T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

KANUN-İ ESÂSÎ'DE EGEMENLİK ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

SEVAL KILIÇ

İstanbul, 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
KAMU HUKUKU ANABİLİM DALI

KANUN-İ ESÂSÎ'DE EGEMENLİK ANLAYIŞI

Yüksek Lisans Tezi

SEVAL KILIÇ

Danışman: PROF. DR. MEHMET AKMAN

İstanbul, 2014

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ

TEZ ONAY BELGESİ

HUKUK Anabilim Dalı KAMU HUKUKU Bilim Dalı TEZLİ YÜKSEK LİSANS öğrencisi SEVAL KILIÇ'nın KÂNÛN-İ ESÂSİ'DE EGEMENLİK ANLAYIŞI adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun 17.09.2014 tarih ve 2014-33/27 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından oy birliği / ~~oy çokluğu~~ ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Tez Savunma Tarihi 22/09/2014

Öğretim Üyesi Adı Soyadı			**İmzası**
1.	Tez Danışmanı	Prof. Dr. MEHMET AKMAN	
2.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. EKREM B. EKİNCİ	
3.	Jüri Üyesi	Prof. Dr. FETHİ GEDİKLİ	

ÖZ

Kanun-i Esâsî, Türk hukuk tarihinde hem ilk anayasa olması hem de içerdiği hususlar bakımından önem arz etmektedir. Önemli konulardan biri de anayasanın egemenlik anlayışı bakımından durduğu yerdir. Bu tezde tartışılan ve açıklık getirilmeye çalışılan problem budur. Kanun-i Esasi'deki egemenlik anlayışının, Batı tarzı bir egemenlik anlayışı ile açıklanıp açıklanamayacağı ve Türk-İslam geleneğinin etkisi tezin ana eksenini oluşturmaktadır.

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümü, anayasa hukuku ve siyaset bilimi literatüründe önemli bir kavram olan egemenlik kavramını konu edinecektir. Çalışmanın ikinci bölümünde ise İslamiyetin kabulünden önceki Türk devletlerinde hakim olan egemenlik anlayışından başlayarak Sened-i İttifak ve Tanzimat Fermanına kadar geçen sürede, Türk devletlerinde gözlemlenen egemenlik kavrayışları ele alınacaktır. Çalışmanın üçüncü bölümü ise Tanzimat dönemi ve 1876 sonrası Osmanlı Devleti egemenlik anlayışını kapsamaktadır.

ABSTRACT

Kanun-i Esasi is the first Turkish constitution and its content has a special place in Turkish legal history in the sense that it made significant changes to the traditional comprehension of sovereignty. This study aims to scrutinize and clarify these changes with reference to two problematic issues: is it possible to explain these changes by the western conception of sovereignty and to what extent the Turk-Islamic conception of sovereignty affected its scope?

First part of this study is dedicated to the concept of sovereignty, which is one of the chief concept in the literature of constitutional law and political studies. Following chapter will deal with the traditional comprehension of sovereignty dated from previous history of acceptance of Islam, which refers to the first Turkish states as Hun, Gokturk etc., to the promulgation of Sened-i İttifak and the decree of Tanzimat. Last part of the study concerns with the modification in the conception of sovereignty brought forth by the decree of Tanzimat(1839) and Kanun-i Esasi(1876).

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR ..... İİİ
GİRİŞ 1

BİRİNCİ BÖLÜM

BATIDA EGEMENLİK ANLAYIŞI

I. TERMİNOLOJİ SORUNU 3
II. EGEMENLİĞİN BOYUTLARI 5
A. İÇ EGEMENLİK 6
1. Egemenliğin Sürekliliği 6
2. Egemenliğin Mutlaklığı 7
3. Egemenliğin Bölünmezliği ve Devredilmezliği 7
B. DIŞ EGEMENLİK 8
C. ÜÇÜNCÜ BOYUT-STEPHEN KRASNER'İN SINIFLANDIRMASI 9
III. EGEMENLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ 10
A. İLK ÇAĞ 10
B. ORTA ÇAĞ 12
1. Feodalite 13
2. Hristiyanlık ve Kilise 13
C. YENİ ÇAĞ 17
1. Siyasi İktidarı Laik Bir Temele Oturtulması 17
2. Egemenin Rakiplerinden Ayrı ve Üstün Bir Güç Olarak Konumlandırılması 21
3. Egemenin Kendi Koyduğu Yasalardan Bağımsız ve Sınırsız Bir Güçte Olduğunun Esas Alınması 21
4. Devletin Temelinde Bir Sosyal Sözleşme Bulunduğunun Dile Getirilmesi 22
D. YAKIN ÇAĞ 24
IV. EGEMENLİK DOKTRİNLERİ 25
A. TEOKRATİK GÖRÜŞLER 26
B. İNSAN İRADESİNE DAYALI GÖRÜŞLER 27
1. Egemenliği Tek Kişinin İradesine Dayandıran Görüş 27
2. Egemenliği Topluma Dayandıran Görüşler (Demokratik Teoriler) 29

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK VE İSLAM DEVLETLERİNDE EGEMENLİK ANLAYIŞI

I. GENEL OLARAK 32
II. ESKİ TÜRKLERDE EGEMENLİK ANLAYIŞI 32
A. EGEMENLİĞİN KAYNAĞI 32
B. EGEMENLİĞİN EL DEĞİŞTİRMESİ 34
C. HANIN YETKİLERİ VE SORUMLULUKLARI 36
III. İSLAM HUKUKUNDA EGEMENLİK ANLAYIŞI 37
A. EGEMENLİĞİ KULLANACAK OLAN OTORİTENİN ALLAH TARAFINDAN TAYİN EDİLMESİ 39
B. ALLAH'A AİT EGEMENLİĞİ KULLANACAK OLAN OTORİTENİN ÜMMET TARAFINDAN TAYİN EDİLMESİ 40
C. EGEMENLİĞİN ÜMMETE AİT OLDUĞU GÖRÜŞÜ 41

D. EGEMEN GÜCÜ KULLANAN HALİFELİK KURUMU....42
1. Halifenin İhtilaflı Olan Vasıfları....43
a. Müçtehit Derecesinde Fıkıh Bilmek....43
b. Kureyş Kabilesine Mensup Olma....44
c. Erkek Olması....44
2. Devlet Başkanı - Halife'nin Belirlenme Usulleri....45
a. Seçim....46
b. Ahd - İstihlaf....48
c. Zorla Ele Geçirme....49
3. Sonuç....50
IV. OSMANLILARDA EGEMENLİK ANLAYIŞI....50
A. DEVLETİN KURULUŞ YILLARI....51
B. FATİH VE KANUNNAMESİ....53
1. Kardeş Katlinin Kanunlaştırılması....53
2. Kul (Devşirme) Sisteminin Yaygınlaştırılması....56
3. Rakip Hanedanların Ortadan Kaldırılması....57
4. İktidarını Kutsallaştırma....58
5. Vezir-i Azamın (Sadrazamın) ve Divan-ı Hümayun'un Yeniden Düzenlenmesi....59
a. Vezir-i Azam....59
b. Divan-ı Hümayun....60
6. Örfi Hukukun (Sultanın Hukuku) Yaygınlaştırılması....61
C. YAVUZ SULTAN SELİM VE HİLAFET MESELESİ....63
D. KANUNİ SULTAN SÜLEYMAN'IN EVRENSEL EGEMENLİĞİ....65
E. SALTANAT VERASETİNİN DEĞİŞMESİ....67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANZİMAT DÖNEMİ VE 1876 ANAYASASI'NDA EGEMENLİK ANLAYIŞI

I. GENEL BİLGİLER....68
II. SENED-İ İTTİFAK....72
III. TANZİMAT FERMANI....75
A. TANZİMAT FERMANININ ÖZELLİKLERİ....76
B. TANZİMAT FERMANININ UYGULANMASI VE SONUÇLARI....79
IV. KANUN-İ ESASİ....82
A. İKTİDARIN SINIRLANDIRILAMAMASI....86
1. Padişahın Yasama Faaliyetlerindeki Rolü....89
2. Padişahın Heyet-i Mebusan'ı Feshetme Yetkisi....91
3. Padişahın Sürgüne Gönderme Yetkisi....92
B. BATI ANAYASALARINDAKİ EGEMENLİK ANLAYIŞI- KISA BİR KARŞILAŞTIRMA....94
C. KANUN-İ ESASİ VE I. MEŞRUTİYET DÖNEMİNİN ÖNEMİ....99
D. 1909 KANUN-İ ESASİ DEĞİŞİKLİKLERİ- İKTİDARIN SINIRLANDIRILMASI....100
1. Egemenlik Anlayışındaki Değişim....101
2. Yürütme Kuvvetine İlişkin Değişiklikler....103
3. Yasama Kuvvetindeki Değişiklikler....107
E. 1914 YILI VE SONRASINDAKİ DEĞİŞİKLİKLER....110
SONUÇ....113
KAYNAKÇA....116

KISALTMALAR

a. g. y	adı geçen yer
Akt.	Aktaran
AÜHF	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
AÜHFD	Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi
AÜSBFD	Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi
C. Ü.	Cumhuriyet Üniversitesi
çev.	çeviren
DİA	Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
ed.	editör
EKEV	Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı
İSAM	İslam Araştırmaları Merkezi
İÜHF	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi
İÜHFM	İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası
MÜHF	Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi
M. Ü.	Marmara Üniversitesi
para.	paragraf
s.	sayfa
vd.	ve devamı

GİRİŞ

Kanun-i Esâsî, Türk hukuk tarihinde hem ilk anayasa olması hem de içerdiği hususlar ve yaklaşık 30 yıl boyunca askıda kalması bakımından önemlidir. Önemli konulardan biri de anayasanın egemenlik anlayışı bakımından durduğu yerdir. Bu tezde tartışılan ve açıklık getirilmeye çalışılan problem budur. Kanun-i Esasi'deki egemenlik anlayışının, Batı tarzı bir egemenlik anlayışı ile açıklanıp açıklanamayacağı ve Türk-İslam geleneğinin etkisi tezin ana eksenini oluşturmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada hem Avrupa siyasi tarihinde ortaya çıkıp gelişen egemenlik kavramı hem de Türk-İslam devlet başkanlığı kavrayışı detaylı olarak incelenecek ve bu konulara ilişkin yapılan açıklamalar ışığında Kanun-i Esasi'ye hakim olan egemenlik anlayışı veya anlayışları tartışılacaktır.

Üç bölümden oluşan bu çalışmanın ilk bölümü, anayasa hukuku ve siyaset bilimi literatüründe önemli bir kavram olan egemenlik kavramını konu edinecektir. Bu bölümde egemenlik kavramının, ortaya çıktığı yer olan Avrupa tarihindeki izleri takip edilecek ve hem meselenin tarihi yönü hem de düşünsel boyutu ele alınacaktır. Egemenlik kavramını en esaslı şekilde ortaya atan Jean Bodin başta olmak üzere, bu kavramın şekillenmesinde etkili olan düşünürlerin görüşleri başvurulacak esas kaynaklar olacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde ise İslamiyetin kabulünden önceki Türk devletlerinde hakim olan egemenlik anlayışından başlayarak Sened-i İttifak ve Tanzimat Fermanına kadar geçen sürede, Türk devletlerinde gözlemlenen egemenlik kavrayışları ele alınacaktır. İslamiyet öncesi Türk geleneği *kut* kavramı ekseninde açıklanmaya çalışılacak ve ardından İslamiyetin kabulü ile değişen egemenlik anlayışına yer verilecektir. Bu değişimin iyi anlaşılabilmesi için İslam dininin kabul ettiği egemenlik anlayışı da ayrı bir başlık altında ele alınacaktır. Ayrıca İslamiyetin kabulünün ardından Türk-İslam devletlerinde egemenlik anlayışının durağan bir hale gelip gelmediği ve bir değişim yaşanmışsa bunun ne yönde olduğu bu bölümde tartışılacak konular arasındadır. Bu bağlamda, I. Selim'in Arap yarımadasını fethinin ardından hilafet kurumunun Osmanlı Devletine yansımaları bölümün önemli konuları arasındadır.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise Tanzimat dönemi ve 1876 sonrası Osmanlı Devleti egemenlik anlayışını kapsamaktadır. Kanun-i Esasinin ayak sesleri olan Sened-i İttifak ve Tanzimat Fermanı gibi reform hareketlerinin egemenlik anlayışı üzerindeki etkileri bu bölümün ilk konusu olacaktır. Ardından Kanun-i Esasinin ilanının egemenlik anlayışında meydana getirdiği değişiklikler, Türk Anayasa tarihinin ilk anayasası olan bu metnin özellikle padişahın yetkileri konusundaki hükümleri göz önünde bulundurularak açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak bilindiği üzere 1876 tarihli Kanun-i Esâsî yeknesak bir uygulama dönemine sahip olamamıştır. Yaklaşık 30 yıllık askıda kalma süreci ve ardından yapılan 1909 anayasa değişiklikleri, Kanun-i Esâsî'de hâkim olan egemenlik anlayışı ifadesi yerine egemenlik anlayışları ifadesinin kullanılmasını gerektirmektedir. Zira 1909 değişiklikleri egemenlik anlayışında ciddi değişiklikler yaratan hükümler içermektedir. Dolayısıyla anayasanın orijinal metninin yanında, yapılan değişiklikler de çalışma kapsamında ele alınacaktır. Buna ek olarak, 1914 sonrası İttihat ve Terakki Fırkasının egemenlik anlayışına etkilerine de yer verilecektir.

Bu çalışma bir genel kamu hukuku veya anayasa hukuku tezi olma iddiasında değildir. Dolayısıyla ilk iki bölümde egemenlik anlayışına dair yer alan açıklamalar, Kanun-i Esâsî'deki egemenlik anlayışına ışık tutma ölçüsünde tutulmuş ve doktrinde yer alan ayrıntılı tartışmalara tez konusu ile doğrudan ilgili olmamaları sebebiyle yer verilmemiştir.

Kanun-i Esâsî'ye hâkim olan egemenlik anlayışını ortaya koymak yönünde bir çaba, bu anayasanın hazırlanmasında örnek teşkil eden Anayasaların da göz önünde bulundurulması ve bu anayasalarda hakim olan egemenlik anlayışlarının da incelenmesini zaruri kılmaktadır. Bu bağlamda Anayasanın hazırlık çalışmalarında örnek alınan Belçika, Prusya, Sardunya anayasalarının egemenlik anlayışlarına da yeri geldiğince kısaca değinilecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM
BATIDA EGEMENLİK ANLAYIŞI

I. TERMİNOLOJİ SORUNU

Batıda egemenlik teriminin karşılığı olan *souveraineté* sözcüğünün ortaya çıkışı modern devletin de ortaya çıkışına rastlar ve Fransız kökenlidir[1]. Terim kavramsal olarak birçok manada kullanılmıştır. Sosyologlar, bir kişinin bir başkasının üzerinde otorite kurmasını egemenlik olarak adlandırmışlardır[2]. Hukuk ve siyaset alanında ise bir devletteki en üstün iktidar, güç, otoriteye bu ismi vermişlerdir. Bir müellife göre, egemenlik kavramı tarihin hiçbir döneminde bilimsel mahiyette kullanılmamış ve fakat bir siyasi propaganda maksadı ile kullanılmıştır[3].

Egemenlik kavramında terminoloji kargaşasına son veren Hobbes olmuştur[4]. Leviathan adlı eserinde devletin üstün gücü olarak sadece "soveraignty" (eski dil) terimini kullanmıştır[5].

Türkçede kullanılan egemenlik teriminin kökeni ihtilaflıdır. Egemen kelimesinin Türkçe olmadığı, türetildiği yönünde iddialar vardır[6]. Türkçe etimolojik sözlüklerden biri egemen kavramının kökeni olarak eski Yunanca'yı göstermektedir[7]. Buna karşın başka bir müellif, egemenlik teriminin Türkçe'nin diğer lehçelerinde bulunduğunu ve günümüzde de kullanılmaya devam ettiğini ileri sürmüştür[8].

Egemenlik teriminin birçok farklı mana için kullanılması zihinlerde karışıklığa yol açarken, Alman müellifler her bir mana için farklı terimler kullanmışlardır.

---

[1] İlhan Lütem, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, Ankara: Sakarya Basımevi, 1947, s. 4.
[2] Engin Topuzkanamış, "Max Weber'de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, Cilt 14, Sayı 2, 2012, s. 263
[3] Lütem, s. 5.
[4] Mustafa Koçak, Batı'da ve Türkiye'de egemenlik anlayışının değişimi Devlet ve Egemenlik:(Eski Kavramlar-Yeni Anlamlar), Ankara: Seçkin Yayınları, 2006, s. 66
[5]Thomas Hobbes, *Hobbes's Leviathan reprinted from the edition of 1651 with an Essay by the Late W.G. Pogson Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1909, http://oll.libertyfund.org/titles/869, (06.08.2014), s. 134 vd. Egemen olarak da "soveraigne" terimini kullanmıştır.
[6] Koçak, s. 69.
[7] Sevan Nişanyan, "Çağdaş Türkçenin Etimolojisi", http://nisanyansozluk.com/?k=egemen&x=0&y=0, (12.08.2014). Sözlüğün ilgili kısmında egemen teriminin Fransızca "hegemon" sözcüğünden esinlenildiğini, ilk kez 1935 tarihli bir sözlükte "hâkim" anlamını ifade eder şekilde kullanıldığı belirtilir.
[8] A. Enis Turan, " Ege, Egemen ve Egemenlik ve Yunanca "Hegemonya" Üzerine", *YOM Türk Dünyası Kültür Dergisi*, Sayı 14, 2009, s. 44.

Egemenliğin menfi yönü için "souveranitat", müspet anlamı için "staatsgewalt" ifadesi tercih edilmiştir[9].

Egemenlik teriminden önce Osmanlı Devleti ve Türkiye'de Arapça kökenli bir başka terim olan *hâkimiyet* kelimesi de kullanılmıştır. Arapça'da "h-k-m" kökünden türeyen bu kelime, kendisinden başka güç sahiplerine üstünlük kurma, hükmetme anlamını taşımaktadır. 1921 Anayasası'nda da milli egemenlik anlatılmak istendiğinde bu terim kullanılmıştır: *"Hâkimiyet bilâkaydü şart milletindir."*

Okandan'a göre hâkimiyet kavramı devlet gücünün açıklanmasında artık yetersiz kalmaktadır. Çünkü hâkimiyet kavramının unsurları artık bir devlette bulunmayabilir. Özellikle II. Dünya Savaşı'ndan sonra devletler, içte ve dışta sınırlanma yönünde eğilim göstermiştir. Devletlerin uluslararası hukuk düzeninin getirdiği prensiplerle bağlı olma yönündeki temayülü de hakimiyet kavramının kendisinden üstün hiçbir güce tabi olmaması niteliğine aykırıdır. İşte bu nedenlerle devletin iktidar unsuru artık hakimiyet kavramı ile açıklanamaz. Devlet gücü, devlet iktidarı gibi kavramların kullanılması daha uygundur[10].

Egemenliğin anlaşılması güç bir mefhum olmasının sebeplerinden biri de her düşünürün bu kavrama farklı mana yüklemesidir. Bu düşünürler egemenliği tarif ederken objektif hukuk kaidelerini değil siyasi kanaatlerini kullanmışlardır. Bundan dolayı herkes tarafından kabul görmüş belirli bir manası yoktur[11].

Egemenlik kavramı önceden devlet kudretinin bir vasfı olarak görülmüştür. Buna göre egemenlik, diğer devletlere karşı bağımsız ve içte de en üstün otoritedir. Bu durum egemenliğin menfi yönü olarak ifade edilir[12]. Böylece ilk zamanlar egemenlik anlayışının devlete içkin olmayan, devleti nitelendiren bir kavram olarak değerlendirildiği anlaşılmaktadır[13].

[9] Lütem, s. 9.
[10] Recai Galip Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, İstanbul: İÜHF Yayınları, 1968, s. 750-751.
[11] Muvaffak Akbay, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, Ankara: AÜHF Yayınları, 1961, s. 371-372.
[12] Lütem, s. 7.
[13] Muvaffak Akbay, s. 373.

İkinci aşamada, egemenlik ile devlet kudreti aynı şey olarak ifade edilmiştir[14]. Yani egemenlik devlette mündemiç bir meseledir. Devlet kudretinin sembolleri olan kanun yapma, savaş ve barış ilan edebilme, para basma gibi alametler aynı zamanda egemenliğin alametleri olarak görülmüştür. Bodin bu ifadenin önde giden destekleyicisi olmuştur[15]. Fakat devlet gücü, egemenliğin aksine müspet bir kavramdır. Zira yasa yapmak, barış yapmak, savaş açmak, yargılama yapmak vs. yetkilerini içerir. Ancak Bodin ve çağdaşları, müspet bir kavram olan devlet kudretinin kapsadıklarını yalnızca menfi bir yönü olan egemenlik kavramına dâhil etmişlerdir. Bu yolla herhangi bir güce bağlı olmama anlamına gelen egemenlik savaş açma gibi yetkileri içine alacak şekilde genişletilmiştir ve egemenlik ve devlet gücü eş anlamlı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Böylece menfi bir niteliğe sahip olan egemenlik kavramı, aynı zamanda müspet bir nitelik de kazanmıştır[16].

Daha sonra ise devletlerin merkezileşmesi ve devlet kudretinin tek kişide birleşmesi ile birlikte egemenlik, kralî bir kudreti ifade etmeye başlamış ve egemenlik ile hükümdar aynı sayılmıştır. Devlet kudreti yani yasa yapma, savaş ve barış ilanı, para basmak gibi nitelikler egemen kişinin şahsında kaynaşmıştır. Böylece devletin egemen vasfı ile bu gücü elinde bulunduran organ veya kişi birbirine karıştırılmış, aynı sayılmıştır[17]. Bu husus da aynı zamanda egemenliğin müspet yönünü göstermektedir[18].

II. EGEMENLİĞİN BOYUTLARI

Egemenlik kavramının boyutlarından kastedilen husus, bir ülkenin içindeki en üstün siyasi otorite ve diğer devletlere karşı bağımsız olmasıdır. Bu durum iç ve dış egemenlik olarak adlandırılırlar.

---

[14] Muvaffak Akbay, s. 373.
[15] Carré de Malberg, Bodin'in bu anlayışını bir hata olarak görür ve bu hatanın neticesi olarak da egemenlik devletin zorunlu bir unsuru olarak görülür. Hâlbuki bu ispatlanmış bir kuram değildir. *"...Eğer egemenlik kavramı ile devlet kudretini anlıyor isek egemenliğin devletin ayrılmaz bir vasfı olduğu konusunda şüphe yoktur. Zira bu tür bir güce sahip olmayan bir devlet tahayyül edilemez. Ancak, egemenlik kavramı ile devletin hiçbir kişi veya kuruma tabi olmamasını anlıyor isek, egemenliğin devletin ayrılmaz bir vasfı olarak görülmesi hatalı bir tasavvurdur...",* Raymond Carré de Malberg, *Contribution a la Théorie Générale de l'Etat,* Paris: Dalloz, 2004, s. 89, Akt Muvaffak Akbay, s.374.
[16] Malberg, s. 76.
[17] Akbay, s. 374.
[18] Lütem, s. 8.

A. İÇ EGEMENLİK

Devletin kendi ülkesi içinde söz konusu olan, devlet kudretinin ülkesi ve halkı üzerinde mutlak hükmetme yetkisini ve üstünlüğünü ifade eden boyuttur. Bu boyut pozitif bir nitelik taşır. Çünkü egemenliği kullanan otorite üstün emretme gücü sayesinde vatandaşları üzerine kural koyabilmekte ve onların toplum içinde yaşayışlarına müdahale edebilmektedir. Aynı zamanda kişilerin ve toplulukların bu güce karışamamaları bakımından da negatif nitelik taşımaktadır[19].

İç egemenlik kavramını kuramsallaştıran kişi Jean Bodin'dir. Bodin'in yaşadığı dönemdede feodal beyliklerle krallar arasında bir iktidar mücadelesi yaşanmaktadır. Bodin için bu mücadeleden çıkış yolu güçlü bir merkezi otorite olmuştur[20]. Bu otoritenin de ancak kralların güç kazanması ile sağlanabileceğini öngörmüştür. Merkezi otoritenin sağlanabilmesi için egemen konumunda olan hükümdarın iktidarının sınırlarının kaldırılması ve iktidarın meşruiyetinin tartışılmaması gerekiyordu. Böylece egemenin nitelikleri belli olmuştur: Mutlak, daimi, bölünmez ve devredilmez. Ancak bu nitelikleri sağlayabilen kişi, kişiler ya da kurumlar kendilerine egemen diyebilirlerdi. Gerisinin iktidar açısından hiçbir anlamı yoktur.

1. Egemenliğin Sürekliliği

Jean Bodin, egemenliği, *"bir devlet tarafından yetkilendirilen*[21] *mutlak ve daimi güç"* diye tanımlar[22]. Bu cümlede egemenliğin mutlak ve daimi güç olarak vasıflandırıldığını görmekteyiz. Bodin'e göre, bu gücün sürekli olması gerekir. Eğer bu güç sürekli olmazsa, belli süre sonunda gücün, yetkilendiren kişiler tarafından geri alınması mümkün olabilir. Böyle bir kişi egemen değil, ancak yönetici olabilir. Çünkü güç geçici olarak verilmiştir ve yönetici her an geri alınabilir korkusu ile yaşamaktadır. Gerçek egemen güce her zaman sahip olandır. Egemen, gücünü bağımsız bir şekilde

[19] M. Aydoğan Özman, "Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller", *AÜHFD,* 1964, Cilt 21, Sayı 1-4, s. 59.
[20] Aynı anlayış Thomas Hobbes'un kuramında da görülmektedir, Hobbes, s. 133-134.
[21] Bu yetkilendirme bazen tek insana, bazen sınırlı kimselere yapılmıştır ve bazen de halka aittir. Ancak en makbul yönetim monarşidir. Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s. 528.
[22] Alev Alatlı, *Batıya Yön Veren Metinler II*, Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010, s. 846.

icra etmelidir[23]. Yönetici ise egemenin iradesine, yasalara bağlıdır. Yöneticinin yaptığı iş bir görevdir[24].

2. Egemenliğin Mutlaklığı

Egemenliğin mutlak oluşuna ilişkin görüşleri ise şu şekilde özetlenebilir: Egemen gücün mutlak olması gerekir. Güç devredildikten sonra artık iadesi istenemez. Bu gücün aynı zamanda koşulsuz olması gerekir. Egemenlik, hükümdara verilen hediye gibidir. Hediyenin de koşulsuz olması ve iadesinin istenmemesi esastır[25]. Egemen, hiçbir konuda herhangi bir kimseye ya da kuruma danışmak zorunda değildir. Toplumdaki diğer feodal yapılanmalar da egemenin izin verdiği ölçüde vardırlar ve egemene bağlıdırlar[26].

Bodin, egemenin güçlerinden olan yasa yapma yetkisine ayrı bir önem vermiştir[27]. Çünkü yasa yapma yetkisi egemenin mutlak bir biçimde ülkesi içerisinde her kişiye buyruk verebilme yetkisi olduğunu gösterir. Egemen olmanın anlamı bu yetkide yatar. Uyruklarına yasalar ile buyruk verebilen, mevcut yasaları değiştirebilen veya kaldırabilen hükümdar, gerçek egemendir. Böyle bir hükümdar aynı zamanda kendi koymuş olduğu yasalardan muaftır. Bu düşünce insanın kendisine buyruk veremeyeceği düşüncesinden ileri gelmiştir. Aynı zamanda egemenin koymuş olduğu yasalardan dolayı kendisini sınırlayamayacağı fikri hâkimdir. İslam hukukunda ise ileride bahsedileceği üzere, hükümdarın tasarruflarının sadece Allah'ın koymuş olduğu yasalarla sınırlanabileceği ancak hükümdar yasaları ihlal etse bile ona yaptırım uygulayacak bir kurum ya da kişi olmaması sebebiyle egemen gücünün teoride sınırlanabilir olduğu görülse de pratikte sınırsız olduğu ileri sürülmektedir[28].

3. Egemenliğin Bölünmezliği ve Devredilmezliği

Bodin'in egemenliğin bölünmezliği hususundaki ifadeleri egemenliğin mutlaklığı ve sürekliliği ile bağlantılıdır. Ona göre egemenlik tek bir çatı altında

[23] Alatlı, s. 846; Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi, 2009, s. 29.
[24] Ağaoğulları, Köker, s. 30.
[25] Alatlı, s. 847.
[26] Ağaoğulları, Köker, s. 27.
[27] Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s. 528.
[28] Recai Galip Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları,* Birinci Kitap, İstanbul: İÜHF Yayınları, 1977, s. 27.

toplanmalıdır. Örneğin bir kral-egemen, yetkilerini soylular veya başka kurumlarla paylaşmamalıdır. Yetkileri bölüştüren ülkeleri ise kargaşa beklemektedir. Çünkü artık egemen yoktur. Egemen aynı zamanda yetkilerini başkalarına devretmemelidir. Eğer devrederse kendisi egemen olmaktan çıkar. Zaten yetkilerini başkalarına devretmesi de anlamsızdır.

Bodin egemenliği tarif ederken asıl egemenin devlet olduğunu yani egemenliğin devlete içkin olduğunu, bunun yanında görünürde ise hükümdar veya yönetici kurulu üzerinde somutlaştığını ifade eder[29]. Bu somutlaşma ile egemen hükümdardır. Ancak egemenlik hükümdar değildir. Hükümdar ölse bile egemenlik devam eder. Egemen ile egemenliğin karıştırılması normaldir. Çünkü egemenlik devlette soyut, hükümdarda somut bir nitelik gösterir[30].

B. DIŞ EGEMENLİK

Egemenliğin içe yönelik bir yüzü olduğu gibi dışa yönelik de bir yüzü vardır. Buna göre devlet, yaşadığı uluslararası düzende yine egemenliğinden dolayı öteki devletlerle ilke olarak eşittir. Başka devletlerce ancak kendi isteği ile bağıtlanabilir[31].

Dış egemenlikle kastedilen husus bir devletin diğer devletler arasındaki konumudur. İlke olarak bir devlet diğer devletlerden bağımsız ve eşittir. Bu sebeple dış egemenlik ifadesi yerine daha çok "bağımsızlık" terimi kullanılmıştır. Birçok yazar dış egemenlik terimine karşı çıkmaktadır. Çünkü dış egemenlik yerine bağımsızlık, birçok sınırlamaya tabidir. Devletin akdettiği her antlaşma da onu sınırlamaya devam etmektedir. Zaten uluslararası hukuk da devletlerin bağımsızlığını kısıtlayan kuralların bütününden oluşmaktadır[32].

Dış egemenlik ya da bağımsızlık, devletlerin uluslararası alanda eşit olduğunu temin etmekle birlikte, devletlerin birbirlerinin iç işlerine karışmasını engelleyici bir niteliğe de sahiptir. Bu nitelik, karışmama, bu yönde hareketi kısıtlayıcı olduğundan

[29] Ağaoğulları, Köker, s. 32.
[30] Ağaoğulları, Köker, s. 33.
[31] Server Tanilli, *Devlet ve Demokrasi: Anayasa Hukukuna Giriş*, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1996, s. 15.
[32] Lütem, s. 9.

menfidir[33]. Dış egemenliğin menfi karakteri, diğer terim olan bağımsızlıkta kendini daha çok gösterir.

C. ÜÇÜNCÜ BOYUT-STEPHEN KRASNER'İN SINIFLANDIRMASI

Stephen Krasner, ikili ayrıma tabi tutulan egemenlik kavramını dörtlü biçimde sınıflandırarak yeni bir bakış açısı kazandırmıştır. Stephen Krasner egemenlik kavramının dört şekilde kullanıldığını söyler. Bunlar[34]:

- Uluslararası Yasal Egemenlik; genellikle, resmi yargısal bağımsızlıkları olan ülkesel varlıkların, karşılıklı tanıma ile bağlantılı teamüllerini ifade eder.

- Westfalyan Egemenlik; verilen topraklar içinde dış aktörlerin, otoritenin yapısından dışlanmasına dayalı siyasi örgütü ifade eder.

- İç(yerel) egemenlik; siyasi otoritenin ülke içinde yasal, resmi bir örgüt olmasını ve kamu otoritesinin sınırları içerisinde etkili kontrol kabiliyetinin olmasını ifade eder.

- Karşılıklı bağımlılık egemenliği; kamu otoritesinin kendi ülkesinin sınırlarını aşacak biçimde bilgiyi, fikirleri, malları, insanları, tüketicileri ya da sermayeyi düzenleme kabiliyetinin olmasını ifade eder.

Krasner aynı zamanda bir devletin bu egemenliklerden birine sahip olabilmesinin veya ötekilere sahip olmamasının mümkün olduğunu belirtmektedir. Örnek olarak Avrupa Birliğinde devletlerin uluslararası yasal egemenliğinin bulunduğunu ancak Westfalyan egemenliğin, Avrupa Birliği hukukunun iç hukuka etki etmesi ve dış aktörlerin dışlanmasının olası olmaması sebebiyle, artık devletlerde bu egemenlik türünden bahsedilemeyeceği görülmektedir. Tayvan'da ise Vestfalyan egemenlik bulunduğu halde uluslararası yasal egemenlik bulunmamaktadır. Diğer bir örnek de Kosova'dır. Kosova henüz Birleşmiş Milletler'in bütün devletleri tarafından tanınmamıştır ancak iç egemenlik etkili bir siyasi otorite tarafından kullanılmaktadır.

[33] Özman, s. 59.
[34] Stephen D. Krasner, *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press, 1999, s. 3-5, kitabın ve kavramların çevirisi tarafımdan yapılmıştır.

Ya da uluslararası yasal egemenliğinin bulunduğu yani öteki devletler tarafından tanındığı ancak, sınırlı bir iç egemenliğinin bulunduğu ülkeler de bulunabilir, günümüz Suriye'si gibi.

Sonuç olarak, Stephen Krasner, bir devlette bu egemenlik türlerinden hepsinin bulunabileceği gibi, bir ya da birkaçının da bulunabileceğini, bir ya da birkaç türünün bulunmasının o devletin egemen devlet olarak sayılması için yeterli olduğunu ifade etmektedir.

III. EGEMENLİĞİN TARİHSEL GELİŞİMİ

Bu bölümde egemenlik düşüncesinin tarihsel köklerine bakmaya çalışacağım. Anlatılacağı üzere ilkçağlarda terim olarak egemenlik ya da egemen kavramı devletler için yabancı idi. Ancak bu çağlarda egemen devlet yoktur denilemez.

A. İLK ÇAĞ

İlk çağlarda egemenlik kavramının insanların bilincinde yeşermediği söylenir. Bunun sebebi olarak da bu devirlerde Polis'in veya Roma Devleti'nin iktidarına karşı koyabilecek başka bir iktidar düşünülmemiştir[35]. Gerçekten de egemenlik iktidar mücadelesi sonunda ortaya çıkmış bir mefhumdur. Eski Yunan ve Roma'da ise devletin üstünlüğü mutlaktır. Rakibi yoktur. Aristoteles de devleti diğer topluluklardan ayıran özelliğin ekonomik bakımdan kendine yeterli oluşu olduğunu ifade eder[36]. Filozofun bu düşüncesi ilkçağa hâkim olur ve egemenlik kavramı hakkında çok fazla fikir beyan edilmez[37]. Duguit, Romalıların egemenlik kelimesini bilmediklerini ama kelimenin ifade ettiği anlamı bildiklerini ve bunu da "imperium[38]", yani "Roma yargıcının yetkisi" kelimesi ile karşıladıklarını ifade etmiştir[39].

Eski Yunan'da egemenlik halkın küçük bir kısmı olan yurttaşların elinde idi. Yurttaşlar Polis'in yerli halkı olan ve belli haklara sahip olan özgür kişilerdir. Devletin yönetim biçimi ise doğrudan demokrasidir. Özgürlük yönetime katılma anlamına gelir.

---

[35] Akbay, s. 366.
[36] Adnan Güriz, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara: AÜHF Yayınları, 1987, s. 155.
[37] Lütem, s. 12.
[38] Lütem, s. 12.
[39] Leon Duguit, *Kamu Hukuku Dersleri*, Çev. Süheyl Derbil, Ankara: AÜHF Yayınları, 1954, s. 56.

Site'nin varlığı esastır ve devlet bireyler üzerinde tam ve mutlak bir otoritedir[40]. Yönetime katılan halk asıl egemen değil, egemen yetkileri kullanan topluluktur[41].

Aristoteles'e göre, insanların bir arada yaşamaları sonucu oluşan toplum doğal bir toplumdur. Doğuştan gelen toplumsallaşma içgüdüsü yapay sözleşmelerin ürünü değildir. Toplum, kendi düzenini sağlamak amacıyla yasalar yaparak ve yönetim biçimini düzenleyerek devleti oluşturur. Devletin amacı en yüksek iyiye ulaşmaktır[42]. Devlet kendisini oluşturan bireylerden bağımsız, canlı bir varlıktır. İnsanlar ve toplumlar farklı oldukları için, her topluma uygun düşen bir yönetim biçimi vardır[43]. Aristoteles, en yüksek iyiliği amaçlama doğrultusunda yönetim şekillerini üçü doğru, üçü de yanlış olmak üzere altıya ayırır. Bunlar[44];

1. Ortak iyiliği amaçlayan tek kişinin yönetimi- Monarşi
2. Ortak iyiliği amaçlayan bir grubun yönetimi- Aristokrasi
3. Ortak iyiliği amaçlayan çoğunluğun yönetimi- Politeia
4. Tek kişinin çıkarını amaçlayan tek kişinin yönetimi- Tiranlık
5. Zenginlerin çıkarını amaçlayan bir grubun yönetimi- Oligarşi
6. Yoksulların çıkarını amaçlayan çoğunluğun yönetimi- Demokrasi

Bu yönetim biçimleri egemenliği elinde bulunduran kişi ya da kişilere göre değişmektedir.

MÖ 6. Yüzyıldan sonra doğaya ve topluma bakış açısı değişmiş, tanrısallık yerini laik söyleme bırakmıştır. Bunun en önemli sebebi filozofların, doğayı artık mitolojik olarak değil, yine doğanın yasaları ile açıklamalarıdır. Laik söylemle birlikte devletin kaynağı hakkındaki düşünceler de değişmiş, örneğin Demokritos, Polisin, iyi bir kamu düzeni sağlanması amacıyla oluşturulmuş yapay bir kurum olduğunu dile

[40] Uğur Kara, *Temel İnsan Hakları Bilgisi I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012, s. 20-21.
[41] Yusuf Şevki Hakyemez, Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı: Doğuşu, Gelişimi, Kavramsal Çerçevesi ve Dönüşümü, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2004, s. 19.
[42] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Teori Yayınları, 1989, s. 239.
[43] Ağaoğulları, s. 247.
[44] Ağaoğulları, s. 249. Tablo bu yazardan alınmıştır.

getirmiştir. Böylece devletin oluşumu mitolojik olmaktan çıkmış ve yerini insan almıştır. Devlet artık insanlara hizmet etmek amacıyla vardır[45].

Roma'da ise devlet gücü yani egemenlik, etkisini her alanda göstermiştir. Romalılar kendilerini devletten ayrı bir varlık olarak görmemişlerdir[46]. Bu üstün güç yalnızca içeride değil, dışarıda da diğer devletlerin üzerinde bir otorite kurmayı amaçlamıştır. Romalılar stoacı okulun etkisinde kalmışlardır. Bu da devlet anlayışına sirayet etmiştir. Bütün dünyayı kapsayan bir Roma kurma idealini taşımışlardır. Ancak stoacılarda bulunan dünya vatandaşlığı fikrine pek sıcak bakmamışlardır. Yeni edindikleri topraklardaki insanlara ayrı hukuk uygulamışlardır. Gerçek Romalılara *ius civile*, sonradan fethedilmiş topraklarda yaşayan insanlara ise *ius gentium* denilen yabancılar hukukunu tatbik etmişlerdir. Romalı vatandaşlar kendilerini diğerlerinden üstün olarak görmüşlerdir. Evrensel devletin eşit yurttaşlık ilkesi göz önüne alınmamıştır. Roma düşünürleri de bu eşitsizliği yine stoacı okuldan gelen doğal hukuk anlayışı ile meşrulaştırmaya çalışmışlardır.

Romalılar bu üstün emretme gücüne "imperium" demiştir. Romalıların egemenlik anlayışının önce İstanbul'un fethi ile Osmanlılara, daha sonra Batı'ya geçtiğini ifade edenler olmuştur[47].

B. ORTA ÇAĞ

Ortaçağda Roma Devleti'nin çöküşüyle birlikte feodal yapılar ve güçlü bir kilise ortaya çıkmıştır. Yüzyıllar bu iki kurumun güç savaşı ile geçmiş ve Ortaçağın son dönemlerine kadar merkezi otorite ve bundan dolayı klasik egemenlik kavramı kendine yer bulamamıştır. Bunun sebepleri yetkilerin parçalı feodal yapı ve Kilise'nin otoritesi arasında paylaşılmış durumda olmasıdır. Bunun yanında Hristiyanlığın güç kazanması sonucu egemenliğe din temelli bir yaklaşım mevcuttur. İlk önce siyasi ve ekonomik yapılanma olan feodaliteden bahsedilecektir.

[45] Kara, s. 21.
[46] Koçak, s. 43.
[47] Koçak, s. 44.

1. Feodalite

Feodalite coğrafi olarak kıta Avrupası'nda şimdiki Almanya ve Fransa'yı oluşturan topraklar üzerinde Ortaçağ döneminde kurulmuş olan bir siyasi ekonomik yapıdır. Bu yapının tarihi Roma Devleti'nin yıkılış dönemine rast gelir. Roma'nın Avrupa toprakları üzerindeki koruyucu etkisinin kalkması ile başıboş kalan ve tarıma bağlı yaşayan köylü nüfusu, kavimler göçü ile birlikte Avrupa'ya gelen kabile topluluklarının tehdidi altında kalmışlardır. Köylüler bu yağmanın önlenmesi amacı ile bölgede kıyasla daha güçlü bulunan kişilerle kendilerinin korunması karşılığında, köylülerin zorla çalıştırma dâhil her türlü hizmet, vergi ödeme ve sadakat yükümlülüğü altında olduğu bir sözleşme yapmışlardır[48]. Serf olarak köylüler arazilerini ve lordlarını terk etmek özgürlüğüne sahip olamamışlardır[49]. Bu sözleşmenin üzerinde vasal dediğimiz en küçük feodal bey ile süzeren denilen lord arasında da bir sözleşme vardır. Buna fief sözleşmesi denir. Bu sözleşmeye göre ise feodal lord, vassala serflerin(köylülerin) üzerinde çalıştığı belli bir toprak bırakmakta ya da kiralamakta, bunun karşılığında vassallar da lorda destek(auxilia) ve danışma(concilia) yükümü altına girmekteydiler[50]. Vassalın lorda yaptığı yardım, hem maddi hem de askeri yardımları kapsamaktadır. Lordun bölgesinde savaş çıktığı zaman şövalyeleri ile birlikte savaşa katılmak zorunda idi. Danışma yükümünün kapsamında da lord mahkemelerinde hakim olarak bulunmak vardır[51]. Vassal ile lordlar arasında hiyerarşik bir yapı olmasına rağmen, her iki kurum da aynı sosyal tabakaya aittir. En üstteki lord, kraldır. Kral da eşitler arasında birinci konumdadır[52]. Üstün bir niteliği yoktur. Bir lord ile aynı yetkilere sahiptir. Ortaçağdaki krala klasik anlamda egemen demek zordur.

2. Hristiyanlık ve Kilise

İlkçağda Roma Devleti Hristiyanlığı resmi din olarak benimsemesi ile bu dün Avrupa'ya hızlı bir şekilde yayılmıştır. Bu zamanda kilise ve papalık devletin yönetimi

[48] Mehmet Ali Ağaoğulları, Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, Ankara: İmge Kitabevi, 2011, s. 187.
[49] Chris Harman, *Halkların Dünya Tarihi*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Yordam Kitap, 2009, s. 144.
[50] Silviya Lechner, "Sovereignty and Territoriality: An Essay in Medieval Political Theory", http://www.eisa-net.org/be-bruga/eisa/files/events/turin/Lechner-Lechner_territoriality.pdf, (18.08.14), s. 10.
[51] Lechner, s. 10.
[52] Ağaoğulları, Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 189.

ile ilgili herhangi bir egemenlik iddiasında bulunmamıştır[53] ya da böyle bir iddiada bulunacak gücü henüz kazanmamıştır. Roma Devletinin yıkılması ile birlikte feodal yapı güçlenmiş ve kilise de bu feodal yapının içinde önemli bir rol oynamaya başlamıştır. Lord ya da kral olacak kişiler, Hristiyan dünyanın[54] bir neferi olarak kamuoyu önünde meşruiyetini sağlamak ve dünyevi otoritesine ruhani güç katmak amacıyla merkezi Roma'da bulunan Kilise'ye gelirlerdi ve Papa tarafından taç giydirme ritüeli yapılırdı. Kilise bunun tam tersi işlem yapmaya da kâdirdir. Yani verdiği tacı geri almaya da yetkilidir. Kilisenin aynı zamanda kişileri dinden çıkarma(aforoz) yetkileri de vardır. Eğer Kilise, taç giydirdiği bir kralı aforoz ederse, kralla birlikte tüm maiyetindekiler de aforoz edilmiş sayılırdı.

Ortaçağ döneminde egemenliğin daha çok ilahi kaynaklı olduğu düşünülmüştür. Aziz Paulus, herkesin bir hükümete tabi olacağını, çünkü bu hükümetlerin Tanrı tarafından tanzim edildiğini söyler[55].

Kilisenin dünyevi otoritenin sahiplerine böyle bir üstünlük kurması çeşitli düşünürlerin ileri sürdükleri fikirlerle meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Öncelikle, içinde yaşadığımız dünyayı, dünyevi devlet ve Tanrı devleti şeklinde ikiye bölerek, birinin başındakini ötekine üstün tutma yönünde düşünceler öne sürülmüştür. Augustinus'un fikirleri, Kilise'nin, dünyevi yöneticileri kontrol altına almasının meşruiyetini sağlamada önemli rol oynamıştır. Yazdığı "Tanrı Devleti" adlı kitabı Hıristiyan dünyayı bin yıldan fazla süre etkilemiştir.

