SİYASAL İSLAM DÜŞÜNCESİ TARİHİ

Antony Black

D

ANTONY BLACK

Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi

Peygamberden Bugüne



DOST

Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi

Peygamberden Bugüne

Antony Black

Dundee Üniversitesi'nde tarih ve siyasal düşünce profesörüdür. Ortaçağ ve Erken Modern Çağ Avrupa düşüncesi üzerine çalışmış ve bu alanda birçok eser ve makale kaleme almıştır. Son dönemde İslam düşüncesi üzerine yoğunlaşmış ve siyasal düşüncenin hem Batı hem de Doğu uygarlıkları içindeki gelişimini incelemiştir. Mısır, İsrail, Çin ve Yunanistan'daki yazılı kültür üzerine yaptığı çalışmalar da geniş bir okur kitlesi tarafından ilgiyle karşılanmıştır. Daha önceki eserleri arasında *A World History of Ancient Political Thought* (2009), *The West and Islam: Religion and Political Thought in World History* (2008), *Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (2002) ve *Political Thought in Europe, 1250-1450* (1992) yer almaktadır.

D

Sevda Çalışkan

A. Ü. Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'nde öğrenim gördü. ODTÜ Yabancı Diller Eğitimi Bölümü'nden profesör unvanıyla emekli olduktan sonra Başkent Üniversitesi Amerikan Kültürü ve Edebiyatı Bölümü'nün başkanlığını yaptı. Halen araştırmacı ve çevirmen olarak çalışıyor. Dost Kitabevi Yayınları'nda daha önce yayımlanan çevirileri: *A'dan Z'ye Düşünmek*, Nigel Warburton; *Siyasal Düşünce*, Michael Rosen & Jonathan Wolff (Hamit Çalışkan ile birlikte); *Hıristiyanlık*, Linda Woodhead; *Tarih*, John H. Arnold.

Hamit Çalışkan

Bazıları ödül kazanmış olan çevirileri arasında İngiliz edebiyatının önemli isimlerinden Marlowe, Shakespeare, Webster ve Stoppard'dan yaptığı 23 oyun çevirisi de bulunmaktadır. Dost Kitabevi Yayınları'nda daha önce yayımlanan çevirileri: *Büyük İskender'in Yaşamı ve Fetihleri*, A. B. Bosworth; *Siyasal Düşünce*, Michael Rosen & Jonathan Wolff (Sevda Çalışkan ile birlikte)

Black, Antony
Siyasal İslam Düşüncesi Tarihi
ISBN 978-975-298-415-8 / Türkçesi; Sevda Çalışkan & Hamit Çalışkan / Dost Kitabevi Yayınları
Nisan 2010, Ankara, 501 sayfa.
Tarih-Dinler Tarihi-Siyasi Düşünce Tarihi-Kaynakça-İsim Dizini

SİYASAL İSLAM DÜŞÜNCESİ TARİHİ

Peygamberden Bugüne

Antony Black

DOST
kitabevi

ISBN 978-975-298-415-8

The History of Islamic Political Thought
From the Prophet to the Present
ANTONY BLACK

© Antony Black, 2001

Bu kitabın Türkçe yayın hakları
Dost Kitabevi Yayınları'na aittir.
Birinci Baskı, Nisan 2010, Ankara

İngilizceden çeviren, Sevda Çalışkan & Hamit Çalışkan

Yayına hazırlayan, Suat Kemal Angı

Teknik hazırlık, Mehmet Dirican - Dost İTB

Baskı ve cilt, Pelin Ofset Ltd. Şti.;
İvedik Organize Sanayi Bölgesi, Matbaacılar Sitesi
588. Sokak No: 28-30, Yenimahalle / Ankara
Tel: (0312) 395 25 80-81 • Fax: (0312) 395 25 84

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4 Yenişehir 06420, Ankara
Tel: (0312) 435 93 70 • Fax: (0312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İçindekiler

Kısaltmalar 9
Önsöz 15
Teşekkür 19
Giriş 21

I
Elçi ve Yasa
(yaklaşık 622-1000)

1 Muhammed'in Misyonu 31
2 Emevilerde ve Abbasilerde Monarşi Düşüncesi (yaklaşık 661-850) 43
3 Gelenek Yöntemi (Sünnet) 62
4 Şii Liderlik Kuramları (İmamet) 72
5 İran'ın Yeniden Kurulması (yaklaşık 850-1050) 85
6 İlim ve İktidar: Şehir Devletsiz Platon 95

II
Din ve Devlet Gücü (din ve devle):
Sünni Öğreti ve Devlet *(yaklaşık 1000-1220)*

7 Halifelik Kuramı 127

8 Devlet Düzeni **140**
9 Gazali'nin Dengesi **148**
10 İktidarın Etiği: Hükümdarlara Öğütler (Nasihatülmülûk) **163**
11 Felsefe Batı'ya Gidiyor **173**
12 Tasavvuf ve Siyaset **191**

III
Şeriat ve Kılıç
(yaklaşık 1220-1500)

13 Asya'nın Tecavüze Uğraması **203**
14 Memlûk İdeolojisi ve Sultan-Halife **209**
15 Nasıreddin Tusi (1201-74): **215**
Toplumsal Felsefe ve Toplumsal Sınıflar
16 İbn Teymiye (1263-1328): **226**
Şeriat Yönetimi (al-siyasa al-shar'iyya)
17 Delhi Sultanlığı ve Barani: Devlet Yönetimi ve Ahlak **233**
18 İbn Haldun (1332-1406): **240**
Uygarlık Bilimi ve İslamiyet Yönetimi
19 Klasik Siyasal İslam Düşüncesinin Çöküşü **264**

IV
Erken Modern Dönem İmparatorlukları:
İyi Korunan Alanlar

20 Uluslararası İlişkiler **275**
21 Osmanlı Hanedanı Devleti (devleti ali Osmani) **280**
22 Safeviler **311**
23 Hindistan ve Babürlüler **333**
24 Osmanlı İmparatorluğu'nun Gerilemesi ve Reform **355**

V
İslamiyet ve Batı

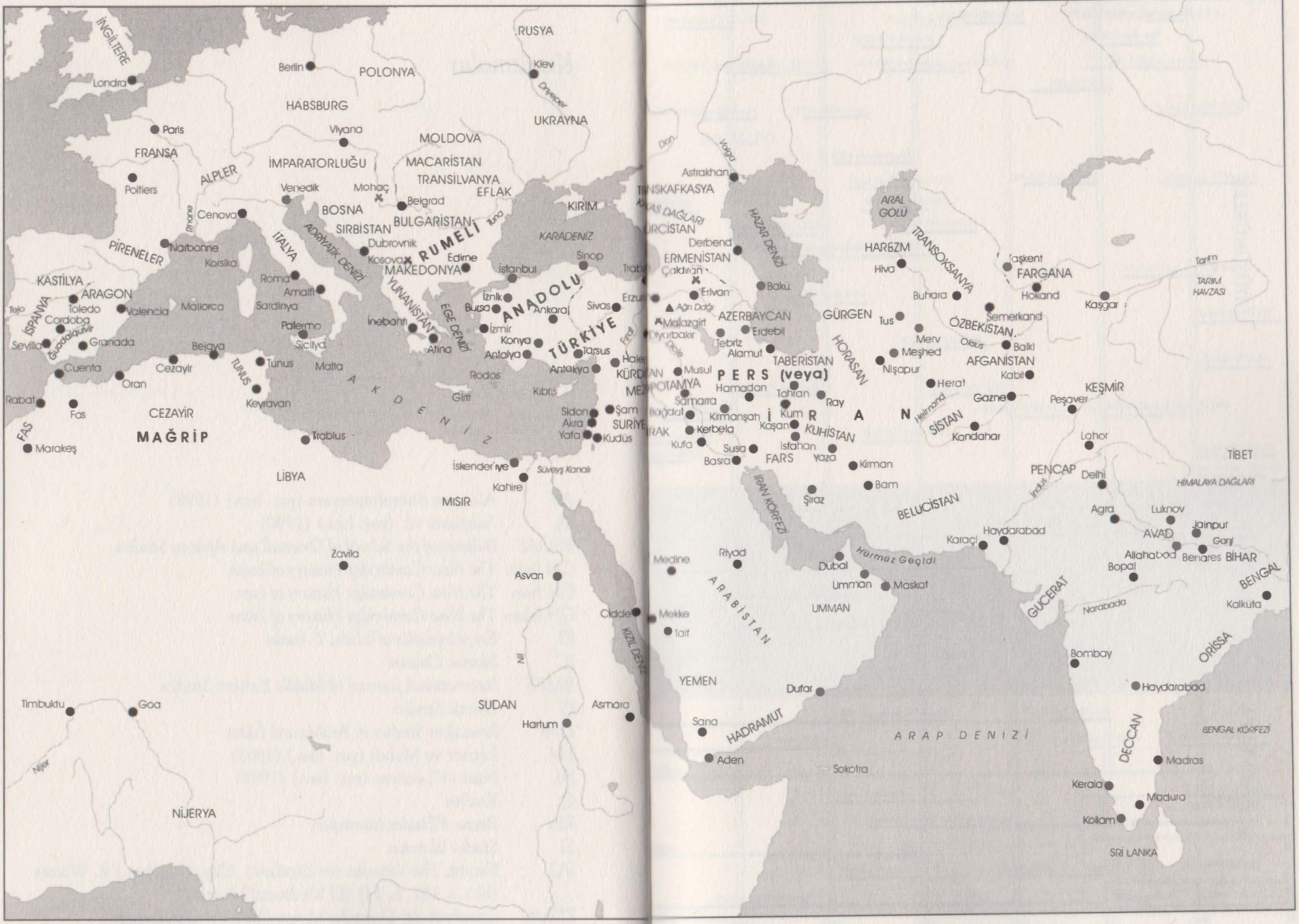
25 Modernizm Çağı (yaklaşık 1830-1920) **387**
26 Köktendincilik Çağı (yaklaşık 1920-2000) **425**

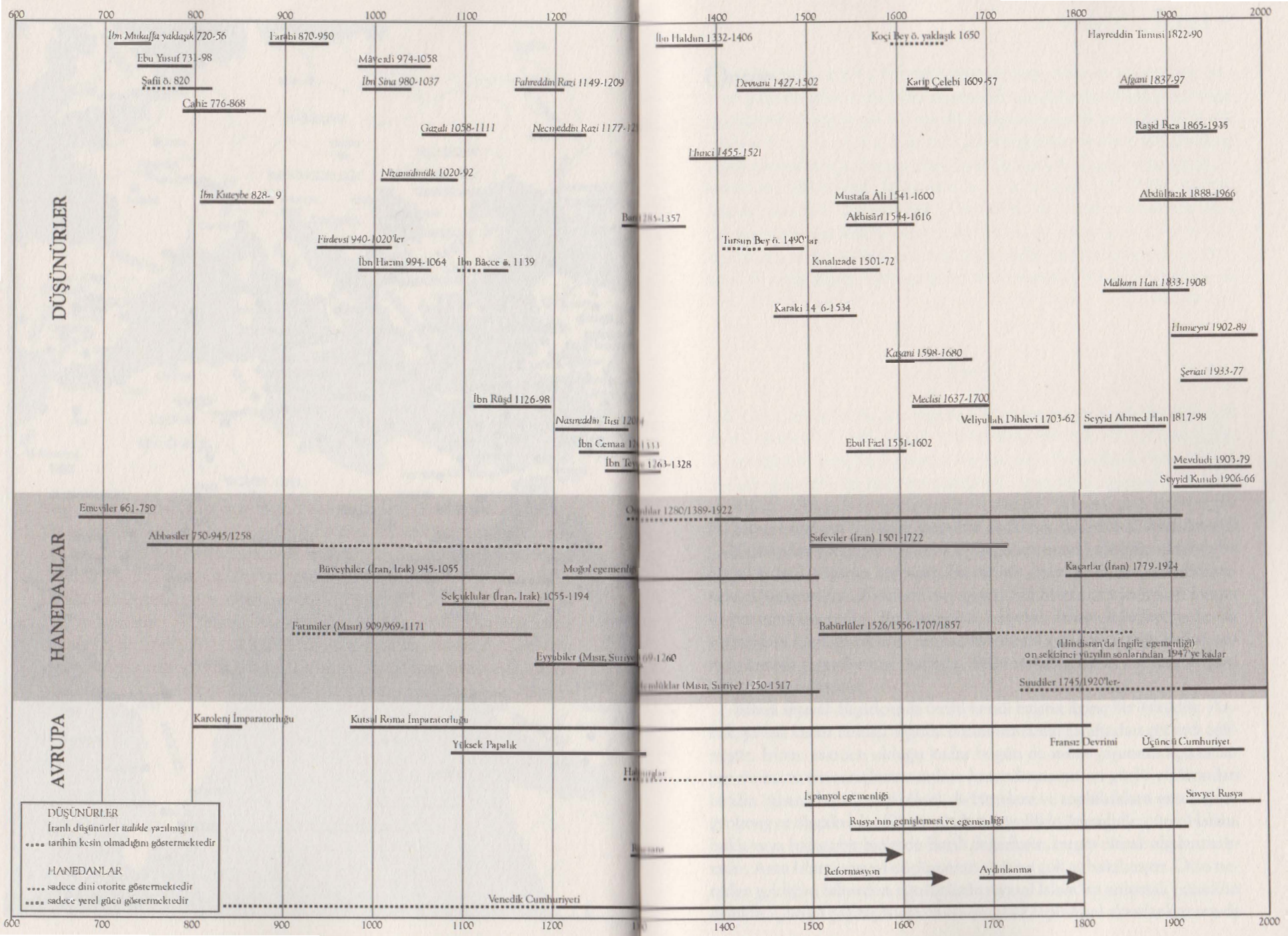
Sonuç **479**
Kaynakça **486**
İsim Dizini **498**

Aileen ve Christopher'a

Kısaltmalar

AS	Alam ve Subrahmanyam (yay. haz.) (1998)
BL	Ashtiany vd. (yay. haz.) (1990)
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*
CH India	*The New Cambridge History of India*
CH Iran	*The New Cambridge History of Iran*
CH Islam	*The New Cambridge History of Islam*
EI	*Encyclopædia of Islam*, 2. baskı
IC	*Islamic Culture*
IJMES	*International Journal of Middle Eastern Studies*
IS	*Islamic Studies*
JSAI	*Jerusalem Studies in Arabic and Islam*
LM	Lerner ve Mahdi (yay. haz.) (1963)
NL	Nasr ve Leaman (yay. haz.) (1996)
Q.	Kur'an
REI	*Revue d'Études Islamiques*
SI	*Studia Islamica*
VC	Farabi, *The Virtuous (or Excellent) City*, (yay. haz.) R. Walzer (bkz. s. 102, n. 14) (El Medinetü'l Fazıla)
ZDMG	*Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*


