ve tamamen taklitçi bir kişiliktir. Dolayısıyla Osmanlı bürokratları gibi geniş bir coğrafyayı idare etme yükünü omuzlarında hissetmeyen asi bir paşadır. Daha geniş yorumlar için bkz. Ortaylı, 2014, s.63-64.

<sup>116</sup> Ortaylı, İlber, Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 2.

yattığını söylemiştir. Zira Osmanlı ve Batı arasında yıllardır süren mücadele ve kazanılan zaferler üstünlük duygusu yaratmış, bu durum Osmanlı Devleti'ni merkezi rasyonelleştirmeye doğru gitmeye zorlamıştır<sup>117</sup>. Yine de bu merkezileşme çabaları giderek baskıcı bir rejim ortaya çıkarmış olsa da bu otokratik durum vasıtaların elverişsizliğinden ötürü 20. yüzyılın totaliter rejimlerinden daha yumuşaktır<sup>118</sup>.

Bu amaçla yapılan faaliyetlerle Osmanlı devlet felsefesinin dönüştüğünü görmekteyiz. Klasik askerî sistemden, ulemanın konumuna, adalet anlayışından bürokratik işleyişe kadar devletin yapısal değişimi hızlanarak devam etmiştir. Bunun yanı sıra klasik Osmanlı devlet sisteminin üzerine bina edilen adalet mefhumu, cihad anlayışı, sınıflar arası dengenin sağlanması gibi sosyal ve idari kavramların hemen hepsinin tersyüz olduğunu görmekteyiz. Bu ters yüz ediş Ortaylı'yı II. Mahmut'u idare ve hukuk sistemini 19. yüzyıla uyarlamak amacıyla hukuku rafa kaldırmak zorunda kalan hükümdar olarak tanımlamak durumunda bırakmıştır<sup>119</sup>.

Devletin Batı karşısında kendisini konumlandığı yer artık mukavemetin iç dinamiklerle sağlanamayacağı ve mutlak surette Batıyı tanımanın gerekli olduğu kanısı idi. Bunun üzerine Batının daha iyi anlaşılabilmesi için kurulan tercüme odası batılı fikirlerin devlet adamları nezdinde daha iyi anlaşılmasına vesile oldu. Özellikle Tanzimat devlet adamlarının ve ardından gelen mütefekkirlerin bu birimden çıkması ülkenin gidişatına doğrudan tesir eden bir birim olması özelliğini bize göstermektedir. Bu anlamda devletin kendi iç dinamikleri ile dönüşen bir zihniyete kavuştuğunu söyleyebiliriz. Artık devlet kendi insicamını ve kadimden kurmuş olduğu meşruiyet zeminini farklı noktalarda aramakta, devletin işlevi ve işleyişine dair sorunlara çözümler aranmaya çalışılmaktadır. Her ne kadar Osmanlı Devleti'ni zorlayan dış dinamiklerin etkisi oldukça fazla ise de, Osmanlı Devleti kendi içerisinde dönüşümün dinamiklerini aramaya koyulmuştur.

## 2.2. Değişen Sosyal Yapı

Tanzimat sürecinin devlet nazariyesinden bakıldığında klasik devlet anlayışının değişimini ifade ettiği söylenmiştir. Bunun yanı sıra sosyal yapıda görülen büyük değişimler de Tanzimat sürecinde ele alınması gereken hususlardır. Buradan bakıldığında Tanzimat, yalnızca bürokrasideki dönüşüm değil, cemiyetin dinamiklerinde meydana gelen dönüşümleri de kapsayan bir süreçtir. Islahat sürecinden itibaren gerek ekonomik gerekse sosyal anlamda

---

<sup>117</sup> Tanör, 2013, s. 74.

<sup>118</sup> Ortaylı, 2014, s. 47.

<sup>119</sup> Ortaylı, 2014, s. 105.

dönüşümlere maruz kalan Osmanlı tebaasının Tanzimat sürecinden nasıl ve ne ölçüde etkilendiğini bu bölümde ele almaya çalışacağız.

Birey içine doğduğu cemiyetin ve onun zamanının etkisiyle şekillenir. Tanzimat'tan evvelki zamanlarda cemiyetin iktisadi, sosyal ve ekonomik dinamiklerini oluşturan temel düstur dinî bir medeniyet telakkisidir. Bu sebeple 17. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ıslahat hareketleri toplumun dinamikleri ile oynanmadan belli noksanların giderilmesiyle çözüm arayan çabalar olarak görülmektedir. Ancak 18. yüzyılla beraber artan dünyevî yaşam biçimi dindışı unsurlarla kurulabilecek bir hayatın var olduğunu göstermiştir<sup>120</sup>. Fındıkoğlu bu durumu batının müspet ilim ve tekniği ile bezeli, kuvvetli, dünyevî ve ictimai ihtiyaçlara müstenit bir kodifikasyona sahip bir medeniyet ile karşılaşınca, bahsedilen dinî medeniyet hakkında öteden beri beslenen itimadın sarsılması olarak yorumlamaktadır<sup>121</sup>.

Tanzimat değişiminin genel karakterini ise ikili uygulamalar oluşturmaktadır. Bir yanda eskinin azametini zihninden atamayan halk ve yöneticiler, diğer yandan batının müreffeh ve ilerlemiş yaşantısından istifade etme arayışındadır. Tanpınar bu durumu hala devam eden alafranga ve alaturka olarak adlandırılan çekişme olarak tanımlar ve Tanzimat'ın en büyük fatalitesi (kaderi) olarak dile getirir<sup>122</sup>. Fındıkoğlu ise “Tanzimat'ın tereddütlü ruhiyesi” olarak adlandırır<sup>123</sup>.

Tanzimat dönemi her şeyden evvel Devlet-i Ali'nin ayakta kalması iç ve dış baskılara rağmen ayakta kalma süreci olarak okunabilir. Burada dış etkenleri bir yana koyarak, Osmanlı elitlerini Tanzimat sürecinde eyleme iten iç amilleri bu bölümde ele alınacaktır. Karpat eski düzenin yaşadığı krizin klasik toprak sistemi ve vergi sistemindeki değişikliklerden, merkezî bürokrasinin ve bu arada özellikle ordunun harcamalarının hızla artışından kaynaklandığını tespit etmektedir<sup>124</sup>. O halde değişime zorlayan temel etkenin sosyo-ekonomik faktörler olduğunu ileri sürebiliriz. Klasik dönemde yalnızca tarıma dayalı, üretime endekslenen ekonomik hayat, İmparatorluğun mali ve askeri tüm külfetini karşılamaya yetmekte idi. Ancak yükselen Batı ekonomisi ve Batının pazar arayışı Osmanlı ekonomisinin çözülmesine sebep oldu. Ayrıca tımar sisteminin bozulması ve saray çevresinde giderlerin artması klasik

---

<sup>120</sup> Ortaylı, 2014. Daha ayrıntılı eleştiriler için bkz. Duralı, Şaban Teoman, Çağdaş Küresel Medeniyet, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2012.

<sup>121</sup> Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, Tanzimatta İctimai Hayat; Tanzimat 100. Yıl Konferansı, içinde, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999, Cilt 2, s. 656.

<sup>122</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, XIX. Asır Türk Edebiyatı, YKY Yayınevi, İstanbul, 2006, s. 132.

<sup>123</sup> Fındıkoğlu, 1999, s. 657.

<sup>124</sup> Karpat, Kemal H., Osmanlı Modernleşmesi, İmge Kitabevi, Ankara, 2008, s. 57.

dönemdeki ekonomik dengenin bozulması diğer bir neden olarak değerlendirilir. Bozulan ekonomik düzenle beraber ortaya çıkan refah darlığı gerek içerideki iktidar mücadeleleri gerekse Fransa ve Rus ordularına karşı verilen mücadeleler neticesinde giderek arttı.

Diğer yandan artan batı üretimi ile batılılarla gelişmesi gereken münasebetler İmparatorluk içerisindeki gayrimüslimleri avantajlı bir konuma getirdi. Etnik- dini farklılaşma profesyonel alanda devam etti. Modern sektöre ait bankacılık, taşımacılık, sigortacılık, simsarlık ve Avrupa mallarının satışı gibi yeni mesleklerle gayrimüslimler uğraşmaktaydı<sup>125</sup>. Bir yandan milliyetçilik cereyanı ile imparatorluğa olan bağlılık duyguları zayıflayan gayri Müslim gruplar diğer yandan ekonomik hayatta etkinlik kazanarak Müslümanların öfkelerini üzerine çekti. Tanzimat fermanı ile müsavat kazanan gayrimüslimler, ıslahat fermanının ardından ekonomik hayatta elde ettikleri nüfuzla ekonomik hayatın kendi tekellerine girmesini sağladılar.

Ekonomik hayatta yaşanan dönüşümün yanında devlet idaresinde meydana gelen değişim de sosyal hayatı derinden etkilemiştir. Özellikle taşra idaresinde ortaya çıkan dönüşüm halka, alışık olmadıkları bir yönetim pratiği kazandırmıştır. Abdülmecid Meclis-i Vala'nın sene başı nutkuna yapmış olduğu konuşmada Fransa'da departmanlara benzer bir kurum oluşturmayı amaçladığını ilan etmiştir. Ubicini bunları ülkeye giren en liberal kurum olarak değerlendirmektedir. Bu meclisler din ve mezhep farkı gözetmeksizin bütün imparatorluk tebaası arasındaki eşitliği fiilen tesis etmektedir<sup>126</sup>. Ekonomik hayatta meydana gelen değişim ve dönüşüm idari alanda gerçekleşen reformla daha reel bir forma kavuşmuş oldu.

Diğer bir değişim vergi hukukunda meydana gelmiştir. Osmanlı merkez bürokrasisi kameralist bir anlayışa büründüğünden, vergilerin merkezde toplanması ve merkez tarafından denetlenmesini amaç edinmiştir. Bu sebeple vergi toplamakla görevli memurlar merkezden atanmaya başlanmıştır. Verginin usulüne uygun toplanması Tanzimat reformcuları için çok büyük bir ehemmiyet arz etmiştir. Zira toplumsal barışın sağlanması ve hedeflenen reformların hayata geçirilmesi ancak vergideki adaletin sağlanması ile gerçekleştirilebilecektir<sup>127</sup>. Vergideki adaletin sağlanması Tanzimat'la ilan olunan tebaa

---

<sup>125</sup> Karpat, 2008, s. 57.

<sup>126</sup> İncalcık, Halil, Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler, Tanzimat ( Ed. Halil İncalcık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), içinde, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006, s. 175.

<sup>127</sup> Reşit Paşa vergi hususunun çok üzerinde durmuş, usulsü vergi toplayan vali, muhassıl ve kaza müdürlerini görevlerinden almış, para cezası uygulamış, hapsedirmiştir. Bkz. İncalcık, 2006, s. 178.



arasındaki eşitlik için çok büyük önem arz etmektedir<sup>128</sup>. Bu amaçla angarya ve servaj adı altında toprak ağalarına ödenen vergiler yürürlükten kaldırılmıştır. Yine önceleri vergi davalarına yalnızca kadıların başkanlığını yaptığı mahkemeler bakarken, yeni düzenleme ile merkez tarafından atanan vali, muhassıl ve kaza müdürünün başkanlığını yaptıkları mahkemeler bakmaya başlamıştır<sup>129</sup>. Devletin sosyal hayat üzerindeki kontrolü, eski düzende nüfuzu bulunan kimselerin tasfiyesi amacı ile olsa da ayanlar devletin alt kademelerinde halen etkilerini sürdürülebilmiştir. Zira merkezden atanan valiler taşra yöneticilerini eski ayanlardan atamak durumunda kalmışlardır<sup>130</sup>.

Dikkatle üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise Osmanlı toplumda gelişen ve yaygınlaşan eğitim faaliyetleridir. II. Mahmut döneminden itibaren başlayan eğitimde reform çabaları Abdülmecid Han'ın cehalete karşı açtığı savaşla beraber giderek hız kazanmıştır. İmparatorluğun geneline yayılmaya çalışılan ilköğretim ile tebaanın eğitilmesi amaçlanmıştır. Ancak ülkenin geleneklerinde eğitim, fertleri dönüştüren ve ona bir endoktrinasyon yapan bir faaliyet olmadığından batılı anlamdaki okullaşma ulema ve halk tarafından pek sıcak karşılanmamıştır<sup>131</sup>. Bu yüzden eğitim reformları 1840'lı yıllarda başlasa da tam anlamı ile nüfuz etmesi yüzyılın sonlarını bulacaktır. Bununla beraber Osmanlı devlet elitlerinin ilkokulları tebaayı bir arada tutabilecek olan bir kurum olarak addetmişler ancak bu beklenti başarısızlıkla sonuçlanmıştır. İmparatorluğun Tanzimat bürokratları iyi eğitim görmüş kişilerse de bunlar daha çok kişisel çabalarla kendisini geliştirmiş yahut yurt dışında bir süre eğitim alıp dönmüş kimselerdir. Yaygın eğitim yoluyla halkı bilinçlendirecek ve Rifat Paşa'nın öngördüğü bilinç düzeyi yüksek bir kitle oluşturacak denli kaliteli bir eğitim faaliyeti söz konusu değildir.

Eğitim faaliyetlerinin merkez eliyle yahut onun kontrolüyle yürütülmeye çalışılması ulemanın etkisinin İmparatorluktan giderek çekildiğini bizlere göstermektedir. İdare ve hukuk alanındaki tesiri zayıflayan, yönetim kademesindeki etkinliğini her geçen gün yitiren

---

<sup>128</sup> Yine de cizye vergisinin Islahat fermanına dek kaldırılmadığı görüyoruz. Zira Osmanlı her ne kadar reform sürecinde olsa da hala bir İslam devletidir.

<sup>129</sup> İnalçık bu durumu ulemanın devlet yönetimindeki etkisinin azalması olarak yorumlamaktadır. Bkz. İnalçık, 2006, s. 180.

<sup>130</sup> “Yeni teşkilatta kaza müdürleri, eski mütesellimler gibi vali tarafından o memleketin ileri gelen nüfuzlu ağaları arasından seçilir ve memuriyetleri merkezi hükümetin tasdiğiyle kesinleşirdi.” İnalçık, 2006, s. 192.

<sup>131</sup> Tanpınar, halkın yenilikler karşısındaki tutumunu şu sözlerle ifade etmektedir; “*Halkta eski zihniyet olduğu gibi devam ediyordu. Satha ait yenilikler şöyle böyle kabul ediliyor, fakat dini geleneğe bağlı zannedilen müesseselere dokunulması istenilmiyordu. Hakikatte asırlardan beri devam eden İktisadi bir sistem, yerine yenisi konulmadan bozulmakta idi. Halkın bir kısım rahatsızlığı buradan geliyordu. Karşılık tedbiri alınmadan girişilen her yenilik hareketi halkı kendi menfaatlerinde zarara sokuyordu. Bu itibarla, mesela esir ticaretinin ilgası gibi dıştan o kadar meşru ve tabii görülen bir hareket bile muhtelif şekillerde aksülamellerle karşılaşmakta idi.*” Tanpınar, 2007, s. 133.

ulemanın, eğitim hayatında meydana gelen değişimle, sosyal hayat üzerindeki etkisi ya da tesir etme kabiliyeti her geçen gün azalacaktır. Ulemanın etkisinin azalması diğer taraftan yetişen batı tipi eğitim almış bürokratların kifayetsizliği ile birleşince ortaya gelenek ve modernin karşı karşıya geldiği bir mücadele alanı daha belirmiştir. Hem geleneksel eğitim kurumlarının zayıflaması, hem de modern eğitimin istenen seviyede insan yetiştirememesi, bu çatışmanın çok daha sığ bir düzeyde kalmasına sebep olmuştur. Yeni kurulan bürokraside adli, idari ve askeri yönetimin ayrışması eğitim sisteminin zayıflığından ötürü eski tip bürokratların eline teslim edilmiştir. Bundan ötürü eğitimin kâmil manada bürokrat yetiştirecek seviyeye gelmesi Abdülhamid zamanını bulacaktır<sup>132</sup>.

Diğer taraftan Tanzimat'la birlikte gayrimüslim tebaanın hayatında çok köklü değişimler söz konusu olmuştur. Ortaylı bu durumu şu dört başlıkta özetlemektedir<sup>133</sup>;

- 1) Ruhani örgütlerin ve ruhani reislerin devlet karşısındaki konumlarında farklılaşmalar. Bu gelişme Rum-Ortodoks kilisesinin diğer cemaatler karşısındaki üstün durumunu kaybetmesine neden olmuştur. Bu da laik unsurların güçlenerek ruhani liderlerin etkilerinin zayıflamasına neden oldu.
- 2) Osmanlı devletinde laik eğitim güçlenmesi neticesinde gayrimüslimlerin de bu eğitime girmesiyle kilise eğitiminin güç kaybetmesi.
- 3) Kilise ve gayri müslim okullarının çoğalması
- 4) Vilayet ve liva yönetiminde meclislerde gayrimüslimlerin de görev alması

Bunların yanı sıra gayrimüslimlerin durumu ekonomik anlamda değişmiştir. Artık ayrı ayrı yaşayan cemaatler birlikte eğitim görmekte, askerlik yapmakta, ticaret hayatını yürütmektedir. Tüm bu birliktelikler ileride açılacak olan meclise de yansıtacak, gayrimüslim vekiller Müslümanlardan çoğunlukta olacaktır. Yine getirilen hükümlerin açıkça fıkha aykırı olması toplumda huzursuzluklara sebep olmuştur<sup>134</sup>.

---

<sup>132</sup> Karpat, 2008, s. 88.

<sup>133</sup> Ortaylı, İlber, Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değişirme Olayları, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994. S. 481

<sup>134</sup> Müslümanların ve gayrimüslimlerin aynı hukuka tabi olması açıkça zimmet hükümlerine aykırı idi. Bkz. Bozkurt, Gülnihal, Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010, s. 49.

### 2.3. Tanzimat Dönemi Bürokratlarının Fikirleri ve Osmanlı Devlet Felsefesine Yansımaları

II. Mahmut ıslahatları ile toplumun dönüşümü ivmeli bir hızla devam etmekte idi. Ancak değişimi destekleyen fikriyat, ne İngiliz modernleşmesindeki gibi bir burjuva kral çatışmasından doğuyor, ne de Fransız İhtilali'ndeki gibi aristokratlar ve halk arasındaki gerilimden neşet ediyordu. Değişimin esas sebebi ebed müddet olan devletin yaşatılması ve Devlet-i Aliyye'nin eski gücüne kavuşturulmasıydı. Bu amaçlarla fikrî altyapısı hazırlanan Osmanlı bürokrasisi Tanzimat Fermanı ile başka bir devlet düzeni inşa etme tasavvurunu bilkuvveden bilfiile geçirme yolunda önemli bir adım attı. Bu yeni yapılanmanın Batı uygarlığında ortaya çıkan modern devlet felsefesinden etkilenmemesi kaçınılmazdır. Mustafa Reşit Paşa'nın büyük gayretleriyle ilan edilen Tanzimat Fermanı bir yandan Osmanlı yönetimindeki Batı karşısında hayranlığın bir ifadesi olurken, diğer yandan yüzyıllardan beri rakibi bulunduğu Avrupa'ya düştüğü acizlik ortamında hoş görünme ve onlara benzeme arzusunun devletin başındaki kişilerce izhar edilmesidir<sup>135</sup>.

Osmanlı devlet tecrübesi, sınıf yahut mezhep çatışmasına geçit vermediği için değişimin dinamiklerini oluşturacak olan gerilim sosyolojik bir altyapı bulmaktan uzaktı. Bu sebeple batılı manada örnek alınabilecek devlet yapısı Metternich Avusturya'sı olabilirdi. Fransız devriminden sonra özellikle milliyetçilik akımlarının Avrupa'yı sarsmasının ardından imparatorluklar kendilerini çok çetin bir mücadelenin içerisinde buldular. Bir yandan toprak bütünlüğünü korumaya çalışmak, diğer yandan ise endüstrileşme hızını yakalamak imparatorlukları ulus devletlerden farklı bir politika izlemeye sevk ediyordu. Tarihin kırılma anında Avusturya İmparatorluğu'nda Metternich ülkesini bu durumdan çıkarabilmek adına bir yol bulmak istedi.

Ekonomik olarak kameralist bir anlayışın hakim olduğu Avusturya'da devlet eliyle güçlü bir orta sınıfın yaratılması amaçlanmıştır. Bunun için gerekli olan mali ve hukuki reformlar gerçekleştirilmiş, mülkiyet hakkının korunması için gereken önlemler alınmıştır. Zira orta sınıfın çoğalması, teşebbüs yeteneğinin artırılmasını, mülkiyet hakkının teminat altına alınmasını ve böylece mülkiyetin yaygınlaştırılmasını icap ettiriyordu<sup>136</sup>. Diğer yandan eğitim yaygınlaştırılarak orta sınıf devlet eliyle bilinçlendirilmiştir. Bu ise ancak eğitimin devlet

<sup>135</sup> Aydın, Mehmet, Tanzimat'la Aranan Hüviyet, Tanzimat 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994, s. 16.

<sup>136</sup> Hocaoğlu, Durmuş, "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri", Yeni Türkiye Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 18, s. 376.

merkezli yürütülmesi ile yani tevhid-i tedrisatla mümkün olabilecektir<sup>137</sup>. Böylelikle kalifiye elemanlar yetiştirilerek ordu ve bürokrasi ile devletin yapısı güçlendirilmiştir. Metternich adil ve kanuni bir idare kurup, kazanç ve yatırım güvenliğini tesis ederek Avusturya'yı zengin bir ülke haline getirmiştir<sup>138</sup>.

Ekonomik olarak liberalizme karşı bir akım olarak başlayan kameralizmin siyasi olarak birtakım sonuçlar doğurması muhtemeldi. Evvela devletin rolü oldukça belirgi bir hal almıştır. Kameralizmde değişme vektörü aşağıdan yukarıya (upward) değil yukarıdan aşağıya (downward) olduğundan devlet etkin halk ise edilgen bir konuma sürüklenmiştir<sup>139</sup>. Yani halk devleti değil, devlet halkı dönüştürmektedir. Hocaoğlu'nun ifadesi ile bu devlet otokrat bir aydın zümresinin elinde şekillenen bir 'Elit Devletlû'dur<sup>140</sup>.

Bu elitist tavır, politikaların merkezden alınan kararlarla şekillenmesini ve ardından tüm halka teşmil edilmesini öngörmektedir. Bu tavır dolayısıyla bireyler yönetimin aldığı kararları sorgulamamakta ve baskıcı bir rejim ortaya çıkmaktadır. Daha sonra kameralist devlet sisteminin geliştiği yıllarda gelişen iletişim kanalları ile kamuoyunun oluşması bu seçkin politikaların zecri uygulanmasını sekteye uğratmıştır. Nitekim 1848 devrim dalgası ile beraber Avusturya kameralizmi ciddi bir yara almış ve demokratik bir toplum olmaya evrilme durumunda kalmıştır. Çünkü demokratik bilinç tam ve yetkin manası ile gelişen sanayi devletlerinde yerleşebilmektedir<sup>141</sup>.

Osmanlı elitleri geri kalmışlığın yüklediği ağır yükün ancak birtakım reformlar yapmakla giderilebileceğini 18. yüzyılın sonlarından itibaren düşünmeye başladılar. Başlangıçta tecdid ile giderilebileceğini düşündükleri eksikliklerin sonraları bir sistem etrafında şekillenmesini tasarlamışlardır. Tanzimat ricali bu değişim dinamiklerinin birleştiği ve tarihin kendilerini zorladığı tarih kırılmasında rol almışlardır. Tanzimat'ı ilan eden zihniyet belli dış dinamiklerin etkisi altında kalmıştır. Bu etkenler Fransız İhtilali, Napolyon'un yükselişi, İngiliz sömürgeciliği ve Rus yayılcılığıdır<sup>142</sup>. Bu baskılara cevap vermek amacıyla devletin idari anlayışında ve yapısında değişikliklere gidilmesi öngörülmüştür. Bu sebeple

---

<sup>137</sup> Hocaoğlu, Yeni Türkiye Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 18, s. 376.

<sup>138</sup> Ortaylı, 1983, s. 362.

<sup>139</sup> Hocaoğlu, Yeni Türkiye Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 18, s. 377.

<sup>140</sup> Hocaoğlu, Yıl: 3, Sayı: 18, s. 377.

<sup>141</sup> Hocaoğlu, Yıl: 3, Sayı: 18, s. 377.

<sup>142</sup> Tufan, Muzaffer, Sosyolojinin Fransa'da Doğuşu Döneminde Osmanlı Toplumunda Çağdaşlaşma Hareketleri, Tanzimatın 150. Yıldönümü uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih kurumu Basımevi, 1994, s. 145.

Kameralizmin rötartlı da olsa Osmanlı düşüncesine intikal ettiği gözlenmiştir. Bu düşüncüyü motive eden iki temel kavram vardır ki bunlar; *Muhafazay-ı Mülk* ve *İhyay-yı Nizam*'dir<sup>143</sup>.

Tanzimat bürokratları, Devlet-i Ali'nin toprak bütünlüğünü muhafaza etmeyi ve halkın refahının artırılmasını amaçlanmıştır. Özellikle Metternich'in "*İmparatorluk dış politikada güçlü olmak istiyorsa içte de düzeni sağlamalıdır.*" düsturu Sadık Rifat Paşa vasıtasıyla Tanzimat fermanının yapısını çizmiş görünmektedir<sup>144</sup>. İçeride nizamı sağlama adına yapılan çalışmalarda, reformların tek tek sorun çözme odaklı değil ve fakat bir sistemden başka bir sisteme geçiş yapılmasıyla istenilen seviyeye ulaşabileceği Rifat Paşa tarafından benimsenmiş ve Tanzimat reformlarına zemin hazırlanmıştır<sup>145</sup>. Paşa, klasik Erkan-ı Erbaa teorisini benimsemekte fakat burada reayaya daha geniş imkanlar verilmesini salık vermektedir. Tarım yöntemlerinin geliştirilmesi, ticaretin artırılması, bankaların kurulması, binaların inşa edilmesi ile reaya sınıfının durumu iyileştirilmelidir. Tüm bunlarla birlikte Tanzimat'la birlikte ortaya çıkan en önemli olay *babıali bürokrasisi* denen yapının ortaya çıkarılmasıdır<sup>146</sup>.

Ancak Tanzimat elitlerinin tamamıyla Metternich'i takip ettiklerini söylemek yerinde bir tespit değildir. Metternich 19. Yüzyılın ulusçu, özgürlükçü Avrupası'na karşı tepkinin temsilcisidir. Yeni Avrupa'nın bütün temel değerlerine karşıdır. Oysa Tanzimat aydınları pragmatik bir anlayışla hareket etmekte, yeni Avrupa'nın müesseselerinden olabildiğince faydalanmaya çalışmaktadırlar. Hocaoğlu'nun belirttiği üzere Tanzimat reformlarının ideologu yoktur ancak bürokrati çoktur<sup>147</sup>. Dolayısıyla sistemli bir politika izlemek yerine günün şartlarına uygun olan tavrı alabilmesini bilmişlerdir. Nitekim 1848 devrimlerine dek Avusturya'da bir parlamento oluşmadı. Buna karşın Tanzimatçıların en otoriteri olan Ali Paşa, ideolojik köklerini benimsemese dahi parlamento ve anayasa konusunda esnek davranabilmekteydi<sup>148</sup>. Ayrıca Tanzimat ricalinin fikrini yalnızca Batı hayranlığı, mukallitlik ve akılcılık olarak okumak onun geçmişiyle olan bağının tamamıyla koptuğunun kabulünü

<sup>143</sup> Hocaoğlu, Yeni Türkiye Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 18, s. 379.

<sup>144</sup> Ortaylı, İlber, "Tanzimat Bürokratları ve Metternich", Prof. Dr. Fehmi Yavuz'a Armağan, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara, 1983, s. 363.

<sup>145</sup> Sayar bu anlayışın evvelki değişim hareketlerinden farklı olduğunu vurgulamış, devletin kurtuluş çarelerini "kadim"ın dışında aranmasını bireyin üzerine abanan devletin onu zincirlerinden kurtarıp toplumun merkezine yerleştirmesi olarak gördüğünü belirtmiştir. Sayar, Ahmet Güner, 150. Yılında Tanzimata Dair Düşünceler, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı, 8, s. 8.

<sup>146</sup> Kodaman Bayram, Alkan Ahmet Turan, Tanzimat'ın Öncüsü Mustafa Reşit Paşa, 150. Yılında Tanzimat Sempozyumu, TTK Yayınları,

<sup>147</sup> Hocaoğlu, Durmuş, "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri", Yeni Türkiye Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 18, s. 379.

<sup>148</sup> Ortaylı, 1983, s. 367.

gerektirir ki bu kabul edilebilir değildir<sup>149</sup>. Zira ıslahat çabalarının çok evvel başladığı ve birçok usulün yıllar içinde tatbik edildiğini yukarıda söylemiştik. Dolayısıyla tüm bu tecrübelerin göz ardı edilmesi doğru değildir.

Tanzimat Fermanı Tanzimat bürokrasisinin ortaya koyduğu ilk metin olarak karşımıza çıkmaktadır. Abadan'ın Ferman'da asıl gayeye ulaştıracak bir usulün olmadığı ve çizilen hukukî programın sistemsiz olduğu eleştirileri doğrudur<sup>150</sup>. Yukarıda bahsettiğimiz üzere çok çeşitli kaynaklardan beslenen ve yönünü tam olarak tayin edememiş bürokrasinin sistemli bir kanun metni ortaya koyması beklenemezdi. Yine de Fermanla birlikte reayaya üç temel hakkın sağlandığını görmekteyiz; köleliğin kaldırılması<sup>151</sup>, müslim- gayrimüslim tebaa arasında eşitlik, yönetilenlerin can ve mal güvenliğinin sağlanması<sup>152</sup>.

Sosyal yapıyı kendi algısındaki toplum modeline benzer olarak düzenlemek isteyen elit bürokratlar, merkezi reformlarla işleri yoluna koyma arzusundadır. Ortaya çıkan yapıda devlet, kendisini her şeye hâkim ve her şeyi dönüştürmeye yetkin bir konuma getirmiştir. Bundan ötürü hukuk yukarıdan aşağıya dayatılan bir sistemler bütünü olarak algılanmış ve öylece yaşanmıştır<sup>153</sup>. Klasik devlet anlayışındaki adalet fikri yerini terakkiye bırakmış, buradan çıkan sonuçla devlet, nizamı sağlayan ve geleneği koruyan bir yapıdan çıkarak dönüştüren, değiştiren bir yapıya bürünmüştür. Tük devlet geleneğindeki toprakların tümünü vatan belleme düsturu Tanzimat'la değişmemiş ve toprakların tümünü birden kalkındırma hevesi ile merkezden alınan kararların tüm ülke sathına uygulanması hedeflenmiştir. Bu yeni merkezi otokrat yapı ile planlanan reformların bürokratik despotizm ile uygulanması cihetine gidilmiştir. Dolayısıyla özgürlüklerin geliştirilmesi için Tanzimat'ın ilan edildiği varsayımı tarihî gerçeklerle örtüşmemektedir. Hanioglu bu konuyu şu sözlerle aktarmaktadır: “*Tanzimat fermanı ülkemiz tarihçiliği tarafından özgürlükleri garanti altına alan bir metin olarak tanıtılsa ve hatta metnin genel içeriği bu vurguyu desteklese de esasında metnin Gülhane*

---

<sup>149</sup> Kuran, Ercüment, Türk Çağdaşlaşma Tarihinde Tanzimat'ın Yeri, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 8, s. 66-67.

<sup>150</sup> Abadan, Yavuz, Tanzimat Fermanının Tahlili, Tanzimat 100. Yıl Konferansı, içinde, Milli Eğitim Bakanlığı Yayinevi, 1999, Cilt 1, s. 31-58.

<sup>151</sup> Köleliğin kaldırılması meselesi uzun soluklu bir süreç olmuştur. Gül Akyılmaz'a göre köleliğin kaldırılmasına dair pozitif bir hukuk metnine yahut net bir iradeye rastlanmamaktadır. Köleliğin kaldırılması imparatorluğun sonuna kadar gündemde kalsa da, cumhuriyete kadar bu müessese hukukî olarak ortadan kalkmış değildir. Akyılmaz, Gül, Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi ile İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı'nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi. Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1-2 s.213.

<sup>152</sup> Ortaylı, 2014, s. 105.

<sup>153</sup> “ Devlet ve Hükümetlerin en önemli işi, tebaanın birbirine zıt emellerinin karşılaşmasından doğacak tehlikeleri önlemek için, herkesin hakkını sağlamakla beraber vazifelerini de gereğince yerine getirmesini dikkatle göz altında bulundurmadır.” Akarlı'dan nakleden; Çetinsaya, Gökhan, Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 66.

*Hattı'nı ortaya koyan iradenin güçlü bir bürokratik yapı kurma ideali peşinden giderken kendisini garanti altına alma saikiyle hazırlandığı görünenin arkasındaki gerçektir. Zira Tanzimat ricali soyut hürriyet fikirlerinin peşinden koşmaktan ziyade devlete daha fazla güç kazandırıcı düzen tesis etme amacını gütmektedirler.”<sup>154</sup>*

Bunun yanı sıra devlet kavramı klasik Osmanlı'da sultan, devlet yetkilileri ve halktan oluşurken, Tanzimat'la beraber bu anlayış değişime uğramıştır<sup>155</sup>. Tanzimat'a kadarki ıslahatlarda amaçlanan klasik devlet anlayışının korunması iken Sadık Rifat Paşa'nın fikirleri Osmanlı vatandaşlarının yeni bir formda tasarlanmasını öngörmektedir. Sadık Rifat Paşa yazılarında millet kavramını devlet kavramının yerine kullansa da imparatorluğun milletin özgür şekilde hareket etmesini sağlayarak ayakta kalabileceği teorisini ileri sürüyordu<sup>156</sup>. Böylelikle vatandaşlar kendileri için doğru olanı bulacak ve bir politik bütün içerisinde hareket edebileceklerdir<sup>157</sup>. Ayrıca Tanzimat bürokratlarında demokrasi fikri henüz gelişmemiş olsa da sultanın otoritesinin yanına danışma meclisi koyarak şura fikrini hayata geçirebilmişlerdir<sup>158</sup>. Tanzimat için teokratik devlet anlayışından vazgeçildiği söylenemese de, cumhuriyetin kurulması için gereken idarî, malî, askerî kurumları oluşturduğu, kanunlar koyduğu, mektepler açtığı, hülâsa memleketin ictimaî ve hukukî telakkilerini yükselttiği için cumhuriyet aydınları tarafından yeni kurulan devletin öncüsü sayılmış ve övülmüştür<sup>159</sup>.

