

OSMANLI DEVLETİNDE LÂİKLİK VE HUKUKUN ROMANİZASYONU

İLBER ORTAYLI*

Osmanlı devletinin toplumsal, idarî ve siyasî düzeni ve toplum hayatında zamanla doğan önemli gelişmeler sonucu ortaya çıkan düalist yapıyı hukuk, toplum düzeni ve kurumlardaki değişimleri yeterli biçimde inceleyemediğimiz söylenebilir.

Osmanlı toplum düzeninin lâik veya şer'î (Islamic) olduğu konusundaki tartışmalara girmeden önce, lâik kavramından ne anlaşılması gerektiği üzerinde durmalıyız. *Laïc-Laicus* kavram olarak ruhban sınıfına ve ruhaniyete ait olmayan düşün ve yaşam biçimini ifade eden kullanılan bir deyimdir. Hattâ bu eski Yunanca kelime "rusticus" gibi kırsal köylü kültürünü ifade eder ve Ortaçağlarda layman-laic gibi bir ihtisas ve işi bilmeyen geniş grubu ifade eder. Hukukçuların, tabiplerin bu mesleği anlamayanlara "*laïc-layman*" demeleri gibi: Genel sanının tersine dünyada lâik tutumlu din yoktur. "Tanrının hakkı Tanrıya, Caesar'ın hakkı Caesar'a" diyen Hristiyan dininin temelinde böyle bir felsefe üzerine kurulup kurulmadığı tartışılabilir. Ama kilise devletin dışında yaşamaya alıştı, öyle yaşamıştır ve kilise Judaisme ve İslâm'da bulunmayan bir kurumdur. Hristiyanlıkta ruhanî (clergé) bir sınıf vardır. Bununla birlikte dinin ve kilisenin Hristiyan dünyasında da çok uzun zaman devlet ve toplum hayatına hakim olduğu tartışılmaz bir tarihî gerçektir. Batı'da Carolus Magnus ve halefleri papanın elinden tacını giyiyordu, Doğu'da da Roma (Bizans) imparatoru. Fakat ikincisi kiliseye hükmediyor ve onu denetliyordu. Peki İslâm dünyasında durum neydi? Hükümdar halifeydi. İslâm dünyasının yöneticisiydi, ama bir ruhanî lider değildi. İslâm *seriat*'ı hükümdarın uyacağı kurallardır. Ama aynı şeriat dünyevî otoriteye itaati emreder; dünyevî otorite Müslümanlara Müslüman gibi yaşamayı temin etmekle görevlidir. Ortaçağ Hristiyanı için politika şeytanî bir araç ve sanattır. Devlet kötülerin iyisi bir araçtır. Ortaçağ İslâm dünyasında devlet kötü görülmez, politika ve devlet öbür dünyaya hazırlanmaya, ibadete hizmet eden bir araç olmalıdır. İslâm siyaset teorisi bunu izah eden bir dizi *tracatus* kaleme almıştır.

* Prof. Dr., Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Öğretim Üyesi.

Bugün Ortadoğu dünyasında, Fransa inkılâbının getirdiği *laïcité* kavramı ve bunun son İslâm imparatorluğu olan Osmanlı devletinin bilhassa son asrında yarattığı etkiler tartışılıyor. Tartışılan noktalar arasında 15-18. asır Osmanlı devlet ve toplum yapısında lâik unsurların olup olmadığı da yer alıyor: Burada *laïcité*'den ne anlaşıldığının muhtelif tarifleri yapılmıştır. Bazısı her din ve inanca mensup grupların tolere edildiğini söyler. Bazısı toplumsal hayatın düzenlenmesinde dinî kaynakların dışında kaynaklara dayanan hukuk normlarının egemen olduğu bir hukuk düzeni olduğunu söyler. Oysa bu iki koşul lâik bir toplumda bulunması gerekli, ama yeterli özellikler değildir. Lâik toplum standart ve monist bir yönetim düzeninin ve her din ve cinsiyete mensup insanların eşit koşullarla bağlı olduğu bir hukuk mevzuatının bulunduğu toplum düzeni demektir. Yani bir toplumda dinî hoşgörü olabilir (eski Roma ve Osmanlı imparatorluklarında olduğu gibi) din dışı kaynaklardan esinlenen veya bu gibi kaynakların ağırlık kazandığı bir hukuk mevzuatı uygulanabilir (Osmanlı, Bizans ve Cengiz imparatorlukları gibi), ama toplumda her dinî cemaat aynı yasalarla yönetilmiyorsa, kadın ve erkek için dinî inanca dayalı farklı düzenleme ve normlar varsa (mirasta eşitsizlik, toplum hayatına katılımda kısıtlama ve farklılık gibi) hattâ sadece belirli bir sınıf için, örneğin ruhban için imtiyazlar tanınmış ve yönetici elitin imtiyazlarının meşruiyeti tanrısal bir kaynağa dayandırılarak açıklanıyorsa, orada lâiklikten söz edilemez.

