islâmiyât

dergisinden

kitâbiyât

dizisine

çok yakında

Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*
Musa Carullah, *Hâtûn*
İbn Sînâ, *Risaleler* (çev. A. Açıkgenç-M.H. Kırbaşoğlu)
Fârâbî, *Risaleler* (çev. Hasan Şahin)
Seçki: İmam Şâfi'î'nin Projesi Neydi? (haz. M. Hayri Kırbaşoğlu)
Ignaz Goldziher, *Makaleler I*
Hidayet Ş. Tuksal, *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri*
Adil Çiftçi, *İslami Yenilenme: Fazlur Rahman Örneği*

yakında

Hasan Hanefi, Muhammed Abid el-Cabiri, Muhammed Arkoun, Nasr Ebu Zeyd, Ali Harb, Mahmud Taha vb. çağdaş İslam düşünürlerinden;

Ignaz Goldziher, Theodor Nöldeke, Johann Fück, Rudi Paret, E.D. Hirsch, Franz Rosenthall, Wael B. Hallaq, W. Canwell Smith vb. eski ve yeni oryantalistlerden çeviriler

ve

Mehmed S. Hatiboğlu'nun Bütün Eserleri

Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet*

HALİL İNALCIK
PROF.DR., BİLKENT Ü. TARİH BÖLÜMÜ

İslam'ı incelerken temel olarak iki farklı yaklaşım gerçekleştirilmiştir. Dinin sıkı yorumu, yalnız Kur'an ve Sünnet'te ortaya konan İslam'ın değişmez ve ebedî ilkelerine dayanan bir yorum önermektedir. Bu temel kaynaklardan getirilen delillerle, "hakimiyetin Allah'a ait olduğu; aslında kâinatın bir olan Allah'ın mülkü olduğu ve bu yüzden hukukun bir tek kaynağı bulunduğu" belirtilmiştir. Buna göre, Allah'ın emirleri, insan toplulukları ve devlet de dahil, bütün cihanı yönetir.

Başlangıçta belirtmeliyiz ki, bu sıkı sünni yorum, İslam'ın birliği ve devamlılığı bakımından İslam tarihi boyunca çok önemli bir rol oynamıştır. İslam, zaman ve mekan içerisinde birlik ve bütünlüğünü sadece, Şâfiî, Mâlik ve İbn Teymiyye gibi büyük fakih imamlar sayesinde korumuştur. Kaynaklara sadık gerçek İslam'ın tanımını yaparak onlar, İslam'ı, farklı tarihî süreçlerinde karşılaştığı yıkıcı saldırılardan korumuşlardır. Şüphe yok ki, İslam benzersiz bir inanç sistemi olarak devamlılığını ve sağlamlığını, bu çizgiyi canla başla takib eden bu kişilere borçludur. Kanun yapan, koyduğu kanunun İslam Şeriatı'na uygun olduğundan emin olmak için her zaman kendini, dinî otoritenin fikrini almaya zorunlu hissetmiştir. Bu düşünce okulu, büyük imamların birincil kaynaklara dayanarak getirdiği yorumun dışında herhangi bir yeniliğe, bid'ata izin verilmeyeceğine inanmıştır. M. Birgivî ve Kadı-zâdeliler, dinde taassubu benimsemişler ve Osmanlı toplumunda tespit ettikleri yirmibir bid'ata karşı camilerde vaazlarıyla savaş açmışlardı. Bir İslam devleti olarak Osmanlı devleti, esas itibariyle Şeriat'ın üstünlüğü ilkesini izlemiştir. Meselâ, bir Hristiyan devlete kapitülasyon verilirken veya bir madde değiştirilirken mutlaka şeyhülislâmın fetvası alınırdı.

Öyle görünmektedir ki, ilk Osmanlı sultanları hukuki kurallar koyarken, hatta önemli politik kararlar alırken fakihlere danışmışlar; daha sonra aynı amaç

* Bu yazının aslı, Prof. İştiyak Hüseyin Kureshî anısına düzenlenen bir konferanlar serisinde Karaçhi Üniversitesinde okunmuş, daha sonra şu eserde yayınlanmıştır: *Shari'a, Umma, Khilâfa*, ed. Y.A. Hashmi, Karachi, 1987; yazıyı Türkçe'ye çeviren Dr. Mehmet Paçacı'ya teşekkür borcunu burada yerine getirmekten mutluyum. Çeviri tarafımdan gözden geçirilmiş, bazı ilave ve değişiklikler yapılmıştır.

için Şeyhülislamlık makamını kurmuşlardır. Ancak, Osmanlı tarihinin sonraki dönemlerinde, özellikle Fâtih'den sonra, yönetime ait alanlar, kanun yapma faaliyeti bakımından Sultan'a özgü sayılmıştır. Bu özel alanlarda Şeriat, ya da dogmatik yorum, çeşitli kamu kurumlarını açıklamakta yeterli görülmemiştir.[1] Burada, alternatif bir yöntem olarak deneysel (*emprical*) tarihsel yaklaşım, vazgeçilmez bir zaruret olarak kabul edilmiştir.