Augustinus, devlet ihtiyacının doğmasının sebebi olarak Âdem'in ilk günahı işleyerek cennetten kovulması(Fall from Grace) olduğunu söyler. Devletin amacı hem insanları günahtan korumak hem de cennetten kovulmanın cezasını vermektir. Roma gerçek bir devlet değildir, çünkü Roma'yı birleştiren unsur Tanrı sevgisi değil, kibir sevgisidir. Tanrı bu devletin yönetiminde olmadığı için, Roma adaletten yoksundur. Gerçek devlet, yeryüzünde bulunmayan Tanrı devletidir. Tanrı devletini İsa'nın sevgisi

[53] Çünkü kurumsallaşma ve doktrinlerini siyasi otoriteyle uzlaştırma sorunu ile karşılaşmamıştır; Donald G. Tannenbaum ve David Schultz, *Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, İstanbul: Liberte Yayın Grubu, 2005, s. 119.

[54] Roma Devleti gibi Hristiyanlık da Stoacıların toplum, eşitlikçilik ve evrensellik hakkındaki fikirlerin pek çoğunu benimsemişlerdir. Cicero da Tanrı sevgisi ile bütünleşen toplumun evrensel bir devlet içerisinde yaşamasının yollarını araştırmıştır; Tannenbaum, Schultz, s. 119-120.

[55] Tannenbaum, Schultz, s. 120.

bir araya getirmiştir. Gerçek adalet, ancak Tanrı devletinde bulunur[56]. Yeryüzü devleti ise cennetten kovulma sonucu oluşmuştur[57]. İlk kurucusu da kardeşini bir kıskançlık sonucu öldüren Kabil'dir. İki devletin de kendine özgü ahlaki normları vardır ve iki devlet de birbirleriyle mücadele içindedir. Bu mücadele sonucunda zafer Tanrı devletinde olacaktır.

Tanrı devletinin üstün olması, Yeryüzü devletinin uyrukları üzerinde egemen olmasını engellemez. Yeryüzü devletinin de aynı zamanda kendine göre bir adalet ilkesine sahiptir. Bu adalet ilkesi gerçek adaleti amaçlamayabilir. Ancak dünyevi devletin de bir düzene ihtiyacı vardır. Yeryüzü devletinin egemenliği iyidir. Ama bu iyilik mutlak, esas değildir ve ilk günahın sonucudur[58].

Augustinus'un bu fikirleri dünyevi otoritenin dini otorite olan kiliseye bağlanmasında meşrulaştırıcı unsur olarak kullanılmıştır[59]. Augustinus'un bu görüşlerini kendine göre yorumlayan Kilise, Papa I. Gelasius ile birlikte iki kılıç kuramını ortaya koymuştur. Papa VIII. Bonaficus'un Unam Sanctam adlı fermanında açıkça kilisenin üstünlüğü iddia edilmiştir. Bu kurama göre biri dünyevi, diğeri ruhani olan her iki kılıç da kilise erkine aittir. Ruhani kılıç kilise tarafından, dünyevi kılıç ise kilise için kullanılır. Ruhani kılıcı rahip kullanır; dünyevi kılıcı ise, rahibin onayı ve izni ile kral ile şövalyeler tarafından kullanılır. Bu da demek oluyor ki kılıç diğer kılıcın altında durmalı ve dünyevi otorite ruhani otoriteye bağımlı olmalıdır[60]. Böylece ortaçağda Kilise, Roma Devletinin ortadan kalkması ile birlikte, Avrupa devletlerine kafa tutarak egemenlik iddiasında bulunmuştur. Siyasi ve ruhani değerleri birleştirerek Avrupa'yı yöneten güç haline gelmiştir[61]. Bu çağda devletler, güçlü bir otoriteleri bulunmadığı için Kilise'nin bu iddiasına karşı, kendi güçleri ile orantılı olarak hareket etmişlerdir. Bu durum IX. Yüzyılda Fransız Krallarının güçlenmesine kadar devam etmiştir.

[56] Ağaoğulları, Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 152.
[57] Tannenbaum, Schultz, s. 122-128.
[58] Ağaoğulları, Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 156.
[59] Tannenbaum, Schultz, s. 128.
[60] Alev Alatlı, *Batıya Yön Veren Metinler I*, Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010, s. 333-334; Cemal Bali Akal, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2012, s. 64-65.
[61] Tannenbaum, Schultz, s. 137.

XI. yüzyıldan itibaren kent yaşamı gelişmeye başlamış, burjuvazi ortaya çıkmış ve bu iki olgu toplumsal ve siyasal yaşam üzerinde etkisini göstermeye başlamıştır. Ortaçağın büyük kısmına egemen olan Hristiyan mutlak düşünüşü yerini Aristoteles'in yeniden yorumlanmasına bırakmıştır. Bu zamanda Thomas Acquinas'ın, Aristoteles'in aklı ile Hristiyanlığın vahyini bir potada eritmesi hem Kilise'nin yeni düzene ayak uydurması açısından önemlidir. Acquinas'ın fikirlerini önce reddeden Kilise, daha sonra toplumsal- siyasal düzene göre tam anlamıyla benimsemiştir.

Kilise içinde görüşleri otorite olarak kabul edilen Thomas Acquinas'ın egemenlik kuramında ise iktidarın kaynağı Tanrısal iradedir. Bu da teokratik bir egemenlik anlayışını gösterir. Ona göre, her dünyevi iktidar kaynağını tanrıdan alır. Ancak bu iktidarın tarz ve kullanımı dünyevi iktidarın takdirindedir. Onun bu görüşleri daha sonraki demokratik anlamda egemenlik anlayışının geliştirilmesi ve iktidarın sınırlandırılması bakımından önemlidir[62].

Acquinas, Aristoteles'e sadık kalarak insanın doğası gereği bir arada yaşamak zorunda olduğundan söz eder. Bir arada yaşamak için de insanlara yol gösterecek bir yöneticiye ihtiyaç vardır. Yönetici ile toplum birbirine bağımlıdır. Yönetici, kişisel çıkarları doğrultusunda hareket etmemelidir. Yöneticinin fiilleri üzerinde sınırlama vardır. İnsanların bireysel olarak yararlarının yanında toplumda yaşamak için bir de ortak çıkarları vardır. Yönetici bu ortak yararı gözetmelidir[63].

Thomas Acquinas ta modern devlet egemenlik anlayışı olmayabilir ancak yine de iki başlı bir anlayış mevcuttur. Dünyevi işler krala; ruhani işler ise kiliseye bırakılmıştır. Yani iktidarın paylaştırılması söz konusudur. Bu iktidarın kaynağı ise Tanrıdır. Kral ve kilise ise tanrıya ait olan egemenliği kullananlardır[64]. Dünyevi iktidarda kral tek başına değildir. Krallık bozulmadıkça iyi bir yönetim biçimidir.

[62] Can Karaböcek, *Modern Devlette Egemenlik Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, 2011, s. 30-31.
[63] Ağaoğulları, Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, s. 240.
[64] Mehmet Akad, Bihterin Dinçkol, *Genel Kamu Hukuku*, İstanbul: Der Yayınları, 2013, s. 58.

Ancak Acquinas aynı zamanda seçimle işbaşına gelen yöneticilerin de bulunduğu senatoya benzer bir kurumdan da bahsetmiştir[65].

Sonuç olarak, ortaçağın ilk ve orta devirlerinde kilise, siyasal olarak egemenlik kurmaya çalışmış ve öne sürdüğü iki kılıç kuramı ile iktidarını sağlamlaştırmaya çalışmış ve bunda da başarılı olmuştur.

C. YENİ ÇAĞ

Yeniçağın Ortaçağdan en önemli farkı, merkezi devletlerin ortaya çıkışıdır. Kilise'nin otoritesinden kurtulmaya çalışan merkezi devletlerin egemenlik kuramına katkıları büyüktür. Bu dönemde yaşamış, kilisenin baskısından ve feodal yapının bölünmüşlüğünden kurtulup, tek bir hükümdar ile kamusal düzenin sağlanması gerektiğini düşünen düşünürler, bu devletlere meşruiyet sağlamak için çalışmışlar, teorilerini merkezi otoritenin güçlenmesi yönünde kurmuşlardır.

Ortaçağın sonuna doğru yöneticiler ve hükümetlerin güçleri gittikçe artmış ve kilisenin otoritesine karşı başkaldırmanın nüvelerini göstermeye başlamışlardır. Özellikle Aristoteles'in kitaplarının Arapçadan Latinceye çevrilmesi ve onun fikirlerinin Kilise'nin yüzyıllardır ileri sürdüğü fikirlerle çelişmesi, Kilisenin otoritesinin sarsılması açısından önemlidir. Ekonomik açıdan da kentlerin ortaya çıkması, ticaretin artması ve insanların zenginleşmesi dünyevi otoritenin öne çıkmasını gerektirmiştir. Ancak bu dünyevi otorite ileriki zamanlarda dinsel kaynaklı olmaktan çıkacaktır.

Düşünürler teorilerini ortaya koyarken farklı dönemlerde yaşamış olsalar bile bazı ortak paydalar üzerinde durmuşlardır. Aşağıda bu ortak paydalar incelenecektir.

1. Siyasi İktidarı Laik Bir Temele Oturtulması

Düşünürler, ortaçağın din temelli iktidar anlayışı yerine, yöneticilerin iktidarını din ile vasıflandırmadan uzak tutarak, Kilise'nin otoritesinden hükümdarları kurtarmaya çalışmışlardır. Bu şekildeki laik tutum ile iktidarın kaynağı egemene mündemiç hale

[65] Talip Türcan, "Saint Thomas Acquinas'ın Egemenlik Teorisi ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Muhtemel Temelleri Üzerine", XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa (Uluslararası Sempozyum, 24-26 Kasım 2006), *İSAM, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı ve M. Ü. İlahiyat Fakültesi*, İstanbul 2006, s. 343.

gelmiştir. Egemenlik Tanrısal kaynaklı olsa bile, egemen gücün kullanımı tek bir otoriteye verildiğinden artık Papa'nın dünyevi otoriteyi kutsamasına gerek kalmamıştır. Egemenliğin en üstün otorite olarak tanımlanmasının sebebi onun mutlak anlamda özerk olması gerektiği içindir. Bu dönemdeki egemenlik anlayışı, iktidarın kutsal ile olan bağlantısının altüst etmiştir. Artık egemen, egemen olduğu için meşrudur. Gücün kullanımı ilkesinde Tanrı değil, egemenliğin ayrıcalığını belirleyen serbest irade vardır[66].

XIII. Yüzyıl düşünürlerinden olan Dante Alighieri'nin fikirleri, dünyevi otoritenin laikleşmesi adına önemli bir adımdır. Dante'ye göre insan mutluluğa erişebilmek için bir arada yaşamalı ve hemcinsi ile yardımlaşmalıdır. Bir arada yaşamak için bir şehir kurabilir ya da bunun daha büyüğü olan devleti (Regnum) oluşturabilir. Bu devlet, adaleti esas almalı ve hukukun üstünlüğünü sağlamalıdır[67]. Bu dünyevi devlet, gücünü, varlığını veya otoritesini ve hatta işlevini ruhani güçten almaz. Dünyevi iktidarın aldığı şey doğrudan Tanrının ihsanıdır[68]. Egemenliğin kiliseden alınıp hükümdarlara geçmesi ve modern egemenlik anlayışının oluşmasında devlet ve iktidar anlayışının laikleşmesi önemlidir. Kilise'nin etkisinden kurtulmak isteyen Krallar artık iktidarı Tanrıdan dolaylı olarak değil doğrudan alacaktır.

Tanrısal iktidar anlayışına karşılık, ilk olarak Machiavelli, laik ve pragmatik bir egemenlik anlayışı ortaya koymuştur[69]. Ona göre egemen olan Prens, en üstün emretme gücüne sahip olan kişidir. Hükümdara engel olacak bir kurum mevcut değildir. Dini değerler eğer hükümdarın yetkisini artırıyorsa önemlidir. Din, toplumsal bir denge unsurudur. İktidarın bir aracıdır[70].

Machiavelli'nin egemenliğinin tek dayanağı ve hedefi insanların güvenlik isteğidir[71]. Bunu sağlamak için de Hükümdarın güçlü ve bağımsız olması gerekir. Hükümdarın inançlı ya da inançsız biri olması onun bağımsız ve en üstün otorite

[66] Gerard Mairet, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", *Devlet Kuramı,* ed. Cemal Bali Akal, Ankara: Dost Kitabevi, 2011, s. 218.
[67] Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s. 219.
[68] Tannenbaum, Schultz, s. 157.
[69] Halil İbrahim Aydınlı ve Veysel Ayhan, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, Cilt 5, Sayı 1, 2004, s. 72.
[70] Machiavelli'nin bu düşünceleri daha sonra Protestan reformuna düşünsel olarak temel sağlayacaktır, Aydınlı, Ayhan, s. 72,
[71] Hakyemez, s. 28.

olmasını engellemez. Bir hükümdar rejimin istikrarının ve hükümdarlık gücünün özgürlüğün temeli olduğunun farkına vararak hareket etmeli ve bu amacı gerçekleştirebilmek için her aracı kullanmaya hazır olmalıdır[72]. Bu aracın ahlaki ya da dine uygun olması gerekmez. Machiavelli'nin egemenlik kuramında egemen hükümdarın şahsında birleştiği için, daha sonra Bodin ve devamı düşünürlerden eksik olarak süreklilik unsuru bulunmamaktadır.

Bodin ise, egemenliği açıklarken aile kavramı üzerinde durur. Bir ailede babanın konumu ne ise bir devlette de egemenin konumu aynıdır. Zaten devlet ailelerin birleşiminden oluşan bir toplumsal siyasal örgüttür [73] . Bunun yanında Bodin, egemenliğin Tanrısal akla ya da doğal yasalara uygun olması gerektiğini söylemiş, dinsel öğeleri tam anlamı ile dışlamamıştır[74]. Bodin'in amacı Fransa kralını, kilise ve feodal güçlere karşı bağımsızlaştırarak ülkede tek otorite olmasını sağlamaktır. Bunu sağlarken de Dante gibi ruhani iktidarı dünyevi iktidardan soyutlayarak değil, krala Tanrının yeryüzündeki görüntüsü olduğunu atfederek Aristotelesçi ve bir bakıma Acquinos ve Augustinusçu yaklaşım sergileyerek meşruiyet kazandırmaya çalışmıştır[75]. Oysaki Francisco de Vitoria (1480-1546), yerel siyasal toplumu yani respublicayı yönetme hakkı olarak tanımladığı egemenlik düşüncesini dini iktidardan bağımsız olarak ele alabilmeyi başarmıştır. Vitoria'ya göre her insan topluluğu ortak yararı güvence altına alan dünyevi bir otoriteye sahiptir. Bu otorite ise respublica üyelerinin ruhani gereksinmelerinden bütünüyle bağımsızdır[76]. Siyasi iktidarın kaynağı Tanrı olsa bile, gücün ilkesine(auctoritas) toplum sahiptir ve bu ilkeyi kullanma yetkisini hükümdara bu toplum(respublica) verir. İktidarı kullanma yetkisi sadece hükümdardadır[77].

---

[72] Tannenbaum, Schultz, s. 186.
[73] Akad, Dinçkol, s. 100-101.
[74] Aydınlı, Ayhan, s. 75.
[75] Gilberto Sacerdoti, *Kurban ve Egemenlik*: *Shakespeare'den Bruna'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset*, çev. Zuhal Yılmaz, Ankara: Dost Kitabevi, 2007, s. 15-17; Francisco de Suarez (1548-1617) de Bodin'e yakın bir tutum sergilemiştir. Cizvit bir düşünür olan Suarez, kilise ile krallık arasındaki savaşta kilisenin yanında yer alır. İleride görüleceği üzere modern anlamda toplum sözleşmesini ileri süren ilk düşünürdür. Ancak Suarez toplum sözleşmesini ilahi kaynaktan soyutlamamıştır, Hakyemez, s. 35.
[76] Cemal Bali Akal, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, Ankara: Dost Kitabevi, 2010, s. 59 vd; Ağaoğulları, Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 112.
[77] Ağaoğulları, Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 113.

Thomas Hobbes, egemenlik kuramında Machiavelli'de eksik olan sürekliliği ve Bodin'de eksik olan egemenliğin sınırlılığı tamamlayarak yetkin bir anlayış ortaya çıkarmıştır. Bu anlayışı aynı zamanda laiktir. Çünkü devletin kuruluşunda, Tanrının inayeti değil, insanların oluşturduğu bir toplumsal sözleşme bulunur. Onun sözleşmesi egemenin iktidarının pekiştirilmesi yönündedir[78]. Buna rağmen ileride görüleceği üzere ulus devlet egemenliği açısından önemli bir adımdır.

Hobbes ile aynı devirlerde yaşamış olan Althusius, egemenliğin kaynağı olarak toplumu görmektedir. Egemenliği toplum adına kullanan ise ayrıdır. Bu yetki ona toplum tarafından verilmiştir. Yasalar toplumun ihtiyaçlarına uygun olarak çıkarılmalıdır[79].

John Locke da devleti ve siyasi iktidarı laik esaslara dayandıran önemli düşünürlerden biridir. Ülkesinde gerçekleşen devrimi savunmak amacı ile yazdığı eserinde, kilise ve devletin birbirinden ayrılması gerektiği, kilisenin devlet işleri ile ve aynı zamanda devletin de kilisenin işleri ile uğraşmaması gerektiğini ileri sürmüştür[80].

XVI. yüzyıldan sonra merkezi devletler güçlendiği için kilisenin üstünlüğünü savunan kalmamıştır. XVIII. Yüzyılın sonuna kadar mutlak monarşili devlet sistemi Avrupa'da hüküm sürmüştür. Siyasi iktidar da laik bir çerçevede ele alınmaktadır. Hatta egemenliğin kaynağı Tanrısal olarak düşünülse bile bu tanrısallığın krala doğrudan verildiği düşüncesi monarşiler üzerinde hakim olmuştur. Fransız Kralı XIV. Louis daha da ileri giderek devleti kendisi ile özdeşleştirmiştir. Daha sonra Rousseau'nun fikirleri ve halk egemenliği kuramı, egemenliğin kaynağı ve kullanımının farklılığı açısından bir devrim niteliğinde olacak ve modern ulus devletinin anlayışı olan milli egemenlik yolunda önemli bir dönüm noktasını oluşturacaktır.

[78] Hakyemez, s. 34-35.
[79] Aydınlı, Ayhan, s. 77.
[80] Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s. 558.

2. Egemenin Rakiplerinden Ayrı ve Üstün Bir Güç Olarak Konumlandırılması

Yeniçağda düşünürler egemen olarak gördükleri kimseleri kiliseden ve diğer feodal beylerden üstün bir otorite olarak tanımlamışlar, kuramlarını bu iddiaya göre konumlandırmışlardır. Bu konumlandırma ilk olarak Machiavelli'de bulunur. Pragmatist bir düşünür olan Machiavelli, hükümdarın şahsında içkin bulunan egemenliğin, en üstün emretme kuvvetine sahip olduğunu söyler. Ancak daha önce de bahsedildiği gibi Machiavelli'deki bu eşit olmayan dünya dengesi geçicidir. Çünkü egemenlik hükümdar ölünce sona erer[81].

Machiavelli'nin teorisindeki bu kopukluğu giderecek ve egemenliğin sürekliliğini tesis edecek olan düşünür ise Jean Bodin'dir. Bodin egemenlik kuramının kurucusu olarak görülür. Onun kuramı, Fransa Kralının otoritesini hem kiliseden hem de ülkenin içindeki asillerden üstün tutma gayreti, egemenliği tek, mutlak, sürekli, devredilmez ve bölünmez bir egemenlik anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu anlayış kendisinden sonraki kuramcılara büyük etki etmiştir. Özellikle Hobbes'da bu etkileri görmekteyiz. Hobbes, Bodin'in kuramını bir ileri seviyeye taşımıştır. Bodin'de mevcut olan egemenin iktidarının doğal hukuk ve yasalarla sınırlı olduğu görüşü Hobbes'da yoktur. O, devletin temelini bir toplum sözleşmesine dayandırmış ancak egemeni bu sözleşmenin dışında bırakarak, hükümdarın sınırsız sorumsuz olarak tasvir etmiştir.

3. Egemenin Kendi Koyduğu Yasalardan Bağımsız ve Sınırsız Bir Güçte Olduğunun Esas Alınması

Bu unsur kendini daha çok Hobbes ve sonrası XVII. yüzyılda kendini gösterir. Hobbes egemeni bu şekilde sınırlayan unsurlar olmadığını belirterek daha tutarlı bir iddiada bulunmuştur. Onun kuramına göre egemen, toplum sözleşmesinin tarafı olmadığı için sözleşmeden kaynaklanan herhangi bir yükümlülüğü bulunmamaktadır. Bunun yanında kendi koyduğu yasalara da uymak zorunda değildir.

[81] Hakyemez, s. 29.

Hobbes için siyasal iktidarın varlık sebebi doğal durumda savaş halinde olan halkın güvenliğinin sağlanmasıdır. Egemen bu göreve doğal hukukla bağlıdır ancak buna aykırı hareket ederse hesabını sadece Tanrı'ya verir, kendi aralarında sözleşme yapıp yetkilerini devreden insanlara değil[82]. İnsanlar bu yetkilerini devrettikten sonra artık egemenin vereceği her türlü karara, ahlaka ya da hukuka aykırı da olsa itaat etmekle yükümlüdür. Çünkü artık sözleşme ile insanlar veya toplum, egemenin uyruğu haline gelmişlerdir. Zaten neyin yasal olup olmadığına ya da ahlaki olup olmadığına da egemen karar verecektir. Egemen uyrukları adına karar vermede tek yetkilidir. Hobbes, insanların bu derece güçlü bir egemene itaatin zorunluluğunun meşruiyetini, insanların yaşadığı topraklarda egemen güç yokluğunda ülkede bir güvensizlik, kargaşa ve kaos durumunun mevcut olduğunu, bundan kurtulmanın tek yolunun da bireylerin teker teker egemen güçlerini tek bir kişiye ya da kurula devretmek olduğunu söyler[83]. Eğer egemen güç, kişinin güvenliğine müdahale ederse halkın direnme hakkı veya itaatsizlik özgürlüğü vardır[84]. Ancak bu her zaman kullanılabilecek bir hak değildir ve Leviathan'ın sınırsız güçte olmasına bir engel değildir. Hobbes'un Leviathan'ı sözleşme ile oluşmasına rağmen demokratik olmaktan çok üstün, sorgulanamaz iradesi sebebiyle mutlakiyetçi bir yapıya sahiptir[85].

4. Devletin Temelinde Bir Sosyal Sözleşme Bulunduğunun Dile Getirilmesi

Devletin laikleşmesi ile paralel olarak devletin kaynağında tanrı değil de insanların yapay olarak oluşturduğu bir sözleşme bulunduğu düşüncesi filozoflar üzerinde etkili olmuştur. Ancak düşünürler bunu dile getirirken dayandığı hususlar farklıdır.

Suarez, egemenliğin kaynağı olarak Tanrıyı görür, ancak, egemen gücü kullanan kişi bu gücü Tanrıdan değil, toplumun egemen ile yapmış olduğu sözleşmeden alır. Egemen toplum ile yapılmış olan sözleşme ile bağlıdır.

---

[82] Halis Çetin, "Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi,* Cilt 3, Sayı 2, 2002, s. 5.
[83] Çetin, s. 5.
[84] Tannenbaum, Schultz, s. 232.
[85] Hamit Emrah Beriş, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme", *AÜSBFD*, Cilt 63, Sayı 1, 2008, s. 58.

Hobbes, Suarez'in tanrısal kaynaklı sözleşmesini dinsel temadan soyutlayarak, laik bir sosyal sözleşme ortaya koymuştur. Bunun yanında sözleşmede egemen güç taraf değildir. Böylece sözleşme ile bağlı değildir. Sözleşmeden kaynaklanan bir yükümlülüğü yoktur. Ancak Hobbes, direnme hakkının da sınırlı durumlarda mevcut olduğunu da dile getirmiştir.

Locke'un sosyal sözleşmesinde ise insanlar, özellikle mülkiyet haklarının korunması için sözleşme yapma gereği duymuşlardır. Egemen bu sözleşme ile bağlıdır. Sözleşmenin ihlali halinde direnme hakkı vardır.

Althusius'a göre, sosyal sözleşme, toplumun ihtiyaçlarına göre yasa çıkarıp, kamu düzeninin sağlanmasına ilişkin olmalıdır.

Rousseau ise diğerlerinden farklı olarak egemenliği bir krala içkin olarak değil, halka ait olduğunu savunmaktadır. Onda egemenliğin kaynağının yanında kullanımı da halka aittir. Sözleşmenin yapılma sebebi mülkiyet hakkının ortaya çıkmasıdır. Doğal durumun değişmesi ile kamu düzeninin sağlanması için insanların birlikte bir sözleşme yapılması ihtiyacı hasıl olmuştur. Sözleşmenin yapılması ile genel irade oluşur. Bu irade ile halk yasa yapar, bu yasaları icra eder ve yasalara uymayanları cezalandırır. Egemenlik halktan bir başkasına asla devredilemez.

Sonuç olarak, ortaçağın sonlarında yapılan coğrafi keşifler, Rönesans ve reformla birlikte burjuva sınıfı ortaya çıkmış ve bu sınıfın ihtiyaçlarını karşılayacak bir üstün güç ihtiyacı hasıl olmuştur. Din savaşları ile yıpranan Avrupa'nın artık bütünleşme ve ortak bir pazarı oluşturma gereksinimi ortaya çıkmıştır. Bu gibi sebeplerle merkezi otoriteyi sağlayan, mutlak egemenlik iddiasında olan krallar ortaya çıkmış, bu kralların otoritesinin meşruiyetini sağlamak ve kamu düzenini koruma için çeşitli düşünürler, çeşitli kuramlar ileri sürmüşlerdir. Bu kuramlara genel hatları ile bakıldığında ortak payda olarak egemenin ve devletin laikleştiği görülmektedir. 18. Yüzyılın sonuna varıldığında ise egemenlik Tanrıdan halka inmiş ve kralların mutlak egemenlik iddiası Fransız İhtilali ile son bulmuştur.

D. YAKIN ÇAĞ

Rousseau ile birlikte devlet görüşü mutlak krallığa karşı bir yön almıştır. Sieyes de hem krallık karşıtı hem de üçüncü sınıf olarak tabir ettiği esas halkın üstünlüğünü savunur[86]. Sieyes'e göre siyasal toplumun kurulmasında 3 dönem vardır. Birinci dönemde insanlar kişisel iradeleri ile birleşirler. İkinci dönemde bu iradenin yerini ortak irade alır. İktidar artık kamunundur. Üçüncü dönemde insanlar çoğalmış durumda olduğu için iradenin tecelli etmesine zorlaşır. Bu durumda halk, millet adını alarak, iradesinin kamu ihtiyaçlarını karşılamaya ve kollamaya yetecek bölümünü kendi aralarından birkaç temsilciye aktarırlar. Artık toplumu doğrudan doğruya ortak irade değil, temsili bir ortak irade yönetir[87]. Devredilen irade değil iradenin yürütülmesidir. İradenin yürütülmesinin temsilcilere aktarılması ile temsilciler kurulu oluşur ve ulusun onayladığı anayasaya göre işlemde bulunur[88]. Yasalar çıkarılırken bu anayasaya aykırı olamaz. Temsilciler ve kurulu da bu anayasanın dışına çıkamazlar. Kendi varlıklarını anayasaya borçludurlar. Bu suretle onu değiştiremezler. Hükümet ancak kendi varlığını borçlu olduğu yasaları saydığı sürece meşrudur. Millet ise varlığını kimseye borçlu olmadığı için her zaman meşrudur ve meşruiyetin tek kaynağıdır[89]. Böylece millet bağımsızlığını hiçbir zaman kaybetmez. Milletin bağımsız iradesine egemenlik denir. Ancak millet egemenliği doğrudan doğruya kullanamaz, anayasa yoluyla temsilcilerine aktarır. Ortaya konulan anayasa ulusu hiçbir şekilde zorlayamaz ve bağımsızlığını elinden alamaz. Eğer anayasa üzerinde bir anlaşmazlık çıkarsa bu sefer sadece bu problemleri çözmek amacıyla olağanüstü temsilciler seçilmelidir[90]. Sieyes milletin tanımını yaparken bireylerin eşitliği düşüncesine dayanır. Ona göre millet herkesin katıldığı ve ayrıcalıkların göz önünde tutulmadığı, ortak bir düzene ve ortak yasalara uyan bir topluluktur. Sieyes burada asiller ve seçkinler sınıfına tanınan ayrıcalıklara karşı çıkar ve seçmenlik ve oy kullanma hakkının eşit olduğunu söyler[91].

Milli egemenlik doktrinine göre millet, halkı oluşturan bireylerin üstünde, onlardan ayrı soyut bir varlıktır. Egemenliğin tek ve meşru kaynağıdır. Milletin iradesi

---

[86] İlhan F. Akın, *Kamu Hukuku*, İstanbul: Beta Yayınları, 1993, s. 174.
[87] Akın, s. 176-178, 184.
[88] Arda Atakan, "Putlaştırılmış Bir Kavram: Milli İrade", *Prof. Dr. Mehmet Akad'a Armağan,* İstanbul: Der Yayınları, 2012, s.234
[89] Akın, s. 178.
[90] Buna günümüzde asli kurucu iktidar denilmektedir. Sieyes ise buna Kurucu İrade demiştir; Akın, s. 184-185.
[91] Akın, 182.

ile egemenlik ifadesini bulur. Egemenlik ancak temsilciler aracılığı ile kullanılabilir. 1789 Fransız İhtilali ile milli egemenlik doktrini burjuvazinin lehine yorumlanmıştır. Burjuvazinin amacı temsilcilerin kendilerini seçen halk kitlelerinin etkisinden kurtulup onlara rakip olacak iradenin oluşmasını engelleyerek iktidara ulaşmak olmuştur. Milli egemenlik ülküsü altında birleşip devrim yapan halk, bu sefer de burjuvazinin avucuna düşmüştür. 1789 Fransız İnsan Ve Yurttaş Hakları Bildirisi'nin 3. maddesinde *"Tüm egemenliğin kaynağı ulustadır. Hiçbir makam ya da hiçbir kişi, doğrudan ulustan kaynaklanmayan herhangi bir yetki kullanamaz"* denerek milli egemenlik ilkesi anayasal bir metin haline gelmiştir.

Fransız devrimine yol açan fikir hareketleri incelendiğinde, başlangıçta halk egemenliği olarak ifade edilen ve millet gibi soyut ve farazi bir kavramdan farklı olarak somut bir kavram olan halk temelinde bir söylem geliştirildiği görülmektedir. Oysa iktidarın yeni sahipleri kendi iktidarlarını geniş halk kesimleri ile paylaşmaktan imtina ederek, millet kavramı ekseninde yeni bir söylem geliştirmişler ve Tanrı'nın yerine bir başka soyut kavram olan milleti yerleştirmişlerdir. Her ne kadar başlangıçta tanrısal iradenin yerine halk iradesinin hakim olması savunulmaktaysa da her devrimde veya hukuk düzeni oluşumunda görülen sabitleştirme ve kutsallaştırma burada da kendisini göstermektedir. Bu sayede yeni düzenin kurucuları, kendi lehlerine kurdukları düzenin sabit kalması için millet kavramını kutsallaştırarak, halkın yönetime katılmasının önünü kesmiş ve hukuku kendi çıkarları lehine düzenlemişlerdir[92].

IV. EGEMENLİK DOKTRİNLERİ

Bu bölümde egemenliğin kaynağına ilişkin doktrinler incelenecektir. İlk önce egemenliğin kaynağının Tanrıda olduğu veya insan topluluğunda(halk-millet) olduğuna ilişkin ikili bir ayırıma gidilecektir. Amacım, İslam devletlerinde ve Osmanlıdaki egemenlik anlayışını daha yakından kavramaktır. Egemenlik kavramı İslam devletlerinde Avrupa'da olduğu gibi bir aşama geçirmemiştir. Kendine özgü bir yapısı vardır. Ancak kıyas yapmak gerekirse, teokratik görüşe paralel bir anlayış mevcuttur. Bu teoriler siyasi iktidarın meşruluk temelleri ya da egemenliğin kaynağına ilişkin teoriler olarak da adlandırılmaktadır.

[92] Niyazi Öktem, "Gökyüzünden Yeryüzüne İnmeye Çabalayan Hukukun İlk Çağlardaki Serencamı", *Legal Hukuk Dergisi*, Cilt 5, Sayı 13, 2013, s. 73.

A. TEOKRATİK GÖRÜŞLER

Bu görüşler egemenliği insanüstü bir varlığa dayandırarak açıklamıştır. İlk bahsedeceğimiz görüşe göre egemenliğin kaynağı Tanrıdadır. Egemenliğin kullanımı ise halk aracılığı ile bir ya da birden fazla kişiye verilmektedir[93]. Thomas Acquinas seçimle başa gelen yöneticilerden bahsederek bu görüşü ileri sürmüştür. Bu görüşe "providansiyel ilahi hukuk doktrini" de denilmektedir[94].

Teokratik görüşlerden ikincisi ise egemenliğin kaynağını yine Tanrı'da görür. Buradaki fark, egemen gücü kullanacak kişilerin bunu kilise aracılığı ile almalarıdır[95]. Salisburyli John, Papa Gelaisus ve kilise otoriteleri bu görüşü savunmuştur. Bu görüş, kilisenin de tanrısal nitelikte olduğundan bahisle "doğaüstü ilahi hukuk doktrini" kapsamına girmektedir.

Üçüncü şekil olarak, egemenliğin kaynağının yine Tanrıda olduğu ancak egemen gücün de yine doğrudan Tanrı tarafından hükümdara verildiği görüşüdür. Yeniçağdaki Fransız Kralları da iktidarın kendilerine doğrudan Tanrı tarafından verildiğini, aracı kişilerin ya da kurumların olmadığını iddia etmişlerdir[96]. Bu görüş de doğaüstü ilahi hukuk doktrini kapsamına girmektedir.

Dördüncü görüş, üçüncü görüş içerisinden çıkıp farklılıklar arz etmektedir. Bu görüşe göre egemenliğin kaynağı Tanrı'dır, egemen gücü kullanan kişi de Tanrının arzusu ile egemendir. Ancak bu kişinin tespitinde halkın da etkisi vardır. Yani egemenlik ilahi kaynaklı olsa bile yöneticileri halk seçmektedir[97]. Fransız devrimine karşı olan düşünürler tarafından ileri sürülmüştür[98]. Bu görüş ileride de görüleceği üzere eski Türklerdeki kut anlayışına benzemektedir. Bu görüş aynı zamanda providansiyel ilahi hukuk doktrini kapsamına girmektedir.

Son olarak, yine providansiyel ilahi hukuk doktrini içerisine girecek olan ve dördüncü görüş ile benzerlik gösteren bir diğer görüşe göre, egemenlik kaynağını Tanrıdan alır. Ancak dünyevi yaşamda Tanrı seçilecek kişilere müdahale etmez. Seçim halk tarafından yapılır. Tanrının iradesi zaten her yerde egemen olduğu ve Tanrının

---

[93] Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s. 756.
[94] Kemal Gözler, *Devletin Genel Teorisi: Bir Genel Kamu Hukuku Ders Kitab*ı, Bursa: Ekin Yayınevi, 2012, s. 88.
[95] Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s. 756.
[96] Koçak, s. 108; Gözler, s. 88.
[97] Okandan, *Umumi Amme Hukuku*, s. 758.
[98] Gözler, s. 88.

düzeni dünyada sübut ettiği için doğrudan seçim yapmasına gerek olmadığını düşünürler[99].

Sonuç olarak, teokratik görüşler, egemenliğin kaynağı olarak Tanrıyı gösterirler. Görüş farklılığı ise egemen gücü kullanacak olan otoritenin bu güce hangi yöntemle sahip olacağına ilişkindir.

B. İNSAN İRADESİNE DAYALI GÖRÜŞLER

Bu görüşler egemenliği tek kişinin iradesine dayandıran görüş ile topluma dayandıran görüş olarak ikiye ayrılmaktadır.

1. Egemenliği Tek Kişinin İradesine Dayandıran Görüş

Egemenlik, bu görüşe göre hükümdarın mülkiyetine ait bir hak olarak görülmektedir. Bu görüşün savunucularından biri de Hugo Grotius'tur. Grotius, egemenliği bir mülkiyet hakkı olarak görür. Çünkü egemenlik sahip olunan bir şeydir. Onda, egemenlikten önce egemen tanımlanır. Egemenin bir kişi değil bir güç olduğunu ileri sürer ve bu güç başkasının denetimine bağlı olmamalı, yaptıkları başkalarınca geçersiz kılınamaz olmalıdır. Egemenliği kullanmaya hakkı olan bir hükümdar meşru anlamda egemendir. Bir halk devrildiği zaman, bir başkasının mülkiyetine geçen şey, o halkın yönetilmesine ilişkin sürekli haktır [100] . Machiavelli ve Bodin'in aksine hükümdarın sınırsız sorumsuz olduğunu iddia etmez. Egemenlerin söz vermeseler bile uyacağı kurallar vardır. Bunlar doğal hukuk, tanrısal hukuk ve uluslararası hukuktur. Söz verdikleri zaman ise yine doğal hukuk ile sorumludur. Egemenliğin özü bölünemez. Ancak nesnel ve kişisel olarak bölünme yani birden fazla bölgenin farklı kişiler elinde olması söz konusu olabilir. Roma imparatorluğu gibi[101].

Grotius egemenliğin başka kişilerin mülkiyetine geçirilmesi hususunda halkın rızasına büyük önem verir. Egemenliğin biri ortak, öteki özel iki taşıyıcısı vardır. Ortak taşıyıcı eksiksiz ve tam bir topluluk iken özel taşıyıcı, bir kral ya da oligarşi yönetimidir. Halk ikiye ayrılır: ülkenin bir parçası üzerindeki egemenliği başkasına geçirme hakkına sahip olan halk ve daha önce bir krala koşullu olarak devretmiş

[99] Okandan, *Umumi Amme Hukuku,* s. 758.
[100] Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. Meray, İstanbul: Say Yayınları, 2011, s. 109-111.
[101] Ağaoğulları, Köker, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, s. 113.

olduğundan dolayı bu hakka artık sahip olmayan halk[102]. Egemenlik halkta ise ve seçimle bir kral seçmişlerse kralın soyu tükendiğinde egemenlik geri halka döner. Buradaki süreklilik kralın ve soyunun yaşam süresi ile bağlıdır. Ancak bu süre içinde bir kralın vermiş olduğu söz onun ardılı olan krallarca da verilmiş sayılmaktadır. Kralın yapmış olduğu sözleşmeler ancak akla yatkın bir amaca uygunsa halkını bağlayabilir[103]. Egemen gücü hukuka aykırı olarak ele geçiren zorbaların yapmış olduğu sözleşmeler ise halkı bağlamaz, bir yükümlülük altına sokmaz. Bu gibi durumlar varsa, yani artık bıçak kemiğe dayanmışsa, halkın bu duruma karşı direnme hakkı vardır[104].

Egemenlik ile egemenliği tam ve kesin olarak elde bulundurmak ayrı şeylerdir. Hükümdarların çoğu, egemenliği dediğim dedik bir kesinlikle elde tutmadıkları gibi, tam egemen olmayan birçok hükümdar da yetkilerini tam bir kesinlikle kullanabilmektedir[105].

Grotius'tan önce ilkçağ devletlerinde, özellikle yakın ve uzak doğu Asya ve eski Mısır'da egemenliğin kaynağının ve kullanımının tek kişiye ait olduğuna dair siyasal örgütlenme karşımıza çıkmaktadır. Eski Mısır'da kral aynı zamanda Tanrı olarak kabul ediliyordu. Böylece egemenliği kullanacak kişiyi bulma sorunsalı ortadan kalkmıştır.

Roma İmparatorluğu'nun Krallık döneminde de egemenliğe(imperium) sahip olan kişi sadece baştaki kişidir. Ortaçağ devrinde de Kutsal Roma-Germen İmparatorluğu'nda hâkim kılınmak istenen görüş budur[106]. Bu görüşü gerçekleştirenler ise Yeniçağ Fransız Kralları olmuştur. Mutlak monarşiyi benimseyen devletlerde bu tekçi (monist) telakki geçerli olmuştur. XX. Yüzyılda da Alman hukukundaki ve siyasi düzendeki gelişmeler bu görüşün devam ettirilmesine vesile olmuştur. Alman teorisyenler egemenliği mülkiyet olarak değil, sübjektif bir hak olarak görmüşlerdir.

---

[102] Grotius, s. 110.
[103] Grotius, s.
[104] Hakkı Hakan Erkiner, "Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klasik Öğretinin Kuruluşu: Hugo Grotius ve Postgrotien Yazarlar Samuel von Pufendorf, Richard Zouche, Cornelius van Bynkershoek ve Samuel Rachel'e ilişkin İnceleme ve Değerlendirme", *MÜHF Hukuk Araştırmaları Dergisi,* Cilt 18, Sayı 3, 2012, s. 51
[105] Grotius, s.
[106] Okandan, s. 760.

2. Egemenliği Topluma Dayandıran Görüşler (Demokratik Teoriler)

Rönesans ve reform hareketleri ile orta çağ siyaset ve inanç kalıpları yıkılmaya başlamış ve insanı merkeze alan bir anlayışla yeni fikirler ileri sürülmüştür[107]. Monarkın ilahi kaynaklı iktidarına karşı yöneltilen eleştiriler egemenliğin kaynağını tanrıdan halka indiren görüşlerin temelini oluşturmuştur.

Halk egemenliği anlayışı etraflı bir biçimde ilk kez "toplum sözleşmesi" adlı eserinde J.J.Rousseau tarafından ele alınmıştır[108]. Rousseau egemenliği genel iradenin kullanılması olarak ifade etmiştir. Rousseau'ya göre genel irade bir ülkede yaşayan insanların iradelerinin toplamından oluşur, bir başka deyişle halk kendisini oluşturan bireylerin toplamıdır ve bireylerin üstünde ayrı bir varlığı yoktur.[109] Bir sosyal sözleşmeci düşünür olan Rousseau, egemeni yurttaşların bütünü anlamına gelen halk olarak tanımlar[110]. Egemenlik ise halk oyunun yürütülmesinden başka bir şey değildir. Egemen halkı yine halktan başka kimse daha iyi temsil edemez. Yurttaş bencil çıkarları için değil ortak yarar için oy vermelidir. Eğer ortaya bir efendi çıkarsa egemen varlık diye bir şey kalmaz[111]. Genel iradenin yerine, tek kişinin iradesi hâkim olur. Genel iradenin oluşması için demokratik bir toplum ve tüm yurttaşlar için eşit haklar bulunmalıdır. Sosyal sözleşme yurttaşlar arasında öyle bir eşitlik kurar ki, herkes aynı koşullar altında verdiği sözle bağlanır. Egemenlik işlemi de bütünün kendi üyelerinden her biri ile yaptığı bir sözleşmedir. Egemen varlığın elinde yasama gücünden başka bir yetki olmadığı için ancak yasalarla iş görür. Bu da halkın bir araya gelerek yasa çıkarması anlamına gelir. Aynen eski Yunan site devletlerinde olduğu gibi.

Nasıl özgürlük, bireyin terk edemeyeceği, bir başkasına devredemeyeceği hakkı ise egemenlik de aynı şekilde halkın devredemeyeceği hakkıdır[112]. Özgürlüğünden vazgeçen birey, insanlığından da vazgeçmiş olur. Egemenlik başkasına devredilemeyeceği gibi bölünemez de. Çünkü irade ya geneldir ya da değildir. Genel değilse bu bir egemenlik işi değildir. Sadece bir kısmın özel iradesidir. Rousseau egemenliğin konusuna göre ayrılmasına yani yasama, yürütme gibi erklerin parçalara

[107] Erdoğan Teziç, *Anayasa Hukuku: Genel Esaslar*, İstanbul: Beta Yayınları, 2004, s. 93.
[108] Teziç, s. 93.
[109] Teziç, s. 94.
[110] Jean- Jacques Rousseau, *Toplum Sözleşmesi,* çev. Vedat Günyol, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006, s. 15.
[111] Rousseau, s. 16.
[112] Hakyemez, s. 38.

bölünmesine de karşıdır. Bunu insanı kiminde yalnız göz, kiminde kol, kiminde de yalnız ayak bulunan birçok bedenden oluşturmaya benzetiyor ve saçma buluyordu.

Rousseau'nun doğal yaşam düzeninde herkes kendine yetecek bir yaşam düzeyine sahipti. Ancak mülkiyetin ortaya çıkmasıyla birlikte bu durum bozulmuş ve mutluluğun yerini sorunlar almaya başlamıştır. Bu sorunlardan kurtulmak için de sözleşme yapılmıştır. Sözleşme gerçekleştirildiği andan itibaren sözleşmeyi yapan insanların kişisel varlığının yerini toplantıdaki oy sayısı kadar üyesi olan tüzel ve kolektif bir bütün oluşur[113]. Bu bütünün iradesine genel irade denir. Bu sözleşme ile bireyler bütün haklarını yine kendilerinden oluşan genel iradeyi oluşturduklarından hem yöneten hem de yönetilen konumundadırlar. Bu da onlara özgürlüğü getirir. Halk sözleşmeyi özgür iradeleri ile yapmıştır. Böylece bir meşruiyet kazanırlar. Genel irade her zaman doğrudur ve kamusal yarara yöneliktir. Karar alınırken yapılan oylamada her zaman oybirliğini sağlamak mümkün olmadığından genel iradeyi pratikte çoğunluğun tercihi belirler[114].

Rousseau'ya göre egemenlik mutlaktır. Ancak bunun tek sınırı egemenin yetkisini toplum zararına kullanamamasıdır[115].

Rousseau'nun halk egemenliği düşüncesi 1789 Fransız İhtilalinde etkili olmuştur. İhtilalden sonra geliştirilen milli egemenlik doktrini Rousseau'nun fikirlerinden esinlenilmiştir. Ancak Sieyes'in etkisi ile burjuvanın lehine birtakım değişiklikler yapılarak Fransız devletince uygulanmıştır.

