



GAZİANTEP UNIVERSITY JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

Journal homepage: <http://dergipark.org.tr/tr/pub/jss>



Araştırma Makalesi • Research Article

DOI: 10.21547/jss.1576010

İslam Hukuk Sisteminde Şeriat, Kanun ve Yasa (casag) Kavramlarının Etkileşim ve Dönüşümü

The Interaction and Transformation of Sharī'a, Qānūn, and Yasaq (Jasaq) Concepts in the Islamic Law System

Tanju TOKA^{a*}

^a Dr. Öğr. Üyesi, Erzurum Teknik Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Erzurum / TÜRKİYE
ORCID: 0000-0002-4368-3740

MAKALE BİLGİSİ

Makale Geçmişi:

Başvuru tarihi: 30 Ekim 2024

Kabul tarihi: 29 Ocak 2025

Anahtar Kelimeler:

İslam hukuku,

Şeriat,

Kanun,

Yasa (casag),

Din dışı yasa.

ÖZ

Bu çalışma, İslam hukuk sisteminde *şeriat*, *kanun* ve *yasa* (casag) kavramlarının etkileşimini ve dönüşümünü inceleyerek, din dışı yasa fikrinin İslam hukuk düşüncesinde yerleşik hâle gelme sürecini açıklamayı amaçlamaktadır. Bu amacın gerçekleştirilmesi için öncelikle bu kavramların etimolojik kökenleri karşılaştırmalı olarak analiz edilmiş, ardından tarihsel süreçteki dönüşümleri tartışılmıştır. Mezkûr kavramların İslam hukuk sistemindeki tarihsel gelişimini sistematik bir şekilde ortaya koyabilmek için ilk olarak *şeriat*, sonrasında *kānūn* ve son olarak *yasa* (casag) kavramı incelenmiştir. İslam hukuk düşüncesinde *şeriat*, ilâhî kaynaktan gelen ve insan hayatının tüm alanlarını kapsayan temel otorite olarak konumlanmıştır. Ancak İslam dünyasının farklı kültürlerle etkileşimi, dinî kaynakların yanında yeni siyasi ve hukuki kaynakların doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Yunanca kökenli *kānūn* kavramı, başlangıçta mali ve vergi konularıyla sınırlı kalsa da zamanla ahlaki, dinî, sosyal, siyasi ve ilmi prensipleri de kapsayacak şekilde genişlemiştir. Bu genişleme süreci, İslam hukuk sisteminin esnekliğini ve uyum kabiliyetini göstermesi bakımından önem arz etmektedir. 1258'de Bağdat'ın Moğollar tarafından işgali sonrasında *şeriat* ile Cengiz Han Yasası (casag) arasındaki etkileşim yeni bir boyut kazanmıştır. *Yasa* (casag), *şeriat* ile etkileşime girerek belli bir meşruiyet zemini kazanmış ve İslam dünyasında kökleşmeye başlamıştır. Bu süreç, İslam hukukunun ilahî kaynaklı *şer'i* hükümler dışında, beşerî ve örfî unsurları da kapsayacak şekilde genişlemesine ve din dışı hukuki düzenlemelerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayan önemli unsurlardan birisi olmuştur.

ARTICLE INFO

Article History:

Received: October 30, 2024

Accepted: January 29, 2025

Keywords:

Islamic law,

Sharī'a,

Qānūn,

Yasaq (jasaq),

Secular law.

ABSTRACT

This study aims to explain how secular law became established in Islamic legal thought by examining the interaction and transformation of the concepts of *sharī'a*, *qānūn*, and *yasaq* (jasaq) in the Islamic legal system. To achieve this aim, first, the etymological origins of these concepts were comparatively analyzed, followed by a discussion of their transformations throughout history. To systematically reveal the historical development of these concepts in the Islamic legal system, *sharī'a* was examined first, followed by *qānūn*, and finally *yasaq* (jasaq). In Islamic legal thought, *sharī'a* was positioned as the fundamental authority originating from divine sources and encompassing all aspects of human life. However, the interaction of the Islamic world with different cultures paved the way for the emergence of new political and legal sources alongside religious sources. Although the Greek-origin concept of *qānūn* was initially limited to financial and tax matters, it gradually expanded to include moral, spiritual, social, political, and scientific principles. This expansion process is significant as it demonstrates the flexibility and adaptability of the Islamic legal system. After the Mongol invasion of Baghdad in 1258, the interaction between *sharī'a* and Genghis Khan's Yasaq (jasaq) gained a new dimension. *Yasaq* (jasaq) gained legitimacy by interacting with *qānūn* and began to take root in the Islamic world. This process laid the groundwork for Islamic law to expand beyond divine-sourced religious rulings to include human and customary elements, enabling the emergence of secular legal regulations.

* Sorumlu yazar/Corresponding author.

e-posta: tanju.toka@erzurum.edu.tr

EXTENDED ABSTRACT

The Islamic legal system possesses a rich tradition shaped by the interaction between revelation-based law and human and customary legal regulations. With the expansion of Islamic geography, this tradition followed a dynamic process, bearing the traces of various geographies and cultures, and gained a distinctive character by drawing from the synthesis of different legal understandings. One of the most critical factors in forming this uniqueness is that as Islam spread to different regions and societies, it enriched its diversity by adopting local elements and blending them with an Islamic interpretation. While this flexibility emphasizes the universality of Islam, it also reveals the importance of local identities and cultural diversity. Within this process, *sharīʿa* has always remained central because *sharīʿa*, which expresses the entirety of divine rulings derived from the Quran and Sunnah, constitutes the foundation of Islamic law. This divine law, based on a sacred source, provides a moral and legal framework regulating Muslims' broad life practices, including belief, worship, and transactions.

The transmission of Islamic civilization to different cultural and intellectual circles and its interaction with various civilizations laid the groundwork for new political and legal concepts in Islamic thought. In this context, the transformation of the Greek-origin concept of *kanon* into *qānūn* in the Islamic world and the effects of this transformation became the precursor to a significant process in Islamic political and legal thought. This is because the change in the meaning of *qānūn* over time and its incorporation into the Islamic legal system constitutes a significant turning point in forming a non-religious understanding of law. Indeed, this process indicates a phase where Islamic law was not limited to revelation-based *sharīʿa* rulings but also included human and customary elements within the sphere of legitimacy.

Thus, it is understood that the concept of *qānūn* in the Islamic legal order gained a different content from using the concept of *kanon* in Jewish and Christian legal traditions through certain transformations. The concept of *kanon*, which initially corresponded to a unit of length measurement used in land regulations in Greek, transformed into *qānūn* and came to represent rules and regulations established by state leaders for specific areas in Islamic law. Within the Islamic legal system, *qānūn* was not limited to this narrow meaning; on the contrary, it began to contain general meanings of law and decree alongside the *sharīʿa* rulings of Islam.

In this framework, the understanding that the ruler has the authority to legislate solely with his will in areas not included in *sharīʿa*, considering public interest (*maṣlaḥa*), has become part of the Islamic legal system. In the background of this situation, the influence of Mongol law tradition on Islamic political and legal thought is as significant as the historical process experienced. It can even be said that the projections of Mongol laws in the Islamic world played a complementary role in establishing secular law. In this context, the *yasaq* (*jasag*), a concept of Mongol origin that stands out in the Islamic legal system, draws attention. This is because *yasaq* (*jasag*) reflects a secular and customary understanding of the law and points to the human and traditional references of Islamic law outside divine sources. Therefore, the Mongol law tradition, primarily systematized by Genghis Khan (1206-1227), pioneered finding legitimate ground for secular legal regulations in Islamic societies.

The laws established by Genghis Khan gained compatibility with *sharīʿa* after the Mongols accepted Islam and became integrated into Muslim legal understanding. In other words, this written representation of Mongol traditional law's secular nature could be incorporated into Muslim societies' legal order by gaining legitimacy through synthesis with the principles of *sharīʿa*. Thus, *yasaq* (*jasag*), which drew from a secular source, could be articulated into the Muslim legal system by being harmonized with *sharīʿa*, and this articulation required compatibility with *sharīʿa*. Moreover, this process demonstrates that Islamic law was not limited to religious sources but could legitimately incorporate secular and customary dynamics.

In the literature, numerous studies are addressing the position of the concepts of *sharīʿa*, *qānūn*, and *yasaq* (*jasag*) in Islamic legal thought tradition. However, as far as we can determine, these studies generally examine these concepts separately and independently. However, it is crucial to take a holistic approach to the dynamics that enabled the establishment of secular law understanding in Islamic political and legal thought within the framework of these concepts' interaction and transformation. This study examines the formation of secular law ideas in Islamic legal thought tradition from a conceptual and historical perspective based on the interactive course of the mentioned concepts. The content analysis method examined the data collected through document analysis and comparative analysis methods. Within this framework, the etymological origins, historical transformations, and interactions of the concepts of *sharīʿa*, *qānūn*, and *yasaq* (*jasag*) in the Islamic legal system were analyzed. In this context, the research question of the study was determined as "What is the role of the interaction and transformation of the concepts of *sharīʿa*, *qānūn*, and *yasaq* (*jasag*) in the formation process of secular law idea in Islamic legal thought?" With this study, it is hoped to make a modest contribution to the literature analyzing the dynamic relationship of the tripod formed by *sharīʿa*, *qānūn*, and *yasaq* (*jasag*) in the Islamic political and legal system.

Giriş

İslam hukuk sistemi, vahiy kaynaklı hukukun oluşturduğu çerçeve ile beşerî ve örfî nitelikli yasal düzenlemelerin etkileşimi sonucu şekillenen zengin bir geleneğe sahiptir. İslam coğrafyasının genişlemesiyle birlikte bu gelenek dinamik bir süreç izleyerek çeşitli coğrafya ve kültürlerin izlerini taşımış ve farklı hukuk anlayışlarının sentezinden beslenerek kendine özgü bir nitelik kazanmıştır. Bu özgünlüğün oluşmasındaki en önemli unsurlardan biri, İslam'ın farklı bölge ve toplumlara yayıldıkça, o bölgelerin yerel unsurlarını benimseyip İslami bir yorumla harmanlayarak kendi çeşitliliğini zenginleştirmesidir. Bu esneklik bir yandan İslam'ın evrenselliğini vurgularken, öte taraftan yerel kimliklerin ve kültürel çeşitliliğin önemini de ortaya koymaktadır. Bu süreç içerisinde *şeriat* her zaman merkezde yer almıştır; çünkü Kur'an ve Sünnet'ten türeyen *şeriat*, İslam hukukunun değişmez ve evrensel temelini oluşturmaktadır. Bu ilâhî hükümler hukukun istikrarını sağlarken, aynı zamanda farklı toplumlara ve kültürlerle uyum gösterebilecek esnekliği de koruyarak İslam hukukunun geniş bir coğrafyada uygulanabilir olmasını mümkün kılmıştır. Ayrıca kutsal bir kaynağa dayanan bu hukuk sistemi, Müslümanların inanç, ibadet ve muamelat gibi geniş yelpazedeki yaşamsal pratikleri düzenleyen ahlaki ve hukuki bir çerçeve sunmaktadır.

İslam medeniyetinin farklı kültür ve düşünce dairelerine intikal etmesi ve çeşitli medeniyetlerle ilişki kurması, İslam düşüncesinde *şeriat* ile birlikte yeni siyasi ve hukuki kavramların doğmasına zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Yunanca asıllı *kanon* kavramının İslam dünyasında *kanuna* dönüşmesi ve bu dönüşümün yarattığı etkiler, İslam siyaset ve hukuk düşüncesinde yaşanacak önemli bir sürecin hazırlayıcısı olmuştur. Bunun yanı sıra İslam hukuk sisteminde öne çıkan ve Moğol kökenli bir kavram olan *yasa* (casag) dikkat çekmektedir, ki *yasa* (casag) İslam toplumlarında din dışı yasal düzenlemelerin yerleşik hâle gelmesinde kritik bir rol oynamıştır.