İNGİLTERE
Londra
Paris
FRANSA
Poitiers
ALPLER
Berlin
POLONYA
HABSBURG
Viyana
İMPARATORLUĞU
Venedik
Cenova
Mohaç
Belgrad
BOSNA
SIRBİSTAN
BULGARİSTAN
TRANSİLVANYA
EFLAK
MOLDOVA
MACARİSTAN
RUSYA
Kiev
Dinyeper
UKRAYNA
KIRIM
KARADENİZ
RUMELİ
Edirne
İstanbul
Sinop
Trabzon
Erzurum
Sivas
ANADOLU
Ankara
İzmir
Bursa
İznik
İnebahtı
Atina
Konya
Antalya
Tarsus
Antakya
Halep
TÜRKİYE
KÜRDİSTAN
MEZOPOTAMYA
Musul
Rodos
Girit
Kıbrıs
Sidon
Akra
Yafa
Şam
SURİYE
Kudüs
Trablus
İskenderiye
Süveyş Kanalı
Kahire
MISIR
LİBYA
Zavila
Asvan
Cidde
Mekke
Taif
KIZIL DENİZ
Nil
SUDAN
Asmara
Hartum
YEMEN
Timbuktu
Goa
Nijer
NİJERYA
İSPANYA
Tejo
Toledo
Cordoba
Guadalquivir
Sevilla
Granada
Valencia
Mallorca
ARAGON
KASTİLYA
PİRENELER
Narbonne
Korsika
Sardinya
Roma
Amalfi
Palermo
Sicilya
İTALYA
Adriyatik Denizi
Ren
Tuna
Dubrovnik
Kosova
MAKEDONYA
YUNANİSTAN
EGE DENİZİ
Bejaya
Cezayir
Tunus
Malta
Cuenta
Oran
Rabat
Fas
CEZAYİR
FAS
MAĞRİB
Marakeş
Keyravan
TUNUS
A K D E N İ Z
Astrakhan
Don
Volga
HAZAR DENİZİ
ARAL GÖLÜ
TRANSOKSANYA
Derbend
ERMENİSTAN
Çaldıran
Erivan
Bakü
GÜRCİSTAN
KAFKAS DAĞLARI
Ağrı Dağı
Malazgirt
Diyarbakır
AZERBAYCAN
Erdebil
Tebriz
Alamut
GÜRGEN
HAREZM
Hiva
Buhara
Taşkent
FARGANA
Hokand
Kaşgar
TARIM HAVZASI
Tarim
Semerkand
ÖZBEKİSTAN
Tus
Merv
Meşhed
Oksus
Balkl
AFGANİSTAN
Kabil
TABERİSTAN
HORASAN
Nişapur
Herat
Gazne
Peşaver
KEŞMİR
Hamadan
Tahran
Ray
Kum
Kaşan
Kirmanşah
Samarra
Bağdat
Kerbela
Kufa
Susa
Basra
PERS (veya)
İRAN
KUHİSTAN
SİSTAN
Helmand
Kandahar
Lahor
Isfahan
Yaza
FARS
Kirman
Bam
Şiraz
İRAN KÖRFEZİ
PENCAP
Delhi
İndus
HİMALAYA DAĞLARI
TİBET
BELUCİSTAN
Agra
Luknov
Jainpur
Ganj
AVAD
Karaçi
Haydarabad
Allahabad
Benares
BİHAR
Bopal
BENGAL
Kalküta
Hürmüz Geçidi
Dubai
Umman
Maskat
UMMAN
GUCERAT
Narabada
Bombay
ORİSSA
Haydarabad
Riyad
Medine
ARABİSTAN
Dufar
Sana
HADRAMUT
Aden
Sokotra
ARAP DENİZİ
DECCAN
BENGAL KÖRFEZİ
Madras
Kerala
Madura
Kollam
SRİ LANKA


600
700
800
900
1000
1100
1200
1400
1500
1600
1700
1800
1900
2000
DÜŞÜNÜRLER
İbn Mukaffa yaklaşık 720-56
Farabi 870-950
Ebu Yusuf 731-98
Mâverdi 974-1058
Şafii ö. 820
İbn Sina 980-1037
Fahreddin Razi 1149-1209
Cahiz 776-868
Gazali 1058-1111
Necmeddin Razi 1177-12
Nizamülmülk 1020-92
İbn Kuteybe 828-9
Firdevsi 940-1020'ler
İbn Hazm 994-1064
İbn Bâcce ö. 1139
İbn Rüşd 1126-98
Nasreddin Tusi 1204
İbn Cemaa 1241-1333
İbn Teymiyye 1263-1328
İbn Haldun 1332-1406
Koçi Bey ö. yaklaşık 1650
Hayreddin Tunusi 1822-90
Devvani 1427-1502
Katip Çelebi 1609-57
Afgani 1837-97
Rşid Rıza 1865-1935
Hanci 1455-1521
Mustafa Âli 1541-1600
Abdülrazık 1888-1966
Akhisârî 1544-1616
Tursun Bey ö. 1490'lar
Kınalızade 1501-72
Malkum Han 1833-1908
Karaki 1466-1534
Humeyni 1902-89
Kaşani 1598-1680
Şeriati 1933-77
Meclisi 1637-1700
Veliyullah Dihlevi 1703-62
Seyyid Ahmed Han 1817-98
Ebul Fazl 1551-1602
Mevdudi 1903-79
Seyyid Kutub 1906-66
HANEDANLAR
Emeviler 661-750
Osmanlılar 1280/1389-1922
Abbasiler 750-945/1258
Safeviler (İran) 1501-1722
Büveyhiler (İran, Irak) 945-1055
Moğol egemenliği
Kaşarlar (İran) 1779-1924
Selçuklular (İran, Irak) 1055-1194
Fatımiler (Mısır) 909/969-1171
Babürlüler 1526/1556-1707/1857
(Hindistan'da İngiliz egemenliği)
on sekizinci yüzyılın sonlarından 1947'ye kadar
Eyyubiler (Mısır, Suriye) 1169-1260
Memlûklar (Mısır, Suriye) 1250-1517
Suudiler 1745/1920'ler-
AVRUPA
Karolenj İmparatorluğu
Kutsal Roma İmparatorluğu
Yüksek Papalık
Fransız Devrimi
Üçüncü Cumhuriyet
Habsburglar
İspanyol egemenliği
Sovyet Rusya
Rusya'nın genişlemesi ve egemenliği
Reformasyon
Aydınlanma
Venedik Cumhuriyeti
DÜŞÜNÜRLER
İranlı düşünürler italikle yazılmıştır
tarihin kesin olmadığını göstermektedir
HANEDANLAR
sadece dini otorite göstermektedir
sadece yerel gücü göstermektedir

Önsöz

Bu kitap İslamiyet'in başlangıcından (yaklaşık 622-61) Köktendincilik Çağı'na kadar (yaklaşık 1922-2000) geçen dönemi kapsayan eksiksiz bir İslami siyasal düşünce tarihidir. Bu tarihin anlatılması ve yorumlanmasıdır. Düşünürlerin, fikirlerin ve siyasal kültürlerin ortamını, anlamını ve önemini araştırdım. Bu kitap dini, hukuku, ahlakı, felsefeyi ve devlet yönetimini kapsamaktadır. Bunlar sistematik tezlerle olduğu kadar, şurada burada yayımlanmış yazılarla, resmi retoriklerle ve popüler sloganlarla dile getirilmiştir.

İslami siyasal düşüncenin tarihi kendi başına ilginç bir öyküdür. Ancak, şu ana kadar birkaçı dışında bütün uzmanlar tarafından göz ardı edilmiştir. İslam, eskiden olduğu kadar bugün de insan yaşamını açıklamanın ve insan davranışlarına anlam kazandırmanın en güçlü yollarından biridir. Siyasal bir ideoloji olarak da bireylere ve topluluklara esin kaynağı olmuş ve olmaktadır. Günümüzde ise özellikle önemlidir; çünkü İslam, haklı veya haksız bir biçimde Batılı değerlerin karşıtı olarak algılanmaktadır. Ama İslami siyasal düşüncenin *tarihine* çok az bakılmıştır. Oysa nereden geldiğini bilmeden günümüzün siyasal İslam'ını anlamak mümkün değildir. Çünkü çağdaş İslam'daki siyasal ve toplumsal akımlar kısmen de

olsa bazı tarihsel öncüller ve daha eski modeller üzerine kuruludur. Üstelik, Batılı siyasal düşünce ile İslami siyasal düşünceyi yan yana koyarsak, ikisini de yeni bir ışık altında görebiliriz. Bu kitabı yazma sebeplerim bunlardı. Umarım okunma sebepleri de bunlar olur.

Kitap şu beş ana kısımdan oluşmaktadır: (1) İslam'ın başlangıcından yaklaşık 1000 yılına kadar süren ana dönem; (2) Selçuklulardan Moğol istilasına kadar süren en verimli dönem; (3) yaklaşık 1220'den yaklaşık 1500'e kadar, toplumsal çevreden soyutlanmış olarak ele alınan dev figürlerin dönemi ve klasik İslam düşüncesinin çöküşü; (4) erken dönem imparatorlukları; (5) yaklaşık 1830'dan günümüze kadar süren Batı etkisi dönemi.

ÜSLUP

Bize hem zaman, hem de mekân anlamında uzak olan fikirleri, mümkün olduğunca bu fikirleri dile getirenlerin deyimleriyle ve onların kendi kültürlerinin kategorilerini kullanarak sunmaya çalıştım. Avrupa tarihçiliğinin 'Ortaçağ', 'Rönesans', 'feodalizm' ve 'sınıf' gibi birçok kategorisi İslam dünyasına doğrudan uygulanamayacağından,[1] mümkün olduğunca bunları kullanmaktan kaçındım. Bir sözcüğün veya kavramın orijinali (örneğin Şeriat) ilk geçtiği zaman anlamını açıkladım ve ayrıca Sözlükte verdim; daha sonra geçtiği yerlerde ise ya orijinal sözcüğü ya da dilimizde ona en yakın olan eşdeğerini kullandım (büyük harfle Hukuk, Kanun, Dini Yasa gibi). Kimi zaman da tartışılan kavramı en iyi onlar açıkladığı için dini-siyasal veya ahlaki-yasal gibi bileşik terimler kullandım. Tarihler ise (Batılı) takvime göre düzenlendi (İÖ/İS).

KAYNAKÇA VE REFERANSLAR

Bölümlerin veya kısımların başlangıçlarındaki notlarda okunabilecek diğer kaynakları belirttim. Örneğin, s. 102'de Farabi'ye ilişkin 14 numaralı notta olduğu gibi, birincil kaynaklar, ilgili pasajın başındaki bir notta verilmiş. Birincil bir kaynaktan alıntı ikincil bir kaynaktan yapıldığında,

1) Bkz. Antony Black, "Decolonization of Concepts", *Journal of Early Modern History* I (1997), s. 55-69.

bu, örneğin (Bloggs 1978: 144) biçiminde belirtilmiştir. Metni karışık bir hale getirmemek için, notları en aza indirgemek amacıyla, sık referans yapılan ve Kaynakçada tam olarak belgelenen yapıtlar için yazar-tarih sistemini, diğer yapıtlar için ise geleneksel belgeleme yöntemini kullandım. Sözlükte ve Dizinde Arapça, Farsça ve Türkçe sözcüklerin ve adların tam anlamları verilmektedir.

Teşekkür

Konuyla ilgili dillere ilişkin bilgim çok az Arapça ile sınırlı olduğundan, neredeyse tamamen özgün metinlerin çevirileriyle çalıştım. Ama özgün metinleri anlayıp açıklayabilmek için anahtar terimlerdeki anlam inceliklerini öğrenmeye gayret ettim. Arapça, Farsça veya Türkçe bilmediğim için, başka araştırmacılara her zamankinden daha çok borçluyum. Her şeyden önce, dilsel yetersizliklerime karşın, iş bölümünün bazen verimli olabileceği umuduyla acemi biri olarak bu araştırmaya giriştiğimde, beni yüreklendiren İslamiyet uzmanlarına minnet borçluyum. Beni aydınlatan tartışmaları için Patricia Crone'a, Sami Zubaida'ya, Oliver Leaman'a, Richard Kimber'a, Ahmed Andrews'a ve merhum Salim Kemal'e teşekkür ederim. Patricia Crone ilk beş bölüm ile 12. bölümün taslaklarını dikkatle okuyup yorumladı ve İslam'ın ilk dönemine ilişkin sorularımı cömertçe yanıtladı. Sami Zubaida beni birçok sohbetimizde aydınlattı ve 25. ve 26. bölümü okuyarak bunlar üzerine yorumlar yaptı. Ayrıca kitabın çeşitli bölümlerini okuyup fikirlerini söylemek için zaman ayıran araştırmacılara da minnettarım. Bunlar ilk üç bölümü okuyan Michael Cook ile Ira Lapidus; 4. bölümü okuyan Wilfred Madelung; 6. ve 11. bölümleri okuyan Oliver Leaman; 7., 8. ve 9. bölümleri okuyan Carole Hillenb-

rand; 20. ve 21. bölümleri okuyan Kate Fleet; 22. bölümü okuyan Charles Melville; 24. ve 25. bölümleri okuyan Virginia Aksan; Giriş'i okuyan Brian Baxter ve Antony Wood'dur. Osmanlı siyasal düşüncesi konusunda Metin Kunt bazı önerilerde bulundu, Rhoads Murphy ise bazı metinleri açıkladı. Bu meslektaşlarım bazı hatalara düşmemi engellediler ve bazı kısımları çıkartabileceğimi söylediler, ki ben de bunu mümkün olduğunca yapmaya çalıştım. Ama her zaman başarılı olamadım; dolayısıyla bu kitaptaki hatalar tümüyle bana aittir.

Janet Coleman'a ve Modern Devletin Kaynakları adlı Avrupa Bilim Vakfı projesi (1989-92) direktörleri Jean-Philippe Genet ile Wim Blockmans'a da, beni Kuram ve Uygulamada Birey adlı çalışma grubuna dahil ettikleri için özel bir teşekkür borçluyum. Bu kitabı yazma fikri onların entelektüel kucaklayıcılıkları ve (Ekim 1991'de) İstanbul'da Türk araştırmacılarla yaptığımız toplantı sayesinde doğdu.

1993-94'te 'bölüm başkanı' olmama karşın bana (ne yazık ki Arapça öğrenmeyi sürdüremesem de) araştırmamı sürdürmemi sağlayan yarı zamanlı bir araştırma bursu veren Nuffield Vakfı'na da teşekkür ederim. Aynı zamanda kütüphanelere gidebilmemi sağlayan iki küçük burs için British Academy'ye ve bir küçük araştırma bursu için de Dundee Üniversitesine de teşekkür borçluyum. Edinburgh University Press'den Nicola Carr'a da, bu projenin yayın haline getirilmesi sırasında göstermiş olduğu sabır için teşekkür etmek isterim.