Kısaca tüm toplumsal kategoriler için aynı hukukî mevzuatın uygulanması, hiç kimseye dinsel ayrıcalık ve üstünlük tanımayan bir toplum düzeni diye tanımlanan lâikliğin, son asırlarla özdeş olduğu, açıktır. Lâiklik bir yerde modern toplumun ön koşullarının gerçekleşmesine bağlıdır. Ancak toplumun belirli bir gelişme düzeyinde bu ideoloji modern bir toplumun gelişimini hızlandırabilir de... Batı Avrupa'nın gelişimi bu bakımdan önemlidir ve dünyanın diğer parçaları için bir tarihî, sosyal modeldir.

Osmanlı devleti şer'î bir devlet miydi? Bu sorunun cevapları çoktur ve tartışılan bir konudur. Bazı yazarlar Osmanlı devletini yönetim ve yargıda İslâm şeriat hükümlerinin egemen olduğu bir sistem olarak tanımlar. "Devletin dini, İslamdır, kanunlar aynı zamanda İslâm dininin esaslarına dayanır" diye tezlerini özetlerler ve bununla Osmanlı devletini İslâm şeriatına (hukuk) dayalı bir devlet olarak nitelerler. Buna karşılık bazı yazarlar, Osmanlı toplumunda gayrimüslim gruplara da tolerans gösterildiğini belirterek, bunun lâikliğin ta kendisi demek olduğunu ileri sürerler. Gerçekten de Osmanlı imparatorluğu tarihte Roma imparatorluğundan sonra dinî toleransın en çok görüldüğü, zamana ve hükümdarın kişiliğine bağlı olmaksızın kurumsallaştığı bir devletti. Dinî

grupların iktisadî, adlî, dinî ve maarife ilişkin işleri kendilerine bırakılmış hattâ ruhânî liderler ve kurumlara rütbe, imtiyazlar bahşedilmiştir. Ocak 1454'de Ghennadios'a resmen Rum Ortodoks patrikliği bahşedildiğinde ona yapılan tören ve gösterilen ihtirâm göz alıcıydı¹ ve böylesi Bizans devri patriklerine bile nasip olmamıştı. Ermeni patriki, Musevî hahambaşısı protokolde önde gelen bir yere sahipti. İmparatorluğun dört bir tarafındaki manastırlar vergi ve angarya bağışıklığına sahip olduğu gibi, faaliyetlerini sürdürmeleri için huzur ve güvenliklerinin sağlanması mahallî yöneticilere sık sık ihtar edilir hattâ bazı manastırlara mirî hediyeler dahi gönderildi. Örneğin Balkanlardaki ünlü *Rilo* manastırının (Bulgaristan'da Sofya civarı) 21 Eylül 1378'de son Bulgar Çarı *Ivan Shisman*'dan aldığı imtiyaz Osmanlı döneminde de aynen tasdik edilmişti.

Manastırın arşivindeki (H. Rebiyülevvel 870) tarihli (Kasım 1465) (concession) imtiyaz beratı Fatih tarafından verilmiş olup, bu imtiyazın mütemadiyen yenilendiği görülüyor. Bu tür beratlar manastırın arşivini doldurmaktadır.² Gene Yıldız Arşivinde bir kopyası bulunan, Yavuz Sultan Selim'in *Aynaroz* Hagios Oros (Mount Athos) manastırı keşişlerine verdiği benzer bir imtiyaz beratını belirtelim.³ Tolerans kurumunu ileri sürenler her cemaatin kendi işlerini kendinin gördüğünü belirtirler ki, bunun lâiklik olup olmadığının tartışmasını aşağıda yapacağız.