Genel olarak İslam hukukunda sosyal-tarihsel metod, fiilî şartlar ve durumlarla ve belli bir kurumun ortaya çıkmasına yol açan süreçlerle ilgilidir. İslam hukuku Şeriat'ın kapsamını genişletirken bizzat İslam fukahasının, sosyal muâmelât alanında kıyas ve öteki yorumlarla emprik yönteme bigane olmadığını belirtmek gerekir. Fıkh, İslam cemaatinin bir bütün olarak yanılmazlığı prensibi, yani icmâ'ın (*consensus*) uygulanması ile gelişip büyümüştür. Ondokuzuncu yüzyılda *ictihâd* kapısının açılmasını savunan ulema ve düşünürler, İslam hukukunun bu dinamik ilkesini en geniş bir şekilde uygulamaya çabaladılar. Bilindiği üzere, özellikle *icmâ', istihsân ve istislâh* ilkelerini savunan ulema, Osmanlı'nın resmi mezhebi olan Hanefi mezhebine mensub idiler. Osmanlı fakîhi Muhammed el-Fenârî, *istislâh* ilkesini genişleten ulema arasında sayılır. İstihsâna bir misâl vermek gerekirse, Osmanlı Şeyhu'l-İslamı Ebûssuûd, onaltıncı yüzyılda Osmanlı toplumunda yaygın olarak yerleşmiş para vakıflarını onaylamıştır. Bunu yaparken onun gerekçesi, binlerce fakir insanın, ulemanın, öğrencilerin ve imaretlerin bundan yararlandığı ve para vakfının kaldırılması halinde Müslüman toplumunun bundan büyük zarar göreceği idi.[2] Böylece, toplumun faydası ilkesi, para vakıflarının Şeriat'ca onaylanmasında kullanıldı. Oysa, Hanbeli mezhebinde bir alim, Mehmed Birgivî, para vakıflarının ribâya bulaştığı ve dolayısıyla Şeriat'a aykırı olduğu gerekçesiyle Şeyhülislam'a şiddetle saldırdı. Verdikleri hükümlerde ve ıslahat tedbirlerinde çoğu Osmanlı hukukçusu ve bürokratı, toplumun ve devletin ihtiyaçlarına yanıt vermek için her zaman *istihsân* prensibine, yani Müslüman cemaatinin genel menfaati ilkesine başvurmuştur. Kısacası, özellikle Müslüman toplumun temel ihtiyaçları sözkonusu olduğunda, bizzat ulema açıkça, İslam hukukunun bu gelişmeci ilkesine bağlı kalmışlardır.

Ancak daha da fazla olarak, İslam tarihinde, en azından belli bir dönemden sonra, yalnız Sultan'ın mutlak yetkisiyle çıkarılan ve uygulanan kanunlar da mevcut olmuştur. Bağımsız bir hukuk kaynağı, bağımsız bir siyasi yetkinin varlığını gerektirir. Burada İslam için temel soru, ayrı bağımsız bir kurum olarak

[1] *Kanun* ve *Kanunname* için bkz. *Encyclopaedia of Islam*, 2. ed. IV, 556-565 (H. İnalcık).

[2] Bkz. H. İnalcık, *The Ottoman Empire, The Classical Age*, 1300-1600, London: Weidenfeld and Nicolson 1913, 184; daha ayrıntılı olarak, Ö.L. Barkan, "Edirne Askerî Kassamına âit Tereke Defterleri", *Belgeler (TTK)*, III (1968), 1-479; Ö.L. Barkan ve E.H. Ayverdi, *İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri*, İstanbul 1970; bu çeşit vakıfların yaygınlığını gösterir.

böyle bir siyasi otoritenin İslam'da bir gereklilik olup olmadığıdır. Başka bir ifadeyle, temel sorun, gerçekten islami emirlerin dışarıdan zorlayıcı bir otoriteye ihtiyaç duyup duymadığıdır. Tarihte, bir İslam cemaatinin ve Şeriat'ın, kendi siyasi otoritesi olmadan bir gayri müslim devletin yönetiminde varlığını sürdürdüğü dönemler olmuştur; İran'da Mogol İlhanîler dönemi, Rusya ve Avrupa koloni yönetimi gibi... İslam tarihinde bu soru, dünyevi bir gücün veya devletin varolması gerektiği şeklinde cevaplanmıştır.