Millet egemenliğinin aksine Rousseau'ya göre, egemenlik bizzat halk tarafından kullanılmalıdır, devredilemez ve temsil edilemez. Ancak bu halde halkın tümünün iktidarı kullanmasının zorluğu ve hatta imkânsızlığı bir yana, halk içinde devrimin sahipliğini üstlenen burjuva sınıfının azınlıkta oluşu dolayısıyla halk egemenliği anlayışının çoğunluğa önem veren yönünü tehlikeli bulunmuştur. Zira temsile imkân tanımayan ve çoğunluğu genel irade olarak gören anlayış geniş halk yığınlarının iktidara gelmesi sonucunu doğurur. Halk egemenliğini bu yönüyle tehlikeli bulan devrimin öncüleri bu egemenlik anlayışını kendi çıkarları doğrultusunda şekillendirmeye girişmiş ve millet egemenliği anlayışını ortaya atmışlardır. Bu anlayışa

[113] Arda Atakan, "Milli İrade Kavramı Üzerine bir İnceleme", *MÜHF Hukuk Araştırmaları Dergisi,* Cilt 13, Sayı 3-4, s. 43.
[114] Atakan, "Milli İrade Kavramı...", s. 75.
[115] Mehmet Ali Ağaoğulları, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi, 2010, s. 106.

göre halk belli bir anda bir ülkede yaşayan insan topluluğu iken bir başka deyişle somut bir varlığı anlatırken, millet kendisini oluşturan bireylerden bağımsız ve onların dışında bir varlığı olan soyut bir kavramdır[116]. Millet, varlığını kimseye borçlu değildir. İşte egemenliğe sahip olan bu ikincisidir. Egemenlik soyut bir varlığa ait olduğundan doğrudan bu soyut varlık tarafından kullanılamayacak ve temsil vasıtası ile kullanılabilecektir. Böylece egemenlik soyut bir varlık olan tanrıdan alınmış ve bir başka soyut varlık olan millete atfedilmiştir. Temsil kuramı aracılığıyla da egemenliğin kullanımı geniş halk kitlesine bırakılmaktan korunmuş ve burjuva sınıfına mensup kişilerin temsilci sıfatıyla egemenliği kullanmasının yolu açılmıştır.

Sonuç olarak, teokratik teorileri iddia edenler ve demokratik teorileri iddia edenler de, egemenliğin kaynağını metafizik bir kavrama(Tanrı, Tanrı-Kral, genel irade, milli irade) dayandırarak açıklarlar.

[116] Teziç, s. 96.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK VE İSLAM DEVLETLERİNDE EGEMENLİK ANLAYIŞI

I. GENEL OLARAK

II. Bölümde öncelikle eski Türklerdeki egemenlik anlayışından bahsedilecektir. Çünkü eski Türklerin egemenlik anlayışı 1876 Anayasasına da sirayet etmiştir. Kanun-i Esasi'de egemenliğin Osmanlı hanedanına ait olduğu hükmü mevcuttur. Görüleceği üzere eski Türklerde de benzer bir inanış söz konusudur. Ancak Osmanlı elbette sadece bir Türk devleti değil, aynı zamanda bir İslam devletidir ve İslam hukukundaki egemenlik anlayışından da etkilenmiştir. Bu sebeple bu bölümün ikinci kısmında İslam hukukundaki egemenlik anlayışından bahsedilecek ve son kısımda her iki egemenlik anlayışının bir sentezi olarak Osmanlı klasik dönem egemenlik anlayışına yer verilecektir.

II. ESKİ TÜRKLERDE EGEMENLİK ANLAYIŞI

A. EGEMENLİĞİN KAYNAĞI

Eski Türklerde egemenliğin kaynağı, çoğunluk müellife göre, Gök Tanrı olarak görülmüştür.. Bunun en önemli dayanağı da Orhun Yazıtlarıdır. Bu yazıtlarda Bilge Kağanın tahta gelişi şu şekilde ifade edilmiştir:

"Tenri-teg Tengri yaratmış Türk Bilge Kağan"[117]

Bu ifade daha sonra "Tengride kut bulmuş...Kağan" olarak Uygur Türklerinin komşu ülkelere gönderdikleri resmi mektuplarda yerini almıştır. Günümüz Türkçesine göre yorumu ise, hanların, Tanrı tarafından ikbal, talih verilerek hükümdar olmasıdır[118]. Bu anlayışa "*kut verilmesi"* denir. Kut anlayışını batıdaki egemenlik doktrinleri ile kıyaslarsak, egemenliğin kaynağının Tanrı'da bulunduğu, bu gücün Tanrı tarafından

[117] Bahaeddin Ögel, *Türklerde Devlet Anlayışı(13. Yüzyıl Sonlarına Kadar),* Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982, s. 55.
[118] Ögel, s. 53, 56.

hana verildiği, ancak kişinin belirlenmesinde halkın da bir rolünün bulunduğu providansiyel ilahi hukuk doktrini ile bir benzerliği bulunmaktadır.

İleride görüleceği üzere halkın, kurultayın ve hanın geldiği hanedanın, egemenliğin kullanımı hususunda önemli etkileri vardır. Yine Batıdaki anlayış ile kıyas yaparsak, hanın egemenliğinin daha sınırlı olduğu ortaya çıkacaktır.

Gök Tanrı hükümdara kut vererek onu hükmetme ve hükümdarlık güç ve yetkisi ile donatmaktadır [119]. Ancak kut belli bir kimseye değil bir hanedana verilmektedir. Ülke de hanedanın ortak malı sayılmaktadır. Buna rağmen egemenlik anlayışında aristokratik bir yapının mevcut olduğu söylenemez [120]. Kut anlayışında müelliflerin farklı görüşleri vardır. Bir görüşe göre Kut anlayışı teokratik nitelik taşımaz. Tanrı'nın takdiri söz konusudur. Diğer bir görüşe göre ise hanın şahsına da kutsallık izafe edilmiştir. Buna göre kut, gökten inen bir nur sütunudur. Bu nur hanın soyuna gönderilmiştir. Hanın soyu da bundan gelmiştir. Bu sebeple kut taşıyan han mukaddestir [121]. Hanın soyu da mukaddestir. Çünkü hanlar gökten gebe kalmış prenseslerin çocuklarıdır[122].

Her iki görüşün de kaynağı Orhun Yazıtlarından başlayarak Karahanlılar'a kadar Türk Hakanlarının diğer ülkelerin hükümdarları ile olan yazışmalarındaki kendi şahsiyetleri hakkında kullandıkları ifadelerdir.

Kut inancının teokratik bir nitelik taşımadığı düşüncesine göre, Tanrı'nın bağışı kutsaldır ve Türk hükümdarı da bazı olağanüstü yeteneklerle de donatılmıştır. Bu hükümdarın iktidarının sosyolojideki tipoloji olan "karizmatik iktidar" olduğunu iddia etmişlerdir[123]. Bu iktidar ilk medeniyetlerde görülen Tanrı-kral ya da Tanrının oğlu anlayışı değildir[124]. Egemenlik şahsa değil hanedana verildiği düşüncesinden hareketle iktidarın karizmasının "ailesel" olduğu ifade edilmiştir[125]. Eğer Türk hükümdarının şahsı da kutsal sayılsa idi, törelere uyma zorunluluğunun bulunmayacağını, ancak

[119] Salim Koca, "Eski Türklere Devlet Geleneği ve Teşkilatı", *Genel Türk Tarihi,* Yeni Türkiye Yayınları, Cilt 2- İlk Çağ, 2002, s 309-346.
[120] Mehmet Akman, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli,* Eren Yayınevi, İstanbul:1997, s. 30
[121] Halil İnalcık, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", *AÜSBFD,* Cilt XIV, Sayı I, 1959, s. 74.
[122] İnalcık, s. 75, 76.
[123] Koca, s. 317.
[124] Aksi yönde Coşkun Üçok, Ahmet Mumcu, Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi*, Ankara: Savaş Yayınevi, 2002, s. 25.
[125] Gürbüz Özdemir, "Batı'da ve Türklerde Egemenlik Kavramı", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Sayı 23, 2009, s. 6.

gerçekte hanın bu tür yazılı olmayan hukuk kaidelerine uymakla mükellef olduğunu söylemişlerdir[126]. Türklerde hükümdarın şahsiyeti ile devlet kavramı arasında farklılık olduğunu, Batıdaki tek şahsın devletle bütünleştiği egemenlik anlayışının bulunmadığını söylemektedirler[127]. Türk hükümdarlarının töreye bağlı olması ve görev sorumluluğunun bulunması, Batıdaki anlamıyla egemenlik kavramının mutlak ve sınırsız olması ilkelerine ters düşen niteliktedir. Ancak bu durum onların tek başlarına iktidarda olmalarına engel olmamıştır. Aksine Türk ilinde yaşayan halkın da Tanrı tarafından seçilmiş olan hükümdara itaat yükümlülüğü vardır. Halkın gözünde egemen kişi olan han, insanın bu dünyada yaşaması için mutlak surette gereklidir. Çünkü töreleri uygulayacak, yaşatacak olan kişidir. Orhun kitabelerinde Bilge Kağan halkın itaati sayesinde Türk devletini muhafaza edebildiğini söylemiştir[128].

Egemenliğin kaynağının ilahi olduğu yönündeki çoğunluk görüşünün karşısında, egemenliğin kaynağının halkta olduğu iddiasını ileri süren azınlık görüşü de mevcuttur. Bu görüşe göre kağan Kurultay tarafından belirlenmektedir. Arsal'a göre devlet, içinde hem egemenlik olgusunu hem de egemen güce itaat eden teşkilatlanmış topluluğu barındırır[129]. Ögel ise kağanın kurultayda seçilmesinin eski ve köklü bir devlet geleneği olduğunu iddia eder[130].

B. EGEMENLİĞİN EL DEĞİŞTİRMESİ

Kut anlayışı ile birlikte getirilen ülüş sistemi[131] sonucu hanedanın bütün erkek üyeleri hakan olmada eşit hakka sahiptir. İlahi bir bağış olan kut, bir hanedana bahşedilir ancak hükümdarlığa layık olan kişi kutu elde ederdi. Tanrı bu kişiyi seçmiş olurdu. Hükümdar görevini ifa etmede başarısız olursa Tanrı vermiş olduğu kutu geri alır ve hanedandan layık olan bir başkasına bahşederdi. Tanrının iradesi, seçtiği kişiye güç ve başarı vermekle tezahür ederdi[132]. Bilge Kağan ve Kültigin başa gelirken önceki

---

[126] Koca, s. 317.
[127] Özdemir, s. 4.
[128] Sadri Maksudi Arsal, *Türk Tarihi ve Hukuk,* İstanbul: İÜHF Yayınları, 1947, s. 280.
[129] Arsal, s. 266. Ancak bu iki unsur devlet için yeterli değildir. Bunların yanında öncelikle bağımsızlığa da sahip olmalıdır. Arsal, burada egemenlik ile bağımsızlığı ayrı olarak düşünmüştür. Devletin sahip olması gereken niteliklerden biri de zor kullanma gücüdür. Böylece halkın itaati mümkün olabilirdi.
[130] Ögel, s. 68.
[131] Ülüş sistemi, egemenliğe sahip olan hanedanın erkek üyelerinin, ülke çapında ortak olarak yönetime katılması olarak açıklanabilir. Her bir üye, egemen yetkilerle donatılmış olarak, kağanın kendilerine bıraktığı toprakları yönetmiştir. Bu sistemle ülkenin yönetimin kolaylaştırmak amaçlanmıştır; Özdemir, s. 6.
[132] İnalcık, s. 76.

hanın sorumluluklarını yerine getiremediği ve böylece kutun ondan geri alındığına inanılmıştır[133]. Bu sebeple hanedanın erkek üyeleri Tanrının bir gün kendilerine de bu şansı tanıyacağı düşüncesinden hareketle, hakan olarak bir başkası seçilmiş olsa bile umutlarını asla kaybetmez ve herhangi bir zayıflık anında egemenliğin kullanımında hak iddia edebilirlerdi. Bu da ülke içinde taht kavgalarına sebep olmuştur. Taht kavgaları sonucunda Türk devletlerinin ömrü kısalmıştır. İleride de görüleceği üzere Osmanlı Devleti'nde de I. Ahmet dönemine kadar hanedanın bütün erkek üyelerinin tahtta hak iddia edebileceği düşüncesi güncelliğini korumuş ve uygulanagelmiştir. Fatih'in Kanunnamesi ile tahtta hanedanın bütün erkek üyelerinin hakkı olduğu kanunlaştırılmıştır. Bunun yanında egemen olabilmek için hanedanın diğer üyelerini öldürmenin münasip olduğu da hükme bağlanmıştır. Buna ek olarak Osmanlı Devleti'nde fiiliyatta hanedanın bütün üyelerinin tahtta hakkı olmasına rağmen, I. Ahmet'e kadar taht babadan oğula geçmiştir. Tahtın babadan oğula geçmesine ilişkin olarak Arsal, önceki hanın ölümü ile seçilecek olan yeni hanın mutlaka aynı soydan olması gerektiğinin yanı sıra han seçilme hakkına sahip olanların başında hanın büyük oğlu olduğunu, büyük evlat yoksa ya da reşit değilse bu zaman hanın yansoylarına ve yansoylarının altsoylarına taht hakkının geldiğini iddia etmiştir[134]. İnalcık ise, tahta büyük evladın geçmesinin bir temayül olduğunu, esasında ise kimin tahta çıkacağını Tanrı'nın belirlediğini ileri sürer[135].

Kimin hükümdar olacağına ilişkin herhangi bir kural konulmamış olması, hükümdarın halk nazarında meşruiyeti kazanması için hiçbir usulün uygulanmadığı anlamına gelmez. Kurultay bu meşruiyet için önemli bir organdır. Kurultaylar, devlet işlerinin görüşüldüğü siyasi ve askeri bir meclis, aynı zamanda da dinsel törenlerin yapıldığı eğlencelere sahne olan bir şölen niteliğindedirler[136]. Kurultaylarda hanedan üyeleri ile büyük komutanlar, yüksek rütbeli memurlar ve bağlı prensler bulunur[137]. Bu kişilerin kurultaydaki oturma düzenleri ve yerleri sabittir[138]. Saltanat veraseti ile ilgili konularda kurultay, hanedan üyeleri arasında çıkan ihtilaflarda sorunu çözmede önemli rol oynar. Örneğin Bumin Kağan'ın torunlarından olan Yanlo Han'ın tahta çıkmasına

[133] Koca, s. 317.
[134] Arsal, s. 270.
[135] İnalcık, s. 73.
[136] Mehmet Akif Aydın, *Türk Hukuk Tarihi,* İstanbul: Beta Yayınları, 2013, s. 13.
[137] İnalcık, s. 81.
[138] Arsal, s.280.

hanedanın diğer üyeleri itiraz etmiş ve taht kavgası meydana gelmiştir. Bunu gören beyler Kurultay'ı toplamış ve Yanlo Han'ı tahttan indirerek liyakati daha yüksek olan İşbara Han'ı iktidara getirmişlerdir[139]. Kurultayda Han'ın belirlenmesinde ise askeri gücü fazla olan beyler ve kumandanlar belirleyici rol oynamıştır[140].

Sonuç olarak, kanaatimce İslamiyeti kabulden önce kurulan Türk devletlerinde hanın seçimi bu şekilde toplanan Kurultay tarafından yapılmıştır. Ancak Han olarak seçilecek kişinin Tanrı'nın kut vermiş olduğu hanedanın mensubu olması aranmıştır. Aynı zamanda hanedan içinden seçilecek kişinin liyakati, han olmadan önceki dönemde başarmış olduğu işler ve bilgeliği önem arz etmiştir.

C. HANIN YETKİLERİ VE SORUMLULUKLARI

Hanın özelliklerinden önce tekrar bahsedilmesi gereken en önemli hususlardan biri hanın yetkilerini kullanması ve sorumluluklarını yerine getirebilmesi için "budun" dedikleri halkın hana itaat etmesidir. Bahsedilmesi gereken bir diğer husus da hanın asıl egemen değil egemen yetkilere sahip bir hükümdar olduğudur. Egemenlik, Tanrı'ya aittir.

Han, egemen gücün yetkilerini kullanırken çok dikkatli davranmak mecburiyetindedir. Çünkü sahip olduğu gücü yanlış kullanırsa iktidardan alınabilmektedir. Han aynı zamanda bazı niteliklere sahip olmalıdır. Kutadgu Bilig'de hanın taşıması gereken vasıflardan bahsedilmiştir. Bu vasıflar kitap yazılmadan önceki bütün Türk devletlerinde varsayılan vasıflardır. Bunlar genel olarak, akıllı ve bilgili olmak, adil olmak, erdemli olmak, sabırlı olmak, merhametli olmak, cömert olmak, fesattan uzak durmak gibi toplum tarafından benimsenen ahlak ve görgü kurallarıdır[141].

Hakan, egemenlik yetkilerinden yasama yetkisine de sahip bulunmaktadır. Ancak bu yetkisi kendisinden önce konulan törelerle sınırlıdır. Böyle olmakla birlikte değişen koşullara göre kendisi de töre koyma yetkisine sahiptir. Eski Türk devletlerinde devlet ile töre birbirinden ayrılamayan ve birbirlerinin varlık sebebi olan iki temel unsurdur[142].

---

[139] Arsal, s. 272.
[140] İnalcık, s. 81.
[141] Yusuf Has Hacip, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.
[142] Koca, s. 345.

Hakan yasama ve yürütmenin yanında yargı yetkisine de sahiptir. Bir hâkim gibi karar verebilmektedir. Aynı zamanda topluluk içerisindeki uyuşmazlıkların çözümünde de yetkilidir[143]. Yargılama yaparken veya hakem görevindeyken töreye uygun karar vermekle mükelleftir.

Hakanın töreye bağlı olması ve halkın yararına çalışma zorunluluğunun bulunması, bazı yazarlar tarafından Batıdaki sosyal sözleşme kavramına benzetilmiştir[144]. Ancak kanaatimce, sosyal sözleşme teorisi mutlak monarşi ve modern devlete geçiş dönemlerinde, iktidarın ilahi bağlardan koparılarak laik bir temele oturtulması aracı olarak kullanılmış iken, eski Türklerde kut anlayışının halen baskın olması, sosyal sözleşme kuramı ile paralellik kurulmasını güçleştirmektedir.

III. İSLAM HUKUKUNDA EGEMENLİK ANLAYIŞI

Klasik İslam hukuk literatüründe egemenlik kavramı doğrudan ve ayrı bir bahis olarak ele alınmamıştır[145]. Bunun yerine hukukçuların pozitif hukukun şekillendirilmesine yönelik- devlet ve toplumun nasıl olması gerektiğine dair fikirlerinden dolaylı olarak bilgi edinmemiz mümkün olabilmiştir. Örneğin, Maverdi'nin *el-Ahkâmü's-sultaniyye* isimli kitabında devletin ve yönetimin hukukuna ilişkin yazıları, İslam hukukunda egemenlik ve devletin nasıl anlaşılacağına dair yol gösterici niteliktedir. İbn-i Haldun'un *Mukaddime* isimli eseri de içerisinde bireyden devlete doğru sosyolojik incelemelerin yer alması ve filozofun dönemine göre özgün tespitlerde bulunması bakımından önemlidir. Bu eserde devletin, hükümdarın ve toplumun nasıl oluştuğu ve ne gibi gelişmeler gösterdiği ele alınmıştır. Ele alınan bu fikirlerden zamanının egemenlik anlayışını yorumlamak mümkündür.

Avrupa'daki egemenlik anlayışında olduğu gibi İslam dünyasında da egemen gücün üstün, mutlak ve devredilmez bir otoritesi vardır. Egemenliğin kaynağı ilahi irade olmakla birlikte egemenliği kullanan ya da egemene vekil olan kişi yani Halifenin otoritesi, seçilmesi demokratik olarak nitelendirilse bile, *biat* denilen devlet başkanına itaat ile tesis edilir. Halife, Müslüman toplumu yönetebilmek için bu biatı mutlaka almalıdır. Halk da Halifenin sözünden çıkmamalı, kurallarına uymalıdır. Bu biat sonucu

[143] Ögel, s. 63.
[144] Ögel, s. 64.
[145] Talip Türcan, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001, s. 121

egemenliği kullanan kişiye bir kutsallık atfedilip atfedilemeyeceği üzerinde farklı görüşler öne sürülmüştür. Bir görüşe göre halife, yönetme gücünü biat ile alır, bu bir dünyevi iradedir. Bu iradenin herhangi bir kutsal niteliği yoktur. Kutsal olan, üstün irade Allah'ındır. Bir insana, İslam toplumunu yönetse bile Allah'a ait olan bir nitelik atfedilemez[146]. Halife, ülkesini şeriata uygun bir şekilde yönetmek zorundadır. Egemen yetkilerini kullanırken bu kuralların dışına çıkamaz. Bu sebeple Avrupa'daki anlayışa kıyasla Halifenin, egemen yetkiler konusunda sınırlı bir iktidarı vardır. Şeriatın kapsamına girmemiş hususlarda ise yine İslam hukukuna uygun bir şekilde davranmak zorundadır. Bu düşünce doğrultusunda görüş sahibi olan Hanefi hukukçular bir yönden farklı bir düşünce ileri sürmüşlerdir. Buna göre, teorik olarak Halife'nin sınırlı bir iktidarı olduğu söylense bile, uygulamada İslam ve şeriatın koruyucusu ve İslam hukukuna aykırı hareket edenlere yaptırım uygulayacak tek otorite olan halifenin İslam hukukuna aykırı hareket etmesi durumunda, onun yargılamasını yapacak kimse ya da kurum bulunmamaktadır. Bir denetim makamı İslam hukukunda öngörülmediği ve halifeye itaat söz konusu olduğu için İslam hukukunda devlet başkanının iktidarının sınırsız olduğu ifade edilmektedir[147].

Halifeye bir kutsallık atfedilip atfedilemeyeceği sorunu üzerinde ikinci görüş ise Şia mezhebinin inandığı ve savunduğu görüştür. Bu görüşe göre egemen olan Halife gücünü Allah'tan aldığı ve Halife-İmam da mutlaka Hz. Peygamber'in soyundan geldiği için kendisine kutsallık atfedilir[148].

İslam hukukunda egemenliğin kaynağı konusunda büyük bir çoğunluk egemenliğin Allah'a ait olduğunu ifade eder. Bunun yanında egemenliğin millete ait olduğunu iddia edenler de bulunmaktadır. Ancak bu görüş azınlıkta kalmıştır.

Egemenliğin kaynağı hususunun yanında egemenliğin kullanımı konusunda ve kullanacak otoritenin bu gücü nasıl elde ettiği yönünde ihtilaf çoktur. Esas olarak bu görüşleri iki kısma ayırmak mümkündür. 1. Egemenliği kullanacak olan otoritenin Allah tarafından tayin edildiği, 2. Egemenliği kullanacak otoritenin millet (ümmet) tarafından tayin edildiği.

---

[146] Türcan, s. 125.
[147] Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, s. 27.
[148] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi,* s. 112.

A. EGEMENLİĞİ KULLANACAK OLAN OTORİTENİN ALLAH TARAFINDAN TAYİN EDİLMESİ

Bu görüşte olanlara göre egemenliği kullanacak olan otorite bir kişi-Halife, Ululemr- olabileceği gibi demokratik bir yapılanma da olabilir. İleride detaylı olarak inceleneceği üzere Raşid Halifeler döneminde zamanının devletlerine kıyasla daha demokratik ve cumhuriyetçi bir anlayış mevcutken, bu dönemin sonunda genel olarak İslam devletleri, mutlakiyetçi ve tek kişinin yönetimine indirgenmiş bir siyasi teşkilata evrilmiştir. Dört halife döneminde özellikle Hz. Ömer zamanında sıklıkla kurulan meclis, ikinci dönemde adına divan denilerek bir danışma kurulu şekline girmiştir. İslam devletlerindeki divan Osmanlı dönemindeki Divan-ı Humayun ile karıştırılmamalıdır. Divan-ı Hümayun bir danışma organı olmasının yanında başta padişahın olduğu ve padişahın vermiş olduğu vekalet ile yasama, yürütme, yargı yetkilerinin yani egemen gücün kullanıldığı önemli bir yapılanmadır.

İslam hukukunda Halifelik ve Ululemr (yönetici) kurumu önemli bir vazifedir. Eski Türk inancına benzer bir biçimde yaygın kanaat halifenin egemen gücü doğrudan Allah'tan aldığı inancıdır[149]. Bu inanç hükümdar olan kişinin de Hz. Peygamber gibi kutsal olduğu düşüncesine evrilmiştir. Zamanın müellifleri ve hükümdarlar, Ululemr'i *Allah'ın yeryüzündeki gölgesi* olarak ifade etmişlerdir. İslam hukuk düşüncesine göre Müslümanlar Allah'ın ve Hz. Peygamberin velayeti altındadırlar. Halifenin velayeti de bu velayete benzetilmiş, genel ve mutlak olduğu düşünülmüştür.

Şia mezhebine göre ise Halife- İmam mutlaka Hz. Peygamber soyundan olduğu için, bu kişinin kutsallığı tartışılmazdır. İmam'a mutlak itaat yükümlülüğü vardır. Ona karşı gelmiş olan Allah'a karşı gelmiş sayılır. On ikinci İmam henüz mehdi olarak ortaya çıkmadığı için, onun yerine müçtehit hukukçular vekaletinde siyasi otoriteyi sağlamış kişiler egemen gücü kullanırlar.

İslam dünyasında genel kabul gören bu düşünce, batıdaki egemenlik doktrinlerinden teokratik görüşlerin içinden yeniçağ Fransız krallarının da benimsediği, egemenliğin kaynağının Tanrı'da olduğu ve egemen gücün de doğrudan Tanrı tarafından hükümdara verildiği, doğaüstü ilahi hukuk doktrini kavramına benzer nitelik göstermektedir. Ancak detaylarda bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bu nüanslardan en

[149] Türcan, s. 124.

önemlisi, doğaüstü ilahi hukuk doktrininde hükümdarın kanun yapmasını sınırlayıcı herhangi bir üst hukuk kuralı bulunmazken, İslam hukukunda egemen otorite yasama işlerini yaparken mutlaka şeriata uygun hareket etmelidir. Çünkü bu otorite Müslümanların İslama uygun hareket etmesi ile meşruiyet kazanır. İkinci nüans ise birincisinin devamı niteliğindedir. Şöyle ki, batıdaki anlayışta egemen kral kendi koyduğu yasaların üzerindedir. Bu yasalar krala uygulanmaz. Kral, sadece Tanrıya karşı sorumludur. Eğer kendisi isterse kanunlar kendisine uygulanabilir. İslam devletinde ise egemen yetkileri kullanan halife, İslam hukuku ile bağlıdır. Allah'ın hükümlerine ve Hz. Peygamberin sünnetine aykırı hareket edemez.

B. ALLAH'A AİT EGEMENLİĞİ KULLANACAK OLAN OTORİTENİN ÜMMET TARAFINDAN TAYİN EDİLMESİ

Egemen yetkilerin halifede toplanmasının yanı sıra bu yetkilerin ümmet-millet tarafından da temsil edildiği görüşü de ileri sürülmüştür. Bu görüş hilafet kavramını geniş yorumlamış, Allah'ın egemenliğini vekaleten kullanmaya hilafet demişlerdir. Bunun sonucunda halife tek bir kişi olabileceği gibi millet de olabilir. Allah'ın hükümlerini uygulamak, O'na halife olmaktır[150]. Bu görüşe göre Allah, Ademden sonraki insan neslini "halife" kılmış, kendisinden kaynaklanan değerleri dünyada hakim kılma ödevini bir "emanet" olarak insana vermiştir. Halifelik bir hak olmaktan öte bir ödevdir[151]. Ümmet de bu bilinçle hareket ederse ideal devlete erişilebilir. İktidara sahip olan ümmettir. İktidar belli bir hanedana devredilmemiştir. İktidara sahip olan ümmet, bu gücün kullanılmasını bir kişiye emaneten tevdi edebilir. Bu usule "velayet-i emr" denir[152]. Tevdi usulü devlet başkanlığına uygun kimsenin seçilmesi ve ona biat edilmesi ile sağlanmaktadır. Biat edilen kişinin daha sonra bu gücü gasp ederek ele geçirmesinin İslam hukukuna aykırı olduğunu ileri sürmüşlerdir[153].

Ümmet bir kimseyi seçmemiş ise egemen olan Allah'ın iktidarı kendilerinde olduğu için, kendi kendilerini yönetmede herhangi bir engel bulunmadığı ifade edilmektedirler. Bu görüş, batı hukukundaki egemenliğin kaynağının Tanrı olduğu, ancak Tanrı'nın seçilecek kişiye müdahale etmediği, seçimin halk tarafından yapıldığı

[150] Türcan, 134.
[151] Hüseyin Hatemi, *İslam Hukuku Dersleri,* İstanbul: Sümer Kitabevi, 2012, s. 130, para. 3.
[152] Hatemi, s.130, para. 3.
[153] Hatemi, s. 131, para. 4.

providansiyel ilahi hukuk doktrini ile benzerlik göstermektedir. Kıyaslama yaparsak, İslam anlayışına göre Allah, egemen yetkileri topluma bahşetmişken, Providansiyel ilahi hukuk doktrininde doğal düzen Tanrının düzeni olduğu için egemen yetkiler toplumdadır. Bunun yanında İslam hukukuna göre İslam Devletinin varlık amacı Müslümanların bir Müslüman olarak yaşamasını sağlamaktır. Bu da İslam hukukunun yani şeriatın, devletin ve toplumun her sahasında tatbik edilmesi ile olmaktadır. Yönetim ister bir kişide, isterse ümmette olsun, Allah'ın düzenini mutlaka sağlaması gerekir. Çünkü daha önce de denildiği gibi iktidara sahiplik değil vekaleten temsil söz konusudur. Vekil olan otorite görevini en doğru bir şekilde yerine getirmelidir. Providansiyel doktrinde ise doğal hukuk düzeni yani Tanrı'nın isteği bu şekilde kanunlaşmış bir üstün hukuki yapılanma barındırmaz. Toplum, kendi seçtiği otoritenin yapmış olduğu kanunlara tabidir.

C. EGEMENLİĞİN ÜMMETE AİT OLDUĞU GÖRÜŞÜ

Bu görüşe sahip olanlar dayanak olarak devlet başkanının *ehlü'l hal' ve'lakd* tarafından seçilmesi ve ümmetin biatını gösterirler. Hz. Peygamber'in vefatından sonra dört halife döneminde bu uygulanmıştır. Bu döneme cumhuriyet dönemi de denilmektedir. Tam anlamı ile günümüz demokratik düzeni ile aynı olmasa da kendi zamanına göre ileri bir düzeydedir. Halifeler, devlet başkanlığını tek başına yapmamışlardır. Bir danışma kurulu oluşturmuşlar, önemli konularda karar alırken bu kurula başvurmuşlardır. Danışma kurulunun etkisi bakımından Hz. Ömer dönemi örnek gösterilir. Bu dönem İslam hukukçuları arasında adaletin sağlandığı en yüksek dönem olarak gösterilir. Bunda Hz. Ömer'in şahsiyeti de büyük önem taşır. Kendisi aynı zamanda egemenliğin yasama, yürütme ve yargı yetkilerini ayrı organlara vermiştir[154]. Bu ayrılığın günümüz kuvvetler ayrılığına benzememesinin sebebi yetkileri dağıttığı organların sürekliliğinin bulunmamış olmasıdır. Ondan sonra gelen halifeler zamanında siyasi karışıklıklar nüksetmiş, halifeler de bu karışıklıkları bastırmak üzerine yoğunlaşmışlardır. Daha sonra Emeviler döneminde de cumhuriyet rejimi denilebilecek bu rejim ortadan kalkmış ve İslam devleti saltanat ile yönetilmeye başlanmıştır.

[154] Orhan Aldıkaçtı, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası,* İstanbul: İÜHF Yayınları, 1982, s. 24.

Kanaatimce, egemenliğin millete ait olduğu görüşünün dayanakları olan *ehlü'l hal' ve'lakd* tarafından seçim ve biat hususları egemenliğin kaynağı ile ilgili değil, egemenliği kullanan Halifenin iktidarının şeriat ile sınırlanmış olması ile ilgilidir. Üstelik halifeler yönetimde olmayı Hz. Peygamber'den emaneten ve O'na vekaleten aldıklarını düşünmüşlerdir. Bu da batıdaki anlamda egemenliğe sahip olmadıklarını göstermektedir. Halifenin seçimle işbaşına gelmesi egemenliği milletten aldığı anlamına gelmemektedir. Bunun yanında seçen kişilerin tüm halkı temsil niteliğini haiz olduğu da söylenemez. Raşid Halifeler döneminden sonra ortaya çıkan saltanat usulünün de millet egemenliği ile açıklanması mümkün olmamaktadır. Tüm bunların sonucunda İslam hukuku ve hukukçuları egemenliğin kaynağından çok egemen yetkileri kullanan kişilerin niteliği, karakteri, bilgili olmaları ve liyakatleri ile ilgilenmişler, bu konunun üzerine eğilmişlerdir. İş başına gelen Halife veraset usulü ile gelse bile nitelikli bir kişi olduğu sürece ona biat edilmesinin en doğru şey olacağını ifade etmişlerdir. Bunun yanında eğer Halife adaletten sapar ve zalimane tutum içerisine girerse ne olacağı konusunda ihtilaf vardır. Kimi hukukçular zalim hükümdara itaat yükümlülüğü olmadığını söylese de çoğunluk görüş en az zararı hangi durum verecek ise o yolun seçilmesi gerektiğini söylemişlerdir. Hükümdara karşı bir isyan çıkarsa bir kaos ortamı oluşacağı, bunun da İslam devleti için daha zararlı olacağını düşündükleri için Allah'ın hukukunu ağır bir şekilde çiğnemediği sürece mevcut hükümdara katlanmak gerektiğini ifade edenler olmuştur[155].

D. EGEMEN GÜCÜ KULLANAN HALİFELİK KURUMU

"Küfr ile belki amma zulm ile paydâr kalmaz memleket"

Nizamülmülk

İbn Haldun'a göre Hilafet, genel olarak uhrevi maslahatlar ve buna bağlı olan dünyevi maslahatlar hususunda, İslam hukukunun bakışı ile tüm insanları sevk ve idare etmektir. İslam devleti özelinde ise, dinin korunması ve dünyanın dini siyasetle idare edilmesi için şeriat sahibine yani Hz. Peygamber'e niyabet ve vekalet etmeye hilafet denir[156].

[155] Aydın, s. 194; Casim Avcı, "Hilafet", *DİA*, 1. Bölüm, Cilt 17, s. 540; Osman Kaşıkçı, *Osmanlı'da Devlet Başkanlığı,* İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2012, s. 120-121.

[156] İbn Haldun, *Mukaddime I,* Hazırlayan: Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, Eylül 2012, s. 421.

Halife, sözcük anlamı ile "bir kimsenin yerine geçen kimse[157]" demektir. İslam hukukunda ise İslam devletinin başkanı anlamını kazanmıştır. İslam hukukunda Hz. Peygamber, Allah'ın halifesi olarak, Allah'ın iradesine uygun olarak hem dünyevi işleri hem de ruhani işleri yürütmekle sorumludur. Bu görevi vekaleten ve emaneten yerine getirir. Aynı şekilde Hz. Peygamber döneminden sonra Peygamber efendimizin dolayısıyla Allah'ın vekili ve Müslümanların koruyucusu olarak, yeryüzünde dinin hükümlerini uygulamak, dünya işlerini düzene sokmak ve Allah'ın yeryüzündeki hakimiyetini tesis etmek amacı ile Halife (imam, emirü'l-mü'minin) adı ile bir devlet başkanı idareye getirilmiştir[158]. Halife, devlet yönetiminde Hz. Peygamber ile aynı yetki ve sorumluluklara sahiptir. Bu sebeple Peygambere nasıl itaat ediliyorsa, onun halefine de aynı şekilde itaat mecburiyetinin olduğunu kabul edilmiştir[159]. Bu mecburiyet her ne kadar İslam hukukunu değiştiremese de Halifenin gücünü mutlak hale getirmektedir. Güçlü yetkilerle donatılmış olan Halife'nin vasıfları ve şahsiyeti fakihler ve siyasetçiler için büyük önem taşımaktadır. Şeriatı uygulayabilmek için Halife'nin düzgün karakterde, müçtehit derecesinde fıkıh, akıllı, adil ve vücut bütünlüğünün tam olması gerekmektedir. Bazı nitelikler üzerinde de ihtilaf vardır. Halifenin tartışmalı olan vasıflarını detaylı bir şekilde inceleyelim.

1. Halifenin İhtilaflı Olan Vasıfları

a. Müçtehit Derecesinde Fıkıh Bilmek

Maverdi'nin eserinde halife olabilmek için "bir karar ya da hüküm verirken içtihatta bulunabilecek kadar fıkıh bilmek" koşulu dile getirilmiştir[160]. İslam devletinin ilk dönemindeki bütün halifeler, Hz. Peygamberin ashabı olması ve dinin ilk uygulayıcıları ve cemaatin başında bulunmaları vesilesiyle de İslam hukukuna çok iyi derecede hakim olmuşlardır. Ancak saltanat usulü ile devlet başkanı belirlenmeye başlayınca bu koşul sağlanamamış, bunun yerine hükümdarlar müçtehit hukukçuları danışman olarak atayarak İslam hukukuna uygun hareket etmeye çalışmışlardır.

---

[157] Türk Dil Kurumu Büyük Türkçe Sözlük, Halife maddesi, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts&arama=kelime&guid=TDK.GTS.535b9d57227412.53846207 (26.04. 2014)
[158] Avcı, s. 539.
[159] Üçok, Mumcu, Bozkurt, s. 65.
[160] Üçok, Mumcu, Bozkurt, s. 66.

b. Kureyş Kabilesine Mensup Olma

Fakihler arasındaki en tartışmalı koşul Halifenin Kureyş kabilesine mensup olup olmaması durumudur. Çoğunluk fakihler, Hz. Peygamber ve halifeler Kureyş kabilesinden olduğu ve imamların Kureyşten olduğuna ilişkin bir hadis olduğunu belirterek devlet başkanının mutlaka bu soydan olması gerektiğini savunmuşlardır. Özellikle Şia mezhebi Halife-İmam'ın mutlaka Hz. Peygamber soyundan gelmesi gerektiğini savundukları için bu görüşe destek vermişlerdir. Haricilere göre ise, Halife sadece Kureyş kabilesinin değil, bütün müminlerin de başı olduğu için, liderlik tek bir kabileye özgülenemez. Önemli olan Allah'ın emrettiklerine uygun davranmaktır[161]. Bir kısım müellif ise hadisin gerçekliği konusunda kuşku bulunduğunu dile getirmişlerdir. Kuşkunun sebebi ise şeriatın getirmiş olduğu eşitlikçi düzene aykırı olarak belli bir kavmin yüceltilmesinin tutarsız olduğudur[162].

İslam filozofu İbn Haldun'a göre ise Kureyş'ten olma şartı asabiyetle ilgilidir. Asabiyet, bir kavmin ya da topluluğun bir dayanışma ruhu içinde birbirlerini koruma, savunma gibi hususlarda müşterek hareket etme anlayışına denmektedir[163]. İki türlü asabiyet vardır. Birincisi kan bağına dayanan nesep asabiyeti; ikincisi ise kan bağının aranmadığı, ortak bir sebep etrafında hareket etmek olan sebep asabiyetidir[164]. Küçük topluluklarda ve nüfusun az olduğu aşiretler ya da kavimlerde nesep asabiyeti etkin iken, insanların çoğaldığı büyük kentlerde ortak bir amaç etrafında toplanıldığı için ve insanların nesebinin farklılığı göz önüne alınırsa sebep asabiyeti etkilidir. Halifenin Kureyşten olma koşulu bir nesep asabiyeti değildir. O dönemde Kureyş kabilesinin dayanışma ruhunun güçlü olması ile alakalıdır. Kureyş kabilesi bu gücünü kaybettiğinde, yerine asabiyeti daha kuvvetli olan başka topluluklardan Halifeler başa gelmiştir[165]. Sonuç olarak Kureyş kabilesine mensup olma durumu, o dönemde sebep asabiyetinin bu kavimde güçlü ve etkin olması ile ilgilidir. Halifenin mutlaka kan bağı ile Kureyş kabilesine mensup olması beklenemez.

c. Erkek Olması

---

[161] Kaşıkçı, s. 36.
[162] Aydın, s. 114.
[163] İbn Haldun, s. 96.
[164] İbn Haldun, s. 99.
[165] Oktay Uygun, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı,* İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008, s. 108.

İslam hukukuna göre Halifenin erkek olması gerektiği hususunda büyük bir çoğunluk görüşü vardır. Bunun en önemli sebebi de devlet başkanı olan halifenin aynı zamanda cemaate de imamlık etme görevinin bulunmasıdır. Kadınların erkeklere imam olamayacağı düşüncesinden hareketle bu yorumu getirmişlerdir. Aynı zamanda, Hz. Peygamberin Sasani Devleti ile ilgili olumsuz bir hadisinin bulunması fakihler tarafından bütün kadınlara hasredilerek siyasi açıdan da kadınların devlet başkanı olamayacağı görüşünü güçlendirmiştir[166].

Öte yandan bu hadisin karşısında, Hz. Muhammed'in Sebe melikesi ile ilgili olumlu bir ayet dolayısıyla kanaatini yansıtan hadisi de bulunmaktadır[167]. Nitekim bu çoğunluk görüşünün yanında Hariciler ve günümüzde modern İslam hukukçuları, kadınların devlet başkanı olmasını engelleyen açık bir hükmün bulunmadığını, kadınların da gerektiğinde imamlık yapabileceğini ifade etmişlerdir. Buna dayanak olarak, Hz. Peygamberin Medine'de Ümmü Varaka isimli bir hafız kadın bir camide, erkekler de dahil olmak üzere, imam olarak atadığını göstermişlerdir[168].

Sonuç olarak, her iki görüşün de dayanağı nastan gelmektedir. Kuran'da kadınların halife olmasına ilişkin engelleyici bir hüküm bulunmamasına karşın, kadınların imam olamayacağı ve dolaylı olarak halife olamayacağına ilişkin görüş ağırlık basmıştır. Daha sonraki dönemlerde ender de olsa kadın hükümdarlar bulunmakla birlikte, büyük çoğunluk baskın görüşe uyarak özellikle saltanatın intikalinde erkek soyu dikkate almışlardır.

2. Devlet Başkanı - Halife'nin Belirlenme Usulleri

Devlet başkanının belirlenmesi veya devletin yönetim biçiminin belirlenmesi hususunda İslam hukukunda bir esneklik vardır. Bu yönde katı bir kuralın olmayışı İslam devletlerinin teokratik olmayışının bir göstergesi olarak kabul edilir[169]. Bu şekilde bir kuralın olmayışı ile birlikte İslam devletlerinde her türlü yönetim biçimi kendini göstermiştir. Bununla birlikte İslam tarihi dikkate alındığında Hz. Peygamberin vefatından sonra ilk önce seçim usulü denenmiş, daha sonra Emevilerin iktidara gelişi ile birlikte babadan oğula geçen saltanat sistemi devam etmiştir. Saltanat sistemi

[166] Aydın, s. 116.
[167] Aydın, s. 116.
[168] Muhammed Hamidullah, "Constitutional Problems in Early Islam", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,* Cilt 5, Cüz 1-4, 1973, s. 25.
[169] Muhammad Hamidullah, *İslam Anayasa Hukuku,* ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 1995, s. 173.

asırlarca yürürlükte kalmıştır. Bu sebeple saltanat sistemi ile İslam birlikte anılır olmuş, İslam bilginleri bu sistemi sanki bir dini esasmış gibi ele almıştır. 19. ve 20. yüzyıllara gelindiğinde ise özellikle Dört Halife dönemine ilişkin çalışmaların artması ile birlikte tek sistemin babadan oğula saltanat veraseti değil, cumhuriyet sisteminin de mümkün olabileceği öne sürülmüştür. Osmanlı döneminde de Kanun-i Esasi'nin yapım aşamalarında bazı İslam hukukçuları bir Meclisin kurulmasına ilişkin çalışmalarda, Dört Halife döneminde uygulanan meşveret usulü ile paralellik kurarak olumlu yönde tavır almışlardır.

Kanaatimce, Halifelerin tayin usulleri incelendiğinde seçim yolu ile seçildikleri zaman, seçilen kişilerin batılı anlamda egemen güçlerinin daha sınırlı olduğu, saltanat usulü ile gelenlerin ise seleflerinin kendilerine güçlü bir otorite bırakmaları sebebi ile bu yetkilerini daha etkin kullandıkları görülmektedir.

Sünni mezheplerde devlet başkanını belirleme yöntemleri üç tanedir. Bunlar, seçim, ahd-istihlaf ve zorla ele geçirmedir.

a. Seçim

Seçim yöntemi Dört Halife örneği üzerinde temellenmiştir. Bu usule göre, devlet başkanı "ehlü'l hal' ve'l akd" denilen devlet yönetimi ve islam hukuku alanında bilgi sahibi olan kişiler tarafından seçilir ve devlet başkanının siyasi sorumluluğunu gerektiren meselelerde nasihatten hal' etmeye kadar geniş yetkiler çerçevesinde hareket eder[170]. Gazzali'ye göre, imam(halife) meşruiyetini seçimle işbaşına gelmesinden alır. Bu seçimi yapacak olan kişiler önemli insanlar olmalıdır. Devlet başkanını seçecek nitelikte bilgi sahibi olmalıdır. Toplum üzerinde belli otoriteleri bulunmalıdır[171]. Bütün Müslümanların seçime katılmalarına gerek yoktur. Seçmenlerin sayısının bir önemi yoktur[172]. Genel kabul gören görüşe göre, seçim işlemine katılanların çoğunluğunun oyu ile devlet başkanı seçilmektedir[173].

