

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TÜRK MODERNLEŞMESİ AÇISINDAN HUKUK
SOSYOLOJİSİ: ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU
ÖRNEĞİ**

**BATUHAN AVŞAROĞLU
15737003**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. BEDRİ GENCER**

**İSTANBUL
2019**

**T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI**

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TÜRK MODERNLEŞMESİ AÇISINDAN HUKUK
SOSYOLOJİSİ: ZİYAEDDİN FAHRİ
FINDIKOĞLU ÖRNEĞİ**

**BATUHAN AVŞAROĞLU
15737003**

**TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. BEDRİ GENCER**

**İSTANBUL
2019**

T.C.
YILDIZ TEKNİK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İNSAN VE TOPLUM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
SOSYOLOJİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

**TÜRK MODERNLEŞMESİ AÇISINDAN HUKUK
SOSYOLOJİSİ: ZİYAEDDİN FAHRİ FINDIKOĞLU
ÖRNEĞİ**

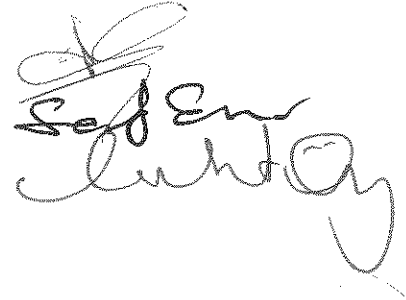
BATUHAN AVŞAROĞLU
15737003

Tezin Enstitüye Verildiği Tarih:

Tezin Savunulduğu Tarih: 27.06.2019

Tez Oy Birliği / Oy Çekme ile Başarılı Bulunmuştur

	Unvan Ad Soyad	İmza
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Bedri GENCER	
Jüri Üyeleri	: Doç. Dr. Şerif ESENDEMİR	
	Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖZAY	



İSTANBUL
HAZİRAN 2019

ÖZ

TÜRK MODERNLEŞMESİ AÇISINDAN HUKUK SOSYOLOJİSİ: ZİYAEDDİN FAHRİ FİNDİKOĞLU ÖRNEĞİ

Batuhan Avşaroğlu

Haziran, 2019

Türk modernleşmesi tarihi içinde hukuk alanındaki tedvin ve kanunlaştırma faaliyetleri, toplumsal değişime etki ettiği kabul edilen ilgili tarihi dönemin düşünce atmosferinin ifadesidir. Tanzimat’la başlayan ve Cumhuriyet dönemi ile devam eden süreçte sosyoloji, toplumu kurucu düşünce hareketlerinin toplumu tekrar ve tekrar tanımlandığı sürecin anlaşılmasında en başta gelen bilim dallarından biri olmuştur. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun, çalışmalarının içinde yer alan hukuk sosyolojisi ve tedvin sosyolojisi konuları hakkında önemli düşünceler ortaya koyduğunu düşünmekteyiz. Fındıkoğlu’nu Türk modernleşme tarihi ve Türk sosyolojisinde düşünce akımları ve hukukta kanunlaştırmaların tarihi seyri içinde incelemek olan amacımız bizi ilgili dönemin literatürdeki çeşitli toplumsal olguları sınıflama, karşılaştırma anlama ve açıklama yöntemi ile bu süreci bizi bu konuyu farklı başlıklarda ele almamızı zorunlu kılmıştır. Böylece Türk modernleşme tarihini somut olarak hazırlayan süreç Sultan III. Selim ile başlatılmıştır. Hukuk alanındaki düşünce akımlarının, tedvin ve kanunlaştırma sürecinin başlangıcını Tanzimat dönemiyle başlatarak Fındıkoğlu’nun bu konudaki çalışmalarını gerçekleştirdiği Cumhuriyet dönemi ile sınırlandırmak durumundayız. Bu çalışmada, Türk modernleşmesi bağlamında Türk düşünürlerinin yer aldığı literatür ve Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun çalışmalarındaki hukuk ve sosyoloji üzerine görüşleri değerlendirilmiş ve onun çalışmalarının bu alanda Türk modernleşme tarihinin tecrübelerinden ayrı sayılamayacak çalışmalar ürettiği sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu, Hukuk, Sosyoloji, Kanunlaştırma

ABSTRACT

SOCIOLOGY OF LAW IN TERMS OF TURKISH SOCIOLOGY: THE EXAMPLE OF ZIYAEDDİN FAHRI FİNDİKOĞLU

Batuhan Aşaroğlu

June, 2019

In the history of Turkish modernization, the law and law-making activities in the field of law are the expression of the thought atmosphere of the relevant historical period which is considered to influence social change. Starting with the Tanzimat period and continuing with the Republican period sociology, society was one of the foremost scientific disciplines in understanding the process in which the founding thought movements society was defined again and again. We think that Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu put forward important thoughts about the sociology of law and the sociology of science in his works. The aim of this course is to examine the history of Turkish modernization in the historical course of thought movements and laws in Turkish sociology. This process has made us comprehend the different social phenomena in the literature in this period with the method of classifying, comparing and explaining various social phenomena. The process which prepared the history of Turkish modernization concretely Sultan III. Selim started with the Tanzimat period, the thought currents in the field of law and the process of prejudice and legalization were limited to the Republican period in which Fındıkoğlu carried out his studies on this subject. In this study, the literature on Turkish thinkers in the context of Turkish modernization and Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu's views on law and sociology were evaluated and it was concluded that his work produced ideas which could not be considered as independent from the experiences of Turkish modernization in this field.

Key Words: Ziyaeddin Fahri Findikoglu, Law, Sociology, Legalization

ÖN SÖZ

Tez çalışmamızda ve üzerimde maddi ve manevi emeği olan Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü hocalarından; en başta bilgisiyle bize rehber olan tez danışmanım Prof. Dr. Bedri Gencer'e, örnek akademisyen kişiliğiyle Doç. Dr. Şerif Esendemir'e ve bize kazandırdığı bilgileri sabırla işleyen Doç. Dr. Güneş Ayas'a şükranlarımı sunarım. Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Özay'a diğer jüri üyeleriyle birlikte savunma süresinde titiz değerlendirmesi, yapıcı tavrı, olumlu katkısı için ayrıca teşekkür ederim. Başlangıcından itibaren tüm süreç boyunca Prof. Dr. Taner Karahasanoğlu değerli tavsiyeleriyle hep yanımda oldu. Çalışma arkadaşlarım ve meslektaşlarım arasında olan diğer saygıdeğer ve değerli akademi mensuplarının da destekleri olmasaydı eğer bu dereceye kadar muvaffak olamazdım. Son olarak aileme, benim üzerimdeki emekleri ve desteklerine karşılık ne kadar çalışsam ve minnet etsem az kalır.

İstanbul; Haziran, 2019

Batuhan Avşaroğlu

İÇİNDEKİLER

ÖZ	iii
ABSTRACT	iv
ÖN SÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vi
1. GİRİŞ	1
2. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE MODERNLEŞME KAVRAMLARI	5
3. TÜRK MODERNLEŞME TARİHİNE SOSYOLOJİK BAKIŞ	12
4. TÜRK HUKUKUNUN MODERNLEŞME TARİHİNE SOSYOLOJİK BAKIŞ	24
4.1. Anayasa Metinleri	32
4.1.1. Sened-i İttifak.....	32
4.1.2. Tanzimat Fermanı	33
4.1.3. Islahat Fermanı.....	33
4.1.4. Ferman-ı Adalet ve Ferman-ı Islahat	34
4.1.5. Kanun-i Esasi	34
4.1.6. Ceza ve Ticaret Kanunları.....	35
4.1.7. Arazi Kanunnamesi	36
4.1.8. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye	36
4.1.9. Muhakeme Usulü Kanunları	38
4.1.10. Hukuk-ı Aile Kararnamesi	38
4.2. Kanunlaştırmalar Sonucunda Hukuki Yapının Dönüşümü.....	39
4.2.1. Ticaret Mahkemeleri	40
4.2.2. Nizamiye Mahkemeleri	41
4.2.3. Şura-yı Devlet	41
5. TÜRK MODERNLEŞMESİ DÖNEMİ HUKUK DÜŞÜNCESİNİ ETKİLEYEN FİKİR AKIMLARI	44
5.1. Osmanlıcılık Düşüncesi	46
5.2. İslamcılık Düşüncesi	51
5.3. Türkçülük Düşüncesi	54

5.4. Erken Cumhuriyet Dönemi Düşüncesi	59
5.5. Türk Devlet Bilimi	61
6. ZİYAEDDİN FAHRİ FİNDİKOĞLU’NUN HUKUK SOSYOLOJİSİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ	65
6.1. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun Kısa Yaşam Öyküsü	65
6.2. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’na Göre Sosyoloji	66
6.3. Sosyoloji ve Sosyolojiye Yardımcı Çeşitli Bilim Dallarının İlişkisi	68
6.3.1. Sosyoloji ve Coğrafya	68
6.3.2. Sosyoloji ve Biyoloji.....	69
6.3.3. Sosyoloji ve Psikoloji.....	70
6.4. Sosyolojik Gerçeklik.....	72
6.5. Dönemlere Göre Sosyoloji.....	74
6.5.1. Osmanlı-Türk Modernleşmesi Döneminde Sosyoloji.....	74
6.5.2. İslami Dönemde Sosyoloji	74
6.5.3. Meşrutiyet Döneminde Sosyoloji.....	75
6.6. Hukuk Sosyolojisi	75
6.6.1. Hukuk Sosyolojisinin Konusu	76
6.6.2. Hukuk Sosyolojisinin Amacı	77
6.6.3. Hukuk Sosyolojisinin Meseleleri	78
6.7. Tedvin Sosyolojisi.....	80
6.8. Türkiye’de Hukuk Sosyolojisi	82
6.8.1. Ziya Gökalp Örneği	82
6.8.2. Namık Kemal Örneği	84
6.9. Hukuk Sosyolojisinde Teori ve Uygulama	86
7. SONUÇ.....	87
KAYNAKÇA	93
ÖZ GEÇMİŞ.....	101

1. GİRİŞ

Sosyoloji ve hukuk alanlarını müşterek bir şekilde çalışma konusu olarak ele alan hukuk sosyolojisi, sözlü ya da yazılı hukuki kaide, kural ve yasaların, hazırlanması ve gerçekleşme süreci ve sonrası yaşanan toplumsal etkileşimlerin anlaşılması bağlamında hukuka yol gösterici olmuştur. Hukuk bilimi ise, sosyolojik anlayış, analiz, karşılaştırma ve diğer teknik ve yöntemlerle kanunlaştırma ve tedvin hareketlerinde sosyolojinin hukukçuyu sorumlu kıldığı, toplum ile kanunların uyumunun sağlanması amacının gerçekleştirilmesi için edinmesi gereken kültürel ve toplumsal anlayış ve nihayetinde teori ile uygulamanın birleşmesi gereken noktada ihtiyaç duyulan teknik ve yöntemleri sosyolojiden ödünç almaktadır. Dolayısıyla sosyolojik gerçeklik, hukuki gerçeklik ve meselelerden ayrı düşünülemez. Modern ya da modernleşen toplumlarda hukuki kurumların örgütlenmesinin ve toplumsal değişim sürecinin de benzer şekilde birbirinden ayrılmadığını görmekteyiz.

Böylece modernleşme sürecini tamamlamış veya modernleşme sürecini yaşamakta olan toplumlara ve devletlere baktığımızda, modernleşmenin ilk evresinde hukukun modernleşmesi sürecinin yaşandığını görmekteyiz. Özellikle Batı'nın kendi içinde yaşadığı siyasi modernleşme, ürün olarak modern hukuk sisteminin oluşumunu sağlamıştır. Batı'nın dışındaki ülkelerde ise hukukun modernleşme sürecinin, tedvin ve kanunlaştırma hareketleri ile hem dışarıdan hem de içeriden bazı etkenler ile sağlandığını tespit edebiliriz.

Dış etken olarak, Batılı ülkeler, kendi yararlarını gözeterek Batı dışı ülkeleri siyasi baskı ile Batılılaştırma ve modernleş(tir)me politikalarıyla bu ülkelerin hukuk sistemlerini ve toplumsal yapısını etkilemeyi amaçlamışlardır. İç etken olarak ise ülkelerin kendi bürokrat sınıfı ve entelijansiyaları bu hareketlerin ilk elden yürütülmesinde rol oynamışlardır. Çünkü yapısı Batı'dan etkilenen hukuki sistemler ile modernleştirme ideali, toplumsal yapıların temelden modern özellikler ile kurulmasını ve hedeflenen toplumsal değişikliklerin bu sayede gerçekleştirilmesine dayanmaktadır. Çünkü toplumsal hayatın ve düzenin değişmesinde en önde gelen

müessese olarak hukuk yasama, yürütme ve yargı fonksiyonlarıyla doğrudan toplumsal hayatın işleyişine etki etmektedir.

Modernleşme süreci içinde Osmanlı İmparatorluğu ile Cumhuriyet Türkiye'si arasında birçok konuda süreklilik olduğunu varsaydığımızda ise hem hukuki açıdan hem de sosyoloji açısından bu konunun incelenmesi zorunluluğu ve önemi karşımıza çıkmaktadır. Eğer süreklilik bağlamında böyle bir varsayımı kabul edeceksek Osmanlı İmparatorluğu'nda Tanzimat dönemiyle birlikte modern hukuk ve sosyoloji alanlarının faaliyetlerinin başlayarak, özellikle yoğunlaştığı bu dönemden cumhuriyet dönemine kadar ulaşan bir devamlılığı takip etmemiz gerekir.

Bu açıdan “*Türk Modernleşmesi Açısından Hukuk Sosyolojisi: Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu Örneği*” olan konumuzu seçerek hem Türk modernleşmesi döneminin kapsadığı bir çerçeve içerisinde sürekliliğin ya da süreksizliğin olup olmadığını açığa çıkarmış olacağız hem de Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun bu döneme dahil edilip edilemeyeceği noktasında hukuk ve sosyoloji üzerine olan önemli görüşlerini ortaya koymaya çalışarak bir anlamda Osmanlı'dan günümüz Türkiye'sine varan uzun döneme, kendi incelediğimiz sınırlar içindeki dönemden, bütün süreçte birleşebilecek sosyolojik bir geleneğin oluşturulması potansiyeline katkıda bulunmaya çalışacağız. Dolayısıyla tarihi dönemleştirmemiz, Tanzimat dönemini hazırlayan süreçteki modernleşme çabalarıyla başlayacak ve Fındıkoğlu'nun akademik faaliyetlerini ortaya koyduğu dönemle sınırlı olacaktır.

Bu amaç doğrultusunda sosyolojinin, olguları vasıflama, karşılaştırma ve açıklama metodundan faydalanarak modernleşme bağlamında toplumun evrimsel gelişimini, hukuki faaliyetlerini, hukuki faaliyetlerini etkileyen etmenleri ve bu faaliyetler ile toplumsal ve hukuki örgütlenme arasındaki ilişkiyi anlamaya ve açıklamaya çalışacağız.

Bu üçlü aşamaya ilk olarak olguların vasıflanmasıyla (description) başlayacağız. Vasıflamayla, tarihi çalışmalara, kitaplara, makale ve belgelere dayanan çözümlemeyle inceleyeceğimiz zaman aralığının toplum ve toplumsal gerçekliklerinin oluş ve evrimini karşılaştırmalı olarak anlamak ve ortaya koymak durumundayız. Karşılaştırma sonrasında açıklama ile ise toplumsal olay ve olguların arasındaki ilişkileri ortaya koymayı amaçlamaktayız.

Bu amaç doğrultusunda özellikle Fındıkoğlu'na dair literatür araştırmış ve her bölümde referans gösterdiğimiz düşünürlerin eserleri ve fikirleri incelemiş, karşılaştırılmış ve olabildiğince bütünlüklü ve birbirleriyle ilişkili bir şekilde sürecin farklı boyutlarıyla ortaya koyulma çalıştık. İnceleyeceğimiz tarihi süreç tek başına açıklayıcı olamayacağı için sosyolojide vasıflama bu konuda tarihi süreci toplumsal bağlamı içerisinde anlamayı ve açıklamayı mümkün kılacaktır. Dolayısıyla sosyoloji, bir yandan inceleyeceğimiz süreci, doğduğu toplumsal çevre ve değişen şartlar altında verdiği gibi konumuzun tablosunu göz önüne serecek ve bu şekilde bize karşılaştırmayı mümkün kılacaktır. Olguların sınıflandırılması çalışmamızı yedi bölüm şeklinde planlamamızı zaruri hale getirmiştir. Sonuç bölümünü ise önceki bölümlerdeki karşılaştırma, anlama ve açıklama ile bize mümkün kıldığı neticeler ile sonlandıracağız.

İkinci bölümde, Türk Modernleşmesi bağlamında Türk düşünürlerin ortaya koyduğu modernleşme kavramlarını inceleyeceğiz. Bu bağlamda modernleşmeyle ilgili olgu ve kavramlar karşılaştırılmış, açıklanmış ve bu kavramlara binaen ortaya çıkan tartışmaların seyri verilmiştir.

Üçüncü bölümde, Osmanlı-Türk modernleşmesinin seyrini ve karakteristiklerini tespit etmeye çalışacağız. Öncelikle Osmanlı toplumunun yapısının üzerinde inşa edildiği ordu, tımar ve vakıf kurumlarından başlayarak bu kurumların neden değişim geçirdikleri ve bu değişim üzerinden toplum yapısının dönüşümünü inceleyeceğiz. Ardından III. Selim dönemiyle başlayan ve cumhuriyet dönemine ulaşan dönemde sultan ve özellikle bürokratlar nezdinde, ülke içinde modern ve merkeziyetçi bir idari ve siyasi yönetim oluşturma çabalarının Batı düşüncesi ve kurumları ile etkileşiminde yaşanan ıslahat ve değişimleri, tarihi ve sosyolojik açıdan karşılaştırmalı olarak inceleyeceğiz ve açıklayacağız.

Dördüncü bölümde, bu sürecin paralelinde gerçekleşen Osmanlı-Türk hukukunun modernleşmesini araştıracağız. Bu amaç doğrultusunda konumuzu sınırlandırdığımız Tanzimat'tan Cumhuriyet dönemine kadarki dönemi incelemek durumdayız. Öncelikle Osmanlı'nın klasik dönemi olarak adlandırdığımız Tanzimat öncesi dönemin hukuki yapısını oluşturan şer'i ve örfi hukukun özelliklerinden başlayarak sonrasında özellikle Tanzimat ve sonrası dönemdeki hukuki modernleşme ve reformların sonucunda oluşturulan anayasa metinlerini kısaca inceleyerek bu tedvin

ve kanunlaştırma hareketlerinin temel eğilim ve karakteristiklerini anlayacak ve açıklayacağız.

Beşinci bölümde ise, bu temel üzerinde hukuk düşüncesini etkileyen fikir akımlarını inceleyeceğiz. Bu amaç doğrultusunda modernleşme dönemi başat fikir akımları olan Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük hareketlerine varan sürecin, yönetim şekline, hukuka ve topluma etkilerini tarihi seyri içinde karşılaştıracakız ve açıklayacağız. Bununla birlikte düşünce akımlarını savunan çeşitli gruplar ve düşünürlerin katkısını tarihi seyri içinde incelemeye çalışacağız. Bu bölümün sonunda, Cumhuriyet döneminde bu üç düşünce akımının resmi anlamda Türk Devlet Bilimi'nin oluşumuna katkılarını tartışacağız.

Altıncı bölümde ise, Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'nun bilim hukuk ve sosyoloji üzerine düşüncelerini ortaya koymaya çalışarak ana hipotezimiz olan Fındıkoğlu'nun düşüncelerinin Türk modernleşmesi dönemi içinde olup olmadığını, yerini ve önemini anlamaya ve açıklamaya çalışacağız.

Nihayetinde Türk modernleşmesini ve Fındıkoğlu'nun çalışmalarını, sosyoloji, hukuk reformları ve düşünce hareketleri açısından anlamak için ilk olarak Türk modernleşmesi bağlamında modernleşme kavramlarının ve bazı düşünürlerin bu konudaki düşüncelerinin seyrini bir sonraki bölümde karşılaştırarak kısaca incelemek zarureti doğmaktadır.

2. TÜRK MODERNLEŞMESİNDE MODERNLEŞME KAVRAMLARI

İlk olarak Türk modernleşmesini ele aldığımızda modernleşme kavramının anlamını el almak durumundayız. Modernleşme kavramı Türk düşünürleri tarafından birçok farklı anlamda ele alınmıştır. Özellikle aşağıda açıklamaya çalıştığımız “Çağdaşlaşma”, “Batılılaşma” ve “Baticılaşma” kavramları etrafında toplanan açıklamalar Türk modernleşmesini anlamamıza yardımcı olacaktır.

Modernleşme teorileri ve kavramlaştırmaları II. Dünya Savaşı’nın ardından Batı’da ortaya çıkmıştır. Buna mukabil modernleşme kavramı, Bendiks’e göre (1983, 15) modernleşme Batı medeniyetinde yer alan ülkelerin sosyal ve siyasi değişmelerini tanımlar. Eisenstadt (1966, 1) ise modernleşme terimini tarihi süreç içinde toplumsal, ekonomik ve politik olarak Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’nın elde ettiği kazanımlarla ulaştığı değişim süreci olarak açıklar. Smelser (1965, 111) ise benzer bir şekilde modernleşmeyi ekonomik gelişme yönünden eş anlamlı olarak ele alarak, eski sosyal ve kültürel yapının parçalanarak yeniden inşa edilmesini, teknik, ekonomik ve bunun sonucunda ekolojik değişimler olarak kullanır.

Modernleşme kavramı için daha önce “*cedid*”, “*reform*”, “*devrim*”, “*ıslahat*”, “*asrileşme*”, “*çağdaşlaşma*” gibi terimler kullanılmıştır. Bu terimlerin ortak özelliği değişmeye atıf yapmalarıdır. Gerçekleşen bu değişimler ekonomik, politik, sosyal ve kültürel alanları kapsamaktadır. Bu alanlarda Batı kendi içinde geçirdiği değişimleri daha sonra diğer medeniyet ve kültürlerle empoze etmeye başlamıştır. Kendi düşünce ve yaşam tarzını yaymak için o ülkelerde birer entelektüel zümre yaratma yoluna girmiştir (Karpas, 2017b, 9). Böylece Batı dışı ülkelere çoğu Batılı devletlerin görüş ve çıkarlarına göre modernleşme tecrübesi yaşamışlardır.

Bu doğrultuda Köker (1993, 51), Batı dışı toplumlardaki modernleşmenin Batı’ya oranla çok daha kısa bir sürede büyük oranda dış etkenlerle ve dolayısıyla kendiliğinden olmayan bir şekilde ortaya çıktığını belirtir.

Berkes (2017, 16) ise Osmanlı ve Türkiye’nin son iki yüzyıl içindeki modernleşme ve yenilenme çabalarını din ve dünya işlerini ayırmak bağlamında ele almıştır. Bu bağlam

laiklik ilkesi ile somutlaşmıştır. Laiklik, Fransızca'daki *laicisme* sözcüğü ile Türkçe'ye girmiştir. Bu teriminin karşılığı Türkçe'de yoktur. Dolayısıyla bu konudaki anlaşmazlıkların nedeni bu sözcüğün yabancı ve bozulmuş bir biçimde ülkeye girmiş olması ve kullanılmasıdır. Bu anlaşmazlıkların temelinde iki çatışık kabul vardır. İlki, Hristiyanlık'tan laiklik teriminin içinde bulunduğu durumun İslam geleneğinde bulunduğu kabulüdür. Diğeri ise İslam geleneğine sahip toplumlarda laiklik düşüncesinin ve ilkesinin yersiz ve anlamsız olduğudur. Berkes (2017, 17)'e göre bu iki kabul de yanlıştır. Dolayısıyla İslam-Türk toplumlarında laiklik teriminin anlamının ve geçerlilik derecesinin yeteri kadar anlaşılmadığını söyleyebiliriz.

Ancak asıl sorun din-devlet ayırımından daha geniştir. Dolayısıyla o bu duruma en uygun kavram olarak “çağdaşlaşma” terimini kullanır. Bu bağlamda *laicisme* kelimesinin yerine kullanılan *secularism* terimi çağdaşlaşma terimine hem anlam hem köken bakımından daha yakın olmaktadır. Secularism sözcüğü ise *seaculumdan* gelmektedir. Seaculumun anlamı ise çağdır. Çağ sözcüğü Arapça'da *asr* Türkçe'de ise *asır* olarak kullanılmaktaydı. Böylece laiklik kavramından önce *asrilik* sözcüğünün kullanıldığını görmekteyiz. Bu sözcük Cumhuriyet döneminden önce “çağa uymak” ya da “çağın gereklerine uyacak biçimde değişmek” anlamındaydı. Halbuki çağa uymak anlamındaki asrilik kavramı züppelik, köksüzlük, yüzeysellik, dinsizlik anlamında da kullanılmaktaydı (Berkes, 2017, 18). Böylece Berkes'e göre Ziya Gökalp ise -laiklik sözcüğüyle yapılmaya çalışıldığı gibi- modernleşme ve çağdaşlaşma terimlerinin yerine *muasırlaşmak* terimini kullanarak ve bu olumsuz anlamları bir ölçüde değiştirmeye çabalamıştır. Berkes de *çağdaşlaşmak* terimini bu anlam karmaşası ve tartışmalar içerisinde daha doğru tahlil yapmayı amaçlayarak modernleşme sürecini tanımlamak üzere kullanmıştır.

Toplumların sürekli değişim içerisinde olmasından hareketle Ortaylı (2017, 15) ise modernleşme olgusundaki farklılığın, toplumlardaki değişimin değişmesi olduğunu belirtir. Dolayısıyla Ortaylı'nın değişimin değişmesi olarak vurgulamaya çalıştığı aslında modernleşmeyle değişimin yönünün değiştirildiğidir. Osmanlı'da değişimin değişmesini yani modernleşmenin bir başlangıç tarihini ve coğrafyası kesin tespit etmek hem güçtür hem de doğru değildir. Çünkü Batı toplumları arasında olduğu gibi Batı dışı toplumlarda da bu sürecin çalkantıları ve gelişmeleri eşzamanlı ve eşdeğer olarak yaşanmamıştır. Osmanlı'nın geçmiş bütün asırlarında olan bu olgunun imparatorluğun son döneminde yoğunlaşmasından önce, II. Viyana

bozgunundan Tanzimat Fermanı'na kadarki dönemde bu anlamda modernleşmenin koşullarının ve gerekliliğinin hazırlandığı bir süreç geçirilmiştir (Ortaylı, 2017, 32).

Değişmenin değişmesi olarak Osmanlı'da modernleşmenin bir yüzü din dışı yaşayış ve düşünüş tarzı olarak hem kamu hayatında hem de aile hayatında geleneksel kalıpların sarsılmasıdır. Kurumların, bireylerin geleneksel kalıplardan sıyrılması doğal olarak toplumsal ve siyasal sistemin yürütücüsü devletin yapısının değişmesini bir zorunluluk olarak getirmiş görünmektedir (Ortaylı, 2017, 13-15). Devletin yapısının değişmesiyle paralel olarak, bireylerin yaşayış ve düşünüş tarzının değişmesinin sonucu olan 18. Yüzyıl Osmanlı aydınlarının bir zümre olarak doğması Osmanlı devlet bürokrasisinin üst katmanına özgü ve İstanbul ile sınırlı değildir (Ortaylı 2017, 19).

Gencer'e göre (2014, 54) gelenek zıddı modernlik ile daha iyi anlaşılacaktır. Bu kabulden hareketle modernliğin de zıddı gelenek ile daha iyi anlaşılacağını görmekteyiz. Gelenek ve modernlik kavramları en basit haliyle eski ve yeni olarak alınabilir. Ancak bu noktada karşı kutuplardan, bir dikotomik zıtlıktan ziyade birbirini tamamlayan diyalektik bir bütünlükten söz edilmektedir. Gencer'in de dediği gibi gelenek ve modernlik bir elmanın iki yarısını andırmaktadır. Bu bağlamda geleneksel olarak yeniliğe baktığımızda bundan kasıt nicel bir yeniliktir; eskisinin yenisi gibi. Oysa yepyeni (novel) anlamında modernlik kavramı nitel bir yeniliği anlatmaktadır. Dolayısıyla Ortaylı'nın yukarıda bahsettiğimiz değişmenin değişmesi vurgusu nicel yenilikten nitel bir yeniliğe geçildiği bağlamında anlam kazanmaktadır. Modern dönemde adlandırılan modern sözcüğü görünüşte sosyolojik, özünde ise teolojik bir kavramı nitelemektedir. Böylece son tahlilde modernleş(tir)meyi (modernizasyon) "yeni bir dünya kurma süreci" olarak tanımlamamız mümkündür (Gencer, 2014, 54-55).

Bu süreçte kültürel bozulma, sömürgeleşme, aşırı batılılaşma iddiası taşıyan protestolar da modernleşmeyi yaşayan Batı dışı toplumlar ile benzer niteliktedir (Ortaylı, 2017, 18). Bu noktada Batı gibi olma, Batıyı benimsemek anlamını taşıyan Batılılaşma ve buna karşı tepkiler 18. yüzyıldan beri Osmanlı'da hissedilen ancak adı konulamadan başlayan ve gelişen bir süreç içerisinde cereyan etmiştir. Adı konulmadan başlayan bu sürece teorik planda hazırlanmadan girildiği iddia edilen Osmanlı Batılılaşması hayranlık değil zorunluluğun ürünüdür. Teorik planda hazırlanmadan girilmesinin kanıtı tarih, felsefe ve edebiyat alanındaki yavaş değişmedir (Ortaylı, 2017, 26-27).

Zorunluluk içerisinde başlamış olsa da Batılılaşmada yararcı bir anlayışın benimsenecek olduğu tüm süreç içerisinde Osmanlı-Türk modernleşmesini diğer ülkedeki modernleşme tecrübelerinden ayıran nokta yenileşme girişimlerinin bütün toplumsal kurumları kapsamaması ve tüm bu arayışlar sonunda siyasal bağımsızlığın hedeflenmesidir (Ortaylı, 2017, 36).

Osmanlı, modernleşme tecrübesini kendi siyasi iradesiyle gerçekleştirmiştir. Ancak Karpat, Batı'nın diğer Batı dışı ülkelere oranla Osmanlı üzerindeki etkisinin daha sınırlı olduğunu belirtir ve bu özelliğin Osmanlı Devleti'ne daha çok serbestlik sağladığını öne sürmektedir (Karpat, 2017b, 9). Bu kabulüyle Karpat, Batılılaşmanın Osmanlı için tanımını, Batı dışı diğer ülkelere oranla daha serbest bir koşulda gerçekleştirirken Batı'yı modernleşme için anayasal ve kültürel model olarak ele almak olarak belirler. Son tahlilde onun için modernleşme sürecinde her farklı toplum, kendine has kültürel ve tarihi çerçevesinde Batı'yı ölçü olarak alır. Böylece Karpat, Batı dışı ülkelerdeki değişimleri yapısal olarak benzer ancak toplum ve devletlerin kültür ve tarihi özelliklerine göre verdiği tepkiler bağlamından ayrı modernleşme deneyimleri olarak nitelemektedir (Karpat, 2017b, 10).

Korkut Tuna ise Batıcılışma\Batılılaşma'nın Osmanlı Devleti'nin son devrinde yoğunlaşan modernleşme döneminde ülkenin karşılaştığı sorunlara çözüm bulmak amacıyla başlatıldığını belirtir. Ancak Batıcılışma\Batılılaşma üzerine yapılan değerlendirmelerde belirtilen asıl sorunun geleneksel siyaset sisteminin karşılaşılan problemlere çözüm üretememesi değil, Batı'ya nazaran sahip olunan bilgi ve teknik eksikliği olarak görüldüğünü belirtir. Böyle bir kabulde hem diğer coğrafyalardaki gelişmelerden haberdar olmamakla birlikte kendimizi tanıyamadığımız iddia edilmiştir (Tuna, 2015, 124-125).

Erol Güngör (1959, 2) için Batı'nın teknolojisini ve onunla Batı'nın değerlerini benimsemeye çalışmak anlamına gelen Batılılaşma, onun için modern bilim zihniyetini öğrenmenin getireceği teknolojiyi benimsemenin zorunlu hale getirdiği organizasyon değişikliği sonucunda yaşanacak iktisadi kalkınma anlamına gelen modernleşme (Güngör 1959, 95) kavramıyla bize göre birbirini tamamlamaktadır.

Benzer şekilde Giritli (1983, 353) gelişmekte olan bir ülke olan Türkiye için modernleşme ve çağdaşlaşma terimlerinin ifade ettiği ideolojiler olarak bu akımların Batı medeniyetinin akıl ve bilimine dayalı olduğunu belirtmektedir.

Nilüfer Göle (1998, 315) ise Batı'nın çağdaşlık kisvesi altında bilim, etik ve estetik hakkında modernliğin evrensel kıstaslarını belirlediğini ve böylece kendi dışındaki ülkeleri öteki addederek onlara meydan okumamaları gereken siyasal ve bilimsel bir evrensel Batı modeli sunarak, Batı'nın ötekine karşı olan hem ilgi hem de korkusunu pekiştirdiğini belirtir.

Ancak Batı'nın kendi içine dönük ve dünyayı reddeden bir kültür olarak kazanç ve zararları üzerine hesaplaşması yüzyıllarca sürmüştür ve kolay olmamıştır. Osmanlı modernleşmesi ise, İslam-Hıristiyan dünyaları arasında ise yüzyıllardır süren ideolojik çatışma serüveni temelinde edindiği bir birikime sahiptir (Ülken, 2017, 4).

Bu dönemde, mesele içe kapanıp gelişmeleri takip edememek ve bu gelişmelerin takipsizliğinden doğan bilgi eksikliğinden kaynaklanmamaktadır. Çünkü o dönemde Batı'nın Batı dışı birçok ülkeye kabul ettirdiği Batı'nın üstünlüğü sadece bilgi meselesinden kaynaklanmamaktadır. Bu konuda matbaanın Batı'nın ardından Osmanlı'ya kısa sürede gelmesi, o güne kadar yapılmış haritalar, telif tercüme faaliyetleri, çeşitli gazetelerin basılması ve eğitimin aksamalara rağmen sürekliliği ve yurt dışına öğrenci ve elçiler gönderilmesi, çeşitli cemiyetlerin Batı'daki faaliyetleri belirli bir ölçüde Batı'dan ülkeye bilgi akış imkânının olduğunu göstermektedir (Tuna, 2015, 126).

Aynı zamanda Osmanlı Devleti son döneminde de siyasi kuruluş olma niteliğini kaybetmemiştir. Batı ile kurulmuş ve süren ilişkilerde toplumsal yapının devletin son dönem siyasetine ve kurulan ilişkilerin niteliğine göre belirlendiğini söyleyebiliriz. Böylece Batıcılışma\Batılılaşma tercihiyle Batı ile kurulan ilişkilere uyum sağlanması için daha öncesinden belirli bir bilgi birikiminin olmasına ihtiyaç duyulduğu görülmektedir. Osmanlı siyasetçileri devleti kurtarmak amacıyla Batılı bilginin siyasi kullanımına ihtiyaç duymaktadırlar. Böylece Osmanlı Batı ile iletişim kurarak devlet siyaseti oluşturmak adına Batıcılışarak modernleşmeyi ihtiyaç doğrultusunda değerlendirmektedirler (Tuna, 2015, 130).

Batı ile Osmanlı arasında yüzyıllar süren ilişkilerin son yüzyılında, Osmanlı\Türk modernleşmesi olarak Batılılaşma'ya iki tür tepki doğmuştur. İlki, modernleşmeyi tümünden reddedenler. İkincisi ise, eski ile yeninin garip bir sentezini savunup modernleşmede pasif bir kopyacılıktan ileri gidemeyenlerdir. Birinci tür tepkide bulunanlar modern kültürü tamamen reddetmiş, direnen bir görüntüye sahiptir. Diğer

tür tutumdan ise üstün kabul ettikleri Batı kültürüne pasif bir hayranlık tavrı doğmuştur (Ülken 2017, 7-8). İkisi için de modern anlamda ilerleme ve gelişme için imkân bulunmamaktadır.

Buna mukabil Dikeçligil (1998, 1641) ise modernizme yaklaşımları üç kategoriye ayırmaktadır: modernleşmeyi destekleyenler, modernleşmeye karşı olanlar ve modernleşme konusunda konum seçmeyerek onu sadece bir olgu olarak kabul edenler.

Mümtaz Turhan göre ise ne modernleşme ne kalkınma ne de sanayileşme toplumun yaşayış ve düşünüş tarzını değiştirmeden mümkündür. Onun için modernleşme tanımı ve imkânını şu şekilde ifade etmiştir:

“Şu halde biz, Garplılaşmadan, bir millet veya cemiyetin kendi örf ve adetleri, ananeleri içinde zirai, iktisadi, sinai, siyasi, maarif, sanat ve sair içtimai faaliyet sahaları ihtiva eden umumi bir kültür inkişafını kastediyoruz ki bu da Garptan her şeyden evvel ilim ve teknikte ilmi zihniyeti almakla tahakkuk edebilecektir. Onun için bunun adına ister garplılaşma, ister muasırlaşma ve modernleşme, ister ilerleme densin hiçbir ehemmiyeti yoktur. Zira bütün mesele Garp medeniyetini bütünüyle almak mümkün olmadığına göre iktibas edilecek asli, hakiki kıymetlerin tayininden ve bunları bir an evvel alıp benimsemekten ibaret kalıyor ki bizim de burada belirtmek istediğimiz budur (Turhan, 1980, 67-68).”

Böylece ister reform yapmak ister kanunlar çıkarmak konusunda olsun toplumu değiştirmek için verilen çabalar bilimsel bilginin hakimiyetini sağlamayı amaçlamıyorsa onun göre Batılılaşma’dan ülke için istenilen yararlar konusunda sonuç alınamayacaktır. Dolayısıyla Turhan, yapılan inkılaplarla beklenen olumlu gelişmelerin sağlanamamasının nedeninin bu olduğunu öne sürmektedir (Turhan, 1980, 73).

