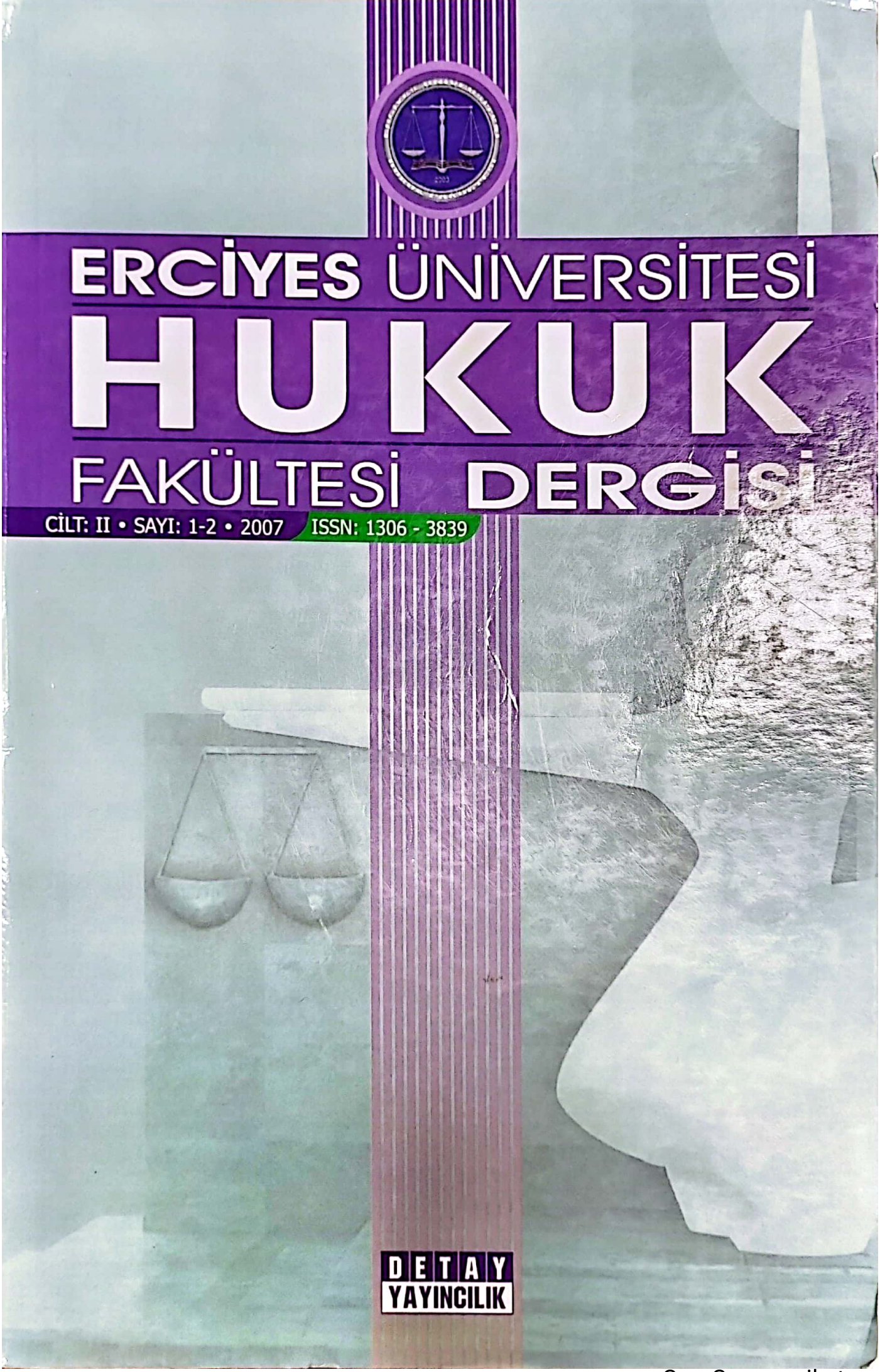
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ DERGİSİ

CİLT: II • SAYI: 1-2 • 2007 ISSN: 1306 - 3839



DETAY YAYINCILIK

CamScanner ile tarandı

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ DERGİSİ

CamScanner ile tarandı

ERCİYES ÜNİVERSİTESİ
HUKUK FAKÜLTESİ DERGİSİ

CİLT: II SAYI: 1-2 YIL: 2007

HAZİRAN – 2007
KAYSERİ

CamScanner ile tarandı

SAHİBİ
Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanlığı Adına
Prof. Dr. İsmail KAYAR

SORUMLU MÜDÜR
İzzet DURGUT

HABERLEŞME ADRESİ	**TLF** : +90 352 438 06 61 437 49 01 / 38000
ERCİYES ÜNİVERSİTESİ HUKUK FAKÜLTESİ	**FAKS** : +90 352 438 06 62
38039 / **MELİKGAZİ- KAYSERİ**	**E-MAİL** : hukukdergisi@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi Yılda İki Kez Yayımlanan Hakemli Bir Dergidir.

Dergide yayımlanan yazılarda ileri sürülen görüşler yazarlara aittir; Fakülteyi bağlamaz.

CamScanner ile tarandı

YAYIN KOMİSYONU

Prof. Dr. İsmail KAYAR
Doç. Dr. Murat DOĞAN
Doç. Dr. Murat ŞEN
Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAŞÖZEN
Arş. Gör. Gökhan ŞAHAN

EDİTÖRLER

Doç. Dr. Murat DOĞAN Doç. Dr. Murat ŞEN

Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAŞÖZEN

DERGİNİN SÜREKLİ YAZARLARI

Prof. Dr. İsmail KAYAR, Doç. Dr. Murat DOĞAN, Doç. Dr. Yavuz KAPLAN, Doç. Dr. Murat ŞEN, Yrd. Doç. Dr. Burak ADIGÜZEL, Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAŞÖZEN, Yrd. Doç. Dr. Ayşe BOZTOSUN, Yrd. Doç. Dr. Yusuf BÜYÜKAY, Yrd. Doç. Dr. Hayrettin EREN, Yrd. Doç. Cengiz GÜL, Yrd. Doç. Dr. Kasım KARAGÖZ, Öğr. Gör. Dr. Şükran EKECİK, Öğr. Gör. Ömer ÇELEN, Öğr. Gör. Akın ÜNAL, Arş. Gör. Ahmet Hulusi AKKAŞ, Arş. Gör. Gündüz Alp ASLAN, Arş. Gör. Harun BODUR, Arş. Gör. Özlem İLBASMIŞ, Arş. Gör. Musa İYİLER, Arş. Gör. Akif KARACA, Arş. Gör. Aslı NANECİ, Arş. Gör. Abdullah Sacid ÖRENGÜL, Arş. Gör. Gökhan ŞAHAN, Arş. Gör. Gülden ŞİŞMAN.

CamScanner ile tarandı

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Mehmet Emin ARTUK
Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Ceza ve Ceza Usul Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Süheyl BATUM
Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Anayasa Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Enver BOZKURT
Kırıkkale Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Devletler Umumi Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Erdal ONAR
Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Anayasa Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Selçuk ÖZTEK
Kadir Has Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Medeni Usul Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Ömer TEOMAN
İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Ticaret Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Mehmet ÜNAL
Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Medeni Hukuk Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Feridun YENİSEY
Bahçeşehir Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Ceza ve Ceza Usul Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

Prof. Dr. Turan YILDIRIM
Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
İdare Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

CamScanner ile tarandı

TEŞEKKÜR

DERGİMİZİN C. I, S. 1 ve C. I, S. 2 BASILARINDA HAKEM OLARAK KATKIDA BULUNAN AŞAĞIDA İSİMLERİ YAZILI SAYIN HOCALARIMIZA TEŞEKKÜR EDİYORUZ...

Prof. Dr. Şahin AKINCI
Prof. Dr. Yavuz ATAR
Prof. Dr. Mehmet BAHTİYAR
Prof. Dr. Enver BOZKURT
Prof. Dr. F. Nur CENTEL
Prof. Dr. Abdullah DİNÇKOL
Prof. Dr. Ekrem Buğra EKİNCİ
Prof. Dr. İhsan ERDOĞAN
Prof. Dr. Mustafa ERDOĞAN
Prof. Dr. Ahmet GÖKÇEN
Prof. Dr. Osman Berat GÜRZUMAR
Prof. Dr. Hakan HAKERİ
Prof. Dr. Hüseyin HATEMİ
Prof. Dr. İsmail KAYAR
Prof. Dr. Erdal TERCAN
Prof. Dr. Hasan TUNÇ
Doç. Dr. Sururi AKTAŞ
Doç. Dr. Ali Şafak BALI
Doç. Dr. Veysel BAŞPINAR
Doç. Dr. Mehmet Emin BİLGE
Doç. Dr. Nihat BULUT
Doç. Dr. Seyithan DELİDUMAN
Doç. Dr. Yavuz KAPLAN
Doç. Dr. Arslan KAYA
Doç. Dr. Mahmut KOCA
Doç. Dr. Tekin MEMİŞ
Doç. Dr. Demet ÖZDAMAR
Doç. Dr. Muhammet ÖZEKES
Doç. Dr. Günseli ÖZTEKİN GELGEL
Doç. Dr. İsmet SAYHAN
Doç. Dr. Murat ŞEN
Doç. Dr. M. Fatih UŞAN
Doç. Dr. Mustafa Fadıl YILDIRIM
Yrd. Doç. Dr. Ayşe BOZTOSUN
Yrd. Doç. Dr. Ayhan DÖNER
Yrd. Doç. Dr. Cengiz GÜL
Yrd. Doç. Dr. Kasım KARAGÖZ

---

* Dergide yapılan sıralamalar unvan ve soyadı esas alınarak yapılmaktadır.

CamScanner ile tarandı

İÇİNDEKİLER

KAMU HUKUKU

Yrd. Doç. Dr. Cengiz GÜL / Fatih BİRTEK
Hak Arama Özgürlüğü ve Türk Pozitif Hukukunda Yargı Yolu Kapalı İşlemler 3-41

Yrd. Doç.Dr. Sevtap METİN
Hukuki Otorite Kavramının İki Yönü: Raz ve Finnis 43-60

Yrd. Doç. Dr. Aslan TOPAKKAYA
Anlar Arasındaki Eşitsizlik Üzerine Bir Analiz 61-70

Yrd. Doç. Dr. İlhan ÜZÜLMEZ / Arş. Gör. Ahmet Hulusi AKKAŞ
Suçun Yapısında Objektif Cezalandırılabilme Şartları 71-87

Öğr. Gör. Mehmet KAHRAMAN
1982 Anayasasına Göre Cumhurbaşkanının Geri Gönderme Yetkisi..... 89-102

Mehmet AKÇAKOCA
Hekimin Sır Saklama Yükümlülüğü ve Hekimin Bu Yükümlülüğüne Aykırı Davranmasının Ceza Hukuku Açısından Doğuracağı Sorumluluk 103-123

ÖZEL HUKUK

Doç. Dr. Seyithan DELİDUMAN
Karar Düzeltme Kanun Yolundaki Parasal Sınırın Uygulanması Üzerine 127-137

Doç.Dr. Demet ÖZDAMAR /
Arş. Gör. Senem DEĞER/ Mertkan UÇKAN
5555 Sayılı Yeni Vakıflar Kanunu Üzerine Bir Değerlendirme 139-234

CamScanner ile tarandı

Yrd. Doç. Dr. Ahmet BAŞÖZEN
"Hukuk Uyuşmazlıklarında Arabuluculuk Kanunu Tasarısı" Taslağı'na Dair Değerlendirme 235-239

Yrd. Doç. Dr. Mustafa İsmail KAYA
Anonim Ortaklıklarda Etkin Denetim 241-262

Öğr. Gör. Dr. Şükran EKECİK
Toprak Koruma ve Arazi Kullanımı Kanunu Üzerine Bir İnceleme 263-290

Öğr. Gör. Akın ÜNAL
Fiilî Ayrılık Nedeniyle Boşanma 291-311

Okan YILMAZ
İflasın Ertelenmesi Taleplerinde Muhafaza Tedbirleri 313-334

TEZ ÖZETLERİ

Arş Gör. Dr. Yılmaz YURTSEVEN
Osmanlı Devleti'nde Siyasal İktidarın Meşruluk Temelleri 337-400

CamScanner ile tarandı

Tez Özetleri

CamScanner ile tarandı

OSMANLI DEVLETİ'NDE SİYASAL İKTİDARIN MEŞRULUK TEMELLERİ

*Arş. Gör. Dr. Yılmaz YURTSEVEN**

I. Giriş

Son dönemde Osmanlı Devleti açısından meşruluk analizlerinin yapıldığı bazı çalışmalara rastlanmaktadır. Ancak söz konusu çalışmalarda genellikle, konunun belirli bir boyutla sınırlanarak ve daha dar kapsamla ele alındığı görülmektedir. Bu çalışmada ise Osmanlı siyasi iktidarının meşruluğuna ilişkin incelemeler, belirli bir zaman kesitiyle sınırlandırılmamıştır. Ayrıca, beylikten imparatorluğa doğru gelişen yapıda siyasi sistem, iktidar, otorite, yönetim anlayışı, yönetici-yönetilen ilişkileri, hukukî yapı ve egemenlik kavramları modern siyaset bilimi, kamu hukuku ve hukuk tarihi kriterleri çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılacaktır.

II. Meşruluk Kavramı

A. Genel Olarak

Meşruluk problemi, tarihî süreç içerisinde daha çok yönetici gücün dayanaklarının değerlendirilmesi bakımından önem arzetmiştir. Bununla birlikte, meşruluk kavramı, sadece yönetenlerin etkinliğiyle sınırlı olmayıp, daha kapsamlı şekilde, hukukun temel dayanağıyla da ilgili bulunmaktadır[1]. Nitekim meşruluk kavramının hukuk ile kesin bir ilişki içerisinde olduğunu vurgulayan Hirsch buna ilişkin olarak şu açıklamayı yapmaktadır: "Meşruluk, bir kimsenin, kendisine ya da başkalarına karşı kendi davranışının veya başkalarının eylemlerinin doğruluğunu, geçerli sebeplere dayanılarak gerçekleştirilmiş olumlu ya da olumsuz bir tavrın yerindeliğini benimsenebilir bir şekilde göstermek amacı taşır. Bir başka ifadeyle meşruluk kavramı "haklı olmak" iddiasını içermektedir. Bu iddia, ferdî olarak bir hakkın, herkes için bağlayıcı bir hukuk düzeninde kendi tartışılmaz temelini bulmuş bir hukuk kavramına dayandığı inancını kapsamaktadır"[2].

---

* Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Türk Hukuk Tarihi Anabilim Dalı.

1 COTGROVE Stephen, The Science of Society, London 1979, s. 162.

2 HIRSCH Ernst E., "İktidar ve Hukuk" (çev. Hayrettin Ökçesiz), Hukuk Araştırmaları, c. 2, sy. 3, İstanbul 1987, s. 42-43.

CamScanner ile tarandı

İktidarın meşruluğu ise her şeyden önce onun, topluluk üyeleri ya da hiç değilse bunların çoğunluğu tarafından, haklı bir iktidar olarak tanınması anlamına gelmektedir. Buna göre bir iktidar, eğer haklılığı konusunda görüş birliği varsa meşru kabul edilecek, aksi takdirde salt bir güç niteliğine bürünecektir. Salt bir güç ise ancak kendisine boyun eğilmesini sağlayabildiği sürece varlığını sürdürebilecektir. Bugüne kadar iktidarların meşruluk temellerine ilişkin olarak din, gelenekler, kanunlar ve karizmatik özellikler gibi çeşitli unsurların varlığına işaret edilmiştir. Şüphesiz bunların gerçekte iktidarlarını aklî bir temele oturtma çabasından ya da aklamadan ibaret olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Ancak işaret edilen unsurlar ve gerekçe ne olursa olsun, iktidarın tek kaynağı ya da kökeni, uygulanıdığı topluluğun norm ve değerler sistemince belirlenen meşruluk ölçülerine uygun olması ve bu ölçüler konusunda o toplulukta bir görüş birliğinin bulunmasıdır[3]. İnsanlık tarihi boyunca hangi yönetim şekli olursa olsun, tüm siyasi birliklerde ya da devlet adını verdiğimiz yapılanmalarda mutlaka karar alma, emir verme ve bu karar ve emirleri gerektiğinde zora başvurma yoluyla yürüten bir kişi ya da kişiler topluluğu anlamında bir siyasi iktidar olgusu varolmuştur. Bu bir evrensel gerçek olarak önümüzde durmaktadır. Bununla birlikte evrensel gerçek olarak nitelenen siyasi iktidar olgusunun ortaya çıkışı, beraberinde bazı soruları da getirmektedir. Örneğin; siyasi iktidarın kaynağının ne olduğu, siyasi kudreti ellerinde bulunduranların başkalarına emretme ve gerektiğinde emirlerine uyulmasına zorlayabilme yetkilerini nereden aldıkları, insanların iktidarın karar ve emirlerine neden boyun eğdikleri ya da onlara niçin itaat ettikleri bunlardan bazılarıdır.

Jean Jacques Rousseau, söz konusu soruların cevabını "Toplum Sözleşmesi" adlı ünlü eserinde "genel irade" kavramıyla bağlantı kurmak suretiyle açıklamaktadır. Rousseau'ya göre, insanların toplum halinde yaşarken tıpkı doğal durumdaki gibi özgür olabilmelerinin ve aynı zamanda herkesin özgürlüğünün siyasi iktidar (devlet) tarafından güvence altına alınabilmesinin yolu, istisnasız herkesin tüm haklarını topluma devretmesidir. Böylelikle herkes iktidarda pay sahibi olabilecek ve iktidarın kendisine ait olan bir parçasını kullanabilecektir. Buna göre, toplum üyelerinin her biri kendisinde iktidarın birer parçasını taşıdığı için, iktidarın parçalarının bir araya gelmesiyle bireylerin tekil (somut) iradeleri birleşerek ortak irade veya genel iradeye dönüşmekte, dolayısıyla iktidar hem itaate hak kazanmakta hem de meşruluğa kavuşmaktadır[4].

Rousseau'nun tasavvur ettiği yönetim modelinin ve meşruluk anlayışının bir ideali ifade ettiğini belirtmek gerekir. Çünkü ünlü düşünürün bu düşüncelerinin

3 COICOUD Jean Mare, Legitimacy and Politics, Chambridge 2002, s. 10-11; DUVERGER Maurice, Siyaset Sosyolojisi (çev. Şirin Tekeli), İstanbul 1998, s. 132.

4 ROUSSEAU Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi (çev. Vedat Günyol), İstanbul 1984, s. 24-26.

hayata geçirebileceği zemin, esas itibariyle doğrudan demokrasiye elverişli olabilecek küçük bir şehir devletidir[5]. Oysa; örneğin Osmanlı İmparatorluğu gibi çok geniş bir coğrafyaya yayılmış ve çok farklı etnik köken ve inançlara mensup insanlardan oluşan bir devlette Rousseau'nun tezini gerçekleştirmek imkansız olduğu gibi, günümüzün büyük ölçekli devletlerinde de aynı modelin uygulanamayacağı bir gerçektir.

Rousseau dışında iktidara itaat ve meşruluk konusunda bireyler arasındaki sözleşmeyi esas alan düşünürlerden, özellikle Thomas Hobbes ve John Locke'un fikirleri de dikkat çekici olup; her iki düşünür de bireylerin, kendi çıkarları ve güvenlikleri için devletin hükümranlığını kabul etmeleri gerektiğini belirtmişlerdir[6] Nitekim Hobbes'ın düşüncesinde, insanlar, doğa durumundayken tüm hak ve yetkilerini anarşiden kurtulmak amacıyla Leviathan'a devrettiklerinden, iktidarı elinde tutan bu gücün (Leviathan'ın), yönetilenlere karşı bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Bu itibarla, Hobbes'a göre gönüllü irade devri yoluyla Leviathan meşruluğun kaynağı olduğu gibi, itaatin de gerekçesini oluşturmaktadır[7].

Locke ise iktidara koruyucu bir işlev yüklemekle birlikte, bunu sınırlı tutmuştur. Düşünüre göre, iktidardan; düzeni sağlamasının yanında, kişisel hakları, özgürlüğü ve bireysel mülkiyeti koruması da beklenir. Bunları sağlayamadığı takdirde, iktidara gösterilen rızanın geri çekilmesi, daha da ileri gidilerek, iktidarın devrilmesi meşru hale gelecektir. Dolayısıyla Hobbes'ın tersine Locke, insanların doğuştan sahip oldukları bir takım haklarının bulunduğunu ve iktidarın bu hakları yok sayamayacağını, aksi halde meşruiyetini yitireceğine inanmaktadır. Bu bağlamda, Locke'un itaat ve meşruluk problemine yaklaşımında Rousseau ve Hobbes'un temsil ettiği türdeki sözleşmeci anlayışı aşan bir yön bulunmaktadır. Çünkü düşünür, yönetenler ile yönetilenler arasında güven temeli üzerine oturmuş bir ilişkinin esas olduğunu belirtmekte ve buna göre bir iktidarın yönetilenler üzerinde güveni tesis edebildiği sürece meşru sayılacağını ve itaate değer görüleceğini ileri sürmektedir[8].

Ünlü düşünürlerin fikirleri bir yana bırakılırsa, fiziki zor kullanma gücünü her hangi bir yolla ele geçirmiş olan siyasi iktidarın, salt bu güce dayanarak toplumu yönettiğini söylemek başta işaret edilen soruları cevaplayabilmek için yeterli olmayacaktır. Çünkü bir siyasi otoritenin sadece zor kullanma gücünü

5 SARIBAY Yaşar/ÖĞÜN Süleyman Seyfi, Politikbilim, İstanbul 1999, s. 32.

6 SARIBAY/ÖĞÜN, s. 32.

7 HOBBES Thomas, Leviathan: Veya Bir Din veya Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti (çev. Semih Lim), İstanbul 1995, s. 129-130.

8 SARIBAY/ÖĞÜN, s. 33.

CamScanner ile tarandı

elinde tutarak ya da üstün emretme kudretine veya baskısına dayanarak uzun süre ayakta kalabilmesi mümkün değildir. Bu itibarla, iktidarı ellerinde bulunduranlar, daima yönetilenleri (halk, tebaa ...) sadece emretme ve yönetme güçlerine değil, fakat aynı zamanda emretme ve yönetme haklarına da sahip olduklarına inandırmaya çalışmışlardır. Buna göre iktidarın rastgele ele geçirilmeyip, bir hakka dayandığı fikrinin, yönetilenlerce kabul edilmesi ölçüsünde, o iktidar meşru bir iktidar olacaktır ve böyle bir iktidara itaat de yönetilenler için bir görev halini alacaktır[9].

B. Siyasi Meşruluğun Önemi Ve Fonksiyonu

Siyasi iktidarın meşruluğu problemini, sadece teorik bir problem olarak görmek yerinde bir anlayış değildir. Kavram, her şeyden önce siyasi alanda iktidarın elde edilmesi ve sürdürülebilmesi bakımından çok önemli bir fonksiyona sahip bulunmaktadır. Çünkü adı veya şekli her ne olursa olsun, bir siyasi sistemde yönetilenler, iktidarın meşruluğuna inandıkları ölçüde onun karar ve tasarruflarına iradi olarak uyma eğilimi sergilemektedirler. Böylece, bunları benimseyip kabullenmeyi, onlara uymayı tamamen doğal ve hatta gerekli saymaktadırlar. Dolayısıyla yönetilenlerin bu tutumu sürdükçe siyasi iktidar, çok istisnai durumlar dışında, zor kullanma tekeline başvurmaksızın itaati sağlamış olacaktır. Buna karşılık, yönetilenlerin büyük çoğunluğunda siyasi iktidarın meşruluğuna dair inancın zayıf veya düşük olması halinde ise, onun karar ve tasarruflarına kendiliğinden itaat eğilimi sarsılacaktır. İktidar, itaati fiziki güç kullanma ya da şiddet ve tehdit yollarına başvurarak sağlamaya çalışacaktır. Bu karşılıklı etkileşim, meşruluk ile kuvvet kullanma arasında ters bir orantı olduğunu göstermektedir Buna göre yönetimin şiddet ve zor kullanma eğilimi arttıkça, yönetilenlerin meşruiyet inancı zayıflayacaktır[10]. Nitekim siyasi iktidarın karşı konamaz bir güce sahip olması veya buna dayanarak yönetilenlere korku salması, onun meşru olarak kabul edilmesini sağlamayacaktır. Şüphesiz güç ya da şiddet kullanma, siyasi iktidarın özünde bulunmaktadır. Ancak cebir ile kurulan veya sadece zor kullanmaya dayanarak varlığını sürdürmeye çalışan bir egemenliğin, yönetilenlerin gözünde otoriteye dönüşmesi de mümkün görünmemektedir[11]. Çünkü bir iktidarın elde edilişi, kullanılışı ve el değiştirme şekli o iktidarın kimliğini belirlemektedir. Dolayısıyla zorla ya da zorbalıkla iktidarın ele geçirilmesi iktidarı kullanana haklılık kazandırmayacaktır. Aynı şekilde,

9 KAPANİ Münci, Politika Bilimine Giriş, İstanbul 2001, s. 67.

10 COICAUD, s. 13; KAPANİ, s. 84-85; HAZIR Hayati, Anayasa Hukuku, Ankara 2004, s. 68-69; BALI Ali Şafak, "Tarih Boyunca Türk Devletlerinde Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri", SÜHFD, c. 12, sy. 1-2; Konya 2005, s. 94.

11 AĞAOĞULLARI Mehmet Ali/KÖKER Levent, Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, Ankara 2000, s. 249-250.

meşru yoldan iktidara gelenlerin giderek yetkilerini kötüye kullanmaları veya ortak yarardan uzaklaşmaları da meşruiyetlerini yitirmelerine neden olacaktır[12].

Ünlü İslam düşünürü İbni Haldun (1334-1406), sözü edilen durumla bağlantılı olarak hükümdarların, tebaalarına karşı kötü muamelelerde bulunmalarının, devlet düzenini bozacağını ve iktidarın toplum gözünde değerini yitireceğini belirtmektedir. Düşünüre göre, toplumun iktidara saygı ve bağlılığı, onun yönetilenlere gösterdiği hoşgörü ve adalet anlayışıyla orantılıdır. Böylece iktidar ancak yönetilenlere nispet edilebilecek ve sadece toplum desteğinden güç alabilecektir[13]. Dolayısıyla iktidar; tek kişide toplanmış olsa bile, meşruiyetinin temelinde, yönetilenlerin kendisine gösterdiği rıza ve bağlılığının yattığı görülmektedir.

C. Meşruiyet Krizi

Yukarıdaki açıklamalarımızda siyasi iktidar için en önemli dayanağın meşruiyet olduğunu belirtmeye çalıştık. Bu bağlamda sosyal yapı, kültürel değerler, siyasi hedefler, ideolojik söylem ve yönetim anlayışı birbirini tamamlayan meşruiyet unsurları olarak belirmektedir. Dolayısıyla söz konusu unsurlar arasında ortaya çıkacak herhangi bir çatışma veya uyumsuzluk meşruiyet krizini doğuracaktır. Yönetilenlerin, kendilerini ne ölçüde siyasi ve toplumsal bütünlüğün parçaları oldukları hakkında sorgulamaya başlamaları ve aidiyet duygusunun zayıflaması meşruiyet krizinin temel sebebini oluşturmaktadır. Yönetenler açısından ise meşruluk krizi toplumsal ilke ve değerlere yabancılaşmalarını ifade etmektedir. Bu yabancılaşma bir etki-tepki prensibi içerisinde bireylerin ve dolayısıyla toplumun da iktidara yabancılaşmasına yol açmaktadır. Böyle bir durumda yönetilenler, siyasi sorunlar karşısında tepkisiz ya da ilgisiz kalacak veya siyasi sisteme karşı güvensizlik ya da itiraz sesleri yükselecektir[14].

D. Meşruluğun Temelleri

Siyasi meşruiyet kavramının tarihi arka planını göz önünde bulundurduğumuzda, meşruluk temellerini "dinsel temeller" ve "toplumsal temeller" olmak üzere iki ana başlık altında incelemek kanaatimizce daha yararlı olacaktır.

1. Dinsel Temeller

İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren toplumsal kaynaşmayı ve dayanışmayı sağlayacak insanüstü, toplumüstü değer ve ilkeler aranmıştır. Bu durum, toplumun yönetiminde egemen olan ve kural koyan güçlerin tamamen dini bir kisveye bürünmesi ve doğaüstü, insan bilincinde yer edinmiş üstün güçlerin

12 AKAD Mehmet/DİNÇKOL (VURAL) Bihterin, Genel Kamu Hukuku, İstanbul 2000, s. 39.

13 İBNİ HALDUN, Mukaddime (çev. Zakir Kadiri Ugan), c. I, İstanbul 1990, s. 474-478.

14 ÇETİN Halis, "İktidar ve Meşruiyet", Siyaset (ed. Mümtaz'er Türköne), Ankara 2003, s. 60.

CamScanner ile tarandı

toplum yönetimine "yasallık" veya bir bakıma "meşruiyet" sağlaması sonucunu doğurmuştur. Dolayısıyla her siyasi iktidar, egemenliğini belirli bir kaynağa dayandırmak ve böylece iktidarına geçerlilik, süreklilik ve daha da önemlisi" meşruiyet" kazandırmak ihtiyacı hissetmiştir. Bu meşruiyet arayışı, yönetilenlerin iktidarın koyduğu kurallara uygun davranmalarını sağlayacak ve iktidarın belirtilen erkine yasallık ve geçerlilik kazandıracak bir kaynağın varlığını gerektirecektir. Eğer iktidar böyle bir kaynağa dayanmıyor ise yönetilenlerin ona rıza göstermesinin gerekçesi de ortadan kalkacaktır. İşte bu gerekçe yüzyıllar boyunca "din" olarak kabul görmüştür[15].