Daha sonraki zamanlarda aynı soru, İslam ve Müslümanlar için hayati bir önem kazanmıştır. Özellikle sünni İslam, Şiîler'in ve Haçlılar'ın saldırıları altında büyük bir tehlike karşısında kalınca, güçlü bir Hilafet, onu destekleyen güçlü bir devlet, İslam'ın hayatta kalması için bir zorunluluk olarak kabul edilmiştir.

Ne var ki, bağımsız bir seküler otoritenin oluşturulması, aynı zamanda bağımsız bir kanun yapıcı otoritenin de kurulması anlamına gelmektedir. Diğer taraftan, zamanla, Şeriat'ın çözüm için bir kural koymadığı durumlar ortaya çıkmakta idi. Fetva kurumu, her zaman, özellikle kamu işlerinde yeterli değildi. Sultan tarafından verilen hükümler, bazen şeriatla uyumlu görünmese bile, sivil otoritenin devamı nihai olarak Müslümanlar'ın hayrı için zorunlu kabul edilerek uygulama alanına konmuştur. Bu kurallar, tamamıyla bağımsız bir hukuk konusu olarak, Şeriat ile yan yana mevcut devlet hukuku anlamına gelen 'kânûn'[3] veya 'zevâbit' terimiyle adlandırılmıştır. Tarihsel olarak, Sultan'ın dinî otoriteye dayanmayan bağımsız egemenliğinin ve bağımsız olarak kanun yapma faaliyetinin bu gelişimi, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda İran'da Büveyhioğulları'nın ve Türk Selçuklular'ın fiilen egemen olmasıyla güç kazanmıştır. Özellikle, Selçuklu sultanının askeri-siyasi otoritesi, o zaman İslam dünyası ve Hilafet'in içine düştüğü anarşiden kurtarılması için hayati bir zaruret olarak karşılanmıştır. Böylece, mutlak otorite ve adalet kavramlarına dayanan eski İran devlet anlayışı, Müslüman siyaset teorilerinde yaygın hale gelirken,[4] güçlü Türk hanedanları devlet idaresinde fiilen bir kuvvet ayrılığı prensibi getirmişlerdir. Onlar, Orta Asya Bozkır devletinin beg-kagan ve törü-yasa geleneklerini yürürlüğe koydular ve bunu, Ortadoğu topraklarında kurdukları devletlerde hükümdar otoritesinin temeli yaptılar. Başka bir deyişle, onuncu ve onbirinci yüzyıllarda İslam topraklarında Türk devletlerinin kurulmasıyla beraber, devlet ve hukuk kavramında, bağımsız sivil otorite ve onun kanun koyucu gücü lehine derin bir değişiklik vukua gelmiştir. Türk yöneticiler, kamu otoritesi ve bu oto-

[3] Bkz. "Kanun", *E.I.*, 2. ed. 559-560; Z. Barnî'de devlet kanunlarına zâbita (çoğulu zevâbit) denmektedir (bak. aşağıda not 6).

[4] İran devlet geleneği, Nizâmülmülk'ün *Siyâsetnâme* adlı kitabında ayrıntılarıyla anlatılmıştır: bak. H. İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat için*, Ankara 1967; Halife ile Tugrul Bey'in ilişkileri üzerinde önemli bir kaynak için şimdi bak. Ali Sevim, *Belgeler*, XV.