Seçim ehlü'l hal' ve'l akdın halife adayına biat etmesi ile nihayet bulur. Biat, adayın sağ elinin üzerine onu kabul eden kimselerin sağ elini koymaları ile mümkün

[170] Kaşıkçı, s. 117-118.
[171] Abdülhamid İsmail El- Ensârî, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA,* Cilt 10, s. 540.
[172] Musa Koçar, "Dini Otorite Bağlamında Gazzâli'de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu", *Dini Araştırmalar,* Cilt 6, Sayı 18, s. 177.
[173] Mehmet Akif Aydın, "İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayin Usulü", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi,* Sayı 10, 1990, s. 184.

olmaktadır[174]. İslam hukukçuları, biat yolu ile yapılan seçim işlemini, seçmenle seçilen arasında bir sözleşme olarak görmüşlerdir. Bu sözleşme ile bir taraf itaat yükümlülüğünü yerine getirmeye söz verirken, diğer taraf da şeriata uygun biçimde yönetme yükümlülüğünü üstlenir. Bu usul, batıdaki toplum sözleşmesi kavramı ile benzerlik göstermektedir[175]. Örneğin Suarez de, egemenliğin kaynağını Tanrı olarak görmekte, fakat egemenliği kullanacak olan kişinin bu gücü toplum ile yapmış olduğu sözleşmeden aldığını ileri sürmektedir. Bu sözleşmenin türü konusunda iki farklı görüş vardır. Bir görüşe göre bu akit halk ile devlet başkanını bağlayan, gayri lazım bir vekalet akdidir. Böylece devlet başkanı, başkasının hakkına müdahale etmediği surette görevinden kendi isteği ile ayrılabilir[176]. Diğer görüşe göre ise bu mümkün değildir. Çünkü yapılan sözleşme velayet akdi niteliğindedir. *Ehlü'l hal' ve'l akd* ın yüklemiş olduğu görev velayet-i ammedir. Veli olan acze düşmediği sürece görevinden istifa edemez. Ümmet de dilediği gibi bu görevi kendisinden alamaz[177]. Ancak bazı durumlarda devlet başkanının Hal'i gerekebilir. Hal' in sebepleri genel olarak devlet başkanının hürriyetini kaybetmesi, dinden dönmesi ve halife olarak seçilmek için gerekli olan vasıflardan birini kaybetmesidir. Bu sebepler arasında tartışmalı olan husus sonuncusudur. Halifenin niteliklerinden adil olma durumu tüm hukukçuların içtihadı ile kabul edilmiştir. İleride görüleceği üzere, iktidarı zorla ele geçirme halinde bile eğer zorla devlet başkanı olan kişi halka adil bir tavır gösteriyorsa, ona itaat edilmesi gerektiği düşünülmüştür. Bunun yanında halife olan kişi adaletten saparsa hal' edilip edilmeyeceği konusunda ihtilaf ortaya çıkmıştır. İslam hukukunda adil olma, hukuka uygun davranma ve dini açıdan da ahlaklı ve dürüst olmayı gerektirmektedir. Hukuka uygun davranmayana zalim, dini açıdan adil olmayana ise fâsık denmektedir[178]. Şii mezheplere göre imam her zaman masum olduğu için fâsık olması söz konusu değildir. Hariciler ise tam tersine Kuran ve hadislere dayanarak fâsık imamın hal' edilmesi gerektiğini düşünürler. Sünni mezheplerde ise Şafiiler adaletten ayrılan devlet başkanının gerekli niteliği kaybetmesi nedeniyle hal' edilebileceğini savunurken Hanefiler, halife hal' edileceği zaman fitne çıkma ihtimali olacağı için devlet başkanının

[174] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi,* s. 108-109.
[175] Üçok, Mumcu, Bozkurt, s. 67.
[176] Osman Kaşıkçı, "İslam-Osmanlı Hukukunda Devlet Başkanının Görevinin Sona Ermesi", *AÜEHFD*, Cilt V, Sayı 1-4, 2001, s. 96.
[177] â, s. 218.
[178] Kaşıkçı, *Osmanlı'da Devlet...*, s. 119.

hilafetini caiz olarak görürler. Eğer fitne çıkmayacaksa halifenin hal' edilmesi uygundur[179]. Halifenin fâsık olup olmadığına *ehlü'l hal' ve'l akd* karar vermektedir. Hilafetin seçim yolu ile belirlenmesi usulünde bu seçmenler kuruluna hukukçular tarafından büyük bir önem atfedilmiştir. Bu kurul ilk önce fâsık olan halifeye nasihat ederek, onu adalete yönlendirmeye çalışır. Bunun sonucu çözümsüz kalır ise ve kendilerini dini açıdan müçtehit derecesinde yeterli görmezlerse, meseleyi mahkemeye ya da hukukçulara götürerek bir karar almaya çalışırlar ve verilen karar neticesinde bir fetva almışlarsa ona uygun hareket ederler ve halifeyi istifaya davet ederler[180]. Halife istifa etmez ise *hal'* edilir. *Hal'* usulü konusunda da tartışma vardır. Fâsık halifenin gerekiyorsa silah yolu ile zor kullanılarak değiştirilmesini Hariciler savunmuştur. Sünni mezhepler ise genel olarak fâsık halifeye karşı sabredilmesi gerektiğini tavsiye etmişlerdir.

Kanaatimce adaletten sapan halifeye, halife olabilmek için gereken en önemli niteliklerinden birini kaybetmiş olduğu halde ehven-i şer de olsa sabredilmesi, onun bu dünyada yaptıklarının bir yaptırımı olmadığı sonucunu doğurmuştur. Bu da İslam hukukunda var olduğu iddia edilen sınırlı iktidar vurgusunu zayıflatmıştır. Halkına zulmeden veya İslam hukukuna aykırı davranarak günah işleyen bir kimsenin iktidarı altında kalmak, ona itaat etmek durumunda kalındığı zaman, bu halifenin hüküm sürdüğü topraklara *darülislam* denilmesinin doğruluğu hususu tartışılmalıdır. Bunun yanında İslam hukukçularının batıdaki egemenlik doktrinine karşı çıktıkları en önemli husus egemen yetkilerdir. Halifenin bir kral gibi mutlak, sınırsız ve kendi koyduğu kurallardan bağımsız yetkilere sahip olmadığı iddiasındadırlar. Ancak fiiliyatta halife ne yaparsa yapsın ona sabredilmesi ve fitne çıkmaması için itaat edilmesi, en çok karşı çıktıkları meseleyi İslam topraklarında da uygulanır hale getirmiştir.

b. Ahd - İstihlaf

Bu usulde devlet başkanı kendisinin yerine geçecek kişiyi ölmeden belirlemektedir. Belirlenen kişiye veliaht denmektedir. Bu kişi devlet başkanının kan hısımı olabileceği gibi kan bağı olmayan kimseler de olabilir. Dört halife döneminde Hz. Ebubekir'in Hz. Ömer'i veliaht göstermesi, Hz. Ömer'in de içinde oğlu olan ancak oğlunun seçilmemesini vasiyet ettiği 6 kişilik bir ekibin aralarından seçim yapılmasını

[179] Aydın, "Hal'", s. 219.
[180] Kaşıkçı, "İslam-Osmanlı...", s. 102.

istemesi kan bağı olmayan veliaht gösterilmesine örnektir. Dört halifeden hiç kimse yakınlarını veliaht göstermemiştir.

Devlet başkanlığının kan hısımlığına bağlı olarak el değiştirmesine saltanat denilmektedir. İslam tarihinde saltanat usulünü başlatan kişi, Hz. Ali'den sonra hilafet makamına geçen Emevilerin hükümdarı Muaviye olarak bilinmektedir. Muaviye, oğlu Yezid'i veliaht olarak tayin ederek, hükümdarlığın ırsi olarak geçmesini sağlamıştır. Bu dönemden sonra daima işbaşındaki halifelerin yakınları veliaht olmuştur. Bu sistemdeki tartışmalı olan husus, veliaht olarak gösterilen kişiye yapılan biatın niteliği ile ilgilidir. Biat işleminin ahd usulünün esaslı unsuru mu yoksa tamamlayıcı unsuru mu olduğu konusunda iki görüş vardır. İlk görüşe göre, biat işlemi ancak veliaht halifenin kan hısımı ise mecburidir. Eğer değil ise halifenin yapmış olduğu işlem bir tayin işlemidir. *Ehlü'l hal' ve'l akd*ın biat etmesi bu işleme herhangi bir etki etmez. Tamamlayıcı niteliktedir[181]. İkinci görüşe göre ise veliaht, halife tarafından tayin edilmiş olsa bile mutlaka kendisine biat edilmesi gerekmektedir. Biat edilmesi ahd usulünün esaslı unsurudur. Bu yolda hilafet makamı tayin işlemi ile değil, biat işlemi ile veliahda geçmektedir [182] . Tayin işlemi, çağdaş hukukçular tarafından bir önseçim gibi görülmüştür[183]. Sonuç olarak, İslam tarihinde seçim usulü tavsiye edilmiş görülse bile ahd usulüne de Dört Halife döneminden ötürü uzak bakılmamış, saltanat konusunda ise sistem veraset gibi anlaşılmasın diye biat işlemi çoğunlukla gerekli tutulmuştur. Uygulamada ise biat işlemi şekli olarak kalmıştır.

c. Zorla Ele Geçirme

Bu usul İslam hukukunda kabul görmemektedir. Ancak, hilafeti zorla ele geçiren kimsenin meşruiyeti bazı hukukçular tarafından ileri sürülmüştür. İbn Haldun'a göre iktidarı zorla ele geçiren kimse ya da kimseler, İslam hukukuna uygun bir şekilde adil bir yönetim sergiler ise, bu iktidarın meşru sayılması gerektiğini düşünmüştür[184]. Bu durum fâsık halifenin *hal'* edilememesi hususunda olduğu gibi anlaşılmış, iktidarı gasp edenlere karşı çıkılırsa daha büyük fitnenin ortaya çıkacağı düşünülmüş, yine ehven-i şer kaidesi doğrultusunda hareket etmenin herkesin hayrına olacağına karar verilmiştir. Siyasi koşulların değişmesi ile birlikte hukukçular da İslam hukukunda

[181] Aydın, "İslam Hukukunda...", 187.
[182] Hamidullah, *İslam Anayasa..,* s. 171.
[183] Mehmet Akif Aydın, "Anayasa", *DİA*, Cilt 3, s. 157.
[184] Aydın, "Anayasa", s. 157.

iktidarın nasıl el değiştirileceğine ilişkin kesin bir kuralın olmamasına binaen uyum sağlamaya çalışmıştır. İbn Haldun'un dediği gibi; "Her çağın kendine has bir hükmü vardır[185]."

Bu usuller sunni mezheplerde kabul edilmiş yöntemlerdir. Şii mezheplerde ise Halife mutlaka Hz. Peygamber soyundan gelmelidir.

3. Sonuç

İslam hukukuna göre halife, egemenliği ister Allah'tan alsın isterse milletten alsın, siyasi iktidara tam anlamı ile sahip olmuştur. Bu durum İslam egemenlik anlayışını batıdaki egemenlik anlayışından ayıran en önemli husustur. Daha önce de bahsedildiği gibi Avrupa'daki egemenliğin gelişimi iktidarın laikleşmesi yönünde olmuştur. Ruhani iktidara sahip olan Papalık, kralların güçlenmesi ile birlikte devre dışı kalmaya başlamıştır. Merkezi otoritesi güçlenen kral, egemenliği kendisine özgülemiştir. İslam anlayışında ise iki otoritede aynı kurum altında vücut bulmuştur.

Abbasi Devleti'nin gerileme döneminde ise genişleyen İslam devletinde güçlenen valiler, komutanlar, kabile reisleri kuvvet yolu ile kendi bölgelerinde siyasi olarak hükmetmeye başlamışlardır. Bu durum da Abbasi halifelerinin dünyevi iktidarlarını önemli ölçüde zayıflatmıştır. Ruhani iktidara ise dokunulmamıştır. Çünkü o zamanlar dini önderin mutlaka Kureyş kabilesinden olması gerektiğine ilişkin inanç tesirini sürdürmektedir. Sadece ruhani yetkisi elinde kalan Abbasi halifeleri de bu yetkilerini Papalığın hükümdarları kutsama ve taltif etmesine benzer bir şekilde 1517 yılına, Yavuz'un Abbasi Halifeliğine son vermesine kadar kullanmıştır[186].

IV. OSMANLILARDA EGEMENLİK ANLAYIŞI

Bu bölümde Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarından Kanun-i Esasi'nin ilanına kadar geçen sürede Osmanlıların egemenlik anlayışındaki değişim ele alınacaktır. Kısaca bahsetmek gerekirse, kuruluş yıllarında Türklerin İslam dinini kabulünden önceki anlayış hakimken, devletin büyümesi ile birlikte İslam hukukunun etkisiyle daha karma bir anlayış yerleşmiştir. İslam hukukunun devletin yönetimi ile ilgili hususlarda sabit bir kural getirmediği önceki bölümde bahsedilmişti. Osmanlı yönetimi bu boşluğu örfi hukuk ile doldurmuştur. Örfi hukuk, şeriatın sessiz kaldığı veya bilerek boş

[185] İbn Haldun, s. 452.
[186] Hamidullah, *İslam Anayasa..,* 169-170.

bıraktığı alanlarda, idarenin İslam hukukunun lafzına ve ruhuna uyarak kural ihdas etmesine denmektedir. Örfi hukuk, Osmanlı idarecilerine geniş bir uygulama sahası vermiştir. Hükümdarlar eski siyasi geleneklerini İslam anlayışı ile harmanlayarak devam ettirmişlerdir. Devletin hakimiyet alanı genişledikçe diğer milletten insanlar da bu devletin topraklarına dahil olmuştur. Bu sebeple Osmanlı Devleti, kuruluş yönünden Türk, hukuk sistemi yönünden İslam, bir imparatorluk haline gelmek suretiyle içine aldığı türlü ırk ve dinlere mensup halk yönünden de bir halk/kavimler ve dinler topluluğu haline gelmiştir[187].

A. DEVLETİN KURULUŞ YILLARI

Bu dönemde egemenlik anlayışında İslam anlayışı değil eski Türk egemenlik anlayışı ağır basmaktadır. Osmanlılar 1335 yılına kadar Osmanlı Devleti'nde egemenlik anlayışında Selçuklu devletine bağlı görünmesi sebebi ile sınırlı olduğu kabul edilmektedir. 1335'de Moğollar, Selçuklu egemenliğine son vermiştir. Osmanlılar da bu tarihe kadar Cuma ve bayram namazlarındaki hutbelerde Selçuklu sultanının adını anmışlardır[188]. Daha sonra ise Tanrı'nın vermiş olduğu kutun, Oğuzların Kayı boyundan Osman Gazi'nin hanedanına verilmiş olduğu, Osmanlılar tarafından ileri sürülmüştür. Böyle olduğuna inanıldığı için hanedanın el değiştirmesi yönünde ciddi bir harekete rastlanmamıştır. (Diğer hanedanlardan bir tehdit gelebileceğini düşünen Fatih, ileride bahsedileceği üzere bu hanedanları saf dışı bırakmıştır.) Bunun yerine memnun kalınmayan padişahın hal' edilmesi yoluna gidilmiş ve veraset sırasındaki diğer aday tahta çıkarılmıştır[189].

Devletin kuruluş yıllarından Fatih Sultan Mehmet'in merkeziyetçilik politikalarını devreye sokmasına kadar, devletin yönetiminde hükümdarın yanı sıra aynı zamanda ayrı hanedanları olan Türk beyleri, büyük nüfuz sahibi olan Ahi teşkilatı ve ordu komutanları oldukça etkili olmuşlardır. Bu da bazı yazarlarda egemenliğin Sultan ve bu kimseler arasında paylaşıldığı fikrini güçlendirmiştir[190].

---

[187] Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi VIII,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, s. 192.
[188] Şükrü Karatepe, *Osmanlı Siyasî Kurumları- Klasik Dönem,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2004, s. 108.
[189] Gül Akyılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Egemenlik Kavramının Gelişimi", *Yeni Türkiye,* Cilt 33, 2000, Osmanlı Özel Sayısı III, s. 94.
[190] Karatepe, s. 110; Kaşıkçı, s. 56.

Bu dönemde eski Türklerden devam eden devletin hanedanın ortak malı sayıldığı, hanedanın bütün erkek üyelerinin devlet yönetiminde hak iddia ettiği düşüncesi yerine verasetin sadece babadan oğula geçtiği bir sistem on yedinci yüzyıla kadar devam etmiştir. Böylece hanedandaki diğer üyeler (mesela amca, amca çocukları) devre dışı bırakılmıştır. On yedinci yüzyılda ise veliaht olan oğulların küçük yaşta olması sebebiyle diğer üyeler gündeme gelmiştir.

Kut anlayışı sonucu hükümdarlık hakkı bulunan hanedanın bütün erkek üyelerinden hangisinin başa geleceği konusunda eski Türklerde olduğu gibi herhangi bir kural konulmamıştır. Kim liyakatli ise onun başa geçmesini istemişlerdir. İsteyen kişiler genellikle, devletin bürokratları, soylular, ulema, ordu komutanlarıdır. Eski Türklerdeki kurultay benzeri yapılanma, İslam hukukundaki *ehlü'l hal' ve'l akd* ile kaynaşmıştır. Ancak İslam hukukundaki halifenin seçilmesi yöntemi ile eski Türklerdeki hakanın seçilmesi sonucu bakımından farklılık arz eder. Bu farklılık şu şekildedir. Eski Türklerde han seçilse bile egemenlik yine hanın hanedanındadır. Ülüş sistemi çerçevesinde diğer hanedan üyeleri de egemen yetkileri kullanmaktadır. İslam devletlerinde ise *ehlü'l hal' ve'l akd*, biat merasimini gerçekleştirdikten sonra egemenliğin kullanımı açısından görevi sona erer. Halifeye itaat etme yükümlülüğü altına girerler. Bu bilgilerin yanı sıra Osmanlılarda da biat merasimi benzeri bir merasim vardır. Buna cülûs merasimi denmektedir. Bu merasim Osmanlıdan önceki Türk devletlerinde de yapılmıştır. Zaten cülûs Arapça'da "oturmak" anlamına gelmektedir ve İslamiyetin kabulünden sonra şehzadelerin tahta çıkması için kullanılan bir tabirdir[191]. Osmanlılarda özellikle Mısır'ın ve Hicaz bölgesinin fethinden sonra bu törene İslami unsurlar dahil olmuş, bir nevi tahta çıkma töreni ile biat merasimi harmanlanmıştır. Cülûs merasimi egemenlik sembollerinden biri olarak görülmüştür.

Osmanlılarda egemenliğin kullanımının tek bir kişide toplanmasını sağlayan kişi Fatih Sultan Mehmet'tir. İstanbul'u fethetmesi ile birlikte merkezi otoriteyi güçlendirme ve batıda görülen güçlü krallıklara benzer yapılanmayı sağlamıştır. Onun devletin sistemine attığı temeller üzerinde Osmanlı Devleti büyük bir imparatorluk olarak asırlarca Avrupa, Afrika ve Asya topraklarında hüküm sürmüştür. Egemenliğin

[191] Abdülkadir Özcan, "Cülûs", *DİA,* Cilt 8, s. 108.

kaynağını Allah'tan alan ve ondan başka hiç kimseye sorumlu olmayan hükümdarlar, adil bir yönetim sergileyip İslam hukukuna da uygun davranmışlardır.

B. FATİH VE KANUNNAMESİ

İstanbul'un fethinden sonra Fatih, ülüş sistemi sonucu hanedan üyeleri arasında bölünmüş olan egemenliğin kullanımını tek bir kişide birleştirme yolunda çalışmalar yapmış ve görüleceği üzere yaptığı değişikliklerde başarılı olmuştur. Fatih gücünü pekiştirmek adına Selçuklu devleti nasıl Abbasi halifelerinden destek alıyorsa kendisi de bu desteği Doğu Roma İmparatoru olduğunu ilan ederek, egemen gücünü köklü bir geçmişe dayandırmıştır. Doğu Roma'nın merkezi devlet politikasını Osmanlı Devleti'ne uygulamıştır. Fatih'in Doğu Roma İmparatorluğu'na vâris olduğunu ilan etmesi dini açıdan değil siyasi açıdan devlet için bir önem taşımaktadır. Ortodoks mezhebine bağlı olan imparatorlar, Katolik Avrupası'ndan farklı olarak din işleri ile devlet işlerini ayırmıştır. Papazların Papa gibi krallara taç giydirme yetkisi olmamıştır. Bir görüşe göre Fatih, İstanbul'un fethi ile birlikte, Roma İmparatorluğu'ndaki "imperium" anlayışını benimsemiştir. İmperium anlayışı ile kutsal, merkezi, güçlü ve mutlak yetkili bir Osmanlı hükümdarı ortaya çıkmıştır [192] . Sonuç olarak Osmanlı devletinde hükümdarlığın egemenliğinin bölünmezliğini sağlayan kişi II. Mehmet'tir. Bunun için yaptığı girişimlerden ilk olarak kardeş katlinin kanunlaştırılmasından bahsedilecektir.

1. Kardeş Katlinin Kanunlaştırılması

Kardeş katli meselesi, Türk siyasi tarihinde önemli yer tutar. Eski Türklerin siyasi yapılanması ülüş sistemi olduğundan bahsedilmişti. Bu sisteme göre devlet, hanedanın ortak egemenlik süreceği kurumdur. Ülke kurulduktan ve yeni yerler fethedildikten sonra, topraklar hanedan üyeleri arasında paylaştırılmaktadır. Her bölgede hanedandan üyeler egemen yetkileri kullanmakta idi. Bunun yanında hanedanın bütün erkek üyelerinin hakan olma iddiası da meşru sayılmıştır. Bu sistem egemenliğin bölünmezliği üzerinde önemli bir tehdit olarak durmuştur ve ülkelerin kısa sürede dağılmasına neden olmuştur. Tahta geçemeyen kardeşler, herhangi bir otorite zayıflığı söz konusu olduğunda isyan çıkarmış ve ülkede kargaşaya yol açmışlardır.

[192] Coşkun, Mumcu, Üçok, s. 171.

Osmanlı Devleti'nin kuruluş yıllarında da aynı gelenek devam etmiştir. Ancak, Fatih'in kanunnamesinden sonra tahta çıkan padişahlar, isyan etmeyen kardeşleri veya çocuklarına da acımasız davranmış ve onları öldürtmüştür. Çünkü Fatih, meşhur teşkilat kanunnamesinde hem isyan eden hem de isyan etmeyen şehzadelerin katlini uygun bulan bir hüküm koymuştur. Bu kanunname, devlet düzenine ilişkin eski Türk siyasi geleneklerini kanunlaştırmıştır. Aynı zamanda devlet protokol esaslarını da düzenlemektedir. Kardeş katli ile ilgili hüküm şu şekildedir[193]:

> *"Ve her kimesneye evlâdımdan saltanat müyesser ola, karındaşların nizam-ı âlem içün katl etmek münâsibdir. Ekser ulemâ dahi tecviz etmiştir. Anınla âmil olalar."*

Bu hüküm ile birlikte, tahta çıkamayan şehzadelerin isyan etme temayülünün engellenmek istemiş olması müelliflerce düşünülmüştür[194]. Ancak, henüz isyan etmemiş hanedan mensuplarının ortada bir suç yokken öldürülmesi hem siyasi hem de dini açıdan derin tartışmalara yol açmıştır. Özellikle İslam dinine uygun olup olmadığı hususunda ihtilaf çoktur. Bu ihtilafı genel olarak iki dala ayırmak mümkündür. Birinci görüşe göre, konulan bu hüküm İslam hukukuna uygundur. Çünkü örfi hukuk, İslam hukukunun düzenleme yapmadığı hususlarda, devlet başkanına tanınan yasama yetkisidir. Yapılan bu düzenlemeler İslam hukukuna aykırı olamaz. Maddede yazan "ekser ulemanın" bu hükmü onaylaması da hükmün ulemaya danışılarak konduğunu göstermektedir. Bu sebeple konulan bu örfi hukuk, meşruiyetini İslam hukukundan almaktadır. Dört Halife döneminde de fitne çıkmaması için idam edilme veya sürgün edilme gibi benzer örnekler görmek mümkündür. Bunun yanında pratik olarak, sağ kalan şehzade ileride isyan ederse *darülislam* açısından daha büyük fitne çıkması yüksek bir ihtimal olduğundan iş işten geçmeden bu tehlikenin önlenmesi İslam hukuk kaideleri ile de desteklenmektedir. Üstelik şehzade katli söz konusu olduğu zaman ulemadan fetva alınmaktadır. Bu da yapılan işlemin şer'iliğini gösteren bir diğer unsurdur[195]. Aynı zamanda İslam hukuku devlet başkanına tazir suçları koyabilme yani had ve kısas suçlarına girmeyen ancak kamu düzenini ihlal etme olasılığı bulunan

---

[193] Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem için Kardeş Katli", *Tarih Dergisi*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 33,1982, s. 46.
[194] Akman, s. 157.
[195] Ekrem Buğra Ekinci, "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi", *Prof. Dr. Fikret Eren'e Armağan*, Yetkin Yayınları, 2006, s. 1109-1112.

hususları suç olarak ihdas edebilme yetkileri bulunmaktadır. Kardeş katli de tazir suçları kapsamına girmektedir denilmiştir[196].

İkinci görüşe göre ise, kanunnamede yer alan hüküm bir yürürlük kaynağıdır. Amacı sadece isyan eden şehzadelerin idam edilmesi değil, henüz isyan etmemiş olanların da katlini meşru kılmaktır. Bu meşruiyet dini bir meşruiyet değil hukuksal bir meşruiyettir. Kanunnamenin başında yapılan düzenlemenin meşruiyetine ilişkin şu ifadeler yer almaktadır[197]:

"Bu kanun atam ve dedem kanunudur ve benim dahi kanunumdur. Evlâd-ı kirâmım neslen bâ'de neslin bununla âmil olalar."

Yukarıdaki ifadeye göre kanunname İslam hukukuna dayandırılmak yerine Türk siyasi geleneklerine isnat edilmiştir. İslam ceza hukuku henüz suç işlemeyen bir kimse hakkında maddi unsur oluşmadığı için ceza verilmesini uygun bulmamaktadır. Bu sebeple kardeş katlini İslam hukuku ile temellendirmek doğru değildir. İslam hukuku devletin yönetimi hususunda herhangi bir yönetim biçimi öngörmediği için, Osmanlı saltanatının egemenliğini pekiştirmek için atılan bu adımın İslam hukuku ile ilgisi bulunmamaktadır[198]. Bu mesele siyaseten katl ya da bağy(isyan) suçu de değildir. Çünkü ne kamu düzenini tehlikeye atacak bir olay işlenmiştir ne de herhangi bir isyan hareketi söz konusudur. Bu kişilerin öldürülme sebebi sadece kan bağıdır. Nitekim kanunnameden önce ve sonra isyan eden şehzadelere karşı, isyan suçunun cezası tatbik edilmiş ve bu tatbike karşı herhangi bir itiraz söz konusu olmamıştır. İtiraz edilen ve kamu vicdanını sarsan husus önce de söylenildiği gibi isyan etmemiş ya da isyan etme ihtimali olmayacak durumda küçük olan hanedan mensuplarının öldürülmesidir. Kardeş katli hükmünün konulmasının sebebi kamu düzeninin kurulması ve siyasi otoritenin merkezileştirilmesidir[199].

Sonuç olarak, *de iure* İslam hukuku ile sınırlanan bir iktidarlarının bulunduğu dile getirilen Osmanlı hükümdarlarının, *de facto* olarak kendi iktidarları ve gelecekleri söz konusu olduğu zaman otoriteyi sağlamlaştırmak adına İslam hukukuna aykırı hareket edebilmişlerdir. Bu yalnızca Osmanlı Devleti'nde olmamış, saltanat ile yönetilen diğer İslam devletlerinde de aynı şekilde hukuken sınırlı görülen egemenlik,

[196] Ahmet Akgündüz, "Kardeş Katli Meselesi I", www.osmanlı.org.tr, (12.06.14)
[197] Özcan, s. 29.
[198] Akman, s. 156-160.
[199] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 129-135.

fiiliyatta sınırsız olmuştur. Kardeş katli meselesi, egemenliğin bölünmezliği ilkesinin yanında sınırsızlığını da gösteren bir uygulamadır.

2. Kul (Devşirme) Sisteminin Yaygınlaştırılması

Temeli I. Murat zamanında atılan kul sisteminin yaygınlaştırılması ile önemli devlet adamları, padişahın her zaman azledebileceği ve padişaha bağlı olan devşirilmiş kişilerden oluşmaya başlamıştır. Özellikle sadrazamın kullardan seçilmesi egemenliğin tek başına kullanılması açısından önemlidir. Çünkü daha önceki dönemde sadrazamlar güçlü nüfuzu olan önemli Türk ailelerinden seçilmekte ve bu aileler hanedan üyelerinden hangisinin hükümdar olacağına kadar mühim meselelerde karar mekanizmasına katılmaktaydılar[200]. Sadrazam, Osmanlı Devleti'nde bir nevi yürütme organının başı konumundadır. Böyle önemli işlevi olan bir makamda bulunan kimsenin sadece padişaha karşı sorumlu olması, padişahın hâkimiyet alanını genişletmiştir.

Kul sisteminin kurulmasının sebeplerinden biri de hanedana dayalı devletlerde saltanatın korunması için mutlaka bir hassa ordusunun varlığına ihtiyaç duyulmasıdır[201]. Bu ordu sadece hükümdarın korunması için kurulmaktadır. Osmanlı devletinden daha önce Selçuklular da kul (o dönemde gulâm adı verilmekte idi) sistemine önem vermişler, hatta dönemin en ünlü siyasetçisi olan Nizamülmülk sistemin nasıl olması gerektiğine ilişkin tavsiyelerde bulunmuştur. Ona göre *"İtaatkar bir köle,(gulam) üç yüz öz evlattan makbuldür; zira evlat babanın ölmesini arzu ederken köle efendisinin ikbalini ister*[202]*"*. Bunun yanında Osmanlılarda kul sistemi önceki dönemden farklıdır. Osmanlılar, kendi Hristiyan tebaasından devşirme oğlanı adı verilen çocukları toplamıştır[203].

Kul sisteminde ihtilaflı olan mesele bu kişilerin Osmanlı devletin içerisindeki statüsüdür. Bir görüşe göre devşirmeler, köle olmaktan farksızdır. Eşya statüsündedirler. Padişah üzerlerinde her türlü tasarruf edebilir[204]. Diğer çoğunluk görüşe göre ise buradaki *kul*un anlamı farklıdır. Devşirme sistemi ile gelen kişiler toplumsal olarak iyi ve asil ailelerden gelmektedirler ve iyi bir şekilde yetiştirilerek

[200] Akyılmaz, s. 96.
[201] Abdülkadir Özcan, "Devşirme Sistemi ve Bazı Tespitler", http://fsmsem.fatihsultan.edu.tr/fsmsem/devsirme-sistemi-ve-bazi-tespitler-makale-26.html, (19.08.14)
[202] Nizamü'l-Mülk, *Siyasetname,* çev. Mehmet Taha Ayar, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 167.
[203] Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2012, s. 205.
[204] İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I*, s. 207.

devlet adamı olmaktadırlar. Toplumsal köklerinden koparılıyor olsalar bile hem aileler hem de çocuklar büyük bir istekle kendilerine gelen bu teklifi kabul etmişlerdir. Bunun yanında köleden ve esirden devşirme yapılmamıştır. Devşirme usulü mutlaka devşirme kanununa göre yapılmıştır. Bu kanun devşirilmeye uygun çocukları detaylı bir şekilde belirtmiştir. Buna göre, Hristiyan çocuklarının asilleri, papaz oğulları, iki çocuktan sadece biri, birçok çocuğu bulunan ailenin en sağlıklı çocuğu devşirilmek için en uygun kimseler olmuşlardır[205].

İlk başta askeri olan amaç daha sonra Fatih Sultan Mehmet zamanında devlet adamlarını hükümdara bağlamak ve bunun sonucunda kendi iktidarını pekiştirerek en üstün otorite olmak şekline dönüşmüştür. Bundan sonra diğer Osmanlı Padişahları da bir iki kişi dışında sadrazamlarını devşirme devlet adamlarından seçmiştir. Fatih, sadece sadrazamlarını değil, devletin diğer idari kademelerindeki önemli kişileri de devşirmelerden seçmiştir ve bu kişilere örfi hukuku uygulama yetkisi vermiştir[206]. Ehl-i örf adı verilen kimseler de bu kişilerden oluşmuştur.

Sonuç olarak, kapıkulları ve kul sisteminin, batıdaki kölelik ve serflik sisteminden farklı olduğu anlaşılmaktadır. Kapıkulları, akli ve fiziki yetenekleri üstün gayrimüslim ailelerin çocuklarından oluşmaktadırlar. Seçilme şartları devşirme kanununa dayanır. Zeki olanlar, devlet adamlarını yetiştiren bir üniversite niteliği olan Enderun'da okutularak saray hizmetine alınmakta ve padişaha kulluk etmekteydiler. Buradaki kulluk tam manası ile köle anlamına gelmemektedir. Kapıkulu da, büyük efendiye bağlanmış, ona kapılanmış kişi demektir[207]. Hükümdara bağlı kişilerin, ondan bağımsız iş yapması düşünülemez. Bu hususu Fatih iyi değerlendirmiş ve kendi otoritesini perçinlemek amacı ile yöneticilerini ekseriyetle bu kimselerden seçmiştir. Egemenliğin en üstün irade olması açısından önemli bir hamledir.

3. Rakip Hanedanların Ortadan Kaldırılması

Fatih'in merkezileşmek ve egemenliği kendisinde toplamak için izlemiş olduğu politikalardan biri de kendi hanedanına rakip olarak gördüğü Türk hanedanlarını ortadan kaldırmaktır. Bu durum batıda feodal beylere karşı kralların savaşarak merkezi otoritelerini güçlendirmelerine benzemektedir. Özellikle Çandarlı ailesinin bertaraf

[205] Abdülkadir Özcan, "Devşirme", *DİA,* Cilt 9, s. 255.
[206] İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I*, s. 118.
[207] Niyazi Berkes, *Türkiye İktisat Tarihi,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013, s.

edilmesi önemlidir. II. Murat zamanında da görev yapan sadrazam Çandarlı Halil Paşa'nın görev yaptığı bu dönemde neredeyse bütün devlet işlerinde karar verme yetkisine sahip olduğu söylenmektedir. Hatta bazı yazarlar daha da ileri giderek 1453'e kadar devletin gerçek sahibinin bu sadrazam olduğunu söylemiştir[208]. Bu söylence gerçek olmasa bile paşanın nüfuzunun ne kadar güçlü olduğunu bize göstermesi bakımından önemlidir. Halil Paşa'nın bu şekilde devlet idaresinde etkili olması genç padişahı huzursuz etmiştir. İstanbul'un fethinden sonra da fethin getirdiği ünden güç alarak özellikle askerin çok sevdiği paşayı önce sadrazamlık görevinden almış, daha sonra da idam ettirmiş ve malvarlığını müsadere ettirmiştir[209]. Uzunçarşılı, Halil Paşa'nın herkes tarafından sevilen bir vezir olduğunu ve öldürülmesinin hoş karşılanmadığını ifade etmiştir. Görevden azlinin Fatih tarafından yeterli görülmemesinin özel bir sebebi olarak İstanbul'un fethine karşı çıkması ve daha önemlisi ise devletin her sıkıntısında Fatih'in babası II. Murat'a devletin başına geçmesi yönünde davet göndermesi ve bunun sonucunda iki kez Fatih'in hal' edilmesine neden olması olarak gösterilmektedir[210].

Özel sebepler dışında Fatih, Çandarlı Halil Paşa'yı siyaseten katl ederek, güçlü Türk hanedanların nüfuzunu kırmış, bundan sonra Karamani Mehmed Paşa dışında sadrazam kademesine köklü ailelerden yönetici atamamış, çoğunlukla devşirme kökenli veya eski Bizans- Balkan Aristokrasisinden kişileri[211] seçmiş ve bu kişilerden Rum Mehmed Paşa ve Mahmud Paşa'yı öldürterek, Osmanlı hükümdarlarının artık kolaylıkla en büyük devlet adamlarını bile öldürtebileceğini göstermiştir[212]. Böylece kendisinin karşısında kuvvet bırakmamış, otoritesini pekiştirmiştir. Bu hamle egemenliğin bölünmezliği ve mutlaklığı açısından önemlidir.

4. İktidarını Kutsallaştırma

Fatih, kendisini devlet ileri gelenlerinden daha üstün ve ulaşılamaz olduğu düşüncesini hem devlet adamlarına hem de topluma yaymak için, Babası II. Murat'tan

[208] İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I*, s. 117.
[209] İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Çandarlı Vezir Ailesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988, s. 78-79.
[210] Uzunçarşılı, s. 80, 87-89.
[211] Fatih'in devlet kademesinde görevlendirdiği kişilerden bir kısmının eski Bizans ve Balkan asilzadeleri olduğu aşikardır. Ancak bu kişiler, birçok tarihçi tarafından devşirme kökenli kişilerle karıştırılmıştır. Padişahın bu asilzadeleri seçmesinin sebebi olarak, yeni fethedilen Doğu Avrupa ile iyi ilişkiler kurmak ve daha iyi idare edebilmek adına bölgeyi bilen kişileri kullanmak olarak gösterilmiştir; Heath W. Lowry, *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı,* çev. Kıvanç Tanrıyar, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010, s. 127-131.
[212] Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl,* Ankara: AÜHF Yayınları, 1963, s. 39.

farklı olarak sınırlı kimselere görüşme izni vermiş, Divan-ı Hümayun toplantılarına bizzat katılmamış, devlet işlerini özel arz odasında tartışmış ve kanunları bu şekilde çıkarmıştır. Bu uygulamalar sonucu padişahın kişiliğinin kutsal ve erişilemez olduğu fikri yayılmıştır. Kendisinden sonra gelen hükümdarlar da aynı şekilde davranmış ve yöntemi bürokrasi haline gelmiştir. Bu da padişahın egemenliğinin mutlaklığı üzerinde olumlu etki yapmıştır[213].

5. Vezir-i Azamın (Sadrazamın) ve Divan-ı Hümayun'un Yeniden Düzenlenmesi

Osmanlı Devleti'nde yürütme, yargı ve İslam hukuku ile sınırlı olmak kaydıyla yasama yetkilerinin sahibi Padişahtır [214] . Ancak uygulamada özellikle ülkenin genişlemesi ile birlikte padişahın tek başına bütün devlet işlerini yürütmesi mümkün olmamış, bu sebeple bu işlerin memurlar aracılığı ile yürütülmesi söz konusu olmuştur. Memurlar görevlerini hükümdarın adına ve onun vekili olarak yerine getirmişlerdir. Devletin yasama, yürütme ve yargı fonksiyonu arasında kesin bir ayrım bulunmadığından, padişahın atadığı bu memurlar pek çok görevi bir arada yürütmüşlerdir[215]. Örneğin bir kadı, hem yargı fonksiyonunu yerine getirirken, hem de atandığı bölgenin mülki amiri olarak hizmet vermiştir.

a. Vezir-i Azam

Vezir-i Azam, Fatih döneminde padişahın mutlak vekili konumuna getirilmiştir. Bunun yanında vezir-i azamı seçmek sadece padişahın tekelinde olmuştur. Fatih, daha önce bahsedildiği gibi vezir-i azamları Türk soylu ailelerden değil, kul kökenli kişilerden ve Balkan asilzadelerinden seçmeye başlamıştır. Böylece padişahlar rahatça mutlak vekil yaptığı kişileri görevlerinden alabilmiştir.

Vezir-i azamın görevleri teşkilat kanunnamesinde açıkça belirtilmiş, "bütün vezirlerin başı, bütün işlerin mutlak vekili, devlet malının gözeticisi" olduğu,

[213] İnalcık, Devlet-i 'Aliye I, s. 117.
[214] Fethi Gedikli, "Kaza", *DİA*, Cilt 25, s. 117.
[215] Karatepe, s. 107.

"oturmada, durmada(kalkmada) ve rütbede" padişahtan sonra ilk sırada geldiği kanunlaştırılmıştır[216].

Vezir-i azam, Divan-ı Hümayun'u, Salı ve Perşembe günleri de kendi konağındaki İkindi divanını ve Çarşamba divanlarını yönetirdi[217]. Vezir-i azama danışmadan devlet içinde herhangi bir memurun ataması yapılamazdı. Bunun istisnası Yeniçeri ağasıdır. Yeniçeri ağası, Padişah tarafından atandığı için vezir-i azamın ona emir verme yetkisi yoktur[218].

Vezir-i azamın aynı zamanda savaşta ordu komutanlığı görevi de vardır. Seferdeki vezir-i azama "serdar-ı ekrem" denilmiştir[219].

Sonuç olarak yeni kanunname ile birlikte vezir-i azamın yetkileri artmış, ancak bu yetkilerin karşısında padişah hiçbir gerekçe göstermeden onu görevden azledebilmiştir. Böylece devletin idari anlamda en güçlü kişisi hükümdar karşısında sadece bir kul durumunda olmuştur. Bu da Osmanlı sultanının devlet içindeki merkeziyetçi konumunu ve mutlaklığını güçlendiren önemli bir adım olmuştur.

b. Divan-ı Hümayun

Vezir-i azamın padişahın mutlak vekili olması ile beraber aynı zamanda idari işler üç esas kola bölünmüş ve bunlar ayrı kimselere dağıtılmıştır. Bunlar vezirlik(yürütme), defterdarlık(maliye) ve kazaskerliktir. Bu kurumların yanında bir de nişancılık makamı bulunmaktadır. Bunların başındaki kişiler Divan-ı Hümayun'un asli üyeleridir[220].

Divan-ı Hümayunda yasama, yürütme, yargı ve mali işler görülmekteydi. Bu makamların başındaki kişiler yine padişah tarafından atanmıştır. Böylece bu makamların batıda olduğu gibi egemenliğin kralla paylaşılması gibi bir fonksiyonu yoktur. Divan-ı Hümayun, devlet ileri gelenlerinin toplanıp devlet işlerini görüştükleri bir kurul niteliğindedir. Padişahın onayı olmadan asla herhangi bir icra faaliyetinde bulunulamazdı[221]. Ancak genelde hükümdarlar Divan-ı Hümayunda varılan sonuca uygun hareket etmişlerdir.

---

[216] Coşkun, Mumcu, Üçok, s. 191, Özcan, "Fatih'in Teşkilat…", 30, "Bilgil ki, evvelâ vüzerâ ve ümeranın veziria'zam başıdır. Cümlenin ulusudur. Cümle umurun vekil-i mutlakıdır. Ve malımın vekilî defterdarımdır ve ol nazırıdır. Ve oturmada ve durmada ve mertebede veziria'zam cümleden mukaddemdir."
[217] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 136.
[218] İnalcık, *Devlet-i Aliye I,* s. 118.
[219] Kaşıkçı, Osmanlı'da Devlet..., s. 94.
[220] İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I*, s. 118.
[221] Akyılmaz, s. 97.

Devlet protokolünde değişiklikler yapan Fatih, daha önce tüm Osmanlı hükümdarlarının bizzat katıldığı Divan-ı Hümayun toplantılarına 1475 yılından sonra şahsen başkanlık etmeyi bırakmış, yerine vezir-i azamını tayin etmiştir. Ancak şikayetleri ve önemli konuları bizzat dinlemek için toplantı odasına bir kafesli pencere yaptırmış, toplantıyı bu pencerenin arkasından takip etmiştir[222].

6. Örfi Hukukun (Sultanın Hukuku) Yaygınlaştırılması

İslam hukukuna dayalı bir devlet biçimini benimseyen Osmanlı Devleti'nde, şer'i hukukun yanında hükümdarın koymuş olduğu kurallar da uygulanmıştır. Hükümdarın koyduğu kurallara örfi hukuk ya da sultanın hukuku denilmektedir[223]. Kanun koyma egemenliğin en önemli göstergelerinden biridir. Eğer bir hükümdar kanun koyma yetkisine sahipse, ülkesi ve tebaası üzerinde de egemen sayılır. İslam devletlerinde bir yandan Allah'ın koyduğu kuralların uygulanması diğer yandan da sultanın hukukunun uygulanması ikili bir egemenlik anlayışı olduğu düşüncesini aklımıza getirebilir. Ancak değişen koşullarla birlikte toplumsal alanda İslam hukukunun düzenlemediği yeni problemler ortaya çıkabilir. İşte bu minvalde, örfi kanunlar devreye girmektedir. Yani İslam hukukuna alternatif olarak değil, onunla uyum içerisinde yeni düzenlemeler yapılmaktadır. Osmanlı Devleti'nde de böyle olmuştur. Ancak zamanla, özellikle Fatih döneminden itibaren örfi kanunların sıklığı artmıştır. Bu artışın sebebini örfi hukukun yazılı hale getirilmesinin Fatih ile başlamasında bulabiliriz[224]. Zira örfi hukukun yazılı hale getirilmesi esasen hukukun iradileşmesinin bir görünümüdür. Yazılı hale getirilen hukuk artık örf, adet ve törelerin sahip olduğu irade dışı ve doğa üstü niteliklerden yavaş yavaş kurtulmaya başlar. İradi hukuk, kendiliğinden oluşan örf ve adetlere nazaran daha sık değiştirilmeye müsaittir. Bu nedenle örfi hukukun yazılı hale getirilmesi ile örfi düzenlemelerin artışının aynı döneme denk gelmesi tesadüf değildir.

Bununla birlikte hazırlanan bu kanunlar ülkenin her yerinde duyurulmuştur. Böylece, halkın gözünde kanunların hükümdar tarafından yapıldığı, hükümdarın yaptığı kanunların da Osmanlı bir İslam devleti olduğu için dini nitelik taşıdığı ve dini bir

[222] Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600),* Yapı Kredi Yayınları, 2012, s. 95.
[223] Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*, İstanbul: Arı Sanat Yayınevi, 2008, s. 233.
[224] Fethi Gedikli, "Yasa", *DİA*, Cilt 43, s. 339.

hükümmüş gibi sorgulanamayacağı yerleşmiştir. Bu da egemenliğin padişahta olduğu düşüncesini yaygınlaştırmıştır.

