

BAĞNAZ BİR TEVARÜS: KEMALİZM VE OSMANLI HUKUKU*

Yazar: Prof. Dr. Colin IMBER**

Çeviren: Tuğrul KÜTÜKCÜ***

2005 yılında *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* editörleri süreli yayınlarının bir sayısını– çok ciddi hacme sahip olan bir sayı - *Türk Hukuk Tarihi*'ne ayırdı.¹ Bu sayı, özellikle bibliyografik bilgi sağlamakla kalmayıp, aynı zamanda bir araştırma konusu olarak Osmanlı öncesi (pre-Ottoman) ve Osmanlı hukukunun entelektüel gelişimi hakkında çeşitli makaleler sağladığı için bilhassa hoş karşılandı. Bunlardan özellikle Murteza Bedir'in "*Osmanlı Öncesi Türk Hukuk Tarihi Yazıcılığı*"² isimli makalesi değerlidir. Zira söz konusu makale, okuyucunun bu sayıdaki materyallerin çoğunu entelektüel bağlamına yerleştirmesine imkan tanımaktadır.

Dergide ortaya çıkan konulardan biri de Osmanlı hukukunun – özellikle de Osmanlı kanun ve kanunnamelerinin – standart bir yorumu haline gelen şeyi şekillendirmede Halil İnalçık'ın eserlerinin taşıdığı önemdir. Giriş niteliğindeki "*Türk Hukuk Tarihçiliği*"³ isimli makalesinde Mehmet Akif Aydın, Halil İnalçık'ın makalelerinin "Osmanlı hukukunun şer'î ve örfî karakterlerini ortaya koyması bakımından ayrı bir önemi haiz" olduğunu vurgulamış ve şunu eklemiştir: "Öte yandan İnalçık; Osmanlıların, örfî hukuk kurallarını tanzim ederken ortaya koydukları kanun hukuku anlayışının, önceki Türk ve Moğol devletlerine kadar uzanan tarihî köklerini dikkatle tespit etmiş bulunmaktadır."⁴ Aynı konu Bülent Arı'nın "*Halil İnalçık ve Osmanlı Hukuk Araştırmaları*"⁵ isimli makalesinde ve

* Çevirenin Notu: Bu makale daha önce İngilizce olarak yayımlanmıştır: Colin Imber, "*An Illiberal Descent: Kemalism and Ottoman Law*", içinde: Warfare, Law and Pseudo-History, The ISIS Press, İstanbul, 2005; 173-201. [Makaleyi tercüme etmek için verdikleri izinden dolayı ISIS PRESS'e teşekkür ederim.]

** Manchester Üniversitesi Ortadoğu Araştırmaları

*** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Lisans Öğrencisi, tugrulkutucu@hotmail.com

1 Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.3, s.5 (2005), Bundan sonra TALID olarak geçecektir.

2 TALİD, 27-84.

3 TALİD, 9-25.

4 TALİD, 21.

5 TALİD, 791-803.

Profesör İnalçık'ın bizzat kendisiyle yapılan röportajda⁶ detaylarıyla ortaya çıkmaktadır. İnalçık, röportajında uzun yıllar süren araştırmalarının ana sonucunu kısaca özetlemiştir. “Kanun kavramı nasıl ortaya çıkmıştır?” sorusuna İnalçık şu şekilde cevap vermektedir: “Şimdi Türk devletleri İslam dünyasında hakim olunca, Türk *türe* geleneğini devam ettirdiler. Devlet idaresinde *hakanın* mutlak egemenliği prensibini muhafaza ettiler. Böylece İslam dünyasına yeni bir devlet ve egemenlik kavramı getirdiler... İslam'dan önce Orta Asya'da devlet kurucu büyük *hakanlar*, kabileler konfederasyonunu kurdukları zaman, bir *törü* koyarlardı. Orhun abidelerinde, *kağan* açıkça ‘törümü düzdüm’ diyor. Cengiz Han 1206 yılında İmparatorluğunu ilan ettiğinde, ‘*yasa*’sını ilan etti. Osmanlı’da Fatih Mehmed İstanbul’u alıp imparatorluğunu kurunca, Türk geleneğine göre bir devlet *kanunnamesi* koydu. Bu *kanunname* hiçbir şekilde Şeriat’a dayandırılmaz, Fatih ‘benim *kanunumdur*’ diye açıklar. Devlet *kanunu* fikri, Orta Asya’dan gelmiştir.”⁷

İnalçık'ın bu açıklamalarının bazı detayları tartışmalıdır. Orhun yazıtları “*törümü* düzdüm” diye çevrilemez, aksine “*törüyü* düzenledim (I have organised **the** *törü*)” diye çevrilmelidir. Ayrıca, bir kişinin “imparatorluğu nasıl ilan ettiği” ya da bir “devlet” ve “aşiret konfederasyonu”nun aynı şey olup olmadığı kesin değildir. Lakin bunlar, en temel noktalarında aşağıdaki gibi özetlenmesi gereken genel argümanı etkilemeyen ayrıntılardır. Osmanlı kanunu, Orta Asya menşeli ve daha önce sekizinci yüzyıldaki Orhun yazıtlarında tasdik edilen sürekli bir seküler⁸ devlet hukuku - *törü* - geleneğine aittir. Her Türk veya Moğol devletinin kurucusu *törü* çıkarmıştır. Bu türün klasik örnekleri, 1206 yılında ilan edilen Cengiz Han'ın yasası ve 1453'te İstanbul'un fethinden sonra ilan edilen II. Mehmed'in *kanunnamesidir*. Bu yüzden “*devlet*” ve “devlet hukuku” kavramları, Türkler'in İslamiyet'e geçişinde geçerliliğini sürdürmüş ve bu kavram, Osmanlı *kanunu* ve onun *kanunnameler* olarak kodifikasyonunun temelini oluşturmuştur.

Bu *kanun* anlayışı son derece etkili olmuştur ve olmaya da devam etmektedir. Bu yüzden söz konusu anlayış, Murteza Bedir ve diğerlerinin Türk hukukunun tarihyazını hakkındaki makaleleri ışığında daha yakın bir araştırmayı hak etmiş-

6 TALİD, 477-78.

7 TALİD, 478-9.

8 Osmanlı hukukunun seküler bir yönü olduğu iddialarına karşı ciddi eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştiriler için Bk. Ahmet Akgündüz, Osmanlı Kanunnameleri, I, 49-301; a.y, “Osmanlı Kanunnamelerinin Şer’i Sınırları”, 401-410; Ali Bardakoğlu, “Osmanlı Hukukunun Şer’iliği Üzerine”, 412-417; M. Akif Aydın, “Türk Hukuk Tarihçiliği”, 19-21; Adnan Koşum, “Osmanlı Örfi Hukukunun İslam Hukundaki Temelleri”, 145-160; Muharrem Midilli, “Klasik Osmanlı Hukukunda Şer’-Örf Ayrımına Dair Modern Tartışmalar” 33-48; a.y, Klasik Osmanlı Ceza Hukukunda Şeriat-Kanun Ayrımı, 29-85; Asım Cüneyd Köksal, Fıkıh ve Siyaset, 95-138; Boğaç Ergene, “Qanun and Sharia”, 109-120. -ç.n-

tir. İnalçık'ın görüşlerinin kendisi tarafından yapılan özet, tezinin kanıtı olarak yeniden ortaya çıkan üç özel ögeyi vurgulayarak bu konuyu ele almayı kolaylaştırmıştır: Fatih Sultan Mehmed'in *kanunnamesi*, Cengiz Han'ın *Yasası* ve Türk *törüsü*. Bunları incelerken, Halil İnalçık'ın "Türk devlet geleneği"nin önemi ve "devlet kurucusu"nun rolü hakkındaki görüşlerini de incelemek mümkün olacaktır.

KANUN VE "TÜRK DEVLET GELENEĞİ": DELİLLER

1. Fatih Sultan Mehmed'in Kanunnamesi

Fatih Sultan Mehmed'in kanunnamesinin en erken nüshası 1620⁹ gibi bir tarihe dayansa da, metnin önsözü kanunnameyi Fatih Sultan Mehmed'in kendi ağzından çıkmış gibi tasvir etmektedir: "Lisân-ı Pâdişâh-ı gerdûn-vekardan naklile yazılıp". Metnin kendisi bazı maddelerde birinci tekil şahıs kalıbını kullanarak bu izlenimi vermektedir: -Bu benim *kanunumdur*.. -veya emir kipi formunda "[böyle-ve-böyle] [yapılsın]". Dolayısıyla bu ima, *kanunname* metninin, doğrudan II. Mehmed'den çıkan birleşik bir kurallar bütünü olduğu anlamına gelmektedir. Fakat 40 sene önce Konrad Dilger¹⁰ ispat etmiştir ki, metnin merasimlerle ilgili bölümlerindeki anakronizm, işin aslının başka olduğunu göstermektedir. Konrad, özellikle, *kanunname'nin* Divan üyeleri için yemek düzenlemelerini tasvir eden bölümlerinin 1574'ten sonrasına ait olması gerektiğini ispatlamıştır.¹¹ Daha sonra Klaus Röhrborn, *kanunnamenin* defterdarlara atfettiği yüksek konumu, on altıncı yüzyılın sonundaki gelişmelerle ilişkilendirebilmiştir¹². Buna, kanunnamenin şeyhülislam'a "ulemânın reisi" olarak atıfta bulunmasının da açıkça aynı dönemden kalmış olduğu eklenebilir. Ebussuûd Efendi'den (ö.1574) önce, şeyhülislam'ı "ulemânın reisi" olarak tanımlamak anakronik olabilir. Aslında İstanbul Müftüsü'nü tanımlamak için Şeyhülislam teriminin kullanımı, Ebussuûd'un ölümünden sonrasına kadar yürürlükte gibi gözüküyor. Dahası, padişahın hocasının (*mu'allim*) aynı zamanda "ulemânın *serdârı*" olduğuna dair maddedeki atıf, hayatı boyunca hem şeyhülislam hem de III. Mehmed'in (1595-1603) hocası olan Sa'adeddin'den kalma gibi gözükmektedir. Richard Repp ise *kanunnamede* yer alan ulemâ ile ilgili bazı bölümlerin 15. yüzyıla ait olabileceğini kabul ederken,

9 *Kanunname-i Âl-i Osman*, ed. M. Arif, Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası. Bu kanunnamenin tenkitli neşri için Bk. Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Âlem için Kardeş Katli Meselesi", 7-56. Ben bu makalede Özcan'ın neşrini kullandım.

10 Konrad Dilger, "Untersuchungen zur Geschichte des Osmanischen Hofzeremoniells im 15. und 16. Jahrhundert".

11 Konrad, Untersuchungen, 114.

12 Klaus Röhrborn, "Die Emanzipation der Finanzbürokratie im Osmanischen Reich (Ende 16. Jahrhundert)", 118-39.

metnin tamamını II.Mehmed zamanına atfetmemiz durumunda kanunnamede geçen “beş yüz akçe *kadıların*” atfının anakronik olacağını belirtmiştir.¹³

Bu yüzden, *kanunname* bugünkü haliyle 1574’ten öncesi bir tarihten kalmış olamaz. Yaşayan en eski el yazması 1620’den kalmaz. Ancak, tarihçi Koca Hüseyin de Bedâyi’l-Vekâyi’ adlı eserinde metnin bir kopyasına yer vermiş ve önsözünde şu ifadeleri kullanmıştır: “1022/1614’de... Divan-ı Âli-şânda reîs-i kâtibân olduğumuzda zikrolunan Kanunnâmenin suretini Divan Kanunnâmesinden ihrâc etmek müyesser olmuş idi.”¹⁴ Eğer Koca Hüseyin’in ifadelerine güvenecek olursak kanunnâmenin derlenmesi için mümkün olan son tarih 1614’tür.

Bununla birlikte, Koca Hüseyin’in açıklaması, “Divan Kanunnâmesinden ihrâc etmek” ile ne kastettiği sorunuyla bizi baş başa bırakmaktadır. “İhrâc etmek” fiilinin sadece “kopyalamak” anlamına geldiği ve Koca Hüseyin’in II. Mehmed’in metnini yeniden üretmekten ve orijinal haliyle sunmaktan fazlasını yapmadığı zımni bir faraziye olmuştur. Ancak belgenin formatı, işin aslının böyle olmadığı ve metnin aslında çeşitli kaynaklardan oldukça farklı unsurların bir derlemesi olduğunu açıkça göstermektedir. Birkaç örnek bu hususu açıklığa kavuşturacaktır.

Merasimler ve ziyafetler sırasında izlenecek öncelik sırasını belirleyen bir dizi madde, toplantılar ve yemek zamanlarında Divan üyeleri için oturma düzenini belirleyen ikinci bir dizi talimat ile birlikte, kanunnâmenin birinci bölümünün önemli bir kısmını oluşturmaktadır. Bu maddeler betimseldir ve şimdiki zaman formunda kullanılmıştır: örneğin, “*tasaddur ederler*”, “*otururlar*” gibi. Bu maddelerin bir zamanlar saray için bir teşrifat kitabının parçasını oluşturduğunu düşünmek mantıklı görünmektedir. Bununla birlikte, bu talimatlar bir takım değişikliklere uğramış gibi görünmektedir. *Defter emîninin* merasimdeki sıralaması için verilen talimat, burası için yerinde bir örnek olacaktır. Asıl teşrifat kitabından gibi görünen şey şu şekildedir: “*Ve merâtibde defter emîni*, anun altına şehr emîni, anun altına *reisülküttâb* otururlar.” Aynı sıralama, ancak daha karışık bir versiyonda, daha sonraki bir maddede yer almaktadır: “*Ve elli akçe müderris reisülküttâba ve defter emînine tasaddur ede. Ve defter emîni, şehr emîni bölük ağalarına tasaddur ede. Ammâ defter emîni pâyede defterdara karîbdır. Şehr emînine ve reisülküttâba tasaddur ede.*” Fiilin geniş zaman kipinden (*otururlar*) emir kipine (*tasaddur ede*) geçişi, derleyicinin farklı bir metin kullandığını veya metnin aslını değiştirdiğini göstermektedir. Asıl teşrifat kitabında bulunmayan *elli akçe müderrislerin*, mera-

13 R.C.Repp, *The Müfti of Istanbul*, 33.

14 Tıpkıbasım ve tercüme için Bk. Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, 317-45.

sim hiyerarşisi içerisinde konumlandırılması için bu meselede bir değişiklik yapılması gerekli gibi gözükmektedir. Divan'da yemeğin servis sırasına ilişkin kural da fiil kipinde benzer bir değişikliği göstermektedir. Divan'daki yemekte oturma düzenine ilişkin düzenlemeler, geniş zaman kipi kullanılarak sunulmuştur ve bu yüzden teşrifat kitabının bir parçasını oluşturmuş gibi görünmektedir: "...taâmda vezîria'zam ile *başdefterdar yer...*". Anlaşılmaz -ve açıkça bozulmuş- bir pasaj, kişilerin yemek yeme düzeniyle ilgili fiil kipinin emir olarak değiştiği bu maddeyi diğerlerinden ayırmaktadır: "Vezîria'zam önünden kalkan taâm çavuşbaşına yoldaşlarıyla *verilsün...*". Fiil kipinde meydana gelen değişim, bu pasajın oturma düzeniyle ilgili orjinal maddeye bir ek olduğunu düşündürmektedir.