Alan yazınında İslam hukuk düşüncesi geleneğinde *şeriat*, *kanun* ve *yasa* (casag) kavramlarının konumunu ele alan çok sayıda çalışma mevcuttur. Ancak bu çalışmaların, tespit edebildiğimiz kadarıyla, genellikle bahsi geçen kavramları birbirinden ayrı veya iki kavramın müstakil bir şekilde incelediği görülmektedir. Oysa din dışı *yasa* anlayışının İslam siyaset ve hukuk düşüncesine yerleşmesini sağlayan dinamiklerin, bu kavramların etkileşim ve dönüşümü çerçevesinde bütüncül bir yaklaşımla ele alınması oldukça önemlidir. Bu bağlamda çalışmada, İslam hukuk düşüncesi geleneğinde din dışı *yasa* fikrinin teşekkülü, bahsi geçen kavramların etkileşimli seyri esas alınarak kavramsal ve tarihsel bir perspektiften incelenmiştir. Çalışmada doküman analizi ve karşılaştırmalı analiz yöntemleri uygulanarak toplanan veriler, içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu çerçevede İslam hukuk sistemindeki *şeriat*, *kanun* ve *yasa* (casag) kavramlarının etimolojik kökenleri, tarihsel süreçteki dönüşümleri ve etkileşimleri analiz edilmiştir. Çalışmanın araştırma sorusu ise “*İslam hukuk düşüncesinde din dışı yasa fikrinin oluşumu sürecinde şeriat, kânun ve yasa (casag) kavramlarının etkileşim ve dönüşümünün rolü nedir?*” şeklinde belirlenmiştir. İslam siyaset ve hukuk sisteminde *şeriat*, *kânun* ve *yasanın* (casag) oluşturduğu üçlü sacayağın dinamik ilişkisini analiz eden bu çalışmanın alan yazınına mütevazı bir katkı sunması ümit edilmektedir.

Şeriat: Siyasi ve Hukuki Otoritenin Temel Kaynağı

Şeriat, İslam siyaset ve hukuk düşüncesi geleneğinde geçirdiği birtakım etimolojik dönüşümlerin sonucunda insan hayatını yöneten dinî değerler anlamını kazanmıştır. Bu minvalde ilâhî iradenin, toplumsal düzen ve kurumları oluşturmak için ihdas ettiği hükümlerin bir tezahürü olarak ortaya çıkan *şeriat*, ilâhî temelli toplumsal düzen ve bu düzeni oluşturan tanrısal yasalar anlamında kullanılmaya başlanmıştır (Vikør, 2005, s. 45). Bu süreç neticesinde İslam düşüncesinde *şeriat* kavramı, genel olarak tanrısal *yasa* ve düzen anlamını kazanmıştır

(Rahman, 2009, s. 161). Ayrıca bu anlamıyla kanonik bir mahiyet de arz ettiği anlaşılan *şeriat*, yalnızca var olan bir şeyin bildirilmesi veya betimlenmesi değil, aynı zamanda olması gerekeni öngören ve yaptırım gücüne sahip olan tanrısal kökenli bir erke dönüşmektedir.

İslam düşüncesinde hukuk tanrısal yasalara dayanmaktadır, ki bunun temelinde hukukun “*özde ve esasta dinî olduğu*” ilkesi yatmaktadır. Ancak bu durum İslam’a dayalı siyasi ve hukuki düşüncenin bütünüyle teokratik bir yapıya sahip olduğunu göstermemektedir. Çünkü İslam devletlerinde Allah (c.c.) ile inanan kişi arasında ne herhangi bir din adamı ne de herhangi kurumsal bir yapı bulunmaktadır. Bu nedenle Orta Çağ’ın Batı dünyasına kıyasla İslam devletleri kurumsal anlamda teokratik bir yönetim tarzına sahip değildirler. Nitekim İslam devletlerinde siyasi ve hukuki otoritenin temel ve tek meşru kaynağı yalnızca Allah (c.c.) olmasına karşın İslam düşünürleri fıkıh ilminin bu dünyayla ilişkili olduğunu savunmuşlardır. Bu bağlamda Gazzâlî (ö.1111), fıkıh ilminin insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemesi bakımından dinî bir ilim olmasının yanı sıra dünyevi bir ilim olduğunu da düşünmektedir. Gazzâlî (2002, s. 51), *İhyâü Ulûmi’d-dîn*’de, fıkıh ilmi ile toplumsal yapı arasındaki bu ilişki hakkında şunları ifade etmektedir:

Fıkıh ilmî [Hukuk] dünyâ ile alâkalı olduğu kadar dîn ile de alâkalıdır. Lâkin dîn ile alâkası, dünyâ vasıtasıyla. Zira «Dünyâ, ahiretin tarlasıdır.» Dîn, dünyâ ile tamamlanır. Dîn ile sultanlık [devlet idaresi] arkadadır, ikizdir. Dîn asıl [kök]’dir, pâdişah [hükümet] onu korur. Kökü olmayan yıkılmağa mahkûm olduğu gibi korunmayan temeller de yıkılır, yok olur. Mülkün tamamlanması ve korunması hükümetle mümkündür. Husumetlerde mülkü korumak nizâmı korumak da fıkıhla halledilir.

Bu yaklaşım, İslam düşüncesinde hukuk kavramının *şeriat* ile irtibatlandırıldığını veya bu kavramın bir parçası olarak kabul edildiğini göstermektedir. Ayrıca bu ilmin, insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemesi hasebiyle dünyevi bir ilim olduğu da tartışılmıştır. Böylelikle Kur’an, hukukun temel kaynağı hâline gelmekte ve bu yönüyle belli bir hayat tarzının yerleşmesinde etkili olan en önemli kaynak özelliğine kavuşmaktadır. Başka bir deyişle, İslam düşüncesinde toplumsal düzenin tanrısal bir köken temelinde açıklanması Kur’an’ı, yalnızca tanrısal ilkeleri ortaya koyan değil, aynı zamanda bireysel ve toplumsal hayatın belirlenmesi noktasında da en önemli kaynak hâline getirmiştir (Rahman, 2009, s. 123-124). Bu sistemde insanın kemâle ermesi ise “*hukukun hayatı garanti altına almakla yükümlü olduğu Kur’ânî ahlak prensiplerinin yaşanması*” sonucunda gerçekleşmektedir (Davutoğlu, 2018, 150). Bu açıdan İslam hukuk sistemi yasa koyucu ve formel niteliğe sahip olan diğer hukuk sistemlerinden ayrılmaktadır.

Şeriat, her ne kadar tanrısal yasa anlamıyla ilişkili olsa da İslam düşünürleri tarafından yalnızca hukuk alanıyla sınırlı bir şekilde kullanılmamıştır. Buna göre *şeriat*, Müslümanların bütün dinî, sosyo-politik ve kültürel hayatlarını içine almaktadır. Başka bir ifadeyle *şeriat*, İslam toplumunun bütün üyelerini her alanda bağlayan “*mükemmel bir ilâhî kanundur*” (Rosenthal, 1996, s. 16). Bu yönüyle hukuktan çok daha kapsayıcı bir niteliğe sahip olduğu anlaşılan *şeriat* kavramı, İslami değerler bütününe ifade etmektedir (Crone, 2007, s. 12-13). Bu çerçevede İslam düşüncesinde *şeriatı* yalnızca müstakil bir alanla ve anlamla sınırlandırmak mümkün değildir. Bu bağlamda Kurtubî (1999, s. 19), *şeriatın* tanımı hakkında yapılan çeşitli açıklamaları şu şekilde aktarmaktadır:

Şeriat; emir, yasak hadler, ve farzlardır. Mukatil: Şeriat apaçık delil demektir. Çünkü o hakka götüren yoldur. el-Kelbî, şeriatten kasıt sünnettir, demiştir. Çünkü Peygamber (sav) Efendimiz de kendisinden önceki peygamberlerin yolunu izlemiştir.

Dolayısıyla İslam düşünürleri *şeriatı* emir, delil ve âdet anlamlarının yanı sıra din kavramıyla aynı anlama gelecek şekilde kullanmışlardır. Bu anlayışla *şeriat* ile din arasında özde bir birlik bulunmaktadır. Nitekim yine Kurtubî (1999, s. 378-379) din kavramını, *şeriate* benzer şekilde yargı ve hüküm anlamlarıyla birlikte itaat ve âdet anlamlarında da

kullanılmaktadır. Bu çerçevede klasik İslam kaynaklarında “*şeriat dindir, çünkü din kurtuluşun yoludur*” şeklinde bir tanım yapılmaktadır (Kurtubî, 1999, s. 19). Bu tanım *şeriatın*, Allah (c.c.) tarafından insanlar için gönderilen hükümler/kurallar bütününe ifade ettiğini göstermektedir. Ancak İslam düşüncesinde, din ile *şeriat* sahip oldukları köken/kaynak bakımından birbirinden farklılaşmaktadırlar. *Şeriat*, peygamberin yaşamı ya da sünnetiyle ilgiliyken dinin kaynağı ise bütünüyle Allah’tır (c.c.). Bu sistemde yine *şeriat* peygamberin ortaya koyduğu hükümlerden kaynaklanırken, din ise Allah’a (c.c.) nispet edilmektedir. Mâtüridî’ye göre Allah’a (c.c.) ait olan ve bu yönüyle itikadî olan hükümler anlamındaki dinin değişmesi mümkün değildir. Buna karşın *şeriat* peygambere aittir ve bu nedenle değişebilir (Şahin, 1987, s. 42-43). Allah (c.c.), insanlara tevhit merkezli ve hiçbir koşul altında değişime uğramayacak tek bir din inayetinde bulunurken, bu merkez etrafında peygamberlerin vazettikleri *şeriatlar* ve hükümler ise farklılıklar arz etmektedir. Bu yaklaşımla dinin inanç esaslarını kapsadığı, *şeriatın* ise uygulamaya dönük ve değişebilir hükümleri içerdiği görülmektedir. Dolayısıyla İslam düşüncesinde asıl olan dinin kendisi iken, *şeriat* ikincil konumda yer almaktadır.

Bu yapı içerisinde insan hayatını düzenleyen dinî hükümler bütünü olarak vücut bulan *şeriat*, yalnızca bireysel ibadetler ve ahlaki davranışlar için değil, aynı zamanda toplumsal düzenin korunması ve yönetimin meşruiyeti için de temel bir dayanak noktasıdır (Vikør, 2005, s. 23-24). Bu çerçevede *şer’î* nitelemeye bağlı olarak meşruiyet değişmektedir; buna göre *şer’î* ilkeler çerçevesinde yürütülen bir yönetim sistemi meşruiyet kazanırken, bu ilkeler çerçevesinde inşa edilmeyen yönetim sistemi ise meşruiyet kazanmamaktadır. Çünkü *şeriatın* temel gayesi, insanların Allah’ın (c.c.) hükümlerine tabi ve O’nun iradesine uygun bir biçimde yaşamalarını sağlamaktır. Bunun dışındaki yönetimler böyle bir yasadan yoksun oldukları için meşruiyetleri söz konusu değildir. Nitekim İslam düşünürleri için *şeriat*, ilkesel olarak hem dünyevi hem de uhrevi alanda geçerli olan bir meşruiyet kaynağını ifade etmektedir. Zira her iki alan da *şeriatın* kuşatıcı otoritesi altında bir bütünü oluştururlar (Rahman, 2009, s. 17).

Toplumsal düzeni sağlayan yasaların ihdas edilmesinde *şer’î* hükümlerin göz önünde bulundurulması ilkesi, *şeriat* ile siyaset arasında doğrudan bir ilişkinin kurulduğunu göstermektedir. Ayrıca İslam düşüncesinde din, devlet ve toplum birbirinden bağımsız değildir, aksine çeşitli şekillerde sürekli olarak birbiriyle ilişki hâlinde olan yapılardır. Bu bağlamda mezkûr kavramların üç ayrı daire şeklinde tahayyül edilmesi durumunda, İslam düşünce geleneğinde bu dairelerin birbirine tabi ve dahil olduğu, dolayısıyla tek bir daireyi teşkil ettiği anlaşılabacaktır. Bu sistemde din dairesi, devlet dairesini kuşatıcı bir mahiyet arz etmekte, devlet dairesi de toplum dairesini içermektedir. Bu anlayışa göre esas olan unsur dindir, devlet dinî hükümlerin uygulayıcısı ve koruyucusudur, toplum ise insanların birbiriyle olan ilişkilerin düzenlenmesi için devlet tarafından dinî hükümlerin uygulandığı mercidir (Crone, 2007, s. 596).