Dinin yüzyıllarca iktidarın kaynağı ve meşruiyetinin dayanağı olarak görülmesi bu alanda din temelli meşruluk teorilerin ortaya atılması sonucunu doğurmuştur. Bu teorilerin ortak yönleri, iktidarın meşruluğunu Tanrı'ya dayandırmalarıdır[16].

Teokratik görüşler "Tabiatüstü İlahi Hukuk Teorisi" ve "Mukadder İlahi Hukuk Teorisi" olarak ikiye ayrılmaktadır.

Tabiatüstü ilahi hukuk teorisine göre Tanrı, bir yandan toplumları başlarında bir otorite olmaksızın yaşayamayacakları şekilde yaratmış, bir yandan da otoriteyi[17] kimin kullanacağını belirlemiştir. Bu durumda, belli bir ülkede ve toplumda, belli bir kişi ya da hanedana iktidarı veren, bir ilahi güç, yani "Tanrı"dır. İktidarın asıl sahibi Tanrı olmakla birlikte onu kullanan, Tanrı tarafından seçilen kişi veya sülaledir[18].

Söz konusu teoride, siyasi iktidarın kaynağı tabiatüstü, ilahi ve dini temellere dayandırılmıştır. Dünyevi iktidar ile manevi iktidar, siyasi yapı içerisinde sürekli beraber varolmuşlardır. O kadar ki, suç ve günah, itaat ve ibadet kavramları birbirinden ayrılmamış, iktidara itaat edip rıza göstermek dini bir zorunluluk sayılmıştır. Hatta siyasi iktidarı elinde bulunduran kişilere "Tanrı-Kral" adı verilmiştir. Örneğin Eski Mısır'da Firavunlar Tanrı Osiris'in oğulları olarak ilan edilmiştir. Bu yolla Firavun, sadece Tanrı'nın oğlu değil, aynı zamanda Tanrı'nın yeryüzünde insanları yönetmek için görevlendirdiği kişidir. Firavun'a itaat etmek sadece siyasi bir yükümlülük değil, aynı zamanda dini bir ibadettir[19]. Bu

15 ÇETİN, s. 48.

16 ÖZÇELİK Selçuk, Anayasa Hukuku I (Umumi Esaslar), İstanbul 1984, s. 60; TEZİÇ Erdoğan, Anayasa Hukuku, İstanbul 2003, s. 87; ÖZTEKİN Ali, Siyaset Bilimine Giriş, Ankara 2001, s. 14. BALI, s. 90-91.

17 Buradaki "otorite" terimi, "meşru iktidar" olarak anlaşılmalıdır.

18 TEZİÇ, s. 89-90; ÖZTEKİN, s. 14; BALI, s. 95.

19 OKTAY Cemil, Siyaset Bilimi İncelemeleri, İstanbul 2003, s. 13; ÇETİN, s. 48; ÖZTEKİN, s. 14.

gelenek doğu medeniyetlerinde de yer almıştır. Çin imparatoru "Göklerin Oğlu", Türk hakanı ise "Gök Tengri'nin kut verdiği kişi"dir[20].

Mukadder İlahi Hukuk Teorisine göre de iktidarın kaynağı ilahidir. Ancak iktidarı kullanan hükümdar ya da hanedan, doğrudan Tanrı tarafından seçilmiştir. Tanrı, doğal ve insani olayları, üstün iradesi ile yönlendirir. Siyasi iktidarın meşruluğu, onu kullanan hükümdarın Tanrı'nın emriyle seçilmiş olmasından değil, Tanrı'nın eseri olan toplum düzeninin, doğal ve temel kanunlara dayanmasındandır[21]. Teorinin Hıristiyan ve İslam anlayışı çerçevelerinde ayrı ayrı değerlendirilmesi faydalı olacaktır.

Hıristiyan anlayışa göre, otoritenin sadece kaynağı, temeli Tanrı'dadır, kullanımı ise insanidir. Başka bir deyişle, iktidarın kaynağı yine ilahi olmakla birlikte, bu iktidarı yeryüzünde kullanacak kişi ya da kişileri insanlar seçmektedir[22]. Tanrı, insanların başlarında bir otorite bulunmaksızın yaşamamalarını emretmekle birlikte, bunun şeklini kendilerine bırakmıştır. Buradan çıkan sonuç, kilise anlayışının herhangi bir hükümet şekline üstünlük tanımadığıdır. Dolayısıyla, zamanın şartları ve özellikleri sonucunda ortaya çıkacak iktidarlar için bir tek meşruiyet ölçüsü vardır ve bu "ortak fayda"dır[23]. Bu demektir ki sosyal olayların seyri, topluma hükmedecek iktidarın şeklini belirler. Bu bağlamda, dini inanışların ve ritüellerin baskın olduğu bir toplumda, bu tür hassasiyetleri olmayan bir siyasi iktidarın meşru olması veya sonradan meşruluk kazanabilmesi çok mümkün görünmemektedir.

Kilise anlayışının bir başka özelliği de insanı bir süje olarak görmesi ve ona bir takım haklar tanımasının yanında, siyasi iktidara sadece kişisel nitelikleri dolayısıyla değil, ilahi otoritenin bir gölgesi olduğu için itaat edilmesi gerektiğini kabul etmesidir. Buna göre iktidar, tanrı buyrukları doğrultusunda hareket etmekte, bunun doğal sonucu olarak da yöneten ile itaat eden arasında bir ast-üst ilişkisinden çok Tanrı buyruğuna birlikte boyun eğen kullar olmaları önem kazanmaktadır. İşte bu doğrultuda, kilise doktrini iktidarın egemenliğine sınırlar koymaktadır. Çünkü Tanrı onlara bu iktidarlarını ancak toplumsal faydayı sağlamak amacıyla, bir araç olarak vermiştir. Buradan çıkan sonuç ise bu anlayışın, toplumsal faydayı sağlayabilmek için, iktidarı kullanma yolunun halkın rızasıyla, oyuyla açılmasının kabul edilebileceğidir[24].

20 ÇETİN, s. 49. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bkz., AKYILMAZ Gül, "Osmanlı Devleti'nde Egemenlik Kavramının Gelişimi", SÜHFD, c. 7, sy. 1-2, Konya 1999, s. 129-159.

21 TEZİÇ, s. 91.

22 ÖZÇELİK, s. 61; BALI, s. 96.

23 YAYLA Yıldızhan, Anayasa Hukuku Ders Notları, İstanbul 1986, s. 56; BALI, s. 96.

24 YAYLA, s. 57; BALI, s. 96.

CamScanner ile tarandı

İslam'da ise egemenliğin gerçek sahibi Allah olmakla birlikte, Allah adına bu egemenliği kullanma yetkisi, Hz Peygamber aracılığıyla duyurulmuş ilahi kurallar uyarınca, halife/hükümdara aittir. Halife[25], aynı zamanda İslam toplumunu yönetmek üzere tayin edilmiş (veya seçilmiş) vekildir. Dolayısıyla egemenliğin gerçek sahibi olmayıp, bu yetkiyi Allah adına kullanan kişidir. Bu yönüyle halife, Hz. Peygamber'in halefi olmak sıfatıyla, İslam toplumunu yönetten devlet başkanıdır. Halifenin yönetme yetkisi "şeriat" adı verilen ilahi kurallarla sınırlanmıştır[26]. Görüldüğü gibi İslamî anlayışın Hıristiyan öğretiden başlıca farkı İslamî genel esasların Kur'an'da açıkça ve belirgin olarak bildirilmiş olmasıdır.

Teorik olarak halifelik neredeyse tamamen dünyevileştirilmiş bir kurumdur ve halife tek olmalıdır. Bu durum, İslamî anlayışta egemenliğin bölünemez olmasının bir sonucudur[27].

İslam anlayışında siyasi iktidarın meşruluğu, yöneten ve yönetilen ayrımına bağlı olarak, karşılıklı yükümlülüklerden öte her iki tarafın da Allah'a veya ilahi otoriteye karşı sorumluluğu şeklinde anlaşılabilir. Çünkü devlet düzeninin önemli bir özelliği de itaat ve teslimiyettir. Merkezi bir otoriteye itaat edilmeden devletin teşekkül etmesi mümkün olmadığından, bu konuya büyük önem verilmektedir[28]. Sözgelimi, Hz. Peygamber, sadece bir peygamber değil, aynı zamanda ümmetinin başında en üst makamda bulunan bir hükümdardır. Ona itaat ümmet üyeleri için aynı zamanda bir ibadet hükmünde görülür. Peygamber için söylenenler, aynı kuvvette olmamakla birlikte, halife ya da ulü'l-emr (hükümdar) için de geçerlidir[29].

2. Toplumsal Temeller

a. Yönetimin Kaynağının Halk ya da Millet Olması

Siyasi iktidarın kaynağı ve meşruluğu hakkında ileri sürülen görüşlerden bir kısmı da bu gücü, insan temeline oturtan ve toplumu bu gücün gerçek kaynağı ve sahibi olarak açıklayan görüşlerdir[30]. Demokratik teoriler olarak adlandırılan bu görüşler, milli egemenlik ve halk egemenliği teorileridir.

25 Halife hakkında ayrıntılı bilgi için bkz., AYDIN Mehmet Akif, " İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayin Usulü", İslam ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları, İstanbul 1996, s. 145 vd.;CİN Halil/AKYILMAZ Gül, Türk Hukuk Tarihi, Konya 2003, s. 85-93.

26 ÜÇOK Coşkun/MUMCU Ahmet/BOZKURT Gülnihal, Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1996, s. 169; CİN/AKYILMAZ, Hukuk Tarihi, s. 84; MEVDUDİ, İslam Nizamı, s. 295.

27 MUMCU Ahmet, Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl, Ankara 1985, s. 185.

28 AKGÜNDÜZ, s. 9.

29 OKTAY, s. 14.

30 OKANDAN Recai Galip, Umumi Amme Hukuku, İstanbul 1976, s. 762; BALI, s. 98.

XVII. Yüzyılda geliştirilen klasik demokratik meşruluk teorilerinin en önemlisi ve en yaygını, günümüzde de değişik anlayışlara yol açmakla birlikte, etkisini sürdürmeye devam eden Milli Egemenlik Teorisi'dir. Teoriye göre tek meşruluk kaynağı ve egemenliğin sahibi millettir[31]. Siyasi iktidarın toplumdan (milletten) ayrı bir güce sahip olması, toplumdan bağımsız ve ondan kaynaklanmayan hak ve yetkilerle donanması mümkün değildir[32]. Özetle, siyasi iktidar toplumun ortak iradesine dayanmaktadır.

Milli Egemenlik Teorisinin kaynağı Jean J. Rousseau'dur. Rousseau'ya göre; siyasi toplumun temeli, başlangıçta onu meydana getiren insanlar arasında kurulan bir sözleşmeye dayanır. Tabiat halinden düzenli toplum hayatına geçişi sağlayan bu sözleşme ile insanlar iradelerini birleştirmişler, kendilerini bütün hak ve yetkileri ile topluluğa devretmişlerdir. Bu yolla ortaya "genel irade" çıkmıştır. Genel irade, kişisel iradelerin sadece toplamından oluşan bir yapı değildir. Onlardan ayrı, onların üstünde, kendine özgü bir varlığa sahip kolektif bir iradedir. Genel irade, aynı zamanda en üstün iktidardır[33]. Bu anlamda, toplulugun oluşturduğu genel irade, en üstün iktidar olma vasfıyla, meşruiyetini yine topluma borçludur. Bu düşünceye göre toplum, sahip olduğu gücün sadece kullanımını yine kendi denetimi altında tutarak kendisinin üzerinde olduğunu kabul ettiği genel iradeye devretmektedir. Ancak bu devretmeyle toplum kendisinde bulunan üstün güce sahip olmasında bir değişiklik yapmamakta, üstün güç yine toplumda kalmaktadır.

Rousseau, genel irade kavramı üzerinde uzun uzadıya durmakla birlikte, getirdiği açıklamalar yeteri kadar aydınlatıcı değildir. En temel sorun olan, belli bir konuda genel iradenin nasıl tecelli edeceği sorusuna verdiği cevap şudur: Genel irade bir oylama sonucunda ortaya çıkar. Her zaman oybirliğini sağlamak mümkün olmadığına göre, çoğunluğun iradesi genel iradeyi oluşturacaktır. Ancak çoğunluk tarafından ifade olunan genel irade esasında azınlığın iradesini de kapsamaktadır. Dolayısıyla, azınlık da buna katılmış sayılır. Çünkü genel irade, toplumun ortak yararına yönelmiş şaşmaz, yanılmaz, üstün bir iradedir[34].

Milli egemenlik teorisine göre, belirli bir zamanda ülkede yaşayan insanların kişiliklerinden ayrı bir kişiliği olan millet, egemenliğin tek meşru kaynağı ve sahibidir. Egemenlik (üstün iktidar), kuşkusuz onu açıklayacak, ifade edecek bir iradenin varlığını gerektirir. Millet, fiziki bir varlığa sahip olmasa da bir "manevi kişi" olarak kendine özgü bir iradeye sahiptir. Egemenlik, bu "milli irade"de

31 KAPANİ, s. 71; TEZİÇ, s. 92.

32 OKANDAN, s. 764.

33 ROUSSEAU, s. 24-26.

34 ROUSSEAU, s. 28.

CamScanner ile tarandı

ifade bulur ve onun tarafından seçilen temsilciler yoluyla kullanılır[35].

Siyasi iktidarın kaynağı ve meşruluk temeli konusunda Fransız ihtilalinden sonra ortaya atılan teorilerden biri de, demokratik teorilerin bir başka görüntüsü olan halk egemenliği teorisidir. Siyaset literatüründe çoğu zaman aynı anlamda kullanılan bu iki görüş, başlangıçta, gerek teorik gerek pratik açıdan farklı demokrasi anlayışlarını yansıtan görüşler olarak ortaya çıkmışlardır[36]. Milli egemenlik teorisinde, egemenlik soyut bir bütün olarak, kendisine manevi kişilik tanınan millete verilirken, halk egemenliği teorisinde egemenlik somut olarak belli bir zamanda milleti meydana getiren vatandaşlar kitlesine verilmiştir[37]. Milli egemenlik teorisinin Rousseau'nun fikirlerinden hareketle ortaya atıldığını ifade etmiştik. Halk egemenliği teorisinin de Rousseau'nun düşüncelerinden kaynaklanan bir teori olduğu, siyaset bilimcilerce dile getirilmektedir. Çünkü Rousseau, *"diyelim ki devlet on bin vatandaştan meydana gelsin; bu durumda on bin vatandaşın her biri egemen kudretin on binde birine sahip olacaktır"* demektedir. Dolayısıyla egemenlik, toplumu oluşturan vatandaş sayına bölüştürülmekte ve her vatandaş bölüştürülen parçaların birleşmesinden meydana gelen egemenliğin bütününe tabi olmaktadır. Bununla beraber vatandaşlar, aynı zamanda egemenliğin kendi paylarına düşen bir parçacığına da sahip olmaktadırlar[38].

b. Toplum Tarafından Benimsenen Geleneklerin Siyasi meşruluk Üzerindeki Rolü

Gelenekler, toplumun ortak değer saydığı, ortak bir inançla kabul ettiği ve bilinmeyen bir tarihten beri varolan değerler bütünüdür. Ortak bir tarihi miras ve ahlak anlayışı, bunlara bağlı bir siyasi ve sosyal kültür, en dar anlamıyla geleneği ifade eder. Geleneksel otoritede toplumsal rıza, siyasi iktidarı gelenek ile değerlendirir ve tasvip eder. Bu tasvip ediş bir takım tarihi ve sosyolojik dinamiklere de bağlıdır. Dini inanışlar, dolayısıyla Tanrı, soy anlayışı ve birlikteliği, ülke bütünlüğü ve millet olma bilinci gibi kavramlar en eski ve en etkili geleneksel bağlardır.

Max Weber'in "geleneksel otorite" tiplemesinde siyasi iktidar meşruluğunu, toplumda eskiden beri var olan geleneklerden ve bu geleneklerin kutsallığına ilişkin olarak toplum tarafından duyulan inançtan almaktadır. Emretme gücünü, yani en üstün iktidarı kullanan otoritenin tabakkümündeki yönetilenler, iktidarı geleneksel olarak elinde bulunduran efendilerine itaati kutsal bir görev olarak

35 KAPANİ, s. 72; AKAD/DİNÇKOL, s. 113-114; BALI, s. 99.

36 KAPANİ, s. 73.

37 KAPANİ, s. 73; TEZİÇ, s. 94; OKANDAN, s. 767-768.

38 ROUSSEAU, s. 70-71.

görürler. Bu anlamda, siyasi iktidarı elinde bulunduran otoritenin yetki sınırları açık bir şekilde belirlenmemiştir. Dolayısıyla böyle bir sistemde kanunların değil, geleneklerin tayin ettiği efendilere itaat edilir[39].

Siyasi iktidar, kendisini tarihi bir kökene ya da meşruiyete dayandırma problemini gelenek ile çözümler. Gelenek siyasi iktidara bir tarihi vasıf ve süreklilik kazandırır. Zaten iktidarın gücü de bu tarihîlik ve süreklilik niteliğiyle doğru orantılıdır. İktidarın varlık nedeni ve meşruluk ilkeleri gelenekler vasıtasıyla yönetilenlere sunulur. Gelenek, siyasi iktidar ile toplumsal rıza arasındaki en köklü ve güçlü bağları içerir. İnsanların iradelerinden ve eylemlerinden bağımsız olarak gelenekler, siyasi hayatı ve onun yürüyüş şekillerini belirleyen, onu idare eden, otoriteyi ve toplumu kontrol eden tarihi, siyasi ve toplumsal kurallar manzumesidir[40].

Geleneksel otorite çoğu zaman dini içeriklidir. Geleneklere uymak uyan açısından aynı zamanda bir dini ibadet anlamı taşır. Aynı şekilde geleneklere uyan otoritenin yönetimindeki toplum da bu otoriteye boyun eğmekle kutsal bir misyona ortak olmuştur. Her iki taraf açısından da uyulan kurallar, kutsal değerler üzerine kurulmuştur. Bu bağlamda; taraflar, en azından söz konusu kutsallık bakımından bir anlayış birliği içerisindedir. Meşruiyeti sağlayan da işte bu "anlayış birliği"dir. Paylaşılan bir değer sisteminin varlığıdır. Benzer değerlere atıf, benzer değerleri paylaşmak ve bu paylaşımın dini içeriği, geleneksel meşruiyetin asıl yapıcı özelliğini oluştururlar. Kural ve kurumlara atfedilen kutsallık, aynı zamanda kural ve kurumu dokunulmaz kılar. Geleneksel meşruiyet anlayışında eskiden beri süregelen ve yerleşmiş teamüllerin, kuralların ve geleneksel yapının değişmesi ya da değiştirilmesi çok rastlanan bir durum değildir. Ayrıca gelenekselllik, değişmeyi kural olarak benimsememiş olmanın adıdır. Bu yapıda esas olan "değişme" değil, "sürdürme"dir. Varolandan daha başka türlüsünü hayal etme veya bunun için mücadele etme, gelenekselliğin karakter ve tabiatına karşı bir tavır alış, bir başkaldırıdır[41].

c. Siyasi Liderlerin Kişisel Özelliklerinin Toplumca Onaylanması (Kişisel Karizma)

Köken itibariyle eski Yunanca'ya dayanan "karizma" sözcüğü "tanrının lûtfu", "tanrı vergisi" gibi anlamlar taşımaktadır[42]. Siyasi iktidarın meşruiyet

39 BEETHAM David, The Legitimation of Power, London 1991, s. 24; KAPANİ, s. 89-90; SAN Coşkun, Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi, Ankara 1971,s. 69; TEZİÇ, s. 103.

40 ÇETİN, s. 51-52.

41 OKTAY, s. 12.

42 OKTAY, s. 49; KAPANİ, s. 90.

CamScanner ile tarandı

kaynağı olarak kullandığı figürlerden en önemlisi kahramanlık veya karizmatik liderliktir. Kahramanlık siyasi iktidara psikolojik bir boyut kazandırmaktadır. Meşruiyetin temel amacının toplumsal birliğin ve bütünlüğün bir çeşit dışa vurumunu sağlamak olduğunu varsayarsak, karizmatik liderlik bu dışa vurumun odaklandığı en etkili meşruiyet kaynağıdır. Çünkü karizmatik lider, yönetilenlerin onun şahsında bütünleştiği, ona –taşıdığına inanılan üstün nitelikleri taşımıyor olsa da- olan güvenin inanca dönüştüğü kişidir. Toplumda yerleşik dini inanışlar, geleneksel iktidar ve dolayısıyla meşruiyet onun şahsında birleşmiştir[43].

Max Weber'in "karizmatik otorite" tiplemesinde, siyasi iktidarın meşruluk temelinde, bir kişinin olağanüstü sayılan nitelikleri yatmaktadır. Yönetilenler, liderde kutsallık, kahramanlık ya da sıradan olmayan, örnek alınacak ve üstün bir kişilik gördükleri için ona bağlanırlar. Onun kurduğu düzene neredeyse radikal bir bağlılıkla bağlanır ve itaat ederler. Bu özelliklerin liderde gerçekten var olup olmaması çok önemli değildir. Önemli olan, toplumun buna inanmış olmasıdır. Zaten karizmatik otoritenin meşruluğundan söz edebilmek için geniş toplum kitlelerinin, liderlerinin olağanüstü bir takım yeteneklere sahip olduğuna inanmaları gerekir. Bu inanç, lideri "karizmatik" kılacağı gibi, onun siyasi iktidarına da meşruluk kazandırır[44].

d. Siyasi iktidarın İdeolojisinin Yönetilenler Tarafından Desteklenmesi

Siyaset bilimciler ve sosyologlarca üzerinde henüz tam olarak uzlaşılmış bir ideoloji tanımı yoktur. Bununla birlikte ideoloji, içinde belirli bir dünya görüşü olan, kendine özgü bir yönetim ve toplum biçimini açıklamaya çalışan, bunun için de belirli hedefleri, amaçları gerçekleştirmek iddiasında olan fikirler ve düşünceler bütünü olarak tanımlanabilir[45]. Geniş anlamda ideoloji, aynı değerleri paylaşan, benzer düşünceleri içinde barındıran bir "inanç sistemi"dir[46]. Bu anlamda, her rejimin dayandığı temel değerleri, ilkeleri ve güttüğü hedefleri vardır. Yönetilenler, eğer rejimin temelinde yatan ilkeleri, değerleri ve amaçları benimsiyorlar ve onların doğruluğuna, geçerliliğine inanıyorlarsa, söz konusu rejim ve otoriteyi kullanan iktidar, bu yoldan meşru bir iktidar olarak kabul edilir. İdeolojik inanç, her zaman yaygın ve köklü olmayabilir. Toplumun ideolojiye olan bağlılığı, o ideolojinin yönetilenlerin eğilimlerine, ihtiyaçlarına, istek ve beklentilerine uygun düşmesi ve siyasi iktidarın da (rejimin) bunları karşılayabilmesindeki başarısı oranında artar. Bu aynı zamanda toplum gözünde siyasi otoritenin meşruluğunun da göstergesidir. İktidarı kullananlar, toplumun kendilerine ve dolayısıyla ideolojiye olan bağlılıklarını yaygın bir desteğe dönüştürebilmek için çaba harcarlar. Toplumsal beklentilere cevap vermeye çalışmak ve ideolojik propaganda gibi yollarla halkın meşruiyet inancını beslemeye çalışırlar[47]. Bir başka ifadeyle, ideolojik kaynağın temeli, talep ve destek çatışması ya da uzlaşmasında yatmaktadır. Siyasi otorite toplumsal taleplere cevap verebildiği ölçüde yönetilenlerin destek ve güvenini kazanacak, bu yolla meşruiyetini kuvvetlendirecektir. Aksi durum bir meşruiyet krizini kaçınılmaz hale getirir.

43 ÇETİN, s. 53.
44 BEETHAM, s. 24; KAPANİ, s. 91.
45 ÖZTEKİN, s. 243.
46 ÖZTEKİN, s. 244; KAPANİ, s. 93.

III. Tanzimat Dönemine Kadar Osmanlı Devletinde Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri

Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan 1600'lü yılların başına kadar devam eden süreç, genel olarak "klasik dönem" olarak nitelendirilmektedir. Klasik Dönem, Osmanlı uygarlığının ve siyasi iktidarının kendine özgü özelliklerinin ve belirleyici vasıflarının oluştuğu, devletin ve siyasi iktidarın kurumlaştığı dönemi ifade etmektedir. Öyle ki, İstanbul'un fethinin gerçekleştiği XV. Yüzyılın ortalarından başlayarak XVI. Yüzyıl boyunca Osmanlı siyasi iktidarı tüm kurumlarıyla gelişimini sağlamış ve sistemini karakterize etmiştir. Tarihçilerin genellikle 1600 yılına kadar sürdüğünü kabul ettikleri bu dönemden sonra Osmanlı Devleti durağan bir yapıya bürünmüş, ardından gerileme ve çözülme süreci başlamıştır. Bu ana başlık altında öncelikle İslamiyet öncesi Türk devletlerinin siyasi iktidar ve meşruiyet anlayışlarına kısaca değinilecek, ardından İslamiyetin Türk siyasi iktidar anlayışına etkileri gözden geçirilecektir. Daha sonra Tanzimat Dönemi'ne kadar Osmanlı siyasi iktidarının meşruluk temelleri incelenmeye devam edilecektir.

A. İslamiyet Öncesi Türklerde Siyasi İktidar Ve Meşruluk

Eski Türk siyaset anlayışının ilk yazılı kaynakları, bizzat Türkler tarafından ortaya konulan Orhun Kitabeleri'dir[48]. Türk tarihinin bu önemli belgelerinin, özellikle hükümdar (iktidar) anlayışı, iktidarın niteliği, topluma bakış, "töre"nin bağlayıcılığı veya toplumu ayakta tutma gücü gibi konularda önemli bilgiler içerdiği görülür[49].

İslamiyet öncesi Türk topluluklarının egemenlik düşüncesinde, egemenliğin kaynağı ilâhîdir. Hükümdarın egemenliği bizzat 'Gök Tanrı (Tengri)'ya daya-

47 KAPANİ, s. 94; TEZİÇ, s. 105-106.
48 ERGİN Muharrem, Orhun Abideleri, İstanbul 1980, s. 26.
49 UNAN Fahri, İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar, Ankara 2004, s. 18.

CamScanner ile tarandı

nır[50]. M.S. VII-IX Yüzyıllarda Göktürklerden ve Uygurlardan kalan belgeler, yazıtlar ve kağan unvanları, sadece kağanın egemenliğinin değil, şahsiyetinin de kutsal bir karakteri haiz olduğunu ifade etmektedir[51]. Türk tarihinin erken dönemlerinde egemenlik, hükümdarlık veya iktidar anlayışının semavî veya ilâhî niteliğini Orhun Kitabeleri'nde açıkça görmek mümkündür. Söz konusu kitabelerde siyasi iktidar ile Tanrı arasında kuvvetli bir bağ bulunduğundan, hükümdarların yönettikleri millet üzerine Tanrı'nın isteği ve hatta bizzat görevlendirmesiyle geldiklerinden söz edilir: *"Ben Tanrı gibi, Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Hakan bu devirde tahta oturdum..."*[52]. *"Üstte mavi gök, altta yağız yer yaratıldıkta, ikisinin arasında kişioğlu yaratıldı. Kişioğlunun üzerinde de atalarım, dedelerim Bumin Hakan ve İstemi Hakan tahta oturdu..." "Türk Tanrısı, kutsal yer ve su (ruhları) şöyle yapmışlar şüphesiz ki: Türk milleti yok olmasın, halk olsun diye, Babam İlteriş Hakanı ve annem İlbilge Hatun'u göğün tepesinde tutup yukarı kaldırdılar şüphesiz"*[53]. *"Türk halkının adı sanı yok olmasın diye babam Hakanı annem Hatunu yücelten Tanrı, devlet veren Tanrı, Türk halkının adı sanı yok olmasın diye, beni o Tanrı hakan (olarak) tahta oturttu"*[54].

İktidarı ilâhî bir zemine oturtma gayreti pek çok eski Türk hükümdarında görülür. Bunların hemen hepsinde hükümdarlığın Tanrı tarafından bağışlandığı teması işlenmektedir. Nitekim, Göktürk Kağanı İşbara, tıpkı yukarıda isimleri geçen İstemi, Bumin ve İlteriş Kağanlar gibi, "han" olarak Tanrı tarafından gönderilmiştir. Benzer şekilde eski Bulgar hanlıklarında da bu inanışa yer verilmektedir. Ayrıca bir Uygur hükümdarı, Gazneli Mahmud'a gönderdiği bir mektupta kendisinin "göklerin sahibi tarafından hakim kılındığı"nı öne sürmektedir[55].