ritenin mutlak bağımsızlığı konularında çok duyarlı idiler ve kamu yönetimini daima kendi devlet ve hukuk anlayışları doğrultusunda örgütleme hakkına sahip oldukları kanısını taşıyorlardı. Şekil bakımından yasalar, pratik alanlarda sultanın emirleri biçiminde çıkmakla beraber, teoride genel kurallar, kanun olarak yorumlandı ve zaman zaman ulemanın eleştirilerine hedef oldu (Ulug Bey'in şeriatçılarca katli olayı ve Osmanlılar'da Kadızadeli vâizlerin sebep oldukları kargaşa); fakat genelde, Şeriat'ın ruhuna aykırı olmadıkları iddia olundu. İslam dünyasında Osmanlılar'dan önce kodifiye edilmiş bir kanun mecellesi bize ulaşmamışsa da, temel kuralları formüle eden bu gibi sultanî emirler, Şeriat ile yan yana bir sivil hukuk alanı oluşturmuştur. Bu yeni eğilim el-Mâverdî (öl. 1058) ve Ebû Mansûr el-Bağdâdî gibi büyük fakihlerin kitaplarında bir yansıma bulmuştur. El-Mâverdî, Şeriat'ın uygulanmasını teminat altına alan bir araç olarak ve Müslüman toplumunun iyiliği ve bekası için, dinden kaynaklanan bir kuvvetin (*kuvvetu's-saltana* veya *emâra*) gerekliliğini belirtmiştir.[5] O, birbirinden ayrı şeyler olarak, dinin korunması (*hirâsetu'd-dîn*) ve *siyâsetu'd-dunyâ*'dan söz etmektedir. Başka bir deyişle, burada da, İslam'ın ve halkın hayrı prensibi (islami terminoloji ile *istislâh*), bağımsız siyasi otoriteyi ve onun kural koyma gücünü geçerli kılan ilke olarak kabul edilmiştir. Aynı mantık, Sultan'ın otoritesinin bağımsız niteliğini ve bağımsız kanun yapma yetkisini savunmak için Osmanlılar zamanında da tekrarlanmış, bu durumu ifade için daima 'Şer' ve Kânûn' ve 'Dîn ü Devlet' terimleri kullanılmıştır.

Diğer taraftan, siyaset hakkındaki emprik teoriler, gayri islami kaynaklara dayanan ahlak ilminin bir bölümünü oluşturan siyâsèt-nâme, nasîhat-nâme gibi bağımsız bir literatür tarzını ortaya çıkardı. Nizâmulmülk'ün *Siyâsetnâme*'si kadar ünlü olmasa da, Ziyâeddîn Barnî'nin[6] eseri (yazılışı, 1359) İran-Türk saltanat ve hukuk teorisinin dikkat çekici bir ürünüdür. Barnî, İslam devletinde hükümdarın bağımsız olarak kanun yapma yetkisine sahip olma gereğini açıklarken, bunu düzenli dinî bir toplum hayatının ön koşulu olarak kabul etmiş, kâdir-i mutlak bir devlet teorisinden hareket etmiştir. Müslüman halkın bekası, düzeni ve bizzat Şeriat'ın uygulanabilmesi için mutlak güce sahip bir yöneticinin zorunlu olduğu savunulmuştur. Barnî der ki, islami sünnete aykırı 'şehinşâh yönetimi' ancak Husrev Pervîz'in ve eski İran'ın öteki büyük imparatorlarının politikalarının takib edilmesiyle sürdürülebilir.[7] Barnî devamla, "peygamberlik dinin kusursuzluğudur, hükümdarlık ise dünyevi kutluluk ve mutluluğun kusursuzluğudur.

[5] *El-Ahkâmu's-Sultâniyye*, Türkçe'ye çev. Dr. A. Şafak, İstanbul, tarihsiz, 77-78. İngilizce çevirisi, W.H. Wahba, *The Ordinances of Government*, Dohar, Qatar 1996.

[6] *Fatâvâ-yi Jahândârî*, ed. Dr. A. Saleem Khan, Lahore, Research Society of Pakistan, University of Punjab, 1972; kaynağın analizi için bkz. M. Habib, Dr. Afsar, *Political Theory of Dehli Sutanate*, Allahabad, Kitab Bahal, tarihsiz.

[7] M. Habib ve Afsar, 39.

Bu iki mükemmellik birbirine karşı ve zıttır; bunların biraraya gelmesi imkân sınırları içinde değildir" demektedir.[8] "Fakat" der, Barnî "hakiki Kelam'ın yüceliğini, İslam'ın üstünlüğünü, hakikatin gücünü garanti altına almak ve İslam'ın düşmanlarını ve karşıtlarını bertaraf etmek ve dinin emirlerini ifa ve onların otoritesini yerleştirmek için İslam yöneticilerinin, İran imparatorlarının siyasetini izlemeleri bir zorunluluk haline gelmiştir".[9] Sultan'ın mutlak otoritesi hakkındaki bu ifade, Barnî'nin tüm siyasi teorisi için anahtar niteliğindedir. Soylu bir Türk ailesinden gelen ve Sultan Muhammed B. Tugluk'a danışmanlık yapan Barnî, *Fatâvâ-yi Jahândârî* (Hükûmet İlkeleri) adlı kitabını, yaklaşık 1359'da yazmıştır. Aligarhlı bilimadamı Muhammed Habîb'e göre, Barnî, "Müslümanlar arasında seküler hukuku meşrulaştıran ilk teorisyendir".[10] Aslında Barnî'nin kaynağı, Sultan Gazneli Mahmud (998-1030) zamanında canlanan eski İran saray nasîhatnâme literatürüne kadar götürülebilir. Oldukça benzeri fikirleri, 1071'de yazılan Türkçe Kutadgu Bilig'de de bulmak mümkündür. Öyle görünmektedir ki, bu iki eser Gaznevî döneminde yazılmış ortak bir kaynağı kullanmaktadırlar. Bu dönemde İranlı bürokratlar, Hilâfet'in üniversal egemenlik iddiası karşısında sultanların otoritesini güçlendirmek için dikkatlerini eski İran siyaset teorisine çevirmişlerdi. Pendnâme ve nasîhatnâme türündeki edebiyat, özellikle Türk hanedanlar ve İran etkisi dönemini takiben İslam topraklarında hızla gelişti. Bilindiği gibi, Gazzâlî de aynı tarzda bir eser (*Kimyâ-yı Sa'âdet*) yazmıştır.