Ö.L. Barkan'ın öncülük ettiği bir grup yazar ise; Osmanlı devlet ve toplum hayatındaki uygulamada şer'î kanunlardan çok, dünyevî otorite tarafından konan kuralların (*örfi sultanî*) örf ve adetlerin hakim olduğunu, bu nedenle Osmanlı devletine İslâmî devlet denmenin pek kolay olmadığını belirtirler.⁴ Gerçekten de uygulamaya bakıldığında bu hükmü doğrulayacak bir durum vardır. Devlet hayatını, toprak düzenini tayin eden kanunnameler şer'î hukukla her zaman uyum içinde değildir. Osmanlı idaresi toplum ve devletin hayatının temel kurum ve ilişkilerini şer'î mevzuattan çok, örfî kanunlarla, hattâ mahallî gelenek ve teamülle düzenlemeyi tercih etmiştir. Osmanlı kadısı bile sadece toprak düzeni,

¹ Franz Babinger, *Mehmed der Erobrer und seine Zeit*, F. Bruchmann, München 1959, p. 110-111.

² D.Ihçiyev, *Turskie Dokumenti na Rilskiya Manastira*, Izd. Rilskiyat Manastır, Sofiya 1910. Bu vesikaların bazılarını içerir.

³ *Başb. Arş. Yıldız Evrakı*, "Aynaroz Papazlarına Mülkiyet Veren Yavuz Selim'in Ferman Sureti", Yıldız 24 (128).

⁴ Ö.L. Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu Teşkilât ve Müesseselerinin Şer'iliği Meselesi", *İst. Üniv.Huk. Fak. Mec.*, yıl 1945, cilt XI, sayı 3-4, s. 203-204.

maliye gibi konularda değil, hattâ bazen aile hukukuna ilişkin sorunlarda bile İslâmî şeriatten çok örf ve adet hukukuna başvurmayı tercih etmiştir.⁵ (İslâm hukukçuları) ulemanın bazı konularda verdiği fetva; “şeriat işi değildir, dünyevî otorite ne derse öyle olur...” şeklindedir. Ancak bütün bunlara rağmen Osmanlı devlet düzeninin şer’î olmadığını ileri sürmek zordur. Toplumun örgütlenmesine baktığımızda şer’î ve geleneksel bir düzenle karşılarız. Bu soruna yaklaşım biçimi toplumsal örgütlenmeyi incelemek olmalıdır.

Lâik devletin ülkenin her yanında her insan için aynı mevzuatın (kanunların) uygulandığı, yönetsel ve adlî kuralların standardize edildiği, merkeziyetçi bir devlet demek olduğunu belirtmiştik. Tabii bu özellikle dinî kuralların ve ayrımların kalkması, yani ayrı cinsten (kadın ve erkek), ayrı dinden insan gruplarına aynı mevzuatın uygulanması demektir.

Bu yüzden Osmanlı yönetiminde o çağın Avrupasına göre bir dinî tolerans ve Osmanlı hukuk düzeninde din dışı uygulamaların yaygınlığını gördüğümüz halde; Osmanlı devlet ve toplum düzenini lâik diye adlandıramayız. Bunun başlıca nedeni; toplumun resmen dinî mensubiyet esasına dayanan *millet* adı verilen gruplara bölünmesi, vergilerin bu esasa göre konması, yargı düzeninin ve eğitimin bu anlayış içinde dinî cemaat liderleri tarafından örgütlenir ve yürütülmesidir. Bu ise adlî ve idarî örgütlenmede bir tür dine dayalı de-centralisme (adem-i merkeziyetçilik) ve çeşitlilik demektir. Millet ayırımında ise din ve ırk esas gözetilmezdi. Aynı dili konuşan Ermeniler mensup oldukları kiliseye göre, Ermeni, Ermeni-Katolik ve XIX. yüzyılda bir de Ermeni-Protestan *millet*leri olarak geçerdi. Buna karşılık Bulgarlar ve Rumlar aynı *millet* sayılıyordu. Türkler, Arnavutlar, Araplar İslâm *milleti* idi. İmparatorluk dağılana kadar, nüfus sayımında bile etnik ayırım değil, dinsel gruplama esas alınmıştır. Dinî cemaat, örgüt ve liderleri; yargı, eğitim, maliye ve belediyeye ait konularda sorumlu ve yükümlü tutulmuştur. Bu nedenledir ki, böyle bir düzeni lâik olarak niteleyemeyiz. Böyle bir *éthique* ve yaklaşım da gerekmiştir, metot bakımından yanlıştır ve tarihçinin çağı kavramaya yönelik yaklaşımı ile de bağdaşmayan bir kavramlaştırmadır.