Metin, orijinal bir teşrifat kitabından alınmış gibi görünen maddeleri tutarlı bir kalıp içerisinde sunmamaktadır. Metin, daha ziyade, birbiriyle ilgisiz veya sadece yüzeysel olarak ilgili konulardaki maddelerle düzenli şekilde giden sırayı kesintiye uğratmaktadır. Aynı durum, mantıksal olarak birbirine ait olan diğer maddeler için de geçerlidir. Sadece ikinci bölümdeki bayram günlerinde padişahın elini öpme merasimini düzenleyen maddeler, eserin ayrı bir bölümünü oluşturacak şekilde kesintisiz olarak hayatta kalmış gibi görünmektedir. Örneğin; *beylerbeyi, nişancı, başdefterdar* ve diğer kıdemli mevkilere terfi için hangi memurların sırada olduğunu detaylandıran önemli maddeler mantıksal olarak birbirine aittir ve muhtemelen asıl formatlarında da bu şekildedir. Ancak derleyici bunları ayırmış ve metinde hemen hemen rastgele konumlara yerleştirmiştir. Mesela, kimin *beylerbeyi* makamına terfi ettirilebileceğine dair açıklama, teşrifat kitabında yer alan ve merasim hiyerarşisindeki kıdemli kadıların ve *beylerbeyinin* makamını belirten bir cümle ile devam etmektedir: "Ve *beğlerbeğiler* vüzerâdan bir tabaka aşağıdadır ve *taht kadılarına* tasaddur ederler...". Bunu, padişaha sözlü veya yazılı olarak kimin dilekçe hakkına sahip olduğuna ilişkin ilgisiz bir madde takip etmektedir. Daha sonra *beylerbeyinin* terfisine ilişkin madde gelmektedir: "Ve *beğlerbeğilik* dört kimesnenin yoludur. *Mal defterdarımın* ve beğlik ile *nişancı* olanların ve *beşyüz akçe kadıların* ve dörtyüzbin akçeye varmış *sancak beğlerinin* yoludur." Burayı sancakbeylerinin merasimdeki sıralamasına ilişkin bir madde takip etmektedir: "Ve *sancak beğleri* cümle *ağaların* üzerine otururlar." Mevki tarikiyle ilgili diğer maddelerin konumu da eşit ölçüde gelişigüze'dir.

Görünüşe göre maddelerin sistematik olmayan sıralaması benzer şekilde metin boyunca belirgindir. Örneğin Sultan'ın ifade ettiği madde "Ve cenâb-ı şerîfim ile kimesne taâm yemek kanunum değildir. Meğer ki ehl [ü] iyâlden ola" askeri seferlerle ilgili dört maddenin içine yerleştirilmiştir. Kardeş katlini meşrulaştıran

meşhur madde, seferde uygulanacak son prosedürlerden sonra ve Has Oda'nın oğlanına -zannedersem oğlanlarına anlamında- dağıtılacak kıyafetle ilgili maddeden önce birden ortaya çıkmaktadır. Aynı şekilde maddeler yanlış şekilde yerleştirilmiş ve gereksiz yere de tekrarlanmıştır. Mantıksal olarak ikinci bölümdeki mevki sahiplerinin Divan'ı nasıl idare etmeleri gerektiğine dair olan madde: "Divân'a her gün vüzerâm ve *kadıaskerlerim* ve *defterdarlarım* geldikde *çavuşbaşı* ve *kapucular kethudâsu* önlerine düşüp istikbâl etsünler" Divan'ın resmi düzenlemelerini ele alan birinci bölüme ait olmalıdır. Birinci bölümdeki kâtiplerin kıyafetlerine ilişkin bir düzenleme, bir emir olarak yer almaktadır: "Yukaruda mezkûr olan küttâb *hâce* makamındadır. Anlar Divan'a uzun yenli üst kaftanı ile geleler." Daha sonra ikinci bölümde ise bu ifadeler açıklama şeklinde yer almaktadır: "Ve bilcümle Divân'a uzun yenli kaftan ile gelenler *hâce* makamındadırlar." Kanunnamenin mevki sahiplerine hitap ederken kullanılacak saygı ifade eden ünvanlarını sıralayan son bölümünde de dikkatsiz bir şekilde yapılan taslak çalışması belirgindir. Derleyici; şeyhülislam, sultanın hocası ve kadıaskerlere hitap ederken, bir tertip içeren şu tek kalıbı kullanmıştır: "*Şeyhü'l-islâm ve'l-müslimîn müftî'l-enami'l-mü'minîn*". "*Müftî-l-enâm*" terimi, on altıncı yüzyılda özellikle İstanbul Müftüsünden bahsetmek için gelmiştir. *Kanunnamenin* derlendiği tarihte, daha genel olan *şeyhül-islâm* terimi de, kanunnamedeki ikinci maddenin gösterdiği gibi aynı anlamı kazanmıştı. Bu nedenle söz konusu tertibin -Şeyhülislam iki makamı birleştirmedikçe- *kadıaskerlere* veya sultanın hocalarına hitap ederken de kullanılması pek mümkün değildir.

Kanunname genel olarak tutarlılıktan yoksundur. Dilger ve diğerleri, kanunnamenin; bir derleyicinin metni doğrudan sultandan geliyormuş gibi sunmak için alelacele ve tecrübesiz bir şekilde yer yer birbirine eklediği çok çeşitli kaynaklardan gelen malzemelerden oluştuğu sonucuna varırken haklıydı.¹⁵ Metindeki anakronizm, mevcut haliyle metnin, on altıncı yüzyılın sonlarından önceki bir dönemden kalmış olamayacağını göstermektedir. Geriye kalan soru ise, müellifin gerçekten Koca Hüseyin olup olmadığı meselesidir.

Bu ihtimal, mümkün gözükmektedir. Kanunnamenin önsözünde Koca Hüseyin, "Divan *kanunnamesi*"ni istinsah ettiğini değil, sadece Divan arşivlerinden ihraç ettiğini¹⁶ dikkatli bir şekilde belirtmiştir. Koca Hüseyin'in yaptığı da açıkça

15 Halil İnalçık da kanunnamedeki düzen eksikliğini fark etmiş ve bunu padişah tarafından derleniş biçimine bağlamıştır: "Bu kanunnamenin tertibinde sistemli bir tasnif gerçekleştirilmemiştir. Aynı zamanda kanunname padişah tarafından gözden geçirilirken, aklına gelen bir hususun araya sıkıştırıldığı ve babların insicamını kaybettiği açıkça görülmektedir." Halil İnalçık, "*Osmanlı Hukukuna Giriş*", 115.

16 "İhraç etmek" ve "istinsah etmek" arasındaki ayırım, Köprülü'nün reformları döneminde muhtemelen 1670'lerde derlenen bir arazi kanunu olan "Kanunname-yi cedid"de yer alan bir şerhte belirgin hale gel-

budur. Çeşitli kaynaklardan malzeme ihraç eden Koca Hüseyin, daha sonra II. Mehmed'e atfettiği kanunnameyi üretmek için bu malzemeleri bir araya getirmiş ve yer yer yeniden ifade etmiş gibi gözükmektedir¹⁷. Koca Hüseyin'in müellifliğine en güçlü gösterge ise tarihtir. Koca Hüseyin eseri 1614 yılında ihraç ettiğini iddia etmiştir. Bu tarih, özellikle Kuyucu Murad Paşa'nın 1609 yılında Celali isyancılarını yenilgiye uğratmasından ve sultanın otoritesinin Anadolu ve Suriye'de yeniden kurulmasından sonra, devlet aygıtını yeniden kurmak için sistematik bir girişimin kanıtlarının bulunduğu bir döneme karşılık gelmektedir. Aynı dönem, 'Ayn Ali'nin İmparatorluğun idaresi üzerine yazdığı risalelerin derlemesi, *müellifi bilinmeyen Yeniçeri Kanunları* ve yeni toprak kanunlarına da şahit olmuştur. Bu sebeple "II. Mehmed'in *Kanunnamesi*"nin de aynı türe ait olması çok muhtemel gözükmektedir. 1614'de reisülküttâb olan Koca Hüseyin, derlemesini yapmak için Divan arşivlerindeki resmi materyallere erişme imkanına sahipti. Ayrıca Koca Hüseyin'in -ya da kanunnamenin derleyicisi kim olursa olsun- *kanunnameye* dahil ettiği malzemenin gerçekten II. Mehmed döneminden kalma olduğuna ve bu nedenle o padişahın hakiki *kanunnamesini* yeniden oluşturduğuna inanması da mümkündür. Ancak Koca Hüseyin'in kanunnameyi II. Mehmed'in üzerine yamamaya çalışması ve derlemeye sahte bir otorite vermek için bunu sultana atfeden bir önsöz yazması daha olası gözükmektedir. Bu yüzden, her türlü olasılıkta kanunname 1614 tarihinden kalmadır. Kesin olan şey, kanunnamenin II. Mehmed ile hiçbir ilgisinin olmamasıdır.

2. Cengiz Han'ın "Büyük Yasası"

Cüveynî'nin 1260 yılında tamamlanan *Târîh-i Cihângüşâ'sı*, Cengiz Han'ın Büyük Yasasından (*Yasaname-i Büzürğ*) bahseden ilk eserdir.¹⁸ 1340'lı yıllarda yazdığı *Mesâlikü'l-ebşâr* isimli kitabında Büyük Yasa'nın (*el-Yasâ el-Kebîra*) derlenmesinden bahseden el-Ömerî'den önce bu yasaya başka bir atıf yoktur. İslam literatüründeki atıflar; el-Ömerî'den itibaren, hala seyrek olmasına rağmen, daha yaygın hale gelmiştir. Büyük Yasa'nın modern görünümü, Cengiz'in 1205 yılında toplanan *ku-*

mektedir. Bu şerh, "Çiftlikler, Ekilebilir Alanlar ve Hass Arazilere Dair Vergiler" başlıklı bölüme eklenmiştir: "Bu kanunlar...Padişah'ın sarayından *ihraç* edilen *nüşadan tahrir* ve *istinsah* edilmiştir." Derleyici burada "ihraç etmek" ve "istinsah etmek" arasında bir ayrım yapmaktadır. "*Kanunname-yi cedid*", Milli Tetabbü'ler Mecmuası, I, 100.

17 Hüseyin Efendi'nin kanunnameyi yeniden ifade etmesine dair örnekler için Bk. Konrad Dilger, *Untersuchungen*, 35.

18 Cengiz Han'ın Büyük Yasasına dair bu açıklamalar D.O. Morgan'ın izahlarını takip etmektedir: D.O. Morgan, "*The 'Great 'yāsā' of Chingiz Khān' and Mongol Law in the İlkhānate*", 163-76.

rultayda Yasa'yı ilan ettiği detayını Cüveyni'ye ilave eden ve çoğunlukla 15. asırdaki Timurlu tarihçi Mîrhând'dan alınan 22 maddeyi de ekleyen Petis de la Croix ile 1710 yılında başlamıştır. Yasa ile ilgili "bilimsel" çalışmalar 1930'larda başladığında, Petis de la Croix'in açıklamaları başlangıç noktasıydı. Bu on yıldaki bir dizi yayın, ilk olarak "*Secret History of the Mongols*" ve Reşidüddin'in *Câmi 'u't-tevârih'*indeki temek atıflara dayanarak, Cengizhan'ın Büyük Yasa'yı ilan etmesine şahit olan kurtulayın yerini belirlemeye ve ikinci olarak da yasanın içeriğini özellikle Müslüman müelliflerin eserlerinde var olan parçalardan hareketle yeniden oluşturmaya çalışmaktadır. Bu bilim adamlarının araştırmaları, Moğol yasaları ve geleneklerinin günümüze kadar gelen tasvirlerinin, yasanın kendisi artık mevcut olmasa bile, "Büyük Yasa"nın parçalarını temsil etmesi gerektiği görüşünü güçlendirmiştir.