Eski Türklerde han unvanını ancak Tanrı tarafından kendisine "kut" verilen bir soy taşıyabilir. Dolayısıyla hanlık belirli bir aileye verilmiştir ve sadece bu ailenin üyeleri ırsî olarak yöneticilik hakkına sahiplerdir[56]. Kendisine "kut" bağışlanan Türk kağanı, uhdesinde bulunan "kut" ile hükmetme ve hükümdarlık

50 ARSAL Sadri Maksudi, Türk Tarihi ve Hukuk, İstanbul 1947, s. 265-266; ÖGEL Bahaeddin, Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar), Ankara 1982, s. 40 vd.; TURAN Osman, Türk Cihan Hakimiyeti Mefkûresi Tarihi, c. 1-2, İstanbul 1998, s. 94 vd.

51 İNALCIK Halil, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", SBFD, c. XIV, sy. 1, 1959, s. 73.

52 TEKİN Talat, Orhon Yazıtları, Ankara 1988, s. 3.

53 TEKİN, s. 9

54 TEKİN, s. 45.

55 TURAN, s. 96-97; OCAK, s. 75.

56 İNALCIK, s. 74; CİN Halil, Milli Hakimiyet ve Atatürk, Konya 1985, s. 3; ARSAL, Türk Tarihi, s. 266; AKYILMAZ, s. 134.

güç ve yetkisini, yani siyasi iktidarı elde etmiş oluyordu[57].

Temeli "Tanrı bağışı"na dayanan İslamiyet öncesi Türk iktidar tipi, sosyolojik anlamda "karizmatik otorite", bir başka deyişle kişisel karizmaya karşılık gelmektedir. Buna göre eski Türk devletlerindeki siyasi iktidar tipi de karizmatik bir özellik göstermektedir. Bu iktidar anlayışının bir gereği olarak Türk kağanı, Tanrı tarafından bazı üstün meziyetlerle donatılmış ve kendisine "kut" verilmiş olmasına rağmen, hiçbir zaman olağanüstü bir varlık, yani bazı eski uygarlıklarda olduğu gibi, "tanrı-kral" sayılmamıştır. Kağanın diğer insanlardan tek farkı, sadece ilahi bağışa mazhar olmasından ibarettir[58]. Ayrıca "kut"un kendisini terk ettiğine inanılan kağanın, kağanlığını yitirme riski her zaman vardı. İktidarını Tanrıdan aldığına inanan Türk kağanı, kendisini bu iktidarın kaynağına karşı daima sorumlu hissediyordu. Bununla birlikte, kağanın kendisini sorumlu hissettiği bir yer daha vardı. Bu, yazılı olmayan kanun niteliğindeki "Türk Töresi" idi[59]. Dolayısıyla kağan, tüm icraat ve faaliyetlerini sadece Tanrının bahşettiği "kut"a yakışır olarak değil, aynı zamanda Türk Töresi'ne uygun olarak da yürütmek zorundaydı. Bu çerçeve içerisinde kağanın siyasi iktidarının meşruiyet zeminini, ilahi bağışa dayanan kişisel karizmasının yanında, "töre" gibi dönemin şartları içerisinde, "kanuni bir temel" oluşturmaktaydı. Bunlarla birlikte, kağan seçiminde kurultayın rol göz önünde bulundurulduğunda, siyasi meşruiyetin bir ölçüde "toplumsal bir temeli" olduğundan da söz edilebilir. Bir başka ifadeyle, eski Türklerde siyasi iktidar meşruiyetini liderin dini temele oturan kişisel karizmasının yanında, toplumda kabul görmüş bir takım siyasi ve ahlaki nitelikteki ilkelerden almaktadır.

B. İslamiyetin Türk Siyasi İktidar Anlayışına Etkileri

Türkler İslam dinine girdikten sonra kendi siyasi ve idari birikimleriyle, İslam yönetim anlayışı ve siyasi iktidar olgusunda bazı farklılıkları ortaya koymuşlardır. Bilindiği gibi, İslamiyette devlet başkanı (halife), Allah'ın elçisi olan Hz. Peygamber'in vekilidir. Halife bu sıfatla "bütün Müslümanların başı" olarak anılır ve insanların dünya ve ahiretle ilgili bütün işlerinin, Kur'an'ın (Şeriatın) emir ve yasakları doğrultusunda gerçekleşmesinden sorumludur. Oysa Türk hükümdarı Tanrı bağışı olan "kut" ile yalnız yeryüzündeki insanları yönetmekle görevlidir. İşte egemenlik anlayışındaki bu farklılık İslam tarihinde ilk defa Büyük Selçuklular devrinde ortaya çıkmış ve Türk hükümdarları dünyayı yönetme yetkilerini halifeye devretmeyerek kendi uhdelerinde tutmuşlardır. Daha önceki

57 KOCA Salim, "Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilatı", Türkler, c. 2, s. 828; Mehmed NİYAZİ, Türk Devlet Felsefesi, İstanbul 1995, s. 47-48.

58 KAFESOĞLU İbrahim, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1995, s. 236-237; KOCA, s. 828.

59 KOCA, s. 828;

CamScanner ile tarandı

İslam devletlerinde, hatta Gazneliler gibi Müslüman Türk devletlerinde bile devlet başkanları "İslam halifesine bağlı birer Müslüman emir" olarak kalmışlardır. Buna bağlı olarak, halifenin yüksek otoritesini tanıyıp, her türlü icraatta dini çerçeve içerisinde kalmaya gayret etmişlerdir. Buna karşılık Selçuklu Sultanları, hizmette kusur etmedikleri halifeyi sadece saygıdeğer bir vatandaş kabul ediyorlar ve hilafet başkenti Bağdat'ı Türk Selçuklu imparatorluğunun sade bir şehri olarak görüyorlardı. Bozkır Türk devletlerinde vicdan hürriyeti şeklinde, hatta Karahanlılarda meşruiyet prensibi olarak görülen, dünya işlerinin dinden ayrı tutulmasından ibaret bu eski Türk geleneği, halifenin para ve erzak tahsisatını artırmakla yetinen Tuğrul Bey'in saltanat meselelerini tümüyle üzerine almasıyla fiilen yürürlüğe konmuştu. Böylece yerleşik İslam yönetim anlayışında önemli bir değişiklik meydana gelmiştir. Bu anlayışa göre, halife dinî, sultan ise dünyevî olmak üzere birbirine denk iki baş olarak kabul edilmiş, Türk hükümdarı artık halifeye bağlı bir Müslüman emiri değil, fakat siyasi iktidarın gerçek sahibi olmuştur[60].

C. Klasik Dönem Osmanlı Siyasi İktidarı

1. Beylikten Devlete Geçişte Siyasi Otorite ve İdeoloji

Osmanlı aşiretinin Oğuzların Kayı boyundan oldukları pek çok tarihçi tarafından ifade edilmektedir[61]. Kayılar da tıpkı diğer Türk aşiretleri gibi Selçukluların Anadolu'yu açmasından sonra çeşitli tarihlerde Anadolu'ya gelmişler, ancak bunlar özellikle "uç" yani sınır bölgelerine yerleşmişlerdir[62].

Başlangıçta küçük bir uç beyliği olan Osmanlı'da siyasi iktidarın görünümü yerleşik bir takım geleneklerin ve törenin devamından öte olmamıştır. Ancak belirgin olan nokta; İslam devlet ve egemenlik anlayışı izlerinin Selçuklu'dan devralınarak bu küçük beylikte de görülmekte oluşudur.

1291 yılında Selçuklu Sultanı Gıyaseddin Mes'ud'un Osman Bey'e gönderdiği bir fermanla onu Söğüt ve Eskişehir çevresinde bir uç beyi olarak tayin ettiği bilinmektedir. Sultan, bu fermanla birlikte Osman'a tuğ, ak sancak, kılıç ve bazı kıymetli armağanlar göndermiş, bu durum bazı tarihçiler tarafından bağımsızlığın tanınması şeklinde değerlendirilmiştir. Ancak bu hediyeler ve fermanla Sultan'ın Osman Bey'i kendisine bağlı bir uç beyi olarak tanıdığı görüşü ağır basmaktadır[63]. Osman Bey'in asıl bağımsızlığı, İlhanlı-Moğol hükümdarı Gazan Han'ın Sultan III. Alaeddin Keykubat'ı tutuklatıp Azerbaycan'da öldürtmesiyle başlamıştır. Çünkü bu olay, Anadolu'da Selçukluların sonu olmuştur[64]. Selçuklu Sultanı'nın bir şekilde tahtından edilmesiyle birlikte Anadolu bir İlhanlı-Moğol genel valiliği şekline bürünmüştür[65] Başlangıçta Osman Bey de İlhanlılarla ters düşmemeye dikkat etmiştir[66].

Osman, Oğuz geleneklerine göre yapılan bir tören sonucunda, aşiretin ileri gelenlerince "bey" olarak seçilmiş ve teşkilatlanmasını Selçuklu geleneğine göre gerçekleştirmiştir. Buna göre, beyliğin yönetiminde bulunan topraklar üçe bölünmüş ve her birinin başına ayrı bir bey tayin etmiştir[67]. Erken dönemde Bey (ya da padişah), özellikle İslam devlet ve siyasi iktidar anlayışında olduğu gibi kutsal bir özellik taşımamaktadır. Bu dönemde padişah mutlak bir otorite değil, daha ziyade cari gücü elinde bulunduran çeşitli uç beyleri arasında toparlayıcı bir unsur olmuştur. Padişah ile yakın çevresi arasındaki toplumsal farklılığın en alt seviyede olduğu bilinmektedir. Beyler, yeni fethedilen bölgelerin yönetimine getirilmiş ve kendi ordularına sahip olmuşlardır. Ancak bir tehlike anında faaliyetlerini birleştirmiş ve padişahın emrine sunmuşlardır[68]. Osmanlı beyliğinin erken dönemdeki bu yapısı, gevşek bir federatif teşkilatlanmayı andırmaktadır.

Osmanlı Devleti'nin son derece olumsuz şartlar altında hızla kurulması ve başarılı şekilde yükselişi, bazı teorilerin geliştirilmesine neden olmuştur. Bunlardan Paul Wittek'in kuruluşundan yıkılışına kadar Osmanlı Devleti'nin bir gazi devleti olduğu teorisi hala önemli ölçüde ideolojik bir cazibe taşımaktadır. Yazar, Osmanlıların teşkilatlanmalarını bir "gaziler hareketi" olarak ele almaktadır. Wittek erken Osmanlıları, İslam dininin savunucu ve hizmetkarları, gaziler topluluğu, kendilerini çevredeki "kâfirler"le mücadeleye adamış savaşçılar

60 KAFESOĞLU, s. 346.

61 UZUNÇARŞILI İsmail Hakkı, Osmanlı Tarihi, c. I, Ankara 1994, s. 93-103; AKDAĞ Mustafa, Türkiye'nin İktisâdî ve İçtimâî Tarihi, İstanbul 1995, c. 1, s. 114 vd.; WITTEK Paul, Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu (çev. Fatmagül Berktay), İstanbul 1985, s. 11-25; HAMMER Joseph V., Osmanlı Tarihi (çev. Mehmet Ata, günümüz Türkçesiyle özetleyen: Abdülkadir Karahan) c. I, İstanbul 1997, s. 1 vd.

62 KÖPRÜLÜ Orhan F., "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesindeki İtici Güçler", Osmanlı, c. 1, Ankara 1999, s. 153; KARATEPE Şükrü, "Osmanlı'da Din-Devlet İlişkisi", Osmanlı, c. 6, Ankara 1999, s. 57.

63 PARMAKSIZOĞLU İsmet, Türklerde Devlet Anlayışı (İmparatorluk Devri 1289-1789), Ankara 1982, s. 18; YEDİYILDIZ Bahaeddin, "Osmanlılar'da Hakimiyet Anlayışı ve Devlet Teşkilatı", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c. 12, İstanbul 1989, s. 296.

64 AKDAĞ, s. 123; PARMAKSIZOĞLU, s. 18

65 AKDAĞ, c. 1, s. 123.

66 KUNT Metin, "Siyasi Tarih (1300-1600)", Türkiye Tarihi 2 Osmanlı Devleti 1300-1600 (yayın yönetmeni: Sina Akşin), İstanbul 2000, s. 32.

67 ERYILMAZ Bilal, "Osmanlılarda Devlet Yönetimi", Osmanlı Ansiklopedisi Tarih-Medeniyet-Kültür, c. 1, İstanbul 1996, s. 47; TİMUR Taner, Osmanlı Kimliği, İstanbul 1994, s. 71.

68 KARPAT Kemal H., "Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", Osmanlı ve Dünya (haz. Kemal Karpat, çev. Mustafa Armağan, Ömer Baldık, Kemal Kahraman, Talip Küçükcan, Ümit Şimşek), İstanbul 2004, s. 128.

CamScanner ile tarandı

olarak nitelemektedir[69]. Kuşkusuz, Wittek'in görüşleri İslam inancı bağlamında görmezden gelinebilecek düşünceler değildir. Çünkü gazi idealiyle hareket eden Osmanlıların düşünce yapılarının İslam'daki "cihad" kavramıyla örtüştüğü ortadadır. Bilindiği gibi İslam inancına göre cihad sırasında ölmek kişiyi şehitlik mertebesine, sağ kalmak ise gazilik mertebesine yükseltmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı fetih ve gaza anlayışının bu inanış etrafında şekillendiği söylenebilir.

Shaw, Osmanlı Devleti'nin "hem dini hem de ekonomik amaçlar temeli üzerine" kurulduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre Osmanlılar "İslam egemenliğini yaymayı ve ganimet toplamayı" amaçlamışlardır[70]. Yazarın ileri sürdüğü teoriyi bir çıkış noktası olarak kabul edersek, Osmanlı Devleti'nin teşkilatlanmasında beylik döneminden itibaren dinin önemli bir rol oynadığı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar, Selçuklu Sultanı tarafından kendisine gönderilen bir takım iktidar alametleri ve kişisel karizması Osman Bey'in siyasi iktidarını meşrulaştıracak araçlar olarak görülse de dinin meşrulaştırma fonksiyonu, erken dönem Osmanlı yönetiminde de baskınlığını hissettirmektedir. Bu bağlamda Wittek ve Shaw'ın düşünceleri kısmen örtüşmektedir.

Karpat ise Wittek'in teorisinin eksik olduğunu ileri sürmektedir. Yazara göre bu teoride, Osmanlı Devleti'nin ilk dönemlerindeki başarıların elde edilmesinde gaza ruhuna eşit ve belki ondan daha fazla katkıda bulunan sosyo-ekonomik faktörler gözardı edilmektedir. Wittek'in erken dönem Osmanlı tarihindeki toplumsal sorunlarla da ilgilendiği doğru olmakla birlikte, onun baskın görüşü, toplumsal olayların, ekonomik ve yapısal faktörlerden ziyade kültürel görünümün bir sonucu olduğudur[71]. Görüldüğü gibi Karpat, meseleye sosyo-ekonomik çerçeveden de bakarak Shaw'ın görüşlerine benzer bir düşünce sergilemektedir.

Her devlet oluşumu veya siyasi yapılanma, siyasi iktidarı bir ideolojik temele dayandırma gereği duyar. Bu anlamda gaza ve cihad düşüncesi, Osmanlı ilerleyişine efsanevi bir vurgu yapmaktadır. Osmanlı Devleti tarihi boyunca, gerek devletin kuruluşu, gerekse Osman Bey ve Kayı Boyu ve bunların üstünlükleri hakkında pek çok gerekçe ileri sürülmüştür. Bu gerekçeler yıllar boyunca değişik şekillere de bürünmüştür. Kılıç hakkı konusunda Aşıkpaşazade'den

69 WITTEK, s. 25. Wittek'in "gazi tezi" hakkında bkz. JENNINGS Ronald c. "Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler" (çev. Canay Şahin), Söğüt'ten İstanbul'a, Ankara 2000, s. 429-441. Konu ile ilgili olarak ayrıca bkz. KUNT Metin, "Süleyman Dönemine Kadar Devlet ve Sultan: Uç Beyliğinden Dünya İmparatorluğu'na" (çev. Sermet Yalçın), Kanuni ve Çağı Yeniçağda Osmanlı Dünyası (editörler: Metin Kunt-Christine Woodhead), İstanbul 2002, s. 3 vd.

70 SHAW Stanford V., Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye c. I (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1994, s. 33.

71 KARPAT, s. 127.

Mantran'ın naklettiği bir olay bu gerekçelendirmenin önemli bir vurgusu olarak kabul edilebilir:

Karacahisar kalesine kadı atanması hususunda çıkan bir tartışma üzerine Osman Bey, "Ben kılıcımın ucuyla fethettim bu kaleyi. Buraya kavuşmaya sultandan ne diye izin isteyecek miyim? Ona sultan olma şerefini veren Tanrı, bana da cihat yoluyla han olma yolunu verdi"[72] diyerek bir bakıma hükmetme gücünün haklılığını kendi yaptığı gaza ve cihada bağlamıştır.

Bazı tarihçiler, Osman Bey'in soyunun Kayı Boyu'dan olduğu konusunda açıklamalar yapmışlardır. Yazıcızade, bu olayı sınır boylarındaki beylerin ağzından Osman Bey' yönelik olarak şu şekilde nakletmektedir: *"Kayı Han, Oğuz'dan sonra, yaşça büyüktü ve bütün Oğuz kabilelerinin hânıydı. Günhân'ın vasiyetine ve bütün Oğuz töresine göre, hanlık ve hükümdarlık, Kayı'dan gelenler bulundukça, başka boylara düşemez. Şimdi Selçuklu Sultanının yardımını umamayız artık; ülkenin büyük bir bölümünü yitirdiler ve Tatarların hükmü altındalar. Rahmetli Alâeddin (Selçuklu Sultanı), size teveccüh gösterdiğine göre, hân olunuz. Biz hizmetinizde olacağız ve burada cihatla uğraşacağız."*[73]

Efsanevi nitelikteki bu örnekler, erken dönem Osmanlı siyasi iktidarının haklılık ve meşruiyetini ortaya koyabilmek bakımından önemli birer gösterge olarak dikkate alınabilir. Bu bağlamda; erken dönem Osmanlı siyasi iktidarında "gazâ"ve "cihad" kavramları ile "Kayı Boyu"ndan olmak önemli birer meşruiyet temeli olarak değerlendirilebilir. Beylikten devlet sürecine giderken gelenekselliik, karizma, dini inanışlar ve efsane meşruiyet kaynakları olarak iç içe geçmiştir. Ancak her ne kadar "gazâ" ve "cihâd" dini kavramlar olsa da siyasi iktidarı elinde tutan kişinin (Osman Bey) şahsi özelliklerine yapılan vurgu, ve onun geldiği soya verilen değer de önem kazanmaktadır. Böylece, sadece ilahi değil, beşeri unsurların da etkili olduğu bir meşruluk inancı göze çarpmaktadır.

Erken dönem için ortaya atılan efsanevi nitelikteki bu bilgiler, imparatorluk sürecinde de önemli oranda kullanılmıştır. XVI. Yüzyılın ortalarına doğru Osmanlı Hanedanı, idarelerini kendi tebaası gözünde meşru kılan ve hem Hıristiyan hem de Müslüman komşu hükümdarlara karşı savaşlarını haklı gösteren ayrıntılı bir efsaneye sahip olmuştur. Bu efsane, belli bir zamanın gereklerini karşılamak veya halkın farklı kesimlerine hitap etmek için her biri ayrı ayrı geliştirilmiş pek çok unsurdan meydana gelmişti. Bu unsurlar, XVI. Yüzyılın ortalarına doğru bir araya getirilerek, hanedanın kökeni ile ilgili yarı resmi bir efsane oluşturulmuştur. Hanedanın iktidara yükselişini izah eden ve meşrulaştıran bu

72 MANTRAN Robert, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I (çev.Server Tanilli) c. I, İstanbul 2002, s. 34.

73 MANTRAN, c. I, s. 34.

CamScanner ile tarandı

efsane, hanedanın talihini, klasik İslam'ın siyasi ve dini düşünceleri ile tasvir etmiştir. Sultanların manevi otoritelerinin kaynağını oluşturan bu efsanenin yaygın hale gelmesi devletin varlığı için zorunlu idi. Sonunda bu efsane Osmanlı düşüncesine o derece nüfuz etmiştir ki günümüzde bile tarihçiler bu efsanenin unsurlarını tarihi olgular kılığında ortaya koyar hale gelmiştir[74].

Efsanenin içeriğinde gaza ve cihad, Osman Bey'in şahsî nitelikleri, Kayı Boyu'nun faziletleri, birer Osmanlı savaşçısı olan beylerin kahramanlık ve gazilik hikayeleri yer almaktadır. Ayrıca efsanede manevi ve mistik vurgular da göze çarpmakta, beyliğin henüz emekleme aşamasında Osman Bey'in kayınpederi olarak rivayet edilen Şeyh Edebalı'nın dini misyonu ön plana çıkmaktadır. Bunların yanında Osmanlı hanedanını ve siyasi iktidarını meşrulaştırmak için öne sürülen önemli gerekçeler de vardır: Hanedanın Selçukluların gerçek varisi olması, Osmanlıların şecerelerinin Oğuz'a dayanması ve Osmanlı Hanedanının bizzat Tanrı tarafından da mukaddes görülmesi gibi[75].

2. Siyasi Genişleme ve İktidarın Kurumlaşması

Osmanlı Devleti XIV. Yüzyılın başında henüz küçük bir uç beyliği iken, 150 yıl kadar sonra bir dünya imparatorluğu olmuştur. Tarihi süreç içerisinde gerek coğrafi gerekse siyasi şartlar bu küçük uç beyliğinin lehine işlemiş, özellikle ikinci hükümdar Orhan'dan itibaren devletin siyasi ve idari yapılanma süreci başlamıştır. Beylik, sürekli büyüyen "fetih"lerle genişlemesini sürdürdüğü gibi, İlhanlı etkisindeki Anadolu'da Osmanoğulları giderek Selçuklu'nun doğal mirasçıları hüviyetine bürünmüştür. Bu durum, Anadolu'da bozulan siyasi birliğin yeniden inşası için önemli bir gelişmedir. 1402 Ankara bozgununa kadar, siyasi ve idari yapılanma hızla devam etmiş, "Osmanlı siyasi iktidarı" karakteristik özelliklerinin pek çoğunu bu dönemde edinmiştir[76].

Osmanlı Beyliği'nin egemenlik alanının genişlemesi, iyi teşkilatlanmış bir siyasi-idari sistemi gerekli kılmıştır. Bursa'nın fethinden sonra Orhan Bey, siyasi iktidarın ve egemenliğin önemli sembollerinden biri olarak kabul edilen bir

74 IMBER Colin, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu üzerine Tartışmalar (der. Oktay Özel-Mehmet Öz), Ankara 2000, s. 243-244. Osmanlı hanedan efsanesi, Osman Gazi'nin gördüğü bir rüyaya bağlı olarak rivayet edilmektedir: Osman Gazi bir gece rüyasında, göbeğinden bir ağacın bittiğini ve bu ağacın olağanüstü büyüyerek dallarının tüm yeryüzünü kuşattığını görür. Osman Gazi uyanıp rüyasını Şeyh Edebalı'ya anlatır. Edebalı ise rüyayı *"Senin neslinden bir ulu devlet çıkacak ki, cihana hakim olacak, cümle Müslümanlar onun kanadı altında rahat bulacaklar"* sözleriyle yorumlar. GÜNGÖR Erol, Tarihte Türkler, İstanbul 1996, s. 182-183.

75 LINDNER Rudi Paul, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet", Söğüt'ten İstanbul'a, Ankara 2000, s. 408 vd; IMBER, s. 244 vd; YEDİYILDIZ, s. 296-297.

76 AKDAĞ, c. 1, s. 203-204; DURSUN Davut, Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devleti'nde Siyaset ve Din, İstanbul 1989, s. 121-122.

olayı gerçekleştirmiştir. Bu olay, ilk Osmanlı parasının ortaya çıkması, Orhan'ın kendi adına ilk sikkeleri kestirmiş olmasıdır[77].

Kuşkusuz, devlet statüsündeki her siyasi teşekkülün, tarihi bir tekamül ve genişleme dönemi vardır. Osmanlı Devleti için bu dönem, XI'/. Yüzyılın ortalarından başlayarak XVII.Yüzyıl ortalarına kadar devam etmiştir. Ancak özellikle İstanbul'un fethine kadar olan dönem kurumlaşma açısından son derece önemlidir. Bu dönem, tarih boyunca pek çok devlet kurmuş olan Türklerin, yeni bir tecrübeyi geçmişten dersler alarak gerçekleştirdikleri bir süreçtir. Bulundukları coğrafyanın pek çok medeniyete beşiklik etmiş bir yer olması, Osmanlı kurumsallaşmasını dolaylı olarak etkileyici bir rol oynamıştır. Gerek Türk devlet ve siyasi iktidar anlayışının birikimleri, gerek İslam siyasi anlayışının getirdiği kurum ve kurallar çerçevesinde, siyasi genişlemenin ufku açılmış, giderek merkezi otoritenin güçlü olduğu, "kendi şahsına münhasır" bir devlet ve siyasi iktidar düzeninin temelleri atılmıştır. Merkezi otoritenin güçlendirilmesi için gerçekleştirilen uygulamalar özellikle Fatih dönemi ile hız kazanmış olmakla birlikte, bu padişahın kurumlaştırdığı bazı uygulamalar, siyasi meşruluk bağlamında tartışmalı bir dönemin de başlangıcı olmuştur. Fatih'in bölünmez ve sürekli egemenlik için kurumlaştırdığı kardeş katli ve kul sistemi, merkezi otoriteyi güçlendirici tedbirler olarak değerlendirilebilir. Ancak bu iki uygulama etkileri ve meşruiyeti yüzyıllardır tartışılagelen sorunları da beraberinde getirmiştir.

a. Osmanlı Padişahı

Padişah; "Devlet-i Âliye"ye hükümdar olabilme hakkı, bir çeşit kutsallık atfedilen Osmanlı ailesinden gelen erkeklere tanınmıştır. Osmanlı tarihi boyunca egemenliğin Osmanlı ailesine ait olduğu fikri hiç sorgulanmamıştır. Öyle ki Avrupa kanlı hanedanlık mücadeleleriyle çalkalanırken Osmanlı hanedanını devletin başından uzaklaştırmak amacı taşıyan hiçbir ciddi girişime rastlanmamıştır. Eğer bir memnuniyetsizlik varsa bu, o sırada tahtta oturan padişaha karşı gösterilmiş, en fazla o tahttan indirilerek yerine Osmanlı hanedanından başka biri padişah olmuştur[78].

Osmanlı Devleti'nde XVII. yüzyıla gelinceye kadar padişahı belirleme konusunda yerleşmiş bir usulün olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir. Bu konuda, İslâmî esaslar ve eski Türk geleneklerinden hareketle, egemenliğin ancak Allah'ın lütuf ve inayetiyle bir şahsa tevdi edilebileceği inancı yaygınlaşmıştır[79]. Fatih'in ünlü Teşkilat Kanunnamesi'nde padişah olma konusunda her-

77 KUNT, Siyasi Tarih, c. 2, s. 38; DURSUN, s. 171.

78 CİN/AKYILMAZ, Hukuk Tarihi, s. 109-110.

79 İNALCIK Halil, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One 1300-1600, Cambridge 1994, s. 59; İNALCIK Halil, "Osmanlı Padişahı, AÜSBFD, c. XII, No. 4,

CamScanner ile tarandı

hangi bir usul öngörmeyerek *"Ve her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola ..."*[80] ifadesini kullanması bu anlayışın bir sonucu olarak yorumlanabilir. Osmanlı padişahları cüluslarını ilan eden fermanlarda "Allah'ın lütuf ve inayeti" inancını hep vurgulamışlardır. Bunun gibi, padişah tahttan indirileceği zaman da Allah'ın isteklerine, emirlerine karşı geldiği, Şeriat'a aykırı davrandığı iddiasına dayanılmıştır[81] Görülüyor ki Osmanlı padişahının siyasi iktidarı, görüntü itibariyle, dini kurallar ve yerleşik gelenekler içerisinde bir meşruluk zemini bulmaya çalışmıştır. Ancak meşruiyet konusunda önemli olan nokta, özellikle merkezi otoritenin güçlenmesiyle birlikte, bir takım padişah kanunnameleriyle meselenin hukukî boyutunun ihmal edilmemesidir. Bu meşruluk temeli, padişah hem iktidara gelirken hem de bir şekilde iktidardan uzaklaştırılırken kullanılmıştır.

I. Selim'den itibaren padişahlar aynı zamanda halife unvanını da taşıdıkları için, tahta çıkmaları sırasında halifelerin göreve başlamaları için gerekli biat merasimi benzeri cülus törenleri yapılmıştır[82].

XVII. yüzyılın başlarına kadar, saltanatın intikali konusunda yerleşik bir kuralın olmayışı, seçim, ahd ve zor kullanma gibi usullerin kullanılması sonucunu doğurmuştur. Bir bakıma, Fatih'in ifadesiyle saltanat kime müyesser olmuşsa, tahta o oturmuştur. Ancak bu durum muhtemel taht kavgalarını daima gündemde tutmuştur[83]. Eski Türk devlet anlayışına egemen olan "egemenliğin bölünebilirliği" ilkesi nedeniyle, İslamiyet öncesi pek çok Türk devleti parçalanarak yıkılmıştır[84]. Bu kötü tecrübelerin tekrar yaşanmaması için yerleşik bir kuralın ihdası kaçınılmaz olmuştur. Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi'nde egemenliğin bölünmezliğini amaçlayarak hükme bağladığı kardeş katli[85], çok tartışılmakla birlikte bu yolda atılmış bir adım olarak düşünülebilir. Kaldı ki Ankara bozgunundan sonra yaşanan fetret dönemi saltanatın intikali meselesinin ne kadar önemli olduğunu göstermiştir. Bu meselenin öneminin farkında olan Fatih, saltanatın intikali konusunda kesin bir kural koymamakla birlikte, egemenliğin

Ankara 1958, s. 73; AKYILMAZ, s. 110, AYDIN Mehmet Akif, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005, s. 127.