Ziyâeddin Barnî'den iki yüzyıl sonra başka bir Türk tarihçi ve devlet adamı, Tursun Bey, benzeri bir teori üzerinde yorum yapıyordu. Tursun Bey'e göre "her insan toplumu, İslam toplumu da dahil olmak üzere, bekası için sivil bir otoriteyi kabul etmelidir." Ona göre "siyaset (*siyâse*) hikmete dayanıyorsa, insan tabiatında mevcut bulunan ve iki cihanda, bu dünyada ve öteki dünyada, mutluluğa götüren mükemmeli gerçekleştirir. Bu tür bir siyaset, ilahi siyaset olarak adlandırılır ve buna nâmûs, ya da dindar kişinin diliyle şerî'at denir. Bunun kurucusuna da peygamber denir. Ancak, otorite (*tedbîr*) bu düzeyde değilse ve Cengiz Han'ın yaptığı gibi bu dünyada düzen kurmayı başarmak amacıyla sadece akla dayanırsa (*tedbîr-i akl*), buna 'sultânî siyaset' (*siyâset-i sultânî*) veya 'padişah yasağı' (*yasag-i pâdişâhî*) denir. Başka bir deyişle, buna biz örf deriz."[11] (Fâtih'in kanun niteliğindeki fermanlarını içeren bir mecmuaya, *Kanûn-nâme-yi Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî* adı verilmiştir).[12]

[8] *Aynı yer.*

[9] *Aynı yer.*

[10] *A.g.e.*, 139.

[11] *The History of Mehmed the Conqueror*, H. İnalcık ve R. Murphey tarafından tıpkıbasım olarak İngilizce özeti ile birlikte yayınlanan metin: Minneapolis and Chicago; Bibliotheca Islamica, 1978. Metin: 7b-14a. Tursun, ünlü Beylerbeyi Hamza Paşa'nın oğludur. Siyaset teorisinde Nasîreddin Tûsî'yi izlemiş görünmektedir. Örf üzerinde bak. *İslam Ansiklopedisi*, "Örf" maddesi.

[12] R. Anhegger ve H. İnalcık tarafından yayınlanmıştır, Ankara: TTK, 1954.

Tursun Bey devamla, "ikisinden herhangi birinin gerçekleşmesi kesinlikle bir padişahın varlığına bağlıdır. Dinde kanun yapıcıya, yani peygambere her çağda ihtiyaç yoktur. Çünkü ilahi hukuk, meselâ İslam, (insanlar arasında) kıyamete kadar dünyevi ve uhrevi uyum için yeterlidir. Ancak padişahın (sivil otoritenin) varlığı her çağda bir zorunluluktur" demektedir. "Dünya işlerine (*maslaha*) her çağda ilgi gösterilmesi gerektiği için bu dünyanın gündelik işerini yürütmede mutlak bir yetki (*vilâ)ye*) sahibi bulunmalıdır. Onun otoritesinin yürümesi kesintiye uğrarsa, insanlar en iyi koşullarda yaşamayı sürdüremezler ve belki de hepsi yok olur."[15]

Tursun Bey, Barnî ile tam bir uyum halinde, İslam dünyasında çok önceden oluşturulmuş bir görüşü ifade etmekte; Şeriat'ın sivil bir otoritenin varlığına da yanması gerektiği teorisini dile getirmektedir. Barnî'nin, siyasette mükemmel hükümdarlar olarak İran hükümdarlarıyla Türk Hanları'nı yan yana zikrettiği belirtilmelidir. İslam devlet kavramına Türk katkısı, sadece Sultan'ın otoritesinin mutlak şekilde bağımsızlığı noktasında değil, aynı zamanda genel hukuk ve adaletin yorumlanmasında da kendini gösterir.