Hülasa Ahmet Çiğdem, modernite ve modernizasyonu ayırarak, moderniteyi bir proje, modernizasyonu ise bunu mümkün kılan yapısal evrim olarak adlandırır. Böylece Batılı olmayan toplumların modernleştiklerini ve hangi terimle adlandırılırsa adlandırılısın geçirdikleri modern süreçlerin tarihsel anlamda çağdaş pratikler olmadığını belirtir. Bu durumda Batılılaşma bir ideoloji olarak tarihsel gecikmişliğin telafisi için bir araç olarak kendini gerçekleştirmiştir (Çiğdem, 2016, 68).

Yukarıda göstermeye çalıştığımız gibi modernleşme kavramları bakımından farklı kullanımlar üzerinden yoğun bir kafa karışıklığını yaşanmış olduğunu tespit etmekteyiz. Farklı anlamda olan bu kavramların oluşturduğu karışıklığın, çağdaşlaşma ve muasırlaşma gibi sözcüklerle aşılmaya çalışıldığını da tespit etmekteyiz. Hepsinden öte görüldüğü üzere Türk modernleşmesi söz konusu olduğunda bu kavramların

bağlamları, modernleşme sürecinin anlaşılması için farklı tanımlamaları muhteva etmektedir. Buna karşın tüm bu modernleşme kavramlarına binaen modernleşme kuramlarının Batı dışı toplumlara yapılan çözüm önerileri olduğunu unutmamak gerekmektedir.

3. TÜRK MODERNLEŞME TARİHİNE SOSYOLOJİK BAKIŞ

Osmanlı Devleti'nin 16. yüzyılda olgunluğa erişen klasik dönemde toplumunun yapısı sosyal, kültürel ekonomik ve idari yapısı üç ana kurum üzerine inşa edilmiştir. Bunlar: ordu, tımar ve vakıf kurumlarıdır. Modernleşme sürecinde bu üç kurumda hem birbirleri ile ilişkileri hem de toplumdaki varoluş biçimi bakımından değişimler yaşandığını görmekteyiz (Karpas, 2017b, 24). Bu üç kurum nezdinde toplumsal yapının değişmesinin altta yatan sebepleri toprak düzeninin değişmesi, vergi toplama sisteminin bozulması, ordularda ateşli silahların kullanılmaya başlaması ve 15. ve 16. yüzyıllarda yaşanan nüfus artışı ve şehirleşmedir (Karpas, 2017b, 153-154).

İlhan Tekeli'ye göre (2016, 21-28) Osmanlı İmparatorluğu'nun modernite projesi altında dönüşmesi sürecine ilişkin geliştirilmiş dört aşamalı genel bir model mevcuttur. İlk aşamada imparatorluğun karşılaştığı sorunlara mevcut siyasal ve sosyal sistem içinde çözüm bulmaya çalışılmıştır. Modernite projesinin niteliğinin farkında olmayan imparatorluk dolayısıyla çözüm arayışını bu süreçle henüz bağlantılandırmamıştır. Buna mukabil modernite projesi henüz toplumun içine sızmamıştır dışarıdan etki etmektedir. Çözüm eski düzenin ihya edilmesi bağlamında aranmaktadır.

İkinci aşamada, bu proje Batı'dan etkilenmeye başlayan yönetici kadroların yaptıkları reformlarda kendini göstermektedir. Bu açıdan modernite projesinin sosyal sistemi reformcular eliyle işlemeye başladığını görmekteyiz. Piyasa mekanizmasının yani ekonominin dış ticaret yoluyla başlayan iç ticarete yayılmasıyla sanayi dönemi evvelinden kalan kurumların değişmeye başladığını tespit etmekteyiz. Evvela eğitimli kişi sayısının arttırılması çabalarıyla paralel şekilde Batılı bilgi hukuk ve sanat anlayışının ülkeye girmesiyle modernitenin ülke içine difüzyonu için ticaret dışında ikinci bir yol açılmıştır. Sonrasında ise yeni oluşan aydın sınıfının gerçekleştirdikleri kurumsal değişikliklerin yeterli olmaması artık köklü değişimler yapılması fikrini getirmeye başlamıştır. Böylece bireylerin birbirleriyle bilgi aktardıkları bir kamusal alan oluşmaya başlamıştır (Tekeli, 2016, 22-23).

Üçüncü aşamada kamusal alanda yeni ilişkiler kurma çabalarıyla filizlenen yeni birer iktidar talebini savunan iktidar dışı siyasi düşünce ve gruplar ortaya çıkmıştır (Tekeli, 2016, 23-25).

Dördüncü aşamada ise imparatorluk parçalanmakta ve ulus devletlere dönüşmeye başlayarak önceki aşamalarda imparatorluğun parçalanmasının engellenmesi gerçekleşemeyeci anlaşılma olmaktadır. Böylece modernite projesi artık radikal bir şekle dönüşmüştür. Hülasa, Tekeli bu dört aşamalı genel modeli Osmanlı İmparatorluğu'na uyguladığında ikinci aşamayı III. Selim ve II. Mahmut dönemlerine, üçüncü aşamayı II. Abdülhamit'in devrinin sonuyla biten döneme, dördüncü aşamayı ise II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirleri ile dönemleştirmektedir (Tekeli, 2016, 25-27).

Karpat'a göre (2017b, 79) ise Osmanlı modernleşmesi III. Selim (1789-1807) ile başlamıştır. III. Selim'in çabalarının kökeninde siyasi amaçlar bulunmaktaydı. Bu tür bir çaba Osmanlı Devleti'nin modernleşme sorunuyla yakından ilgilidir. Modern dönemde toplumlar iş bölümü ve uzmanlaşma ile her alanda daha karmaşık bir sistemsel işleyişe geçmektedirler. Devletlerin bu süreçte merkeziyetçi bir yönetim kurmalarının nedeni mali, idari ve hukuki alanda standart ve bütüncü bir kontrol kurmak zorunda olmalarıyla yakından ilişkilidir (Ortaylı, 2017, 139). Osmanlı'ya baktığımız zaman ise 1730 ile 1774 yılları arasında yaşanan uzun savaşların merkezi iktidarı zayıflatmasına karşılık olarak merkezileşme güdüsü, devletin modernleşme çabalarındaki temel güdü olarak yer almaktadır. Çünkü devletin idari aygıtını büyük oranda oluşturan bürokrasinin siyasi ve toplumsal konumunu korumasının ilk koşulu merkezileşme olarak görünmektedir. Bu amaç doğrultusunda III. Selim döneminde daha önceki savaşlarda alınan yenilgilerin de nedeni olan yeni ateşli silahlarla donanmış orduların karşısında askeri dezavantajı ortadan kaldıracak padişaha tamamen sadık, yeni, çağdaş bir ordu kurulmak istenmiştir. Böylece devlet, ordudan sağladığı güçle 16. yüzyıldan beri görülen arazinin belli ellerde toplanması sürecinin etkileriyle (Ortaylı, 2017, 80) güçlenen ayanlar ve kontrolü güçleşen ekonomik kaynaklar üzerinde tekrar kontrol sağlamayı amaçlamaktadır.

III. Selim döneminde kasıtlı olarak uygulanmaya çalışılan reformlar, temelde askeri alanla kısıtlı kalmıştır ancak bilinçli olmayan etkileri toplumsal yapı ve devlet nezdinde etkilerini göstermiştir (Berkas, 2017, 96). Ortaylı'ya göre (2017, 27,51) ise askeri alanda merkezi, modern bir orduyu hazır bulundurmak modern merkeziyetçi bir

idari ve siyasi düzenleme gerektirir ve bu şekilde bu gelişmeler zorunlu olarak mali ve siyasi yönetimin diğer bölümlerine de sıçramıştır. Böylece merkezileşme güdüsü, siyasi yapıyı tekrar düzenleyerek yönetici seçkinler ve diğer sosyal gruplar arasında olan ilişkilerde olan ikilemi arttırmıştır. Böylece devlet ile toplum arasındaki mesafe de artmıştır. Batı'nın artan siyasi nüfuzunun etkisiyle ise geleneksel toplum yapısına ve devletin siyasi kültürüne yabancı yeni kurumlar ve uygulamalar kabul edilmek zorunda kalmıştır. Ancak, klasik dönemdeki kurumların denetimindeki özellikle vergi ve toprak düzeni, modernleşme döneminde çözülürken siyasi kurumların görünürde devam etmesi bu süreçteki çözülüşü gizlemiştir (Karpas, 2017b, 155). Çözölüşün görünür olmamasıyla birlikte idari merkezileşmeyi meşru kılan modernleşmenin ideolojik boyutu yönetici seçkinlerin iktidarını da meşru hale getirmiştir. Böylece ideolojik olarak yönlendirme gücünün siyasi seçkinler grubunun tasarrufunda olduğunu görmekteyiz (Karpas, 2017b, 80).

Karpas'a göre (2017b, 80) III. Selim'in yeni ordu olarak Nizam-ı Cedid'i kurma çabalarıyla 1793 yılında fiili olarak başlayan modernleşme döneminde merkezileşme sağlanarak devlet otoritesi kuvvetlendirilseydi dahi toplumun sosyo-kültürel dokusu büyük olasılıkla değişmeyecek olduğunu varsayabiliriz. Diğer bir açıdan Berkes'e göre (2017, 169) 1830'lara kadar merkezi bürokrasi kurmak sözü edilen sürede belirli ve bilinçli bir resmi siyasi görüş haline gelmemiştir ancak bu eğilim Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar sürmüştür.

II. Mahmut döneminde yenilik ve değişimin anlamı gelenek karşıtı bir özelliğe bürünmüştür. Berkes (2017, 203) bu konuda gelenek ile gelenek karşıtlığını, *dünyasal ve ruhani* alanların ayrılışlarına benzetir ve bu ayrılış toplumsal hayatın değişmeye açık olan yanı ile geleneğe bağlı olan yanı arasındaki ayrılıştır derken, gelenek karşıtlığını daha iyi idrak etmekteyiz. Batı bu konuda yegâne gelişim örneği olarak alınmıştır. Bu dönem bir kısım idari grupları Batı'nın idari kurumlarını üstün olarak kabul etmekle birlikte bu kabul Osmanlı idari gruplarının Batı'nın politik ve kültürel sisteminin de üstün olduğunu bir ölçüde kabul ettikleri anlamına gelmektedir.

Diğer bir açıdan idari kadrodaki aşırı Batılılaşmanın sebep olduğu artan yabancılaşmaya karşı kültürel düzeni korumayı savunan tepkiler olduğunu da görmekteyiz (Karpas, 2017b, 82). Şerif Mardin'e göre (2015a, 76) bu tepkilerin temelinde, sadece modernleşmeye engel olma anlamında görünürde dini olarak adlandırılan etkenler değil, bazen tamamen dini olmayan ve aslında din etkeninin

ardına gizlenen bazı etkenler yatmaktadır. Bunlar Osmanlı'daki savaşçı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle, yeniden paylaştırıcı ahlak ve siyasi sınıfın mülk üzerindeki kısmi tekeli bu konuda temelde yatan tutuculuğun nedenleridir. Ancak bununla birlikte III. Selim ve II. Mahmut dönemleri ve sonrasında da dönemin Tanzimatçıları da kesinlikle devrimci değildirler. Aksine onların amaçları da düzeni muhafaza edip devamlılığını sağlamaktır (Davison, 1997, 16).

Osmanlı Devleti'nde modernleşme hareketleri devlet mekanizmasını değiştirip merkezi iktidarı sağlamlaştırmayı amaçlarken, modernleşme bazı yıkıcı etkilere de yol açmıştır. İdari bağlamda eski düzenin simgeleri, kalıpları ve kurumları yıkılmış bunların yerine yenileri yerleşirken ait oldukları Batılı ideolojiler de ülkede kendine yer bulmaya başlamıştır. Ortaylı'ya göre (2017, 64) kaldırılmaya çalışılan eski sistemin kurumlarının yerine modern kurumların getirilmesinin gecikmesiyle ortaya çıkan otorite boşluğu bölgesel ve ulusal ayaklanmalara yolu açarak, dış müdahalelerin ve içsel kutuplaşmanın başarı potansiyelini arttırmıştır. Böylece ideolojilerin serpilip yer bulmaya başlamasıyla toplumdaki dinsel farklılıklar da siyasi bir boyut kazanmıştır. Nihayetinde bu farklılıkların tabiiyet ve milliyet duyguları olarak somut hale gelmesinin ardından özellikle Müslüman tabakada keskin bir kültürel kırılma yaşanmıştır (Karpas, 2017b, 82-83). Bu nedenle Osmanlı toplumunda siyasi olarak olagelmiş yöneten ve yönetilen tabakaları arasında düşünce, davranış ve alışkanlıklar yönünden kültürel yabancılaşma gerçekleşmiş ve bunun sonucunda toplumsal kutuplaşma artarak devam etmiştir. Kültürel kimliğin kaybedilmesi olarak tanımlanan bu süreçte devletin koruması beklenen sosyokültürel sistemin çökmesi ilk olarak yönetici seçkinler grubunda görülmüştür.

Savunma amaçlı nitelik taşıyan bir modernleşme içinde olan Osmanlı bürokrasisi (Acar, 2008, 65), teşkilat dışında kalan tüm seçkinleri tasfiye ederek denetimi ele geçirmiş ve toptan bir değişimi yaklaşım olarak benimsemiştir. Ancak Osmanlı, yabancı kurum ve uygulamalarını alırken bunun pratik değerine önem vermemiş, kendi gelenek ve kurumlarıyla uyumlu hale getirmemiştir. Böylece faydalı olan Osmanlı kurumları da ortadan kalkmış ve gelenekçi grupların yeniliğe karşı sert tepkilerine neden olmuştur. Avrupalılaşmayı, Müslümanların kimliğine ve siyasi bağımsızlığına tehdit olarak gören bu gruplar, daha etkin bir hizmet sistemi, ekonomik kalkınma ve dış müdahalelerden kurtulmayı savunmuşlardır. Nihayetinde, toptan bir değişimi öngören bürokrasi seçkinleri, dönemin şartları altında bütüncül anlamda

modernleşmenin mümkünü olmamasına rağmen kültürel ve siyasi sistemi toptan değiştirmeyi sürekli bir amaç olarak hedeflemişlerdir (Karpat, 2017b, 83-84). Ortaylı'ya göre (2017, 13) de birden çok din ve dillerin mozaiginden oluşan Osmanlı İmparatorluğu'nda modernleşme bağlamında bir değişme tüm sistemi kapsayan, tümünden ve eşzamanlı olarak tarihsel-toplumsal bir şekilde mümkün değildir.

Modernleşme karşıtı hareketler ise kısmen yeniçeriler ve ulema tarafından hazırlanmış olarak görünmektedir. Ancak daha derinlemesine incelendiğinde durum farklıdır. III. Selim dönemindeki reformlar genel bir huzursuzluk yaratmış ve bu huzursuzluktan doğan hoşnutsuzluk özellikle padişahın yakın çevresinde yer alan üst düzey bürokratlara yönelmiştir. Üst düzey bürokratların lüks ve serbest görünen hayatları da halk arasında büyük bir hoşnutsuzluğa, hatta öfkeye yol açmış ve askerlerin de maaşlarının üçte bir oranında kesilerek Nizam-ı Cedid ordusunun maaşlarına eklenmesiyle birlikte ve ardından 1806'da Rusya'yla olan savaş sebebiyle başlayan kıtlıkla devlete olan karşıtlık ve muhalif duygular arttırmıştır (Berkes, 2017, 108; Karpat, 2017b, 85).

Muhalif hareketlerin ancak 1807'de alevlenmesiyle ortaya çıkan isyan sonucunda III. Selim tahttan indirilmiş ve Nizam-ı Cedid ordusu dağıtılmıştır. IV. Mustafa (1807-1808)'nın geçici olarak tahta çıkmasından sonra III. Selim öldürülmüş ve yerine tahta II. Mahmut (1808-1839) geçmiştir. II. Mahmut' dönemi başarılar dönemi olmaktan ziyade reformların başlangıç dönemidir ve ilerideki gelişim aşamaları bu dönemdeki çelişkilerin çözülmemeye çalışılacağı veya derinleşeceği sorunların kaynağı olarak nitelendirilebilir (Berkes, 2017, 203). Bu dönemde artık ayanlarla Sened-i İttifak gerçekleşmiş ve yakın ilişkilere girilmiştir. Anayasal bir belge olarak Osmanlı'nın bir çeşit Magna Carta'sı (Tunaya, 1969, 25) olarak addedilen Sened-i İttifak, taşra yönetimiyle, reformlar ve değişim hakkında bir antlaşmadır ve yazılış biçimi açısından ne fetva ya da adalet fermanı, ne de başka modern anayasalar biçimindedir (Berkes, 2017, 138; Karpat, 2017b, 86). Bernard Lewis (1984, 381) bu senedi "feodal ademi merkeziyet sürecinin en yüksek noktası olarak tanımlamaktadır. Bu antlaşmanın oluşumuna neden olan süreçte Alemdar Mustafa Paşa'nın teklifiyle devlet mevkiinde daha önce olmamış bir şekilde ayanların, dolayısıyla taşradan gelenlerin oluşturduğu heyet ile toplantılar yapılmış ve hükümet, halkın dileklerini araştırarak daha iyi bir yönetimin nasıl olması gerektiği konusuna görünürde cevap aramıştır. Bu bağlamda yeniçerileri modernleştirme, taşra bürokratlarıyla ayanlar arasındaki ilişkiler ele

alınmış ve ayanlara verilecek imtiyaz, mal ve miras hakları konuları ayanların lehine kararlaştırılmıştır. Buna karşılık olarak ayanlar da vergilerini düzenli ödemeyi, gerektiğinde merkeze asker göndermeyi ve padişaha itaat etmeyi kabul etmişlerdir (Karpaz, 2017b, 87).

Ancak Berkes'e göre (2017, 142) Sened-i İttifak geleneksel feodal kaideleri yazılı hale geçirme teşebbüsü olmaktan çok, padişah yerine sadrazam, şeyhülislam ve yeniçeri ağası ile feodal haklara benzer özellikler edinmeye başlayan ayanlar arasında bir uzlaşma yapmayı amaçlayarak koşullara uyulması için karşılıklı yetkiler tanıma çabasıdır.

Sened-i İttifak'ın bir ölçüde mimarı diyebileceğimiz Alemdar Mustafa Paşa'nın ölümünün ardından antlaşmaya uyulmaya ayanlar tarafından devam edilmiş görülmektedir. II. Mahmut döneminde ayanların da desteğiyle geniş bir ordu toplanmıştır ancak sultanın emrinde bulunan ordunun gücü, nihayetinde ayanları ortadan kaldırmak için kullanılmıştır. Ayanların çoğunun öldürülmesi ve hatta bu kesimin tekrar güç kazanmamalarını adına güçlenme potansiyeline sahip daha küçük ayanlar da ortadan kaldırılmıştır (Karpaz, 2017b, 87). Böylece merkezileşme için ilk etapta devlet, ordunun gücü aracılığıyla ayanların taşradaki gücünü bertaraf etmiştir ve bu grubun elinde olan ekonomik kaynakların denetimini ve herhangi bir tehdide karşı sert bir tavra bürünme imkânını elinde bulundurup arttırarak, idari kontrolü geçici olarak tekrar sağlamıştır. Ancak bu ittifak senedi padişahın otoritesinin tartışmaya açılması anlamına gelmektedir. Böylece padişah ilgili maddeler ve şartların üzerinde değil içinde ve denk olarak konumlanmaktaydı. Bu açıdan Sened-i İttifak demokrasi ve anayasa hareketinin başlangıç noktası olarak addedilmiştir (Akyıldız, 2012, 86-88).

III. Selim döneminde başlayan II. Mahmut döneminde de devam ettirilen ülke içinde devletin tekrar güç ve kontrol kazanma siyasetinin devamı olarak, 1826'da Yeniçeri Ocağı ortadan kaldırılmış ve Bektaşî dergâhı da kapatılmıştır. Ardından II. Mahmut, Evkaf Nezareti'ni kurarak vakıfların yönetim ve gelirlerinin merkezileştirilmesini amaçlamıştır. Ancak vakıflar konusundaki bu amacın gerçekleşmesi bir süre ertelenmek durumunda kalmıştır. Nihayetinde bu amaç doğrultusunda vakıflar, devlet kurumu haline getirilmiştir. Böylece vakıfların örgütlenme olarak İslami nitelikte ve toplum tabanında özerk bir kurum olarak sağladığı eğitim ve hizmet işlevleri bozulmuş ve bu kurumun yerine yeni bir kurum hemen kurulamamıştır

(Karpat, 2017b, 88). Dolayısıyla devlet, merkezileşme siyasetiyle taşra üzerinde ekonomik ve siyasi kontrolü sağlamış ancak bizce tabandaki kültürel ve toplumsal düzen ve örgütlenme konusunda önde gelen bir kurum olan vakfın kaldırılması ve yerine yeni bir kurumun hemen getirilememesi Osmanlı modernleşmesi ve sonraki süreçte devlet ile toplum arasındaki mesafenin kapanmaması yönünde müzmin bir özelliği ortaya koymaktadır. Sonraki süreçte devletin eğitimi tekeline almaya çabalamasının amacı askeri ve bürokratik alanlarında üst seçkin sınıflar oluşturarak idari olarak gücünü pekiştirmektir.

II. Mahmut 1838’de İngiltere ile ticari bir anlaşma imzalamasının ardından Balkanlar, Anadolu, Suriye ve Mısır bölgelerinde üretimi sınırlı miktarda olan tekstil endüstrisinin ortadan kalkmasına neden olmuş ve loncaları zayıflatarak Osmanlı şehirlerinde kitlesel işsizlik ve hızlı bir bozulmaya yol açmıştır (Karpat, 2017b, 90). Sultanın merkezi bir vergi sistemi kurma girişimlerinin de başarısızlıkla sonuçlanmasıyla toplamda devlet gelirinde çok az miktarda bir artış olduğunu görmekteyiz. Bu gelirin de %70’inin orduya aktarılmasına rağmen ordu için de yetersiz kaldığını göz önünde bulundurursak (Karpat, 2017b, 91) II. Mahmut’un iktisadi politikasının Batı’nın ekonomik ve teknolojik başarısıyla rekabet etmekten ziyade devlet gelirlerini artırmaya yönelik yetersiz bir çabayla sonuçlandığını anlayabiliriz.

Askeri anlamda Osmanlı devlet kapasitesinin önemli bir unsuru olan orduda gereken seçkin bir uzmanlık ve modern malzeme edinmek zorunluluğu merkezi bir despotik güç olmak için Avrupalı güçlere bağımlılığı ifade etmektedir. III. Selim devrinden beridir askeri alanda yaşanan bu ihtiyaç Avrupalı subaylar ülkeye davet edilerek kapatılmaya çalışılmıştır (Shaw, 1965, 291-306). II. Mahmut döneminde bu ihtiyaç artmış ancak yeni orduda Müslüman askerlerin Hristiyan subaylardan emir almaktan doğan hoşnutsuzluklarının dayandığı kültürel sebeplerden ve Batılı devletlerin bir yandan Yunan bağımsızlığını desteklerken diğer yandan Osmanlı ordusuna katkı sağlarken söz sahibi olmaları gibi politik sebepler ve çekinceler sebebiyle orduda gereken verim alınamamıştır (Levy, 1971, 21-39).

Bu askeri güç ile ayanların ortadan kaldırılması ve vakıfların merkezileştirilmesi, taşradaki toprak ilişkilerinin işlevlerinin bozulmasına neden olurken, yereldeki yönetim şebekesinin bozulmasıyla da paralel şekilde gerçekleşmiştir. Bu nedenlerle 1839’da ilan edilen Tanzimat Fermanı’nın, bir ölçüde II. Mahmut döneminde

yürütülen idari ve mali politikaların yarattığı hasarı düzeltmeye ve iptal etmeye yöneldiğini Karpas (2017b, 91-92) belirtmektedir. Ancak Tanzimat döneminde gerçekleşen iktisadi politikaların da Batı'nın kapitalist ekonomik sistemini derinlikli bir şekilde uygulayarak uyum sağlamak anlamında değil dönemin bürokratlarının aceleci bir şekilde kapitalizmden kendileri için faydalanmayı amaçlayarak bu sistemin tarihi gelişim içerisinde siyasi, toplumsal ve felsefi koşullarını görmezden geldiklerini söyleyebiliriz. Berkes'e göre (2017, 246) ise Osmanlı Avrupa siyasasına girdiği dönemde Batı'da gelişen ekonomilerin istilasına uğramış ve devlet egemenliğini kurması gereken topraklarda siyasal gücü yetmediği için kalkınma konusunda ekonomik bir program uygulayamamıştır.

16. yüzyılda başlayan Avrupa ülkelerine tanınan imtiyazlar Batı'da müttefiklere sahip olma, değişken olan vergi miktarlarına karşın Doğu-Batı ticaretinin canlandırılması gibi Osmanlı'ya getireceği yararlar beklenilerek yapılmıştır (Eldem, 2006; İnalçık, 1986, 1179). II. Mahmut döneminde ise Avrupa ile ticareti kolaylaştırma tedbirleri, Osmanlı Devleti'nin endüstri ürünlerini ithal etme karşılığında hammadde ihracatında bulunduğu bir ticari hareketliliğe yol açmıştır. Bu hareketlilikte tarım sisteminde üretimin ihracata doğru yön değiştirmesi toplumsal olarak yeniden düzenlenme hareketine neden olmuştur (Karpas, 2017b, 94).

Bu düzenleme içerisinde 1858'deki Arazi Kanunnamesi'nin yasal düzenlemeleriyle birlikte tarım ilişkilerinde istikrar kazanılması konusunda İslam'daki toprak kullanımının hukuki ilkelerine bir dönüş olmuştur. Bu toprak kanunu ile bilinçli bir şekilde olmamakla birlikte, toplumsal tabakalarda bir düzenlenme süreci içine girilmiştir (Karpas, 2017b, 95-96). Dolayısıyla bu düzenlemenin hem devlete hem de taşradaki üreticilere fayda sağladığını tahmin edebiliriz.

Ekonomik anlamda ise Wallerstein ve diğerlerine göre Tanzimatla birlikte Osmanlı kendi sınırları içinden kapitalist dünya ekonomisinin merkez ülkelere giden artının bir kısmını elde etmenin yolunu aramaya başlamıştır. Bu bağlamda Hatt-ı Hümayun İmparatorluğun dünya ekonomisinde çevre bölgedeki konumunun meşrulaştırılması anlamına gelmektedir (Wallerstein ve diğ., 1983, 41-54)

Tanzimat Fermanı'nın, Sultan II. Mahmut'un politikalarının yarattığı olumsuz etkileri düzeltmek adına uygulanan politikalar için bir başlangıç olmakla birlikte, modernleşme sürecinin de bir özelliği olarak Osmanlı toplumsal düzenini etnik ve dini

olarak yeniden yapılandırıldığını söyleyebiliriz. İncalcık'a göre (2017, 62) Hatt-ı Hümayun bu değişimi sağlamak ve devleti yeniden canlandırmak adına kanun koymanın gerekli olduğu düşünülerek ilan edilmiştir.

Diğer bir açıdan ise Tanzimat Fermanı'yla ilke olarak gayrimüslimler ile Müslümanlar arasında eşitlik ilkesi ilan edilmiştir. 1856'da Islahat Fermanı'yla birlikte, özellikle eşitlik ilkesinin daha ayrıntılı biçimde yer almasıyla, Hristiyanlar konusunda özel yükümlülükler ve sınırlamalar tamamen ortadan kaldırılarak, esasında Hristiyanlara ayrıcalıklı bir statü verilmiştir. Eşitlik ilkesinin uygulanmasıyla Hristiyanlar devletin merkezileşme siyasetinin idari etkilerinden korunmuş ve böylece kendi kültürel ve dini özerkliklerini muhafaza etmelerine imkân verilmiştir (Karpas, 2017b, 100). Hristiyanlara daha öncesinde mesleki hizmetler açısından karşılanmayan talepleri her iki fermanla sağlanan ve pekiştirilen ayrıcalıklı hukuki haklar ile verilen özerklik onların kapitalist sisteme uyum sürecine hem daha sancısız hem de kendi kültür ve dini özelliklerini muhafaza ederek girmelerine ve zümre olarak ilerleme konusunda kendileri için ulus olma konusunda fırsat yakalamalarına yardımcı olmuştur (Berkes, 2017, 147-148; Karpas, 2017b, 100-102).

Tanzimat dönemindeki idari ve politik reform ve uygulamalarla Osmanlı'nın politik sisteminde fırsatlar yapısı önemli bir değişim geçirmiştir. Gülhane Hattı ile Müslüman olan ve olmayan zümrelerin eşit olarak ilan edilmesi, ahalinin politik sistemden talep haklarının bulunduğu anlamına gelmektedir. Eşitliğe uygun bürokratik muamele talebinin yoğunlaşmasıyla birlikte yönetenler ile yönetilenler ilişkisi karmaşık bir hal almaya başlamış ve şikayetler artmıştır (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2000, 13).

Bu karmaşık ilişkiler ağı içinde mevcut reformlar ve Tanzimat'a karşı ilk siyasal tepki, Müslüman halkın çağdaşlaşma adına yapılan reformların ülkeyi Batılı devletlerin karşısında baskı altına sokmasına rağmen kendilerine yarar sağlamadığını düşünmeleri nedeniyledir. (Berkes, 2017, 271). Bu nedenle paralel olarak, gayrimüslimlere mühim tavizler verildiğini ve bunu halifeliliğin yok olması olarak algılamakta olan Müslüman tebaa arasında endişe yaratmıştır (İncalcık ,2017, 63).

1871-1876 yılları arasında Osmanlı Devleti'ne çağdaş bir birlik verme amacıyla başlatılan Kanun-i Esasi'nin yoğun tartışmalarla hazırlanma sürecinde Kanun-i Esasi akımının başlıca hedefi, halifeyi etkileri altına alarak keyfi yönetimler uygulayan idareciler olmuştur (Berkes, 2017, 328). Böylece Osmanlı'da ilk kez devlet yönetimini

sınırlı da olsa denetlemek, halkın iradesini yönetim kademesine eklemek ve bu anlayışa ait ideallerde ilerleyerek idarecilerin olumsuz etkileri bertaraf etmek istenmiştir. Ancak bu hazırlanma sürecinde yetkili komisyon, yoğun tartışmalar ve etkiler altında bu amacını gerçek anlamda gerçekleştirememiştir. Bu hareket sonucunda oluşan meclis II. Abdülhamit tarafından dağıtılmıştır.

Meşrutiyeti bertaraf eden Sultan II. Abdülhamit (1876-1909), Tanzimat dönemiyle başlayan değişim hareketine bir bakıma devam etmiştir. Merkezileşme ve bürokratik denetim konusunda uygulamalara devam ederken, Tanzimat'ın kültürel ve siyasi alanlardaki aşırı modernleşmenin ve yenileşmenin getirdiği düşüncelerin ve kurumların İslami anlayış ve kavramlarla ters düştüğünü iddia ederek reddetmiştir (Karpas, 2017b, 103). Ancak II. Abdülhamit dönemi siyasal ve resmi olarak görünüşte karanlık ve durgun olarak gözükmekle birlikte bu görünüşün ardında değişme ve yeniliklerin durmadığını görmekteyiz (Berkes, 2017, 370). Bizce sultanın amacı, İslami ilkelere ve ideallere atıfla din kurumunun kendisine sağlayacağı meşruiyet ve güç ile devlete ve topluma merkezileşmeyle bütünleşmeyi getirmek ve modernleşme sürecinin getirdiği problemlere çözüm bulmaktır.

Diğer bir açıdan devletin iktidarı despotik güce ve altyapısal güce dayanmaktadır. Bu güç devletle toplum arasında müzakereye dayanmayan olağanlaşmış ve rutinleşmiş gücünü ifade etmektedir (Mann, 1993 ,59).

Theda Skocpol ise bu noktada devletin bu konudaki kapasitesinin ilk şartının belirli bir toprakta tümenden bir egemenlik bütünlüğüne ve idari-askeri sıkı kontrolle işaret etmektedir (Skocpol, 1985, 3-37).

Nihayetinde devletin toplum üzerinde ısrarla kurmak istediği iktidar, artık geleneksel idare yöntemlerinin kontrol edemeyeceği kadar karmaşık bir hale gelen toplum için faydalı bir yöntem olmamaya, bu dönemde başlamıştır. Ortaylı'ya göre (2017, 101) ise ancak II. Abdülhamit döneminde Sultan modern bürokratik aygıt ile ideolojiyi kullanarak bütün erki elinde toplayabilmiştir. 1876 ve 1908 yıllarındaki meşrutiyet teşebbüsleri dışında üretici sivil gruplar, siyasete etki etme konusunda sınırlı olsa bile katılamamışlardır (Karpas, 2017b, 162-163). İmparatorluk'ta politik otoriteye ait geleneksel çerçeveden sapma her ne kadar Tanzimat'la birlikte başlamış olsa da bu değişim bu tarihlerden sonra da son bulmamıştır. (Kalaycıoğlu, Sarıbay, 2000, 8)

19. yüzyılın son yarısında yaklaşık beş milyon Müslüman göçmenin Osmanlı'nın topraklarına sığınması geleneksel yapı ve teşkilatların parçalanıp çözülmesine ve buna müteakip toplumun etnik, dini ve ekonomik bağıllık ve çıkar beklentileri merkezinde tekrar biçimlenmesine yol açmıştır (Karpata, 2017b, 163).

II. Abdülhamit öncesi döneme iktisadi açıdan baktığımızda ise 1856'dan 1874 yıllarına kadarki zaman süresince azımsanmayacak bir ekonomik büyüme görmektedir. Bunun nedeni, Osmanlı Devleti'nin Avrupa uluslararası hukuk ve ticaret sistemine girmesiyle yaşanan ticari büyüme ve Osmanlı tarım ürünlerine artan taleptir.

II. Abdülhamit dönemine bu şartlar altında baktığımızda ise ekonomik gelişme, idarede profesyonelleşme ve toplumsal değişimde daha ciddi boyutta artış belirlemektedir (Karpata, 2017b, 102). Böylelikle II. Abdülhamit döneminde iki temel olgu olarak din ile ilişkisi olmayan bir ekonomik büyüme ve ideolojik anlamda bir modernleşme kavramı gelişmiştir. Bunun sonucunda Müslüman nüfusla dini kurum arasında bağ güçlenirken bürokrat seçkinler ve diğer genel Müslüman nüfus arasında bölünme artmıştır. Her an patlamaya hazır bir halde, modernleşmeyi savunanlar ile muhafazakarlığı ve mutlakiyetçiliği savunanlar arasındaki siyasi ayrılık ve çatışmanın bu boyutlara ulaşmasının sebebi, II. Mahmut ve Tanzimat dönemlerindeki eski ve yeni kavramlarının arasındaki uçurumu açan merkezileştirici ve kutuplaştırıcı politikalar (Karpata, 2017b, 104). Öyle ki bu olguyla ilgili özellikle 1839'dan itibaren devletçe yürütülen modernleşme çabalarının merkezîyetçi bir devlet kurmak özlemi taşıdığı (Türköne, 1994, 140) göz önüne alınırsa merkezileşme adına uygulanan politikaların kutuplaştırıcı bir potansiyel taşıması Cumhuriyet dönemine kadar devam bir süreklilik içinde tartışılabilir.

II. Abdülhamit dönemine kalan bakiyeye bakıldığında, vakıf kurumu oldukça zayıflamış durumdadır. Vakıfların, Müslüman nüfus için eğitim ve sosyal hizmetler vermesinin dışında asıl olarak tarımsal araziler ve şehirdeki mülklerin denetimini sağladığını dikkate alırsak idari merkezileşmenin iktisadi merkezileşmeyle gerçekleşebileceğini düşünen bir devlet olarak Osmanlı, 19. yüzyılda vakıf mallarının çoğuna el koymuştur (Karpata, 2017b, 104). Tanzimat reformlarının devleti güçlendirirken vakıfların zayıflayıp çöküşün eşiğinde olduğunu düşünen II. Abdülhamit'in yeni devlet politikasının amacı (2017b, 105), vakıfları yeniden canlandırmak yerine kendi denetiminde olacak okullarda hem dini konuların işlenmesi hem de pratik derslerin verilmesinden yana idi. II. Abdülhamit'in başlattığı İslami

yeniden canlanma politikaları gayrimüslimlerin ulusal ayaklanmalarını engellemek adına ülke içinde bir yeniden düzenleme veyahut elde kalan toprakları muhafaza ederek toplumsal bütünleşmeyi sağlama amacı gütmektedir (Karpas, 2017b, 106). Bu amaç doğrultusunda II. Abdülhamid'in yönetim anlayışının da duruma göre tavır olarak pragmatist bir perspektife sahip olduğunu görmekteyiz (Akyıldız, 2012, 179).

Son tahlilde Osmanlı modernleşmesini hızlandıran etkilerin başında gelen ulusalcılık hareketleri böylece imparatorluğun çöküşünü de hızlandırmış ve hazırlamıştır (Ortaylı, 2017, 67). Ayrıca devleti yıkıma götüren süreç içerisinde devlet gücünün tekelleşmesi anlamında Osmanlı bürokrasisinin hâkim sosyal sınıf haline gelmesi, Karpas'a göre (2017b, 165) Osmanlı modernleşmesinin sınırlı başarı göstermesinin başlıca nedenidir. Siyasi ve toplumsal sonuçları bakımından Osmanlı modernleşmesi hem devleti yıkıma götüren süreçte gerçekleşmiş hem de milli\ulusal devletin ve toplumun oluşum sürecinde kurucu bir temel teşkil etmiştir (Karpas, 2017b, 164).