1930'lu yıllarda bu konuya olan ilgi, yasa kavramının genel olarak Moğollara özel olarak da Cengiz Han'a ait olmadığı fikrine yol açmıştır. Zeki Velidi Togan, 1939 yılında İbn Fadlân'ın 10. yüzyıldaki "Seyahatnamesi"ni neşretmiştir. Togan kitapta yer alan bir yorumunda, İbn Fadlân'ın Türkler arasında karşılaştığı suya girme yaşağına ilişkin rivayeti, el-Ömerî'nin Büyük Yasa'yı izahında eklemiş olduğu Moğol yasa ve gelenekleri listesinde yer alan eli suya koyma yaşağına benzer bir izahla karşılaştırmaktadır. Togan buradan; Büyük Yasa'nın, Cüveyni ve daha sonrasında el-Ömerî'nin iddia ettiği gibi Cengiz Han'ın ilham verici bir eseri olmadığı, daha ziyade "kadim zamanlardan beri yürürlükte olan Moğolların ve Türklerin örf ve âdet hukukundan müteşekkil bir yasa derlemesi" olduğu sonucuna varmıştır.¹⁹ 1930'larda yazılan ancak 1942'de yayımlanan bir makalesinde A.N. Poliak, Ortadoğu'daki Türklerin Moğol istilalarından önce -kodlar anlamında- yasalara zaten sahip olduğunu iddia ederek bu fikri daha da ileri götürmüştür: "Moğolların gelişinden ve Büyük Yasa'nın ilanından önce İslam halifeliği içerisinde kurulan Türk devletleri zaten kendi yasalarına sahipti, sadece Türkçe konuşan askeri kastlara zorunlu olan yasalar ise yerli geleneklere değil Türk kabile geleneklerine dayanıyordu..." Poliak, Moğol Yasa'sından Arapça "siyâsa" terimini türeten Ortaçağ İslam kaynaklarında bulunan bir halk etimolojisini benimseyecek kadar ileri gitmektedir: "Nüreddin Zengî, Türk askeri kastını İslam hukukunun taleplerine uymaya zorlayan ilk kişiydi ve Zengî açıkça İslam hukuku lehine *siyâsayı* -bu terim henüz var olmayan Büyük Yasa'yı değil, Zengî Devleti'nin yerel yasasını ifade etmektedir- terkeden kişi olarak ifade edilmiştir. Yasa kelimesinin *siyâsa* kelimesine doğru erken dönemdeki yozlaşması dikkate değer bir husustur."²⁰

19 Z.V. Togan, *Ibn Fadlan's Reisbericht*, Leipzig; tekrar neşri: Nendein, Liechtenstein: 131.

20 A. N. Poliak, "*The Influence of Chingiz-Khan's Yasa upon the General Organization of the Mamluk Sultante*", 862-3.

Bu nedenle, 1930'ların sonunda bilim adamları, Togan ve Poliak'ın daha geniş ve çok daha eski bir Türk-Moğol hukuk kodifikasyonu geleneği bağlamında yerleştirdikleri Büyük Yasa metnini yeniden oluşturmaya çalışmışlardır. Bu görüş, her ne kadar kurucusu geniş ölçüde kabul edilmese de, bilhassa Türk tarihçiler arasındaki popülerliğini korumaktadır. Ancak, 1930'ların sonlarında ve 1940'ların başlarında bile kuşkucu yaklaşımlara dair ipuçları vardır. Togan, Büyük Yasa ile ilgili olarak bir dipnotta, Büyük Yasa'nın içeriklerinin yeniden inşa edilmesi için en önemli kaynaklardan biri olan Mısırlı Makrîzî'nin, materyallerini doğrudan el-Ömerî'den kopyaladığını belirtmiştir. Ayrıca Togan, el-Ömerî'nin Büyük Yasa'ya dair izahlarını doğrudan Cüveynî'den aldığını da ifade etmiştir. el-Ömerî Moğol hukuk ve âdetlerinin bazı ayrıntılarını Cüveynî'den aldıklarına eklediğinden dolayı, Togan bunun da aynı kaynağa sahip olması gerektiğini varsaymaktadır: "Cüveynî, *Cihângüşâ*'daki kısa izahlarının yanı sıra Yasa hakkında açıkça birkaç şerh bırakmıştır."²¹ Bu yüzden dikkate alınmamış bir dipnotta Togan, Büyük Yasa'ya dair araştırmalar için bağımsız bir kaynak olarak Makrîzî ve el-Ömerî'yi ortadan kaldırmıştır. İkinci şüpheli yaklaşımı içeren açıklama ise Vladimir Minorsky'den gelmiştir. 1942 yılında Poliak'ın makalesinin yayımlandığı *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*'in editörü olan Minorsky, söz konusu makaleyi 1940 yılında aldığını ifade etmekte ve harika bir tefritte bulunarak sözlerine şu şekilde devam etmektedir: "İletişimde yaşanan zorluklar göz önüne alındığında, kanıtlar, Dr. Poliak'ın nihai tashihlerinden yararlanmamıştır." Aynı açıklamada, "iletişim zorluğu nedeniyle" yazara sormadığı şu soruyu sormaktadır: "Müslüman-Türk yöneticileri yasaları hipotezi, daha fazla kanıtı ihtiyaç duymaktadır. Yasa teriminin bizzat kendisi ne Orhun yazıtları, ne Uygur metinleri ne de Kâşgarlı Mahmud'da yer almaktadır."²² Minorsky yine de bu makaleyi yayımlamıştır.

Büyük Yasa'yı yeniden inşa etmek için yapılan girişimler hakkında ciddi sorgulamalar yapan ilk bilim adamı, 1971 ve 1973²³ yılları arasında yayımlanan bir dizi makalede, sadece Memlük Mısır'ında yasanın ön plana çıktığı görüşünü yıkmakla kalmayıp, aynı zamanda 1930'larda bilim adamlarının yeniden inşası için kullandıkları kaynakların güvenilirliğine dair olan inancı daha da zayıflatan David Ayalon'dur. David Ayalon, Memlüklü Makrîzî'nin Büyük Yasa'ya dair izahlarını el-Ömerî'den ve yasaya dair başka bir içerik olan el-Ömerî ve Bar Hebraeus'un da

21 Z.V. Togan, *Ibn Fadlan's Reisbericht*, 132, 1. not.

22 A.N.Poliak, "The Influence", 875.

23 David Ayalon, "The Great Yasa of Chingiz Khan: a Reexamination" *A Studia Islamica*, 33 (1971), 77-140; B, 34 (1971), 151-80; C(1), 36 (1972), 113-58; C(2), 38 (1973), 107-56.

izahlarını sırasıyla Cüveynî'den²⁴ aldığını göstererek 1939'da Togan tarafından çok kısa bir şekilde değinilen bir noktayı çok daha ayrıntılı olarak tekit etmiştir. Bunu yaparken de Büyük Yasa ile ilgili başka bir delili de ortadan kaldırmıştır. Makrîzî, yasa hakkındaki malumatını, Bağdat'ta Mansûriyye medreselerinde Yasa'nın bir kopyasını gördüğünü söyleyen İbnü'l-Burhân'dan aldığını iddia etmiştir. Ayalon bu iddiayı araştırmış ve İbnü'l-Burhân'ın bir efsane olduğu sonucuna varmıştır. "İbnü'l-Burhân'ın kaçınılmaz olarak ortadan kaldırılması" ile birlikte, herhangi birinin Yasa'yı gerçekten gördüğüne dair olan tek kanıt da kaybolmuştur.

Ayalon'da, Büyük Yasa ile ilgili kaynaklara şüpheli yaklaşımına rağmen, yasanın gerçek varlığını sorgulamamıştır. Lakin David Morgan 1986'da bir başka çalışma²⁵ yayımlamıştır. Bu çalışmada Morgan, iddia edildiği gibi Cengiz Han'ın Büyük Yasa'yı ilan ettiği kurultaya dair "Secret History of the Mongols"da yer alan izahların böyle bir şeyi tasvir etmediğini göstermiştir. Aslında, "Yasa" terimi bu kitabın bölümlerinde hiç geçmemektedir. Dahası, Cüveynî'nin *Târîh-i Cihângüşâ* isimli eserinde "yasanın" açık bir şekilde ilan edilmesini anlattığı bölümü uygun bağlamı içerisinde inceleyen Morgan; av, ordu ve *yâm* sistemi ile ilgili belirli kuralların, "istikbaldeki istişareler için" belirlenmesinden başka bir şey ifade edemediğini göstermiştir. Bu ise bir hukuk kodu ilan etmekten çok farklıdır. Görünüşe göre yasanın ilanına atıfta bulunan tek kaynak, 1218-1219'daki kurultaya ilişkin şu izahatları yapan Reşîdüddin'dir: "[Cengiz Han] Yasa'nın... temelini yeniden atmıştır." Anlaşıldığı kadarıyla buradaki "Yasa" terimi bir tür hukuk koduna atıfta bulunmaktadır, ancak bu ifade tamamen müphemdir ve müellif, çalışmasının hiçbir yerinde bu Yasa'nın ne olabileceğine dair ayrıntılı bir bilgi vermemektedir. Bu sebeple, Reşîdüddin'in ifade etmiş olduğu söz konusu yasa, daha sonraki tarihçilerin "Büyük Yasa" olduğuna inandıkları Moğol hukukunun temel kodu olamaz.

David Morgan, "Büyük Yasa"nın varlığına dair olan inancı sarsarken, "yasa" teriminin İslami metinlerde yer aldığı birçok örneğin hemen hemen hepsinde bir hukuk kodundan ziyade tek bir yasa veya karar anlamına geldiğini çok açık -ve çok da gerekli- bir şekilde vurgulamaktadır. Aynı husus, Ayalon'un çalışmasında örneklerini verdiği birçok alıntıdan ve Cengiz Han'ın "Büyük Yasa"sının gerçekte hiç var olmadığına dair attığı -neredeyse kesinlik ifade eden- kuvvetli bir şüpheden de netlik kazanmaktadır.²⁶

24 Ayalon, "The Great Yasa", Pt. A., 101-3.

25 David Morgan, "The Great Yasa".

26 Benim tamamen inandırıcı bulduğum David Morgan'ın Büyük Yasa'ya dair fikirlerine karşı çıkmıştır. Bk. I. De Rachewitz, "Some Reflections on Cinggis Qan's Yasay", 91-104.

3. Törü: Türk ve İran “Devlet Geleneği”

Cengiz Han'ın Büyük Yasa'sının ekarte edilmesi, -Poliak ve Togan'ın öne sürdüğü ve İnalıcık'ın da devam ettirdiği- Cengiz Han'dan önce bir Türk hukuk geleneği olduğu yönündeki görüşü tek başına geçersiz kılmamaktadır. Togan bunun delilini, İbn Fadlân'ın rivayet ettiği, sadece Büyük Yasa'nın bölümlerinde bulunduğu varsayılan bir yasağı değil, aynı zamanda kendi zamanında da devam eden bir yasağı ima eden bir Türk geleneğinde bulmuştur. Diğer yandan Poliak, Minorsky'nin “Müslüman-Türk Yöneticileri Yasası Tezi” diye adlandırdığı şey için hiçbir delil sunmamıştır.

Bu, Halil İnalıcık'ın yalnızca Togan ve Poliak'ın hipotezini geliştirmekle kalmayıp aynı zamanda Minorsky'nin de aradığı bu hipoteze delil sağlayan “Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Devlet ve Siyaset Nazariye ve Gelenekleri”²⁷ isimli 1966 yılında yayımlanan makalesini beklemek zorundaydı. İnalıcık bu makalede İran ve Türk “devlet geleneklerini” birbirinden ayırmaktadır. İran devlet geleneği yöneticiye mutlak yetki vermektedir: “Hatta bu otorite kanun üzerindedir. Bu sınırsız otoriteyi yalnız adalet düşüncesi sınırlar.” Dahası, adaletin uygulanmasını temin edecek hiçbir kural yoktur: “Adaletin yerine getirilmesi, tamamıyla hükümdarın bir bağışlama hakkıdır. Onun mutlak otoritesini sınırlayan objektif kaideler şeklinde maddeleşmemiştir.”²⁸ Bu, “törünün, ilahi menşeli hakimiyetten (kut) ayrılması” Türk devlet geleneği'nin tam tersidir. Bu yüzden İran hükümdarlarının aksine Türk hükümdarları törüye bağlıdır. Dolayısıyla “Bir Kağan, hususiyle devlet kurucu Türk kağanı mutlaka bir törü koymalıdır.”²⁹ Bu törünün kaynağı, İnalıcık'ın “Orta Asya cemiyetinde içtimai-siyasi düzende hakim örfi hukuk” diye tanımladığı *yosun*'dur. İnalıcık, Cengizhan'ın “Büyük Yasa”sını *yosun*'un kodifikasyonu olarak gören Togan'ın görüşünü yansıtan bir pasajda şu şekilde devam etmektedir: “Fakat *yosun*, kurucu *Kağan*'ın iradesi ile törü halini alır. *Kağan*, kendi emirlerini ona ekler ve ili yeni düzenine koyar. *Törü* hükümdarı bağliyan objektif hukuk kaideleri mecmuasıdır.”³⁰ İnalıcık, Osmanlı *kanunnamelerini* de bu geleneğin içine yerleştirmiştir: “Devlet kurucu belli başlı Türk hükümdarlarının bir kanunname çıkarmış olması bir tesadüf değildir. Eski Türk geleneklerini kuvvetle aksettiren eski Osmanlı rivayetlerine göre, Osman Gazi bağımsızlığını ilan ettikten sonra *kanunlar* koymuştur. Osmanlı imparatorluğunun gerçek kurucusu Fatih Sultan

27 Halil İnalıcık, “Kutadgu Bilig'de Türk ve İran Siyaset Nazariyesi ve Gelenekleri”, 259-71.

28 a.g.e, 268.

29 a.g.e 268

30 a.g.e, 269

Mehmed biri reaya, diğeri devlet teşkilatı için iki kanunname çıkarmıştır.” Kanuni Sultan Süleyman da bunu yapmıştır: “Bu kanunnameler, sırf sultanın iradesine dayanan kanunlar mecmuasıdır ve Şeriatla bir ilgisi yoktur; başka deyimle, ancak Türk devlet geleneğinin bir sonucu sayılmalıdır.”³¹

İnalcık, daha sonraki İngilizce makalelerinde³² de Osmanlı *kanunnamelerinin* kökenlerine ilişkin aynı açıklamaları ileri sürmüş ve bu açıklamalar geniş ölçüde etkili olmuştur. Bugüne kadar hiç kimse İnalcık'ın kendi açıklamalarını desteklemek için sıraladığı kanıtları veya genel argümanları sorgulamamıştır.

İnalcık'ın tezi bir bütün olarak müşahhas etnik gruplara özgü “devlet gelenekleri” inancına, dolayısıyla “Fars” ve “Türk” devlet kavramları arasında yapılan ayrıma dayanmaktadır. Bu sebeple söz konusu tez, bu müşahhas geleneklerin bin yıl boyunca kalabileceğini varsaymaktadır, böylece on beşinci ve on altıncı yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki *kanunnamelerin* derlenmesi, sekizinci yüzyılda Orhun vadisinde taş kitabeleri yaptıranlara ilham veren aynı güdünün bir ürünü olmaktadır. Aynı zamanda, devlet kelimesi hiçbir zaman tanımlanamadığı için, muhtemelen “devlet”in ve özellikle de “Türk devleti”nin değişmeyen bir varlık olduğu kabul edilmekte ve bu yüzden böyle bir “devletin” nasıl oluştuğuna ve sürdürüldüğüne dair olan anlayışın; bir milenyum boyunca, nesilden nesile, birçok göç ve yeniden yerleşim sırasında bozulmadan aktarıldığı kabul edilmektedir.

Tüm bu varsayımlar sorgulanabilir, ancak onları -ve İnalcık'ın tüm tezlerini- derhal reddetmek yerine, İnalcık'ın tezlerini desteklemek için getirdiği kanıtlara bakmak daha yararlı olacaktır.