## **2.4. Tanzimat Döneminde Kanun Anlayışı**

Tanzimat dönemi her şeyden evvel bir kanunlaştırma hareketi olarak adlandırılabilir. 19. Yüzyıldan itibaren yüzünü batıya dönen Osmanlı, kendisini bulunduğu durumdan kurtaracak bir form bulma telaşı içerisine girdi. Kadimden gelen bilgi ve ahlak imparatorluğun gelişebilmesi için yeterli idi; yanı sıra batıda üretilen ilim ve fennin tam manası ile öğrenilmesi ve bu bilgiyi, birikimi çağlara, topluma teşmil edecek formun ortaya konulması ile imparatorluk içerisinde bulunduğu durumdan kurtulacaktı.

Tanzimat devlet adamları için medeniyet çok önemli bir kavramdır. Medeniyet bir yandan gelişmişliği ve refahı temsil ederken diğer yandan nizamı, keyfiliğin önlenildiği, şahsi hakların

---

<sup>154</sup> Hanioglu, Şükrü, Tanzimat Bürokrasisine Dönüş Arzuları ve Jön Türkler, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 8, s. 56.

<sup>155</sup> Mardin, Şerif, The Mind of Turkish Reformer 1700-1900, s. 425.

<sup>156</sup> Mardin, s. 426.

<sup>157</sup> Mardin, s. 426.

<sup>158</sup> Okay, M. Orhan, Tanzimat ve Edebiyatı, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 8, s. 20.

<sup>159</sup> Arsal, Sadri Maksudi, Teokratik Devlet ve Laik Devlet, Tanzimat 100. Yıl Konferansı, içinde, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999, Cilt 1, s. 92-93.

teminat altına alındığı bir düzeni ifade eder<sup>160</sup>. Böyle bir muntazam devlet kurmakla devlet seçkinleri dış müdahalenin ve gayrimüslim milliyetçiliğinin önüne geçilebileceğini, ilerlemenin sağlanabileceğini düşünmekteydiler. Mustafa Reşit Paşa'nın Tanzimat'ın ilanından sonra Lord Palmerston'a söylediği kafasında değişmez kurallarla iyi işleyen bir iç idare fikri bu düşüncenin en bariz göstergelerindedir. Bu değişmez kaidelere bağlanan devlet, istibdadın önüne geçmiş olacak, akli selimle yönetilen bir idare ortaya çıkmış olacak, bunun sonucunda tebaa devlete tam olarak bağlı kalabilecektir. Tanzimat fermanında dile getirilen düşünceler ile devlet adamlarının kanunlardan beklentisi şu üç noktada belirlemiş görünmektedir; canın korunması, malın korunması, ırz ve namusun korunması. Çetinsaya'nın Rifat Paşa'nın görüşlerini yorumladığı metin Tanzimat'taki kanun anlayışının esaslarını ortaya koymaktadır;

*Kanun ve nizam ile terakki arasında birebir ilişki kurulur. Sadık Rifat Paşa'ya göre Avrupa'nın şimdiki sivilizasyonu uyarınca ilerlemek 'can ve mal ve ırz ve itibarı hakkında emniyet-i kamilesinin istihsaline', yani hukuk-ı lazime-i hürriyetin gerektiği gibi uygulanmasına bağlıdır. Avrupa devletlerinde olduğu gibi, 'emniyet ve hukuk-ı hürriyet be-gayet mutena ve muteber tutulmalı, hiçbir zaman 'gadr ü cebr' muamelesine başvurmadan 'idare-i emr-i hükümette hukuk-ı millet ve kanun-ı devlet üzere hareket' edilmeliydi. Zira bağımsız bir hükümetin idaresi 'kavanin-i şeriyeye ve kavanin-i akliyye-i siyasiye' dışında olursa 'hükümet-i cebriye' haine gelirdi. Bu meşru olmayan hükümetlerde 'gayret-i vataniyye' ve 'hubb-ı vatan ve millet' olamazdı.<sup>161</sup>*

Bu anlayış çerçevesinde başlayan kanunlaştırma hareketleri ile hemen her konuda batı menşeli kanunlar düzenlenmeye başlanmıştır. Ortaya konan düzenlemeler eski yargılama usullerinin yanında, yeni yargılama usullerinin kabulünü gerektirmiştir. Burada Tanzimat döneminin genel karakteristiği olan ikili yapının en güzel örneğini görmekteyiz. Ortaya çıkan tabloda kadimin ve yeninin çatışmasından etkilenen geniş bir kitle var olmuştur. Kanunla değiştirilen yalnızca hükümetin tebaa ile arasındaki münasebet değil tüm bir adalet zihniyetidir. Dileyen dilediği adaleti kendine uygun gördüğü mahkemelerde alabilecektir. Bu şekilde bir mahkeme yapısı Tanzimat elitlerinin örnek aldıkları batı ülkelerinde mevcut değildir. Zira egemenlik tektir ve egemenliğin tezahür sahası olan mahkemeler düalist bir yapıda bulunursa ortaya çok büyük meşruiyet ve egemenlik krizleri çıkacaktır.

---

<sup>160</sup> Çetinsaya, 2009, s. 59.

<sup>161</sup> Çetinsaya, 2009, s. 63.



Değişen zihniyet ve sosyal dengeler ile tebaa arasında yaygın kabul gören kadim düsturlar hiçe sayılmış, toplumun kodlarına uymayan yasalar bu topraklara uyarlanmış, neticesinde etkileri bugün dahi devam eden büyük bir hukuk ve adalet krizinin fitili ateşlenmiştir. Her ne kadar bazı müellifler bu krizin sebebini Batı menşeli hukuk yanında kadimin muhafazasında görmüşlerse de<sup>162</sup> bizce esas problem Batıda yeni başlayan kanunlaştırma usulünün Osmanlı'da herhangi bir sorgulamaya tabi tutulmaksızın ilerlemenin anahtarı olarak görülmesi ve tüm sorunların çözümü hususunda buna bel bağlanmasıdır. 18. yüzyıldan itibaren hissedilmeye başlayan ve Sanayi Devrimi'nden sonra ortaya çıkan Avrupa'nın hayret verici yükselişi karşısında Osmanlı, birtakım tedbirler almaya koyuldu. 19. yüzyılın başından itibaren ortaya konulmaya çalışılan ilerleme planları bir yandan Devlet-i Aliyye'yi yeniden şahlandırmayı amaçlıyordu. III. Selim'in Nizam-ı Cedit projeleri ile iyice hissedilen bu değişim<sup>163</sup> ve ilerleme refleksi, II. Mahmut devrinden itibaren ivme kazandı.

Değişimin tüm sosyal ve siyasal alanda hissedilmesi ise Tanzimat Fermanı ile beraber başladı. Tanzimat'a kadar geç kalınmışlığın sebebi ilmi ve fenni birtakım eksikliklerde arandı. Ancak Tanzimat'ın Batı'yı tanımış bürokratları bu geri kalmışlığın yahut Batının ilerlemesinin bazı siyasi amillere bağlı olabileceğini gördüler<sup>164</sup>. Tanzimat Fermanı, iktisadi bünyesi ve toplumsal kurumlarıyla endüstri çağına ayak uyduramayan bir imparatorluğun aydın ve bürokratlarının, iç ve dış baskılar sonunda zorunlu olarak ilan ettikleri bir belgedir<sup>165</sup>. Değişimin en etkili yolu merkezi iktidarı güçlendirerek buradan periferiye bir değişim dalgası yaymak olarak görüldü. Nitekim Tanzimat'a kadar İmparatorluk yönetiminin bazı hizmetleri mahalli gruplara bıraktığı bilinmektedir. Oysa Tanzimat bürokratları bu hizmetleri de merkezi örgütün işlevleri içerisine aldılar<sup>166</sup>.

Artık yepyeni bir anlayışla hareket etmek gerekli idi. Tanpınar'ın ifadesi ile yeni bir medeniyet dairesine giriliyordu<sup>167</sup>. Bu medeniyetin temel taşı ise kanundu. Zira toplumun tümünden ilerleyebilmesini sağlayacak, merkezin iradesini tüm yurt sathına iletecek olan mekanizma kanundu. Kanun merkez tarafından hazırlanacak ve kanun adamları bu kanunu

---

<sup>162</sup> Mumcu, Ahmet, Hukukçu Gözüyle Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri, içinde, TTK Basımevi, 1994, s. 41.

<sup>163</sup> 3. Selim devrinde özellikle Fransız Devrimi'nin Osmanlı'yı etkileyeceği hususu üzerinde çokça durulmuş ve reformların acilyeti üzerine layihalar yazılmıştır. Bkz. Lewis, Bernard, Modern Türkiye'nin Doğuşu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1998, s. 66-74.

<sup>164</sup> Mali ve Hukuki ıslahatların geniş çaplı yapılması bunun en bariz göstergesidir.

<sup>165</sup> Ortaylı, İlber, Tanzimat Devri'nde Osmanlı Mahalli İdareleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011, s. 16.

<sup>166</sup> Ortaylı, 2011, s. 17.

<sup>167</sup> Tanpınar, 2007, s. 70.

uygulayarak sorunları çözecekti. Böylece fazla ses çıkmayacağı gibi çok derin tartışmalara girilerek zaman da kaybedilmeyecekti<sup>168</sup>.

Bu amaçla kurulan Meclis-i Vakay-ı Ahkam-ı Adliye çeşitli bürokratik yapılardan gelen uzmanlardan oluşmaktaydı. Ancak değişim için gerekli olan kanunî düzenlemeleri tam olarak çözümlene yeteneğine sahip değillerdi. Zira pek azı fıkıh bilgisine sahipti ve esas olarak toplumun tümüne ve tüm durumlara şamil bir kural koyma pratiği henüz bu topraklarda edinilmemişti. Nitekim Tanzimat Fermanı ile vaad edilen kanunî düzenlemeler, bu pratik eksikliğinden ötürü hep iktibas yöntemi ile düzenlenmek durumunda kaldı. Ancak bu iktibaslarda kanunların doğrudan alınmadığı şeriata yahut sosyal yapıya uyumlaştırıldığını görüyoruz<sup>169</sup>.

Sistemli kanun metinlerinin ortaya çıkışı Batı'da oldukça eski bir tarihe dayanır. Roma medeniyetinin dünyaya kattığı en büyük değerlerden birisi de şüphesiz kanunlardır. Ortaçağ karanlığını yıkan batılı ulus devletler seküler iktidarlarını sağlamlaştırmak için meşruiyet kaynağı egemenin iradesi olan kanunlar hazırlamaktan geri durmadılar. Sanayi devrimi ile gelişen sosyal düzene uygun kuralları topluma uyguladılar.

Ancak Osmanlı'nın kanunlara olan ihtiyacı bu yönde değildi. Yani seküler egemenliğin gelişmesi için bir kanun gerekmiyordu. Çünkü Batılı manada dinle çatışma halinde olan bir iktidar yapısı mevcut değildi. Ancak devlet merkezli kanunların vaaz edilmesi gerekli idi; çünkü iktidara geleneksel misyonunun dışında birtakım görevler yüklenmişti. Bunların başında da halkı bulunduğu konumdan ileri taşıma düşüncesi yatmakta idi. Bunun için halkın yapı taşları ile oynamak gerekiyordu; zira mevcut ekonomik, sosyal ve siyasal mekanizmalarla toplumun terakkiye kavuşması söz konusu olamazdı.

İşte bu noktada modernleşmeye çabalayan Osmanlı için kanun bir enstrümandı yargısına varabiliriz. Kanunun adaleti sağlama işlevi, toplumsal düzeni devam ettirme işlevi, ayrımcı uygulamaları önleme işlevi gibi amaçlar hep ikinci planda idi. Kanun, iktidarın düşmüş olduğu geri kalmışlık buhranından kurtulması için bulunan en etkili silahtı. Fıkıh ile halledilen meseleler ikircikli uygulamalara yol açabilirdi hatta iktidarın emelleri ile fıkıhın kaideleri çatışabilirdi. O halde bunu aşmanın en basit yolu merkezi otorite tarafından vaaz edilen

---

<sup>168</sup> Ortaylı Tanzimat hareketi çağdaşlarınca "legislation" (yasama) faaliyeti olarak yorumlandığını ve bunun doğru bir niteleme olacağını dile getirmektedir. Bkz. Ortaylı, İlber, Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplum; Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İncelik, Halil, içinde, Tanzimat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 422-463, s. 423.

<sup>169</sup> Önder, Tuncay, Tanzimat ve İdari Yapı, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 102 s.48-62, s. 54.

kuralları kullanmaktı. Yeni anlayışla birlikte yönetenin buyruk verme ve yönetilenin itaat etme sebebi, dini ve örfi muhtevalı “gelenek”ten “hukuk nizamını tesis edici muayyen ve kat’i kaidelere” dönüşmeye başlamıştı<sup>170</sup>.

Modernleşme sürecinin ve Tanzimat Fermanı’nın baş mimarı olan Mustafa Reşit Paşa ve ardılları Batı ülkelerindeki gelişmeleri çok yakından takip etmişlerdir<sup>171</sup>. Mustafa Reşit Paşa’nın Fransa ve İngiltere’de elçilik görevlerinde bulunması buralarda ortaya çıkan modern dünyayı yerinde görme fırsatı vermiştir. Güçlü ulus devletlerin ortaya çıkışını merkezi otoritenin sağlamlığına bağlayan Paşa, Ahkam-ı Adliyye’yi ziyadesiyle çalıştırmış ve yepyeni bir düzen meydana getirmiştir. Yapılan yeni düzenlemeler imparatorluğun parçalanmasını önlemek için yapılsa da örnek alınan ülkelerden farklı bir sosyal yapıya sahip olduğu pek dikkate alınmamış gibi görünmektedir. Ayrıca sanayi devriminin getirdiği ekonomik refahla beraber batı insanının hayat kalitesindeki artışın bu kuralların uygulanmasını rahatlattığı da göz ardı edilmiş görünmektedir<sup>172</sup>. Bu denli büyük çapta bir değişimi merkezden taşraya dek ulaştıracak güçlü ve eğitilmiş bürokrasiden de yoksun olunması kanunla getirilmeye çalışılan düzenin tam anlamı ile gerçekleştirilmesini engellemiştir diyebiliriz<sup>173</sup>.

Çetinsaya’ya göre Tanzimat döneminde sanki yeni bir adalet dairesine girilmiştir. Buna göre insana her şeyden önce lazım olan ilim ve fendi; ilim ve fen olmadan medeniyet ve terakki olmaz; medeniyet ve terakki ancak kanun ve nizamla olur; kanun ve nizam olan devlette tebaa devlete bağlanır; tebaası ve devleti birbirlerinden emin olan memleket refah ve saadete erer<sup>174</sup>.

Sözün özü Osmanlı Tanzimat’la beraber pek çok kavramla olduğu gibi kanun kavramı ile de yeni tanışıyordu. Ona çok derin anlamlar yüklenmiş ve ondan çok şey beklenmişti. Bu ağır yük kavramın yıllar boyu Türk siyasi hayatında büyük bir kambur olmasına sebep oldu.

---

<sup>170</sup> Kalaycıoğlu, Ersin, Sarıbay, Ali Yaşar, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Beta Basım Yayın, İstanbul 1986, s. 14-15.

<sup>171</sup> Kaplan, Paşa ile birlikte Türk tarihine batılı ve çağdaş fikirleri temsil eden aydınlarının yön verdiğini söyler. Bkz. Kaplan, Mehmet, Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi, Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, içinde, TTK Basımevi, Ankara, 1994, s. 112.

<sup>172</sup> İnalçık’ın belirttiği gibi muvaffakiyetsizliğin başlıca sebebi toprak rejiminin ve dolayısıyla iktisadi yapının tanzimindeki eksikliktir. İnalçık Halil, Tanzimat Nedir? ; Tanzimat ( Ed. Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İnalçık, Halil), içinde, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 53.

<sup>173</sup> “... Ancak bu gelişmelerin sonucu, yürütülecek reformun başarısı; uygulayıcı kadroların nitelik ve genişliğine bağlıydı. Oysa imparatorluğunu bürokratik yapısı çöküntü içindeydi.” Ortaylı, 2011, s. 19.

<sup>174</sup> Çetinsaya, 2009, s. 66.

## 2.5. Tanzimat'la Ortaya Çıkan Kanun Devleti

Bu bölümde genel bir kanı olan Tanzimat'la birlikte Osmanlı'da hukuk devleti ilkesinin benimsediğine dair değerlendirmeleri tenkit edeceğiz. Şöyle ki; doktrinde yapılan değerlendirmeler Tanzimat süreci ile birlikte padişahın ve yöneticilerin hukukla sınırlandırılması gündeme geldiğinden, bu fermanın itibaren Osmanlı'nın hukuk devleti ilkesini benimsemeye başladığını dile getirmektedirler. Burada kast edilen, çıkarılan kanunlarla beraber idarece yapılacak olan işlemlerin de kanunla belirlenmesi gerektiği için bireylerin kısmen hukuki güvence içerisinde yaşamaya başladıkları ve böylelikle hukuk devletinin bu fermanın oluşturduğu süreç ile ortaya çıktığıdır.

Esasında bu değerlendirme tamamı ile oryantalist bir değerlendirmedir. Zira hukuk devleti Batı aydınlanması esnasında gelişen, egemenin teokratik sınırların değil seküler sınırların koruması gerektiğine dair anlayışın bir tezahürüdür. Şimdi, evvela ne bu Fermanı ilan edenlerin ne de bu süreçte resepsiyon hareketine girişenlerin iktidarı seküler kanunlarla korumak ve dini sınırlandırmaları bir kenara bırakmak gibi amacı vardır. Amaçları, yukarıda bahsedildiği gibi, gerilemiş olan Devlet-i Aliyye'yi yeniden şahlandırmak batının karşısında bir güç olarak ortaya çıkarmaktır. İdarenin işleyişinde birtakım aksaklıkların olduğu 17. Yüzyıldan beri dile getirilen meselelerdir. Bunları önlemek bu girişimlerin bir amacı olsa da esas amaç ülkenin modernleşmesini hızlandırmaktır. Bundan ötürü iktidarı hukukla yahut herhangi başka bir mekanizma ile sınırlandırmak söz konusu değildir. Tam tersi mevcut kanunlar iktidarın ülke sathındaki otoritesini pekiştirmeye yaramıştır. Ancak belirtmemiz gereken şudur ki; Osmanlı'da hukuk devleti ilkesinin Tanzimat'la var olduğu iddiasından ziyade şu yargı daha isabetli olabilir; Osmanlı Tanzimat'la beraber Batı medeniyeti dairesine girmeyi amaçlamıştır ve bunun bir izdüşümü olarak hukuk algısını batılılaştırmıştır. Bununla birlikte burada iktidarı sınırlandırmak gibi bir amacın bulunmadığı açıktır<sup>175</sup>.

Diğer taraftan Osmanlı'da iktidarın hukukla sınırlandırılmadığı düşüncesi, İslam medeniyetinde iktidarı sınırlandıran bir metin arayışının sonuçsuz kalmasındandır. Oysa Batı medeniyeti ve İslam medeniyeti farklı bağlamlar üzerine oturduklarından burada iktidarın sınırlandırılmasına dair metin aramak boşunadır. Savunacağımız şey Osmanlı'da zaten hukuk devletinin var olduğu ve bunun Tanzimat'la ortaya çıktığı iddiasının yanlışlığı değildir.

---

<sup>175</sup> Ancak Velidedeoğlu bu süreci oryantalist bir bakışla şöyle yorumlamıştır: “Tanzimat, Osmanlı Devletinde o zamana kadar hüküm sürmüş olan keyfilikten hukukiliğe, kanunsuzluktan meşruiyete, emniyetsizlikten emniyete geçişi ifade eder.” Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat,; Tanzimat, Cilt 1, 1999, s. 139-209, s. 140.

Belirttiğimiz gibi hukuk devleti kavramı batıdan iktibas edilmiş bir kavramdır. Ancak ideolojiktir. Belli doksalar üzerinde şekillenir. Osmanlı’da hukuk devleti ilkesi literatürde yoktur. Ancak iktidarı sınırlayan mekanizmalar işlevsel olarak elbette mevcuttur. Bu kimi zaman sosyolojik, kimi zaman siyasi kimi zaman fihhidir. Ortaya çıkan devlet tipi ve hukuki yapı yenidir. Ancak bunun hukuk devleti olarak tanılanması zor görünmektedir. O halde ortaya çıkan faaliyetlerin ancak kanun devleti kavramı altında değerlendirilmesi söz konusu olacaktır. Hukuku merkezileştiren ve böylelikle insanları belli noktalarda dönüştürmeyi amaçlayan devlet tipi kanun devletidir. Geç modernleşen toplumların hemen hepsinde görülen bir yansımadır. Çünkü toplum geri kalmışlığını fark edecek donanıma sahip değildir. İletişim kanalları ve bilgi kaynakları geleneksel olduğundan toplum, kendi yapısı içerisinde sürekliliğini devam ettirir. Ancak devlet akli bu geri kalmışlığı fark eder ve bunu gidermek için birtakım girişimlerde bulunmak ister. Osmanlı gibi batı ile direkt temaslı olan bir devletin bu tarz bir reflekse bürünmesi kaçınılmazdır. Ancak var olan sosyal dinamikler, karşı akıl üretmediği için taklitle bu refleksi gösterir. İşte bu taklidin neticesinde yapılan kanunlaştırma ancak kanun devleti kavramı ile açıklanabilir. Çünkü hukuk devletinin amacı liberal ekonominin ve burjuva egemenliğinin sağlandığı bir devlet oluşturmaktır. Oysa Tanzimat iktibasları bunu değil ilerlemeyi ve modernleşmeye yetişmeyi hedefler<sup>176</sup>.

## 2.6. Kanun-Fıkıh Çatışması

Modernleşme çabalarının en belirgin özelliği her türlü adımın merkezi iktidar tarafından ve kanun vasıtası ile atılmasıdır. Bunun başlıca sebebi kanundan beklenen faydanın üst seviyededir. Yukarıda belirtmiştik. Tanzimat hareketi tam anlamı ile bir medeniyet değişikliğidir. Bu medeniyet değişikliğinden etkilenen fıkıh da mübadillerini ülkeye getirecektir.

---

<sup>176</sup> Okandan Tanzimat devri kanunlarını şu şekilde yorumlar. “Tanzimat devrinde ve bu devri, zamanının *siy* asi hukuki içtimaive İktisadi fikir ve telakkilerinin tesir ve izlerinden tamamen mahrum bulunan fermanlarında, muhtevaları itibariyle, bir teşkilatı esasiye hareketi olmaktan ziyade o zamanın muhtelif cephelerden bozuk olan İdari, mali, adli, ve askeri teşkilatında bazı ıslahat ve yenilik arzu ve teşebbüslerini ifadeeder bir mahiyet ve karakter hakim bulunmaktadır. Mevzuubahis olan, daha evvelce de söylediğimiz gibi, hükümdar ve mutlakiyetin geniş ve vasi salahiyetlerine bir hudut vaz’etmek değil, Tanzimat fermanlarının bilumum tebaaya ihsan ettikleri bazı hukuk ve imtiyazatın sureta temin ve tahakkuku hususunda dahili ve inzibati bir nizam ve emniyetin teessüsüne çalışılması, İdari ve mali hususatın bazı usul ve kanunlara raptı, kazai müesseselerin tesis ve ıslahı, dahilde sükun ve asayışı temin edecek zaruri kanunlarla bunların tatbikini mümkün kılacak bazı teşkilatın meydana getirilmesi teşebbüs ve arzusundan ibarettir. Okandan, Recai, Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri; Tanzimat Cilt 1, içinde, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999, s. 97-128, s. 121.

Tanzimat devlet adamlarının psikolojisi geri kalmışlık üzerine idi. Yani o günün Osmanlı toplumu Batı ile zaman olarak aynı anı paylaşırsa da imkân, algı, maddiyat, maneviyat düzeyinde farklı bir anlayışa sahipti. Bu farklılık devletin güçlü olduğu dönemlerde pek de ehemmiyet teşkil etmemekteydi. Ancak özellikle Tanzimat'la beraber zaman-mekân farklılığından kaynaklı olarak girilen maddi geri kalmışlığın sebebi, dünyayı algılayış biçiminde görüldü. Özellikle Tanzimat devrinde kalemiyeden yetişen ve batıyı tanıyan devlet adamları kurtuluşun ancak batıyı anlamaktan geçtiğini düşünmekteydiler<sup>177</sup>.

Bu manada ortaya çıkan sonuç tam anlamı ile bir mukallitlik olmadı. Zaten bizi Batıya yetiştirecek olan cevherin özde var olduğuna inanılıyordu. Cevherin ortaya çıkışını sağlayacak olan formda bir problem vardı ve bu form batılılar tarafından trajedilerle, büyük yıkımlarla oluşturulmuştu. Yapılması gereken özümüzü bu formla tekrar vücuda getirerek Devlet-i Aliye'yi canlandırmaktı. Eski kurumlar ve anlayışların bu özü ortaya çıkaramadığı kesindi. Örneğin, mevcut anlayışlarla gayri Müslim tebaanın sorunları çözüme kavuşturulamıyordu. Yahut var olan idare şekli ile etkili bir yönetim ortaya konulamıyordu<sup>178</sup>.

İşte bu saiklerle yeni bir medeniyet inşasına girişen Tanzimat reformcuları mevcut olan fihhi kaidelerin yerine seküler mantıklı hukuk kuralları koymayı amaçladılar. Ancak bu çabalar başlangıçta batı hükümlerinin çevirisine yol açmadı. Örneğin hükümler evvela inceleniyor, ardından topluma uyarlanmaya çalışılıyordu. Misal, çıkartılan Ceza Kanunnamesi Fransız menşeli olsa da birtakım hükümlerin törpülediği gözlemlenmektedir.

Kanunun en önemli fonksiyonu ise padişahın otoritesini sınırlandırmasıydı. Önceden direkt olarak kendi anlayışı ile hükümler ihdas eden padişah, artık bürokrasinin düzenlemiş olduğu kanunları kabul etmek durumunda kalıyordu. Padişah otoritesinin Tanzimat kurumları ile sınırlandırılması durumu söz konusu idi<sup>179</sup>.

Ancak kanunun batıdaki ontolojisi ve epistemolojisi ile Tanzimat Osmanlısı'ndaki rolü birbirinden oldukça farklıdır. Kanun batıda seküler burjuvanın monarkları devirmesinin ardından kendi arzuladığı toplumu yaratmak için kullandığı bir araçtır. Ancak Tanzimat

---

<sup>177</sup> Kalemiye Osmanlı'nın son dönemindeki devlet adamlarını ve aydınlarını yetiştiren kurumdur. Başta Mustafa Reşid Paşa olmak üzere, Ahmet Cevdet Paşa, Namık Kemal, Ali Suavi hep bu kurumdan yetişen kişilerdir.

<sup>178</sup> Özellikle milli duyguların kabarması ile gayri Müslimlerin Osmanlı'dan ayrılma teşebbüsleri yenileşme düşüncesini besleyen en etkin kuvvetlerinden birisidir. "... Tanzimat kopma noktasına gelen toplum bağlarını yeniden kuvvetlendirmek için ortaya çıktı." Küçük, Cevdet, Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sistemi ve Tanzimat; Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, içinde, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994, s. 13-25, s. 17.

<sup>179</sup> Seyitdanlıoğlu, Mehmet, Tanzimat Devrinde Meclis-i Vala, TTK Basımevi, Ankara, 1999, s. 114.

döneminde kanun devleti ayakta tutmak ve kangren olan sorunlara çare bulmanın aracı olarak kullanılmıştır. Bu anlayış farklılığından daha vahimi kanunun oturduğu sosyolojik yapı ile Osmanlı toplumu arasında oldukça farklı temayüllerin olmasıdır. Bu farklılığı gören Tanzimat uygulayıcıları bir yandan yeni ile mevcudu ihya etmek diğer yandan kadim değerlere sarılarak toplumsal yapıyı muhafaza etmek ikileminde kalmışlardır.

Osmanlı toplumunda uyarlanan kanunların fıkıh hükümleri ile çelişkisi yöneticiler tarafından pek umursanmamıştır. İlk başlarda Mustafa Reşit Paşa'nın tek adamlığı ekseninde dinamizm kazanan Tanzimat hareketi bu yüksek otoritenin güdümünde ilerlerken dini kaygılardan uzaklaşıyordu. Devletin en etkili şahsı olan Paşa, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'nin de başında olduğundan kanunlaştırma hareketlerini ilk elden yürütüyordu. Burada Paşa'ya devlet yönetiminden bir karşı duruş beklenemezdi. Esasında geleneksel Osmanlı yönetiminde eleştirinin ilmiye sınıfından geldiğini görmekteyiz. O zamanda beklenen ulemanın bu reformları eleştirmesidir. Ancak ne yöneticilerin böyle bir çabada bulunduğunu ne de ulemanın rijit bir çıkışını görmekteyiz.

Bu ikilemin göz ardı edilmesinde en temel saik bu reformların erken dönemde Devleti Aliyye'yi bulunduğu kaostan çıkaracağına olan inançtır. Ancak ilerleyen dönemlerde Tanzimat'ın uygulanmasında yaşanan güçlükler bu heyecanı düşürmüştür. Reformların kâğıt üzerinde gerçekleşirken reel hayatta karşılığının bulunmaması insanları huzursuz etmeye başlamıştır. Gazetelerin ortaya çıkışında Şinasi'nin kanunlara methiyeler düzmesi<sup>180</sup> aydınların bu umutla aksaklıkları göz ardı etmesi olarak yorumlanabilir. Şinasi'nin ardılları ise bu ikilemi yüksek sesle eleştirmişlerdir. Örneğin Namık Kemal'in şeriat vurgusu hep bu ikircikliği eleştirme gayesinin tezahürüdür<sup>181</sup>.

Mustafa Reşit Paşa'nın ardından Ali ve Fuat Paşa'lar da bu durumu göz ardı ettilerse de Ahmet Cevdet Paşa batı formunda fıkıh kodifiye etme gayesi bu ikilemi önlemek amacıyla matuf olarak değerlendirilebilir. Yine Ahmet Cevdet Paşa'nın kendisine Nizamiye

---

<sup>180</sup> Şinasi tam bir batılılaşma hayranıdır. Reşid Paşa'yı övmek için kaleme aldığı ünlü dizeler kanuna bakışının göstergesidir;

*Ettin âzâd bizi olmuş iken zulme esîr  
Cehlimiz sanki idi kendimize bir zincîr  
Bir ıtıknâmedir insana senin kânûnunun  
Bildirir haddini Sultan'a senin kânûnunun*

<sup>181</sup> “Şimdiye kadar mütenevvi mahkemeler, türlü türlü kanunlar yapıldı. Bunlardan Şeriat-i Ahmediyyenin kadriinin kırmaktan başka ne faide hasıl oldu? Bu mahkemeler şeriat mahkemelerinden daha adil ve kanunlar ahkam- şeriatından daha mükemmel zannolunur. Şeriat Allah'ın himayesi altında olalı beri, müstebitlerin en büyüğü bile onu değiştiremez. Onun bütün yapabildiği şeriatı bastırmaktır. Kurtuluşumuzu onun ölçütlerine uyarak aramamız gerekir.” Mardin, 2010, s. 349.

mahkemeleri hakkında itiraz eden ulemaya Devvani'den cevap vermesi<sup>182</sup> 20 yıllık süre zarfında göz ardı edilen bu ikilemin önlenme çabası olarak yorumlanabilir.

Fıkıh ve kanun çatışmasının yol açtığı diğer bir problem adaleti sağlamakla mükellef olan mahkemelerin çeşitlendirilmesidir. Tanzimat'a kadar ülke içerisinde var olan adalet dağıtıcı mekanizma şeriye mahkemeleridir. Bu mahkemeler kazalardan şehirlere kadar tüm idari mercilerde örgütlü ve tek hakimden oluşan bir yapıdadır. Önün gelen davayı (özel hukuk yahut ceza davası fark etmez) kesin olarak karara bağlar. Dolayısıyla adalet tesis eden tek kurum, direkt olarak insanlarla hükümleri muhatap kılıyordu. Herhangi bir temyiz merciinden söz edilemezdi. Bunun yanı sıra Fatih'ten itibaren uygulanan millet siteminin bir tamamlayıcısı olarak cemaat mahkemelerinin kurumsallaştığını görüyoruz. Buralarda gayrimüslim tebaa kendi şahsi meselelerinin hallini gerçekleştirmekte idi.

Ancak Tanzimat'la beraber kodifiye edilen hukukun uygulandığı mahkemeler ihdas edilmeye başlanınca bu geleneksel yapı bozuldu. Gariptir ki geleneksel yapıya dokunulmadan ihdas edilen bu mahkemeler Tanzimat ikililiğinin en bariz kanıtı olarak gösterilebilir. Artık hukukun ana geyesi olan adalet de ikircikli bir yapıdaydı. Geleneksel mahkemelerden başka hüküm yeni mahkemelerden başka hüküm çıkmakta herkes dilediği adaleti almakta idi<sup>183</sup>.

## **2.7. Hukukta Amaç Problemi: Terakki mi Adalet mi?**

Tanzimat devrinde yapılmak istenilen, yukarıda da belirttiğimiz üzere, tam olarak toplumun yeniden düzenlenmesidir. Hukuktaki değişim bu isteğin en somut yansımasıdır. Ancak yöneticilerin en kısa ve etkili biçimde değiştirebildikleri hukuk anlayışının toplumda beklenen etkiyi yarattığı tartışmalıdır. Zira merkezden değiştirilen hukukla birlikte toplumun değiştirilmesi aynı anda olmamıştır.

Evvel bakılması gereken husus, toplumun bu denli kökten bir hukuk reformuna ihtiyacı olup olmadığıdır. Tanzimat devri yöneticilerinin hukuku değiştirmesinde iki önemli gaye öne çıkmaktadır; etnik parçalanmanın önüne geçmek ve Osmanlı'yı Batı karşısında tekrar yüceltmek. Bundan ötürü hukuk yukarıdan aşağıya dayatılan bir sistemler bütünü olarak

---

<sup>182</sup> Neumann, Christoph K., Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri ; Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 83- 87, s. 86.

<sup>183</sup> Bozkurt, Gülnihal, Tanzimat Dönemi Hukuk Değişimi, Tanzimat 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994, s. 277.



algılanmış ve öylece yaşanmıştır<sup>184</sup>. Halk için gerekli ve doğru olanı tespitte muktedir olan bürokratlar bir yenilik getirmişlerdir ve halka düşenin bu yeniliğe uymak olduğunu tasavvur etmişlerdir. Bu anlayışın maalesef Türk kanun koyucuların genel eğiliminin başlangıcı olduğu söylenebilecektir.