Modernleşmenin toplumun şekillenmesindeki rolünü olumlu ya da olumsuz gören farklı kesimlerin olmasına binaen, Osmanlılarda hâkim devlet geleneğiyle izah edebileceğimiz bir sonraki dönem Cumhuriyet dönemidir. Cumhuriyet döneminde devam eden bu gibi gelenekler Atatürk'ün düşüncelerinin özel katkısıyla ortak bir noktada birleşir görünmektedir (Mardin, 2015a, 17). Milli bağımsızlık mücadelesinin önderi olarak başarıya ulaşmış savaşlar döneminin ardından Mustafa Kemal, bu noktada toplumsal dönüşümün müspet bilimler ve uygulamalar aracılığıyla olacağına inanmaktadır. Batılı ulusal milletlerin ve müspet bilimlerin idealleri doğrultusunda 1 Kasım 1922'de saltanat hilafetten ayrılmış ve kaldırılmıştır. Ardından Sultan Abdülmecid TBMM tarafından halife seçilmiştir. Halifelğin ise 3 Mart 1924'te kaldırılmasının ardından Mustafa Kemal'in Anadolu'da milli bir Türk Devleti kurma tasarısı 29 Ekim 1923'te gerçekleşmiş ve bir devrim olarak addedilmiştir. Böylece Cumhuriyet dönemi ve devrimlerinin başlangıcı hilafetin kaldırılması olarak kabul edilebilir (İnalçık, 2017, 171). Cumhuriyet dönemiyle birlikte ise Fındıkoğlu'nun bu döneme kadarki Türk modernleşme tecrübesinden etkilendiğini varsaydığımız fikirlerini inceleyeceğimiz döneme gireceğiz.

4. TÜRK HUKUKUNUN MODERNLEŞME TARİHİNE SOSYOLOJİK BAKIŞ

Montesquieu insanların toplum olarak birada yaşamaya başladıklarında zayıflık duygularını yitirerek aralarındaki eşitliğin yok olmaya başladığını ve toplumun sağlayacağı yararları kendi çıkarlarına çevirmek için savaşılmaya başladıklarını belirtir. Kişilerarası bu savaş durumları insanların arasında kanunların yerleşmesine sebep olur. Böylece çeşitli toplumların aralarındaki bağları düzenlemek için insanlar, hukuku meydana getirmiştir. Toplumun devamlılığı için yaptıkları yöneten ve yönetilenler arasındaki ilişkileri siyasi hukuku, vatandaşlar arasındaki ilişkileri düzenlemek için de medeni hukuku meydana getirmişleridir. Toplumların barış halinde birbirlerine ellerinden geldiği kadar iyilik yapılması gerektiğini salık veren bu düzenleme ihtiyacı ve düşüncelerinden devletler hukuku oluşmuştur. Bu kanunlar siyasi kanunların yaptığı gibi hükümeti teşkil etmek, medeni kanunun yaptığı gibi hükümeti devam ettirmek gibi işlevleri görmektedir. Ona göre herhangi bir kanunlaştırma faaliyeti o ülkenin ve insanların içinde bulunduğu durum ve ihtiyaçlarını; yani iklim, din, hükümet ilkeleri, tarihten alınan dersler, ahlak, örf ve adetler gibi özelliklerini inceleyerek yapılmalıdır. Böylece Montesquieu kanunların ruhu dediği şeyi meydana getiren bir toplumun ve insanların olabildiğince bütün bağlarını inceleyerek açığa çıkarmaya çalışır (Montesquieu, 1963a, 49-56).

Böylece insanın değişken karakterinin etkilendiği doğa ve toplumsal olarak içinde bulunduğu farklı şartlar tarihin çeşitli dönemlerinde farklı toplum ve toplumsal müesseselerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Böylece hukukta, toplumun ve insanın içinde bulunduğu farklı şart ve özelliklerden doğan görece adalet anlayışları doğmuştur. Bu bağlamda değişen, görece adalet anlayışları farklı hukuk anlayışlarının da ifadesi olmaktadır. Böylece hukukun, tabii hukukçu anlayışın aksine Montesquieu'nun açıkladığı gibi evrensel ve değişmez değil, tam tersine her farklı toplumda farklı, izafi olduğunu ve dinamik bir değişim içinde olduğunu anlamaktayız (Gürkan, 1989, 29).

Sadri Maksudi Arsal, tedvin faaliyeti söz konusu olduğunda her milletin hukuk tarihinde iki başlıca dönem olduğunu belirtir. Birincisi, yazılmamış örf ve adetlerden oluşan örfi hukuk ve ikinci olarak yazılı, mektup kanunlar devridir (Arsal, 1947, 13).

Birinci devirde bir milletin örfi hukuk dönemindeki hukuki hayatını oluşturan kaide ve esasları toplamak için yararlanılan iki tür kaynak mevcuttur. Milli kaynaklar, dil, şifahi halk edebiyatı, halk içinde yaşayan hukuka dair örf ve adetler, kitabeler, hukuki vesikalar ve tarihi, edebi ve ilmi eserlerdir. Bizim konumuzun temeli bakımından hukuki örfler bir milletin belirli bir tabakalaşma içinde mevcut olan milletin kadim dönemindeki hukuk sisteminin bakiyeleri olarak adlandırılmaktadır. Yabancı kaynaklar ise milli hukukun esaslarını ve içeriğini daha iyi anlaşılacak için kullanılmaktadır (Arsal, 1947, 13-14).

İkinci devirde ise yazılı kanunlar ve kanunnameler, tarihi eserler, edebi eserler, hukuka ait ilmi eserler, hukuki vesikalar ve yabancı müelliflerin eserlerinden kanunlaştırmalar için faydalanılır. (Arsal, 1947, 15).

Türk hukuk tarihi söz konusu olduğunda ise Arsal hukuk tarihini Orta Asya devri, İslamlaşma devri, Selçuklular devri ve Osmanlı devri olarak dört döneme ayırmaktadır (Arsal, 1947, 17).

Konumuz açısından asıl olarak Osmanlı-Türk hukukunun tarihi serüvenini incelediğimizde ise; Tanzimat öncesi Osmanlı hukuku dönemi, Tanzimat dönemi Osmanlı hukuku ve Tanzimat sonrası hukuk dönemi olarak üç dönem tespit edebiliriz (Hafizoğulları, 1997, 14-15). Böylece konumuz açısından Türk hukukunun modernleşme serüveni Tanzimat dönemi ve Tanzimat dönemi sonrası dönem olarak önümüzde durmaktadır. Bu bağlamda ise Türk hukukundaki modernleşme sürecini Tanzimat döneminden Fındıkoğlu'na kadar olan dönemdeki çerçevede incelemek durumundayız.

Osmanlı Devleti'nin Tanzimat dönemi öncesi klasik döneminin hukuki yapısı, fıkıhın bir bütün olarak birbiri içine geçen şer'i hukuk alanı ve örfi hukuk alanı olarak ikiye ayrılmaktadır. Şer'i hukuk devletin müdahalesinden bağımsız bir alandır. Bu alan müçtehitlerin anlayış ve görüşlerine göre İslam hukukunun kaynaklarına dayanan, fıkıh usulüne göre belirlenen hukuktur. Örfi hukuk ise, şer'i hukuk içtihatına göre belirlenen devletçe ve padişah tarafından yasama yetkisi çerçevesinde yapılan hukuk alanındaki düzenlemelerdir.

Osmanlı hukukunda şer'i ve örfi hukuk esasları hemen her sahada birlikte uygulanmaktadır. Ancak örfi hukuk, çalışmamız bağlamında özel bir öneme haizdir. Bu konuda İslam hukukunun özel adı olan fıkıh, nass ve örf olarak ikiye ayrılmaktadır. Gökalp'e göre örf sadece nassça makbul olan kaideler değil, aynı zamanda hem toplumsal kaidelerden hem de toplumsal vicdandan mülhemdir. (Gökalp, 1981, 30)

İslam hukuku tarihinde örfün önem kazanmaya başlaması ise ilk Müslüman ve Türk devletlerinin kuruluşuyla aynı zamanda gerçekleşmiştir. Böylece bu dönemden itibaren örfi hukuk devletin yararına ve ihtiyaçlarına önem verecek şekilde öne çıkmaya başlamıştır (İnalcık, 1958, 104).

Osmanlı Devleti'nde ise örfi hukuk, Divan-ı Hümayun'un çalışmalarının sonunda padişahın tasdiğiyle kanun haline girmekte ve uygulanmaktadır. Örfi hukuk, İslam hukukunda Kitap ve Sünnet tarafından ayrıntılı olarak düzenlenmemiş durum ve olaylarda padişaha tanınan yetkiyle özellikle idari, cezai ve mali konularda uzun bir süreç içerisinde oluşmuştur. Örfi hukuk kuralları, ihtiyaç duyuldukça hüküm-ferman şeklinde uygulanmış ve çeşitli zamanlarda kanunnameler, sancak kanunları olarak bir araya toplanmış ve şer'i hukuk onayından geçerek uygulanmıştır. Öncesinde şer'i ve örfi hukuk konusunda Tanzimat'a nazaran yoğun bir tedvin faaliyetinin bulunmadığı 16. yüzyıldan sonraki dönemde ise şer'i hukuka ait çoğunlukla Hanefi mezhebine uygun olarak içtihatların uygulanması hukuki birlik ve istikrar konusunda önemli gelişmeler sağlamış, ancak hukuk sistemine belli bir katılık kazandırmıştır (Aydın, 2018, 415). Böylece en azından Tanzimat reformlarına, hatta meşrutiyetin ilanına kadarki dönemde Osmanlı Devleti; halkın temsili idaresine değil sultanın idare ettiği teokratik olduğu iddia edilen bir yönetim biçimine sahip olmuştur. Ancak Akça ve Hülür'e göre (2006, 298) Osmanlı Devleti'nin yönetim biçimini tamamen teokratik olarak tanımlamak yanıltıcıdır. Bunun sebeplerinden biri şer'i hukukun İslam'ın hükümlerinin geçerli olduğu özel bir alanda uygulanması ve örfi hukukun ise devletin otoritesi tarafından düzenlenen kamusal alanda geçerli olmasıdır. Diğer bir sebep ise gayrimüslimlere kimi durumlarda özel hükümlerin uygulanması durumunda olduğu gibi Osmanlı'nın kaynağını farklı hukuksal kaynaklardan alan bir hukuksal işleyiş içinde olmasıdır (Akça, Hülür, 2006, 298-299).

Osmanlı hukukunun ilk devirlerinden on dokuzuncu yüzyıla kadarki dönemde hem adli kurumları hem de uygulanmakta olan hukuk normları açısından Tanzimat'a nazaran köklü bir değişim yaşanmamıştır. Şer'i hukuk, İslam'ın ilk dönemlerinden

itibaren kuruluş ve işleyiş bakımından hiç değişmemiş olan mahkeme kurumları tarafından klasik yorumuyla uygulanmıştır. Örfi hukuk ise Osmanlı tarihinde padişah tarafından emir ve fermanlarla uygulanarak on yedinci yüzyılda normal tekamülünü tamamlamış ve sonrasında kanunnameler ve uygulamaları bakımından kökten bir değişim yaşanmamıştır (Aydın, 2018, 415). Bu hukuki duraklama dönemine kadar kadı, diğer İslam devletlerinden farklı olarak sadece şer'i değil hem şer'i hukukun dayandığı şeriat hukukunu hem de örfi hukukun dayandığı kanun hukukunu uygulayan bir yargıç olarak büyük oranda düzenli işleyen bir adalet sisteminde rol oynamıştır. (Berkes, 2017, 221).

Hukuki reformların başladığı Tanzimat dönemine gelindiğinde, şer'i hukuk, modernleşen toplumsal hayattaki birçok gereksinimleri karşılayamaz hale gelmiştir. Dolayısıyla modernleşen idari yargı organları, şer'i yargı organlarının yetki olarak üstüne çıkmış ve şer'i hukukun hakim olduğu sahada dahi karma mahkemeler konusunda yaşanan bulanıklıkta kendini göstermiştir (Mardin, 2017b, 122).

Şer'i ve örfi kaideler ve hukukta modernleşme ilişkisini daha iyi anlamak için bir İslam düşüncesi olarak fıkıhı ve dönüşümünü de ele almamız gerekmektedir. Gencer, 19. yüzyılda yükselen Batılı seküler dünya görüşüne bir tepki olarak doğmuş, modern bir terim olan İslam düşüncesinin, geleneksel karşılığı olan fıkıhın asli anlamının aşındığını belirtir. Din kavramının şeriat, ibadet ve adet olarak üç temel anlama gelmesiyle birlikte; şeriat dinin teorisi, ibadet ve adet ise dinin pratiği olarak karşımıza çıkmaktadır. Düzen anlamında mutlak olarak din dediğimizde ise doğrudan şeriatı anlamaktayız. (Gencer, 2012, 34-35).

Şeriat, dünyanın kuruluşu bağlamındaki kurma (*construction*)/düzenleme (*regulation*), fıkıh ise yasa olarak şeriatın izafiye tercümesiyle, kurma sürecinin ardından dünya düzenin sürdürülmesini sağlamak anlamına gelmektedir. Gencer dinin şeriat, şeriatın da fıkıh olduğu için İslam düşüncesinin fıkıhtan ibaret olduğunu belirtmektedir. Bu nedenledir ki ilimlerin ana tasnifi külli özellikteki fıkıh kavramına oranla yapılmış ve İslam kaynaklı tüm düşünce ve bilgiyi tanımlayan merkezi bir terim haline gelmiştir (Gencer, 2012, 36).

19. yüzyıldan itibaren Batı ile karşılaşmanın kültürel etkisiyle fıkıh kavramının külli anlamı daralmış ve asıl olarak 20. yüzyılda İslam dünyasına etki eden seküler ulus-devletler döneminde fıkıh külli ve asli anlamını kaybetmiştir. Böylece Osmanlı

Devleti'nin klasik döneminde de fıkıhın tüm hukuk alanının üzerindeki belirleyici ve kurucu ve devam ettirici etkisi, bize göre Tanzimat dönemiyle birlikte azalarak yerini sekülerleşen hukuka, kurumlara ve kaidelere bırakmaya başlamıştır (Gencer, 2012, 39).

Sekülerleşme, ulus-devletin oluşum sürecinin gerçekleştirilmesine doğru ilerledikçe, hızlanmıştır. Bu bağlamda ulus devletin gerçekleşmesini sağlayacak bilginin sağlanmasında geleneğe-fıkha yönelmeyi ve korumayı savunan muhafazakar düşünürler, tamamen seküler bilginin kurucu bir temel olarak alınması gerektiğini savunan modern düşünürler ve sekülerleşmenin fıkıhta temellendirilmesi gerektiğini savunan kesimler ortaya çıkmıştır (Gencer, 2018, 30).

Fıkıh kaideleri konusunda ve toplumu değiştiren bu süreçte Namık Kemal beşeri ilişkileri düzenleyen iki norm türü olan hüküm ve edepleri konu edinen fıkıh ve edebiyatı cemiyeti okumanın aracı olarak almıştır. Kemal fıkıhın konu aldığı külli kaideleri tüm sosyali kapsayacak şekilde beşeri hadiselerle tatbik ederek toplumsal yasalar olarak uyarlama yoluna gitmiştir. (Kemal, 2005, 421-423; Gencer, 2018, 28)

Ziya Gökalp ise fıkıhın temel alındığı bir sekülerleşmeyi savunmuştur. Bu amaç doğrultusunda determinizm ve yasallık örneğinde olduğu gibi seküler kavramları sünnetullah ve örf kavramları ile temellendirmeye ve tanımlamaya çalışmıştır (Gökalp, 1981, 23-24; Gencer, 2018, 31).

O halde modernleşme döneminde, klasik Osmanlı döneminde şer'i ve örfi hukuk kurallarının tedvinine ve kanunlaştırılmasıyla birlikte değişikliğe neden ihtiyaç duyulmuştur?

Bu noktada Savigny'e göre modern hukukun kaynağını tespit edebilmek için toplumdaki üyelerin sosyal hayatlarına bakmak gerekir. Modern hukuk ortaya çıkmadan önce halkın ruhunun dinamik ve yaratıcı olduğu dönemde örf ve adet kuralları oluşur. Sonrasında halkın bu ruhundan doğan örf ve adet hukukuyla, onu sistemleştiren hukukçular sınıfı ortaya çıkar. Bu sınıf amacı hukuku yaratmak değil, halkın örf ve adetlerini incelemek ve sistemleştirmektir. Üçüncü aşamada ise bu çalışmalara binaen kanunlaştırma hareketleri başlar (Özbilgen, 1976, 448; Öktem, 1985, 282; Göriz, 1986, 176)

Osmanlı hukuk alanında ilk ciddi reformlar ise Tanzimat döneminde yaşanmıştır. Ortaylı'ya göre (2008, 402) Tanzimat Fermanı, kısaca sanayi devrimine ekonomik ve

toplumsal kurumlarıyla uyum gösteremeyen ve gelişmeleri sağlayamayan bir devletin bürokratlarının, i  ve dış baskılarla zorunlu olarak ilan ettiği hukuki bir belgedir. Bu açıdan yaşanan idari ve hukuki dönüşümde Tanzimat dönemindeki hukuk hareketlerini doğuran sebepleri dört ana başlıkta inceleyebiliriz: Ticari ve iktisadi hayattaki değişiklikler, sosyal hayattaki değişiklikler, hukuki ihtiyaç, Batı'nın tesir ve baskısı ve son olarak merkezileşme ihtiyacıdır.

Osmanlı'nın klasik döneminin ekonomik yapısı uzun süre kolay terkedilemeyen    ilkeye dayanmaktadır: İhracata dayanmayan bir üretim ekonomisine sahip olması (*provizyonizm*), gelenekselliğin hakim olması (*tradisyonalizm*), ve devletin tek hakim olması düsturudur (Genç, 2010, 55-68).

18. Ve 19. Yüzyıllarda gelişen Batı'daki sanayileşmeyle toplumdaki iş bölümü ve uzmanlaşma artmış, geleneksel toplumsal alan parçalanarak b y  bozumu yaşanmıştır. Klasik ekonomik sistemler yerini modern, kapitalist ekonomilere bırakmaya başlamıştır. Durkheim'in teorisinde toplumsal evrimin bir parçası olan, geleneksel toplumda kolektif bilincin oluşmasını sağlayan mekanik dayanışma biçiminden modernleşen toplumda kolektif bilincin oluşum biçimini değiştiren organik dayanışmaya geçişle, toplumdaki hukukun biçimi ve işleyişi değişmiştir. Böylece geleneksel toplumdaki cezalandırıcı hukuktan büyük oranda tanzim edici hukuka geçilmiştir.

şehirdeki ekonomik hayatın hızlanması ise, toplumsal hayatta da hızlanmaya neden olmaya başlamıştır. Dolayısıyla hızlanan ekonomik ve toplumsal hayatı denetim altına almak için bürokrasiye ihtiyaç duyulmuştur. Bürokrasinin işler halde tutulması için ise sözlü normlar ve kaidelerden ziyade yazılı kanunlara hukuki alanda ihtiyaç duyulmuştur. Bu gelişmelerle ticaret ve ekonomide yaşanan değişimlerin etkileri Osmanlı hukuk sistemini bu alanlarda reforma zorlayan etkenlerin başında gelmektedir. Çünkü hukukun ekonomik hayattaki değişimlere uyum sağlayabilen kurallar koyması zaruridir ve hukuk ancak bu yolla uygulanabilir hale gelir (Aydın, 2018, 415-416).

Batı'daki sanayi devrimiyle birlikte, ekonomik üretim malların arzını artmıştır ve Batı  lkeleri sanayi ürünleri için yeni pazarlar aramaya başlamışlardır. Bu noktada Osmanlı Devleti, potansiyel büyük bir pazar olarak Batı'nın karşısına çıkmıştır. İngiltere ile 1838'de yapılan Balta Limanı Sözleşmesiyle başlayan süreçte ticari ilişkiler, Osmanlı

için o güne kadar hiç olmadığı şekilde artmıştır. Ancak Balta Limanı Sözleşmesi'nin (1839) ardından diğerk ülkelerle benzer antlaşmalar yapılmasının sonucunda Osmanlı'da ticaret ve sanayi ile uğraşan şirketler doğmuş ve bu şirketler hukuk alanında yeni düzenlemelere olan ihtiyacı arttırarak yeni gelişmelerin önünü açmıştır. Batı ile olan ticari ilişkilerin gelişmesi sonucunda, önce Avrupalı tacirlere ve sonra gayrimüslimlere ve ardından Müslüman tüccarlara da bazı imtiyazlar tanınmak zorunda kalınmıştır (Aydın, 2018, 416). Böylece bu alanda yaşanan, hangi mahkemede sorunların çözüleceğı konusundaki bulanıklık, bu tartışmaların mevcudiyeti ve imparatorluk ekonomisinde görülecek yavaş ve istikrarlı değışimle birlikte resmî olmayan, ancak Avrupa ticaret usulüne uygun kuralların uygulandığı karma ticaret heyetleri uygulaması başlatılmıştır. Bu şekilde şeriat usulünden ilk ayrılış bu mahkemelerde başlamıştır (Berkes, 2017, 222).

Şeriatın koruyucusu ulema zümresinin çöküşüyle ağırlaşan durum, ticari hayatta şeriatın işleyişinin kabuğunu çatlatacak, ticari tartışmaları şeriat haricinde çözecek metotların gelişmesine neden olmuştur (Mardin, 2017b, 122-123). Bu gelişmelere koşut olarak ticari hukuk alanındaki problemleri çözmek için ihtisas mahkemesi özelliğinde yeni mahkemeler kurulması ihtiyacı duyulmuş ve ticari hayatın yeniden düzenlenmesi zorunlu hale gelmiştir. Bu minvalde, 1850'de Ticaret Kanunnamesi modern anlamda ilk kanunlaştırma örneğı olarak bu alandaki acil düzenleme ihtiyacının sonucunda ortaya çıkmıştır (Aydın, 2018, 416-417).

Tanzimat döneminde Osmanlı kentlerindeki sanayileşmenin çok kısıtlı olduğı düşünülürse bu etkenin sosyal hayattaki değışiklikler üzerinde etkisi de sınırlı olmaktadır. Ancak Tanzimat'a kadarki dönemde kaybedilen topraklardan geriye kalan ülke topraklarına yoğun göç yaşandığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu dış göçün sonuçlarından biri kentleşmenin hızlanması olacaktır.

Hızlanan kentleşmeyle birlikte ticari ve iktisadi değışiklikler, sosyal hayatın biçimini değıştirmiştir. Kentleşmeye paralel olarak hem tarım toplumundaki geleneksel sosyal yapıdaki çözülös hem de şehir yaşamındaki değışim aile hayatının yapısını da etkilemiştir. Böyle bir durumda aile ve kadınlık konularında batılı görüşlerin ortaya çıkmasıyla paralel yaşanan problemlere 1917 tarihli Hukuk-ı Aile Kararnamesi'yle çözüm bulunmaya çalışıldığı görülmektedir (Aydın, 2018, 417).

Tanzimat döneminde başlayan düzenlemelerin bir diğer sebebi yeni mahkemelere ve yeni kanunlara duyulan hukuki ihtiyaçtır. Buna sebep olan bir etken, klasik Osmanlı hukuk sisteminin başa çıkamayacağı, mahkemelere intikal eden dava sayısı ve çeşidindeki artıştır. Dolayısıyla Tanzimat dönemiyle başlayan gelişmeler, sonraki dönemlerde Nizamiye Mahkemeleri (1864), Divan-ı Ahkam-ı Adliye (1868) Meclis-i Tetkikat-ı Şeriyye mahkemeleriyle örfi ve şer'i hukuk alanlarının uzlaştırılması denemelerinin önü açmıştır (Berkes, 2017 ,224). Bu alanda hizmet görececek mahkemelerinin kurulması bu ihtiyaca cevap niteliğindedir. Aynı şekilde yeni kurulan mahkemelere yeni hukukçular yetiştirme ihtiyacı da hukuk reformunun yapılması için diğer bir sebeptir (Aydın, 2018, 417-418).

Batı'nın Osmanlı hukuk sistemine tesiri ise iki yoldan olmuştur: Batı'nın, eğitimin halka yayılması, ticaretin kolaylaştırılması, mülkiyet hakkının güvenceye alınması, gibi ideallere dayanan kameralizmi (Mardin, 2015a, 12-13) aracılığıyla yayılan, Osmanlıyla ticari ilişkilerinde kendi tacirlerini avantajlı konuma getirerek, alışık olduğu hukuki atmosferde ticaret yapmaları için Osmanlı hukukunda düzenleme yapılması için baskı kurup ticari fayda sağlamak; diğeri ise kendi mezheplerinden olan gayrimüslimlerin Osmanlı azınlıklarını himaye etme arzusuyla Batı'nın mahkemeleri örnek alınarak Osmanlı mahkemelerinin yeniden düzenleme istekleridir. Böylece Batı, Tanzimat dönemi hukuk reformlarını baskı kurarak etkilemiş ve hukuk reformlarının bir kısmının Osmanlı'nın ihtiyacı doğrultusunda değil kendi menfaatleri ve ihtiyaçları doğrultusunda belirlenmesine çalışmışlardır (Aydın, 2018, 419-420).

B. Tanör'e göre (2017, 98) ise Osmanlı Devleti'nde kanunlaştırma ve kanun kavramlarının yüceltilmesi, hem Batı devletlerinin Osmanlı'nın iç işlerine karışmasını engellemek amacı ile hukuksal ve siyasal yapıda reformu gerektirmiştir, hem de toplumda yaşanan düzensizlik ve güvensizliğin olumsuz etki ettiği halkın bu ihtiyacının ancak yeni yasalar ve düzenlemelerle karşılanmasını zaruri hale getirmiştir.

II. Mahmut devrinde belirgin hale gelen merkezileşme arzusu ise hukuk reformlarının yapılması için bir diğer neden olmuştur ve adliyeye de tesir etmiştir. Bu süreçte ulemanın, reformlarla kazalardaki yetkisi ve gücü azaltılmış; kazadaki yetkiler, merkeze bağlı ve sınıf oluşturmayan ve siyasi ve sosyal nüfuzu olmayan memur/hakimlere geçmiştir (Aydın, 2018, 544-545).

Böylece Türk hukuk tarihinde bir dönüm noktası olan Tanzimat döneminin en ayrıcalıklı özelliği, Osmanlı Devleti'nin klasik döneminden Tanzimat'a kadar görülmemiş bir şekilde ciddi bir kanunlaştırma hareketinin başlatıldığı bir dönem olmasıdır.

Mardin'e göre (2015a, 121) Türk hukukunun modernleştirilmesi üç büyük unsur taşır: Osmanlı'da ticaret mahkemelerini doğuran etkiler, yeni bir ceza hukuk sistemine neden olan güçler ve Mecelle'nin oluşturulması ile sonuçlanan eğilim. Osmanlı ticaret mahkemelerinin habercisi karma mahkemelerdir. Bu mahkemeler hem değişen ticaret dünyası nedeniyle hem de Osmanlı'daki Avrupalı diplomatların baskılarıyla kurulmuştur. Mecelle ise yerli reformistlerin etkileri ve Batı müdahalesine karşılık Osmanlı muhafazakarlarının tepkilerinden oluşan çatışmanın ürünüdür. Ceza kanunları ise baskılardan ziyade iç reformların sonucu oluşmakla birlikte bu çatışma içerisindeki güçlerin uzlaşmasının bir sonucudur. Mardin (2015a, 122)'in ifade ettiği kısmen birbiriyle ilişkili bu üç eğilim, Osmanlı hukuki reformlarının ve kanunlaştırmalarının ve aynı zamanda Mecelle ile düzenlenecek zorlukların ifadesidir. Bu bağlamda Osmanlı kanunlaşma hareketindeki şer'i veya örfî hukuktan faydalanan veya Batı kaynaklı anayasal metinlerin gelişmesinin seyri kısaca aşağıdaki gibidir.

4.1. Anayasa Metinleri

4.1.1. Sened-i İttifak

Sened-i İttifak, çok hassas bir dönemde padişah olan Sultan II. Mahmut ile taşrada güç kazanıp derebeyi benzeri birer güç haline gelen Rumeli ve Anadolu ayanlar arasında imzalanan antlaşmadır. Kendisi Rusçuk ayanı olan Mustafa Alemdar Paşa'nın davetiyle İstanbul'da görüşülüp imzalanmıştır. Bu metin anayasa tarihçileri tarafından Sultan'ın yetkilerini bizzat kısıtlamak konusunda ilk adım olarak görülmektedir. Ancak Sultan II. Mahmut bu antlaşmayla ayanların nüfuzundan faydalanarak merkezileşmeyi gerçekleştirerek tahtını ve iktidarını güçlendirmek istemiştir. Böylece Osmanlı'nın son devrinde, modern anayasaların özelliği de olan, sadece devletin hak ve hürriyetlerini değil ayanların da temel hak ve hürriyetlerini belirlemek konusunda yapılan önemli bir vesika olarak görülmektedir. Böylece Sened-i İttifak, İngiliz tarihindeki merkezi otoritenin sınırlandırılması amacını güden ve temel hak ve hürriyetlerin ifade edildiği *Magna Charta*'ya benzetilmektedir. Ancak bu metin Osmanlı'da ayanların feodalite benzeri yapılanmaları ve faaliyetlerini meşrulaştırmış

ve II. Mahmut tarafından metnin hükümsüz bırakılmasıyla modern bir anayasal bir girişim olma idealini kaybetmiştir (Ekinci, 2017, 547).

4.1.2. Tanzimat Fermanı

Mustafa Reşid Paşa'nın hazırladığı Tanzimat Fermanı'nı, Sened-i İttifak'ın amaçladığı sultanın yetkilerinden feragat etmesi idealinin sürdürüldüğü, ancak Osmanlı anayasa geleneğinde mevcut olan hak ve hürriyetlerin tasdik edildiği bir anayasa metni olarak görmekteyiz. Bu minvalde Tanzimat'tan önceki ıslahat çabaları Tanzimat ile resmiyete dökülmüş ve idare, ceza ve usul hukukunda bazı ilkeler getirmiştir. Sened-i ittifak ile ilk adımları atılan ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile müslim ve gayrimüslim tüm tebaaya getirilen tebaanın eşitliği ilkesi kanuna riayet etmiş ve teminat altına alınmıştır. Cin'e göre (1992, 15) Tanzimat'la yapılan düzenlemeler şeklen yapılmış ve halkın tepkisini çekmemek için Avrupa devletlerinin istekleriyle İslam Hukuku arasında bir denge kurulmaya çalışılmıştır. Benzer şekilde Ekinci (2017, 548)'ye göre ise ferman ve düzenlemeler özellikle İngiltere ve Fransa tarafından olumlu karşılanmış ancak fermanla getirilmek istenen eşitlik yerine, Batılı devletlerin etkisi tebaada din ayrılığından ortaya çıkarılan ikiliği daha arttırıcı, olumsuz bir rol oynamıştır. Ancak bu çatışma ve olumsuzluklar dahi Berkes'e göre (2017, 245-246) bu hoşnutsuzlukları halk kitleleri adına konuşacak, yöneten ile yönetilen arasında köprü kuracak bir sınıf oluşturamamıştır.

4.1.3. Islahat Fermanı

1856 yılında çıkarılan Islahat Fermanı kendisinden önceki Tanzimat Fermanı'na göre gayrimüslim tebaaya daha büyük imtiyazlar tanımıştır. Ancak gayrimüslim tebaaya tanınan hükümlerin çok büyük bir oranı daha önceki cari hukukta olan ve tebaaya sultanlar tarafından tanınmış hak ve özgürlüklerdir. Bu fermanın yabancı devletlerin baskısı altında ilan edilmesi içte ve dışta sempati oluşturmaya yönelikse de, bir bakıma Osmanlı Devleti'nin hükümlerlik haklarının hiç olmazsa şeklen muhafaza edilmesini sağlamıştır (Ekinci, 2017, 548-549). Hukuksal açıdan bu fermanın Tanzimat Fermanı'ndan farkı, Müslüman ve gayrimüslimler arasında ve özellikle gayrimüslimlerin gerçekleştirdikleri ticaret ve davaları konusunda, mahkemeler ve ceza usul ve kanunları hazırlanması taahhüdü içermesidir. Son tahlilde, Paris Antlaşması'yla (1856) ıslahatların Avrupa'nın teminatı alınması Müslüman tebaanın büyük tepkisine yol açarak devletin milli birlik ve milli egemenlik gücünden yoksun

olduğu (Berkes, 2017, 247) ve ülkenin bütünlüğü zedelenmiş olduğu gibi bir algı ortaya çıkarmıştır. Bu durum Batılı devletlerin lehine, Osmanlı üzerinde baskılarının artmasına neden olmuştur.

4.1.4. Ferman-ı Adalet ve Ferman-ı Islahat

Ekinci'ye göre “*Ferman-ı Islahat ve Ferman-ı adalet, Osmanlı anayasa hukukuna orijinal bir hüküm getirmiş değildir. Mevcut hükümlerin adilane tatbikine ehemmiyet verilmesini tebarüz ettiren birer adaletnâmeden veya milletler arası anlaşmaların iç hukuka tatbikine dair birer mevzuat metni olmaktan öteye gidemez.*” (Ekinci, 2017, 550). Dolayısıyla bu fermanlar kendinden önceki hukuk hareketlerinden özellikle Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı'nın önerdiği hak ve hukukunun tasdik edildiği; hukuk kurumlarının işleyişi bakımından ise diğer Batılı devletlerin çıkarını gözeten bir değişim ve uygulama olmuştur.

4.1.5. Kanun-i Esasi

Osmanlı Devleti'nin Batılı formatta hazırlanan ilk yazılı anayasası olarak Kanun-i Esasi (1876), 1831 Belçika ve 1850 Prusya anayasalarının etkisiyle padişahın otoritesi konusunda mevcut otoritenin korunması düşüncesini içermektedir ve böylece halihazırdaki siyasi ve hukuksal yapı (Şentop, 2005, 657) tasdik edilmiştir. Ancak, padişahın konumunu değiştirerek sistemin dışına çıkarmıştır. Devletin kurtulması konusunda batılı anlamda anayasa ve meşrutiyet yanlısı olan Mithat Paşa ve arkadaşları, Sultan Abdülaziz ve V. Murad'ın anayasa ve meşrutiyete eğilim göstermemelerinden dolayı sırayla tahttan indirmiştir. Şartlarını kabul eden Şehzade Abdülhamid Efendi'yi tahta geçirmelerinin ardından Meclis-i Mebusan toplanmasıyla başlayan tartışmalarla Kanun-i Esasi kabul edilmiş ancak ne parlamentoda ne de anayasanın ilan edilmesi ile halk arasında karşılık bulmuş sadece halkın daha geniş bir bölümünün siyasete ilgisini çekmesinden başka bir etki yaratmamıştır (Ekinci, 2017, 551-552). 1878'den sonra ise seçimlerin askıya alınması ve parlamentonun toplanmamasına rağmen Kanun-i Esasi, 1908'de tekrar seçimlerin yapılmasıyla yeni meclisin teşkil edilmesine kadar değişiklik yapılmadan yürürlükte kalmıştır. 1909 tarihli Kanun-i Esasi'nin tadiliyle yeni bir anayasa oluşturulmuş ve siyasi rejim değiştirilmiştir. Cumhuriyet hükümeti ise Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nu 1921 yılında hazırlamış ve kapsamadığı hususlarda Kanun-i Esasi'yi esas almıştır. 1924'te ise cumhuriyetin ilk anayasası hazırlanıp yürürlüğe konularak Kanun-i Esasi yürürlükten

kaldırılmıştır. Gümüş'e göre (2013, 187) Kanun-i Esasi değerlendirildiğinde Tanzimat'la başlamış olan, toplumsal tercihlerin yönetimde etkili olması amacıyla siyasi ve hukuki yapının dönüştürülmesi ideali bu kanunda da mevcuttur.

4.1.6. Ceza ve Ticaret Kanunları

Bir örfi hukuk metni olarak Ceza Kanunname-i Hümayun'u 1840'ta ve 1858 yıllarında iki versiyon olarak, Ahmet Cevdet Paşa'nın çabalarıyla Meclis-i Vala tarafından, şekil ve içerik bakımından klasik devir kanunnamelerine benzer biçimde ta'zir cezaları konusunda hazırlanmıştır. Suçlar üç gruba ayrılarak cinayet, cünha ve kabahat konularında cezalarda bu üçlü ayrıma göre sınıflandırılmıştır. Bu kanunname Fransız kanunundan büyük ölçüde etkilenmiştir (Şentop, 2005, 659). Osmanlı klasik dönem hukukundan modern hukuka geçiş aşamasındaki ara dönemde cezai konulardaki ihtiyaca cevaben hazırlanmıştır. Gümüş'e göre (2013, 170) ise ceza kanunnamesinin düzenlenmesinin tamamlandığı Kanun-i Cedid ile ceza kanunnameleri, Tanzimat ideolojisini taşıyan ilk denemeler olarak bu ideolojinin sağlayacağı toplum sistemini temellendirecek hukuk düzenlemesiyle çağdaş bir toplumsal yapıyı kurmayı amaçlamaktadır. Ancak düzenlemenin, ta'zir cezaları dışında eksiklikleriyle birlikte hukuk sisteminin temelinde öncesinden kaynaklanan modern anlamda sistem ve altyapı eksikliği dolayısıyla sorunları çözmede yetersiz kalmıştır. Tanzimat Fermanı'nın ideolojisine sahip olan bu kanunla şer'i ve örfi kaideleri çağdaş bir yapıda sistemleştirerek birleştirmeye çalışılmıştır. Bu kanun ceza hukukunun gelişmesi bağlamında ilk örnek olarak tanımlanabilir. Şentop'a göre (2005, 658) ise Ceza Kanunname-i Hümayunu'n şer'i hukuka uygunluğu tartışmalıdır.

Ceza kanunnamesinin ilk versiyonunun (1840) eksikliklerini tamamlamak için hazırlanan Kanun-i Cedid adıyla yeni bir ceza kanununun da istenilen sonuçları verememesinin ardından, kanunnamenin ikinci versiyonu (1858) hazırlanmıştır. 1858 tarihli ceza kanunu ise 1840 tarihli kanuna kıyasla batılı hukuk anlayışına daha yakındır. Bu ceza kanunlarında Tanzimat'tan beridir devam eden kanunlaştırma ideolojisi, sistem içerisinde yerleşme konusunda gün geçtikçe kendisine daha fazla imkân bulmaktaydı (Gümüş 2013, 185). Böylece bu son versiyonu, 1926 tarihinde İtalyan ceza kanununa yerini bırakana kadar yürürlükte kalmıştır.