Örfi düzenleme koyma yetkisinin Osmanlı Devlet düzenine nasıl yerleştiği konusunda iki görüş vardır. Birinci görüşe göre, eski Türk siyasi anlayışı olan "kut" inancı Fatih tarafından da kabul görülerek devlet teşkilatında yerini almıştır. Kut anlayışında daha önce bahsedildiği gibi egemenlik Tanrı'dadır, egemenliği kullanan ise Tanrı tarafından kendisine kut verilmiş hanedandır. Kut sahibi hanedanın hükümdarı hem atalarının töresine uymak yükümlülüğündedir, hem de kendisinin töre koyma yetkisi vardır. İslamiyet'in kabulünden sonra da Türk devletlerinin hükümdarları kanun[225] koyma yetkilerini bırakmamışlardır. Osmanlı uygulaması da bu anlayışın değişik bir görünümüdür[226].

Diğer görüşe göre ise, örfi kanun koyma yetkisi, İslam hukuk düzeninde de vardır. Özellikle Emevilerin saltanatı getirmesiyle birlikte İslam hukukunun devletin yapısına ilişkin içtihatlarının önü kesilmiştir. Bu husus da fakihleri özel hukuk ile kamu hukukunun bir kısmında geliştirmeye yöneltmiştir. Kamu hukuku ve anayasa hukukunda boşlukların oluşması, bu alanda yeni düzenlemeler yapılmasını gerektirmiştir[227]. Bunun yanında 9. yüzyılın sonlarına doğru içtihat kapısının da kapanmasıyla, devlet yöneticilerine geniş bir kanun yapma alanının kaldığı ifade edilmektedir. Ulema ise bu alanda yorum yapma hususunda isteksiz davranmıştır. İşte bu bırakılan alanda, hükümdar istediği gibi kanun koyabilir, düzenleme yapabilir denilmektedir[228].

Osmanlı padişahlarının örfi kanun koyarken İslam hukukuna aykırı hareket etmeme konusunda itina göstermeleri, kanaatimce, koymuş olduğu kurallara aynı zamanda dini meşruiyet kazandırma amacıyladır. Çünkü bir sonraki aşamada *algı*, hükümdarın Allah adına kural koyduğu düşüncesi olacaktır. Bu düşünce de II. Meşrutiyete kadar Osmanlı yöneticileri tarafından korunmuştur ve savunulmuştur.

---

[225] Kanun terimi, Osmanlı Devleti'nde dört şekilde kullanılmıştır: a. Yasal düzenlemeler ve bu düzenlemelerin açıklamalı metinleri, b. Sultan tarafından hazırlanıp yürürlüğe konulmuş örfi hukuk, c. Bir önceki maddede yazılan düzenlemelerin toplamı anlamında ve d. Heyd'in Şer'i hukuka muhalif laik hukuk dediği ancak şer'i hukuka muhalif olmayıp yanında yapılan düzenlemelerin oluşturduğu bütün, kurumsal yapı; Uriel Heyd, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford at the Clarendon Press, 1973, s. 167. Bu tür örfi düzenlemeler için kanun teriminin yanı sıra eski Türk-Moğol geleneğinin ürünü olan "yasa" terimi de kullanılmıştır. Gedikli, "Yasa", s. 336.

[226] İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I,* s. 227.

[227] Aydın, *Türk Hukuk Tarihi*, s. 71-72.

[228] Kaşıkçı, Osmanlı'da Devlet.., s. 68 vd.

Osmanlılarda devletin otorite ve kuvvet dağılımında örfi hukukla bağlı kalması sonucu bu alanda birçok kanunname düzenlenmiştir. Bu kanunnameler, devletin yapısı ve işleyişi ile ilgili olduğu için aynı zamanda anayasal nitelik de taşımaktadırlar. Bu niteliği taşıyan kanunnamelerin arasında en önemlisi hiç şüphesiz Fatih'in hazırlatmış olduğu teşkilat kanunnamesidir[229]. Yapılan bu kanunnameler hükümdarın ömrü ile sınırlı tutulmuştur. Bunun sebebi Osmanlı Devleti'nde yasa yapma yetkisinin hükümdarın şahsına ait sayılmasıdır. Eğer kanunnamenin hükümdardan sonra da hüküm ifade etmesi isteniyorsa, yeni hükümdar bunu onaylamalıdır[230]. Bu kesinti egemenliğin sürekliliği açısından olumsuzdur. Çünkü batıdaki anlamı ile bir devlette egemenliğin bulunması için hükümdarın koymuş olduğu kanunların yürürlüğünün kendisinden sonra da devam etmesi gerekmektedir. Fatih, kanunnamesinin bu sürekliliği kazanması için, giriş kısmına hem atalarının kanunu olduğunu kabul ettiğini hem de kendisinden sonraki nesil için yürürlüğünün olduğunu ifade etmiştir. Ancak uygulamada her hükümdar önceki kanunları tekrar onaylamıştır.

Osmanlı sultanının bir kanunu yürürlüğe koyacakken, kanunun şeriata uygun olup olmadığını Şeyhülislama sorması söz konusu olmaktadır. Ancak şeyhülislamın kanunlar hakkındaki fetvası danışma niteliğindedir. Kanunların geçerliliğini etkilememektedir. Devletin ilk dönemlerinde şeyhülislamlar kanun yapımını devlet işi olarak gördüklerinden ilgi göstermemişler, *nasıl emrolunur ise öyle hareket edilmek lazım gelir* demişlerdir. Bu uygulama Kanuni zamanında Şeyhülislam Ebusuud Efendi ile birlikte değişmiştir. Kanunların şeriata uygunluğu denetlenmiş ve uygun olmayan kanun tasarıları değiştirilmiştir.

C. YAVUZ SULTAN SELİM VE HİLAFET MESELESİ

Fatih döneminden sonra Osmanlılarda egemenlik anlayışına yön veren hükümdar Yavuz Sultan Selim olmuştur. Yavuz'un Mısır ve Hicaz bölgesini fethetmesi, İslam dünyasında büyük yankı uyandırmıştır. Hicazın fethinden sonra Osmanlı Devleti'nde İslami unsurların devlet siyasetinde ağırlık kazanması hilafetin Osmanlılara tevdi edildiği şeklinde düşüncelere sebep olmuştur. Hilafetin Yavuz Selim tarafından Abbasi Halifesi Mütevekkil'den devralındığı ilk kez M. Le Baron C. d'Ohsson

[229] Karatepe, s. 136.
[230] Karatepe, s. 137.

tarafından 1788 yılında ileri sürülmüştür[231]. D'Ohsson'un iddiasına göre, Yavuz, Mısır'ı fethettiğinde orada bulunan halife ile görüşmüş ve kendisinden hilafeti devralarak hilafete mahsus emanetleri beraberinde İstanbul'a getirmiştir[232]. Birçok müellif bu görüş doğrultusunda Osmanlı'daki egemenlik anlayışını açıklamaya çalışmıştır. Yavuz'un halifeliği devralmasını ruhani iktidarı ele geçirme olarak görmüşlerdir. Bunun da devletin teokratik monarşiye dönüşmesinde etkili olduğunu iddia etmişlerdir[233]. İnalcık'a göre ise mesele Yavuz'un hilafeti devralması meselesi değildir. Çünkü daha önceki hükümdarlar da halife unvanını kullanmışlardır. Burada yeni olan husus Yavuz'un Mekke ve Medine'nin koruyucusu olarak ilan edilmesi, adına hutbenin *Hâdimü'l-haremeyni'ş-şerîfeyn*[234] olarak okutulmasıdır. Bu da Osmanlı padişahını Memlüklüler'de olduğu gibi İslam dünyasının hâmisi konumuna yükseltmiştir[235].

Halifeliğin devrine ilişkin diğer görüşe göre ise, Abbasi Halifesi Mütevekkil'in hilafeti Yavuz Sultan Selim'e devrettiğine ilişkin kendi çağının kaynaklarında hiçbir bilginin olmadığına ilişkindir. Devir meselesi uydurmadır. Üstelik El-Mütevekkil Mısır'a döndükten sonra ölünceye kadar halife unvanını taşımıştır. Osmanlılar Halife titrine çok ehemmiyet vermemişlerdir[236].

Kanaatimce, Osmanlı hükümdarının gücünü artıran husus, İslam devletinde dört halife döneminden Abbasi Devletinin zayıflamasına ve Moğol akınları ile yıkılmasına kadar olan süreçte, dini ve siyasi otoriteye sahip olan Halife-Devlet başkanı statüsünün 1517 yılında Yavuz'un Mısır ve Hicaz'ı ele geçirmesi ile birlikte yeniden canlanmasıdır. Abbasi Devleti zayıfladıktan sonra ortaya çıkan Katolik kilisesine benzer konumu olan Abbasi Halifeliği esas kafa karıştırıcı olan meseledir. Müelliflerin karşı çıkmış oldukları durum da budur. Çünkü Osmanlı hükümdarı olan Yavuz, diğer devletlerin hükümdarlarını kutsayan veya unvanlar veren halifelik makamını değil, hem Müslümanların imamı hem de yöneticisi olan ve adına Hilafet denilen eski anlamını esas almıştır. Osmanlı hükümdarları, sonradan oluşan halifeliğe önem atfetmemişlerdir. Yoksa ilk kullanılışındaki Halifelik kurumunu küçümsemeleri söz konusu değildir. Bilhassa Yavuz'un Memlük Devleti ile savaşmasının sebebi sünni İslam dünyasının

[231] Faruk Sümer, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *Belleten*, Aralık 1992, Cilt 56, Sayı 217, s. 676.
[232] Ali Fuad Başgil, *Esas Teşkilat Hukuku,* Birinci Cilt, Fasikül I, İstanbul: Baha Matbaası, 1960, s. 74.
[233] Aldıkaçtı, s. 31.
[234] Sümer, s. 687.
[235] Halil İnalcık, "Osmanlı Padişahı", *AÜSBFD,* Cilt 13, Sayı 4, 1958, 70.
[236] Sümer, s. 695.

lideri olup doğudan gelen Safevi Devleti'ne üstünlük kurmak olduğu söylenmiştir[237]. Yavuz Sultan Selim de ve ondan sonraki hükümdarlar da Halife sanını kullanmışlardır. Kanuni döneminde de görüleceği üzere egemenliği pekiştirici unsur olarak Halife unvanı kullanılmıştır.

D. KANUNİ SULTAN SÜLEYMAN'IN EVRENSEL EGEMENLİĞİ

Büyük dedesinden merkeziyetçi bir otorite, babasından da Mekke ve Medine'nin koruyucusu sanını ve bir bakıma hilafeti miras alan Kanuni Sultan Süleyman, bu gücü arkasına alarak hem doğuda hem de batıda bütün Müslümanların koruyucusu olma gayesi gütmüştür. Bunun yanında eski Türk fetih anlayışı ile İslam fetih anlayışının birlikte yoğurulduğu gazâ politikasını benimsemiştir. Hem İslam dünyasına hem de Müslüman olmayan Avrupa'ya yolladığı mektuplarda bu hususların hepsini ve klâsik egemenlik anlayışını kapsayan unvanlar ve ifadeler kullanmıştır. Bu mektuplardan birisi de Şarlken tarafından esir edilen Fransız Kralı Fransuva'nın yardım isteğine verilen cevap mektubudur. Bu mektupta Kanuni'nin siyasi otoritesinin ne kadar güçlendiği görülmektedir. Mektubun ilk kısmı aşağıdaki şekildedir[238]:

> *"Ben ki sultânü's-selâtîn ve burhânü'l-havâkîn tâc-bahş-ı hüsrevân-ı rû-yi zemîn zıllullâhi fi'l-arzîn Akdeniz'in ve Karadeniz'in ve Rumeli'nin ve Anadolu'nun ve Karaman'ın ve Rum'un ve Vilâyet-i Zülkadriye'nin ve Diyarbekir'in ve Kürdistan'ın ve Azerbaycan'ın ve Acem'in ve Şam'ın ve Haleb'in ve Mısır'ın ve Mekke'nin ve Medine'nin ve Kudüs'ün ve külliyen Diyâr-ı Arab'ın ve Yemen'in ve dahi nice memleketlerin ki âbâ-yı kirâm ve ecdâd-ı izâmım -enâre Allahu berâhinehüm- kuvvet-i kâhireleriyle feth etdikleri ve cenâb-ı celâlet-me'âbım dahi tîg-i âteş-bâr ve şimşîr-i zafer-nigârım ile feth eylediğim nice diyârın sultânı ve padişâhı Sultân Bayezid Han oğlu Sultan Selim Han oğlu Sultan Süleyman Han'ım…"*

Bu mektuptan anlaşıldığı gibi Kanuni, sadece fethettiği yerleri değil, tüm Hristiyan Avrupa üzerinde egemenlik iddia etmektedir[239]. Bu iddiasını güçlendirmek

---

[237] Osman Turan, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012, s. 297.
[238] http://cihanhukumdari.istanbul.edu.tr/Kanuni-Sultan-Suleyman-Fransa-Krali-Fransuva-Mektup.html, (18.05.14)
[239] İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I,* s. 153.

amacıyla Venediklilere batının hükümdarlık sembolü olan bir imparatorluk tacı yaptırmıştır[240].

Batıya yönelik bu iddialarda bulunurken, İslam dünyası için de kendisini tüm Müslümanların halifesi ve Allah'ın yeryüzündeki gölgesi olarak adlandırmıştır. Tüm Müslümanların hâmisi olma gayesi içinde, dünyada Hristiyan saldırısına uğrayan bütün Müslüman devletlerine yardım etmeye çalışmıştır. Sumatra'dan Kazan ve Astrahan'a, Kuzey Afrika'ya kadar zorda kalan Müslümanlar yardım göndermiştir. Çünkü Osmanlı hükümdarlarına göre, İslam'ın gazâ kılıcı Osmanlıların elindedir[241].

Kanuni Sultan Süleyman'ın amaçladığı ve kurmak istediği egemenlik sadece fethettiği bölgelerin üzerinde hükümranlık kurmak değil, bütün dünyada hüküm sürmektir. Bu anlayış bir bakıma, ilkçağlarda Stoacı Okulun öne sürdüğü "kosmopolis", yani evrensel devlet idealine benzemektedir. Daha önce de bahsedildiği gibi Roma İmparatorluğu'nun siyasi felsefesi hem devletin içinde hem de dışında üstünlük kurma yönünde olmuştur. İstanbul'un fethi ile birlikte Fatih Roma'dan gelen "imperium" yetkisini kendine aldığını ilan etmiş ve kendisini Ortodoks Hristiyanlığın hamisi olarak görmüştür. Kanuni de bu anlayışı devam ettirerek cihan hükümdarı olduğunu ilan etmiştir.

Sonuç olarak, Kanuni Sultan Süleyman döneminde egemenlik anlayışı hükmetme gücünün ülkenin sınırlarını aşması yönünde gelişme göstermiştir. Hükümdar ülke topraklarında tam hâkimiyete sahip olmuştur. Yasama, yürütme ve yargı yetkilerini tam anlamı ile kullanmıştır. İslam hukukunun cevaz verdiği alanlarda çok sayıda örfi kanun koymuştur. Egemenliğin bölünmezliği hususunda ise, kendisine rakip çıkabilecek kişileri ortadan kaldırarak hanedanın ya da yönetici grubunun paylaşılmış egemenliğini değil tek başına hükümdarın egemenliğini yerleştirmiştir. Egemenliğin mutlaklığı konusunda Emevilerden beri kullanılan bir ifade olan "halifetullah" ya da "halife-yi ruy-i zemin" unvanlarını kullanmışlardır. Peygamberin halifesi değil de Allah'ın halifesi olarak nitelendirildikleri için devlet başkanı olabilmek için gerekli niteliklere sahip olmasalar bile meşruiyetleri hiçbir zaman sorgulanmamıştır[242].

---

[240] İnalcık, *Devlet-i 'Aliye I,* s. 155.
[241] Halil İnalcık, *Devlet-i 'Aliye II,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014, s. 66-67.
[242] Kenan Yakuboğlu, "Osmanlı Siyaset Felsefesinde Egemenliğin Meşruiyet Problemi", *EKEV Akademi Dergisi,* Cilt 28, Sayı 7-8, 2006, s. 60.

E. SALTANAT VERASETİNİN DEĞİŞMESİ

Eski Türk geleneğine tabi olan saltanat veraseti sistemi ilk olarak II. Selim zamanında değiştirilmeye başlanmıştır. Taht kavgalarının önünü kesmek amacıyla şehzadelerden en büyüğünün sancağa çıkarılmasına karar verilmiştir[243]. Böylece eski gelenekten ayrılarak padişahın en büyük erkek evladının tahta çıkarılması ilkesi benimsenmiştir. Daha önce ise bütün şehzadeler birer sancağa gönderilmekte, merkeze en yakın olan şehzadenin önce davranma şansı en fazla olmaktaydı[244]. Sadece en büyük evladın sancağa gönderilmesi 1603 yılına kadar devam etmiştir. III. Mehmet zamanında da sancağa çıkarılma usulü uygulanmamaya başlamıştır[245]. Bu yılda tahtta olan I. Ahmet'in çocuğunun olmaması devlet erkânını endişeye düşürmüştür. Bunun üzerine I. Ahmet'in ölümünden sonra yerine kardeşi Mustafa tahta çıkarılmıştır. Bu olaydan sonra artık hanedanın en yaşlı üyesinin tahta çıkması kuralı benimsenmiştir. İlk başlarda II. Osman ve IV. Murat bu kurala karşı çıkıp kardeş katlini uygulamışlardır. Çünkü böyle bir uygulamanın başladığı veya devam edeceğine ilişkin herhangi bir hukuki düzenleme yapılmamıştır[246]. Ancak bu iki istisnai uygulama dışında, *ekberiyyet* veya *senioriat* adı verilen, hanedanın en büyük erkek üyesinin padişah olması geleneği yerleşmiş ve bu gelenek Kanun-i Esasi'de de kendisine yer bulmuştur[247].

Saltanat veraset sisteminin hanedanın en büyük erkek evladının tahta çıkması şeklinde değiştirilmesi egemenliğin hükümdarın şahsında vücut bulması hususunu perçinlerken, tahta çıkan şehzadelerin sancağa gitmemeleri nedeniyle devlet işlerini yürütmede eksik kalması ve şehzadelerin sıralarını beklerken saray erkânından çok etkilenmeleri padişahlarda liyakat sorununu ortaya çıkarmıştır. Hukuki anlamda en güçlü otorite olmalarına rağmen, karizmatik otoriteleri zayıf olduğundan en ufak bir isyanda ve kargaşada *hal'* edilmeye başlanmışlardır. Böylece hükümdarlık süreleri de kısa olmuştur.

---

[243] Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 231.
[244] Üçok, Mumcu, Bozkurt, s. 184.
[245] Akyılmaz, s. 98; Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 231.
[246] Kaşıkçı, Osmanlı'da Devlet...s. 57.
[247] Ekinci, *Osmanlı Hukuku*, s. 232.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TANZİMAT DÖNEMİ VE 1876 ANAYASASI'NDA EGEMENLİK ANLAYIŞI

I. GENEL BİLGİLER

Önceki bölümde Osmanlı padişahlarının egemenlik kavramı içerisindeki konumundan bahsedilmiştir. Bu bölümde ise, değişen koşullarla birlikte tam egemen olan padişahın iktidarının sınırlandırılması hususu tartışılacaktır.

Osmanlı Devleti, 15. ve 16. yüzyıllarda büyük bir ilerleme kaydetmiş, sınırlarını genişletmiş, siyasal ve ekonomik açıdan önemli bir güç haline gelmiştir. Ancak daha sonraki asırlarda bu büyük gücü kontrol etmek zorlaşmış ve devlet gerileme dönemine girmiştir. Gerileme dönemine girilmesinin en önemli sebeplerinden biri ekonomik sistemin bozulmasıdır. Bu bozulma sonucu kamu düzenini tehdit eden büyük çaplı isyanlar çıkmış, yönetim bu isyanları bastırırken zorlanmış ve hatta isyan sonunda padişahlar hal' edilmiştir. Böylece ekonomik sıkıntılar siyasi otoriteyi de etkilemiştir.

Osmanlı devletinde bir hükümdar güçlü olmak ve egemen yetkilerini sonuna kadar kullanmak istiyorsa Yeniçeri Ocağı ve Ulema üzerinde üstünlük kurması gerekmekteydi. Gerileme döneminde ise, hükümdar tahta çıkmadan önce herhangi bir devlet tecrübesi olmadığı ve bu iki kurumun etkisinde kaldığı için, üstünlük kurması zorlaşmıştır. Örnek olarak Kanuni döneminden 18. Yüzyılın sonuna kadar dört sultan öldürülmüş, beşi de hal' edilmiştir[248].

Ulema ve Yeniçeri Ocağı'nın bozulması merkez teşkilatını derinden etkilemiştir. Devletin üst kademelerindeki bu uyumsuzluk ve çekişme Divan-ı Hümayun'a da yayılmış ve devlet yönetiminde bir nevi bakanlar kurulu gibi hareket eden bu kurum yerine kapalı kapı siyaseti etkin olmuştur[249].

Osmanlı Devleti'nin ekonomik yapısı ile askeri yapısı birbirine bağlıdır. Selçuklulardan beri kullanılan dirlik(tımar) sistemi, kısaca devletin arazisi olan miri arazilerin askerlere verilip işletilmesi, askerin de bunun karşılığı olarak asker

[248] Bülent Tanör, *Osmanlı- Türk Anayasal Gelişmeleri,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2010, s. 22.
[249] Tanör, *Osmanlı- Türk...*, s. 23.

yetiştirmesi ve savaş halinde askerleri ile birlikte orduya katılması şeklindedir. 18. yüzyıldan itibaren savaşlarda alınan yenilgiler ve toprak kaybının başlamasıyla birlikte dirlik sistemi bozulmaya başlamıştır. Bunun yanında yeniçeri ordusunun da disiplinden uzaklaşması askeri yapıyı sarmıştır. İşte bu mesele hem Tanzimat reformlarının hem de Tanzimat'tan önce yapılmak istenen ıslahat hareketlerinin esas sebebi olarak gösterilmiştir.

Osmanlı Devletini Tanzimat'a sürükleyen koşullar arasında dış baskılar ve askeri anlamda gerilemenin yanında klasik dönemde var olduğu hissedilen "adalet" ilkesinin yozlaşması da vardır.

Merkez teşkilatının yozlaşması yanında taşra teşkilatı da ekonomiye bağlı olarak bozulmuştur. Ehl-i Örf denilen hükümdarın taşra bölgelerinde yetkili kıldığı idareciler, halka zulmetme ve keyfi hareket etme yönünde gerileme göstermiştir. Bunun yanında toprak sistemi olan tımar sistemi de değişime uğramış, âyan adı verilen zengin toprak sahipleri, miri arazileri kiralama sistemi olan iltizama katılarak sipahilerin yerini almışlar ve tımarlı sipahilerin sistemden aldıkları payı da kendilerine katmışlar, bunun yanında köylüye borç para vererek onları kendilerine bağlamışlardır [250] . Bu değişiklikleri Avrupa'daki değişim ile kıyaslarsak, Avrupa'da feodal yapının merkezi otoriteye yenik düştüğü zamanda Osmanlı Devleti'nde Fatih'in düzenlemeleri ile güçlendirilmiş merkeziyetçi sistem, tımar sisteminin bozulması ile birlikte taşradaki zengin eşrafın bir nevi derebeyi gibi hareket etmesi ile zayıflamıştır. İleride görüleceği üzere âyan-derebeyleri, Sened-i İttifak gibi kısa süre yürürlükte kalsa bile Padişah'ın mutlak egemenliğini sınırlayıcı nitelikte olan belgeyi düzenleme gücünü kendilerinde bulmuşlardır.

Yapılan ve yapılacak olan kapsamlı değişikliklerin ilham kaynağı, güçlenen Avrupa devletleri olmuştur. Bu sebeple yenileşme sürecine "batılılaşma [251] " ya da

[250] Âyan, Osmanlılarda şehir ve kasabalarda devletle halk arasındaki ilişkileri düzenleyen kimselere verilen isim olarak ifade edilmiştir. Aslında Anadolu Selçuklularından Osmanlılara geçmiştir. Tarihi belgelerde voyvoda, mütesellim, mutasarrıf olan yerel beyliklere aynı zamanda âyan, derebeyi veya mütegallibe denilmiştir. Bunun yanında herhangi bir zanaatı ve dükkânı bulunan şehir esnafı, kadılar ve ilmiye mensupları, tüccar ve devletten iltizam usulü ile toprak kiralamış mültezimler de âyan sayılmış, bunların hepsine "âyan-ı vilayet" denilmiştir. . Önceleri bu âyanlar yörenin ileri gelenlerince seçilmişlerdir. Daha sonra bu seçim sistemi de bozulmuş ve âyanlar devlet görevlilerine rüşvet vererek seçilir olmuşlardır. Yerel nüfuz sahiplerinin resmi âyan olmak için yarışmalarının sebebi, eskiden sadece kendi seçildikleri bölgelerde etkili iken, merkezi otoritenin zayıflaması ile birlikte kendi sınırlarını aşacak biçimde otorite kurmalarının önünde bir engel olmamasıdır. Böylece ayanlar bir nevi halkın temsilcisi vazifesi görerek vali ve kadıların ve ehl-i örfün muhatabı olmuşlardır; detaylı bilgi için Özcan Mert, "Âyan", *DİA*, Cilt 4, s. 195-198, Tanör, *Osmanlı- Türk...,* s. 23-25.

[251] Şerif Mardin, *Türk Modernleşmesi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2013, s. 13.

"modernleşme" denilmiştir. Modernleşme süreci Osmanlı devlet adamları tarafından bir zorunluluk olarak görülmüştür. Osmanlı Devleti'nin yenileşme ve Batı'ya ayak uydurmak istemesindeki amaç devleti içine düştüğü müşkül durumdan kurtarmaktır. Bu müşkül durum, Balkanlar'da milliyetçilik davası ile isyan eden milletlerin devleti sarsması, Ruslarla süren savaşlar ve Mısır'da da isyan eden Hidiv Mehmet Ali Paşa'nın Nizip'te orduyu yenmesidir. II. Mahmut'un orduda yapmış olduğu yenilikler bu durumu kurtarmak için yeterli olmamıştır. İstenilen askeri reformların gerçekleştirilmesinin dar kapsamda başarılı olamayacağı fark edilmiştir. Bu reformların başarıya ulaşması için eğitimden sağlığa, batıda bulunan bilim ve tekniğe uygun kurumların kurulması ve hem bu kurumlara desteğin sağlanması, hem de devamlı bir merkez ordusunun ihtiyaçlarının karşılanması için maliye düzeninin değiştirilmesi, yenilenmesi gerekmiştir [252].

Fransız İhtilali egemenliğin kullanımı açısından Avrupa'da bir dönüm noktası olmuştur. Bu zamanlarda başlatılan esas teşkilatın yeniden kurulmasına ilişkin hareketler, mutlak egemen olan kralın elinden egemen yetkileri almak ve halkın oyları ile temsil edildiği bir meclise bu yetkileri devretmek yönündedir. Osmanlıda ise böyle bir gaye güdülmemiştir. Bu yüzden ne Tanzimat fermanında ne de Kanun-i Esasi'de egemenliğin kaynağı ve kullanımı konusunda bir değişiklik olmuştur. Değişen husus, padişahın iktidarının kullanımında bazı sınırlamaların olmasıdır[253].

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyılda Fransız ihtilali ile birlikte yeşeren fikir akımları devletin üst kademesindeki bürokratlar ve asker kişiler arasında etkili olmuştur. Egemenlik anlayışı da bu akımlara göre değişmiştir. Ancak bu anlayış hiçbir zaman Osmanlı Hanedanının ilgası ya da cumhuriyet rejimini istemek kadar ileri gitmemiştir. Daha çok "taçlı demokrasi" dedikleri meşruti monarşi sisteminin getirilmesi üzerinde uğraşmışlardır. Bu meşruti sistem de günümüz genel oy esasına dayanan ve seçilecek kişilerin de belirli nitelikleri taşıyan herkes olarak değil, dar kapsamlı yani seçmenlerin ve seçileceklerin hem maddi açıdan varlıklı, hem de entelektüel açıdan donanımlı olması gerektiği şeklindedir. Gerçi cumhuriyetle yönetilen Fransa'da da seçim sistemi bu şekilde idi. Bunun yanında Fransa yönetiminin egemenlik anlayışı milli egemenlik şeklinde tezahür etmişti. Osmanlı Devleti'nde ise

[252] İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* İstanbul: Timaş Yayınları, 2011, s. 27.
[253] Fatih Türe, "Türkiye'de Siyasal Egemenlik Kavramının Gelişimi: Osmanlı'dan Cumhuriyete Tarihsel Süreç", *Akademik Fener,* Balıkesir Üniversitesi Yayınları, Cilt 2, Sayı 4, 2005, s. 31.

taçlı demokrasiyi isteyenler milli egemenlik anlayışından oldukça etkilenmekle birlikte bu fikir akımını tam manasıyla anladıkları söylenemez. Aslında Fransız ekolünün temsilcileri olan Yeni Osmanlıların egemenliğin ne olduğu hususunda tam bir fikir birliği içinde oldukları da söylenemez. Avrupa'da eğitim almış şahsiyetler olmasına rağmen milli egemenlik hakkında düşünmekten ziyade, padişahın mutlak yetkilerinin daha fazla nasıl sınırlandırılabileceğini düşünmekte oldukları söylenebilir.

Tanzimat dönemine girilmesinde, başka bir deyişle modernleşme çabalarında Osmanlı toplumunun bir etkisi olduğunu söylemek güçtür. Çünkü Osmanlı tebaasının, Avrupa'da olduğu gibi bir devrimin fitilini ateşleyecek siyasal ve sosyal yapısı olmamıştır. Bunun yanında, Tanzimat Fermanının ve Islahat Fermanının ilan edilmesinde gayrimüslim tebaanın koruyuculuğunu üstlenen Batılı devletlerin Müslüman tebaa ile eşitlik sağlama baskılarının etkili olduğu ifade edilmiştir[254].

Osmanlı hükümdarları da yenileşme ve modernleşme sürecinde önemli rol oynamışlardır. Onların amaçları, değişen ve gelişen dünyaya uyum sağlamak, askeri anlamda diğer devletlerden üstün konuma gelmek, devleti içinde bulunduğu zor durumdan kurtarmaktır. Yenileşme hareketlerini düzenlerken kendi iktidarlarının sınırlandırılmasına ya da egemenlik yetkilerinin devredilmesine ilişkin herhangi bir düşünceleri olmamıştır.

Devlet içerisinde 19. Yüzyıldan başlayan modernleşme hareketlerinin bir sonucu da batı kanunlarının kabul edilmesidir. Bu kanunların amacı ülkeye özgürlük prensibinin yerleştirilmesi değil, çeşitli dinlere bağlı olanların, bu sebebe dayanarak ülkeden ayrılma taleplerinin yatıştırılmasıdır[255].

Ali Fuat Başgil, Tanzimat sonrası dönemi "mutedil" hükümdarlık olarak adlandırır. Bu dönemde hukuk düzeninde ve devlet teşkilatında yenileşme arzuları ile eski dini geleneklerin çarpışmasının oluşturduğu durum sonucu laik idare ve teşkilata doğru ilerleme söz konusu olmuştur[256].

Meşrutiyet ve anayasa isteyen küçük bir zümrenin çabaları neticesinde 1876 yılında önce egemenlik yetkilerini Tanzimat reformlarının özüne aykırı bir şekilde

[254] Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, s. 87.
[255] Aldıkaçtı, s. 40-41.
[256] Başgil, s. 79.

genişleten[257] Sultan Abdülaziz askeri bir darbe sonucu tahttan indirilmiş, yerine yeğeni V. Murad gelmiştir. Ancak, yapılan darbe sırasında başından geçen olaylar V. Murad'ın psikolojisi üzerinde olumsuz etki bırakmıştır. V. Murad'ın da anayasayı ilan edemeyeceği anlaşılınca o da tahttan indirilmiş ve yerine II. Abdülhamid anayasayı ilan edeceği sözüyle iktidara gelmiştir. İktidara geldikten sonra anayasanın yapımında müdahalesi olmuş, kendi iktidarını pekiştiren maddeleri anayasaya dâhil etmiştir. Anayasanın ilanı ve meşrutiyet, halkın isteğinden ziyade küçük bir azınlığı ifade eden bu zümrenin çabaları sonucu meydana geldiği için, kâğıt üzerinde verilen bütün haklar ve hürriyetler zamanla geri alınabilmiştir[258].

1909 Anayasa değişikliklerine kadar yapılan anayasal düzenlemeler bir ferman ile yani padişahın tek taraflı tasarrufu ile yapılmıştır. 1876 Anayasası da aynı şekilde bir "ferman anayasa" niteliğindedir. Batıda olduğu gibi devlet örgütüne "rasyonel" nitelik kazandırma amacı 1876 Anayasasında yoktur[259]. Bunun yanında görünüş olarak Batı anayasalarından bir farkı yoktur. Metnin dili yasa ve hukuk dilidir. Metin bir anayasaya özgü bölüm ve maddelerden oluşmaktadır[260].

Kanun-i esasi ile padişahın meclise karşı sorumlu olması değil, bakanların-vezirlerin sorumlu olacakları bir sistem kurulmak istenmiştir[261].

II. SENED-İ İTTİFAK

Bu belge, Osmanlı hükümdarlarının klasik dönemde var olan mutlak egemenliklerinin bir dereceye kadar sınırlanması konusunda ilk teşebbüs olarak görülmüştür[262]. Aynı zamanda merkezi otoritenin ne kadar zayıflamış olduğunun kanıtı olarak gösterilmiştir[263]. Buna karşın siyasi bakımdan devlet içerisinde teşkilatlı birer

[257] Birçok tarihçi Abdülaziz'in bu şekilde davranmasının sebebi olarak onun zamanında kalitesiz devlet adamlarının etrafında bulunmasını gösterirler. Bu kimseler devlet yönetiminde başarısız olunca Padişah, idareye müdahale etmek durumunda kalmıştır; Yılmaz Öztuna, *Bir Darbenin Anatomisi,* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013, s. 44-51.
[258] Yılmaz Yurtseven, *Osmanlı Devletinde Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri*, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2006 s.230.
[259] Rona Aybay, "Anayasal Metinlerde Egemenlik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.40.
[260] Bülent Tanör, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* 1. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s.19.
[261] H. Tahsin Fendoğlu, "1876 Anayasası veya Monarşik Modernleşme Dönemi", *Türkler,* Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, Editörler: H. Celal Güzel, Kemal Çiçek, Salim Koca, Cilt 14, 2002, s. 739-750.
[262] Yavuz Abadan, " Osmanlı İmparatorluğunda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri", *AÜHFD,* Cilt 14, Sayı 1-4, 1957, s. 3.
[263] Ergun Özbudun, *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara: Yetkin Yayınları, 2005, s. 25

kurum olan Yeniçeri Ocağı ve ulemanın yanında taşradaki âyanın da artık nüfuz sahibi olduğu ve örgütleştiği görülmektedir.

Sened-i İttifak'ın yapıldığı dönemde eyaletlerde ve livalarda merkezi yönetime bağlılık zayıflamış, bu bölgelerde değişen tımar sistemi ile ortaya çıkan zengin ve güç sahibi ayanlar bu bölgelerde etkin güç göstermeye başlamıştır[264].

Sened-i İttifakın hazırlanması için çalışmalar yapan ve toplantı düzenleyen kişi Alemdar Mustafa Paşa'dır. Kendisi de bir âyan olan Paşa, Kabakçı isyanını bastırmak ve III. Selim'i tekrar tahta geçirmek amacıyla İstanbul'a gelmiştir. Ancak İstanbul'a geldiğinde III. Selim öldürülmüştür. Bunun üzerine Alemdar Paşa reform yanlısı olarak görülen II. Mahmut'a biat etmiş ve ona cülus töreni yaptırmış, isyan eden ve III. Selim'i öldürten kişileri idam ettirmiştir. Daha sonra II. Mahmut, Alemdar Mustafa Paşa'yı sadrazamlık makamına getirmiştir.

Yeniçeri ocağının tam anlamıyla kontrolden çıkması sebebiyle bu ocağı ortadan kaldırmak ve eyalet ve livalardaki ayanları organize etmek amacıyla harekete geçen sadrazam, Rumeli ve Anadolu'daki nüfuzlu ve şöhretli ayan ve ağalara, kendi makamı vasıtası ile bozulan devlet düzeninin ıslahını görüşmek amacıyla bir davet göndermiştir. Bu daveti alan ayanların bir kısmı davete icabet etmiş ve yanlarında orduları ile başkente gelmişler ancak payitahtın sınırları içerisine öldürülebileceklerinden şüphe duyarak girmemişlerdir[265]. Daha sonra sadrazamın başkanlığında toplanan bu heyet aldıkları kararları imzalayarak toplantıya son vermişlerdir. II. Mahmut ise bu belgeyi imzalamakta tereddüt etmiştir. Çünkü bu antlaşmaya imza atılması hem padişah ile hükümet erkânını hem de ayanları bağlayıcı niteliktedir.

Sened-i İttifak, bir giriş, yedi madde ve bir sonuçtan oluşmaktadır. Senedin içeriğinde, ilk olarak padişahın şahsının ve saltanatının esas olduğu ve bu durumun senedi imzalayanlarca güvence altına alındığı, devlete karşı bir saldırı olması halinde hep birlikle hareket edilip karşılık verileceği, devlet işlerine resmi memurlardan başkasının müdahil olamayacağı, egemen yetkilerden yürütmeye sadrazamın katılacağı ve sadrazamın yapmış olduğu işlemlerden sorumlu olacağı belirtilmiş, öte yandan da

[264] Selçuk Özçelik, "Sened-i İttifak", *İÜHFM,* Cilt 24, Sayı 1-4, 1959.
[265] Özçelik, s. 4.

ayanlar, içlerinden birinin devlete karşı ayaklanması durumunda bunun bastırılmasında birlikte hareket edeceklerini taahhüt etmeleri yer almıştır[266].

Padişahın senedi imzalamakta tereddüt ettiği mesele altıncı maddede yer almıştır. Bu maddeye göre kapıkulu ocakları ya da başka bir güç odağının başkentte isyan çıkarması durumunda âyan izin almaksızın şehre gelip isyanı bastırabilir ve sorumluları cezalandırabilirdi[267]. Hükümdar yerine başka bir kişinin, hükümdardan izin almadan böyle bir işe girişmesi, padişahın egemenliğinin ülke içerisinde kısıtlandığı anlamına gelmektedir. Her ne kadar önceki maddelerde Osmanlı saltanatını koruyucu hükümler konulmuşsa da, detaylara bakıldığında âyanın Osmanlı egemenliğine izin vermesi gibi tuhaf bir durumun oluştuğu görülebilir.

Sened-i İttifak'ı fert hak ve özgürlüklerin teminat altına alınmasını amaçlayan ve âyan karşısında iktidarın sınırlandığı anayasal nitelikte bir misak olarak gören yazarlar bulunmaktadır[268]. Ancak metnin içeriğinde âyanın canını teminat altına almak dışında kişi hak ve özgürlüklerine ilişkin herhangi bir hüküm söz konusu değildir. Bu metne insan haklarına ilişkin anlam yüklemek, metnin yazılma amacını aşmaktadır. Sened-i İttifak dağılan merkezi otoriteyi güçlendirmek ve bunun yanında taşradaki yöneticilere de güvence sağlamak, sonuç olarak siyasi karışıklığı atlatmak amacıyla hazırlanmış geçici bir metin olmaktan öteye gidememiştir[269]. Geçici olmasının sebebi, sözleşmenin hükümlerini uygulamak için herhangi bir mekanizma görülmemesidir[270]. Senedin sonraki dönemlerde de devam etmesi için ekinde tayin edilen her sadrazam ve şeyhülislamın senedi imza etmesi şart kılınmıştır. Ancak bu hüküm, senedin ileride de yürürlükte kalması için yeterli olmamıştır[271].

Bu belgenin hukuki niteliği tartışmalıdır. Çünkü daha önce iki taraflı örfi düzenlemeler yapılmamıştır. Örfi hukukun yaygınlaştırılması başlığında anlatıldığı üzere, bu düzenlemeler hükümdarın inisiyatifi ile hazırlanmakta ve bir ferman ile yürürlüğe girmekteydi. Burada ise hem ayanlar hem de padişah bu belgeyi imzalamıştır. İki taraflı olduğu için "misak" şeklinde bir anlaşmadır[272]. Belgenin çok taraflı olarak

---

[266] Özbudun, s. 25.
[267] Ali Akyıldız, "Sened-i İttifak", *DİA,* Cilt 36, s. 513.
[268] Aldıkaçtı, s. 38-39, Başgil, s. 81, dipnot 1.
[269] Tanör, *Osmanlı-Türk...*, s.54.
[270] Özbudun, s. 26.
[271] Başgil, 81.
[272] Kemal Gözler, "Sened-i İttifak", www.anayasa.gen.tr/senediittifak; (17.07.14)

imzalanmış olması sebebiyle 1215 yılında İngiltere'de kralın egemen yetkilerinin lordlar tarafından sınırlandığı Magna Carta'ya benzetilmektedir[273]. Ancak Sened-i İttifak'ta hükümdarın sınırlanan yetkilerinin denetleyecek herhangi bir kontrol mekanizmasının bulunmaması sebebiyle bu belge, egemen yetkileri Magna Carta gibi frenleyen objektif bir hukuk kaidesi niteliğini kazanamamıştır[274]. Bunun yanında yapılan sözleşmede merkezi otoritenin güçlendirilmesi amaçlandığından, hükümdarın yetkilerinin sınırlandırılması söz konusu olamamıştır. Senet, zamanından farklı bir devlet düzeni oluşturma gayesi gütmemiştir. Bu sebeple padişahın mutlak egemenliğini sınırlayan nitelikte bir belge değildir[275]. Bu metin krizi aşmak amacıyla yapılan geçici bir mutabakat metnidir[276]. Daha sonra senedi imzalayan iki taraf senedi sahiplenmemiş, böylece Sened-i İttifak kendiliğinden yürürlükten kalkmıştır.

III. TANZİMAT FERMANI

1839 yılında Sultan Abdülmecid'in hattı hümayunu ile Mustafa Reşit Paşa tarafından Gülhane'de okunarak ilan edilen bu ferman, Osmanlı Devleti'nin tarihsel, siyasi ve sosyal süreci açısından önemli bir dönüm noktasıdır. Fermanın içeriği, daha önceki fermanlardan farklı bir yapıya sahiptir. Osmanlı Devleti'nde hükümdarın egemen yetkilerini sınırlayan herhangi bir kurum ya da kişi bu döneme kadar bulunmamıştır. Taşra bölgesindeki âyanların güçlenmesi bile padişahın egemen yetkilerini sorgulayacak bir ortam yaratmamıştır. Bu ortamı oluşturanlar, halk ya da derebeyleri değil, III. Selim ile başlayan yenileşme sürecinde, devletin yurtdışına gönderdiği öğrenciler, askerler ve aydınlardır[277]. Batıya askeri ve bilimsel gelişimi takip etmeleri için gönderilen bu küçük zümre, batının ve özellikle Fransa'nın siyasal ve idari gelişiminden oldukça etkilenmişler ve ülkelerinde de bu kurumların tatbik edilerek, ülkenin içine düştüğü müşkül durumdan kurtulacağını düşünmüşlerdir. İleride de Tanzimat dönemi bürokrasisini oluşturacak bu grubun üyeleri Sultanı ikna etmişler

[273] Serap Yazıcı, *Anayasa-I,* Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını 1542, s. 57.
[274] Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, s. 58. Aksi görüş Sıddık Sami Onar, *İdare Hukukunun Umumi Esasları,* 1. Cilt, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966. Yazara göre Sened-i İttifak ile merkezi otoritenin iradesi üstünde bir hukuk kaidesi oluşturulmaya çalışılmış ve netice itibari ile de padişahın ve merkezin memlekete karşı hareketini bağlayan bir hukuki metin oluşturulmuştur, s. 146-147.
[275] Akyılmaz, s. 100.
[276] Tanör, *Osmanlı-Türk...*, s. 56.
[277] Koçak, s. 167.

ve Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile Padişah, sahip olduğu egemen yetkilerin bir kısmını kendi iradesi ile sınırlamayı taahhüt etmiştir.

Leon Duguit, birinci bölümde bahsedildiği üzere, egemenlik kavramı ile hukuk devleti kavramının bağdaşmadığını, çünkü tasvir edilen egemenin her türlü kısıtlamadan uzak, devlet içindeki mutlak ve asli güç olduğunu ifade eder. Oysa, hukuk devletinde, devletin iradesi, evrensel hukuk kurallarına uyma yükümlülüğü, insan haklarının üstün tutulması ve kuvvetler ayrılığı prensibi ile sınırlanmış ve bu hususları denetleyen mekanizmalar kurularak bir dengeye oturtulmuştur. Osmanlı Devleti'nde de Tanzimat Fermanı ile de hukuk devleti tasavvur edilmiş olsa bile, egemen güç sınırlandıktan sonra bu sınırlamanın ihlal edilip edilmediğini denetleyen bir mekanizma kurulmamıştır. Kurulan komisyonlar danışma meclisi niteliğinde kalmış, padişahın iradesini sınırlayan bir niteliğe kavuşamamıştır. Fermanda getirilen güvenceleri ihlal edenler "Allah'ın lanetine mazhar olsunlar" denilmiştir. Bu da güvenceleri ihlal eden kimselerin cezasının dünyevi olmaktan çok ruhani olacağını göstermiştir. Bunun yanında ilan edilen bu hatt-ı hümayunun geçerlilik süresi de tartışılmıştır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde padişahlar tarafından konulan kanunlar ya da irade-i seniyyeler, sadece hükmü koyan padişahın ömrü süresince geçerli olmuştur. Eğer önceki padişahların kanunlarının yürürlüğü devam ettirilmek istenirse, tahta çıkan padişah, bir hatt-ı hümayun ile önceki kanunların kendi döneminde de cari olduğunu ilan etmektedir. Bu da yapılan yeni düzenlemelerin ömürlerinin kısa olmasına sebep olmuştur. Abdülmecid'den sonra iktidara gelen Sultan Abdülaziz döneminde birçok yazar tarafından ifade edildiği üzere, reformlarda pek bir ilerleme kaydedilmemiştir[278]. Çıkarılan düzenlemelerin sadece düzenleyen hükümdarın ömrü süresince hüküm ifade etmesi, egemenliğin egemenliği kullanan kişinin iradesine özgülendiğini göstermektedir.