Kanun koyma faaliyetini üstlenen kurum olan Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliye'yi burada ele almak yerinde olacaktır kanaatindeyim. Tanzimat devri yöneticileri fıkıh uygulamasından kanun uygulamasına geçerlerken, kanun anlayışı ile beraber bütüncül bir hukuk fikri değişimi içerisine girmişlerdir. Bu fikri değişimin bir tezahürü olarak Meclis-i Valay-ı Ahkâm-ı Adliye kurulmuştur. Bu kurum oluşturulurken etkilenilen iki merkez vardır; birincisi batı ikincisi ise Mısır<sup>185</sup>. Batılı manada ilk olarak Fransa'daki Conceil D'etat'dan etkilenildiği söylenebilir. Mustafa Reşit Paşa'nın ve diğer Tanzimat yöneticilerinin devrin en önemli devleti olan Fransa'dan etkilenmemesi kaçınılmazdı. Etkilenilen diğer ülke ise İngiltere'dir. İngiltere'nin kadim parlamento geleneği Tanzimat aydınlarını etkilemiştir. Ancak bunlardan ziyade esas örnek alınan pratiğin Mısır pratiği olduğunu söyleyebiliriz. Zira Mısır modernleşme sürecine Osmanlı'dan daha önce başlamıştır. Mısır'ın batı ile olan münasebetleri ve oradan kurumları devşirmeleri Osmanlı'dan daha öncedir. Çünkü orada batılı fikirlere set çekecek bir ulemanın varlığından söz edilemez. Osmanlı'da ise ancak Tanzimat devri ile bu tür seküler uygulamaya geçilebilmiştir. Mısır'da kurulan Meclî'ül Hususi, Meclisi Vala'nın ilk örneğidir<sup>186</sup>. Kuruluş amacı yeni nizamnamelerin hazırlanması olan bu küçük heyet, Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesiyle beraber hukukî ve idarî alanlardaki yeniliklerin tespiti, müzakeresi, uygulanmaların kontrolü ve üst düzey bürokratların yargılanmasıyla görevli olması açısından tam bir reform meclisi işlevine sahip olmuştur<sup>187</sup>.

Meclis-i Vala, Tanzimat yöneticilerinin isteği doğrultusunda yasama ve yürütme erklerini kendinde temerküz ettiren bir yapıda ortaya çıkmıştır. Bu kurumun sorumlu olduğu tek mercii padişaktır. Ancak çıkardığı kanunlarla padişahın otoritesinin de üzerine çıkabilmiştir<sup>188</sup>. Çünkü geleneksel dönemde padişahlık kendinden üstte ve ayrı otorite kabul etmeyen bir

---

<sup>184</sup> “ Devlet ve Hükümetlerin en önemli işi, tebaanın birbirine zıt emellerinin karşılaşmasından doğacak tehlikeleri önlemek için, herkesin hakkını sağlamakla beraber vazifelerini de gereğince yerine getirmesini dikkatle göz altında bulundurmak.” Akarlı'dan nakleden; Çetinsaya, 2009, s. 66.

<sup>185</sup> Seyitdanlıoğlu, 1999, s. 25.

<sup>186</sup> Seyitdanlıoğlu, 1999, s. 29.

<sup>187</sup> Akça, Gürsoy, Hülür, Himmet, Tanzimattan Cumhuriyete Siyasal ve Hukuksal Yapının Modernleşmesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 22, 2007, s. 246.

<sup>188</sup> Seyitdanlıoğlu Meclis-i Vala'nın yasama, yargı ve idari yetkilerinin var olduğundan bahsetmektedir. Seyitdanlıoğlu, 1999, s. 117-123.

kurumdur. Ancak Tanzimat'la beraber bu paradigma değişmiştir. Yine de bu değişim ülkeyi demokratik bir yapıya kavuşturmamıştır. Çünkü padişah yalnızca yürütme yetkisini tamamı ile elinde bulundururken, ortaya çıkan yapı, yürütme erkinin yanında oluşturulmak istenen sosyal ve siyasal yapının inşacısı rolüne bürünmüştür<sup>189</sup>. İşte bundan ötürü batılı manada demokratik mekanizmanın işlediğini söylememiz mümkün görünmemektedir.

Malum olduğu üzere Osmanlı çok dinli ve çok etnisiteli bir yapıdadır. Bu çoğul yapı 19. Yüzyılın başından itibaren yayılan milliyetçi söylemlerle parçalanmaya başlamıştır. Sırp isyanı, Yunan isyanı bu parçalanışın ilk örnekleridir. İşte Tanzimat paşalarının en mühim hedeflerinden birisi de merkezi iktidarı güçlendirip, halkı bir arada tutacak kuralları tanzim etmektir. Yani burada kodifikasyon faaliyetlerinin bir sosyal ihtiyaçtan değil, siyasi kaygılardan hareketle gerçekleştirildiğini görüyoruz. Batıdan iktibas edilen hukukun kurulduğu sosyolojik bağlam bu coğrafyada mevcut değildir ve devşirilen bu sistemin bu naif gayeye hizmet etmesi beklenmektedir. İşte problemin esası burada yatmaktadır. Resepsiyon faaliyeti sırasında devşirilen kanunlar ne gayrimüslimleri ne de Müslümanları memnun edebilmiştir. Çünkü milliyetçilik söylemi hitap ettiği kitleye otonom bir yapı kurmayı salık verir. Bu tavsiyeye birkaç kanun değişikliği ile kulak tıkanmasını beklemek hata olacaktır. Nitekim Islahat Fermanı ile bu haklar daha da genişletilerek ayrıcalık düzeyine vardırılmış ve fakat yine de gayrimüslim tebaa memnun edilememiştir. Toplumun diğer bir unsuru olan Müslümanlar için ise durum tamamen karmaşıklaşmıştır. Toprağa bağlı ekonomik hayatını sürdüren, üretimini küçük atölyelerde sağlayan ve ekonomik yapısı oldukça küçük olan bir toplumu modernleşme çabası adı altında batının hükümlerini uygulamak ve bir yandan da batı ile sanki denk sosyo ekonomik bir yapıdaymışçasına anlaşmalar imzalayarak tüm Osmanlı coğrafyasını sömürgelere açmak pek de sağlıklı bir toplum yaratmamıştır<sup>190</sup>. Yine getirilen hükümlerin açıkça fıkhı aykırı olması toplumda huzursuzluklara sebep olmuştur<sup>191</sup>.

Özellikle ikinci Tanzimat dönemi ile beraber bu kodifikasyon faaliyetlerinin iyice sertleştirilerek tüm toplumsal dinamiklerin değiştirilmesine araç kılınması başka bir garabetin göstergesidir. Başta da belirttiğimiz gibi Tanzimat'tan beklenen kısa vadeli başarının gerçekleşmemesi Reşit Paşa'nın haleflerini başka yollara itmiş ve bunun neticesinde tüm

---

<sup>189</sup> Özellikle Reşit Paşa da bu eğilimin olduğu gözlemlenmektedir. Bkz. Mardin, Şerif, Tanzimat Fermanı'nın Manası; Yeni Bir İzah Denemesi, ; Tanzimat, (Ed. Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İnalçık, Halil), içinde, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 145- 169, s. 151.

<sup>190</sup> Özellikle Balta Limanı anlaşmasının ekonomi üzerine çok kötü tesir ettiği belirtilmektedir.

<sup>191</sup> Müslümanların ve gayrimüslimlerin aynı hukuka tabi olması açıkça zimmet hükümlerine aykırı idi. Bkz. Bozkurt, Gülnihal, Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010, s. 49.

devlet sisteminin ve toplumsal yapının değiştirilmesi gerektiği düşüncesine yol açmıştır. Bunun en bariz örneği Ali Paşa'nın Fransız Medeni Kanunu'nu Osmanlı'ya uyarlayarak batılı bir toplum yaratma düşüncesidir. Yine ayrı idare mahkemelerinin kurulması batılı bir sistem kurmak için yapılan en uç faaliyetlerdir. İkinci Tanzimat dönemi aydınlarının meşveret ve kanuni esasi taleplerinin yönetim tarafından tehlikeli bulunması, ayrı bir çelişki olarak karşımıza çıkmaktadır. Bir yandan batılı bir devlet ve toplum yaratmak isteyen yönetim, diğer yandan halk üzerindeki hâkimiyetini kaybetmek istememekte, halkın yönetime katılmasını hoş görmemektedir. Oysa batı toplumunun en ayırt edici özelliği yönetime halkın da katılımının sağlanmasıdır<sup>192</sup>.

Bu durumda hukukun başlıca ve kadim fonksiyonu ve amacı olan adaletin Tanzimat döneminde nereye düştüğü tartışılabilir bir konumdadır. Bir yandan Batının gelişen devletlerinden iktibas edilen hukukî kurumlar hukuk sistematığının içeriğini belirleme noktasında problem ortaya çıkarmakta diğer yandan Tanzimat bürokratları bu durumu göz ardı ederek adaletli bir düzeni hayal etmektedirler. Oysa bahsedildiği üzere kanunların iktibasındaki temel amaç medeniyet tesisidir. Medeniyetin inşası için terakki gereklidir. O halde söylem olarak adalet temel değerinin Tanzimat zihniyetinde var olduğu söylenebilirse de hukukun amacının sapma gösterdiği ve hukuktan beklenenin aslı fonksiyonu değil arizi fonksiyonu olan terakki olduğu iddia edilebilecektir.

## **2.8. Kanunlaştırma Hareketleri ve Tepkiler**

Fıkıh ve kanun arasındaki geriliminin gölgesinde bir kanunlaştırma faaliyeti devam ettiriliyordu. Yeni kanunlarla batının epistemolojik ve ontolojik referanslarının da ülkeye nakledilerek mevcudun da desteği ile daha ileriye varılabileceği ümidi ve biraz da Bab-ı Ali'deki otoriter yapı bu tartışmaların sümen altı edilmesine sebebiyet veriyordu. Her ne kadar toplumun tüm dinamikleri gözden geçirilerek yenileştiriliyorsa da bunlardan doğan sancuların ilk zamanlarda yöneticiler tarafından pek de önemsenmediğini yahut göz ardı edildiğini görmekteyiz. Çıkarılan ıslahatlarla Müslim gayrimüslim dayanışmasını artırmaya çalışan ve böylece dışarıya karşı yekpare görüntü çizmeyi amaçlayan Osmanlı iç insicamı batılı paradigmalara oluşturmaya geç fark edecekti.

---

<sup>192</sup> Ortaylı bu durumu şöyle dile getirmektedir. “ Kuşkusuz Tanzimat döneminin devlet adamları, siyasal katılma, mahalli demokrasi gibi bir siyasal sistemi benimsemiş kimseler değillerdi... Onların istedikleri kanuni ve adil bir düzendi. Ortaylı, 2011. s, 18.

Genel olarak iktibas faaliyeti olarak karşımıza çıkan Tanzimat devri kanunlaştırma hareketleri, özellikle anayasa ve idare hukuku alanında, vergi hukukunda, eşya hukukunda, ticaret ve yargılama hukukunda geniş düzenlemelere gitmiştir. Yukarıda bahsettiğimiz gibi yeni bir medeniyet dairesine girildiğinden tüm bu yenilikler zaruri görülmektedir.

Yeni getirilen düzenlemelerin toplumda hemen kabul görmesi olanaksızdı. Örneğin köleliğin yasaklanması ile beraber birçok köle tacirinin zor durumda kaldıklarını ve bu uygulamaya tepki gösterdiğini görmekteyiz<sup>193</sup>. Daha pek çok düzenlemede aynı problemler hissedilse de kanunlaştırma faaliyetleri hız kesmeden devam etmekte idi. Ancak kanunları düzenlemek için oluşturan Meclis-i Ahkam-ı Adliyenin aynı zamanda Tanzimat uygulamalarını hayata geçirmekle mükellef tutulması manidardır<sup>194</sup>. Zira burada aceleci zihniyetin tezahürü görülmektedir. Kanunu yapan otorite, onun başka ellerde yorumlanıp tahrif edilmesine yahut başka bir makam tarafından onaylanmasına müsaade etmeden bizzat kendisi uygulamakta idi ki bu da uygulamaların aksamasına sebebiyet veriyordu.

Tanzimat dönemi kanunlaştırmalarının esas hedefi medeniyetti. Burada güdülen ortak amaca ulaşmada kanun en etkili araç olarak kullanılıyordu. Bundan ötürü kanunlar ne kadar hızlı yapılırsa ve metnin getirdiği düzen ne kadar hızlı kurulursa medenileşmenin de o derece hızlı olacağına inanılmakta idi. Ancak ilk zamanlarda bu gayenin yereli korumak yahut mevcudu ihya etmekle gerçekleşeceğine inanılmakta idi. Bu yüzden Tanzimat'ın ilk dönemlerinde iktibas edilen kanunların bu coğrafyaya uyarlandığını görmekteyiz<sup>195</sup>. Ancak ilerleyen dönemlerde yeni sorunlar karşısında bir fikir üretilememesi üzerine tercüme yolunun benimsendiği görüyoruz<sup>196</sup>.

Kanun ve nizamın üç temel yararı olduğuna inanılırdı. İlki, devletle tebaa arasındaki ilişkileri düzenler. Burada kast edilen mal, can ve emniyetin devlete karşı yine devlet tarafından korunmasıdır. İkinci olarak kanun ile kuvvet ve refah arasında doğrudan bir münasebet görülür. Tanzimat Fermanı'ndaki "*bu kavanin-i nizamiyye hasıl olmadıkça, tahsil-i kuvvet ve ma'muriyyet ve asayiş ve istirahat mümkün olmayup*" ifadesi bunun göstergelerindedir.

---

<sup>193</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Erdem, Hakan Y., Tanzimat Döneminde Kölelik ;Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İnalıcık, Halil, Tanzimat, içinde, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012, s. 625-665.

<sup>194</sup> Seyitdanlıoğlu, 1999, s. 115.

<sup>195</sup> Örneğin Arazi Kanunnamesi hazırlanırken eski fetvalar ve fermanlar gözde geçirilmiş ve şeyhülislamın onayının ardından yürürlüğe girmiştir. Bkz. Bozkurt, 2011, s. 150.

<sup>196</sup> Fransız Ticaret Usulü kanununun çevirisi ile Usul-i Muhakeme-i Ticaret Nizamnamesi'nin hazırlanması buna örnek verilebilir. Bkz. Bozkurt, 2011, s. 152.

Üçüncü olarak, her şeye muktedir olan kanun ve nizam güzel ahlak ve terbiyenin de kaynağı olarak görülürdü<sup>197</sup>.

Ancak ikinci Tanzimat döneminde<sup>198</sup> güçlü Bab-ı Alinin karşısında bu kez Tanzimat'ın ilk nesli olan muhalif aydın grup vardı. Bu kişiler kahir ekseriyetle devletin çeşitli kademelerinde görev yapan ve fakat düzenden memnun olmayan, batıyı ve bu toprakları çok iyi analiz etmiş bir gruptu. Yeni Osmanlılar olarak adlandırılacak olan bu grup kodifikasyon hareketlerine sistemli biçimde karşı çıkan ilk örgütlü yapı olarak anılabilir<sup>199</sup>.

Grubun önde gelen isimlerinden Ali Süavi'nin "mevtül ulema" tabiri grubun diğer üyeleri tarafından kabul edilmiş ve ulemanın yerini doldurmak amacına binaen yeni iletişim aracı olan gazete ile insanlara bilgiler aktarılmıştır. Namık Kemal ve Ali Süavi'nin kodifikasyon faaliyetlerine direkt olarak karşı oldukları kaleme aldıkları metinlerden anlaşılmaktadır<sup>200</sup>. Onlara göre batıdan alınarak buraya uyarlanmaya çalışılan esasen şeriatta zaten mevcut. Yapılması gereken farklı ülke kanunlarının buraya uyarlanması değil, şeriatın hakkıyla uygulanmasıdır. Bundan başka getirilen yeni kavram ve anlayışlar kafa karışıklığına sebebiyet verecek ve adaleti sağlamayacaktır.

Bu serzenişin en somut halini Ahmet Cevdet Paşa'da görmekteyiz. Zira kendisinden Fransız Medeni Kanunu'nun çevrilerek Osmanlı'ya uygulanması istendiğinde o, şeriatın bu tür bir kanun yapmaya müsait olduğu ve bunun başarılabilceği noktasında yöneticileri ikna edebilmiştir. Ahmet Cevdet Paşa o zamana kadar denenmemiş olanı yapıyor ve batı formuyla İslam fikhini kanunlaştırmaya çalışıyordu. Bu anlayışın kanunlaştırma hareketine karşı çok sert fiili tavır olduğu söylenebilir. Ancak şunu unutmamak gerekir ki yapılan esas olarak İslam fikhinde da görülmemiş bir şeydir. Zira fıkhıta devletin kuralları direkt olarak belirlemesi söz konusu değildir. Oysa batı karşısında gerçekleşen gerilik duygusu ancak böyle

---

<sup>197</sup> Çetinsaya, Gökhan, Tanzimat, Açılım, Glashnot, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 102, s. 41-42.

<sup>198</sup> Mustafa Reşid Paşa'nın vefatının ardından ikinci Tanzimat Döneminde girildiği literatürde kabul edilir.

<sup>199</sup> Koçak, Cemil, Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 72-82, s. 72.

<sup>200</sup> Örnek olarak Ali Suavi'nin şu ifadeleri buna iyi bir örnektir; "Yazık yazık, Osmanlılar taklitte bir dereceye vardılar ki Fransız kanunnamesinden dört lakırdı tercüme edip işte bu kanunla amel ediniz diye haber ettiler. Sanki altı yüz şu kadar senenden beri bu koca devlet ve millet şeriatsız, kanunsuz imiş de vükela onlara şeriat yapmaya kalkışmış." Taklit makalesinden; Çelik, Hüseyin, Ali Suavi, içinde, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993, s. 153.

bir tepkiye izin verebilmiştir. Batı formunda İslam fıkı gibi nerden bakarsanız garabet olan bir netice husul etmiştir<sup>201</sup>.

---

<sup>201</sup> Neumann, Christoph K., Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri ; Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, içinde, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 84.

## İKİNCİ BÖLÜM

### TANZİMAT AYDINI OLARAK NAMIK KEMAL'İN HUKUK ANLAYIŞI

#### 1. NAMIK KEMAL'İN HUKUK ANLAYIŞININ DAYANDIĞI TEMELLER

##### 1.1. Bir Tanzimat Bürokrat Aydını: Namık Kemal

Tanzimat dönemi yukarıda açıklamaya çalıştığımız üzere tüm devlet ve toplum anlayışının ters yüz olduğu, tüm temel düsturların ayaklar altından kayıp gittiği bir zaman dilimini anlatır. Bu zaman diliminde tüm kurumlar ve anlayışlar değiştiğinden toplumu bu değişim dalgasında sükûnete erdirecek ve yeni ufuklar açacak aydın kesim neşet edememiştir. Ulema gelenekten beslendiği için ve değişim gayrimüslim coğrafyadan geldiğinden olaylara karşı değerlendirmesi ufuk açıcı bir hüviyete bürünememiştir. Zaten II. Mahmut devrinden itibaren ulemanın bu değişim dalgasında bir aktör olarak yer aldığı söylenemez.

Ancak toplumsal dinamikler, bu değişimde kendilerine yol gösterecek kişi ve kurumları ortaya çıkarmakta geç kalmamıştır. Çünkü bu denli büyük bir hareketi algılayıp eleştiri sunan ve bunu haykıran kişiler her büyük değişim hareketinde kendisini göstermiştir. Yalnız Tanzimat dönemindeki temel fark şuradan kaynaklanmaktadır. Tanzimat aydını olarak sayabileceğimiz önde gelen şahıslar Tanzimat kurumlarının temelini oluşturan Tercüme Odasından çıkmışlardır. Tercüme Odası<sup>202</sup> II. Mahmut devrinde kurulan ve batılı ülkelerle Osmanlı arasında köprü vazifesi kuran, batı eserlerini tercüme eden bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Burada vazife alan yeni tip Osmanlı bürokratları batı dillerini iyi bilen, batı tarihini ve kurumlarını tetkik eden kişilerden oluşmaktaydı. Lakin ilerleyen dönemlere bakıldığında Tanzimat hareketine muhalif olan Yeni Osmanlıların çoğu bu kurumda yetişmiş bürokrat sınıftan oluşmaktaydı. Yani değişim kendi içerisinde kendi eleştirisini yapan kişileri çıkarmıştır.

Bu bürokrat aydın kesim Tanzimat'ın ilk muhalefet hareketi olarak siyaset bilimi literatüründeki yerini almıştır. Bu aydın güruhun en önemli özelliği, hem geleneğe hakim

---

<sup>202</sup> Tercüme Odası 1821'de kurulan, diğer milletlerle ilişkilerde Müslüman memurların görev aldığı bir tercüme bürosudur. Diplomasinin önem kazandığı 1830'lu yıllardan itibaren bu büroya gösterilen ihtimam arttırıldı. Mustafa Reşit Paşa'nın Batı ile ilişkilere önem vermesi hasebiyle büroya ayrılan bütçe, alınan memur sayısı ve verilen eğitimin kalitesi arttırıldı. Tanzimat'ın ilanıyla beraber yabancı uzmanların da , James Redhouse, öğreticilik yaptığı bir devlet kurumu haline geldi. Bu şekilde verilen kaliteli eğitim sebebiyle Tercüme Odası'nda memuriyete başlayan kişiler devlette ve diğer alanlarda çok iyi makamlara yükseldiler. Ali, Fuat, Ahmet Vefik, Safvet, Münif, Ahmet Arifi, Sadullah Paşalar, Namık Kemal bu bürodan yetişen önemli şahsiyetlerdir. Ayrıntılı bilg için bkz. Balcı, Sezai, Bâb-ı Âli Tercüme Odası, Libra Yayıncılık, İstanbul, 2013.

olmaları, hem de değişimin temel dinamiklerine hakim olmalarıdır. Geleneksel öğretilere çok hakim olan bu seçkin gruh, batı rasyonalizminin etkisiyle üretilen bilgilere de hakimdir.

Namık Kemal<sup>203</sup> de bu seçkin grubun içerisinde yer alan önemli bir düşündürdür. Tezimizi düşünceleri üzerine bina ettiğimiz bu şahsın diğer alanlarla ilgisine kısmen değinecek, düşünce hayatının tamamını irdeleme cihetine gitmeyeceğiz. Ancak o dönemde özgün sayılacak düşüncelere nasıl ulaştığına, kimlerden etkilendiğine değinip ardından hukuk anlayışına geniş bir perspektifle bakmaya çalışacağız.

Namık Kemal değinmeye çalıştığımız Tanzimat tipi aydınının en bariz örneğidir. Ataları saraya hizmet etmiş köklü bir ailedir. Kendisi de bu aile içerisinde İslam geleneklerine uygun biçimde yetiştirilmiştir. Genç yaşta zekâsı ve çalışkanlığı ile dikkat çeken Kemal, Tercüme Odası'ndaki memuriyeti sırasında devrin iyi bürokratları, edebiyatçıları, sanatçıları ve fikir adamları ile aynı meclislerde bulunmuştur. Bu meclislerde batı lisanını bilmesi hasebiyle batıyı tanması yanı sıra geleneği de iyi bir şekilde öğrenebilmiştir. İlerleyen zamanlarda Şinasi ile kurduğu ilişki düşünce hayatının bambaşka bir evreye girmesine sebep olmuştur.

Şinasi, bilindiği üzere ilk özel gazeteyi çıkaran fikir adamımızdır. Hayli modernist ve batıcı bir kişi olan Şinasi Kemal'i yetiştiren ve onun fikirlerini serdettiği gazeteciliğe başlatan kişidir. Şinasi'nin yanında devrin en etkili iletişim aracı olan gazeteye yazılar yazmaya başlayan ve muhalif kimliğini ortaya koyan Kemal, Şinasi'den birçok konuda etkilenmiştir. Ancak Şinasi ile aralarındaki en büyük fark, Kemal'in muhafazakarlığının eserlerinde fazlaca işlenmesidir. Namık Kemal, Şinasi'nin aksine Tanzimat devletluları ile iyi ilişkiler kurma

---

<sup>203</sup> 21 Aralık 1840 tarihinde Tekirdağ'da dünyaya geldi. Tekirdağ'da Babası Yenişehirli Mustafa Asım Bey, annesi bir Fatma Zehra Hanım'dır. 18 yaşında yaptığı evlilikten üç çocuğu dünyaya geldi. 1857 yılında Bâb-ı Ali Tercüme Odasında memuriyete başladı. Burada Şinasi ile tanışarak batı edebiyatı ve felsefesine ilgi duymaya başladı. Çeşitli gazetelerde gazetecilik faaliyetleri yürütürken kendisini iktidar mücadelesinin içinde buldu. 1867 yılında Erzurum'a mutasarrıf olarak sürgün edilince Ziya Paşa ile Avrupa'ya kaçtı. Burada kaldığı süre boyunca gözlem yaptı ve gazetecilik faaliyetlerinde bulundu. 1870 yılında yurda geri döndü. Yurda döndükten sonra yine siyasî makaleler kaleme alınca bu kez sürgün hayatı başladı. Gelibolu ve Kıbrıs sürgününün ardından Abdülhamid tahta geçince anayasa çalışmaları için İstanbul'a geri döndü. Meclis-i Mebusan kapanınca Namık Kemal önce Midilli'ye, burada görev yaptıktan sonra Sakız Adası'na mutasarrıf olarak tayin edildi. 1888'de burada hayatını kaybetti. Çalışkanlığı ve üretkenliği ile Türk edebiyat ve düşünce tarihine yeni ufuklar açan Namık Kemal o günkü ürettikleri ile bugün dahi bizlere ufuk açmaya devam etmektedir. Ayrıntılı biyografi için bkz. Fuat, Mehmet, Namık Kemal, YKY Yayınları, 2012.



noktasında mahir değildir. Bundandır ki, Erzurum mutasarrıflığına atanarak merkezden uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Ancak o merkezden uzaklaşmak yerine arkadaşları ile yurtdışına çıkmayı, yazılarına ve tenkitlerine oradan devam etmeyi uygun bulmuştur.

Genç yaşta kendisini bir iktidar mücadelesinin ortasında bulması<sup>204</sup> ve bu sebeple yurtdışına çıkmak durumunda kalması onun ailesinden uzakta kalmasına yol açsa da bu tecrübe ona yeni ufuklar açmıştır. Yıllarca kitaplardan tanımış olduğu Avrupa'yı, Londra ve Paris gibi 19. Yüzyılın iki önemli merkezinde yaşayarak, tetkik etme fırsatı bulmuştur. Ayrıca gurbette yapmış olduğu gazete faaliyetleri ve göndermiş olduğu mektuplarla düşünce dünyasını oldukça genişletmiştir. Osmanlı'nın o günkü sorunlarına çare ararken sürekli bir batı ile kıyaslama halinde gördüğümüz Namık Kemal, hem batıyı anlamaya çalışmaktadır, hem de benzer çözümlerin Osmanlı toplum dinamiklerinden neşet edebilmesinin arayışı üzerine kafa yormaktadır. Siyasetten edebiyata, sanattan hukuka bir çok alanda batılı eserleri incelemiş ve mevcudun tenkidini yapabilmiş olan Kemal, gelenekten beslenmesi hasebiyle ayakları yere basan eleştiriler getirmekte, körü körüne bağlanma noktasına asla gelmemektedir.

Kemal'in düşüncesi, Tanzimat'ın düalizminden mülhem her iki kaynaktan, hem İslam hem batı medeniyeti, beslenmektedir. Romanlarına ve şiirlerine baktığımızda tarihsel bir romantizmin genel tema olarak yer aldığını görürken, makalelerinde Fransız ve İngiliz düşünürleri ve kurumlarına sıkça atıf yapıldığı gözlenmektedir. Kemal her ne kadar her iki medeniyetten beslense de onu özgün kılan kime ve hangi zamana seslendiğinin farkında olmasıdır. Bundan ötürü Kemal, zamanın gereklerini iyi okumuş ve topluma zamanın ruhunu taşıyan yenilikler önerebilmiştir. Bunun yanı sıra Müslüman bir toplumda yaşadığının farkında olan Kemal, Müslüman toplumun hayata tavır alış biçimi olan usul-ü fıkıh dairesinde kalmaya özen göstermiş, geleneği tümünden reddeden bir anlayış içerisinde olmamıştır. İmparatorluk bakiyesini düşüncelerinin özüne yerleştiren kemal zamana ve şartlara göre yeniyi ararken içtimai nazardan bakmayı asla ihmal etmemiştir. Belki bu manada Tanzimat dönemi hukuk düşünürlerinin ve günümüz hukukçularının en sık eleştiri konusu olduğu bu açmaza Kemal düşmemiştir.

---

<sup>204</sup> Mısır prensi Mustafa Fazıl Paşa sarayla girdiği iktidar mücadelesinde Yeni Osmanlılar Cemiyeti'ni kendi taraftarı olarak kullanmış, onları maddi ve manevi olarak desteklemiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kuntay, Mithat Cemal, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010, Cilt 1.

## 1.2. Namık Kemal ve Tanzimat Hareketi

Namık Kemal, bir Tanzimat aydını olarak ve Tanzimat sürecinin içinde doğan, yetişen bir bürokrat aydın olarak, Tanzimat sürecini sebepler ve sonuçlar dairesinde okuyabilmiştir. Geleneksel bir aile yapısı ile yetişen ve bu büyük anlayış ve tavır alış değişimini yaşayan Kemal, Tanzimatın felsefesini, Mustafa Reşit Paşa'yı ve diğer konuları '*Tanzimat*' adlı makalesinde değerlendirmiştir.

Gencer, Tanzimat'a yol açan iki ana neden sıralamıştır; birincisi Napolyon'un yükselişi ve durdurulamayışı, ikincisi ise Mısır'ın yükselişi. Kemal'in de benzer tespitlerle Tanzimatın gerekliliğini dile getirdiği görülmektedir: "*Malumdur ki bundan kırk-kırk beş sene evvel Devlet-i Aliyye'nin zaten müşrif-i indiras olan tesisât-ı siyasiyesi bütün bütün mahvolmuş ve Avrupa'nın kavâid-i idaresi bir galebe-i mutlaka hâsıl etmiş idi. Böyle bir hal içinde Mısır vilayeti ihtiyâr ettiği meslek-i taklid kuvvetiyle saltanat-ı seniyyenin kudret ve nüfuzuna galibâne rekabet eder oldu. İş bir dereceye geldi ki memleketi Mısır tasallutundan muhafaza için İstanbul'a bir Rusya ordusu getirmek derecelerine kadar gidildi.*"<sup>205</sup>

Tanzimat'ın ilan edilmesinin bir şartname-i esasî<sup>206</sup> olmadığını vurgulayan Kemal, bu şartlar altında ilanının zorunlu olduğunu belirtmektedir. Tanzimat'ın ilanının ve Avrupa'nın kefaleti altında icra edilecek olmasının halkı galeyana getireceğini bilse de bunun gerekli olduğunu dile getirmektedir. Zira efkâr-ı umumiye, o vakitler Tanzimat'ı, şeriatı yıkmak için uydurulmuş sihir zannederdi<sup>207</sup>. Kemal'in efkâr-ı umumiyenin cehaletinden başka ulemanın kifayetsizliği ve şeriatın uygulanmaması sebebiyle Tanzimat'ın ilan edilmesi gerektiğini belirtir<sup>208</sup>. Reşit Paşa'nın bu müşkül durumda Tanzimat'ı ilan etmek durumunda kaldığını ve kısa zamanda bunun semerelerini aldığını düşünmektedir. Zira Tanzimat olmamış olsa, Mısır, Memleketeyn, Karadağ, Sırbistan, Kırım meseleleri hallolulanamazdı<sup>209</sup>. Mustafa Reşit Paşa'nın bu şartlarda Tanzimat'ı ilan etmekle kalmayıp onu uygulamadaki mahirliğini Kemal çok zarif şekilde övmektedir<sup>210</sup>.

---

<sup>205</sup> "Malumdur ki bundan kırk-kırk beş sene evvel Devlet-i Aliyye'nin zaten zail olan siyasi teşkilatı bütün bütün mahvolmuş ve Avrupa'nın idarî gücü öyle bir mutlak üstünlük oluşmuştu. Böyle bir durum içinde Mısır vilayeti ihtiyar ettiği meslek taklid kuvvetiyle saltanat-ı seniyyenin kudret ve kuvvetinin gücüne üstünlükle rekabet eder oldu. Mısır belasından kurtulmak için İstanbul'a Rusya donanmasının getirilme derecesine kadar gidildi." Kemal, Namık, "Tanzimat", 2005, s. 221.

<sup>206</sup> Biz anayasayı kast ettiğini düşünmekteyiz.

<sup>207</sup> Kemal, Namık, "Tanzimat", 2005, s. 222.

<sup>208</sup> Kemal, Namık, "Tanzimat", 2005, s. 222.

<sup>209</sup> Kemal, Namık, "Tanzimat", 2005, s. 222.

<sup>210</sup> Kemal, Namık, "Tanzimat", 2005, s. 223.

Kemal Tanzimat'ı benimsemekle beraber sırf batı mukallitliğine karşı idi. Reşit Paşa'yı mektepler açmakla ve âdemler yetiştirmekle öven Kemal, Reşit Paşa sonrası duruma vaziyet edenleri Avrupa'ya hoş görünmekten, onu hoşnut etmekten başka bir şey yapmamakla suçlamaktadır<sup>211</sup>. Bu tavrın memleketi kötü gidişten alıkoymadığını gören Namık Kemal, gidişattan duyduğu kaygıyı şu sözlerle ifade etmiştir: *“Bundan iki sene evvel bir halde idik ki devlet iki sene içinde o halden kurtarabilmek en büyük meâsir-i muvaffakiyetten addolunurdu. Şimdi ise bir haldeyiz ki devleti iki sene içinde iki sene evvel bulunduğumuz hale getirmek sahîhan bir nev’i mehdilik mahsusâtından addolunabilir.”*<sup>212</sup>

Namık Kemal Tanzimat'ın Devlet-i Aliyyeyi bulunduğu kötü durumdan kurtardığına ve usulünce uygulanması durumunda yine imparatorluğa fayda sağlayacağına inanmaktadır. Bu inancını şu sözlerle ifade etmektedir: *“Mamañih yine Tanzimat sayesinde istiklâlimizi tekâful-i umumî sayesinde tutabiliriz. Bu da Tanzimat'ı ihlâl edenleri Tanzimat'ın pençe-i adline vermekle hâsıl olur.”*<sup>213</sup> Burada Kemal, istikbalin iyiliğini Tanzimat'ın uygulanmasına bağlamıştır. Hatta Tanzimat'ı ihlal edenleri Tanzimat düzenine teslim ederek adaletin tecelli etmesini beklemektedir. Kemal İstikbal adlı makalesinde belirttiği üzere istikbalden emindir zira devlet şeriatı takip etmekte ve yine *“Zamanın değışmesi ile hükümler de değışir.”* fıkıh kuralı gereğı şeriat değışime cevaz vermektedir<sup>214</sup>. Görüldüğü üzere Kemal, Tanzimat'ı fıkha uygun düştüğü ölçüde onaylamakta ve desteklemektedir ve fakat bunu yine İslami bir referansla yapmaktadır. Burada Türköne'nin Yeni Osmanlılar hakkında yapmış olduğu tespiti zikretmenin faydalı olacağı görüşündeyim. Türköne, Yeni Osmanlılarla beraber dinin işlevinin değıştiğı ve ideolojileştiğini savunmaktadır. Ona göre klasik fıkıh anlayışında siyasete ayrılan alana fıkıh karışmaması ilkesi, Yeni Osmanlılar tarafından çığnenmiş ve kendi seyrinde yol alması gereken mecraların da fıkıh ekseninde şekil alması gerektiğı savunulmuştur<sup>215</sup>. Bize göre Kemal'in bu tavrı Türköne'nin belirttiğı üzere İslamî referanstan hareketle Tanzimatı meşrulaştırma girişimidir. Ancak bu tavrın Tanzimat aydınlarında sıkça

<sup>211</sup> Kemal, Namık, “Tanzimat”, 2005, s. 223.