Dostlarım ve ailem ise kendilerine ne çok şey borçlu olduğumu zaten biliyorlar.

Giriş

İslam farklı ve kendi içinde bütünlüğü olan bir kültürel ünitedir. Siyasal düşünce ise iktidar kullanımını, onu kimin kullanması ve ne kadar gücü olması gerektiğini araştırır; insanlar arasındaki ilişkilerde, özellikle de yönetenlerle yönetilenler arasındaki ilişkilerde, adalet ve toplumda varlığın adil dağıtımı konularıyla ilgilenir. Devletlerin neden var olduğunu ve neyi başarmaya çalışmaları gerektiğini araştırır.

İslami siyasal düşünce, insan ırkının (*homo sapiens*) entelektüel tarihinin önemli bir bölümünü oluşturmaktadır. Bu düşüncenin Batı'dakinden farklı, kendi mantığı olan, bütüncül ve süregelen bir geleneği vardır. Bu geleneğin kendi içinde de bir sürü alt-öykü bulunmaktadır. Dolayısıyla, bu kitapta incelenen kaynaklar ve veriler genel anlamda insanlığın deneyimlerinin ve başarılarının gerçek bir parçasını oluşturmaktadır; asil ruhların sözleri ve düşünceleri sanki hâlâ yaşıyorlarmış gibi etkilidir. Ama İslami siyasal düşüncenin tarihi Batılı tarihçiler ve siyaset kuramcıları tarafından ihmal edilmiştir.

İnsan böyle bir konuyu araştırırken, insanların nasıl farklı şeyler yaptıklarını görerek memnun oluyor, bir keşif duygusuyla heyecanlanıyor ama farklı olanlarla arasındaki yakınlığı da görebiliyor. Hepimiz aynı

türe ait olduğumuza göre, birbirimizin kültürünü anlayabilmeli, bunlarda kendimize ilişkin olan şeyleri fark edebilmeliyiz. Araştırmacı bir zihin doğal olarak farklı olanı sever. 'Öteki'nin ille de düşman olması gerekmez; aslına bakılırsa, Edward Said'in Batılı İslam tarihçiliğine yönelttiği ünlü eleştiri[1] İslam'ın yüzyıllar süren ve yalnızca Hıristiyan âlemi ile Batı'ya yönelik olmayan kültür emperyalizminin yanında gölgede kalmaktadır. Ama geçmişteki haksızlıkların anılarını canlı tutan tarihin geleceğe bir yararı olmaz. Dünya tarihi ve karşılaştırmalı tarih, sömürgecilik veya küreselleşme sayesinde edinilmiş zevkler değildir. Onları reddetmek herkesi kendi arka bahçesine kapatmak anlamına gelir.

Batılı siyasal düşünce ayrıntılı olarak incelenmiştir. Daha araştırılacak çok şey olmasına karşın, İslami siyasal düşüncenin bazı yönleri de incelenmiştir. Batılı siyasal düşüncenin, genellikle ilk Yunanlılardan günümüze kadar, nasıl sürekli bir gelişim çizgisi izlediğini saptamaya çalışanlar olmuştur; bu 'siyasal düşünce tarihi' üniversite ders programlarına girmiştir. Oysa İslami siyasal düşünce tarihini bir bütün olarak ele alma ve bu düşüncenin tarihini başlangıcından günümüze kadar izleme çabaları hemen hemen hiç yok gibidir. Kapsamlı tek çalışmanın Nagel (1981) (Kaynakçaya bakınız) olduğu söylenebilir, ama bu da analitik değildir ve tarihsel ilişkileri araştırmaz. Erwin Rosenthal (1958) ve Lambton (1981) birçok farklı düşünürü ele alır, ama ikisi de kapsamlı değildir ve düşünürleri tarihsel bağlamları içinde değerlendirmezler. Sonuç olarak, İslam'ın bu alandaki başarıları siyaset felsefesi bilginleri tarafından neredeyse tamamen göz ardı edilmiştir. Eğer Avrupa'da yazmış olsalardı İbn Sina ile Mâverdi'yi ne kadar iyi tanıyabilirdik! Son yıllarda siyasal İslam'a yönelik ilginin artması bu durumu özellikle şaşırtıcı kılmaktadır.

Batılı siyasal düşünce tarihinin kendisini 'siyasal düşüncenin tarihi' olarak görmesi ve göstermesi, ancak tarihte değerli olan şeylerin yalnızca şu anda sahip olduğumuz ve üzerinde uzlaştığımız (çoğunlukla liberal demokrat) fikirlere ulaştıran şeyler olduğu varsayılırsa mümkündür. Aslında, şu anda bu tarih içinde yer alan bazı düşünürlerin ve akımların, örneğin Thomas More'un veya Karl Marx'ın, bu anlamda bile orada bulunmaması gerekebilir. Bunu bir yana bırakırsak, bu tarz bir yaklaşımın entelektüel tarihin çoğunu, belki de büyük bir bölümünü görmezden geldiği açıktır. Bu

1) Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of Islam* (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978). [Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları; çev.: Berna Ülner, Metis Yay., İstanbul, 1999.]

yaklaşım, daha sonra gelen düşünürlerin ve düşüncelerin bu gelişime yaptıkları düşünülebilecek katkılara önyargıyla yaklaşmak anlamına gelmektedir. Daha da önemlisi, geçmişteki farklı düşüncelerin gelecekte varılabilecek bir uzlaşmaya yapabileceği katkıları da yok saymaktadır. (Elbette mevcut uzlaşmanın bozulmadan kalması istenebilir, ama bu ne böyle olacağa benzemektedir ne de, benim görüşüme göre, böyle olması arzu edilecek bir şeydir.) Hepsinden önemlisi, düşüncelere böyle teleolojik bir biçimde yaklaşılmamalıdır. Bunun sonucu, elenmiş bir tarih olur. Hiçbir botanikçi bir bitki haritası çıkartırken araştırmalarını sadece belli bir iklimde yetişen veya orada yetişmesi mümkün olan bitkilerle sınırlı tutmayı düşünmez. Kısmi tarihler de türümüzün kısmi olarak anlaşılmasına yol açar.

Dahası, başka kültürlerde neler olduğu biraz olsun bilinmeden *tek bir kültürdeki* düşünce tarihinin nasıl anlaşılabileceğini de kavrayamıyorum. Herhangi bir olgular dizisi, kendi dışındaki şeylere atıfta bulunulmadan açıklanamaz. İngiltere ile Fransa veya Roma ile Almanlar arasında olduğu gibi, tarihlerin etkileştiği durumlarda bu konu göz önüne alınmaktadır; ancak, en azından uygulamada, bir dış gücün yalnızca etkisini değil, aynı zamanda onu harekete geçirenlerin düşünce biçimini de anlama gereği yeterince fark edilmemektedir.

Söylemeye çalıştığım şey, insanın bir olgunun nedenlerini saptayabilmesinin en iyi yolunun aynı türden olguları (bizim durumumuzda, farklı siyasal düşünce geleneklerini) yan yana koyarak incelemesi olduğudur. Karşılaştırma, özellikle aynı veya benzer bir noktadan çıkan farklı olgu dizilerini incelemek mümkün olduğunda, nedensel açıklamalar yapmak için çok yararlıdır. Bu durumda insan birinde olup da ötekinde olmayan şeyin ne olduğunu sorabilir ve böylece farklılıkları açıklayabilir. Tarihte bilimin tekrarlanan deneyler yöntemine en yakın olan şey karşılaştırmadır. Bu kitap ilk ilhamını buradan almıştır.

İslami siyasal düşüncelerin tarihinin anlaşılması, Avrupa siyasal düşünce tarihinin daha iyi anlaşılmasına da yol açabilir. Çünkü görülmektedir ki, başlangıç dönemlerinde İslam ve Avrupa siyasal kültürleri (ve Bizans) birbirleriyle diğer kültürlerle paylaştıklarından çok daha fazla şey paylaşmaktaydılar. Bunlar İbrahim'in tek tanrıcılığı, Tanrı'nın insanlığa büyük bir kısmı veya tamamı metin olarak inen ve insan davranışlarının çoğunu veya tamamını kapsayan biricik ve nihai bir vahiy gönderdiği inancı ve Platon ile Aristoteles'in felsefeleridir. Dahası, hem İslam hem de Hıristiyan âlemleri Akdeniz dünyasının parçalarıydılar. İslam'ın entelektüel tarihi hem coğrafi olarak hem de içerik anlamında Avrupa'ya

çok yakındı. Bu yüzden Avrupa'nın biricikliğini açıklamak için onu mutlaka İslam âlemiyle karşılaştırmak gerekir.

Bu, ekonomik yaşam için ne kadar geçerliyse, siyasal kurumlar ve ideoloji için de o kadar geçerlidir. Avrupa tipi modern devletlerin ve egemenlik ve temsil gibi modern siyasal düşüncelerin orada değil de burada gelişmesini sağlayan şey neydi? Avrupalı devletlerin ve ideolojilerin yeşermesini sağlayan şeyin ne olduğunu açıklarken, bunları çok değişik sonuçlar doğurmuş olan bir başka siyasal kültürdeki devletlerle ve ideolojilerle karşılaştırmak suretiyle çok yol alabiliriz. Bir Aquinolu Tommaso'nun veya bir Hobbes'un tarihsel ve insani önemini en iyi onları başka yerlerdeki eşdeğerleriyle karşılaştırarak anlayabiliriz. İşte bu yüzden, İslam dünyası Avrupa'ya paradigmatik bir alternatif sunmaktadır.

Bu iki kültürde İbrahim'den ve Platon'dan kalanların etkisi gerçekten de her bakımdan çok farklı sonuçlar doğurmuştur. Dahası, bazı noktalarda şaşırtıcı benzerlikler bulunmasına karşın, genel kavramsal örgelerin de çok farklı olduğunu göreceğiz. Bu durum insanı bazen Batılı siyasal düşünce tarihlerinde bu geleneklere atfedilen önemi yeniden değerlendirmeye yöneltebilir. Hatta, diğer faktörlerin (örneğin, Roma'nın ve İran'ın mirasının) aynı ölçüde, belki de daha büyük bir önemi olduğunu düşündürebilir.

Bu kitapta İslam ve Avrupa dünyaları arasındaki bazı temel benzerlikleri ve farklılıkları gösteriyorum; ama kitap yalnızca İslami düşüncelerin tarihi olduğu için bunu yalnızca İslami kavramları açıklamak için yapıyorum. Bu bize benzerliklerin ve farklılıkların sistematik olarak incelenmesinin nerelere kadar gidebileceği konusunda ipuçları verebilir; ben de zaten bu konuyu daha sonra ele almayı düşünüyorum. Bu kitapta İslami düşünürlerin 1050'den itibaren başlayan Avrupa uyanışının üzerindeki *etkisine* değinmedim, ama elbette, özellikle 1800'lerden başlayarak, Avrupa düşüncesinin İslami düşünce üzerindeki etkisini ele aldım.

Bu tarz bir karşılaştırmanın önemi Max Weber (1864-1920) tarafından açıkça anlaşılmıştı, ama yirminci yüzyıl boyunca giderek karşılaştırma yapılmaz oldu. Bunun sebebi kısmen karşılaştırmanın çok zor bir iş olmasıdır. Her iki alanda da uzmanlık gerektirir. Weber'in İslam dünyasını anlayışı da bazı bakımlardan kusurluydu;[2] üstelik o zamandan bu yana artan bilgi işi daha da zorlaştırmaktadır. Bu durum her ikisi de olağanüstü İslam araştırmacıları oldukları halde Batı hakkında konuştuklarında açıkça

2) Bkz. Hodgson (1947: cilt 2, s. 93-4).

zorlanan Hodgson ile Makdisi'nin başarısız çabalarında görülebilir.[3] Crone ile Cook'un erken dönemdeki İslam ile erken dönemdeki Kalvencilik arasında yaptıkları karşılaştırma ise daha inandırıcıdır.[4]

Başka türden bir karşılaştırma da aynı noktadan kaynaklanıp kaynaklanmadıklarına veya birbirleriyle herhangi bir etkileşime girip girmediklerine bakılmaksızın farklı entelektüel gelenekler arasında yapılabilir. Bunun amacı, örneğin, bunlar veya genelde bütün entelektüel gelenekler arasında bazı ortak özelliklerin bulunup bulunmadığını, bunların benzer değişim yollarından geçip geçmediklerini veya (aynı biçimde aydınlatıcı olarak) aralarında az da olsa bir ortaklık bulunup bulunmadığını ortaya koymak olabilir. Bu amaçla Çin'deki, Hindistan'daki, İslam'daki ve Avrupa'daki siyasal düşünce tarihleri karşılaştırılabilir. Böyle bir şey açıkça bu kitabın kapsamı dışında olsa da, bu kitabın böyle daha ileri düzeyde bir karşılaştırma için bir temel oluşturması beni çok mutlu eder.

Tarihin nihai amacı (tabii eğer bir şovenizm ifadesi değilse) kendimize ve türümüze ilişkin anlayışımızı geliştirmektir. Bunu yalnızca tek bir altküre bakarak başaramayız. Oysa Batılı siyasal düşünce, sanki mevcut tek siyasal düşünceymiş gibi öğretilmekte ve incelenmektedir.

Böyle bir dengesizliğin (sözüm ona) bir küreselleşme çağında, (prototipleri İslam tarihi tarafından sağlanan) çok-kültürlülüğe inandığını ileri süren bir uygarlıkta ve gerçekten de çok-kültürlü olan bir uluslararası toplumda görülmesi daha da şaşırtıcı bir şeydir. Acaba bunun sebebi İslam'ın diğer dinler gibi evreni anlamak için ciddi bir çaba olarak değil de (oldukça önemli toplumsal ve siyasal yan etkileri olsa da) sadece bir bireysel inanç, kişiye özel bir durum olarak görülmesi midir? Ancak, İslam inancına sahip olmayan tarihçiler de İslam'ın tam olarak böyle bir şey olduğunu kabul etmedikçe, dinlerin cevap bulduklarını iddia ettikleri soruları tanımayı ve onlara saygı duymayı öğrenmedikçe, fazla aşama kaydedemezler.