1850'te yayınlanan Kanunname-i Ticaret-i Beriyye ve Kanunname-i Ticaret-i Bahriyye kanunları, Islahat Fermanı'nın Batılı ülkelere ticaret mahkemelerinin

kurulmasını taahhüdü üzerine yayınlanmıştır (Ekinci, 2017, 553). Bu taahhüdün üzerine yapılan çalışmalar ve uygulamalar Osmanlı hukukunun modernleşme sürecinde Ceza Kanunname-i Hümayun'un işlevine benzer şekilde, 1929'da Alman orjinli ticaret kanunları kabul olunana kadar merkez ve taşrada kurulan ticaret mahkemelerinde uygulanmıştır.

4.1.7. Arazi Kanunnamesi

1858'de ilan edilen Arazi Kanunnamesi'yle ülke arazileri, Tanzimat öncesi kanunnamelerin düzenlemeleri esas alınarak mülk, miri, vakıf, mevat ve metruk olmak üzere beşe ayrılmıştır (Avcı, 2018, 599, Şentop, 2014, 14). Kanunname, Ahmet Cevdet Paşa tarafından, klasik arazi kanunnamelerinden ayrı ve sistematik olarak Avrupa arazi kanun tekniğine göre sınıflandırılmıştır. Muhteva olarak ise özellikle metruk ve mevat araziler konusundaki hükümleriyle şer'i hukuka uygun şekilde tedvin edilmiştir. Bu noktada toprakla ilgili uygulana gelmiş daha önceki örfi ve şer'i hükümlerin modern hukuk teknikleriyle bir araya getirerek düzenlediğini ve içerik olarak Batı hukukundan etkilenmediğini anlayabiliriz (Gümüş, 2013, 172). Kanunname'nin 1926'da ilan edilen Medeni Kanun ile yürürlükten kaldırılıp kaldırılmadığı muğlaktır. Ancak kesin olarak yürürlükten kaldırılıp yerine bir hukuk düzenlemesi yapılmamasıyla hükümsüz arazilerin şahısların eline geçmesi özellikle Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da toprak ağalarının ortaya çıkmasına neden olmuştur (Ekinci, 2017, 554-556). Kılıç'a göre (2008, 197) bu kanunname ile güçlü toprak sahiplerinin oluşması engellemiştir. Bu iki farklı, çelişen açıklama bizce kanunlaştırma faaliyetinin bu örnek çerçevesinde sonuçlarının tartışmalı olabileceğini göstermektedir. Nihayetinde sonucu tartışmalı da olsa bu konuda bu kanunnamenin amacının Gümüş'e göre (2013,172-173) devletin ülke toprakları üzerinde güçlü bir merkezi bürokratik kontrol sağlayarak devlet otoritesini arttırmak olduğunu anlayabiliriz.

4.1.8. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye

Mecelle, Türk hukuk tarihinde ilk medeni kanun girişimi olarak (Karahasanoğlu, 2011, 93) borçlar, eşya ve usul hukuku hakkında fıkıh kitaplarında olan şer'i hükümleri toplayan kitaptır. Mecelle'de eşya, borçlar ve yargılamalarla ilgili hükümler bulunurken aile, miras, ceza ve arazi hukukuna ait hükümler bulunmamaktadır. Mecelle'nin hazırlanma nedenlerini araştırdığımızda bunlardan ilki, bu dönemde kurulan nizamiyye mahkemelerindeki yeni hakimlerin hukuk bilgilerinin yetersizliği

ve bu yüzden hüküm verirken sıklıkla eski fıkıh kitaplarını baştan taramak zorunda kalmalarındaki zorluk nedeniyle muntazam ve anlaşılır bir yazılı hukuk metnine ihtiyaç duyulmasıdır. Çünkü fıkıh kitaplarından hüküm çıkarmak derinlemesine bir fıkıh kültürü ve becerisi gerektirmekte, medreselerden ve medreselere alternatif olarak kurulan Muallimhane-i Nüvvab ve Medreset’ul Kuzat hukuk okullarından da şer’i bilimlerde donanımlı hakim yetiştirilememesi bu imkânı sağlayamamaktadır. (Cin, Akgündüz, 1990, 172’den aktaran Akça, Hülür, 2006, 313-314). İkincisi, İslam hukukunda farklı içtihatların uygulamada zorluk doğurmasıdır. Bunun nedeni Hanefi Mezhebi’nin zengin bir doktrini olmasının yanınada aynı konuda farklı görüşler içerebilmesidir (Avcı, 2018, 600). Üçüncüsü, Osmanlı’da farklı dinden vatandaşların olması ve özellikle Fransa, İngiltere ve Rusya’nın bütün vatandaşları himaye etmek niyetiyle, kendi çıkarlarına uygun ve belli bir hukuk metnini kabul ettirmeleri için baskı yapmalarıdır. Dördüncüsü, Batı hayat tarzı ve görüşünün üstünlüğünü savunup hukuk konusunda Batı’yı örnek almak isteyen bir kısım Tanzimatçıların etkisine Mecelle ile engel olmak istenmesidir. Dolayısıyla modern çağın getirdiği hukuki, iktisadi ve sosyal değişmelere cevap verecek yazılı bir hukuk metni oluşturmak ihtiyacı doğmuştur (Avcı, 2018, 601). Ancak Şerif Mardin, devletin hukuki konularda artan yetkisinin ulema ile çatışmaya yol açmasını önlemek için uzlaşma isteğini diğer bir dolaylı sebep olarak kabul etmektedir (Mardin, 2017b, 131).

Hazırlandığı şekliyle hukuk birliğine zarar vermemek ve Hanefi mezhebine bağlı ulemanın tepkisinden uzak durmak amacıyla hükümler Hanefi mezhebinin fıkıh sistemi çerçevesi içinde hazırlanmıştır. (Ekinci, 2017, 558-559). Sadece Hanefi mezhebi hükümlerinden faydalanmak konusunda iç siyasi dengenin korunması amacıyla ısrarlı olunması, Batı’nın kanunlarından yararlanılmayı engellemiş ve bu meselede bakış açısı olarak birçok bilgiye sahip olan Ahmet Cevdet Paşa eliyle mümkün olmasına rağmen daha geniş bir noktadan bakılmaya engel teşkil etmiştir. Bir kanun olmasına rağmen fıkıh kitaplarındaki usule uygun olarak tasnif edilmiş ve her akitte ehliyet şartı tekrar edilmesinden, biçim bakımından modern kanun usulüne uygun olmadığı anlaşılmaktadır (Mardin, 2011, 126).

Akça ve Hülür’e göre (2006, 315) “*Mecelle modern sistematik ve rasyonel yasamanın özelliklerini bütünüyle taşıyamamasının yanında, modern toplumun temel gereksinimleriyle ilgili bir hukuksal düzenlemenin hem İslam hukuku hem de Osmanlı hukuku açısından önemini ortaya koyar.*” Bu noktada mecellenin hükümleri, Türk

hukuk tarihinde çağdaş hukuk mantığı ve adli sistemin gelişmesi konusunda kavranması gereken önemli bir hadisedir. Çünkü Mecelle, modern hukukunun gelişmesi sürecinde ulaşılan son ilkelerle paralellik göstermektedir (Belgesay, 1946, 562-564'ten aktaran Akça, Hülür, 2006, 315). Osmanlı Devleti'nde modern hukuk ilkelerinin kökenlerinden birisi olarak betimlenebilen Mecelle, aynı zamanda Türk hukuk tarihinde modern hukukun kurulması için bir adım ve temel teşkil eder. Modern hukuk bakımından sadece Müslümanlara değil gayrimüslimlere de eşit vatandaşlık seviyesinde uygulanacak bir kanunname'dir (Karahasanoğlu, 2011, 25). 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nun kabulüne kadar geçerliliğini korumuştur.

4.1.9. Muhakeme Usulü Kanunları

Bu kanunlardan Usul-i Muhakeme-i Hukukiyye Kanunu, yürürlükte olan bazı kanunlar ve mahalli örfler ve şer'i hükümler yanında Avrupa usul mevzuatı da dikkate alınarak hazırlanmıştır (Ekinci, 2017, 560). 1926'da kabul edilen İsviçre kaynaklı Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu'na kadar yürürlükte kalmıştır.

Bir diğer kanun olarak Usul-i Muhakemat-ı Cezaiyye Kanunu, tamamen Avrupa kaynaklı olarak Fransız ceza usul kanununun tercümesidir (Ekinci, 2017, 561). Bizce Tanzimat döneminde başlayan kanunlaştırmalar konusunda şer'i hukukla şeklen bir bağdaştırma endişesi bu kanunda da mevcuttur. 1926'da Alman ceza muhakemeleri usulü kanunun uygulamaya girmesiyle yürürlükten kalkmıştır.

Usul-i Muhakeme-i Şer'iyye Kararnamesi ise İttihat ve Terakki hükümetinin Şer'iyye mahkemelerini Şeyhülislamlık alıp Adliye Nezaretine bağlamıştır. Bu kanunun 65 maddesi büyük oranda Usul-i Muhakeme-i Hukukiyye Kanunu'na atıf yapmaktadır. Kanun kendinden sonraki şer'i usul kanunlarına örnek olmuştur (Ekinci, 2017, 562).

4.1.10. Hukuk-ı Aile Kararnamesi

Hukuk-ı Aile Kararnamesi, Tanzimat dönemi ve ardından uygulanan son kanunlardan biridir. Mecelle'nin dokunmadığı aile hukukundaki düzen eksikliği bu kararname ile telafi edilmek istenmiş ve zaruri olan bu düzenlemeye duyulan ihtiyaç hem modernleşme döneminin hem de o dönemdeki savaşlarının aile üzerinde yarattığı etki ve dönüşümden kaynaklanmıştır. Osmanlı'da bu düzenlemeden evvel Müslümanlar ve gayrimüslimler kendi dinlerinin içtihatına tabiydi. Bu yüzden aile hukukundaki

düzenlemelerindeki farklı içtihatlar, bu konudaki gecikmenin sebebidir. Ancak Avcı'ya göre (2018, 602) Mecelle, bir noktada aile hukuku konusunda gayrimüslimlere aynı metinde ayrı hükümleri korunması yargı birliğine ulaşmada önemli bir adımdır.

Ekinci'ye göre (2017, 377) bu kanunname öncesindeki savaşlarda erkek nüfusunun kaybedilmesiyle hem çalışma hem de tahsil konusunda kadınlar toplumda daha görünür bir konuma gelmiştir. Bununla birlikte yaşanan iktisadi ve sosyal problemlerin yanında kadınların aile ve evlenme konusunda yaşanan sert tartışmalar ve çalkantıyı önlemek üzere Hukuk-ı Aile kanunnamesi hazırlanmıştır. Kanunname Hukuk-ı Aile Komisyonu tarafından, daha önceki kanunlaştırma geleneğinden farklı olarak hem İslam, Hristiyan ve Yahudi aile hukuklarının hükümlerin içeren hem de İslam'daki sadece Hanefi mezhebinden değil diğer mezheplerden de olabildiğince görüşleri paylaşan eklektik bir karakterde hazırlanmıştır (Avcı, 2018, 602). Ancak bu kanunnameye verilen tepkiler kanunnamenin akıbetini olumsuz etkilemiştir.

4.2. Kanunlaştırmalar Sonucunda Hukuki Yapının Dönüşümü

Tanzimat'la birlikte görülen Osmanlı hukukunu modernleştirme çabaları ve kanunlaştırma hareketleri, idari yapının dönüşümüne ihtiyaç duyulduğu kadar temelde hukuki yapının da değişimini gerektirmiş ve bu dönüşümde bir ara dönem olarak, Cumhuriyet dönemi hukuki reformlarına kadarki dönemdeki tartışmalardaki ideolojik bulanıklığa binaen modern hukuka ulaşma idealinin devam etmesine bir zemin teşkil etmiş ve toplum yapısının temelden dönüşümüne etki etmiştir.

Böylelikle Tanzimat sonrası yukarıda açıkladığımız etkiler sonucu oluşan kanunlaştırmalarla hukuki modernleşme süreci başlatılmıştır. Gümüş'e göre (2013, 189) klasik Osmanlı yargı teşkilatındaki bu dönüşüm, kanunlaştırma hareketlerine dayandırılmıştır. Bu bağlamda Gümüş, kanunlaştırma hareketlerinin, adli teşkilatın işleyişi içerisinde en geniş bölüm olarak yer alan mahkeme teşkilatının, klasik dönemdeki sistemde kaynakları birbirinden farklı din ve mezhep kaidelerine ait farklı üç tip özelliğe sahip mahkemelerdeki yargılama usulüne dayalı kurumsal işleyişinin değişime uğradığını belirtir.

Mevcut durum olarak Tanzimat'tan önceki dönemde, Müslüman halkın kendi arasında veya yabancı devlet uyrukları arasındaki anlaşmazlıklar Şeriye Mahkemeleri'nde;

gayrimüslim halkın anlaşmazlıklarına Cemaat Mahkemeleri'nde ve kapitülasyonların verdiği imtiyazlara sahip yabancı uyruklu kişiler arasındaki anlaşmazlıklara ise Konsolosluk Mahkemeleri'nde görülmektedir. Tanzimat'la başlayan reform döneminde Osmanlı klasik döneminin adli mirasının reformuna girişen Osmanlı bürokratlarının eylemleri ise genel anlamda Tanzimat dönemi toplumunun yapısına uygun bir dönüşümü hedefleyen Tanzimat'ın kanunlaştırma ideolojisine göre belirlenmiştir (Gümüş, 2013, 190).

Ortaylı'ya göre (1997, 1206) ise yargı usulünde klasik dönemde İslam hukukunun tek hakime dayanan monist ve şer'i hukuk ve yargı sistemi yerine Tanzimat'tan sonra, çok hakimli mahkemeler yargı alanında görülmeye başlanmıştır. Yine Ortaylı'ya göre *Teşkilat-ı Mehakim Kanunu* (1829) ile savcılık, 1879'da bir fermanla noterlik, avukatlık (1875) ve yargıçların sayısı ve nüfuzundaki artış ve temyiz mercii kurulması ile şer'i hukukun yargılama usulü büyük bir güç kaybetmiş ve farklı bir hiyerarşiye ait adli kurumlardaki yargılamalar modern bir usulle yapılmaya başlanarak İslam hukukundan uzaklaşmaya başlanmıştır. Gümüş'e göre (2013, 190) adli sistemin ve kurumlarının yeniden yorumlanmasını içeren genel perspektif dönemin hukuk alanında yapılan çalışmalar bunu açıkça ortaya koymaktadır.

4.2.1. Ticaret Mahkemeleri

Osmanlı hukukunun modernleşmesinde Ticaret kanunnamelerine ihtiyacı doğuran açıkladığımız ticari sebepler ve düzenlemeler, adli teşkilat alanında reform hareketlerinin ilkinde sebep olmuştur. Benzer bir şekilde Ortaylı'ya göre (1997, 1205) de Osmanlı İmparatorluğu Kanunname-i Ticaret'i (1850) dünyanın ekonomik sistemine uyum sağlamak için Fransız Ticaret Kanunu'ndan uyarlamıştır. Böylece 19. Yüzyılda Avrupalı tüccarlar ile Osmanlı tebaası arasındaki ticaret hacminin artmasının etkisiyle de doğan ticari problemleri çözmek için resmî olmayan karma ticaret komisyonları uygulanmıştır. 1840'ta *Ticaret Meclisi* olarak resmîleşen komisyonlar, yabancılar, Müslümanlar ve gayrimüslimlerden göreve getirilerek kapitülasyonlar ve özellikle Fransız Ticaret Kanunu'na (1807) ve Avrupa ticaret kanunlarına göre çıkarılan kanunla (1850) karma mahkemeler haline getirilmişlerdir. Çeşitli yeni kanunlarla desteklenen bu mahkemeler Şeyhülislamlık dışında yargılama alanında çalışan ilk resmî mahkemeler olmuştur (Berkes, 2017, 222). Bununla birlikte örneğin Avrupa'dan uyarlanan *Ticaret-i Bahriyye Kanunnamesi* 'nin kabul edilmesiyle birlikte

şer'i hakimlerin yerine nizamiye mahkemeleri hakimleri gibi yeni hukukçulardan ve mahalli tüccarlardan oluşan karma kurullar da ticari konularda davaları yürütmüşlerdir (Ortaylı, 1997, 1205).

4.2.2. Nizamiye Mahkemeleri

Osmanlı Devleti'nde modernleşme döneminin kanunlaştırma hareketinin ürünü olan bir kurum olarak, adli ve idari yüksek bir mahkeme statüsünde olan Nizamiye Mahkemelerinin temelini, 1868 yılında Cevdet Paşa tarafından kurulan Divan-ı Ahkam-ı Adliye oluşturmaktadır. Divan-ı Ahkam-ı Adliye ceza ve hukuk olmak üzere iki bölüm olarak oluşturulmuş ve yetki olarak şer'îye mahkemelerinde şer'î haklar alanında ve gayrimüslimlerin ticaret davalarının görüldüğü mahkemelerden ayrı bir yetki alanında ceza ve hukuk davalarına re'sen ve istinaf şeklinde bakılmak üzere kurulmuştur. 1879 tarihine kadar geçirdiği yapısal dönüşüme kadar Nizamiye Mahkemeleri, Şer'îye Mahkemeleri ile arasında mevzuat açısından pek fark görülmemiştir. Çünkü Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'nin usul konusundaki son üç kitabındaki esaslar uygulamaya konulmaktaydı. Ancak 1879'de Usul-i Muhakeme-i Hukukiye Kanun-ı Muvakkati ve Usul-i Muhakeme-i Cezaiye Kanun-ı Muvakkati usul kanunlarıyla bu iki mahkeme farklı mevzuatları tabi kılınmış ve farklılaştırılmıştır. Osmanlı hukukunda laikleşmenin göstergesi olan Nizamiye Mahkemeleri'nin çekirdeğini oluşturan Meclisi Ahkam-ı Adliye (1837) ile başlamış olan hukuki düzenlemeler sonucunda oluşturulan Nizamiye Mahkemeleri kurumlaştırılması gerçekleştirilmiştir. (Gümüş, 2013, 192-193). Ortaylı'ya göre (1997, 1206) Mecelle İslam hukukunun Sünni-Hanefî okulunun esaslarına göre düzenlenmiş ancak Mecelle sonrasında Batı hukukunun üstünlüğü nihayetinde kabul edilmiş gözükmektedir. Bizce de böyle bir kabulle birlikte kanunlaştırma hareketleri içerisinde Mecelle'nin hukuki yapının değişimi üzerindeki etkisinin hükmünün ötesinde uyum çabaları, önceleri mevzuat açısından görülen birlik, sonraları mevzuatın değişmesiyle Osmanlı hukukunun örgüt yapısının Batılı hukukun kodifikasyonunun yapılması sürecinde Nizamiye mahkemeleri ile sonuçlanmış görünmektedir.

4.2.3. Şura-yı Devlet

1826'da Meclis-i Ahkam-ı Adliye'nin ikiye bölünerek Divan-ı Ahkam-ı Adliye'nin yanında Şura-yı Devlet kurularak iki meclis oluşturulmuştur. Bu mahkemenin, hem kanun ve nizamnameleri inceleyerek danışma organı olmak hem de devletle kişiler

arası davaları yürüterek Uyuşmazlık Mahkemesi olarak görev yapmanın yanında memurları yargılamak ve bütçeleri denetlemek ve idari konularda hukuki mütalaalar vermek görevleri vardır. 1876'da Kanun-i Esasi ile bir takım görev değişiklikleri yaşanmıştır: 1891'de bir nizamname ile bünyesinde taşranın istatistiklerinin incelenmesinin sonucunda raporlanmasından sorumlu Babıali İstatistik Encümeni oluşturulmuştur. Böylece başlangıçta idari yargı organı işlevi gören Şura-yı Devlet'te kanunlaştırma hareketleri sonucu bünyesinde oluşturulan bölümlerle, yapısı ve işleyişi değişmiş, ancak hem kurumsal bir yargı organı olarak hem de hukuki bir kurum olma anlamında danışma meclisi işlevine devam etmiştir. Son tahlilde, modernleşme döneminde Osmanlı hukuki ve yargı sisteminin oluşmasında etkili bir kurum olarak görev almıştır (Gümüş, 2013, 194-195).

Sonuçta, *“Yargı usulünde de, çok hakimli mahkemelerin kurulup yargı alanının günden güne şer’i mahkemeler aleyhine genişlemesi Tanzimat’tan sonra görülen bir gelişmedir. (Çünkü İslâm hukuku monist yargı usulu, tek hakim sistemine dayanır. Nihayet 1829’da çıkarılan Teşkilât-ı Mehâkîm Kanunu ile savcılık, 1879’da noterlik ve daha önceden de avukatlık için çıkarılan bir ferman (1875 yılı) ve asıl önemlisi ceza mahkemelerindeki yargıçların sayısının arttırılması ve temyiz merciinin teşekkülü ile, İslâm hukukunun monist yargılama usulü ağır bir darbe yemiştir.”* (Ortaylı 1997, 1206).

Tanzimat dönemi ile başlayan kanunlaştırma hareketleri, kimi zaman şer’i veya örfi hukuk kaidelerine dayandığı kadar kimi zaman ise büyük oranda Batılı hukuk kaynaklarına atıfla, karma kanun ve kanunnameler, düzenlemelerle Osmanlı hukuki yapısının değişiminde büyük rol oynamıştır. Ancak bu dönemde yapılan çeşitli usul, biçim ve içeriğe sahip reform ve kanunlaştırmalar hem Osmanlı Devleti’nin Batılı modernleştirme karşısında verdiği tepkiler, cevaplar ya da etkilenmeler olarak, hem de klasik hukuk düzeninden modern/kapitalist hukuk düzenine geçiş aşaması olarak Osmanlı sisteminde Batılı hukuka temel teşkil etmiştir. Böylece bu hukuki temel, idari, siyasi, sosyal ve ekonomik değişimlerin karşılıklı olarak gerçekleşmesine yardımcı bulunmuş veyahut bu idari, siyasi, sosyal ve ekonomik şartlar hukuk üzerinde etkili olarak yaşanan gelişmelerin meydana gelmesine etki etmiştir.

Açıklamaya çalıştığımız Türk hukuk tarihinin Tanzimat ve sonrasının serencamına baktığımızda, Tanzimat Fermanı’yla birlikte Avrupa hukukunun bazı temel kurumları ilk kez Osmanlı/İslam toplumunun içine girmiş ve bu tarihten sonraki dönemde ikili

(düalist) bir yapı oluşturmıştır (Ortaylı, 2017, 210). Cumhuriyet'in hukuk devrimlerine kadar benzer bir karakterde devam eden bu düalist hukuki yapı içerisindeki gelişmeler, aslen Türk modernleşme tarihinin tereddütlü genel karakterini vermesi bakımından oldukça önemlidir. Çünkü Gümüş'e de göre (2013, 196) bu hukuki düalizm belli konularda birçok yeni sorunların ortaya çıkmasına kaynaklık etmiş ve – son tahlilde Türk modernleşmesinin genel anlamdaki tereddütlü karakterin bir özelliği olarak- hukuk kaynaklı bir bocalama ve karışıklığa neden olmuştur.

5. TÜRK MODERNLEŞMESİ DÖNEMİ HUKUK DÜŞÜNCESİNİ ETKİLEYEN FİKİR AKIMLARI

19. yüzyılda Batı'ya binaen artık Osmanlı'da da geleneksel olan toplumsal yapı ve kurumlar sarsılmış ve geri dönülemeyecek biçimde değişmeyi zorunlu kılan ekonomik, siyasi ve kültürel alandaki değişimlerle, toplumda eski kurumlar yerini yeni kurumlara ve ilişkilere bırakmaya başlamıştır. Geleneksel sistemin meşrulaştırılmasındaki ana rolü üstlenen dini ve örfi kurallar ve kaideler ise yerini, 19. yüzyıl öncesine uzanan kökleriyle ideolojilere devretmektedirler. Geniş bir coğrafi ve kültürel alanda hüküm sürmüş Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışı ve bu yıkılışa çeşitli ideolojilerle çözüm getirilmeye çabalanan modernleşme dönemi, kurulacak Cumhuriyet Türkiye'sine temel karakteristiklerini kazandırmıştır. Bu bölümde, konumuz hukuk ve sosyoloji açısından modernleşme dönemi hukuk düşüncesini değiştiren düşünce akımları olacaktır. Bu açıdan modernleşme dönemi başat düşünce akımları olarak Osmanlılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarının gelişimini, topluma ve hukuka etkilerini incelemeye çalışacağız.

Bu siyasal modernleşme sürecinde Alkan'a göre (2011, 378) üç eğilim saptayabiliriz: İlk olarak, devletin otoritesiyle birlikte dinsel, ailesel ve etnik otoritenin olagelmış geleneksel kaynakları zayıflamakla birlikte yerini, artık uluslaşma sürecine paralel bir şekilde ortaya çıkan, dünyevi, siyasi ve yasal bir otoriteye yerini bırakmaktadır. İkincisi, siyasal kurumların farklılaşması ve özgülleşmesidir. Üçüncüsü ise, siyasete yönelik ilgi ve katılımın sadece devlet yetkilileri nezdinde değil toplumun diğer kısımlarınca da şiddetli ve hızlı siyasallaşmayla birlikte, yaygın bir katılım gösterilmesidir.

Bu bağlamda kitlelerin siyasete katıldığı bu dönemde resmi siyasal ideolojiler ortaya çıkacaktır. Böylece yeni, modern bir hukuk sistemiyle birlikte yeni meşrulaştırma araçları ve resmi ideolojileri; geleneksel hukuk sistemlerinin geçerli olduğu geleneksel dönemlerin çeşitli hâkim ideolojileri ve sistemin meşrulaştırma aracı olan dinin yerine geçecektir. Ancak Osmanlı'da da görüldüğü üzere neredeyse bütün siyasi sistemler keskin bir değişimle dini dışlamamış aksine kendi nezdindeki fikirleri ve kurmak

istedikleri sistemleri meşrulaştırma aracı olarak dini araçsallaştırmaya devam etmişlerdir. Örneğin, Tanzimat Dönemi'nin başlıca özelliği olarak dinsel otoritelerin elindeki hukuk ve eğitimi devlet denetimine almayı amaçlayan Tanzimatçıların, bu amaçları doğrultusunda dini otoriteleri karşlarına almak yerine, dolaylı olarak zayıflatarak gerektiğinde meşrulaştırma ve dönüşüm için araç olarak kullanmışlardır. Bu tür bir yöntemle medrese işleyişi bir süre daha devam etmiş ve ulema, bir süre daha eğitim işleri ile ilgili kurullarda görev yapmaya devam ettirilmiştir. Ancak zamanla eğitim işlerinden ve bakanlıktan uzaklaştırılmışlardır. Bu minvalde devlet denetimine alınan eğitim işleri cami ve mescit dışına çıkarılarak bu alandan ayrılmış, Tanzimat ideolojisinin taşıyıcısı olacak bu eğitim sistemiyle birlikte hukuk da bu örneğe benzer şekilde süreç içinde dünyevi/laik olarak düzenlenen alanlar haline getirilmiştir (Alkan, 2011, 379).

Tanzimat dönemiyle birlikte yoğunlaşmaya başlayan Batılılaşmasının dönüştürücü batıcı hukuk fikirlerinin etkisinde olan bürokratların aracılığıyla (Tunaya, 1960, 61) ülkenin ve devletin kurtarılması için aranan çareler Alkan'a göre siyasi yol olarak üç resmi ideolojiden başka bir şey değildir: Osmanlı modernleşmesinin geçirdiği evreler; ilk dönem olarak Tanzimat paşalarının bürokrasi ile gerçekleştirmeye çalıştıkları bürokratik modernleşmenin Osmanlı milleti oluşturmak ideolojisi, ikinci dönem olarak II. Abdülhamit'in monarşik ve sultani modernleşmesinin gerçekleştirmeye çalıştığı İslam milleti oluşturma ideolojisi, üçüncü olarak ise Jön Türklerin nezdinde vücut bulan anayasa ve parlamento aracılığıyla yürütmeyi teklif ettikleri meşruti modernleşme bu dönemi oluşturmaktadır. Siyasi fikir olarak Jön Türk döneminden daha öncesine dayanan, teferruatlı bir gelişim sürecine sahip olan Türk milleti oluşturma bu son dönemin de ideolojisidir. Bunların ardından gelecek cumhuriyet modernleşmenin ideolojisinin amacı ise demokrasiye dayanacak ulus devleti veri alan ulusal bir millet oluşturmaktır. Böylelikle bu modernleşme projelerinin amaçladıkları ve özledikleri modern Osmanlı ülkesi arasında çok büyük farklar olmamakla birlikte, asıl fark bu üç kesimin modern topluma giderken veri aldıkları imparatorluk siyasi sistemine giden siyasi yollarıdır (Alkan, 2011, 379-380).

Ancak bu modernleşme tasavvurları bugün anladığımız anlamda birer modernleşme projesi olmamakla birlikte en azından birer paket proje olarak harfi harfine tasarlanmış değillerdir. Aksine, süreç içinde çeşitli olayların yaşanması ve düşünce olarak birikimsel gelişen önerilerle koşullara göre şekillenmişlerdir. Bu üç düşüncenin her

birinin kimi zaman gündeme gelmesi, tercih edilerek uygulanması ancak kimi zaman sonuç alınamaması ve bazı zaman hiç uygulanamaması gibi bir özellikle sürekli yeniden tanımlanarak bir karışım olarak sürmüşlerdir. Bu nedenle proje sayamayacağımız bu ideolojiler bütünlükten ve homojenlikten yoksun birbirlerine karışık ve kimi zaman birbirinden beslenen ya da birbirinin önünü kesen şekilde gelişim göstermişlerdir (Koçak, 2011, 73).

5.1. Osmanlıcılık Düşüncesi

İmparatorluk sınırları içinde ikamet eden farklı dinsel ve etnik grupları da dahil tüm tebaayı hukuksal eşitlik ilkesi uyarınca Osmanlı milleti adında tek bir imparatorluk içerisinde birleştirme ideolojisi olan Osmanlıcılığın dört evresi vardır: İlki, Bab-ı Ali'nin otoriter merkezîyetçi siyasetinin uygulandığı 1830 ve 1875 yılları arasında süren dönem, ikinci olarak Yeni Osmanlı muhalefetine Meşrutîyetçi yararcılık idealine dayanan 1868 ile 1878 yılları arasındaki dönem, üçüncü olarak Jön Türklerin II. Abdulhamit'in mutlakîyetçi rejimine muhalif yürüttüğü Osmanlıcılık dönemi ve son olarak ise II. Meşrutîyet dönemindeki Osmanlıcılık düşüncesi dönemidir. Osmanlıcılık ideolojisi, Avrupa'da yayılan vatandaşlık ve hukuksal eşitlik ilkelerine dayanan modern siyasi anlayışın, modern öncesi anlayışların yerine geçerek imparatorluğa girdiği, Osmanlı devlet ideolojisinden radikal bir kopuşu simgelemektedir (Sobel, 2011, 88-89).

Fransız İhtilali ile paralel başlayan ulusal hareketlerin ardından bağımsızlığını ilan eden ülkeler ve özerklikler, dış ülkelerin Osmanlı İmparatorluğundaki azınlıklara sıklaşan müdahaleleri ve azınlıkta olan dini ve etnik cemaatlerin Batıcılığa sürecinde geçirdiği seküler dönüşümle birlikte yaşanan ülkenin dağılmasının durdurulamaması ve bu gaye için yeterli kontrol sağlamaktaki askeri acizlikle yaşanan tüm bu zorlayıcı koşullar Tanzimat döneminde Osmanlıcılık ideolojisinin pragmatik anlamda ortaya çıkmasına sebep olmuştur (Sobel, 2011, 89-91).

Klasik Osmanlı devlet geleneğinin toplumu yöneten-yönetilen ve dinsel kategorilere bölen siyasetine zıt olarak tüm farklılıkları kabul edecek ve toplumu hukuksal olarak eşit bir statüye getirmeyi amaçlayan Osmanlıcılık siyaseti, üç olası referans noktası temel alınarak gerçekleştirilebilirdi: Birincisi, dinsel ve etnik farklılıklar üstü bir kurum olarak ya devlete veya devlette hâkimîyet kuran kuruma ve partiye ya da hükümdara kutsallık atfederek sadakat gösterilecek bir odak sağlamak. İkinci olarak,

vatan sevgisi söylemini kullanarak bir yurtseverlik duygusu oluşturmak için üzerinde yaşanan ortak toprak üzerine vurgu yapmak. Üçüncü olarak, alt kimlikler olarak tanımlanacak dinsel ve etnik farklılıkların üzerinde laik ve ulusal bir üst kimlik yaratmaktır. Böylece Osmanlılık için sırayla devlet, vatan, ulus referans noktaları olarak belirleyebileceğimiz uygulamalar ağırlıkla devlet üzerinde yoğunlaşmıştır. Çünkü devlet merkezli Osmanlı siyaset geleneği halihazırda kullanılagelmıştır. Referans noktası olarak vatan simgesi ise Osmanlı siyasal yaşamında oldukça yeni bir görüştür ve söylem olarak özellikle Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler tarafından kullanılmıştır. Ulus düşüncesi ise 1908'e kadar I. Meşrutiyet haricinde kullanılmamıştır (Somer, 2011, 91-92).

Osmanlıcılığın ilk yazılı belgesi Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda hukuksal eşitlik getirilmesinin ötesinde ifade edilen şey aslında: keyfî iradeye dayanan bir yönetim tarzının reaya ayaklanmalarına ve ayrılıkçılık hareketlerine yol açacağına; düzenli ve adaletli bir yönetimin bir anlamda Osmanlılık ideolojisi aracılığıyla yönetime siyasi sadakat sağlayacağıdır. Buna mukabil Akçura (2015, 75-76) da Osmanlıcılığı, müslim ve gayrimüslim tebaaya aynı haklar ve aynı siyasi görevler vererek ve yükleyerek aralarında tam bir eşitlik tahsis etmek ve dini ve düşünsel anlamda özgürlük vererek din ve ırk konusunda ayrılıklara son vererek homojen bir toplum yaratmak olarak tanımlayarak, ayrılıkçılığı ortadan kaldırmak konusunda bize göre benzer bir görüşü ileri sürer. Somer'in görüşüne göre örneğin, Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nda, ayrılıkçılık girişimlerini önlemek ve olası ayrılıkçı grupların siyasi sadakatini kazanmak için gayrimüslimler hakkındaki hukuki davaların aleni mahkemelerde görülmesi ve kimsenin yargısız infaz edilip cezalandırılmaması ve Müslümanlarla eşit şekilde davaların görülmesi gerektiği vurgulanır. Ancak böyle bir hukuksal eşitlik açık olarak mevcut değilse de dinsel bir ayrımcılık olarak anlaşılabilir bir ifade fermanda yer almamaktadır (Somer, 2011, 93-94).

Tanzimat, tarihi daha evvele dayanan, askeri reform, mali sorunlar, Batıcılık ve yeni yönetim tarzı gibi konularda uygulama ve gelişmelerin başlangıcı kabul edilirse, devletin ulus devlet modeline karşı cevabı ise bir Osmanlı ulusu yaratmak olacaktır. Bu amaç doğrultusunda tekçi hukuk sisteminin dayandığı temel insan haklarına ait hukuku yürürlüğe koymak, aynı zamanda bu batılı ideallere dayanan devlet ve kapitalist sistemiyle ekonomik bütünleşme sağlayacak çok etnisiteli bir Osmanlı ulusu kurmak için zorunlu gözükmektedir (Özgün Çakar, 2009, 259-260).

Osmanlıcılık ideolojisiinde 1856'da ilan edilen Islahat Fermanı ile yeni bir dönem açılmıştır. Fermanın içeriğine baktığımızda devletin istikrarının şartının tüm tebaanın eşit sayılarak, Osmanlıcılığın, yurttaşlık bağlarıyla birbirine bağlanmasıdır. Bu konuda padişahın adaletinin bu eşitliği sağlayacağını altı çizilmektedir (Somel 2011, 96). Fermanda tebaanın hukuken eşitliği konusunda Tanzimat Fermanı'ndan farklı olarak önlemler alınacağı belirtilmektedir: Bu fermana göre Osmanlı tebaasında bir grup diğer bir grubu aşağılayıcı ifadeler kullanmasının yasaklanması, kimsenin dini ayinlerinin yasaklanamayacağı ve din değiştirmeye zorlanamayacağı, devlet memuru olma konusunda ve din ve mezhep konusunda eğitimde devlet okullarına alımlarda eşitlik sağlanması, alınan vergilerde eşitlik getirilmesi, hukuksal eşitlik konusunda farklı cemaatlerin üyelerinin aynı karma mahkemelerde ceza ve ticari davalarının görülmesi, yerel meclislerde gayrimüslimlere daha çok temsil hakkı getirilmesi ve cemaat temsilciliklerinde ruhban sınıfının yerine laik temsilcilerin yer aldığı meclislerin kurulmasının sağlanmasına yönelik önlemler alınacaktır (Kili, Gözübüyük, 2006, 15-21).

Ancak Somel'e göre (2011, 96), Islahat Fermanı'nın müttefik devletler tarafından Osmanlı'ya empoze ettirildiği düşüncesiyle 1856'dan sonra Osmanlıcılığa karşı bir aydın muhalefeti doğmuştur. Dış baskı sonucu gayrimüslim tebaaya verilen hakların 1856 Paris Barış Antlaşması'nda zikredilmesi bu konudaki hakların dış ülkelere korunduğunu göstermektedir. Ancak Müslüman ve gayrimüslimlere getirilen eşit haklar Müslüman tebaada bir bölünmeye yol açmış ve bu bölünme Yeni Osmanlılar hareketine neden olmuştur (Somel, 2011, 97). Bununla birlikte Yeni Osmanlıların, meşrutiyete dayanan Osmanlıcılık hareketi, Tanzimat'ın otoriter ve merkeziyetçi siyasetine karşı aldıkları tepkiyi temel almaktadır. Bu dönemin önemi, Yeni Osmanlıların, Osmanlıcılık düşüncesini meşrutiyetçi ve entelektüel bir seviyede irdelemeye başlamalarıdır (Somel, 2011, 104).