<sup>212</sup> “Bundan iki sene evvel öyle bir halde idik ki devleti iki sene içinde o halde kurtarmak başarı sayılırdı. Şimdi ise bir haldeyiz ki devleti iki sene içinde iki sene evvel bulunduğumuz hale getirmek açıkça mehdilik alametlerinden sayılabilir.” Kemal, Namık, “Tanzimat”, 2005, s. 223.

<sup>213</sup> “Bununla beraber yine Tanzimat sayesinde bağımsızlığımızı milli dayanışma sayesinde tutabiliriz. Bu da Tanzimat'ı ihlal edenleri Tanzimat adaletine teslim etmekle hâsıl olur.” Kemal, Namık, “Tanzimat”, 2005, s. 224.

<sup>214</sup> Kemal, Namık, “İstikbal”, Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) Dergâh Yayınları, 2005, s. 40.

<sup>215</sup> Türköne Mümtaz'er, Siyasal İslamcılığın Doğuşu, Etkileşim Yayınları, 2011, s. 151. “Yeni Osmanlıların, Batının koyduğu problematik çerçevesinde İslâmın akla uygun bir evrensel teori olduğunu ispatlamak için giriştikleri spekülasyonları geleneksel aydın İslâmın dönüşümü olarak niteleyebiliriz. Başka bir ifadeyle, bu süreci daha önce ulema tarafından temsil edilen İslâmın aynı katta yer alan modern aydınlar eliyle ideolojiye dönüştürülmesi olarak görebiliriz...”

görüldüğü bir gerçektir. Bu tavrın esas sebebini ise ulemanın yokluğunun oluşturduğunu düşünmekteyiz.

Namık Kemal, Tanzimat hareketinin en mühim amaçlarından biri olarak usul-ü meşvereti görmektedir. Bu fikrinin kaynağını ise çok etkilendiği İngiliz parlamentosu oluşturmaktadır. Namık Kemal, İngiliz parlamentosunu ve onun çıkardığı kanunları uygulayan hakimleri büyük bir hayranlıkla tasvir etmektedir<sup>216</sup>. Usul-ü meşveret yönünden batının taklit edilmesinde beis görmeyen Kemal, parlamentodan çıkan kanunlarla ayrıcalıkların sona ermesini ve müsavatın sağlanmasını arzulamaktadır<sup>217</sup>.

Kuşkusuz, Namık Kemal bu fikirlerini serdederken batılı düşünürlerden etkilenmiştir. Çünkü bu fikriyatın olgunlaşması ve kurumsallaşması batıda çetin fikri ve maddi çatışmaların neticesidir. Berkes Namık Kemal'in Tanzimat hareketinin tekâmülüne dair önerdiği usul-ü meşveret fikrinin doğuşunda batılı mütefekkirlerin katkısı olduğunu dile getirir. Aralarındaki farkı ise Locke, Hobbes gibi düşünürler bu kavramları ilahî boyuttan beşerî boyuta indirgerlerken Namık Kemal, İslam ile ilişkilendirerek açıklamaktadır<sup>218</sup>.

### 1.3. Namık Kemal Düşüncesinde Özgün Bir Kavram Olarak Vatan

Vatan, Kemal'in düşüncesinde önemli ve özgün bir yer ihtiva eden bir kavramdır. Hatta Namık Kemal, günümüzde fikir adamlığı ve romancılığı ile değil vatan şairi olması hasebiyle tanınmaktadır. Oysa Namık Kemal şairliğinin çok daha ötesinde bir fikir ve aksiyon adamdır. Bu cihetten vatan mefhumu üzerindeki düşünceleri sadece şiirleri dikkate alınarak açıklanacak ölçüde yalın değildir. Romanlarından makalelerine kadar yazmış olduğu tüm eserlerde ana tema hep vatan üzerine kuruludur<sup>219</sup>. Kemal'in bu kavramı düşüncesinin merkezine koymasında elbette yaşadığı dönemin problemleri büyük rol oynamıştır. Şüphesiz Kemal vatan kavramı etrafında yalnızca milliyetçi saiklerle halkına yol gösteren bir aydın olarak karşımıza çıkmamaktadır. O büyük şair, kavram etrafında devrinin tüm sorunlarını etraflıca düşünme ve sorunlara çözüm üreterek, vatan mefhumu ile bu düşüncelerini olgunlaştırma çabasıdadır. Onda vatan sadece üzerinde yaşanan bir toprak parçası değil

<sup>216</sup> Baykal, Bekir Sıtkı, Namık Kemal'e Göre Avrupa ve Biz; Namık Kemal Hakkında, içinde, İstanbul, 1942, s. 191.

<sup>217</sup> Baykal, 1942, s. 191 v.d.

<sup>218</sup> Berkes, Niyazi, Namık Kemal'in Fikrî Tekâmülü; Namık Kemal Hakkında, içinde, İstanbul, 1942, s. 230.

<sup>219</sup> Kısakürek, Kemal'in vatan anlayışını "*belli başlı madde bütünlüğü içinde, o bütünlüğe tasarruf eden cemiyetin mukaddeslerine; hatıralarına, adetlerine, menfaat çerçevelerine; topyekûn vatan ismini vermektedir.*" sözleriyle tanımlamaktadır. Kısakürek, Necip Fazıl, Namık Kemal, Büyük Doğu Yayınları, 2008, s. 255.

aynı zamanda toplumun yaşadığı, medeniyetini kurduğu, düzenini sağladığı, nesillerini yetiştirdiği, kısacası tüm var oluşunu gerçekleştirdiği bir zaman ve mekân birleşimi olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı zamanda Kemal'in şahsında vatan sıla özlemine de içerisine alan duygusal bir kavram olarak da görülebilir. Zira uzun zaman bulunduğu yurtdışında vatana olan hasreti ve orada yaşamış olduğu tecrübelerle vatanın kutsallığını anlamış olması onun bu kavram üzerinde daha derin tefekkür etmesine sebep olmuştur denilebilir. İşte bizde Kemal'in hukuk düşüncesine girmezden evvel Namık Kemal'in düşünce dünyasının merkezinde bulunan vatan kavramını onun gözünden anlatmak istemekteyiz.

Namık Kemal'in vatan hakkındaki düşüncelerini İbret gazetesinde çıkan 'vatan' başlıklı makalesinde etraflıca görebiliriz. Yine farklı zamanlarda farklı konularda neşretmiş olduğu eserlerinde değinmiş olsa da, bu makale onun vatan kavramından ne anladığı ve tüm düşüncesine nasıl hakim olduğunu göstermek bakımından önemlidir.

Kemal makalesine evvela vatan kavramının, insanların ortaya koymuş oldukları kurallar ile kendilerinin yaratmış olduklarını ve bu kavramın insanlar arasında ihtilaf yaratmaktan başka bir tesiri görülmediğini, ona neden önem verilmek gerektiğini soranlara verdiği cevapla başlamaktadır. Ona göre *'Sâni'-i Hakîm insanın fikrini kerrât cetveli, vicdanını hendese miyâsı mahiyetinde halk etmiş olsa idi dünyada aile, millet, mesken vatan tasavvurlarının vücuduna imkan kalmazdı. Sırf maddî olan fevâidden başka bir şey düşünülemez idi. Şu kadar var ki adem başka sıfatta, başka hassasiyette yaratılmış, akıl iki kere iki dört eder davasını ne kadar bedâhatle kabul ediyorsa vicdan da bir kadın ile bir erkek meyl-i tabîi ve kavî-i şer'î ile irtibat hâsıl edince bir aile meydana gelir hükmünü o kadar bedâhatle tasdik ediyor. Akıl murabba' başkadır, müselles başka kaziyesinin hakikatine ne kuvvetle hükm ediyor vicdan da vatan başkadır hâric'i vatan başka sözünün sıhhatine o kuvvette itimad ediyor.*<sup>220</sup> Bu metnin girişinde açıkça gördüğümüz üzere devrin rasyonel düşüncesinden etkilenerek, vatan gibi izafi bir kavramın kutsallığının anlaşılmasını Namık Kemal, yaratılışa aykırı görmektedir. Zira insan maddi varlığının yanı sıra vicdan gibi metafizik değerlerle bezeli bir varlıktır. Dolayısıyla rasyonel gerçekler onun için ne kadar doğru, inanılması gereken

---

<sup>220</sup> "Allah insanın fikrini çarpım tablosu, vicdanını mühendis ölçüsü mahiyetinde yaratmış olsa idi dünyada aile, millet, mesken, vatan tasavvurlarının vücuduna imkan kalmazdı. Sırf maddi olan faydalarından başka bir şey düşünülemezdi. Şu kadar var ki insan başka sıfatta, başka hassasiyette yaratılmış, akıl iki kere iki dört eder davasını ne kadar açıkça kabul ediyorsa vicdan da bir kadın bir erkek meyl-i tabii ve kavî-i şer'î ile bir araya gelince bir aile gelir hükmünü o kadar açıkça tasdik ediyor. Akıl dörtlü dize başkadır üçlü başka kaziyesinin esasına ne kuvvetle hükm ediyor vicdan da vatan başkadır vatanın dışı başka sözünün sıhhatine o kuvvette itimad ediyor." Kemal, Namık, "Vatan"; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 474.

vakıyalsarsa aile, mesken, vatan gibi kavramlarda insan varlığının batını boyutu ile kavrayabildiği ve fakat gerçekliğine gölge düşürmediği kavramlardır.

Bu bahsin ardından Namık Kemal, kişinin niçin vatanını sevdiğini açıklamaya koyulur. Ona göre, kişi vatanını sever, zira hem var oluşu için gerekli olan maddi koşulları ( nefes almak, besin bulmak v.s.) orada bulmuştur hem de var oluşunun farkına orda varmış ve nefsinin manevi tatminine yarayan unsurları orada algılayabilmiştir. Bu cihetle tarihe bakıldığında her milletin ahlak anlayışında vatan sevgisinin ayrı bir yer tuttuğu gözlemlenmektedir. Her din, medeniyet, terbiye ve millette *hubb-ı vatanen mukaddes vazifelerdendir*. Kemal beynelminelcilik olarak zuhur eden sınırların kaldırılması ve dünya vatandaşlığı kavramını, Tevfik Fikret'in meşhur '*Milletim nev'-i beşerdir vatanım rûy-ı zemin*' dizelerini örnek vererek bu algının kıssa vadede gerçekleşmeyeceğini belirtir. Bu cihetten yaklaşımlarla milletin kalbinden vatan sevgisinin çıkarılmasını ise ordunun elinden ateşli silahın alınmasına benzetir. Bu tür yaklaşımların insanlığa bir fayda vermeyeceğini belirttikten sonra kendisinin vatanı nasıl algıladığını şu satırlardan anlayabiliriz "*Biz oturduğumuz yerlerin her taşı için bir cevher-i can verdik. Her avuç toprağı nazarımızda o yola feda olmuş bir yadigâr-ı vücududur. Onu, binaenaleyh bize göre vatanı Çin ile Sibiryaya ile hem-kıymet tutmak ihtimalin haricinde görünür.*"<sup>221</sup> Namık Kemal, burada vatanın üzerindeki tarihin, orada yaşayan milletin hem mücadelesinin hem de bıraktığı izlerin o toprak parçasını bizim için diğerlerinden farklı kıldığını belirtmiş olur. Zira her vatan parçası aynı zamanda oraya özgü bir yaşam, mücadele ve anlayış biçimi olarak karşımıza çıkacaktır.

Makalenin sonlarına doğru ise Kemal devrinin en büyük meselesi olan devlet ricalinin ve toplumun amacı olan konuya temas ederek Tanzimat aydınının kaygısını çok latif bir şekilde ortaya koymuştur. Vatanın ne olduğunu ve her bir vatan parçasının ecebilerden örnekler de vererek, ne gibi tehlikeler altında olabileceğini vurguladıktan sonra Osmanlı vatanının en büyük tehlikesinin bir arada kalabilmek sorunu olduğunu zikretmiştir. Eğer bir arada kalabilmeyi başarabilirse içerisinde çok farklı milletlerin, çok farklı lisanların, çok farklı hayatların yaşandığı bu coğrafyanın da Avrupa kadar ilerleyebileceği, hayat şartlarının o kadar iyileşebileceğini öngörmüştür. Toplumsal ve tarihsel bir aradalıkların pekişmesi ile sanayiden imara, nüfustan eğitime birçok konuda gerisinde olduğumuz Avrupa'ya yetişebileceğimizi savunmaktadır. Buradan çıkışla '*vatan mahabbetiyle mütehalli olan*

---

<sup>221</sup> "Biz oturduğumuz yerlerin her taşı için canımızı verdik. Her avuç toprağı nazarımızda o yolda feda edilmiş insan hatırasıdır. Bize göre buradan bahisle onu Çin vatanı ile Sibiryaya ile kıymette bir tutmak ihtimal haricinde görünür." Kemal, Namık, "Vatan", 2005, s. 476.

*gönülleri gerçekten hûn eden facia mülkümüzce maarif hakkında görülen fıkân-hamiyettir.*<sup>222</sup> sözleri ile makalesini bitirerek, vatan sevgisi ile dolu bir neslin yetiştirilme ödevini maarife yüklemiştir.

Burada Kemal'i tenkit edeceğimiz husus, imparatorluk bakiyesindeki farklılıklardan vatan sevgisi vesilesi ile terakkiye ve refaha ulaşılabilmesine duyduğu inançtır. Oysa rasyonalizmin itici güç olduğu modernizm, tektipleştirici ve farklılıkları kamusal alanda görme arzusunu pek derinlerde hissetmeyen bir olgudur. Dolayısıyla Kemal'in salt eğitim yoluyla vatan sevgisi aşıl原因arak, bu çok farklı kimliklerin bir arada yaşadığı eski zaman imparatorluğundan modern bir toplum ve devlet çıkarılabileceği inancı temenniden öteye geçecek bir düşünce değildir. Kaldı ki bu makalenin ardından çok kısa zaman sonra imparatorluğun parçalanarak her bir parçasının hala kendi başına modern bir devlet olma çabası içerisinde kıvrandığını görebilmekteyiz. Buna rağmen vatan mefhumunu düşüncesinin temelinde yerleştirerek Kemal, toplumu bir arada tutabilecek en temel kavramı Türk düşüncesine kazandırmıştır. Zira arkasından gelecek birçok düşünür onun bu kavramsallaştırmasından etkilenmek durumunda kalacaktır. Gerek Akif'in şiirinde sanatsal ifadelerle vatan kavramını dillendirmesi, gerek Topçu'nun felsefesinin temelinde yatan "Anadoluculuk" terkihi Kemal'in bu kavramsallaştırmasından etkilenmiştir<sup>223</sup>.

#### **1.4. Devlet Anlayışı**

Namık Kemal'in vatan anlayışından bahsettikten sonra devlet anlayışına da burada değinelim. Namık Kemal'in devlet anlayışı çağının aksine devletçi bir tutum içermemektedir. O devletin millet için gerekli olduğunu ve ancak milleti memnun edebildiği ölçüde meşru olduğunu düşünmektedir. Milletın memnun olmasının en esaslı şartı ise *vücut-ı hükümetin illet-i asliyesi olan icra-yı adalettir*<sup>224</sup>. Bu yargımızı devlete dair yazmış olduğu makalelerden çıkarabilmekteyiz. Öncelikle Hukuk-u Umumiye başlıklı makalesine göz atalım. Bu makalede Kemal devletin hakkı olabileceğine dair düşüncelerin memlekette yeni yeni cereyan etmesi üzerine bu makalesini neşrederek konuyu tartışmaktadır.

<sup>222</sup> Kemal, Namık, "Vatan", 2005, s. 478.

<sup>223</sup> Şehsuvaroğlu, Lütfü, Milliyetçilik ve Namık Kemal, Elips Yayınları, 2008, s. 70.

<sup>224</sup> Kemal, Namık, "İdarece Muhtaç Olduğumuz Tadilat"; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ), içinde Dergâh Yayınları, 2005, s. 173.

Kemal hukuk-u umumiye'yi en şamil manasınca hukuk-u beyne'l-ümem, hukuk-ı siyasiye ve hukuk-ı idare<sup>225</sup> olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Hukuk-u beyne'l-ümem Kemal'e göre devletlerarası ilişkileri düzenleyen kurallardır ve bu kurallar her bir devletin haysiyetine ve menfaatine göre şekil alır. Bunlar her bir devlete ayrı ayrı var olduğuna göre her birinin cem'i cihetinde bir menfaat yahut haysiyet icad edilebilir mi diye soran Kemal, bu soruyu olumsuz cevaplandırmaktadır<sup>226</sup>.

Müellif, ikinci olarak hukuk-ı siyasiye'yi açıklamaya çalışır. Bu ise "hukukun, efradıyla devlet beynindeki münasebâtı tanzim eden cüzü" olarak tarif edilmektedir. Bu anlayış devletin fertlerden ayrılabilceğini düşünen bir zihniyetin tarifidir. Namık Kemal ise devletin milletten ayrı düşünülmemeyeceğini savunmaktadır. *Bazı mülâhazat: Devlet ve Millet* başlıklı makalesinde devlet ve milletin Boğaziçi akıntıları gibi yahut kasap ve keçi gibi iki ayrı varlık olarak addetmenin kötü sonuçlar doğuracak bir hareket olduğunu belirtir<sup>227</sup>.

Üçüncü olarak hukuk-ı idareyi tarif eder. "efradıyla idare şubelerinin münasebetini tayin eden hukuk" olarak kabul edenlerce tanımlandığını belirten Kemal, devletin milletten ayrılamayacağını düşündüğünü, devletin şubelerinin mevcut-ı münferidnin olamayacağını belirtir. Dolayısıyla onlara ayrı bir hukuk isnad etmenin mümkün olmadığını savunur<sup>228</sup>.

Namık Kemal'e göre hukuk-ı siyasiyenin mevzuunu hemen her kitap başka türlü verse de üzerine bina edildiği kavramlar, *ümmetin hâkimiyeti, kuvâ-yı hükümetin tefriki, memurların mesuliyeti, hürriyet-i şahsiye, müsavat, hürriyet-i efkâr, hürriyet-i metâbi, hürriyet-i ictimâ', hakk-ı tasarruf, harem-i büyüt gibi kavaid-i külliyyeden ibarettir*. Namık Kemal bu kavramları sıraladıktan sonra, bu kavramların hiçbirisinin, şahıstan tecrid edilerek heyet-i siyasiyeye atfetmenin mümkün olamayacağını vurgulamaktadır<sup>229</sup>. Makalenin ilerleyen bölümlerinde memurların ayrı yargılama usulüne tabi tutulması ve ayrı mahkemelerde bu davalara bakılmasını da eleştiren Kemal, devletin ayrı bir hak ve kutsallık atfedilmesinin batıda ne gibi tahribatlara yol açtığını anlatarak makalesine devam eder<sup>230</sup>. Son olarak makalesini şu sözlerle tamamlar. "*Şu mesele hiç hatırdan çıkarılmamalıdır: Her hükümet bünyesini terkib eden azayı cemiyetten menfaat veya ilcâ-yı zaruret namına her türlü fedakârlığa ihtiyâr edebilir. Fakat*

<sup>225</sup> Kemal, Namık, "Hukuk-ı Umumiye"; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 123.

<sup>226</sup> Kemal, Namık, "Hukuk-ı Umumiye", 2005, s. 123.

<sup>227</sup> Kemal, Namık, "Bazı Mülâhazat: Devlet ve Millet; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s.146.

<sup>228</sup> Kemal, Namık, Hukuk-ı Umumiye, 2005, s. 124.

<sup>229</sup> Kemal, Namık, Hukuk-ı Umumiye, 2005, s. 124.

<sup>230</sup> Kemal, Namık, Hukuk-ı Umumiye, 2005, s. 124.



*bu talebi efrâd-ı beşerin havass-ı tabiyesinden hariç bir hakka isnad ederse ihtimali yoktur ki hukuk-ı şahsiye taarruzundan mahsûn kalabilsin. Mümkün değildir ki her zalim kâffe-i eyaletin meşruiyetine hüccet tutacak bir bahane bulamasın..*<sup>231</sup> Gencer'e göre Kemal İslamî gelenekten beslenerek kurmuş olduğu sosyal teorisini inşacı amaçla değil, savunmacı bir tavırla ortaya koymuştur<sup>232</sup>. Berkes onun bu tavrını inkılapçılıktan ıslahatçılığa bir meylediş olarak yorumlamaktadır<sup>233</sup>. Bundan ötürü devletin aşırı kutsallaştırılmasını gelenekten gelen hak kavramı ile önlemeye çalışan Kemal, ona ne ayrı bir tüzel kişilik ne de hakkın öznesi olabilme kabiliyeti tanımıştır<sup>234</sup>. Böylelikle devleti ve milletiyle bölünmez bütün olan mülkün devamını arzular<sup>235</sup>.

Diğer bir cihetten bakıldığında Kemal'in bürokrasiye çok önem verdiği görülmektedir. Zira devlet memuru nezdinde tezahür edecek ve adil hükümet onun fiiliyatında cisimleşecektir. İşte bu sebepten Kemal *"İslahat-ı matlûbenin en mühim ve en müşkil olan ciheti tasavvur ve tertib olunan şeyleri fiile çıkarmak için memur yetiştirmektir."*<sup>236</sup> demiştir. Ancak Kemal Tanzimat döneminde ortaya çıkan bürokratik hegemonyadan rahatsızdır. Zira Tanzimat'la bürokrasiyi taşraya kadar uzatan ve merkezileşen devlet yapısında halk ve bürokratlar arasında ciddi bir ayrım peydah olmaya başlamıştır. Bu hususta kaleme aldığı makalede<sup>237</sup> ashab-ı kiramdan örnekler veren Kemal, o dönemde görevlerini terk eden sahabenin bunu ne kadar gocunmadan yapabildiğini anlatmaktadır. Kemal, bürokrasideki hiyerarşiyi haklı gördüğünü beyan etse de bu durumun büyük hizmette bulunanları daha küçük bir işte olanlara ve ine ine umum halka şahsen hiçbir vakit rüçhanının lazım gelmeyeceğini neşretmiştir<sup>238</sup>.

Namık Kemal, böyle düşünmekle birlikte, devletin ve memurların toplum için önemini algılayabilen bir devlet adamıdır. Vakar-ı Memurin adlı makalesinin girişinde bu hususa

---

<sup>231</sup> Kemal, Namık, Hukuk-ı Umumiye, 2005, s. 127.

<sup>232</sup> Şu mesele hiç hatırdan çıkarılmamalıdır. Her hükümet kendini oluşturan cemiyetten menfaat temin edebilir, bir şeyleri zorla yaptırabilir. Fakat bu talebi insanların tabi duygularından başka bir hakka isnad ederse hukuk-ı şahsiyenin hücumundan kurtulmasına imkan yoktur. Her zalim kendi eylemlerini delillendirecek bir bahane bulmakta güçlük çekmez. Gencer, Bedri, Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi, s. 136.

<sup>233</sup> Berkes, Niyazi, Namık Kemal'in Fikrî Tekamülü,; Namık Kemal Hakkında, içinde, İstanbul, 1942, s. 226.

<sup>234</sup> Gencer, Bedri, Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi, s. 137.

<sup>235</sup> Gencer, Bedri, Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi, s. 140- 142.

<sup>236</sup> Kemal, Namık, "Vakar-ı Memurîn"; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 535.

<sup>237</sup> Kemal, Namık, "Müsavat"; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 525.

<sup>238</sup> Kemal, Namık, "Müsavat", 2005, s. 526.

değirmiştir<sup>239</sup>. Ancak yine de Tanzimat öncesi dönemde devlet memurlarının halka üstten bakmak için yapmış oldukları debdebe ve tezyinatı<sup>240</sup> yahut korku salmak için yapmış oldukları zulümleri<sup>241</sup> devletin vakarı için asla gerekli görmemektedir. Tanzimat'la beraber bu gibi hususlarda meydana gelen azalmadan çok memnundur. Tanzimat fermanının en dikkat çekici hükümleri yargılamadan ceza verilemeyeceği ve vataandaşlara devlet karşısında daha fazla koruma sağlayan hükümlerdir. Özellikle Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'nin karar ve uygulamalarında memurun vatandaşa karşı olan kötü muamelesi önlenmeye çalışılmıştır.

Namık Kemal, yaşadığı devrin aksine ne devleti yücelterek faşizme yakın bir noktaya taşımış ne de onu toptan yok sayarak düzensizliği savunmuştur. Zaten aldığı eğitim ve bağlı olduğu gelenek her iki çıkarımı da yapmasına mani olmuştur. İfrat ve tefritten kaçınarak döneminin uygulamalarını eleştiren Namık Kemal vatandaş ve devlet ilişkilerinde yüksek seviyeyi yakalama çabasıdır diyebiliriz. O, devletin giderek merkezileştiğinin ve güçlendiğinin farkındadır. Bu büyüme ve merkezleşmenin milletin ve devletin faydasına işlerlik kazanmasını istemektedir. Hukuk-ı umumiye yahut bürokrasinin işleyişine dair tenkitleri bu amaca matuftur. Devleti ve milleti ayrı görmediğinden her ikisi için uygun olanın iyi yönetim olduğunu günümüzden yüz elli yıl önce fark edebilmiş ve bunu eserlerinde dile getirmiştir. Çağdaşı olan Hegel gibi devleti özgürlüğün temeli olarak addettiği gibi, liberal düşünürler gibi bireyi merkeze alan bir düşünce de üretmemiştir. Onun düşüncesinin temeli adalet üzerine oluşturulmuştur.

### **1.5. Namık Kemal' e Göre Hukukun Kaynağı**

Namık Kemal, Yeni Osmanlılar arasında en popüler tartışma alanı olan hukuk konusunda çokça kalem oynatan düşünürdür. Buraya değin yapmış olduğumuz tartışmalarda onun hukuku ilgilendiren temel mefhumlar üzerindeki görüşlerini aktarmaya ve tartışmaya çalıştık. Bu bölümde ise Kemal'in hukuk kaynağı üzerine düşüncelerine sirayet etmeye çalışacağız. Zira döneminde ve halen Namık Kemal'in hukuk düşüncesini incelenmeye değer kılan tarafı hukukun kaynağına ilişkin tartışmalardır. Tanzimat'tan başlayarak günümüzde ve muhtemelen orta vadede devam edecek olan kanunlaştırma faaliyetlerinde, bu faaliyetlere taraf yahut karşı olanların üzerinde ihtilafa düştükleri esas mesele, hukukun kaynağı noktasıdır. Batıda aydınlanma, Osmanlı'da ise Tanzimat'la başlayan ve Cumhuriyet'le devam

<sup>239</sup> Kemal, Namık, "Vakar-ı Memurîn", 2005, s. 535.

<sup>240</sup> Kemal, Namık, "Vakar-ı Memurîn", 2005, s. 535.

<sup>241</sup> Kemal, Namık, "Vakar-ı Memurîn", 2005, s. 535.

eden bu mesele Namık Kemal'in hukuk ve siyaset düşüncesinde özgün ve tartışmalı bir yer edinmesini sağlamıştır. Namık Kemal'in hukukun kaynağı üzerine düşündüklerini dile getirirken gördük ki hukuk değişimi, kanun iktibas veya kanunlaştırması mevzu bahis olduğunda hukukun kaynağı üzerine tartışmalar yoğunluk kazanmaktadır. Tanzimat aydınlarının hemen hepsi (ileride değineceğimiz üzere) bu konu üzerinde düşünmüşlerdir. Aynı çaba, nispeten İmparatorluğun son yılları ve Cumhuriyetin ilk yıllarında sürse de günümüzde hızla devam eden iktibas ve kanunlaştırma faaliyetlerinde aynı zihni çabayı görememekteyiz. Namık Kemal'in bu bölümde ele alacağımız düşünceleri bizlere bugünü değerlendirme ve anlamlandırmada ışık tutacaktır.

Evvela değinmemiz gerekir ki, Kemal'in hukukun kaynağı üzerine görüşleri onun düşüncesinin en çetrefilli ve çelişkili alanını oluşturmaktadır. Bu karmaşıklığın ve çelişkilerin sebebi bizce yaşadığı dönemin de Türk tarihinin en çetrefilli ve çelişkili dönemi olmasından kaynaklanmaktadır. İki farklı algı ve anlam dünyasının eşit olmayan şartlarda karşılaşması ve İslam dünyasının bu karşılaşmada ötekine benzeme/benzememe yönündeki çabaları dönemin hem devlet hem de düşünce adamlarını çelişkili tutum ve davranışların ortasında bırakmıştır.

Kemal'in hukukun kaynağı üzerine düşüncelerini ele alıp yazdıklarına baktığımızda şeriata ve fıkha dair görüşlerinin net bir biçimde ortaya konulduğunu görüyoruz. Gelenekselci bir aydın olarak Kemal hukuku “ *Bizim itikadımızca Hakim-i kudretin tabiat-ı külliye halk ettiği hüsn ve kubhan ibarettir. Binâenaleyh hukuk ‘tabâyi’-i beşerden mehâsin-i mücerredeye mutabık olarak münbais olan revâbit-ı zarureye’ denir*”<sup>242</sup> diyerek tarif etmiş ve makalesini şöyle sonlandırmıştır; “... *Bizde hüsn ve kubhu şeriat tayin eder. Ebnâ-yı vatan arasında revâbitin hüsn-i mücerrede muvâfakati ise yine vukuâtın o mehakk-i adalete tatbikiyle bilinir.*”<sup>243</sup> Namık Kemal'e göre insanın hukuk yapma ve onu uygulamadaki sınırı Allah'ın vazettiği hüsn ve kubhla sınırlıdır<sup>244</sup>. Aynı makalede Namık Kemal, hukukun diğer tariflerini kıyasıya eleştirmiştir. Hukukun kaynağını umumun menfaatinde, ahlakta, medeniyette arayan tüm görüşlere karşı çıkmıştır. Burada Kemal hukukun kaynağını şeriat olarak tayin etse de, görüleceği üzere Montesquieu'nun tanımından yola çıkarak batı felsefesinde hayli tartışılan tabii hukuk düşüncesinden de etkilenmiştir.

<sup>242</sup> “Bizim inancımıza göre hukuk beşerin yaradılışından mutlak ihsana ilerleyen zaruri bağlara denir.” Kemal, Namık, “Hukuk”; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 54.

<sup>243</sup> “Bizde iyiyi ve kötüyü şeriat belirler. Vatan evlatları arasındaki bağların iyi bir hale gelme becerisi ise yine vukuâtın adalete tatbikiyle bilinir.” Kemal, Namık, “Hukuk”, 2005, s. 55.

<sup>244</sup> Caba, Betül, Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bursa, 2013, s. 676.

Mardin, Namık Kemal'in Osmanlı'nın düşüşünün sebebini yine dini hukukun tam anlamıyla uygulanamamasına bağladığını dile getirmektedir. Namık Kemal'in şu satırlarını alıntı yaparak bu çıkarımını desteklemiştir; “*Şimdiye kadar mütenevvi’ mahkemeler, türlü türlü kanunlar yapıldı. Bunlardan şerî’ât-i Ahmediyyenin kadrini kırmaktan başka ne fâ’ide hasıl oldu? Bu mahkemeler şerî’at mahkemelerinden daha âdil ve kânûnlar ahkâm-ı şerî’atten daha mükemmel zannolunur. Şeriat Allah’ın himayesi altında olalı beri, müstebitlerin en büyüğü bile onu değiştiremez. Onun bütün yapabildiği şeriatı bastırmaktır. Kurtuluşumuzu onun ölçülerine uyarak aramamız gerekir.*”<sup>245</sup>

Ancak Mardin, devamında ise Kemal'in batılı, seküler tabii hukuk doktrinine oldukça fazla saygı duyduğunu ve bu doktrinle Osmanlı'nın gerilemesini anlamlandırma çabasına girdiğini belirtir<sup>246</sup>. Fransız tarihçi Volney'in *Ruins of Palmyre*'sini çeviren Kemal'in bu eserden çokça etkilendiği bir gerçektir. *Volney, toplumun kökenlerini Rousseaucu bir tarzda açıklamaktaydı; fakat onun özgünlüğünü, imparatorlukların doğuş ve çöküşlerini de aynı yöntemle incelemesi oluşturur. Volney'e göre, imparatorluklar, insanoğlunun doğasında var olan tabii hukuk ilkelerine önem vermemelerinden ötürü çökmüşlerdir*<sup>247</sup>.

Namık Kemal, Volney'den mülhem, imparatorluğun gerilemesini yönetimin Şeriatın kopmasına bağlamaktadır. O İbn Halduncu tarih anlayışını benimsememiş ve dolayısıyla Osmanlı'nın gerekli koşullar sağlandığında tekrar eski ihtişamına kavuşabileceğine inanmıştır. Mardin, Namık Kemal'in bu okumasını İslami ve Batılı kavramlar arasındaki esaslı farkları unutmamasına bağlamıştır. Kemal'in batıdaki ‘*siyasî felsefeyi teolojiyle birliktelikten kurtaran aşamalı bir sürecin*’ başlamış olduğunu da unuttuğunu dile getirmektedir<sup>248</sup>.

Berkes ise, İbn Haldun'un tarih felsefesine dayanarak III.Selim zamanından itibaren imparatorluğun sonunun geldiğine inanan kişilere karşı ilk karşı gelen kişinin Namık Kemal olduğunu dile getirmiştir<sup>249</sup>. Namık Kemal'in İbn Haldun'un tavırlar görüşünü<sup>250</sup> reddederek, tabiatın kanunlarına riayet edildiğinde “terakki” kapısının açılacağını savunduğunu, böylece

---

<sup>245</sup> Mardin, 2010, s. 349.

<sup>246</sup> Mardin, 2010, s. 349.

<sup>247</sup> Mardin, 2010, s. 350

<sup>248</sup> Mardin, 2010, s. 355.