80 Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi, m. 37, AKGÜNDÜZ Ahmet, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri c. 1, İstanbul 1990, s. 328.

81 İNALCIK, Ottoman Empire, s. 59; İNALCIK, "Osmanlı Padişahı", s. 73; AKYILMAZ, s. 110.

82 İNALCIK, "Osmanlı Padişahı", s. 72; AKYILMAZ, s. 97.

83 AYDIN, Hukuk Tarihi, s. 130.

84 CİN/AKYILMAZ, Hukuk Tarihi, s. 114.

85 *"Ve her kimesneye evladımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizam-ı alem için katl etmek münasibdir. Ekser ulema dahi tecviz etmişdir. Anınla amil olalar"*, Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi, m. 37, AKGÜNDÜZ, Kanunnameler, c. 1, s. 328.

bölünmezliği ve sürekliliğini ön planda tutmuş ve merkezi otoriteyi güçlendirmek için birçok tedbir almıştır. Bunlardan birisi de kardeş katlidir.

b. Dîvân-ı Hümâyûn

Fonksiyonel açıdan Dîvân-ı Hümâyûn, devletin en üst yasama, yürütme ve yargı yetkisini üzerinde taşıyan ve bu alanlarda gerekli olan tüm faaliyetleri yürüten bir kurumdur. Ancak konumuz açısından burada özellikle vurgulanması gereken nokta, Dîvan'ın yargı yetkisi, "adalet dağıtma" fonksiyonudur.

İslam devlet geleneğinde adaletin sağlanması, zulmün ve haksızlıkların önlenmesi ve tebaanın kamu görevlilerinin muhtemel zulüm ve baskılarına karşı korunması için "adaletnâme" yayınlamak şeklinde bir uygulama söz konusu olmuştur. "Adaletnâme" yayınlamak, hükümdarın, ülkesinde adaleti kurmak için başvurduğu başlıca önlemlerden birisidir. Burada adalet kavramı, otorite sahibi olanların reayayı, kuvvetlilerin zayıfı ezmesini önlemek şeklinde anlaşılmaktadır[86].

"Adaletnâmeler", devlet otoritesini temsil edenlerin, reayaya karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını, kanun, hak ve adalete aykırı tutumlarını, olağanüstü tedbirlerle yasaklayan beyannâme şeklinde bir padişah hükmüdür[87]. Osmanlılardan önce varolan bir geleneğin devamı olarak görünen adaletnâmeler, Türk-İslam devlet anlayışında da önemli bir yer tutmuştur. Osmanlılardan önce hükümdarlar, bir takım haksızlıkların ve özellikle haksız vergilerin kaldırıldığını ilan eden hükümler çıkarmışlar ve bu hükümleri halkın rahatlıkla görebileceği büyük camilerin duvarlarına veya şehirlerin giriş kapılarına kitabe halinde asmışlardır. Buradaki temel amaç, bölgedeki otorite sahiplerine karşı tebaanın sahipsiz olmadığı mesajının verilmesi, ilgili otoritenin halka yönelik zulüm ve baskıdan uzak durması için bir uyarıdır. Osmanlı devlet geleneğinde bu uygulama aynen devam etmiştir. "Adaletnâme", yaygın bir hal alan bir takım haksızlıkları padişahın yasakladığını halka ve kamu görevlilerine bildiren bir genel beyannamaeden başka bir şey değildir. Söz konusu başlıca haksızlıklar ise reayadan kanuna aykırı olarak toplanan vergilerdir. Sonuç olarak adaletnâmenin amacı, Şeriat'e, kanuna ve padişahın emirlerine aykırı bir takım "bid'ât"leri (batıl, kanunsuz uygulamaları) tamamen ortadan kaldırıp, bölgenin asayişini temin etmek, reayanın huzur ve güvenliğini sağlayıp güvenini kazanmaktır[88].

Osmanlı padişahının adaletnameler yoluyla kendi görevlilerine bir çeşit uyarıda bulunması, yönetilenlerin siyasi iktidara olan sadakat ve güvenlerini kuşku-

86 İNALCIK Halil, "Adaletnâmeler", Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000, s. 77-78.

87 İNALCIK, "Adaletnâmeler", s. 75.

88 İNALCIK, "Adaletnâmeler", s. 78.

CamScanner ile tarandı

suz artıracak bir uygulamadır. Kamu görevlileri ya da bölgesel otoritelerin teba-
aya karşı girişecekleri her türlü haksız uygulamaya karşı, padişahın yayınladığı
adaletnâmelerle bir anlamda tedbir alınmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte te-
baa, kamu görevlileriyle ilgili şikayet ve taleplerini bizzat Divan-ı Hümâyûn'a
veya veziriazamın divanlarına iletebilmiştir.

Türk-İslam devlet anlayışı ve geleneğinin önemli bir kurumu olan Dîvan,
Osmanlı uygulamasında "adalet dağıtma" fonksiyonunu yargı yetkisi ile yerine
getirmiştir. Dîvan'ın yargı yetkisi konusunda ikili bir ayrım söz konusudur. Ön-
celikle Dîvan, kendisine yapılan her türlü şikayet ve başvuruları bir ilk derece
mahkemesi gibi inceleyip karara bağlayabilir. Bu uygulama, Osmanlı tebaasının
"devletten adalet isteme hakkı"nı, devletin en yüksek kuruluna yönelik olarak,
doğrudan kullanmasını ifade etmektedir. Dîvân-ı Hümâyûn'a yapılan başvurular
Sultan orada daima hazır bulunduğu inancıyla, doğrudan doğruya sultana ya-
pılmış başvurular sayılır. Dîvan-ı Hümâyûn'a dolayısıyla hükümdara doğrudan
başvurabilme şu sebepten önemlidir: Hükümdar, Tanrı'dan başka kimseye karşı
sorumlu olmayan tek otorite olarak, haksızlığı giderebilecek en yüksek otorite-
dir. O, kendisinin otoritesini temsil edenlerin hepsinin üzerindedir ve onların
yaptıkları kötüye kullanmaları ancak O ortadan kaldırabilir. Bu çerçevede hü-
kümdar, adaletin son başvuru yeridir. Dolayısıyla, adaletin yerini bulması için
toplumdaki herkes, ister birey olarak, ister toplu halde hükümdara şikayetini
iletebilmelidir[89]. Türk devlet geleneğinin önemli prensipleri olan "adaletle
hükmetme" ve "halka adil davranma", Osmanlı Devleti'nin yönetim felsefesinin
de temeli olmuştur. Dîvân-ı Hümâyûn, bu ilkelerin hayata geçirilmesinde çok
önemli rol oynamıştır. Osmanlı tebaasından olan herkes, din, dil, ırk ve cinsiyet
farkı gözetilmeksizin Dîvan'ı Hümâyûn'dan adalet talep etme hakkına sahiptir.
Ayrıca bu hak sadece Dîvân-ı Hümâyûn için değil, veziriazamın başkanlık ettiği
dîvanlar için de geçerlidir[90].

Osmanlı toplumunda siyasi iktidarın uygulamaya koyduğu kuralları meşrû
kılan, bu kuralların Allah'ın düzenine uygun bir toplumsal düzenleme getirdiği-
ne yönelik olan yaygın inançtır. Başka bir deyişle kurallar, adil bir düzen olarak
tanımlanan bu kutsal düzene uygun bir toplumsal düzen gerçekleştirebildikleri
sürece meşrûydular. Böyle olunca da kurallar bir ölçüde meşruluk söylemini de

89 İNALCIK Halil, "Şikayet Hakkı: Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzar'lar", Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII, İstanbul 1988, s. 33.

90 AKYILMAZ Gül, "Osmanlı Devleti'nde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri", Osmanlı, c. 6, Ankara 1999, s. 97; OĞUZOĞLU Yusuf, "Tanzimat Öncesinde Osmanlı Tebaasının Can, Mal, ve Irz Güvenliği Nasıl Sağlanıyordu?", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1991, s. 263 vd; MUMCU Ahmet, "Osmanlı Devleti'nde 1876 Anayasası'na Değin Temel Hak ve Özgürlükler ve 1876 Anayasasının Temel Yapısı", Türk Parlamentocuğunun İlk Yüzyılı 1876-1976, Ankara 1976, s. 33.

içermekteydi. Doğal olarak Osmanlı toplumundaki meşruluk anlayışı Allah'ın, -dinin- toplum hayatının tüm boyutlarına nüfuz etmiş olduğu bir ortama varsaymaktaydı[91]. İşte bu ortam içerisinde Osmanlı siyasi iktidarı, "devletin adalet ihsan edici" niteliğini bir meşruluk vasıtasına dönüştürmüş, yönetilenlerin adalet taleplerine en üst düzeyde ve doğrudan cevap verebilme eğiliminde olmuştur. Devlet bu eğilimini tebaaya Dîvân-ı Hümâyûn'a ve veziriazamın divanlarına doğrudan başvurabilme hakkı tanıyarak göstermiştir.

3. Klasik Osmanlı Dünya Görüşü: Osmanlı Resmî İdeolojisi

Sosyologların da vurguladıkları gibi ideoloji, kesin olarak tanımlanması güç bir kavramdır, çünkü soyut bir nitelik taşır. Doğal olarak bu durumda "resmî ideoloji" kavramının da zor belirlenebilir bir kavram olduğunu söylemek mümkündür. Bunun sebebi, soyut bir nitelik taşıması, dolayısıyla maddî alana yansıyabilmiş boyutlarının pek fazla göz önünde bulunmaması olduğu kadar, resmî ideolojiyi doğrudan ve açıkça anlaşılır bir şekilde ifadelendirecek maddî verilerin yetersizliği olabilir. Buna rağmen resmî ideolojiler her zaman var olmuş ve olmaya da devam edecektir[92].

Resmî ideoloji; bir devletin kendisine, üzerinde egemen olduğu toprağa ve bu toprak üzerinde yaşayan tebaasına, ilişkide bulunduğu diğer ülkelere bakış ve onları algılayış tarzı, dünya görüşü, zihniyet yapısı, o devletin yükselttiği değerler sisteminin bütünüdür[93]. Bu tanımdan yola çıkarak, Osmanlı Devleti'nin bir resmî ideolojisinin olup olmadığı[94] sorusunu sormak gerekmektedir.

Yukarıdaki resmî ideoloji tanımından hareketle Osmanlı Devleti'nin de bir resmî ideolojiye sahip olduğunu söylemek kanaatimizce mümkündür. Çünkü siyasi iktidarın dünyaya bakışını, kendi toplumu ve dış dünyayla ilişkilerini düzenleyen bir kurallar bütününe sahip olması, tüm iç ve dış siyasetini bu değerler manzumesi üzerine şekillendirmesi, varolan bütün teşkilatlanmasını yine bu kurallara göre düzenlemesi ve bu kurallara yönelik tüm muhalif sorgulamaları şiddetle reddetmesi onun bir ideolojiye sahip olduğunun önemli birer göstergesidir. Ayrıca bunlara ek olarak devlet, varolan bu kurallar veya değerler bütününün toplum tarafından da kabul görmesi için her türlü tedbiri almaya çalışır. Çünkü, söz konusu değerler, toplumca kabul gördüğü ölçüde ideoloji resmî bir

91 İSLAMOĞLU İNAN, Huri, "Mukayeseli Tarih Yazını İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", Toplum ve Bilim, sy. 62, İstanbul 1993, s. 29-30.

92 OCAK, s. 71-72.

93 OCAK, s. 72; ALKAN Ahmet Turan, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Müdevver Resmi İdeoloji Unsurları Hakkında", Düşünen Siyaset, Ağustos-Eylül 1999, sy. 7-8, İstanbul 1999, s. 129-130.

94 Burada Osmanlı Devleti'nin klasik dönemi inceleme konusudur.

CamScanner ile tarandı

boyut kazanabilecektir. Bu bağlamda kanaatimizce Osmanlı Devleti de bir "resmî ideoloji"ye sahiptir, denebilir. Ancak özellikle vurgulanması gereken nokta, "Osmanlı resmî ideolojisi"nin içini dolduran değerler ya da kurallar bütünü nedir? Sorusudur.

Bilindiği gibi Osmanlı Devleti, hukukî açıdan İslam hukuku, başka bir deyişle "Şeriat" temeli üzerine kurulu bir devlettir. Her ne kadar, Osmanlı Devletî'nde Şer'î hukukun yanında, örfî hukukun da var olduğu, dolayısıyla düalist bir hukuk sisteminin geliştiği ileri sürülse de, kural olarak örfî hukukun Şer'î hukuka aykırı olamayacağı tezi de ortadadır. Ayrıca din, Osmanlı siyasi iktidarı için daima önemli bir meşruluk vasıtası olmasının yanında, bir toplumsal değer yargısından öte iktidar için önemli bir güç sembolü de olmuştur. Bu bağlamda; Osmanlı "resmî ideolojisi"nin "inanç" temeli üzerine oturduğunu söylemek çok iddialı bir yaklaşım olarak değerlendirilmemelidir. Çünkü Osmanlı Devleti, daha kuruluş aşamasındayken din-devlet birlikteliği içinde olmuştur.

Osmanlı resmî ideolojisinin inanç temeli üzerine oturduğu düşüncesi, gerek teori gerekse uygulama açısından değerlendirilip analiz edilmesi gereken bir konudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, Osmanlı Devleti henüz bir beylik durumundayken, geleneksel kurallar (töre) ile dini inanışlar uygulamaya yön vermiştir. Öyle ki, Osmanlı siyasi anlayışında devlet de en az din kadar kutsal bir olgu olarak kabul görmüştür. Bu, Osmanlı İmparatorluğu'nda devletle dinin Abbasiler dahil, tarihte hiçbir İslam devletinde olmadığı kadar birbiri ile iç içe geçmesinden, başka bir deyişle, devletle dinin özdeşleşmesinden kaynaklanmaktadır. Konuya daha somut bir yaklaşımla bakıldığında şunu söyleyebilmek mümkündür: Osmanlı Devleti'nde devlet ve din yan yana iki farklı daire değildir; din dairesi devlet dairesinin bütünüyle içindedir. Dolayısıyla, bu özdeşlikte devlet, dini içine alan ve onu kuşatan büyük dairedir. Bu çerçevede Osmanlı resmî ideolojisi, devlet ile dinin, ya da siyaset ile İslam'ın ayrışmaz bir şekilde birbiriyle iç içe girdiği bir zihniyet olarak ortaya çıkmaktadır[95]. Fakat bu "iç içe geçmiş zihniyet" açıklaması Osmanlı Devleti'nin bir teokratik Şeriat devleti olduğu anlamında yorumlanmamalıdır. Çünkü İslam, Osmanlı siyasi geleneği içerisinde belirleyici bir unsur, bir ideolojik temel olmakla birlikte, din adamlarının siyaset ve devlet yönetimine özellikle dahil edilmemeye gayret gösterildiği görülmektedir. Dinî ulemanın başı olan şeyhülislamın gerek yargı yetkisine sahip olmaması gerekse Divân-ı Hümâyûn üyesi olmayışı, kanaatimizce rejimin teokratik bir esasa tam olarak oturmadığının önemli bir göstergesi olarak düşünülebilir. Ayrıca, dinî otoritenin verdiği fetvaların, siyasi iktidarı bağlayıcı bir özellik taşımadığını da burada vurgulamak gerekir. Fakat, siyasi iktidarın politikalarına meşruiyet kazandırmak için fetva kurumuna önem vermesi, devleti ilgilendiren hemen her konuda (savaş ilanı, dış politika, dış ticaret vs.) dinî otoritenin vereceği fetvalara başvurulması gözardı edilmemesi gereken bir olgudur.

95 OCAK, s. 73.

Günümüzde din-devlet ilişkileri irdelenirken, Osmanlı tecrübesinin, laiklikle paradoks oluşturan bir örnek gibi algılanması, Osmanlı ideolojisinde İslam'ın kapsama alanını tam olarak kestirememekten kaynaklanmaktadır. Varlık sebebini İslamî kültürden alınmış bir dille açıklayan devlet ideolojisi, son tahlilde devlete yüklenen fonksiyona vurgu yapmaktadır. Bu fonksiyon, "devlet-i ebed müddet" ve nizam-ı alem" gibi, analiz edildiğinde dünyevî içerik taşıdığı açık olan görevlerden oluşmaktadır:

"Devlet-i ebed müddet", devletin ömrünün vade biçilemeyecek kadar sonsuz olduğu fikrini deklare etmektedir[96]. Yukarıda da belirtildiği gibi bu anlayış, Osmanlılar için devlet düşüncesinin anlamını ortaya koymaktadır. Devlete atfedilen "sonsuzluk" sıfatı, ona karşı duyulan bağlılığın ve saygının bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Devlete sonsuzluk tanınırken, bir ideolojik söylem olarak devletin "kutsallaştırılması" söz konusudur.

"Nizam-ı alem" ise tanımlanması konusunda günümüzde, henüz görüş birliğine ulaşılamamış bir kavramdır. Kimi yazarlar nizâm-ı âlemi, "devletin birliği, bütünlüğü, beşerî bir ideal ve Osmanlıların kendilerini tarif ederken kullandıkları bir kavram" olarak tanımlamaktadırlar[97]. Bazıları ise nizâm-ı âlem ile kamu düzeninin vurgulandığını ileri sürmektedir[98]. Diğer bir yazar, söz konusu kavramın "Osmanlı dünyasını temsil ettiğini" belirtirken[99], bir başka görüşe göre nizâm-ı âlem, "sadece siyasi düzeni ifade etmeyip, bunun da ötesinde, toplumsal hayatın bütün boyutlarını karşılamak için kullanılan bir kavram"dır[100]. İdeolojik bir söylem ve meşruluk kriteri olarak kavram, kanaatimizce de huzurun, kamu düzeninin ve asayişin korunmasını vurgulamaktadır. Nitekim, II. Mehmed, kardeş katli meselesini "nizâm-ı âlem için" gerekli gördüğünü belirtmektedir. Bu amaçların gerçekleştirilmesi için Osmanlı siyasi iktidarı İslamî bir yönelişe müracaat etmiştir.

96 ALKAN, s. 133; UNAN, s. 50.

97 TURAN, s. 325; ÖZCAN Abdülkadir, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Alem İçin Kardeş Katli Meselesi" İÜEF Tarih Dergisi, sy. 33, İstanbul 1982, s. 17-18.

98 ÖZ Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi", İslamî Araştırmalar, c. XII, sy. 1, Ankara 1999, s. 29-30.

99 HADJ Rıfa'at Abou el-, Modern Devletin Doğası, 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), Ankara 2000, s. 53.

100 GÖRGÜN Tahsin, "Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler", İslamî Araştırmalar, c. XIII, sy. 2, Ankara 2000, s. 187.

CamScanner ile tarandı

Osmanlı siyasi iktidarının kullandığı ideolojik söylemin önemli paradigmalarından birisiri de "İlây-ı Kelimetullah" (Allah'ın adını yüceltme) doktrini oluşturmaktadır. Söz konusu doktrin, Osmanlı fetih siyasetinin hareket tarzını ve temel motivasyonunu ifade etmiştir. Ayrıca gaza ve cihad kavramlarının itici gücünü de bu söylem oluşturmuştur. Devletin enerjisini harekete geçirmek ve yönetilenlere resmî siyasetin isabet ve meşruluğu hakkında sarsılmaz bir kanaat telkin etmek için bu söylemin ne derece ideolojik bir argüman olduğu açıktır. Ne var ki, "İlây-ı Kelimetullah" söyleminin Osmanlı gerilemesine paralel olarak daha az kullanıldığı da bir gerçcktir. Bununla birlikte, özelikle devletin çöküş aşamasında söz konusu söylem, cihad ve gaza ruhuyla sentezlenerek, siyasi elitin "devleti kurtarmak" argümanına dönüşmekten de kurtulamamıştır[101].

Osmanlı resmî ideolojisi çerçevesinde İslam'ın fonksiyonunu sorgularken, önemli bir tartışma konusu ortaya çıkmaktadır. Bu, Osmanlı siyasî iktidarının dinden pragmatik amaçlar elde etmek, bir başka deyişle, dînî argümanları işine geldiği gibi kullanıp kullanmamak konusunda nasıl bir tavır sergilediği meselesidir. Kapsam itibariyle başlı başına bir çalışma konusu oluşturacak bu tartışmayı genel hatlarıyla da olsa değerlendirebilmek kanaatimizce pek kolay görünmemektedir. Bununla birlikte, konumuz bakımından çok önemli olan bu tartışmayı, Osmanlı siyasi iktidarının uygulamalarından örneklerle az da olsa tahlil edebilmek yararlı olacaktır.

İslam, Osmanlı siyasi iktidarına yön veren, iktidarın politikalarını dayandırma ihtiyacı hissettiği belki de en önemli meşruiyet dayanağı olmuştur. Yönetilenlerin dine olan hassasiyetleri de siyasi iktidarın bu tavrında gözardı edilemez. Osmanlı Devleti'nin siyasî ömrü çerçevesinde iktidarın İslam olgusunu belki "işine geldiği gibi" değil ancak devlet çıkarları veya siyasi meşruluk arayışlarının gerektirdiği ölçüde kullandığını söyleyebilmek, kanaatimizce mümkündür. Siyasi iktidarın kimi uygulamaları, bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Örneğin, Osmanlı Devleti siyasi, ekonomik, coğrafi ve askeri bakımlardan en güçlü olduğu dönemlerde diğer devletlerle ilişkilerini ve dış politikasını tek taraflı olarak kendisi belirlemiştir. Bunu yaparken, kuşkusuz dayandığı temel, "güç" unsurudur. Ancak meseleye dînî bir argüman eklemeyi de ihmal etmemiştir. Bu argüman, İslam hukukunda dünyanın "Darü'l Harb" ve Darü'l İslam" olarak iki kutba ayrılması ve görüntü itibariyle dış politikanın bu iki kavramın mücadelesi şeklinde algılanmasıdır.

Darü'l Harb ve Darü'l İslam kavramları, Osmanlı siyasi iktidarının ve geleneksel Osmanlı "fetih ülküsü"nün özüne uygun söylemler olarak değerlendirilebilir. Ayrıca yine İslamî söylemler olan "gazâ" ve "cihad" kavramları "fetih

101 ALKAN, s. 134.

ülküsü"ne dînî bir karakter kazandıran, bir bakıma bu harekete meşruiyet sağlayan kavramlar olarak değerlendirilebilir. Çünkü Darü'l Harb, gaza ve fetih ülküsünün eylem: dönüşeceği alan olmuştur. "Küfre karşı cihad" şeklinde sloganlaştırılabilecek bir argümanın devletin her bakımdan güçlü olduğu dönemlerde etkili bir söylem olarak kullanılabileceği ortadadır. Dolayısıyla, Osmanlı siyasi iktidarının söz konusu dönemlerde dış politikayı bu esaslar çerçevesinde değerlendirip, tek taraflı olarak belirlemesi, İslâmî argümanları işine geldiği gibi kullanmaktan öte, bu kavramlardan meşruiyet zemini olarak yararlanma amacı gütmek şeklinde düşünülebilir.

Yoğun toprak kayıpları ve devletin Avrupa karşısında zafiyete uğramaya başlamasıyla dış politik tavır değişmiş, "Darü'l Harb" olarak tanımlanan Hıristiyan Avrupalı devletlerle "diplomatik ilişkiler" kurulmaya başlanmıştır. Söz konusu ilişkileri dînî argümanlarla destekleme ihtiyacı, bu dönemde daha belirgin olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü, Osmanlı Devleti'nin Hıristiyan ülkelerle normal diplomatik ilişkiler kurması, savaş hali dışında ittifaklar yapması, gerek devlet adamları, gerekse ulemadan tepkiler görebilmiştir[102]. Doğal olarak, bu tip ilişkilerin geleneksel yapıya uymadığı biçiminde yadırgayıcı düşüncelerin ya da itirazların yükselmesi, dönemin şartları için muhtemeldir. Bunun en bariz göstergeleri, Avrupalı devletlerle yapılan anlaşma metinlerinin üzerine, Şeriat'e uygunluğunu göstermek amacıyla yazılan ayet ve hadisler olmalıdır. Kanaatimizce Osmanlı siyasi iktidarı, gerileme ve zafiyetle birlikte, dînî argümanlardan daha fazla yararlanma yoluna gitmiş, zafiyetten kaynaklanan meşruiyet sorununu yine geleneksel yollarla, din ile çözümlemeye çalışmıştır. Çünkü din, yeni düzeni yadırgayacak kitlelerin sorgulamalarını en aza indirecek bir dayanak olarak Osmanlı siyasi iktidarının sığınabileceği yegâne sığınak olmaya devam etmektedir.

Osmanlı resmî ideolojisi inanç esası üzerine oturmakla birlikte, tarihi bir birikime de sahiptir. Kurulduğu ve geliştiği coğrafyada Osmanlı Devleti, pek çok medeniyetin ve kültürün izlerini taşımaktadır. Özellikle egemenlik kavramı ile ilgili olarak, gerek eski Türk devlet ve siyaset geleneği, gerek İslam siyasi geleneği ve gerekse daha çok yayıldığı coğrafyanın da etkisiyle Bizans siyasi geleneği, bir "Osmanlı resmî ideolojisi"nin oluşmasına etki eden kültür ve medeniyet birikimleridir. Bunlardan eski Türk devlet ve siyaset geleneği ile İslamî gelenek hakkında daha önce bilgiler verilmişti. Ancak Bizans hakkında ayrıntıya girmek kanaatimizce yararlı olacaktır.

Osmanlıların Bizans siyasi geleneği ile doğrudan temasları doğal olarak henüz çok küçük bir uç beyliği halindeyken başlamıştır. Ancak bu siyasi geleneğin

102 AKYILMAZ Gül, Osmanlı Diplomasi Tarihi ve Teşkilatı, Konya 2000, s. 59.

CamScanner ile tarandı

Osmanlı resmî ideolojisi üzerindeki gözle görülür etkileri kuşkusuz, İstanbul'un fethiyle belirginleşmiştir.

Kurumsal anlamda bazı Bizans uygulamalarının Osmanlı devlet teşkilatında da uygulamaya konduğu bilinmektedir. Ancak konumuz açısından önemle vurgulanması gereken nokta, Bizans etkilerinin özellikle egemenlik ve iktidar alanında etkili olduğudur. Özellikle Fatih'in şahsında tipik örneğini bulan ve Kanunî Süleyman ile zirveye ulaşan klasik "Osmanlı padişahı" tipinin oluşmasında Bizans'ın "imperium" (bölünmez, mutlak otorite) anlayışının rolünü dikkate almamak mümkün değildir. Ayrıca ulemanın merkeze bağlı dini bir bürokrasi modeline göre teşkilatlandırılarak, dinin bütünüyle merkezî yönetimin kontrolüne alınması Bizans'tan etkilenmiş bir uygulama olarak değerlendirilebilir[103].

IV. Tanzimat Sonrası: Hukuki Otorite Anlayışına Doğru

A. Çözülme Ve Yönetimin Sorgulanması

XIX. Yüzyılın başlarında, Osmanlı Devleti'nin genel durumu iyimser değerlendirmeleri mümkün kılamayacak kadar bozuk bir tablo sunmaktadır. Bir yanda sorunlar yumağına dönüşmüş iç dinamikler söz konusudur. Bunlar merkezî otoritenin zayıflaması, askerî başarısızlıklar, mâlî sıkıntılar, yerel ve bölgesel odakların güçlenmesi, yönetici sınıf ve bürokrasideki yozlaşmalar ile âyânların merkezî iktidara tehdit oluşturacak kadar etkin bir güce ulaşması gibi belli başlı sorunlardır. Diğer yanda ise dış dinamiklerin etkili olduğu sorunlar; Avrupa karşısında artan başarısızlıklar ve tavizler (Karlofça, Pasarofça ve Küçük Kaynarca sendromu) ile kapitülasyonlar yer almaktadır[104]. Bunlara ek olarak, özellikle Fransız ihtilali ile ortaya çıkan gelişmelerin çokuluslu Osmanlı İmparatorluğu üzerindeki etkileri, ülkeyi parçalanma tehlikesiyle yüz yüze bırakmıştır. Ayrıca, bozuk düzene çözümler üretebilmek için gerçekleştirilmeye çalışılan reformların karşı karşıya kaldığı tepkiler de bu sürecin önemli parametrelerini oluşturmuştur.