Bu irdelemeyi yapanlardan biri olan Mustafa Fazıl Paşa, Osmanlı Devleti'nin sorunlarının en başında gelen nedenin, Tanzimatçı devlet adamlarının denetlenmeyen ve tartışılmaz hâkimiyetleri olduğunu ilan etmektedir. Böyle bir idarenin yerine siyasi olarak özgür ve meşrutiyete dayanan bir sistemle tüm tebaa için adalet ve bunun sonucunda ise düzenli, makul bir idari hâkimiyeti sağlanabilir (Mardin, 2017b, 307-314).

Yeni Osmanlılar, Tanzimat Fermanını ve başlattığı reform dönemini çekince ile karşılamışlardır. Örneğin, Namık Kemal bu fermanı kaçırılmış bir fırsat olarak görmekte ancak Batı'ya verilen tavizler karşılığında yardımlarını sağlama amacı güdüldüğünü, nihayetinde ise Osmanlı Devlet'inin Batı'nın müdahaleleri karşısında gayrimüslim tebaasının hukuki haklarını kendi koruyabileceğini göstermek istediğini anlamaktayız. Ferman'ın ardından sürdürülen reformların şariat ilkeleriyle şekillenmemiş bir süreç olarak devam ettirilmemesiyle ve hatta Batı müesseselerin örnek alınarak fermanın taahhütlerinin yerine getirilmesinin yol açacağı, memurlar arasında yaşanacak karışıklık Yeni Osmanlıların çekincelerinden bir diğeri olmuştur. Hukuki konularda da benzer şekilde ulema nezdinde, şariat kurallarının hâkim olduğu hukuki merciler yerine 1840'tan sonra karma mahkemelerin ve adli düzenlemelerinde Batı'dan örnek alınan kanunların yazımının toplum ve devlet işlerinde karışıklık getirdiğini düşündüklerini anlamaktayız (Mardin, 2017b, 184-185).

Namık Kemal'in yazılarında kullandığı “Osmanlı ümmeti” terimini, milliyet ve dini olarak farklılıkları ancak adaletin tesis edilebileceği bir bütünlük içerisinde bir araya getirilebileceği şeklinde yorumlanabilirken (Ülken, 2017, 67-68), “ortak vatan” idealini de en az hukuki adalet kadar birleştirici bir unsur sayarken 1870'li yıllardan itibaren Pan-Slavizm ve ayrılıkçı düşüncelerin karşısında bir tepki olarak Osmanlı ümmeti terimi çerçevesinde İslami bir vurgu kazanmıştır (Mardin, 2017b, 91-94; Ülken, 2017, 120-142). Böylece Namık Kemal'in fikirlerinde, gücünü ve güvenini önce Osmanlı-Türk geleneğinden alarak sonra Batı'nın siyasi fikirlerine cevap verecek bir vurgu yer almaktadır. Geleneği kökten temel alanlara ve Batı'nın fikirlerini eleştirel bir gözle bakmadan reddeden gelenekçilerle anlaşılamadığı gibi Osmanlı Türk geleneğinden güç almadıkça, Kemal'in kendi siyasi fikirlerini oluşturan Aydınlanma fikirleriyle de tek başına “medeniyet” seviyesine ulaşmanın imkânsızlığını idrak etmiş olduğunu görmekteyiz (Ülken, 2017, 141).

1876 Kanun-i Esasisi'nde ise Osmanlı Devleti'nde varolmuş İslami kimliğin, Osmanlıcılığın modernleşme döneminde revize ettiği hukuksal eşitlikle çok dinli bir topluma yönelik laik bir uzlaştırma çabasını sezmekteyiz (Gözübüyük, Kili, 2006, 36-51).

Meşrutiyet'in II. Abdülhamit'in mutlakiyetçiliği ile son bulmasının ardından Osmanlıcılık Jön Türk muhalefesinde entelektüel anlamda devam etmiştir. II. Abdülhamit mutlakiyetçiliğinin 1839-1875 yılları arasında Osmanlıcılığın otoriter

merkeziyetçi siyasi karakteriyle uyum göstermekle birlikte Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanı ile verilen hukuksal eşitlik konusunda da büyük bir sapma söz konusu değildir (Somel, 2011,107).

Buna karşın Jön Türkler, II. Abdülhamit'in mutlak yönetimine karşı cephede yer almış ve içerisinde farklı muhalif siyasi görüşleri ve gelecek projeleri savunan gruplardan oluşmuştur. Bu anlamda bu gruplarda Osmanlılık bağlamında farklı görüşlere göre tanımlamalar mevcuttur. Jön Türkler, Kanun-i Esasi'yi yürürlüğe tekrar koymak ve böylelikle özgürlüğü hedeflemekten çok imparatorluğu kurtarmak için "Osmanlı vatani", "Osmanlı milleti" ve Osmanlılık" kavramları etrafında kenetlenerek meşrutiyetçi anlamda bir Osmanlılık anlayışını savunmuştur (Özgün Çakar, 2009, 260). Ayrıca örneğin, Ahmet Rıza ve çevresinde Osmanlılık terimini Türklük kimliği altında çeşitli ırk, din ve milletin bütünleşmesi olarak tanımlanırken (Mardin, 2012b, 197-199), İsmail Bey ve çevresinde ise azınlık ise milliyetçiliği bir araç olarak savunmuşlardır. Dr. Abdullah Cevdet ve çevresinde ise Osmanlıcılığın anlamı, imparatorluktaki farklı etnisiteleri korumak anlamında Türk olmaktan daha üstün sayılırken, Prens Sabahattin'in Osmanlıcı görüşleri ise toplumsal model olarak ileri sürdüğü yerinden yönetim ilkesini siyasi değil idari anlamda temel almış ve "Osmanlı Devleti Osmanlılarıdır" prensibiyle birlikte siyasi anlamda bütünlükçü bir anlayıştır (Somel, 2011, 107-108). Böylece farklı görüşlere sahip olan yahut homojen olmayan siyasi görüşlerden oluşan bir Jön Türk profili önümüze çıkmaktadır.

II. Meşrutiyet döneminde Osmanlılık ve meşrutiyetçilik daha somut bir hale gelmiştir. II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı Devleti'nin birliği, eğitim konusunda kalkınma, iktisadi olarak azınlıkların imtiyazlarına rağmen tüm milletin nasıl kalkınacağı, eğitimde metod tayini sorunlarıyla birlikte klasik hukukun artık çözemediği bu tür meselelerde ve hukuksal modernleşme çabalarıyla ortaya çıkan yeni hukukla dini hukukun nasıl bağdaştırılacağı, tedvini ve bu ikiliğin nasıl çözüleceği konuları siyasi işlerin üstünde olan tartışmalarda yer almaktadır (Ülken, 2017, 181-214).

Ulusçuluk akımının bilincinin etnik gruplarda yerleşmesiyle Osmanlıcılığın gelecek akıbetinin gerçekleşme ihtimali ortadan kalkmaya başlamıştır. Böylece Osmanlılık, İttihat ve Terakki'nin Türkçü ve merkezileştirici siyaseti karşısında muhalefetin çoğulculuk anlayışlarında yer bulmuştur. İttihat ve Terakki'nin artan baskıcı yönetimi karşısında muhalefeti birleştirici bir unsur olmasında koruyucu bir kalkan görevi

olarak hizmet etmiştir. Muhafif partilerdeki bu Osmanlıcı yaklaşımlar, Balkan Savaşları ile İttihatçıların askeri baskıları ve Bab-ı Ali Baskını ve kaybedilen topraklardan gelen göçün değıştirdiğı demografik yapı ile son bularak İslamcılık ve Türkçölük hareketleri karşısında siyasal düzlemde siyasal anlamda önemini kaybettiğini ancak diğier düşün akımları bağlamında tartışılmaya devam edildiğini görmekteyiz (Somel, 2011, 110- 112). Bununla birlikte aslında imparatorluğun son yüzyılının bir olgusu olan Osmanlıcılık, geniş halk kitlelerince hiçbir zaman geniş anlamda karşılık bulmamıştır (Ortaylı, 2017, 274).

Osmanlıcılığın gelişim sürecinde bu düşünceye karşı ve Osmanlıcılık tartışmalarından doğan muhalif düşünce akımlarının ortaya çıktığını görmekteyiz. Yeni Osmanlılar meşrutiyetçi olduğu kadar İslam düşüncesine de kaynaklık etmiştir. Türkçölük akımı ise Osmanlıcılığın ülkedeki Türkçölük hareketini durduramaması karşısında ortaya çıkmıştır (Somel, 2011, 114-115).

5.2. İslamcılık Düşüncesi

Tanzimat Fermanı ile vücut bulan Osmanlıcılık ideolojisi, Islahat Fermanı'nda sonra özellikle 1860'larda Yeni Osmanlılar'ın muhalefetiyle ciddi bir şekilde eleştirilmeye başlanarak, ittihad-ı Osmani tartışmalarıyla birlikte ittihad-ı Osmanlı/ ittihad-ı İslam tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Çünkü, Osmanlıcılık, Osmanlı İmparatorluğu'nda tüm tebaaya hukuken eşit haklar verilmesi bağlamında, Kırım Harbi ile Tanzimat reformları tekrar değeriendirilmiş ve gayrimüslim ayrılıkçılığı ve milliyetçi akımlara yeni çözümler bulunmak istenmiştir. İkinci olarak, özellikle Balkanlar'daki gayrimüslimleri devlete bağlı kılmak için sosyal ve ekonomik olarak bu bölgelere hizmet götürmek ve ağırlık verilmesi çözümü düşünülmüştür. Üçüncü olarak, hukuki açıdan gayrimüslim azınlıklara siyasal eşitlik verileceğı bir anayasal düzene geçilmek istenerek bu problem çözülmek amaçlamıştır. Ancak 1860'ların sonlarında bu çözümlerin başarılı olmayacağı ortaya çıkmış ayaklanmalar tekrar görölmeye başlanmıştır. Bu yönden devletin ve ülkenin nasıl kurtarılacağı konusunda farklı bir ideolojiye ait vatanseverlik çerçevesinde yeni tartışmalar ve çözüm arayışları yoğunlaşmıştır (Çetinsaya, 2011, 265-266).

Yeni Osmanlılar'ın Avrupa'da bulunarak Batı fikirlerini yakından tanımak ve yabancı bir ülkede memleketlerini daha başka bir kavrayıştan görme şansıylar birlikte din ve ırkın Doğı için önemini idrak etmeye başlamışlardır (Akçura, 2015, 78 -80). "Din ve

millet birdir.” kaidesince Müslümanları tek millet halinde birleştirmeye ve bu amacın lüzumuna inanarak çeşitli önerilerde bulunmasının etkisi ile İslamcılık ideolojisine dikkat çekmede etkili olmuşlardır.

Islahat Fermanı’yla birlikte kamuoyunda ortaya çıkan muhafazakar tepkiler ve İslam dünyasındaki sömürgeleşmeler sonucu hilafet makamından yardım talepleri sebepleriyle genel olarak Müslümanlar’ın ihmal edildiğine ilişkin yaygın kanıyla birlikte, bütünleşme ihtiyacı ve hem ülke içinde hem de ülke dışındaki Müslümanlara karşı olan politikalara bir tepki olarak İslamı vatanseverlik temelinde yükselen ancak sonrasında tüm dünya Müslümanların dayanışması anlamına genişleyen ittifad-ı İslamcılık mı yoksa ittifad-ı Osmani mi tartışmaları 1868 yılından itibaren yoğunlaşmıştır. 1873’te Yeni Osmanlılar’ın sürülmesi ve Tanzimat düşüncesinin siyasi, idari ve mali alanlarda tamamen iflas etmesinin ardından ancak 1875-1878 yılları arasında bu tartışma tekrar yoğunlaşarak tekrar tartışılmaya başlanmıştır (Çetinsaya, 2011, 266-270).

1878’de Berlin Antlaşması’yla birlikte imparatorluğun önemli Hıristiyan vilayetlerini kaybetmesiyle paralel olarak yaşanan demografik değişimlerle Tanzimat politikaları geçerliliğini yitirmiş ve Osmanlılık artık savunulamaz duruma gelmiştir. Böylece, istisna olarak II. Meşrutiyet döneminde Osmanlılık ideolojisine geri dönülmesinin haricinde, İslamcılık olarak adlandırılan ideoloji çerçevesindeki yeni politikalarla, elde kalan topraklardaki ihmal edildiği düşünülen Müslüman tebaanın lehine bütün imkânlar yönlendirilmiştir. Elde kalan topraklarda yaşayan tebaada ise homojen olmayan Müslüman unsurlar mevcuttur. Böylelikle tek bir Müslüman milleti yaratma temelinde şekillenen İslamcılık ideolojisi, Sünni-Hanefi İslam’a dayanmakta ve sosyal ve milli dayanışma noktasında ortak vatandaşlık unsuruyla birlikte bütünleştirici bir politika olarak görülmüştür. (Çetinsaya, 2011, 270-271).

Kara’ya göre (2014, 17) bir hareket olarak İslamcılık ile, İslami inanç ve ibadet olmanın ötesinde hukuk, eğitim, siyaset felsefe ve ahlak gibi tüm yönleriyle akılcı bir şekilde hayata yeniden hâkim olmak amaçlanmaktadır. Böylece Müslümanlar ve İslam dünyası zalim yöneticilerden, esaretten, batı taklidinden ve hurafelerden kurtulacak ve medenileşme, kalkınma ve birleşme amacıyla yapılan tüm siyasi, fikri ve bilimsel arayış ve çözümlerin hepsini içeren bir hareket olacaktır Ancak, Müslüman kitleler, orta sınıflar ve dönemin aydınları tarafından, hem ülkenin ve devletin yeniden dirilişini sağlayacak bir modernleşme hareketi olarak hem de Batı’nın sömürgeciliği karşısında

siyasi ve kültürel savunma olarak algılanan İslamcılık hareketi aynı zamanda ilerleme seferberliği olarak da kabul görmüştür. Avrupa'nın bakış açısından ise pan-İslamcılık olarak nitelendirilen bu hareket aynı zamanda Batı'nın kendisine karşı Hristiyan din ve medeniyetiyle uzlaşmayan, Batı'ya karşı militan bir niteliğe sahip olan ulusal siyasi muhalefet girişimi olarak algılanmıştır (Karpas, 2017a, 24).

Farklı zümreler tarafından farklı şekillerde algılanmanın ötesinde Berlin Antlaşması'yla, elde kalan topraklardaki Müslüman tebaanın Türk olmayan unsurlarının kaybedilmemesi ve sadakatini temin etmek isteyen II. Abdülhamit'in din-vatan-millet üçgeninde Müslüman milleti yaratma politikaları 1880'lerden itibaren, eğitimden hukuka her alanda uygulanmaya başlanmıştır.

II. Abdülhamit tahta çıktığında önce imparatorlukta Osmanlılık ilkesini hâkim kılmak istemiş ve Tanzimatçıların çabalarını devam etmek niyetinde olmuştur. Bu niyeti Ahmet Mithat'ın *Üss-i İnkılap*'ından ve hiçbir milleti gücendirmeme politikalarından anlaşılmaktadır (Mardin, 2012b, 75). Abdülhamit, saltanatı süresince saray ve modernist bürokrasi arasında yaşanan mücadeleye doğrudan tanık olmuştur. Padişah sadece dini düzenin sadakatinden şüphe ettiği için, İslamcı bir yönetim kurma çabası içerisinde Müslüman tebaanın geleneksel sadakat ve inancını kazanmak istemiştir. Buna karşın bürokrasi, halka anayasal haklar ve maddi iyileştirmeler vermeyi vaat etmiştir. II. Abdülhamit, modernist bürokratların ilk kez anayasal düzeni getirme amacını, hükümlanlık ve ilahi haklara dayanan tahtına yönelik bir tehdit olarak görmüştür, ancak zayıf durumda olduğundan anayasayı ilan etmeyi kabul etmiştir. Bürokratlar, Abdülhamit'in iktidarını sınırlamak için anayasayı kabulünün yeterli olduğunu sanmışlar ve böylelikle, sultanın sürgüne göndermek yetkisini sağlayan Kanun-ı Esasi'nin 113. Maddesini ve bazı diğer maddelerinin sultanın düzenleyerek kabul ettirmesinde bir sakınca görmemişlerdir. Nihayetinde Kanun-ı Esasi 1876'da kabul edilmiş ve bürokratlar kendilerini milletin kendi kaderini tayin etmesini sağlayacak bir ses olarak addetmiş ve parlamentoyu sultanın yetkilerinin kısıtlayan bir güç olarak kullanmaya çabalamışlardır (Karpas, 2017a, 265-266).

Böylelikle sultan, reformist bürokratların Kanun-ı Esasi'yi Avrupa'nın Osmanlı'nın hükümet kararlarına müdahale etmek ve hâkimiyetini kabul ettirmek için kullanacağından şüphelenmiştir. Diğer yönden sultanın, halkın kendi kaderini tayin edebilecek bir düzen için henüz yeterli siyasi bir olgunluğa ulaşmadığını düşündüğü için yönetimin suistimal edilebileceği inancıyla birlikte hükümdarın sadece Allah'a

karşı sorumlu olduğu kabulüyle anayasal bir dizginleme ve hesap vermeye karşı olması, meşrutiyet düzenini ilga etmesine neden olmuştur (Karpat, 2017a, 267-268).

Ancak başka bir yoruma göre, meşrutî düzenin ilga edilmesinin verdiği meşrutî düzeni desteklemeyen görünüş ve genel kanının aksine, İslamcılar genel olarak kanunlaştırma hareketini olumlu karşılamışlardır. Kanun-i Esasi ve Meclis-i Mebusan'ın kuruluşu için dayanak olacak düzenlemelerin şer'i kaynaklarını tespit için gayret göstermişlerdir (Kara, 2014, 51).

II. Abdülhamit'in merkezi bir yönetim kurmak ve tebaasını kontrol etmek isteğiyle, yürütme ve yasama erkini kendine ve Yıldız Sarayı'ndaki az sayıdaki personeline sağlamıştır. Sadece basit işler olarak gördüğü icra yetkisini ise sadrazama veya vezirlere bırakmıştır. Bununla birlikte İslamcı bir düzenden beklenen dini düzenin yargıyı etkileyeceği beklentisinin aksine sultan, dini düzenin yargı üzerindeki nüfuzunu kaldırmak için çaba harcamıştır. Tanzimatçıların 1850'de naib yetiştirmek içi açtıkları Mekteb-i Nüvvab adıyla bilinen okulları büyötmüş, müfredatlarını modernleştirmiş ve hâkimleri yetiştirirken onları bir dini grup olarak değil, birer profesyonel olarak eğitim almalarını sağlamıştır. Böylece bu hukuk okulları, modern anlamda yetişecek dava vekilleri ve derneklerine, hatta bize göre modern bir hukuk düzeninin işleyişı için önemli bir değişime kaynaklık etmiştir (Karpat, 2017a, 270-273).

5.3. Türkçölük Düşüncesi

Türkçölere göre millet kavramı bağlamında Türkçölük yalnızca ırk, coğrafya ve politikanın birleşiminden değil aynı zamanda dil, din ve ahlaki açıdan bir birliği zorunlu kılan bütünleştirici ve yüceltici bir anlam taşımaktadır (Gökalp, 2008, 17-22). Bu yönden ise Türkçölük, rasyonalist anlamda Batıcıların, geleneksel anlamda İslami düşünceden farklıdır ve en az Batıcılar kadar Batıcı, İslamcılar kadar Batı karşıtı bir düşüncedir (Berkes, 1997, 417-418).

Türkçölüğün Osmanlı ülkesindeki özel adı olan Türk milliyetçiliğinin doğuşu, Karpat'a göre (2017a, 16), Osmanlıcılık ve İslamcılık evrelerinden Türkçölüğe kadar gelineen süreçte spesifik olarak belirlenen kimlik arayışının çeşitli safhalarında yoğunlukla tartışılan çok yüzlü bir süreçten süzülmüştür. Hedefi belirlenmiş, Türkçölüğe ulaşan kimlik oluşturma sürecinde diğer kimlikler ikinci planda kalmıştır.

Buradan imparatorluğun Balkan topraklarının kaybedilmesinin sonucunda elde kalan ülkede Türk veya Müslümanların sayısının çoğunlukta olması bu hareketin vücut bulmasında etkili olduğunu anlayabiliriz. Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılığın etnik ve kültürel olarak ortak olan potasında bir yan ürün olarak gelişmiş ve bu anlayışın diğer iki anlayışın tarihi tecrübelerinden beslenerek Türklük etiketi altında içselleştirilmesi sonucunda oluşum süreci gerçekleşmiştir (Karpaz, 2017a, 17).

Osmanlı-İslam geçmişi olmadan yakın tarihteki Türk milletin ve milliyetçiliğinin oluşamayacağı fikri haricinde Türkçülüğün kaynağına ve gelişimine dair görüşlerin muğlak olması genel olarak Türk milliyetçiliğinin iki ideoloğu olan Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın bu konudaki yorumlarının ve takdimlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Gökalp, Türkleri ortak din ve kültür birliğinin içinde oluşacak homojen bir etnik toplum içinde tahayyül ederken, Akçura, Osmanlı Türklerini tüm dünyadaki siyasi Türk milletin bir parçası olarak görmektedir (Karpaz, 2017a, 569).

Osmanlı'nın 1839 ve 1856 yıllarındaki reformları, eski toplumsal, hukuki ve siyasi temelleri yıkmıştır. Tebaayı devlete tabii kılan bu değerlerin yıkılmasından sonra devlet, elde kalan topraklardaki etnik ve dini çeşitliliğinin farkında olarak geniş bir toplumsal temel oluşturmak istemiştir. Bunun sonucunda Osmanlıcılık fikri ve ideolojisi vücut bulmuştur. Ancak bu dönemde Türklerin en kalabalık etnik kimliği oluşturmasının aksine, Ali ve Fuad Paşalar örneğinde olduğu gibi Osmanlı İmparatorluğu'nu Türk millet ve devletine dönüştürme fikri ön plana çıkmamıştır. Devlet, Osmanlı vatandaşlığı ile tebaasına ortak bir kimlik verme ihtiyacı duymuş ancak İslami karakteri ağır basan bu düşünce hareketinin verdiği kimlik aydınlar nezdinde sürekli bir tartışma konusu olmuştur (Karpaz, 2017a, 575-582).

Benzer bir açıdan Akçura (2015, 81-82) Türkçülüğün gelişimi ve tartışmalarının siyasi olmaktan ziyade ilmi bir alanda olduğunu belirtmektedir. Öyle ki tarihteki Türk devletlerinde bu fikrin mevcut olup olmadığına dair tarihi kaynakların tam olduğunu zannetmemekle birlikte, Tanzimat ve Yeni Osmanlılarda Türkçülük fikrinin olduğuna rast gelmediğini açıklar ve hatta zamanında İstanbul dışında bu fikrin taraftarı olup olmadığını bilmemektedir.

Hümanist bir Türkçülük ise gerçekçi bir şekilde II. Abdülhamit döneminde somutlaşarak sade bir dil ile ifade şeklinde kendini göstermiş ve hem Türk edebiyatında hem de siyasi düşünce ve kimliğinin evriminde vatanseverlik duygularını

içine alacak biçimde yoğunlaşmıştır (Karpas, 2017a, 582). Ancak II. Abdülhamit'in Türkçülüğe karşı tutumu konusu ya da Türklüğü benimseme derecesi tartışmalıdır. Türkçülük propagandasını yasaklamasının karşısında Türklük konusunda yüceltme eylemlerini engelleme yoluna gitmemiştir. Konumuz özelinde hukuki alanda Nizamiye mahkemelerinde Türkçe'nin kullanılmasını getirmesi bu konuda önemli bir örnektir. II. Abdülhamit'in saltanatının son yıllarında 1909'da kurulan *Tarih-i Osmani Encümeni* kurumu ile Türklük, hukuki işleyişinin yanında geçmişin yorumu olan tarihi düşüncede de kurucu bir düşünce olma yoluna girmiştir (Karpas, 2017a, 582-591).

Jön Türk iktidarıyla birlikte Türkçülüğün gelişmesi devam etmiş bir hareket halinde açıkça 1880'lerde ilk olarak dilbilim alanında gerçekleşmiştir (Mardin, 2012b, 65). Ancak dilbilim alanında açıkça görülmesine rağmen Jön Türklerin arkasındaki asıl güç olan İttihat ve Terakki tarafından Türkçülük, resmi olarak benimsenmiş bir ideoloji olarak desteklenmemiştir. Jön Türklerin asıl amacı anayasayı tekrar uygulamak ve parlamentoyu tekrar toplamak suretiyle Osmanlı birliğini sağlamlaştırmaktır. Bir yandan siyasi ve felsefi olarak pozitivist anlamda Osmanlıcı görüşleri ifade ederken, diğer yönden Osmanlıcılık ve İslamcılığı görmezden gelmemişlerdir. Jön Türklerin Türklüğü siyasallaştırarak Türkçülüğe ön adım olmalarındaki en temel faktör devletçilik/bireysellik veya merkezîyetçilik/adem-i merkezîyetçilik kavgasıdır. Bazı Jön Türkler, bu dönemde imparatorluğa bir Türk devleti olarak bakmış ve Türklüğe etnik olarak ilgilenmiş ancak bir Türk milleti yaratmak niyetinde olmamış fakat çok uluslu bir Osmanlı ülkesi oluşturmayı amaçlamışlardır. (Karpas, 2017a, 592-594).

Türkçülük söz konusu olduğunda Osmanlılık kavramı toplumun hiçbir tabakasına mal edilememiş, İslamcılık ise yeniden bir dirilişi sağlayamamıştır diyebiliriz. Ancak Türkçülük söz konusu olduğunda Türkler her iki düşünceye de bağlılıklarını kaybetmemişlerdir (Kösoğlu, 2017, 221).

Diğer yönden Jön Türklerin çoğunun modernist, Osmanlıcı, İslamcı ve pozitivistik düşüncelerini savunmaları örneğindeki gibi bir durumun ideolojik karmaşıklık ve çeşitliliğin getirdiği yabancılaşma karşısında Ziya Gökalp'in çareyi Türkçülük ve Batı medeniyetin birlikteliği içinde bulmasıyla Türkçülük artık, Avrupa medeniyetini benimsemek ve kültür konusunda ise Türk milli kimliğini muhafaza etmeyi öneren bir ideoloji haline gelmiştir (Karpas, 2017a, 600).

Gökalp, yeni Türkiye'nin hukuk konusundaki amacının nasıl gerçekleşmesi gerektiğini açıklamıştır. Türkçülük amacı doğrultusunda hukuk reformlarının amacının Türkiye'de nasıl bir modern hukuk oluşturmak olması gerektiğini belirtmiştir. Bu amaç doğrultusunda milli hukukun tamamını, teokrasiden, yani yasaları ilahi kaynağın gölgeleri sayan halife ve sultanlar tarafından yapılmasından ve klerikalizm, yani Tanrı tarafından konulduğu kabul edilen geleneklerin mutlak kanunlar olarak kabul edilerek din adamları tarafından yorumlanmasından ayrılması gerektiğini belirtmiştir. Orta çağ devletleri, bu iki özellikten kurtularak çağdaş devlet haline gelirler. Böylece çağdaş devletlerde hem idari hem de kanuni idare ve eylemler sınırlanamayacak özellikte olarak millete ait olur. Demokratik devletlerde ise halk hükümetine dayanmalı ve bu millet içinde hiçbir birey, aile ve sınıf bir diğerinden üstün olamaz. Böylece oluşan hukukta Türkçülüğün üç gayesini görmekteyiz: Birincisi, çağdaş bir devlet kurmaktır. İkincisi, mesleki konularda uzmanlaşmayı sağlayarak meslek teşkilatları kurmaktır ve bu esasa dayanan tüm mesleklere dair ilgili kanunlar yapmaktır. Üçüncüsü, çağdaş devletin eşitlik prensibi doğrultusunda erkek ve kadınların hukuki ve siyasal olarak eşitlik sağlamaktır. Bu doğrultuda yeni aile kanunu ve seçim kanunu hazırlanması gerektiğini belirtir (Gökalp, 2018, 193-194). Bu bağlamda Gökalp'in hukuk anlayışı merkezileşmeyi güçlendirmeyi hedef alarak siyasi ve idari örgütlenmeyi, modern ulus devletin gerekleri bağlamında hukukun kurucu işleviyle gerçekleştirmeyi amaçlamışlardır.

Diğer bir açıdan ekonomik anlamda Osmanlılık üst sınıflar tarafından savunulan bir ideoloji olarak gözükmekle birlikte, milliyetçilik Türklerin geniş olarak yer aldıkları alt sınıfların çıkarlarını savunur görüntüsü verdiği için bu hareket tabanda popüler bir karşılık bulmuştur. Bulgaristan'ın bağımsızlığını ilan etmesiyle birlikte Jön Türkler içerisinde Türklük ve Osmanlılık ideolojileri daha yoğun bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır. 1912 ve 1913 yılları arasında Balkanlardaki Osmanlı topraklarında yaşanan iki Balkan Savaşı'nın ardından geride kalan toprakları bir arada tutmak için bu konuda en çok güvenilen grup olarak Türklere dayanan etnik bir çekirdek oluşturma niyeti gündeme gelmiştir. Çünkü geride kalan topraklarda ve özellikle Anadolu'da Türkler en çoğunlukta olan gruptur. Bu konuda Balkanlardaki gelişmeler içerisinde özellikle Arnavutların ayrılıkçı hareketleri, Jön Türklerin Osmanlıcılığı ve İslamcılığı devam ettirirken Türklüğü siyasi olarak Türkçülüğe dönüştürmelerinde önemli bir rol oynamıştır. Çünkü bazı Arnavutların İttihat ve Terakki şubeleri olarak faaliyet

gösteren örgütleri tarafından, 1912’de Sırbistan ve Yunanistan tarafından istila edilmemek için bağımsızlıklarını ilan etmeleri, Jön Türkler tarafından ihanet olarak algılanmış ve diğer etnik hareketlerin de böyle bir niyeti olduğu konusunda bir korku yaratmıştır. Ancak Jön Türklerin resmi olarak savunduğu Osmanlılık, Tanzimatçıların görüşlerindeki gibi bir üst kimlik olarak değil, Osmanlı İmparatorluğu içerisinde bütünleşmeyi sağlayacak milli bir Türk kimliği yaratmak olarak değişmiştir (Karpas, 2017a, 594-596). Bu amaç doğrultusunda Jön Türklerin Türkçülük anlayışı içerisinde, baştan beridir olan anayasayı tekrar yürürlüğe koymak arzusu, hem geride kalan topraklarda birlik sağlayarak toprak bütünlüğünü koruma konusunda edindikleri korku sonucunda perçinlenmiş hem de kurtuluş bulma amacıyla bir bakıma azalan imkânların sonucunda ulaşılan Türkçülük hareketinin vücut bulmasının ifadesi olmuştur.

İttihat ve Terakki 1913’ten sonra ve savaş yıllarında bazı tedbirler alarak bir reform dönemi başlatmış ve bu reform dönemi bazı değişikliklerle Cumhuriyet döneminde de devam etmiştir. Bu dönemde Tunaya (1969, 10)’nın, partinin Türkçülüğü resmi ideoloji olarak kabul ettiği yorumunun aksine, Türklük Türkçülüğe dönüşmüş ve buna rağmen bir devlet ideolojisi ve resmi bir politika haline gelmemiştir. Türklüğün etnik ve siyasi üstünlüğünü ise toplumu zorlamadan ilerleme düsturunu takip eden bir ideolojik okul olarak sağlamıştır. Türkçülüğün gelişmesi noktasında II. Abdülhamit döneminde İslamcılar tarafından bir tepki yaratmamasının aksine, İttihat ve Terakki döneminde daha öncesinden bir gelişme süreci olan Türkçülüğün ilerlemesi İslamcılar ve diğer grupları da birer örgütlenme ve propaganda için iletişim araçlarını kullanma arzusuyla kendi görüşlerini biçimlendirerek siyasi olarak temsil etme arzusu uyandırmıştır (Karpas, 2017a, 597-598). Diğer bir yorum olarak Karabaşoğlu (2009, 692) bir ideolojik vaziyet alma olarak Türkçülüğün, Jön Türkler ve bu grubun kurumsallaşarak devam etmesiyle oluşan İttihat ve Terakkiyle başladığını belirtmektedir.

İttihat ve Terakki içerisinde farklı görüşlerin mevcut olduğunu göz önünde bulundurursak, Gökâlp’in merkezîyetçi ve Türkçü hukuk anlayışının karşı cephesinde Prens Sabahattin’in fikirlerini görmezden gelemeyiz. Dolayısıyla iki karşıt görüşün birbirini tanımladığından hareketle Prens Sabahattin’in görüşleri bu açıdan önem kazanmaktadır. Prens Sabahattin’in Batı menşeli adem-i merkezîyetçi görüşü siyasi olmaktan ziyade idari anlamda yerinden, yerel bir örgütlenme ifade eder. Ona göre

bireyi temel alan bir yapılanma, merkeziyetçi anlayışın seçkinci uygulamalarının sebep olduğu sistem krizlerin çözümü olarak sunulur. Hukuki açıdan ise (İzgöer, 1999) Prens Sabahattin çok hukukluluğu savunur ancak bu görüşü benimseyerek yaymak amacı gütmemektedir. Bu noktada Sabahattin İspanya, Amerika Birleşik Devletleri gibi örneklerde, toplumsal yapıların farklı yönetim şekillerine neden olduklarını belirtir. Osmanlı ülkesi en serbest kanunlarla idare edilse dahi toplumsal yapının politikayı belirleyememesinin baş sorumlusunun bürokrasi olduğunu tespit eder. Bu açıdan en büyük sorun nasıl bir kanun yapılacağı değil aslen toplumsal yapı sorunudur. Buradan Prens Sabahattin'in, toplumsal yapı değiştirilmeden hangi anayasa getirilirse getirilsin bir faydası olmayacağını düşündüğünü anlayabiliriz (Bayraktar,2005, 55-56).

5.4. Erken Cumhuriyet Dönemi Düşüncesi

Türkiye'de Cumhuriyet'in kuruluş döneminde özellikle kamu hukuku konusunda Kemalist düşünce olarak adlandırabileceğimiz düşünceler bütünü içerisinde devlet, kurucu vasfıyla siyasi-hukuksal kurumlardan ve bilimsel alanlardan kamu hukuku gücüne ve bilgisine sahip çıkmasını istemiştir. Bu anlamda iktidar, hem Osmanlı reformcularından aldıkları tecrübeleri cumhuriyet döneminin tarihsel kuruluşuna katarken hem de bir yandan bu konuda özgünlük getirmeyi amaçlamışlardır. 1930'lara kadar bu alanda Osmanlı modernleşmesi bağlamında daha spesifik olarak İttihat ve Terakki, toplumsal, kültürel ve siyasal çeşitliliği devam ettirmiştir. 1930'lar ile kamu hukukunda Batı tecrübesi ve Osmanlı tarihi karşısında kendine özgün alanların yapılanmasını bu bilgi alanı içinde gerçekleştirmiştir (Ertekin, 2009, 285-287).

Milli Mücadele dönemindeki halihazırdaki saldırılar ve mücadeleler ise Türk milli kimliğinin oluşumunu pekiştirmiştir. Pekiştirilen bu ulusal kimlik, Türkiye'nin hukuki olarak kurumsallaşmasında, üzerine inşa edilecek bir temel oluşturmuştur (Üskül, 2006, 113-115).

Daha spesifik olarak, Atatürk'ün karizmatik kişiliği ve yaşam öyküsünün belirlediği bir karakteristik içerisinde Milli Mücadele döneminden beridir yerel ve ulusal kongreler örgütlenmesiyle ve Millet Meclisi'nin kuruluş süresince de hukuki açıdan tarihsel ve mantıksal süreklilikleri taşımakla birlikte bu süreçlere resmi olarak hukuki kuruluş süreci eşlik etmiştir. Bu kuruluş dönemi ve sonrasında tüm resmi konularda Cumhuriyet'in hukuki bir temel üzerinde yükselmesi kendini kanuni bir meşrulaştırma

ve tutarlılık içerisinde sorgulamasını ifade etmektedir. Kurtuluş Savaşı süreci ve Cumhuriyet reformlarının siyasallığını bütünüyle kanunların belirlemesi Türk devlet biliminin hukuki reformlar konusunda önemli bir özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu temel bir vasıf olarak hukuk ve kanunun devlet iktidarı ile işlevsel ve hatta bağımlı niteliği olarak Osmanlı-Cumhuriyet modernleşmesinin karakteridir. Böylece kanunun araçsallaştırılması, siyasetin tüm taraflarının beslendiği bir hukuki kültür alanı yaratmıştır. (Ertekin, 2009, 287-290).

Böyle bir hukuki alandan beslenen düşüncelerden hareketle Atatürk, milli devleti kurarken bunu Türklere hitap edecek şekilde oluşturmuştur. Milli birlik ve beraberlik içinde yaşayan vatandaşların devleti destekleyen ve seven bir sistem içerisinde ülkenin siyasi ve sosyoekonomik hedeflerini ortaya koymuştur (Özgişi, 2009, 91).

Bu açıdan Türk devlet bilimi, vatandaşlık ile Türklük arasında bir özdeşlik kurmuştur. Türk inkılabıyla yeni bir “Türk vatandaşı” kavramı üretilmiş ve bu şekilde hukuk düzeniyle milli kültür arasında dolaysız bir ilişki kurulmuştur. Ancak hukuk düzeni hem anayasal vatandaşlığı getirirken, bir çelişki olarak, vatandaşlığı aşan bir Türklük tanımıyla karakterize edilen milli kültür, dil ve din anlamında kendine ayrı bir kültürel ve etnik çerçevede çalışan bir doktrine dayanmaktadır. Toplumsal grupların varlığını aşan ayrı bir siyasi bütünlük sağlama yoluna gitme çabası, Türk devlet biliminin özgün başka bir karakteristiğine de işaret etmektedir (Ertekin, 2009, 294-296).