I.S. sekizinci yüzyıla kadar giden en eski kaynaklarımıza göre, Orta Asya Türk Hükümdarlığı, Kağan'ın tahta oturduğunda ilan ettiği törü veya yasa'ya, yani imparatorluğun düzenini belirleyen bir temel kanuna dayanmaktadır. Başka bir deyişle, hükümranlık otorite ve gücünün, törü veya yasa'nın ilânıyla oluştuğuna inanılmıştır. Bunun yazılı kanıtı, Orhon Kök Türk yazıtlarında tekrar tekrar ifade edilmiştir.[16] Aynı uygulamaya yüzyıllar sonra, Osmanlı Sultanı, İstanbul Fâtihi ve Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu II. Mehmed'in hükümdarlığında da (1451-1481) tanık olmaktayız. II. Mehmed, kendi devletinin temel kanunları olarak biri devlet düzenini, öteki tebaanın statüsünü belirleyen iki kanunnâme ilan etmiştir.[17] Bu kanunnâmeler, doğrudan doğruya herhangi bir Şeriat ilkesini içermemektedir; sadece İmparatorluğun kamu kurumlarının oluşturulmasını ele almaktadır.

İran hükümdarlık teorisi ile yan yana Türk devlet ve hukuk kavramı, Karahanlı Hakanı için bir öğüt kitabı olarak 1071'de yazılan *Kutadgu Bilig*'de açıklanmıştır.[18]

[15] *A.g.e.*, 9a. Unutulmamalıdır ki, Tursun Bey bu satırları Fâtih'in ölümü üzerine meydana gelen anarşi ve Bayezid-Cem mücadelesi döneminde yazmaktadır.

[16] Metin, Talat Tekin tarafından yeniden yayınlanmış ve analiz edilmiştir: *A Grammar of Orkhon Turkic*, Mouton: The Hague 1968; H. İnalcık, "Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariye ve Gelenekleri", *Reşid Rahmeti Arat İçin*, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966, 270.

[17] Bkz. "Kânûnnâme" *E.I.*, 2.ed. 562-563.

[18] Yûsuf Khâss Hâjib, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig). A Turco-Islamic Mirror for Princes* İngilizce çeviri Robert Dankoff, Chicago: The University of Chicago Press 1983. Kitap Farsça'ya "Saadet-bahş ilm" şeklinde tercüme edilmiştir. Muhammed Sabir ise, "The Auspicious Knowledge" şeklinde tercüme etmiştir. (bkz. *Hijra Celeberations*, Asia Study Centre, Pashawar, 1981, 1, 80) (editörün notu). Aslında Uygur Hakanlarının unvanlarında gördüğümüz gibi, Türkler'de hakimiyet Tanrı tarafından bağışlanan Kut kavramına bağlıdır.

Kutadgu Bilig, sık sık, hükümdarlığın törü üzerine oturduğunu belirtmektedir.[17] Hükümdar, saltanatını ve halkını iki törüye göre örgütler. Ona göre, "bir saltanatı iki şey oluşturur: hikmet ve törü." Başka bir yerde Yûsuf, "hükümdarlık iyidir, fakat törü daha iyidir" der. Türk devlet kavramında Kagan'ın törüsü, Kut'tan ayrı düşünülemez. Hükümdar olabilmek için Tanrı'nın Kut'una mazhar olmak gerekir. Egemenliğin tanrısal kaynağı hakkında Türk devlet anlayışı, islam dönemin egemenlik kavramı ile özdeşleştirilmiş ve Türk-İslam sultanlıklarında Sultan gücünün mutlak niteliğine katkıda bulunmuştur. Devlet ve egemenlik hakkındaki bu anlayışın, siyaseten çökmekte olan İslam dünyasına girişi, şüphesiz kamu hayatına yeni bir ivme getirmiştir. Zaman içinde, İslam devletini yeniden örgütleyen ve Şeriat'ın uygulanmasını garanti altına alan bir araç olarak sultanî kanunlar, İslam toplum ve kültürünün bir parçası haline gelmiştir. Bunun en gelişmiş şekli, İslam tarihinin en merkeziyetçi ve otokratik örneği olan Osmanlı İmparatorluğu'nda gerçekleşmiştir. Bugün Türkiye'nin, seküler siyasi sistemle yönetilen tek İslam ülkesi olması ve diğer İslam ülkelerinden farklı bir yol izlemesi olgusunun, büyük oranda Osmanlı geçmişinin deneyimine dayandığını söylersek, mübalağa etmiş olmayız. Tarihte Türk devlet geleneğini temsil eden hanedanlar yönetimindeki bazı İslam topluluklarının da bir bakıma benzeri bir deneyimden geçtiklerini söylemek mümkündür.