Birikmiş sorunlara çözüm aramak, bozulan yapıyı ıslah etmeye çalışmak, kısacası "modernleşme" arayışları Osmanlı Devleti'nde sadece XIX. Yüzyıla özgü gelişmeler değildir. Yenileşme ve modernleşme olgusunun kökleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Bu olgu, "Avrupalılar" ile ani karşılaşmanın yarattığı bir şok da değildir. Çünkü Osmanlı coğrafyası, tarihi boyunca Avrupa coğrafyası ile siyasi ve iktisadi açıdan beraberlik içinde olmuştur. Kaldı ki pek çok din, dil ve ırkı bünyesinde taşıyan bu imparatorlukta değişme denilince, tüm sistemi kapsayan eşzamanlı bir tarihi toplumsal olgu da söz konusu olamaz. Öte

103 OCAK, s. 78; UNAN, s. 36-37.

104 ELDEM Edhem, "18. Yüzyıl ve Değişim", Cogito 19 (Osmanlılar Özel Sayısı), İstanbul 1999, s. 192.

yandan Osmanlı modernleşmesi tek başına Osmanlı Türkiyesi'ni kapsayan bir gelişme olmayıp, diğer Müslüman toplumları da içine alan bir olgudur. Yenileşme ve modernleşme olgusu, Osmanlı dünyasına hakim olan dinin tartışılmasını, ona bağlanan kurum ve kuralların sarsılmasını ve değişikliğe uğramasını da beraberinde getirmiştir. Bu; değişmenin bir yüzü olmakla birlikte, aynı zamanda Müslümanlar kadar Hıristiyanları ve diğer dinlerin üyelerini de kapsayan yüzü olmuştur. Din dışı bir hayat ve düşünce tarzı, Avrupa dillerinin ve biliminin etkinliği, kamu hayatı kadar aile hayatında da geleneksel kalıpların sarsılması, modernleşme ve yenileşme olgusunun Osmanlı Müslümanları üzerindeki belirgin yansımalarıdır[105].

Bozulma ve çözülme için alınacak tedbirler ve uygulanacak çözümlerin başını çoğu zaman askerî alanda yenilikler yapmak çekmiştir. Çünkü, imparatorluğun niçin gerilediği sorusu, önce devlet yönetiminin bozulduğu ileri sürülerek, daha sonra da yüzeyelleşen bir tutumla, Avrupa'nın askerî üstünlüğü gösterilerek cevaplandırılmıştır. Böylece daha XVIII. yüzyıl başlarında Avrupa'nın askerî kurumlarının ve silah gücünün imparatorluğa nasıl getirilebileceği önemli bir devlet sorunu olmuştur. Hatta zamanla, savaşla ilgili geleneksel bir takım inançların etkileri giderek azalarak, Avrupa'ya karşı savaşta teknolojinin sonuç vereceği görüşü belirecektir. Bununla birlikte devletin gerilemesini dini hassasiyetlere duyulan saygının azalmasına bağlayan düşünceler, bir kısım ulema ve dini yönü ağır basan elit tarafından ileri sürülmüştür[106].

Reform sürecinde Osmanlı siyasi iktidarının yaşadığı değişimin önemli parametrelerini III. Selim ve II. Mahmud dönemleri oluşturmaktadır. Tanzimat'ın hemen öncesinde söz konusu sultanların uygulamaya çalıştıkları yenilikler, bir bakıma Tanzimat ile başlayan sürecin habercisi niteliğindedir. Bu nedenle iki sultanın dönemlerini bağımsız olarak incelemek yararlı olacaktır.

B. III. Selim Dönemi: Sancılı "Yeni Düzen"

1. "Gelenek" ile "Yenilik" Arasında

1789'da III. Selim tahta geçtiği zaman, XVIII. Yüzyılda karşı karşıya kaldığı tüm yenilgilere rağmen Osmanlı İmparatorluğu hala Avrupa'nın büyük dev-

105 ORTAYLI İlber, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul 1995, s. 9.

106 MARDİN Şerif, "Batıcılık", Türk Modernleşmesi Makaleler 4 (derl. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul 2004, s. 9-10; KUNT Metin, "Siyasi Tarih", Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti 1600-1908 (yayın yönetmeni: Sina Akşin), İstanbul 2000, s. 70-71; DAVISON Roderic H., Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876 (çev. Osman Akınhay), c. 1, Ankara 1997, s. 32 vd.

CamScanner ile tarandı

letlerinden biriydi[107]. Fransız Devrimi'nin (1789) patlak verişi ile 1830'ların sonu arasındaki dönem, gerek Avrupa'da gerekse Osmanlı İmparatorluğu'nda toprak, nüfus, ideoloji, devlet yönetimi, ekonomi ve uluslar arası ilişkiler alanlarında hızlı değişimlerin yaşandığı bir dönem olmuştur. Söz konusu değişikliklerle ilk kez yüz yüze kalan Osmanlı hükümdarı ise sultan III. Selim'dir. Henüz bir şehzade iken sarayın dışındaki dünyaya ve özellikle Avrupa'ya ilgi gösteren Selim, Fransa kralı XIV. Louis ile dostluk kurarak onunla yazışmıştır[108]. Şehzade Selim'in kurduğu bu ilişkilerin, "Sultan" Selim'in yapacağı ıslahatlar için önemli fikrî bir altyapı oluşturduğunu söylemek abartılı bir yaklaşım olmasa gerektir.

III. Selim talita geçtikten sonra yapmayı arzuladığı reformların merkezine Osmanlı ordusunu almıştır. Ancak saltanatının ilk yıllarında devletin Rusya ve Avusturya ile sürekli savaş halinde olması nedeniyle, orduda yapmayı düşündüğü yenilikleri ertelemek zorunda kalmıştır. Bununla birlikte, askeri reformlarına başlayana kadar, bazı yapısal sorunlara da el atmaktan geri kalmamıştır. Henüz kafes arkasındaki şehzadeliği döneminde çok güvendiği dostu İshak Bey'in Versailles Sarayı'na özel elçi olarak gönderilmesini sağlamış ve İshak Bey vasıtasıyla Fransa ve Avrupa hakkında bilgi edinmeye çalışmıştır[109].

Devletin içinde bulunduğu sıkıntılardan kurtulabilmesinin ancak Avrupa tarzı reformlarla gerçekleşebileceğine inanan Selim, tahta oturduktan sonra, Avrupa hakkında daha fazla bilgi edinebilmek ve reformlarını bu yönde gerçekleştirebilmek için İshak Bey gibi pek çok görevliyi Avrupa'ya göndermiştir. Bu görevliler, Avrupalıların modern kurumlarını ve uygulamalarını incelemek ve gözlemlerini ayrıntılı bir şekilde İstanbul'a rapor etmekle görevliydiler[110]. Bu görevlilerden Ebubekir Râtıb Efendi'nin Sultan III. Selim'e gözlemlerini bildirdiği bir rapor (layiha), konumuz açısından oldukça dikkat çekicidir:

"Avrupa devletlerinde, hükümdarlar tarafından koyulan kanunlara, teşkilatlara, prensiplere ve vergilere toplumun her seviyesinde insanlar tarafından tam

107 SHAW Stanford J., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud Dönemleri" (çev. M.Faruk Çakır), Türkler, c. 12, Ankara 2002, s. 610.

108 ZURCHER Eric Jan, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi (çev. Yasemin Saner Gönen), İstanbul 2002, s. 39; ÖZCAN Besim, "Sultan III. Selim Devri Islahat Hareketleri (Nizâm-ı Cedîd), Türkler c. 12, Ankara 2002, s. 671. (671-683.

109 PALMER Alan, Son Üç Yüz Yıl Osmanlı İmparatorluğu (bir çöküşün tarihi) (çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak), İstanbul 2002, s. 65-66; AKYILMAZ Gül, "III. Selim'in Dış Politika Anlayışı ve Diplomasi Reformu Çerçevesinde Batılılaşma Siyaseti", Türkler, c. 12, Ankara 2002, s. 661-662. (660-670); SHAW, "III. Selim ve II. Mahmud", s. 611-612; ZURCHER, s. 39.

110 BERKES Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978, s. 96.

olarak uyulmaktadır. Vergiler zamanında ödendiği müddetçe hiçbir kral, askeri komutan ya da bürokrat bir başkasının işlerine vergiyi gerekçe göstererek müdahale etmez... Kişi istediği giysiyi satın alabilir, istediğini söyleyebilir ve kişinin neler yiyip içebileceği ve nerelere gidip gelebileceği konusunda bir sınırlama olmadığı gibi, yiyeceğine, giyeceğine, alış-verişine ve kazançlarına müdahale edilmez... Hiçbir dini hukuka sahip değildirler. Bu demektir ki İsa'nın koymuş olduğu kanunlardan sadece evlilikle ilgili kimi kurallar geçerli kalmıştır ve bu alanda bile krallar söz konusu olunca İsa'nın getirdiği kurallar her zaman uygulanmaz. Mirasla ilgili kurallarda dini hükümler uygulanmamaktadır, bu nedenle mevcut Avrupa devletleri öyle bir yapıya sahiptir ki artık onlar ehl-i kitap olarak nitelendirilemezler"[111].

Ratıp Efendi, bu ve bunun gibi raporlarında daha çok yöneten-yönetilen ilişkilerine vurgu yapmaktaydı. O, Avrupalı hükümetlerin yönetilenlere fayda sağlamak amacıyla varolduğunu belirtiyordu. Bu görüşüyle Ratıb Efendi, klasik Osmanlı yönetim geleneğinden ayrılıyordu. Ona göre siyasi iktidarın amacı, imparatorluğun topraklarını genişletmek ve devletin zenginliklerini ve gücünü artırmaktan öte, tebaanın çıkarlarına daha fazla hizmet etmek olmalıydı. Ayrıca İmparatorluğun kapladığı alanın çok geniş olmasından dolayı merkezi otoritenin her yerde denetimi sağlamakta güçlük çektiğini vurguluyor, bu durumun çok büyük bir problem olduğunu ileri sürüyordu[112].

Ratıb Efendi'ye göre Avrupa'nın büyüklüğünün temelinde yatan unsurlar şunlardır: 1) Eğitimli, disiplinli ve iyi teçhiz edilmiş bir ordu, 2) Güçlü ve düzenli bir mali yapı, 3) İyi eğitilmiş, yetenekli ve dürüst bir bürokrasi, 3) Halkın huzuru, refahı ve güvenliği için yapılan düzenlemeler, 5) Avrupalı devletlerin ortak faydaları için işbirliği yapma yetenekleri[113].

Görüldüğü üzere Ratıb Efendi'nin gözlemlerinde konumuz bakımından asıl önemli vurgu, yöneten-yönetilen ilişkilerine yöneliktir. Söz konusu Osmanlı aydınına göre, siyasi iktidarın öncelikle yapması gereken; yönetilenlerin huzur ve güvenliğini sağlamak, onların refah seviyesini yükseltmek ve bürokrasiyi onların hayatını kolaylaştıracak bir hale getirmektir.

2. Nizâm-ı Cedîd Kavramı

III. Selim ve dönemi deyince akla gelen ilk kavram şüphesiz "Nizâm-ı Cedîd"tir. Uzun süren Avusturya ve Rusya savaşlarından sonra uygulamaya konan reform sürecine "yeni düzen" anlamına gelen "Nizâm-ı Cedîd" adı verilmiştir. Bu kavrama ilk kez Viyana'ya olağanüstü elçi olarak gönderilen Ebubekir Ratıb

111 SHAW, "III. Selim ve II. Mahmud", s. 612.

112 SHAW, "III. Selim ve II. Mahmud", s. 612; AKYILMAZ, "Batılılaşma Siyaseti", s. 662.

113 SHAW, "III. Selim ve II. Mahmud", s. 612; BERKES, s. 96; ÖZCAN, "III. Selim", s. 672.

CamScanner ile tarandı

Efendi'nin sefaretnamesinde ve sadrazam tarafından III. Selim'e sunulan arz tezkeresinde rastlanmaktadır. Ratıb Efendi raporlarında Avusturya siyaseti ve kurumlarından söz ederken, mevcut idari yapıyı "Nizâm-ı Cedît" olarak tanımlamaktadır[114]. 1789 Devrimi sonrasında Fransa'da kurulan yeni rejim de Osmanlı Devleti'nde "Fransa Nizâm-ı Cedîdi" olarak kabul edilmiştir[115]. Ayrıca sadrazamın padişaha gönderdiği arz tezkeresinde *"Fransız devletinde zuhur eden ihtilale binaen nizâm-ı cedîd ihtira eylediğinden"* söz edildiği gibi, padişah da arzın derkenarına *"Françe nizâm-ı cedîdinin bir sûret-i tahrir ve taraf-ı hümâyûnuma irsâl oluna"* ibaresini yazmıştır[116]. Bütün bu ifadelerden anlaşılan, "Nizâm-ı Cedît"in Osmanlı devlet yönetiminin tüm kademelerinde varolan yapının yerine yenisinin konması anlamında kullanıldığıdır[117].

III. Selim, Nizâm-ı Cedît çerçevesinde pek çok alanda ıslahata girişmiştir. Ancak konumuz bakımından bizi ilgilendiren, III. Selim döneminde Osmanlı siyasi iktidarının ne durumda olduğudur. Gerek dış etkiler, gerek içerideki bozulmalar ve yozlaşmalar, XIX. Yüzyıla gelindiğinde Osmanlı siyasi iktidarının gücünü oldukça zayıflatmıştır. Bu nedenle III. Selim'in ıslahatlarının temel noktası, devletin merkezi otoritesini yeniden güçlendirmek olmuştur. Merkezi otoritenin güçlendirilmesi için gerekli yeniden yapılanmanın askeri alanda olduğuna dair yaygın inanış, ıslahatların bu alanda yoğunlaşması sonucunu doğurmuştur. Özellikle, merkezi otoriteye karşı giderek güçlenen ayanların itaatini yeniden sağlamak için askeri alanda yenileşmeye gidilmesi kaçınılmaz olarak görülmüştür. Bu amaçla, geleneksel ordudan farklı, Fransız subayların eğitiminden geçmiş, üniformaları ve silahlarıyla Avrupa tarzı donatılmış "Nizâm-ı Cedît" ordusu kurulmuştur[118].

III. Selim kemikleşmiş ve "gelenekselleşmiş" sorunların çözümlerini yine "geleneksel şartlar" içerisinde bulmaya çalışmıştır. Bu bağlamda, başta yönetici sınıf ve ordu olmak üzere Osmanlı toplumunun geleneksel kabullerini mümkün olduğu kadar az rahatsız edecek uygulamalara girişmiştir. Bu davranış tarzında belki de meşruiyet krizi oluşturmama çabaları etkili olmuştur. Köklü ve klasik olmalarının yanında, iyi de işlemeyen kurumları tamamiyle ortadan kaldırmak

114 KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, c. V, Ankara 1988, s. 61; AKYILMAZ, "Batılılaşma Siyaseti", s. 661.

115 LORD KINROSS, The Ottoman Centuries, The Rise and Fall of The Turkish Empire, New York 1977, s. 418; KARAL, Osmanlı Tarihi, c. V, s. 61; AKYILMAZ, "Batılılaşma Siyaseti", s. 661.

116 KARAL Enver Ziya, Selim III'ün Hatt-ı Hümâyûnları Nizâm-ı Cedît 1789-1807, Ankara 1988, s. 30.

117 AKYILMAZ, "Batılılaşma Siyaseti", s. 661.

118 KARPAT, Modernleşme, s 83; DAVISON, s. 35-36.

yerine, yanlarına Batılı anlamda kurumlar kurmayı tercih etmiştir. Dolayısıyla, kanaatimizce III. Selim'in reform çabaları, "devrimci bir reformculuk" anlayışı değil, "muhafazakar bir reformculuk" anlayışı olarak nitelenebilir.

B. II. Mahmud ve Sened-İ İttifak

28 Temmuz 1808'de Alemdar Mustafa Paşa'nın sayesinde Osmanlı tahtına oturan II. Mahmud, hayatını ve saltanatını borçlu olduğu bu kişiye sadaret mührünü teslim ederek, "Rusçuk Âyânı"nı sadrazamlığa yükseltmiştir. Bu gelişme, imparatorluğun eski dönemlerinde zaman zaman görüldüğü gibi, egemenliği "iki başlı" bir duruma sokmuştur[119].

XVIII. Yüzyıl boyunca Balkanlar, büyük çiftliklerin, zenginlik getiren tarımın ve ticaretin önemli merkezlerinden biri haline gelmiştir. Eskinin güçsüz ve küçük feodalleri ya eriyip ortadan kaybolmuşlar ya da iyice büyüyüp zengin toprak beylerine dönüşmüşlerdir[120].

Yukarıdaki gelişmeler çerçevesinde Alemdar'ın amacı, merkezi hükümetle yerel beylerin çatışmasına meşveret usulüne başvurarak son vermek olmuştur. Bu nedenle, valileri ve güçlü âyânları başkentte "meşveret-i âmme"ye davet etmiştir. Bir anda İstanbul çevresine binlerce âyân askeri doluşmuş ve bu durum yeniçeri ocağında tedirginliğe yol açmıştır. Hatta bu toplantılarda yeniçeri ocağının kaldırılması bile gündeme gelmiş, ancak sultan dahil bir çok âyân bu riski göze alamamıştır. Kaldı ki, Sultan Mahmud'un yeniçerileri âyân ordusuyla değil, kendi kuracağı orduyla ortadan kaldırmayı amaçladığı da bir gerçektir. Sonuçta, âyânlarla yapılan meşveretten "Sened-i İttifak" adı verilen belge ortaya çıkmıştır (7 Ekim 1808)[121].

Bir savaş ve iç çatışma ortamında gerçekleşen Sened-i İttifak, âyânların padişahın otoritesi karşısında kendilerini garanti altına alma endişesi taşıyan bir belge olmaktan öteye gidememiştir. Nitekim, ilk dört şartta, padişahın merkezi ve mutlak otoritesi kabul edilmekle birlikte, hemen arkasından âyânın mevcut

119 ORTAYLI, İmparatorluğun, s. 28.

120 ORTAYLI, İmparatorluğun, s. 28-29.

121 İNALCIK Halil, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümâyûnu", Belleten, c. XXVIII, sy. 112, Ankara 1964, s. 260-261;TANÖR Bülent, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, İstanbul 1998, s. 28-29; GİRİTLİ İsmet, Kısa Türk Anayasa Hukuku, İstanbul 1991, s. 21-22; ERDOĞAN Mustafa, Türkiye'de Anayasalar ve Siyaset, Ankara 1997 1999, s. 18-19; PAMİR Aybars, "Osmanlı Egemenlik Anlayışında Sened-i İttifak'ın Yeri", AÜHFD, c. 53, sy. 2, Ankara 2004, s. 74 ((61-82); GÖZLER Kemal, "Sened-i İttifak"", www.anayasa.gen.tr/senediittifak, 09. 11. 2005; YALÇINKAYA, "Osmanlı Dış Politikası", s. 642-643; AKŞİN Sina, "Siyasal Tarih 1789-1908)", Türkiye Tarihi 3, Osmanlı Devleti 1600-1908 (yayın yönetmeni: Sina Akşin), İstanbul 2000, s. 93-94; SHAW, "III. Selim ve II. Mahmud", s. 619-620; ORTAYLI, İmparatorluğun, s. 29.

CamScanner ile tarandı

hakları ve durumlarının padişah karşısında garanti altına alınması söz konusudur. Aynı zamanda her âyânın, kendisine tabi daha küçük âyânlar üzerindeki egemenliği de onaylandığı gibi, âyânlığa bağlı hak ve yetkilerin babadan oğula geçmesi de teminat altına alınmıştır. Bu yönleriyle Sened-i İttifak, âyânların fiilen kurulu olan feodal düzenlerine sürekli bir hukukî ve meşru zemin oluşturma amacını içermektedir. Dolayısıyla söz konusu belge, modern devlet anlayışının Osmanlı'nın çağdaşı olan devletlerdeki doğal gelişimine zıt bir yaklaşım sergilemiştir[122].

Öte yandan, hukuk tarihimizde Sened-i İttifak'ı, mutlak rejimi ve baskıyı sınırlama amacı güden bir belge olarak değerlendirmek mümkün görülebilir. Çünkü senede göre âyânlar, halkın temsilcisi ve koruyucusu olma rolünü üzerine almışlardır. Şu halde senet, bir bakıma merkezî yönetimin ve onun yerel temsilcileri olan vali vb. görevlilerin keyfî uygulamalarına karşı genel bir direnme teşebbüsü olarak yorumlanabilir. Bunun gibi, Sened-i İttifak'ı hürriyet ve asalet duygularını uyandıran hareketlerin ilk adımları olarak gören yazarlar da vardır. Örneğin Ziya Gökalp'e göre, Türkiye'de derebeylik dönemi, milletin en azından bir kısmında padişaha karşı reaya veya kulluk duyguları yerine hürriyet ve asalet duyguları uyandırmıştır. Öte yandan yazar, bu dönemin, halk egemenliğine giden yolda önemli bir gelişme olduğunu belirtmektedir. Abartılı sayılabilecek bu düşünce, az da olsa gerçeklik payı taşımaktadır. Gerçekten, II. Mahmud döneminde belli başlı âyânlar ortadan kaldırıldığı zaman, padişahın mutlak ve merkezî otoritesine karşı koyabilecek hiçbir kuvvet kalmamış ve tam bir istibdat dönemi başlamıştır[123].

Ayanların etkisizleştirilmesi, Osmanlı Devleti'nin toplumsal ve ekonomik kaderi açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştur. Öncelikle, devlet bu sayede taşradaki ekonomik kaynaklar üzerinde tam bir egemenlik kurmuştur ki, bu kaynak, bir süre sonra yeni düzenlemelere tabi tutulacak olan topraktır. İkinci olarak, yönetim sorumluluğunu kısmen de olsa yerel halkın temsilcileriyle paylaşma gerekliliğini ortadan kaldırmıştır. Üçüncü olarak, bürokrasiyi politik üstünlüğüne veya ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrolüne meydan okuyabilecek herhangi bir toplumsal gruba karşı keskin bir tavır almaya teşvik etmiştir. Diğer gruplar, ülkenin kaynaklarını ancak bürokrasiyle birlikte veya bürokrasinin belirlediği biçimde kullanabilir hale gelmiştir. Sonuçta, "merkezîleşme" kısa bir süre içinde sultanın mutlak iradesiyle eşanlamlı bir karakter kazanmıştır. Sultan ise bu durumu eski emperyal yönetim geleneğine dayanarak meşrulaştırmaya çalışmıştır[124]. Ancak bu dayanağın, ilginç bir çelişki olarak, II. Mahmud'un reform ve yenileşme çabalarıyla sarsıldığı da gözden kaçırılamayacak bir noktadır.

122 İNALCIK, "Sened-i İttifak", s. 263-264; TANÖR, s. 36-37.

123 İNALCIK, "Sened-i İttifak", s. 264-265; AKYILMAZ, "Egemenlik", s. 149. Öte yandan, II. Mahmud'un şu sözleri dikkat çekicidir: *"Saltanatın millet için dehşet ve korku kaynağı değil, destek olmasını isterim"* , KARAL, Osmanlı Tarihi, c. V, s. 152.

Sonuç olarak Sened-i İttifak, Osmanlı siyasi iktidarının otoritesini sınırlayıcı bir görüntü sergilemekle birlikte, otoritenin sınırlanması sadece bir kısım yerel gücün lehine görünmektedir. Osmanlı Devleti'nde siyasi iktidar, toplum ve siyasi meşruluk bağlamında söz konusu belgenin olumlu etkiler bıraktığını söyleyebilmek güçtür. Meşruluk kriterleri açısından, Osmanlı siyasi iktidarı hala geleneksel yapıdan kurtulabilmiş değildir. Bununla birlikte, senede konulan şartların bir meşveret kurulu tarafından hazırlanarak kabul edilmesi, mutlak egemenliğin bir ölçüde gevşemesi olarak değerlendirilebilir.

D. Tanzimat Dönemi

Osmanlı Devleti'nde padişahın şahsında toplanmış mutlak egemenliğin az da olsa sınırlanması konusunda ilk teşebbüs sayılabilecek Sened-i İttifak'tan sonra, devletin siyasi yapısında köklü bir değişiklik yapma amacının ilk resmî belgesi, "Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu" denilen "Tanzimat-ı Hayriye Fermanı"dır. 3 Kasım 1839'da Sultan Abdülmecid adına, Hariciye Nazırı Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane Kasrı'nda okunan bu ferman, 1789 Fransız Devrimi ile Avrupa'ya yayılan akımların izlerini taşımaktadır[125]. Ferman, sadece bir hukuki metin olarak kalmamış, Osmanlı Devleti'nin modernleşme ve yenileşme çabalarının adeta "miladı" olarak değerlendirilmiştir. Gerçekten de genel olarak "Türk modernleşmesi" "Tanzimat öncesi ve Tanzimat sonrası" olarak ikiye ayrılmaktadır.

Osmanlı siyasi iktidarı ile ilgili olarak, Tanzimat Dönemi'nde Gülhane Hatt-ı Hümâyunu'ndan sonra diğer bir önemli belge de "Islahat Fermanı"dır. 1856'da ilan edilen ve üzerinde Avrupa baskısının daha çok hissedildiği bu belge, Tanzimat Fermanı ile ileri sürülen vaatleri tekrarlamakla birlikte, daha çok gayrimüslim Osmanlı vatandaşlarının (zimmîler) lehine düzenlemeler içeren bir hukuk metnidir[126].

1. Gülhane Hattı Hümâyûnu (Tanzimat Fermanı)

3 Kasım 1839'da Gülhane Parkı'nda okunduğu için bu adla anılan Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'nda bütün Osmanlı tebaası için can, mal ve namus güvenliği, mülkiyet hakkı, vergi ve askerlik işlerinde düzenlemeler yapılması, yargılama-

124 KARPAT, Modernleşme, s. 86-87.

125 ABADAN Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri", AÜHFD., c. XIV, sy. 1, Ankara 1957, s. 3; ALDIKAÇTI Orhan, Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası, İstanbul 1982, s. 40; GİRİTLİ, s. 25.

126 BERKES, s. 210; AKYILMAZ, Eşitlik, s. 127.

CamScanner ile tarandı

nın açık ve adil olması, hakim kararı olmadan suçlanmama ve cezalandırılmama gibi ilkeler yer almıştır. Böylece fermanla, yargılanmadan kimseye ceza verilemeyeceği, yani "kişi dokunulmazlığı" ve "kanunsuz suç ve ceza olmaz" gibi evrensel hukuk ilkeleri de benimsenmiş olmaktadır[127]. Bu çerçevede padişah, o güne kadar kendisine tanınan cezalandırma hakkından vaz geçmiş görünmektedir. Müsadere yasağı ve vergilendirmede uygulanacak esaslar doğrultusunda (adil ve eşit vergilendirme) mal güvenliğinin de kabul edildiği görülmektedir. Ferman'da, söz konusu ilkeler doğrultusunda yeni kanunların çıkarılacağı vurgulanmıştır. "Yeni kanunlar" ibaresi" Osmanlı hukukunda olmayan yeni ilkeleri, bir başka ifade ile hukuk reformunu dile getirmektedir. Yeni yönetim usullerinin çatısını oluşturacak kanunlar kurullar tarafından (Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye) ve kolektif usulle hazırlanacaktır. Böylelikle padişahın yasama ve yargı yetkisini kullanırken kurullardan, danışma yöntemlerinden yararlanması ve hatta yetkilerinin kanunlarla sınırlanması yoluyla modern hukuk devleti kavramına doğru önemli bir adım atılmıştır. Ayrıca dikkat çekici bir nokta da söz konusu kurullarda üyelerin düşüncelerini açıkça ve çekinmeden açıklamaları telkin edilmiştir[128].

Yine Ferman'da Meclis-i Vâlây-ı Ahkâm-ı Adliye'de her konuda varılan kararların padişah onayından sonra kanunlaşacağı, bu kanunlara aykırı davranların cezalarını belirlemek için ayrıca bir ceza kanunnamesi hazırlanacağı, suç işleyen herkesin (din farkı gözetilmeksizin) söz konusu kanuna göre cezalandırılacağı belirtilmiştir[129].

Tanzimat Fermanı ile Osmanlı uygulamasında "kanun önünde eşitlik" prensibine de adım atılmıştır. Belgede Müslüman tebaa ile gayrimüslim tebaa arasındaki eşitlik açık olarak belirtilmemiş, tanınan güvenceler dolayısıyla böyle bir eşitliğin söz konusu olduğu anlamı çıkarılmaya çalışılmıştır[130]. Fermanda yer alan; *"...ve teba'a-i saltanat-ı seniyyemizde olan ahâlî-i islam ve milel-i saire bu müsâade-i şâhânemize bilâ-istisnâ mazhar olmak üzere can ve ırz ve*

127 BOZKURT Gülnihal, Batı Hukuku'nun Türkiye'de Benimsenmesi, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939), Ankara 1996, s. 48-49; CİN/AKYILMAZ, Hukuk Tarihi, s. 461-462.

128 *"...ittifâk-ı ârâ ile karar verilmesi lazım gelmiş olmakla, Meclis-i Ahkâm-ı Adliye âzâsı dahi lüzumu mertebe teksîr olunarak ve vükelâ ve ricâl-i Devlet-i Âliye'nin dahi bazı tayin olunacak eyyâmda orada ictima' ederek ve cümlesi efkâr ve mütâlâatını hiççekinmeyip serbestçe söyleyerek..."*, Tanzimat Fermanı, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, s. 450.