İslam düşüncesinde siyaset kavramı *siyâset-i şer’iyye*nin bir kısaltması olarak da kullanılmıştır. Çoğunlukla böyle bir kullanım siyasî yönetimin, *şeriatın* ortaya koyduğu hükümlerce belirlenmesi gerektiği ilkesine dayanmaktadır. Bununla birlikte, tarih boyunca *siyâset-i şer’iyye* kavramı, yalnızca *şer’î* hükümlere dayalı bir yönetim anlayışını değil, aynı zamanda beşerî akıl temelinde oluşturulan ve ister adil ister zalim olsun her türlü devlet yönetimini de kapsayacak şekilde geniş bir anlamda kullanılmıştır. Böylece *siyâset-i şer’iyye*, toplum yönetiminde kamusal yararın gözetilerek dinin temel ilkeleriyle de uyum içinde olan düzenlemeler ve hükümler ihdas etmek anlamını taşımaktadır. Bu anlamı itibarıyla siyaset kavramıyla ilişkili olduğu anlaşılan *siyâset-i şer’iyye*, İslam düşüncesinde a) halkın dünyevi işlerini *şer’î* hükümler temelinde çözümlemek ve b) siyasî liderin toplumsal sorunların çözülmesi için gerekli olan yasaları ihdas etmesi anlamında kullanılmaktadır (Köksal, 2016, s.

33). Bu bağlamda Tursun Bey'in yaklaşımı değerlendirildiğinde, onun *siyâset-i sultânî* ve *yasağ-ı pâdişâhî* olarak tanımladığı, Cengiz Han Yasası örneğindeki gibi salt akla ve dünyevi düzenin sağlanmasına dayanan yönetim biçimlerinin *siyâset-i şer'îyyenin* kapsamı içinde değerlendirildiği, ancak *şer'î* hükümlere dayanmayan beşerî akıl temelli bir yönetim anlayışını temsil ettiği söylenebilir (Avcı, 2017, s. 78).

Şer'î ilkeler temelinde kamu yararı gözeterek toplumun yönetilmesi, bu ilkelere aykırı olamayacak biçimde yasal düzenlemelerin yapılmasına imkân sağlamaktadır. Nitekim İslam hukuk düşüncesinde tarihsel süreç içinde bir kısım ihtiyaçların karşılanması gerekçesiyle devlet başkanlarına *şer'î* hukuk sistemi dışında farklı hükümler ihdas etme yetkisi verilmiştir. Buna karşın İslam hukuk sistemi hiçbir zaman devlet başkanlarına toplumsal yapı üzerinde mutlak bir egemenlik gücü vermemiştir (Aydın, 2004, s. 40-41). Müslüman devlet başkanlarının maslahatı gözeterek ihdas ettikleri yasalar genel itibarıyla *şer'î* hükümlerin dışında yer alan düzenlemeler şeklinde tanımlanmıştır. Bu yasalar Kur'an ve Sünnet'te kamu hukuku alanında ayrıntılı düzenlemelerin yer almadığı sınırlı alanlarda geçerlidir. Dolayısıyla Müslüman bir toplumda, düzen ve adaletin tesis edilmesinde devlet başkanlarının oluşturdukları yasalara kıyasla *şer'î* hukuk çok daha belirleyici bir konumda yer almaktadır. Bu bağlamda Kur'an ve Sünnet'te kasıtlı olarak bırakılan boşluklar, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak, kamu yararını gözetecek, kötülükleri ortadan kaldıracak ya da en aza indirecek şekilde doldurulmaktadır. İslam hukukunun açık bir hüküm koymadığı ve bağlayıcı bir nassın bulunmadığı durumlarda ise kıyas, maslahat-ı mürsele ve istihsan gibi yöntemler yardımıyla bu boşluklar doldurulabilmektedir (Koşum, 2003, s. 353).

Tarihsel süreç içinde toplumsal yapının değişmesi ve bu değişime bağlı olarak insanî ihtiyaçların da çeşitlenmesi, kamu hukuku alanında yeni düzenlemelerin yapılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü kanonik bir yapıya sahip olması nedeniyle *şer'î* hukuk sistemi esnek ve dinamik değildir ve bu sebeple toplumsal yapıda ortaya çıkan yeni sorunların çözülmesinde yeterli olmamıştır. Fakat bu durum *şer'î* hukukun eksikliğinden değil, değişen toplumsal ihtiyaçlardan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla *şer'î* hukuk sisteminin yanı sıra çok daha esnek ve dinamik yapıya sahip farklı bir hukuk anlayışının geliştirilmesine ihtiyaç duyulmuştur (Barkan, 1943, s. XIII; Koşum, 2003, s. 353). Bu çerçevede İslam dünyasında Emevî döneminden itibaren hukuk sistemi temelinde çeşitli tartışmalar gerçekleştirilmiştir. Bu tartışmalar ilk olarak *kanun*, sonrasında Cengiz Han Yasası'nın etkisiyle *yasa* (casag) kavramlarını merkezî bir konuma taşımıştır.

Kanondan Kanuna: Ölçü ve Yasa

Yunanca kökenli olan *kanon* kavramı *kanna* yani “boru” kelimesiyle irtibatlı olmakla beraber “düz sırık”, “sopa” ve “ölçekli cetvel” manalarında da kullanılagelmiştir. *Kanna* ise İbranice'nin *qaneh*, Aramice'nin *qanja*, Babil/Asur dillerinin *qanu* ve Sümercenin *gin* kavramlarıyla alakalı olup, “kamu” anlamına gelen eski bir Sâmi kökten neşet etmiştir (Sarna ve Sperling, 2007, s. 574; Assmann, 2015, s. 12; Lewis, 1992, s. 175). Bunun yanı sıra *kanon*, heykeltıraş Polyklet tarafından yazılan ve insan vücudunun ideal orantılanmasının ölçülerini içeren bir eserin ismi olarak da kullanılmıştır. Böylece *kanon*, Yunancada ilk ortaya çıktığı dönemde vergilendirmeye yönelik arazi düzenlemelerinde kullanılan bir uzunluk ölçü birimi anlamına sahipti. Zamanla anlam genişlemesine maruz kalan kavram, birer kıstas teşkil etmek üzere hazırlanan kural ve listeler ile bunların kaydedildiği defterlere verilen isim hâline gelmiştir. Bu süreçte *kanon* antik Yunan'da ilk semantik dönüşümüne uğrayarak ideal olanın ölçülerini ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Bu semantik dönüşümün bir örneği, Demokritos ve Epikuros'un aynı isimle kaleme aldıkları metinlerde görülür. Bu eserlerde *kanon*, epistemolojik ve etik alanda bir ölçüt işlevi görerek doğru-yanlış bilgi ile iyi-kötü davranış arasındaki ayrımın belirleyicisi olarak konumlandırılmıştır. Felsefî kullanımını takip

eden süreçte, Sofistlerin onu retorik alanında güzel konuşmanın kriterleri bağlamında kullanmasıyla kavramın anlam genişlemesi devam etmiştir (Toka, 2024, s. 72). Bu kullanımları göz önünde bulundurulduğunda *kanonun* antik Yunan düşüncesinde ideal bir ölçü, standart ya da düzenleme anlamında kullanıldığını söylemek mümkündür. Geçirdiği mezkûr semantik dönüşümler neticesinde *kanon*, vergiye ilişkin kamu alanındaki esas, kural, ilke ve nizamlar manasında kullanılmaya başlanmıştır (Preus, 2007, s. 151).

Antik Yunancada *kanon*, öncelikle belirli bir amaca hizmet eden bir araç anlamında kullanılmış; bunun yanı sıra, değiştirilemez temel ölçütlerle belirlenmiş olanı da ifade etmiştir (Toka, 2024, s. 72). Bu bağlamda antik Yunan'daki “*mitolojik düşüncenin çeşitlilik içeren düzensizliklerine karşı, güvenilir düzen kavramı olarak ve aynı dönemdeki demokraside oligarşinin ve tiranların keyfiliğine karşı yasalara dayalı hukuksal süreklilik*” kavramı olarak da kullanılmıştır (Assmann, 2015, s. 131-133). Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, antik Yunan'da *kanonun*, geleneksel normların korunması ve mevcut düzenin mutlaklaştırılması amacıyla değil; rasyonel ilkelerin ve sistematik öğretilerin temellendirilmesi bağlamında kullanıldığını söylemek mümkündür.

Bu anlayış çerçevesinde Helenistik dönemde *kanon* kavramı, Yahudi kutsal kitaplarıyla ilişkili olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu dönemden itibaren Yahudi kutsal kitaplarının değiştirilemezliği *kanon* ile ifade edilmeye başlanmış ve böylece kutsal kitapların içeriği ve anlamı öz olarak sabitleştirilmiştir. Ayrıca Yahudilik dinî düşüncesi *kanonun* söz konusu semantik dönüşümüne dinî bir anlam katarak ona meşruiyet de kazandırmıştır (Sarna ve Sperling, 2007, s. 575; Assmann, 2015, s. 231). *Kanonun* bu dönüşümü, Hristiyan dinî düşüncesinde, kilisenin merkezi otoritesinin kurumsallaştırılması için kullanılmıştır. Erken dönem Hristiyan âlimler tarafından ilk olarak milattan sonra ikinci yüzyılda imanin esasları anlamında kullanılan *kanon*, milattan sonra dördüncü yüzyıldan itibaren ise kutsal metinleri ifade etmek için kullanılmıştır. Bu minvalde hem Yahudi hem de Hristiyan dinî düşüncelerindeki kullanımları dikkate alındığında, *kanonun* antik Yunancadaki ideal olanın ölçüsü şeklindeki anlamını koruduğu ifade edilebilir. Bu anlamıyla *kanon*, bahsi geçen düşünce sistemlerinde bilgeliğin, hukukun ve ahlakın temel kıstası hâline gelmiştir (Sarna ve Sperling, 2007, s. 575).

İslam düşüncesinde *kanon* kavramının kullanılması ise Mısır ve Suriye bölgelerinin Müslümanlar tarafından fethedilmesi sonucunda gerçekleşmiştir. Bu dönemden itibaren *kanon* Arapçaya *kanun* (çoğulu *kavânîn*) şeklinde geçmiştir (Midilli, 2018, s. 29).¹ Arapçaya geçtiği hâliyle *kanun*, Yunancadaki ölçü ve maliye düzeniyle ilişkili olan anlamını korumuştur. Bu doğrultuda Fârâbî (2014, s. 50), *İhsâu'l-ulûm*'da, *kanon* kavramını ölçü anlamı temelinde sanatların/ilimlerin ilkeleriyle şu şekilde ilişkilendirmektedir:

Herhangi bir sanatta bir kanun görevi, bir kanun olarak yukarıda zikrettiğimiz şeylerden biri veya tümü için meydana getirilir. Ve yine bundan dolayıdır ki eskiler duyuların bir cismin büyüklüğü, durumu veya

¹ Mütercim Asım Efendi'nin aktardıklarından hareketle, Yunancadaki ölçü, ölçek ve ölçüt anlamlarıyla birlikte *kanun* önceden belirlenmiş olan esas ya da esaslar yani *kâ'ide-i külliye* şeklindeki anlamlarını koruduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o (2013, s. 5482), *kanunu* “*her nesnenin mikyâsına denir ki onunla kıyâs ve endâze olunur*” şeklinde açıklamaktadır. Ayrıca Mütercim Asım Efendi, bu kavramın Arapça olmadığını belirtmekte birlikte Yunanca değil, Süryanice kökenli olduğunu aktarmaktadır. Benzer şekilde Vankulu Mehmed de (2014, s. 2309) bu kavramın Arapça olmadığını işaret etmekte fakat bu kavramın hangi dile ait olduğunu açıklamamaktadır. Ayrıca Bölükbaşına göre (2015, s. 597), erken dönem Yunan felsefe literatürünün Arapçaya tercüme edilmesi öncelikle Süryanice üzerinde gerçekleşmesinden dolayı İslam müellifleri tarafından *kanonun* Yunanca değil, Süryanice kökenli olduğunu düşünmelerine neden olmuştur.

başka nitelikleri ile ilgili olarak yapmaları mümkün olan yanlışlıklarını kontrol etmek için imal edilen şakul, pergel, cetvel ve terazi gibi aletleri “kanunlar” diye adlandırmışlardır. Onlar hesap cetvelleriyle yıldızlar için tutulan cetvelleri de “kanunlar” diye adlandırmışlardır. Aynı şekilde kalın, hacimli kitaplardan akılda tutulmak için yapılmış özetler, kısaltmalara da “kanunlar” denir. Çünkü burada sayı bakımından az olan şeylerin öğrenilmesi ve akılda tutulması yoluyla sayı bakımından çok olan şeylerin bilgisinin edinilmesi mümkün olacaktır.