İslam'ın kendi tarihine dönersek, diyeceğim şudur ki, ister insani ister bilimsel anlamda olsun, *herhangi bir* geleneğin anlamı ancak o gelenek *bir bütün olarak* görülebilirse veya en azından kendisini oluşturan bütün parçalar bir araya getirilirse kavranabilir. İslam kültürü içerisindeki herhangi bir konuyu veya düşünürü anlamak için de bunların gerisindekiler de anlaşılınalı, hangi bütünün parçaları oldukları kavranmalıdır. Tarihsel

3) *A.g.e.*, s. 340-62; Makdisi (1981): 224-90); Makdisi (1990).
4) Crone ve Cook (1977: 139-48).

incelemenin her nesnesinin kendisinden önce ve, eğer uzun vadeli kültürel işlevini ve etkisini anlamak istiyorsak, kendinden sonra gelenlerle ilişkilendirilmesi kesin bir zorunluluktur. Böylece, örneğin İbn Haldun'un yaptığını anlamak için (kendisinin de kesinlikle yaptığı gibi) Aristoteles'i de dikkate almamız, İbn Haldun'un tarihsel önemini kavramak için de Durkheim'ı göz önünde bulundurmamız gerekir.

Bu yolla, bir inanç sisteminin olası anlamlarının günümüze kadar farklı biçimlerde nasıl uygulamaya geçirildiğini, geliştirildiğini, uyarlandığını, yeniden tanımlandığını ve değiştirildiğini anlamaya başlayabiliriz. Sonuçta, belli bir zaman sonra belli bir inanç sisteminin içindeki bütün potansiyellerin ifade bulduğunu söyleyebilmek de söyleyememek de mümkün olabilir. Tarih, İslam dünyasının içindeki ve dışındaki bazı sahtekârların, sırf bulanıklıktan yararlanarak, dünyaya doğru diye yutturdukları bazı yanlış anlamalardan kaçınmamızı sağlar; burada okurlar kendi yargılarını kullanmalıdır. İnsanlığın öyküsü, ancak başka şeylerin yanı sıra, İslam da bilindiği zaman tam olarak bilinebilir; İslam'ın öyküsü ise ancak onu başlangıcından bugüne kadar görebilirsek anlaşılır.

Günümüzde bilimlerdeki entelektüel işbölümü saçmalık noktasına vardırılmıştır. Bu durumun olumsuz etkisi en çok tarih üzerinde görülebilir, çünkü tarihten belli bir parça (birinin hayatı, bir dönem, bir moda) kopartıp onun öyküsünü anlatmak görece daha kolaydır ve bu öyküler tarihin en iyi pazarlanabilir ürünleri haline gelmişlerdir. Ama bunun sonucunda çok daha az şey hakkında çok daha fazla şey bilmeye başladık. Bu yaklaşımı destekleyen şeyler insandaki doğal sahip olma arzusu ('benim konum'), çekingenlik ve hata yapma korkusu ('o dönemi pek bilmem') ve kamusal politikalardır (Britanya'daki 'Araştırma Değerlendirmesi Sistemi'). Büyük çaplı konular daha uzun sürede tamamlanır, hata yapma olasılığını artırır ve her zaman tartışmaya açık yorumlar getirir. Ama bilimin en güzel yanlarından biri, ne zaman yanıldığınızı bilmektir. Bu tarz çalışmalar genellikle kişiyi akademik bir haminin korumacılığından çıkartır ve günümüzdeki eğitim programlarında yer alması pek olası olmayan bir alana götürür. (Benim durumumda olduğu gibi) hayatın geç bir evresinde ele alınmamışsa, kariyerinizde yükselmenize de pek faydası olmaz.

Bu kitapta 'siyasal düşünce' ile kastedilen şey yalnızca felsefi ve hukuki tezlerde dile getirilen şeyler değil, aynı zamanda halkın ve yöneticilerin düşünme biçimleri, bireylerin ve grupların, halkın ve seçkinlerin siyasal inançları, yani siyasal kültürdür. Bu kapsamda sistematik tezler, şurada burada yayımlanmış çeşitli yazılar, resmi retorik, popüler slogan-

lar ve insanların otorite ve düzen konusundaki düşüncelerini ele veren diğer kanıtlar bulunmaktadır (Black 1984: 244-51). Düşünceler ve tavırlar rasgele ifadelerden, siyasal uygulamaların kendilerinden, politikalardan ve kurumlardan, yani insanların siyasal sorunlara ürettikleri çözümlerden de çıkartılabilir. Yine de bu kitap kurumların ve rejimlerin değil, fikirlerin ve inançların bir incelemesi olarak kalacaktır. Ama bu ikisi birbiriyle etkileşim içindedir; birini anlamadan diğerini anlayamazsınız.

İslam âleminde de Hıristiyan âleminde de, ister modern dönem öncesi isterse modern zamanlarda olsun, siyasal olanla toplumsal olan arasında kesin bir ayrım yoktur. Dahası, İslam dünyasında, modern dönem öncesi Avrupa'da olduğu gibi, siyaset ve devlet diğer etkinliklerden ayrı bir kategori olarak değil, dinin, ahlakın, hukukun ve klan değerlerinin ayrılmaz bir parçası olarak görülmüştür. Bu yüzden, tartışmamızda bazen katılımcıların kendilerinin dinden, hukuktan, etikten ve devlet yönetiminden ne anladıklarına değineceğiz. Özellikle İslam'da, Hıristiyanlıkta olduğundan daha fazla, siyasal ideoloji *Religionspolitik* olarak uygulanmıştır.

Elbette, bütün kültürlerde olduğu gibi burada da uygulama ile kuram arasında büyük farklar vardı. Bu kuramların kaynakları din Hukukçuları (Fıkıh bilginleri/fukaha), 'ulema' (Din bilginleri) ve Falasifa (Felsefeciler) ile Fars geleneğindeki 'Hükümdarlara Öğütler' (Nasihatülmülûk)' tarzı kitaplardı. İbn Sina'yı, İbn Haldun'u ve diğerlerini 'İslami siyasal düşünce' kapsamında düşünmek, Hobbes'u, Rousseau'yu ve diğerlerini (sıkça yapıldığı gibi) 'Avrupalı siyasal düşünce' içinde veya (daha saçma olsa da, daha yaygın bir biçimde yapıldığı gibi) Platon ile Aristoteles'i 'Yunan siyasal düşüncesi' kapsamında değerlendirmeye benzer. İncelemeler yalnızca olağanüstü yenilikçiler söz konusu olduğunda yapılır. Oysa, aslında, İslam'da (bizim için) ünlü 'Felsefeciler', başka yerlere kıyasla çok daha geri planda kalmışlardı; 1300'den sonra onları neredeyse hiç kimse okumadı, o tarihten önce de çok az okunmuşlardı.

Bir başka kültür hakkında bilgi sahibi olmak ve onunla kıyaslama yapmak, kendi düşüncelerimizi yepyeni ve daha doğru bir ışık altında görmemizi ve bu düşüncelerin belli tarihsel konjonktürlere ne kadar bağlı olduğunu, dolayısıyla ne kadar parçalı ve belki de keyfi olduklarını fark etmemizi sağlar. Bu durum, ortaya çıkan bütün sonuçlar kuşkuludur gibi bir karara varmamızı gerektirmez. Ahlak felsefesi bambaşka bir konudur. Kendi bulunduğum yerden bakınca ben Batılı sonucu yeğliyorum, ama eğer 1930'larda Almanya'da yaşayan bir Yahudi olsaydım, böyle hissetmeyecektim. Eğer Batı'da ortaya çıkan sonuç "daha iyi" ise, sadece azı-

cık daha iyi. Her iki geleneğin de yoksulluk ve çevre konusunda karnesi çok zayıf. Karşılaştırmalı tarih kişiye yeni düşünceler üretmek için ampirik nedenler sağlayabilir.

I

Elçi ve Yasa
(yaklaşık 622-1000)

1
Muhammed'in Misyonu

PEYGAMBER VE KABİLE

Her şey Allah'ın Muhammed'e (ö. 632) 'okuduğu' Kur'an ile başladı. Başlangıçtaki dirençten ve Medine'ye Göç'ten sonra (hicret: 622, İslami takvimin başlangıcıdır), bu yeni vahiy Arap kabilelerini birleştirdi. Bunu izleyen patlamaya ise ne İran ne de Doğu Roma hazırdı. 634 ile 656 yılları arasında Arap orduları bunların birini yok etti, diğerini ise parçaladı. Avrasya'nın merkezindeki topraklar –Filistin, Suriye, Irak, Mısır, İran ve Ceyhun Nehri'nin öteleri– ellerine geçti. Elli yıl sonra, Atlantik'e ve İndus'a ulaşmışlardı. Alınan yerler geri verilmemişti. Dinin gücü bu kadar büyüktü.[1]

Bütün bunların temelinde yeni bir din ve inanç ile gücü eşsiz bir biçimde birleştiren yeni fikirler vardı. Müslümanlar, ellerine düşen büyük toplulukları kısmen önceden planladıkları, kısmen de zaman içinde geliştirdikleri bir programa göre örgütlediler. Muhammed'in macerasının kendine has karakteri hem Müslümanları hem de İslam araş-

1) Bu bölümü daha iyi anlamak için bkz. Hodgson (1974: cilt I, s. 154-217); Michael Cook, *Muhammad* (Oxford: Oxford University Press, 1983); Crone (1980), Crone and Cook (1977), Izutsu (1966).

tırmacılarını büyülemiştir. Peygamberin kendisine ve özgün öğretisine ilişkin çok az şey biliyor olsak da, bu, çoğu devrimle kıyaslandığında, büyük bir başarıydı.

Bu aynı zamanda düşünce tarihinde de yeni bir başlangıçtı; İslam'daki siyasal düşünce daha öncekilerin hepsinden farklıydı. Muhammed bir *peygamber* (resul: elçi) idi, arada bir başka insan olmadan Tanrı'nın kendisine doğrudan vahyettiği sözleri söylediğini iddia ediyordu. Gerçi Arap kabile adetlerinden, Yahudilikten ve Hıristiyanlıktan etkilenmişti ama bunlara karşı çıkmış ve bunlardaki örgeleri kendi vahyinin fırınında yeniden biçimlendirmişti.

Bu yüzden İslam'ın kuruluşu insanlığın siyasete ve topluma ilişkin düşüncelerinden tam bir kopuştu. Muhammed ile onu izleyenler yeni bir ümmet (halk, millet) yarattıklarında, hem bir Arap milliyetçiliği duygusu, hem de yeni bir uluslararası topluluk oluşturdular. İnsanlık tarihinde ilk kez ve yalnızca o zaman ulus düşüncesi daha yaratıldığı anda aşılıyordu. Bu projenin merkezinde iktidarın imparatorluktan Peygambere (daha sonra da dini topluluğa) devri yer alıyordu. Bu yeni topluluk, ahlakı, hukuku, dini inancı ve ibadeti, evliliği, seksi, ticareti ve toplumu düzenleyen Şeriata (Dini Hukuk, Yasa) dayalı olacaktı.

Bu olay, ancak aynı anda (bizim dilimizle söylersek) hem manevi hem de siyasal bir şey olarak görülürse açıklanabilir. Muhammed'in demek istediği şey, önceki dinlerin, ilke olarak insancıl olmalarına karşın, iktidar sorunuyla baş edememiş olduklarıydı. İslam'ın kendi içinde kimin yönetici olacağına ve yöneticinin nasıl atanacağına ilişkin ilk çatışmalar da dini bir toplulukta iktidarın kullanımıyla ilgiliydi.

Medine Vesikasında ve Medine'deki ilk öğretilerinde açıkça görülmektedir ki, Muhammed'in amacı bir kabileler konfederasyonundan kendi ahlaki misyonu tarafından yönlendirilen bir ümmet yaratmaktı.[2] Yahudilikte herkesi kapsayan bir (etnik) yasa vardı, Hıristiyanlıkta ise manevi (evrensel) kardeşlik. Ancak bunların ikisi de askeri güç ve siyasal otorite konusunu ciddi olarak ele almamıştı; her ikisi de yabancı ve pagan bir yönetim altında yaşamayı kabul etmişti. Muhammed ise,

2) Lewis (1988: 32); Crone (1980: 25); Izutsu (1966: 58); Patricia Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Princeton: Princeton University Press, 1987), s. 237 ("güçlü bir etnik grup oluşturma vardır (...) Muhammed bir topluluğun yaratıcısıydı"), s. 241, 246-7; G. E. Von Grunebaum, "The Nature of Arab Unity before Islam", *Arabica* 10 (1963), s. 5-23; I. Lichtenstadter, "From Particularism to Unity: Race, Nationality and Minorities in the Early Islamic Empire", *IC* 23 (1949), s. 251-80.

manevi kardeşlik, kapsayıcı bir yasa *ve*, gerekirse askeri güç kullanarak elde edilecek, evrensel bir siyasal kontrol vaaz ediyordu. Ya da en azından buna inanıyormuş gibi davranıyordu: Çünkü ironik olan şuydu ki, Müslümanların elinde yaptıkları şeylere yön vermelerini sağlayacak siyaset kuramı anlamında çok az şey vardı.

Başka işlere de yaramış olsa da, dini belli toplumsal gereksinimleri karşılayan bir şey olarak görürsek, İslam'ın yükselişini ve İslam kültürünün daha sonra aldığı biçimi daha iyi anlayabiliriz.[3] Muhammed kendini aşmak isteyen bir kabile toplumunun o zamanki gereksinimlerine uygun düşen yeni bir tek tanrılı din yaratmıştı. Bu amaçla o sıralarda Ortadoğu'da yaygın olan düşünceleri kendisine uyarladı. Araplara kendilerini seçilmiş insanlar olarak görmelerini sağlayan bir temel gerekçe *ve* dünyayı kendi dinlerine döndürüp fethetmeleri için bir misyon verdi. Onların eşzamanlı olarak hem çok tanrıcılıktan tek tanrıcılığa geçmelerini, hem de kabileden ulusa dönüşürken uluslararası bir kimlik kazanmalarını sağladı.

Muhammed'in öğretisi, düşünce biçimlerine yakın geçmişlerindeki kabile tarihi sınmiş olan insanlar tarafından uygulanıyordu. Tanrı ile aracısız bir temas iddialarına karşın İslam geleneksel yerel kültürlerle, özellikle, tarihinin büyük bölümünde, Arap-bedevi kabile anlayışı ve iktidarın babadan oğla geçtiği İran monarşisi ile iç içe geçti. Kabileler ve kabile toplulukları İslami yönetim altında da varlıklarını ve gelişmelerini sürdürdüler; dağlık bölgelerde ve çöllerde yirminci yüzyıla kadar var oldular. Kabile örgelerinin bir dizi toplumsal-ahlaki mutasyon geçirmekle birlikte bu yeni toplum yapısına yapmış olduğu çeşitli etkileri görebilmekteyiz. Devletçi Roma ve İran imparatorluklarına başkaldıran İslam, devletsiz bir uygulama geliştirmiştir.