Tezin başlangıç noktası, “İran Devlet Geleneği”nin hükümdara ölçsüz bir otorite veren gelenek olarak tanımlanmasıdır. Bu iddia ile ilgili bir problem, yazarın kullandığı paradoksal ifadelerde hemen ortaya çıkmaktadır: “Bu sınırsız otoriteyi yalnız adalet düşüncesi sınırlar.”: Eğer adalet hükümdarın otoritesini sınırlarsa, bu otorite de “sınırsız” olamaz. İnalcık, adaletin tamamen hükümdarın yetkisinde olduğunu ileri sürerek bu paradoksu aşmaya çalışmaktadır. Bu; adaletin yeni bir tanımıdır, zira bu kavram, öngörülebilir yasaların ve hukuki sonuçların varlığını ima etmektedir. Ancak daha da önemlisi; İnalcık, 1966 yılındaki makalesinde yer alan iddiasını, Cahız'ın *et-Tâc fî Ahlâki'l-Mülûk'üne* atıfta bulunduğu dipnot dışında destekleyecek herhangi bir kanıt da sunmamaktadır.³³ Lakin

31 a.g.e, 269

32 Örneğin, Halil İnalcık, “*Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law*”, 105-38.

33 el-Cahız, *et-Tâc fî ahlâki'l-mülûk*, Beyrut: Şirket-i Lübnaniyye li'l-Kitab (1970).

Cahız'ın bu kitabı, hükümdarların doğru davranışları ve onların huzurunda ne yapılması gerektiği üzerine vecize ve kıssalar içeren bir âdâb kitabıdır. Bu kitap, İran'ın eski hükümdarları hakkında kıssalar içerse de, adaleti veya onun egemen otorite üzerindeki sınırlayıcı gücüne dair bir açıklama yapmamaktadır. Fakat İnalçık, 1969 yılındaki makalesinde benzer argümanları destekleyen iki atıf daha vermektedir. Bu atıflardan birincisi R.N. Frye'nin "The Charisma of Kingship in Ancient Iran"³⁴ isimli makalesi ve ikincisi de A.K.S Lambton'un "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship"³⁵dir.

Buradaki problem, mezkur her iki makalenin de İnalçık'ın iddialarını desteklememesidir. Frye -tıpkı İnalçık gibi- İslam öncesi hükümdarlık geleneklerinin İslami döneme kadar devam ettiğini farketmiş ve hatta bir yerde, İnalçık'ın II. Mehmed'i "Osmanlı İmparatorluğunun gerçek kurucusu" olarak görüşünü hatırlatarak, İsmâil'den Sâmânî hanedanlığının "gerçek kurucusu" olarak bahsetmektedir. Ancak bu makale, yalnızca İran hükümdarlarının egemenliğini meşrulaştırmak için yüzyıllar boyunca yeniden ortaya çıkan motiflerle ilgilenmektedir. Makale, İran'ın iktidar teorisini veya adalet kavramını hiçbir yerde tartışmamaktadır. A.K.S Lambton'un makalesi ise İslami "Hükümdarın Aynası" literatürünü tartışmaktadır ve onu daha önceki klasik dönemdekilerden ayırarak bu türün Ortaçağ örneklerinde var olan Sâsânî (ve ayrıca Yunan) etkilerini saptamaktadır. Bu etkiler, zillullah-i fi'l-arz (Allah'ın yeryüzündeki gölgesi) olarak hükümdar teorisinde ve "adalet yerine hak din, adil hükümetin temeli haline geldi..." şeklindeki yazarın görüşünde hissedilmektedir. Adalet, "toplumdaki dengenin korunması" olarak yorumlanmıştır. Dahası, bu yazarların görüşüne göre "Tıpkı şeriat gibi, hukuk, dengeyi korumaktadır." Bizâtihi toplumda dengeyi koruma ihtiyacı ise yasalar aracılığıyla dengeyi koruyan hükümdarın keyfi eylemlerine ciddi bir kısıtlama getirmektedir. Müslüman bir toplumda bu, hükümdarın değiştirme gücüne sahip olmadığı şeriat anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Lambton'un makalesinde ortaya çıkan *adalet* tanımı, İnalçık'ın bu terimden anladığı şey ile uyuşmuyor gibi gözükmektedir.

Lambton'un makalesi, konuyla ilgili başka hususları da gündeme getirmektedir. Lambton, ilk olarak "Hükümdarın Aynası" türü içerisindeki farklı edebi unsurları ve ikinci olarak da edebi tür ile siyasal gerçekliği birbirinden ayırmaktadır. İnalçık'ın yazılarında bu ayrımların belirgin olmaması, yazılı hukukun "İran devlet geleneği"ne yabancı olduğu şeklinde ima ettiği: "objektif kaideler şeklinde

34 R.N. Frye, "The Charisma of Kingship in Ancient Iran", 36-54.

35 A.K.S. Lambton, "Justice in the Medieval Persian Theory of Kingship", 91-119.

maddeleşmemiştir.”³⁶ varsayımına şüphe düşürmektedir. -İran geleneği için bizim kaynağımız olan- İslamî “Hükümdarın Aynası” literatürünün özellikle yazılı hukuka atıfta bulunmaması, böyle bir şeyin var olmayacağına anlamına gelmemektedir. Bu türdeki eserler, hükümdarlara genel tavsiyeler ve hükümdarlığa ilişkin ilkeler sağlamakta ve bu türün edebi geleneklerini çağın politik gerçeklerinden daha güçlü bir şekilde yansıtmaktadır. Bu yüzden, bu eserleri dünyevi siyaset için güvenilir birer rehberler olarak okumak ve özellikle de bir şeyden bahsetmedikleri için o şeyin var olamayacağını varsaymak tehlikelidir.

İnalcık'ın “İran Devlet Geleneği”ne dair görüşü tartışmalı olabilir, ancak bu, İnalcık'ın bir “Türk devlet geleneği” olduğunu düşünmekte haklı olma olasılığını da dışlamamaktadır. İnalcık iddiasını, genel anlamda “hukuk” anlamını taşıyan Türkçedeki “*törü*” kelimesinin devamlılığına dayandırmaktadır. Aslında bu terimin en erken Orhun yazıtlarında var olması, İnalcık'ın teorisini destekler gibi gözükmemektedir. *Törü* kelimesi, kağan'ın “İli kontrol altına aldığı ve *törü*'yü düzenlediği”ni ilan ettiği ifadeye olduğu gibi genel olarak “diyar” anlamında bir terim olan “il” kelimesi ile çoğunlukla bir çift oluşturmaktadır. Bu bağlantı hukuk ve egemenlik kavramları arasında yakın bir bağlantı olduğunu düşündürmektedir ve bu nedenle İnalcık “*il törü*” ifadesini Türk devlet geleneğinin erken bir tezahürü olarak görmektedir. Ancak İnalcık'ın hipoteziyle ilgili iki problem ortaya çıkmaktadır. Orhun Yazıtları bize *törü*yle ne kastedildiğini kesin olarak söylemez, oysa İnalcık bunun, “hükümdarı bağlayan objektif hukuk kaideleri mecmuası” olarak *törü* tanımına uyan yazılı bir yasa olduğunu ifade etmektedir. Bu terimin daha sağlıklı bir tercümesi, Gerard Clauson tarafından yapılmıştır: “geleneksel (traditional), örfi (customary), yazılı olmayan hukuk (unwritten law).” Ancak Clauson, bu terimle ilgili bahsine, bir noktaya kadar İnalcık'ı destekleyen bir ifadeyle devam etmektedir. Clauson'un ifade ettiğine göre *törü* “Türk pagan döneminin en temel siyasi terimlerinden biridir. Bu terim, “ ‘il (realm)’ şeklinde bir alan ve onu yönetecek bir ‘hükümdar (ruler)’ olmadan var olamayacak anlamında *xağan* ve *ê:l* ile yakından ilişkilidir.”³⁷ İnalcık'ın hipoteziyle ilgili ikinci problem ise, yazıtların gerçekten de hukuk ve egemenlik arasında yakın bir bağlantı olduğunu düşündürmesine karşın, bu bağın evrensel olması ve bilhassa Türklere ait olmamasıdır.

-İnalcık'ın düşündüğü gibi- Orhun yazıtları “Türk devlet geleneği”nin en erken deliliyse, İnalcık, on birinci yüzyılda “Hükümdarın Aynası” türüne ait bir Uygur eseri olan Yüsf Has Hâcib'in Kutadgu Bilig'inde onun devamlılığına dair kanıt

36 Halil İnalcık, “*Kutadgu Bilig'de*”, 268.

37 Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, 531.

bulacaktır. İnalçık bu kitabın Pers-İslam (Perso-Islamic) geleneğinde “Hükümdarın Aynaları”na dair bir eser olduğunu kabul etmektedir, ancak yine de o, burada bağımsız bir Türk devlet görüşünün kanıtını bulmaktadır. Bir kez daha *törü* teriminin ortaya çıkışı, İnalçık’ın argümanın temelini oluşturmaktadır: “Kutadgu Bilig’de İranî devlet ve hakimiyet anlayışı yanında kuvvetle belirtilen bir nokta, hakimiyetin törüden (kanun ve nizam) ayrılmaması, hatta hakimiyetin bizzat *törü* ve *kut’dan* ibaret olduğu görüşüdür.”³⁸ Bu iddianın ispat metni, İnalçık’ın “Ey aziz kut ey iyi törü” diye çevirdiği şu ifadedir: ay iduk kut, ay edgü törü. Halihazırda *kut’u*, egemenliğin ilahî menşei ve törüyü de kanun -özellikle de objektif hukuk kaideleri- olarak tanımlamış olan İnalçık, bu ifadeleri, “Türk devlet geleneğinin” kısa ve öz biçimde bir açıklaması olarak görmektedir.

Aslında, böyle bir şey yoktur. *Kut* terimi; Kutadgu Bilig bağlamında, egemenliğin ilahî menşei anlamına gelemez, çünkü kitabın müellifi olan Yûsuf Has Hâcib, kitaba yazdığı ithafta bu kitabın okuyucuya “kut getirmesi ve ona rehberlik etmesi”³⁹ arzusunu ifade etmiştir. Bir yazar için eserinin okunmasının, okuyucuya egemenliğin ilahî menşei bahşedebileceğini ileri sürmesi kutsal şeylere küfür gibidir. Robert Dankoff, Kutadgu Bilig’in tercümesinde kut kelimesini basitçe “talih” olarak çevirmekte kesinlikle haklıdır. Dankoff bunu, terimin başlangıçta “göğün lütfu (the favour of heaven)” anlamına gelmesine rağmen, daha spesifik biçimde “iyi talih (good fortune)” olarak açıklayan Gerard Clauson’un otoritesine dayanarak yapmaktadır. Dankoff’a göre Kutadgu Bilig’de “Arapça ‘devlet’ kelimesi ile eşanlamlı olarak kabul edilen yerler, daha nötr bir şekilde iyi yada kötü talih anlamına gelmektedir.”⁴⁰ Bu nedenle kut kelimesi, Arapça kelimenin Uygurca’ya çevirisinden ibarettir. Dolayısıyla bu kelime Kutadgu Bilig bağlamında da *törü’dür*. İnalçık bu kelimeyi özellikle “*hukuk*” anlamına gelecek şekilde ve “Türk devlet geleneği”nin devamlılığının bir kanıtı olarak görmektedir. İnalçık bu iddianın kanıtı olarak da birden fazla alıntı yaptığı bir bölümde, bu terimi şöyle tercüme etmiştir: “Egemenlik iyi bir şeydir, fakat yine de *törü* daha iyidir.”⁴¹ İnalçık bunu ve diğer bölümleri modern Türkçe’ye çevirirken, belki de Osmanlı *kanunları* ve *kanunnameleri* ile doğrudan bir bağlantı kurmak amacıyla *törü’yü* “kanun” olarak çevirmiştir. Robert Dankoff, bu ve diğer pasajlarda *törü’yü* “adalet” olarak çevirmiştir: “Prenslere yaraşır yönetim (princely rule) iyi bir şeydir, fakat

38 Halil İnalçık, “*Kutadgu Bilig’de*”, 268.

39 Uygur metinler için, Bk. R.R Arat (ed.), *Kutadgu Bilig*, c. 1, v. 350; İngilizce tercümesi için, Bk. Yusuf Khass Hajib, *Wisdom of Royal Glory*, 51.

40 Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary*, 59.

41 Halil İnalçık, “*Suleiman the Magnificent*”, 108.

adalet daha iyidir.”⁴² Dankoff’un haklı olduğu, Kutadgu Bilig’deki bir karakter olan Kral Gün Doğdu’nun kendisini “*Adalet*”⁴³ olarak tasvir ettiği ve bu terimin ne anlama geldiğini tanımladığı bölümden anlaşılmaktadır. Robert Dankoff’un çevirisinde Kral sözlerine şöyle başlamaktadır: “Bil ki ben adaletim ve bunlar benim özelliklerimdir.”⁴⁴ Burada bölümün başlığındaki “*adl*” teriminin doğrudan karşılığı olarak kullanılan adalet terimi, *törü’dür*. Burada ve Kutadgu Bilig’teki diğer pek çok yerde, bu kelime aslında Arapça “adl/adalet” kelimesinin çevirisinden başka bir şey değildir. Bununla birlikte, metindeki kelimenin anlamının kesinlikle sabit olmadığını belirtmek gerekir. Örneğin müellif *törü* kelimesini, Robert Dankoff’un “Karar veriyorum”⁴⁵ olarak çevirdiği “*törü birse men*” ifadesinde olduğu gibi “karar, hüküm” anlamında da kullanmıştır. Burada geçen *törü* sözcüğü ise, *adalet* kelimesinden ziyade Arapça *hüküm* kelimesinin karşılığıdır.