İslam düşüncesinde *kânun* zamanla ahlaki, dinî, içtimai, siyasi ve ilmî gibi konularda söz edilebilecek her türlü esas, usul ve kaideleri kapsayacak şekilde bir anlam genişlemesine uğramıştır (Vikør, 2005, s. 67). Bu genişleme, diğer semavi dinlerdeki hukuk sistemleriyle karşılaştırıldığında önemli bir farklılığa işaret etmektedir. Buna göre Yahudi ve Hristiyan hukuk sistemlerindeki canon law yani *ilâhî yasa* anlamının İslam hukuk sisteminde *kanon* değil, *şer’î* hukuk kavramında karşılık bulduğunu göstermektedir. *İlâhî yasa*, Yahudi hukuk sisteminde dış tehditlere karşı toplumun iç yapısını muhafaza etmeyi hedeflerken, Hristiyan hukuk sisteminde daha çok katı bir şekilde örgütlenmiş olan dinî hiyerarşi tarafından siyasal iktidara karşı bir araç olarak kullanılmıştır (Schacht, 1982, s. 2).

İslam hukuk sisteminde *kanun* kavramı, tarihsel süreç neticesinde Yahudi ve Hristiyan hukuk sistemlerindeki söz konusu kullanımından farklılaşarak, devlet başkanlarının belirli alanlarda oluşturdukları kural ve düzenlemelere işaret eder hâle gelmiştir. Bununla birlikte, İslam düşüncesinin gelişim sürecinde, bu kavram zamanla yaygın bir şekilde yasa ve buyruk anlamını da kazanmıştır (Heyd, 1973, s. 167). Bunun haricinde *kanun*, *kânunü’l-harâc/kânunü’l-cerâid* yani resmî kayıtların tutulduğu defter ve toprak vergilerinin kaydedildiği liste ve tespit edilmiş kurallar şeklindeki anlamlarını Arapçada da sürdürmeye devam etmiştir (İnalcık, 2001, s. 324).

Abbâsîler’den sonra İslam dünyasında *kanun*, Mısır’da, İran’da, Anadolu’da ve Hindistan’da vergiyle ilgili bir kavram olarak yaygın bir şekilde kullanılmaya başlanmıştır. *Kânunun* bu alanla ilişkili olarak kullanılması ise mufassal defterlerde olduğu gibi bu defterlerin başlarında da vergiye ilişkin kural ve düzenlemelerin bulunmasından kaynaklanmaktadır (Barkan, 1943, s. LXXII). Ancak İslam dünyasında *kanun* kavramının anlamı ve kapsamı giderek genişlemiş ve yalnızca vergiye ilişkin düzenlemelerle sınırlı kalmamıştır. Bu çerçevede İnalcık (2001a, s. 324), *kanunun* mali ve vergi sisteminin yanı sıra esas ve kaide gibi anlamlarının İslam siyasî sisteminde sultanların *şer’iattan* bağımsız olarak ihdas ettiği “hukukî emirler” şeklinde semantik dönüşüme uğradığını belirtmektedir.

İslam hukuk sistemindeki bu dönüşümü Hz. Ömer (ö. 693) dönemine kadar geri götürmek mümkün olsa da onuncu ve on birinci yüzyıllarda Abbâsî halifelerinin Büveyhî ve Selçuklu sultanlarına karşı güç kaybetmeye başlamasıyla yaygınlaşmıştır (Midilli, 2018, s. 30). Farklı bir anlatımla, din dışı yasaların² kökenleri her ne kadar Hulefâ-i Râşidîn dönemine kadar götürülse de bu yasaların İslam hukuk sisteminde tam manasıyla yerleşmesi ancak Osmanlı dönemiyle mümkün olmuştur. Giderek zayıflayan hilâfet makamı karşısında güçlenen hükümdarlar tarafından desteklenen ve Osmanlıya kadar devam eden bu süreç, *Kitâb-ı Kavânîn-i Örfiyye-i Osmâniyye*’de yer alan düzenlemeler, *Sultanî Kânunlar* ya da *Kânun-u Osmani* olarak isimlendirilen din dışı yasalar, İslam hukuk sisteminin bir parçası hâline geldiği

² İslam hukuk sisteminde din dışı yasal düzenlemeler, toplumsal maslahat göz önünde bulundurularak akla dayalı felsefi normlar ve hükümdarın kendi otoritesini güçlendirmek için gerekli düzenlemeleri içermektedir. Dolayısıyla bu yönüyle *şer’iata* kıyasla din dışı yasaların içeriği daha çok tikel olaylara yönelik düzenlemelerdir. Öyle ki bu bağlamda *kanunların* çeşitli derlemelerinde belirli kasabaların, ilçelerin ve vilayetlerin ihtiyaçlarına hitap edebilir nitelikteydi (Heyd, 1973, s. 167-168; Hallaq, 2009, s. 79).

gibi *şer'î* yasalarla birlikte aynı mahkemeler tarafından uygulanarak tek bir hukuk sistemine de dönüşmüştür (Schacht, 1982, s. 89; Arjomand, 2011, s. 259). Böylelikle Osmanlı hukuk sisteminde padişah tarafından belirli bir konuya dair ihdas edilen hüküm ve kaideler anlamıyla *kânunnâme*³ kavramı ortaya çıkmıştır (Genç, 2014, s. 45; Heyd, 2019, s. 55, 62).

Osmanlı İmparatorluğu, din dışı hukuki düzenlemeleri temsil eden *kanun* ve dinî, hukuki düzenlemeleri ifade eden *şer'iatı* birlikte uygulayarak İslam hukuk düşüncesinin dinamik yapısını ve çeşitli hukuk sistemlerinin uyumunu sergilemiştir. Osmanlı hukuk sisteminde zaman zaman *şer'iatın* mutlak otoritesi ile *kânunların* pragmatik ihtiyaçları arasında çatışmalar da yaşanmıştır. Ancak Osmanlı'da kadılar, müftüler ve şeyhülislam gibi dinî ve hukuki otoriteler, *şer'iat* ve *kanun* arasındaki ilişkiyi yönetmede kritik bir rol oynamışlardır. Bu otoriteler, *şer'iatın* temel ilkelerine sadık kalarak, *kanunların* uygulanmasını denetlemiş ve gerektiğinde bunları dinî hükümlerle uyumlu hâle getirmişlerdir (Vikør, 2005, s. 56, 75-78). Osmanlı'da ilmiye sınıfı, *şer'iatın* kamu hukuku kapsamında doğrudan düzenlemediği meseleleri tespit ederek, padişahın örfi hukuk çerçevesinde hangi konularda yasa koyabileceğini belirlemekteydi. Bunun yanı sıra, oluşturulan örfi hukuk düzenlemelerinin İslam hukukuna uygunluğu ise şeyhülislam tarafından denetlenmekteydi (Avcı, 2017, s. 128). Ancak Dîvân-ı Hümâyûn'un asli üyesi olmamasından dolayı onun bu görevini nişancı gerçekleştirirdi, ki bu sebeple nişancılara *müfti-i kânun* denilmekteydi (Avcı, 2017, s. 113, 119; Heyd, 2019, s. 64). Ayrıca bu durum, Osmanlı hukuk sisteminde *kanunnamelerin* ihdas edilmesi sürecinde ilk olarak şeyhülislamın onayından geçtikten sonrasında, Dîvân-ı Hümâyûn'da görüşülür ve en nihayetinde yürürlüğe girmeden önce son olarak nişancı tarafından *şer'iate* uygunluk bakımından denetlendiğini göstermektedir (Avcı, 2017, s. 81).

Fakat alan yazında, Osmanlı'nın en kudretli şeyhülislamlarından birisi olan Ebüssuûd Efendi'nin bile kendi hukuki görüşlerinin mahkemelerde uygulanmasını istediğinde, bunları sultana sunarak kadılara ve ilgili devlet erkanına uygun emirler çıkarılmasını talep etmek zorunda olduğu belirtilmektedir. Diğer bir açıdan, şeyhülislamın otoritesinin bazen düşünüldenden daha sınırlı olduğu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede alan yazındaki genel kanaatin aksine, *kanunların* geçerliliği için şeyhülislamın onayına ihtiyaç duyulmadığı, esasen *kânunların* tek hukuki dayanağının saray fermanlarında vücut bulan sultanın iradesi olduğu ifade edilmektedir. Nitekim *kânunlar* veya *kanunnâmelerin* önceden onayı alınmak üzere şeyhülsalama sunulduğuna dair hiçbir delil bulunmamaktadır. Yalnızca bazı *kanunların* çıkarılışından sonra ve birçok durumda uzun bir süre sonrasında, şeyhülislam veya diğer bir müftinin bunların meşruiyetini bir fetva ile teyit ettiği belirtilmektedir (Heyd, 2019, s. 64).

Osmanlı hukuk sisteminde özellikle kamu düzeniyle ilgili alanlarda düzenlemelerde bulunulmuş ve bu çerçevede yol kesicilik, hırsızlık, bedensel yaralama, cinayet, zina ve iftira, tefecilik, vergilendirme, toprak mülkiyeti ve genel olarak tüm düzen ve huzur bozucu eylemlere karşı *kanunlar* ihdas edilmiştir. Bu hukuk sistemindeki ikili yapı her zaman "*adalet ancak şer'iat ve kanuna uygun olarak yerine getirilebilir*" ifadesiyle karşılık bulmaktaydı (Hallaq, 2009, s. 78-79). Ancak Osmanlı'da kamu düzeninin devamı için *şer'î* hükümlerle tam olarak uyuşmayan bazı uygulamaların örfi hukuk altında tatbik edilmesine izin verilmekteydi. Bunun önemli örneklerinden biri *Fatih Kânunnâme*'sinde yer alan kardeş katline ilişkin düzenlemelerdir. Benzer şekilde, *şer'î* hükümlerce belirlenen vergiler dışında resm-i hınzır (domuz vergisi) ve resm-i arusan (gelin vergisi) gibi vergilerin toplanması ve had ve kısas

³ İnalçık (1998, s. 138), Osmanlı hukuk sisteminde yer alan din dışı yasaların *kânun* kavramının yanı sıra *şer* ve *dîn ü devlet* kavramlarıyla da ifade edildiğini belirtmektedir.

cezalarında *şer'i* hükümlerin belirlediği sınırların dışına çıkılması da bu duruma örnek olarak zikredilebilir (Avcı, 2017, s. 81-82; Heyd, 2019, s. 67). Fakat burada dikkat edilmesi gereken en önemli unsur, bu türden hukuki düzenlemelerin temel amacının kamusal düzenin bozulmasının önüne geçilmesi ve devletin bekasının sağlanması olduğudur. Bu doğrultuda Osmanlı hukuk sisteminde örfi hukuk düzenlemeleri, *şer'i* hukukun temel prensipleriyle çelişmediği sürece ve maslahat gözetilerek uygulanmaktaydı. Bu bağlamda, örfi hukukun *şer'i* hukuku tamamlayıcı bir işlev gördüğü ve devletin idari ihtiyaçlarına cevap verdiği söylenebilir. Bu işlevin teorik temelini, İslam hukukunun esnek yapısı oluşturmaktadır. Nitekim İslam hukukunda maslahat, zaruret, seddi zera'i ve fethi zera'i ilkeleri gibi ilkeler hukukun uygulanmasında esneklik sağlayan temel mekanizmalardır. Bu ilkelerden maslahat, kamu yararını gözeterek bazı yasakların yumuşatılmasına veya yeni düzenlemelerin getirilmesine olanak tanır. Zaruret ilkesi, olağan koşullarda yasak olan bir fiilin zorunluluk hâlinde mubah sayılmasını mümkün kılar. Seddi zera'i ilkesi belirli durumlarda helal olan şeyleri sınırlarken, fethi zera'i ilkesi ise bazı yasakların belirli koşullarda hafifletilmesine izin verir. Bu ilkeler çerçevesinde şekillenen Osmanlı'daki örfi hukuk düzenlemeleri, devletin idari yapısıyla uyum içinde gelişmiştir (Avcı, 2017, s. 54-65, 113).