Osmanlı devletinde en yüksek hukukî adam olarak *şeyhülislâm* (grand mufti) önemli konularda mutalaa verir. Hükümdarın tahttan indirilmesi, savaş ilânı gibi işlerde *fetva* (Musevî dininde hahamların verdiği risponda gibi) yani uygun görüşü gerekir. Şeyhülislâm 19. yüzyılda kabinenin üyesi ve protokolde öbür nazırlardan önce gelirdi.

⁵ İ. Ortaylı, “The Family in Ottoman Society” in *The Turkish Family in Historical Perspective-Family in Turkish Society*, Turkish Social Sciences Association, Ankara 1985, p. 93-104.

Osmanlı sultanları aynı zamanda halifedir. Hilâfet 1774'de Rusya ile uzun harp sonucu yapılan *Küçük Kaynarca* antlaşmasında Rusya'daki Müslümanlar üzerinde dinî *protektorat* makamı olarak zikredildi. Hristiyan dünya, halifelik makamını ruhanî bir reislik gibi algıladı. Doğrusu Osmanlı makamları da bu yanlış anlamayı pek tekzîb etmedi ve bu yönde kullandılar. Özellikle 19. yüzyılda halife unvanını Osmanlı sultanları dış politikada kullanmışlardır. Hindistan, Cava, Bosna, Mağrib ve Rusya'da Müslümanlar halifeye bağlılıklarını belirtmiştir ve ruhanî işler kısmen İstanbula bağlı olmuştur. Ancak 1908'den sonra anayasal monarşi (meşrutiyet) döneminde *Halife* ve *Sultan*'ın ayrı kimseler olması söz konusu edildi. Ama böyle bir düşünce ancak gizli politik durum dolayısıyla 1922 de saltanatın kaldırılması ve halifenin ayrı bir kimse olarak (Abdülmecid) Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından seçilmesiyle gerçekleşti.

Osmanlı hukuk sisteminin Romanizasyonu ve lâikleşmesi süreci adı telâffuz edilmeden 19. yüzyılda başlar, İmparatorluğun Batı tarzı idarî reformları, kaçınılmaz olarak Avrupa hukuk sisteminin tedricen adaptationunu da getiriyordu.

Tanzimattan Sonra Kurumlarda Lâikleşme Başlangıcı

XIX. yüzyıl dünyasının koşulları içinde Osmanlı imparatorluğu; modernleşmenin ilk adımlarını askerî mekteplerdeki ıslahatla beraber hukuk alanında atmıştır, demek pek yanlış olmaz. Askerî modernleşme Avrupa hukukunun adaptasyonu ile birlikte oluyordu. İmparatorluk merkezî bir idareye ve modern bir hukukî kodifikasyona sahip olmak zorundaydı.

İmparatorluk dünyanın yeni ekonomik düzenine ayak uydurmak için, ilk elde Fransız Ticaret Kanununu adapte etti. (*Kanunname-i Ticaret* 1850 yılı). Yeni kanuna göre İslâm hukukunun aksine faiz kabul ediliyor, ticarî davalarda haliyle din ve mezhep ayrımı kalkıyordu. Gene modern anlamındaki şirketler dahi, İslâm hukukunda yer almayan bir müessese, "tüzel kişiler" (persone morale) olarak kanunda yer almışlardır. 1863 yılında da "Ticaret-i Bahriye Kanunnamesi" kabul edildi. Bu sonuncusu da denizci Avrupa uluslarının kanunlarından hazırlanmıştı. Üstelik ticarî davalara bakacak mahkemeler de, şer'î hakimlerden değil, nizamiye mahkemesi hakimleri denen yeni hukukçulardan ve mahallin tüccarlarından oluşan karma kurullardı. Tanzimat devrinin aydın sadrazamı *Âli Paşa*, Fransız medenî kanununu (code civile) kabul ettirmeye istediği halde, A. Cevdet Paşa'nın başını çektiği muhafazakar grup, 1868-1876 yılları arasında 16 kitaptan meydana gelen "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye" adlı eseri hazırladılar.

Mecelle esasda İslâm hukukunun Sünnî-Hanefî Okulu esaslarına dayanmakla birlikte, fasılların düzenlenişi ve eserin sistematığı göz önüne alındığında, Batı hukukunun üstünlüğü kurul üyelerince ister istemez kabul edilmiş görülmektedir. En önemlisi bir hukuk kodifikasyonu yapılmıştı. Nihayet, aile hukukuna ve şahsın hukukuna ait konuların bu eserde düzenlenmeyişi, İslamist (şeriat taraftarı) görüş sahiplerinin modern dünya koşulları karşısında çaresizliklerini kabul ettiklerinin açık belirtisidir.