Kutadgu Bilig’de; kut, *törü* ve diğer Arapça ve Farsça kelimelerin Uygurca tercümesinin kullanılması, bu eserin, Türklerin kavramları ve kelime hazinesi hala yabancı olan yeni bir kültürel alana girdiği bir dönemin ürünü olduğunu göstermektedir. Bu yüzden İnalçık, bu yeni fikirleri ifade etmek için mevcut Türkçe kelimeleri yeni bağlama uygun olacak şekilde uyarlamıştır, bu sebeple *törü*’ü adl/adalet, kut’u ise devlet kelimesinin mukabili olarak kullanmıştır. Bu bağlamda İnalçık, köni kelimesini (tam olarak “doğru, düzgün” anlamındadır) “*adil*”⁴⁶ olarak doğru bir şekilde çevirdiği bir durumda bu fenomeni kabul etmektedir; lakin bu, Türkçe kelime dağarcığının kullanımını bir “Türk devlet geleneğinin” hayatta kalmasının kanıtı olarak görmeyi tercih ettiğinden dolayı sistematik olarak takip ettiği bir araştırma çizgisi değildir. İnalçık, Kutadgu Bilig’den sonra, on üçüncü yüzyılda ilan edildiği varsayılan ve “esas itibarıyla Türk devletlerindeki *törü*den başka bir şey olmayan” Cengiz Han’ın “Büyük Yasa”sında “Türk devlet geleneğinin” kanıtlarını bulmuştur. İnalçık’ın bir sonraki örneğinde yer alan “Eski Türk geleneklerini kuvvetle aksettiren eski Osmanlı rivayetlerine göre, Osman Gazi’nin bağımsızlığını ilan ettikten sonra ‘*kanunlar*’ koyduğu”⁴⁷ ifadeleri, Osmanlı İmparatorluğu’nun on dördüncü yüzyılın başlarındaki kuruluşuna dayanmaktadır. İnalçık’ın sunduğu kanıtlar, Türk devlet geleneği teorisine çok iyi uymaktadır,

42 Robert Dankoff, *The Wisdom*, 54; R.R. Arat, 454.

43 Robert Dankoff, *The Wisdom*, 65-70; R.R. Arat, Kutadgu, 792-822.

44 Robert Dankoff, *The Wisdom*, 65-70; R.R. Arat, Kutadgu, 800.

45 Robert Dankoff, *The Wisdom*, 66; R.R. Arat, Kutadgu, 815.

46 Halil İnalçık, “*Kutadgu Bilig’de*”, 265, 25. dipnot.

47 Halil İnalçık, “*Kutadgu Bilig’de*”, 369; “*Osmanlı Hukukuna Giriş...*” makalesinin 324. sayfasında İnalçık, daha ihtiyatlı bir şekilde şu ifadeleri kullanmaktadır: “Eski Osmanlı rivayetinde maliye ve timar sistemine dair Osman Gazi’nin bazı kanunlar koyduğu nakledilirse de, bu rivayetin itimada değer olmadığını belirtmeğe hacet yoktur.”

zira burada kanunları ilan eden bir “kurucu” örneğimiz vardır. Dahası, metinde Osmanlı Türkçesi’nde (*töre*) dönüştüğü şekliyle *törü* terimiyle bir kez daha karşılaşırız. Aslında Osmanlı efsaneleri tek bir on beşinci yüzyıl kaynağına, yani Âşıkpaşazâde’nin kroniğine dayanmaktadır.

Hikaye, Osman Gazi’nin Karacahisar’da bağımsızlığını ilan ettikten sonra bir pazar kurduğunda, Germiyan’dan bir adamın Osman Gazi’ye gelmesini ve ona pazar vergisi (*bâc*) alması isteğini anlatmaktadır. Osman Gazi öfkeli bir şekilde böyle bir vergiyi hiç duymadığını açıkladığı ve bu talebi reddettiğinde, Germiyanlı kişi Osman Gazi’ye bunun bir *töre* olduğunu ve çok eski zamanlardan beri uygulandığını söylemiştir. Osman Gazi, bu ifadeleri ve pazarı koruyan kişilere bir şeyler ödenmesinin âdet olduğunu duyduğunda yumuşamış ve pazar tüccarlarının yük başına iki akçe oranında vergi ödemesi ve hiçbir şey satmayan tüccarların ise bir şey ödememeleri şartıyla Germiyanlıya *bâc*’ı satmıştır. Bu noktaya kadar hikaye, kanunlar veya hukuk kodları koyan Türk “kurucunun” durumuna benzemektedir. Hikaye daha ziyade, hükümdarın peşin olarak bir gelir kaynağını sattığı bir iltizam usulü (a tax farm) ile ilgilidir. Ayrıca hikaye; Germiyanlı kişinin Osman Gazi’ye durumu anlatıp uygulamayı *töre* olarak gerekçelendirene kadar, kurucu hükümdarı uygulamadan habersiz olarak takdim etmektedir. Bu bağlamda söz konusu terim, daha sonraki pasajda açıkça geçen Arapça *âdet* kelimesinin karşılığı olan “örf” kelimesinden fazlasını ifade etmez. Osman Gazi’nin koyduğu yegane “kanunlar”, bir vergi oranının belirlenmesi ve hiçbir şey satmayan tüccarın da bir şey ödemeyeceği kuralıdır. Bu hikaye hiçbir şekilde Türk devlet geleneği fikrini desteklememektedir.

Ancak mesele bu noktada da bitmiyor. Âşıkpaşazâde buna, Osman Gazi’nin *tımarlarla* ilgili bir dizi *kanunlar* ilan ettiği pasajı da eklemiştir. “Kime bir tımar verirsem elinden sebepsiz yere almasınlar. O ölünce oğluna versinler. Çok küçük dahi olsa versinler. O, savaşa yarayacak hale gelinceye kadar sefer vaktinde hizmetkârları sefere gitsin.” Bu kanunları koyduktan sonra, Âşıkpaşazâde Osman Gazi’nin şu ifadelerini aktarmaktadır: “Eğer neslime bu kanundan başka bir kanun koyduracak olurlarsa edenden ve ettirenden Allah razı olmasın.”⁴⁸

Bu pasaj, İnalçık’ın Âşıkpaşazâde’ye yaptırdığı gibi, -“Bir Kağan, hususiyile devlet kurucu Türk kağanı mutlaka bir *törü*⁴⁹ koymalıdır”- daha çok “kurucu” bir hükümdarın kanunlar koyması gibi görünebilir, ancak bu, açıkçası o kadar da basit değildir. Öncelikle bu anlatı; talihsiz bir şekilde, Germiyan’dan gelen kişinin

48 Âşıkpaşazâde, *Tevarih-i Al-i Osman*; içinde: Atsız, *Osmanlı Tarihleri*, 104.

49 Halil İnalçık, “*Kutadgu Bilig’de*”, 268.

alakasız bir hikayesiyle başlamaktadır ve Âşıkpaşazâde'nin, kroniğinin bu bölümünde aslında iki ayrı pasajı birleştirdiğini düşündürmektedir. Lakin daha da önemlisi, Âşıkpaşazâde'nin Osman Gazi'ye attığı kanunun özüdür. Osmanlı tımarları, Osman Gazi'nin emrettiği düşünülen şeye açıkça ters olan babadan oğula geçmeyen kabil-i rücû (revocable) tımarlardı. Bu pasaj, Âşıkpaşazâde'nin tımarların tahsis edilmesinin hakiki yolunun bozulmasından sorumlu olarak gördüğü kişilere lanet okuyarak kendi zamanındaki uygulamaya karşı yaptığı sert bir eleştiriye benziyor. Bu ise Türk devlet geleneğinin bir örneği değil, Âşıkpaşazâde'nin kendi dönemindeki uygulamalara ve kişilere karşı çıktığı birkaç örnekten biridir.

Osman Gazi, “Türk devlet geleneği” teorisinde, İnalçık'ın birçok kez “Osmanlı İmparatorluğu'nun gerçek kurucusu” olarak tanımladığı II. Mehmed'den daha az önemli bir rol oynamaktadır. II. Mehmed böyle bir role sahip olabilirdi, ancak onun bu roldeki ünvanını belirleyen iki kanunname, on yedinci yüzyıldaki “devlet kurumları” ile ilgili kanunname örneğinde görüldüğü gibi, II. Mehmed'in hükümdarlığının sonrasına aittir.⁵⁰ II. Mehmed'in rolünün Osmanlı *kanununun* kurucusu olduğuna dair kanıt; *Kutadgu Bilig'de*, Cengiz Han'ın “Büyük Yasa”sında veya Osman Gazi'nin *kanununda* kadim Türk kağanlarının *törüsünün* devamlılığıyla ilgili verilen delil kadar kuruntudur. Sözün kısası, Ortaçağ kaynaklarında “Türk devlet geleneğine” dair hiçbir delil yoktur ve geriye bu fikrin nereden geldiği ve niçin böyle bir şekil aldığı sorusunu bırakmaktadır.

MEHMED FUAT KÖPRÜLÜ VE TÜRK DEVLET GELENEĞİ'NİN DOĞUŞU

Bir “devlet geleneği” fikri, asırlar boyuna değişikliğe uğramadan aktarılan ulusal özellikler ve milli erdemler gibi, milliyetçi bir tarih yazımının temelidir.⁵¹ Bu bakımdan Türk devlet geleneği olağandışı değildir. Ancak burada Osmanlı

50 “II. Mehmed”in kanunnamelerinin ikincisi, bir muamma ortaya koymaktadır. “Mütezevvic kâfirlerin kanunu” başlıklı dördüncü bölümde, bu kanunların çıkarıldığı tarih olarak Cemâziyel âhir 993/Temmuz 1488 tarihi verilmektedir. Önceki bölümler -gümrük vergileri ve para cezası, görünüşe göre bir Avrupa vilayetiyle ilgili müruriye ve vergi listesi- büyük olasılıkla II. Mehmed veya daha erken bir dönemden kalmadır. Ancak mevcut haliyle bu metin 1488 tarihinden sonra, yani II. Beyazıd'ın döneminden, kalmadır. Bu kanunnamenin tarihi için Bk. Uriel Heyd (ed. V.L. Mênage), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, 7-14.

51 Britanya'da yakın zamanda yaşanan bir örnek, Specialist Schools Trust başkanının “Bu ülkenin işlemlerini sağlayan şeylerden biri, demokratik bir yaşam tarzına duyulan derin saygıdır.” ifadesidir. O, demokrasi sevgisinin izini witenagemot'a (Anglo-Sakson İngiltere'de 7. yüzyıldan 11. yüzyıla kadar faaliyet gösteren ve krala muhtelif konularda tavsiyelerde bulunan siyasi bir kurum - ç.n) kadar sürmektedir. Donald MacLeod'dan alıntılanmıştır: ‘*The revision of history*’, *The Guardian*, 3 Ocak 2006. Bir yorumunda Sir Cyril, kendisini Viktorya dönemi tarih yazımının Whig (İngiltere'de 17. yy - 19.yy arasında faaliyet gösteren bir siyasi parti - ç.n) geleneğinin takipçisi olarak tanıtmıştır. Bk. J.W. Burrow, *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past*.

İmparatorluğu'nun yalnızca "Türk devletlerinin" varislerinden biri olarak algılanması ve Türklerin İslam'ı kabulünden önceki Türk hukuku ve siyasetinin seküler geleneğini keşfetme girişiminde yapılan "kurucular" vurgusu ayırt edici olmaktadır. Devlet geleneği teorisinin bu özellikleri, teorisinin gelişiminde önemli bir anı doğru bir şekilde belirlemeyi ve modern Türk tarihçiliğindeki önemini tahmin etmeyi mümkün kılmaktadır.

TALİD'in Türk Hukuk Tarihi sayısına katkıda bulunan yazarlardan birkaçı, Fuat Köprülü'nün 1937 yılında İkinci Türk Tarih Kurultayı'nda sunduğu "Ortazaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslâm Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Amme Hukuku Yok Mudur?"⁵² isimli makalesinin önemine dikkat çekmişlerdir. Örneğin M. Akif Aydın, bu makale hakkında "Türk hukuk tarihçiliği alanındaki ilk önemli çalışmalardan" yorumunu yaparken, Bülent Arı ise Köprülü'nün bu makalesinden "devlet hukuku ve siyaset kültürü üzerinde çığır açan bir yazı" olarak bahsetmektedir. İnalçık'ın bizzat kendisi Köprülü'nün bu makalesine olan borcunu ifade ederken,⁵³ Bülent Arı, söz konusu makaleyi İnalçık'ın bu alandaki araştırmalarının başlangıç noktası olarak görmektedir: "Halil İnalçık, Köprülü'nün öğrencisi olarak onun bu araştırmalarındaki çizgisini sürdürmüştür."⁵⁴ Bu yorumlar ışığında, Köprülü'nün makalesini ayrıntılı olarak incelemek kayda değer olacaktır.

Köprülü anlatımını, Türklerin "İslam alemi dediğimiz dini ve kültürel camianın" en önemli unsurlarından biri olduğu ve Büyük Selçuklu Devleti'nin kuruluşundan bu yana siyasi hakimiyete sahip olduğu yorumuyla başlatmaktadır. Ancak; bilim adamları, Türklerin siyasi ve askeri rollerini incelerken, konu hukuka geldiğinde, "bu hususta yalnızca ortazaman Müslüman hukukçularının dar ve şematik nazariyelerinden bakmışlardır." Bilim adamları "İslam hukukundan ayrı bir ortazaman Türk hukukundan" bahsetmemişler ve "Türk hukukî vicdanının doğurduğu hukukî müesseselerin mevcudiyetini" kabul etmemişlerdir. Dahası, bu bilim adamları; Eftalitler, Bulgarlar, Cenubi Uygurlar gibi Türk şubelerinin yerleşik olduğu ve göçebe yaşayış tarzında da yüksek bir kültür seviyesine erişmenin mümkün olduğu hakikatini gözden kaçırarak İslamiyet öncesi Türkleri göçebe olarak tasvir etmişlerdir. Köprülü'ye göre "Türkler gibi eski zamanlardan beri büyük siyasi heyetler kurmuş bir milletin, yalnız hususi hukuk değil bilhassa amme hukuku bakımından da kendine has müesseseler vücuda getirmiş olması gayet

52 M. Fuad Köprülü, "Orta Zaman Türk Hukukî Müesseseleri: İslam Amme Hukukundan Ayrı Bir Türk Hukuku Yok Mudur?" 39-72.

53 Halil İnalçık, "Osmanlı Hukukuna", 322, dipnot 17.

54 Bülent Arı, "Halil İnalçık", 795.

tabiidir.” Burada Köprülü şu sonuca ulaşmaktadır: “Yukarı ortazamanda Asya ve Cenub-Şarkî Avrupanın muhtelif sahalarında Tu-kiü, Uygur, Hun, Eftalit, Hazar, Avar, Bulgar vs. gibi türlü isimler altında gördüğümüz Türk devletlerinin hukukî müesseseleri hakkında henüz hiçbir ciddi tetkik yapılmış değildir.”