Osmanlı İmparatorluğu'nda, *şer'iat* ve *kanun* arasındaki bu uyum ve etkileşim, İslam hukuk sisteminin dinamik ve esnek yapısını ortaya koymaktadır. Ancak Osmanlı hukuk sistemi *kanunnameleri* önemli ölçüde geliştirmiş olsa da bu sistem esasen kökenini, Moğol yasa anlayışına dayanan Suriye ve Mısır'daki Memlûk ve İran'daki İlhanlı devlet geleneklerinden almış ve zaman içinde dönüştürmüştür (Vikør, 2005, s. 56, 72-73; Schacht, 1982, s. 91). Nitekim Uzun Hasan'ın daha önce hükmettiği vilayetler için Osmanlılar tarafından çıkarılan bazı *kanunnamelere* *Yasa* adının verilmesi, bu bağlamda dikkate değer bir örnek olarak değerlendirilebilir (Heyd, 2019, s. 61). Moğol yasa geleneği, İslam hukuk sisteminde din dışı yasa fikrinin yerleşik hâle gelmesinde önemli bir rol oynamış, özellikle Moğolca kökenli yasa (*casag*) kavramının *şer'iat* ile etkileşimi dikkat çekici bir dönüşüm yaratmıştır. Ayrıca bu hukuki mirasa benzer şekilde, İslamiyet öncesi Türk devlet gelenekleri, Moğol yasa geleneği ile birlikte Osmanlı sisteminde varlığını sürdürmüştür. Nitekim Osmanlı İmparatorluğu, İslamiyet öncesi Türklerin yönetim geleneklerini tamamen terk etmemiş, aksine bunları İslam hukuku ile harmanlayarak özgün bir devlet yapısı oluşturmuştur. Bu bağlamda, eski Türklerde devlet başkanının meşruiyet kaynağı olan kut inancı, Osmanlı döneminde de etkisini sürdürmüştür. Osmanlılar, İslam hukuku çerçevesinde halifelik makamını üstlenirken, aynı zamanda eski Türk geleneğinden gelen kut inancını da devam ettirmişlerdir. Bu sentez, Osmanlı hükümdarlarının hem dinî hem de geleneksel meşruiyet temellerine dayanarak iktidarlarını güçlendirmelerine olanak sağlamıştır. Osmanlı kamu hukukundaki bu yapı, İslam hukuku, Moğol yasa geleneği ve eski Türk geleneklerinin nasıl uyumlu bir şekilde bir araya geldiğini göstermektedir. Bu minvalde, Osmanlı İmparatorluğu'nda hükümdarın meşruiyeti, İslam hukuku, Moğol yasa geleneği ve eski Türk kut inancının etkileriyle şekillenerek hem dini hem de geleneksel bir temele dayandığı anlaşılmaktadır (İnalçık, 2001b, s. 333; Zorlu, 2022, s. 518).

Şer'iat ve Kanun Arasında: Yasa'nın (casag) Dönüşümü

Moğolca kökenli olan *casag* öncelikle yönetim, idare, hüküm, sancak yöneticisi, bey, güç ve politik yapı anlamlarına karşılık gelmekle birlikte yaygın olarak yasa, toplumsal yasa, yargı ve ceza anlamlarında kullanılmaktadır (Lessing, 2017, s. 1606-1607). *Casag*ın yanı sıra Moğolcada yasa mefhumunu karşılayan bir diğer önemli kavram ise *dürem* yani tüzüktür. Sözlük anlamı itibarıyla düzen ve düzenleme anlamının yanı sıra töre ve yasa anlamlarını da karşılayan *dürem*, *casag* kavramıyla birlikte yasalılık düzenini ifade etmek için kullanılmıştır (Lessing, 2017, s. 448). Bu kavramların dışında Moğol hukuk sisteminin kavramsal çerçevesini tamamlayan bir diğer önemli kavram ise *çagacadır*. Bu kavram temel olarak yasa tarafından

yapılması men edilen şeyi yani *yasak* ifade ederken aynı zamanda yasa ve bilhassa ceza ve ölüm yasası anlamında da kullanılmıştır (Lessing, 2017, s. 255). Bu noktadan hareketle Moğolcada *casag* ve *dürem* doğrudan yasa mefhumunu ifade ederken, *çagaca* yani yasak ise yasanın yapılmasını men ettiği şey anlamını taşımaktadır.

Moğol hukuk sisteminin yalnızca *casag* kavramı merkezinde muntazam bir hukuk sistemi olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü sözlü gelenek temelinde bina edildiği anlaşılan Moğol hukuk sisteminde töre ve gelenek bu hukuk sisteminin tamamlayıcısı olarak ortaya çıkmaktadır. Böylece *casag* yani yasa, töre ve geleneklerin etkin olduğu, aynı derecede bağlayıcılığı olan normatif hukuk sisteminin bir parçasını oluşturmaktadır. Buna göre töre, gelenek ve görenek anlamlarıyla birlikte, düzen ve yazılı olmayan hukuk anlamını da ifade eden *töre/törü*⁴ kavramı, *casag* ile birlikte Moğol hukuk sisteminin tamamlayıcısıdır (Atwood, 2004, s. 183; Lessing, 2017, s. 1288-1289).⁵

Tarihsel süreç içinde yasa (*casag*) ve *yasak*, Moğol İmparatorluğu’nun kurucusu ve ilk hükümdarı olan Cengiz Han (1206-1227) tarafından oluşturulan ve bu nedenle de Cengiz Han Yasası olarak bilinen yasaları ifade etmek için kullanılacaktır. Türk-Moğol toplumunda Cengiz Han’ın yasa koyucu olarak kabul edilmesi ise burada yer alan yasa koyucu hükümdar anlayışıyla yakından ilişkilidir. Çünkü Türk-Moğol devlet anlayışında hâkimiyeti Tanrıdan alan hükümdar kendi tebaası için yasalar ihdas etmeye ehliyetlidir. Bu itibarla, Cengiz Han’ın yasalar oluşturması ve söz konusu yasaların meşruiyeti bu anlayışa dayanmaktadır (İnalcık, 1958, s. 105-106). Ayrıca ihdas edilen yasalardan günümüze ulaşanların önemli bir bölümü, ciddi bir müeyyide olan ölüm cezasını öngörmektedir, ki bu durum Cengiz Han Yasası’nın niçin yasa ve yasak kavramlarıyla karşılandığını nispeten açıklamaktadır (Mclynn, 2015, s. 119).

Siyasi birlik sağlanmadan önce Moğol kabileleri arasında *törü* merkezinde gelişen bir hukuk sistemi yerleşik hâldeydi. Ancak Cengiz Han’ın ihdas ettiği yasalar *Yasanâme-i Büzürk* adıyla bütün Moğol boyları arasında kabul görmesi neticesinde, Moğol hukuk sisteminde sözlü gelenekler olan törelerin yanı sıra yazılı yasalar da yer almaya başlamıştır (Alinge, 1967, s. 31). Bu durum, Cengiz Han Yasası ile sözlü yasa arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Nitekim İranlı tarihçiler tarafından genellikle yasa ile birlikte kullanılan *buzurg* sıfatı, “büyük” anlamının yanı sıra, “atalardan kalma”, anlamına da gelmektedir. Bu çerçevede, Büyük Yasa yalnızca Cengiz Han’ın ihdas ettiği yasaları değil, aynı zamanda Moğol dünyasına içkin olan düzen ve yasalılığı da ifade etmektedir (Jackson, 2019, s. 368). Bu bağlamda Cengiz Han, ihdas ettiği yasaların Moğol örf ve âdetlerine uygun olmasına dikkat etmiştir; öyle ki kimi örf ve âdetleri yasanın kapsamına koyarak onlara yasa statüsünü dahi vermiştir. Böylece Moğolların göçebe yaşam tarzından kaynaklanan normlar, değerler, mitler ve fikirler Cengiz Han

⁴ Eski Türklerde *törü*, Türk Kağanları tarafından belirlenmiş ve hükümdar olmalarıyla yakından bağlantılı bir hukuki sistem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bakımdan *törü*, Kağanların yasa koyucu faaliyetlerinin bir sonucu olması nedeniyle belirli kağanların isimleriyle özdeşleşmiş durumdaydı. Ancak buna karşın eski Türkler, Kağanların sadece Gök Tanrı’nın iradelerini formüle ettiğine inanıyorlardı. Benzer bir inanış Moğollar arasında yaygın olduğu anlaşılmaktadır. Bir boyutuyla toplum ve evrene içkin olan düzeni ifade etmesinden dolayı Kağanın dahi *törü*yü değiştiremeyeceği kabul edilirdi. Dolayısıyla *törü*, yöneticilerin yasa koyucu yetkilerinin bir yansıması olmakla birlikte, aynı zamanda toplum ve evrene içkin ilâhî bir düzeni de simgeliyordu (Pochekaev, 2016a, s. 183).

⁵ Cüveynî (2013, s. 83), Cengiz Han Yasası’ndan önce Moğolların hukuk ve politik sistemleri hakkında şunları ifade etmektedir: “*Cengiz Han’ın ortaya çıkışından önce Tatarların belli bir reisi veya yöneticisi yoktu. Muhtelif kabilelere ayrılmışlardı. Bu kabileler her zaman kendi aralarında savaş halindeydiler. Zorbalığı, hırsızlığı, kötülüğü ve hilekârlığı mertlik ve yiğitlik sayarlardı.*”

Yasası'nda yer alarak, diğer toplumlar için de bağlayıcı bir unsur hâline gelmiştir (Mclynn, 2015, s. 111-112). Bu durumda *yasa* (casag) artık hem Cengiz Han tarafından oluşturulan münferit yasaları ifade etmek için kullanılırken hem de bu yasal sistemin tamamını karşılayacak şekilde geniş bir anlam kazanmıştır. Nitekim Cengiz Han Yasası'na ilişkin Arapça ve Farsça kaynaklarda *yasa* kavramı büyük ölçüde bu anlamlarda kullanılmış ve tercüme edilmiştir (Pochekaev, 2016b, s. 727; Vásáry, 2018, s. 68-70).

Yasaların yazıya geçirilmesi hakkında çeşitli tartışmalar bulunmasına karşın *Moğolların Gizli Tarihi*'nde (1986, s. 136) aktarıldığına göre Cengiz Han, mahkemelerin kaidelere uygun olarak hüküm vereceklerini belirttikten sonra şunları ifade etmiştir:

Halkın taksim işi ve mahkeme kararları “Koko debter” (Mavi defter)e yazıp raptedilsin. Şigihutuhu'nun, benimle istişare sonunda ak kâğıt üzerine mavi yazı ile yazarak defter halinde tespit ettiği (esaslar), nesilden nesle intikal etsin ve onu kimse değiştirmesin, değiştirmeye kalkışanlar cezalandırılsın!