Ana İslam toplumunda kabile kimliği anlamlı olmayı sürdürdü. "Arap-Müslüman dünyasında kabile, klan ve soya dayalı toplumsal gerçekler müthiş bir tutarlılık ve devamlılık gösteriyordu."[4] Başlangıçtaki ordu ve garnizon kentlerinde, çok daha sonraları ise kentleşmiş toplumlarda toplumsal ve siyasal ilişkilerin altında yatan şey hep klan bağları oldu. Başlangıçta din değiştiren ama Arap olmayan halklar bir Arap kabi-

3) Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, çev.: J. W. Swain (Londra: Allen & Unwin, 1915); bkz. Steven Lukes, *Emile Durkheim* (Londra: Allen Lane, 1973), s. 463-6, 475-6.

4) Guichard (1977: 23) (İspanya'da "birbirlerine görece yakın olan ve birbirleriyle ilişkili etnik gruplar uzun süre varolmuşlardı"); Reid (1983); Morony (1984: 515).

lesine, o kabile üyelerinden birinin bendeleri/köleleri (mevali) olarak katılmak zorundaydılar. İslam'ın klanlara ve kabilelere yer vermesi, Orta Asya'da ve Afrika'da Sahra Çölü'nün güneyindeki bölgede, içine yeni katılımcıları (özellikle de Türk-Moğol halkları) alarak nasıl kolaylıkla yayılmış olduğunu açıklayabilir. Hıristiyan Avrupa'daki feodal monarşi ile yönetilen devletlerin tersine, Müslüman Ümmeti farklı grupları, onların kendi içyapılarını yok etmeden, birbirine bağlıyordu. Tıpkı Avrupa'da kalan son kabile toplumları olan İskoç dağ klanlarının gözlemlenmesinin İskoç tarih ekolüne ve modern sosyolojiye ilham kaynağı olması gibi, bu olguların gözlemlenmesi de en büyük Müslüman toplum kuramcısı İbn Haldun'a esin verdi.

İkincisi, kabile toplumunun bazı özellikleri[5] doğrudan bu yeni Ümmete taşındı; örneğin, toplumsal ilişkilerde ve kültürel algılarda soyun ve soy kütüğünün vurgulanması sürdü. Soy otorite getiriyordu ve şiirde ve tarihçilikte çok önemseniyordu.[6] 'Ulema' (Bilginler, Din Uzmanları) ile Sufiler arasındaki önemli makamlar ailelerde kuşaktan kuşağa geçiyordu.[7] Kişi soyunu doğrudan Muhammed'e dayandırırsa özel bir statü elde ediyordu. Manevi otorite kişiseldi ve kişinin dindarlık ve bilgi gibi bireysel özelliklerinden kaynaklanıyordu. Şerif sözcüğü (sözlük anlamı soylu), öncelikle ailenin soyluluğuna yapılan bir atıftı ama sonradan toplumsal ve siyasal önderlik için kullanılan genel bir terim haline geldi. Bu, aynı dönemdeki Hıristiyanlık içindeki otorite örgütlenmesiyle zıt bir durum oluşturuyordu, çünkü piskoposların ve kilise görevlilerinin otoritesi kişisel özelliklerinden çok resmi görevlerinden kaynaklanıyordu.

Kabile değerleri Kur'an'da açıklanan ahlak düzeninde de yaşamaya devam etti. "Akraba da Allah'ın kitabında birbirlerine, diğer müminlerden ve muhacirlerden daha yakındırlar." (Ahzab Suresi 33: 6).[8] İyi ve kötü de kişisel ilişkiler bağlamında tanımlanmıştı [güvenilirlik (iman), nankörlük/hıyanet (küfür)]. Topluluğun üyelerinin kişisel onur, yiğitlik,

5) Kabile konusunda bkz. M. H. Fried, "On the Concept of Tribe", içinde yer aldığı derleme, J. Helm (yay. haz.), *Essays on the Problem of Tribe* (University of Washington Press, 1967), s. 1-24; Jean Baechler, *Democracies* (Paris: Calmann-Lévy, 1985), s. 325-6, 568, 571; Patricia Crone, "The Tribe and the State", içinde yer aldığı derleme John A. Hall (yay. haz.), *States in History* (Oxford: Blackwell, 1986), s. 48-77.

6) Izutsu (1966: 62-3); Franz Rosenthal (1968: 29, 49, 100) ("insan ilişkilerinde soyun tarihin itici gücü olarak evrensel çapta korunması").

7) Lapidus (1988: 255, 428).

8) Türkçe Kur'an metinleri Elmalılı Türkçe Mealinden alınmıştır. (ç.n.)

mertlik (mürüvvet: *virtu*) ve sıdk (doğruluk, bağlılık, sadakat) sahibi ve misafirperver olmaları gerekiyordu.[9]

Aynı zamanda bu değerlere evrensel bir anlam yüklenmişti. Ümmetin Arap kabilelerinde olduğu gibi akrabalıkla değil, iman ve adalet bağları ile bağlandığı söyleniyordu. İslam, bireyi toplumsal sorumluluğun merkezine yerleştirerek kabile toplumunda devrim yaptı; artık kimse Tanrı'dan saklanmak için grubun arkasına sığınamayacaktı. Adalet kaygısı klan bağlarına üstün gelmeliydi. 'Adil olmayan bir davada kendi halkına yardımcı olmak' anlamındaki *asabiyye* (kavmiyetçilik, grup ruhu) kınanıyordu.[10] Asıl önemli olan şey kabile, ırk veya cinsiyet değil, dindarlıktı:

> Ey iman edenler! Bir topluluk diğer bir toplulukla alay etmesin. Belki de onlar, kendilerinden daha iyidirler. (...) Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli ve en üstününüz O'ndan en çok korkanınızdır. (Hucurat Suresi 49: 11-13)

Üçüncü olarak, yine bazı kabile özellikleri yüceltilerek Ümmetin tamamına mal ediliyordu.[11] Bu yeni din ve onun Yasası bireylere onları birbirine bağlayan ve yabancılardan ayıran bir toplumsal kimlik aşıladı. Güçlü bir aidiyet duygusu ve 'üyelerle üye olmayanlar arasındaki kesin ayrım' dırıdar ümmetin kendisine aktarıldı. Yasanın (Şeriat) bunu başarmasının nedeni kısmen hayatın çoğu alanını ayrıntısıyla kapsamasıydı. Bireyin hayatında grubun önemini korurken aynı zamanda kabile adetlerinin yerini aldı. Böylece Şeriat, görülmedik ölçüde yasalarla yönetilen (nomokratik) İslam toplumunun temel yapısı oldu.

Bütün bunlar çeşitli yöntemlerle başarıldı; bu yöntemler belki bilinçli olarak bu amaçla tasarlanmamıştı ama bazı bakımlardan toplumsal bütünlük sağlamada Yahudi, Helen, Roma ve Hıristiyan rejimlerinden daha başarılı oldu. Şeriatın ibadete ilişkin kısımları, bedene ve bedensel işlevlere ilişkin kuralları (örneğin, sünnete, dışkılamaya, adet görmeye, diş temizliğine, yiyeceklere ilişkin kurallar ve cinsiyete ve aileye ilişkin bir sürü

9) Izutsu (1966: 87, 252); *EI* I: 325b. Kur'an'dan alıntıların yapıldığı kaynak *The Koran Interpreted*, çev.: A. J. Arberry (Oxford: Oxford University Press, 1955 ve 1964).

10) Izutsu (1966: 64, 155-6); Othman (1960: 100).

11) "Bütün Müslümanlar tek bir kabile gibi olacaktı": Hodgson (1974: cilt I, s. 253); J.-O. Blickfeldt, *Early Mahdism: Politics and Religion in the Formative Period of Islam* (Leiden: Brill, 1985), s. 46.

ayrıntılı görgü kuralı) üyelerin birbirlerini derhal tanıyabilmelerini sağladı, görece yabancılarla olan ilişkilerini ise tahmin edilebilir ve denetlenebilir kıldı. Açık bir yararı olmadığı halde toplumsal kenetlenmeye katkısı olan toplu namaz ve hac gibi eylemlere dini bir anlam yüklendi. İslam hac sırasında, başka şeylerin yanı sıra, bir zamanlar yerel bir kabilenin tapınmış olduğu siyah bir taşa da saygı göstererek dünyanın her tarafından gelen inananları bir araya getirirken neredeyse Hegelvari bir dehayla yerel olanla evrensel olanı birleştiriyordu. Bu ümmetin mensupları ile dışında kalanlar arasındaki ilişki bütün insanlığa mal olmuş bir evrensel değerler kuramıyla kolaylaştırılmıyordu; İslam ödünsüz bir biçimde saf bir vahiy biçimiydi. Ümmetin sınırları ahlaki evrenin de sınırlarıydı. Bu noktayı Arap dili simgeliyor ve destekliyordu.

Bütün bunlar bir tür yeni-kabilecilikti.[12] Bu yeni toplum ilkesel olarak evrensel, uygulamada ise ticari ve 'kentliydi' (Hodgson'ın ifadesi, kentlerin önemli olduğu anlamında); ama bireyler hâlâ kendilerinden uzaklaşıp grubun içinde eriyorlardı. Bunun sonucunda ortaya çıkan toplum tipi Yunan, Roma ve Avrupa-Hıristiyan uygarlığından tür olarak farklıydı.

Din uğruna yapılan Kutsal Savaş (Cihat) erkekler arasındaki kardeşliği güçlendiriyor ve içeridekiler ile dışarıdakiler arasındaki ayrımı pekiştiriyordu. Fetih ve yağma hakları İslam'a İslam öncesi göçebelik geleneğinden taşınmıştı; "Muhammed'in Tanrı'sı (...) kabilelerin saldırganlığını ve yırtıcılığını yüksek dini erdemler mertebesine çıkartmıştır".[13] Saldırgan olmasalar bile, inançsızlarla savaşmak ve putperestleri öldürmek dini görevlerdi. İslam, savaşı diğer dünya dinlerinden çok daha fazla yüceltti ama aynı zamanda da düzene soktu. Hadislerin (Peygamberin sözlerine veya eylemlerine ilişkin rivayetler, anlatılar, 'gelenekler') önemli bir kısmı savaştaki davranışlara ve ganimetin bölüşülmesine ilişkindir. Müslüman hanedanların oluşmasında ve korunmasında önemli olan şey yayılma ile maddi ve insani kaynakların kullanılması ümidiydi. Bu tür fırsatların bulunmaması genellikle bu hanedanların çöküşüyle sonuçlanıyordu.

Yeni-kabilecilik erken dönem İslam toplumundaki görece gayri resmilikte ve eşitlikçilikte de kendini göstermektedir.[14] Şeriatın oluşma süreci de (bkz. Bölüm 3) kurumsal olmaktan çok gayri resmi ve kişiseldi.

12) Hodgson'ın kullandığı terim (1974: cilt 1, s. 229).
13) Crone, *Meccan Trade*, s. 245.
14) Marlow (1997: 4-5).

İlk biçimlendiği dönemde ağızdan ağza aktarılıyordu ve gayri resmi bir biçimde uygulanıyordu. Şeriat tıpkı bir dil gibi, farklı kaynaklardan ağızdan ağza nakledilen eklerle –Hadislerle– gelişiyordu. Din önderleri ulema (sözcük anlamı Bilginler, Uzmanlar, tekili 'alim') idi ve bu önderlerin temel işlevi Şeriatın yayılmasını ve uygulanmasını sağlamaktı. Ulema arasında, öğrenci ile öğretmenin ilişkisi kişiseldi. Bu dönemdeki Hıristiyan din adamlarının tersine, aralarında bir hiyerarşi yoktu; resmi bir örgüt, hatta üyelik sınavı bile bulunmuyordu. Onları bu konuma getiren şey karşılıklı olarak birbirlerinin (dini) Bilgisini (ilim) ve dindarlığını kabul etmeleriydi (Mottahedeh 1980: 137-40).

Öte yandan, Muhammed ile onu izleyenler kabile-ötesi ve millet-ötesi bir toplum yaratmayı da başardılar. Mirasa ve alışverişe ilişkin din kuralları uzak yerlerle ticareti kolaylaştırdı. Şeriat kuralları farklı soylardan, kabilelerden ve milletlerden gelen kişilerin görece eşit koşullarda birbirleriyle etkileşimlerini sağlayan bir temel oluşturdu; bu kişiler kendi soylarını, kabilelerini veya milletlerini terk etmeden birbirlerini aynı Ümmetin üyeleri olarak görebiliyorlardı. Bu, tek tanrılı dinlerdeki evrensel kardeşlik idealinin yeni bir biçimiydi.

İslam'ın *siyasal* yapısı onu ancak kabilecilikten doğmuş olan kabile-sonrası bir toplum olarak görürsek anlaşılır. Bu da neden hiç resmi bir devlet yapısı ya da anayasa oluşturmamış olduğunu açıklar. İslam'da da, diğer toplumlarda olduğu gibi, benzer işlevler gösteren siyasal otoriteler vardı. Ama bunlar genellikle egemen bir klanın üyesi olan bireylerdi ve iktidara resmi bir atamayla, seçimle, hatta hakkın babadan oğla geçmesi yoluyla değil, birey olarak gösterdikleri yiğitlik ve klanlarının askeri üstünlüğü sayesinde geliyorlardı. Kabile-sonrası toplumun siyasal kültür ve siyaset kuramı üzerindeki etkisi çok büyüktü. Bunun sonuçlarından biri de, İslami siyasal düşünceyi inceleyen biz Batılıların, giriştiğimiz araştırmalarda kendi siyasal dilimizin çok yetersiz kaldığını fark etmemiz olmuştur.

Muhammed, kabilenin ve devletin yerine, dini bir topluluk ile ahlaki ve hukuki bir düzen getirmeye çalıştı. Böyle kendine özgü bir topluluğu da, hem kendi insanları arasında hem de dünya çapında gerçekten oluşturdu. Bu toplulukta birey, özgün bir biçimde bir araya getirilmiş olan törenler ve ahlak kuralları ile gruba bağlanıyordu. Geriye dönüp bakıldığında, bu karışımın bilinçli olarak kişiler arası ilişkileri küresel ölçekte yeniden biçimlendirmek için tasarlanmış olduğu düşünülebilir. İslam, kabilecilikten daha geniş ve daha sağlam yapılı bir topluma götüren özel bir

yol açtı. Bu yol, Mısır'ın, Yunan kentlerinin ve Avrupa'daki feodal monarşilerin gittikleri yoldan çok farklıydı. Diğer kültürlerde devlet görevlilerinin bulunduğu ve kişilerden bağımsız olan alanda, İslam'da Şeriat ve karizmatik bireyler bulunuyordu. Bütün bu toplumlarda ortak olan şey ise hanedanlardı.