129 BOZKURT, Batı Hukuku, s. 48-49; CİN/AKYILMAZ, Hukuk Tarihi, s. 462.

130 HAZIR Hayati, "Tanzimat Fermanı'nın Anayasa Hukuku Açısından Tahlili", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1991, s. 227; TANÖR Bülent, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul 1982, s. 15; İNALCIK, "Sened-i İttifak", s. 619; AKYILMAZ, Eşitlik, s. 125.

namus ve maddeterinden hükm-i şer'î iktizasınca Kâffe-i Memâlik-i Mahrûsamız ehâlisine taraf-ı şâhânemizden emniyet-i kâmile verilmiş..."[131] cümlesinden Müslümanlar gibi gayrimüslim tebaanın da tanınan haklardan eşit şekilde yararlanacağı anlaşılmaktadır. İfade, tartışmaya yer bırakmayacak kadar açıktır ve burada kastedilen, "kanun önünde eşitlik"ten başka bir şey değildir[132]. Dolayısıyla söz konusu Ferman ile Avrupa'da Fransız İhtilali'nin ürünü olan "kanun önünde eşitlik" ilkesi bizzat Osmanlı siyasi iktidarı tarafından kabul edilmiştir. Bu özellikleri sebebiyle Tanzimat Fermanı, Osmanlı-Türk anayasal gelişiminin başlangıcı, hukuk devleti olma yolunda ilk manifesto ve laik norm ve uygulamalar konusunda ilk adım niteliğini taşıyan bir "temel haklar fermanı" olarak değerlendirilmiştir[133].

Görülüyor ki Tanzimat Fermanı, Osmanlı tebaası için "kanun önünde eşitlik" sürecini kavramsal olarak başlatmış[134] ve Osmanlı yönetimi siyasi aidiyetle ilgili ortak bir laik anlayış geliştirmeye çalışmıştır[135]. Ferman'ın deklare ettiği eşitlik prensibini siyasi meşruiyet bağlamında değerlendirmek gerekir. Daha önce de ifade edildiği gibi, İslam hukuku, Müslümanlarla gayrimüslimler arasında tam bir eşitliği öngörmemektedir. Ferman ile –üstü kapalı bir biçimde de olsa- Müslüman-gayrimüslim tebaanın eşitliğine vurgu yapılması, geleneksel İslam anlayışından kopuş anlamına gelecektir. Doğal olarak bu, Müslüman tebaayı hoşnut edecek bir gelişme değildir. İslam hukukunun gayrimüslimlere ilişkin hükümleri ve Osmanlı siyasi iktidarının yüzyıllardır süregelen uygulamalarıyla çelişen bu durum, Müslüman tebaaya meşruiyet sorgulamaları yaptıracak nitelikte bir açılım olarak düşünülebilir. Dolayısıyla, Ferman'da "eşitlik" vurgusunun açıkça değil de üstü kapalı bir şekilde yapılması belki de bu gibi endişelerin bir sonucu olabilir.

Osmanlı siyasî iktidarı için meşruiyet ve İslam ilişkisi göz önüne alındığında, toplumsal açıdan gayrimüslim-Müslüman eşitliği, bir meşruiyet krizi yaratabilecek kadar sıra dışı bir gelişme olarak düşünülebilir. Kaldı ki, Müslüman

131 "Tanzimat Fermanı", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, s. 450.

132 HAZIR, "Tanzimat Fermanı", s. 227; TANÖR, "Anayasal Gelişmeler" s. 15; İNALCIK, "Sened-i İttifak", s. 619; AKYILMAZ, Eşitlik, s. 125.

133 ÜÇOK/MUMCU/BOZKURT, s. 273; CİN/AKYILMAZ, Hukuk Tarihi, s. 462; BOZKURT, Batı Hukuku, s. 49; ORTAYLI, İmparatorluğun, s. 88.

134 FINDLEY Carter V."The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy", Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. Benjamin Braude/Bernard Lewis), vol. I, New York 1982, s. 341; TANÖR, Osmanlı Türk, s. 92; AKYILMAZ, Eşitlik, s. 124.

135 KARPAT Kemal H., "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. Benjamin Braude/Bernard Lewis), vol. I, New York 1982, s. 162; AKYILMAZ, Eşitlik, s. 125.

CamScanner ile tarandı

Osmanlı tebaası "Halife-i Rûy-i Zemîn" olan padişahı II. Mahmud'u "gâvurluk" ile yaftalayabilmiştir.

Tanzimat Fermanı'nın dikkat çekici yönü, Batılı tarzdaki ilkelerin "dine ve Şeriat"e bağlılık vurgusuyla ilan edilmesidir. Gerçekten de Ferman'ın gerekçesinde devletin dine ve Şeriat'e sarıldıkça güçlenip yükseldiği, bunlardan uzaklaştıkça zayıfladığı belirtilmektedir. Bir yandan, "din" vurgusu yapılarak[136], Osmanlı toplumu gibi dini hassasiyetlerin önemli olduğu bir toplumda çıkması muhtemel olumsuz tepkilere karşı tedbir alınmıştır. Öte yandan, ilan edilen prensiplerin toplumun yararına ve refahına hizmet edeceği, birliği ve bütünlüğü sağlayacağı ve devletin eski gücüne ulaşabilmesi için bunların gerekli olduğu ileri sürülmüştür. Kanaatimizce "din" vurgusu, fermanı, toplumun ve bir kısım elitin gözünde meşrulaştırmak amacını taşımaktadır. Osmanlı Devleti'nin hukuki ve toplumsal yapısı göz önüne alındığında, Ferman'daki "din" vurgusu oldukça normal karşılanabilir. Ancak, Ferman'ın getirdiği prensiplerin o zamana kadar Osmanlı toplumunda ve elitinde açık açık konuşulamamış, daha çok Avrupa menşeli prensipler olduğu da ortadadır. Dolayısıyla, muhtemel tepkilerin önüne geçebilmek için ferman içerisinde "din"e sıklıkla vurgu yapılması, hatta Ferman'ın hükümlerine uymayanların "Allah'ın lanetine uğramaları"[137] duasında bulunularak bir meşruiyet zemini oluşturulmaya çalışılmıştır.

Tanzimat Fermanı ile klasik Osmanlı "mutlak" siyasi iktidarı kendi kendini sınırlandırmıştır. Dolayısıyla bu, bir çeşit "oto-limitasyon" belgesi niteliğinde olup, Batı'daki gibi aşağıdan (yönetilenlerden) yukarıya (siyasi iktidara) doğru gerçekleşen bir baskı sonucunda, halkın talepleri, mücadeleleri neticesinde ortaya çıkmış bir belge değildir. Padişah, otoritesini kendi tek taraflı iradesiyle sınırlamıştır. Nitekim Ferman'ın sonunda, bu hükümlere uymayanlar "Allah'ın lanetine uğrasın" ifadesi genel bir ifadedir ve padişahı da içine aldığı açıktır. Doğal olarak böyle bir manevî müeyyide, Osmanlı padişahının hükümdarlık çerçevesini daraltmaktadır. Bununla birlikte, padişahın kendisini kayıtlayan bu iradeye aykırı davranması durumunda herhangi bir kurumsal yaptırımın var olmadığı da gözden kaçırılmamalıdır[138]. Ancak her şeye rağmen, Osmanlı "mutlak" siyasi iktidarının "vaat" ederek bile olsa, egemenliğini kullanırken kanunlara uyacağını

136 Bkz. "Tanzimat Fermanı", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, s. 449-451.

137 *"Hemen Rabbimiz Taâlâ Hazretleri cümlemizi muvaffak buyursun ve bu kavânîn-i müessisenin hilâfına hareket edenler, Allahü Taâlâ Hazretleri'nin lânetine mazhar olsunlar ve ilelebed felah bulmasınlar, Amin"*, Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, s. 451.

138 MUMCU Ahmet, İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri, Ankara 1994, s. 158; RUMPF Christian, Türk Anayasa Hukukuna Giriş, Ankara, 1995, s. 9; BOZKURT Gülnihal, "Tanzimat ve Hukuk", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1991, s. 272 (271-277); AKYILMAZ, "Egemenlik", s. 150.

belirtmesi, Osmanlı Devleti'nde "hukukî otorite"ye doğru gidişin önemli parametrelerinden biri olarak kabul edilmelidir. Ayrıca siyasi iktidarın kendi koyduğu kurallara uyacağını ilan etmesi önemli bir meşruiyet söylemidir.

2. 1856 Islahat Fermanı

Tanzimat Döneminde ortaya çıkan ikinci önemli hukukî belge, 1856 yılında ilan edilen "Islahat Fermanı"dır. Islahat Fermanı, Tanzimat Fermanı'nın tüm tebaayı içeren can, mal, ırz ve namus dokunulmazlıklarına ilişkin getirdiği hükümleri biraz daha pekiştirmekle birlikte, bütünüyle gayrimüslim tebaanın dinî, hukukî ve sosyal statüsünü esas alan ve bu yönde iyileştirmeler getiren bir belge olmuştur. Ayrıca söz konusu Ferman'da Gülhane Hatt-ı Hümâyûnu'ndaki gibi Şer'îat'e herhangi bir atıf da yoktur; olması da mümkün değildir. Çünkü, klasik İslam hukukunun zimmîlere (gayrimüslim İslam devleti vatandaşı) tanıdığı hukuki statünün dışına çıkıldığı gibi, o döneme kadar siyasî iktidarın öngördüğü sosyal statünün de ötesine geçilmiştir[139]. Bu bakımdan Ferman'ın Osmanlı Devleti'nde laik nitelikli düzenlemeler bakımından önemli bir belge olduğu düşünülebilir. Metinde Şerîat'e yönelik atıflar bulunmadığı gibi, Tanzimat Fermanı'nda ifade edilen; "kurallara uymayanların Allah'ın lanetine uğramaları" şeklindeki dinî baskı unsurları da görülmemektedir. Ancak, Batı eskisi ağır basmış olmakla birlikte, Islahat Fermanı'nın da siyasi iktidarın tebaaya verdiği bir ihsan ve lütuf olduğunu gözden kaçırmamak gerekir.

Yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde Islahat Fermanı, Tanzimat'a oranla bir takım hakların genişletilmesi yönünde önemli hükümler içermektedir. Bununla birlikte söz konusu haklar daha çok gayrimüslimlerin lehine düzenlemeler olmuştur. Bunlar içerisinde belki de en önemlisi, "kamu hizmetlerine girebilmede din ayrımı gözetilmesi"nin ortadan kaldırılmasıdır. Fermana göre, bütün tebaa, askerlik dahil, her türlü devlet görevlerine eşit olarak kabul edilecektir. Aynı şekilde din farkı gözetilmeksizin tüm Osmanlı tebaası askeri ve sivil okullara girebilecektir. Bunun yanı sıra dinî cemaatler, programları ve öğretmenlerin seçimi devlet kontrolünde olmak şartıyla okul açabileceklerdir[140].

Tanzimat Fermanı ile biçimlenmeye başlayan, devleti kurtarmak için eşit vatandaşlık ve vatanseverlik kavramları, Islahat Fermanı ile yeni bir boyut kazanmıştır. Söz konusu kavramlar, artık ideolojik bir çerçeveye bürünme sürecine

139 KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, c. VI, Ankara 1988; BÜLBÜL Gül, "Islahat Fermanını Hazırlayan Sebepler ve Islahat Fermanı", SÜHFD, c. 2, sy. 7, Konya 1989, s. 158; s. 5; BOZKURT, Gayrimüslim, s. 56; ÜNAL ÖZKORKUT, s. 131-132; Geniş bilgi için bkz. ERCAN, s. 173-250. Ferman'ın orijinal metni için bkz. "Islahat Fermanı", Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi, s. 451-454.

140 YENİÇERİ Özcan, "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı Ve Paris Barış Antlaşması" Türkler, c. 12, Ankara 2002, s. 850.BÜLBÜL, s. 158; ÜNAL ÖZKORKUT, s. 132.

CamScanner ile tarandı

girmiş ve "Osmanlılık" ideolojisi bu dönemde vurgulanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda, padişah dahil Osmanlı devlet adamları, kimi zaman kaynaşma ve birleşmeyi kimi zaman da Osmanlı tebaasının kardeşliğini vurgulamak için "Tebaa-i Şâhâne", "Tebaa-i Saltanat", "Tebaa-i Devlet-i Âliye gibi "ideolojik yüceltmeler" içeren ifadeleri kullanır olmuşlardır. Nitekim Islahat Fermanı, bu tip nitelemelerin sıklıkla kullanıldığı bir belgedir[141]. Pratikte, gerek Osmanlı siyasi iktidarının gerek diğer yönetici elitin böyle bir anlayışı benimsemesi doğaldır. Fransız İhtilali'nden itibaren yayılmaya başlayan, başta milliyetçilik, vatandaşlık ve insan haklarına ilişkin fikir akımları, dönemin çok uluslu imparatorlukları için hayati bir tendit oluşturmuştur. Osmanlı Devleti de böyle bir imparatorluk olmasının yanı sıra, siyasi ve ekonomik bakımdan oldukça güç bir durumdadır. Bu yüzden, iç barışı ve huzuru sağlamak ve devlete dışarıdan gelen baskı ve müdahaleleri önlemek amacıyla tebaanın eşitliğine vurgu yapılarak, devlete bağlılık duygusu güçlendirilmeye çalışılmıştır.

E. I. Meşrutiyet ve Kanun-ı Esasi Döneminde Osmanlı Siyasi İktidarı

Anayasal devlet olmak, bir devletin siyasi rejiminde hukukiliğinin önemli göstergelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bununla birlikte, bir devletin yazılı bir anayasaya sahip olmasıyla, siyasi iktidarın egemenliğini her zaman hukuki normlardan aldığı, dolayısıyla hukuki bir meşruluk zeminine oturduğu söylenemez. Şu halde, bir ülkede anayasanın şeklen var olmasından öte, o anayasanın getirmiş olduğu hükümlerin, siyasi iktidara sağlayacağı meşruluk zemini daha fazla önem taşımaktadır. 1876 Kanun-ı Esasi'si bakımından bizim için önemli olan konu da budur.

Üyeleri padişah tarafından seçilip atanan 28 kişilik bir komisyon tarafından hazırlanan Kanun-ı Esasi, padişahın bir hatt-ı hümâyûnu ile yürürlüğe girmiştir. Bu yönüyle söz konusu anayasayı bazı yazarlar "ferman anayasa" olarak nitelemektedirler[142]. Esas itibariyle 1830 Belçika Anayasası örneğine dayanan ilk Osmanlı Anayasası görünüşte anayasal bir monarşi (meşrutiyet rejimi) kurmuştur. Kanun-ı Esasi'ye göre, padişahın geleneksel mutlak yetkisi, kurulması öngörülen seçilmiş bir parlamento ile sınırlanacaktır. Daha da önemlisi, padişahın artık anayasaya bağlı olması öngörülmüştür. Ayrıca anayasanın getirdiği rejim, sadrazamı ve "heyet-i vükela"sı (bakanlar kurulu) ile ilk bakışta parlamentarizmi çağrıştırmaktadır. Ne var ki, anayasa dikkatle incelendiğinde, gerçek durumun böyle olmadığı ve bu anayasanın "vesayetçi" iktidar anlayışında önemli bir

141 AKYILMAZ, Eşitlik, s. 130; BERKES, s. 211

142 TANÖR, "Anayasal Gelişmeler", s. 19; TANÖR, Osmanlı-Türk, s. 99.

değişiklik yapmış sayılamayacağı açıkça görülecektir[143].

İlk olarak, Kanun-ı Esasi'nin ilanıyla anayasalı bir rejime geçilmiş olmakla birlikte, gerçekte bu rejim, padişahı etkin biçimde sınırlayacak bir niteliğe sahip değildir. Gerçi, padişah yeni rejim altında eskisi kadar serbest hareket edebilecek bir konumda görünmemektedir. Bununla birlikte, anayasa padişahın tek taraflı bir fermanı ile yürürlük kazandığı için, yine padişah tarafından her zaman geri alınabilirdi, ki böyle de olmuştur[144].

Kanun-ı Esasi'de yasama yetkisinin padişaha ait olduğunu gösteren bir düzenleme yapılmıştır (m. 27, 28/2). Anayasa, "Heyet-i Mebusan" ve "Heyet-i Âyân olmak üzere iki meclis öngörmektedir ki ikisine birden "Meclis-i Umûmî" denmektedir. Heyet-i Mebusan'ın üyelerini Osmanlı vatandaşları seçerken, Heyet-i Âyân üyeleri, Meclis-i Mebusan'ın üye tam sayısının üçte birini aşmamak üzere, padişah tarafından kaydı hayat şartıyla atanır[145].

Yürütme yetkisi ise neredeyse tamamen padişaha aittir. Gerek sadrazamı, gerekse Heyet-i Vükela'yı padişah seçer ve görevden alır. Bunun gibi, Meclis-i Umumi'yi toplantıya çağırmak ve gerek duyarsa feshetmek yetkisi de yine padişaha tanınmıştır (m. 27-29).

Kanun-ı Esasi'ye göre yargı yetkisi bağımsızdır (m. 81) ve bu yetki, şeriye ve nizamiye mahkemelerince, her türlü müdahaleden "azade" olarak (m. 86) kullanılır. Ayrıca, yargı bağımsızlığının güçlendirilmesi için hakimlik teminatı getirilmiştir. Buna göre, istifaları dışında hakimlerin işlerine son verilemeyecektir (m. 81). Bazı istisnalar dışında tabii hakim ilkesi geçerli olup, olağanüstü mahkeme kurulması kesin olarak kabul edilmemiştir (m. 89). Ceza hukukunun tartışmalı konularından biri olan af yetkisi ise sınırsız bir biçimde padişaha tanınmıştır[146].

Kanun-ı Esasî, öngördüğü düzenlemelerle hükümdarın yetkilerine bir sınırlama getiremeyişi bakımından "Sened-i İttifak"tan bile fiilen daha güçsüz bir belge olarak yorumlanabilir. Özellikle ünlü 113. madde[147] Anayasa'nın getirdi-

143 KARAMUSTAFAOĞLU Tuncer, Yasama Meclislerini Fesih Hakkı, Ankara 1982, s. 182; ERDOĞAN, Anayasalar ve Siyaset, s. 29.

144 ERDOĞAN, Anayasalar ve Siyaset, s. 30.

145 MUMCU Ahmet, "Osmanlı Devleti'nde 1876 Anayasasına Değin Temel Hak ve Özgürlükler ile 1876 Anayasasının Temel Yapısı", Türk Parlamentoculuğu'nun İlk Yüz Yılı 1876-1976, Ankara 1976, s. 37; MUMCU, İnsan Hakları, s. 164; TANÖR, Osmanlı-Türk, s. 110; ALDIKAÇTI, S. 57; AKYILMAZ, Egemenlik, s. 152.

146 MUMCU, İnsan Hakları, s. 165.

147 *"Mülkün bir cihetinde ihtilal zuhur edeceğini müeyyid âsar ve emârât görüldüğü halde Hükümeti seniyenin o mahalle mahsus olmak üzere muvakkaten (idarei örfiye) ilanına hakkı vardır. (İdarei örfiye) kavânin ve nizâmâtı mülkiyenin muvakkaten tatilinden ibaret olup (idarei örfi-*

CamScanner ile tarandı

ği bütün hak ve hürriyetlerin değerini bir anda ortadan kaldırmış ve onları geçici bir makyaj seviyesine indirmiştir. Söz konusu madde henüz "Encümen"de tartışılırken Namık Kemal'in söylediği şu cümle, günümüzde bile 113. maddenin en iyi kritiğidir: *"Bu madde değil Kanun-ı Esâsî'yi Tanzimat'ı bile ihlâl etmektedir"*[148].

Nitekim, meclisi kapatarak, Kanun-ı Esâsî'yi şeklen yürürlükte bırakan II. Abdülhamid, 113. maddeden aldığı yetkiye dayanarak, Anayasa'nın yapıcılarını bile yurt dışına sürüp bertaraf edebilmiştir. Meşrutiyet ve Kanun-ı Esâsî zaten geniş ve etkili bir halk hareketinin değil, belirli bir zümrenin çabaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu nedenle, çok küçük bir azınlığı ifade eden bu zümrenin susturulması, kağıt üzerinde verilen bütün hak ve hürriyetlerin geri alınmasına yetmiştir. Toplumsal siyasî kültürün elitten farklı olduğuna kuşku yoktur. Toplumdaki Batılılaşma taraftarlarının bile Meşrutiyet ve Kanun-ı Esâsî'nin olmayışına çok büyük bir kayıp gözüyle baktıkları söylenemez. Bunların fiilen mücadelesini verenler çok daha dar bir aydınlar grubudur. İlanı da özellikle Mithat Paşa gibi yönetimin en üst mevkiinde bulunan bir aydının olağanüstü gayretleriyle gerçekleşmiştir. Anayasa'nın öngördüğü hak ve hürriyetlerin bir konfordan ibaret olmadığı, sonradan gelişen olaylarla daha iyi anlaşılmıştır[149].

Kanun-i Esâsî'nin getirdiği yenilikler doğrultusunda, konumuz bakımından önemli bir diğer nokta, bu dönemde Osmanlı siyasi iktidarının egemenlik ve meşruluk bakımından durumudur. Arsel'e göre, 1876 Anayasası egemenliği sadece padişaha ait bir hak olarak tanımakla kalmamış, aynı zamanda bu hakkın onun tarafından ve onun istediği biçimde kullanabilmesinin esaslarını da hükme bağlamıştır. Yazar, bu anayasanın egemenlik tanımlamasında Osmanlı hanedanı'nın tek ve kutsal (m. 5) süje olduğunu ileri sürmektedir. "Ekber evlada" veraset intikal eden saltanat (m. 8), egemenliğin tek ve gerçek sahibidir. Yazara göre, Osmanlı Hanedanı başlangıçtan beri iktidarın kaynağını Allah olarak kabul etmiş, Osmanlı toplumu da bu düşünceyi benimsemiştir. Kanun-ı Esasi, bu anlayışın izlerini taşıyan bir belgedir[150].

Rejimin meşruluğu açısından Arsel'in ifadelerini göz ardı etmek mümkün

ye) tahtından bulunan mahallin sureti idaresi nizâmı mahsus ile tayin olunacaktır. Hükûmetin emniyetini ihlal et ikleri idarei zabıtanın tahkikatı mevsukası üzerine sabit olanların memaliki mahrûsâi şâhâneden ihraç ve teb'id etmek münhasıran Zâtı Hazreti Pâdişâhî'nin yedi iktidarındadır", ŞAKAR Müjdat, 1982 Anayasası ve Önceki Anayasalar, İstanbul 1990, s. 299.

148 ÇALIK Mustafa, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Fikrinin Doğuşu ve Meşrutiyet Anayasalarında Siyasi Hürriyetler", Türkiye Günlüğü, sy. 51, Ankara 1998, s. 64.

149 ÇALIK, s. 64-65.

150 ARSEL İlhan, Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına Ankara 1975, s. 24-25.

değildir. Ancak, dikkat edilmesi gereken nokta, egemenliğin ve siyasi iktidarın kaynağı Allah olarak kabul görürken, bu inancı yönetilenler de büyük oranda benimsemişlerdir. Geçmişte Tanzimat ve Islahat Fermanlarına Türk halkının tepkilerine bakıldığı zaman, "din ve hilafet" olgularının Osmanlı siyasi iktidarı için hala güçlü meşruluk kriterleri olmaya devam ettikleri görülecektir. Tekrar belirtmek gerekir ki; Kanun-ı Esasi, Meclis-i Mebusan'ı düzenlemekle "milleti iradesi"ne doğru giden yolda önemli bir açılım başlatmıştır. Söz konusu meclisin yasamaya ilişkin yetkileri çok sınırlı da olsa, meşruluk ve hukukilik bağlamında bu, önemli bir gelişmedir. I. Meşrutiyet ve onun manifestosu olan Kanun-ı Esasi ile henüz hukuki otoriteye geçişin gerçekleşmediği ortadadır. Kaldı ki anayasanın ilanından kısa sayılabilecek bir süre sonra padişah, Meclis'i feshedip anayasayı fiilen askıya almıştır. Dolayısıyla, yöneten-yönetilen ilişkileri çerçevesinde, I. Meşrutiyet sürecinde meşruluk kavramının geleneksellik ile hukukilik arasında gezindiği anlaşılmaktadır. Ancak 113. madde, "hukukilik" sürecine ağır bir darbe vurmuştur.

F. II. Abdülhamid: İdeolojinin Yükselişi

Son dönem Osmanlı tarihinin belki de en tartışmalı devri "II. Abdülhamid" yıllarıdır. II. Abdülhamid, İmparatorluğun çöküş sürecinde, ilk kez ilan edilen "Meşrutiyet Rejimi" ile iktidar olmuş, ancak kısa sürede taşları kendi lehine çevirip klasik Osmanlı mutlak monarşisini yeniden inşa etmiştir. Üstelik saltanatının neredeyse tamamını bir "mutlak monark" olarak sürdürmüştür. Ne var ki kaderinin garip bir tecellisi olarak, "meşruti rejim" ile geldiği iktidardan, yine "meşruti rejim" ile ayrılmak zorunda kalmıştır.

Sultan olmadan önce Abdülhamid, Mithat Paşa'ya Anayasa'yı kabul edeceği ve onunla ve onun ekibiyle birlikte çalışacağı yolunda taahhütte bulunmuştur. Ancak tahta oturduktan sonra, amcası Sultan Abdülaziz'in yeniden kazanmak için büyük mücadele verdiği otoriteyi önemli ölçüde sınırlandıran böyle bir anayasayı onaylamak konusunda acele etmemiştir. Sultanın Anayasa'yı pek benimsememesi, bu belgenin bileşimi üzerinde doğrudan etki yaratmıştır. Sonuç olarak Anayasa, Sultan'ın iktidarını Parlamentoya devretmek zorunda kalmayacağı yönünde güvence verilmesiyle, bir mutabakat metni olarak ortaya çıkmıştır.1831 tarihli Belçika Anayasası'na dayandırılmış olsa da Anayasa bir kurucu meclis tarafından değil, üyelerini Sultan'ın atadığı 28 kişilik bir grup tarafından hazırlanmış ve Sultan'ın bir lütfu olarak resmen ilan edilmiştir[151].

1876 Anayasası'na göre egemenlik Sultana aittir. Ancak bu durum

151 KARPAT Kemal H./ZENS Robert W., "I. Meşrutiyet Dönemi ve II. Abdülhamid'in Saltanatı (1876-1909)" (çev. Nasuh Uslu), Türkler, c. 12, Ankara 2002, s. 874-875; AKYILMAZ, Egemenlik, s. 151.

CamScanner ile tarandı

Abdülhamid'in eseri değildir. Bu, Anayasa'nın merkezci, elitist ve otoriter anlayışıyla örtüşmektedir. Nitekim, daha Anayasa'nın mürekkebi kurumadan ve henüz polisiye bir yönetime kayış başlamadan Sultan, Anayasa'nın başlıca mimarı sayılan Mithat Paşa'yı ünlü 113. maddeyi[152] işleterek, 5 Şubat 1877'de sınırdışı ettiğinde hiçbir ciddi tepkiyle karşılaşmamıştır. Aynı şekilde, ilk Osmanlı Meclis-i Mebusanı'nın yine padişah iradesiyle süresiz tatil edilmesi karşısında da önemli sayılabilecek bir tepki gösterilmemiştir[153].

Otoritesini güçlendirip, yönetimi tekrar "mutlak monarşi" çizgisine taşıyan II. Abdülhamid'in siyasi iktidarını dört ana temel üzerine kurmaya çalıştığı söylenebilir. Birincisi, ülkenin ihtiyacı olan kalıcı bir barış için komşularıyla dostça, genel olarak da tarafsız bir dış politika gütmektir. İkincisi, iktisadi açıdan güçlü olmayan devletin, güçlü bir mali yapılanma içerisine girilerek, üretiminin, dolayısıyla vergi potansiyelinin arttırılmasıdır. Üçüncü amaç, Abdülhamid'in "İslami" endişeleriyle ilgilidir. Sultan, Müslüman tebaanın asli unsur olduğunu kabul etmektedir. Bu nedenle, Müslüman tebaa, iyi eğitim ve sosyal imkanlarla desteklenmeli, dolayısıyla devlete, yani siyasi iktidara olan bağlılığı artırılmalıdır. Dördüncü noktayı adalet kavramı oluşturmaktadır. Güvenli ve hızlı işleyen bir adalet sistemi ile asayiş ve güvenlik başta olmak üzere, kamu hizmetleri yaygınlaştırılmalıdır. Ancak bu yapılırken, tebaa üzerindeki devlet denetimini pekiştirecek bir yönetim düzeni geliştirilmelidir[154].

Abdülhamid, dini temellere dayanan Osmanlı toplumunu birleştirmeye ve siyasi bir topluma dönüştürmeye çalışmıştır. Sultan ve Halife olarak, siyasi iktidar yetkilerini kullanırken, inancı ideolojik bir baskı unsuru ve meşruluk vasıtası haline büründürmüştür[155]. Kendisi de çok dindar bir Müslüman olmasına rağmen, dini sosyal ve siyasi amaçlar için kullanmak konusunda tereddüt etmemiştir. Kendisine yönelik muhalefet ve tehditler, sadece liberal düşünceli Yeni Osmanlılar'dan veya Avrupa'dan kaynaklanmamaktadır. Tanzimat Dönemi'nin yenileşme rüzgarı içerisinde yetişmiş reformcu İslamî gruplar da önemli muhalefet unsurları olarak Sultan'ın iktidarını eleştirmişlerdir. Bu yüzden Abdülhamid, İmparatorluk içerisindeki reformcu İslâmî grupların sıkı bir şekilde karşısında olmuştur. Çünkü bu grupların İslamcılık anlayışı, Klasik Osmanlı İslâmı'na karşı bir tepki hareketidir. İslamcılar, esas itibariyle Batı karşıtı olmalarına rağmen modernist bir çizgi takip etmişlerdir[156]. Onları karşı Abdülhamid, var olan düzenin yara almadan devam edebilmesi amacıyla, Ortodoks İslam'ı desteklemiştir. Klasik medrese yapılanmasını sahiplenmekle birlikte, söz konusu kurumların, modern eğitim kurumlarıyla bütünleşmesi için çaba harcamıştır[157].