Bunun yanı sıra, İbn Battûta (2020, s. 535) da Cengiz Han Yasası'nın yazıya geçildiğini ve Moğollar arasında bir tür kanonik hüviyete sahip olduğunu şu şekilde haber vermektedir:

Tinkîz Han kendi kanunlarıyla ilgili bir kitap telif etmiştir. Ona Yasâk adını veriyorlar. Onlara göre, kim bu kitabın kanunlarına aykırı davranırsa tahttan indirilmesi şart olur! ...Eğer dönemin hükümdarı söz konusu kanunlardan birini değiştirmişse ileri gelenler ona dönerek şöyle derler: “Sen şu hükmü değiştirdin, şöyle yaptın! Senin tahttan indirilmen şart olmuştur!” Onun elinden tutarlar, tahttan indirirler. Yerine Tinkîz evladından başka birini oturturlar. Aynı şekilde ulu emirlerden biri, yönetimi altındaki topraklarda bir suç işlemişse hak ettiği cezayı o toplantıda mutlaka alır!

Bu noktadan hareketle, Cengiz Han'ın ihdas ettiği yasaların yazıya geçildiğini, bunların kanonik bir yapı kazandığını ve kesin müeyyidelerle geçerliliklerinin korunduğunu söylemek mümkündür. Nitekim çeşitli kaynaklarda bu yasaların Cengiz Han zamanında Uygurca olarak *Yasanâme-i Büzürk* ismiyle otuz üç defter hâlinde yazıya geçirildiği aktarılmaktadır (Vernadsky, 1938, s. 338). Benzer şekilde *Tarih-i Cihan Güşa*'da, Cengiz Han Yasası'nın *Yasanâme-i Büzürk* ismiyle yazıya geçirildiği ve bunların Cengiz Han'ın oğullarının çadırlarında korundukları aktarılmaktadır (Cüveynî, 2013, s. 85). Ancak yasaların tam manasıyla kayıt altına alınması, Ögedey Han'ın (1229-1241) tahta çıktığı dönem gerçekleştirilmiştir; bu dönemde Ögedey Han 1229'da Cengiz Han Yasası'na yeni yasalar ekleyerek ilan etmiştir (Atwood, 2004, s. 264; Vásáry, 2018, s. 65). Ancak Cengiz Han Yasası değişen şartlara uyum sağlayabilmek için zamanla sınırlı düzeyde değişikliklere uğramıştır. Böylece Cengiz Han'ın mirası Moğol yönetimlerinde köklü bir dönüşüme uğramadan varlığını sürdürmeyi başarmış ve başa geçen her Büyük Han Yasa'ya bağlılığını törenle ilan etmiştir (Morgan, 2005, s. 300).

Devlet yapılanmasının ve hanlık otoritesinin esasını oluşturan Moğol hukuk sistemi, Cengiz Han Yasası ile tezat teşkil etmediği müddetçe Moğol hâkimiyeti altındaki diğer toplulukların mevcut hukuki nizamlarının geçerliliğine de -söz konusu nizamlar Cengiz Han Yasası ile tezat teşkil etmediği müddetçe- nispeten müsaade etmiştir. Bu çerçevede bilhassa Çin, Fars ve Rus hukuk sistemlerinin ön plana çıktığı müşahade edilmektedir (Mclynn, 2015, s. 124; İnalçık, 1958, s. 106). Ancak Moğollar, İslam topraklarının fethinden sonra burada kendi yasalarıyla çelişen *şeriat*ın bilhassa vergi sistemine ilişkin hükümlerini ise yasaklamışlardır (Jackson, 2022, s. 442).⁶

⁶ Moğolların yasalarının ihlal edilmesi durumunda uygulanacak cezalar bağlamında Cüveynî'nin (2013, s. 201-202) aktardığı, Kağan, kardeşi Çağatay ve derede yıkanan bir Müslüman arasında geçen hikâye dikkat çekicidir.

1258’de Bağdat’ın Moğollar tarafından ele geçirilmesi ve son Abbasî halifesinin öldürülmesiyle İslam coğrafyasının önemli bir kısmı “kâfir”lerin egemenliği altına girmiştir. Bu durum, o güne kadar evrensel hâkimiyet iddiasını sürdüren ve bu yönde önemli başarılar elde eden İslam dünyası, böyle bir deneyime hazırlıklı değildi. Bu nedenle toplumda ayrıcalıklı bir konumda yer alan Müslümanların artık tebaa olmaları ve “kâfir”e itaat etmek zorunda kalmaları, İslam dünyası için yeni krizlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır (Vásáry, 2018, s. 60). Bununla birlikte, Moğol hâkimiyeti altına giren İslam medeniyeti, kültürel etkileşim yoluyla uzun vadede manevi ve entelektüel üstünlüğünü korumayı başaracaktır. Dolayısıyla her şeye rağmen bu kriz durumu, Müslümanların zihninde “*Mülk küfürle devam eder, zulümle devam etmez*” (Nizâmü’l-Mülk, 2020, 10) ifadesinde yer bulan, yönetimin Müslümanların elinde olmamasına rağmen adil bir yönetimin altında *şeriatın* hükümlerini, kısmen de olsa, uygulayabilme fikrini doğurmuştur. Bu gelişmeler dönemin Müslüman düşünürlerin zihninde, Müslüman bir yönetici ve yönetim olmadan da Müslüman olarak kalınabileceği fikrini oluşturmuştur (Crone, 2007, s. 544). Ancak Moğolların Dârü’l-İslam’ın büyük bir kısmını fethetmeleri ve gayrimüslim olan yöneticilerin burayı din dışı yasalarla yönetmeleri Müslümanlara önemli bir travma yaşatmıştır (Jackson, 2022, s. 433). Cengiz Han’ın bütün dinlere aynı mesafede durması ve bu düşüncenin Moğol yöneticiler tarafından sürdürülmesi de İslam’ın ve Müslümanların toplumdaki ayrıcalıklı ve belirleyici konumunu ortadan kaldırmıştır (Cüveynî, 2013, s. 453-461; Jackson, 2022, s. 453-461).⁷ Dolayısıyla Moğolların İslam dünyasına hâkim olmaları, İslam medeniyetinin seyrini önemli ölçüde etkileyen ve İslam tarihinde gerçek kırılma noktalarından birini teşkil eden önemli bir varoluşsal sarsıntıyı temsil etmektedir (Vásáry, 2018, s. 59). Moğolların İslam coğrafyasına yönelik gerçekleştirdikleri fetihler neticesinde ortaya çıkan bu kiriz dönemi, İslam siyaset ve hukuk düşüncesinde yeni tartışma alanlarının ve bunlara bağlı olarak yeni kavramların ortaya çıkmasına yol açmıştır.

Moğol İmparatorluğu’nun Cengiz Han’ın oğulları arasında paylaştırılmasından sonra ortaya çıkan devletlerde on dördüncü yüzyılın ilk yarısından itibaren İslam dini yeniden hâkimiyet kazanarak merkezî konumda yer almaya başlamıştır. Moğolların hâkimiyet altına aldıkları topraklarda Müslüman nüfusun çoğunlukta olması ve ekonomiden kültür ve düşünceye kadar pek çok alanda Müslümanların baskın olması, yöneticiler başta olmak üzere Moğollar arasında İslam’a yönelik bir ilginin oluşmasına yol açmıştır (Jackson, 2022, s. 483-485). Müslümanların yeniden merkeze yerleşmesini sağlayan diğer önemli nedenlerden birisi ise İslam’ın, etnik grupların kendi kültürel kimliklerini korunmasına imkân vermesidir; çünkü Müslüman olduktan sonra geçmişe bağlılık devam ettiği için İslam öncesi kültür ve gelenek varlığını sürdürmekteydi (Jackson, 2019, s. 359). Diğer bir anlatımla, İslam dini, yeni karşılaştığı kültür ve gelenekleri kendi öğretileriyle uyumlu hâle getirerek bünyesine katmakta oldukça esnek bir yapıya sahip olmuştur. Farklı bölgelere ve toplumlara yayıldıkça, oralandaki birtakım yerel unsurları İslami bir yorumla harmanlamış ve böylece kendi bünyesine dâhil etmiştir. Bu sayede İslam, yeni coğrafyalara ve kültürlere nüfuz ederken, aynı zamanda kendine has özelliklerini de koruyabilmiştir.

⁷ Cengiz Han’ın dinlere yönelik bu yaklaşımını gösteren önemli örneklerinden birisi, her türlü din adamının zorunlu askerlik görevi ve vergiden muaf tutulması gösterilebilir. Ancak Jackson’a göre, Cengiz Han ve ardılı Moğol hanlarının dinlere karşı sergiledikleri bu “hoşgörü” tutumu literatürde abartılmıştır. Bu tavrın ardında yatan temel saik, yalnızca farklı inançlara karşı bir sentez oluşturma çabası değil, aynı zamanda tamamen realpolitik kapsamında alınan pragmatik bir tutumdur. Moğol hanları, bağımsız güçlerin dinî hassasiyetlerini kendi lehlerine kullanmak ve diplomatik-stratejik çıkarlar elde etmek amacıyla bu tür bir görünüm sergilemişlerdir. Dolayısıyla hoşgörü tavrı, içten gelen bir eğilimden ziyade siyasi bir manevra olarak değerlendirilebilir. Nitekim Kubilay Han döneminde din adamlarına tanınan ayrıcalıklar tekrar sınırlandırılmaya çalışılmıştır (Jackson, 2005, s. 265, 277).

Moğolların Müslüman olma sürecinde Cengiz Han figürü de tedrici olarak İslamileştirilmiştir. Buna göre Moğol fetihlerinin ilk başında “imansız ve dinsiz” olarak tasvir edilen Cengiz Han, İslamleşme süreci içerisinde, Müslüman olması durumunda peygamber derecesinde olacağı şeklinde betimlenmiştir (Jackson, 2022, s. 539-541).⁸ Bu noktada öne çıkan Cüveynî, *şeriat* ile *yasa* (casag) arasında uyum sağlamaya gayret ederek, çeşitli ayet ve hadislerle Cengiz Han’ı İslami bir kisveye büründürmeye çalışmıştır (Cüveynî, 2013, s. 82-85).

Cengiz Han’ın ölümünden sonra Moğol hanedanları arasında İslam dininin kabulü zaman içerisinde artan bir eğilim göstermiştir. Başlangıçta, Cengiz Han’ın mirasçıları ve Moğol seçkinleri arasında bireysel tercihler sonucu İslam’a geçenler olsa da bu dönüşümler sınırlıydı. Bu nedenle Cengiz Han Yasası temelindeki Moğol yaşam tarzı bu ilk Müslümanlaşma sürecinden etkilenmemiştir. Ancak süreç içerisinde, Altın Orda’da Berke Han (1256-1266), Tuda Mengü Han (1280-1287) ve Emir Nogay (1299) gibi isimler; İlhanlılar’da ise Ahmed Teküder (1282-1284) ve Baydu (1295) gibi şahsiyetler İslam’ı kabul edenler arasındaydı. Fakat Moğol toplumunda asıl kitlesel İslamlaşma süreci hem Altın Orda’da hem de Moğol İranı’nda Cengizlilerin üçüncü ve dördüncü nesilleriyle birlikte başlamıştır. Buna göre 1295’te Gâzân Han (1295-1304) İran’da, Özbek Han (1313-1340) ise 1310’larda Altın Orda’da İslam’ı resmen kabul ederken, Olcaytu Han (1304-1316) da İslam’ın Şii kolunu benimsedi. Çağatay Hanedanlığındaysa Tarmaşirin Han döneminde (1334) İslamlaşma gerçekleşmiştir (Vásáry, 2018, s. 77-78).