A. TANZİMAT FERMANININ ÖZELLİKLERİ

Gülhane Hatt-ı Hümayunu öncelikle padişahın tek taraflı işlemi ile oluşmuş bir ferman niteliğindedir. Osmanlı Devleti'nde daha önce de bahsedildiği üzere hükümdar, İslam hukukunun sessiz kaldığı ya da bilerek boşluk bıraktığı konularda, yasal

[278] Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları,* s. 75-85, Ortaylı, s. 307, Tanör, *Osmanlı-Türk...,* s. 114-115.

düzenleme yapma yetkisine sahiptir. Hükümdarın çıkardığı bu tür yasama işlemlerine kânun denilmiştir[279]. Sultan Abdülmecid de bu şekilde bir örfi düzenleme ile kendi iradesini sınırlama yoluna gitmiştir. Bu fermanın güvencesi yine kendisidir. Ferman, yürürlükten kaldırılıncaya kadar hukuken bağlayıcıdır. Bu anlamda bu belge "Charte (Şart)" [280] mahiyetini taşımaktadır[281]. Hukuken bağlananlar ise padişahın yanında metin bir buyruk niteliğini taşıdığı için ülkede yaşayan herkestir[282]. Ancak daha önce de denildiği gibi Padişahı verdiği sözlerden caymaktan alıkoyacak herhangi bir yaptırım usulü öngörülmemiştir[283]. Bunun yanında hem padişahın hem de yöneticilerin fermanın kurallarına aykırı hareket etmeme yükümlülüğü, belgeye anayasal bir nitelik kazandırmaktadır.

Bu fermanda, padişahın kanunnamelerinden farklı olarak kanun hükümleri yerine yapılacak düzenlemeler ve uyulacak kurallar genel hatları ile ifade edilmiş ve bu prensiplere herkes tarafından uyulması gerektiği ve bu fermana göre kanunların yapılacağı hüküm altına alınmıştır. Dolayısıyla, şekli açıdan değiştirilmesi zorlaştırılmamasına rağmen Tanzimat Fermanı normlar hiyerarşisinde kanunlardan daha üst bir konumda değerlendirilmiştir[284]. Bu durum hem Tanzimat Fermanının anayasal niteliğini gösteren hem de padişahın egemen yetkilerini kısıtlayan diğer bir özelliktir.

Tanzimat Fermanında görülen bir diğer husus, İslam hukukunun kendisine düzenleme yapma alanı bıraktığı ta'zir cezaları kapsamına giren suçlarda hükümdarın, ceza verme yetkisini, pozitif düzenleme yapılmasına izin vererek, kendi yetkisini sınırlamasıdır. Bunun yerine kanunlarla belirlenmiş olan suçlar, bağımsız mahkemeler tarafından cezalandırılacaktır[285]. Tanzimat Fermanının egemenliğin kullanımına ilişkin en yakın bağlantılarından biri de bu esastır. Çünkü Osmanlı Devleti'nde örfi düzenleme yetkisi, diğer bir deyişle yasa koyma yetkisi tamamen hükümdara aittir. Yasa yapma da

---

[279] Heyd, s. 167.
[280] Charte, içeriğinde taahhüt edilmiş hususlar bulunan anayasal belge demektir. Bunun yanında "anayasa" yerine de kullanılmıştır; Seha L. Meray, "Devletler Hukukunda Bazı Terim Meseleleri", *AÜSBFD,* Cilt 11, Sayı 4, 1956, s. 59-62.
[281] Tanör, *Osmanlı- Türk...", 92;* Abadan, s. 6-8. Fermanın anayasal nitelik taşımadığını düşünen yazarlar da bulunmaktadır. Buna göre ferman, devlet teşkilatının ana yapısı ile ilgili konularda bir yenilik sunmaz. Üstelik fermanda sunulan hakların ihlalini denetleyecek bir mekanizma kurulmamıştır. Ferman şekli özellikleri itibari ile bir anayasa olmaktan uzaktır, Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları,* s. 88-89, Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri,* Ankara: Yetkin Yayınları, 2013, s. 97.
[282] Kemal Gözler, "Tanzimat Fermanı", www.anayasa.gen.tr/tanzimatfermani.htm; (12.07.14)
[283] Tanör, "Anayasal Gelişmelere...", s. 15.
[284] Yavuz Abadan, s. 8; şekli bakımdan anayasal nitelik taşımadığına ilişkin Gözler, "Tanzimat Fermanı", a.g.y.
[285] Nevin Özkorkut, "1876 Anayasası'nın Hukuk Devleti Unsurları Açısından Osmanlı Devlet Anlayışına Getirdiği Yenilikler", *AÜHFD,* Cilt 53, Sayı 1, s.180.

egemenliğin kullanımına ilişkin en önemli özelliktir. Tanzimat Fermanında bu husus hükümdarın kendisi tarafından sınırlandırılmıştır.

Tanzimat Fermanı, kendisinden önce yayınlanan diğer ıslahata ilişkin fermanlardan farklı olarak daha geniş kapsamlı bir reform programıdır[286]. Askeri ve idari alanda yapılacak olan düzenlemelerin yanı sıra kişi can ve mal güvenliği, verginin yasal olarak alınması, askerliğin ömür boyu ve niteliksiz kişilerden değil, 4 ya da 5 yıl olarak askerliği yapmak isteyenlerden oluşturulması gibi devletin yapısına ilişkin olmayan, ülke içindeki tebaanın durumunun düzeltilmesine yönelik geniş çaplı ıslahata girişilmiştir[287]. Üstelik tebaadan kasıt sadece Müslümanlar değildir; gayrimüslimler de can ve mal güvenliği ve diğer hususlarda koruma altına alınmıştır. Fermanın lafzında bu sebeple tebaadan bahsedilirken "herkes" ya da "hiç kimse" tabirleri kullanılmıştır. Bu tabirler 1789 tarihli Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Beyannamesi'nde de aynı şekildedir. Tanzimat Fermanını hazırlayan Mustafa Reşit Paşa'nın Avrupa'daki elçilik görevleri boyunca insan haklarına ilişkin metinleri incelemiş olduğu bu kavramları Gülhane Hatt-ı Hümayunda kullanımından anlaşılmaktadır.

Tanzimat Fermanı, bir haklar bildirisi niteliği taşımamasına rağmen, Osmanlı Devleti'nde unutulmaya yüz tutmuş değerleri hatırlatması açısından önemlidir. Fermanın girişinde de yazıldığı gibi, son 150 yıldır devletin idaresinde, özellikle taşrada keyfilik, rüşvet ve zulüm hakim olmuş, devletin ve hükümdarın en önemli özelliği olan adalet duygusu zedelenmiştir[288]. Eski şaşaalı günlere geri dönmek maksadı ile hem şer'i hukuka uygun davranmak hem de zamanın koşullarına uygun olarak adaletli bir düzen kurmak gerekli olmuştur.

Batılı anlamda Hukuk devleti ilkesi açısından da Tanzimat Fermanı, ilk olma özelliğini taşır. Kişi hak ve özgürlüklerinin korunması, ayrımcılık yasağı, yargılamaların mahkemelerde yapılması, hükümdarın egemenliğin kullanımında kanunlara riayet edeceğini vaat etmesi ve benzeri hukuk devleti kaideler, hem anayasa

---

[286] Tanör, "Anayasal Gelişmelere...", s. 14.
[287] Burhan Kuzu, *Türk Anayasa Metinleri ve İlgili Mevzuat*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003, 240-242.
[288] Fermanın girişi şu şekildedir: *"Cümleye ma'lûm olduğu üzere Devlet-i Aliyyemiz'in bidâyet-i zuhûrundan beri ahkâm-ı celîle-i Kur'âniyye ve kavânîn-i şer'iyyeye kemâliyle riâyet olunduğundan saltanat-ı seniyyemizin kuvvet ve miknet ve bi'lcümle tebe'asının refâh u ma'mûriyyeti rütbe-i gâyete vâsıl olmuş iken yüz elli sene vardır ki, gavâ'il-i müte'âkıbe ve esbâb-ı mütenevviaya mebnî ne şer-i şerîfe ve ne kavânîn-i münîfeye inkıyâd ü imtisâl olunmamak hasebiyle evvelki kuvvet ve ma'mûriyyet bilakis za'f u fakra mübeddel olmuş ve halbuki kavânîn-i şer'iyye tahtında idâre olunmayan memâlikin pâyedâr olamayacağı vâzıhâttan bulunmuş olup..."*, Tanzimât-ı Hayriye'ye Dair Gülhâne'de Kıraat Olunan Hatt-ı Hümâyûn, *Düstûr*, Tertip I, Cilt 1, s. 4.

hukuku bakımından hem de konumuz olan egemenlik ve iktidarın sınırlandırılması bakımından büyük önem taşımaktadır.

B. TANZİMAT FERMANININ UYGULANMASI VE SONUÇLARI

Tanzimat Fermanı'nda yer alan ilkeleri hayata geçirebilmek için kararlı ve kuvvetli bir yürütmenin istikrarlı bir şekilde işbaşında olması gerekmiştir. Ancak uygulamada yenilik isteyen grup sınırlı kalmış ve reform karşıtları, özellikle nüfuzlarının azalacağını düşünen saray erkanı ve ulema tarafından benimsenmemiştir. Bu da idarede ikiliğe ve istikrarsızlığa yol açmış, reformlar istenilen başarıya ulaşamamıştır[289].

Tanzimat reformları ile padişah, merkezde, yetkilerini "meclis" adı verilen komisyonlarla paylaşarak kendi iradesiyle iktidarını sınırlamıştır. Bu meclislerden en önemlileri II. Mahmut döneminde kurulup, reformların planlayıp icrasını denetleyen yüksek yasama ve yargı organı konumunda olan, Tanzimat Fermanı ile yetkileri genişletilen Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye ve Sadrazamın başkanlığında nazırlardan oluşan ve bir nevi Osmanlı hükümetini niteleyen Meclis-i Vükelâ'dır[290].

Padişah, yürütme yetkisini sadrazama ve sadrazamın kurduğu hükümete, yargı yetkisini de yargı organlarına bırakmıştır. Artık padişah dahil hiçbir vezirin emriyle idam, müsadere, sürgün, hapis kararı alınması mümkün olmamıştır. Bu tür kararlar ancak bağımsız mahkemeler tarafından alınmıştır. Mahkemeler teknik olarak Adliye Nezaretine bırakılmış, kararlarına devlet tarafından müdahale yasaklanmıştır[291].

Gülhane Hatt-ı Hümayunu'ndaki vaatlerden biri de vergi toplama sistemi olan iltizamın kaldırılmasıdır. Bunu sağlamak üzere taşraya, merkez teşkilattan vergi toplamak için geniş yetkilerle donatılmış muhassıl-ı emvâller görevlendirilmiştir. Valiler ise sadece eyaletin güvenliğinden sorumlu tutulmuştur[292]. Muhassıllara yardımcı olmak için sancak merkezleri ve kazalarda, mahalli halkın temsilcileri ve ruhani reislerden oluşan muhassıllık meclisleri kurulmuştur[293]. Bu meclisin oluşumunda din ve mezhep farkı gözetilmemiştir[294]. Bu meclisler büyük toprak sahipleri ve taşra

[289] Aldıkaçtı, s. 45.
[290] Ali Akyıldız, "Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye", *DİA,* Cilt 28, s. 250.
[291] Öztuna, s. 15.
[292] Ali Akyıldız, "Tanzimat", *DİA,* Cilt 40, s. 4.
[293] Ortaylı, s. 183; Tanör, *Osmanlı-Türk…,* s. 109.
[294] Tanör, *Osmanlı-Türk,* s. 109; Akyıldız, "Tanzimat", s. 4.

zenginlerinin bölgedeki nüfuzlarını artırmıştır. Bu olumsuz yönünün yanında, bu meclisler meşrutiyet rejiminin benimsenmesinde önemli kolaylık sağlamıştır. Aynı zamanda merkezle taşra arasındaki uzaklığın giderilmesine yardımcı olmuşlardır. Bu şekilde bir idari sistem tasarlayan devlet adamlarının amacı parlamenter demokrasinin gelişimi değil, kanuna dayanan ve adil bir idarenin kurulmasıdır[295]. Bu sistem iyi niyetlerle kurulmuştu ancak, yeni durumdan çıkarları zedelenen nüfuzlu zengin zümreler sistemin işlemesini engellemek için halkı kışkırtmak dahil ellerinden geleni yapmışlar, meclislerin yönetimini ele geçirerek statükonun değişmesine karşı direnmişlerdir. Bunun sonucunda çeşitli isyanlar çıkmış, hazine gelirlerinde de büyük düşüşler görülmüştür. Sistem başarısızlığa uğrayınca 1842 yılında iltizam usulüne geri dönülmüştür. Kurulan muhassıllık meclisleri de "eyalet meclisi" adıyla taşra yönetiminde varlığını korumuştur[296].

Tanzimat döneminde bayındırlık ve imar alanında önemli ilerlemeler kaydedilmiş, yeni yollar yapılmış, taşra teşkilatına bu konuda önemli görevler yüklenmiştir. Bunun yanında Ticaret Nezareti de önemli değişikliklere uğramış, içinde barındırdığı Ticaret Mahkemesi, çok uluslu bir yapıya bürünmüştür. Fransız Ticaret Kanunu çevrilerek iktibas edilmiştir. Kanunun bazı maddeleri İslam hukuku ile çatışsa bile kapitülasyonlar sonucu ticareti ellerinde bulunduran Avrupa devletleri yüzünden uyumlaştırma çalışmaları yapılamamıştır.

Ekonomik anlamda gerileme, devletin bütün alanlarına sirayet eden bir hastalık haline gelmiştir. Buna kapitülasyonların genişletilmesi ve dış borçlanma eklenince Osmanlı Devleti, ekonomi bakımından yabancı devletlere bağımlı hale gelmiştir. İç ve dış egemenlik bakımından Osmanlı'ya dışarıdan gelen bu müdahaleler, onun hem dışarıda hem de içeride hareket edebilme kabiliyetini zayıflatmıştır.

Müslüman- gayrimüslim eşitliği bakımından Tanzimat Fermanı ile getirilen ilkeler, Avrupa devletleri tarafından yetersiz bulunmuş ve bu devletler gayrimüslim tebaanın koruyucusu olduklarını iddia ederek devletin iç işlerine karışmaya devam etmişlerdir. Bunu önlemek maksadıyla 1856 yılında vatandaşlık hukuku açısından tam eşitlik sağlayan Islahat Fermanı ilan edilmiştir[297]. Sağlanan eşitliklerden birisi de devlet

[295] Ortaylı, s. 184.
[296] Akyıldız, "Tanzimat", s. 4.
[297] Akyıldız, "Tanzimat", s. 6.

memuru olabilme hakkının tanınmasıdır. 1869'da Tâbiiyet-i Osmaniyye Kanunu çıkarılmış ve Osmanlı ülkesinde yaşayan herkes Osmanlı kabul edilmiştir.

Abdülmecid'den sonra tahta geçen Sultan Abdülaziz, reformlara devam edeceğini bir hatt-ı hümayun ile ilan etmiştir. Sultan Abdülaziz dönemindeki en önemli reformlardan biri Vilayât Nizamnamesi'nin çıkarılmasıdır. 1864 yılında çıkarılan bu kanuna göre bütün eyaletler vilayet haline getirilmiştir. Vilayetlerin başına getirilen valiler geniş yetkilerle donatılmıştır. Taşra teşkilatı Fransız idare sistemine göre düzenlenmiş, vilayetler sancaklara, sancaklar kazalara, kazalar köylere ayrılmıştır. 1871 yılında çıkarılan yeni Nizamnameye göre de köylerin üstünde bulunan, büyük köy niteliğinde olan nahiyeler eklenmiştir. 1876 yılında da nahiye müdürlerinin seçimle işbaşına gelmesi kararlaştırılmıştır. Nahiyedeki çoğunluk milletinin mensubu olan kişinin müdür, azınlık bulunan kişinin ise muavin olarak seçilmesi kotalı demokrasi modelini çağrıştırmaktadır[298].

Bütün bu çabalara rağmen, Tanzimat reformları istenilen başarıya ulaşamamıştır. Başarısızlığın çeşitli sebepleri vardır. İlk önce reformları anlayıp hayata geçirecek bir kadro bulunmamaktadır. Eğitim çalışmalarına geç başlanmıştır. Reformların uygulanabilmesi için sağlam bir mali güç gerekmektedir. Osmanlı Devleti de bu ekonomik güce sahip değildir. Kapitülasyonlar ve iltizam usulü devletin gelir elde etmesini zorlaştırmaktadır. Ordu da sürekli savaş halinde olduğundan devlet hazinesini eritmiştir. İdari açıdan ise farklı dini ve etnik yapıya sahip olan Osmanlı Devleti'ne, nispeten homojen unsurlara sahip olan Fransız idari sistemi tatbik edilmeye çalışılmıştır. Bu da uyumsuzluğa yol açmıştır. Devletin çok uluslu yapısı, yeşeren milliyetçilik akımı ile birlikte ayrışmaya başlamış, özellikle ilk başta Balkanlarda yaşayan uluslar, Avrupa ve Rusya'nın da teşviki ile isyan etmeye başlamıştır. Çıkarılan fermanlar ve kanunnameler maalesef bu toplulukları bir çatı altında tutmaya yetmemiştir.

Sonuç olarak Gülhane Hatt-ı Hümayunu, Osmanlı Devleti'nde tek egemen olarak kabul edilen padişahın tek taraflı iradesi ile kendini kısıtladığı anayasal nitelikte bir fermandır. İçeriğinde Padişahın egemen yetkilerini kısıtlayan ilkeler bulunmaktadır. Ancak bu ilkelere uygun davranmayı denetleyecek ve yetkilerini sınırlandıracak

[298] Tanör, Osmanlı-Türk..., s. 109.

kurumlar oluşturulmamıştır. Padişahın bu fermana uyup uymaması kendi takdirindedir. Üstelik ferman, örfi hukuk niteliğinden dolayı sadece hükmü koyan hükümdarın dönemi ile sınırlıdır. Ondan sonra gelen padişah kanunu uygulamak yükümlülüğünde değildir. Düzenlemenin sürekliliği yoktur. Bunun yanında fermanın yürürlüğe girmesinde etkili olan kişilerin de padişahın egemen yetkilerini sınırlamak gibi bir gayesinin olmadığı görülmektedir. Devlet erkanının amacı bozulan ekonomik, askeri ve idari düzeni onarmaktır. Reformlar devletin geleneksel yapısı korunarak yapılmaya çalışılmıştır. Bozulan sistemde taşradaki zengin zümrenin önemli bir güç odağı haline gelmiş olduğu görülmüştür. Ancak bu husus bile padişahın mutlak egemenliğini sarsmamıştır. İleride görüleceği üzere reformların dolaylı etkisi, batıda eğitim gören, kültürlü aydın bir kitlenin oluşması, ve bu kitlenin Fransa'daki milli egemenlik kavramından etkilenerek bir muhalefet oluşturmaya başlamış olmasıdır. Bu grup Yeni Osmanlılar olarak adlandırılacak ve memleketin kurtuluşunu taçlı demokrasi dedikleri meşrutiyet rejiminde arayacaklardır. 1876 Anayasasını ilan ettirerek görünüşte başarılı olsalar bile, anayasanın içeriğinin aceleye getirilmiş olması sebebiyle, hükümdarın kısıtlanmış görünen yetkilerinin esasında sınırlanmamış olduğunu geç de olsa anlayacaklardır.

IV. KANUN-İ ESASİ

Teze adını veren bu başlıkta 1876 yılında padişah tarafından bir fermanla ilan edilen Kanun-i Esasi'nin Osmanlı Devleti'nin egemenlik anlayışı içerisindeki yeri incelenecektir. Bunun yanında, batıdaki egemenlik anlayışı ile bir karşılaştırma yapılacaktır. Görüleceği üzere, Osmanlı Devleti'nde anayasal süreç açısından iddia edildiği gibi geri kalmışlık söz konusu olmamıştır. Kanun-i Esasi'nin yabancı devlet anayasalarının bir taklidi olduğu eleştirisi de yapılan karşılaştırma sonucunda haksızdır. Osmanlı Devleti'nde III. Selim'den bu yana "batılılaşma" ya da "modernleşme" reformlarının yapıldığı ve Kanun-i Esasi'nin de bu reformların bir sonucu olduğu ortadadır. Özellikle Tanzimat döneminde yapılan kanunlaştırma hareketlerinin büyük bir kısmı batılı devlet kanunlarının çevrilmesi ile oluşmuştur. Kanun-i Esasi'nin de batı anayasalarından esinlenilmiş olması Osmanlı Devleti için ilk değildir. Ancak bu durum

Kanun-i Esasi'nin çok kolay biçimde kabul edildiği ya da liberal bir anayasa olduğunu göstermemektedir.

Kanun-i Esasi'nin ilan edildiği yıllarda Osmanlı Devleti'nin durumu pek de iç açıcı değildir. İşlemeyen bir ekonomik sistem ve buna ek olarak kapitülasyonlarla yabancı devletlere verilen imtiyazlar devletin gelirlerini oldukça azaltmıştır. Dışardan da sömürgeleştirme politikası güden nüfuzlu devletler arasında kalmış olan Osmanlı Devleti dünya siyasetinde yer almak için büyük çaba sarf etmekteydi. 18. Yüzyıldan itibaren Rusya ile yapılan savaşlar ve toprak kaybı hem toprak sistemini hem de ülkenin demografik dağılımını oldukça etkilemiştir. Bunun yanında özellikle Balkanlar'da başlayan ve milliyetçilik akımı ile batılı devletler tarafından desteklenen ayrılıkçı hareketler, devlet için önemli bir sorun olmuştur. Bu hareketleri önlemek ve ülkeyi bir arada tutmak için çeşitli arayışlara girilmiştir. Bunlardan en önemlisi yeni bir anayasa yapılması fikridir.

Kanun-i Esasi'nin ortaya çıkış süreci sancılı olmuştur. Bir anayasaya ihtiyaç olup olmadığı tam tetkik edilmeden anayasa ilan edilmiştir. Batıdakilerden farklı olarak, geniş ve etkili bir halk hareketinin ürünü olarak değil, belirli bir zümrenin çabaları sonucunda ortaya çıkmıştır[299]. Ancak bu zümrenin kitlesel bir halk hareketine sebep olmasa bile ileriki dönem için bir atılım ve istek meydana getirdiği söylenebilir[300]. Kanun-i Esasi'nin ilan edildiği zamanlarda, Balkanlarda, Osmanlı Devletinden kopan yeni devletlerde anayasacılık hareketleri görülmesine karşın, Osmanlı'nın büyük kısmı Anadolu'da kalan diğer topraklarında tebaanın bir anayasa yapılması isteğinden bahsetmek oldukça zordur. Bunun yanında 1908 yılına gelindiğinde Genç Osmanlılar hareketi ve İttihat ve Terakki Örgütü ile birlikte meşruti monarşi için toplumsal taban oluşturulduğu görülebilir.

Kanun-i Esasi'nin yapılmasının arka planında olduğu iddia edilen hürriyet mücadelesi [301] oldukça cılızdır. Anayasanın yürürlüğe girmesindeki asıl sebep kanaatimce, içeride etnik unsurların isyan edip ülkeden kopmasını seçimle gelen bir meclisle önlemek ve dışarıda güçlü bir otoritenin varlığını göstermektir. Bu nedenle ilan

[299] Yurtseven, s.230.
[300] Tanör, *Osmanlı- Türk...*, s. 126-127.
[301] Aldıkaçtı, s. 56.

edilen anayasa liberal anayasalara değil, monarşi ve otoritenin güçlü gösterildiği muhafazakar anayasalara benzemektedir.

Kanun-i Esasi'nin hazırlanmasında öne çıkan kişi hiç kuşkusuz Mithat Paşa'dır. Mithat Paşa'nın yanında Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi'nin önemli etkileri olmuştur. Bu dönemde Osmanlı Devleti'nin kötüye giden durumunu düzeltme yönünde üç eğilim kendisini göstermiştir. Bunlar:

- Mithat Paşa'nın savunduğu, devletin idari yapısını özerk ya da federe devletlere bölerek devleti idare etmek,
- Din, dil ve milliyet farkı gözetmeksizin tüm vatandaşları tek bir çatı altında toplayacak temel bir (ana)yasa yapmak,
- Namık Kemal'in savunduğu Osmanlı vatanseverliği düşüncesini hayata geçirmek[302].

Bu üç eğilim de devletin dini karakterli olmasına karşı değildir. Hatta Namık Kemal, anayasa ve parlamenter yönetim biçiminin İslam hukukuna daha uygun olduğunu, sistem değişirken ya da kanunlar iktibas edilirken körü körüne bir taklitten kaçınılması gerektiğini, toplumun kendi inanç ve geleneklerini terk etmemesini salık vermiştir[303]. Devletin yapısının da merkeziyetçi olması gerektiği görüşünü savunmuştur. "Osmanlı" üst kimliği altında Müslüman ve Gayrimüslim tebaanın birleşmesi gerektiğini ifade etmiştir[304]. Bu görüş Osmanlıcılık fikir akımının bir örneğidir.

Ali Suavi ise, diğerlerinden farklı olarak devletin şer'i hukuk yerine dini olmayan kanunlarla idare edilmesini ve din ve devlet işlerinin ayrılması gerektiği düşüncesinde olmuştur[305]. Bu şekilde bir laik söylemin sebebi, Ali Suavi'nin hilafet kurumunun gerçekte var olduğuna inanmamasıdır. Ona göre, tek halife Hz. Ebubekir'dir. Onun dışında Sultanların halife olması söz konusu değildir. Peygamberimiz "hilafet" isminde bir makam ihdas etmemiştir. Padişahlar hiçbir surette peygamberimizin vekili olamazlar[306]. Bunun yanında egemenliğin alamet-i farikası olan kanun yapma yetkisinin Allah'tan geldiğini, bu yetkiyi bir kişi kullanırsa monarşi, bir

[302] Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013 s. 310.
[303] Gülnihal Bozkurt, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010, s. 53.
[304] Berkes, s. 312.
[305] Bozkurt, s. 54; Mustafa E. Elöve, *Anayasa Hareketlerimiz Şeması,* İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1960, s. 12.
[306] Elöve, s. 13.

grup insan kullanırsa oligarşi ve tüm insanlar kullanırsa buna da cumhuriyet denildiğini ifade eder[307].

Mithat Paşa'nın ise devletin egemenliğini federal yapıda kullanmasını amaçladığı ve bu yapıya uygun, içinde taşrada bölgedeki tüm tebaayı kapsayan ve merkezde de aynı şekilde oluşan çift meclis sistemini esas alan bir temel kanun hazırlama niyetinde olduğu iddia edilmektedir[308].

Tüm bu düşüncelerle birlikte 1876 yılının Mayıs ayında Mithat Paşa, Rüştü Paşa, Hüseyin Avni Paşa, Süleyman Paşa ve Şeyhülislam'ın beraberliğinden Sultan Abdülaziz'in tahttan indirilmesine neden olan olay meydana gelmiştir. Bu olay kimilerine göre darbe, kimilerine göre de bir devrimdir. Bu olayda eskiden Osmanlı yönetiminin bir parçası olan ulema-asker işbirliği yeniden ortaya çıkmıştır[309]. Ordunun iktidara müdahalesi olarak görülen bu darbeler, günümüz siyasal hayatını da oldukça meşgul edecektir.

Tahttan indirilen Sultan Abdülaziz'in yerine ılımlı kişiliği ve meşrutiyeti ilan edeceği düşüncesi ile V. Murat tahta çıkarılmıştır. Ancak V. Murat'ın ruhsal sağlığının bozulması, bir anayasa hazırlanmasını zorlaştırmıştır. Bunun üzerine Mithat Paşa ile özel bir görüşme yapan ve o zaman şehzade olan II. Abdülhamid'in, meşveret usulüne dayalı yapılacak olan bir anayasayı kabul edeceğini beyan ettiği iddia edilmiştir[310].

Bu söz alındıktan sonra V. Murat *hal'* edilmiş ve yerine Sultan II. Abdülhamid Osmanlı Devleti'nin başına geçmiştir. Cülusunda yayımladığı hatt-ı hümayunda genel hatları ile meşveret usulünün olumluluğundan bahsetmiş ise de Mithat Paşa'nın Şurâ-yı Devlet başkanı olarak hazırladığı hatt-ı hümayun taslağını oldukça değiştirmiştir[311]. Buna rağmen II. Abdülhamid, 1876 yılının Eylül ayında bir anayasa hazırlanması için devlet adamları, ulema ve iki de askerden oluşan, Cemiyet-i Mahsusa adında bir komisyon kurulmasına izin vermiş, 28 üyeyi de kendi belirlemiştir[312]. Bu komisyonda önemli devlet görevlerinde bulunan gayrimüslimlerden 6 kişi de bulunmaktadır. Komisyonun aldığı ilk karar ise iki kamaralı bir Meclis-i Umumi kurulmasıdır[313].

---

[307] Bozkurt, s. 54.
[308] Berkes, s. 312.
[309] Tanör, Osmanlı-Türk..., s. 126.
[310] Berkes, s. 318; Tanör, *Osmanlı- Türk...,* s. 125.
[311] Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, s. 135-136.
[312] Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları*, s. 138; Tanör, Osmanlı-Türk..., s. 133.
[313] Berkes, s. 322.

Komisyondaki ulema büyük çoğunlukla Kanun-i Esasi'ye karşıdır, çünkü Kanun-i Esasi ile meclisin yasama yetkisi kabul edilirse, mecliste gayrimüslimler de bulunacağı için Osmanlı Devleti'nin şer'i niteliğini sekteye uğratacağı düşüncesi hakimdir[314].

Kanun-i Esasi'nin ilan edilmesi yönünde taraf olanların da aslında hükümdarın egemen yetkilerinin kısıtlanması niyetinde olmadıkları ileride görüleceği üzere anayasanın metninden anlaşılmaktadır. Daha çok hükümetteki kişilerin keyfi ve tutarsız hareketlerini engellemek ve Avrupa'nın iç işlerine karışmasını önlemek maksadını gütmektedir. Bu gaye, II. Abdülhamid açısından olumludur[315].

Böylece, Kanun-i Esasi, bir kurucu meclis ya da parlamento tarafından hazırlanmayan, padişahın tek yanlı bir işleminden doğmuş olan bir "ferman anayasa" olarak ortaya çıkmıştır. Bunun yanında metnin dili Tanzimat Fermanı gibi bir kişiye hitaben yazılmış gibi değil, objektiftir. Yasa ve hukuk dili ile kaleme alınmıştır. Metin bir anayasaya özgü bölüm ve maddelerden oluşmaktadır[316].

A. İKTİDARIN SINIRLANDIRILAMAMASI

Kanun-i Esasi'de egemenlik anlayışı ile ilgili ilk madde devlet başkanının veraset usulüne ilişkin üçüncü maddesidir. Buna göre:

> ***"MADDE 3.-*** *Saltanat-ı Seniyye-i Osmaniye hilâfet-i kübrâ-yı İslâmiyeyi haiz olarak sülâle-i âl-i Osman'dan usûl-i kadimesi veçhile ekber evlada aittir*[317]*."*

Devletin monarşik yapısı korunmuştur. Saltanat Osmanlı hanedanına aittir. Yani Devlet-i Aliyye'de egemen olan hanedan Osmanlı hanedanıdır. Saltanat verasetinde ise tahtın hanedanın en büyük erkek evladına geçen ve halihazırda uygulanan seniorat sistemi kabul edilmiştir[318].

Bunun yanında, hilafetin de Osmanlı hanedanına ait olduğu hüküm altına alınmıştır. Bu maddeye göre siyasal iktidar ve halifeliğin Osmanlı Devleti'nde ayrı iki kurum olarak anlaşıldığı görülmektedir. Halifelik makamı, genel kabule göre, Yavuz

---

[314] Berkes, s. 324.
[315] Berkes, s. 328.
[316] Tanör, "Anayasal...Bakış", s.19.
[317] Kanun-i Esâsî, *Düstûr*, Tertip I, Cilt 4, s. 4.
[318] Akyılmaz, s. 99.

Selim'in Mısır ve Hicaz'ın fethi ile birlikte İslam dünyasının hâmisi olarak görülmesi sonucu Osmanlı hükümdarlarına ait hale gelmiştir. Daha sonra bu kurumun siyasal olarak tekrar gündeme gelmesi 1774 Küçük Kaynarca Antlaşması ile olmuştur. Ruslarla yapılan bu antlaşmaya göre, Rusların Osmanlı Devleti'ndeki Ortodoks Hristiyan tebaanın koruyucusu olmasının karşılığında, siyasi olarak Osmanlı toprağı olmaktan çıkan Kırım'daki Müslümanların dinen Osmanlı hilafetine bağlı kalmaları sağlanmaya çalışılmıştır[319]. Bunun yanında ilk defa bu antlaşma ile uluslararası alanda Osmanlı hükümdarının bütün Müslümanların halifesi olduğu belirtilmiştir[320]. Bu da gösteriyor ki devlet başkanının otoritesinin güçlü olduğu ve savaşların kazanıldığı dönemde halifelik makamı Osmanlı padişahlarınca çok bahsedilmezken, devletin güçten düştüğü dönemde ülkede yaşayan yaşamayan Müslümanlar için bir birleştirici güç olarak kullanılmıştır. Ancak Osmanlı topraklarında yaşamayan Müslümanlar için Osmanlı padişahı, Abbasi Halifeliğinin son dönemlerinde olduğu gibi tahta çıkan Müslüman devlet başkanının liderliğini onama kurumu haline gelmiştir. Kanun-i Esasi'nin 4. maddesi ile de bu durum bir anayasal hüküm haline gelmiştir:

> ***"MADDE 4.-*** *Zât-ı Hazret-i Padişahî hasbe'l-hilâfe din-i İslâmın hâmisi ve bi'l-cümle tebaa-i Osmaniyenin hükümdar ve padişahıdır."*

Bu hüküm Kanun-i Esasi'yi ilan eden II. Abdülhamid tarafından da bilfiil olarak icra edilmiş, padişah, toprakları elinde tutabilmek için denge politikası çerçevesinde hilafet kurumunu kullanmıştır. Halifelik kurumunun artık siyasi bir içerik değil, dini-manevi içerik barındırdığı iddia edilmesine rağmen, Osmanlı Devleti siyasi alanda Müslüman olmayan devletlerde yaşayan Müslümanların şikayetlerini dikkate almış ve otoritesini kullanarak durumlarını düzeltme girişimlerinde bulunmuştur[321]. II. Abdülhamid'in Abbasi döneminden farklı olarak halifelik kurumunu dini açıdan himayenin yanı sıra daha çok siyasi maksatla kullanması, halifelik ve devlet başkanlığının tekrardan birleştiği yönünde fikirlere neden olmuştur[322]. Ancak, kanaatimce durum biraz farklıdır. İslam hukukuna göre halife aslında devlet başkanıdır.

---

[319] Ş. Tufan Buzpınar, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt 2, Sayı, 1, 2004, s. 121.

[320] Aslında daha önce III. Ahmed, Afgan hükümdarı ile imzalanan 1727 tarihli antlaşmada kendisini tüm Müslümanların halifesi olarak nitelendirmiştir. Küçük Kaynarca Antlaşması'nın önemi halifelik makamının uluslararası bir antlaşmada tescil edilmesinden ileri geldiği öne sürülmektedir; Azmi Özcan, "Hilafet-Osmanlı Dönemi", *DİA,* Cilt 17, s. 547.

[321] Azmi Özcan, s. 547.

[322] Azmi Özcan, s. 548.

Halife hem ülkesindeki Müslümanların imamı hem de siyasal iktidarın sahibidir. Müslümanların bir devleti olabileceği gibi birden fazla devlet de İslam hukukuna göre yönetilebilir. Osmanlı Devleti zamanında da birden fazla Müslüman ülke bulunmaktadır. II. Abdülhamid'in farklı olarak yaptığı şey ise Müslüman olmayan ülkelerde yaşayan Müslümanların hem dini hem de siyasi koruyuculuğunu üstlenmesidir. Eski hilafet geri gelmemiş, hilafete yeni bir yön verilmiştir.

Hem Osmanlı Devleti'nde hem de diğer İslam devletlerinde egemenliğin kaynağı Allah'tır. Egemenliği tüm yetkileri ile kullanan ise Osmanlı Devleti'nde hükümdardır. İkinci bölümde egemenliği kullanan kişiye bir kutsallık atfedilip atfedilemeyeceğine ilişkin çeşitli görüşler olduğu ancak çoğunluk görüşe göre kutsal olanın Allah olduğu, halifeye ise böyle bir nitelik atfedilemeyeceği, çünkü kendisinin de İslam hukuku ile bağlı olduğu ve iktidarının İslam hukuku ile sınırlandırıldığından bahsedilmişti. Kanun-i Esasi'nin 5. maddesine göre ise;

> ***"MADDE 5.-*** *Zât-ı Hazret-i Padişahînin nefs-i hümâyûnu mukaddes ve gayr-i mesuldür."*

Ne İslam hukukunda ne de eski Türk hukukunda devlet başkanının kutsallığı söz konusu iken, anayasada padişahın "mukaddes" şahsiyetinin hüküm altına alınması şaşırtıcıdır. Bunun yanında kişiliğinin sorumsuz olması da hüküm altına alınmıştır. İslam hukukuna göre, devlet başkanının nitelikleri arasında İslam hukukunu bilmesi yer alır. Bunun yanında devlet başkanının batıdaki egemenlik anlayışında olduğu gibi yapmış olduğu kanunlarla bağlı olmaması durumu yoktur. Hükümdar hem şeriata uygun hareket etmek hem de Tanzimat Fermanı ile pekiştirilen esasa göre yapılan kanunlara riayet etmek yükümlülüğü altındadır. Anayasanın bu maddesi, Padişahın hakimiyetini mutlak ve kural tanımaz hale getirmektedir. Devlet başkanının sorumsuzluğu meşruti monarşilerde görülen bir husustur. Ancak bunun karşılığında devlet başkanının yetkileri de oldukça sınırlanmış, icra faaliyetleri sorumluluğu bulunan başbakan ve bakanlar üzerinden devam etmiştir. Oysa Kanun-i Esasi'de Padişahın sorumsuzluğunun yanında yürütme gücü bütünüyle ona hasredilmiştir[323]. İleride görüleceği üzere bu anlayış Kanun-i Esasi'nin tümüne sirayet etmiştir.

[323] Aldıkaçtı, s. 57-58.

1. Padişahın Yasama Faaliyetlerindeki Rolü

Batıda liberal anayasalar, monarşilerin sınırsız iktidarlarını sınırlandırma amacı taşıyan ve bunun için de kuvvetler ayrılığını esas alan, bir kurucu iktidar tarafından yapılan, devlet örgütüne rasyonel nitelik kazandıran hukuki metinlerdir[324]. Bunun yanında lejitimist anayasalar denilen, monarşinin gücünü pekiştiren muhafazakâr hukukçular tarafından hazırlanmış anayasalar da mevcuttur.

Kanun-i Esasi'de ise Heyet-i Vükela, Meclis-i Umumi, ve Mahkemeler ayrı bölümlerde ele alınarak hazırlanmıştır. Ancak maddeler incelendiğinde başında padişahın bulunduğu yürütme organının açık üstünlüğü göze çarpmaktadır. Liberal anayasalarda ise yasama, yürütmeyi denetleyerek başında kralın bulunduğu yürütme organının iktidarını sınırlar. Oysa Kanun-i Esasi'nin 53. maddesinde şu şekilde bir düzenleme vardır:

> ***"MADDE 53.-*** *Müceddeden kanun tanzimi veya kavanin-i mevcudeden birinin tadili teklifi Vükelâya ait olduğu gibi Heyet-i Ayan ve Heyeti Mebusanın dahi kendü vazife-i muayyeneleri dairesinde bulunan mevad için kanun tanzimini veyahut kavanin-i mevcudeden birinin tadilini istidaya salâhiyetleri olmakla evvelce Makam-ı Sadaret vasıtası ile taraf-ı Şahaneden istizan olunarak irade-i seniyye müteallik buyrulur ise ait olduğu dairelerden verilecek izahat ve tafsilat üzerine layihalarının tanzimi Şûra-yı Devlet'e havale olunur."*

Bu maddeye göre yeni kanun tanzimi veya mevcut kanunun değiştirilmesi teklifi hiçbir sınırlama olmaksızın Heyet-i Vükela'ya aittir. Heyet-i Ayan ve Meclis-i Mebusan ise kendi görev alanlarına giren konularda öncelikle Sadaret makamı vasıtasıyla padişahtan izin alarak kanun teklifinde bulunur. Ancak kanun teklifi düzenlenmek için meclislere değil, Şûra-yı Devlet'e gönderilir. Madde 54'e göre ise Şûra-yı Devlet'te düzenlenen kanun tasarılarının mutlaka Heyet-i Ayan ve Heyet-i Mebusan meclislerinde kabul edilmesi gerekir. Ancak tasarının kanunlaşabilmesi için bu kabuller yetmez. Padişahın bu tasarıyı onaylaması gerekmektedir. Onaylamazsa kanun reddedilmiş sayılır ve o sene içerisinde tekrar gündeme gelemez. Bu yetkiye anayasa hukukunda "mutlak veto" denilmektedir. Dolayısıyla egemen yetkilerden

[324] Aybay, s.40.

kanun yapma hâlâ hükümdarın uhdesindedir ve şeriat kurallarına uygun biçimde yürütme fonksiyonunu yerine getirecek olan da yine padişahlık kurumudur. Meclis, henüz yasa yapacak veya bu yasaları yürütecek bir kurum olarak düşünülmemektedir. Modern anlamda bir egemen parlamento söz konusu değildir[325] .

Kanun-i Esasi'ye göre olağanüstü bazı hallerde meclis devreye girmeksizin hazırlanan kararnamelerin kanun hükmünde olduğu hüküm altına alınmıştır:

> ***"MADDE 36.-*** *Meclis-i Umumi mün'akit olmadığı zamanlarda Devlet bir muhataradan veya emniyet-i umumiyeyi halelden vikaye için bir zaruret-i mübreme zuhur ettiği ve bu bapta vaz'ına lüzûm görünecek kanunun müzakeresi için Meclisin celp ve cem'ine vakit müsait olmadığı halde Kanun-i Esasi ahkâmına mugayir olmamak üzere Heyet-i Vükelâ tarafından verilen kararlar Heyet-i Mebusan'ın içtimaile verilecek karara kadar ba irade-i seniyye, muvakkaten kanun hüküm ve kuvvetindedir."*

Bu maddeye göre meclis toplantı halinde olmadığı zaman, devlet önemli bir tehlike veya zaruret hali içerisinde ise ve meclisin kısa sürede toplanmasına imkan yoksa, Heyet-i Vükela'nın bu şekilde almış olduğu kararlar bir irade-i seniye ile ilan edilip geçici olarak kanun kuvvetini alır. Bu kararlar günümüz anayasa hukukunun kanun hükmünde kararnamelerine benzemektedir. Böylelikle her ne kadar geçici de olsa, meclisin yasama faaliyetine katılma rolü tam anlamı ile kısıtlanmış bulunmaktadır. Bunun yanında uygulamada meclis II. Abdülhamid tarafından tatil edildiği için geçici olacağı ifade edilen bu kararnameler, sürekli bir hal almıştır[326].

İcra fonksiyonu da, Avrupa'nın diğer monarşi ile yönetilen devletlerinde olduğu gibi hükümdarın elindedir. Bir nevi Bakanlar Kurulu vazifesi gören Heyet-i Vükela'nın bütün üyeleri padişah tarafından atanır ve azledilirler (madde 7, 27). Sadrazam başkanlığında toplanan bu kurul, önemli iç ve dış meselelerde karar alma merciidir. Ancak burada da son söz yine padişahındır(madde 28). Bunun yanında liberal anayasalarda mevcut olan Heyet-i Vükela'nın Meclis tarafından denetlenmesi hususu, Kanun-i Esasi'de öngörülmemiştir. Meclis-i Umumi'nin gensoru veya güven oylaması ile hükümeti düşürme gibi bir yetkisi yoktur[327]. Ancak vekilleri Divan-ı Âli denilen

---

[325] Koçak, s.174.
[326] Berkes, s. 335.
[327] Kemal Gözler, "Kanun-u Esasi", www.anayasa.gen.tr/kanunuesasi.htm; (25.07.2014)

günümüzde Yüce Divan'a benzer bir yargı makamına, şikayetin gerçekliği Heyet-i Mebusan tarafından çoğunlukla kabul olunursa, gönderme yetkisi vardır[328]. Böylece Heyet-i Vükela'nın halk tarafından seçilmiş meclise karşı bir sorumluluğunun olmadığı, yasama ve yürütme arasında bir denge kurulmadığı anlaşılmaktadır. Bu tür hükümet şekline Tarık Zafer Tunaya, "padişahçı hükümet" adını vermiştir[329].

Padişahın meclis üzerindeki hakimiyeti bunlarla sınırlı değildir. Meclis üzerindeki nüfuzun ilk örneği madde 46'da düzenlenen and içme törenidir. Buna göre, Meclis-i Umumi üyeliğine seçilen ve atanan kişiler, Padişah hazretlerine, vatana sadık olacağına ve Kanun-i Esasi hükümlerine ve kendilerine tevdi olunan vazifeye riayet edeceğine dair yemin ederler. Bu maddeden de anlaşılmaktadır ki, mebusların hükümdara sadakat yükümlülüğü bulunmaktadır. Kanun-i Esasi'de halk-millet egemenliğine dair herhangi bir ibare yoktur.