Yargı usulünde de, çok hakimli mahkemelerin kurulup yargı alanının günden güne şer'î mahkemeler aleyhine genişlemesi Tanzimattan sonra görülen bir gelişmedir. (Çünkü İslâm hukuku monist yargı usulu, tek hakim) sistemine dayanır. Nihayet 1829'da çıkarılan *Teşkilât-ı Mehâkîm Kanunu* ile *savcılık*, 1879'da noterlik ve daha önceden de *avukat*'lık için çıkarılan bir ferman (1875 yılı) ve asıl önemlisi ceza mahkemelerindeki yargıçların sayısının arttırılması ve temyiz merciinin teşekkülü ile, İslâm hukukunun monist yargılama usulü ağır bir darbe yemiştir. Zira davada vekâlet, kamunun veya bireyin mahkeme önünde savunulması gibi (savcı tarafından) esaslar İslâm'da yoktur. İslâm hukukunda monist yargılama usulü geçerliydi.⁶ Modernleşen Osmanlı yargı düzeninde temyiz gibi müesseselerle, mahkemeler bir hiyerarşiye bağlanıyor ve bir tür denetim geliyordu ki, kadının müstakil (mahkemenin istiklâli prensibi) ve hukuken tek otorite olduğu İslâm hukuk usulünden (procedure civile) oldukça uzaklaşmıştır.

Düalist Bir Hukukî Yapı

Kamu hukuku alanında da İslâm hukukundan ilk ayrılma 1840'da Ceza Kanununun kabulü ile olmuştur ve 14 Temmuz 1851'de yeniden düzenlenen *Ceza Kanunnamesi* (code penal), sınıf ve mezhep ve din farkı gözetmeksizin bütün Osmanlılara uygulanmak üzere yürürlüğe girmiştir. Ancak Tanzimat döneminin hukuk sisteminin düalist niteliği en çok bu alanda görülecek ve trajik denecek problemler doğacaktır. Bütün tebaa için hazırlanan bu kanunun hükümlerine göre ağır ceza davalarında savcı re'sen kamu adına dava açtığı halde, isteyenler davaya (müslim veya gayrimüslim) kendi cemaat mahkemelerinde kendi şeriatına göre bakılmasını talep edebiliyorlardı. Böylece örneğin ceza mahkemesinde görülüp, verilen hükme rağmen davacı taraf kadıya müracaat ederek verilen hapis cezasını uygulattırmayıp, tazminat almakla yetinebilirdi. Bu

⁶ Emile Tyan, *Historie de l'Organisatione Jurid. Islam...*, Deux Edit. Leiden-Brill 1960, p. 212.

düalizmin yarattığı problemler Cumhuriyet dönemine kadar devam edegelmiştir.⁷

Tanzimat döneminde modern anlamda standart bir hukukî uygulama getiren ve lâikliğe doğru en önemli adım sayılabilecek olay, 1858 tarihli *Arazi Kanunnamesi*'dir. Gerçi kanun İslâm hukukunun esaslarına göre arazileri kategorilere ayırmıştır. Ama mülkiyet ve miras taksiminde kız çocuğa eşit hisse gibi lâik eğilimler görülüyor; özel mülkiyet *ager publicus* (mirî arazi) de yerleşiyor.⁸