Kim toplamış olursa olsun, *Tüzükât-i Timurî* gibi eserler, eski Türk-Mogol devlet geleneği ile ilişkilendirilebilir ve Fâtih Sultan Mehmed'in kânûnnâmeleri ile karşılaştırılabilir. *Kutadgu Bilig* gibi temel olarak eski İran geleneğini izleyen *Âyîn-i Ekberî* de, form ve işlev bakımından aynı kategoriye yerleştirilebilir.

Devlet hukukunu oluşturmaya gelince, bu süreç üç kaynağa indirgenebilir. Evvela, çoğu kanun veya kanunnâmeler, kaynağı bakımından, nesiller boyunca halk tarafından izlenen ve uygulanan yerel örf ve âdetleri esas almaktadır.[18] Hükümdarın yaptığı, sadece, bunlara hukukilik kazandırmaktadır. Böylece, Sultanın 'örfü', yahut dünyevi otoritesi, yerel âdetleri devlet hukukuna çeviren anahtar faktördür. Aynı zamanda, hükümdarın egemen gücü, eski İran ve Türk kaynaklarından gelen uygulama ve kavramları devlet hukukuna dönüştürmekte idi. Üçüncü olarak, günün ihtiyaçlarına cevap veren fermanlar, genel kurallar içerdiği zaman birer kanun niteliğini kazanıyordu (bunun için en iyi misâl, R. Anhegger'le beraber yayınladığımız *Kânûnnâme-yi Sultânî ber Mûceb-i 'Örf-i Osmânî* dir).

Öyle görünmektedir ki, Hindistan'da kurulan Müslüman Türk devletleriyle Osmanlı İmparatorluğu arasında bir paralellik vardır. Her ikisinin de, Orta Asya'dan kaynaklanan aynı köklere sahip oldukları hatırlanırsa, bu paralellik ol-

[17] Bkz. not 13'de sözü geçen "Kutadgu Bilig..." 265-269.

[18] Bkz. H. İnalcık, "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum*, 1, (1969), 111-114.

dukça tabiidir. Hindistan'da yeni çağda büyük bir imparatorluk kuran Babur'un, Timur soyundan geldiği, anılarını Türkçe yazdığı hatırlanmalıdır.

Burada, Osmanlılar'ın ve onlardan önceki diğer Türk devletlerinin, halkın 'maslahatı' alanında ortaya çıkan sorunlara, örf, âdet ve hükümdarın otoritesine dayanan kanunları kullanarak nasıl çözüm bulabildiklerini göstermeye çalıştık. Ancak, İslam devleti olarak onların hepsi, önceden prensip olarak her hususta Şeriat'ın üstünlüğünü kabul etmiştir. Osmanlı Kânûn-i Esâsî'si "devletin dînî dîn-i İslâm'dır" derken, öbür taraftan bürokratlar, Fransız kanunlarını tercüme etmekte ve uygulamakta; bunu din ve devletin selâmeti için yapmakta idiler.

Özetlemek gerekirse, Osmanlı İmparatorluğu ve daha önceki Müslüman devletlerinde kamu hayatına ilişkin yeni durumlarda bağımsız bir kanun koyma faaliyeti bir zaruret olarak, yine bir islamî kurala, istislâh ve istihsân kuralına göre meşrulaştırılmıştır.

Şeriat'ın uygulanması, bir ulu'l-emrin, yani siyasi otoritenin varlığını gerektirdiği için ulema, siyasi gücün sağlamlaştırılması doğrultusunda gerekli olan kanunları İslam devletinin zaruri bir kurumu olarak kabul etmiştir. Diğer taraftan, tarihî bir gerçektir ki, 11. yüzyıldan bu yana, İran ve Hindistan'da ortaya çıkan Türk-Müslüman sultanlıklarında, İslam öncesi İran ve Türk geleneklerinden türeyen kanun ve kurumlar, devletin örgütlenmesinde ve kamu hayatında hayati bir rol oynamıştır.