2. Padişahın Heyet-i Mebusan'ı Feshetme Yetkisi

Kanun-i Esasi'nin 7. maddesinde padişahın yetkilerinden önemli bir kısmı bir liste halinde verilmiştir. Bu listenin içeriğinde padişahın, Meclis-i Umumi'yi toplantıya çağırma, tatil etme ve feshetme yetkisi, padişahın kutsal hakkı olarak hüküm altına alınmıştır. Padişahın meclisi "lede'l-iktizâ" yani gerektiği zaman fesih hakkı vardır[330]. Bu ibare çok müphem ve aydınlatılmaya muhtaçtır[331]. Bu geniş takdir yetkisinin yanında bir de Heyet-i Vükela ile Heyet-i Mebusan arasında bir uyuşmazlık olduğunda bu uyuşmazlığı çözmek amacıyla padişaha fesih yetkisi verilmiştir. Madde 35'e göre;

> ***"MADDE 35.-*** *Vükelâ ile Heyet-i Mebusan arasında ihtilâf olunan maddelerden birinin kabulünde Vükelâ tarafından israr olunup da mebusan canibinden ekseriyet-i arâ ile ve tafsilen esbab-ı mucibe meyanile katiyyen ve mükerreren reddedildiği halde Vükelânın tebdili veyahut müddet-i*

[328] "**MADDE 31.-** Mebusan âzasından biri veyahut birkaçı Heyet-i Mebusanın dahil-i dairei vazifesi olan ahvaldan dolayı Vükelâ-yı Devletten bir zat hakkında mes'uliyeti mucip şikâyet beyan ettiği halde evvelâ Heyet-i Mebusanın nızamı dahilisi mucibince ve misillu mevaddın Heyete havalesi lazım gelip gelmiyeceğini müzakereye memur olan şubede tetkik olunmak üzere şikâyeti müşâir Heyet-i Mebusan Reisine verilecek takrîr Reis tarafından nihayet üç gün zarfında o şubeye gönderilir ve bu şube tarafından tahkikatı lâzime icra ve iştikâ olunan zat tarafından izahatı kâfiye istihsal olunduktan sonra şikâyetin şayanı müzakere olduğuna dair ekseriyetle terkip olunacak kararname Heyeti Mebusanda kıraat olunarak ve ledeliktiza şikâyet olunan zat davetle bizzat veya bilvasıta vereceği izahat istima kılınarak âzayı mevcudenin sülüsen ekseriyeti mutlakasile kabul olunur ise muhakeme talebini müş'ir mazbatası Makam-ı Sadarete takdim ile ledelarz müteallik olacak iradei seniye üzerine keyfiyet Divan-ı Âli'ye havale olunur."

[329] Tarık Zafer Tunaya, "1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* 1. Cilt, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985, s. 32

[330] Gözler, "Kanun-u Esasi", a.g.y.

[331] Elöve, s. 30.

kanununiyesinde intihap olunmak üzere Heyet-i Mebusanın feshi münhasıran yed-i iktidar-ı Hazret-i Padişahidedir."

Heyet-i Vükela ve Heyet-i Mebusan arasında bir maddenin görüşülmesi sırasında uyuşmazlık çıkar da iki taraf da aldığı kararda direnirse, padişah ya vekilleri yani bakanları değiştirir ya da en fazla altı ay içinde tekrardan seçim yapılması ve toplanılması kaydıyla (madde 73) Heyet-i Mebusan'ı feshedebilir. Padişah, herhangi bir kriz anında Heyet-i Vükela'yı kendisi atadığı için, bakanları görevden alma yerine Heyet-i Mebusan'ı feshetme seçeneğini kullanması pek muhtemeldir. Bir diğer görüş de, bu maddenin olumlu olduğunu iddia eder, çünkü bu maddenin konuluş amacı hükümet ile parlamento arasındaki ihtilafı çözmeye yöneliktir. Değiştirilmek ya da feshedilmek istemeyen taraflar, inatlaşmayı bırakıp uzlaşmaya çalışacaktır[332].

Bu madde, meclisin feshedilmesine ilişkindir. II. Abdülhamid'in meclisi tatil ederken dayandığı maddeler ise, madde 43 ve 44'tür. II. Abdülhamid'in meclisi feshettiğine ilişkin kanı hatalıdır. Madde 43'e göre Meclis-i Umumi'nin açılması ve kapanması padişah buyruğuna bağlıdır[333]. 44. madde ise şöyledir:

"MADDE 44.- *Zat-ı Hazret-i Padişahi, Devletçe görünecek lüzum üzerine Meclis-i Umumi'yi vaktinde dahi açar ve müddet-i muayyene-i içtimaını da tenkis veya temdit eder."*

Bu maddeye göre padişah gerekli görülen lüzum üzerine meclisi erken kapatabilir ya da dönem süresini uzatabilir. Buna göre II. Abdülhamid, meclisin ikinci dönemini Mart ayı başında kapatması gerekirken 13 Şubat 1878 yılında 15 gün erkene alarak meclisi tatil etmiştir ve bir sonraki dönem başında meclisi toplantıya çağırmamıştır. Meclisin tatili 30 yıl sürmüştür.

3. Padişahın Sürgüne Gönderme Yetkisi

Kanun-i Esasi'nin belki de en tartışmalı olan maddesi sıkıyönetim ilanı ve sürgüne göndermeye ilişkin 113. maddesidir. Kanun-i Esasi'nin yargıya ilişkin ve temel haklara ilişkin bölümleri yasama ve yürütme kısmına kıyasla, daha liberal ve dönemin diğer anayasaları ile eşdeğer nitelikte bulunduğu iddia edilmiştir[334]. Anayasanın

[332] Gözler, "Kanun-i Esasi", a.g.y.
[333] "Meclisi Umuminin iki heyeti beher sene teşrinisani iptidasında tecemmu eder ve ba iradei seniye açılır ve mart iptidasında yine ba iradei seniye ve bu heyetlerden biri diğerinin müctemi bulunmadığı zamanda mün'akid olamaz."
[334] Tanör, Osmanlı-Türk..., s. 144-147.

Osmanlı tebaasının haklarını düzenleyen bölümünün 9. ve 10. maddesi kişi özgürlüğü ve güvenliğine ilişkindir. Bu maddelerde kişi özgürlüğü, her türlü taarruz karşısında dokunulmazdır. Kanun ile belirlenmiş sebepler dışında kimsenin hürriyeti tahdit edilemez. Bu maddeler Tanzimat Fermanında da belirtilen, padişahların uygulamaya aykırı davranmayacaklarına yemin ettikleri maddelerdir. 1876 Anayasası ile de anayasal nitelik kazanmış bulunmaktadırlar. Ceza hukukunun temel ilkesi olan, kanunsuz suç ve ceza olmaz prensibinin tamamlayıcı unsurlarıdır. Diğer bir tamamlayıcı unsur olan doğal hakim ilkesi de madde 23'de hüküm altına alınmıştır. Tüm bu insan haklarına ilişkin olumlu düzenlemelerin yanında madde 113, bu nitelikleri gölgede bırakacak düzeydedir. Sultan Abdülmecid'in Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile kendisini sınırlamış olduğu yargılama yapma ve ceza verme yetkisi, bu madde ile tekrar padişahın egemen yetkileri arasına katılmıştır. Madde metni şu şekildedir:

> ***"MADDE 113.*** *— Mülkün bir cihetinde ihtilâl zuhur edeceğini müeyyid âsâr ve emarât görüldüğü halde Hükûmet-i seniyenin o mahalle mahsûs olmak üzere muvakkaten (idâre-i örfiye) ilânına hakkı vardır. (idâre-i örfiye) kavânîn ve nizâmât-ı mülkiyenin muvakkaten tatilinden ibaret olup (idâre-i örfiye) tahtında bulunan mahallin sûret-i idâresi nizâm-ı mahsûs ile tâyin olunacaktır. Hükûmetin emniyetini ihlâl ettikleri idâre-i zâbıtanın tahkikat-ı mevsukası üzerine sabit olanları memâlik-i mahrusâ-i şâhâneden ihraç ve teb'îd etmek münhasıran Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî'nin yed-i iktidarındadır."*

Madde incelendiğinde iki kısımdan oluştuğu görülmektedir. İlk kısımda hangi hallerde örfi idare, yani sıkıyönetim ilan edileceğini düzenlemektedir. Buna göre, devletin herhangi bir yerinde ihtilal ortaya çıkacağını gösteren ve doğrulayan emareler görüldüğü takdirde hükümet, o bölge ile sınırlı kalmak üzere sıkıyönetim ilan edebilir. Sıkıyönetim ilan edilen yerlerde geçici olarak bütün yasal düzenlemeler askıya alınabilir ve sıkıyönetime özel hukuksal düzenlemeler yürürlüğe girer.

Maddenin kişi özgürlüğü, güvenliği ve egemenliğe ilişkin asıl kısmı üçüncü cümledir. Buna göre, hükümetin emniyetini ihlal ettikleri polis tahkikatı sonucu sabit olan kişileri padişah, münhasıran [335] Osmanlı topraklarından çıkarma ve sürgüne

[335] Tunaya, s. 33.

gönderme yetkisine sahiptir. Bu madde, II. Abdülhamid'in anayasayı ilan etmesi için öne sürdüğü olmazsa olmaz koşuldur[336]. Bu madde ile padişah, basit bir tahkikat ile kendi iktidarına ters düşen kimseleri sürgüne yollama imkanına kavuşmuştur[337].

B. BATI ANAYASALARINDAKİ EGEMENLİK ANLAYIŞI- KISA BİR KARŞILAŞTIRMA

Batıdaki anayasacılık hareketlerinin doruk noktası, 1789 Fransız İhtilalidir. Bu ihtilal ile Fransa'da kral devrilmiş, yerine halk meclisinin egemen olduğu bir düzen getirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemden sonra Avrupa'da temel hak ve özgürlüklerin korunduğu ve kralın egemen yetkileri aleyhine sınırlandığı esas teşkilatı düzenleyen anayasalar ortaya çıkmıştır. Bu tipte anayasalar genel olarak liberal anayasalar olarak adlandırılmaktadır. Liberal anayasalar içerisinde 1831 Belçika Anayasası'nın ise özel bir önemi vardır. Bu anayasa, meşruti monarşiler için model anayasa olarak görülmektedir. Bazı yazarlar, Kanun-i Esasi'nin esinlenildiği ya da iktibas edildiği anayasalardan biri olarak, Belçika Anayasası'nı göstermektedirler. Anayasaları karşılaştırdığımızda temel esaslar dahil birçok farklılık göze çarpmıştır. 1831 Belçika Anayasası'nın 25. maddesinde;

"Egemenlik Milletindir.

Egemenlik, Anayasa'da öngörüldüğü şekilde kullanılır[338]."

denilmektedir. Bu maddeden de görüleceği üzere Belçika Anayasası milli egemenlik doktrinini benimsemiş bir esas teşkilat kanunudur. Bundan hareketle 1876 Osmanlı Anayasası'nın muhtevasında milli egemenlik fikrine dair bir emare bulunmamaktadır. Kanun-i Esasi'ye göre egemenlik Allah'ındır (madde 4), egemenliği kullanan otorite ise saltanatla işbaşına gelen Osmanlı hanedanının en büyük erkek üyesidir. Bu otorite halifelik kurumu ile de pekiştirilmiştir. Burada hükümdarın egemenliğinin tescillenmesi söz konusudur. Bunun yanında Belçika Anayasasının 60 ve 61. maddelerinde kralın tahta geçme usulü belirtilmiştir. Buna göre;

---

[336] Aldıkaçtı, s. 63.
[337] Başgil, s. 95, Elöve, s. 31.
[338] "**Article 25.**- Tous les pouvoirs émanent de la Nation.
Ils sont exercés de la manière établie par la Constitution.", Belgique Constitution du 7 février 1831, http://mjp.univ-perp.fr/constit/be1831.htm, (27.07.2014), metin Türkçe'ye Halil Altındağ tarafından çevrilmiştir.

"Madde 60.- Kralın anayasal yetkileri Majesteleri Léopold, Georges, Chrétien, Frédéric de Saxe-Cobourg'un meşru, doğal ve doğrudan erkek alt soyu olmak ve en büyük evlat sıralaması gözetilerek ve kadınların ve onların alt soyu hariç tutulmak kaydıyla, irsîdir.

Madde 61.- Majesteleri Léopold, Georges, Chrétien, Frédéric de Saxe-Cobourg'un erkek alt soyu olmaması durumunda, Kral, her iki meclisin müteakip maddede yazılı usule riayet ederek verdiği onayla, halefini tayin edebilir.

Halefiyet tayini yapılmaması halinde, taht boş kalacaktır.[339]*"*

Saltanat usulü de farklılık arz etmektedir. Kanun-i Esasi hanedanın en büyük erkek üyesinin başa gelmesini yani *seniorat* sistemini benimsemişken Belçika Anayasası, *primogenitür* sistemini yani tahtın babadan en büyük oğula geçmesini benimsemişlerdir.

1831 Anayasası ile Kanun-i Esasi arasındaki önemli farklardan biri kralın sorumluluğuna ilişkindir. Madde 62'ye göre kralın dokunulmazlığı yanında yapmış olduğu işlemlerden sorumsuzluğu vardır. Onun yerine bu sorumluluğu bakanları üstlenir. Bunun yanında madde 63'e göre kralın yapmış olduğu işlemlerin hukuki etkiye sahip olabilmesi için, o işlemden sorumlu olan bakanın imzalaması gerekmektedir[340]. Kanun-i Esasi'nin 5. maddesine göre de padişahın sorumsuzluğu esastır. Ancak yapmış olduğu her işlem herhangi bir sınırlama olmaksızın hukuki etki doğurmaktadır. Vekiller ise görevleri ile ilgili kendi yapmış oldukları işlemlerden sorumludurlar(madde 30).

1831 Belçika anayasasında Kralın yetkileri Anayasa ve anayasaya dayanılarak çıkarılan özel kanunlarda belirtilenlerle sınırlanmıştır[341]. 1876 Anayasası'nda ise

---

[339] **Article 60.-** Les pouvoirs constitutionnels du Roi sont héréditaires dans la descendance directe, naturelle et Légitime de Sa Majesté Léopold, Georges, Chrétien, Frédéric de Saxe-Cobourg, de mâle en mâle, par ordre de primogéniture, et à l'exclusion perpétuelle des femmes et de leur descendance.
Article 61.- A défaut de descendance masculine de Sa Majesté Léopold, Georges, Chrétien, Frédéric de Saxe-Cobourg, il pourra nommer son successeur, avec l'assentiment des chambres, émis de la manière prescrite par l'article suivant.
S'il n'y a pas eu de nomination faite d'après le mode ci-dessus, le trône sera vacant., bkz. Dipnot....

[340] **Article 62**.- Le Roi ne peut être en même temps chef d'un autre État, sans l'assentiment des deux chambres.
Aucune des deux chambres ne peut délibérer sur cet objet, si deux tiers au moins des membres qui la composent ne sont présents, et la résolution n'est adoptée qu'autant qu'elle réunit au moins les deux tiers des suffrages.
Article 63.- La personne du Roi est inviolable ; ses ministres sont responsables.

[341] **Madde 78**.- Kral, anayasanın ve anayasaya dayanarak çıkarılan özel yasaların verdiği yetkiler dışında bir yetkiye sahip değildir.,
Article 78.- Le Roi n'a d'autres pouvoirs que ceux que lui attribuent formellement la Constitution et les lois particulières portées en vertu de la Constitution même.

padişah, yasa yapmaktan yürütmeye ve en son madde 113 ile yargılama ve cezalandırma gibi her türlü konuda yetki sahibidir. Padişahın var olan yetkileri bu anayasa ile yazılı bir meşruiyet kazanmıştır[342]. Diğer anayasada ise kralın var olan yetkileri yazılı bir anayasa ile sınırlandırılmıştır. Belçika Anayasası yasama organının üstünlüğünü kabul etmişken 1876 Anayasası'nın ilk halinde yürütme organının üstünlüğü söz konusudur[343].

1831 Belçika Anayasası'nın 26. maddesi Yasama erkinin Kral, temsilciler meclisi ve senato tarafından kolektif olarak kullanılacağını hüküm altına alırken, Kanun-i Esasi'de bu kurumların yanında Heyet-i Vükela ve Şurayı Devlet'in de yasama işleminde rolü vardır. Bunun yanında Belçika Anayasası'nda adı zikredilen organlardan her biri kanun teklifi vermeye yetkilidir[344]. Kanun-i Esasi'de ise öncelikle Heyet-i Vükela, yani Bakanlar Kurulu yetkilidir. Mebuslar ise sadece kendi alanına giren konularda, padişahtan izin alarak böyle bir kanun teklifinde bulunabilirler(madde 53).

1831 Belçika Anayasasını aslında Osmanlıdan ayrılan Balkan devletleri iktibas etmiştir. Diğer batı ve kuzey Avrupa ülkeleri de bu anayasadan esinlenmişlerdir. Bu sebeple bu anayasa "burjuva anayasa modeli" olarak görülmüştür[345].

1848 tarihli Sardunya Anayasası ile Kanun-i Esasi'nin benzerliği daha açıktır. Sardunya Anayasasının 2. maddesine göre;

"Devlet, temsili monarşik hükümet ile yönetilir.

Taht, Salyan hukukuna göre irsi olarak belirlenir.[346]*"*

Anayasada devletin yönetim tarzının bu şekilde belirlenmesi ile, onun ne tam anlamıyla *lejitimist* ne de tamamıyla parlamenter, bunların ikisi arasında bir yol takip ettiği ifade edilir[347].

Kanuni Esasi'de olduğu gibi Sardunya Anayasası'nda da kralın kişiliği kutsal ve sorumsuzdur (madde 4). Ayrıca bu sorumsuzluğa karşı kralın yapmış olduğu

---

[342] Tanör, *Osmanlı-Türk...,* s. 136.
[343] Gisbert H. Flanz, *XIX Asır Avrupasında Anayasa Hareketleri,* çev. Necat Erder, Şerif Mardin, Aydın Sinanoğlu, Ankara: AÜSBF- New York University Graduate School of Public Administration and Social Service Müşterek yayınları, 1956, s. 75.
[344] **Madde 27**.-Yasama erkini oluşturan üç erkten her biri, yasa teklifi vermeye yetkilidir,
Article 27.- L'initiative appartient à chacune des trois branches du pouvoir législati.
[345] Flanz, 76.
[346] *Art. 2.- The state is governed by a representative monarchical government. The throne is hereditary according to the Salic law*, Constitution of the Kingdom of Sardinia (Statuto Albertino olarak da bilinir.), http://users.dickinson.edu/~rhyne/232/Four/Statuto.html, (27.07.2014)
[347] Flanz, 79.

tasarruflara bir sorumluluk yükleyebilmek için Belçika anayasasında olduğu gibi ilgili bakanın imzası şartı da aranmamıştır. Bu anayasada en önemli yetkiler kraldadır. Madde 7'ye göre Kral, yasaları onaylama ve ilan etmede tek başına yetkilidir[348].Yasama işleminde son söz kraldadır. Kralın meclisi tatil ve fesih yetkisi bulunmaktadır(madde 9). Senato kral tarafından bizzat tayin edilmektedir. Bunun yanında kral, bütün orduların kumandanı olarak yetkilendirilmiştir[349]. Kanun-i Esasi'nin 7. maddesinde zikredilen padişahın tek başına yetkili olduğu işlemlere, Sardunya Anayasası'nda 5. maddede yer verilmiştir[350]. Bunların yanında Sardunya Anayasası madde 10'da Kralın, Senatonun ve Temsilciler Meclisi'nin her birinin kanun teklifi vermeye yetkili olduğu hüküm altına alınmıştır. Oysa daha önce bahsedildiği gibi Kanun-i Esasi'de durum farklıdır.

Sardunya Anayasası madde 49'a göre Senatörler ve Mebuslar göreve başlamadan önce krala bağlılık yemini etmektedirler. Kanun-i Esasi'de de aynı şekilde Heyet-i Ayan ve Heyet-i Mebusan göreve başlamadan önce Padişaha ve vatana sadakat yemininde bulunmaktadırlar (madde 46).

1850 Prusya Anayasası da içerik olarak Sardunya Anayasasına benzemektedir. Bununla birlikte Kanun-i Esasi ile de birçok benzer maddeleri bulunmaktadır. Hatta yürürlüğe giriş şekli de Kanun-i Esasi ile aynıdır. Bir kurucu meclis tarafından hazırlanmamış, kralın fermanı ile ilan edilmiş ve milli egemenlik doktrinini benimsememiştir[351]. 1850 Anayasası aslında 1848 yılında hazırlanmıştır. Ancak Kral Frederick William, yasayı fazla liberal bularak değiştirilmesini istemiş ve revizyon edilmiş hali ile 1850 yılında kralın ihsanı ile yürürlüğe girmiştir[352].

1850 Prusya Anayasası diğer anayasalarda olduğu gibi madde 43'e göre kralın şahsiyeti sorumsuzdur. Kralın tasarrufları için sorumluluk alacak olan ise madde 44'e göre kralın bakanlarıdır. Ayrıca bu maddeye göre kralın bütün resmi işlemleri, mesele ile ilgili bakanları tarafından imzalanmadıkça geçerlilik kazanamamaktadır. Bu hüküm

---

[348] Art. 7. -The King alone has the power to sanction and promulgate laws.
[349] Flanz, 79.
[350] Art. 5.- The executive power is reserved to the King alone. He is the supreme head of the state; he commands all the armed forces on land and sea; he declares war, makes treaties of peace, of alliance, of commerce, and of other kinds, giving notice of them to the Chambers as soon as the interest and security of the state allow, and accompanying such notice with opportune explanations. Treaties entailing either a financial burden or changes in the territories of the state shall have effect only after the approval of the two Chambers.
[351] Flanz, 87.
[352]Constitution of the Kingdom of Prussia, http://en.wikisource.org/wiki/Constitution_of_the_Kingdom_of_Prussia, preamble(başlangıç) kısmı.

1831 Anayasasında da mevcut iken 1848 Sardunya Anayasası ve Kanun-i Esasi'de bulunmamaktadır.

Diğer meşruti monarşi anayasalarında olduğu gibi bu Prusya Anayasası'nda da yürütme erki krala tevdi edilmiştir. Madde 45'e göre yürütme gücü yalnızca krala aittir. Kral bakanları atayabilir ve azledebilir. Kanunları ve kanunların yürütülmesi için gerekli olan kararları yürürlüğe konulması için emir verebilir. Kanun-i Esasi'de ise yürütme gücünün kime ait olduğuna ilişkin açık bir hüküm olmamasına rağmen, anayasanın diğer hükümlerinde yürütmenin padişahta olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

1850 Prusya Anayasası'na göre kralın her iki meclisi de toplantıya çağırma ve oturumlarını kapatma yetkisi vardır. Aynı zamanda meclisleri 60 gün içerisinde tekrar seçim yapılması ve 90 gün içerisinde seçimlerin sonucunda meclisin oluşması koşulu ile meclisi feshetme yetkisi bulunmaktadır. Kanun-i Esasi'de ise, 7. maddede padişah meclisi *lede'l-iktizâ* yani gerektiğinde feshetme hakkı vardır. Bazı yazarlar "gerektiğinde" olan hususu madde 35'deki Heyet-i Vükela ile Heyet-i Mebusan'ın kanun maddeleri hakkında görüşülürken uyuşmazlık çıkması durumunda alternatif bir yetki olan meclisi feshetme imkanı ile sınırlandırmışlardır[353]. Olması gereken düşünüş bu olsa bile kanaatimce madde 7'deki ifade oldukça muğlaktır ve hüküm suiistimale açık olarak yorumlanabilir.

Prusya Anayasasının 62. maddesine göre yasama erki Kral ve iki meclis tarafından ortaklaşa yerine getirilmektedir. Her kanunun mutlaka kralın ve iki meclisin onayını içermesi gerekmektedir. Kanun-i Esasi'de bu şekilde yasama erkinin kimler tarafından kullanılacağına ilişkin açık bir hüküm belirmemişse de madde 53 ve 54'e göre bir kanunun onaylanabilmesi için Heyet-i Ayan, Heyet-i Mebusan ve Padişah tarafından kabul edilmesi gerekmektedir. Heyetlerden birinde reddolunan kanun layihası o senenin müddeti içinde tekrar gündeme alınamaz.

1876 Anayasası'na yöneltilen en büyük eleştirilerden biri de anayasanın 1831 Belçika ve 1850 Prusya Anayasalarının çevrilmesi ile oluşturulduğudur. Anayasaları incelediğimizde görülmüştür ki Osmanlı Anayasası Belçika Anayasası'ndan ziyade 1848 Sardunya ve 1850 Prusya Anayasaları ile daha çok benzerlik göstermektedir. Maddeler incelendiğinde 1876 Anayasasının bu anayasaların çevrilmiş bir kopyası

[353] Gözler, "Kanun-i Esasi", a. g. y.

olmadığı görülmüştür. Bu anayasalardaki esas benzerlik, anayasaların yapıldığı dönemde oluşan siyasi problemlerdir. 1831 Anayasası döneminde halk egemenliği hâkimken, on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren kralların statülerini korumak amacıyla hazırlanmış muhafazakâr (lejitimist) anayasalar oldukça fazladır. Kanun-i Esasi de muhafazakar hukukçular tarafından hazırlanmış, II. Abdülhamid'in müdahaleleri ile şekil verilmiş, mevcut düzenin korunması ve yazılı bir belge ile meşruiyetinin sağlanması amaçlı bir anayasa olmuştur. Günümüz hukukçularının beklentilerini karşılamayan husus ise Kanun-i Esasi ile demokratik hukuk düzeninin sağlanamamış olmasıdır[354]. Ancak burada şu atlanmamalıdır. Bu anayasanın yapılma amacı demokratik talepleri karşılamak ya da halk egemenliğinin sağlanması değil, ülkeyi girmiş olduğu bunalımdan kurtarmak, farklı etnik grupları bir arada tutarak devletin bütünlüğünü korumaktır. Heyet-i Mebusan'ın kurulma amacı bir yasama organı işlevi görmesi değil, bir danışma ve görüş bildirme yeri vazifesi görmesidir.

Kanun-i Esasi ile diğer Avrupa anayasalarının arasındaki önemli farklardan biri de Avrupa'da ilan edilen anayasalar daha çok ulusal nitelik taşımalarına karşın, Kanun-i Esasi ve meşrutiyet çok uluslu bir devlette ve üç kıtada uygulanmaya çalışılmıştır. Oysa çağdaşı olan çok uluslu devletler, İngiltere hariç olmak üzere, meşrutiyet fikrine yanaşmamışlardır[355].

C. KANUN-İ ESASİ VE I. MEŞRUTİYET DÖNEMİNİN ÖNEMİ

Genel yapısı itibariyle klasik Osmanlı devlet ve egemenlik anlayışına uygun bir görünüm sergileyen 1876 anayasası, otoriteyi hukukla sınırlandırma işlevini gerçek anlamda yerine getirecek bir içeriğe ve güce sahip olmamıştır[356]. Kanun-i Esasi, yalnız içeriği değil, güvence ve yaptırımlar bakımından da gerçekten meşruti(anayasal) bir sistem getirememiştir[357]. Bunun yanında anayasa, hakim olan siyasi sistemde radikal bir değişiklik meydana getirmemiş, daha ziyade, mevcut sistemi belirli kurallarla doğrulamış ve sistemi az çok bir teşkilata bağlamıştır[358].

[354] Tanör, Osmanlı- Türk..., s. 148.
[355] Tunaya, s. 32.
[356] Özkorkut, s.175-176.
[357] Tanör, "Anayasal...Bakış", s.20.
[358] Okandan, "Amme Hukukumuzun Anahatları", s.147-148.

Kanuni Esasi, Tanzimat ile güç kazanmış olan Babıali bürokrasisine karşı, hem "hilafet" ve hem de "saltanat" güçlerini elinde tutan "padişahlık" kurumunu meydana getirmiştir[359].

Kanuni Esasi, öngördüğü düzenlemelerle hükümdarın yetkilerine bir sınırlama getiremeyişi bakımından "Sened-i İttifak"tan bile fiilen daha güçsüz bir belge olarak yorumlanmıştır[360].

Arsel'e göre, 1876 Anayasası, egemenliği sadece padişaha ait bir hak olarak tanımakla kalmamış, aynı zamanda bu hakkın onun tarafından ve onun istediği biçimde kullanabilmesinin esaslarını da hükme bağlamıştır. Yazar, bu anayasanın egemenlik tanımlamasında Osmanlı hanedanının tek ve kutsal süje olduğunu söyler(m.5). Ekber evlada verasetle intikal eden saltanat (m.8) egemenliğin tek ve gerçek sahibidir. Yazara göre Osmanlı hanedanı başlangıçtan beri iktidarın kaynağını Allah olarak kabul etmiş, Osmanlı toplumu da bu düşünceyi benimsemiştir. Kanun-i Esasi de bu anlayışın izlerini taşıyan bir belgedir[361].

D. 1909 KANUN-İ ESASİ DEĞİŞİKLİKLERİ- İKTİDARIN SINIRLANDIRILMASI

1876 Kanun-i Esasi'nin ilanı İstanbul'da yabancı devletler tarafından yapılması planlanan Tersane Konferansı'nı engelleyememiş, hatta konferansa katılanlar bunu gereksiz bir şov olarak görmüştür. Batılı devletler Kanun-i Esasi'yi önemsemeseler bile, halkın seçimiyle oluşan bir meclisin meydana gelmesi hukuk tarihimiz ve egemenlik anlayışımız açısından önemlidir. Her ne kadar meclisin yetkileri çok sınırlı ve Padişahın yetkileri oldukça geniş olsa da, 1877 yılında açılan meclis, kendisinden beklenenin üzerinde bir performans sergilemiş, özellikle hükümeti yapmış olduğu işlemlerden dolayı denetlemeye çalışmış ve hatta saray harcamalarını bile kontrol altına almaya çalışmıştır. 6 ay gibi kısa bir çalışma hayatı olan ilk parlamentomuzun, iktidarının kutsal olduğu anayasada belirlenmiş olan padişaha karşı bu şekilde bir atılım göstermiş olması, esasında halkın meşrutiyete ilgisinin ve ihtiyacının olduğunu ortaya çıkarmıştır. Hem eski Türk devletlerindeki kurultayların, hem de Osmanlı devletinin kuruluş

[359] Koçak, s.175.
[360] Onar, s. 147;Yurtseven, s.230.
[361] Yurtseven, s.231.

dönemlerinde sultanların danıştıkları kurultay benzeri yapıların olması, Türklerin aslında parlamento anlayışına çok da uzak olmadıklarını göstermektedir. Buna ek olarak İslam hukukundaki "şura prensibi" ile harmanlanan iktidar anlayışı, Osmanlı Devleti'nin gerileme döneminde düzgün bir şekilde işletilse idi, meşruti monarşi sistemine daha ılımlı ve istekli bir şekilde geçilmesi mümkün olurdu kanaatindeyim.

II. Abdülhamid, meclis 6 ay kadar çalıştıktan sonra 14 Şubat 1878'de Meclis-i Umumi'yi Kanun-i Esasi'deki yetkisine (madde 7, 43, 44) dayanarak *tatil* etmiştir. Bir sonraki 30 yıl boyunca da yine aynı maddelere göre meclisi tekrar toplantıya çağırmamıştır. Böylece meclis fiilen ortadan kaldırılmıştır. II. Abdülhamid'in saltanatı döneminde egemen yetkiler tek kişide kalmaya devam etmiştir. Bunun yanında meclis olmasa bile irade-i seniyyelerde ve kararnamelerde her zaman Kanun-i Esasi yer almıştır.

Sultan II. Abdülhamid'in saltanatı dönemi kimilerine göre baskıcı uygulamaların hakim olduğu, kimilerine göre de olması gerekenin yapıldığı bir 33 yıldır. Meşruti monarşi prensibini benimseyen Jön Türkler için ise olumsuz ve kara bir dönemdir. Jön Türkler uygulanan sansür ve sürgüne gönderme cezalarına maruz kalmamak maksadı ile Fransa üzerinden propaganda yapmış, bunun yanında içlerinden kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti, gizli olarak Osmanlı Devleti'nde kadrolaşmaya başlamıştır. İttihat ve Terakki, özellikle orduda çok taraftar toplamış, II. Abdülhamid'in saltanatının sonlarına doğru da oldukça güçlenmiştir. 31 Mart Vak'ası, Hareket ordusu tarafından bastırılmış ve İttihat ve Terakki bu olayı sebep göstererek anayasanın değiştirilmesi talebinde bulunmuştur.

Anayasanın önemli maddelerinin değiştirilmesi demokrasinin gelişmesi için umut verici olarak görülmüştür. Ancak kısa bir süre sonra bu sefer de İttihat ve Terakki Partisi, nüfuzunu artırmak için hukuka aykırı yollara başvuracak ve sistemi tekrar değiştirerek bir hayal kırıklığına sebep olacaktır[362].

1. Egemenlik Anlayışındaki Değişim

1909 yılında, Heyet-i Mebusan tarafından Kanun-i Esasi'ye uygun olarak, üçte iki çoğunlukla kabul edilen anayasa değişikliği tasarısı Heyet-i Ayan tarafından da bir kararname ile kabul edilip, yürütme organının başı olan padişahın onayına sunulmuştur.

[362] Burhan Gürdoğan, "II. Meşrutiyet Devrinde Anayasa Değişiklikleri", *AÜHFD,* Cilt 16, Sayı 1-4, 1959, s. 92.

Bu kararnamede dikkat çeken en önemli husus "hakimiyeti milliye", yani milli egemenlik prensibinin ilk defa resmi bir belgede ifade edilmiş olmasıdır. Buna göre;

"...Kanûn-ı Esâsî'nin baştan başa tedkikatına vakit müsait olamamış ve Meşrutiyet-i idâre ve hâkimiyet-i milliyenin teeyyüdü için kanûn-ı mezkûr mevâddının en mühim ve müstacel olanlarının tedkiki ve müphem ve nâkıs görünenlerin tavzih ve ikmali ile işbu devre-i içtimaiyeye ait kavânîn sırasında ilân olunması kavaid-i Meşrutiyetin cidden ve fiilen teessüs ettiğini enzar-ı âmmede isbat etmek için elzem görülmüş ve mevâdd-ı sairenin tedkikatı devre-i içtimaiye-i âtiyeye bırakılmıştır...."[363]

Milli egemenlik ve meşrutiyetin sağlanabilmesi için gerekli olan en önemli ve acil maddelerin incelendiğini, geriye kalan maddelerin de meclisin oturumları arasında dikkate alınarak onaylanacağını, meşrutiyet arzusunun artık bir kamuoyu oluşturduğunu ifade etmişlerdir.

Kanun-i Esasi'nin 1909 yılındaki değişiklikleriyle birlikte, neredeyse bir danışma meclisi niteliğine sahip olan Meclis-i Umumî, batıdaki parlamentolara benzeyen bir hüviyete kavuşmuştur[364].

Değişiklik ilk olarak madde 3 üzerinde yapılmıştır:

> *"**MADDE 3.** — Saltanat-ı Seniye-i Osmaniye Hilâfet-i Kübrâ-yı İslâmiye'yi hâiz olarak Sülâle-i Âl-i Osman'dan usûl-i kadîmesi vechile ekber evlâda aittir. Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî hîn-i cülûslarında Meclis-i Umûmî'de ve Meclis müçtemi değilse ilk içtimaında şer'-i şerif ve Kanûn-ı Esâsî ahkâmına riayet ve vatan ve millete sadakat edeceğine yemin eder."*

Bu maddeye göre Osmanlı saltanat veraset usulü korunmuştur. Bunun yanında yeni bir cümle eklenerek, padişahın şeriata, Kanun-i Esasi hükümlerine uygun davranacağına ve vatan ve millete sadık olacağına Meclis-i Umumi'nin ilk oturumunda yemin edeceğine dair hüküm konulmuştur. Böylece padişahın tasarrufları anayasa ile sınırlandırılmış bulunmaktadır. Oysa anayasanın ilk halinde padişahın kanunlara uygun hareket etmesi onun takdirine bırakılmıştır. Eklenen yeni cümle, mutlak olan monarşinin artık sınırlandırılmaya başlandığını ve değiştirilen diğer maddelerin, egemenlik anlayışını nasıl şekillendiğine ilişkin bir ön izlemeyi bize sunmaktadır.

---

[363] Abdullah Sezer, "Osmanlı-Türkiye Anayasa Metinleri", http://anayasametinleri.blogspot.com.tr/2010/09/1876-kanun-i-esasi-orijinal-metin_15.html, (29.07.2014)
[364] M.Akif Aydın, "Kânûn-ı Esâsî", *DİA,* Cilt 24, s. 330.

Maddeye aynı zamanda "vatan" ve "millet" gibi daha önce hiç kullanılmamış, milli egemenlik doktrinine özgü laik olarak tanımlanabilecek kavramlar anayasa ve hukuk tarihimize girmiştir[365]. Bu durum bize Yeni Osmanlıcılık anlayışının eskisine nazaran İslami çizgiden uzaklaştığını göstermektedir.

Maddeye bu şekilde bir hüküm eklenmesine karşın, devletin dini esaslara dayanan yapısında bir değişiklik meydana gelmemiştir. Bunun yanında padişah hâlâ Osmanlı saltanatına ve tüm İslam dünyasının hilafetine sahiptir. Bu hilafetin, ilk İslam devletlerinde olduğu gibi bir devlet başkanı anlamında değil, tüm devletlerdeki Müslümanların koruyuculuğu manasında kullanıldığını ve bir nevi siyasi bir sıfat olduğunu daha önce belirtmiştik.

2. Yürütme Kuvvetine İlişkin Değişiklikler

Padişahın yetkilerinden geniş olarak bahseden 7. maddede Heyet-i Vükela'nın oluşumu ile ilgi önemli değişikliklere gidilmiştir. Buna göre;

> *"...Sadrazam ve Şeyhülislamın intihâb ve tâyini, Sadrazamın teşkil ve arz edeceği vükelânın tasdik-i memuriyetleri, icabında vükelânın ale'l-usûl azl ve tebdili..."*

padişah artık sadece sadrazam ve şeyhülislamı kendisi atayacak, diğer vekilleri ise Sadrazam belirleyecek ve padişahın onayına sunacaktır. Padişah da bu görevlendirmeyi madde 27'ye göre "irade-i seniyye ile yerine getirecektir [366] . Değişiklikten önceki halde padişah, hem sadrazam ve şeyhülislamı, hem de vekilleri doğrudan tayin edebilmekteydi. Şimdiki durumda ise bu kadar geniş bir serbestîye söz konusu değildir. Padişah artık ancak sadrazamın seçeceği vekilleri tayin edebilecektir. Buna karşın, vekillerin görevden azli ve değiştirilmesi yetkisi ise sadece padişahtadır.

Padişahın sadrazamı tek başına tayin etme yetkisi olduğu her ne kadar anayasada yer almakta ise de, padişahın seçebileceği kişiler yine anayasa ile sınırlandırılmıştır. Şöyle ki, Kanun-i Esasi'nin değişik 30. maddesine göre, vekiller genel siyasetten müşterek olarak ve kendi dairelerine ilişkin meselelerden dolayı bireysel olarak Heyet-i Mebusan'a karşı sorumlu tutulmuşlardır:

---

[365] Gürdoğan, s. 93, Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları,* s. 290.

[366] "MADDE 27. — Mesned-i Sadâret ve Meşihât-ı İslâmiye emniyet buyurulan zevâta ihale buyurulduğu misillû teşkil-i vükelâya memur olan Sadr-ı A'zam'ın tensîb ve arzı ile sair vükelânın memuriyetleri dahi bâ-irade-i Şâhâne icrâ olunur."

*"**MADDE 30. —** Vükelâ Hükûmetin siyaset-i umûmîyesinden müştereken ve daire-i nezaretlerine ait muamelâttan dolayı münferiden Meclis-i Mebûsân'a karşı mes'ûldürler...."*

Buna göre padişah, Heyet-i Mebusan'ın güvenini kazanabilecek bir Sadrazamı ve vekiller heyetini tayin etmek zorunda kalacaktır[367]. Bu madde ile birlikte Heyet-i Vükela artık padişaha karşı değil parlamentoya karşı sorumlu olacaktır. Böylelikle 1909 değişiklikleri ile parlamenter sisteme dayalı olan hükümet biçimi benimsenmiştir. Anayasanın ilk halinde yürütme ağırlıklı olan yetki dengesi yasama lehine yeniden oluşturulmuştur. Heyet-i Mebusan'ın Heyet-i Vükela'yı düşürmesi kolaylaştırılmış, kabinenin meclisi feshettirmesi zorlaştırılmıştır[368]. Madde 30 ile getirilen bu yeniliğe anayasa hukukunda "güvenoyu esası" denilmektedir ve yasama organının yürütmeyi denetleyebilmesi için kullandığı en önemli kozlardan biridir. Günümüzde de kuvvetler ayrılığı prensibini benimsemiş olan ülkemizde ve diğer devletlerde parlamento, yürütmenin hatalı davrandığı durumlarda hükümet için güven oylaması yaparlar ve bu oylamanın sonucunda hükümet düşer ya da meclisin güvenoyunu alıp faaliyetlerine devam eder.

Güvenoyu esası ile meclisin kabineyi denetleme usulü madde 38'e göre işlemektedir. Bu madde de yürütme gücünün sınırlandırılmasını esas alan liberal anayasalara doğru bir ilerleme olduğunu göstermektedir. Bu maddeye göre;

*"**MADDE 38.** — İstîzah-ı madde için Vükelâdan birinin huzuruna Meclis-i Meb'ûsân'da ekseriyetle karar verilerek da'vet olundukta ya bizzat bulunarak yahut maiyetindeki rüesa-yı memurînden birini göndererek irad olunacak suallere cevap verecek yahut lüzum görür ise mes'ûliyeti üzerine alarak cevabının tehirini talep etmek hakkını hâiz olacaktır. Netice-i istîzahta Hey'et-i Meb'ûsân'ın ekseriyet-i ârâsı ile hakkında adem-i itimad beyan olunan nâzır sâkıt olur. Reîs-i Vükelâ hakkında adem-i itimad beyan olunduğu halde Hey'et-i Vükelâ hep birden sükût eder."*

gensoru sonucunda meclisin salt çoğunluğu ile hakkında itimatsızlık yani güvensizlik kararı verilen nâzırın vekilliği sona erer. Eğer bu güvensizlik kararı Reis-i Vükela yani Sadrazam hakkında alınmışsa, bu sefer bütün kabinenin görevi sona

[367] Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, s. 298.
[368] Tunaya, s. 37.

ermektedir. Kanun-i Esasi'nin ilk halinde sadece ilk cümle yer almaktaydı. Gensorunun sonucunda herhangi bir yaptırım usulü öngörülmemişti [369] . Yeni düzenleme ile hükümetin siyasi sorumluluğu bir yaptırıma bağlanmıştır[370].

Hükümdarın egemenliğini kısıtlayan, yürütmeye ilişkin bir diğer husus da hükümetin kararlarının denetlenebilmesi için 30. maddeye göre karşı imza usulünün getirilmiş olmasıdır. Maddenin ikinci cümlesi şu şekildedir:

> *"...Taraf-ı Hazret-i Pâdişâhî'den tasdike muhtac olan mukarrerâtın mâmulünbiha olması için Sadrazam ile dâire-i müteallikası nâzırı taraflarından kararnâmelere vaz'-ı imza edilerek kararın mes'ûliyeti deruhte olunmak ve anların imzası bâlâsına Taraf-ı Hazret-i Pâdişâhî'den dahi vaz'-ı imza buyurulmak şarttır. Hey'et-i Vükelâ'ca ittihaz olunan kararlar umûm vükelânın imzalarını havi olacak ve o imzaların bâlâsına muhtac-ı tasdik olduğu takdirde kezalik Taraf-ı Hazret-i Pâdişâhî'den vaz'-ı imza buyurulacaktır."*

Hükümdarın tasdikini gerektiren kararların yürürlüğe girebilmesi için, kararın konusu ile ilgili olan nâzır ve Sadrazam tarafından imzalanması gerekmektedir. Eğer kararlar Heyet-i Vükela tarafından alınmışsa tüm vekillerinin imzasının bulunması lâzımdır. Bu maddenin faydası hem kararların denetime açılması hem de padişahın artık sadece kendi tasarrufu ile karar çıkartamayacağıdır. Bu madde batıdaki diğer lejitimist ve liberal anayasalarda da bulunmaktadır. Yani, kendisi sorumsuz olan hükümdarın işlemlerinden dolayı doğan sorumluluk, onun bu işlemlerine iştirak eden vekillere yükletilmektedir[371].

II. Abdülmecid'in ilk parlamentoyu 33 yıllığına tatil etmesi, 1909 değişikliklerini yapanların padişahın bu yetkisini sınırlandırma yoluna gitmesine vesile olmuştur. Kanunun 7 ve 35 . maddelerinde padişahın meclisi toplaması tamamen farklı esaslara bağlanmıştır[372].

---

[369] "MADDE 38.(ilk hâli) — İstîzah-ı madde için Vükelâdan birinin huzuruna Meclis-i Meb'ûsân'da ekseriyetle karar verilerek da'vet olundukta ya bizzat bulunarak veyahut maiyetindeki rüesa-yı memurînden birini göndererek irad olunacak suallere cevap verecek veyahut lüzum görür ise mes'ûliyetini üzerine alarak cevabını tehir etmek salâhiyetini hâiz olacaktır."
[370] Gürdoğan, s. 98.
[371] Gürdoğan, s. 97.
[372] Gürdoğan, s. 94.

Değişen madde 7'ye göre; Padişahın Meclis-i Umumi'yi açma ve tatil etme ve "gerektiğinde" Heyet-i Mebusan'ın yeniden oluşturulması kaydıyla fesih hakkı şu şekilde değiştirilmiştir:

> *"...Meclis-i Umûmî'nin miadında küşad ve tatili, Meclis-i Umûmî'nin ahval-i fevkalâdede vaktinden evvel içtimaa da'veti, otuzbeşinci madde mûcibince Meclis-i Meb'ûsân'ın üç ay zarfında intihâb olunup içtima etmek şartı ile ve Hey'et-i Â'yân'ın muvafakati ile lede'l-iktizâ feshi..."*
>
> Değiştirilen esaslar;
>
> - Meclis-i Umumi'yi *süresinde* açma ve tatile gönderme,
> - Meclis-i Umumi'yi *zamanından önce* toplantıya çağırma ve en önemlisi,
> - *35. madde gereğince* Heyet-i Mebusan'ı 3 ay içinde tekrardan oluşturulması şartıyla ve *Heyet-i Ayan'ın muvafakati ile gerektiğinde* feshidir.