Kamusal alanda lâikleşme sürecinin hızlandığı bir bölüm de, taşra idaresidir. Tanzimatçı bürokratlar daha ilk elde, taşra yönetimini islah etmeyi, kanunî bir yönetim kurmayı ve malî sistemin bu yolla düzeltilebileceğini düşündüler. Yönetimde modernleşmeyi sağlamak için, yerel halkın temsilcilerinin idarî karar organlarının çalışmasına katılmalarını ve idareye yardımcı olmalarını kaçınılmaz bir şart olarak görüyorlardı. 1864'de çıkarılan ve bazı yerlerde denenilen *Vilayet Nizamnamesi*'nden sonra 1871 yılı başında çıkarılan *İdare-i Umumiye-i Vilayet Nizamnamesi* ve 1878'de ilk parlâmentomuzun kabul ettiği *Dersaadet ve Vilâyat Belediye Kanunu* kamu yönetimi alanında lâikleşme sürecini hızlandırıcı etkiler yaptılar. Bu nizamnamelere ve belediye kanununa göre vilayet, liva, kaza idare meclislerinde ve şehirlerde meclis-i belediyelerde memurlardan başka Müslüman ve gayrimüslim ahalinin temsilinde eşitlik sistemi amaçlanıyordu. Bu idare karar organlarından başka *Vilayet temyiz divanında* yüksek mahkemelerde yarı yarıya (Müslüman ve gayrimüslim) temsil ilkesinin kanunî teminat altına alındığını görüyoruz. Esasen, lâik bir devlet düzeninde görülmeyecek bu hassasiyet, İslâmın meşveret (consultation) kuralını temelden zedelemiştir. Yani ilk defadır ki, gayrimüslim ahalinin idareye katılması, hukuken bir devlet düzeni haline getiriliyordu. (Fiiliyatta bu duruma klasik devirde de rastlanıyordu). Nihayet 1876 Kanun-ı Esasîsi ile devlet sistemi dönüşü olmayan bir biçimde lâikleşme sürecine adım attı. Zira meşveret organı diye nitelenen Meclis-i Mebusanda gayrimüslim üyeler de yer alıyordu.

O çağın hukukçu ve bazı düşünürlerinin anayasal rejimi İslâmdaki *meşveret* (consultation) prensibi ve kurumuna bağlayarak açıklamalarına

⁷ C.Uçok-A.Mumcu, *Türk Hukuk Tarihi*, A.U. Hukuk Fak., Ankara 1974 s. 321-323.

⁸ Ö.L. Barkan, "Türk Toprak Hukuku Tarihinde Tanzimat ve 1274 (1858) Tarihli Arazi Kanunnamesi", *Türkiye'de Toprak Meselesi*, Gözlem Yay., s. 291-375. Merhum hocamızın bu makalede bol malzeme getirdiği söylenebilir. Burada İslâm arazi sisteminin iyi etüt ve mukayese yapılmadığı açıktır.

rağmen; anayasal kurumlar özellikle parlamento, İslâmî meşveret (consultation) prensibinden önemli taviz verildiği açıktı. Devletin dininin din-i İslâm olduğu ve padişahın “halifeliğinin” özellikle belirtilmesine rağmen, anayasa, seçme ve seçilme yoluyla her dinden bütün tebaanın idareye katılmasını ve sınırlı da olsa yürütme erki üzerinde temsilî organlar vasıtasıyla denetimini öngörüyordu ve böyle bir görevi ilk defadır ki gayrimüslimler de üstleniyordu. 1876 Anayasası bir İslâm ülkesinde ilk defadır ki lâik devlet düzeninin temellerini hazırlayan bir belgedir ve parlâmentoya % 20 oranında gayrimüslim mebus girmişti. Daha 1839 Reform fermanıyla açık yargı, tebaanın eşitliği ve gayrimüslimlere daha fazla kamusal hak ve ödevler verilmesi (askerlik ve memuriyet) fermanın belirgin bir niteliğidir. İslâmî karakterine rağmen, ferman sayesinde Avrupa hukukunun bazı temel kurumları ilk defadır ki İslâm toplumunun içine giriyor ve düalist (ikili) bir yapı geliyordu.

1908'den sonra aile hukuku, kiliselerin idaresi için çıkan (Kiliseler Kanunu) gibi kondifikasyonla hukukî romanizasyon sürecinde ilerleme kaydedildi. Kuşkusuz bu düalist yapı 1926'da kabul edilen İsviçre kaynaklı medenî kanunla bertaraf edilmiş ve Türkiye'de hukukun romanizasyonu süreci radikal bir reformla tamamlanmıştır. Bu hukuk eğitiminin de, tamamen Avrupa hukuk fakültelerinin *curriculum* (müfredat)'unun kabulüyle ve özellikle 1933'den itibaren Nazi Almanyası'ndan kaçan mülteci Alman profesörlerin Türk üniversitelerine (İstanbul ve Ankara) gelişiyle birlikte olmuştur. Bu sonuncu olay, yani Avrupa hukukşinaslar grubunun en seçkin üyelerinin yeni Avrupa politikasının yarattığı ferî ortamı dolayısıyla Türkiye'ye sığınması ve bir müddet sonra Türkçe de öğrenerek talebe yetiştirip, ilmî neşriyat yapmaları; Türk hukuk mevzuatı ve ilmî içtihadının romanize olmasında hızlandırıcı etkilerde bulunmuştur.