Böylece dini sadece toplumsal dayanışma sağlayacak şekilde toplumu temellendiren kurucu köklerinden ayırarak dinsel bir kimlik olarak belirlemek yerine Türk devlet biliminin idealleri doğrultusunda yeni ortak bir kimlik oluşturmak amaçlanmıştır. Ülkedeki bütün vatandaşları kapsayacak milli kimlik oluşturmak noktasında artık imparatorluk devleti olmayacaktır. Bunun yerine hanedanlık kaldırılacak ve yeni bir ulusal sistemde milliyetçi bir siyasi örgütlenme kurulacaktır (Özgişi, 2009, 90).

Son tahlilde, Cumhuriyet’in siyasi karakteristiklerinin oluşumunda, incelemeye çalıştığımız bu üç ideolojinin de etkileri olmuştur. Osmanlıcılık politikası, Balkanların kaybedilmesiyle geçerliliğini kaybetmiş, İslamcılık politikası devletin ayakta kalması konusunda II. Abdülhamit dönemi içerisinde kısa vadede etkili olmuştur. Uzun vadede Müslüman millet oluşturma ideali beklenen kadar başarılı olamamıştır. Bu politikalar Türk olmayan Müslümanlar arasında milliyetçiliğin büyüyen etkisi ve artan taleplerini engelleyememiştir. Nihayetinde ise bu politika özellikle II. Meşrutiyet döneminin

etkilediği Cumhuriyet'inin siyasi karakteristiklerinin oluşmasında gerçekleşen yoğun bir dönem olarak kabul edilmektedir. II. Abdülhamit dönemi, modern Türkiye'nin sosyal yapısının inşasına etki eden bir tecrübe dönemi sayılabilir (Çetinsaya, 2011, 272). Dolayısıyla yeni Türkiye'nin sosyal yapının inşası için yeni tür modern hukuki kanunlar gerekecektir. Gereken hukuki düzenlemelerin yapılması için tüm bu tarihi tecrübenin Türk devlet bilimine faydalı bir tarihi süreç sağladığını düşünmekteyiz.

Osmanlı tarihinde hem toplum içinde hem de beynelmilel sahada, Osmanlı kelimesi ile Türklük kelimesinin eş tutulduğu uzun bir dönem sonucunda cumhuriyetin yeni Türk kimliği, Türkçülük, Osmanlıcılık ve İslamcılık düşüncelerinin eritildiği bir potada 1932'de ilk Türk Tarih Kongresi'nde Türk Tarih Tezi haline getirilerek açıkça beyan edilmiştir. (Karpas, 2017a, 594-596) Böylece ulusal Türk kimliğinin oluşumu Osmanlıcılık İslamcılık ve Türkçülük gibi fikir akımlarının etkisiyle çoğulcu kimliklerin içinde gelişmiştir (Karpas, 2017a, 601).

İncelemeye çalıştığımız bütün bu düşünce akımları, modern Türk kimliği üzerinde derin izler bırakmış ve olagelen süreçte devlete hâkim olan çeşitli gruplar, bu kimlikleri araçsallaştırarak merkezileşme ve kontrol sağlama ihtiyacı karşısında faydalı görmüşlerdir. Çoğu zaman ise geçerli durumlara göre kendi iktidarlarını kurmak ya da korumak konusunda Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojilerinin her birinden yararlanmışlardır. Ancak hukuki düzenlemelerin hangi düşüncenin temel alındığı söz konusu olursa olsun, Türkiye'de modern hukukun kurumsallaşması bu üç düşünce hareketi süreçlerinde temelleri atılan modern kurumlarla cumhuriyet dönemine ulaşmıştır.

5.5. Türk Devlet Bilimi

Osmanlı-Türk modernleşmesinin birçok konuda olduğu gibi düşünsel ve dolayısıyla hukuksal açıdan Cumhuriyet dönemine bir temel teşkil ettiğini varsayarsak, odağımızın cumhuriyet döneminde çeşitli hareketlerin birleştiği ortak bir kültür alanından bununla birlikte bilimden hareket edeceğimizi baştan belirlemiş oluruz.

Türk devlet biliminin kanunu merkeze alan düşüncesinin, Türk hukuk geleneğinde, yasal alanın dışında ve siyaset üstü bir nitelik taşıdığı düşüncesi hâkimdir. Bu özellik, siyasi taraf farketmeksizin yapılan analizlerin çoğunda yer almaktadır. Bu anlamda kanunların sosyal ve toplumsal bağlamlarından kopuk olması hukuk çalışmalarında

görülen genel bir durumdur. Gerçekte çok yönlü ve karmaşık bir ilişki ve etkileşim içinde olan kanunlar, tam tersine devletin tartışılmaz iradesinin hükmü olarak ele alınmaktadır. Bu iradenin ötesinde tarihsel ve toplumsal olgulara bağlı olarak sürekli dönüşen bir yapısı olan kanunun kendi tarihsel bağlamının dışında mutlak bir anlam içermemesiyle sonuçlanır (Ertekin, 2009, 309-310). Ancak sosyal bilimler açısından baktığımızda bu bilimlerin kendi özelliği de olarak, hukuk ve hukuklaştırma sürecinin sonlanmayan ve toplumsal bağlamından ve sosyal anlamından ayrılmaması gereken bir süreç olarak tanımlamaktayız.

Kanun koyucuya terkedilen bir hukuki ve yargısal etkinlik, toplum nezdinde kendi varlığını gerekçelendiremez ve devletçi-pozitivist bir yaklaşım içerisinde tekelci anlamda yasal alanın toplumsal taraflardan saklanması yol açar. Diğer yönden ise Türk devlet bilimi, kanunu merkeze alan bir anlayış içerisinde sadece hukuk alanında teknik tartışmayı derinleştirerek siyasi tartışma alanını daraltmakta ve toplumsal ve siyasi kesimleri bu tartışmaların dışında tutarak edilgin hale getirmektedir.

Türk devlet bilimi, günümüze kadar kuramsal bütünlük ve etkinliğini ilk derlemeler dönemi olarak adlandırılan kurucu devlet adamlarının Atatürk'ün siyasi tecrübelerini ilkeselleştirildiği dönemin haricinde, genel anlamda koruyabilmiştir. Cumhuriyetin ilk dönemindeki düşünürlerin hepsi hukuk ve siyaset meselelerinde kamusal alanda beyan ettikleri kendi sözlerini Türk devlet biliminin söylemleri üzerinden anlamlandırmış ve meşrulaştırmışlardır. Kamu hukuku konusunda faaliyet gösteren ve Cumhuriyet paradigmasını yücelten bu aydınlar, üç ayrı kuşak olarak farklı toplumsal ve kültürel iklimlerden beslenmişlerdir (Ertekin, 2009, 296).

Ancak kamu hukukunun içerisinde zikredebileceğimiz üç ayrı kuşağın tüm üyeleri bize geniş bir alan ve üslup içinde dağılarak ilerlemektedirler. Bu anlamda bu çok geniş panoramik genişlik konumuz açısından sınırlandırılması gerekmektedir. Böylece kamu hukuku ve Türk devlet biliminin etki alanı içerisinde baktığımızda sosyal bilimlerin anlayışına benzer şekilde sosyal bağlamı göz önünde bulundurmaya çalışan dönemsel çalışmalar ve isimleri örnek almakla yetineceğiz.

Bu bağlamda Türk devlet biliminin ilk döneminin bilim insanları grubu Cumhuriyet tecrübesinin düşünsel açıdan üretimine adanmış olmalarının yanında Atatürk'ün önderliği ve diğer kurucu kadrolar ve CHP ile doğrudan ilişki kurarak yakınlıkları seçkincilikleri (Tanör, 2018, 41-42) gibi bir özelliğe sahip olmalarıyla sonuçlanmıştır.

Sekincilik zellikleri, onların kamu hukuku alanındaki çalışmaları tarihsel anlamda ekonomik ve toplumsal analizlerden uzak kalmalarına neden olmuştur. Bu zellik Türk devlet biliminin hukuk devleti ve anayasal devlet, laiklik ve milli sylemlerine uygun olarak bir kamu hukuku politikasına dönüşmüştür (Ertekin, 2009, 298). Osmanlı- Türk modernleşmesinin Cumhuriyet dönemine sirayet eden seçkinci aydınların halka karşı görevini onaylayan bir hikayeleştirme olarak bu ilişki tehlikeli ve riskli bir taban eylemine yol açabilecek bir potansiyele neden olabilecek gibidir. Tanör’n (2018, 49) Bülent Nuri Esen’den aktardığına göre “sokağın etkisi” dediği olgu bu ilişkiyi açıklamaktadır.

Ertekin’e göre (2009, 298) Recai Galip Okandan, kolektivit unsurunu analiz ederken kamu hukukundan sosyal bilimlere yaklaşan çabası Tanzimat’tan II. Meşrutiyete ulaşan sürecin ayrıntılarını bize vermektedir. Ertekin bu konuda, kamu hukukçularının içerisinde Okandan’la beraber Tarık Zafer Tunaya’nın da sosyal bilimleri kamu hukuku çalışmalarına yönlendirmekle birlikte Türk devlet biliminin erken tezleri karşısında bu disiplinler yaklaşımı sıkıntıya sokmuştur. Tunaya bu bağlamda bir saldırı amacında olmanın aksine kamu hukuku tartışmalarını ve çalışmalarını derinleştiren bir düşünür olarak karşımıza çıkmaktadır (Ertekin, 2009, 298-299).

Türk devlet biliminin ikinci kuşağına baktığımızda ise ilk dönemin kurucu çalışmaların hukuki olarak etkilediği, ülkede görülen dönüşümler sonucunda ortaya çıkan siyasal, sosyal ve kültürel alanın devlet bilimi konusunda yeterli miktarda olmasa da dikkate alınma çabalarını görmekteyiz (Ertekin, 2009, 299-301). Türk devlet biliminde anayasanın üstünlüğü konusunun tekrar tekrar vurgulanmasının yanında aydınlar ve halkın arasında gerilimin mevcudiyeti sosyal bilimlerin etkisinin konsensüs kurulmasında yeterince etkili olmadığını göstermektedir.

nc kuşak içerisinde Türk devlet biliminin gerilemesinin nedeni olarak, Türk sosyal bilimlerini etkileyen Amerikan sosyal bilim geleneği ve Marksist teorisinin giderek artan etkisini (Mardin, 2012b, 10) gösterebiliriz. Böylece sosyoloji, ekonomi ve sosyal bilimlerle beslenen bir siyaset biliminin gelişimini tespit edebilmekteyiz. 1961 Anayasası sonrasında Türk devlet bilimi konusundaki analizlerle giderek toplumsal ve sosyal doğrulamalara gidilmiştir ve kamu hukuku analizleri sosyal bilimlerin toplumsal analizlerinin hkimiyetine girmeye başlamıştır (Ertekin, 2009, 302).

1960’larda ÷lkede yaşanan toplumsal ve siyasi farklılaşmalar T÷rk kamu hukuku ilişkisini ciddi oranda değiştirmiştir. T÷rk devlet bilimi kendine özg÷ yollar belirlerken, hukuksal-adli adalet sınırları aşılarak siyasal ve toplumsal adalete yakınlaşmıştır. Bu bağlamda B÷lent Tan÷r, devlet biliminin, Osmanlı-T÷rk modernleşmesinin tarihsel arka planından aldığı ÷lç÷, değer ve kaynaklarla, planlamasını bug÷nden geriye doğru yaparken aynı zamanda T÷rk inkılabının başarılarını göz ardı etmeden açılması gerektiğini kabul etmektedir. Bu yaklaşım Tan÷r ile devlet bilimi içerisinde yer almış bir tavidir. Farklılıkları kabul etme anlamında tarihsel-politik olayların siyasal temsillerinin ön÷n÷n açılmasını kabul ederek, kamu hukukunda liberal bir dile geçişin koşullarını hazırlamayı başarmıştır (Ertekin, 2009, 300-303).

1960’larda faaliyet göstermiş bir diğer kamu hukukçusu ise Ergun Özbudundur. Bu yılların eğilimleri bizi kamu hukukunda Amerikan sosyal bilimlerinin özelliklerini taşıyan ikinci bir yaklaşıma getirmektedir. T÷rk devlet bilimine yeni tarihsel tecrübeler ve bunlara dair yeni kavramlar sağlamaya çalışan bu yaklaşımla Özbudun’un da çalışmalarıyla aynı zamanda T÷rk kamu hukukuna getirmeye çalıştığı farklı tarihi tecrübe ve anayasal teorilerle T÷rk devlet bilimine farklı disiplinlere ilişkin kuramların yaklaşımlarına açmıştır. Ancak Özbudun kanun merkezli d÷şün÷ře karşı pek başarılı olamamıştır. Toplumsal dönüşümler ve tarihi gelişmeler ve ihtiyaçlar onun yorumunda önemli bir merkezi yer tutmaz. Bu, T÷rk devlet biliminin kendi güc÷nü kamu hukukunun muhaliflerine dahi yaydığını gösteren örnektir. Özbudun bu anlamda T÷rk kamu hukukunun müzmin özelliklerini tekrarlamıştır (Ertekin, 2009, 302-303).

6. ZİYAEDDİN FAHRİ FİNDİKOĞLU’NUN HUKUK SOSYOLOJİSİ ÜZERİNE GÖRÜŞLERİ

Bugün olduğu gibi geçmişte de Türk hukuku ve devlet bilimi konusunda kanun üretmenin ötesinde, bu kanunların sosyal ve siyasal bağlamlarını veyahut kanunların toplumla bağlantılı bir şekilde ele alınarak oluşturulması ve değerlendirilmesi açısından sosyal bilimcilerce çalışılmış ve bilimsel anlamda anlaşılmaya çabalanmıştır. Sosyoloji ve hukuk etkileşimi bağlamında sosyal bilimlerin hem hukukçularca hem de sosyologlarca yahut her iki alanda da çalışmalar yapmış düşünürlerin çabaları, bilimsel gelenek ve bu geleneğin olup olmadığı konusunda bir süreklilik arayışı, bizce değerli bir çalışma alanı oluşturmaktadır. Hangi geleneğe ait olup olmadığı konusunda öznel değerlendirmelerin ötesinde bir süreklilik kurmaya çalışmak ya da süreksizliği tespit etmeye çalışmak hem sosyoloji açısından hem de hukuk çalışmaları bakımından faydalı olacaktır.

Bu açıdan bizim çabamız ise hukuk ve sosyoloji etkileşimi içerisinde Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun (1902-1974) bu alanlardaki çalışmalarının ve fikirlerinin değerlendirerek bir Türk modernleşmesi sürekliliği içinde olup olmaması bakımından yerini tespit etmeye ve önemini anlamaya çalışmaktır. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun hukuk sosyolojisi bağlamındaki fikirlerine geçmeden önce onun hayat öyküsünü kısaca aktararak başlayacağız.

6.1. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu’nun Kısa Yaşam Öyküsü

1902’de dünyaya gelen ve 1974’te vefat eden Fındıkoğlu Erzurumludur. Babasının mesleğinin kadılık olması nedeniyle öğrenimini farklı yerlerde yapmış ve İstanbul’da tamamlamıştır. Sultaniyi bitirdikten sonra Posta-Telgraf Mekteb-i Alisi’ni bitirmiştir. 1922’de İstanbul Üniversitesi Felsefe dalında ikinci yüksek öğrenimine başlamıştır. Yüksek öğrenimin ardından öğretmen olarak Erzurum, Sivas, Ankara liselerinde 1929’a kadar görev yapmıştır. 1930’da Strazburg Üniversitesi’nde Felsefe dalında öğrenimine devam etmiş ve başladığı doktorasını ilerletmiştir. Ülkeye döndüğünde İstanbul Üniversitesi’nde içtimaiyat ve ahlak kürsüsü doçenti olmuştur. Ardınan

Strazburg'a dönerek doktorasını tamamlamış ve tekrar ülkeye dönerek 1936'da yeniden doçentlik görevine atanmıştır. 1937'de iktisat fakültesinde Prof. Gerhard Kesslerle çalışmıştır. 1941'de Profesör seçilmesinin ardından 17 yıl sonra Ordinaryüslük unvanını almıştır. (Başar, 1976, 7-8).

1924'te öğrenciyken yazı hayatına başlayan Fındıkoğlu ölünceye kadar devam etmiştir. Hoca olarak öğrencilerinin sadece sosyoloji bilgisi edinmelerini değil genel anlamda bilgili, bilinçli ve memlekete hayırlı birer evlat olmaları için ayrıca önem vermiştir. Yapmacık ve şekilci olmamış aksine samimi, akıcı ve espirili anlatım tarzı öğrencilerinin ve dinleyenlerinin ilgilerini ve dikkatlerini hep canlı tutmalarını sağlamıştır. (Başar, 1976, 9-11)

Bilimsel çalışmalarını ulusal ve uluslararası çapta kongrelere katılıp, bildiriler sunup Avrupa'daki üniversitelerde konferanslar verecek doğrultusunda gerçekleştirmiştir. Fındıkoğlu'nun uzun yıllar boyu çıkardığı "*İş ve Düşünce Dergisi*" ile sahip olduğu idealist ve iradeye sahip olduğunu sadece teorik alanda değil uygulamada da göstermiştir. 1927'de Türk Halk Bilgisi Derneği'nin genel sekreteri olmuş ve burada "*Halk Bilgisi Mecmuası*"yla "*Halk Bilgisi Haberleri*"nin yayınlanmalarını sağlamış ve "*Türk Folklor ve Etnoğrafya Kılavuzunu*" yayınlamıştır. Müze olarak İktisat Müze ve Arşivi'ni kurmuştur. Mahalli olarak Tortum Kalkınma ve Sakarya Sosyal Araştırma derneklerinin kurulmasını sağlayarak çevreye dönük araştırmalar yaptırmış ve bu konudaki kabiliyetleri arttırıcı bir etki yapmıştır. Fındıkoğlu sadece bu iki şehrin değil diğer şehirleride içine alacak şekilde çalışmalarını genişletmeyi planlamıştır (Başar, 1976, 11-12)

Türklük konusunda görüş sahibidir ve dine ve geleneğe bağlı bir aydın olarak bunları milli birliğin birer unsuru olarak kabul etmiştir (Başar, 1976, 12). Onun çalışmalarının sayısı, Prof. Dr. Amiran Kurtkan'ın 1958'de hazırladığı "*Fındıkoğlu Bibliyografyası*"na göre 2014'ü bulmaktadır. 1958'den sonraki sayısı bilinmeyen diğer çalışmaları da eklenirse bu sayı 3000'i aşmış olmaktadır.

6.2. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu'na Göre Sosyoloji

Fındıkoğlu (1971, 4), sosyoloji ve tarihçesini açıklarken onun tarihini Eski Yunan ile başlatmaz. Çünkü ona göre içtimai hadiselerin açıklanması tarih felsefesiyle başlamamıştır. Felsefi açıklamanın sosyolojik olay ve olguları ele alması felsefi

açıklamanın evrimi içinde çok daha sonraki evrelerde oluşacak bir özelliktir. Felsefenin sosyolojik açıklamaya girişmesinden daha önceki dönemden başlayan sosyoloji tarihi Fındıkoğlu'na göre Auguste Comte'un üç hal kanununu örnek alarak genişlettiği beş dönemi içerir: Bunlar sırayla, mitolojik dönem, astrolojik dönem, teolojik dönem, felsefi dönem ve ilmi dönemdir.

Mitolojik dönemde, sosyal olay ve olgular doğa olaylarıyla bağlantılı bir şekilde mitlerden oluşan hikayelerle açıklanır. Astrolojik dönemde, mitolojik hikayelerden bağımsızlaşarak evrilen düşünce içerisinde ay, güneş ve yıldızların hareketleriyle açıklanarak ve senkronize edilen günlük olaylar, yapılacak işlerin planlaması, fertlerin ve toplumun geleceğinin tahmini gibi olaylar gök olaylarının ince hesaplamalarıyla açıklanmaktadır. Teolojik dönemde, gök olaylarının açıklanmasından ilahi kuvvetlerle açıklanmaya geçilir. Çok tanrıçılıktan sonra tek Tanrıçılığa ulaşarak doğa ve toplumsal tüm olayların nedeni Tanrı'ya bağlanır. Felsefi dönemde, insan zihni daha önceki dönemlerin açıklamalarının etkilerinden sıyrılarak, olayların ve olguların ardındaki soyut kuvvetlerle açıklanmaya başlanarak felsefe yapılmaya başlanır. İlmi dönemde ise, sosyolojik olgular başka sosyolojik olgularla açıklanır. İlmi anlamda bir metodolojinin sosyolojik açıklamalarda kullanılması sosyoloji ile başlamıştır. Ancak belirtmek gerekir ki önceki dönemlerin açıklama tarzları toplum nezdinde silinmemiştir ve hala yaşamaktadır (Fındıkoğlu, 1971, 5). Böylece bir bu evrelerden geçerek ilmi bir açıklama olarak sosyolojiye ulaşmaktayız.

Ona göre sosyoloji öncesi, usul olarak sezgiye, tümdengelimine dayanırken; sosyoloji tümevarıma, tecrübeye, istatistiğe, folklorik ve etnografik araştırmalarla birlikte tarihi metoda dayanmaktadır. Böylece sosyolojinin gayesi, olay ve olguların açıklamasını ve bu açıklamalardan çıkarılacak eylem ve anlayışların onlarla ilgili siyasete aktarılmasını gerektirir (Fındıkoğlu, 1971, 12).

Diğer yönden sosyolojiyi hazırlayan kaynaklar arasında hukuk, iktisat, siyaset ve istatistik gibi bilgi dalları bulunmaktadır. Bizim konumuz açısından günümüz hukukunu oluşturan süreç, sosyolojiyi hazırlayan kaynaklar arasında gösterilir. Platon ve Aristo'dan Rousseau'ya kadar birçok düşünür, sosyolojiyi hazırlayan süreçte hukuk üzerinde hukuk felsefeleri yapmışlar ve böylece hukuk sosyolojisinin oluşumuna sebep olmuşlardır (Fındıkoğlu, 1971, 20-21).

Fındıkoğlu, sosyolojinin içerdiği doktrinleri ise sosyolojik esasa dayanan, psikolojiye dayanan, biyolojiye dayanan ve coğrafyaya dayanan sosyoloji doktrinleri olarak dörtlü bir sınıflandırma içerisinde sunar (Fındıkoğlu, 1971, 17).

6.3. Sosyoloji ve Sosyolojiye Yardımcı Çeşitli Bilim Dallarının İlişkisi

6.3.1. Sosyoloji ve Coğrafya

Coğrafya ve sosyoloji ilişkisi bakımından sosyologlara göre ilksel toplulukların gerçekliğini göz önüne aldığımızda, içtimai zümrelerin, iktisadi ihtiyaçlarını karşılamak için çalıştıklarını görmekteyiz. Toprağın kullanımı konusunda planlar yapan insan, aynı zamanda bu ve öteki dünya hakkındaki tasavvurlarını da tabiata göre yapmıştır. Coğrafyanın cemiyete etkisini kabul edersek, günümüz toplulukları ve toplumları da sosyolojik gerçeklik söz konusu olduğunda belirli, coğrafi durum ve şartları aynı olan yerlerde sosyolojik sonuçlar aynı mı yoksa farklı mı olmaktadır? (Fındıkoğlu, 1971, 31).

Fındıkoğlu'nun Sorokin'den aktardığı ilk sonuca göre “*Coğrafi amiller sosyal hadiselerle doğrudan doğruya yahut vasıtalı olarak tesir icra eder.*” (Fındıkoğlu, 1971, 32) Örneğin, doğrudan doğruya etkiyi mimaride saptayabiliriz: Anadolu'nun coğrafi özelliklerine göre batıdaki mimari tarz ile doğusunda bulunan mimari tarzlar farklıdır. Vasıtalı etkiye örnek olarak ise: cemiyetlerin hukukları arasındaki farklar ve iklimin insanın bedeni ve ruhu üzerinde yaptığı örneği verebiliriz. Başka bir örnek olarak müziği de ele alabiliriz. Fındıkoğlu burada örnek olarak Amerikalı sosyolog Mrs. Semple'in çalışmalarını örnek veriyor. Mrs Semple'in çalışmalarında edebi metin yazarlarının Fransa'nın güneyinden çıkmasında olduğu sonucu gibi bir örnek, Anadolu raks ve oyunlarının birbirinden farklı oluşunda bulunabilir. Fındıkoğlu'na göre Batı Anadolu oyunları daha kıvrakken doğu oyunları genelde daha ağır bir nitelik taşırlar. Bununla birlikte coğrafi etmenlerin hukuka etkisi de doğrudan doğruya değildir. Vasıtalı bir etkiyle, sıcak coğrafyalarda evlenme yaşının erken başlamakta olduğu gibi bir örnek verilebilir (Fındıkoğlu, 1971, 32)

İkinci bir sonuç olarak, “*Coğrafi tesirler, içtimai hadiselerle muhtelif şekilde tesir icra ederler.*” Örneğin poligami söz konusu olduğunda Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan'daki farklılıkların çok az olması gibi. Ancak bu farklılıklar veya benzerlikler mutlak değildir. Çünkü eğer istenirse sıcak ülkelerde poligamiyi

yasaklayarak toplumda farklı bir hayata neden olarak kadın-erkek ilişkilerini monogami yönünde coğrafi etkilere karşı yönlendirebiliriz (Fındıkoğlu, 1971, 33).

Üçüncü bir sonuç olarak, “*Coğrafi amillerle, içtimai hadiseler arasında mutlak bir münasebet yok, ancak nispi (izafi) bir ilişik vardır.*” (Fındıkoğlu, 1971, 33) Buna göre, coğrafyanın sosyolojik olay ve olgulara etkisi, toplumların kültür ve medeniyet derecesinin ileri olması coğrafi etkinin daha az olmasıyla sonuçlanır. Hukuki kanunlar konusunda da her farklı yerin coğrafi şartlarını yansıtan, ancak ortak bir medeniyet çevresinde ortak bir hukukun varlığı örnek olarak gösterilebilir. Böylece Fındıkoğlu’nun, coğrafi etkinin derecesini o coğrafyada konulan kural ve kanunların yaptırım etkisiyle değiştirebildiğini düşündüğünü belirtebiliriz.

6.3.2. Sosyoloji ve Biyoloji

Fındıkoğlu, antropososyologların insan ve toplum hayatı üzerinde karmaşık bir biyolojik etki olduğunu ileri sürdüklerini belirtir. Ancak ırkçılığı savunmaya götüren bu görüş karşısında Fındıkoğlu, ırkın sadece bitki ve hayvan cinsleri için kullanılabilirdiğini söyler. Bugün karşımızda bulunan toplumlar ırkı zümreler değildir. Bu zümreler artık halklar, kavimler ve milletler olarak tarihi nedenlerle birleşerek birbirine karışmış ve artık farklı gerçeklikler olarak mevcut bulunmaktadır Yapılması gereken milli tipler, taşra veya şehirli tipler ya da meslek tipleri gibi farklılıklar içindeki sosyolojik gerçeklikleri araştırmaktır. (Fındıkoğlu, 1971, 37-52).

Diğer bir açıdan biyolojinin örnek alındığı bir sosyoloji söz konusu olduğunda ise uzviyetçilik karşımıza çıkmaktadır. Biyolojide, organlar hücrelerden meydana geldiği gibi sosyolojiye analogi yapılarak bu hücreler toplumdaki fertler olarak adlandırılır. Biyolojideki uzviyetçilikte, aynı cins embriyolojik hücrelerin topografik olarak toplanması ve aralarında iş bölümü yapması gibi, toplum çapındaki uzviyetçilikte ise insan çifti ve çiftleşmeleriyle başlayan, sonra klanlar halinde toplanarak aralarında sınıflar ve meslekleri oluşturmaları ve sonucunda cemiyeti meydana getiren teşkilatlanma bu analogiye örnek olarak gösterilebilir. Nihayetinde, Auguste Comte’un ilimleri sınıflandırmasında biyoloji ve sosyolojiyi yanyana koyması pek sebepsiz değildir. Bu benzetmeye dayanan açıklamalar Fındıkoğlu’na göre sosyolojik gerçekliğin benzetilerek anlaşılmasını kolaylaştırmasının yanında tek taraflı bir açıklama yapma tehlikesini de içinde barındırır. Çünkü ona göre sosyolojinin bilimselliği bu şekilde tek yönlü bir açıklama yapılmasını tavsiye etmemektedir.

Ancak uzviyetçilik bakış açısından, bir cemiyetin uzviyet olmadığı fakat fonksiyonlarının biyolojik uzviyetçi anlayıştaki gibi benzer bir şekilde işlemesi gerektiği ileri sürülebilir. Bir toplumun siyasi birliğe kavuşmasındaki süreçte olduğu gibi yazısız hukuktan yazılı hukuka geçilmesi sürecini örnek verebiliriz. Neticede sosyoloji açısından uzviyetçilik fiziki anlamda değil kavramsal açıdan değerlendirilmesi gereken bir analogik açıklamadır. Bu anlamda fiziki anlamda olan birliği ve ahengi toplumda olması gereken bir birlik ve bütünleşme durumu olarak düşünebiliriz (Fındıkoğlu, 1971, 53- 59).

Sosyoloji ve biyoloji ilişkisi içinde zoososyoloji açısından toplum aileden başlamaktadır. Sosyolojik kurumlar ve olay ve olguların ailevi nedeniyle oluştuğunu ileri süren bu anlayış insanları hayvanlarla müşterek olarak çiftler şeklinde temel almaktadır. Neticede Fındıkoğlu, aile olgusunun biyolojik bir hadiseden farklı olarak hukuki ve sosyolojik yapı oluşturduğunu ifade etmektedir. Diğer yönden akrabalık durumlarının tamamen toplumsal olmasının yanında, aileye dair hukuki formüllerin tabii hislerin eseri olmaması da bunu doğrular niteliktedir (Fındıkoğlu, 1971, 61-65).

6.3.3. Sosyoloji ve Psikoloji

Sosyal olaylar ve olgular fertler arasında meydana gelmektedir. Fertler ise psikolojik olayları ve süreçleri yaşayan kişilerdir. Ancak toplumun fertlerin toplamından ibaret olup olmadığı tartışmalıdır. Ferdin, düşünce, duygu ve davranışların karmaşık bir yapısal toplamından oluştuğunu düşünürsek, sosyolojinin konusu olan toplumda gerçekleşen hukuk, siyaset, iktisat, din, dil gibi olaylarının da fertler arası olay ve olgulardan belirli bir oranda kaynaklandığını kabul edebiliriz. Çünkü örneğin, bir siyasi partinin bağlı olduğu hukuki düşünceler, siyasi görüşler ve ideallerin oluşmasında fertlerin arzu ve ihtirasların peşinden koşan fertlerin mücadelelerin etkisinin olduğu açıktır. Başka bir örnek olarak ceza kanunlarının oluşumunda ise yine fertlerin suç ve ceza psikolojisinin etkisinin olduğunu kabul edebiliriz. Fındıkoğlu, Hammurabi kanunundan modern hukuka kadar hukuk konusunda psikolojik temellerin bulunduğunu kabul etmektedir (Fındıkoğlu, 1971, 67-70).

Psikolojik sosyoloji görüşü konusunda Fındıkoğlu'nun Gabriel Tarde (1843-1904)'dan aktardığına göre (Fındıkoğlu, 1971, 72-73), toplumdaki tüm kişiler hipnotize olmuş fertlerdir. Kişiler arasında meydana gelen bütün sosyolojik olaylar sonra kendi çeşidinden belirli bir taslak çevresinde tekrarlaması sonucunda belirli

tezatlar ve çelişkiler oluşturur. Bunların sonucunda ise belirli bir ortama adaptasyon sağlandığı bir durum yaşanır. Sonrasında bu durum telkin ve taklit ile fertlerin sosyal potansiyellerine dayalı olarak yayılma görülecektir. Fındıkoğlu bu konuda örnek olarak, Türkiye’de hukuk kurumunun oluşumundan örnek vermektedir: nce Türkistan’daki örf ve adetlere göre hukuki ihtiyaçları karşılanmakta olan bir veya birkaç Türk topluluğundan başlayan, sonrasında Müslümanlığın dini kurum olması bakımından bu dinin hukuk kurallarına uyan Türkler taklit etmiş ve yayılmıştır. 19. Yüzyılda ise İslami kurallar ve Avrupalı etkiler altında Mecelle oluşturulmuş ve nihayetinde ise milli inkılap devrinde oluşan Medeni Kanun’a ulaşılmıştır. Medeni Kanun’un oluşturulmasının ardından karşıtlıklar, çatışmalar ve adaptasyon süreci oluşacaktır. Bu durumun ardından ise er geç adaptasyon sağlanacaktır. (Fındıkoğlu, 1971, 71-73).

Psikoloji açısından sosyoloji sadece anlattığımız bu teoriden ibaret değildir. Fındıkoğlu’nun Westermarck (1862-1939)’tan aktardığına göre (Fındıkoğlu, 1971, 73-74), sosyolojik olaylar fertlerin tümünün katıldığı bir davranış şeklinden ibaret olmakla birlikte bunun kaynağı ferdi ve psikolojiktir. İster coğrafi mekndan ya da doğadan insana etki eden sonuçlar fert üzerinde oluşurlar. Bunların sonucunda sonradan bir adet, örf ve bir anane oluşur. Dolayısıyla sonuçta bu sosyolojik meselelerin kökleri tamamen psikolojiden sıyrılamaz (Fındıkoğlu, 1971, 74).

Fındıkoğlu’nun L. Von Wiese (1876-1969)’den aktardığına göre (Fındıkoğlu, 1971, 77-78) ise Wiese’nin psikolojiden etkilenen teorisi insanlar arası bir özellik taşır: Psikolojik kuvvetler insanlar arasında gelişir ve “ben ve sen” unsurlarına yani “bizi” oluşturur. Bu anlamda biz içerisinde fertlerin etkileri göz önünde bulundurularak bir formül uygulanır. Neticede ayrılma konusunda rekabet, muhalefet ve çatışma görülürken, bağlanma konusunda yakınlaşma, uyma ve birleşme sonuçları oluşur. Bu ayrılma ya da birleşmeler sosyolojik olarak belirli sosyal anlarda her an gerçekleşen durumlardır. Örneğin, bir imparatorluk oluşurken çeşitli dinden ve ırktan toplulukların birleşmesi, ayrılmada ise milli devletlerin birbirinden ayrılması örnek olarak gösterilebilir.

Fındıkoğlu’nun P. Fauconnet (1874-1938)’ten aktardığına göre (Fındıkoğlu, 1971, 81) ise teorisi, siyasi komite ve suç örgütlerinin kolektif psikolojilerini göz önüne alır. İki ya da ten fazla kişinin bir araya geldiği yerde kendine özgü bir topluluk hayatı ortaya çıkmaktadır. Böylece rf ve adetlerin oluşturduğu toplulukta fertlerden ayrı olarak

işlenen suçlar örgütlenme içinde bir topluluk psikolojisinin varlığını göstermektedir. Buna göre ceza hukukunda da bilimsel prensiplerin oluşturulması doğrultusunda sosyolojinin psikolojiden yararlanması gereklidir.

Bununla birlikte psikolojik etmenlerin ferti oluşturmada etki etmesi gibi böyle bir fert toplumun bütünleşmesine ihtiyaç duyulduğu zamanlarda siyaset, din, hukuk, gibi alanlarda ya da bu alanların tümünde toplumu dönüştürücü bir rol üstlenebilmektedir. Böylece incelediğimiz diğer etmenler ve büyük adam sosyolojisi örneğinde olduğu gibi psikolojinin ve ayrıca biyoloji, coğrafya bilimlerinin sosyolojinin oluşumuna etki ettiğini ancak sosyolojik gerçekliğin bu bilimlerin çalışma alanlarına tamamen dönüştürülemediğini açıkça görebiliriz (Fındıkoğlu, 1971, 85-99).

6.4. Sosyolojik Gerçeklik

Yukarıda incelemeden sosyolojik gerçekliğin coğrafi, biyolojik, psikolojik gerçekliklere indirgenemeyeceğini anlamış bulunuyoruz. Dolayısıyla karşımıza hukuk konusunu çalışırken veya hukuk hayatına yeni bir yol çizmek isteyen politikacıların ve araştırmacıların, araştırmalarında *sui genesis yani* kendine özgü özellikte olan “şeyi” araması gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Ancak, sosyolojik gerçekliği ararken coğrafi, biyolojik ve psikolojik gerçeklikleri göz ardı edemeyiz. Çünkü bu etmenlerden soyutlanabilen bir cemiyet mevcut değildir. Sosyolojik gerçeklik bu diğer etmenlerle paralel olarak birlikte işlese de belirttiğimiz gibi, farklı kollardan oluşan bir nehir gibi diğer gerçeklikler kendine özgü olan bir gerçeklik olan sosyolojik gerçeklik içinde birleşirler. Böylece örneğin, sosyolojik atmosferi oluşturma vazifesi gören bu diğer gerçekliklerin üstünde, bir hukuk müessesesi de diğer müesseselerle benzer halde bulunmaktadır (Fındıkoğlu, 1971, 101-116). Örneğin, bir çocuk belirli bir coğrafyada biyolojik kanunlara göre büyür, ruhu psikolojik şartlardan ve olaylardan etkilenir ancak devletin hukuk kanunları belirlediği bir toplumsal çerçevede yetişir ve belirli hak ve hürriyetler içerisinde yaşamını sürdürür.

Böylelikle Fındıkoğlu (1971, 117) fertlerin yaşadıkları şehirde kendilerini saran fiziksel havayı soluyarak yaşıyorlarsa bizzat asker, şehirli, köylü, memur, işçi ve bunlara dair hukuk, din, dil kelimelerinin ifade ettiği toplumsal atmosfere, formlara yahut yapıya göre yaşarlar. Ancak sosyolojik gerçeklik içerisinde yaşayan fertlerin kendi arzu, heves, fikirlerine sahip olarak ve iradeleriyle özerk bir şekilde yaşar. Toplumsal yapının gerçekliğinin ifadesi müstakil olmasındandır. Örneğin, bir işçi

sınıfının içinde bulunan bir işçiyi ele alalım. İşçi toplum içerisinde kendi sınıfının toplumsal atmosferi içinde bir yaşam sürer ve ölür. Ancak işçinin ölmesi işçi sınıfının ölmesi anlamına gelmemektedir. Farklı fertler olarak işçiler işçi sınıfı içinde sürekli yaşam sürelerinin ardından değişirler ancak bir sınıf yada tabaka olarak belirli kanunların düzeni içinde varolan işçi sınıfı yaşamaktadırlar. Fındıkoğlu'nun din konusunda verdiği bir örnek olarak, Müslümanlar değişiyor, din ve cami yaşamaktadır (Fındıkoğlu, 1971, 118). Sonuç olarak sosyolojinin asıl konusu olan gerçeklik budur.