Abdülhamid'in İslam'ı bir ideolojik söylem ve toplumsal tutkal olarak kullanmasının altında elbette ki pek geçerli nedenleri vardır. Müslüman unsurun desteğini pekiştirmek için, kurulu düzene destek vermeye hazır bazı tarikatleri de kullanmıştır. Öteden beri pek çok İslam ülkesinde toplumsal örgütlenmenin temel birimlerinden olan tarikatler, 1880-1908 yılları arasında büyük bir canlanma göstermiştir. Sultan, bunların başlıca önderlerini İstanbul'a toplamaya, bütün ülkeyi bir ağ gibi sarmış olan teşkilatlarından bir iletişim ve propaganda aracı olarak yararlanmaya çalışmıştır[158].

Yönetimini meşrulaştırabilmek için, kullanılacak en iyi yolun propaganda olduğunu iyi bilen Abdülhamid, bu yöndeki en geçerli kozu olan İslam'ı kullanmaya devam etmiştir. Tarikat önderlerinden başka, nüfuzlu taşra ailelerini ve bir takım aşiretlerin de desteğini alabilmek için elindeki en güçlü silah, yine İslam'dır. Sultan'a göre, Tanzimat Dönemi'nin en önemli yanılgılarından biri, Müslüman cemaatin önderleri durumundaki bu kişilerin hoş tutulmaması, hatta üstlerine gidilerek, taşradaki etkinliklerinin kırılmaya çalışılmasıdır. Bu, devletin kendi bindiği dalı kesmesi gibi bir şeydir: Balkanlarda kiliselerin önderliğinde yürütülen ayrılıkçı hareketlerin ivme kazanmasının ve devletin zaafa uğramasının başlıca nedenlerinden biri, padişaha göre budur. Dolayısıyla, aynı hataya tekrar düşmemek için Abdülhamid, Anadolu ve Suriye'deki aşiretlerle sıcak ilişkiler kurmaya çalışmış, devlete ve dolayısıyla siyasi iktidara bağlı kalmaları şartıyla çıkarlarını zedelememeye dikkat etmiştir[159]. Böylece, meşruiyet ilişkilerinin pazarlık çarkı bu şekilde işlemeye devam etmiştir.

Abdülhamid, saltanatının dini ve geleneksel yönünü vurgulamak suretiyle hem kendi konumunu güçlendirmeyi, hem de o dönemde kendisine muhalif olan liberal yaklaşımları zayıflatmayı hedeflemiştir[160]. Kendi politikalarını hayata geçirebilmek için otoriter bir yönetim kurmuştur. Onun anlayışında, demokratik bir yapılanma devletin bütünlüğünü zayıflatacak unsurları da beraberinde taşıma

152 Kanun-ı Esası, m. 113: "...Hükûmetin emniyetini ihlâl ettikleri idarei zabıtanın tahkikatı mevsukası üzerine sabit olanların memâliki mahrusâi şâhâneden ihrac ve teb'îd etmek münhasıran Zatı Hazreti Padişahînin yedi iktidarındadır", ŞAKAR, s. 116.

153 AKARLI Engin, "II. Abdülhamid: Hayatı ve İktidarı" Osmanlı, c. 2, Ankara 1999, s. 256.

154 AKARLI, s. 257. II.

155 KARPAT/ZENS, s. 879.

156 OCAK Ahmet Yaşar, "Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslamı'na Genel Bir Bakış", Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul 1994, s. 123.

157 KILINÇ Ramazan, "Muhafazakarlık: II. Abdülhamid Dönemini Anlamada Bir Anahtar", Türkler, c. 12, Ankara 2002, s. 935; AKARLI, s. 259.

158 AKARLI, s. 259.

159 AKARLI, s. 259.

160 ZURCHER, s. 120.

CamScanner ile tarandı

riskine sahiptir[161]. Shaw'ın da belirttiği gibi, ilk Osmanlı Parlamentosu gerçek demokratik bir parlamentodur. Siyasi partiler vardır. Ancak parlamento, kriz dönemlerinde kararlı ve çözüme yönelik adımlar atmak yerine, çeşitli grupların kavga alanı haline gelmiştir. Siyasi partiler din ve milliyetçilik konularında maksadını aşan tartışmalar yapan liderlerin elinde kavga vasıtasına dönüşmüştür. Dolayısıyla, Parlamento, savaşın neden olduğu krizi tartışmak yerine vaktini, şu ya da bu etnik grubun ne kadar hakka sahip olacağı gibi, bütünlüğü bozacak konulara yoğunlaşmıştır. Parlamento üyelerinin uzlaştıkları tek şey, ülkenin içince bulunduğu buhrandan dolay padişahı eleştirmek olmuştur. Bu durumun yansıması olarak II. Abdülhamid, oldukça merkezileşmiş ve otoriter bir yönetim kurmuştur[162].

G. II. Meşrutiyet Dönemi

Abdülhamid mutlakiyetinin sürdüğü XX. Yüzyıl başlarında, siyasi iktidara karşı eleştiri ve muhalefet sadece liberal düşünceli gruplar, dış güçler, reformist İslamcı gruplar ya da genç subaylarla sınırlı kalmamıştır. Sultan'a karşı Avrupa'da mücadele eden "Genç Türkler", çıkardıkları ve el altından ülkeye soktukları yayınlarla etkili olmaya başlamışlardır. Başta eğitimli memurlar ve genç subaylar tarafından olmak üzere, Abdülhamid aleyhine çalışan gizli dernekler kurulmaya başlanmış ve bu derneklerle topluma mesaj verilmeye çalışılmıştır. Bu derneklerin en etkili olanı ise irili ufaklı pek çok fraksiyonun bir araya geldiği "İttihat ve Terakki"dir[163].

1. İttihat ve Terakkî

1877 yılının başında Abdülhamid'in Mithat Paşa'yı azledip sürmesiyle başlayan mutlakiyet, Rus ordularının Ayastefanos'a kadar gelmeleri üzerine Meclis-i Mebusan'ın dağıtılmasıyla (1878) hız kazanmış ve 1908'de Meşrutiyet'in yeniden ilanına kadar devam etmiştir.

Sultan Abdülhamid'e karşı organize muhalefet hareketinin kuruluşu, 1889 yılında, Askerî Tıbbiye'de "İttihad-ı İslamî" adı altında gerçekleşmiş, 1894'te teşkilat İttihat ve Terakkî Cemiyeti adını almıştır. Aynı yıl cemiyet üyelerinin bir kısmı Avrupa'ya geçmeyi hızlandırmışlardır. Cemiyet, 1908 Devrimi'nden bir süre sonra siyasî parti olarak hayatını sürdürmüştür. İttihat ve Terakki, zaman zaman değişik ideolojiler ve kişilerle karşımıza çıkmaktadır, fakat bütün bu ideolojilerin arkasında "Osmanlı Devleti'ni kurtarma" fikri yatmaktadır. 1905'e

161 KILINÇ, s. 935.

162 SHAW Stanford J. Studies in Ottoman And Turkish History: Life With the Ottomans, İstanbul 2000, s. 338.

kadar cemiyet, kendini Namık Kemal'in "hürriyet" fikirlerinin varisi olarak gösterirken oldukça düzensiz bir çalışma yapmış, Avrupa'ya kaçan idarecilerinin bir kısmının 1897 yılında padişahla işbirliğini kabul etmesi, örgütü çok zayıflatmıştır[164].

İttihat ve Terakkî'nin amaçları derli toplu olarak ilk kez Cemiyet'in Mısır'da yayınladığı "Şuray-ı Ümmet" gazetesinde açıklanmıştır. Bir program niteliğini taşıyan bu açıklamada şu ilkelere yer verilmiştir: *"Osmanlı Devleti'nin birlik ve bütünlüğünün yabancı müdahalesine karşı korunması, 1876 Kanun-i Esasisi hükümlerinin yeniden uygulamaya konulması ve istibdadın yıkılması, Osmanlıların kurtuluşunun ancak Osmanlılar'ın birliği sağlanarak gerçekleştirilebileceği, hükümette bulunanların çağdaş gelişmelerden haberdar edilerek uyarılması, ıslahat fikrinin yaygınlaştırılması, Osmanlı hanedanı ve hilafet makamının vatan ve millete faydalı olacak biçimde kuvvetlendirilmesi..."*[165].

2. II. Meşruiyet

Abdülhamid yönetimine duyulan tepki, 1908 yılında yer yer yapılan grevler ve protesto gösterileriyle iyice belirginleşmiştir. Haziran ayında bu tepki bir askeri ayaklanma halini almıştır. Manastır ve Selanik'teki birlikler arasında başlayan hareket, hızla büyümüştür. Bir iç savaşa yol açmaksızın ayaklanmayı durdurmanın tek yolu olarak Abdülhamid, Anayasa'nın tüm maddelerini yeniden yürürlüğe koyduğunu ilan etmiştir (23 Temmuz 1908). Kısa zamanda seçimlere gidilecek, Meclis-i Mebusan'ın yeniden toplanması sağlanacaktır. Türk siyasi tarihinde II. Meşrutiyet[166] olarak adlandırılan bu olay, başta İstanbul olmak üzere, ülkenin bütün önemli şehirlerinde ve hatta küçük merkezlerde sevinç gösterileriyle karşılanmıştır. Demek ki Osmanlı toplumu artık Abdülhamid'in rejiminden bunalmıştır[167]. Bu bakımdan "Temmuz Devrimi" olarak da adlandırılan II. Meşrutiyet, belli bir sosyal tabana dayanan bir hareket olarak değerlendirilebilir. 1876'da Meşrutiyet'in ilk kez ilan edilmesinde böyle bir sosyal tepkiden söz etmek mümkün değildir. II. Meşrutiyet'in ilanında toplumsal tepkilerin de su yüzüne çıkması Abdülhamid rejiminin yönetilenler gözünde iyice meşruiyetini yitirdiği anlamına gelecektir. Belki de sosyal tepkilerin altında, toplumun

164 MARDİN, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", Türk Modernleşmesi Makaleler 4 (der. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul 2004, s. 98.

165 KODAMAN Bayram, "Osmanlı Siyasi Tarihi 8(1876-1920)", Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi, c. 12, İstanbul 1989, s. 67.

166 I. Meşrutiyet hakkında geniş bilgi için bkz., KANSU Aykut, 1908 Devrimi, İstanbul 1995. Söz konusu çalışmada 1908 Devrimi çok yönlü bir analiz mantığı içerisinde incelenmeye çalışılmıştır. Olay, sadece siyasî ve sosyal çözümlemelerle değil, psiko-sosyal ve ekonomik paramet-

CamScanner ile tarandı

siyasi bilinci ve birey olma eğilimleri de yatmaktadır.

1908 Sonbaharı'nda yapılan seçimleri büyük farkla İttihat ve Terakki kazanmıştır. Ellerinde sağlam bir programları olmayan İttihatçılar, sorunlara çözüm getirebilecek kapasite ve yeterliğe sahip olmadıkları gibi, varolan bürokrasi ile de sürekli çatışma halinde olmuşlardır. Ayrıca kendilerine karşı muhalefete tahammül gösteremeyen İttihatçılar İstanbul'daki "kamuoyu"nun aleyhlerine dönmesine de engel olamamışlardır. Bunlara bir de henüz değiştirilemeyen Anayasa'nın yarattığı çelişkiler eklenmiştir. Bütün bu gerginlik ve çatışmalar bir büyük krize doğru yol almıştır[168]. Yaklaşmakta olan aslında bir meşruiyet krizinden başka bir şey değildir.

3. 31 Mart: Bir Meşruiyet Krizi

Rûmî 31 Mart'ta gerçekleştiği için tarihe "31 Mart Olayı" olarak geçen bu çatışma, İttihatçılarla onlara karşı muhalif grupların ve alaylı subayların silahlı ayaklanmaları şeklinde gerçekleşmiştir (13 Nisan 1909). Çok farklı nitelikteki küme ve tepkileri bir araya getiren bu olay, Meşrutiyet fikrine ve düzenine karşı olmaktan çok, İttihatçılar'a ve "mektepli subaylar"a yönelik bir harekettir. Olaylarla Abdülhamid'in bir ilgisinin olmadığı bilinmektedir. Hatta başlangıçta göstericilerin bir kısmı Abdülhamid'i de suçlamışlardır. Ancak, Selanik'ten gelen "Hareket Ordusu"nun müdahalesiyle dağıtılan bu olay, Abdülhamid'in tahttan indirilmesine yol açmıştır[169].

1908 Devrimi'nden sonra İttihat ve Terakkî, hem Ahrar Fırkası'nın hem de geleneksel muhafazakar çevrelerin sonradan İttihad-ı Muhammedî adı altında örgütlenen sıkı muhalefetiyle yüz yüze kalmıştır. İttihat ve Terakkî'nin Ahrar Fırkası ile birleşme programının fiyaskoyla sonuçlanmasından sonra iki hareket arasındaki gerilim artmış ve bu gerilim, İttihatçı karşıtı yazılarıyla tanınan gazeteci Hasan Fehmi'nin öldürülmesiyle doruğa ulaşmıştır[170].

Muhafazakar çevrelerin muhalefet seslerini yükseltmeleri ise bir takım "dinsel" endişeler taşıyan taleplerle başlamıştır. Özellikle ulema ve kimi tarikat çevrelerinden yansıyan muhalefet bir dizi gösteri şeklinde varlığını hissettirmiştir. Ekim 1908'e rastlayan Ramazan ayı sırasında, meyhane ve tiyatroların kapanması, fotoğraf çekiminin yasaklanması ve kadınların hareket özgürlüğünün kısıtlanmasının istendiği bir çok olay ve ciddi gösteriler olmuştur. "İslamcı" olarak nitelenebilecek İttihad-i Muhammedî Cemiyeti, bu olayların içinde olan muhafazakar çevrelerin örgütlendiği teşekkül olarak belirmiştir. Cemiyetin politik propagandasının merkezini, Jön Türklerin genel siyaseti ve onların din dışı,

168 AKARLI, s. 253; ÖZCAN Azmi, s. 927; ABADAN, s. 31.

169 TANÖR, Osmanlı-Türk, s. 150-153; ABADAN, s. 31; AKARLI, s. 264.

170 ZURCHER, s. 143; AKŞİN Sina, Jöntürkler İttihat ve Terakki, Ankara 1998, s. 177.

dünyevî yaklaşımlarına muhalefet oluşturmaktadır[171].

İttihatçılar, geçmiş aylardaki bütün bu gerginliğe rağmen, 12 Nisan 1909 (30 Mart 1325) gecesi başkentte İslâm'ın ve Şeriat'in geri gelmesi adına silahlı bir ayaklanma meydana geldiğinde tam bir şaşkınlığa uğramışlardır. O gece, Taşkışla'daki Makedonya Taburları'nın subayları isyancılar tarafından esir alınmıştır. Ardından, çok sayıda softa ile medrese öğrencisinin de katıldığı bir kalabalık halinde Meclis binasına yürünmüştür. Sabah olduğunda isyana pek çok ulema ve asker de dahil olmuştur. Olaylar karşısında ne yapacağını kestiremeyen İttihat ve Terakkî hükümeti, kendine bağlı birlikleri sevketmeyi göze alamayıp, yerine zaptiye müdürünü isyancıların isteklerini dinlemesi için göndermiştir. Göstericilerin sözcüleri şu talepleri dile getirmiştir: Sadrazamın, Harbiye ve Bahriye nazırlarının azledilmesi, kimi İttihatçı subayların başka yerlere sürülmesi, Meclis-i Mebusan'ın İttihatçı başkanı Ahmet Rıza Efendi'nin görevinden alınması, Bazı İttihatçı mebusların İstanbul'dan uzaklaştırılması, Şeriat'in geri getirilmesi ve isyancı askerler için genel affın ilan edilmesi[172].

Bu talepler karşısında sadrazam öğleden sonra istifasını sunmuş, padişah da istifayı kabul etmiştir. Ertesi gün ılımlı ve renksiz bir diplomat olan Tevfik Paşa kabinesi göreve başlamıştır. Yeni kabinenin Harbiye nazırı Müşir Ethem Paşa, isyancılara destek veren askerleri ziyaret ederek övgülerde bulunmuş ve istekleri nin karşılanacağını bildirmiştir. Olaylarda İttihatçı oldukları zannıyla iki milletvekili ve yirmi kadar subay öldürülmüştür[173].

Ahrar liderleri 31 Mart isyanını ilk günden beri İttihat ve Terakkî karşıtı bir bir olaya dönüştürmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken, olayların gerici, meşrutiyet aleyhtarı, ve Abdülhamid taraftarı bir yöne gitmesini önlemeye çalışmışlar, ancak bunda başarılı olamamışlardır. Bu arada ilginç bir gelişme daha yaşanmış, "Cemiyet-i İlmiye-i İslamiye"de toplanan bir grup üst rütbeden ulema, ayaklanmayı hiçbir şekilde desteklemediğini ilan ettiği gibi, 16 Nisan'da da açıkça kınadığını deklare etmiştir[174]. "Din" söylemiyle hareket eden isyancılara böyle bir grubun destek vermemiş olması, kanaatimizce isyanın şiddetini ve boyutlarını küçültecek bir davranış olarak değerlendirilebilir. Hatta, yüksek dereceli ulemanın isyanı kınadığını belirtmesi, hareketin meşru olmadığına ilişkin topluma verilmiş iyi bir mesaj olarak düşünülebilir.

171 ZURCHER, s. 143-144.

172 ZURCHER, s. 144.

173 AKŞİN, Jöntürkler, s. 178-179; ZURCHER, s. 144-145; DEMİR Halim, Yeraltından İktidara İttihat ve Terakki Darbeler ve Suikastler Tarihi, İstanbul 2005, s. 124-125; TUNAYA Tank Zafer, Türkiye'de Siyasal Partiler, c. 1, İstanbul 1988, s. 188-189.

174 ZUCHER, s. 145.

CamScanner ile tarandı

İsyanın bastırılması, Mahmut Şevket Paşa komutasında Selanik'ten gelen "Hareket Ordusu" ile gerçekleştirilmiştir. Ordu, 24 Nisan 1909 günü fazla bir direnişle karşılaşmadan İstanbul'da otoriteyi eline alarak isyanı bastırmıştır. Ardından sıkıyönetim ilan edilerek iki askeri mahkeme kurulmuş ve pek çok isyancı bu mahkemelerde yargılanıp idam edilmiştir. Bu arada birçok Ahrar mensubu tutuklanmış ancak İngilizlerin baskısıyla salıverilmiştir. 27 Nisan'da ise Osmanlı'nın son otuz yılına damgasını vuran Sultan Abdülhamid tahttan indirilerek yerine Mehmet Reşat oturtulmuştur[175] Ahrarcıların İngiliz baskısıyla salıverilmesi ilginç olduğu kadar şüphe uyandırıcı bir durumdur. Böyle bir olay, söz konusu Fırka'nın İngiliz menfaatlerine hizmet edecek bir yapıda olduğu düşüncesini çağrıştırmaktadır.

Nisan 1909'daki olaylar için farklı nedenler sıralanabilir. Farklı gruplar farklı gerekçelerle Meşrutiyet yönetiminden hayal kırıklığına uğramıştır. Eski rejimin yıkılması, Abdülhamid düzeninin üyeleri olarak hayatlarını kazananları fena halde etkilemiştir. Bunlara, yıllarca padişaha jurnaller vermiş olan, İstanbul'da faal binlerce saray casusu da dahildir. Yeni hükümetin kimi politikaları, hükümet dairelerinde eski yönetimin adam kayırmacılığından kaynaklanan istihdam fazlalığına son vermeyi amaçlamıştır. Bunun sonucunda her kademeden binlerce devlet memuru işlerinden olmuştur. Doğal olarak bu gelişmeler İstanbul gibi, "devlet kapısı"nın ana gelir kaynağı olduğu bir şehirde ciddi gerilimleri ve yönetenlere karşı muhalif eylemleri de beraberinde getirmiştir[176]. II. Abdülhamid ile ilgili açıklamalarda da belirtildiği gibi, padişaha "sadık" bürokrasi, eski rejimin önemli unsurlarından biridir. Bu bağlamda Meşrutiyet rejiminin söz konusu sınıfa yönelik uygulamaları her şeyden önce bir menfaat çatışmasına neden olmuştur.

Kanaatimizce, İttihatçıların sorumsuz politikalarını ve sahip oldukları iktidarı diktatörlüğe doğru götürdüklerini diline dolayan Ahrar muhalefeti ile olan gerilim de isyanın meydana gelebileceği ortamın yaratılmasında etkili olmuştur.

31 Mart "isyanı"nın kim tarafından başlatıldığı konusunda dönemin baskı ve güç çevrelerinin hemfikir olduğu bir odak söz konusu değildir. İttihatçılara göre suç tamamen Abdülhamid ve İttihad-ı Muhammedî kaynaklı muhalefetindir. O sıralarda isyancılarda bol para bulunmasında ve askerlere ödemelerin görünüşte altınla yapılmış olmasında Sultan'ın parmağı olduğu düşürülmüştür. Aynı nedenle kimileri, İngiltere ile Osmanlı liberalleri arasındaki yakın ilişkileri gösterek İngiltere'nin bulaşmış olmasından kuşkulanmıştır. Fakat padişahın ayaklanma süresince son derece ihtiyatlı davrandığı da açıktır. İsyancıların dile

175 AKŞİN, Jöntürkler, s. 183-184.

176 ZURCHER, s. 146.

getirdiği talepler ve kimi muhalefet önderlerinin hatıralarında ifade ettikleri bilgiler, baş tahrikçi olarak Ahrar Fırkası'nı işaret etmektedir. İsyancıların saldırılarında İttihatçı kişileri ve onların işyerlerini seçmiş olmaları bu düşünceleri desteklemektedir. Bununla birlikte Derviş Vahdetî ve İttihad-ı Muhammedî çevresindeki dinc: muhalefetin, ayaklanmanın örgütlenmesinde ve askerlerin harekete geçirilmesinde önemli bir rolünün olduğu açıktır. Ancak her şeye rağmen isyan toplumun geneline yayılmamış, taşradan büyük bir destek görememiştir[177].

4. 1909 Anayasa Değişiklikleri

31 Mart Olayı'nın ardından, Meclis-i Mebusan, Meşruiyet rejimini güvence altına almak, özellikle padişah ve hükümet karşısında parlamentonun durumunu güçlendirmek için anayasada değişiklikler yapma yoluna gitmiştir[178]. Söz konusu değişikliklerle "meşruti monarşi"nin tam olarak gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır[179].

Kanun-ı Esasi'de yapılan bu değişiklikler, başta egemenlik anlayışı ve siyasi iktidarın konumu olmak üzere önemli sonuçlar doğurmuştur. Aslında daha Abdülhamid'in tahttan indirilmesi sırasında yeni egemenlik anlayışının sinyalleri verilmiştir. 26 Nisan 1909'da Yeşilköy'de toplanan Meclis-i Umumi şeyhülislam fetvasına dayanarak II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesine ve veliaht Mehmet Reşat Efendi'nin V. Mehmed sıfatıyla padişah yapılmasına karar vermiştir. Bu önemli kararı alan Meclis-i Umumi, adının sonuna "milli" sıfatını da ekleyerek "Meclis-i Umumi-i Milli" adını kullanmaya başlamıştır[180].

1909'da yapılan Anayasa değişiklikleri, egemenliği, kaynağı ve kullanılışı bakımından hükümdara ait bir yetki sayan anlayışı teori ve pratikte temelinden sarsmıştır. Her şeyden önce padişahın yasama yetkisi kaldırılarak bu hak parlamentoya devredilmiştir. Yasama meclisinin seçilmiş üyeleri kanun teklifinde bulunma yetkilerini istedikleri biçimde kullanabileceklerdir (m. 53). Padişahın yasama konusundaki tek yetkisi, Meclis'in yaptığı kanunları onaylamaktır. Kendisine gönderilen kanunları sadece bir kez yeniden görüşülmesi için meclise geri

177 ZURCHER, s 147-148.

178 ATAR Yavuz, Türk Anayasa Hukuku, Konya 2002, s. 24; ERDOĞAN, Anayasalar ve Siyaset, s. 36; ALDIKAÇTI, s. 70. Yeni bir anayasa yapmak yerine, mevcut anayasayı değiştirme yoluna gidilmesinin nedeni, Kanun-ı Esasi değişikliğini yapan mebusların, Kanun-ı Esasi hükümlerine göre seçilmeleri ve Kanun-ı Esasi'de tespit edilen yetkilere sahip olmalarıdır. Mebuslar Anayasa'nın 116. madde ile kendilerine verdiği yetkiyi kullanarak Anayasa'yı değiştirme yoluna gitmişlerdir. OKANDAN, Umumi Amme Hukuku, s. 286-287.

179 ERDOĞAN, Anayasalar ve Siyaset, s. 36. 1876 Kanun-ı Esasi'sinin değiştirilen maddeleri için bkz, ŞAKAR, s. 300 vd.

180 ALDIKAÇTI, s. 70; TANÖR, Osmanlı-Türk, s. 192; AKYILMAZ, Egemenlik, s. 155.

CamScanner ile tarandı

gönderebilir. Bu durumda Meclis aynı kanunu yeniden görüşüp ilk biçimi üzerinde üçte iki çoğunlukla ısrar ederse, padişahın veto yetkisi yoktur ve kanunu onaylamak zorundadır (m. 54)[181].

1909 değişiklikleri ile padişahın 1876 metnine göre sahip olduğu haklar sakl tutulmuş, hatta artırılmış gibiyse de[182] kendisi bunları doğrudan doğruya kullanamaz hale gelmiştir. Çünkü padişah "sorumsuz" olduğu gibi, kabine de artık ona karşı değil, meclise karşı sorumlu olmuştur. Bu bağlamda, kurulan parlamenter hükümet sistemi içinde padişah, kendisine verilmiş gibi görünen bütün yetkileri ancak sadrazam ve ilgili bakanın girişim ve imzasıyla kullanabilecektir. Kabinenin bir konuyu görüşmek için önceden padişahtan izin alması şartı da kaldırılmıştır. Bütün bunlarla, yürütme yetkisi padişahtan kopup, demokratik yapılı bir "bakanlar kurulu"na kaymakta, siyasî ve fikrî birliği, bireysel ve müşterek sorumluluğu olan bu kurul yürütme yetkisinin gerçek sahibi olmaktadır. Böylece "kabine usulü" Osmanlı kamu hukukuna kesin olarak girmiştir[183].

1909 değişiklikleri kişi hak ve hürriyetleri bakımından da yeni sayılabilecek düzenlemeler getirmiştir. Öncelikle, kişi güvenliğini yok eden ünlü 113. madde metinden çıkarılmıştır. Kuşkusuz bu değişiklik siyasi iktidar ve meşruiyet bağlamında olumlu bir gelişmedir. Osmanlı siyasi iktidarının kişi güvenliğine saygıyı hukukî anlamda benimsemesi anlamına gelecektir[184]. Ayrıca 1876 metni, kişi özgürlüğünü yalnız yasadışı cezalandırmalara karşı korumakla yetinirken, 1909 değişikliği hem cezalandırmalar hem de tutuklamalar bakımından "yasaya uygunluk" şartını getirmiştir (m. 10)[185].

II. Meşrutiyet ile gerçekleşen anayasa değişiklikleri, aslında 1876'da başlayan mücadelenin sonuçları olmuştur. Osmanlı siyasi iktidarı, tarihinde ilk defa gerçek anlamda "hukuki otorite" anlayışına doğru yol almıştır. II. Meşrutiyet dönemine kadar, egemenliğin tek sahibi Padişah'tır. Ancak 1909 süreci ile Osmanlı padişahı siyasi iktidarın ve egemenliğin sahibi olmaktan çıkmıştır. O, artık siyasi iktidarın sembolik tarafıdır. 1909'dan itibaren siyasi iktidarın kaynağını "yönetilenler" oluşturmaya başlamıştır. Dolayısıyla, yüzyıllardır siyasi iktidara meşruluk kazandıran geleneksel anlayışlar, yerini yönetilenlerin ortak kanaat ve uzlaşmalarına bırakmıştır.

---

181 ALDIKAÇTI, s. 72; MUMCU, İnsan Hakları, s. 173; AKYILMAZ, Egemenlik, s. 156; ATAR, s. 24.

182 Bkz. Anayasa, m. 7, ŞAKAR, s. 301.

183 TANÖR, Osmanlı-Türk, s. 155.

184 TANÖR, Osmanlı-Türk, s. 157.

185 Kanun-ı Esasîsi m. 10: *"Hürriyeti şahsiye her türlü taarruzdan masundur. Hiç kimse Şer' ve kanunun tayin ettiği sebep ve suretten maada bir bahane ile tevkif ve mücazat olunamaz."*, ŞAKAR, s. 302.