Bu madde ile padişahın keyfi olarak meclisi feshetmesi ya da tatil etmesinin önü kapatılmıştır. Meclisin feshi, sadece madde 35'e dayanılarak 3 ay içinde tekrardan seçim yapılıp yeni meclisin oluşturulması ve göreve başlaması koşulu ile mümkün olabilmektedir. Oysa madde 7'nin ilk halinde "lede'l-iktizâ, yani gerektiğinde ve herhangi bir süre belirtmeksizin yeniden oluşturulması şartı ile fesih mümkündü. Bunun yanında yeni düzenleme ile padişah tek başına değil Heyet-i Ayan'ın muvafakati ile fesih kararı alabilecektir. Bu muvafakatin hiç de zor olmadığı, Heyet-i Ayan'ın yapısından anlaşılmaktadır[373].

Madde 35 ise Heyet-i Vükela ile Heyet-i Mebusan arasındaki ihtilafta bir çözüm yolu maddesidir. Maddenin ilk halinde iki kurum arasında bir maddenin görüşülmesi sırasında ihtilaf çıkarsa ve ikisi de kararlarında direnirlerse, hükümdar Heyet-i Vükelayı değiştirmek ya da Heyet-i Mebusan'ı feshetmek konusunda tek yetkili kişidir. 1909 değişikliklerinde ise madde oldukça değiştirilmiştir. Buna göre;

> *"**MADDE 35. —** Vükelâ ile Heyet-i Mebusan arasında ihtilâf vukuunda vükelâ reyinde ısrar edüp de Mebusan cânibinden kat'iyyen ve mükerreren reddedildiği halde, vükelâ ya Mebusan'ın kararını kabûle veya*

[373] Gürdoğan, s. 95, Okandan, *Amme Hukukumuzun Anahatları,* s. 318.

istifaya mecburdur. İstifa takdirinde yeni gelen Heyet-i Vükelâ heyet-i sâbıkanın fikrinde ısrar eder ve Meclis esbâb-ı mûcibe beyanı ile yine reddederse yedinci madde mûcibince intihâbâta başlanılmak üzere Zât-ı Hazret-i Pâdişâhî Meclis'i feshedebilir. Fakat heyet-i cedide-i mebusan evvelki heyetin reyinde sebat ve ısrar ederse Meclis-i Mebusan'ın rey ve kararının kabûlü mecburî olacaktır."

Vekiller ile Heyet-i Mebusan arasında bir ihtilaf çıkar, vekiller görüşünde ısrar eder, meclis de kesin ve tekrar eden bir biçimde bu görüşü reddederse, vekiller ya Heyet-i Mebusan'ın kararlarına uymak ya da istifa etmek zorundadırlar. Yeni gelen Heyet-i Vükela da bir önceki heyet ile aynı fikirde ısrar ederse ve meclis yine gerekçeli bir kararla bunu reddederse bu sefer, 7. madde gereğince padişah, yeniden seçim yapılması koşuluyla Heyet-i Mebusan'ı fesheder. Yeni seçilen meclis de bu sefer önceki meclisin görüşünde direnirse, sonuç olarak Heyet-i Mebusan'ın görüşü kabul edilir. Madde 35, meclisin Heyet-i Vükela'ya üstünlüğünün en önemli örneklerinden biridir. Çünkü ilk aşamada vekillerin istifası aranmakta, daha sonra yeni oluşturulan kabine de aynı görüşte ısrar ederse ikinci aşamada Heyet-i Mebusan feshedilmektedir. Bununla birlikte son aşamada iki taraf yine görüşlerinde direniyorlarsa, Heyet-i Mebusan yani halkın temsilcilerinden oluşan bir kurulun fikri geçerli kabul edilmektedir. Bu değişikliklerle padişah, icabında meclisi doğrudan doğruya feshini mutlak bir şekilde yerine getiremeyecektir[374]. Bunun yanında padişahın güvenine sahip olan Heyet-i Vükela'nın iktidarda kalınması isteniyorsa bile böyle bir anlaşmazlık halinde hükümdar artık bunu sağlayacak araçlara sahip değildir. İstifanın ardından yeni kurulacak olan Heyet-i Vükela'nın da madde 30'a göre meclise karşı sorumlu olduğu düşünülünce, yasama organının yürütme organına üstünlüğü bir kez daha karşımıza çıkmaktadır. Aslında diğer anayasalarda yasama ve yürütme organı arasındaki dengeyi sağlamaya yönelik bu düzenleme, I. Meşrutiyet'in bir daha meydana gelmemesi adına yasama organı lehine bozulmuştur.

3. Yasama Kuvvetindeki Değişiklikler

Yasama erkindeki değişiklikler belki de egemenlik anlayışını değiştiren en önemli husustur, çünkü yasa yapma yetkisi ilkçağlardan Bodin'e, Bodin'den milli

[374] Okandan, Amme Hukukumuzun Anahatları, s. 315.

egemenlik doktrinine, egemen olmak isteyen kişi ya da kurumlar için sahip olunması gereken bir *sine qua non*dur. Kanun-i Esasi'nin ilk halinde görüldüğü üzere yasa teklifi sunma yetkisi öncelikle Heyet-i Vükela'ya, yani yürütme organına verilmiştir. Meclis üyeleri ise sadece kendi alanlarına giren konularda kanun teklifi verebilirlerdi. Teklif edebilmeleri için de hükümdardan izin almaları gerekmekteydi. Bundan da öte padişahın Meclis'i Umumi'de kabul edilen yasa tasarılarına karşı mutlak veto yetkisi bulunmaktaydı. Böylece, yasa yapma yetkisi esasen padişahtaydı. Yeni düzenleme ile madde 53 tamamen değiştirilmiş, milli egemenlik ve liberal doktrinlere sahip anayasalara daha da yaklaşılmıştır. Buna göre;

> *"**MADDE 53.** — Müceddeden kanûn tanzîmi veya kavânîn-i mevcûdeden birinin ta'dîlini teklife vükelâ ve âyân ve mebûsândan her birinin hakkı vardır. İki Meclis'ten her biri müceddeden veya tadîlen kaleme aldığı kanûn lâyıhalarını diğer Heyet'e gönderir. Orada dahi kabûl olunduktan sonra tasdik-i Hazret-i Pâdişâhî'ye arzolunur."*

Yeni bir kanun teklifi ya da mevcut kanunlardan birinin değiştirilmesi hakkı hem vekiller hem Heyet-i Ayan hem de Heyet-i Mebusan'dadır. Bunun yanında madde 7'ye göre padişah da tek başına kanun teklif etme yetkisine sahiptir. Böylece yasa teklifi tekeli padişahtan alınmıştır. Kanun teklifleri her iki heyette kabul olunduktan sonra onaylanması için padişaha gönderilmektedir. Heyetlerin kanun teklif edebilmeleri için padişahtan izin almaları meselesi 1909 değişiklikleri ile ortadan kaldırılmıştır. Madde 7'ye göre kanunların tasdiki ve yürürlüğüne ilişkin düzenlemeleri ilan etme yetkisi padişahtadır. Padişahın yeni değişiklikle yaptığı şey tasdik, yani onaylamadır. Bu cümle aynı zamanda padişahın mutlak veto yetkisinin kaldırılacağının da işaretidir. Madde 54'e göre;

> *"Tanzîm olunacak kavânîn lâyıhaları Meclis-i Mebusan ve Âyân'ca tetkik ve kabûl olunarak lede'l-arz tasdik ile icrâ-ı ahkâmına irade-i seniye-i Hazret-i Pâdişâhî taallûk ederse düstûrü'l-amel olur. Arz olunan kanûnlar iki mah zarfında ya tasdik olunur yahut tekrar tetkik edilmek üzere bir kerre iade edilir. İade olunan kanûnun tekrar müzakeresinde ekseriyet-i sülüsân ile kabûlü şarttır. Müstaceliyetine karar verilmiş olan kanûnlar on gün zarfında ya tasdik veya iade olunur."*

Heyet-i Mebusan ve Heyet-i Ayan tarafından onaylanan kanunlar, padişaha onaylanması için arz olunur. Padişah bu tasarıyı ya 2 ay içerisinde onaylar ya da bir defaya mahsus olmak üzere tekrar Meclis-i Umumi'ye geri gönderir. Geri gönderilen yasayı meclis 3'te 2 çoğunlukla kabul ederse, padişah bu tasarıyı onaylayıp yürürlüğe koymak durumundadır. Padişahın yasa tasarılarını geri gönderme yetkisine "güçleştirici veto" denilmektedir. Burada geri gönderilen yasanın daha zor bir çoğunlukla kabul edilmesi gerekmektedir. Bu madde ile artık padişaha rağmen yasa yapılabilmektedir. Böylece padişahın mutlak egemenliği kırılmış bulunmaktadır[375].

Madde 53 ve 54'e göre padişahın örfi kanun düzenleme yetkisi elinden alınmıştır. Bunun yanında Kanun-i Esasi'nin hem ilk halinde hem de ikinci halinde kanunların yürürlüğüne ilişkin olarak Osmanlı hukuk sisteminden farklı bir usul benimsenmiştir. Şöyle ki, eski hukukumuza göre hükümdarların yaptığı örfi düzenlemelerin yürürlüğü sadece düzenlemeyi yapan padişahın ömrü ile sınırlı tutulmuştur. Tahta çıkan padişah kendisinden önce yapılan örfi düzenlemeyi devam ettirmek istiyorsa, bu hususu açıkça bir hatt-ı hümayunda belirtme yoluna gitmiştir. Kanun-i Esasi ile birlikte madde 118'te farklı bir düzenleme yapılmıştır:

> *"**MADDE 118. —** Elyevm düstûr-ül-amel bulunan nizâmât ve teamül ve âdat ileride vaz'olunacak kavânîn ve nizâmât ile ta'dîl veya ilga olunmadıkça mer'iyy-ül-icrâ olacaktır. Kavânîn ve nizâmâtın tanzîminde muamelât-ı nâsa erfak ve ihtiyacât-ı zamana evfak ahkâm-ı fıkhiye ve hukukiye ile âdâb ve muamelât esas ittihaz kılınacaktır."*

Bu düzenlemeye göre halihazırda yürürlükte bulunan kanunlar, teamül ve adetler, daha sonra yapılacak olan düzenlemelerle mülga olmadıkça başka bir işleme gerek olmaksızın yürürlükte kalacaktır. Böylece kanunların sürekliliği esası anayasa hukukumuza girmiştir. Maddenin ikinci cümlesinde de yapılacak olan kanunların aykırı olamayacağı hususlar yer almıştır. Bu hususlara eski sistemde olduğu gibi şer'i hukuk dahildir. Yasama organı, şeriata aykırı hareket edemeyecektir. Bu da parlamentonun yasa yapma sınırını göstermektedir. Osmanlı parlamentosu İngiliz parlamenter egemenliğinde olduğu gibi "kadını erkek, erkeği kadın yapma" haricinde her türlü konuyu kanunlaştırma yetkisine sahip değildir. İslam hukukuna, günün koşullarına

[375] Gözler, "Kanun-u Esasi", a.g.y.

uygun ve hukuk ve adaba aykırı olmayan konularda düzenleme yapma yetkisine sahiptir. Maddenin ilk halinde bu ikinci cümle yoktur. Parlamentoya yasa yapma yetkisi tanındıktan sonra böyle bir düzenlemeye gidildiği düşünülebilir.

E. 1914 YILI VE SONRASINDAKİ DEĞİŞİKLİKLER

1909 tadilleri, Osmanlı siyaseti ve hukuk düzeni açısından önemli değişiklikler yapmış, özellikle meşruti monarşi-parlamenter hükümet kavramının ülkemize yerleşmesi yönünde büyük adımlar atılmıştır. Egemenlik anlayışı da yönetim biçiminin değişmesi ile birlikte farklılaşmış, tabandaki siyasi akımlar milli egemenlik doktrinini daha çok benimsemiştir. Osmanlı Devleti'nde daha önce bu kadar keskin biçimde ayrı olarak ele alınmayan kuvvetler ayrılığına dayalı iktidar anlayışı devlet ileri gelenlerince de devletin iyi yönetilmesi için bir gereklilik olarak görülmüştür.

Halkın seçimi ile oluşturulan bir yasama organının içinde farklı görüşten kimseler olduğu gibi birbirine benzer görüşte de birçok kişi bulunabilir. Birbirine benzer görüşte olanların da gruplaşmaları ve partileşmeleri kaçınılmazdır. Osmanlı Heyet-i Mebusan'ında da 1909 değişikliklerin yapılmasında önemli rol oynamış ve Jön Türkler' in büyük kesimini oluşturan İttihat ve Terakki Cemiyeti üyeleri çoğunluğu sağlamışlardır[376]. Böylece İttihat ve Terakki Fırkası, yasa yapma ve yürütmeyi denetleme yetkisi bakımından büyük bir nüfuz sahibi olmuş ve döneme damgasını vurmuştur. İktidarı baskı altında tutan bu Fırka, kısa zamanda kendi düzenini kurmaya çalışmış ve muhalifleri sindirme politikası gütmeye başlamıştır[377]. Particilik, ülkemizde bir husumet, bir düşmanlık şeklinde ortaya çıkmıştır. Partilerin de Avrupa'da olduğu gibi bir plan programı bulunmamıştır. Partiye üye olanların da böyle bir düşünceleri olmamıştır. bir partide olanlar diğerlerine diş bilemiş, can düşmanı gibi görmüşler, hatta diğer partide olanları vatan haini ilan etmeye kadar meseleyi ileri götürmüşlerdir[378].

İttihat ve Terakki'nin, sürekli kabine değiştirtmesi, muhalefete ciddi baskılar yapması gibi olumsuz hareketleri hem muhalefet hem de halkta huzursuzluğa yol açmış ve 1909 değişikliklerinden sonraki ilk seçimde İstanbul bölgesini muhalefet bir oy farkla kazanmıştır[379]. Bunu göre İttihat ve Terakki Fırkası, iktidarı elinde tutmak için

[376] Aldıkaçtı, s. 70.
[377] Gürdoğan, s. 100.
[378] Elöve, s. 35.
[379] Gürdoğan, s. 101.

Kanun-i Esasi'yi tekrar değiştirerek durumu kendi lehine çevirmek istemiştir. 1914 yılı ve sonrasındaki Kanun-i Esasi değişiklikleri bu amaca yöneliktir ve sistemli değil partinin nüfuzunu korumaya yönelik yapılmıştır. Bu değişikliklerle bir sonraki seçimde ("sopalı seçim") İttihat ve Terakki yine birinci parti olarak çıkmış, bundan sonra muhalefetteki ya da yürütmedeki herhangi bir farklı görüşte şiddet kullanmaktan geri kalmamışlardır. Daha sonra Balkan Savaşları sebebi ile genel seçimler ertelenmiş, savaş ertesinde Babıali Baskını (23 Ocak 1913) meydana gelmiş, İttihat ve Terakki yönetimi tekrar ele geçirmiştir[380].

Yeni meclis oluşturulduktan sonra anayasanın 7. ve 35. maddesi değiştirilmiş, eski hale dönüştürülmüştür. Madde 7'ye göre;

> *"... otuzbeşinci madde mûcibince Meclis-i Mebusan'ın lede'l-iktizâ feshi ve müddet-i teciliye ve tatiliyenin mecmuu müddet-i içtimaiye-i seneviyenin nısfını tecavüz etmemek ve o sene-i içtimaiye zarfında müddetini ikmal eylemek üzere tecil ve tatili ... hukuk-ı mukaddese-i Pâdişâhîdendir".*

Heyet-i Ayan'ın muvafakati kaldırılmış, 3 ay içinde seçim yapılması kaydı değiştirilmiş, padişaha meclis oturumunu erteleme ve meclis açılışını tatil etme yetkisi geri getirilmiştir. Madde 35' göre de;

> *"Vükelâ ile Heyet-i Mebusan arasında ihtilâf olunan maddelerden birinin kabûlünde vükelâ tarafından ısrar olunup da mebûsân cânibinden ekseriyet-i ârâ ile ve mükerreren reddedildiği halde vükelânın tebdîli veyahut müceddeden ve dört ay zarfında intihâb ve içtima olunmak üzere Heyet-i Mebusan'ın feshi hukuk-ı Pâdişâhî cümlesindendir. Fakat heyet-i cedide-i mebusan evvelki heyetin reyinde sebat ve ısrar ederse Meclis-i Mebusan'ın rey ve kararının kabûlü mecburî olacaktır".*

Heyet-i Vükela'nın maddelerden birinde ihtilaf çıktığı zaman istifa etme seçeneği anayasadan kaldırılmıştır. Anayasanın ilk halinde olduğu gibi Heyet-i Vükela'yı tebdil veya Heyet-i Mebusan'ın feshedilmesi yetkisi padişaha verilmiştir. Böylece yasama ve yürütme erki arasındaki denge tekrar değiştirilmiş, padişah, yani yürütme lehine bir düzenlemeye gidilmiştir. Bu madde 9 Mart 1916 tarihinde yapılan değişiklikle ilga edilmiştir.

---

[380] Tunaya, s. 39.

Maddelerin bu şekilde değiştirilmesi İttihat ve Terakki'nin güç kaybını önlemek için yetmemiş, kabine sürekli olarak değişmiş, yönetim adına bir istikrar sağlanamamıştır. Yapılan Anayasa değişikliklerinde herhangi bir muhalefet olmadığı için maddelerin kabulü çabuk olmuştur. Ancak değişiklikler yasamayı değil yürütmeyi güçlendirmek amacıyla yapılmıştır. Bu dönemde egemenlik padişahta değil bir partinin elindedir.

Birinci Dünya Savaşı'na Osmanlı Devleti'nin katılması ile birlikte İttihat ve Terakki iktidarı da uzun sürmemiş, ülke savaşa girdiği için meclis çalışma imkanı bulamamıştır. İtilaf devletlerinin İstanbul'u işgali ile işgalci kuvvetler meclisin toplanmasına izin vermemişlerdir. Ancak Osmanlı Devleti'nin işgal edilmesine karşı direnen kuvvetler, hem askeri hem de siyasi bir birlik oluşturmuş ve 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi açılmıştır. Bu meclis döneminde 1921 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu kabul edilse bile Kanun-i Esasi yürürlükte kalmaya devam etmiştir. Kanun-i Esasi resmi olarak 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu'nun 104. maddesi ile ilga edilmiştir[381].

Kanun-i Esasi'nin egemenliğe ilişkin maddeleri ise daha önce kaldırılmıştır. Maddeleri kaldıran meclis Türküye Büyük Millet Meclisi'dir. TBMM, milli egemenlik doktrinini anayasasında benimsemiş bir meclistir. Bunun yanında hükümet, meclis ile mündemiç bir kurumdur. Anayasa Hukuku'nda "Meclis Hükümeti" adıyla bahsedilmektedir.

Kanun-i Esasi'nin Saltanata ilişkin maddeleri 1 Kasım 1922'de kaldırılmıştır. Hilafete ilişkin maddeleri de 3 Mart 1924 yılında kaldırılmıştır. Böylece bu yılda Kanun-i Esasi'deki egemenlik anlayışı son bulmuştur.

[381] Tunaya, s. 39.

SONUÇ

Kanun-i Esasi'deki egemenlik anlayışı ne tam anlamıyla Türk-İslam geleneği ne de yüzde yüz Batı doktrininden esinlenilmiştir. 1876 Anayasası, batı anayasacılık tekniği ile yazılmış bir metindir. Anayasanın yazıldığı dönemde Osmanlı Devleti, kimilerinin "batılılaşma", kimilerinin de "modernleşme" dediği bir süreçten geçmektedir. Bu dönemde batı hukukunun iktibas edilmesi revaçtadır. Kanun-i Esâsî de bu modanın bir ürünü olarak görülmüştür. Ancak egemenlik anlayışını incelediğimizde, Avrupa'da esen milli egemenlik rüzgarından pek de etkilenmediği ortaya çıkacaktır. Maddelere bakıldığında, klasik Türk-İslam-Osmanlı yapısında bir padişahın devlet yönetiminde söz sahibi olduğu görülmektedir. Bu sebeple, Kanun-i Esâsî daha çok Prusya ya da Sardunya gibi krallık sisteminin güçlü olduğu meşrutiyete sahip bir siyasi iktidarı benimseyen lejitimist anayasalara benzemektedir.

Tezin birinci bölümünde Osmanlı Devleti'ndeki egemenlik anlayışının farkını ortaya koymak için kavramın asıl çıktığı yer olan Avrupa kıtasındaki gelişiminden bahsedilmiştir. Avrupa'daki ilerleme iki yönde olmuştur. İlk olarak, parçalı feodal yapıdan merkezi otoriteye doğru bir yönelme söz konusudur. Merkezi otorite ve kralı güçlendirmek amacı ile Bodin, Hobbes gibi düşünürler egemenlik kavramını kuramsallaştırmış ve mutlak monarşinin en iyi yönetim biçimi olduğu konusunda uzlaşmışlardır. Düşünürlerin bu şekilde hareket etmelerinin sebebi olarak yüzyıllar süren iktidar mücadelelerinden kurtulup, insanların huzura ve güvenli bir yapıya kavuşma arzusu görülmüştür. Osmanlı Devleti'nde ise aynı çağda Fatih Sultan Mehmet de benzer şekilde merkezi otoriteyi güçlendirmek için çeşitli girişimlerde bulunmuş ve bunda başarılı olmuştur.

Avrupa'daki ilerlemenin ikinci yönü ise Kilise'nin iktidarının ortadan kaldırılarak, devletin yapısının laikleşmesidir. Augustinus'un fikirlerinden doğan ve Thomas Acquinas'ın görüşleri ile gelişen, orta çağa damga vurmuş olan *iki kılıç kuramı,* coğrafi keşifler, Rönesans, ticaretin gelişmesi ile birlikte güç kaybetmiş, ibre monarklara doğru çevrilmiştir. Bu süreçten de galip çıkan mutlak monarşi olmuştur. Egemenliğin en önemli alametlerinden olan yasa yapma yetkisi krallara geçmiştir. Keza, papanın krallara taç giydirmesi usulü de zamanla sembolikleşmiştir. Daha sonraki

aşamada ise egemenliğin kaynağı Tanrı'dan, önce krallara ve daha sonra da halka indirilecektir.

Tezimin ikinci bölümünde ise Kanun-i Esasi'deki egemenlik anlayışına ışık tutmak amacıyla Osmanlı Devleti'nin daha çok etkilendiği eski Türk devletlerindeki birikimi ve İslam devletlerindeki devlet başkanının yapısı incelenmiştir.

Devletin kuruluş yıllarında *kut verilmesi* olarak ifade edilen ve devletin yönetiminde hanedanın erkek tarafından bütün erkek üyelerinin hakkı bulunduğu kabul edilen, egemenliğin kaynağının Tanrı'da olduğu ve egemen gücün kullanımının Tanrı tarafından hana verildiğine inanılan anlayışın izleri görülmektedir.

İslam dininin kabul ettiği egemenlik anlayışı incelendiğinde ise ilk göze çarpan husus, İslam hukukunun hayatın her alanında ve devlet yönetiminde uyulması gereken kurallardan oluştuğudur. Egemenliğin kaynağı Allah'tır. Halife ise Allah'a ait olan egemenliği Hz. Peygambere halef olarak kullanmaktadır. Batıda kral, egemen olarak egemenliğin her kuvvetini kimseye bağlı olmadan kullanabilmesinin önü açılmışken, İslam devletlerinde halife, İslam hukukuna uygun davranmakla yükümlüdür. Halifenin iktidarı böylece sınırlıdır. Her türlü yasama işlemini yapamaz. İslam hukukunun izin verdiği ya da bilerek boş bıraktığı alanlarda yine İslam hukukuna uygun olarak düzenleme yapmak zorundadır.

Osmanlı Devletinin ilerleme döneminde ise hem ağırlıklı olarak İslam devletlerindeki yapı hem de İstanbul'un fethi ile birlikte Bizans devlet düzeni kendisini göstermektedir. Yavuz Sultan Selim'in kutsal toprakları Osmanlı Devleti'nin bünyesine katması, egemenlik anlayışına bir de "Mekke ve Medine'nin koruyucusu" ve İslam dünyasının hâmisi sıfatlarını eklemiş, bu durum padişahın diğer devletler üzerindeki nüfuzunu artırmıştır. Saltanat veraseti usulünün değiştirilmesi ve ortada bir rakip hanedanın bulunmayışı da Osmanlı devlet başkanının iktidarını mutlak ve sorgulanmaz hâle getirmiştir.

Tanzimat dönemi ve modernleşme hareketleri, sanıldığının aksine bu durumu tersine çevirmemiştir. Kanun-i Esâsî hükümleri de padişahın mutlak iktidarını yazıya dökmüştür.

Tezin üçüncü bölümünde, önce Kanun-i Esâsî'nin hazırlandığı dönemden ve bu dönemin Osmanlı devlet yapısında ve egemen gücü kullanan padişahın yetkilerindeki değişikliklerden bahsedilmiştir. Özellikle Tanzimat Fermanı'nın ilan edilmesi ile başlayan süreç ve padişahın kendi yetkilerini sınırlaması yönündeki girişimler, egemenlik anlayışının ekseninin batıya kaydırıldığı düşüncesine yol açmıştır. Tanzimat fermanı gibi anayasal nitelikte olan belgeler, Avrupa'da mutlak monarşilerin gücünü bireyler lehine kısıtlama amacı gütmektedir. Ancak bu fermanın amacının monarşinin kısıtlanmasından çok, hem ekonomik hem de askeri alanda zayıflayan devleti güçlendirmeye ve ortaya çıkan milliyetçilik akımı ile birlikte balkan topraklarının Osmanlı Devleti'nden ayrılmasını önlemeye yöneliktir. Kanun-i Esâsî'nin yapılmasının arkasındaki niyet bu sonuncusudur. Güçlenen Avrupa devletlerinin ve Rusya'nın gayrimüslim tebaa vasıtası ile iç işlerine karışılmasının engellenmesi için bu anayasa alelacele bir şekilde hazırlanmış ve yürürlüğe konulmuştur. Bu sebeple anayasanın içinde milli egemenlik fikrinden eser yoktur. Kurulacak olan parlamentonun yasa yapma özelliği oldukça sınırlıdır ve padişahın iznine bağlıdır. Egemen kuvvetler olan yasama ve yürütme devlet başkanının tekelindedir. Yargı ise bağımsız olarak düzenlenmiştir. Ancak madde 113'te padişaha yargı kararı olmaksızın sürgüne gönderme yetkisi tanınmıştır. Bu husus devlet başkanının ceza verme yetkisinin hâlâ bulunduğunu göstermektedir.

1909 değişiklikleri ile gerçek anlamda meşruti monarşi rejimi kurulmuştur denilebilir. Bu değişikliklerde artık parlamentonun yasa yapma yetkisi olmuştur. Egemen kuvvetler padişah ve meclis arasında paylaştırılmıştır. Bu durum maalesef İttihat ve Terakki Partisi'nin oligarşik yönetim kurarak iktidarı ele geçirme çabaları yüzünden kısa sürmüştür. Bir süre sonra I. Dünya Savaşı başlamış ve Osmanlı Devleti'nin yenilmesi ile sonuçlanmıştır. 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin kurulması ve 1921 Anayasası'nın ilan edilmesi ülkede milli egemenlik anlayışı hakim olmuştur. Daha sonra devletin yönetim biçimi Cumhuriyet olmuş ve 3 Mart 1924'te hilafet kaldırılarak Kanun-i Esasi'deki siyasi iktidar yapısı son bulmuştur.

KAYNAKÇA

ABADAN, Yavuz, "Osmanlı İmparatorluğunda Anayasa Sistemine Geçiş Hareketleri", *AÜHFD,* Cilt 14, Sayı 1-4, 1957.

AKBAY, Muvaffak, *Umumi Amme Hukuku Dersleri*, Ankara: AÜHF Yayınları, 1961.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Eski Yunan'da Siyaset Felsefesi*, Ankara: V Teori Yayınları, 1989.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali, *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge Kitabevi, 2010.

AĞAOĞULLARI, Mehmet Ali ve Levent KÖKER, *Kral-Devlet ya da Ölümlü Tanrı*, Ankara: İmge Kitabevi, 2009.

ALATLI, Alev, *Batıya Yön Veren Metinler II*, Kapadokya Meslek Yüksek Okulu, 2010.

AKAD, Mehmet ve Bihterin DİNÇKOL, *Genel Kamu Hukuku*, İstanbul: Der Yayınları, 2013.

AKAL, Cemal Bali, *İktidarın Üç Yüzü*, Ankara: Dost Kitabevi, 2012.

AKAL, Cemal Bali, *Modern Düşüncenin Doğuşu*, Ankara: Dost Kitabevi, 2010.

AKGÜNDÜZ, Ahmet, "Kardeş Katli Meselesi I", www.osmanlı.org.tr (12.06.14).

AKIN, İlhan F., *Kamu Hukuku*, İstanbul: Beta Yayınları, 1993.

AKMAN, Mehmet, *Osmanlı Devletinde Kardeş Katli,* İstanbul: Eren Yayınevi, 1997.

AKYILDIZ, Ali, "Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliyye", *DİA,* Cilt 28.

AKYILDIZ, Ali, "Sened-i İttifak", *DİA,* Cilt 36.

AKYILMAZ, Gül, "Osmanlı Devleti'nde Egemenlik Kavramının Gelişimi", *Yeni Türkiye,* Osmanlı Özel Sayısı III, Cilt 33, 2000.

ALDIKAÇTI, Orhan, *Anayasa Hukukumuzun Gelişmesi ve 1961 Anayasası*, İstanbul: İUHF Yayınları, 1982.

ARSAL, Sadri Maksudi, *Türk Tarihi ve Hukuk,* İstanbul: İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1947.

ATAKAN, Arda, "Putlaştırılmış Bir Kavram: Milli İrade", *Prof. Dr. Mehmet Akad'a Armağan,* İstanbul: Der Yayınları, 2012.

ATAKAN, Arda, "Milli İrade Kavramı Üzerine bir İnceleme", *MÜHF Hukuk Araştırmaları Dergisi,* Cilt 13, Sayı 3-4, 2007.

AYDIN, Mehmet Akif, *Türk Hukuk Tarihi,* İstanbul: Beta Yayınları, 10. Baskı 2013.

AYDIN, Mehmet Akif, Kânûn-ı Esâsî", *DİA,* Cilt 24.

AYDIN, Mehmet Akif, "İslam Hukukunda Devlet Başkanının Tayin Usulü", *Osmanlı Araştırmaları Dergisi,* Sayı 10, 1990.

AYDIN, Mehmet Akif, "Anayasa", *DİA*, Cilt 3.

AYDIN, Mehmet Akif, "Hal", *DİA,* Cilt 15.

AYDINLI, Halil İbrahim ve Veysel Ayhan, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi Perspektifinden İktidarın Sınırlandırılması Tartışması", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi,* Cilt 5, Sayı 1, 2004.

AVCI, Casim, "Hilafet", *DİA*, 1. Bölüm, Cilt 17.

AYBAY, Rona, "Anayasal Metinlerde Egemenlik", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

BAŞGİL, Ali Fuad, *Esas Teşkilat Hukuku,* Birinci Cilt, Fasikül I, İstanbul: Baha Matbaası, 1960.

BERİŞ, Hamit Emrah, "Egemenlik Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Geleceği Üzerine Bir Değerlendirme", *AÜSBFD*, Cilt 63, Sayı 1, 2008.

BERKES, Niyazi, *Türkiye'de Çağdaşlaşma,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

BOZKURT, Gülnihal, *Batı Hukukunun Türkiye'de Benimsenmesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.

BUZPINAR, Ş. Tufan, "Osmanlı Hilafeti Meselesi: Bir Literatür Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi,* Cilt 2, Sayı 1, 2004.

Carré de MALBERG, *Contribution a la Théorie Générale de l'Etat,* Paris: Dalloz, 2004.

ÇETİN, Halis, "Egemenlik ve Hukuk İlişkisi Üzerine", *C. Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi,* Cilt 3, Sayı 2, 2002.

DUGUİT, Leon, *Kamu Hukuku Dersleri,* çev. Süheyl DERBİL, Ankara: AÜHF Yayınları, 1954.

EKİNCİ, Ekrem Buğra, "Osmanlı Hukukunda Kardeş Katli Meselesi", *Prof. Dr. Fikret Eren'e Armağan,* Ankara: Yetkin Yayınları, 2006.

EKİNCİ, Ekrem Buğra, *Osmanlı Hukuku: Adalet ve Mülk*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2008.

ELÖVE, Mustafa E. *Anayasa Hareketlerimiz Şeması,* İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1960.

EL-ENSÂRÎ, Abdülhamid İsmail, "Ehlü'l-Hal ve'l-Akd", *DİA,* Cilt 10.

ERKİNER, Hakkı Hakan, "Uluslararası Hukuk Düşüncesinde Klasik Öğretinin Kuruluşu: Hugo Grotius ve Postgrotien Yazarlar Samuel von Pufendorf, Richard Zouche, Cornelius van Bynkershoek ve Samuel Rachel'e ilişkin İnceleme ve Değerlendirme", *MÜHF Hukuk Araştırmaları Dergisi,* Cilt 18, Sayı 3, 2012.

FENDOĞLU, H. Tahsin, "1876 Anayasası veya Monarşik Modernleşme Dönemi", *Türkler,* Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, Cilt 14, 2002.

FLANZ, Gisbert H., *XIX Asır Avrupasında Anayasa Hareketleri,* çev. Necat ERDER, Şerif MARDİN, Aydın SİNANOĞLU, Ankara: AÜSBF - New York University Graduate School of Public Administration and Social Service, 1956.

GEDİKLİ, Fethi, "Yasa", *DİA*, Cilt 43.

GEDİKLİ, Fethi, "Kazâ", *DİA*, Cilt 25.

GÖZLER, Kemal, *Devletin Genel Teorisi: Bir Genel Kamu Hukuku Ders Kitabı*, Bursa: Ekin Yayınevi, 2012.

GÖZLER, Kemal, "Tanzimat Fermanı", www.anayasa.gen.tr/tanzimatfermani.htm; (12.07.14).

GÖZLER, Kemal, "Sened-i İttifak", www.anayasa.gen.tr/senediittifak (17.07.14).

GÖZLER, Kemal, "Kanun-u Esasi", www.anayasa.gen.tr/kanunuesasi.htm (25.07.2014).

GROTİUS, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha L. MERAY, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

GÜRDOĞAN, Burhan, "II. Meşrutiyet Devrinde Anayasa Değişiklikleri", *AÜHFD,* Cilt 16, sayı 1-4, 1959.

GÜRİZ, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, Ankara: AÜHF Yayınları, 1987.

HAKYEMEZ, Yusuf Şevki, *Mutlak Monarşilerden Günümüze Egemenlik Kavramı: Doğuşu, Gelişimi, Kavramsal Çerçevesi ve Dönüşümü*, Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2004.

HAMİDULLAH, Muhammed, "Constitutional Problems in Early Islam", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi,* Cilt 5, Cüz 1-4, 1973.

HAMİDULLAH, Muhammed, *İslam Anayasa Hukuku,* Ed. Vecdi Akyüz, İstanbul: Beyan Yayınları, 1995.

HARMAN, Chris, *Halkların Dünya Tarihi*, çev. Uygur KOCABAŞOĞLU, İstanbul: Yordam Kitap, 2009.

HATEMİ, Hüseyin, *İslam Hukuku Dersleri,* İstanbul: Sümer Kitabevi, 4. Baskı, Kasım 2012.

HEYD, Uriel, *Studies in Old Ottoman Criminal Law,* Oxford at the Clarendon Press, 1973.

HOBBES, Thomas, *Hobbes's Leviathan reprinted from the edition of 1651 with an Essay by the Late W.G. Pogson Smith*, Oxford: Clarendon Press, 1909, http://oll.libertyfund.org/titles/869, (06.08.2014).

İBN HALDUN, *Mukaddime I,* Hazırlayan: Süleyman ULUDAĞ, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.

İNALCIK, Halil, *Devlet-i 'Aliye I*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2012.

İNALCIK, Halil, *Devlet-i 'Aliye II,* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

İNALCIK, Halil, *Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

İNALCIK, Halil, "Osmanlı Padişahı", *AÜSBFD,* Cilt 13, Sayı 4, 1958.

İNALCIK, Halil, "Osmanlılar'da Saltanat Veraseti Usulü ve Türk Hakimiyet Telakkisiyle İlgisi", *AÜSBFD,* Cilt 14, Sayı 1, 1959.

Kanun-i Esâsî, *Düstûr*, Tertip I, Cilt 4.

KAPANİ, Münci, *Kamu Hürriyetleri,* Ankara: Yetkin Yayınları, 2013.

KARA, Uğur, *Temel İnsan Hakları Bilgisi I*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012.

KARABÖCEK, Can, *Modern Devlette Egemenlik Sorunu*, Basılmamış Doktora Tezi, 2011.

KARAL, Enver Ziya, *Osmanlı Tarihi VIII,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2010.

KARATEPE, Şükrü, *Osmanlı Siyasî Kurumları - Klasik Dönem,* İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

KAŞIKÇI, Osman, *Osmanlı'da Devlet Başkanlığı,* İstanbul: Yitik Hazine Yayınları, 2012.

KAŞIKÇI, Osman, "İslam - Osmanlı Hukukunda Devlet Başkanının Görevinin Sona Ermesi", *AÜEHFD*, Cilt 5, Sayı 1-4, 2001.

KOCA, Salim, "Eski Türklere Devlet Geleneği ve Teşkilatı - İlk Çağ", *Genel Türk Tarihi*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt 2, 2002.

KOÇAK, Mustafa, Ba*tı'da ve Türkiye'de Egemenlik Anlayışının Değişimi Devlet ve Egemenlik: (Eski Kavramlar - Yeni Anlamlar)*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2006.

KOÇAR, Musa, "Dini Otorite Bağlamında Gazzâli'de İmamet ve Siyasal Egemenlik Sorunu", *Dini Araştırmalar,* Cilt 6, Sayı 18, 2004.

KRASNER, Stephen D., *Sovereignty: Organized Hypocrisy*, Princeton: Princeton University Press, 1999.

KUZU, Burhan, *Türk Anayasa Metinleri ve İlgili Mevzuat*, İstanbul: Filiz Kitabevi, 2003.

LECHNER, Silviya, "Sovereignty and Territoriality: An Essay in Medieval Political Theory", http://www.eisa-net.org/be-bruga/eisa/files/events/turin/Lechner-Lechner_territoriality.pdf, (18.08.14).

LOWRY, Heath W., *Erken Dönem Osmanlı Devleti'nin Yapısı,* çev. Kıvanç TANRIYAR, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2010.

LÜTEM, İlhan, *Egemenlik Kavramı ve Devletlerarası Hukuk*, Ankara: Sakarya Basımevi, 1947.

MAİRET, Gerard, "Padovalı Marsilius'dan Louis XIV'e Laik Devletin Doğuşu", *Devlet Kuramı,* ed. Cemal Bali AKAL, Ankara: Dost Kitabevi, 2011.

MARDİN, Şerif, *Türk Modernleşmesi,* İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.

MUMCU, Ahmet, *Osmanlı Devleti'nde Siyaseten Katl,* Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları, 1963.

MERAY, Seha L., "Devletler Hukukunda Bazı Terim Meseleleri", *AÜSBFD,* Cilt 11, Sayı 4, 1956.

MERT, Özcan, "Âyan", *DİA*, Cilt 9.

NİZAMÜ'L-MÜLK, *Siyasetname,* çev. Mehmet Taha AYAR, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

OKANDAN, Recai Galip, *Amme Hukukumuzun Anahatları,* Birinci Kitap, İstanbul: İÜHF Yayınları, 1977.

OKANDAN, Recai Galip, *Umumi Amme Hukuku*, İstanbul: İÜHF Yayınları, 1968.

ONAR, Sıddık Sami, *İdare Hukukunun Umumi Esasları,* 1. Cilt, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1966.

ORTAYLI, İlber, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı,* İstanbul: Timaş Yayınları, 33. Baskı, 2011.

ÖGEL, Bahaeddin, *Türklerde Devlet Anlayışı (13. Yüzyıl Sonlarına Kadar),* Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1982.

ÖKTEM, Niyazi, "Gökyüzünden Yeryüzüne İnmeye Çabalayan Hukukun İlk Çağlardaki Serencamı", *Legal Hukuk Dergisi,* Cilt 5, Sayı 13, 2013.

ÖZBUDUN, Ergun, *Türk Anayasa Hukuku*, Ankara: Yetkin Yayınları, 2005.

ÖZCAN, Azmi, "Hilafet - Osmanlı Dönemi", *DİA,* Cilt 17.

ÖZÇELİK, Selçuk, "Sened-i İttifak", *İÜHFM,* Cilt 24, Sayı 1-4, 1959.

ÖZDEMİR, Gürbüz, "Batı'da ve Türklerde Egemenlik Kavramı", *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi,* Sayı 23, 2009.

ÖZCAN, Abdülkadir, "Devşirme", *DİA,* Cilt 9.

ÖZCAN, Abdülkadir, "Cülûs", *DİA,* Cilt 8.

ÖZCAN, Abdülkadir, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem için Kardeş Katli", *Tarih Dergisi,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, Sayı 33, 1982.

ÖZCAN, Abdülkadir, "Devşirme Sistemi ve Bazı Tespitler", http://fsmsem.fatihsultan.edu.tr/fsmsem/devsirme-sistemi-ve-bazi-tespitler-makale-26.html, (19.08.2014).

ÖZKORKUT, Nevin, "1876 Anayasası'nın Hukuk Devleti Unsurları Açısından Osmanlı Devlet Anlayışına Getirdiği Yenilikler", *AÜHFD,* Cilt 53, Sayı 1, 2004.

ÖZMAN, M. Aydoğan, "Devletlerin Egemenliği ve Milletlerarası Teşekküller", *AÜHFD,* Cilt 21, Sayı 1-4, 1964.

ÖZTUNA, Yılmaz, *Bir Darbenin Anatomisi,* İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2013.

ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Toplum Sözleşmesi,* çev. Vedat GÜNYOL, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2006.

SACERDOTİ, Gilberto, *Kurban ve Egemenlik: Shakespeare'den Bruna'ya Avrupa'da Teoloji ve Siyaset*, çev. Zuhal YILMAZ, Ankara: Dost Kitabevi, 2007.

SEZER, Abdullah, "Osmanlı - Türkiye Anayasa Metinleri", http://anayasametinleri.blogspot.com.tr/2010/09/1876-kanun-i-esasi-orijinal-metin_15.html, (29.07.2014).

SÜMER, Faruk, "Yavuz Selim Halifeliği Devraldı mı?", *Belleten,* Cilt 56, Sayı 217, 1992.

TANÖR, Bülent, *Osmanlı - Türk Anayasal Gelişmeleri,* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 19. Baskı, 2010.

TANÖR, Bülent, "Anayasal Gelişmelere Toplu Bir Bakış", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi*, Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

TANNENBAUM, Donald G. Ve David SCHULTZ, *Siyasî Düşünce Tarihi: Filozoflar ve Fikirleri*, çev. Fatih Demirci, İstanbul: Liberte Yayın Grubu, 2005.

TANİLLİ, Server, *Devlet ve Demokrasi: Anayasa Hukukuna Giriş*, İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1996.

Tanzimât-ı Hayriye'ye Dair Gülhâne'de Kıraat Olunan Hatt-ı Hümâyûn, *Düstûr,* Tertip I, cilt 1.

TEZİÇ, Erdoğan, *Anayasa Hukuku: Genel Esaslar*, İstanbul: Beta Yayınları, 2004.

TOPUZKANAMIŞ, Engin, "Max Weber'de Ekonomi, Hukuk ve Rasyonalite", *Dokuz Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi,* Cilt 14, Sayı 2, 2012.

TUNAYA, Tarık Zafer, "1876 Kanun-ı Esasîsi ve Türkiye'de Anayasa Geleneği", *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi,* Cilt 1, İstanbul: İletişim Yayınları, 1985.

TURAN, A. Enis, " Ege, Egemen ve Egemenlik ve Yunanca "Hegemonya" Üzerine", *YOM Türk Dünyası Kültür Dergisi,* Sayı 14, 2009.

TURAN, Osman, *Türk Cihan Hakimiyeti Mefkuresi Tarihi*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.

TÜRCAN, Talip, Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001.

TÜRCAN, Talip, "Saint Thomas Acquinas'ın Egemenlik Teorisi ve İslam Hukuk Düşüncesindeki Muhtemel Temelleri Üzerine", XI. ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk

Medeniyeti ve Avrupa (Uluslararası Sempozyum, 24-26 Kasım 2006), *İSAM, T.C. Diyanet İşleri Başkanlığı ve M. Ü. İlahiyat Fakültesi*, 2006.

TÜRE, Fatih, "Türkiye'de Siyasal Egemenlik Kavramının Gelişimi: Osmanlı'dan Cumhuriyete Tarihsel Süreç", *Akademik Fener,* Balıkesir Üniversitesi Yayınları, Cilt 2, Sayı 4, 2005.

UYGUN, Oktay, *İbni Haldun'un Toplum ve Devlet Kuramı,* İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2008.

UZUNÇARŞILI, İsmail Hakkı, *Çandarlı Vezir Ailesi,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1988.

ÜÇOK, Coşkun, Ahmet Mumcu ve Gülnihal Bozkurt, *Türk Hukuk Tarihi,* Savaş Yayınevi, Ankara, 10. Baskı, 2002.

YAKUBOĞLU, Kenan, "Osmanlı Siyaset Felsefesinde Egemenliğin Meşruiyet Problemi", *EKEV Akademi Dergisi* Cilt 28, Sayı 7-8, 2006.

YAZICI, Serap, *Anayasa-I,* Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını, 1542.

YURTSEVEN, Yılmaz, Osmanlı Devletinde Siyasi İktidarın Meşruluk Temelleri, Yayımlanmamış Doktora Tezi, 2006.

YUSUF HAS HACİP, *Kutadgu Bilig*, çev. Reşit Rahmeti Arat, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2006.