Büyük sultanların hizmetindeki bürokratlar, 'hükümdara öğüt' (*nasîhatu's-selâtîn*) edebiyatı içerisinde bu uygulamaları ve kavramları sunmuşlardır. Bu tür eserler, sadece hükümdarları aydınlatmakla kalmamış, aynı zamanda bürokratlara ve devlet adamlarına da kanu idaresinde yol göstermiştir. Osmanlılar'da Şeriat'tan bağımsız olarak ortaya çıkan geniş kanun yapma faaliyeti, bu nasîhatnâmeler tarafından sağlanan fikirleri izlemiştir. Eski Hind-İran siyaset teorisinden gelen temel nazariye, adalet dairesi adıyla şöyle formüllendirilmiştir: Hükümdarın gücü askerî güce, askerî güç hazineye, hazine reayanın ödediği vergilere, vergilerin artışı adalete bağlıdır. Bu nedenle akıllı hükümdar reayaya adaletle muamele etmeli, zulümden kaçınmalıdır: "Adâlet mülkün temelidir".[19] Müslüman devletlerinde tüm bürokratik örgütlenme bu felsefeye dayanır. Bu pratik devlet teorisi, güç-devlet kavramıyla adalet kavramını bağdaştırmakta idi. Sarayın en göze çarpan yeri, Dâru'l-Adl denilen Adalet Kulesi veya Cihân-nümâ'dır. Edirne'de ve İstanbul'da bu yapılar, tüm saraya hakimdir. Divân-i Hümâyûn, bizzat Padişah'ın başkanlık yapması gerekli bir yüksek adalet divanı sayılmakta; en mütevazi yurttaş dahi devleti temsil edenlere karşı şikayetini oraya gelip şahsen ifade edebilmekte idi. Bu kurumun kaynağı Şeriat değil, tarihî gelenektir.

[19] Bak. not 4'de benim "Kutadgu Bilig" adlı makalem; ayrıca "Adâletnâmeler", *Belgeler*, VII (1965), 49-145.

Osmanlı Devleti'nin Son Yüzyılında Şeriat

ERCÜMENT KURAN
PROF.DR.

Her dinin temelinde inanç esaslarını belirleyen ve yaşayış biçimini tesbit eden hükümler vardır. İslamlığın dayandığı ana ilkeler de Şeriat adı altında toplanmıştır. Müslümanlar'ın hayatını düzenleyen Şeriat başlıca "Kur'an ile hadislerden kaynaklanan kural ve nizamlar"dır.[1] Bunun yanında fıkıh, 8. yüzyıl sonlarından itibaren "İslam'ın ferdî ve içtimai hayata dair hükümlerini bilmeyi ve bu konuyu inceleyen ilim dalını ifade eden bir terim halini almaya başlamıştır.[2] Bilindiği gibi, sünni İslam dört mezhep halinde teşekkül etmiş ve müslüman alimler din hukukunu zamanla geliştirmişlerdir.

10. yüzyılda İslamiyet'i kabul eden Türkler fıkha, dolayısıyla da Şeriat'a yeni bir anlayışla yaklaşmışlardır. Prof. Halil İnalcık'a göre "Türkler Orta Asya, İran, Anadolu ve Hindistan'da kurdukları devletlerde hükümdarların çıkardıkları kararnamelerle devlet teşkilatı meselelerinde, askerî işlerde, vergilerde, toprak mülkiyetinde ve ceza hukukunda Şeriat'tan tamamıyla bağımsız zengin bir devlet hukuku külliyatı meydana getirmişlerdir".[3]

Yavuz Selim'in 1517'de Mısır'ı devlete katmasından sonra Osmanlı Türkleri'nin Hilafet'i üstlenmeleri ardından Kanuni Sultan Süleyman Şeyhulislamlık makamını güçlendirerek, Hanefi mezhebinin esasları dahilinde, padişah iradesini meşrulaştırmıştır. Böylece örfe dayanan kanunlar şeyhulislam ve müftülerin fetvalarıyla yürürlüğe konmuş, kadılar da belirli konularda kanunnameler uyarınca hüküm vermişlerdir. İslam tasavvufunun geniş halk kütleleri arasında yaygınlaşması, 17. yüzyıl başlarında dar görüşlü medreselilerin husumetini çekmiş; tarikat ayinlerini bid'at sayan Kadızadeliler hareketi, Sadrazam Köprülü Mehmed Paşa'nın 1659'da aldığı sert tedbirlerle önlenebilmiştir.

Ne var ki, bu yüzyılın sonundan itibaren devletin gerilemeye başlaması ve müesseselerin yozlaşması, Osmanlı aydınlarını Batı örneğinde ıslahat yapmaya

[1] N. Calder, "Shari'a", *The Encyclopaedia of Islam*, Yeni Baskı, 1997, XI/321.
[2] Hayreddin Karaman, "Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 1996, XIII/1.
[3] Halil İnalcık, "Islam in the Ottoman Empire", *Cultura Turcica*, 1968-1970, V-VII/21.