<sup>249</sup> Berkes, 2006, s. 289.

<sup>250</sup> İbn Haldun, Mukaddime, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.

imparatorluk düşünce hayatına yeni bir soluk getirdiğini dile getirmiştir<sup>251</sup>. Tabiatın temel kanunlarına uymanın temel koşulu ise tabîî haklara (yani şeraite) dayanmaktır.

Berkes'e göre Namık Kemal'in düşünce tarzı toplumsal sözleşme, tabîî haklar ve şeriat gibi üç uzlaşmaz önermeyi bir arada toplamıştır. *Tanrının koyduğu mutlak ve soyut "iyi" ve "kötü" emirleri (yani şeriat), hükümetin ve kanunların halk iradesine dayanması (yani şartlı hükümet), ve devlet-din ayrımını gerektirmeden çağın gereklerine uyma (yani terakki) bir arada yürütülebilirdi*<sup>252</sup>. Bu durumu hayret verici olarak karşılamamız gerektiğini söyleyen Berkes, iki temel faktörün bu çelişkilere sebebiyet verdiğini söyler. Bunlar bizzat Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu çelişkili hal, diğeri ise, Mardin'le paralel olarak, Batı siyasi düşünüşü ile İslam siyasi düşünüşünün kilit kavramları anlamları arasındaki derin uçurumun henüz belirginleşmemiş olmasıdır<sup>253</sup>.

Şentürk ise, Namık Kemal'in fıkıh ve tabîî haklar doktrinin eşdeğer görmesini farklı biçimde açıklamaktadır. Kemal'in entelektüel ilişki ağını Avrupalı düşünürlere açması ile onların kavramlarını benzer yahut mukabil kavramlarla kendi düşüncesine taşımaya çalıştı. Burada yararlandığı en zengin kaynak ise fıkıh olarak karşısına çıkmıştır<sup>254</sup>. O fıkıh terminolojisinden yararlanarak Platon'dan Volney'e Batılı birçok düşünürden, etkilendiği fikirleri tercüme edebilmiştir. Şentürk, Avrupalı düşünürlerin sosyal teorilerinden edinilen kavramların Kemal ve ardıllarınca fıkıh kavramları kullanılarak tercüme edildiğini savunmaktadır. Örneğin, temsilî hükümet- meşveret, doğal hukuk- şeriat, toplumsal sözleşme-biat, anayurt-vatan, lider-imam gibi kavram çiftleri ele alındığında bu terminolojinin başlangıçta fıkıh kavramları ile düşünce hayatımıza girdiğini görmekteyiz. Dolayısıyla Kemal'in tabîî hukuku şeraitle eşdeğer tutması bu çabanın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak Şentürk bu kavramsallaştırma gayretinin yalnızca tercümeyle dayanmadığını aynı zamanda bu kavram ve kurumların kendi yurdunda, kendi kültürü içerisinde yeniden inşa etme çabasının bir ürünü olduğunu da ayrıca vurgulamaktadır<sup>255</sup>.

Gencer ise, evvela Namık Kemal'in pozitif hukuk düşüncesine karşı çıkışını açıklar. Pozitif hukuk, Mardin'in belirttiği üzere, Namık Kemal için lanetlenmiş bir şeydi<sup>256</sup>. Namık Kemal'e göre insan toplulukları arasında hukukî rölativizm ve pozitivizm kabul edilirse, güçlü millet,

---

<sup>251</sup> Berkes, 2006, s. 289.

<sup>252</sup> Berkes, 2006, s. 293.

<sup>253</sup> Berkes, 2006, s. 294.

<sup>254</sup> Şentürk, 2008, s. 130.

<sup>255</sup> Şentürk, 2008, s. 131.

<sup>256</sup> Mardin, 2010, s. 348.

kendi kanununa dayanarak başka bir millete zulmetme yetkisi kazanırdı<sup>257</sup>. Namık Kemal, bunun yanı sıra mevzu kanunların geçerliliğinin neşirlerinden ilgaya kadar olmasını eleştirir. Kemal'in insanların koydukları kanunların kanun-ı tabîî dışında asla tam bir icra kabiliyeti bulamayacağını söyleyen Gencer, bu ifadelerde Namık Kemal'in tabîî hukuku, ilahî hukukla özdeşleştirdiğini ifade eder<sup>258</sup>.

Namık Kemal, tabîî hukukun amacı olarak ihkak-ı hak olarak tarif edilen adaleti görmektedir. Namık Kemal, aralarında bir dağ, bir dil yahut başka talî birtakım farklar bulunan iki farklı milletin çoğu hükmü birbiri ile çelişen iki ayrı hukuka tâbi olmasına Allah'ın birliğinden sonra insanoğullarının bir istikamet merkezinde birleştirmeye yönelik ilâhî adalet ile tertemiz şeriat asla izin ifade eder<sup>259</sup>. Kemal'e göre bu pozitivist yaklaşım, İslâm âlimlerinin belirlemiş olduğu yasama usulüne aykırıdır. Zira diyanetin insana yüklediği vazife, bir yaratıcıya ibadet ile onun adalet hükümlerine bağlılık olduğundan, daima siyaset diyanete tabî' ve diyanetin dünya işleriyle olan aslî adalet hükümleri ise icabet ve davet topluluğunun geneline şâmindir<sup>260</sup>.

Gencer, Namık Kemal'in ve Ali Suavi gibi diğer Yeni Osmanlı Aydınlarının tabîî hukuka karşı üç yaklaşım tarzı olduğunu söyler. Birincisi, onlar şeriatı doğrudan ideal hukuk olarak savunurlar. İkincisi, şer'i ile tabîî hukuku, aynı ideal hukukun değişik adları olarak alırlar. Üçüncüsü, ideal hukukla tabîî hukukun denkliğini savunurlar<sup>261</sup>. Gencer, Kemal'in çoğu zaman şeriatı ideal hukukun kendisi olarak savunduğunu<sup>262</sup> belirtir<sup>263</sup>. İkinci olarak topluluk ve fertleri bir arada tutan bağın şer'i olduğunu ve temelinin tabîî hukuka dayandığını belirten Kemal tabîî hukuk ve şeriatı aynı ideal hukuk olarak<sup>264</sup> dile getirmektedir<sup>265</sup>.

Üçüncü olarak Kemal tabîî hukukla şeriatın denk olduğunu savunmaktadır. İlerleyen yıllarda Sava Paşa'nın<sup>266</sup> aynı gayrete girdiğini görmekteyiz ve fakat Kemal bunu ilk kez dile

---

<sup>257</sup> Gencer, 2012,s. 598.

<sup>258</sup> Gencer, 2012,s. 598.

<sup>259</sup> Gencer, 2012, s. 598.

<sup>260</sup> Gencer, 2012, s. 340.

<sup>261</sup> Gencer, 2012, s. 600.

<sup>262</sup> "İstikablimiz emindir, çünkü devletimizin bünye-i asliyesini, adl-i ilahinin hariçte zuhurundan ibaret olduğu için, ezeliyet ve ebediyet, levâzım-ı zarurîyesinden olan şeriat-ı garrâ terkiib ediyor." Gencer, 2012, s. 600. Kara, s. 40.

<sup>263</sup> Gencer, 2012, s. 600

<sup>264</sup> "Bizde o hukuk-ı tabîîye 'ayn-ı adl-i ilahidir ki Kur'ân-ı Kerim tayin etmiştir. Nâm-ı ehadiyetin sâye-himâyesinde bulunduğu için en büyük mütegallopler bile onu tatil eder, tağyir edemez. Yine bekamızı, devamımızı o esasa riayette aramalıyız." Gencer, Bedri, İslam'da Modernleşme (1839-1938), Doğu Batı Yayınları, 2012, s. 600.

<sup>265</sup> Gencer, 2012, s. 600.

<sup>266</sup> Sava Paşa, İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 1955.

getirenlerdendir. Namık Kemal'e göre Avrupalı aydınlar mevcut kanunların temellerini akıl yolu ile bulmuşlardır, oysa fikhin temelleri ilâhî emirler ve peygamber hadislerinde verildiği için fakihler felsefî tümevarım olmaksızın temel kaidelere ulaşabilmişlerdir<sup>267</sup>. Gencer, buradaki tabîî hukukun ilahiliğini iki sebeple açıklamaktadır. *Birincisi, genelde, Pradier-Fodéré örneğinde görüldüğü gibi pozitif hukuka teslim olan XIX. Asır Avrupa'sında aydınları ideal bir hukuk arayışını sürdürmeye çağırılmaktadır. İkincisi, özelde, "tabi ile şer'i hukukun" özünde uyuşmayacağı yolundaki tezlere karşı şeriatı savunma niyetidir*<sup>268</sup>. Görüldüğü üzere Gencer diğer sosyal teorisyenlerden farklı olarak Kemal'in tabîî hukuk ve şeriatı eşdeğer tutmasını bilinçsiz bir eylem olarak değil stratejik bir tavır olarak okumaktadır.

Namık Kemal hukukun kaynağı olarak fikhî göstermiş olsa da bu fikrini derin tartışmalara götürmemektedir<sup>269</sup>. Zira kendisinin formasyonu ve ilgi alanı bu tartışmanın derinlik kazanabileceği bir zeminden yoksundur. Bununla birlikte fikhî ve batıda kaldığı süre içerisinde etkilenmiş olduğu modern kavramlar onun bu konulardaki söz söyleme gücünü artırmıştır. Bu anlamda Tanzimat hareketinin Batıya olan aşırı ilgisini, modern kavramlarla bezendirmeye çalıştığı şeriatla beraber tarihî ve icimaî bir sistem olan fıkha çevirmesini sağlamayı amaçlamaktadır.

## 1.6. Adalet Anlayışı

Kemal gelenekçi bir aydın olduğu için onun düşüncesinde adalet anlayışı çok önemli bir yerde durmaktadır. Zira devletin ve dahi bütün kainatın üzerine bina edildiği kavram adalettir. O halde dengelerin bozulduğu modern dünyanın başlarında Tanzimat gibi derin sarsılmalarla bezeli olan bir zaman diliminde kalem oynatan bir aydın olarak Kemal, adaleti sorgulayan ve onu hem idare hem mahkemeler nezdinde aramaya çalışan toplum vicdanının sözcüsü niteliğindedir. Gerçi bu çaba Tanzimat aydınlarının hemen hepsinde kısmen görülebilir, ancak Namık Kemal hak ve adalet arayışında ve bunu ifade edişte diğerlerinden bir adım öndedir. Kemal devlet üzerine yazdıklarında devletin değil hak ve adalete dayalı devletin kökenleri üzerine sorgulamalara gitmiştir<sup>270</sup>. Yeni Osmanlıların ve Kemal'in sesini Şerif Mardin adalet adına bir feryat olarak adlandırmaktadır<sup>271</sup>. Berkes, bu feryadın ortaya çıkışında atalarının geleneksel Osmanlı sisteminde görmüş oldukları zulme karşı duyduğu tepkiden kaynaklanan

<sup>267</sup> Gencer, 2012, s. 602.

<sup>268</sup> Gencer, 2012, s. 602.

<sup>269</sup> Caba, 2013, s. 682.

<sup>270</sup> Boran, Behice, Namık Kemal'in Sosyal Fikirleri; Namık Kemal Hakkında, içinde, İstanbul, 1942, s. 252.

<sup>271</sup> Mardin, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, İstanbul, 200

kişisel faktörün rol oynadığını belirtir<sup>272</sup>. Gencer ise onun adalet konusundaki duyarlılığını, Bektaşî kökenli bir aileden gelmesi ve Bektaşîlik'teki mazlûmiyet ve zulme karşı direniş hissiyle mütemayiz Şîî politik kültürüyle açıklanabileceğini belirtmektedir<sup>273</sup>.

“Adalet” adlı makalesinde Kemal bu husustaki düşüncelerini dercetmiştir. Ona göre adl ve ihsan olmadan bir cemiyette *husul-i mamuriyet* ve *terakki-i medeniyet* mümkün olmaz<sup>274</sup>. Acemler, Yunanlar, Romalılar gibi tüm eski medeniyetler ne zaman ki hikmet ve adaletle yönetilmişler o zaman *saadet ve galibiyete mazhar oldular* ve ne zaman ki *cebr u tasallut yoluna gittiler o zaman içinde inkiraz oldular*.

Adaletin faydaları üzerinden devam eden Namık Kemal, Peygamber efendimiz zamanındaki Arap kavminin kısa zamanda diğer milletlerden üstün bir mevkiye gelmesinin sebebini adaletli hükmetmeye bağlamaktadır<sup>275</sup>. Yöneticilerin adaletle hükmetmesinin önemine vurgu yapan Kemal, bunun yolunun halkı hukukla himaye etme ve Allah'ın rehberliğinden ayrılmama olarak gösterir<sup>276</sup>. Adaletin sağlanmasındaki en önemli aracı ise Kemal fıkıh olarak addetmektedir. Fıkıhın, gerek adaleti temin etmedeki usul ve esas bakımından tekemmülü gerekse zamana uyarlanışının kolaylığı sebebiyle adalet ihtiyacına cevap veren bir sistem olarak addeder<sup>277</sup>. Bu çıkarımın kendi düşüncesi olmadığını Fransız şarkiyatçıların dahi fıkıhın bu mükemmelliğini eserlerinde işlediğini vurgular<sup>278</sup>. Fıkıh uygulamasının şarkta adaleti sağlamadaki başarısını vurgulayan Kemal bunun yalnızca ehl-i İslam değil, diğer milletlerce de kabul olunduğunu vurgular ve “...Fransa kanunu mülkümüzde bütün bütün kabul olunmak lazım gelse dahi değil ehl-i İslam hatta millet-i saireden olan ahalimizi bile hoşnud etmek ihtimalin haricindedir.” der. Mardin, Kemal'in adalet talebinin somut biçiminin şeriatın tatbik edilmesi olduğunu söyler<sup>279</sup>. Mardin'e göre Kemal bizatihi hukukun ‘ruhu’ olarak şeriatın en güvenilir kılavuz olduğuna da inanmaktadır.

Namık Kemal, adaletin zuhuru için gerekli olan iki esas unsurun kanun ve mahkemeler olduğunu adalete dair yazmış olduğu başka bir makalede belirtir. Buna kanunların ziyadesiyle

---

<sup>272</sup> Gencer, Bedri, Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İncılık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), içinde, Kadim Yayınları, 2012, s. 234.

<sup>273</sup> Gencer, 2012, s. 234. Kemal özellikle Süleyman Hüsnü Paşa'ya yazdığı mektuplarının gösterdiği gibi, kendisini “hürriyet şehitlerinden” olarak tanımlayan Kemal, inanç bakımından Şii olmadığını vurgulamasına karşılık “fakat hürriyet hürmetine, İmam'ın namı anıldıkça ağlarız” der. Akyıldız, Ali, Azmi, Özcan, Namık Kemal'den Mektup Var, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014, s. 13.

<sup>274</sup> Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 319.

<sup>275</sup> Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 320.

<sup>276</sup> Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 322.

<sup>277</sup> Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 323.

<sup>278</sup> Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 323.

<sup>279</sup> Mardin, 2010, s. 347.



karişik olduğunu dile getiren Kemal, mahkemelerin de yeni usul kanunları ve uygulamalarla karmaşık bir yapıya bürünmelerinden yakınıır<sup>280</sup>. Daha sonra hakimlerin kifayetsizliği ve bağımsız olamamalarını mahkemelerde adaletin sağlanmasında büyük eksiklik olarak görür<sup>281</sup>.

Tanzimat'ın en büyük handikapı olan ikircikli yapıyı adalet cihetinden eleştirmektedir. Şer'iyeye, nizamiye ve ticaret mahkemelerinin yetki anlaşmazlıklarından yakınmaktadır. Ayrıca kanunların ecnebi memleketlerden tercüme edilmesini külfetli bulan Kemal, mesela ulemanın hazırlamış olduğu usul kanunun, Fransa'dan tercüme edilen usul kanunundan hem daha az külfetli, hem daha uygun, hem de daha uyarlanabilir olduğu için tercih edilebilir olduğunu söylemektedir<sup>282</sup>.

Kemal'e göre yargılamada adaletin sağlanması için gerekli olan şartlar ise şunlardır: *İhkâk-ı hakda hürriyet olmak, muhakeme açık tutularak muhâkemât mazbataları neşr olunmak, müddei ve müddei aleyh hakların müdafaasında muhtar ve delillerinin intihâb ve istimâlinde müsâvi bulunmak, istinaf caiz tutulmak ve avukat kullanabilmek.*<sup>283</sup>

*İhkâk-ı hakda hürriyet* ile Kemal'in kast ettiği bugün hakim bağımsızlığı olarak algıladığımız temel hukuk ilkesidir. Hakim sınıfının her türlü baskıdan ari tutulması gerektiğini vurgulayan Kemal, atamalarında ve yükselmelerinde kifayete ve ehliyete önem verilmesini ve keyfi uygulamalara son verilmesini arzulamaktadır<sup>284</sup>.

Mahkemelerin aleniliği ilkesinin ise hem Tanzimat hem de Islahat Fermanı ile kabul edildiğini, fakat tam anlamıyla uygulanamadığını vurgulayan Kemal, Avrupa'nın her yerinde mahkemelerin açık olduğunu ve bizde de böyle olması gerektiğini söylemiştir<sup>285</sup>. Taraf eşitliği ilkesinin ise çokça çiğnendiğini ve özellikle memurla vatandaşın arasındaki uyuşmazlıklarda vatandaş aleyhine ne gibi hareketler yapıldığına örnek vermeye bile gerek görmediğini söylemiştir<sup>286</sup>. Avukatlığa gelince, muhatap olduğu kanunu bilmeyen vatandaşın avukatla temsil edilmesinin Avrupa'da gerekli görüldüğu aşikârdır. Endülüs medeniyetinin bir

---

<sup>280</sup> Kemal, Namık, "Adalet ve Mahkemeler Hakkında"; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 261.

<sup>281</sup> Kemal, Namık, "Adalet ve Mahkemeler Hakkında", 2005, s. 263.

<sup>282</sup> Kemal, Namık, "Adalet ve Mahkemeler Hakkında", 2005, s. 263.

<sup>283</sup> Kemal, Namık, "Adalet", 2005, s. 323.

<sup>284</sup> Kemal, Namık, "Adalet", 2005, s. 324.

<sup>285</sup> Kemal, Namık, "Adalet", 2005, s. 324

<sup>286</sup> Kemal, Namık, "Adalet", 2005, s. 325.

kazanımı olan bu kurumun memlekete gelmesini adaleti sağlamak için mühim addetmektedir<sup>287</sup>.

Namık Kemal'in adalet düşüncesi adaleti hukukun tek amacı sayan bir düşüncedir. Bu bağlamda Namık Kemal Tanzimat'la ortaya çıkan hukuk-toplum gerilimini adalet düsturunu şiar edinerek aşmaya çalışmaktadır. Balı'nın belirttiği gibi, hukukun yargılama, cezalandırma, uzlaştırma, güç kullanımını meşrulaştırma, düzenleme gibi işlevleri olsa da asıl amacı adalettir<sup>288</sup>. Kemal de bu düşünceye paralel olarak hukuka terakki amacını yükleyen Tanzimat ricaline hukukun esas gayesinin karşı ihkak-ı hak yahut adaleti tesis etme ödevi olduğunu dillendirerek, fütursuzca yapılan hukuk ıslahını belli bir bilince oturtmayı amaç edinmiştir. Osmanlı sarayı ve aydınının devletin içinde bulunduğu zor durumdan, ancak kendisini alt eden batılı medeni toplumların silahlarını kuşanarak kurtulabileceği düşüncesini<sup>289</sup> Kemal adalet merkezli hak savunusuyla bertaraf etmeye çalışmıştır.

### 1.7. Ceza Anlayışı

Ceza hukuku alanındaki yenilikler Tanzimat'ın en önemli adımlarından birini oluşturmaktadır. Bu meyanda yargı önünde eşitlik ilkesi, yargılamadan ceza verilemeyeceği ilkesi, suç ve cezada kanunilik ilkesi Tanzimat sürecinde benimsenen modern temel ceza prensipleridir. İlk olarak 1840 yılında yapılan Ceza Kanunnamesinin en önemli özellikleri kanun önünde eşitliği sağlaması ve bir kurul tarafından oluşturulmakla ilk kez yasa yapım tekniğinde uzlaşmanın kullanılması idi<sup>290</sup>. Kanununun 1. Faslıının 1. maddesinde, “dağdaki bir çobanla bir vezirin eşit tutulacağı” belirtilmektedir. Kanun ayrıca Tanzimat öncesi Osmanlı kanunnameleri gereği gayrimüslimlere Müslümanlara verilen cezanın yarısının verilmesi uygulamasını da kesin olarak kaldırmıştır<sup>291</sup>. 1850 yılında mezkur kanunda düzenlemeler yapılarak yeni bir kanun ihdas edilmiş, ardından aynı prensiplerle yola çıkılarak 1858 yılında Fransız Ceza Kanunu'ndan uyarlanan yeni bir ceza kanunu kanunlaştırılmıştır. Kodifiye edilen bu kanun, Tanzimat sürecinde benimsenen ve 1911 ve 1914 yıllarında bazı değişikliklere uğrasa da 1918 yılına kadar yürürlükte kalan en uzun ömürlü Tanzimat kanunudur<sup>292</sup>. 1858 Ceza Kanunu ile cezaların uygulanmasında eşitlik, kanunsuz suç ve ceza

<sup>287</sup> Kemal, Namık, “Adalet”, 2005, s. 325.

<sup>288</sup> Balı, Ali Şafak, Niçin Hukuk Toplum İçin mi Avrupa Birliği İçin mi?; Hukuk, Toplum, Siyaset Üzerine Düşünceler, içinde Çizgi Kitabevi, Konya, 2011, s. 171.

<sup>289</sup> Balı, Ali Şafak, Hukuk, Toplum, Siyaset Üzerine Düşünceler, Çizgi Kitabevi, Konya, 2011, s. 35.

<sup>290</sup> Lewis, 1998, s. 110.

<sup>291</sup> Bozkurt, 2010, s. 98.

<sup>292</sup> Berkes, 2006, s. 223.

olmaz, suçlardan şahsi sorumluluk prensipleri yer alıyordu<sup>293</sup>. Bunların yanı sıra şeriaten de hükümler içeren kanun<sup>294</sup> ceza hukuku anlayışında yeni bir perspektif getiriyordu.

Ceza hukukundaki bu değişimi Namık Kemal çeşitli makalelerinde irdemiştir. Şimdi biz de Kemal'in ceza hukuku hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz. Evvela cezanın neden gerekli olduğunu sorgulayan Kemal, bunu suçu işleyen kişinin yanına kalması ve diğerlerince takip edilmesi durumunda cemiyetin bekasının sağlanamamasına, sağlansa da bunun iyiye gitmeyeceğine bağlamıştır<sup>295</sup>. Ona göre toplumun suçu cezalandırması kendisini korumak için bir haktır. Ancak burada işaret etmiş olduğu çok mühim bir husus vardır; cemiyetin suçu cezalandırma tertibi onun için haktır, yoksa cezanın hak olabilmesi için hususî bir kanuna dayanması gerekmektedir. Yani kanunsuz suç ve ceza olmaz ilkesi Kemal'in benimsediği en temel modern ceza hukuku ilkesidir.

Buradan hareketle Kemal, menfaat-i âmmeyi tartışır. Yani hangi topluluk ve ne için kişiye eyleminden ötürü ceza verecektir? Evvela menfaat-i ammenin bireylerin hakkının toplamından ibaret olduğunu söyler. Buradan hareketle umumun menfaati gereği bir kişinin toplum tarafından toplum yararına idam edilemeyeceğini belirtir<sup>296</sup>. Zira o idam olunacak kişinin menfaati amme menfaatinin içerisinde değildir. Ayrıca amme kavramının belirsizliği gereği de ceza belirlenmesinde ammenin dikkate alınmasındaki tehlikeye işaret etmiştir<sup>297</sup>.

Cezayı açıklamaya çalışan modern teorilerden intikam teorisi de Kemal'e göre pek tutarlı görünmemektedir. Zira bu intikamın kimin intikamı olduğu belirsizdir. Eğer bireyin intikamı olsa idi bu halde cemiyetin harekete geçmesine lüzum kalmazdı. Cemiyet yine de harekete geçecekse bu durumda intikamını alamayan aciz bireyler için harekete geçmiş olacaktır. Eğer cemiyetin intikamı dersek, tüm fertlerden ari bir halde olması gerekirken intikam gibi ferdî bir karakteri cemiyete hâsıl etmemiz gerekir. Ayrıca bu intikam alınırken mağdurun intikamı alınıyorsa ve mağdur mesela katilin değil onun bir sevdiğinin ölümünü istese bir masum mu öldürülecek?

Diğer bir teori olan "Cezayı hak tazmine haktan neşet eder" teorisi de Kemal tarafından eleştirilir. Ancak kimi suçlar vardır ki, misal cinayet, bu durumda zararın tazmini mümkün

---

<sup>293</sup> Berkes, 2006, s. 223.

<sup>294</sup> Berkes, 2006, s. 223.

<sup>295</sup> Kemal, Namık, "Ceza I",; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 350.

<sup>296</sup> Kemal, Namık, "Ceza I", 2005, s. 351.

<sup>297</sup> Kemal, Namık, "Ceza I", 2005, s. 352.

değildir<sup>298</sup>. Yine halka ibret için ceza verilmesi gerektiği teorisi de Kemal tarafından eleştirilmektedir. Zira kimseye ibret vermek için birisinin asılması meşru gösterilemez<sup>299</sup>.

Son olarak Namık Kemal, cezanın toplumsal sözleşmeden doğduğunu iddia eden görüşü tartışmaktadır. Bu tür bir mukavelenin olamayacağını olsa bile mukavelenin hukuk gibi kapsamlı kaide hükmünde olamayacağını söylemektedir<sup>300</sup>. Son olarak cezayı şu şekilde tanımlar; “*Hakikat-i halde ise hukukun kâffe-i aksâmı gibi hakk-ı ceza dahi adalet-i mutlakadan münba ‘isdir. İşte insanın ümmid olunmaz derecelerde ihsan ve merhamete ihtiyacı adalet-i mutlaka gibi bir mürebbi-i şedidin ahkâmını tatbikdedir.*”<sup>301</sup>

Ceza teorilerini bu şekilde eleştiren Namık Kemal, yeni ceza anlayışında hapis cezalarının düzenlenmesini de eleştirmektedir. Ona göre cezanın tayininde alt ve üst sınır belirlenip arasında hâkime takdir yetkisi verilmesi yanlıştır. Hapis cezasının süresini belirlemede hâkime geniş yetki verilmelidir. Çünkü şahsın kişisel özelliklerine göre kiminin mahkemeye çağırılması dahi onun hatasından dönmesi için yetecekken o kişiye hapis cezası verilmesi hakkaniyete uygun düşmemektedir. Bu durumda suiistimallerin olacağına dair eleştirilerine ise Namık Kemal, hakkın böyle bir sebeple terk edilemeyeceği, kaldı ki suiistimallerin alt ve üst sınır belirlenmesi durumunda dahi olabileceği cevabını vermiştir.

Cezanın türlerini de uzunca inceleyen Kemal, işkence, öldürme, hapis cezası ve para cezası olmak üzere dört adet ceza türünün olduğunu söylemiştir. Öldürmenin eski zamanlarda kolay uygulanan bir ceza olduğunu dile getiren Namık Kemal, şeriatte ise bir kişiyi öldürmenin bir ölüyü diriltmek kadar zor olduğunu söylemiştir. İşkence uygulamalarının Avrupa’da ve memlekette azaldığını gözleyen Kemal, Tanzimat’ın milleti bu beladan uzak tuttuğunu söylemektedir. Hapis cezasının ise tedip yönüne ağırlık verilmesi gerektiğini dile getiren Kemal, İngiltere’den bir istatistikle hapiste verilen eğitimin suç oranını azalttığını ispatlamaya çalışmıştır. “*Demek ki memlekette mektepler ta’ mim olunur ve habishaneler de mektep olursa cinayet hilkatem sırf şer ve hamakat üzerine mecbûl olan bir fırka-i hasîseye münhasır kalacak*”<sup>302</sup>.” diyerek görüşünü ifade etmiştir.

<sup>298</sup> Kemal, Namık, “Ceza I”, 2005, s. 351.

<sup>299</sup> Kemal, Namık, “Ceza I”, 2005, s. 351.

<sup>300</sup> Kemal, Namık, “Ceza I”, 2005, s. 352.

<sup>301</sup> “ Gerçekte hukukun her alanı gibi ceza hakkı da mutlak adaletten ileri gelir. İşte insanın ümmid olunmaz derecelerde ihsan ve merhamete ihtiyacı, mutlak adalet gibi caydırıcı bir öğreticinin tatbikidir.” Kemal, Namık, “Ceza I”, 2005, s. 352.

<sup>302</sup> Kemal, Namık, “Ceza II”; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 357.

## 1.8. Hürriyet ve Eşitlik Anlayışı

Vatan şairi olarak bilinen Namık Kemal'in düşünce dünyasında en önemli kavramlardan birisi de hürriyettir. Hürriyet bahsedildiği üzere geleneksel düşünce sisteminde siyasal katılım olarak değerlendirilmemiştir. Hürriyet daha çok köleliğin zıt durumunu ve eylemlerin sorumluluğunu üstlenebilme ehliyeti olarak algılanmıştır. Ancak Namık Kemal batı felsefesinden ziyadesiyle etkilendiğinden hürriyet fikrinin hak temelinde farklı bir boyuta çekmiştir. Artık hürriyet siyasal karar alma mekanizmalarına katılımı ifade eden bir kavramdır<sup>303</sup>. Gencer'e göre ise Kemal'in hürriyet fikri yalnızca bir sözden ibarettir, zira Kemal'in modern devlete karşı savunusunu yaptığı temel kavram haktır<sup>304</sup>. Ancak Kemal'in devleti sınırlandırmaya çalışması, bireyi hakların biricik öznesi olarak görmemesi, devlete ayrı bir şahsiyet yüklememesi göz önüne alındığında hürriyetin Kemal için yalnızca retorik bir anlam taşımadığını söyleyebiliriz.

Kemal'in hürriyet sevdalısı olma sebebi yalnızca batı felsefesinden etkilenmesi olarak açıklanamaz. Zira hayatının önemli bir bölümünü sürgünlerde geçiren bir mütefekkir için hürriyet, şahsının varlığının idamesi için de savunmasının gerekli olduğu bir kavram haline gelecektir. Genç yaşta muhalif duruşu sebebiyle Erzurum mutasarrıflığına tayin edilmesi, bunun üzerine İngiltere'ye kaçmak durumunda kalması, Çanakkale, Magosa, Rodos sürgünlerine maruz kalması, eserlerinin yasaklanması<sup>305</sup>, gazetelerinin kapanması gibi hürriyeti kısıtlayıcı tedbirlerin bizatihi kendinde tecelli etmesi sebebiyle Kemal, hürriyeti önemseyen ve hürriyetlerin korunması için çaba sarf eden bir mütefekkir olarak tarihteki yerini almıştır.

Özellikle düşünce hürriyeti ve onun bir alt dalı olarak basın hürriyeti konusunda makaleler kaleme alan Namık Kemal'in, devrin ilk muhalif grubunun bir üyesi olarak bu hürriyetlerden dem vurma şairi değildir. Kemal'e göre, *her türlü havâs-ı beşeriyeye olduğu gibi hürriyete dahi esas kuvve-i mütefekkiyedir*<sup>306</sup>. O halde insanın insan olabilmesi ve diğer hürriyetleri kullanabilmesi için evvela *hürriyet-i efkârın* sağlanması gerekecektir. Bu hususu Kemal tabiatın gereği olarak kabul eder ve düşüncesini şu sözlerle açıklar: "*Bir âdemin velev taşlarla beyni ezilsin, fikrinde kanaat ettiği tasdikâtı tağyir etmek kâbl midir? Velev hançerle*

<sup>303</sup> Findley, Carter V. Modern Türkiye Tarihi, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011, s. 106.

<sup>304</sup> Gencer, Bedri, Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi .

<sup>305</sup> Vatan yahut Silistre oyunu Abdülhamid zamanında sınırlandırılmıştır.

<sup>306</sup> Kemal, Namık, "Hürriyet-i Efkar ; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 522.

*yüreği pârelensin, vicdanınca tasdik ettiği mu'tekadâtı gönlünden çıkarmak mümkün olabilir mi? Demek ki naklî, aklî, hikemî, siyasî, ilmî, zevkî her nev' efkâr zaten serbest, zaten tabîdir. Değişirse kimsenin icbarıyla değil tabiatın ilcâsıyla değişir."*

Ardından dünyadan ve İslam tarihinden örnekler vererek düşünce hürriyetinin insan tabiatının bir gereği olduğu fikrini temellendirmeye çalışmaktadır. İslam'da çıkan *zendeka e ilhâda* karşı meydanın ulemaya bırakılması ile ortaya çıkan sapkın mezheplerin ortadan kaktığını, buna karşılık Avrupa'da kurulan engizisyon mahkemelerinin bütün dehşetengiz uygulamalarına rağmen arzusuna ulaşmada muvaffak olamadığını söyler<sup>307</sup>. Düşünce hürriyetinin üstüne tazyik ile gidilir ise bu durumda insanın bu tazyikten kurtulmak için kinaye, muamma, tasvir gibi anlatım yollarına başvurarak bir şekilde amacına ulaşacağını belirtir<sup>308</sup>.

Basın hürriyeti ile ilgili ise Kemal'in muharrirliğinden gelen özel bir ilgisi mevcuttur. Gazeteleri serbest fikirlerin tartışıldığı ve halkın bilgisini, görgüsünü artıran mecralar olarak görmektedir. Ona göre gazete aynı zamanda hükümetin icraatlarının denetlendiği mecralardır. Kanunlar ve nizamlar hazırlanıp ilan edilse dahi keyfi uygulamalar gazetelerin kamuoyunu aydınlatmasıyla önlenebilecektir<sup>309</sup>. Lakin matbuatın bir kanuna dayanmamasını ve keyfi uygulamalarla kapatılmasını zararlı görmektedir. Bu sebepten adil bir kişinin insafına kalmaktansa zalim bir kanunu tercih edeceğini dile getirmektedir<sup>310</sup>.

Eşitlik düşüncesi Tanzimat devrindeki zihniyet dönüşümünün en önemli göstergelerinden birisidir. Klasik Osmanlı düşüncesinde gayri Müslimlere uygulanan cizye vergisi, kölelik kurumunun devamı gibi hususlar modernleşme sürecinde ortaya çıkan eşitlik düşüncesi ile bağdaşır nitelikte değildi. Bu sebepten Tanzimat fermanı ile ortaya çıkan gayri müslim – müslim eşitliği anlayışı Islahat Fermanı ile devam etti, seküler kanun redaksiyonları ile de bu durum artık geri dönülmez bir hal aldı.