Yönetici ve tebaanın önemli bir kısmının Müslüman olduğu Moğol devletlerinde İslam pek çok alanda olduğu gibi hukuk alanında da etkili olmuştur. Bunu gösteren en önemli unsurlardan birisi de bu dönemdeki hükümdarların tahta geçtikten sonra *şeriat* hükümlerine riayet gösterilmesi için *emirnâmeler* çıkarmalarıdır (Köprülü, 1983, s. 30-31). Bu bağlamda *şeriat* ile Cengiz Han Yasası’nı karşılaştıran Hodgson, söz konusu hukuki sistemlerinin birbiriyle uzlaşmadığını ve bizatihi Cengiz Han Yasası’nın sivil halkın ehemmiyet vermediği ve geçerliliğinin ancak askerî alanla sınırlı olduğunu belirtmektedir (Hodgson, 1993, s. 445). Ancak Moğolların Cengiz Han Yasası’nın hükümleriyle çatışan İslamî ilkelerle yönetilen bir siyasi yapıyı benimsemeleri kolay olmamıştır. Çünkü İslam’ın yeniden toplumsal teşkilatlanmada belirleyici bir konumda yer alması gerek doğu gerekse de batı Moğol devletlerinde değişken ve zorlu bir sürecin sonucunda gerçekleşmiştir. Ayrıca İslamlaşma sürecinde Müslüman olmuş yeni hanlara toplum ve devlet yönetiminde Cengiz Han Yasası’nın yerine İslami ilkelerin tesis edildiği gerekçesiyle direnç gösterilmiştir. Bu direnci yıkmayı başaran hanlar, tedrici olarak *şeriatı* yönetime içkin hâle getirmişlerdir (Jackson, 2022, s. 546). Daha açık bir ifadeyle, Moğol hâkimiyetinin farklı millet, kültür ve dinî inancı içerisine alacak şekilde genişlemesinden dolayı Cengiz Han Yasası’nda belirtilen hükümlerinin tam manasıyla uygulanması neredeyse imkânsız hâle gelmiştir. Bu durum, tarihsel süreç içerisinde kaçınılmaz olarak Cengiz Han Yasası’nın bazı hükümlerinin göz ardı edilmesine zemin hazırlamıştır. Buna karşın her ne kadar uygulanamaz olsa bile Moğol hâkimiyet alanında Cengiz Han Yasası, saygı duyulması ve dikkate alınması gereken önemli bir unsur olarak varlığını her zaman hissettirmiştir (Morgan, 1986, s. 173). Bu çerçevede ister Kubilay Han’ın (1260-94) Çin’in idari ve hukuki içtihatlarını kısmen kabul etmesi ister İran’ın İlhanlı Devleti’nde veya Orta Asya’nın Çağatay Hanlığı’nda *şeriatın* benimsenmesi olsun, fark etmeksizin, Cengiz Han Yasası’na bağlılık çeşitli şekillerde devam etmekteydi (Atwood, 2004, s. 265; Burak, 2013, s. 595).

⁸ Yasa’ya yönelik bu menfi yaklaşıma karşın Makrîzî’nin, Yasa’nın İslami olmayan boyutlarını ortaya koymaya yönelik çabası için Ayalon’un ilgili çalışmasına bakılabilir (Ayalon, 1971, s. 205-106).

Moğol yönetici sınıfının İslam'a geçmeye başladığı bir süreçte *şeriat*, Moğolların kendi geleneksel hukuki sistemlerinin bir muadili olarak algılanmaya başlanmıştı. Moğol toplumunda Cengiz Han Yasası'na olan bağlılığın devam etmesi, İslamiyet'i kabul eden Moğol hanları için önemli bir zorluk oluşturmuştur. Çünkü Moğol toplumunda Cengiz Han Yasası'na olan bağlılık devam ederken, Müslüman olan hanların etkisiyle Müslümanların toplumsal statüsü ve İslami hükümlerin uygulanması arasında çatışmalar ortaya çıkmıştır. Bunun en önemli örneğini Müslüman olduktan sonra Alâeddin ismini alan Çağatay hanı Tarmaşirin'in tahttan indirilme sürecinde görmek mümkündür. Müslüman olduktan sonra Tarmaşirin Moğol yaşam tarzından ve Cengiz Han Yasası'nın hükümlerinden uzaklaşarak, İslami bir hayat ve *şeriat* hükümlerini uygulamaya gayret etmiştir (Jackson, 2019, s. 370). İbn Battûta'nın (2020, s. 535) anlatımına göre bu durum, Moğollar tarafından hoş karşılanmadı ve tahttan indirilmesinin temel gerekçesini oluşturdu. Ayrıca İbn Battûta, Moğolların bu tutumunun yalnızca Tarmaşirin yönetimine özgü olmadığını ve Cengiz Han Yasası'ndan ve Moğol yaşam tarzından sapmış herhangi bir yönetim için de aynı cezanın uygulanacağını belirtmektedir. Nitekim Tarmaşirin'den sonra her ne kadar zaman zaman İslamlaştırma politikaları geri dönse de yönetime geçen ve Cengiz Han Yasası'na bağlı olan Moğol hanları, Cengiz Han'ın tüm inançların eşitliğine ilişkin yasasının bir gereği olarak Hristiyan, Yahudi ve Budist tebaayı Müslümanlarla aynı konuma getirme gayretinde olmuşlardır (Jackson, 2019, 371-372).

Tedrici olarak gerçekleşen Moğolların İslamlaşma süreci neticesinde Cengiz Han'ın ihdas ettiği yasalar, yeni bir sosyopolitik düzenin hukuki temeli olmaktan uzaklaşarak daha çok askeriye'nin yanı sıra, saray törenleri ve protokolleri gibi alanlarla sınırlı hâle dönüşmüştür. Ancak bu durum söz konusu devletlerde Cengiz Han'ın koyduğu yasalardan bütünüyle uzaklaştıkları şeklinde de anlaşılmamalıdır. Daha sarıh bir ifadeyle, Moğolların Müslüman olmaları bütün alanlarda geçmişten tam manasıyla bir kopuşun gerçekleştiği anlamına gelmemektedir. Çünkü Moğol devletlerinde, Şaman inancıyla ilgili olan hükümler tatbik edilmemekle birlikte kamu hukukuna dair olan hükümlerde Cengiz Han Yasası'na olan bağlılık devam ettirilmiştir. Bunun en önemli örneklerini Timur'un hükümdarlığı döneminde görmek mümkündür; çünkü Timur, *şeriat* ile Cengiz Han Yasası arasındaki çatışmaları görmezden gelerek bu ikisini güçlü bir uyum içerisinde bir arada tutmaya gayret göstermiştir (Jackson, 2022, s. 518, 559; Arjomand, 2011, s. 250).

Moğolların İslam'ı kabul ettikten sonra özellikle kamu hukuku ve devlet teşkilatlanmasında Cengiz Han Yasası'na bağlı kalmaları, İslam hukuk sisteminin içinde din dışı hukuki düzenlemelerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu bağlamda İslam hukukunda din dışı yasaların oluşması öncelikle İlhanlılar döneminde ortaya çıkmasına karşın Selçuklular ve özellikle de Osmanlılarda kurumsal bir yapı kazanmıştır. Buna karşın Cengiz Han Yasası kaynaklı olan *yasa* (casag), *yasak* ve *yasaknâme* şeklindeki ifadeler her ne kadar İlhanlılar ve Selçukluların etkisiyle Osmanlı hukuk sisteminde yer alsada Osmanlı'da bir süre sonra *yasa* (casag) kavramı *kanun*, *yasaknâme* ise *kanunname* kavramıyla aynı anlamı karşılayacak şekilde kullanılmaya başlanmıştır (Arjomand, 2011, s. 259). Bu çerçevede Osmanlı padişahlarının idari ve kurumsal bağlamda ilan ettikleri ferman ve düzenlemeler *kânun* kapsamına girmektedir. Bunlar her ne kadar kanonik bir yapı kazanmayıp çeşitli şekillerde yeniden düzenlenseler de *yasa* (casag) kaynaklı bir hukuki söylem olarak varlığını meşrulaştırmıştır (Burak, 2013, s. 588). *Yasa* (casag) ve *kanun* arasındaki bu etkileşim ve dönüşüm, *kanunun* din dışı bir hukuk sistemine işaret etmesinin yanı sıra bu anlamını tamamlamaya yönelik geçirdiği semantik dönüşümden kaynaklanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Moğolların Müslümanlığı kabul etmelerine rağmen devlet teşkilatlanması ve kamu hukuku gibi alanlarda Cengiz Han Yasası'na belli ölçülerde bağlı kalmaları, süreç içerisinde İslam hukuk sisteminde din dışı temelli bir hukuk sisteminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu durum daha önce vergi ile ilgili

düzenlemeleri ifade eden *kânunun* semantik dönüşüme uğrayarak yasa ile aynı anlamı taşımasını sağlamıştır.

Sonuç

İslam hukuk sisteminde din otoritesinden farklı yasa koyucu bir erkin ortaya çıkışı, tarihsel süreç içerisinde farklı dinamiklerin etkisiyle gerçekleşmiş ve çalışmada bu yapı *şeriat*, *kânun* ve *yasa* (casag) kavramları temelinde incelenmiştir. İslam hukuk düşüncesi geleneğinde *şeriat*, ilâhî kökene dayalı bir meşruiyet kaynağı olarak siyasi ve hukuki sistem için temel bir dayanak noktası teşkil etmektedir. Etimolojik kökeni itibarıyla kişiyi belli bir maksada götüren yol anlamında kullanılan *şeriat*, anlam genişlemesine uğrayarak İslam'ın ortaya koyduğu tüm ilke ve kuralları kapsayacak şekilde kullanılmıştır. Bu bağlamda *şeriat*, yalnızca siyaset ve hukuk alanıyla sınırlı kalmayıp Müslümanların dinî, siyasi, sosyal ve kültürel hayatlarının tüm yönlerini kuşatan bir anlama bürünmüştür. Ayrıca İslam düşüncesinde *şeriatın* ilâhî bir kaynak olarak konumlandırılması, onun insani akıl ve otorite tarafından değiştirilmesini engelleyen kanonik bir nitelik taşımasına yol açmıştır.

Öte yandan, İslam coğrafyasının genişlemesi ve bununla birlikte değişen toplumsal ihtiyaçlar karşısında *şeriatın* esnek olmayan bu yapısı, hukuki ve siyasi düzenlemelerin *şeriat* dışında da gerçekleştirilmesini gerekli kılmıştır. Bu çerçevede *siyaset-i şer'iyye* temelinde yeni bir siyaset ve hukuk anlayışı geliştirilmiş ve devlet başkanlarına toplumsal maslahatı gözetmek ve *şeriate* aykırı olmamak şartıyla yeni düzenlemeler yapma yetkisi tanınmıştır. Bu durum, İslam hukuk sisteminde *şeriatın* yanı sıra daha dinamik bir hukuk anlayışının ortaya çıkmasını hazırlamıştır. İslam dünyasında *kânun* ve *yasa* (casag) kavramlarının İslam siyaset ve hukuk düşüncesine dahil olması bu ihtiyacın bir sonucudur. *Şeriatın* temel ilkelerinden sapmayan bu tür düzenlemelerin meşruiyeti, en nihayetinde *şeriate* uygunluk ölçütüne bağlı kalmıştır. Dolayısıyla *şeriat* hem dinî açıdan hem de siyasi ve hukuki açıdan mutlak bir otorite kaynağı olarak konumlanmaya devam etmiştir. Böylece dinî ve dünyevi alanda *şeriatın* bağlayıcılığı ve merkezî konumu muhafaza edilmiştir. Farklı bir anlatımla gerek ibadetler gerekse muamelat alanındaki düzenlemeler *şeriatın* buyruklarına dayanmış; siyasi otorite ve hukuk da ancak *şeriatın* sınırları dahilinde varlık kazanabilmiştir.

Kanun, İslam siyaset ve hukuk düşüncesine Yunanca kökenli bir kavram olarak girmiş ve zamanla anlam genişlemesine uğrayarak bilhassa din dışı yasa fikrinin yerleşmesinde önemli bir hazırlayıcı rol üstlenmiştir. Başlangıçta vergi ve maliye düzenlemelerini ifade eden *kanun*, zamanla ahlaki, dinî, siyasi ve ilmî alanlardaki esas ve kaideleri de kapsar hâle gelmiştir. Ancak İslam düşüncesindeki *kanunun* yarattığı anlam dünyası, Yahudi ve Hristiyan dinî düşüncelerindeki ilâhî yasa anlayışından farklı olarak, devlet başkanlarının *şeriate* aykırı olmamak şartıyla belirli alanlarda koyduğu kural ve düzenlemeleri yani din dışı yasaları ifade etmiştir.