Köprülü, Türk devletlerinin ve İslam öncesi Türk hukuk ve hükümet geleneğinin varlığını ortaya koyduktan sonra, bu devletlerin zaman ve mekandaki ayrılıklarına rağmen birçok özelliği paylaştığını ifade etmektedir: “Daha eski zamanlardan beri teşkilatçılıkla ve devlet kuruculukla tanınmış olan Türkler’in vücuda getirdikleri bu devletin hukukî müesseseleri birbiriyle mukayese edilince, aralarındaki birçok benzeyişler, hattâ aynıyetler olduğu derhâl görünüyor.” Bu benzerlikler “amme hukukuna ait birtakım kavramlar ve onlara bağlı hukukî şekiller, sonra birtakım rütbe veya memuriyet isimlerinde” göze çarpmaktadır. Köprülü bu devamlılığa ait birkaç örnek vermektedir ki bir örnek de şu şekildedir: “Yine eski Türkler’deki hâkimiyet telâkisiyle bağlı bir âdeti, ‘hükümdarı bir kilim üzerinde yukarı kaldırarak cülûsunu ilan etmek’ şeklindeki merasimi, Milâdi 532’de, o sırada Çinde hükümlan olan ve Türklüklerinden hiç şüphe edilmeyen Toba sülâlesinde görmekteyiz.” Dahası Köprülü, bu fenomenlerin Türk olmayan halklardan alındığı ifadesini de reddetmektedir: “Devlet kurmak, amme müesseseleri yaratmak demek olduğuna göre, büyük Türk imparatorluklarının kuvvetli teşkilat yani sağlam hukukî müesseseler vücuda getirmiş olması pek tabiidir... Bunlar, muayyen kaideler ve formüllere mâlik bir chancellerie [hazine-i evrak odası veya nişancılığı] sahibi olduğunu bildiğimiz Tu-kiü İmparatorluğundan, Protobulgarlar’dan intikal eden kanunlardan ve Kök-Türk kitabelelerinden de bellidir.” Aslında komşu halklar, özellikle de Slavlar, Türk hukuk ve geleneklerinin etkisinde kalmışlardır. Örneğin, “Macar devlet doktrini” Türk etkisini göstermektedir.

Köprülü’nün sorduğu bir sonraki soru ise bahsi geçen eski Türk geleneklerinin, Türklerin İslam’ı kabul ettikten sonra da devam edip etmediğidir. Köprülü fıkhi pratik bir hukuk sisteminden ziyade teorik bir hukuk sistemi olarak ele aldıktan sonra, Emevîlerin fıkha riayet etmediğini göstermiştir. Ayrıca Köprülü; Abbâsî döneminin, Sâsânî ananelerinin büyük tesiri altında İslam amme müesseselerinin sağlam bir tarzda teşekkül etmesine şahitlik etmesine rağmen, Abbâsîlerin de -Köprülü’nün *jurisdiction ecclésiastique* olarak çevirdiği- şer’î kazâ yanında -yine Köprülü’nün *jurisdiction laïque* olarak çevirdiği- örfî kazâyı işlettiğini ifade etmektedir. Kazâ alanındaki bu ikilik, on dokuzuncu yüzyıla kadar devam etmiştir. Abbâsî müesseseleri, varis devletler üzerinde güçlü bir etkiye sahip olmuştur ve bu, Abbâsî siyasetindeki Türk etkisini analiz ederken dikkate alınmalıdır.

İslam öncesi Türk hukuk geleneklerinin Türk-İslam devletleri üzerinde ne kadar büyük bir etkisi olduğunu anlamamızı sağlayan tam olarak budur. Köprülü buna; Türk olarak tanıttığı ve laik hukuku şeriata tercih eden Ahmed b. Tolun'u örnek vermektedir. Hatta Köprülü'ye göre Ahmed b. Tolun o kadar adaletliydi ki, yıllarca kimse kadiya müracaat etmemişti. Köprülü buna şu yorumu eklemektedir: “Bunu, Türk devlet adamlarının psikolojik bir hususiyeti addedebiliriz.” Köprülü, Gazneliler örneğiyle devam etmektedir. Gazneliler her ne kadar Sâmânîlere varis bir devlet olmasına ve Sâmânî ile Abbâsî müesseselerini benimsemesine rağmen, “asırlarca Eftalit İmparatorluğu'nun hakimiyeti altında kalmış kesif Türk unsurlarıyla meskûn sahaları da kendisine ilhak suretiyle inkişâf eden bu İmparatorluk'ta, Türk hükümet ananelerinin te'sirlerini daha kuvvetli olarak görmek mümkündür.” Gazneliler; ordu teşkilâtında, rütbe ve me'muriyet adlarında Kök-Türk ve Eftalit hukuki ananelerinden etkilenmiştir. Dahası, dönemin Arapça ve Farsça kronikleri eski Türk ünvanlarını calques [öyküntü] olarak korumuştur. Örneğin; Farsça *buzurg* kelimesi Türkçe *ulug'u* ve Farsça *sipehsalar* kelimesi ise Türkçe *subaşı'nı* temsil etmektedir.

Köprülü, Karahanlı Devleti'ni İslam öncesi ve Türk İslam dönemi arasında bir geçiş evresi olarak görmektedir. Bu hanedanlık; devleti, Kök-Türk ve Uygurlardan türetilen prensiplere göre kurmuştur ancak aşamalı olarak İslamlaşmıştır ki, bu süreç Kutadu Bilig'de de açıkça görülmektedir. Bu eser ise tamamen ideolojik bir çalışmadır ve bunu İslam öncesi dönemlerin hukuki kavramlarının kaynağı olarak görenler tamamen hatalıdır. Fakat buna rağmen; saray teşkilatında, idarede, vergilerde, rütbe ve memuriyet isimlerinde ve bazı Karahanlı hukuki sembollerinde -“kısaca hukuki hayatın bütün tezahürlerinde”- Kök-Türk ve Uygur devletlerinin gelenekleri devam etmiştir. İslam, “eski amme müesseselerini” ortadan kaldırmamış, lakin yalnızca onları İslamî prensiplere uydurmaya çalışmıştır.

Ancak, coğrafi konumlarından dolayı Karahanlılar, eski Abbâsî İmparatorluğu'nun topraklarını ele geçiren Büyük Selçuklu İmparatorluğu ile aynı derecede nüfuz sahibi olamamıştır. Selçuklular ise; Gazneliler teşkilatı vasıtasıyla intikal eden Abbâsî-Sâmânî ananeleri, Gazneliler ve Karahanlılardan intikal eden Eftalit, Kök-Türk ve Uygur ananeleri ve nihayet imparatorluğun asıl kurucusu olan Oğuzlar'ın kabile ananeleri temelinde tam teşekküllü bir yönetim geliştirmişlerdir. Selçuklu İmparatorluğu'nun ilk devirlerinde Türk hususiyetleri pek barizdir. Bu hususiyetler; hakimiyet telakkisinde ve sembollerinde, hükümdarlar tarafından verilmesi mutad umumi ziyafetlerde, rütbe ve memuriyet isimlerinde, askeri teşkilatta Karahanlılarda gördüğümüz hükümet anelerinde ve

kabilevi mahiyette olan Oğuz anelerinde çok açık bir şekilde görünmektedir. Ayrıca bunlar, Abbâsilerdeki inşâ divanının tuğra divanına dönüşümünde ve iktâ sisteminde yapılan reformlarda belirgin bir surette görünmektedir.

Selçuklu müesseseleri, Köprülü'nün; Atabeyler, Hârizmşahlar, Eyyûbiler, Memlûkler, Artuklar, Dânişmendliler ve Anadolu Selçukluları olarak saydığı varis devletler tarafından miras olarak alınmıştır. Selçuklu müesseseleri; bir takım ara-cılar vasıtasıyla, hükümdarların başlarında tutulan şemsiye âdetlerinde görüldüğü gibi Güney Afrika ve Hindistan devletlerine de intikal etmiştir. Köprülü meseleyi şu şekilde sonlandırmaktadır: “Selçuklu müesseselerinde, ilk bakışta İslâmî yahut İrânî bir menşeden gelmiş zannolunan birçok şeylerin, eski Türk dinî-hukukî telakkilerine bağlı olduğu, sıkı bir tahlil ve mukayese neticesinde meydana çıkıyor.”

Köprülü, “devlet”in rolünü tartışarak devam etmektedir: “Selçuklu İmparatorluğu’nda devletin yasama faaliyeti daha ziyade amme hukuku sahasında tecelli etmektedir. Medeni hukuk sahasında, kadıların şeriat ahkâmına göre verdikleri hükümler müteber idi.” Yine de bu alanda hükümdar rol oynamaktaydı: “Melikşah, şüphesiz Nizâmülmülk’ün teşvikiyle büyük hukukçulardan mürekkep bir heyet topladı ve medenî hukuka ait -o asırda büyük ihtilafları mucib olan- birtakım meseleler hakkında sarîh ve kat’î hükümleri ihtiva eden bir Mecelle (code) vücûda getirterek bütün imparatorluk memleketlerinde tatbik etti.” Hükümetin dinî kazâ için ihtiyaç duyduğu unsurları hazırlayan medreseler olduğu gibi, bunun haricinde, devletin muhtelif teşkilatına ait laik bir kazâ da vardı: “Askeri mak-satlarla imparatorluğun muayyen sahalarında yerleştirilmiş ve bu vazife mukabilinde kendilerinde bazı hukukî imtiyazlar verilmiş olan birtakım Türk kabileleri arasında, hatta Türk köylerinde, medeni hukuk sahasında şer’î kanunların değil, örf ve âdet hukukunun mer’î olduğu tabiidir.”

Selçuklulara varis olan Hârizmşahlar da, büyük rütbedeki bir komutanın otoritesi altında laik kazâ için yüksek mahkeme kurmuşlardır. Bu mahkeme tamamen Selçuklu geleneğini devam ettirmiştir, zira Tuğrul Bey zamanından beri Selçuklu yöneticileri “serbest yasama faaliyetine” girişmişlerdi: “Bağdat’a ilk girdiği zaman, İslam hukukçularının kurdukları nazarî amme hukuku sistemine tamamıyla mu-gayir ve devlet menfaatine uygun bir hatt-ı hareket takibinden çekinmeyen Tuğrul Bey’den başlayarak, amme hukuku sahasında, Selçuklu hükümdarlarının serbest bir legislatif [yasamacı] faaliyet gösterdikleri kat’iyetle söylenebilir.” Selçuklu hükümdarları, çağdaşlarının eleştirilerine rağmen bu doğrultuda devam etmişlerdir: “Türk emirlerinde hemen umumiyetle görülen bu devletçilik temayülünün muasır-ları olan birtakım din âlimleri ve o zihniyette bazı tarihçiler tarafından şiddetle ten-

kit edildiğini görmekteyiz.” Ancak, Selçuklu müesseselerinin genel karakteri, mecburi bir takım değişikliklere rağmen varis devletler tarafından muhafaza edilmiştir.

Selçuklulardan sonra, Moğol devri, Türk amme müesseseleri tarihi için en önemli dönemdir. Moğol istilaları yalnızca geçici bir fenomen değil, aynı zamanda kalıcı ve olumlu etkilere sahiptir: “Bu yıkıcı ve geçici bir istilâ değil, Asya’nın XII. asır sonundaki anarşik vaziyetini düzelterek yalnız Asya’ya değil Orta-Avrupa ve Balkanlar’a kadar Avrasya’ya da sağlam bir nizam veren siyasi ve askeri bir fütühat devresidir.” Dahası, “merkezileşmiş İmparatorluk” ayrı devletlere bölündüğünde bile kamu müesseselerinde ve üzerine kurulduğu yasal kavramlarda çarpıcı benzerlikler göstermiştir. Hakimiyet telakkisi ve sembolleri, rütbe ve memuriyet isimleri, devletin yasamacı organlarının tanzimi, idari-askeri ve hukuki organizasyonlar -örneğin *Kurultay*, *yargu* mahkemeleri ve devlet posta servisleri ve şansöller- Cengiz Han’a varis olan tüm devletlerde aynıdır.

Moğol müesseselerini bu şekilde tanımlayan Köprülü, bunların nasıl oluştuklarını şu şekilde açıklamaktadır: “Eski Uygur ve Karahatay hukukî ananeleriyle, -kısmen Türk kabile örfleriyle müşterek- göçebe Moğol örf ve âdetlerinin Uzak-Şark ve Yakın-Şark kültür dairelerinden yani Budist ve İslam kültürlerinden alınmış unsurlarla imtizacından hâsıl olan bu karmaşık yapıda, bu devrin bütün kültürel hayatında olduğu gibi, en büyük mevki eski Türk hukukî anelerine aittir.” Hem İslami hem de Budist unsurlar Türkler aracılığıyla aktarılmıştır: “Prof. P. Pelliot, daha bu ilk devirde bile, birçok ıstılahların Türkçe olmasından dolayı, Türkçeyi İmparatorluğun enternasyonal dili addediyor.”

Köprülü, Cengiz Han’a varis olan devletlerden bahsederken, Yasa’yı tanıtmaktadır. Altın Orda Devleti, İslamiyet’i kabul ettikten sonra Müslüman cemaati kendi hukukunu takip etmede serbest bırakmalarına rağmen, “asıl büyük salahiyet”i seküler örfi mahkemelere ve muhtelif hükümet organlarına vermişlerdir. İlhanlılar, Altın Orda’dan önce İslamiyet’i kabul etmelerine rağmen, hukuk alanında İslamiyet’ten daha az etkilenmişlerdir: “Bilhassa amme hukukuna ait meselelerde Yasa’ya yani devletin laik kanunlarına şiddetle riayet olunuyordu. Büyük kanun koyucu Gâzân, yine Yasa esaaslarına ve Selçuklu idare anelerine dayanarak birçok mühim teşkilat ve tensikat yapmıştı.” Hâzerm, İran ve Irak’ta kadıların şer’î mahkemelerinden başka, bir de *laik yargu* mahkemeleri vardı. Bu amme müesseselerinin devamlılığını 14. - 15. asırlarlarda ve daha sonrasında dahi görmek mümkündür. Bunların etkilerini sonraki asırlarda; Orta Asya’da, Kırım ve Kazan’da ve Altın Orda ile Şeybânîler arasında görmek mümkündür. Köprülü özellikle Timurlular, Yasa’yı muhafaza etmelerinden dolayı ayrı tutmaktadır: “Timur İm-

paratorluğu, muhtelif bakımlarından, Cengizliler'in Şamânî ananelerine karşı İslamiyet'in bir aksü'l-ameli mahiyetinde görünmekle beraber, amme kurumları itibariyle, bu kadro haricine çıkamamış, Cengiz Yasası'nın adeta kutsî mahiyetini kabule mecbur olmuşlardır." Benzer etkiler "14. Asır Hindistan Türk Devletlerinde" çok fazla göze çarpmamasına rağmen; Safevîler, Akkoyunlular, Karakoyunlular ve Hindistan Timurîler'inin müesseselerinde açık bir şekilde görülmektedir. Cengiz müesseseleri, yakın Türk sahası dışındaki devletler üzerinde de önemli bir etkiye sahiptir. Altın Orda ve Avarlar, -"hakimiyet telakkisi, askeri sistem, posta ve vergi sistemlerinde" görünen- Moskof üzerinde büyük ve kalıcı bir etkiye sahiptir. Benzer Cengiz etkisi, Güney Doğu Avrupa ve kısmen doğrudan doğruya kısmen Safevîler vasıtasıyla Gürcülerin hukukî müesseselerinde de açıktır.