Ancak Namık Kemal, makalelerinde gayri müslim- müslim eşitsizliğinden ziyade kişilerin hukuk karşısındaki eşitliğini dikkate almıştır. Zira Namık Kemal, ikinci Tanzimat sürecinde memuriyete başlamış ve bürokrasinin halk üzerindeki ağır etkisini gözlemlemiştir. Ağır bürokrasinin halk karşısında eşitsiz bir durum aldığına şahit olan Kemal, bürokrasi ile yakın

<sup>307</sup> Kemal, Namık, "Hürriyet-i Efkâr", 2005, s. 523.

<sup>308</sup> Kemal, Namık, "Hürriyet-i Efkâr", 2005, s. 523.

<sup>309</sup> Boratav, Pertev, Namık Kemal'in Gazeteciliği; Namık Kemal Hakkında, içinde, İstanbul, 1942, s. 170.

<sup>310</sup> Kemal, Namık, "Matbuat-ı Osmaniye"; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 534.

ilişkiler kuran kişilerin de yine aynı şekilde ayrıcalıklara tabi tutulmasını da aynı şekilde eleştirmektedir.

Namık Kemal, eşitlik düşüncesine evvela dünyada hiç kimsenin diğeri ile eşit olamayacağı düşüncesi ile başlamaktadır. Ona göre bu “*tagayyürat-ı izâfiyenin hiçbirisi zât-ı insaniyeti ne terfi ve ne tenzil edeceğinden insan ne cinsde, ne mezhebinde, ne kudrette, ne ahlakta, ne dirayette bulunursa bulunsun hukuk nazarında ne kimseye rüchan davası edebilir, ne kimseden aşağı kalır.*”<sup>311</sup>Eşitlik düşüncesini bu şekilde temellendiren Namık Kemal, Avrupa’daki zadedânların ayrıcalıklı olmasını eleştirmektedir. Her zadedânın bir evveli olacağına göre onlara medeniyet isnad olunamayacaktır. O halde geçmişi eşit olan iki aileden nasıl biri diğerdinden üstün tutulabilir<sup>312</sup>? O halde insanın *hukuk-ı tabiiyeye zâtiyesince aklen müsavâtına hâlel verecek bir kaide bulmak muhâldir*<sup>313</sup>.

Eşitlik düşüncesinde Kemal, bize göre hem sınıksız tutunmuş olduğu fıkıhtan hem de etkilenmiş olduğu batı romantizminden etkilenmiştir. Kemal eşitliği modernist bir anlayışla mahkeme ve kanun önünde eşitlik olarak addetmiştir. Tanzimat’ın çarpık uygulamalarından yakınan Kemal’in kanun ve mahkeme önündeki eşitliğin en azından belirsizliklerin ve güvensizlik ortamının giderilmesinde önemli rol oynayacağını düşündüğü kanaatindeyiz. Gerek ceza yaptırımlarıyla, gerekse farklı yargılama usulleri ile millet içerisinde farklı durumlar yaratan Tanzimat uygulamalarının bu şekilde önlenebileceği inancındadır.

### 1.9. Ahlak Anlayışı

Namık Kemal düşüncesinde ahlak anlayışı çok özel bir yerde konumlanmaktadır. Kendi şahsi hayatında ahlakî değerlere büyük önem atfeden ve ahlakî duruşunun bedelini ödemekten çekinmeyen Namık Kemal, maarif, adalet, siyaset gibi cemiyet hayatını baştan ayağa tanzim eden kurumlar üzerine düşünürken ahlakî merkeze alan bir tasavvuru tercih etmiştir. Çağın akıl, ilerleme gibi rasyonel düşüncenin ürünü olan kavramlar etrafında şekillendiği, debdebe ve şatafatın geçer akçe kabul edildiği bir zaman diliminde geleneğin savunucusu olan bir mütefekkir olarak Namık Kemal, tüm söylemlerinde ahlakî kriterlere atıfta bulunmuştur.

Namık Kemal’in ahlak üzerine düşüncelerini bina ettiği temel, dönemin batı felsefesinin aksine rasyonel bir temel değildir. Namık Kemal her ne kadar yaşadığı devirde batı

<sup>311</sup> Kemal, Namık, “Müsavat”, 2005, s. 525.

<sup>312</sup> Kemal, Namık, “Müsavat”, 2005, s. 526.

<sup>313</sup> Kemal, Namık, “Müsavat”, 2005, s. 526.

düşüncesinin çok iyi takip eden ve bazı düşüncelerinde oradan etkilenen bir temayül gösterse de esas olarak geleneğe bağlı bir düşünceyi alışılmışın dışında formlarda ifade eden bir Tanzimat düşünürüdür. Bu bakımdan Kemal'in ahlaka dair söylemiş olduklarının referans noktasının İslam dini olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Nitekim düşüncelerinin geleneğin bir uzantısı olduğunu mektuplarında da dile getiren Kemal, ulemadan biri olmadığını ve fakat onların savunuculuğunu yaptığını, bir İbn Arabî, İbn Sina olamayacağını bildiğini fakat Rousseau yahut Voltaire gibi bir yazar olabileceğini vurgulamaktadır. (buraya tekrar bak)

İslam ahlakının terk edilmesini ve batı ahlakının benimsenmeye çalışılmasını şiddetle eleştiren Kemal, yazılarında İslam'ın ahlakî faziletlerinden uzunca bahsetmiştir. İslam dininin yalnızca kişisel ahlakı değil, cemiyet ahlakını da koruduğunu diler getiren Kemal e göre<sup>314</sup>, İslam ahlakının Hristiyan teolojisinde olduğu gibi bir tokat vurana öteki yanağını dönme anlayışı üzerine kurulmadığını, bu tür bir anlayışın ahlakın içeriğini değil kişinin acziyetini ortaya koyduğunu ifade etmiştir<sup>315</sup>.

Namık Kemal'in ahlak olarak ortaya koyduğu misaller İslam peygamberi Hz. Muhammed ve ashabının ahlakı ve özelde ise dört halifenin öne çıkan ahlaki donanımlarıdır. Hz. Ebubekir'in cömertliği<sup>316</sup>, Hz. Ömer'in fedakarlığı ve adaleti<sup>317</sup>, Hz. Osman'ın haya ve terbiyesi<sup>318</sup>, Hz. Ali'nin cesareti<sup>319</sup>, ve Talha, Zubeyr, Ebu Ubeyde, Halid bin Velid gibi önde gelen sahabelerin ahlaki duruşları onun ahlak öğretisinin temelini oluşturmaktadır. Bu ahlaki yüceliğin asr-ı saadet dönemi olarak adlandırılan dönemde milyonlarca kişiyi bir arada tuttuğunu ve böyle bir misalin tarihte eşine rastlanamayacağını söyleyen Kemal, hiçbir öğretinin bu konuda İslamla yarışamayacağını söylemektedir<sup>320</sup>.

Ferdî ahlaktan başka, Namık Kemal ahlak-ı umumiye olarak adlandırdığı cemiyet ahlakının çöküşünü iki asırdan beri kaybettiğimiz şeylerin en üzüntü verici olanı olarak tanımlar. Ahlakî

---

<sup>314</sup> “Cihanda İslâmiyetten başka bir mezhep var mıdır ki ihsanı adle teşrik ederek ahlâkı vezife-i hukukiye dairesine idhal etmiş olsun? Cihanda İslâmdan başka bir mezhep var mıdır ki efrâdını birbiri hakkında miras ve mahremiyetten başka şerâit-i uhuvvetin kâffesiyle tekellüf eylesin? Cihanda İslâmdan başka bir mezhep var mıdır ki herkesi meksûbatından lâ-ekal kırkta birini fukaraya taksim etmeğe mecbur eylesin.” Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 309.

<sup>315</sup> Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 309

<sup>316</sup> Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 310.

<sup>317</sup> Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 311.

<sup>318</sup> Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 312.

<sup>319</sup> Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 312.

<sup>320</sup> Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 318.



birçok meziyetin<sup>321</sup> kaybedildiğini söyleyen Kemal, bu zamanla geçmiş kıyaslandığında ya onların bizim atalarımız olmadığını yahut bizim onların torunları olmadığımızı dile getirmektedir<sup>322</sup>.

Kemal ahlak-ı umumiye ve ferdî ahlak hususunda evvela maarife çok büyük önem atfetmektedir. Ona göre maarif bir millet için *ab-ı hayattır*<sup>323</sup>. Eğitim ise hem okulda hem ailede ferdin kişiliğinin oluşma sürecidir. Ona göre ne okulda ne ailede çocuklar iyi eğitim görebilmektedirler<sup>324</sup>. Ayrıca Namık Kemal ictimai sahadaki bozukluğun ahlaka olan olumsuz tesirinden de dertlidir. Zira kız ve erkeklerin birlikte zaman geçirdiği gezinti yerlerini ahlakın bozulduğu yerler olarak tasvir etmektedir<sup>325</sup>.

Kemal'in ahlaki bozukluğun giderilmesi için verdiği reçete hayli basit ve fakat oldukça gelenekçidir. Ahlakımızın batıda olduğu durumdan daha iyi olduğu herkesin malumudur. Bunun sebab-i hikmeti ise yukarıda zikrettiğimiz İslam ahlakının toplum üzerindeki tesiridir. O halde bu gerçekliği gördüğümüz halde ahlak-ı İslamiye'yi nakıs addedip, batı ahlakını rehber edinmek, batıyı rehber alanların gayretsizliğinden ve garazkârlığından beri gelmektedir<sup>326</sup>. Kemal'e göre ahlakımızın bu durumundan biz çok mustarip olduk. Ancak bu duruma pek ehemmiyet verdiğimiz söylenemez. Zira Kemal, ahlak bozukluğunu kömür yanarken çıkan kötü kokulara benzetmektedir. Kömür hal değiştirince o kötü kokular yok olmaktadır<sup>327</sup>. Kemal iki seçeneğe sahip olduğunu söylemektedir; ya akıllar başa gelecek yahut vücutlar hükümden sakit olacaktır<sup>328</sup>. Necip Fazıl Kemal'in ahlakî duyarlılığını fedakarlık, samimilik, tahammül, doğruluk, cesaret, çalışkanlık ve her şeyin üstünde bir istiklal meyli olarak açıklamaktadır<sup>329</sup>. Sonraki bölümde Kemal'in düşüncesinin ferdî planını açıklayan en önemli kavram olan hürriyet bahsini açacağız.

---

<sup>321</sup> “Bir vakitler isti‘zâm-ı namus, istisgâr-ı hayat, istiklal-i ahlâk, istihkâr-ı mesâib, mahabbet-i vatan, meveddet-i hem-cinsî, himâyet-i zu ‘ afâ, meyl-i meâlî, imtinâ ‘-ı huzû, hulûs-ı vicdan, sıdk-ı makâl, sebât-ı azm, hıfz-ı meslek, istikamaet-i dindârâne, fitrat-ı civan- merdâne, şecaat-ı fedâkârâne, meyl-i intizam, sevdâ-yı mesâî, itimad-ı nefis, metanet-i kalb, arzu-yı rûchân, cüstücû-yı terakkî, hıfz-ı hak, redd-i bâtil, müheddidâne itaatler, asayiş-i perverâne nümayişler, efr3ad-ı milletin avâriz-ı lâzimesinden ma ‘dûd idi. Bu kadar bedâyi ‘ i fitrat ve netâyic-i terbiyetin bir takımı bütün bütün mahvoldu. Birtakımı da mahvolmak derecesine yaklaşip duruyor.” Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 318.

<sup>322</sup> Kemal, Namık, “Bizde Ahlakın Hali”; Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) içinde, Dergâh Yayınları, 2005, s. 488.

<sup>323</sup> Kemal, Namık, “Bizde Ahlakın Hali”, 2005, s. 489.

<sup>324</sup> Kemal, Namık, “Bizde Ahlakın Hali”, 2005, s. 489.

<sup>325</sup> Kemal, Namık, “Bizde Ahlakın Hali”, 2005, s. 490. Kemal'in İntibah romanında bu bozukluklar işlenmiştir.

<sup>326</sup> Kemal, Namık, “Ahlak-ı İslamiye”, 2005, s. 318.

<sup>327</sup> Kemal, Namık, “Bizde Ahlakın Hali”, 2005, s. 491.

<sup>328</sup> Kemal, Namık, “Bizde Ahlakın Hali”, 2005, s. 491.

<sup>329</sup> Kısakürek, 2008, s. 254.

## 2.NAMIK KEMAL'İN HUKUK ANLAYIŞININ DÖNEMİ İLE KARŞILAŞTIRILMASI

### 2.1. Yeni Osmanlıların Hukuk Değişimine Bakışı ve Namık Kemal'in Özgünlüğü

Yeni Osmanlılar hareketi Tanzimat döneminde ortaya çıkan ilk örgütlü muhalefet örneğidir. Tanzimat dönemi bürokrasisinden yetişen fikir adamlarından müteşekkil olan Yeni Osmanlılar grubu, hem gelenekten beslenmesini hem de modernizmin kısılcığında kalan Osmanlı'ya zamanın ruhuna uygun çözümler üretmeyi kendine vazife addetmiştir. Biz bu bölümde Yeni Osmanlılar olarak nitelendirilen muhalif güruhun fikir babası olan Şinasi'nin ve Namık Kemal'in en yakın arkadaşları olan Ziya Paşa ve Ali Suavi'nin genel hukuk anlayışlarını ele alacak, sonrasında Kemal'le ayrıştıkları noktaları vurgulayacağız. Böylece Kemal'in döneminde yer aldığı gruptan farklılaşan noktaları irdeleyerek onun özgünlüğünü ortaya koymaya çalışacağız.

İlk olarak Şinasi'nin hukuk hakkında düşüncelerini açıklamak uygun olur düşüncesindeyiz. Şinasi Türk düşüncesinde ilk büyük muharrir olarak adlandırılmaktadır<sup>330</sup>. O eserlerinde klasik düşüncenin dışında batı düşüncesinden izler taşıyan fikirlerini işlemiştir. Burada belirtmemiz gereken Şinasi'nin bir teorisyen olmadığı ve fakat düşünce dünyasında ürettiği yeni değer yargılarını eserlerinde işlemiş olan bir Osmanlı olduğudur<sup>331</sup>. Şinasi'nin düşünce dünyasında göze çarpan ilk kavram akıldır. İnsan aklıyla bilgiye ulaşır ve onunla özgürleşebilir<sup>332</sup>. Gerek yazılarında gerek şiirlerinde, insanı insan yapan bu tek ve inkâr edilemez vasıf, yani insanî vasıf olan akıl, pek çok yazısında bilinçli olarak kullanılmış ve ayrıca pek çok şiirinde dizeler arasına özenle yerleştirilmiştir<sup>333</sup>.

Bu akıl ile gidilecek yol ise medeniyettir<sup>334</sup>. Aklın medeniyete uzanacağı yol ise kanun ve adaletten geçer. Adalet değerinin savunusunu Tanzimat fikrine dayanarak yapmaktadır. Adaletin olmadığı yerde zillet vardır. İnsanın “can, mal, namus, ırz” gibi vazgeçilmez değerlerini toplumda adalet koruyacaktır<sup>335</sup>. Adaleti sağlayacak olan kişiyi “kahraman” olarak nitelendiren Şinasi, bu kahramanın adaleti sağlayacak nesnesini akılcı düşüncesinden mülhem

<sup>330</sup> Rasim, Ahmet, İlk Büyük Muharrir; Şinasi, İstanbul, Yeni Matbaa, 1927.

<sup>331</sup> Parlatır, İsmail, Şinasi; Tanzimat Edebiyatı, ( Koor. İsmail Parlatır. ), içinde, Akçağ Kitabevi, Ankara, 2011, s. 84.

<sup>332</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, YKY Yayınları, İstanbul, 2006. s. 187.

<sup>333</sup> Parlatır, İsmail, Şinasi; Tanzimat Edebiyatı, ( Koor. İsmail Parlatır. ), içinde, Akçağ Kitabevi, Ankara, 2011, s. 84.

<sup>334</sup> Tanpınar, Ahmet Hamdi, 19. Asır Türk Edebiyatı Tarihi, YKY Yayınları, İstanbul, 2006. s. 187.

<sup>335</sup> Parlatır, İsmail, Şinasi; Tanzimat Edebiyatı, ( Koor. İsmail Parlatır. ), içinde, Akçağ Kitabevi, Ankara, 2011, s. 84.

olarak belirli ve öngörülebilir bir metne yani kanuna dayandırmaktadır. Kanun onun için adaletin zuhur ettirileceği temel metindir. Şinasi garp medeniyetinin tesirinde olduğundan devleti dinî bir temellendirmeden ziyade akılcı bir temele oturtmuştur<sup>336</sup>. Onun temellendirdiği kanun fikrinin vücut bulduğu kişi Mustafa Reşit Paşa'dır. Onu övdüğü şiirlerinde ortaya koymuş olduğu kanun fikrini sosyal ve siyasî hayatımıza kazandırdığı bir değer olarak ifade etmektedir<sup>337</sup>.

Namık Kemal özellikle gazetecilik alanında Şinasi'nin öğrencisidir. Ona derin bir saygı duymaktadır. Ancak hocasının Tanzimat ricalinin batı karşısında duymuş olduğu hayranlığı eleştirmektedir. O, batıdan devşirilen bazı kurum ve kanunları övse ve hatta kiminin getirilmesi için çaba gösterse de, esas savunduğu fikir fıkıhtır. Dolayısıyla Şinasi kadar batıdan devşirilen kurumları övmemektedir. Kemal'in düşüncesinde de adalet ve hürriyet ana düşünce olarak yer almaktadır. Ancak o ikisinin gerçekleşmesini modern kurumlar olan kanunda değil, fıkıhta ve meşverette görmektedir. Şinasi'nin kanuna olan bağlılığını buna karşın Kemal'in temkinli davranmasını düşüncelerinin olgunlaşma zamanlarının farklılığından kaynaklandığını düşünmekteyiz. Zira Şinasi Tanzimat döneminin ilk aydını olarak karşımızdadır. Dolayısıyla Tanzimat'ın getirmiş olduğu heyecan dalgası ve umut onun düşüncelerinin şekillenmesinde büyük rol oynamıştır. Ancak Kemal, Tanzimat ricalinin baskısını ve kifayetsizliğini görmüş, getirmiş olduğu yeniliklerin tesirinin olumlu olmadığını gözlemlemiştir. Bu sebepten Tanzimat ricaline ve getirmiş olduğu kurumlara Şinasi kadar bel bağlamamış, temkinli yaklaşarak ve imparatorluk tecrübesini dikkate alarak sentez bir düşünce ortaya koymaya çalışmıştır<sup>338</sup>.

Yeni Osmanlıların radikal yüzü olan Ali Suavi değişen hukuk anlayışına ve pratiğine kayıtsız kalmamış, düşüncelerini dile getirdiği sahalarda hukuk değişimi ve fıkıh üzerine yazı yazmıştır. Suavi iyi bir İslamî eğitim almış, ayrıca batı dillerini ve kültürü üzerine okumalar yapmış klasik bir Tanzimat aydınıdır. Ancak onu diğerlerinden ayıran husus İslam konusunda oldukça hassas olması ve dinî değerlerden asla taviz vermeyen bir tavır takınmasıdır. Diğer yandan eylem noktasında grubun diğer üyeleri gibi sadece yazı ve devlet ricalindeki görevlerinde fikirlerini dile getirmekle kalmamış, fikirleri uğruna bireysel ve toplu mücadelelere girmekten geri durmamıştır. Nitekim ölümü V. Murat'ı tahta geçirmek üzere II. Abdülhamid'e karşı ayaklanma başlatması neticesinde bir zaptiyenin kafasına vurduğu sopa

---

<sup>336</sup> Tanpınar, 2006. s. 192.

<sup>337</sup> Parlatır, 2011, s. 87.

<sup>338</sup> Mardin Kemal'in düşüncesini 'Sentez' olarak nitelendirmiştir. Mardin, 2010.

darbesi ile gerçekleşmiştir. Cumhuriyet aydınları tarafından bu hareketi ile “inkılapçı” olarak nitelendirilse de<sup>339</sup>fikrimizce bir fundamentalisttir.

O, düşüncesinde İslam’ı ve İslam coğrafyasını merkeze alarak modern kurumlara yaklaşmaktadır<sup>340</sup>. İngiltere örneğini gördükten sonra parlamento fikrine sıcak bakmaktadır. Ancak Suavi, parlamentoya *ehl-i hall vel akd* görevi vermektedir. Parti ve demokrasi fikrini ise, insanların birbirini yıpratmaları gerekçesiyle zararlı görmektedir<sup>341</sup>. Osmanlı’nın çöküşünü dinin ihmal edilmesinde gören Suavi, Endülüs tarzı bir medenileşmeyi; yani hem dindar kalıp hem de medenileşmenin yollarını aramayı salık verir<sup>342</sup>.

Suavi’ye göre egemenlik yalnızca Allah’ındır<sup>343</sup>. Allah’ın izin verdiği ölçüde egemenlik yetkileri kullanılacaktır. Adalet kavramını bir ödev olarak gören ve hukuk düşüncesinin merkezine koyan Suavi, hürriyet ve eşitlik gibi iki temel kavramı adalet temel düsturundan hareketle açıklama gayretindedir. Serbestlik herkesin hukukta eşit olması demektir. Serbestlik denilen şey İslam’da adaletle eşdeğerdir<sup>344</sup>. Avrupalılar adaleti aşağıdan yukarıya doğru olarak addederler. Ancak bu da sözün meclise ve bilir bilmezin ağzına düşmesine sebep olur. Oysa adalet ağır bir taş gibidir yukarıdan aşağıya gelmelidir. Bu da ancak ehliyetli memurlar sayesinde olabilecektir<sup>345</sup>. Hülasa “adalet dinin izzetidir, devletin kurtuluşu ve havas avamın kuvveti ve vatandaşın emniyeti ve menfaatidir.”<sup>346</sup>

Batı siyaset felsefesini İslam nazarından okuyan Suavi, İslam devlet telakkisinin batı felsefesinden daha sağlam temellere oturduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. “Siyasetin kaynağı nedir? Eflatun’a göre adalettir. Hobbes ve materyalistlere göre halkın menfaatidir. Ancak İslam’a göre hem adalet ve hem de menfaat-i cemaattir.”<sup>347</sup> diyerek İslam anlayışının üstünlüğünü ispatlamaya çalışır. Diğer yandan kuvvetler ayrılığı fikrini de eleştiren Suavi, bu anlayışın pratikte oldukça zorlama olduğunu, müftüden alınan fetvanın kadıya onaylatırılıp valiye uygulatmak demek olan bu anlayışın kargaşaya yol açacağını ileri sürmektedir. Nitekim Osmanlı’da buna benzer anlayışın var olduğunu anlatmaya çalışır. Osmanlıda emirler, halkın, ulema emirlerin ilim de âlimlerin hakimidir. Hükümet şekli ne olursa olsun

<sup>339</sup> Atay, Falih Rıfki, Başveren İnkılapçı, Cumhuriyet Yayınevi, İstanbul, 1997.

<sup>340</sup> Çelik, 1993, s. 79.

<sup>341</sup> Çelik, 1993, s. 232 v.d.

<sup>342</sup> Çelik, 1993, s. 81

<sup>343</sup> “El Hakimü Huvallah” olarak ifade etmektedir. Çelik, 1993, s. 204.

<sup>344</sup> Çelik, 1993, s. 145.

<sup>345</sup> Çelik, 1993, s. 146.

<sup>346</sup> Suavi adaletle ilgili düşüncelerini fikhî ve uygulamasını övdükten sonra mezkûr hadisle düşüncelerini taçlandırır. Çelik, 1993, s. 190.

<sup>347</sup> Çelik, 1993, s. 232 v.d.

aslolan adalettir. Hükümdarı sınırlayan manevi ve maddi vakalar vardır. Maneviler, vicdan ve ind'allahdır. Maddi olan ise bahsini ettiğimizdir<sup>348</sup>. İslam düşüncesini merkeze alsa da Ali Suavi batılı düşünürlerden etkilenmiştir. Özellikle meşru olmayan yönetime karşı baş kaldırmayı bir ödev olarak telakki eden Ali Suavi bunu Hz. Ömer ve Hz. Ebubekir devrinden örnekler vererek temellendirmektedir<sup>349</sup>. Çelik, Ali Suavi'nin bu tutumunu Şii inancına yakın olarak yorumlamakta ve Ali Suavi'nin bu başkaldırma yetkisini kullanmaya ehil olanın kim olduğunu belirlemede eksik kaldığını dile getirmektedir<sup>350</sup>.

Ali Suavi'nin hukuk ve devlet hakkındaki düşünceleri özetlemeye çalıştığımız gibidir. O, iyi bir fıkıh eğitiminden geçtiği için Batı'yı İslam nazarından daha sıkı eleştirmektedir. Diğer taraftan bu sıkı eleştiri Batı kurumlarını tümünden reddederek, İslam'ın ve Osmanlı uygulamasının yüceliğini ortaya koyma kaygısına dönüşmektedir. Oysa Kemal, daha rasyonel şekilde İslam'ın muhafazasının yanı sıra, ona hanel getirmeyecek hürriyet, kanun-i esasi, meşveret gibi batılı kurumları benimsemiştir. Diğer yandan Kemal için savunulması gereken özdeğer, vatan iken Suavi için dindir. Dolayısıyla Kemal vatan müdafaası için daha rasyonel imkânlar ararken, Suavi taviz vermeyen bir din adamı hüviyetindedir. Düşüncelerinde derin ayrışmalar olmasa da bu anlamlandırma farklılığı eylemlerinde kendisini göstermektedir. Nitekim Suavi'nin aşırılığı onun Ziya Paşa ve Namık Kemal ile aralarının bozulmasına yol açacaktır<sup>351</sup>. Diğer yandan Kemal fikrî mücadelesini toplumu etkileyen üslubu ve değişik formlarda vermiş olduğu eserleri ile sürdürmeye çalışırken Suavi bu aşırılığı sebebiyle mücadelesini eyleme dökmüş ve bedelini canı ile ödemiştir.

Diğer bir aydın olan Ziya Paşa, Namık Kemal'in en sadık yol arkadaşıdır denebilir. Düşünceleri hemen hemen paralel olsa da, Ziya Paşa'nın Kemal'den ayrıldığı bir takım hususlar mevcuttur. Bunlardan ilki sultanın devlet yönetimindeki rolüne oldukça fazla önem vermesi, ikincisi Ziya Paşa'nın Namık Kemal'den daha fazla kültürel gelenekçi olması, üçüncüsü ise hürriyet kavramı yerine bürokrasinin tasfiyesini öncelemesidir<sup>352</sup>. Paşa gelenekten beslenen bir bürokrat olduğu için ve İmparatorluğun çeşitli coğrafyalarında görev yaptığından geleneğe bağlılığı ve kültürü savunması Kemal'den daha radikaldi. Yine Bab-ı Âli bürokrasisi ile girişmiş olduğu mücadeleler onu bürokratik hegemonyanın tasfiyesi gerektiği düşüncesine itmiştir. Yine mutasarrıflık yaptığından olsa gerek toplumcu gerçekçi

---

<sup>348</sup> Çelik, 1993, s. 217.

<sup>349</sup> Çelik, 1993, s. 77.

<sup>350</sup> Çelik, 1993, s. 78.

<sup>351</sup> Çelik, 1993, s. 26.

<sup>352</sup> Mardin, 2010, s. 377.

düşünceyi benimseyen Paşa, eşitliğin malî açıdan bu denli perişan bir millette tesis edilemeyeceğini açıkça dile getirmiştir<sup>353</sup>.

Ziya Paşa ilim, kültür, gelenek ve düşünceye önem veren bir şairdir. Şiirlerinde bunlardan alınacak hikmetler övülür. Ancak yine onu karamsar bir ruh hali içerisinde görmekteyiz. Sürekli olarak eleştirdiği halden kurtuluş için bir umut onun düşüncesine ortaya çıkmış değildir. Bürokrasiyi<sup>354</sup>, devlete hizmet edenlerin kıymetinin bilinmemesini<sup>355</sup>, kişisel menfaatlerin ön plana çıkmasını<sup>356</sup>, idare-i maslahatçılığı, cehaleti<sup>357</sup> ve istibdadı<sup>358</sup> kıyasıyla eleştiren şair, fatalist bir tutum takınarak bu eksikliklerin insan eliyle düzeltilemeyeceğini düşünmektedir<sup>359</sup>.

Son olarak Tunuslu Hayreddin Paşa'nın düşünceleri ile Namık Kemal'in düşünceleri karşılaştırılacaktır. Tunuslu Hayreddin Paşa düşüncelerini iki sebepten ötürü kitaplaştırmıştır. Bunun sebebi ise "ulemanın ve Müslüman devlet adamlarının vatanseverliğini uyandırmak ve İslam milletinin durumunu iyileştirmek için en etkili vasıtaların akıllıca seçiminde onları birbiriyle işbirliğine sevk etmek"<sup>360</sup> olarak nitelendirmiştir. O batının ilerlemesini adalet ve hürriyete dayalı devlet rejiminin hüküm sürmesine bağlamaktadır. Adaleti devletin ve milletin refah ve saadeti için bir araç olarak görmektedir. Hülasa adalet ve hürriyet hakkındaki düşünceleri Kemal ile paralellik göstermektedir.

Görüldüğü üzere, Namık Kemal ve diğer Yeni Osmanlı aydınlarının hukuka dair düşünceleri açısından önemli bir paralellik söz konusudur. Ancak dikkat edildiğinde Namık Kemal'in diğerlerinden daha farklı bir konuma oturduğu gözlenmektedir. O, Şinasi kadar batıcı yahut Ali Suavi kadar gelenekselci değildir. Belki teorisini tam olarak oturtamamıştır; ancak makul bir yol üzere devlete ve millete ışık tutma azmindedir. Bunu yaparken öneriler getiren Kemal Ziya Paşa gibi umutsuz değildir. Namık Kemal tarihin kendisine yüklemiş olduğu sorumluluğun bilincinde olarak o güne ve geleceğe seslenmesini bilmiş, İslam'ın

---

<sup>353</sup> Mardin, 2010, s. 397.

<sup>354</sup> Bulundum ben dahi darü'ş-şifâ-yı Bâb-ı Âlide  
Felâtunu beğenmez onda çok divaneler gördüm

<sup>355</sup> Mülkü yıksan kimseler tevbih ü ta'zir eylemez  
Cânını etsen feda bir kimse takdir eylemez

<sup>356</sup> Ne kanuna ne cebr ü zora ne Hünkara tabidir  
Bu bender-gehte herkes dirhem ü dinara tabidir.

<sup>357</sup> Hüner iş bilmemek humk u cehalet kârdânlıktır  
Dirâyet âciz aldatmak zarafettir yalan şimdi

<sup>358</sup> Kıyam-ı mülk ümidin eyleme bi-dâd lazımsa  
Muhakkaktır zavel-i devlet istibdad lazımsa

<sup>359</sup> Çetin, Nurullah, Ziya Paşa ; Tanzimat Edebiyatı, ( Koor. İsmail Parlatır. ), içinde, Akçağ Kitabevi, Ankara, 2011, s. 170.

<sup>360</sup> Mardin, 2010, s. 430.

savunuculuğunu hak ve adalet perspektifinden yapmış, ümmete ve devlet-i aliyyeye faydalı olarak addettiği kurumları ve kavramları düşüncesine yerleştirmeye çalışmıştır. Bu manada gelenekselci bir modern zaman mütefekkeri olarak, kaygılarını rasyonel düzlemde akıcı ve romantik bir üslupla, farklı formlarda ve fakat hep aynı arayışın izinde, tarihe geçirmesini bilmiştir.

## 2.2. Gelenekselci Bir Aydın Olarak Namık Kemal ve Batı Felsefesi

Namık Kemal Tanzimat aydını olması hasebiyle tereddütlü zamanların içerisinde fikirlerini oluşturma çabası gösteren bir aydındır. Onun düşünce dünyasında hukuk fikrinin nereye ve neye dayandığını açıklamaya çalıştık. Batı ile temasın üstünlük psikolojisinden yenilgi psikolojisine evrildiği çağlarda Namık Kemal modernizme karşı “hak” ve “adalet” mefhumlarıyla Osmanlı devlet ve adalet sistemini savunmaya ve eksikliklerini ilk elden ıslah etmeye yönelmiştir. Bu anlamda, onda derin bir tesirini gördüğümüz fıkıh ve bu bilgi kaynağını taşıyan ulemaya olan hayranlığı batı karşısında mevcudun savunusu manasına gelecektir.

Ancak Kemal’in bu algı ve anlam dünyası zamanın ruhu gereği batı ile temasını sağlamış ve batıdan çok şey devşirmesine imkan vermiştir. Nitekim tercüme odasında öğrenmiş olduğu diller ve batı ile kurmuş olduğu fikrî temas onun düşünce dünyasını olgunlaştıran en önemli etkenlerden biri olmuştur. Namık Kemal, Batı’nın ani ve etkin gelişine hak savunusuyla karşı durmaya çalışsa da<sup>361</sup>, modernizmin etkisinde oluşturulan kurumların işlerliğine kayıtsız kalamamıştır. Bu anlamda hukukun yerelliğini ve kimliğini muhafaza etmekte çok keskin bir tavır takınsa da, devlet yönetiminde aynı gelenekselci tutumu takınmadığı gözlenmektedir. Renan Müdafaaanamesi adıyla kaleme aldığı savunma metninde Namık Kemal, batıya ve batı felsefesine, İslam’a ve fıkhî bakışını ortaya koymaktadır. Fransız sosyolog Ernest Renan’ın İslam’ın bilime, kültüre, eğitime, felsefeye, ilerleme ve gelişmeye engel olduğuna dair vermiş olduğu konferansa cevap niteliğinde kaleme aldığı bir risale olan bu eserde Kemal, İslam’ın bu bakış açısıyla asla açıklanamayacağını ve bu eleştirilere maruz bırakılmayacak bir inanç sistemi olduğunu açıklama gayretindedir. Bu risalede, İslam’da hürriyet düşüncesinin yeri olmadığına dair yapılan eleştiriye verdiği cevapta İslam’ın akla uygun bir kurallar bütünü olduğunu, dolayısıyla böyle bir anlayışın içerisinde barınmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır. Batıda neşet eden din ve devlet işlerini ayırma eğilimi, İslam’ın sırf uhrevî

<sup>361</sup> Gencer, Bedri, Namık Kemal’in Modern Devlete Karşı “Hak” Arayışı, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi, s. 135.

boyutlu bir kurallar manzumesi olması hasebiyle aynı şekilde eleştirilemeyeceğini dile getirmiştir<sup>362</sup>. Bu bakımdan Kemal, fıkıhın üstünlüğünü savunurken devlet felsefesinde modern kavramların İslam şeriatına aykırı olamayacağını savunur.