YENİ BİR SİYASAL TOPLUM TÜRÜ

Kur'an'ın çoğunlukla din ve ahlak ile ilgili olmasına ve hukuk hakkında pek az, devlet yönetimi hakkında ise hemen hemen hiçbir şey söylememesine karşın, bazı çıkarımlar yapılmasına olanak sağlayan genel bir havası vardır. Özellikle Topluluk (ümmet) kavramı etrafında bazı düşünceler bir araya gelmektedir. Temel kavram *İslam*, yani Tanrı'ya boyun eğiş (teslimiyet) ve onunla bir 'huzur ve barış ahdine girmek' idi.[15] Tanrı ile insanlar arasındaki temel ilişki bu olacaktı. Bu *İslam* kavramının kendisi din ile yönetimi, ilahi olan ile dünyevi olanı birleştirmektedir. "Herhalde sana bey'at edenler ancak Allah'a bey'at etmektedirler. Allah'ın eli onların ellerinin üzerindedir." (Fetih Suresi 48:10). Bu, Yahudilikteki ahit düşüncesinin başkalaşmış bir biçimiydi.

Öncelikle Halk düşüncesi milletten ayrılıyordu. Arap olmayanlar da kucaklanıyordu; aslında Araplar kadar onların da ahlaken bu anlaşmaya katılmaları zorunluydu. İnsanlar 'tek bir ümmet (halk/millet) idi ama sonradan farklılaştılar'. İslam topluluğu uyumlu bütünlüğü nedeniyle ve öğretisi çok sade olduğu için, doktrine ilişkin tartışmalar yapmaması bakımından (kendisi de evrensellik iddiasında olan) Hıristiyan topluluğundan ayrılıyordu. En önemli içsel işlevi üyeleri arasındaki anlaşmazlıkların barışçı bir biçimde çözümlenmesi ve inanmayanlara karşı birleşik bir cephe oluşturulmasıydı. Muhammed'in ve ardıllarının yasama etkinliklerinin temel nedeni kesinlikle buydu. En önemli dışsal işlevi ise Mesajı (Kur'an'ı) yaymaktı.

Halkın birliğinin temel toplumsal norm olduğu görülmektedir. Halk arasında bütün yetişkin erkeklerin hakları ve ödevleri aynıydı.[16] Bir insanın üstünlüğü yalnızca sahip olduğu dindarlığa ve Bilgiye dayalı olabilir; hatta o zaman bile (tarihi belirsiz bir hadise göre) "Bir kimse o yerin

15) Crone ve Cook (1977: 20); Izutsu (1966: 87-9).
16) Crone (1980: 62) ve "Tribe and State", s. 84-6; Marlow (1997).

yetkilisi tarafından izin verilmedikçe imamlık yapmasın, baş köşeye de oturmasın"[17] deniyordu.[18] İhtiyaç sahiplerine (özellikle yetimlere) yardım etmek (zekât: maddi yardım) bir din göreviydi. İşte imparatorlukları deviren ideoloji buydu.

Muhammed'in ölümünden sonra, onun Vekili (Halife) olarak topluluk Önderi (İmam) görevini yapacak birinin olması gerektiği düşünüldü. Bunun dışında, siyasal önderliğe veya devlet yapısına ilişkin başka hiçbir şey yoktur. Bu, bir kabile konfederasyonunda Tanrı tarafından esinlenmiş bir Elçiye uygun bir şeydir. Muhammed bir önder ve bir askeri komutan olarak çok özel yeteneklere sahipti; ama yerine geçecek kişi için hiçbir koşul konmamıştı. Bunun İslam hanedanları üzerinde yetkisizleştirici bir etkisi oldu. Tek söylenen şudur: "Ey iman edenler! Allah'a itaat edin, Peygambere de itaat edin ve sizden olan emir sahibine de itaat edin. Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; Allah'a ve ahiret gününe gerçekten inanıyorsanız, onu Allah ve Resulüne arz edin." (Nisa Suresi: 59, sonradan "Ulü'l Emr (Yetkililer/Emir sahipleri) Ayeti" olarak adlandırılmıştır). (Bu kısım biraz Luka 10:16'dan uyarlanmış gibi görünmektedir.) Bu konu aynı şekilde Hadislerde de (Rivayetler: genellikle 720-770 gibi oldukça geç bir tarihte derlenmiştir) "Kim emire itaat ederse mutlaka bana itaat etmiş olur"[19] denilerek ele alınmıştır.[20] Öte yandan, krallık egemenliğine de (mülk) çok sert bir biçimde saldırılmaktaydı;[21] bir insanın kral olduğunu söylemek Tanrısal iktidara tecavüz etmek anlamına geliyordu. (Burada da eski Roma cumhuriyetçiliği ile hafiften bir benzerlik vardı.) İsyan yasaklanıyordu ama adaletsizliğe karşı çıkmak tavsiye ediliyordu ("Zalim sultanın yanında gerçeği söylemek en büyük cihaddandır").[22, 23]

Genelde, Hadisler de devlet yönetimine ve siyasete çok ender olarak değinirler: Bu da çok anlamlı ('politik') bir eksiklik olarak görülebilir. Wensinck'in dizininde duaya ilişkin on dört, satışa (bey) ilişkin sekiz,

17) Maulana Muhammed Ali (yay. haz.), *A Manual of Hadith* (Lahore: The Ahmadiyya Anjuman Ishaat Islam, n. d.).

18) *İmame Kitabı*: 775. (ç.n.)

19) *A.g.e.*, s. 396. (ç.n.)

20) *Kütübü Sitte*, Hadis no: 1726.

21) M. Rahimuddin (çeviri), *Sahifah Hamam ibn Murrabih*, 5. baskı (Paris: Publications du centre culturelle islamique, 1961), s. 82.

22) M. M. Ali (yay. haz.), s. 398.

23) *A.g.e.*, Hadis No: 96. (ç.n.)

savaşa ilişkin altı, evliliğe ilişkin altı, adet görmeye ilişkin üç buçuk, topluluğa ilişkin iki, imama ilişkin iki sütun (ve misvaka ilişkin olarak da bir sütunun dörtte üçü) kadar yer kaplayan hadisler bulunmaktadır.[24] İslam inancından doğan toplumların güçlü topluluklar yarattıkları ama bunların zayıf veya geçici bir siyasal yapıları olduğu gözlenmektedir.

VERASET SAVAŞLARI

Peygamberin, üzerinde anlaşma sağlanmış bir örgütlenme biçimi oluşturmadan hükümet etmesinin sorunları 656'dan 661'e kadar Ümmeti parçalayan bölünmelerde su yüzüne çıktı (ilk fitne: sınav/iç savaş). Bu dönemin olayları, veya bunların anlatılma biçimleri, daha sonraki Müslümanlar için simgesel ve mezhepsel bir anlam kazandı ve o zamandan itibaren İslam'daki kimlikleri ve siyasal düşünceyi biçimlendirdi. Muhammed bir halef bırakmamıştı; bu yüzden öldüğünde (632), fetihler gerçek anlamda başlamadan önce, Müslümanlar, Önder (imam) ve Peygamber Vekili (halife) olarak önce silik bir geçici önder olan Ebu Bekir'i (hd. 632-4), sonra da saygıdeğer bir kişi olan ve yönetimi sırasında Müslümanların ana bölgeleri olacak yerlerin fethedildiği Ömer'i (hd. 634-46) seçtiler. Ömer birçok önemli hadisin kaynağı veya konusu oldu. Ondan sonra Osman (hd. 646-56) halife oldu. Üçü de Muhammed'in kabilesi olan Kureyş kabilesinden seçilmişti; son ikisi bir ileri gelenler konseyi tarafından göreve getirilmişti.

Osman'ın döneminde, kendi ailesi ve arkadaşları ile fetihlerden elde edilen zenginliğin ve diğer kazançların adil bir biçimde paylaşılmadığına inananlar arasında bir bölünme yaşandı. Osman öldürüldü ve ona muhalefet edenler (Muhammed'in amcasının oğlu ve damadı olan ve 'muhalefet fırkasının sembolü' haline gelmiş olan)[25] Ali'yi (hd. 656-61) destekleyerek onu Halife yaptılar. Osman'ın 'yasayı çiğneyerek imamlık statüsünü kaybettiğini' düşünüyorlardı.[26] Meşru Önderin Osman olduğunu ve haksız yere öldürüldüğünü düşünenler ise danışma konseyi (şura) yoluyla yeni bir seçim yapılmasını talep ettiler.

24) Wensinck (1971); Guillaume (1966).

25) Hodgson (1974: cilt I, s. 213); Wilfred Madelung, *The Succession to Muhammad: A Study of the Early Caliphate* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

26) Patricia Crone, *EI* , 'Uthmaniyya maddesi.

Bunun üzerine patlak veren savaşta Ali 'deve' muharebesini kazandı (656: Basra yakınları); ama Sıffin Savaşı'nda (657: Fırat üzerinde) Osman döneminin Suriye valisi olan Muaviye bir ateşkes sağlamayı başardı. Ali'nin yandaşlarından bazıları bu anlaşmayı tanımadılar; bu da onlara muhalifleri tarafından Harici (ayrılıkçı veya isyancı) denmesine yol açtı. Hariciler Ali'yi kendi hakkını insanların hakemliğine bırakmakla suçlayarak kendi İmamlarını seçtiler.[27] Ali Hariciler tarafından öldürüldü; oğlu ise Muaviye'nin (hd. 661-80) halifeliğini tanıdı. Böylece Emevi Halifeliği dönemi (661-750) başladı. İslam'da –bir tür– birlik yeniden sağlandı.

Bu bölünmelerin ana konusu Ümmeti kimin yöneteceği ve bu kişinin nasıl seçileceği idi. Bunlar yalnızca İslam tarihinden günümüze kadar gelen iki rakip kolun (Sünni ve Şii) kaynağı olmakla kalmadı, aynı zamanda kendilerini bu olaylara gönderme yaparak tanımlayan diğer mezheplerin doğuşuna da kaynaklık etti. Bu da İslam'ın başlangıçtaki siyasal karakterinin ne olduğu konusunda ipuçları vermektedir.

İmamın Kureyş kabilesinden seçilmesi gerektiğini düşünen Sünniler (Gelenekçiler), daha sonra Medine'deki dört halife dönemini (Hulefa-i Raşidin) İslami siyasal dürüstlük modeli olarak anacaklardı. Şiiler ise Ali'yi, Peygamberin kendisi tarafından 'açıkça işaret edilerek (nass)' seçilmiş olduğu için, Muhammed'in tek meşru halefi sayacaklardı. Onlara göre İmamlık, Ali'nin oğlu Hüseyin'den sonra, Muhammed'in biyolojik akrabalarına aitti ve selefi kimi gösterdiyse ona ait olmalıydı.[28]

Önderlik meselesi Ümmete ait olma meselesiyle de ilişkiliydi: Bir kişiye, Ümmete katılma ve dolayısıyla cennete girme hakkını kazandıran şey nedir? İslam nasıl bir topluluktur? Emeviler döneminde (Osman ile Ali arasındaki anlaşmazlık konusunda tarafsız kalan) Mutezile ve (Osman ile Ali arasındaki anlaşmazlık konusunda karar vermeyi erteleyen) Mürcie gibi bazı inanç grupları birliğe önem verdiler ve her iki tarafın da iddialarını Tanrı'nın yargısına bırakmalarını sağlayarak bölünmeyi önlemeye çalıştılar. Bunların Ümmete aidiyet anlayışı hoşgörülü ve kapsayıcıydı; Mürcie inancına göre, bir günahkâr bile Müslüman sayılmaya devam eder; Mutezile inancına göre ise, önemli bir günah işleyen kişi mümin ile kâfir arasında bir yerdedir (fâsık).[29]

27) *EI* 3: 1167-8 ve Kharidjites (Hariciler).

28) İslam'ın ilk yüzyılında belli grupların takındığı tavır konusunda çok az şeyi kesin olarak bildiğimizi vurgulayan Patricia Crone'a müteşekkirim.

29) *EI*, Mu'tazila (Mutezile) ve Murdji'a (Mürcie) maddeleri.

Hariciler ise tam tersini düşünüyorlardı. Onlara göre, inançtan veya ahlaktan en küçük bir sapma Ümmetten derhal dışlanmayla sonuçlanır. Hariciler İmamlık için akrabalık şartını tamamen bırakıp çok katı ahlak kuralları getirdiler: İmam herkesten daha adaletli ve dindar olmalıdır, bu konularda göstereceği en küçük bir zayıflık derhal görevden alınmasına yol açar. İmamlığa getirilme seçimle ve bağlılık yemini ile (biat) gerçekleşir. Bu yemin karşılıklıdır: İmam Kur'an'ı ve Sünneti uygulayacağına, ümmeti ise ona sadık kalacağına söz verir. Yedinci yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Necadad Haricileri ise İmamlığın tamamen ortadan kaldırılabileceği gibi çok daha radikal bir görüş benimsemişlerdir: "Eğer insanlar adil davranır, dindarlıkta birbirlerine yardım edip işbirliği yaparlar" ve yasal yükümlülüklerini yerine getirirlerse, "İmam olmadan da idare edebilirlerdi".[30]

Hariciler dinde şiddete çok düşkün kimselerdi; onlar için Cihat, İslam'ın altıncı şartıydı. Bütün muhaliflerinin ayrım gözetilmeden öldürülmesini savunuyorlardı; çünkü onlara göre bu insanlar mutlaka birden çok tanrıya inanıyorlardı ve yaşamaya hakları yoktu.[31] Bu bakımdan, akrabalık (soy) kavramını kabul etmeseler de, sahip oldukları eşitlik ideali ve kimin kendilerinden, kimin dışarıdan sayılacağına ilişkin sınırları çok katı bir biçimde çizmeleri yeni-kabileci bir anlayıştı.

30) Patricia Crone, "Ninth-century Muslim Anarchists", *Past and Present* 167 (2000), s. 3-28.

31) *EI*, Kharidjites (Hariciler) ve Isti'rad maddeleri. Bu konuda Patricia Crone'a teşekkürim (kişisel yazışma).