Kanun, İslam düşüncesi geleneğinde *şeriat*tan ayrı bir meşruiyet ve otorite kaynağı olmamakla birlikte, değişen toplumsal ihtiyaçlara cevap verebilmek için *şeriate* ek bir hukuki düzenleme alanı oluşturmuştur. Bu sayede İslam hukuk sistemi, *şeriatın* temel ilkelerine bağlı kalarak esnek bir yapıya kavuşmuş ve toplumsal değişimlere uyum sağlayabilmiştir. Bu çerçevede *kanun*, bilhassa Osmanlı Dönemi'nde *kanunnameler* yoluyla İslam hukuk sisteminin bir parçası hâline gelmiş ve *şer'î* hukukla birlikte uygulanır olmuştur. Ancak Osmanlı öncesinde bu sürecin tamamlanmasında Cengiz Han'ın ihdas ettiği yasalar temelinde oluşan yeni yasa anlayışının İslam dünyasında yerleşmesi için oldukça önemlidir. Böylece İslam hukuk düşüncesinde, *şeriat* merkezli bir anlayış muhafaza edilirken, *kanun* ve *yasa* (casag) gibi kavramlar *şeriate* tabii bir şekilde yeni düzenlemelere kapı aralanmıştır.

Moğolların İslam topraklarını fethederek “kâfir” yöneticilerin burayı din dışı yasalarla yönetmeye başlaması, Müslümanlar için önemli bir travma yaratmış ve İslam siyaset ve hukuk düşüncesinde yeni kavram ve tartışmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu dönemde Moğolca kökenli *yasa* (casag), Cengiz Han Yasası’nı ifade etmek için kullanılmaya başlanmış ve zamanla İslam hukuk sistemine dahil olmuştur.

Moğol devletlerinde *şeriat* ile Cengiz Han Yasası arasındaki uyumsuzluklar, başlangıçta çatışmalara yol açmış olsa da zamanla *şeriat* hâkim konuma gelmiştir. Bununla birlikte, Moğolların İslam’ı kabul etmelerine rağmen askerî ve devlet teşkilatlanması gibi alanlarda Cengiz Han Yasası’na olan bağlılıkları devam etmiştir. Bu durum, onuncu ve on birinci asırlarda Büveyhoğulları ve Selçukluların İslam coğrafyasına fiilen hâkim olması ve bunların Moğol yasa anlayışını büyük ölçüde sürdürmeleri nedeniyle din dışı bir yasa fikrinin yerleşik hâle gelmeye başlamasına yol açmıştır. Böylece Müslüman Türk-Moğol devletlerinin İslam siyaset ve hukuk düşüncesine olan etkileri neticesinde, İslam hukuk sisteminde devlet ve hukuk temelinde, bağımsız sivil otorite ve onun yasa koyucu gücü lehine derin bir değişiklikler meydana gelmiştir.

Sonuç olarak bu çalışma, İslam siyaset ve hukuk düşüncesinde *şeriat*, *kanun* ve *yasa* (casag) kavramlarının etkileşiminin ve dönüşümünün, din dışı yasa anlayışının oluşumunda kritik bir rol oynadığını ve İslam hukuk sisteminin tarihsel süreçte esneklik ve uyum yeteneğiyle nasıl zenginleştiğini ortaya koymaktadır. Bu dinamik yapı aynı zamanda İslam hukuk düşüncesinin evrenselliğine ve yerel kültürel unsurlarla uyum yeteneğine işaret etmektedir. Ancak çalışma, belirli tarihsel dönemler ve teorik analizlerle sınırlandırıldığı için ele alınan kavramların pratikteki uygulamaları ve farklı coğrafyalardaki yerel etkileri daha geniş bir perspektifle incelenmelidir.

Kaynakça

- Alinge, C. (1967). *Moğol kanunları* (Ç. Üçok, Çev.). Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Yayınları.
- Arjomand, S. A. (2011). Legitimacy and political organisation: Caliphs, kings and regimes. R. Irwin (Ed.), *Islamic cultures and societies to the end of the eighteenth century* (s. 225-273). Cambridge: Cambridge University Press.
- Assmann, J. (2015). *Kültürel bellek: Eski yüksek kültürlerde yazı, hatırlama ve politik kimlik* (A. Tekin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Atwood, C. P. (2004). Jasaq. *Encyclopedia of Mongolia and the Mongol Empire* (s. 264-265). New York: Facts On File Inc.
- Avcı, M. (2017). *Türk hukuk tarihi*. Konya: Atlas Akademi.
- Ayalon, D. (1971). The great Yāsa of Chingiz Khān: A reexamination. *Studia Islamica*, 33, 97-140.
- Aydın, M. A. (2004). Kanunnâmeler ve Osmanlı Hukuku’nun işleyişindeki yeri. *Osmanlı Araştırmaları*, 24, 37-46.
- Barkan, Ö. L. (1943). *Osmanlı İmparatorluğunda zirai ekonominin hukuki ve mali esasları: Kanunlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları.
- Bölükbaşı, R. T. (2015). *Kâmûs-ı felsefe: Felsefe sözlüğü* (R. Alpyağıl, Haz.). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Burak, G. (2013). The second formation of Islamic law: The post-Mongol context of the Ottoman adoption of a school of law. *Comparative Studies in Society and History*, 55(2), 579-602.
- Crone, P. (2007). *Ortaçağ İslam dünyasında siyasi düşünce* (H. Köni, Çev.). İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cüveynî, A. A. M. (2013). *Tarih-i Cihan Güşa* (M. Öztürk, Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu.

- Davutoğlu, A. (2018). *Alternatif paradigmalar: İslam ve Batı dünya görüşlerinin siyaset teorisine etkisi* (M. C. Kaya, Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.
- Fârâbî. (2014). *İhsâu'l-ulûm* (A. Arslan, Çev.). Ankara: Divan Kitap.
- Gazzâlî. (2002). *İhyâu ulûmi'd-dîn* (A. Serdaroğlu, Çev.) (Cilt 1). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Genç, M. (2014). *Osmanlı İmparatorluğunda devlet ve ekonomi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hallaq, W. B. (2009). *An introduction to Islamic law*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heyd, U. (1973). *Studies on old Ottoman criminal law* (V. L. Megane, Ed.). Oxford: The Clarendon Press.
- Heyd, U. (2019). *Eski Osmanlı hukukunda kanun ve şeriat*. F. Koca (çev. ve der.), *Türk hukuk ve kültür tarihi üzerine: Makaleler* (s. 54-78), Ankara: Ankara Okulları Yayınları.
- Hodgson, M. G. S. (1993). *İslam'ın serüveni: Bir dünya medeniyetinde bilinç ve tarih*, (Cilt 2) (F. Gedikli vd., Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- İbn Battûta. (2020). *İbn Battûta seyahatnamesi* (A. S. Aykut, Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- İnalçık, H. (1958). Osmanlı hukukuna giriş: Örfi-sultani hukuk ve Fatih'in kanunları. *SBFD*, 13(2), 102-126.
- İnalçık, H. (1998). Şeriat ve kanun, din ve devlet. *İslamiyât Dergisi*, 1(4), 135-142.
- İnalçık, H. (2001a). Kanun: Malî yönetim ve kamu yönetimi. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24, s. 324-327). Ankara: TDV Yayınları.
- İnalçık, H. (2001b). Kanunnâme. *TDV İslam Ansiklopedisi* (Cilt 24, s. 333-337). Ankara: TDV Yayınları.
- Jackson, P. (2005). The Mongols and the faith of the conquered. R. Amitai ve M. Biran (Ed.), *Mongols, Turks, and others: Eurasian nomads and the sedentary world* (s. 245-290). Leiden: Brill.
- Jackson, P. (2019). Reflections on the Islamization of Mongol Khans in comparative perspective. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 62, 356-387.
- Jackson, P. (2022). *Moğollar ve İslam dünyası: Fetihden ihtidâya* (A. F. Doğan, Çev.). İstanbul: Selenge Yayınları.
- Koşum, A. (2003). İslam hukukunda “siyâset-i şer’iyye” kavramı. *İslamî Araştırmalar Dergisi*, 16(3), 350-358.
- Köksal, A. C. (2016). *Fıkıh ve siyaset: Osmanlılarda siyâset-i şer’iyye*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Köprülü, M. F. (1983). Ortazaman Türk hukuki müesseseleri: İslam amme hukukundan ayrı bir Türk amme hukuku yok mudur?. O. F. Köprülü (Haz.), *İslam ve Türk hukuk tarihi araştırmaları ve vakıf müessesesi* (s. 3-35). İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kurtubî. (1999). *el Câmiu li-Ahkâmi'l-Kur’ân* (M. B. Eryarsoy, Çev.) (Cilt 16). İstanbul: Burcu Yayınları.
- Lessing, F. D. (2017). *Moğolca-Türkçe sözlük* (G. Karaağaç, Çev.). Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Lewis, B. (1992). *İslam'ın siyasal dili* (F. Taşır, Çev.). İstanbul: Rey Yayıncılık.
- Mclynn, F. (2015). *Genghis Khan: His conquests, his empire, his legacy*. Boston: Da Capo Press.
- Midilli, M. (2018). *Klasik Osmanlı ceza hukukunda şeriat-kanun ayrımı*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Morgan, D. (1986). The ‘Great “yāsā” of Chingiz Khān’ and Mongol law in the İlkhānate. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 49(4), 163-176.
- Morgan, D. (2005). The “Great Yasa of Chinggis Khan” revisited. R. Amitai ve M. Biran (Ed.), *Mongols, Turks, and others: Eurasian nomads and the sedentary world* (s. 291-308). Leiden: Brill.

- Mütercim Asım Efendi. (2013). *Kâmûsu'l-Muhit tercümesi* (M. Koç ve E. Tanrıverdi, Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Nizâmü'l-Mülk. (2020). *Siyasetname* (M. A. Köymen, Haz.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Pochekaev, R. Y. (2016a). Ancient Turkic law 'privatised' by Chinggis Khan and his descendants. *Inner Asia*, 17(2), 182-195.
- Pochekaev, R. Y. (2016b). Chinggis Khan's Great Yasa in the Mongol Empire and Chinggisid states of the 13th–14th centuries: Legal code or ideal 'law and order'?. *Golden Horde Review*, 4(4), 724-733.
- Preus, A. (2007). *Historical dictionaries of ancient Greek philosophy*. USA: The Scarecrow Press.
- Rahman, F. (2009). *İslam* (M. Dağ ve M. Aydın, Çev.). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Rosenthal, E. (1996). *Ortaçağ'da İslam siyaset düşüncesi* (A. Çaksu, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Sarna, N. M. ve Sperling, S. D. (2007). Bible: Canon. *Encyclopaedia Judaica* (Cilt 3, s. 574-583). USA: Thomson Gale.
- Schacht, J. (1982). *An introduction to Islamic law*. Oxford: Clarendon Press.
- Şahin, H. (1987). *Mâturidî'ye göre din*. Kayseri: Yeni Matbaa.
- Temir, A. (Çev.). (1986). *Moğolların gizli tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- Toka, T. (2024). Antik Mısır, antik Yunan ve Yahudilikte köken, yasa ve düzen: Karşılaştırmalı bir inceleme. *İlahiyat Tetkikleri Dergisi*, 61(1), 61-78.
- Vankulu Mehmed. (2014). *Vankulu lugati* (M. Koç ve E. Tanrıverdi, Haz.). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Vásáry, I. (2018). Yāsā and Sharī'a: Islamic attitudes toward the Mongol law in the Turco-Mongolian world (from the Golden Horde to Timur's time). R. Gleave ve I. T. Kristó-Nagy (Ed.), *Violence in Islamic thought from the Mongols to European imperialism* (s. 58-78). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Vernadsky, G. (1938). The scope and contents of Chingis Khan's Yasa. *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 3, 337-360.
- Vikør, K. S. (2005). *Between God and the Sultan: A history of Islamic law*. Oxford: Oxford University Press.
- Zorlu, S. E. (2022). Eski Türklerde ve Osmanlı devletinde meşruiyet inancı bağlamında devlet başkanının belirlenmesi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 501-533.