Bu anlayışın temelinde yatan ise kanımızca Tanzimat bürokrasisi ve Kemal'in bakış açısı farklılığından kaynaklanmaktadır. Tanzimat ricalı, değindiğimiz üzere, merkezî ve otoriter bir yönetim kurmuşlardır. Bu yönetim tarzı Osmanlı topraklarına yabancı bir pratik olarak doğmuştur. Batıda merkezî- otoriter devlet anlayışı ve pratiği daha eski olduğundan o coğrafya modern devletin ezici gücünü dizginlemesini bilmiştir. Bu amaçla kurmuş olduğu kurumlar Tanzimat'ın ilk muhalif grubunun içerisinde yer alan Kemal'i etkilemiş ve o kurumları Osmanlı coğrafyasına taşımanın yararlı olacağı düşüncesine itmiştir.

Kemal'in ilk olarak hürriyet kavramını düşüncesinin merkezine koyduğunu söylemiştik. Hürriyet kavramını temel alan devlet anlayışını anayasal bir temele dayandırmış, devletin merkezine anayasal bir meclisi oturtmuştur. Kemal hürriyetten bahseden ilk mütefekkir değildir. Sadık Rifat Paşa gibi Tanzimat'ın ilk aydınları hürriyet bahsini konu edinmişlerdir. Ancak Kemal, hürriyet bahsini demokrasi ve anayasa üzerine temellendirerek klasik devlet telakkisini değiştirmiştir diyebiliriz<sup>363</sup>. Hürriyet ve anayasal meclis Kemal'in Fransa ve İngiltere örneklerinden etkilendiği kavramlardır. Parlamantonun modern devletteki ilk pratiği İngiltere parlamentosudur.

Batı düşüncesinin, Namık Kemal düşüncesinde çok büyük bir yer edindiği söylenemez. Zira batı aydınlanmasında anayasa ve parlamento düşüncesi liberalizm ve hümanizm akımlarının kral, feodalite ve kilise üçlüsüne karşı kazandığı zaferin devlet pratiğindeki tezahürü olarak görülebilir. Bu bakımdan fikrî kökleri daha eski ve derindir. Oysa Kemal'in parlamento ve anayasa düşüncesi bu anlamda derin tefekkürlerin ve inşa kaygısının neticesi değildir. Pratik olarak Tanzimat bürokrasisinin oluşturduğu baskı ve zor rejimine gem vurmak, imparatorluk bakiyesinin tüm unsurlarını bir arada tutmak ve bireyin hürriyetini devlet yönetimine katmak amacıyla ortaya konulmuştur denilebilir.

Klasik devlet anlayışının üzerine bina edildiği temel kavramlar olan, adalet, fıkıh ve devlet fikri tamamen altüst olduğundan devleti sınırlayan ve ona yön veren kurumlar, mesela ulema, kalemiye-seyfiye-ilmiye ayrımı, geleneksel ekonomik örgütler de işlerliğini yitirmişlerdir. Tanzimat ricalinin İmparatorluğu ayakta tutmak için uygulamaya koyduğu pratikleri

---

<sup>362</sup> Kemal, Namık, Renan Müdafaaanamesi, (Haz. Nurullah Çetin), Akçağ Kitabevi, 2014, s. 51.

<sup>363</sup> Lewis, 1998, s. 170.



denetleyecek organlar sınırlı nicelikte olduğundan Kemal ve diğer Yeni Osmanlı grubu adaletin ön plana alınması için fikhî önceseler de, modern devletin ayak seslerini çağrıştıran Tanzimat pratiğini ancak modern kurumlarla sınırlayabileceklerini de fark etmişlerdir. Bu manada Kemal'in batı felsefesinden yararlanmasının altındaki saiki devleti sınırlandırma olarak okumaktayız. Nitekim Tanzimat'ı değerlendiren makalesinde Namık Kemal, "*Gülhane hattı bazılarının zannı gibi Devlet-i Aliyye için bir şatname-i esasi değildir. Yalnız şartname-i hakikimiz olan şer'i şerifin bazı kavaidini teyid ile beraber Avrupa'nın fikrine muvafık birkaç tedbir-i idareyi müeyyit bir beyannameden ibarettir. Gülhane Hattı yalnız mukaddemesinde tesis-i müddea ettiği ahkam-ı külliye-i şer'iyyei yalnız emniyet-i can ve mal ve namus tefsir eylediği hürriyet-i şahsiyyeye hasretmiyerek hürriyet-i efkâr ve hâkimiyet-i ahali ve usul-ü meşveret gibi birçok esasları dahi kamilen ilan etmiş olsaydı o vakit hilafet-i islamiye için bir şartname-i esasi hükmünü alabilirdi.*"<sup>364</sup> sözleriyle devleti anayasa ile sınırlandırma fikrinin etrafını çizmiştir. Ona göre halk egemenliği, meclis gibi Batı aydınlanma felsefesinden etkilendiği diğer kavramları içeren kurallar bütünü ancak anayasa olabilecektir. Namık Kemal, her ne kadar bu yeni kurumların devlet yönetimine girmesini öngörse de onun devrimci bir mantıkla hareket ettiği söylenemez. Fuat'a göre baskıcı bir bürokrasiyi değiştirmek, meclislerin kurulmasını istemek devrimcilik değil ıslahatçılıktır<sup>365</sup>. Yukarıda değindiğimiz gibi Kemal'in esas düşüncesi budur. Vatanın bekası ve devletin devamlılığı onun temel gayesidir. Şeriatı hukukun temeli kabul eden kişinin devrimci bir mantıkla bu kurumların ihdas edilmesini beklemesi düşünülemez.

Namık Kemal, Rousseau, Montesquieu gibi modern devletin kurucularından oldukça etkilenmiş, onların eserlerini çevirmiştir. Tabii haklar, toplumsal sözleşme, anayasacılık gibi modern kurumların şeriatla uzlaşabilir olduğunu ispata çalışmıştır<sup>366</sup>. Bu çabası onu çelişkilere düşürse<sup>367</sup> ve derin sorgulamalara itmese de Kemal'in ana düşüncesinin izleğini burada görmekteyiz. O, körü körüne batı mukallitliği ve batı karşıtlığı savunmaz. Fıkhın rehberliğinde modernitenin sarsamadığı bir devlet yapısı düşleyerek vatanın bekasını ve insanın hürriyet ve huzurunun tesisini amaçlar. Batı felsefesinden etkilendiği ve düşüncesini bu sistemle cedelleşerek olgunlaştırdığı aşikârdır. Bu olgunlaşma neticesinde kapsamlı bir düşünce oluşmasa da kendisinden sonra gelen aydınları etkilediği ve batı karşısında yerelin konumunun sorgulanmasının daha ciddî yapılmasına öncü olduğu açıktır. Sonraki yıllarda

<sup>364</sup> Kemal, Namık, "Tanzimat", 2005, s. 222.

<sup>365</sup> Fuat, Mehmet, Namık Kemal, YKY Yayınları, 2012, s. 150.

<sup>366</sup> Berkes, 2006, s. 292.

<sup>367</sup> Fuat, 2012, s.147.

Gökalp'in medeniyet karşısında kültür savunusu, Tanpınar'ın geleneği araması yahut diğer muhafazakâr aydınları batıya kayıtsız şartsız teslim olmamaları onun açtığı sorgulama ve savunma yolundan ilerlemelerinin neticesidir.

### **2.3. Modernist İslam Düşünürleri ve Namık Kemal'in Hukuka Bakışı'nın Karşılaştırılması**

Modernist İslam düşüncesi Osmanlı'nın, ve dolayısıyla İslam'ın, gerilemesi ile ortaya çıkan düşüncedir. Fikir babaları olan Cemaleddin Afganî, Muhammed Abduh ve Reşit Rıza Osmanlı'nın Türk coğrafyasının dışında yetişen aydınlardır. Bu düşünürler Namık Kemal'in çağdaşı olarak yaşadıkları çağda İslam dünyasının gerilemesi problemine çözüm bulmaya çalışmışlardır. Her ne kadar amaçları aynı olsa da modernist İslamcı düşünürlerin özelde Namık Kemal ile genelde ise Yeni Osmanlı düşüncesi ile ayrı düştüğü konular mevcuttur. Bu ayrı düşünceler batıyı kavrama ve anlama noktasında belirginlik kazanırken, İslam'ın üzerine bina edildiği fıkıh, devlet, toplum ve bilgi sahalarında keskinleşir. Biz çalışmamızın esasını teşkil etmesi hasebiyle Batı hukuku ve fıkıh anlayışları arasındaki ayrışmaya değinmeye çalışacağız.

İlk olarak Cemaleddin Afganî'nin getirmiş olduğu fıkıh ve batı anlayışına değinmemiz gerekir. Afganî İslam'ın ideolojileştirilmesinin başını çekmektedir<sup>368</sup>. Her ne kadar Türköne "İslamcılığın Doğuşu"nu Yeni Osmanlılar hareketiyle bağdaştırıp, Afganî'nin bu düşünceden aşırı oldukları ile tutarsız bir İttihad-ı İslam teorisi ortaya koyduğunu dile getirse<sup>369</sup> de; Gencer'in Afganî'yi öncelemesinin sebebi Yeni Osmanlılar'ın İslam'ı ideoloji olarak değil, modernizme karşı bir set olarak ortaya koymaları ve İslam'ı seküler bir boyuta taşıma gayreti gütmemeleridir. Ancak Afganî ileride değineceğimiz üzere İslam'ı akılcı bir nazardan değerlendirerek seküler bir boyuta taşıma gayretindedir.

Afganî'nin hayatı hakkında yapılan çalışmalara rağmen gizini korumaktadır. Ancak düşünceleri Rusya, Hint-Pakistan, Mısır gibi İslamî geleneğin zayıf, anti-empyralist duyguların güçlü olduğu yerlerde etkindir. Buna karşın Osmanlı, Suriye, Tunus gibi İslamî geleneğin ve bağımsızlık duygusunun güçlü olduğu noktalarda fazla etkili olamamıştır<sup>370</sup>.

---

<sup>368</sup> Gencer, 2012, s. 427.

<sup>369</sup> Türköne, 2011, s. 32.

<sup>370</sup> Gencer, 2012, s. 428.

Afganî, Kemal'in şeriatı tanımlarken kullanmış olduğu geleneksel kavramları olan *hüsn ve kubh* ile peygamber ve filozofların işlevlerini açıklamaya çalışmaktadır. Buna göre peygamberler bu temel kavrayışları ilham ve vahiy ile filozoflar ise istidlal ve burhan ile elde etmektedir<sup>371</sup>. Aralarındaki temel farkları ise peygamberlerin kusurlardan münezzehe olması, peygamber öğretilerinin yerel olması, filozofların düşüncelerinin ise evrensel olması olarak sıralamaktadır<sup>372</sup>. Onun bu anlayışını pozitivistik-ilerlemeci vahiy anlayışı olarak tanımlayan Gencer, Afganî'nin İslam peygamberinin getirmiş olduğu vahyin işlevini Arapları barbarlıktan kurtarmak ve onları hakikatleri anlayabilecek bir kapasiteye çıkarmak olarak sınırlandırmaktadır.

Buradan hareketle Afganî İttihad-ı İslam ve terakki için gerekenin, aynı biçimde tarihi sıfırlayarak Kur'ana dönmek<sup>373</sup> ve yeni bir zihni, ilmi ve ahlakî değerler sistemi oluşturmak olduğunu dile getirir<sup>374</sup>. Dini geleneksel anlayış ve yaşantısından koparan, rasyonel akıl çerçevesinde değerlendiren ve bu sayede onu ideolojileştiren Afganî dinî üst kimlik yerine medeniyete dayalı üst kimlik, geleneksel mümin/kafir ayrımı yerine, modern "Şarklı-Garplı ayrımı koymayı amaçlamaktadır<sup>375</sup>. Siyasal bir teori kurmaktan uzak birikimi sebebiyle arkasında temel bir eser bırakamayan Afganî düşüncelerini öğrencilerine miras bırakmıştır. Gencer'in ifadesi ile Afganî plan Abduh ise programdır<sup>376</sup>.

Abduh, hocasından kazanmış olduklarıyla yeni bir anlayış ve kavrayış biçimi ortaya koyma çabası içerisindeydi. O, sistemli bir biçimde hukuk ve siyasete dair makale ve eser neşretmiştir. Evvela fıkıhın kaynağını sadece Kuran ve sünnete dayandıran Abduh, her iki alanda âlimlerin taklit edilmemesi gerektiğini vurgular<sup>377</sup>. Abduh, siyasete ve yozlaşmış ulemaya karşıdır. Siyasi otoritenin meşruluğunu kanuna dayandıran Abduh, medeniyet öncesinde meşruluğun kuvvet ve istibda bağlı olduğunu, bize benzeyen ve kanunları yücelterek yücelen toplumlardan ibret almamızı salık verir<sup>378</sup>. Nihayet otoriteye yasa yapma yetkisini tanıyan Abduh bu hususu Kur'ana dayandırır. Nisa suresinin 59. Ayetindeki " Ey iman edenler, Allah'a, resulüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin" ayetine dayanarak

---

<sup>371</sup> Gencer, 2012, s. 453.

<sup>372</sup> Gencer, 2012, s. 453.

<sup>373</sup> Gencer, bu anlayışın batıda ortaya çıkan protestanlaşma hareketinin önderi olan Luther'in 'yalnızca kitap' düsturu ile örtüştüğünü vurgulamaktadır. Dolayısıyla bu gidişin İttihad-ı İslam'ı değil sekülerleşmeyi hedeflediğini vurgular. Gencer, 2012, s. 696.

<sup>374</sup> Rıza, Reşid, Karaman Hayreddin, Gerçek İslam'da Birlik, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012, s. 40.

<sup>375</sup> Gencer, 2012, s. 468.

<sup>376</sup> Gencer, 2012, s.476.

<sup>377</sup> Rıza, Karaman 2012, s.108.

<sup>378</sup> Gencer, 2012, s. 696.

emir sahiplerine yasa yapma hakkı verir. Yasayı yapan parlamentonun üyelerini ise *ehl-i hal ve akd* olarak niteler<sup>379</sup>. Rıza ve Karaman'ın belirttiği üzere Abduh'un ortaya koymuş olduğu kanun ve kanuna dayalı devlet biçimi kuvvetler ayrılığına dayalı, tarihin tanıdığı teokrasiden uzak, kitap ve sünnetten anlaşılacak ve içtihatla keşfedilecek olan ilahî iradeye tabi ve onunla sınırlı bulunan halk hâkimiyetine dayalı yönetim biçimidir<sup>380</sup>.

Burada modernist İslam düşünürlerinin fıkha ve hukuka bakışlarının temelini özetlemeye çalıştık. Gelenekçi bir aydın olarak Namık Kemal ve Yeni Osmanlılar modernleşmeye karşı fikhın yeterli olduğunu, fikhın ana kaidelerini o güne dek getiren ve içtihatları ile ön açan ve kurucu misyonu üzerine alan ulemanın hala yol gösterici olduğunu vurgular. Bu itibarla akla dayalı ve rasyonel tercihlerle batılı müktesebatın komple redaksiyonuna karşı çıkan Namık Kemal, kanunu batılılarca üretilen ve mutlak olarak alınması gereken bir meta olarak görmez. Bunda geleneği cesurca savunma arzusunun yanı sıra almış olduğu eğitim ve devlet terbiyesi gereğince toplumun fıkha dayanarak batının emperyal gelişine cevap verebileceğine olan inancı önemli bir yer tutmaktadır.

Kemal modernist düşünürlerin aksine, İslam devlet telakkisinden ve ona yol çizen ulemadan övgüyle söz eder. Bu manada Kemal'in tarihe olan merakı, vatan kavramı etrafında anlamlandırıldığı tüm tarihî miras onun İslam'ı selefi bir bakış ile anlamlandırmasına mani olmuştur. Hak ve adalete dayalı yönetim biçimini meşruluğun temeli sayan Kemal, eleştirisini fıkha değil onun özünü modernizm karşısında savunamayan ulemayadır. Her ne kadar batılı kurumların ihdasını öngörmüş olsa da asla fıkıhtan ve Osmanlı devlet telakkisinden vazgeçen, modernizme karşı savunmacı ve pasif bir tavır takınan düşünce içerisinde olmamıştır. Modernist İslamcılar eğitim, bilim ve tekniğe düşüncelerinde çokça yer vermişler ve bunlara ulaşmayı temel hedef addetmişlerdir. Oysa Kemal tüm bunlar açısından batının hakkını teslim etmekle birlikte, temel amacının vatanın birliği bütünlüğü, vatan mefhumu içerisinde addettiği fıkıh, devlet, ümmet ve ferdin değerini koruma anlayışı olduğunu her seferinde dile getirmiştir. Dolayısıyla modernist İslamcılar gibi modernizmin içerisinde İslam'ı değil; İslam'ın içerisinde modernitenin nereye düştüğünü anlamlandırmaya çalışmıştır.

---

<sup>379</sup> Gencer, 2012, s. 697.

<sup>380</sup> Rıza, Karaman, 2012, s.130.

#### 2.4. Yeni Bir Pratik Olarak Kanun-i Esasi ve Namık Kemal'in Katkısı

Namık Kemal, batıdaki anayasacılık faaliyetlerini yakından takip eden bir Osmanlı aydınıdır. Bu sebepten batı devlet nizamını ve anayasalarını iyi tahlil ederek Osmanlı Devleti'ne bu cihetten faydalı olabilecek bir münevverdir. V. Murat'ın tahttan indirilip II. Abdülhamid'in tahta çıkarılmasıyla Kanun-i Esasî hazırlıklarına başlanmıştır. Şura-yı Devlet azalarından ve diğer üyelerden müteşekkil kurulan komisyon tarafından hazırlanan Anayasa 1876 yılında yürürlüğe girmiş, 1878 yılında ise yürürlükten kaldırılmıştır. 1908 yılında tekrar yürürlüğe giren ve 1921 yılında tadil edilen Kanun-i Esasi, 1924 yılında yürürlüğe giren Teşkilat-ı Esasi'ye kadar yürürlükte kalmıştır. Sistematik açıdan dönemin anayasaları ile hayli benzerlik gösteren Kanun-i Esasi Türkiye'nin diğer anayasalarına hem hazırlanış hem de içerik anlamında öncülük etmesi ve en önemlisi ilk kez anayasal nitelik taşıması hasebiyle kamu hukuku açısından incelenmeye değer bir metindir.

Namık Kemal'in bu anayasa çalışmalarında bizzat yer alması sebebiyle<sup>381</sup> çalışmamızın gereği olarak Kanun-i Esasi ve Namık Kemal'in bu metne katkısını incelemeyi amaçlamaktayız. Kanun-i Esasi çalışmalarının zabitleri elde olmadığından komisyonda nelerin konuşulduğu, Namık Kemal'in ne kadar katkı sunabildiği tartışmalıdır. Kemal'in anayasanın ilanından sonra yazmış olduğu metinlerde de bu bahis karanlıktır. Ancak Kanun-i Esasi'nin içeriği ve Kemal'in makale ve diğer eserlerinde dile getirdiği düşünceleri karşılaştırıldığında bize bu hususta bir fikir verebileceği kanaatindeyiz.

Hazırlanma saiki açısından baktığımızda, ilanından hayli zaman önce münevver ve mütefekkirlerce anayasa fikrinin tartışıldığı gözlenmektedir. Nitekim V. Murat anayasayı ilan etmediği için tahttan indirilmiş, Abdülhamid ise anayasayı ilan edeceğini vaat ederek tahta çıkabilmiştir. Anayasanın ruhunu ise sivil bürokrasi, ordu ve din kurumlarının devleti kurtarma çabasının somut olarak birleşmesi oluşturmaktadır. Osmanlı anayasası ve parlamento "Osmanlılık" ve "ortak vatan" temelinde birleştirici bir unsur olarak görülmüştür<sup>382</sup>. Nitekim Abdülhamid Han meclisin açış nutkunda "...*Büyük pederim Sultan Mahmud Han merhum devletimizin birkaç asırdan beri uğradığı inhitat ve tedenninin başlıca illet-i gayesi olan nizamsızlık ve ondan neşet eden yeniçeri gailisini ortadan kaldırıp cism-i devlet ü milleti rahnedar eylemiş olan fesad ve ihtilal dikenlerini ayıklamış ve Avrupa*

<sup>381</sup> Akman, Mehmet, II. Abdülhamid Döneminde Hukuk; içine II. Abdülhamid, (Ed. Coşkun Yılmaz), Seçil Ofset, 2010, s. 147.

<sup>382</sup> Çınar, Yasemin Özgür, Otoriter Düzenleme Zihniyeti Olarak Anayasacılık; içinde, Dönemler ve Zihniyetler, İletişim, 2009, s. 260.

*medeniyet-i hazırasının en evvel mülkümüze idhali için bir kapı açmış idi... düvel-i mütemeddinenin terakkıyatı ve memleketlerinin emniyet ve mamuriyeti mesalihu kavanin-i umumiyyeleri cümlenin rey ve ittifakı ile vaz ve tesis olunmak semeresi olduğu mevaddı müsellemedendir. Binaenaleyh bizce dahi esbab-ı terakkinin o yolda aranılması ve kavanin-i memleketin âray-i umumiyyeye istinadını elzem gördüm ve Kanuniesasiyi ilan ettim.”<sup>383</sup>*

Hukukî açıdan, Kanun-i Esasî Türk Anayasa hukukçuları tarafından üzerinde mutabakat sağlanamayan bir metindir. Zira eleştirel yaklaşımı benimseyenler Kanun-i Esasîyi monarşiyi sınırlandıramadığı için olumsuzlar. Bu düşünceye göre 1876 anayasası, mutlakiyeti kurumsallaştırmakta, müstebit bir rejime hukukî dayanak getirmekte, halife-sultanın haklarını halka ve sultana karşı korumaktan başka bir şey yapmamaktadır. Diğer yandan laiklik esasını benimsememesi de metnin olumsuzlanmasının bir sebebi olarak sıralanmaktadır<sup>384</sup>. İkinci yaklaşım ise Kanun-i Esasînin Osmanlı anayasal gelişmeleri arasında önemli bir yer tuttuğunu ifade eder. Karal, Kanun-i Esasîyi Tanzimat’la başlayan hukukta batılılaşma sürecinin yeni ve zorunlu bir aşaması olarak görür. Karal, mezkûr anayasanın Genç Osmanlıların muhalefeti neticesinde hazırlanması sebebiyle lütuf olarak görülemeyeceğini ayrıca belirtir<sup>385</sup>. Diğer cihetten Kemal Gözler, Kanun-i Esasîde mahkemelere dair hükümlerin modern anayasalarla kıyaslanacak kadar iyi düzenlenmiş olmasını, mahkemelerin bağımsızlığı ve adil yargılanma cihetinden olumlu karşılar. Bu anlamda Gözler’e göre, her ne kadar yasama ve yürütme yetkisinin tek merkezde toplanmasının önüne tam olarak geçilememiş ve parlamenter sistem ortaya çıkmamışsa da mahkemelerin bağımsızlığı ve yargılamanın temel ilkelerinin anayasal güvenceye alınması mutlakiyet rejiminden çıkıldığına göstergesidir<sup>386</sup>. Tanör de metnin olumlu yanına işaret ederek Kanun-i Esasînin Fransız ve İngiliz metinleriyle karşılaştırılmaması, Rusya, Prusya ve Avusturya-Macaristan gibi imparatorluk metinleriyle karşılaştırıldığında Osmanlı meşrutiyet ve anayasacılığının bunlardan daha geri olmadığını görüleceğini belirtir<sup>387</sup>.

---

<sup>383</sup> “ Büyük pederim merhum Sultan Mahmud Han devletimizin birkaç asırdan beri düşme ve gerilemesinin başlıca sebebi olan nizamsızlık ve ondan neşet eden yeniçeri sıkıntısını ortadan kaldırıp devlet ve milleti zarara uğratan fesad ve ihtilal dikenlerini ortadan kaldırmış ve Avrupa medeniyetinin kazanımlarını en evvel devletimize ithali için kapı açmıştı. Medeni memleketlerin ilerlemesi, memleketlerinin emniyet ve mamuriyetinin sebebinin genel işlerin herkesin oyu ve ittifakı ile belirlenip tesis edilmesi olduğu çıkarılan sonuçtur. Bununla beraber bizce de ilerlemenin gereğinin o yolda aranması ve memleketin umumun görüşüne dayanmasını uygun gördüm ve Kanuniesasiyi ilan ettim.” Gözübüyük, Şeref, Kili, Suna, Türk Anayasa Metinleri, İş Bankası Yayınları, 2000, s. 57-58.

<sup>384</sup> Tanör, 2013, s. 164.

<sup>385</sup> Karal, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, Cilt 8, TTK Yayınları, 2011, s. 227-230.

<sup>386</sup> Gözler, Kemal, Türk Anayasa Hukuku Dersleri, Ekin Yayınevi, Bursa, 2013, s. 19.

<sup>387</sup> Tanör, 2013, s. 166.

Özellikle temel hak ve hürriyetler cihetinden 1876 anayasasının oldukça zengin olduğunu görmekteyiz. Nitekim anayasanın kabulüne dair fermana sıralanan ilkeler bugünkü manada anayasanın başlangıç metni olarak yorumlanırsa, anayasanın Osmanlıların hürriyet ve müsavatına dayandığı belirtilebilir<sup>388</sup>. Buna mukabil olarak anayasa metninin 8 ila 26. maddeleri temel hak ve hürriyetleri düzenlemiştir. “Tebaayı Devlet-i Osmaniye’nin hukuk-ı umumiyesi” başlığı altında düzenlenen temel hak ve hürriyetler ise şunlardır: vatandaşlık hakkı (md.8), kişi hürriyeti (md.9), kişi güvenliği (md.10), ibadet hürriyeti (md.11), basın hürriyeti (md.12), şirket kurma hürriyeti (md.13), dilekçe hakkı (md.14), öğretim hürriyeti (md.15), eşitlik ilkesi (md.17), devlet memurluğuna girme hakkı (md.19), mali güce göre vergi ilkesi (md.20), konut dokunulmazlığı (md.22), kanunî hâkim güvencesi (md.23), müsadere ve angarya yasağı (md.24), vergilerin kanuniliği ilkesi (md.25), işkence yasağı (md.26).

Çalışmamız açısından Kanun-i Esasîyi değerlendirecek olursak, evvela Namık Kemal gibi yazı hayatının başından itibaren hürriyet bahsini düşüncesinin merkezine koyan, meşveret usulünü getirerek devletin ve bürokrasinin daha meşru kararlar almasını sağlamaya çalışan, Fransa ve İngiltere örneklerini yerinde görmüş ve tetkik etmiş, körü körüne taklitçi olmayıp gelenekten beslenerek sorunlara çözüm arayan, bu fikrî mücadelesini gazete muharrirliği ile kamuoyuna duyuran bir aydınının Kanun-i Esasi komisyonunda yer alması kuşkusuz onun bu metne çok şey kattığına karine teşkil edecektir. Nitekim biz metni incelediğimizde onun düşünce dünyasından hayli derin izler görmekteyiz.

Evvela 1. madde “*devlet-i Osmaniye memalik ve kıtaat-ı hazırayı ve eyalat-ı mümtazeyi muhtevi ve yek vücud olmağla hiçbir zamanda hiçbir sebeple tefrik kabul etmez.*” şeklinde düzenlenerek modern anayasalardaki *devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğü* ilkesinin atası olarak kodifiye edilmiştir. Bu maddenin ruhunda vatanın bölünmezliği düşüncesi yatar ki bu bahsin Kemal’in düşüncesinin özünü oluşturduğuna değinmiştik. Binaenaleyh, diğer komisyon üyelerinin aynı düşüncede amel ettikleri şüphesizdir ancak; Kemal bu hususu yazılarında, şiirlerinde ve edebî nesirlerinde bilahare konu edinmiş, kamuoyunun bu ilke etrafında bütünleşerek “vatanın bölünmezliği” ülküsünü yüreklerinde hissetmelerini amaçlamıştır. Diğer taraftan anayasanın ilan edildiği süreçte imparatorluğun içeriden ve dışarıdan birçok tehditle karşı karşıya olması bu ilkenin ilk maddeye yazılarak devletin bu noktadaki kararlılığına vurgu yapmak açısından önemlidir.

---

<sup>388</sup> Gözübüyük, Kili, 2000, s. 42.

8. maddede ise vatandaşlık hususu düzenlenmiştir. Buna göre din ve mezhep farkı gözetmeksizin herkes Osmanlı tabir olunur. Buna paralel olarak 17. maddede yine tüm vatandaşlar mezhep ve din farkı gözetilmeksizin kanun önünde, memleketin hukuk ve vezaifinde eşit kılınmıştır. Bu iki düzenleme Kemal'in müsavat olarak tabir ettiği tüm Osmanlı vatandaşlarının devlet tarafından eşit muameleye tabi tutulması düşüncesini karşılamaktadır. İlk olarak Tanzimat Fermanı ile gündeme gelen, Islahat Fermanı ile olgunlaşan bu düşünce Kanun-i Esasi ile tam olarak düzenlenmektedir. Bu eşitlik anlayışı ile müslim-gayrimüslim tüm vatandaşlar devlet nazarında hak ve vazifelerde eşit addedilecektir. Nitekim 19. maddede devlet memuriyetine her vatandaşın girebileceği düzenlenerek bu anlayışın daha somut tezahürü sağlanmıştır.

Kemal'in düşüncesinde beşer nazarından odak kavram olan "kişi hürriyeti" ise hem can ve mal güvenliği hakkı tanınarak korunmuş, hem de eğitim ve seçme hakkı tanınarak onurlandırılmıştır. Namık Kemal'in vatan ve hürriyet bahislerinde kalem oynattığı hususların hemen hepsi anayasa metnine dâhil edilmiştir. Nitekim işkence ve eziyetin menine dair maddenin dahi metne konulması anayasada beşere verilen kıymetin değeri olarak yorumlanabilir.

Namık Kemal'in mahkemelere dair dile getirdiği meseleler de büyük ölçüde anayasada yer almıştır. Tabii hâkim ilkesi, yargılamanın aleniliği ilkesi, avukatlık müessesesi Kemal'in makalelerinde tartıştığı ve anayasaya giren hükümlerdir. Ancak 87. maddede nizamiye mahkemeleri ve şeriyye mahkemeleri ayrımı düzenlenmiştir. Oysa Kemal'in bu ikili yargılama sistemine sıcak bakmadığını dile getirmiş idik. Bu ikircikli yapının devamı devletin sonuna kadar devam edecektir. Yine ilköğretimin 114. maddede zorunlu kılınması özelde Kemal'in genelde ise tüm Tanzimat ricali ve aydınlarının eğitime verdiği önemi göstermektedir.

1876 anayasası kanımızca Kemal'in içeriğine oldukça fazla katkı sunduğu, aksi olmuş olsa bile Kemal'i oldukça memnun eden hükümleri ihtiva eden metindir. Nitekim Berkes, Kanun-i Esasînin hazırlanmasında Mithat Paşa'nın rolünün olduğundan fazla abartıldığını esas fikir babasının ve hazırlayıcısının Namık Kemal olduğunu ifade etmektedir<sup>389</sup>.

Kanun-i Esasi değindiğimiz cihetlerden modern devlet yönetim biçimini, modern hak ve hürriyetleri düzenleyen bir anayasa metni olarak kurgulanmıştır. Ancak 113. maddede

---

<sup>389</sup> Berkes, 2006, s. 289-292.



padişaha tanımış olduğu sürgün yetkisi bu kurgunun üzerine padişah tarafından her an bozulabileceği korkusunu düşürmüştür. Nitekim Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın sürgün tecrübeleri olduğundan bu maddenin düzenlenmesine karşı çıktıkları söylenir<sup>390</sup>. Bu gölgenin esaslısı, bu yetki ile değil Abdülhamid'in doksan üç harbini bahane ederek meclisi feshetmesi neticesinde düşecektir. Nitekim anayasanın ilanını vaat ederek tahta çıkan Abdülhamid, hürriyete inanmadığından saltanatının ilerleyen tarihlerinde Tanzimat'tan kendisine miras kalan terakki ve ittihad-ı islam anlayışlarını benimsmiş ve bunların bir an önce gerçekleşmesi için serbestiyet ortamını ve çok sesliliği ortadan kaldırmıştır. Mithat Paşa başta olmak üzere Tanzimat ricalini devletten uzaklaştıran sultan, Kemal'i de sürgüne göndererek payitahttan uzaklaştırmıştır. Abdülhamid Han'ın 1908'de devrilmesine dek Osmanlı coğrafyasında serbestiyete yönelik fikir hareketleri gizliden yapılmaya başlanmıştır.

## **2.5. Değişim Sürecinde Özgün Bir Hukuk Çalışması Olarak Mecelle ve Namık Kemal'in Düşünceleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi**

Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye Tanzimat dönemi hukuk kodifikasyonlarının en kapsamlısı ve üzerine en çok tartışma yürütülen metnidir. Zira Mecelle, Türk hukuk tarihindeki ilk kapsamlı kodifikasyon faaliyetidir. Bu kanun çalışmasından evvel Osmanlı'da ve ondan evvel tarihteki devletlerde kanunlaştırma faaliyetleri yapılmış olsa da, Mecelle tüm hukukî konuları içerisinde düzenlemeyi amaçlayan bir metindir. Bu bölümde Mecelle'nin hükümlerinden değil, genel olarak hazırlanma saiklerinden, özel olarak ise Ahmet Cevdet Paşa ve Namık Kemal'in Mecelle hakkındaki görüşlerinden bahsedilecektir.

Mecelle, geniş anlamda İslam hukukunda medenî davalarda uygulanan hukuk kurallarının toplanmış olduğu kanun metnidir. Bu çalışmadan evvel İslam hukukunda şer'i hükümlerin geçerli olduğu sahada kural koyma faaliyetinden söz edilemez. Zira kadılar kendi görev alanları ile ilgili hususlarda uyuşmazlıkları usul-i fıkıh dairesinde çıkarmış oldukları hükümlerle çözüme kavuşturmuşlardır. Ancak pratik amaçlı olarak bazı fakihlerin kitaplarında bu hükümleri bir araya getirdiklerine rastlanmaktadır. Şeyhülislam Molla Hüsrev'in Dürer isimli çalışması, bu anlamda XV. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar hakimiyetini sürdürmüş bir eserdir<sup>391</sup>. Diğer taraftan Fatih müderrislerinden Halebî İbrahim Efendi'nin kaleme almış olduğu Multeka isimli eser Mevkûfâtî Mehmet Efendi tarafından

<sup>390</sup> Davison, Roderic H., Osmanlı İmparatorluğunda Reform, Agora Kitaplığı, 2005, s. 395.

<sup>391</sup> Şimşirgil, Ahmet, Ekinci, Ekrem Buğra, Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle, KTB Yayınları, İstanbul, 2013, s. 51.