V. Sonuç

Tarihe yönelik çalışmalarda objektif ve sağlıklı sonuçlara ulaşılabilmesi için tarihi her olayın, kurumun ya da ilkenin kendi çağının şartları içinde ele alınması ve değerlendirilmesi gerekir. Ancak, bu çalışmada biraz daha farklı bir inceleme metodu izlenmiştir. Osmanlı Devleti'nde siyasi iktidarın meşruluk temelleri, modern hukuk ve siyaset bilimi ilkelerine göre değerlendirilmeye gayret edilmiştir. Bu yapılırken, incelenen dönemin kendine özgü koşullarına mümkün olduğunca özen gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, üzerinde çalışılan kurum, kavram ya da ilkenin, önce kendi döneminin koşulları gözden geçirilmiş, ardından değerlendirmeye esas aldığımız kriterlerle incelemeye geçilmiştir.

İslam dinine girmeden önce Türkler, büyük ölçüde göçebe kabileler halinde yaşayan bir toplumdur. Bu nedenle, iktidarı, adaleti, dini ve diğer toplumsal normları belirleyen kurallar genellikle ortak toplumsal hafızada yaşayan kurallar bütünü şeklindedir. Söz konusu kurallar bütünü nesilden nesile aktarılmış ve fakat; çok az istisna dışında (Orhun Yazıtları gibi) kayda geçilmemiştir. Dolayısıyla, siyasi iktidarı ve toplumsal normları belirleyen kurallar, büyük ölçüde geleneksel ve anonim kurallar olarak belirmiştir. Siyasi iktidarın kaynağını ve sınırlarını belirleyen kurallar da başta din olmak üzere, "töre" adı verilen geleneksel ortak birikimle oluşmuştur. Bu çerçevede, Eski Türk siyasi anlayışında iktidar, ancak "töre"nin ve "kut"un çizdiği sınırlar içerisinde kalabildiği sürece "meşru"dur. Bir başka deyişle, Eski Türklerde "Hakan"ın iktidarına meşruluk kazandıran norm, gelenektir.

İslamiyetle birlikte, Türklerin egemenlik ve siyasi iktidar anlayışlarında değişimler yaşanmıştır. "Töre" hala önemli bir meşruluk ölçütüyken, "Gök Tengri"nin verdiği "kut" un yerini, "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" olmak almıştır. Bu bağlamda; tüm egemenliklerin ve iktidarın kaynağı ve sahibi "Allah"tır. Dünyevi siyasi iktidar, O'nun çizdiği kurallar çerçevesinde otoriteyi kullanır. İslam, sadece ibadetleri içeren bir din olarak kalmamış, toplumsal hayatın tüm hatlarına nüfuz etmiştir. Buna bağlı olarak, orijinal bir hukuk sistemi getirmiştir. "Allah'ın yeryüzündeki gölgesi" (ve/veya halifesi) olan hükümdar, ancak bu kurallara uyduğu ve yönettiklerine adaletle hükmettiği sürece meşrudur. Bu anlayış, Türklerin Müslüman olarak kurmaya başladıkları tüm devletlerde kabul görmüştür. Ancak bunun yanında, "kadimden beri" süregelen geleneksel normlar da etkisini yitirmemiştir.

Osmanlı Devleti, "Küçük Asya"nın Batısında, yıkılmaya yüz tutmuş bin yıllık Bizans Devleti'nin yanı başında, bir küçük aşiret yapısı olarak tarihi rolünü oynamaya başlamıştır. Henüz kurumlaşmasını sağlayamayan bu küçük beylikte siyasi iktidar, belirgin şekilde geleneksel normlar ve kısmen de İslami ölçülerle şekillenmiştir. Bu süreçte, iktidara meşruluk kazandıran kriterler içerisinde "Ka-

CamScanner ile tarandı

yı"dan olmak ile "gaza ve cihad" anlayışı öne çıkmıştır.

Devletin ve dolayısıyla siyasi iktidarın kurumlaşmaya başlaması ile giderek merkezi otoritenin güçlü olduğu bir yapılanma gerçekleşmiştir. Sınırların genişlemesiyle birlikte, devlet artık çok uluslu, çok dinli ve çok kültürlü bir imparatorluk olma sürecine girmiştir. Ancak coğrafi bakımdan büyümeye karşılık, merkezi otoritenin daha da güçlendirilmeye çalışıldığı gözlenmektedir. "Klasik Dönem" olarak adlandırılan bu dönemde Osmanlı siyasi iktidarının meşruluk temellerini, din ve adalet kavramı biçimlendirmeye başlamıştır. Erken dönemde başlayan "gaza ve cihad" anlayışı, bu kez "nizâm-ı 'alem ve î'lây-ı kelimetullah" söylemiyle bir çeşit resmi ideolojiye dönüşmüştür.

Bu dönemde adalet kavramı, yöneten-yönetilen ilişkilerinin seyrini belirleyen en temel unsur haline dönüştürülmeye çalışılmıştır. Başta, Padişah'ın kendisi olmak üzere, Dîvan-ı Hümâyûn ve devletin diğer üst yönetim ve yargı birimleri, Müslim-gayrimüslim tüm tebaanın kişisel olarak adalet talep edebileceği makamlar olmuştur. Dolayısıyla, "tebaa"nın huzur ve güvenliği için uygun ortam sağlanmaya çalışılmıştır.

Klasik dönemde, İslam hukuku temeline oturmasına rağmen Osmanlı hukuk sistemi, siyasi iktidarın yarattığı hukuk olan Örfî hukuk alanında, benzeri görülmemiş bir gelişme kaydetmiştir. Özellikle, Padişahların devletin temel nizamını, idari, mali ve hukuki yapısını düzenleyen "Kanunnameler" çıkarmaları, bir bakıma kendine özgü bir hukuki otorite gerçekleştirme amacı olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak Klasik Osmanlı siyasi iktidarı, dini kaygıların ağır bastığı geleneksel meşruluk kriterlerine dayanan bir görüntü sergilemektedir. Bununla birlikte iktidarın hukukî uygulamalara atıfta bulunarak, kendi koyduğu kurallara sadece yönetilenlerin değil, kendisinin de bağlı kalması yönündeki eğilimi, meşruluk ölçütünün salt geleneksel ve dini kaygılarla açıklanamayacağını göstermektedir. Dolayısıyla "adalet" çok etkili bir ölçü olarak önemsenmiştir. Her ne kadar iktidarın görüntüsü "modern anlamda hukukî otorite" olarak değerlendirilemese bile, zamanın tarihi ve sosyo-politik şartları göz önüne alındığında, bu konuda kesin bir tavır ortaya koymak pek mümkün görünmemektedir.

Tanzimat'ın hemen öncesinde, III. Selim ve II Mahmud dönemlerinde başlayan yenileşme hareketleri, bir bakıma Tanzimat'ın altyapısını oluşturmuştur. Selim ve Mahmud dönemlerinde zayıflayan merkezi otoriteyi güçlendirme çabaları göze çarpmaktadır. Mahmud döneminde Sultan'ın âyanların lehine olarak kabul ettiği Sened-i İttifak (1808), Osmanlı tarihinde ilk kez padişahın kendi iradesiyle iktidarını sınırladığı belgedir. Söz konusu belge, yönetilenler lehine herhangi bir iyileştirme içermemektedir. Bu nedenle Sened-i İttifak'ı hukuki otoriteye doğru atılmış bir adım olarak görmek kanaatimizce zor görünmektedir.

Osmanlı Devleti'nde gerileme ile birlikte din, siyasi iktidar üzerinde giderek önemli bir baskı unsuru olmaya başlamıştır. Özellikle yenileşme ve reform çabalarına yönelik tepkilerin neredeyse tamamı dini endişeler taşımakta ve iktidarın hareket alanını kısıtlamaktadır. Dolayısıyla bu dönemde din bir meşruluk ölçütü olmaktan öte, meşruluk krizini derinleştiren bir öğe olmaya doğru gitmiştir. Elbette ki burada din ile kastedilen, Osmanlı Devleti'nde dini otoriteyi oluşturan ulemadır. Bunun yanında yozlaşmış geleneksel bürokratik yapılanma, siyasi iktidarın yenilik hareketlerini bir meşruiyet bunalımına dönüştürmek konusunda ulemadan geri kalmamıştır. Bu itibarla, Tanzimat dönemine girilirken Osmanlı siyasi iktidarında meşruluktan çok meşruluk krizleri ön plana çıkmaktadır. Siyasi iktidara yönelik isyan ve ayaklanmalar söz konusu krizlerin önemli göstergeleri olmuştur.

Tanzimat dönemi ile ülkede yeniden yapılanma süreç ne girilmiştir. Devletin içinde bulunduğu derinleşmiş ve kronikleşmiş sorunlar karşısında, söz konusu dönemde gerçekleştirilmeye çalışılan reformlar, yöneten-yönetilen ilişkilerinde çok önemli sayılabilecek gelişmeler sağlayamamıştır. Ancak Tanzimat ve Islahat Fermanları ile "lütuf" niteliğinde de olsa, yönetilenlere yönelik bir takım hukuki ilke ve normların kabul edilmesi, hukuki otoriteye doğru göz ardı edilemeyecek gelişmelerdir.

Türk-İslam hukuk tarihinde ilk kez meşruti ve anayasal iktidar alanında önemli bir adım olan Kanun-ı Esasi ve I. Meşrutiyet dönemi ele alınmıştır. Her ne kadar, bu ilk adım yönetilenlerden ciddi ve olumlu tepkiler almış olmasa da hukuk tarihimiz açısından önemli bir gelişme olarak görülmelidir. 1876 yılında Kanun-ı Esasi'nin kabulü ve Meşrutiyet'in ilanı ile başlayan süreç başarısız olmuştur. Çok kısa bir meşrutiyet ve parlamenter monarşi denemesinden sonra, Osmanlı padişahı, Anayasa'nın kendisine tanıdığı yetkiyi kullanarak mutlak monarşiyi yeniden kurmuştur. 30 yıl kadar süren bu otoriter rejim, 1908 yılına kadar devam etmiştir. Ancak rejimin son yıllarında bir kısım sivil-asker bürokrat ve aydının muhalefetinden öte, artık "meşrutiyete tepki vermeyen yönetilenler" de meşruiyet sorgulamasına başlamışlardır. Sonuçta, Meşrutiyet ile gelen padişah II. Abdülhamid, monarşiyle sürdürdüğü iktidarına yine Meşrutiyetle veda etmek zorunda kalmıştır. Üstelik Meşrutiyet'i de yine kendisi ilan etmiştir.

1908 Devrimi ile başlayan "yeni rejim" henüz emekleme aşamasındayken önemli bir meşruiyet krizi ile sarsılmıştır. Tarihe 31 Mart Olayı olarak geçen isyan hareketi, Osmanlı toplumunun geleneksel güç odakları ile Meşrutiyetçi yeni muhalefetin, İttihat ve Terakkî iktidarına karşı ortaklaşa giriştikleri bir darbe girişimi olarak değerlendirilebilir. Ancak bu olay, her şeyden önce bir "yeniyi kabullenmeme" ve süregelen çıkarları koruma hareketi olarak düşünülebilir. Bu önemli meşruiyet bunalımı sonucunda, Osmanlı'nın son otuz yılına damgasını vurmuş, ancak 1908 Devrimi ile "meşruti" bir hükümdar kimliğine büründürül-

CamScanner ile tarandı

müş II. Abdülhamit'i de tahtından etmiştir.

II. Meşrutiyet dönemi, 1876 Anayasa'sında yapılan önemli değişikliklerle (1909), ilk kez modern anlamda hukuki otoritenin temellerini atmıştır. Padişah, günümüz modern demokrasilerine benzer bir şekilde yürütmenin "sorumsuz" kanadını oluşturan devlet başkanı konumuna geçmiştir. Böylece yaklaşık altı yüzyıllık geleneksel Osmanlı iktidarı "meşruti" rejim ile yetkilerini "yönetilenlerin" seçtiği temsilcilere devretmiştir.

KAYNAKÇA

ABADAN Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri", AÜHFD, C. XIV, sy. 1, Ankara 1957.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali, Gönüllü Kulluk Üzerine Söylev, Ankara 1995.

AĞAOĞULLARI Mehmet Ali/KÖKER Levent, Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı, Ankara 2000

AKAD Mehmet/DİNÇKOL (VURAL) Bihterin, Genel Kamu Hukuku, İstanbul 2000.

AKARLI Engin, "II. Abdülhamid: Hayatı ve İktidarı" Osmanlı, C. 2, Ankara 1999.

AKDAĞ Mustafa, Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celali İsyanları, İstanbul 1995.

AKDAĞ Mustafa, Türkiye'nin İktisâdî ve İçtimâî Tarihi, C. 1, İstanbul 1995.

AKGÜNDÜZ Ahmet, Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri C. 1, İstanbul 1990.

AKŞİN Sina, "Düşünce ve Bilim Tarihi (1839-1908)", Türkiye Tarihi 3, (Yayın Yönetmeni: Sina Akşin), İstanbul 2000.

AKŞİN Sina, "Siyasal Tarih 1789-1908)", Türkiye Tarihi 3, Osmanlı Devleti 1600-1908 (yayın yönetmeni: Sina Akşin), İstanbul 2000.

AKŞİN Sina, Jöntürkler İttihat ve Terakki, Ankara 1998.

AKYILMAZ Gül, Osmanlı Diplomasi Tarihi ve Teşkilatı, Konya 2000.

AKYILMAZ Gül, "III. Selim'in Dış Politika Anlayışı ve Diplomasi Reformu Çerçevesinde Batılılaşma Siyaseti", Türkler, c. 12, Ankara 2002.

AKYILMAZ Gül, "Osmanlı Devleti'nde Egemenlik Kavramının Gelişimi", SÜHFD, c. 7, sy. 1-2, Konya 1999.

AKYILMAZ Gül, Reis-ül Küttâb ve Osmanlı Hariciye Nezaretinin Doğuşu (yayınlanmamış doktora tezi), Konya 1990.

ALDIKAÇTI Orhan, Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası, İstanbul 1982.

ALKAN Ahmet Turan, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Müdevver Resmi İdeoloji Unsurları

Hakkında", Düşünen Siyaset, Ağustos-Eylül 1999 sy. 7-8, İstanbul 1999.

ARSEL İlhan, Teokratik Devlet Anlayışından Demokratik Devlet Anlayışına, Ankara 1975.

AYDIN Mehmet Akif, Türk Hukuk Tarihi, İstanbul 2005.

BABINGER Franz, Mehmed the Conqueror and His Time (çev. R. Mannheim, ed. W. c. Hickman), Princeton 1978.

BALI Ali Şafak, "Tarih Boyunca Türk Devletlerinde Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri", SÜHFD, c. 12, sy. 1-2; Konya 2005.

BEETHAM David, The Legitimation of Power, London 1991

BERKES Niyazi, Türkiye'de Çağdaşlaşma, İstanbul 1978.

BOZKURT Gülnihal, "Tanzimat ve Hukuk", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1991.

BOZKURT Gülnihal, Batı Hukuku'nun Türkiye'de Benimsenmesi, Osmanlı Devleti'nden Türkiye Cumhuriyeti'ne Resepsiyon Süreci (1839-1939), Ankara 1996.

BÜLBÜL Gül, "Islahat Fermanını Hazırlayan Sebepler ve Islahat Fermanı", SÜHFD, c. 2, sy. 7, Konya 1989.

CİN Halil, Osmanlı Toprak Düzeni ve Bu Düzenin Bozulması, Konya, 1992.

CİN Halil/AKGÜNDÜZ Ahmet, Türk Hukuk Tarihi, c. 1, Konya 1995.

CİN Halil/AKYILMAZ Gül, Tarihte Toplum ve Yönetim Tarzı Olarak Feodalite ve Osmanlı Düzeni, Konya 1995.

CİN Halil-AKYILMAZ Gül, Türk Hukuk Tarihi, Konya 2003.

ÇALIK Mustafa, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasa Fikrinin Doğuşu ve Meşrûtiyet Anayasalarında Siyasi Hürriyetler", Türkiye Günlüğü, sy. 51; Ankara 1998.

ÇETİN Halis, "İktidar ve Meşruiyet", Siyaset (ed. Mümtaz'er Türköne), Ankara 2003.

DAVISON Roderic H., Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876 (çev.

ELDEM Edhem, "18. Yüzyıl ve Değişim", Cogito 19 (Osmanlılar Özel Sayısı), İstanbul 1999.

ERGİN Muharrem, Orhun Abideleri, İstanbul 1980.

FINDLEY Carter V."The Acid Test of Ottomanism: The Acceptance of Non-Muslims in the Late Ottoman Bureaucracy", Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. Benjamin Braude/Bernard Lewis), vol. I, New York 1982.

FINDLEY Carter V., Bureaucratic Reform in The Ottoman Empire The Sublim Porte 1789-1922, Princeton 1992.

GÖRGÜN Tahsin, "Osmanlı'da Nizâm-ı Âlem Fikri ve Kaynakları Üzerine Bazı Gözlemler", İslamî Araştırmalar, c. XIII, sy. 2, Ankara 2000.

CamScanner ile tarandı

GÖZLER Kemal, "Sened-i İttifak"", www.anayasa.gen.tr/senediittifak, 09. 11. 2005.

GÖZLER Kemal,"Tanzimat Fermanı", www.anayasa.gen.tr/tanzimatfermani.htm/ 15. 11. 2005.

GÜNGÖR Erol, Tarihte Türkler, İstanbul 1996.

HADJ Rıfa'at Abou el-, Modern Devletin Doğası, 16. Yüzyıldan 18. Yüzyıla Osmanlı İmparatorluğu (çev. Oktay Özel-Canay Şahin), Ankara 2000.

HAMMER Joseph V., Osmanlı Tarihi (çev. Mehmet Ata, günümüz Türkçesiyle özetleyen: Abdülkadir Karahan) c. I, İstanbul 1997.

HASSAN Ümit, Osmanlı Örgüt-İnanç-Davranış'tan Hukuk-İdeoloji'ye, İstanbul 2005.

HAZIR Hayati, Anayasa Hukuku, Ankara 2004

HAZIR Hayati, "Tanzimat Fermanı'nın Anayasa Hukuku Açısından Tahlili", Tanzimat'ın 150. Yıldönümü Uluslararası Sempozyumu, Ankara 1991.

HIRSCH Ernst E., "İktidar ve Hukuk" (çev. Hayrettin Ökçesiz), Hukuk Araştırmaları, c. 2, sy. 3, İstanbul 1987.

HOBBES Thomas, Leviathan: Veya Bir Din veya Dünya Devletinin İçeriği, Biçimi ve Kudreti (çev. Semih Lim), İstanbul 1995.

IMBER Colin, "Erken Osmanlı Tarihinde İdealler ve Meşruiyet" (çev. Sermet Yalçın), Kanuni ve Çağı Yeniçağda Osmanlı Dünyası (editörler: Metin Kunt-Christine Woodhead), İstanbul 2002.

IMBER Colin, "Osmanlı Hanedanı Efsanesi", Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu üzerine Tartışmalar (der. Oktay Özel-Mehmet Öz), Ankara 2000.

İBNİ HALDUN, Mukaddime (çev. Zakir Kadiri Ugan), c. I, İstanbul 1990.

İNALCIK Halil, "15. Asır Türkiye İktisâdî ve İçtimâî Tarihî Kaynakları", Osmanlı İmparatorluğu Toplum ve Ekonomi, İstanbul 1993.

İNALCIK Halil, "Adaletnâmeler", Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000.

İNALCIK Halil, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", Osmanlı'da Devlet, Hukuk, Adalet, İstanbul 2000.

İNALCIK Halil, "Osmanlı Devleti'nin Doğuşu Meselesi", Söğüt'ten İstanbul'a Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu Üzerine Tartışmalar (der. Oktay Özel-Mehmet Öz), İstanbul 2000.

İNALCIK Halil, "Osmanlı Padişahı, AÜSBFD, c. XII, No. 4, Ankara 1958.

İNALCIK Halil, "Osmanlılarda Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", SBFD, c. XIV, sy. 1, 1959.

İNALCIK Halil, "Sened-i İttifak ve Gülhane Hattı Hümâyûnu", Belleten, c. XXVIII, sy. 112, Ankara 1964.

İNALCIK Halil, "Şikayet Hakkı: Arz-i Hâl ve Arz-i Mahzar'lar", Osmanlı Araştırmaları, VII-VIII. İstanbul 1988.

İNALCIK Halil, An Economic and Social History of the Ottoman Empire, Volume One 1300-1600), Cambridge 1994.

İSLAMOĞLU İNAN, Huri, "Mukayeseli Tarih Yazını İçin Bir Öneri: Hukuk, Mülkiyet, Meşruiyet", Toplum ve Bilim, sy. 62, İstanbul 1993.

JENNINGS Ronald c. "Gazi Tezi Üzerine Bazı Düşünceler" (çev. Canay Şahin), Söğüt'ten İstanbul'a, Ankara 2000.

KAFESOĞLU İbrahim, Türk Milli Kültürü, İstanbul 1995.

KANSU Aykut, 1908 Devrimi, İstanbul 1995.

KAPANİ Münci, Poiitika Bilimine Giriş, İstanbul 2001

KARAL Enver Ziya, "Gülhane Hatt-ı Hümâyûnunda Batının Etkisi", Belleten, c. XXVIII, sy. 112, Ankara 1964.

KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi Islahat Fermanı Devri 1856-1861, c. VI, Ankara 1954.

KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi Nizâm-ı Cedîd ve Tanzimat Devirleri, c. V, Ankara 1988.

KARAL Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, c. VI, Ankara 1988.

KARAMUSTAFAOĞLU Tuncer, Yasama Meclislerini Fesih Hakkı, Ankara 1982.

KARPAT Kemal H, Osmanlı Modernleşmesi Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus (çev. Akile Zorlu Durukan-Kaan Durukan), Ankara 2002.

KARPAT Kemal H., "Millets and Nationality: The Roots of the Incongruity of Nation and State in the Post-Ottoman Era", Christians and Jews in the Ottoman Empire (ed. Benjamin Braude/Bernard Lewis), vol. I, New York 1982.

KARPAT Kemal H., "Osmanlı Tarihinin Dönemleri: Yapısal Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım", Osmanlı ve Dünya (haz. Kemal Karpat, çev. Mustafa Armağan, Ömer Baldık, Kemal Kahraman, Talip Küçükcan, Ümit Şimşek), İstanbul 2004.

KARPAT Kemal H./ZENS Robert W. "I. Meşrutiyet Dönemi ve II. Abhülhamid'in Saltanatı (1876-1909)" (çev. Nasuh Uslu), Türkler, c. 12, Ankara 2002.

KILINÇ Ramazan, "Muhafazakarlık: II. Abdülhamid Dönemini Anlamada Bir Anahtar", Türkler, c. 12, Ankara 2002.

KOCA Salim, "Eski Türklerde Devlet Geleneği ve Teşkilatı", Türkler, c. 2, Ankara 2002.

KÖPRÜLÜ Orhan F., "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş ve Gelişmesindeki İtici Güçler", Osmanlı, c. 1, Ankara 1999.

KUNT Metin, "Siyasal Tarih (1300-1600)", Türkiye Tarihi 2 (yayın yönetmeni: Sina Akşin), İstanbul 2000.

CamScanner ile tarandı

KUNT Metin, "Siyasal Tarih (1600-1908)", Türkiye Tarihi 3 Osmanlı Devleti (yayın yönetmeni: Sina Akşin), İstanbul 2000.

LINDNER Rudi Paul, "İlk Dönem Osmanlı Tarihinde İtici Güç ve Meşruiyet", Söğüt'ten İstanbul'a, Ankara 2000.

MANTRAN Robert, Osmanlı İmparatorluğu Tarihi I (çev. Server Tanilli), İstanbul 2002.

MARDİN Şerif, "Batıcılık", Türk Modernleşmesi Makaleler 4 (derl. Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder), İstanbul 2004.

MARDİN Şerif, "XIX. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", Türk Modernleşmesi Makaleler 4 (derleyenler: Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder), İstanbul 2004.

MARDİN Şerif, Jön Türklerin Siyasi Fikirleri, İstanbul 2004.

MARDİN Şerif, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu (çev. Mümtaz'er Türköne/Fahri Unan/İrfan Erdoğan), İstanbul 2004.

MUMCU Ahmet, Dîvân-ı Hümâyûn, Ankara 1986.

MUMCU Ahmet, İnsan Hakları ve Kamu Özgürlükleri, Ankara 1994.

MUMCU Ahmet, "Osmanlı Devleti'nde 1876 Anayasası'na Değin Temel Hak ve Özgürlükler ve 1876 Anayasasının Temel Yapısı", Türk Parlamentoculuğunun İlk Yüzyılı 1876-1976, Ankara 1976.

OCAK Ahmet Yaşar, "Abdülhamid Dönemi İslamcılığının Tarihi Arka Planı: Klasik Dönem Osmanlı İslamı'na Genel Bir Bakış", Sultan II. Abdülhamid ve Devri Semineri, İstanbul 1994.

OCAK Ahmet Yaşar, Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler, İstanbul 1998.

OKANDAN Recai Galip, Umumi Amme Hukuku, İstanbul 1976.

OKANDAN Recai Galip, Umumi Amme Hukukumuzun Ana Hatları, Birinci Kitap, İstanbul 1948.

OKTAY Cemil, Siyaset Bilimi İncelemeleri, İstanbul 2003.

ORTAYLI İlber, İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı, İstanbul 1995.

ORTAYLI İlber, Osmanlı Barışı, İstanbul 2004.

ORTAYLI İlber, "Osmanlı Devleti'nde Laiklik Hareketleri Üzerine", Ü. Yaşar Doğanay'ın Anısına Armağan, İstanbul 1982.

ORTAYLI İlber, "Son Universal İmparatorluk ve II. Abdülhamid", Türkler, c. 12, Ankara 2002.

ÖGEL Bahaeddin, Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar), Ankara 1982.

ÖZ Mehmet, "Klasik Dönem Osmanlı Siyasi Düşüncesi", İslamî Araştırmalar, c. XII, sy.

1, Ankara 1999.

ÖZCAN Azmi, "Sultan II. Abdülhamit", Türkler, c. 12, Ankara 2002.

ÖZCAN Besim, "Sultan III. Selim Devri Islahat Hareketleri (Nizâm-ı Cedîd)", Türkler c. 12, Ankara 2002.

ÖZÇELİK Selçuk, Anayasa Hukuku I (Umumi Esaslar), İstanbul 1984.

ÖZEL Ahmet, İslam Hukukunda Ülke Kavramı Darü'l İslam-Darü'l Harb, İstanbul 1984.

ÖZTEKİN Ali, Siyaset Bilimine Giriş, Ankara 2001.

PALMER Alan, Son Üç Yüz Yıl Osmanlı İmparatorluğu (Bir Çöküşün Tarihi) (çev. Belkıs Çorakçı Dişbudak), İstanbul 2002.

PAMİR Aybars, "Osmanlı Egemenlik Anlayışında Sened-i İttifak'ın Yeri", AÜHFD, c. 53, sy. 2, Ankara 2004.

PARMAKSIZOĞLU İsmet, Türklerde Devlet Anlayışı (İmparatorluk Devri 1289-1789), Ankara 1982.

ROUSSEAU Jean Jacques, Toplum Sözleşmesi (çev. Vedat Günyol), İstanbul 1984

SAN Coşkun, Max Weber'de Hukukun ve Meşru Otoritenin Sosyolojik Analizi, Ankara 1971

SARIBAY A. Yaşar, Siyasî Sosyoloji, İstanbul 1998.

SARIBAY A. Yaşar/ÖĞÜN S. Seyfi, Politikbilim, İstanbul 1999.

SHAW Stanford J. Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye I (çev. Mehmet Harmancı), İstanbul 1994.

SHAW Stanford J Studies in Ottoman And Turkish History: Life With the Ottomans, İstanbul 2000.

SHAW Stanford J., "Osmanlı İmparatorluğu'nda Geleneksel Reformdan Modern Reforma Geçiş: Sultan III. Selim ve Sultan II. Mahmud Dönemleri" (çev. M. Faruk Çakır), Türkler, c. 12, Ankara 2002.

SHAW Stanford J./SHAW Ezel Kural; Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye (çev. Mehmet Harmancı), c. 2, İstanbul 2000.

ŞAKAR Müjdat, 1982 Anayasası ve Önceki Anayasalar, İstanbul 1990.

TANÖR Bülent, Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri, İstanbul 1992.

TANÖR Bülent, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", Tanzimattan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi, c. 1, İstanbul 1982.

TEZİÇ Erdoğan, Anayasa Hukuku, İstanbul 2003.

UNAN Fahri, İdeal Cemiyet İdeal Devlet İdeal Hükümdar, Ankara 2004.

ÜÇOK Coşkun/MUMCU Ahmet/BOZKURT Gülnihal, Türk Hukuk Tarihi, Ankara 1996.

CamScanner ile tarandı

ÜNAL ÖZKORKUT Nevin, Hukuk Devleti Düşüncesinin Osmanlı Devlet Yapısına Etkisi (yayınlanmamış doktora tezi), Ankara 2000.

WITTEK Paul, "Devşirme ve Şeriat" (çev. Mehmet Öz), Türkiye Günlüğü, sy. 58, Ankara 1999.

WITTEK Paul, Osmanlı İmparatorluğunun Doğuşu (çev. Fatmagül Berktay), İstanbul 1985.

YAYLA Yıldızhan, Anayasa Hukuku Ders Notları, İstanbul 1986.

YENİÇERİ Özcan, "Kırım Savaşı, Islahat Fermanı ve Paris Barış Antlaşması", Türkler, c. 12, Ankara 2002.

ZURCHER Eric Jan, Modernleşen Türkiye'nin Tarihi (çev. Yasemin Saner Gönen), İstanbul 2002.

CamScanner ile tarandı