Bu sosyal gerçekliği ele alan tüm sosyoloji doktrinleri Fındıkoğlu'na göre (1971, 121) aynı hedefe ulaşmak istemektedirler: “*Sosyal müesseselerin ve içindeki hadiselerin önce izahı, sonra da gerekirse istikametlendirmeleri.*” Bu anlamda sosyolojinin dalları önce olay ve olgularını nedenlerini bularak sonuçları bu nedenselliğe ve şartlara bağlamak ve nihayetinde düşünceden eyleme geçmek amacını taşır. Hukuku sosyolojisi de doğal olarak kendi çalışmalarıyla hukuk politikasını değiştirme amacı gütmektedir.

Geşalt teorisi de Fındıkoğlu (1971, 123-128)'nin bahsettiği teorilerden biridir. Ona göre bu teori bütüncü görüş olarak psikoloji alanındaki geşalt anlayışından etkilenmiştir. Sosyolojik açıdan geşalt sosyolojisi ilk defa Prof. Dr. Mehmet İzzet (1891-1930) ile yeni şekliyle Türk sosyolojisine girmiştir. Sosyal olay ve olguların bu anlayış çerçevesi içerisinde aynı coğrafı, psikolojik ve uzvi sosyolojik şartlar altında, davranış ve psikolojik durumlar olarak benzer sonuçlar verir (Fındıkoğlu, 1971, 123-125) Örneğin Fındıkoğlu'nun aile hukukundan verdiği örnek kısaca şu şekildedir: Aile kurumu içindeki daima mevcut olan biyolojik unsur ailenin bütününe ifade etmemektedir. Aileye hukuki şeklini veren onun yapısı yani geşaltıdır. Böylelikle aile hukukunu anlamak için onun klan, aşiret, ümmet ve millet gibi yapısal özelliklerini anlamak gerekir. Bununla birlikte coğrafı unsur, nikah ve aile bağının kurulmasını anlamamıza yetmemektedir. Benzer şekilde psikolojik unsurlar da duygusal bağlarla kurulmayan aile tipinin kurulup devam etmesini açıklamak için yeterli değildir (Fındıkoğlu, 1971, 126). Dolayısıyla aile konusunda olduğu gibi hukuki olay ve olgularda da geşalta önem vermek bize aile hukuku örneğinde olduğu gibi bu tür bir tutum verir ve hukuk sosyolojisi ve bizzat hukuk konusunda yapılan çalışmalarda sosyal realiteyi yakalamamızda daha başarılı olmamızı sağlayacaktır.

6.5. Dönemlere Göre Sosyoloji

6.5.1. Osmanlı-Türk Modernleşmesi Döneminde Sosyoloji

Fındıkoğlu Osmanlı İmparatorluğunda sosyolojik olay ve olguların anlaşılma tarzının teolojik olduğunu söylemektedir. Batı’da teolojik düşünce XVI. Yüzyıla kadar sürer ve ondan sonra yerini modern tarih ve toplum görüşüne bırakmıştır. Osmanlı topraklarında ise teolojik düşünce neredeyse XX. yüzyılın başına kadar devam etmiştir. Bu teolojik dönemde hukuki kültür, sadece şer’i delilleri bilmek çerçevesinde sosyolojik gerçekliği ele almıştır (Fındıkoğlu, 1971, 137-138).

6.5.2. İslami Dönemde Sosyoloji

Fındıkoğlu’nun 1839-1876 yılları arasında dönemlendirdiği Tanzimat döneminden öncesini teolojik dönem olarak adlandırmaktadır. Tanzimat dönemiyle teolojik düşünüşten ayrılmalar başlamıştır. Medeni Kanun alanında bir Mecelle oluşturma düşüncesi, parlamenterizme dayanan bir teşkilat hukuku oluşturma ve Kanun-i Esasi’yi hazırlama çalışmaları buna örnektir (Fındıkoğlu, 1971, 138-139).

1839-1908 yılları arasında tanımlanacak bir Tanzimat döneminde ise sosyolojide Batılılaşma hareketinin Fransız sosyoloji geleneği örnek alınarak iki Türk düşünür tarafından sosyal olayları ve olguları anlama konusunda aktarıldığını görmekteyiz (Fındıkoğlu, 1971, 139).

Bu iki düşünürden ilki olan Ahmet Rıza Bey (1858-1930), Fındıkoğlu’na göre Auguste Comte’un öğrencisi sayılmaktadır ve onun fikirlerini *Meşveret Gazetesi*’nin programı haline getirerek yaymaya çabalamıştır. Comte’un teorisi iki temel üzerinde yükselmektedir. Bunlar “İttihat” yani düzen ve “Terakki” yani ilerlemedir. Böylece toplumdaki kargaşalara düzen ve ilerleme fikri ile yaklaşan Ahmet Rıza Bey için bu ilkeler meşruti parlamentarizm anlamına gelmektedir (Fındıkoğlu, 1971, 139-140).

İkinci bir düşünür olarak Prens Sabahattin ise Le Play sosyolojisinden etkilenmiştir. Le Play’in düşünceleri ise adem-i merkezîyetçilik ve şahsi teşebbüs fikirleri çevresinde toplanmıştır. Le Play, ilk defa monografiler yaparak incelediği toplulukları ikiye ayırmaktadır; cemaatçi cemiyetler ve hususiyetçi cemiyetler. Prens Sabahattin’in düşüncelerinin bir yönü de Osmanlı ülkesinin kurtuluşunun idari adem-i merkezîyetçilik çevresinde oluşturulacak bir yapı ve fertlerden başlayacak şahsi teşebbüs ile oluşturulmasına dayanır. Le Play’e benzer şekilde Prens Sabahattin,

felsefeye sapmadan monografik yöntemi kullanan araştırmacıların sosyal gerçekliği bulacaklarını savunmaktadır (Fındıkoğlu, 1971, 141-143).

6.5.3. Meşrutiyet Döneminde Sosyoloji

Fındıkoğlu'na göre (1971, 143-147) Tanzimat'ın 1908'e kadar devam ettiğini kabul edersek II. Meşrutiyet'ten önceki dönemde iki düşünür olan Ziya Gökalp ve Mehmet İzzet'in aynı zamanda 1908'den sonraki dönemde de çalışmalarını yürüten düşünürler olarak kabul edilmesi mümkün olur.

Ziya Gökalp'in Durkheim okulundan aldığı görüş ve inceleme tarzı Türkiye'de sosyolojinin kurulmasında önemli bir rol oynamıştır. Durkheim ve Gökalp'in sosyolojileri iki ayrı toplumun aynı olan ihtiyaçlarından hareket, iş ve eylem üzerinde yükselmektedir. Fındıkoğlu'na göre (1971, 143-144) Durkheim için Fransa'da dini geleneğin çözülmesiyle fertçiliğin yükselmesiyle toplumu bir anlamda kutsallaştırmayı ve dini bağlamdaki toplumsal iş birliği olan mekânîk dayanışma yerine modern bağlamdaki toplumsal iş birliği olan organik dayanışmayı koymayı düşünmektedir. Gökalp ise yine bu amaçla yola çıkmakla kalmayıp aynı zamanda sosyoloji okuluyla başta hukuki sosyolojiyi içeren hemen hemen tüm sosyoloji kollarında Türk düşünürlerine yol göstermiş ve hukuki, siyasi ve iktisadi konularda kurucu fikirleri ortaya koymuştur.

Gökalp'a karşı hareketi ise temsil eden Mehmet İzzet'in fikirleri ise tenkid edici bir özelliği taşıyarak hem Fransız hem de Alman sosyolojisinden ilhamını almıştır. Fındıkoğlu'nun İzzet'ten aktardığı şu kısım onun sosyolojisini ortaya koymaktadır:

“Bütün beşeri mefkurelerin cemiyet halinde yaşanan birlik için bir vasıta olduğunu ve binaenaleyh yegâne hakiki kıymetin içtimai hayatın varlığından ibaret olduğunu iddiaya imkân yoktur. Çünkü bizzat ma'şeri hayatın nazarımızda bir kıymeti olması ancak, diğer mefkurelerimizin tahakkukuna ait olması sayesinde.” (Fındıkoğlu, 1971, 145-146).

6.6. Hukuk Sosyolojisi

Fındıkoğlu'na göre (1971, 151) hukuk sosyolojisi tarihi, sosyoloji tarihi kadar eskilere uzanmaktadır. Spesifik bir alan olarak hukuk konularına sosyolojik açıdan bakan düşünürlerin Batı'da Rönesans'tan hemen sonra ortaya çıkan çalışmalarını hukuk sosyolojisini oluşturacak örnekler olarak değerlendirebiliriz. Türkiye'de Birinci

Dünya Savaşı'ndan önceki dönemde ise bunun örneklerini sosyolojinin yardımıyla yapılmaya çalışılan İslami hukuktaki reform hareketlerinde görebiliriz. Hukuk sosyolojisinde mevcut olan hukuk-sosyoloji ilişkisi bizde neredeyse her zaman görüldüğünden dolayı, bu ilişki hemen her zaman uygulanma ihtiyacı ile ortaya çıkmıştır. Fındıkoğlu'na göre (1971, 152) Fransa'da Durkheim'in, Türkiye'de ise Mehmet İzzet'in ortaya koymaya çalıştıkları gibi hukukun toplumsal vasfı ne kadar keskinleşirse hukuk ile sosyolojinin ilişkisinin bağı o kadar kuvvetlenir. Özerk bir hukuk sosyolojisi alanına duyulan ihtiyaç sosyolojinin genel anlamda oldukça karmaşık ve girift sosyal meselelerin tümünü birden içermesinden kaynaklanır. Böylece özerk bir alan olarak hukuk sosyolojisi, sosyolojinin felsefe ve teorilerle çok yüklü olmasından dolayı sosyolojik realitenin toptan kavranamaması nedeniyle zorunlu olarak genel nedensellik parçalanmış ve iş bölümü oluşturularak başta hukuk olmak üzere din, dil iktisat sosyolojileri gibi alanlara bölünmüştür (Fındıkoğlu, 1971, 151-152).

Fındıkoğlu'na göre (1971, 155) sosyolojinin kolları söz konusu olduğunda birinin diğeri üzerinde olan önceliğini ölçerken zaman ve mekân bakımından meselenin tarihini incelemek gerekir. Böylece henüz ilksel özelliklere sahip bir cemaat söz konusu olduğunda dini kurumun sosyolojisinin diğer kurumların sosyolojisinin önüne geçtiğini görmekteyiz. Buna karşılık gelişmekte olan cemiyet söz konusu olduğunda ise iktisadi ve hukuki kurumların sosyolojisini göz önüne bulundurmamız gerekir.

Türkiye söz konusu olduğunda ise son iki yüzyıllık dönem bakıldığında hukuki kurumlar ve mevzular öne çıkmakla birlikte teori ve uygulamaya geçme konusunda da hukuk konusu sürekli meşgul olunan bir alan olmuştur. Böylece Osmanlı-Türk modernleşmesi döneminin en önem verilen alanı hukuk olmakla birlikte bu alanı inceleyen hukuk sosyolojisinin ardından hukuk sosyolojisinin içeriği bakımından bağlantılı olarak sırayla iktisat sosyolojisi, din ve ahlak sosyolojileri gelmektedir (Fındıkoğlu, 1971, 157-158).

6.6.1. Hukuk Sosyolojisinin Konusu

Hukuk sosyolojinin konusu olarak ise, nasıl hukukçular için hukuk yoktur fakat hukuklar ve hukuk kuralları varsa sosyolog için de hukuk sosyolojisi yoktur fakat hukuki kurumların incelendiği sosyoloji vardır. Böylece hukuk sosyolojisinin konusu genel anlamda fertler arasındaki ilişkileri düzenleyen kural ve kanunların ortaya

çıkmasını, gelişmesini ve devam etmesini araştıran “hususî hukuk sosyolojisi”dir”. Fert ile devlet arasındaki hukukî ilişkileri düzenleyen hukukî kuralların doğuşunu, devamlılığını ve evrimini inceleyen ise “amme hukuku sosyolojisi” olmaktadır. Ancak bu alan içinde yapılan iş bölümüne göre ayrılan alanlar sosyolojik ve hukukî gerçeklik olarak bir bütün olarak bakıldığında oldukça girift kalmaktadır. Dolayısıyla Fındıkoğlu’nun sosyoloji öğretiminde takip ettiği hukuk sosyolojisinin başlıca dalları “medenî hukuk sosyolojisi”, “esas teşkilat hukukî sosyolojisi”, “ceza hukuku sosyolojisi” ve “idare hukukî sosyolojisi” olarak dörde ayrılmaktadır. Örneğin, bu alt dallar da kendi içinde, “hakikî ve hükmi şahıslar hukuku etrafındaki sosyolojik meseleler”, “aile hukuku etrafındaki sosyolojik meseleler”, “miras hukuku etrafındaki sosyolojik meseleler”, “mülkiyet hukuku etrafındaki sosyolojik meseleler”, “borçlar hukuku etrafındaki sosyolojik meseleler” olarak dallandırılabilir. Bu meseleler de kendi içinde özelleştirilebilir (Fındıkoğlu, 1971, 159-164).

6.6.2. Hukuk Sosyolojisinin Amacı

Belirli bir ülkede, belirli bir tarih anında hukuk sosyolojisinin incelediği konular ve meseleler kendiliğinden oluşur. Ancak hukukçunun da sosyoloğun da bu konuları araştırabilmeleri için belirli bir kültüre sahip olmaları gerekir. Sosyolojide başarılı tahliller, hukuk olay ve olguları hakkında yapılabilir ve diğer bir açıdan sosyolojik kültüre sahip olmayan bir hukukçu da hukukî konuları bilimsel açıdan değil sadece teknik bir açıdan ele almış olacaktır. Dolayısıyla çeşitli hukuk dallarından çıkarabileceğimiz olay ve olguların sosyolojisiyle birlikte, bütün hukuk dallarını kapsayan genel hukuk sosyolojisi problemleri de mevcuttur. Hukuk sosyolojisinde bu konuya örnek olarak tedvin meselesini verebiliriz. Türkiye’de sosyolojinin bu konuda yapması gereken şey, çeşitli hukuk alanlarında tedvin yani kanunlaştırma konusunda hukukçuyu ve devlet adamlarını bilgilendirmektir. Böylece Fındıkoğlu hukuk sosyolojisinin genel anlamda iki ana amacı olduğunu belirtir: Birincisi, “*Kanun mefhumu hakkında hukukçuya aydın bir fikir vermek*”, ikincisi, “*Tedvin hadiselerinde, hukuk politikasına istikamet göstermek*” (Fındıkoğlu, 1971, 164-165).

Bu bağlamda Fındıkoğlu (1971, 166) için hukuk gerçekliklerini düzenleyecek kanunu bulup, formüle etmek, doğa kanunlarını bulup çıkarmak derecesinde önemlidir. Kanun koyucu bu varsayım içinde çalışmalarını yürütmelidir.

Tedvin konusunda söz konusu olan Medeni Kanun ve anayasa gibi büyük çapta kanunlaştırma hareketleri olsun ya da Milli Korunma Kanunu gibi daha küçük kanunlaştırmalar olsun, bu süreçler içerisinde hukuk sosyolojisinden yararlanılması oldukça faydalıdır. Tedvin ya da kanunlaştırmalardan önce hukuki nedenselliğin araştırılması, kanunlaştırmalardan sonra yapılacak kanun ile hukuki gerçeklik arasındaki uyumsuzlukların düzeltilmesinden daha doğru ve kolay bir yoldur. Sonrasında yapılacak bir düzeltme ancak yama yapmak anlamına gelir ki bu tavır ancak idareten yapılmış bir tamir olup, sorunu tamamen çözemeyecektir (Fındıkoğlu, 1971, 167).

6.6.3. Hukuk Sosyolojisinin Meseleleri

Hukuk sosyolojisinin ilgilendiği meseleler doğrudan hukuk disiplinlerinden gelmektedir. Klasik hukuk dersleri normatif olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla yazılı metin olarak kanunların ilkelerinden anlam çıkarmanın öğretilmesi bu klasik hukuk derslerinin amacıdır. Ancak söz konusu, kanunların tedvin edilmesi olduğunda bu klasik hukuk bilimleri, sosyolojinin ortaya koymaya çalıştığı kanunların yerel olana adapte edilmesi ya da ettirilmesi veyahut kanunların oluşturulması konusunda ülkeden ülkeye değişen kabuller, taklitler veya tercümelerin nasıl ve hangi nedenlerle ve şartlar altında gerçekleştirdiği konularını incelediği gibi konu edinmez. Böylece sosyoloji, tarihi açıdan başlayarak teorik olarak çeşitli karşılaştırmalar yaparak, kanunlar ile toplumsal gerçeklik arasındaki uyumlar ve çatışmalar gibi güncel konuları ele almak anlamında çözüm yolları üretmek ve bu amaç doğrultusunda hukuk çalışmalarına nasıl bir yön verilmesi gibi konularda klasik hukuk bilimlerinin inceleme ve araştırma ihtiyacını karşılama görevi üstlenmektedir. Hukuk sosyolojisi, bu görevi kendisine yardımcı olan hukuk tarihi, iktisat tarihi, hukuk folklörü ve etnografyası gibi bilgi dallarıyla birlikte yerine getirmektedir (Fındıkoğlu, 1971, 167-168).

Fındıkoğlu'na göre (1971, 169) hukuk kültürü oluşturmak bağlamında hukuk ve sosyoloji alanlarının bütünlüğünü sağlamak gerekmektedir. Bu konuda ister fikir birliği sağlamak ister yapısal bir bütünlük içerisinde birleştirmek anlamında olsun, sadece hukuk mesellerinin bütünlüğü değil tüm toplum kurumlarının yardımlaşması gerekliliği doğmaktadır. Bu usul sadece hukuk sosyolojisi alanında değil tüm sosyoloji alanlarınca uygulanması gereken bir konudur (Fındıkoğlu 169-170).

Fındıkoğlu'nun Alman hukuk sosyoloğu J. Kraft'tan aktardığına göre (Fındıkoğlu, 1971, 170), hukuk sosyolojisi iki yolu takip etmektedir. Bu yollar bir yönden hukuk tarihindeki gerçekliğe dayanan tipolojilerden oluşturulurken diğer yandan bu gerçekliğe hakim olan kanunilik aranmaktadır. Tipolojileri oluşturmak bize kanuniliği ortaya çıkarmamız için gerekli bir yeterlilik sağlar ve bir bakıma kanun teorisi oluşturmak için zorunludur. Böylece tüme varım yoluyla ya da uygulamalı gözlem yoluyla olsun hukuk sosyolojisi, hukuk kurumlarının toplumlarda, doğaüstü unsurlardan ayrı bir değerlendirme içinde, neden bulunduğunu açıklamaktadır. Fındıkoğlu buna bir örnek olarak, medeni kanununda mülkiyet haklarının doğuşu, gelişmesi, bugünkü kanunların hangi şartlar altında neden oluştuğu ya da oluşmayan yanların neden oluşmadığı ve hukukun bu konuda hangi yöne geliştiği eğilimini sorgulamaktadır.

İlkin teorik bir özellik taşıyan hukuk sosyolojisi, Medeni Kanun örneğinde olduğu gibi bu tür meseleler üzerine çalışmalarda doğal olarak toplumsal hayatın içine girme zorunluluğu taşımaktadır. Araştırma yapmak ihtiyacı “iş” ve “aksiyon” alanının gereklerinden ileri gelmektedir. “Düşünce” sahasındaki araştırmalarımızın sonuna kadar objektif, karşılıksız ve çıkarsız yapılması gerektiğini öneren Fındıkoğlu, sonrasında iş ve aksiyon sahasına girerek düşünceye dayanan teorilerle meselenin tarihi geçmişini incelemiş olarak, güncel durumu düzenlemek istediğimizi söyler. Böylece düşünceden işe ve aksiyona geçtiğimizde artık teorik hukuk sosyolojisi safhası sona ermektedir (Fındıkoğlu, 1971, 170-171). Ancak Fındıkoğlu'na göre (1971, 71) sosyolojik bakış açısı, klasik hukukun dogmatik bakış açısının, tefsircilikten farklı olarak hukuki normlar ile hukuki gerçeklikler konusunda uygulamaya ve eyleme önem vermektedir.

Böylece sosyolojik hukuk kültürü ile yetişen bir hukukçu kanun yapma imkânı bulduğunda olay ve olgu evreninden gelen verilerle hukuki çalışmasını tasarladığı bilimsel varsayımları kaynaştıracaktır. Bu şekilde bir tecrübede geçmeden kanunlaşan bir tasarı toplumun sorunlarına çözüm üretemeyecek ve soyut halde kalacaktır. Böylelikle Fındıkoğlu Kant'tan aktardığı bilgi teorisinde hukuki tecrübeyi şu şekilde alıntı yaparak açıklamaktadır:

“Kanun koyucu, tecrübenin maddesini içtimai vicdanın ifade edilen veya edilemeyen arzularından, içtimai ihtiyatlardan çıkaracak şeklini içtimai tecrübelerle temas halindeki akıldan, kategorilerinden elde edecek, her iki kaynaktan gelme reel ve

rasyonel unsurlar tecrübe potası içinde kaynaşıktır. Her kanun ister tek maddeli olsun, isterse yüzlerce maddelik bir kanun olsun, işte böyle bir kaynaşmanın eseri mahsulü olarak ortaya konulacaktır.” (Fındıkoğlu, 1971, 174).

6.7. Tedvin Sosyolojisi

Her toplumda hukukun geçirdiği evrimin belirli bir evresinde tedvin meselesi söz konusu olmaktadır. Tedvin ihtiyacı, toplumların şehirleşme evresinde ortaya çıkar. Örneğin, klasik Osmanlı devirlerinde uygulanmakta olan yazılı olmayan örfi ve şer’i hukuk ve örf ve adetleriyle hukuk kurumları işlemekteydi. Sosyolojiye konu olan, özellikle Batı toplumlarının modernleşme dönemleriyle birlikte milli birliğin bir ifadesi olarak ortaya çıkan tedvin, devletin siyasi birliği söz konusu olduğunda birlik ihtiyacı hukuki alanında da belirmiştir. Böylelikle sözlü hukuk kurallarının resmî, yazılı bir şekilde kanunlaştırılmasıyla sosyal adaletin dağıtılması ve milli bütünlük söz konusu olduğunda çeşitli bölgelerde belirli bir standart bir hukukun uygulanması zorunlu hale gelmiştir. Diğer yönden toplumun fikir hayatındaki bireyselleşmenin hakim olması, aykırılıkların önlenmesini gerektirmiştir. Dolayısıyla bireyselleşmenin olmadığı toplumlarda tedvin hareketinin imkânı olmayacaktır (Fındıkoğlu, 1971, 175)

Sosyoloji bu konuda tedvin meselesinin hangi toplumlarda hangi şartlarda ortaya çıktığını incelerken sadece bu nedenleri belirlemekle teorik ve tarihi bir çalışma olarak kalmayıp, aynı zamanda tedvin konusuna üç konuda yardımcı olur: Birinci olarak, tedvinden önceki süreçte, ikinci olarak, tedvin süreci esnasında ve üçüncü olarak, tedvinden sonraki süreçte hukuka yardımlarıdır.

İlk olarak, tedvin, hukuki gerçekliğin anlaşılmasını hukukçu için zorunlu kılar. Bu noktada sosyoloji, hukuki gerçekliği anlama konusunda hukukçuya yol gösterir. Fındıkoğlu’na göre her Türk hukukçusunun, E. Hubert’in 1907 İsviçre Medeni Kanunu’nun tedvininden önce ve tedvini esnasında İsviçre’nin Kantonlarının sahip olduğu örf ve adetlerinin gerçekliğini tanımaya ciddi olarak çalışması ve bu amaç doğrultusunda kullandığı metotları örnek olarak göz önünde bulundurması gereklidir.

İkinci olarak, hukuki olan kaideleri yazılı kanun şekline getirme sürecinde sosyolog, hukuk ve toplum arasındaki ilişkiyi ve ahengi kurarak bütüncü, nedenselci ve uygulamaya dönük bir şekilde çalışmalarını sürdürmelidir. Bu konuda Fındıkoğlu sosyolojiye düşen görevi şu şekilde açıklamıştır:

“Cemiyetin hukuki hayatını gösteren malumat ve malzeme içinde ‘normal, sağ, salim tabii’ olanlarla, ‘anormal, hasta, sakim, patolojik’ olanları ayırmak, yazısız hukuki kaidelerden ve sosyolojik içtihatlardan hangilerinin yaşama ve cemiyeti düzeltme kabiliyetinde olduğunu göstermek.” (Fındıkoğlu, 1971, 177).

İlk olarak, toplumsal olay ve olgularda bulunması güç olan normalin ölçüsünü bulmak gereklidir. Fındıkoğlu verdiği bir örnekte, İzmit’te açılan bir resim sergisinde bir kadın portresinin teşhirinin o yörede gayri ahlaki bulunduğu ve savcı tarafından hukuka aykırı sayıldığını aktarmaktadır. Bu tepki, savcıyı harekete geçiren yerel cemiyetin vicdanının ölçüsü sayılabilir. Ancak bu resim İstanbul’un modern olarak tabi edilen bir muhitinde sergilenmiş ve övgü ve hayranlıkla karşılaşmıştır. Halbuki toplum genelinde bu davanın sebebi haklı ve normal görülecektir (Fındıkoğlu, 1971, 177).

Diğer yönden Fındıkoğlu (1971, 178) hukuki olay ve olgulara düzen vermek konusunda örneğin devlet adamlarının reformcu ya da muhafazakâr kanıları veya kanun koyucuların, hukukçu ve sosyologların öznel düşünceleri ve kabulleri de normalin ölçüsü sayılamaz demektedir. Böylece ona göre ne vasat olmak ne de çoğunluk olmak hukukça normal olanın ölçüsü olamamaktadır. Öyle ki bu günkü toplumun ahlaki ve hukuki vicdanını tatmin etmek bir yana çoğunluğun ve vasatın ölçülerini dahi toplulukların morfolojileri bakımından tam ve eksiksiz olarak ölçmek de imkânsızdır. Neticede, Fındıkoğlu’na göre normalin ölçüsü, sosyolojik olan ancak bazen vasatın olmadığı ölçüdür. Çünkü sosyolojik olan ölçü, vasatın özelliği olabileceği gibi kimi zaman küçük bir azınlığın eğilimlerini taşıyan bir ölçüye de denk düşebilir. Öyle ki zaman içerisinde ve belirli şartlar altında belli bir ölçünün yayılması mümkündür. Örneğin Fındıkoğlu, ailede eşler arasına üçüncü bir kişinin girmesi düşüncesinin Türkiye’de yayılmakta olduğunu aktarmaktadır. Bu bazı poligami durumlarının şehir çevresinde gizli bir durum olarak saklı kalabileceğini de belirtmektedir. Bu gibi bazı durumlarda, bugün çoğunluğun belki normal olarak tanımladığı poligamiyi sonrasında sosyal bir ölçü olarak anormal bir durum sayarak kanuni olarak dışarda bırakmak gerekilebileceğini düşünmektedir. Neticede Fındıkoğlu, sosyolojinin toplulukları ve toplumları birtakım sınıflandırmalara ayırmış olduğundan bir kurumun hangi toplumsal türe göre normal ve anormal olduğunu tanımlamanın daha kolay olduğunu belirtmektedir (Fındıkoğlu, 1971, 178-179).

Üçüncü olarak, hukuki hayatın ve kanunların statik bir durumda sabitlenmiş bir gerçeklik içinde değişmez olduğunu varsaydığımızda, hukuk sosyolojisinin görevinin

son bulacağını öne sürer. Ancak hukuki hayat, toplumsal hayat gibi onunla değişmekte ve gelişmektedir. Bu konuda en mükemmel tedvinin bile değişen şartlar altında yetersiz olabileceğini düşünmektedir. Bu yüzden hukuk sosyolojisi, sürekli bir kendini sorgulama süreci içerisinde hukuk kanunları ile toplum arasındaki uyumsuzlukları çözmeli ve buna göre kanunları revize etmelidir. Böylece Türk hukuk sosyolojisi, önce toplum içindeki hukuki ve sosyal hayatları bir uyum içerisine getirerek, ardından imkânlar dahilinde uluslararası tedvin hareketlerine uyum anlamında zemin hazırlamalıdır (Fındıkoğlu, 1971, 179-180).

6.8. Türkiye’de Hukuk Sosyolojisi

Fındıkoğlu’na göre Türkiye’de hukuk sosyolojisi, Tanzimat’la başlayan dönemdeki İslamcı, Garpcı ve Türkçü olarak bilinen düşünürlerin, en gözde meselelerle uğraştığı bir düşünce sahası olmuştur. Bu üç grubun reformcuları da en başta sosyolojinin alanına dahil olan hukuki kurumlardan hareketle kanunlar hakkında düşüncelerini oluşturmuş ve bu yolla topluma şekil vermeyi amaçlamışlardır.

Fındıkoğlu, hukuk konusunda toplumsal vakıalar ve fikirleri birbirinin mahsulü olarak kabul eden tarihi bir görüşten oluştuğunu savunur. Bu bağlamda vakıaların fikirleri somutlaştırdığını belirtir. Toplum bu açıdan hukuki mana veya ruhu toplumsal alışkanlıklar ve hukuki örf ve adetlerle toplumsal gerçekliğe katar. Hukuki olgularda ise hukuk düşünürleri bu durumdan ayrılamaz. Çünkü hukuki olgulardan etkilenmemiş hukuk düşünürü olamayacağı gibi, düşünürsüz hukuki ve toplumsal olgular da ancak “Medine-Cite” devrine gelmemiş toplumlarda ancak mümkündür. (Fındıkoğlu, 1941b, 42).

6.8.1. Ziya Gökalp Örneği

Fındıkoğlu, Türk düşünürlerinden Ziya Gökalp’in düşünceleri üzerinde özellikle durmaktadır. Fındıkoğlu’na göre (1971, 182) Gökalp, sosyolojinin, hukuki kurum ve olay ve olgular üzerinde temellendirilmesi gerektiğini düşünmektedir. Bilimsel yöntem olarak sosyolojik olanın objektif olarak araştırmacının dışında bir “şey” olarak ele alınmasını ve araştırılmasını tavsiye etmektedir. Böylece hukuk kurumunun hissedilen atmosferi, hukukun ürünü olan çeşitli kural ve kanunlarla oluşmaktadır. Neticede, hukuki kurumlar belirli kanunlar, kaidelerle oluştuğu için hukuk

sosyolojisinde daha kolay gözlem ve ölçüm yapmak mümkündür (Fındıkoğlu, 1971, 182-183).

Fındıkoğlu, Gökalp'in 1913'te *İslam Mecmuası*'nın birinci cildinden itibaren yayınladığı makalelerine özellikle işaret etmektedir. "*Fıkıh ve İctimaiyat*" isimli bu makale serisi üniversite içinde ve dışındaki hukukçulardan çeşitli kültür bilimleriyle ilgilenenleri harekete geçirmiştir. Onun düşüncesi fıkıhın kaynağını *nakli şeriat* ve *ictimai şeriat* olarak ikiye ayırmaktadır. Nakli şeriat, gelişmek mefhumundan bağımsızdır ve kutsal, sabit olandır. İctimai şeriat ise toplumsal hayat gibi daima değişim ve oluş içerisinde. İslam ümmetinin toplumsal değişimine göre gelişen ictimai şeriat her çağın toplumuna göre bu toplumların fıkıhçıları yahut hukukçuları ve sosyologlarının ilimleri ve çalışmalarından etkilenmektedir (Fındıkoğlu, 1971, 183-184).

Bu açıdan Fındıkoğlu'na göre (1971, 185) eğer Gökalp'in fıkıh ve sosyoloji üzerine olan düşünceleri uygulanmış ve uygulanmaya devam etmekte olsaydı Türk hukukundaki kendi döneminin köksüzlüğü ve hukuki düşüncenin faydasız hale gelmesi gerçekleşmeyecekti. Şeriat ile toplumsal hayat arasındaki olması gereken bu uyum kanunlarla toplumsal hayat arasında olması gereken uyumdur. Şerait yerine Batılı hukukun kaynak olarak alınması Gökalp'in hukuk sosyolojisi anlayışı ve metodu ile getirmek istediği değişikliklere ihtiyaç duyulmasının hissedilmesine neden olmuştur. Fındıkoğlu, Gökalp'in fıkıh ile sosyoloji arasında görmeyi arzu ettiği beraberliği kendi döneminde hukuk ve sosyoloji arasında gerçekleşmesi gerektiğini vurgulamıştır. Neticede Fındıkoğlu, Türkiye'de hukuk sosyolojisi söz konusu olduğunda vurguladığı Türkiye'de hukuk sosyolojisinin kurucusu olan tek isim Ziya Gökalp'in düşünceleriyle sağlanması gerektiğini düşündüğü hukukun kökleşmesi ve millileşmesi söz konusu olduğu zaman Gökalp'in düşüncesinin değerini koruyacağını belirtmektedir. Hukuk sosyolojisi alanında çalışan sosyoloğun bu arzı ile hukukçuların talebi birleşince bu durumdan hukuk, hukuk sosyolojisi ve siyasetin de faydalanacağını düşünmektedir (Fındıkoğlu, 1971, 184-185). Ancak Gökalp göre hukuku amme teşkilatı kendi hayatını oluşturup geliştirmesindeki gibi ferdi hukukun tanzimine ve adalet dairesinde yaşanması gereken bir cereyanına da çalışmalıdır. Hülasa, modern bir hukuki adalet teşkilatını tamamlayacak iktisadi bir adalet teşkilatı da hali hazırda oluşmadığı için örneğin o zamanın tartışmalarından biri olan sosyalizm

tartışmasında olduğu gibi Batı’da içtimai buhranın sebebini bize göstererek hukuk teşkilatının oluşturulmasının ehemmiyetini belirtmiştir (Fındıkoğlu, 1964, 57).

6.8.2. Namık Kemal Örneği

Fındıkoğlu, topluma nüfuz eden, hukuki iş ve aksiyon içinde bulunan hukukçu tipine önem vererek öne çıkarmaktadır. Bu hukukçu tipolojisiyle büyük oranda örtüşmekte olan düşünür ona göre Namık Kemal’dir. Böylece onun şahsında modern sosyolojinin iyi bir şekilde açıkladığı farklılaşma (differentiation) kanununu uygulayarak aydınlatıldığı bir hukukçu tipolojisiyle karşılaşırız. Bu açıdan Tanzimat Türkiyesini içeren dönemleştirmede, gerektiğinde mevcut kanunları araştıran ve gerektiğinde hukuki ve kanuni önerilerde bulunan düşünür olarak Namık Kemal örneği Fındıkoğlu’nun hukuk sosyolojisi anlayışını özetlemektedir. Bu noktada Kemal, Batı kültürü ile temas etmeden önce fıkıhı öğrenmiş, sonrasında ise Avrupa’da hukuk tahsili yapmıştır. Bu açıdan hem Batı hem de Doğu hukukuna hakim hale gelmiştir. (Fındıkoğlu, 1941a, 25-26).

Namık Kemal kendi hukuk tanımını yapmadan önce çeşitli hukuk tanımlarını göz önüne sermektedir. Bazı ekollere baktığımızda “hak, medeniyete mutabık olan şeydir” Diğer bir görüşe göre hukuk ile ahlak aynı şeyi oluşturmaktadır. Diğer bir görüşte hukuki prensipler olgunlaşmanın bir ürünüdür. Başka bir görüşte hukukun çoğunlukla kendi yararına uygun kaidelerden oluşmaktadır. Bir başka görüş ise ferдин özgürlüğünün genelin özgürlüğü için gerekli olduğunu söylemektedir Namık Kemal’e göre ise “*Bizim itikadımızca hukuk... tabayii beşerden mahasini mücerredeye mutabık olarak münbais olan revabıtı zaruriyeden ibarettir.*” Bu tarife göre Kemal’in hukuk tanımı biri umumi, beşeri diğeri İslami ve Türk olmak üzere iki unsurdan oluşur (Fındıkoğlu, 1941a, 28-29).

İslami hukukun felsefesi hakkında Namık Kemal’in düşüncesini incelediğimizde karşımıza yüzyıllardır devam eden felsefi ve dini tartışmaların merkezini teşkil eden bir mesele ile karşılaşmaktayız: *Hüsn-ü Kubh*. Güzellik ve çirkinlik anlamına gelen bu iki kelimenin hukuk konusunda daha geniş bir anlam taşıdığını görmekteyiz. Ahlaki-hukuki ve gayri ahlaki-hukuki eylem anlamına gelen bu iki kelime İslam hukukunda iki ekol olan Eş’arilere göre fiil ve hareketlerin nefsinde mündemiç olmayıp onlara eklenmiş şer’i karakterden ileri gelmektedir. Matüridilere göre ise hüsn-ü kubhun

oluşması için şeriat beklenmemiştir. Bu açıdan Matüridilere göre hüsn-ü kubh aklidir. Namık Kemal'in verdiği tarif ise öncelikle sadece Müslüman Türkiye değil genel anlamda bir tarif vermeye çalıştığını güzel ile çirkin olan hakkında bir sonuca ve düşünceye ulaşmaya çalıştığını anlamaktayız. Fındıkoğlu, 1941b, 64). Ancak bu konu çalışmamızın sınırını aşmakta ve daha spesifik bir çalışma yapılması gerekmektedir.

Fındıkoğlu'na göre Mahasini mücerrede'yi tayin hakkı Kemal'e göre şeriata aittir. Ona göre şeriat donmuş ve sabit bir dogma değildir. Tam tersine hükümetin tekliğine karşı bir siperdir. Ancak Fındıkoğlu'na göre Namık Kemal şeriat sembolü altında tabii hukukun teorilerini tekrarlamaktadır. Demokratça bir tavırla meşruti rejimini dahi yeterli görmemektedir (Fındıkoğlu, 1941a, 28-33).