Osmanlıca 'ya tercüme edilerek yine kadılarca rehber edinilmiştir<sup>392</sup>. Ancak iktidar tarafından bu metinlerin kanunnamelere dönüştürülmesi söz konusu değildir. Gelenekte olmayan bu pratiğin Tanzimat sürecinde ortaya konulmasının sebepleri ise çeşitlidir.

Tanzimat'ın bir kodifikasyon çağı olduğunu yukarıda ifade etmiştik. Evvela bu kodifikasyon faaliyetleri belli teknik mevzuat bakımından geçerli olmuştur. Ticaret kanunu, arazi kanunu, memurlar için ceza kanunu gibi özel meselelerde redaksiyon faaliyetlerine girişilmiştir. Çünkü, batılı devletler Osmanlı'dan yıllar önce bürokratik ve ticarî gelişmelere başladığından bu alanda ortaya çıkan meselelerin halline yönelik kanun ihdas etmekte daha mahir davranabilmişlerdir. Bu anlamda batıdan geri kalmanın yaratmış olduğu psikolojiyle bu alanlarda maddî gelişimin hukukî gelişimle paralel ilerlemesini arzu eden Tanzimat bürokratları kodifikasyon için zaman kaybetmemek adına redaksiyon faaliyetlerine girişmişlerdir. Ancak ilerleyen zamanlarda bu redaksiyon faaliyetlerinin daha geniş alanlara yayılması arzulanmıştır. Bu manada toplumun temel yapısına yönelik yenilik arzulayan Tanzimat paşalarından Âli Paşa, Fransız medenî kanunu olan Code Civil'in tercüme edilerek uygulanmasını arzu etmiştir. Oysa bu çalışmaya özellikle devrin gelenekçi bürokratları ve uleması tarafından şiddetle karşı çıkılmıştır.

Tartışmanın esasî şer'î mahkemelerin yanında nizamiye mahkemelerinin ihdas edilmesi ve bu mahkemelerde uygulanacak esasların şer'î hükümler mi yoksa başka hükümler mi olduğu hususunda çıkan anlaşmazlıktan ötürüdür<sup>393</sup>. Cevdet Paşa ve maiyetindekiler, fıkıh hükümlerinin modern kanunlar kadar yeterli olduğu ve bu kurallardan Code Civil gibi intizamlı bir kanun metninin çıkarılabileceğini savunmuşlardır. Bu tartışmadan galip çıkan Ahmet Cevdet Paşa başkanlığında kurulan heyet çalışmalarına başlamış ve kavanin-i şer'iyyeye dayanan Mecelle'yi oluşturabilmişlerdir.

Cevdet Paşa ve hazırlamış olduğu kanun metni hukukî olarak birçok değerlendirmeye tabi tutulabilir. Ancak biz burada olumlu ve olumsuz görüşleri metnin içeriğini değerlendirerek değil; bu metnin o çağda nereye oturduğunu anlatarak sunmaya çalışacağız. Evvela, Cevdet Paşa'nın bu hamlesinin Code Civil gibi Fransız menşei bir kanunun uygulanmasını men ettiği için olumlu sayan görüşler ağırlıktadır. Zira Cevdet Paşa gibi bir hukukçu ve edip bu kadar mücadele sergilemeseydi bu durumda Code Civil tercüme edilecek, yıllardır İslam'ın hukukî bilgi ve adalet değerinin kaynaklığını yapmış olan fıkıhın yetersizliğinden

---

<sup>392</sup> Şimşirgil, Ekinci, 2013, s. 51.

<sup>393</sup> Şimşirgil, Ekinci, 2013, s. 52.

bahsedilmeye başlanacaktı. Oysa Cevdet Paşa getirmiş olduğu bu yenilikle, hukukun yerliliğini korumuş, yerli bir kaynaktan hukukî bilgi üretebilmiş ve asırlardır uygulanagelen fıkıh kaidelerinin yeterliliğini ispatlayabilmiştir. Ayrıca Cevdet Paşa kurmuş olduğu sistemli hukuk çalışması ile geleneksel adil padişah anlayışından modern adil düzen anlayışına geçişi sağlayabilmiştir<sup>394</sup>.

Oysa Tanpınar bu noktada tenkit edici bir üsluba sahiptir. Ona göre, Cevdet Paşa Tanzimat eklektikliğinin bariz bir örneğidir. Hem medrese talebesidir, hem modern eğitim kurumlarının babasıdır, hem gelenekçidir hem de Mustafa Reşit Paşa hayranıdır, hem geleneğin muhafazasını arzu eder hem de Terakkicidir, hem şeriatı ve fikhî savunur hem de bu savunduğu hukuk kaynağını modern formda tekrar oluşturarak onu bağlamından koparır. Bu eleştirilerini şu şekilde aktarmıştır; *Cevdet Paşa, Tanzimat'ın ve bilhassa Reşid Paşa devrinin benimsediği medresedir. Onda her şey bu iki muhitten gelir. Yetiştirdiği devrin ana vasıfları olan çizgilerle bütün eserini izah etmek kabildir. Devri gibi kurucu, yapıcı ve uzlaştırıcıdır. Devri gibi Avrupa'ya hayran ve medeniyetçidir. Terakkiye inanır. Buna karşılık, bu terakkinin milliyetin esası gibi aldığı din ve Şeriat kadroları içinde temin olunmasını ister. Örf ve âdete, ihmali caiz olmayan bir realite gibi bakar ve muhafazasında son derece ısrar eder. Kıymetler cetveli, biraz derine inebilecek herhangi bir değişimin aleyhinde idi, denecek kadar eskiye sıkı sıkı bağlıdır. ... Bütün Tanzimat'ta görülen bu ikilik, hayatının her merhalesinde adeta birbiriyle karşılaşır. Garip bir talihle, medresenin ve bir türlü nail olamadığı Meşihat'ın karşısına asrın tesisleri daima onun eliyle dikilir. O, ilk Adliye nazırıdır, ilk Darülmüallimin müdürüdür, ilk Hukuk mektebinin acıcisidir. Denebilir ki, içinden yetiştiği sınıfın hayat sahasını ve statüsünü her sahada biraz daha daraltır. Hazırladığı Mecelle vasıtasıyla fikhî, asıl malı olması lazım gelen hayata yaydıkça, asırlardır onu benimseyen zümrenin ve müesseselerin fonksiyonunu adeta hiçe indirir.*<sup>395</sup>

Tanpınar bu şekilde eleştirse de Ahmet Cevdet Paşa yapmış olduğu faaliyetin bilincindedir. Paşa, Avrupa'da ihdas edilen kanun çalışmalarının ilkinin Roma Kanunnamesi olduğunu ve bu kanunun İstanbul'da hazırlandığını, bu kanunun da bir ilim heyeti tarafından hazırlandığını belirttikten sonra, Mecelle'nin yine ilim heyeti tarafından ve fakat şeriat esas alınarak yapılmış olması hasebiyle daha üstün olduğunu vurgular ve bu üstünlüğün başkalarınca da

<sup>394</sup> Gencer, Bedri, Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet, Muhafazakar Düşünce, Yıl 4, Sayı 15, Kış 2008, s. 140.

<sup>395</sup> Tanpınar, 2006, s. 158.

desteklendiğini belirtir<sup>396</sup>. Bu açıdan Ahmet Cevdet Paşa yapmış olduğu kanunun İslam hukukunda yeni olduğunu takdir etmekle beraber bu metnin Avrupa hukukunun temeli olan Roma kanunnamesinden daha liyakatli olduğunu vurgulayarak esasında hazırladığı metnin Avrupa'daki denk kanunlarla yarışabileceğini belirtmektedir.

Namık Kemal ise Mecelle ve onun hazırlanması hususunda Cevdet Paşa'nın Namık Kemal'in anayasa düşüncesine karşı çıktığı gibi karşı çıkmış değildir. Zira Kemal için önemli olan vatanın bütünlüğü, ferdin hürriyeti ve bu ikisini sağlayacağına inandığı temel değer olan adaletin sağlanması esaslarıdır. Bu bakımdan Mecellenin yürürlüğe hazırlanmış olması ile şeriatın tekrar değer kazanması ve ulemanın muhtaç olduğu ıslah ve himmete kavuşmasına vesile olmasından ötürü memnundur<sup>397</sup>. Zaten redaksiyon fikrine temelde karşı olan Kemal'in kendi özümüzden bir kanun metninin neşet etmesine muhalif olması düşünülemez. Bu anlamda *asumanî* bir şeriat, bunun iki yüz milyon nüfus içinde bin yıllık uygulaması, dururken ecnebilerden ahkâm iktibas etmeyi kendine zul addetmiştir<sup>398</sup>. Bu bakımdan kanun fikrine karşı çıkmayan Kemal'in bunun iktibasını lüzumsuz görmesi tarih ve devlet bilincinde kaynaklanmaktadır denebilir.

Namık Kemal ile Ahmet Cevdet Paşa'nın temelde aynı hukukî görüşlere sahip olmakla beraber anayasa hususunda düşmüş olduğu fikir ayrılığının kaynağı burada ehemmiyet teşkil etmektedir. Kemal memuriyet hayatının başından itibaren tenkitçi bir tavır takınmış ve modern ifade biçimi olan gazete aracılığıyla eleştirilerini dile getirmiştir. Bu anlamda sistemli bir hukuk bilgisine ve tefekkürüne sahip olduğu söylenemez. Ancak Cevdet Paşa medrese eğitiminden geçtiğinden hukuk alanında sistematik düşünebilen ve modern formda kanun ihdas edecek ölçüde modern hukuk sistematiğine hâkim, bunun yanında Mecelle'nin ilk doksan dokuz maddesine fikhın ana kaidelerini yazabilecek kadar fıkıh ilmine matuftur. Ayrıca Namık Kemal Tanzimat bürokrasisini anayasa ile sınırlandırmaya çalışırken Cevdet Paşa, bu problemi geleneksel bir yöntem olan padişahın uhdesinde yetkileri toplayarak gidermeye çalışmıştır. Bu anlamda Kemal ve Cevdet Paşa'nın anayasa hususundaki ayrılığı bir zihniyet ayrımı değil iktidara yakınlık ve bakış açısı ile ortaya çıkan algı ve anlamlandırma farkı olarak özetlenebilir.

---

<sup>396</sup> Mardin, Ebul'ula, Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009, s. 65.

<sup>397</sup> Mardin, 2009, s. 186.

<sup>398</sup> Mardin, 2009, s. 186.

## SONUÇ

Çalışmamızda ilk olarak Osmanlı Devleti'nin hukuk anlayışının üzerine bina edildiği temel kavram ve kurumları izah ederek başladık. Buradaki amacımız tarihî perspektif kurarak modern dönemlerde devletin ve toplumun değişiminin okunabilmesi, hukukun bu değişimden nasıl etkilendiğinin anlaşılabilmesidir. Bu anlamda gerek tarih gerek diğer alanlarla ilgili metinler taranarak bir öz yakalamaya çalıştık.

Ardından Tanzimat dönemi ile beraber tarihin denkleştirici rolünün ortaya çıkması ile farklı bağlamlar üzerine kurulan toplumlar arası ilişkilerin farklı boyutlara taşınması ile modernizmin Osmanlı Devleti ve toplumuna olan etkilerini açıklamaya çalıştık. Bu etkilerin en derininin Osmanlı hukuk sisteminde yaşandığı için bu bölümde hukuk anlayışının değişimini izah etmeye çalıştık. Medeniyet, terakki gibi kavramların etrafında hukuk, kanun, adalet, eşitlik, taabiyet kavramlarının nasıl dönüşüme uğradığını tetkik etme gayreti içerisinde olduk.

Bu bölümün ardından Namık Kemal düşüncesinde hukukun kapladığı yeri, Namık Kemal'in eserleri çerçevesinde inceledik. Burada yine metot olarak Namık Kemal'in hukukî kavramlarla neyi anlatmaya çalıştığını, hukuku ilgilendiren diğer problemleri nasıl ele aldığını araştırdık. Sadece bununla yetinmeyip temel olarak kendi dönemindeki diğer fikir adamları ile Namık Kemal'in hukuk anlayışını karşılaştırarak Namık Kemal'in ve diğer Tanzimat aydınlarının hukuk düşüncesini nasıl ele aldıklarını izah etmeyi amaçladık.

İslam dünyasının medeniyet buhranını yaşamaya başladığı ilk dönem Tanzimat dönemidir. Batının mutlak üstünlüğünün kabulünün yanında ona benzemeye çalışma gayreti bu dönemde başlamıştır. Bu manada hukukta yaşanan kırılma en vahimidir. Batı hukukunun resepsiyonlarla ülkeye uyarlanması sadece çağla uyumlu bir yargı sistemi kurmayı değil, toplumu bir noktadan başka bir noktaya taşımak hedefleniyordu. Bu anlayış, sonraları yaşanan büyük hukuki değişimlerin de temelinde yatacaktır.

Kadim devlet-toplum telakkisinde dünyayı anlamlandırma vasıtası olan fikhın yerini sosyal bilimlerin parçalı dünyasına bırakmasıyla seküler hukuk mantığının yerleşmesi hukuk bilgisinde kısırlaşmaya sebep olmuştur. Bu kısırlaşmanın sebebi ise hukuka dayanak teşkil edecek değerleri üretememe olarak karşımıza çıkmaktadır. Günlük telaşlarla ve çeşitli kaygıların esirliği eşliğinde yapılan hukukî faaliyetler gerek toplumun ve devletin içinde

bulunduğu durum gerekse ulemanın zayıflığı sebebiyle yükselebilecekleri mecrayı bulmakta zorlanmışlardır.

İşte Namık Kemal'in Tanzimat dönemindeki önemi burada yatmaktadır. Zira o hukuku ve hukukun üzerine bina edildiği kavramları kadim değer olan adalete ve adaletin neşet ettiği kadim düstur olan fıkha dayanarak açıklamaya çalışarak söz konusu mecra yoksunluğunu gidermeye çalışmıştır. bu bakış açısıyla kökü burada bulunmayan resepsiyon kanunlarına karşı çıkmış, adalet temeline dayalı kodifikasyon faaliyetlerine ise destek vermiştir. O, modern hukukun kurumlarına karşı değildir. Aksine, bahsettiğimiz üzere, birçok alanda o kurumların işlerliğini savunmuştur. Ancak şu farkla ki, o bu kurumları da yerelleştirmesini bilmiş ve seslendiği toplumun dinamikleri olan adalet arayışı duygusu ve fikhın bu kurumları ihdas edebilecek maharete olduğunu belirtmiştir. Bu manada bilinçsizce yapılan resepsiyon faaliyetlerini köksüzlük olarak görmüş ve şiddetle karşı çıkmıştır.

İlerleyen dönemlerde, ve günümüz Türkiye'de, yasama faaliyeti, batı hukukunun iktibasından öteye gidememiştir. İdareciler her zaman ilerleme, büyüme, gelişme saikleri ile batı menşeli hukuku uyarlamayı daha pratik görmüşlerdir. Bu hukuk uyarlamalarının Tanzimat'tan en önemli farkı ise, resepsiyonları eleştiren yahut eleştirse de bu eleştirilerini geniş kitlelere duyurabilen aydınların var olmayışıdır. Tanzimat'la yaşanmaya başlanan büyük kırılma toplumu derinden sarsarken, idarecilerin ilerlemeci anlayışlarındaki ısrarı haleflerine miras kalmıştır. Türk idarecileri, kanunu ve idari yapıyı değiştirdiklerinde toplumun da değişeceğini düşünerek bu değişimlerin topluma uygunluğunu sorgulamamışlardır. Ancak Tanzimat'tan farklı olarak, Tanzimat sonrası aydınların bu hukuki değişimleri selefleri kadar geniş şekilde ele alıp eleştirdiklerini görmüyoruz

Tabi burada en büyük etken batı medeniyetine teslim oluşun madden ve fikren tam anlamı ile gerçekleşmesidir. Batının belli noktalarda hayli ileride olduğunu kabul eden bir toplumun bu "muazzam" yapıyı eleştirmesi düşünülemez. Hatta sosyolojik dinamikler batı ile ters düşmekte ise eleştirilmesi gereken batının kurumları değil ona uymayan geri kalmış toplumun yapı taşlarıdır. Bu anlayışın yanı sıra laikliğin Türkiye'deki konumu gereği Tanzimat aydınlarının batı karşısındaki mukavemetlerine benzer eleştiriler getirmek de güç görünmektedir. İslam medeniyetinin toplumsal yapıyı algılayış biçimi olan fıkihtan başka, batıya muhalif bir sosyolojik bir yapı inşa etmesi zordur.

Günümüzde dahi hukuka yön veren temel kavramların batıdan iktibasla algılandığı ve anlamlandırıldığı görülmektedir. Oysa yüz elli yıldır sürgit devam eden bu çabanın faydasız

kaldığı ortadadır. Sosyoloji ve hukuk uyumsuzluğunun giderilmesi için yapılması gereken bu toplumun temellerini tekrar tespit etmek ve hukuku buradan neşet eden cevherle tekrar oluşturmaktır. Zira mevzuata dayalı hukuk anlayışının üzerinde bir ortak akıl ve ortak zeminin kurulmaması hukuku kanunlar yığından öteye götürememektedir. Bugün batıdan iktibas edilen kanunların mahkemelerce yorumlanarak içtihat üretilememesinin ve AİHM benzeri kuruluşların yorumlarının mahkemelerce esas alınması bunun bir neticesidir. Zira uygulayıcılar mevzuatı aşarak ona genel bir perspektiften bakabilecekleri bir zemine sahip değillerdir. Bu bakımdan hukuk değişiminin ve hukuk oluşumunun Namık Kemal gibi batıyı tanıyan ve fakat aynı zamanda toplumun ihtiyaçlarını bilen hukuk teorisyenleri tarafından tekrar ele alınması ve bir zemin oluşturma gayretine tekrar girişilmesi gerektiği kanaatindeyim. Bu çalışma zemin arayışında Namık Kemal'in yüz kırk yıl önce kaleme aldıklarının, bu çalışmamızla bizlere ufuk açan fikirler olabileceği kanaati uyandırmıştır.

Bu bakımdan hukukun bağlamının ve amacının yüksek sesli tartışıldığı günlerde Türk hukuk düşüncesinin bu anlam boşluğunun doğduğu ilk zamanlarda kalem oynatan Namık Kemal ve dönemindeki diğer fikir adamlarının miraslarına sahip çıkması gerekir. Devleti kutsallaştırmayan, insan onuru ve özgürlüğün değerinin idrakinde olan, modern zamanlarda eşitliği ve ahlakı önceleyen hukukçuların, hukukun dinamiklerini adalet temel değeri perspektifinden sorgulaması bugün aramakta olduğumuz hukukun amaç ve anlam problemini çözebilecek bir metottur. Dolayısıyla yapılan hukukî düzenlemelerin ve kurulan müesseselerin adalet temel değerinden ve insan odaklı yaklaşımla değerlendirilmesi özlenen ve beklenen hukuk düzeninin kurulmasına öncülük edecektir. Gerek kanun koyucuların, gerekse uygulayıcıların modern hukuku, aşkın ve evrensel değer olan adaleti temel alan anlayışa sahip olması Tanzimat'tan bu yana hukuka yüklenen misyonların talilini ortaya koyacaktır. Hukukun tek aslî amacı vardır ve adaleti sağlamaktır. Namık Kemal'in hukuk düşüncesinin, bu öz üzerine yükseldiği ve bugünün anlamlandırılmasında, adil bir devlet ve toplum düzeninin kurgulanmasında nesillere ilham olacak yetkinlikte olduğu savunulabilir.

## KAYNAKÇA

Abadan, Yavuz, Tanzimat Fermanının Tahlili, içinde Tanzimat 100. Yıl Konferansı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999.

Akça, Gürsoy, Hülür, Himmet, Tanzimattan Cumhuriyete Siyasal ve Hukuksal Yapının Modernleşmesi, Türkiyat Araştırmaları Dergisi, Sayı 22, 2007.

Akman, Mehmet, II. Abdülhamid Döneminde Hukuk; içinde II. Abdülhamid, (Ed. Coşkun Yılmaz), Seçil Ofset, 2010.

Aktürk, Şener, Osmanlı Devleti'nde Dini Çeşitlilik; Farklı Olan Neydi, Doğu Batı Dergisi, Sayı 51.

Akyıldız, Ali, Azmi, Özcan, Namık Kemal'den Mektup Var, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2014.

Akyılmaz, Gül, Osmanlı Hukukunda Köleliğin Sona Ermesi ile İlgili Düzenlemeler ve Tanzimat Fermanı'nın İlanından Sonra Kölelik Müessesesi. Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 1-2.

Arsal, Sadri Maksudi, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İsmail Akgün Matbaası, İstanbul, 1947.

Arsal, Sadri Maksudi, Teokratik Devlet ve Laik Devlet, içinde Tanzimat 100. Yıl Konferansı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999.

Aydın, Mehmet, Tanzimat'la Aranan Hüviyet, Tanzimat 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.

Aydın, Mehmet Akif, Türk Hukuk Tarihi, Beta Yayınları, İstanbul, 2009.

Balcı, Sezai, Bâb-ı Âli Tercüme Odası, Libra Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Balı, Ali Şafak, Hukuk ve Toplumsal Gerçeklik, içinde; Hukuk, Toplum, Siyaset Üzerine Düşünceler, Çizgi Kitabevi, Konya, 2011, s. 35.

Balı, Ali Şafak, Niçin Hukuk Toplum İçin mi Avrupa Birliği İçin mi?, içinde; Hukuk, Toplum, Siyaset Üzerine Düşünceler, Çizgi Kitabevi, Konya, 2011.

Baykal, Bekir Sıtkı, Namık Kemal'e Göre Avrupa ve Biz, içinde; Namık Kemal Hakkında, İstanbul, 1942.

Berkes, Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, YKY Yayınları, İstanbul, 2006.

Berkes, Niyazi, Namık Kemal'in Fikrî Tekamülü, içinde; Namık Kemal Hakkında, İstanbul, 1942.

Beydilli, Kemal, Küçük Kaynarca'dan Tanzimat'a Islahat Düşünceleri, İlmî Araştırmalar Dergisi, Sayı 8, 1999.



- Boratav, Pertev, Namık Kemal'in Gazeteciliği; içinde, Namık Kemal Hakkında, İstanbul, 1942.
- Bozkurt, Gülnihal, Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2010.
- Bozkurt, Gülnihal, Tanzimat Dönemi Hukuk Değişimi, Tanzimat 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.
- Boran, Behice, Namık Kemal'in Sosyal Fikirleri; içinde, Namık Kemal Hakkında, İstanbul, 1942.
- Braude, Benjamin, Millet Sisteminin İlginç Tarihi; içinde, "Osmanlı", Cilt 4. Ed. Güler Eren, Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Caba, Betül, Namık Kemal Fikriyatında Fıkıh ve Şeriat, II. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, Bursa, 2013.
- Canatar, Mehmet, Yasa, Yasak, Yasakname Tabirleri; içinde, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012.
- Cin, Halil, Akgündüz, Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, Selçuk Üniversitesi Yayınları, Konya, 1989.
- Çağrı, Mustafa, "Hürriyet maddesi" TDV İslam Ansiklopedisi.
- Çelik, Hüseyin, Ali Suavi, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 1993.
- Çetin, Nurullah, Ziya Paşa, içinde; Tanzimat Edebiyatı, ( Koor. İsmail Parlatır. ), Akçağ Kitabevi, Ankara, 2011.
- Çetinsaya, Gökhan, Kalemiyeden Mülkiyeye Tanzimat Zihniyeti, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Çetinsaya, Gökhan, Tanzimat, Açılım, Glashnot, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 102.
- Çınar, Yasemin Özgür, Otoriter Düzenleme Zihniyeti Olarak Anayasacılık; içinde, Dönemler ve Zihniyetler, İletişim, 2009.
- Davison, Roderic H., Osmanlı İmparatorluğunda Reform, Agora Kitaplığı, 2005.
- Ekinci, Ekrem Buğra, Şimşirgil, Ahmet, Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle, KTB Yayınları, 2013.
- Erdem, Hakan Y., Tanzimat Döneminde Kölelik ; içinde ; içinde Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İnalçık, Halil, Tanzimat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.
- Fazlıoğlu, İhsan, Nizam-ı Alem "İnsan" Demektir, Anlayış Dergisi, 2003, kaynak, [www.ihsanfazlioglu.net](http://www.ihsanfazlioglu.net)

- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri, Tanzimatta İctimai Hayat, içinde; Tanzimat 100. Yıl Konferansı, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınevi, 1999.
- Findley, Carter V. Modern Türkiye Tarihi, Timaş Yayınları, İstanbul, 2011.
- Fuat, Mehmet, Namık Kemal, YKY Yayınları, 2012.
- Gencer, Bedri, İslam'da Modernleşme (1838-1938), Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013.
- Gencer, Bedri, Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı, İnsan Hakları Araştırmaları Dergisi.
- Gencer, Bedri, Son Osmanlı Düşüncesinde Adalet, içinde Adalet Kitabı, (Ed. Halil İncılık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012.
- Gencer, Bedri, XIX. Asır İslam Dünyasında Hürriyet Telakkisi, Liberal Düşünce Dergisi, Güz 2005.
- Görgün, Tahsin, Osmanlı'da Nizam-ı Alem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Notlar, İslamî Araştırmalar Dergisi, Cilt 13, Sayı 2.
- Gözübüyük, Şeref, Kili, Suna, Türk Anayasa Metinleri, İş Bankası Yayınları, 2000.
- Hanioğlu, Şükrü, Tanzimat Bürokrasisine Dönüş Arzuları ve Jön Türkler, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 8.
- Hocaoğlu, Durmuş, "Demokrasi, Kameralizm ve Osmanlı'daki Etkileri", Yeni Türkiye Dergisi, Yıl: 3, Sayı: 18.
- İbn Haldun, Mukaddime, Dergâh Yayınları, İstanbul, 2013.
- İncılık, Halil, Kutadgu Bilig'de Türk İdare Geleneği ve Adalet; içinde, içinde, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İncılık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012.
- İncılık, Halil, Osmanlı Hukukuna Giriş Örfî-Sultanî Hukuk ve Fatih'in Kanunları, içinde, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İncılık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012.
- İncılık, Halil, Türk Tarihinde Türe ve Yasa Geleneği, Doğu Batı Makaleler 1, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2006.
- İncılık, Halil, Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler, içinde Tanzimat ( Ed. Halil İncılık, Mehmet Seyitdanlıoğlu), Türkiye İş Bankası Yayınları, 2006.
- İncılık Halil, Tanzimat Nedir? ; içinde Tanzimat ( Ed. Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İncılık, Halil), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.
- İrem, Nazım, Klâsik Osmanlı Adalet Rejimi ve 1839 Gülhane Kırılması, içinde, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İncılık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012.

- Kalaycıoğlu, Ersin, Sarıbay, Ali Yaşar, “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Siyasal Değişme”, Türk Siyasal Hayatının Gelişimi, Beta Basım Yayın, İstanbul 1986.
- Kaplan, Mehmet, Mustafa Reşid Paşa ve Yeni Aydın Tipi, içinde, Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, TTK Basımevi, Ankara, 1994.
- Karal, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, (8 Cilt), TTK Yayınları, 2011.
- Karatepe, Şükrü, Osmanlı Siyasî Kurumları Klasik Dönem, İz Yayıncılık, 2004.
- Karpat, Kemal H., Osmanlı Modernleşmesi, İmge Kitabevi, Ankara, 2008.
- Kemal, Namık, Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri, Bütün Makaleleri ( Haz. Nergis Aydoğdu, İsmail Kara ) Dergâh Yayınları, 2005.
- Kemal, Namık, Renan Müdafaaamesi, (Haz. Nurullah Çetin), Akçağ Kitabevi, 2014.
- Kenanoğlu, Macit, Osmanlı Millet Sistemi, Klasik Yayınevi, İstanbul 2012.
- Kısakürek, Necip Fazıl, Namık Kemal, Büyük Doğu Yayınları, 2008.
- Koçak, Cemil, Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet, içinde, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- Kojeve, Alexandre, Hegel Felsefesine Giriş, Yky Yayınları, İstanbul, 2012.
- Köprülü, M. Fuad, Orta Zaman Hukuki Müesseseleri; İslam Amme Hukuku’ndan Ayrı Bir Türk Hukuku Yok mudur?, içinde, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İnalçık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012.
- Köseoğlu, Nevzat, Hukuka Bağlılık Açısından Eski Türkler’de-İslam’da ve Osmanlı’da Devlet, Ötüken Yayınları, 2004.
- Kuntay, Mithat Cemal, Namık Kemal Devrinin İnsanları ve Olayları Arasında, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2010.
- Kuran, Ercüment, Türk Çağdaşlaşma Tarihinde Tanzimat’ın Yeri, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 8.
- Küçük, Cevdet, Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sistemi ve Tanzimat, içinde; , Mustafa Reşid Paşa ve Dönemi Semineri, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1994.
- Lewis, Bernard, Modern Türkiye’nin Doğuşu, TTK Yayınları, 1998.
- Mahcupyan, Etyen, Osmanlı Dünyasının Zihnî Temelleri Üzerine, Doğu Batı Dergisi, Sayı 8.
- Mardin, Ebul’ula, Medeni Hukuk Cephesinden Ahmet Cevdet Paşa, Türk Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2009.
- Mardin, Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, İletişim Yayınları, 2010.

Mardin, Şerif, Tanzimat Fermanı'nın Manası; Yeni Bir İzah Denemesi, ; içinde Tanzimat, (Ed. Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İncılık, Halil), İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Mumcu, Ahmet, Hukukçu Gözüyle Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat, içinde Mustafa Reşit Paşa ve Dönemi Semineri, TTK Basımevi, 1994.

Neumann, Christoph K., Tanzimat Bağlamında Ahmet Cevdet Paşa'nın Siyasi Düşünceleri ; içinde, Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.

Nizamülmülk, Siyasetname, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2009.

Okandan, Recai, Amme Hukukumuzda Tanzimat Devri, içinde; Tanzimat Cilt 1, Milli Eğitim Bakanlığı Yayinevi, 1999.

Okay, M. Orhan, Tanzimat ve Edebiyatı, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 8.

Okumuş, Ejder, Türkiye'nin Laikleşme Serüveninde Tanzimat, İnsan Yayınları, 2012.

Ortaylı, İlber, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2014.

Ortaylı, İlber, Türkiye Teşkilat ve İdare Tarihi, Cedit Neşriyat, Ankara, 2007.

Ortaylı, İlber, 18. Yüzyılda İlimiye Sınıfının Toplumsal Durumu Üzerine Bazı Notlar, içinde Osmanlı'da Değişim ve Anayasal Rejim Sorunu, Türkiye İş Bankası Yayınları, 2008.

Ortaylı, İlber, Osmanlı İmparatorluğunda "Millet" Nizamı, içinde, Hamide Topçuoğlu'na Armağan, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, Ankara, 1995.

Ortaylı, İlber, Tanzimat Devrinde Osmanlı Mahallî İdareleri, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Ortaylı, İlber, Tanzimat Döneminde Tanassur ve Din Değiştirme Olayları, Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994.

Ortaylı, İlber, "Tanzimat Bürokratları ve Metternich", Prof. Dr. Fehmi Yavuz'a Armağan, A.Ü.S.B.F. Yayınları, Ankara, 1983.

Ortaylı, İlber, Tanzimat Adamı ve Tanzimat Toplumu; içinde Seyitdanlıoğlu, Mehmet, İncılık, Halil, Tanzimat, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2012.

Ögel, Bahaeddin, Büyük Hun İmparatorluğu Tarihi, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.

Önder, Tuncay, Tanzimat ve İdari Yapı, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı 102.

Parlatır, İsmail, Şinasi; içinde; Tanzimat Edebiyatı, ( Koor. İsmail Parlatır. ), Akçağ Kitabevi, Ankara, 2011.

Rasim, Ahmet, İlk Büyük Muharrir; Şinasi, İstanbul, Yeni Matbaa, 1927.

Rıza, Reşid, Karaman Hayreddin, Gerçek İslam'da Birlik, İz Yayıncılık, İstanbul, 2012.

Sava Paşa, İslam Hukuku Nazariyatı Hakkında Bir Etüd, Diyanet İşleri Yayınları, Ankara, 1955.

Sayar, Ahmet Güner, 150. Yılında Tanzimata Dair Düşünceler, Türkiye Günlüğü Dergisi, Sayı, 8.

Seyitdanlıoğlu, Mehmet, Tanzimat Devrinde Meclis-i Vala, TTK Basımevi, Ankara, 1999.

Şa'ban, Zekiyyüddin, İslam Hukuk İlminin Esasları, (Çev. İbrahim Kâfi Dönmez), Türk Diyanet Vakfı Yayınları, 2014.

Şentürk, Recep, İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim, İz Yayıncılık, İstanbul, 2000.

Şentürk, Recep, Fıkıh ve Sosyal Bilimler Arasında Son Dönem Osmanlı Aydını, İslamî Araştırmalar Dergisi, Yıl 2000.

Şentürk, Recep, Türk Düşüncesinin Sosyolojisi, Etkileşim Yayınları, 2008.

Tanpınar, Ahmet Hamdi, XIX. Asır Türk Edebiyatı, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2007.

Tanör, Bülent, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, YKY Yayınları, İstanbul, 2013.

Tufan, Muzaffer, Sosyolojinin Fransa'da Doğuşu Döneminde Osmanlı Toplumunda Çağdaşlaşma Hareketleri, Tanzimatın 150. Yıldönümü uluslararası Sempozyumu, Türk Tarih kurumu Basımevi, 1994.

Türköne Mümtaz'er, Siyasal İslamcılığın Doğuşu, Etkileşim Yayınları, 2011.

Unan, Fahri, Osmanlı İdare Felsefesinde Adalet, içinde, Adalet Kitabı, (Ed. Halil İncalcık, Bülent Arı, Selim Arslantaş), Kadim Yayınları, 2012.

Unan, Fahri, Taşköprülüzadenin Kaleminden XVI yy. İlim ve Alim Anlayışı *Osmanlı Araştırmaları*, XVII (İstanbul 1997), s. 149-264.  
<http://yunus.hacettepe.edu.tr/~unan/akademik13.html>

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlıda İlmiye Teşkilatı, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, "Selim III'ün veliaht iken Fransa Kralı Lui 16 ile Muhabereleleri", Belleten, c. 2,1938.

Üçok, Coşkun, Mumcu Ahmet, Bozkurt Gülnihal, Türk Hukuk Tarihi, Turhan Kitabevi, Ankara, 2011.

Ülken, Hilmi Ziya, Türk Tefekkür Tarihi, YKY Yayınları, 2011.

Velidedeoğlu, Hıfzı Veldet, Kanunlaştırma Hareketleri ve Tanzimat,; Tanzimat, Cilt 1, 1999.