Köprülü, Osmanlı amme hukukunu veya amme müesseselerini tartışmamıştır. Sadece Osmanlıların, Anadolu Selçuklularının idari ananelerinin varisi olduğunu -ki bu da onun çalışmasının başka yerinde görünen bir konudur⁵⁵- ve Memlûkler ile İlhanlıların etkisine maruz kaldığını belirtmiştir. Fakat Köprülü, Osmanlı İmparatorluğu'nun belirli bir özelliğinin altını çizmiştir: "Çok muntazam bir hükümet makinesi meydana getiren bu Türk imparatorluğu, XV. asırda Avrupa'nın ilk mutlakiyetçi devlet tipini teşkil etmiş ve yeni zaman tarihinin siyasi tekâmül bakımından son bir fârikasını teşkil eden bu rejimin Avrupa'daki ilk örneği olmuştur... Ortazaman Türkleri'nin bu suretle yeni zaman Avrupa'sına mutlakiyetçi devlet rejiminin ilk örneğini vermeleri, Türkler'de amme hukukunun ve siyasi kültürün süratli inkişafını göstermek itibariyle çok bâriz bir üstünlük ifade eder." Köprülü'nün makalesi, Türk hukuk ve siyasi geleneklerinin özetiyle bitmektedir: "Türklerin, ortazamanda, İslam dini dairesine girdikten sonra bile dinî İslam hukukunun devlet otoritesine serbest bir faaliyet tanımayan dar ve geri nazariyelerine rağmen böyle ileri bir siyasi tekâmül derecesine yükselmelerini, hayretle karşılamamak icap eder. Çünkü, çok realist olan bu devlet kurucular, samimi Müslüman olmakla beraber, devletin otoritesi yani amme menfaati mevzu bahis olduğu zaman, İslam hukukçularının hayâli sistemlerine asla kıymet vermemişler ve çok eski hukukî ananelerine göre, serbest bir yasama faaliyeti göstererek aşağı-ortazamanın en büyük imparatorluklarını kurmuşlardır."

Köprülü'nün yukarıda verilen makalesinin özeti, Köprülü'nün bir tarihçi olarak hak ettiği değer ne olursa olsun, makalesinin Osmanlı ya da Türk Hukuku araştırmalarına ciddi bir katkı sağlamadığını açıkça göstermek için yeterlidir.

55 Türk tarih yazımında Selçukluların yerine dair, Bk. Martin Strohmeier, Seldschukische Geschichte und Türkische Geschichtswissenschaft. Milliyetçi Türk tarih yazımında Selçukluların yerinin önemli bir örneği için Bk. Şemsüddin Günaltay, "İslam Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?"; 73-106.

Köprülü'nün makalesi, hiçbir yerde en temel kavramları bile tanımlamamaktadır, bu nedenle -örneğin- "devlet" terimi, hanedan imparatorluklarına olduğu kadar Hunlar veya Hazarlar gibi etnik gruplar için de geçerli görünmektedir. Makale bize, bir Türk devletinin, yönetici hanedanın etnik kökenine göre mi, nüfusun çoğunluğuna göre mi yoksa her ikisine göre mi tanımlanması gerektiğini anlatmamaktadır. Ayrıca makale, "amme müesseseleri", "medeni hukuk" ve özellikle de Fransa'nın III. Cumhuriyet döneminden alınan laïcité (laiklik) gibi modern kavramları herhangi bir tenkide tabi tutmaksızın Ortaçağ dönemindeki Ortadoğu ve Orta Asya'ya uygulayarak anokranizme düşmektedir. Köprülü'nün kaynak materyallere yaptığı yorumlar da anokranik ve fazla iyimserdir. Örneğin Köprülü, Melikşah'ın (1072-92) "kodu" hakkındaki bölümü, Selçuklu tarihçisi Muhammed el-Yezdî'den (ö.1342) almıştır. Muhammed el-Yezdî ise; Melikşah'ı, "fıkıhtaki birkaç mesele ve az sıklıkla meydana gelen birkaç şer'i dava"⁵⁶ hakkında hüküm vermeleri için bir grup ulemâyı toplayan bir sultan olarak tanımlamaktadır. Dahası, el-Yezdî, ortaya çıkan derlemenin metnini Mesaîl-i Melikşahiyye adı altında vermektedir. Bununla beraber Mesaîl metni, mülkiyet ve evlenme akdiyle⁵⁷ ilgili altı hukuki meseleye çözüm bulmaktan fazlasını içermemekte ve dolayısıyla bir "kod"da oluşturmamaktadır. Hiç şüphe yok ki Köprülü, Mesaîl'i bir mecelle (kod) olarak tanımlarken, aklında on dokuzuncu yüzyılın sonlarında bir hukukçu komitesi tarafından derlenen ve şeklini Fransız Sivil Kodu'ndan alan Osmanlı *Mecellesi* vardı. Lakin Köprülü'nün iddiaları çoğu zaman fantaziden öteye gitmemiştir.

Bununla birlikte makaledeki bu eksiklikler pek de önemli değildir, zira Köprülü'nün bizzat kendisinin söylediği şeylerin çoğuna inanıp inanmadığı dahi şüphelidir. Köprülü'nün bu makaleyi yazmadaki amacının bilimsel olmaktan ziyade siyasi olduğu; makaleyi sunduğu Türk Tarih Kongresi'nde seyirciler arasında yer alan Atatürk'e, makalenin son paragrafında yaptığı hitap ile netleşmektedir: "İşte Türk'ün devlet kuruculuk seciyesinin en büyük mümessili olan Atatürk, işte onun kurduğu yeni Türkiye Cumhuriyeti! Bu *Büyük Yaratıcı*'nın ve yarattığı *Büyük Eser*'in karşısında, her Türk ve her insan gibi, sonsuz bir sevgi ve saygı ile eğilirim." Makalenin cumhurbaşkanı ve cumhuriyetin kurucusuna yapılan bu sevinç nidalarıyla karışık övgüden önceki kısmı, devletin üzerine kurulduğu ideolojiyi tarihsel olarak meşrulaştırmaktan başka bir şey yapmamıştır.

Köprülü'nün bu makalesi, bir Türk devlet geleneği kavramını oluşturarak Cumhuriyet'e tarih şemasında yer vermektedir. Söz konusu makale, bir Türk

56 Muhammad al-Yazdî (ed. Karl Süßheim), *al-Urada fi al-Hikayat al-Saljuqiyya*, 61-62.

57 Muhammad al-Yazdî, *al-Urada*, 69.

devleti mefhumu icat ederek, yeni teşekkül etmiş bir Türk milliyetçiliği ideolojisi temelinde Cumhuriyet'in kuruluşunu meşrulaştırmaktadır. Ayrıca makale, "kurucuların" ve Türk "dâhilerin" devlet kurmadaki önemini vurgulayarak, bizzat Atatürk'e tarihte emsalleriyle kutsanmış bir yer vermektedir. Köprülü'nün *laik* olarak tanımladığı eski Türk hukuk geleneği, sadece *laikliği* Cumhuriyet'in hakim ideolojisi olarak meşrulaştırmakla kalmıyor, aynı zamanda böyle bir eylemi de bin yıllık bir Türk geleneği olarak sunarak Atatürk'ün geçen on yılda şeriatı kaldırmasını da meşrulaştırmaktadır. Mezkur makale, "İslam hukukçularının hayâli sistemine" aşağılayıcı atıflarda bulunarak ve Türk hükümdarlarını *laik* hukuku dinî hukuka tercih ettiklerini anlatarak bu hususu daha da güçlendirmektedir. Bunun yanı sıra makale, Selçuklu sultanlarının seküler gidişatlarına karşı çıkan "muasır birtakım din alimlerine" atıfta bulunarak, Atatürk'ün reformlarının çağdaş muhaliflerinin öncüleri olarak görülen örnekleri açıkça ortaya koymaktadır. Aynı zamanda devlete yapılan birçok atıf ve özellikle de şu ifade: "Türk emirlerinde hemen umumiyetle görülen bu devletçilik temayülü", devletçiliği Cumhuriyet'in kurucu ilkesi olarak meşrulaştırmaktadır. Son olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupadaki ilk mutlakiyetçi devlet ve dolayısıyla "Türk hukuk ve siyasal" geleneklerinin erken gelişimine bir örnek olarak tanımlanması, 1937'de Avrupa'nın siyasi durumunu yansıtıyor gibi gözükmektedir. Burada Atatürk'ün, I. Dünya Savaşı sonrası diktatörlüklerin ilkini yarattığı ima edilmektedir. Bu, diktatörlüğün hala revaçta olduğu ve Avrupadaki birçokları için geleceği tasvir ettiği düşünülen bir zamandı. Bu nedenle Türkleri ve dolayısıyla Atatürk'ün kendisini "mutlakiyetçiliğin" öncüleri olarak sunmak, bazı rejim taraftarları için modernliğin bir kanıtıydı ve iç siyasetteki muhalefete karşı da bir gurur meselesiydi.

KÖPRÜLÜ'DEN SONRA

İnalcık'ın çalışması, birçok detayı ile Köprülü'nün çalışmasından farklıdır. Köprülü ne *törü/töre*'den bahsetmiş ne de Osmanlı kanununun teşekkülünü tartışmıştır. Köprülü ve İnalcık, Kutadgu Bilig'e dair yaptıkları yorumlarda da ayrılmaktadır. Köprülü, bu eserde Türk geleneğinin izlerini yalnızca kadınlara yönelik muamelelerde görürken, İnalcık ise Kutadgu Bilig'de törü geleneğinin devamlılığına dair kanıtlar bulmaktadır. Köprülü'ye göre Osmanlı Devleti mutlakiyetçi bir devlettir. Lakin İnalcık, yalnızca II. Mehmed'den "mutlakiyetçi" olarak bahsetmektedir. "İmparatorluğun gerçek kurucusu" olarak II. Mehmed, "mutlak otoritesini gerçekleştirmek gayesini takip etmiştir."⁵⁸ İnalcık'ın görüşüne göre yalnızca Türk devlet-

lerinin kurucuları mutlakiyetçi ve varislerini bağlayan kanunları oluşturuyor gibi gözükmektedir. Bunun anlamı; kurucularının veya yenileyicilerinin ölümünden sonra, Osmanlı İmparatorluğu gibi “Türk devletlerinin”, kurucularının oluşturduğu yasalara bağlı olma anlamında “anayasal” olmasıdır. İncalcık, bu noktayı vurgulamak için “Türk devlet geleneğini” İran’ın otokratik devlet geleneğinin karşısında konumlandırmaktadır. Köprülü ise böyle bir mukayese yapmamaktadır.

Bununla birlikte, İncalcık ve Köprülü arasındaki mevzubahis farklılıklar ayrıntıda kalmaktadır ve her iki bilim adamı da temel konularda hemfikirdir. Her ikisi de Türklerin devlet kurma kabiliyetini vurgulamakta ve -her ne kadar İncalcık bunları sıralarken belirgin bir şekilde daha ihtiyatlı davransa da- Türk devletlerinin tarihsel verasetine inanmaktadır. Bu nedenle Bülent Arı, Köprülü’nin makalesini İncalcık’ın çıkış noktası olarak kabul etmekte açıkça haklıdır. Ancak Arı’nın; İncalcık’ın Köprülü’nün fikirlerini “daha da geliştirdiği” yorumu, İncalcık’ın bu fikirleri neden geliştirdiği ve bu şekilde değiştirdiği sorusunu gündeme getirmektedir.

Bu soruya verilecek cevaplardan bir kısmı, İncalcık’ın kaynakları yeniden değerlendirerek, Köprülü’nün şatafatlı fantezilerinin bazılarını dizginlemesi ve ihtilafli noktaları ayrıntılı olarak bulması ve aynı zamanda Köprülü’nün genel tezini Osmanlı hukukuna uygulamak için olanaklar bulması olmalıdır. Bununla birlikte, İncalcık’ın Kutadgu Bilig’in yorumlanmasına ilişkin muayyen ihtilafının başka bir kaynağı var gibi gözükmektedir.