2
Emevilerde ve Abbasilerde Monarşi Düşüncesi (yaklaşık 661-850)

PATRİMONYAL HALİFELİK

Emevilerde ve Abbasilerin ilk döneminde iki güç –İslami yeni-kabilecilik ile patrimonyal bürokrasi– siyaset kültüründe egemen olmak için birbiriyle mücadele ediyordu. Biri Arap kaynaklarından geliyordu ve ifadesini fıkıhta (İslam hukuku; sözlük anlamı: anlayış, bilme) buluyordu; diğeri ise İran kaynaklarından geliyordu ve ifadesini kibar yüksek kültürde (adab) ve Hükümdarlara Öğütler (Nasihatülmülûk) adlı yazı türünde buluyordu. Bunların ikincisini önce ele alacağız.[1]

Patrimonyal sistem derken, hükümdarın devleti kendisine ve ailesine (tepeden) ihsan edilmiş bir tımar, halkı ise kendi koruyucu ve dağıtıcı hamiliği altında yaşayan bendeler olarak gördüğü bir hükümet sistemini kastediyoruz. Hükümdarın iktidarı başkalarının müdahalesine değil (hele anayasal kurallara hiç değil), yalnızca pederşahi lütfün getirdiği yazılı olmayan yükümlülüklere tabi idi. Bunun içinde halkın

1) Daha sonra olanlar için bkz. Hodgson (1974: cilt I, s. 241-305); *CH Iran* 4; Crone (1980); Crone ile Hinds (1986); Lapidus (1975); Mottahedeh (1980); Michael G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquests* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

yararı için ekonomiyi yönetme görev ve hakkı da bulunuyordu ('mülk tipi egemenlik').[2]

Sürekli bir iç savaş tehdidi mutlakıyetçi düşünceleri güçlendirdi. Emeviler meşruiyetlerini öncelikle Osman ile olan akrabalıklarına dayandırıyorlardı; onlar Tanrı'nın seçilmiş soyuydu. Halife Abdülmelik (hd. 685-705) merkezi otoriteyi babadan oğla geçen halifelik temelinde yeniden kurdu ve geliştirdi. Müslüman-Arap adetleri fethedilen İran'dan alınan monarşi fikirleri ve uygulaması ile de birleşiyordu. Sasani temyiz mahkemesi 'haksızlıkları düzeltme (mezali)' divanı oldu. Emeviler İmamlık monarşisi görüşünü dini bir dille ifade etmeye başladılar. Bu amaçla Ortadoğu'daki monarşilerin retoriğinden yararlandılar (uyruklarının çoğunu Müslüman olmayanlar oluşturuyordu). Hükümdar çobandır, halk ise onun sürüsü (reaya). Halife dünyayı ışıkla, merhametle, adaletle ve rahmetle doldurur.[3] Herkesin ona koşulsuz biat yükümlülüğü vardır.

Emeviler monarşi otoritesini desteklemek için aynı zamanda tümüyle İslam'a özgü fikirleri de kullandılar. Kendilerinin hem Peygamberin hem de '*Tanrı*'nın Vekili' olduklarını söylediler. Bunun yalnızca bir retorik olmayıp, Halifenin Şeriatı denetleme ve düzenleme gibi çok önemli bir işleve sahip olduğunu iddia edebilmesini sağladığı ileri sürülmüştür. II. Velid'in (hd. 743) iddia ettiği şey kesinlikle buydu:

> Allah, peygamberinin yolunda (...) onun buyruğunu uygulasınlar, kaide teşkil eden uygulamalarını (Sünnet) yerleştirsinler (...) onun kurallarına ve haklarına uysunlar (...) insanları yasak şeylerden uzak tutsunlar, hizmetkârları arasında hakkaniyet sağlasınlar diye onun halifelerini Vekil kıldı. (Crone ile Hinds 1986: 120)

Emeviler Halifenin Şeriatı geliştirebileceği, yani Allah'ın Vekili olarak Peygamberin kendisinin oynadığı yasa koyucu rolüne bazı ekler yapabileceği gibi daha ileri bir iddiada da bulunmuşlar mıydı? Uygulamada kesinlikle "Şeriatın bütün yönleriyle ilgilendiler (...) evlilik, miras, köle-

2) Max Weber, *Economy and Society*, (yay. haz.) Günther Roth ve Claus Wittich, 2 cilt (Berkeley CA: University of California Press, 1968), s. 231-6, 1013-15. Michale Oakshott bu tip devlete girişim topluluğu demektedir: *On Human Conduct* (Oxford: Clarendon Press, 1975), s. 204-5.

3) Crone ile Hinds (1986: 37); on dördüncü yüzyılda Avrupa'da papa için de benzer görüşler ileri sürülmüştür, bkz. s. 48, not 5.

lerin azat edilmesi ve benzeri birçok konuda düzenli olarak kurallar koydular" (Crone ile Hinds 1986: 53).

Bu görüşler saray çevreleri dışında pek kabul görmedi. Zaten baştan beri Emevi yönetimine çeşitli çevrelerden muhalefet vardı. Hoşnutsuzluk, yeni uyanan dini coşkularla güçleniyordu. Bir yandan iktidarın toplumda ileri gelen, tanınmış bireylerin ve ailelerin imtiyazı olduğu yolundaki kabile fikirleri, diğer yandan varlığını sürdürebilmesi için merkezi bir otoriteye ve bir emir komuta zincirine bel bağlamak zorunda olan koca bir imparatorluk vardı ve bunlar arasında bir gerilim yaşanıyordu (Marlow 1997: 4-5). Müslüman toplulukta farklı siyasal uzantıları olan çeşitli dini görüşler ortaya çıktı. Birbirine rakip ekollerin yönetim (imamlık) ve toplum (ümmet) konusunda birbirinden köklü bir biçimde farklı olan düşünceleri vardı. Ali'nin torunu Hüseyin isyan etti ve (680'de Irak'taki Kerbela'da) Şiilerin gerçek İmamın 'şehitliği' olarak gördükleri bir olayda öldürüldü. Aralarında proto-Sünniler[4] olan Din Bilginleri (ulema; bkz. Bölüm 3) de bulunan birçok Müslüman, zorba yönetim biçimleri ve gelirleri adil dağıtmamak gibi ahlakdışı ve yasadışı davranışları yüzünden Emevilerin İslam'ın kurallarından saptıklarını düşünüyordu (Crone ile Hinds 1986: 64). Emeviler Arap kabilelerine ve adetlerine bağlı oldukları için İslamiyet'i kabul eden ama Arap olmayan halklar tarafından da sevilmiyorlardı.

III. Yezid (hd.744) (Hodgson'ın deyimiyle) 'Dindar muhalefetin' desteğini yeniden kazanmak için bir tür siyasal sözleşme yapılmasını önerdi. Kendisine gösterilecek bağlılık karşılığında o da ulemanın istediği gibi (bkz. s. 37) 'Kitap'a ve Sünnete göre' hüküm süreceğine ve devlet gelirlerini adil biçimde harcayacağına söz verdi.

> Size burada verdiğim sözü tutarsam, bana itaat etmek ve beni desteklemek zorundasınız, ama tutmazsam beni görevden alabilirsiniz (...) Allah'ın emirlerine uymayan birine itaat edilmemelidir. (...) Birine [ancak] o kişi Allah'a itaat ettiği sürece itaat edin. (...) Eğer [beşeri bir hükümdar] Allah'a karşı geliyorsa ve sizi itaatsizliğe davet ediyorsa, ona itaat etmemek ve onu öldürmek caizdir. (Lambton 1981: 35-6)

4) Ehl-i hadis adı verilen gelenekçi Sünniler, bir Müslümanın davranışlarına Sünnetin (yani, halifenin değil de, Peygamberin ve arkadaşlarının sözlerinin ve davranışlarının) yön vermesi gerektiğini söylüyorlardı. Bu nedenle bilim adamları proto-Sünnilere Gelenekçi demektedir. (ç.n.)

Demek ki, kötü bir Halifeyi görevinden azletme hakkı o sıralar tartışılan bir konuydu.

Abbasi klanı üçüncü iç savaş (744-50) sonrasında, yozlaşmış Emevilere karşı İslami adaletin savunucuları olarak iktidara geldi. Reisleri Ebu'l Abbas es Saffah (hd. 750-4) Muhammed'in amcasının soyundan geldiğini söylüyordu; Abbasiler Peygamberin yakınlarına bağlılık gösterilmesini istiyorlardı. İlk olarak '*devle* halkı' (yani, Allah'ın lütfüne erişmiş hanedan) olarak tanındıkları Horasan'da (Doğu İran) destek kazandılar. Hariciler Kuzeybatı Afrika'da ve Irak'ta isyan ettiler; Zeydiler (bkz. s. 72) Hazar Denizi'nin güneyinde ve Lübnan'da güç kazandılar; proto-Sünniler ise dinginci oldukları ve dünya işlerine karışmadıkları için sessiz kaldılar.[5]

Abbasi yönetiminin en başında, daha İslami gelenek tam olarak gelişmemiş ve siyasal yönü tam olarak belirmemişken, İbn Mukaffa tarafından İran'dan çok iyi ifade edilmiş bir merkezi monarşi geleneği yayıldı. Bu gelenek sarayın kültür hayatı ve saray danışmanlarıyla ilişkiliydi.

Patrimonyal monarşi klasik evresine Abbasilerin ve onların ardıllarının yönetiminde girdi. Bu sırada Charlemagne ile Otto hanedanının yönetimindeki Avrupa'da da emperyal monarşi görüşü yeniden canlandırılmaktaydı. Bu iki benzer ideolojik olgu birbiriyle bağlantısız değildi: Batı Hıristiyanlığı kendisini Müslüman istilalarına karşı siyasal olarak yapılandırıyordu. Her ikisi de krallığa dayalı Ortadoğulu tek tanrıcılıktan kaynaklanıyordu.

Abbasiler başlangıçta sahneye doğruluktan yana olan devrimciler olarak çıkmışlardı ama çok geçmeden İslami kabilecilik-sonrası anlayışla törpülenmiş olan patrimonyal bir hanedan monarşisini benimsediler. İktidara geldikten kısa bir süre sonra çeşitli Şii ('Taraflı') fraksiyonlar gibi azınlık muhalif gruplara anlayış göstermekten vazgeçtiler, onun yerine sayıları daha kalabalık olan proto-Sünnilerle uzlaşmaya çalıştılar. Ancak yine de kendilerinin yönetim hakkının Peygamber ile olan akrabalıklarından kaynaklandığını ileri sürüyorlardı. Saffah Halife olduğu zaman yaptığı konuşmada *devle* kavramına, yani kendi hanedanının iktidara gelmesinin ilahi takdir olduğuna değindi. Bu, iktidarın Tanrı tarafından bir kabileden başka bir kabileye aktarımıyla ilgili olan ve Kur'an'dan ve İbraniceden alınma bir kavramdı (*CH Iran* 4: 57). Daha sonraları, hanedanı, rejimi ve devleti tanımlamak için kullanılan standart terim haline gelecekti. O çağlarda,

5) Bu karışık konuları anlayabilmeme yardımcı olduğu için Patricia Crone'a müteşekkirim.

devleyi elde eden veya kaybedenler hanedan klanları oluyordu. Bunun anlamı şuydu: İktidarı ele geçiren ve elinde tutmayı başaran bireyler veya hanedanlar Tanrı'nın lütfüne erişmiş, dolayısıyla (dışarıdan pek öyle görünmese de) ahlaki olarak desteklenmeye layık kişiler sayılıyordu. Tanrı'nın lütfüne erişmiş olanlar zalimce davranabilirlerdi, ama onların yönetimine yine de katlanılmalıydı; daha sonra istilacılara, hatta fatihlerin en zalimlerine karşı bile gösterilen tavırların altında bu anlayış yatıyordu.

İslamiyet, Orta Asya platolarına, Kuzeybatı Afrika'dan Orta İran'ın ve Doğu Anadolu'nun platolarındaki otlaklarına (ki buralarda göçebe yaşamı vardı), sulamaya dayalı tarım sistemlerinin bulunduğu Irak, Mısır ve Ceyhun bölgesine kadar (Maveraünnehir) her yere yayıldı. İslami fetihler, Çin'den Şam'a doğu-batı ticareti veya Hint Okyanusu ile Akdeniz arası ticaret gibi uzak yerlerle ticaret konusunda daha önce görülmemiş fırsatlar yarattı; burada Mısır çok önemli bir noktaydı. Merv, Rey ve Buhara'dan Bağdat, Şam, Kahire (kuruluşu yaklaşık 970) ve Cordoba'ya kadar bütün şehirlerde el imalatçılığı gelişti.

Abbasilerin zaferi, İslamiyet'i Arap özellikli evrensel bir inanç yaptı; bu aynı zamanda çok-etnikli ve çok-kültürlü bir toplumun zaferiydi. İslamiyet'in ele geçirdiği topraklarda sürekli olarak diğer dinlerden Müslümanlığa geçen insanlar oluyordu. Din değiştirmeler fetihten bir süre sonra gerçekleşiyordu ve değişik nedenlerle meydana geliyordu. Mısır ve Lübnan gibi bazı yerlerde yaşayan çok büyük Hıristiyan azınlıklar ise Haçlı Seferlerine kadar sorunsuz bir hayat sürdürdüler.

Abbasilerin ana ideolojisi kendilerinin Peygamberin ardılları ve Allah'ın Vekili olduklarını vurgulamalarıydı. Mansur (hd. 754-75) şöyle diyordu: "Ben Allah'ın otoritesinin yeryüzündeki temsilcisiyim" (Crone ile Hinds 1986: 84). Memun da sekizinci Şii İmamını halefi olarak belirlerken (817), II. Velid tarafından öne sürülmüş olan Halifenin Ümmete yaptığı önderliğin tanrısal yetkiye dayandığı görüşünü tekrarlıyordu: Allah, Peygamberin yaptıklarını sürdürmeleri için Halifeler tayin etmişti. "Peygamberlik sona erince (...) Allah dinin temel direği olma ve Müslümanların yönetilmesi işini Hilafet kurumuna devretti." Memun Halife olarak bu görevi yerine getirmeye çalışırken çok yorulmuştu; görev "çoktanrılı dinlere inananları bastırmak, Ümmetin refahını, adaletin yayılmasını ve Kur'an'a ve Sünnete bağlı kalınmasını sağlamak" gibi işleri içeriyordu (Crone ile Hinds 1986: 135-7). Dolayısıyla, Müslümanların bu ahlaki ve siyasi görevleri yerine getirirken Halifelere yardımcı olmaları gerekiyordu ki, "Allah'ın adaleti ve hakkaniyeti sağlansın, yollar güven-

li olsun, kan dökülmesin ve uyum ve birlik içinde yaşayan bir devlet yaratılsın." Halifeler Allah'a itaat etmek zorundaydı, Müslümanlar da Halifelere. Memun aynı zamanda Allah'ın kendisinin halifeleri vâris olarak atadığını ve onlara "kendilerine emanet edilen Bilgiyi yayma" görevini verdiğini söylüyordu (Crone ile Hinds 1986: 96). Bu sözler Halifenin sorumluluklarının önemini gösteriyordu ama din alanındaki tek otoritenin o olduğu anlamını içermiyordu. (Belki de Halifenin yasama değil de yürütme görevi olduğu anlamına geliyordu.) Bu ifadelerin Ortaçağ papalarının başka bakımlardan çok da farklı olmayan ama yasama konusunda büyük bir kesinlik taşıyan ifadelerine benzediği kuşku götürür.