Fındıkoğlu'unun açıkladığı gibi Kemal'in hukuk düşüncesinin hak ve hukukun içeriğinden çok olgusal anlamda mevcut hukuki gerçekliği gözönüne alır ve biçimsel olarak değişimini ve evrimini yoklar. İhtimaiyatçı bakış açısı ile beşeri ilişkileri düzenleyen kuralların hepsine birden hukuk isminin verildiğini ve hatta bu kuralların hak kadar vazifeyi de içerdiğini açıkça belirtir. Çünkü dünyada ferdin mevcudiyeti hakkı ortaya çıkarır ama vazifeye tanık olunmaz. Ancak bir süre sonra cemiyet içinde ferdlerin birbirleriyle ilişkide bulunmasıyla herkesin hürriyeti ötekinin hürriyeti ile çevrelenir. Dolayısıyla ferdin hürriyeti ötekininde hürriyetinin korunmasıyla mümkün hale gelir. Uzun bir süreç sonunda ırki ve milli gibi farklılıkların tecavüz edilmesine karşı devletlerin hukuku oluşmuştur. Hukuki örf ve adetlerin tedvin vaktne gelindiğinde ise hukuki olaylar içinde farklılaşma ve ayrılma meydana gelir (Fındıkoğlu, 1941b, 70-73).

Namık Kemal, Tanzimatla, 1839'dan itibaren tedvin ve kanunlaştırma amacıyla atılan adımların hatalı olduğunu düşünmektedir. Ona göre tedvin konusunda sosyoloji açısından üç yol mevcuttur. Birincisi yaratma yoludur. İkincisi, kanul yoludur. Üçüncüsü ise alıntı ve adaptasyon yoluyla. Ancak Kemal, Türkistan için ilk yolun en uygun yol olduğunu savunmaktadır ve Türk hukukçularının eseri olan kanunların oluşturulması ve uygulanması gerektiğini düşünmektedir. Tanzimattan beri devam eden iktibas usulünden doğan teroik ve uygulamadaki hukuki ikiliğe karşı çıkmıştır. Ona göre tedvin faaliyetinde fıkıh temel alınsaydı eğer bu problem ortaya çıkmayacaktı. Fıkıhı temel alan bir hukuku savunmasının karşın cumhuriyet rejimini savunma noktasında bu rejimi en doğal hak olarak görmektedir. Hülasa, Kemal'in dünyevi hukukun öncüsü olarak tanımlayamayız ancak tüm müslim ve gayri müslim

tebaanın ancak böyle bir formül ile bütünleşebileceği düşüncesi içinde olduğunu tespit edebiliriz (Fındıkoğlu, 1941a, 33-40).

6.9. Hukuk Sosyolojisinde Teori ve Uygulama

Böylece Fındıkoğlu (1971, 187) pozitif bilimlerde uygulama yahut pratiğin başarısını teorinin meseleye uygun olmasına bağlar. Dolayısıyla sosyal bilimlerde de bu önerme geçerlidir. Doğa olayları her zaman fizik kanunlarına uygun olarak gerçekleşmektedir. Ancak insan toplulukları, fertlerden ve fertlerin kendi iradelerinin kendi kanunlarına uymaları eğilimi içinde olmalarına rağmen, fertler üstü bir “şey” olarak kendi kanunlarını takip etmektedir. Böylece insan toplulukları ise kendi öznellikleri çerçevesinde doğanın kanunlarına aykırı davranışlara sahne olur. Gerçek bilim doğayla uyumlu bir eylem içerisine girerken doğru bir sosyal ve toplumsal teori ise toplumsal hayatla uyumlu hukuk politikalarını sağlayacaktır (Fındıkoğlu, 1971, 187-188).

7. SONUÇ

Osmanlı-Türk modernleşmesine dair kavramlar için kullanılan tüm terimlerin ortak özelliği değişim kavramına yaptıkları atıftır. Batı'nın ekonomik, politik, sosyal ve kültürel alanlarda geçirdiği değişimlerin diğer medeniyet ve kültürlerle aktarılması noktasına gelindiğinde, konumuz olan Osmanlı-Türk modernleşmesini incelemek için kullanılan laiklik terimi örneğinde olduğu gibi asıl sorunun din-devlet ayırımından daha geniş olduğu görülmektedir (Berkes, 2017, 18) Bu bağlamda ister Berkes gibi olumsuz anlamları egale etmek için çağdaşlaşmak terimi ya da ister Gökalp gibi muasırlaşmak terimini kullanalım asıl olan bizce Ortaylı'nın modernleşme teriminin bize sunduğu gibi modernleşmeyle ifade edilenin aslında toplumdaki değişimin değişmesi (Ortaylı, 2017, 15) olduğudur. Dolayısıyla modernleşmenin değişimin değişmesi olduğunu kabul ettiğimizde, modernliği birbirini tamamlayan karşıtı geleneksellikle düalist bir anlayış içerisinde (Gencer, 2014, 54) yeni bir dünya kurma süreci olarak incelemek durumuna geliriz.

Ancak Tuna'nın belirttiği sancılı geçen modernleşme sürecinde, kendi içimize kapalı olarak ulus aşırı gelişmelerden habersiz olup olmamamız tartışmasından ziyade mesele, Osmanlı'nın son döneminde Batı ile ilişkilerimizde yeni modern kurumların modern anlamda bilgi birikimine sahip olarak (Tuna, 2015, 124-125) reformlarla kurulması meselesidir. Ancak her toplum kendine has özelliklerle modernleşme süreçleri geçirir (Karpas, 2017b, 10). Ayrıca Batı'nın tarihinde yaşadığı, tüm tecrübelerin birebir ve eşgüdümlü olarak yaşanması böylece zorunluluk olmaktan çıkmıştır.

Osmanlı Devleti'nin modernleşme süreci, devletin klasik dönemindeki toplum yapısının üzerine inşa edildiği ordu, tımar ve vakıf kurumlarının değişimi paralelinde gerçekleşmiştir. Toprak düzeninin değişimi, vergi toplama sistemin bozulması, savaşlarda ateşli silahların kullanımı ve nüfus artışı, göçler ve şehirleşme bu kurumların değişmesinin altında yatan sebeplerdir. Devletin, bu üç kurumun nezdinde sisteminin bozulması ile toplumun siyasi ve idari düzeninin kontrolünü yitirmesine karşı tepkisi neredeyse her zaman merkezileşme politikasını uygulamak olmuştur.

Merkezileşme güdüsünün sonuçları, bürokrat seçkinler ile diğer sosyal gruplar arasındaki ikilemin artması, devletin toplumla ilişkisinin bozulması ve Batılılaşmaya karşı tepkilerde somut olarak görülebilir. Ancak klasik dönemin siyasi kurumlarının görünürde devam etmesi, bu ikilem ile artan çözülüşü gizlemektedir. İdeolojik yönlendirme gücünün elinde bulunduğu bürokratlar sınıfının merkezileşme politikasıyla kendi iktidarını meşrulaştırma çabasının, modernleşmenin her safhasında dönem ve isimler değişse bile aynı kaldığını göstermektedir. Ancak merkezileşme güdüsünün gerçekleştirilebileceğini varsaysak bile toplumun sosyokültürel dokusunun büyük olasılıkla değişmeyeceği düşüncesini göz önünde bulundurmak gerektiğini düşünmek durumundayız (Karpat 2017b, 80, 90).

Batılılaşma ve etkileri söz konusu olduğunda ise ilerleme veya gelişme potansiyeli sağlayamayacak, süreci tümünden reddedenler ve eski ile yeniye garip bir şekilde sentezleyen pasif bir kopyacılığa eğilim gösteren iki tür tepki doğmuştur.

Merkezileşme güdüsüyle paralel olarak modernleşmeye ve bilhassa Batılılaşmaya karşı olan tepkilerin aslında din etkeninin ardına gizlenen savaşı grupların değerleri, toplumun merkezi olarak mahalle ve siyasi sınıfın mülk üzerinde olan tutucu tekelinden kaynaklandığını görmekteyiz (Mardin, 2015a, 76)

Böylece klasik dönem kurumlarının yerine yeni kurumların oluşturulmasındaki gecikmenin neden olduğu otorite boşluğu toplumda ideolojilerin yer bulmasına sebep olmuştur. Bu nedenle Müslüman tebaada keskin bir kültürel kırılma yaşanmış ve toplumsal kutuplaşma artmıştır. Tanzimat ve Islahat Fermanları dahi resmîyette eşitliği konu edinse dahi toplumsal kutuplaşmayı daha da arttırıcı birer etken olarak rol almışlardır (Karpat, 2017b, 104).

Devletin koruması beklenen sosyokültürel sistemin çökmesi ise ilk kez seçkin yönetici grubunda görülmeye başlanmıştır. Bu grup kendi teşkilatları dışındaki tüm seçkinleri ister zor yoluyla, isterse ideolojik yollarla kontrol etmek istemişlerdir. Ancak toptan bir değişimi başarmak cumhuriyet devrine kadar mümkün olmamıştır.

Hukuki reformların başlangıcı kabul edebileceğimiz Tanzimat Fermanı, devletin ve toplumun sanayi devrimine ekonomik ve toplumsal olarak uyumunu sağlayamayan devletin bürokratlarına yönelen iç ve dış baskılar neticesinde zorunlu olarak ilan edilmiştir. Balta Limanı Antlaşması'yla (1839) Batılı devletlerin ticari hayat üzerinden Osmanlı Devleti'ne müdahaleleri başlamış ve böylece yabancı tüccarların ticari

haklarının korunmasına yönelik dış müdahaleler ile ilk modernleştirme akımı resmi anlamda Osmanlı ülkesine girmiştir. Böylece Osmanlı Devleti'nde hukuk alanında başlayan hukuki modernleştirme içinde ticaret mahkemelerinde Avrupa ticaret usullerine uyum çalışmalarıyla birlikte şeriat usulünden ayrılış başlamıştır. Ulema zümresinin çözülüşü ile bu durum ağırlaşmış ve çeşitli kanuni reformlara kapı aralanmıştır. Bu bağlamda ilk kanunlaştırma örneği 1850'deki Ticaret Kanunnamesi'dir. Dolayısıyla resmiyette Tanzimat reformları doğrultusunda mahkemelerin yapısındaki değişimin artık bir ihtiyaç olmaktan öte zorunluluk halini aldığını görmekteyiz. Böylece Tanzimat'la o zamana kadar Osmanlı'da görülmemiş bir kanunlaşma hareketi başlamıştır. Cumhuriyet'in hukuk devrimlerine kadar yapılan kanunlaştırmalarda görülen Batı hukukuyla Osmanlı Devleti'nin mevcut hukukunun uzlaştırılması konusunda çeşitli çabalarda ortaya çıkan düalist hukuki yapı, Türk modernleşme tarihinin tereddütlü genel karakterini vermesi bakımından oldukça önemlidir (Gümüş, 2013, 196)

Osmanlı Devleti'nin eski kurumlarının yerini yeni kurumlara bırakmaya başlamasıyla geleneksel sistemin meşrulaştırılmasında ana rolü üstlenen dini kurallar ve kaidelerin yerini artık 19. Yüzyılda görünür hale gelmeye başlayan ideolojiler almaya başlamıştır. Osmanlı'da hukuk düşüncesini etkileyen düşünce akımlarını incelediğimiz bölümde aktardığımız gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılışına çeşitli ideolojiler çerçevesinde çözüm getirilmeye çalışılmıştır. Türk modernleşmesi ve Türk hukuk tarihinin bu genel anlamdaki tereddütlü yapısının Cumhuriyet Türkiye'sine devredileceği bu süreç içinde Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük ideolojileri ortak bir kültürel potada doğmuş ve gelişmiş (Karpat, 2017a, 17), birbirlerinden kesin olarak ayrılamayacak şekilde birbirleriyle etkileşim içerisinde çözüm önerileri olarak savunulmuşlardır.

Bu süreç içinde bu üç fikir hareketince din dışlanmamış ancak kimi zaman geri planda ya da ön planda tutularak gerektiğinde toplum ve devletteki değişim için hem araç olarak kullanılmış ve meşrulaştırma aracı olarak dini otoriteye zaman zaman başvurulmuştur. Bu modernleşme projelerinin arasında, özlemi duyulan Osmanlı ülkesi büyük farklar içermemekle birlikte asıl olan fark imparatorluk sistemine giden siyasi yollardır (Alkan, 2011, 379).

Osmanlıcılık düşüncesi, vatandaşlık ve hukuksal eşitlik ilkelerine ait modern siyasi anlayışın imparatorluğa girdiği, Osmanlı devlet anlayışından keskin bir kopuşu

simgeler. Osmanlılık devlet, vatan ve ulusu referans olarak bir bakıma Osmanlı siyaset geleneğini sürdürür. Ancak ulus-devlet modeline karşı farklı etnisitelere sahip Osmanlı ulusu kurma düşüncesinin öne çıktığını görmekteyiz (Somel, 2011, 88-89). Bu bakımdan sultanın himayesi altında tüm tebaanın eşit olacağı bir söylem mevcut olsa da meşrutiyetçi bir yönetim için kanunlaştırma ile modernleştirme tekliflerinin ilk defa ortaya çıktığı bu dönemin tartışmalarını takip etmekteyiz (Ülken, 2017, 181-214). İslamcılık hareketi, toplumun ve devletin bütünlüğünü sağlamanın amaçlandığı Osmanlılığın artık çözüm yolu olarak geri plana girdiği bir dönemde yeni bir çözüm teklifi olarak ortaya çıkmıştır (Kara, 2014, 17). Berlin Antlaşmasıyla, Hristiyan vilayetlerinin kaybedilmesiyle hukuki düzenlemeler artık Müslüman tebaaya yönelmiş bulunmaktadır (Çetinsaya, 2011, 270-271). Özellikle II. Abdülhamit döneminde din-devlet-millet üçgeninde Müslüman millet oluşturma politikaları eğitimden hukuka her alanda uygulanmaya çalışılmıştır. Ancak bu dönemin ideolojilerden bağımsız olarak örneğin modern avukatlık ve noter ve benzeri kurumlarının kurulması, düşünce akımlarının her zaman hukukun örgütlenmesinde birinci elden etkili olmadığını ve düşünce akımlarından bağımsız bir paralellikte hukukta modernleşmenin kaçınılmaz olduğunun bir ölçüde kabul edildiğini göstermektedir (Ortaylı 1997, 1206).

Türkçülük hareketi ise Osmanlılık ve İslamcılık evrelerinden süzülerek gelinen kimlik arayışının sonucunda ön plana çıkmıştır (Karpas, 2017a, 17). Farklı Türkçülük akımlarının mevcut olduğu bu dönemin tartışmaları siyasi olmaktan ziyade ilmi alanda gerçekleşmiştir. Türkçülüğün siyasallaştırıldığı sonraki dönemde bu hareketin Cumhuriyet Türkiye'nin siyasi anlayışına dönüşme sürecinde Gökalp modern hukukun oluşturulması amacını Türkçülük bağlamında açıklamıştır: Çağdaş bir devlet kurmak için temelde meslek teşkilatlarına ve aile kurumuna dair kanunlaştırmalarda hukuki ve siyasi eşitlik getirmektir. Böylelikle Gökalp (2018, 193-194)'in merkezileşmeyi güçlendirmek için hukuk temelinde kurucu bir çabaya girilmesini teklif ettiğini görmekteyiz.

Kurtuluş Savaşıyla birlikte ve Cumhuriyetin kuruluş aşamasındaki süreçte ise reform politikaları bütünüyle kanunlarla belirlenmiştir. Bu özellik Türk Devlet Bilimi anlayışına varan süreçte belirlenen hukuki reformlarda da ortaya çıkan bir özelliktir (Ertekin, 2009, 296).

Bu üç düşünce akımının seyrine bütünlüklü olarak baktığımızda ise klasik dönem hukukunun artık problemleri çözmediği anlaşılmış ve modern hukuk ile geleneksel hukukun nasıl bağdaştırılacağı ve tedvini konusunda tartışmalar artık siyaset üstü birer nitelik taşımaktadır. Dolayısıyla incelediğimiz dönemlerin hukuka bakışı kanunların araçsallaştırılmasıyla ortaya çıkan hukuki reformlardaki Osmanlı-Türk modernleşmesinin bir diğer genel karakterini ortaya koymaktadır (Gümüş, 2013, 196).

Fındıkoğlu'nun hukuk ve sosyoloji görüşlerinin Türk modernleşmesi içerisindeki yeri ve önemine geldiğimizde ise onun görüşlerinin sadece teorik hukuk sosyolojisi tartışmalarında kalmadığını yahut iş ve aksiyonun birbirinin tamamlaması gerektiği yani hukuk sosyolojisi alanında teori ve uygulamanın bütünlüğünün sağlanması gerektiğini öne sürmektedir. Dolayısıyla ona göre pratiğin başarısı seçilen teorinin meseleye uygun olmasına bağlıdır (Fındıkoğlu, 1971, 175-188).

Hukukun toplumsal vasfının keskinleştiği noktada hukuk ile sosyolojinin bağının o kadar kuvvetleneceğini öne sürerek, Tanzimat'la başlayan içtimai araştırmalar döneminden itibaren bizde her zaman görüldüğünü ve bu ihtiyacın her zaman uygulanma ihtiyacıyla ortaya çıktığını belirtmektedir. Osmanlı- Türk modernleşmesi döneminin en önem verilen alanının hukuk olduğunu belirtirken Fındıkoğlu'nun çalışmalarının bir alanı da hukuk sosyolojisi ve tedvin sosyolojisine ayrılmıştır. Bu konuda hukuk sosyolojisi çalışan bir sosyologun görevini, hukukçuya yöntem ve fikir vermek ve tedvin meselelerinde hukuk politikasına yol göstermek olarak belirtirken, aslında Tanzimat'tan beridir tartışılan, toplumu kurtarmanın nasıl gerçekleştirileceği üzerine çalışan veya kanunlaştırma ve tedvin hareketlerinde yer alan ve fikir üreten bir aydınının nasıl olması gerektiği tartışması içerisinde görüşlerini ortaya koymuştur (Fındıkoğlu, 1971, 164-165).

Bu bağlamda bilimsel açıdan hukuk sosyolojisinin tedvin hareketlerindeki rolünü açıklamasının ardından, kanunlaştırmalardan önce hukuki ve toplumsal nedenselliğin araştırılmasının, kanunlaştırma sonrasında kanun ile hukuki gerçekliğin uyumsuzluğunun düzeltilmesinden daha doğru ve kolay bir yol olduğunu belirtirken buradan Osmanlı-Türk modernleşmesinde hukuk konusundaki sonradan yapılmış reformların idareten yapılmış birer tamir olduğunu ve sorunu çözmeyecek birer çaba oldukları düşündüğünü anlayabiliriz (Fındıkoğlu, 1971, 167)

Fındıkoğlu'ndan Osmanlı-Türk modernleşmesinde yaşanan kanunlaştırma ve tedvin hadiselerinin sadece bu topluma özgü bir süreç olmadığını her toplumun hukukunun geçirdiği evrimin belirli bir evresinde yaşandığını öğrenmekteyiz. Böylelikle ona göre hukuk sosyolojisinin bilimsel yöntemine dayanan bir tedvin hareketinin en sağlıklı sonuçları vereceğini anlayabiliriz. Dolayısıyla Fındıkoğlu'nun Osmanlı-Türk modernleşmesi içindeki hukuki çalışma ve fikirler tarihinden edindiği tecrübeyle cumhuriyet devrinin reformlarının yapıldığı dönem ve sonrasını kapsayan akademik hayatında ortaya koyduğu gibi, yapılan veya yapılacak kanunlaştırma ve reformların bilimsel çalışmalardan elde edilmesini gerekliliğinin altını çizmektedir. Tekrar belirtmemizde fayda vardır ki onun çalışmaları Osmanlı-Türk modernleşmesindeki hukuk ve sosyoloji çalışmalarının tecrübelerini taşıırken aynı zamanda Türk modernleşmesi düşünürlerinin elinde bulunmayan bilimsel metodu ortaya koyarak daha kesin tespit ve çözüm önerileri üretmektedir. (Fındıkoğlu 1971, 187-188).

Hülasa, Fındıkoğlu'nun özelde hukuk sosyolojisi genelde ise ulaşabildiğimiz diğer çalışmalarının üst düzey bir çaba ve disiplinin ürünü olduğunu görmekteyiz. Onun çalışmalarını ilginç kılan, tamamı gün yüzüne çıkarılmamış çok çeşitli çalışmaları ve düşüncelerinin zamanına kadarki tarihi ve güncel kültürel atmosferden etkilenmiş olmasının yanında, günümüze oranla sınırlı kaynaklar kullanılarak halen günümüz mevcut toplumsal sorunlarına uyarlanabilecek nitelikte çözümler içermesidir. Fikirlerine binaen teşkilatlanma konusunda uygulamaya ne oranda geçildiği ve ne kadar kalıcı olduğu tartışmalı olsa da Fındıkoğlu, disiplinli, üretken ve uygulamaya dönük düşünceleri ve eylemleriyle günümüz düşünürlerine örnek olacak nitelikte bir bilim insanıdır.

Tavsiye niteliğinde bir çalışma önerisi olarak, Fındıkoğlu'nun Namık Kemal ve Ziya Gökalp ile ilgili görüşleri daha spesifik olarak ele alınabilir. Özellikle Fındıkoğlu'nun 1935 yılında Strasbourg Üniversitesinde, Ziya Gökalp üzerine tamamladığı "Ziya Gökalp, sa vie et sa sociologie" isimli doktora tezinin henüz günümüz Türkçesine çevrilmediği düşünülürse bu konuda yapılacak bir çalışma oldukça faydalı olacaktır.

KAYNAKÇA

- Acar, Kezban. 2008. Osmanlı ve Rus Modernleşmesine Dair Bazı Görüşler. **Muhafazakar Düşünce Dergisi**. s. 16: 59-86.
- Akçura, Yusuf. 2015. **Üç Tarz-ı Siyaset**. 4. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Akyıldız, Ali. 2012. **Osmanlı Bürokrasisi ve Modernleşme**. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Alkan, Mehmet. Ö. 2011. Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme. **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**. ed. M. Ö. Alkan. c. 1. İstanbul: İletişim Yayınları: 377-401.
- Arsal, Sadri Maksudi. 1947. **Türk Tarihi ve Hukuk**. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Avcı, Mustafa. 2018. **Türk Hukuk Tarihi**. 7. bs. Konya: Atlas Akademi.
- Aydın, M. Akif. 2003. Mecelle-i Ahkamı Adliye. **İslam Ansiklopedisi** c. 28. içinde Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı: 231-235.
- _____. 2018. **Türk Hukuk Tarihi**. 15. bs. İstanbul: Beta.
- Bal, Hüseyin. 2015. **Hukuk Sosyolojisi**. 2. bs. İstanbul: Sentez Yayıncılık.
- Başar, Zeki. 1976. Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu. **Ölümünün İlk Yıldönümünde Ord. Prof. Dr Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu**. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları: 7-15.
- Bendix, Reinhard. 1983. Sanayileşme, Modernleşme, Kalkınma. **Sosyoloji Yazıları**. ed. İ. Sezal. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları.
- Berkes, Niyazi. 1997. **Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler I**. İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- _____. 2017. **Türkiye'de Çağdaşlaşma**. 24. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

- Cin, Halil. 1990. **Türk Hukuk Tarihi**. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 1992. Tanzimat Döneminde Osmanlı Hukuku ve Yargılama Usulleri. **150. Yılında Tanzimat: 15**
- Çetinsaya, Gökhan. 2011. İslami Vatanseverlikten İslam Siyasetine. M. Ö. Alkan , **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**. c.1. İstanbul: İletişim Yayınları: 234-243.
- Çiğdem Ahmet. 2016. Türk Batılılaşmasını Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı, Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon. **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**. c. 3 İstanbul: İletişim Yayınları: 68-81.
- Davison, Roderic H. 1997. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Reform 1856-1876**. çev. Osman Akınhay. c. 1. İstanbul: Papirüs.
- Dikeçligil, Beylü. 1998. Dünya Modernizm Diyerek Dönüyor. **Yeni Türkiye Dergisi**. Ankara.
- Doğan, İlyas. Kafkas, Hilal. 2015. **Hukuk Sosyolojisi**. Ankara: Adalet Yayınevi.
- Durkheim, Emile. 2006. **Toplumsal İş bölümü**. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Eco, Umberto. 2018. **Tez Nasıl Yazılır**. 2. bs. İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Eisenstadt, Shmuel Noah. 1966. **Modernization: Protest and Change**. New Jersey: Prentice- Hall inc, Englewood Cliffs.
- Ekinci, Ekrem. B. 2017. **Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk**. 5. bs. İstanbul: Arı Sanat Yayınevi.
- Eldem, Edhem. 2006. Capitulations and Western Trade. **The Cambridge History of Turkey**. The Later Ottoman Empire 1603-1839 içinde. der. Suraiya N. Faroqhi. Cambridge: Cambridge University Press: 283-335.
- Ertekin, Orhangazi. 2009. Türkiye'de Hukuk-Siyaset İlişkileri. Ömer Laçiner, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**. c. 9. İstanbul: İletişim Yayınları: 285-311.
- Fındıkoğlu, Ziyaeddin Fahri. 1927. Hukuk, İctimaiyat ve Felsefe: Ankara Hukuk Fakültesi Müdavimlerine Bir Hitab. **Hayat Mecmuası**. s. 14: 5-6.

- _____- 1936a. Bizde Hukuk. **İş, Felsefe, Ahlak ve İctimaiyat Mecmuası**. s. 6-8: 33.
- _____- 1936b. Türk Hukuki İnkılabının Cihanşümül Değeri. **İş, Felsefe, Ahlak ve İctimaiyat Mecmuası**. s. 6-8: 45-49.
- _____- 1941a. Namık Kemal, Hukukçu. **İş, Felsefe, Ahlak ve İctimaiyat Mecmuası**. c.7. s.25-28: 25-40.
- _____- 1941b. Türk Hukuk Tarihinde Namık Kemal. **İş, Felsefe, Ahlak ve İctimaiyat Mecmuası**. c.7. s.25-28: 41-87.
- _____- 1943a. Olup Bitenler: Türk Hukuk Kurumu, Namık Kemalê Dair. **İş, Felsefe, Ahlak ve İctimaiyat Mecmuası**. s. 35-36: 313-325.
- _____- 1943b. Hukuk Sosyolojisi, Mevzuu ve Gayesi. **Sosyoloji Dergisi**. s. 2: 3
- _____- 1944. **İctimaiyat Dersleri: Hukuk Sosyolojisi**. c. 2. İstanbul: Gençlik Kitabevi Neşriyatı.
- _____. 1947. **İctimaiyat**. 3. bs. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- _____- 1950. **İctimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**. c. 3 İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayını.
- _____- 1955. Hukuki İlimler Toplantısı. **Türk Yurdu Mecmuası**: 163, 243.
- _____- 1956. Hukuk Dünyası. **İş, Felsefe, Ahlak ve İctimaiyat Mecmuası**: 10, 187.
- _____. 1958. **İctimaiyat: Hukuk Sosyolojisi**. c. 3. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası.
- _____. 1961. **İctimaiyat: Metodoloji Nazariyeleri**. c. 2. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- _____- 1964. Ziya Gökalp ve Sosyalizm. **Sosyoloji Konferansları**. İstanbul: 42-70.
- _____. 1971. **İctimaiyat Dersleri: Sosyoloji Doktrinleri ve Kolları**. c. 1. İstanbul: Fakülteler Matbaası.
- Gencer, Bedri. 2006. Namık Kemal'in Modern Devlete Karşı Hak Arayışı. **İnsan Hakları Araştırmaları**. s. 3. İstanbul: 135-146.

- _____- 2008. Son Osmanlı İmparatorluğu'nda Anayasal Akültürasyon. **100. Yılında II. Meşrutiyet Gelenek ve Değişim Ekseninde Türk Modernleşmesi Uluslararası Sempozyumu**. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları. s. 67-94.
- _____- 2012. Bizzat İslam Düşüncesi Olarak Fıkıh. **Mostar Aylık Kültür ve Aktüalite Dergisi**. s. 84: 34-39.
- _____- 2014. **İslamda Modernleşme**. 3. bs. İstanbul: Doğu Batı Yayınları.
- _____- 2018. Fıkıh Düşüncesi Olarak Türk Düşüncesi İslam-Türk Düşüncesinin Doğası Üzerine. **Muhafazakar Düşünce**. s. 54. Ankara: Kadim Yayınları: 13-71.
- Genç, Mehmet. 2000. **Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi**. 7. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Giritli, İsmail. 1983. Kemalist İdeoloji ve Nitelikleri. **Türkiye İş Bankası Atatürk Sempozyumu Bildiriler ve Tartışmalar**. Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.
- Gökalp, Ziya. 1981. Örf Nedir?. **Makaleler VIII**. 1.bs. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- _____. 2014. **Türkçülüğün Esasları**. 7. bs. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Göle, Nilüfer. 1998. Batı-Dışı Modernliğin Kavramsallaştırılması Mümkün mü?. **Sosyal Bilimleri Yeniden Düşünmek**. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göriz, Adnan. 1986. **Hukuk Başlangıcı**. Ankara.
- Gümüş, Musa. 2013. Osmanlı Devleti'nde Kanunlaştırma Hareketleri İdeolojisi ve Kurumları. **Tarih Okulu**. 163-200.
- Güngör, Erol. 1959. Türkiye'de Yabancı Kültür. **Türk Yurdu Dergisi**. 2 Nisan: 1-21
- Gürkan, Ülker. 1989. **Montesquieu ve Kanunların Ruhu: Hukuk Sosyolojisi Açısından Bir Değerlendirme**. Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Hülür, Himmet, Akça Gürsoy. 2066. Osmanlı Hukukunun Temelleri ve Tanzimat Dönemindeki Hukuksal Yeniliklerin Sosyo-Politik Dinamikleri. **Türkiyat Araştırmaları Dergisi** s. 19: 295-321.

- Işıктаş, Yasemin. 1991. Hukukun Kaynağı Olarak Örf ve Adet Hukuku. Doktora Tezi
İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İnalçık, Halil. 1958. **Osmanlı Hukukuna Giriş Örfi Sultani Hukuk ve Fatih'in Kanunları**. c. 13. s. 2. Ankara; Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi: 102-126.
- _____.-1986. İmtiyazat: Ottoman Empire. Encyclopaedia of Islam. c. 3. Leiden: Brill: 1179-1189.
- _____.-2017. **Osmanlı ve Modern Türkiye**. 5. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Işıқтаş, Yasemin, Umut Koloş. 2017. **Hukuk Sosyolojisi**. 2. bs. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kalaycıoğlu, Ersin, Ali Yaşar Sarıbay. 2000. Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme. **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**. İstanbul: Alfa
- Kara, İsmail. 2014. **Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi**. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Karabaşoğlu, Metin. 2009. İslam ve Milliyetçilik Arasındaki İlişki ve Etkileşim. Ö. Laçiner, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler**. c. 9. İstanbul: İletişim Yayınları: 690-702.
- Karpat, Kemal H. 2010. **Türk Demokrasi Tarihi**. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 2011a. **Osmanlı'dan Günümüze Kimlik ve İdeoloji**. 4. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 2011b. **Türk Siyasi Tarihi: Siyasal Sistemin Evrimi**. 2. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 2015. **Balkanlar'da Osmanlı Mirası ve Milliyetçilik**. 3. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 2017a. **İslam'ın Siyasallaşması**. 6. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 2017b. **Osmanlı Modernleşmesi: Toplum, Kuramsal Değişim ve Nüfus**. 3. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 2017c. **Osmanlı'da Milliyetçiliğin Toplumsal Temelleri**. 1. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Kemal, Namık. 2005. **Osmanlı Modernleşmesinin Meseleleri. Bütün Makaleleri 1.** İstanbul: Dergah Yayınları.
- Kili, Suna., Gözübüyük, A. Şeref. 2006. **Sened-i İttifaktan Günümüze Türk Anayasa Metinleri.** 3. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Koçak, Cemil. 2011. Yeni Osmanlılar ve Birinci Meşrutiyet. M. Ö. Alkan , **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi.** c. 1. s. 73-82. İstanbul: İletişim Yayınları: 73-82.
- Koyuncu, Nuran, Yasin Yılmaz. 2018. Osmanlı'nın Son Yüzyılında Hukuk Düşüncesinin Dönüşümü ve Dönemin Başlıca Tartışma Konuları. **Selçuk Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi.** 77-109.
- Lewis, Bernard. 1984. **Modern Türkiye'nin Doğuşu.** Ankara: TTK.
- Levy, Avigdor. 1971. The Officer Corps in Sultan Mahmud II's New Ottoman Army 1826-1839. **International Journal of Middle East Studies.** 2(1): 21-39.
- Mann, Micheal. 1993. **The Sources of Social Power, The Rise of Classes and Nation- States 1760-1914.** c. 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mardin, Ebulula. 2011. **Ahmet Cevdet Paşa.** 2011 bs. İstanbul: Mardin Valiliği Neşriyatı.
- Mardin, Şerif. 2011. Yeni Osmanlı Düşüncesi. **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi.** ed. M. Gültekingil. c. 1. İstanbul: İletişim Yayınları: 42-53.
- _____. 2012a. **Din ve İdeoloji.** 21. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2012b. **Jön Türklerin Siyasi Fikirleri.** 1895-1908 18. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2012c. **Türkiye, İslam ve Sekülerizm.** 2. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2015a. **Türk Modernleşmesi.** 24. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2015b. **Türkiye'de Toplum ve Siyaset.** 21. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2017a. **İdeoloji.** 18. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- _____. 2017b. **Türkiye'de Din ve Siyaset.** 21. bs. İstanbul: İletişim Yayınları.

- _____. 2017c. **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**. 13 bs. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Montesquieu, Charles-Louis'de Secondat. 1963a. **Kanunların Ruhu Üzerine I**. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- _____. 1963b **Kanunların Ruhu Üzerine II**. İstanbul: Toplumsal Dönüşüm Yayınları.
- Ortaylı, İlber. 1997. Osmanlı Devleti'nde Laiklik ve hukukun Romanizasyonu. **Erdem Atatürk Kültür Merkezi Dergisi**. 1201-1208.
- _____. 2017a. **Gelenekten Geleceğe**. 23. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____. 2017b. **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**. 46. bs. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Osmanağaoğlu-Karahasanoğlu, Cihan. 2011. Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye'nin Yürürlüğe Girişi ve Türk Hukuk Tarihi Bakımından Önemi. **OTAM**. 93-124.
- Öktem, Niyazi. 1985. **Hukuk Felsefesi ve Hukuk Sosyolojisi**. İstanbul.
- Özbilgen, Tarık. 1976. **Eleştirel Hukuk Sosyolojisi**. İstanbul:1976.
- Özgisi, Tunca. 2009. Milliyetçilik ve Vatandaşlık Olgusunun Türk Anayasalarına Yansıması. **Türkoloji Kültürü Dergisi** c. II. s.4: 83-103.
- Özgün-Çakar, Yasemin. 2009. Otoriter Düzenleme Zihniyeti Olarak Anayasalcılık. Ö. Laçiner. **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler** c. 9. İstanbul: İletişim Yayınları: 259-272.
- Şentop, Mustafa. 2005. Tanzimat Dönemi Kanunlaştırma Faaliyetleri. **Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi**. s. 35: 647-672.
- Seyidoğlu, Halil. 2009. **Bilimsel Araştırma ve Yazma El Kitabı**. 10. bs. İstanbul: Güzem Can Yayınları.
- Shaw, J. Stanford. 1965. The Origins of Ottoman Military Reform: The Nizam-ı Cedid Army of Sultan Selim III. **The Journal of Modern History**. 37(3):291-306.
- Skocpol, Theda. 1985. Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research. **Bringing State Back In**. ed. Peter B. Evans, Dietrich Rueschemeyer and Theda Skocpol. Cambridge: Cambridge University Press.

- Smelser, Neil Joseph. 1965. **The Modernization of Social Relations**. New York: Basic Books Inc.
- Somel, Selçuk. A. 2011. Osmanlı Reform Çağında Osmanlıcılık Düşüncesi. 1839-1913. M. Ö. Alkan, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi**. c. 1. İstanbul: İletişim Yayınları: 88-97.
- Tanör, Bülent. 2017. **Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri**. 30. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tekeli, İlhan. 2016. Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı. **Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**. c. 3 İstanbul: İletişim Yayınları: 20-42.
- _____ 2018. **Anayasal Gelişme Tezleri**. 4. bs. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Tuna, Korkut. 2015. **Batılı Bilginin Eleştirisi Üzerine**. 5. bs. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tunaya, Tarık Zafer. 1969. **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**. İstanbul: Yedigün Matbaası.
- Turhan, Mümtaz. 1980. **Garplılaşmanın Neresindeyiz?**. İstanbul: Yağmur Yayınları
- Türkdoğan, Orhan. 2005. **Ulus-Devlet Düşünürü Ziya Gökalp**. İstanbul: Kültür-Sanat Yayıncılık.
- Türköne, Mümtaz'er. 1994. **Modernleşme Laiklik ve Demokrasi**. Ankara: Ark Yayınevi.
- Ülken, Hilmi Ziya. 2017. **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**. 13. bs. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Üskül, Zafer. 2006. **Türk Demokrasisinde 130. Yıl**. İstanbul: TÜSİAD Yayınları.
- Wallerstein, Immanuel, Hale Deceli, Reşat Kasaba. 1983. Osmanlı İmparatorluğu'nun Dünya Ekonomisi ile Bütünleşme Süreci. **Toplum ve Bilim**. s. 23: 41-45.
- Yılmaz, Yasin. 2018. **Son Dönem Osmanlı Hukuk Düşüncesi**. İstanbul: Bir Yayıncılık.

ÖZ GEÇMİŞ

Batuhan Avşaroğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Lisans Programı mezunudur. Yüksek Lisans'ına Yıldız Teknik Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Anabilim Dalı Sosyoloji Yüksek Lisans Programı'nda başlamıştır. Halen Araştırma Görevlisi unvanı ile akademik çalışmalarına devam etmektedir.