Mustafa Kemal Atatürk, 5 Kasım 1925 yılında İstanbul’da yeni Hukuk Fakültesi’ni açmıştır. Sadri Maksudi Arsal bu fakültede, 1928 yılında yayınlanan Hukuk Tarihi Dersleri kitabı için bazı materyalleri sağlayacak olan “İslamiyet Öncesi Hukuk Tarihi” derslerini vermiştir. Konu olarak “Türk Hukuku” tamamen yeniydi ve Sadri Maksudi kendini “gideceği yolu da kendisi yaparak seyahat eden bir yolcuya”⁵⁹ benzetmişti. Ancak bu konu, yeni kurulan Cumhuriyet’in seküler-milliyetçi ideolojisiyle tamamen uyumluydu. Hukuk okulunun kuruluşu, Şeriat’ın 1926’da kaldırılmasıyla aynı döneme denk gelmişti ve Sadri Maksudi Arsal’ın dersi, bu reformu “antik” seküler Türk geleneğine dönüş olarak meşrulaştırmak için ideolojik bir rol oynamak zorundaydı. Sadri Maksudi, böyle bir geleneğin varlığına delil olarak, içerisinde törü ile kastedilenin Türk geleneksel hukuku olduğuna inandığı *Kutadgu Bilig’e* atıf yapmıştır. Arsal’a göre *Kutadgu Bilig*, “her ulusun kendi hukuk tarihi boyunca geçmek zorunda olduğu” yazılı olmayan hukuk döneminin bir ürünüydü. İncalcık, *Kutadgu Bilig*’i “Türk devlet geleneği”nin delili olarak vurgula-

59 Adile Ayda, *Sadri Maksudi Arsal*, 161-62.

makla ve Köprülü'nün görüşlerini tamamen kabul etmemekle, Sadri Maksudi'nin tarafını tutmuş gibi görünmektedir. Kutadgu Bilig'in yorumlanmasındaki ihtilaflar ne olursa olsun, bu üç bilim adamı da "Türk Devlet Geleneği"nin varlığı ve Türk devletlerinin devamlılığı konusunda hemfikirdirler. Aslında bu fikri, 1937 yılında yapılan Türk Tarih Kurumu Kongresi'nde açıkça dile getiren ilk kişi Sadri Maksudi Arsal'dır: "Beşeriyet tarihinde hiçbir ırk Türkler kadar devlet kurmak kabiliyetini göstermemiştir... Türkler, başka milletler üzerinde hâkim devlet olarak, hiçbir zaman zulme istinad etmemişler, zaman ve muhitin seviye ve kabiliyetine göre, azâmi adaleti, azâmi kanuniliği ve toleransı göstermişlerdir."⁶⁰

Eğer İnalçık'ın *Kutadgu Bilig* hakkında yaptığı yorum Sadri Maksudi'ye bir şeyler borçlu ise, İnalçık'ın "İran" ve "Türk Devlet geleneği" arasında tezatlık olduğu düşüncesi tamamen özgündür. Ancak bu, tarihsel kaynaklarda çok fazla kanıt bulunan bir görüş değildir ve bu fikrin ortaya çıkışının ortaçağ siyasetinden ziyade çağdaş siyasetten kaynaklandığı düşünülebilir. İnalçık; teorisini, 1946'da Türkiye'de çok partili siyasetin kurulmasının ardından 1950 ve 1960'lı yıllarda formüllemiştir. Lakin siyaset ve yasama özgürlüğüne bir set çeken Kemalizm, devletin resmi öğretisi olarak kalmaya devam etmiştir. Bu da "mutlakiyetçi" devlet kurucusunun varisini bağlayan kanunlar koyduğu "Türk Devlet Geleneği" modeline karşılık gelmektedir. Aynı dönemde İran, Muhammed Rıza Şah Pehlevi'nin despotik yönetimi altındaydı ve bu belki de "İran Devlet Geleneği" için bir model oluşturmuştu. 2005 yılına gelindiğinde ise Pehlevi rejimi ve İnalçık'ın röportajında atıf yapmadığı "İran Devlet Geleneği" çoktan kaybolmuştu.

ÖZET

İnalçık'ın Osmanlı kanununun menşesine ilişkin teorisi, 1920'lerde ve 1930'lar da gelişen bir Türk tarih şemasına dayanmaktadır. Bu teorinin temel unsurları, Türk milletinin bin yıldan fazla bir süredir devam eden varlığına olan inanç ve Türklerin, Türkiye Cumhuriyeti'nin son örneği olduğu Orta Asya ve Orta Doğu'da bir dizi devlet kurduğuna olan inançtı. Bu devletler, devletin laik hukukuna öncelik veren ve Türkler İslam'ı kabul ettikten sonra bile devam eden ortak bir "devlet geleneğini" paylaşmışlardır. Müteakip her devletin kurucusu, bu geleneğin temelinde bir hukuk yapısı oluşturmuştur. Bu şemanın Köprülü ve Sadri Maksudi tarafından yapılan özgün formülasyonunda, Osmanlı öncesi dönem çok güçlü bir şekilde vurgulanmıştır. Halil İnalçık ise Osmanlı dönemine öncelik ver-

miş; Osman Gazi'nin kanunlarında ve II. Mehmed'in kanunnamelerinde, Cengiz Han'ın Büyük Yasası ve Orhun Yazıtları'nda ifade edilen kanun yapma dürtüsünün yeniden ortaya çıktığını görerek, kanunun ortaya çıkışını açıklamak için bu şemayı kullanmıştır.

Kanunun menşesine dair bu anlayış, dikkate değer ölçüde esnek olduğunu kanıtlamıştır. Konrad Dilger'in II. Mehmed'in kanunnamesine dair yaptığı incelemesine gelen genel tepki ise, onu görmezden gelmek şeklinde olmuştur. Yalnızca Abdülkadir Özcan, Dilger'in argümanlarını çürütmek için büsbütün ikna edici olmayan bir girişimde bulunmuştur.⁶¹ Dahası, Klaus Röhrborn ve Richard Repp'in, Dilger'i desteklediklerine dair kanıtlar görünüşe göre fark edilmeden geçildi. David Ayalon ve David Morgan'ın; Cengiz Han'ın Büyük Yasasının tarihsel varlığına dair şüphe uyandıran makaleleri ise, Yasa'nın *Osmanlı kanunnamelerinin* habercisi olduğu görüşü üzerinde somut bir etki bırakmamıştır. Aynı şekilde, Robert Dankoff tarafından yapılan *Kutadgu Bilig*'in İngilizce tercümesi, -her ne kadar Dankoff açıkça törü kelimesine yüklenen bu anlamı kabul etmese de- törü teriminin Türk devlet geleneğini temsil ettiği inancını hiçbir şekilde zayıflatmamıştır. Öyle görünüyor ki bu kanıt, teoriyi çürütmek bir yana, değiştirmek için dahi yeterli değildir.

Teorinin süregelen popülaritesi iki temele dayanıyor gibi gözükmektedir. Birincisi, teorinin oluşumundan sorumlu bilim adamlarının saygınlığıdır. İkincisi ise bu teorinin tarihten ziyade ideolojiyle alakalı olmasıdır. Türklerin bin yıldan fazla bir süre boyunca tek ve müşahhas bir "ulus" oluşturdukları fikri, Türkiye Cumhuriyeti'nin üzerine kurulduğu Türk milliyetçiliği doktrinine tarihsel bir temel sağlamaktadır. Türk devletlerinin veraseti kavramı, Cumhuriyet'e dünya tarihinde tarihsel olarak onaylanmış bir konum kazandırmaktadır. Bu devletlerden her birinin seküler bir devlet geleneğini bünyesinde barındırdığı fikri, *laikliğin* Cumhuriyet'in temel ilkelerinden biri olarak uyarlanması için tarihsel bir gerekçe sağlarken, devlete yapılan vurgu ise Kemalizm'in *devletçilik* doktrini meşrulaştırmaktadır. Son olarak, kanun ve kurumların oluşturulmasında devlet kurucularının önemine yapılan vurgu, Mustafa Kemal Atatürk'ün büyüklüğüne oldukça açık bir göndermedir. Bu fikirler, modern Türk tarih yazımında rakip ideolojik ve entelektüel akımlara rağmen, popüler olmaya ve bir dereceye kadar da resmi olarak tanınmaya devam etmektedir.

61 Bununla birlikte Özcan, Dilger'in "İçel" kelimesini bu ismin sancağına atıfta bulunarak yorumlamasına itiraz etmekte açıkça haklıdır. Bu terimle, Richard Repp'in "The Müfti" adlı eserinin 37-40 sayfalarında gösterdiği gibi, medrese zümresi kastedilmiştir.

Sadri Maksudi Arsal ve Fuad Köprülü'nün Türk hukuku araştırmalarında Osmanlılara yer ayırmadaki isteksizliği, erken dönem Türkiye Cumhuriyeti siyasetini ve ideolojisini çok özel bir şekilde yansıtıyor gibi gözükmektedir. Osmanlı tarihinin incelenmesi ve öğretilmesi bu dönemde devam etse de, dikkatleri geçmiş "Osmanlı'dan" ziyade Türk'e çevirmek için bilinçli bir çaba vardı. Mustafa Kemal'in yerinden ettiği Osmanlı rejimine yapılan atıflar, siyasi sadakatların hala belirsiz olduğu ve hükümetin eski dinî ve hanedan sadakatlerini Cumhuriyet'e ve yeni kurulan Türk milliyetçiliği idealine bağlılıkla değiştirmek için bilinçli bir çaba gösterdiği bir zamanda daima hoş bir şekilde karşılanmamıştır. Bununla birlikte, İnalçık 1950'lerde hukuk tarihi araştırmalarına başladığında durum değişti. Bu dönemde Cumhuriyet'in kendisi daha güvenliydi ve Osmanlı geçmişinin özgürce tartışılmasına izin veriyordu. Dahası, 1938'de Mustafa Kemal'in ölümünün ardından, yeni milliyetçi tarih yazımının en saçma tezahürleri -özellikle de Türk Tarih Tezi⁶²- büyük ölçüde bırakıldı ve Osmanlı tarihi çalışmaları yeniden ana akım haline geldi. Bu çalışmaların akademik tarih yazımının ana odak noktası olarak rehabilitasyonu, 1930'lu yıllarda Osmanlı tarihini çağdaş milliyetçi doktrin ile uzlaştırmaya çalışan Köprülü'nün, Osmanlı İmparatorluğu'nun teşekkülünde ve müesseselerinde Türk olduğunu ve daha önce aynı topraklarda kurulmuş olan Bizans İmparatorluğu'na hiçbir şey borçlu olmadığını kanıtlama çabalarına⁶³ da borçludur. Bu çabalar, Osmanlı İmparatorluğu'nun Cumhuriyet'ten önceki Türk devletlerinin varisi olarak görülmesine izin vererek Osmanlı tarihi için milliyetçi bir çerçeve sağladı. Köprülü bunu yaparken, Orhun yazıtlarından II. Mehmed'in kanunnamesine kadar muhayyel bir "Türk devlet geleneğinin" hayali tevarüsünü tasvir eden İnalçık'ın Osmanlı tarihini Kemalist bakış açısına taşımasına da yol açmıştır.

Kaynakça

- Abdülkadir Özcan, "Fatih'in Teşkilat Kanunnamesi ve Nizam-ı Alem için Kardeş Katli Meselesi", Tarih Dergisi, 33, 1980-81.
- Adile Ayda, *Sadri Maksudi Arsal*, Ankara: Kültür Bakanlığı, 1991.
- Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri*, I, İstanbul: Fey Vakfı, 1990.
- A.K.S. Lambton, "Justice in the Medieva Persian Theory of Kingship", *Studia Islamica*, 17, 1962.
- A. N. Poliak, "The Influence of Chingiz-Khan's Yasa upon the General Organization of the Mamluk Sultanate", *Bulletin School of Oriental African Studies*, 1940-42.

62 Şemseddin Günaltay 1937 yılındaki Türk Tarih Kongresi'nde Türk Tarih Tezi'ni savunmuştur. Bk. Şemseddin Günaltay, "Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikaların Mahiyeti ve Tezin Kat'i Zaferi", 337-365.

63 M.F. Köprülü (ed. Orhan Köprülü), *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*; M.F. Köprülü (çev: Gary Leiser), *The Origins of the Ottoman Empire*. Bu çalışmaların orjinal versiyonları 1931 ve 1935 yıllarında sırasıyla yayımlanmıştır.

- David Ayalon, “*The Great Yasa of Chingiz Khan: a Reexamination*” A, *Studia Islamica*, 33, 1971.
- D. O. Morgon, “*The ‘Great ‘yāsā’ of Chingiz Khān’ and Mongol Law in the İlkhānate*”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, 49, 1986.
- el-Cahız, *et-Tâc fî ahlâkî'l-mülûk*, Beyrut: Şirket-i Lübnaniyye li'l-Kitab, 1970.
- Gerard Clauson, *An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford: Clarendon, 1972.
- Halil İnalçık, “*Osmanlı Hukukuna Giriş*”, *Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 13, 1958.
- Halil İnalçık, “*Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law*”, *Archivum Ottomanicum*, 1, 1969.
- Halil İnalçık, “*Kutadgu Bilig’de Türk ve İran Siyaset Nazariyesi ve Gelenekleri*”, Reşid Rahmeti Arat İçin, Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü, 1966.
- I. De Rachewitz, “*Some Reflections on Cinggis Qan’s Yasay*”, *East Asian History*, 6, 1993.
- J.W. Burrow, *A Liberal Descent: Victorian Historians and the English Past*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Kanunname-yi, Al-i Osman, ed. M. Arif, *Tarih-i Osmani Encümeni Mecmuası*, zeyl, 1330.
- Kanunname-yi cedid”, *Milli Tetabbü’ler Mecmuası*, 1, 1331/1913.
- Klaus Röhrborn, ‘*Die Emanzipation der Finanzbürokratie im Osmanischen Reich (Ende 16. Jahrhundert)*’, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 122, 1972.
- Konrad Dilger, *Untersuchungen zur Geschichte des Osmanischen Hofzeremoniells im 15. und 16. Jahrhundert*, Munich: Trofenik, 1967.
- Martin Strohmeier, *Seldschukische Geschichte und Türkische Geschichtswissenschaft*, Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 1984.
- M.F. Köprülü (ed. Orhan Köprülü), *Bizans Müesseselerinin Osmanlı Müesseselerine Tesiri*, İstanbul: Ötüken Yayınları, 1981.
- M.F. Köprülü (çev: Gary Leiser), *The Origins of the Ottoman Empire*, Albany: SUNY Press, 1922.
- M.F. Köprülü, “*Orta zaman Türk hukuki müesseseleri: İslam amme hukukundan ayrı bir Türk amme hukuku yok mudur?*” *Belleten*, 2 (1938).
- Muhammad al-Yazdî (ed. Karl Süssheim), *al-Urada fî al-Hikayat al-Saljuqiyya*, Leiden: E.J. Brill, 1909.
- Uriel Heyd (ed. V.L. Ménage), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, Oxford: Clarendon Press, 1973.
- R.R. Arat (ed.), *Kutadgu Bilig*, c. 1, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1979.
- R.C.Repp, *The Müfti of Istanbul*, Oxford: Ithaca Press, 1986.
- R.N. Frye, “*The Charisma of Kingship in Ancient Iran*”, *Iranica Antiqua*, 4, 1964.
- Specialist Schools Trust, *The Guardian*, 3 Ocak 2006.
- Şemseddin Günaltay, “*Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatlardan Mahiyeti ve Tezin Kat’i Zaferi*”, *Belleten*, II, 1938.
- Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, c.3, s.5, 2005.
- Yusuf Khass Hajib, *Wisdom of Royal Glory*, (çeviren: Robert Dankoff), London: University of Chicago Press, 1983.
- Z.V. Togan, *Ibn Fadlan’s Reisbericht*, Leipzig, Deutsche Morgenlandische Gesellschaft (1839).