İRAN ETKİLERİ VE İBN MUKAFFA

Abbasiler aynı zamanda İran'dan aldıkları devlet yönetimi fikirlerini ve uygulamalarını da daha büyük bir çapta devreye soktular. Bir bürokrasi ve gizli servis kurdular, saray kültürü ve ritüeller geliştirdiler. Daha önce Sasanilerin başkenti olan Ktesifon (Tizpon) yakınlarında Bağdat kenti kuruldu (762). Abbasi propagandası İran-Sasani kavramlarına Kur'ansal anlam katma eğilimindeydi. Hükümdarın alnından 'peygamberlik ışığı' yayılır; "hükümet (saltanat) Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, sıkıntıda olan herkes ona sığınır" (Goldziher 1971: 61, 67, 69). Halife kozmik düzenle aradaki bağ idi. Sasanilerdeki monarşi düşüncesi Ardeşir'in Vasiyeti'nden geliyordu. Bu belgede şu ünlü ifade yer almaktadır: "Din, krallığın ikiz kardeşidir (...) din, krallığın temelidir, krallık da dinin koruyucusu" (Arjomand 1984: 93-4). Elbette bu sözler bu iki alanın birbirinden ayrılması olarak da yorumlanabilir.

İran-İslam siyasal düşüncesi İbn Mukaffa (Fars yaklaşık 720-Basra ? 756) ile güçlü bir başlangıç yaptı. Önce Emevilerin, sonra da Abbasilerin hizmetinde çalışan bu çok yetenekli danışman, Farsçadan Arapçaya büyük bir çeviri programı başlattı; onun eserleri "İran'ın epik tarihinin ve kurumlarının Araplara aktarılmasının başlıca araçları oldu" (EI 3: 884a). Halkın dini, sarayın ve siyasi seçkinlerin kibar kültüründen, İbn Mukaffa'nın yaymaya çalıştığı ahlaki incelikten (adab) çok farklıydı. Çoğu kişi sarayın dini tavırlarını kuşkuyla karşılıyordu; hatta bazı devlet memurlarının Manikeist veya skeptik (kuşkucu) olduğu düşünülüyordu. İbn Mukaffa Manikeizmi savunmuş olabilir. Öyle olmasa bile, dini hakikat konusunda liberal görüşleri vardı, pietizmi ve dogmatizmi kınıyordu, 'bilmediğiniz şeylere inanmanızı

emreden' kişileri lanetliyordu ve dini hoşgörüden yanaydı. En çok hayranlık duyduğu kişiler olan 'danışmanlar ve doktorlar zengin deneyim sahibi olan (...) ihtiyatlı, zeki (...) zarif' insanlardı.[6] Ama bir Müslüman toplumda kendisi de bir Müslüman olarak yazıyordu.

İbn Mukaffa'nın *Message* (Mesaj) (*Risala fi'l-sahaba*, yazıldığı tarih 754-6)[7] adlı kitabı, kendinden önce gelenlerin tersine, devlet yönetimini geliştirecek fikirlere açık bir kişi olduğunu umduğu Halife Mansur'a doğrudan bir seslenişti. Burada İbn Mukaffa daha yüksek bir kültüre mensup ve özgüveni yüksek bir kişi olarak konuşuyordu. Halifeye astları aracılığıyla değil de doğrudan hitap etmekten çekinmiyordu. *Risala*'da önceki Halifeleri ve görevdeki hükümdarın astlarını eleştirdi. Sonunda işkence görmesine ve idam edilmesine yol açan şey de muhtemelen Halifenin kardeşi için af istemesi oldu.

Risala'nın amacı çok açıktı: Eski İran'da geliştirilmiş olan patrimonyal yönetim biçimini Hilafete uyarlamak. İslam'ın erken dönemindeki siyasi yazılar arasında en sistematik olan, en az retorik içeren ve saygı ifadelerini en az kullanan yazı buydu. O sıralarda Rivayet etme (hadis) kültürü yerleşmişti ama dini hukuk bilginleri (fukaha) henüz bir devlet yönetimi kuramı geliştirmemişlerdi. Bu yüzden siyaset kuramında ve siyaset kültüründe İbn Mukaffa'nın kendisinin doldurabileceğini düşündüğü bir boşluk vardı. Zaten o da Hadislere değil Kur'an'a atıfta bulunuyordu.

Kitabında, bu sırayla olmasa bile, İmamlığı, orduyu, bürokrasiyi, ekonomiyi, çıkar gruplarını, danışman seçimini, hukuku, yasamayı ve uyrukların nasıl yönetileceği konusunu ele aldı. İhtiyatlı bir yaklaşım öneriyordu. İmam, başarılı olabilmek için halkının bağlılığını kazanmalıydı. Ama deneyimler gösteriyordu ki, (paragraf 55-7) bunun olabilmesi için halkın İmamın otoritesini doğru anlaması gerekliydi. İnsanların gerçek bir bağlılık gösterebilmeleri için İmametin amacını anlamaları lazımdı. İbn Mukaffa özellikle askerlerin kafa yapısıyla ilgileniyordu: Burada gerekli olan şey, askerlerin görevlerini açıkça belirleyen ordu kurallarıydı. Ama İmamın her dediğini körü körüne yerine getiren birlikler işe yaramazdı; emirlerin ardındaki mantığı da anlamaları gerekirdi. Yani gerekli olan şey, bir siyaset kuramıydı.

6) *Kalila wa-Dimna*, çev.: A. Miquel (Paris, 1957), s. 21.

7) Charles Pellat (yay. haz. ve çev.), *Ibn al-Muqaffa, mort vers 140/757, conseilleur du Calife* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1976). Bkz. BL 64-73; Nagel (1981: cilt 2, s. 159-83); E. Rosenthal (1958: 69-74); Richter (1932).

İbn Mukaffa Hilafet otoritesini yanlış değerlendiren iki görüşten söz ediyordu. Bunların birincisi, (herkesin katıldığı gibi) emre itaatsizlik Allah'a itaatsizlik demek olduğundan, Allah'a itaat edilmesini emreden herkesin İmam olarak kendisine de itaat edilmesini bekleme hakkı olduğu görüşüydü. Bu da, ona göre, bütün insanların eşit olduğunu, dolayısıyla da bir İmama ihtiyacımız olmadığını söylemek anlamına gelirdi. Bu, ordu içinde destek görmeye başlayan bazı Haricilerin görüşlerine bir gönderme olabilir. İkinci yanlış ise İmamlara kayıtsız şartsız itaat etmemiz gerektiği görüşüdür (bu da Şii görüşlerine bir gönderme olabilir).

İbn Mukaffa'ya göre, en mantıklı görüş ikisinin ortasında bulunur. İmama elbette itaat edilmelidir, ancak Şeriatı ve yaptırımlarını savunması koşuluyla. Ilımlı Müslümanlardan oluşan bir ordu da daha güçlü bir ordu olur. Aynı zamanda hem hükümdarın kendisi, hem de uyrukları için aynı ödevleri gerektiren bir dine dayalı olan iktidarın, boyun eğmeye ve keyfi güç kullanımına dayalı olan bir iktidardan daha istikrarlı olacağı yorumunu yapar.

İbn Mukaffa doğru ve orta yolcu bir İmamet otoritesi anlayışını İmamın otoritesinin *yetki alanı* ile ilişkilendiriyordu.

> Allah'ın İmamların takdirine bıraktığı ve başka hiç kimsenin emretme ve itaat bekleme hakkının bulunmadığı, yani savaş, memur atamaları, vergilerden ve ganimetlerden elde edilen devlet gelirleri ile bunların dağıtımı gibi konularda alınan bütün önlemler, emirler ve kararlar söz konusu olduğunda, sadece ve sadece İmama itaat edilmelidir.

Dini açıdan bu görüşlere katılmamak zordu. Ama İbn Mukaffa daha da ileri gitti ve bu görüşünü İmamın *İslami Yasa üzerindeki* genişletilmiş gücüne de bağladı. İmamın yalnızca Yasal Cezaları uygulama değil (ki buna herkes katılıyordu), aynı zamanda vahiy ile gelen metinlerde açık olarak yer almayan konularda da yargıda bulunma hakkı vardır. Daha da ötesi, İmam Şeriatın bütün çerçevesini açıklamalı ve sistemleştirmelidir: Yani kendi kesin yasalarını yapmalıdır. Böylece Mukaffa Şeriatın kendi içinde birbiriyle çatışan ekoller barındıran ulemanın elinden alınıp, İmama emanet edilmesini öneriyordu.

> Eğer müminlerin başı bu farklı kararların ve uygulamaların (...) her bir Ekolün [Gelenekleri] ve önerdiği çözümlerle birlikte kendisine bir dosya halinde sunulması için emir vermeyi uygun görürse; eğer müminlerin

başı daha sonra bu belgeleri inceler ve her bir konuda Allah'ın kendisine ilham edeceği görüşünü ifade ederse; eğer bu görüşe sıkı sıkıya bağlı kalır ve Dini Yargıçların onu bozmasını yasaklarsa; daha sonra da bütün bu kararlarını bir araya toplarsa – (o zaman) (şu anda) içinde yanılgılarla hakikatin birbirine karışmış olarak bulunduğu bu yargıları Allah'ın *tek ve adil bir yasaya* dönüştüreceğini umabiliriz. O zaman Müminlerin Başının görüşüne göre ve onun ağzından, yargı uygulamalarının birleştirilmesinin uyumlu bir adaleti gerçekleştirmenin yolu olacağını umabiliriz. (paragraf 34)

Bu yasaları sistemleştirme projesi geç Roma dönemi uygulamasını andırmaktaydı. Otoritesini açıkça ortaya koyması için İmama yapılan bir davetti.

İbn Mukaffa'nın İmamın *dini* otoritesini, en azından yasal alanda, onun siyasal gücünün temeli olarak gördüğü açıktı. İbn Mukaffa'nın ulemanın Şeriat konusunda (dolayısıyla da toplumun genelinde) önemli bir role sahip olduğuna ilişkin yaygın anlayışa böyle doğrudan saldırmasının nedeni, bu anlayışın yetersiz kararlara ve genel bir karışıklığa yol açtığını düşünmesiydi. Ama buradaki paradoks, ortaya koyduğu ve net olarak açıkladığı bu görüşün Abbasi yönetimi tarafından desteğine ihtiyaç duyulan ulemayı kızdıracak olmasıydı. Aslında, İbn Mukaffa o sırada Ulema tarafından dile getirilen iddiaların istikrarlı bir siyasal otoriteyle, hatta yalnızca bütünlüğü olan bir toplumsal örgütlenmeyle bile bağdaşmadığını görüyordu. Bu, tam bir İran görüşüydü. Mukaffa, açıkça Halifenin yanında yer alıyordu.

İbn Mukaffa bu görüşlerini kendisini, veya kendisini destekleyecek olanları, ulema (yani bilgili olması gerekenler) ile karşı karşıya getirecek olan bir din Bilgisi anlayışı üzerine kurmuştu. İbn Mukaffa'nın hukuki kararlar verme ve Şeriatın birbiriyle çelişen yorumları arasında bir seçim yapma yetkisinin *İmama* ait olduğunu düşünmesinin sebebi, bunların bir ölçüye kadar kişisel görüşe (rey) –yani, *akla*– dayalı olmasıydı. Ve insanların bu dünyada veya öteki dünyada mutlu olmak için dine olduğu kadar akla da ihtiyaçları olduğunu düşünüyordu. Çünkü bize aklı veren Allah'tı; eğer davranışların her ayrıntısı vahiy yoluyla emredilmiş olsaydı, akla gerek kalmazdı. Buradan zorunlu olarak şu sonuç çıkıyordu: "Allah (herhangi başka bir yolla belirlemediği) kararları ve önlemleri kişisel görüşe bırakmıştır." Daha sonra da şunu ileri sürdü: Allah yasal konularda kişisel görüş kullanma hakkını "(yalnızca) ikti-

dar sahiplerine vermiştir. (...) Bu bakımdan halkın kendisine danışıldığı zaman tavsiyelerde bulunmak, sorulduğu zaman yanıtlamak ve samimi tavsiyelerini gizlice vermek dışında bir (hakkı) yoktur" (paragraf 20). Bu garip bir biçimde Hobbesvari bir gelişmeydi, ama İbn Mukaffa bu düşüncesinin nedenini açıklamıyordu. Acaba siyasal istikrar gerekliliğine mi dayandırılmıştı?

Bütün bu konularda İbn Mukaffa Halifenin ihtiyaçlarını çok iyi anlayan biri olarak yazıyordu ama aynı zamanda ona hem uyruklarıyla hem de Şeriat ile olan ilişkisinde çok daha açık ve net olması gerektiğini söylüyordu. Aslında Halifenin kendisini nasıl algıladığına ilişkin olarak da temel bir değişim gerekiyordu.

Aynı şey yönetim metodolojisi için de geçerliydi. Hem halkın hem de seçkinlerin huzuru ve refahı için İmamın yönetimi gereklidir; ama istikrar için bazı ahlaki ve kültürel reformların yapılması lazımdır. Halifeliğin halkın desteğini alabilmesi için halk doğru biçimde eğitilmeli ve yapılan haksızlıklar giderilmelidir. Her bölgede "dinin ilkelerini, Sünneti ve tarihi çok iyi bilen sadık adamlar olmalıdır"; bunlar insanlara öğretmenlik yapacak, onların sorunlarını öğrenecek ve fitneyi daha başlamadan engelleyeceklerdir. Bir başka deyişle, hükümet din eğitimini desteklemeli, ama bunu kendi koşullarında ve iki yönlü bir sürecin parçası olarak yapmalıdır; bilgi kendisine de akmalıdır. Öğretmen aynı zamanda muhbir de olacaktır.

En önemlisi, hükümetin ordu desteğine ihtiyacı vardır. Horasan birlikleri en iyi birliklerdir ama biraz daha geliştirilmeleri gerekir. Kur'an'ı ve Sünneti iyi öğrenmelidirler. İmam, askerin ruh durumu hakkında sürekli bilgi almalıdır. Ve ordu uygun bir maddi temele oturtulmalıdır. Askerlere düzenli olarak ödeme yapılmalıdır – bunun bir kısmı ayni olmalıdır ki, toprak vergisiyle orduya yapılan ödemeler arasında fiyatlardaki dalgalanmalardan etkilenmeyen bir denge sağlansın. Askerlerin kendileri gibi İmamın da müsriflikten nefret ettiğini anlamaları sağlanmalıdır. Askeri denetim çok net olarak mali denetimden ayrılmalıdır.

Devlet memurları liyakat esasına göre atanmalıdır – en iyi memurlar Iraklılardır. Hükümdarın maiyeti ve bürokratik seçkinler geçmişteki suiistimallerden kaçınmak ve en iyi insanların devlet memurluğuna girmelerini teşvik etmek için dikkatle seçilmelidir: Hükümdar sonradan zengin olanları değil, soylu ailelerden gelen, zeki, yiğit ve din bilgisi yüksek olan Arapları desteklemelidir. Bu, liyakat ile aileden gelen ayrıcalıkları dengeleme çabasıdır.

İbn Mukaffa'nın kullandığı ton, bir idareci tonudur. İlk bakışta aldatıcı bir biçimde basit görünen bu kısa kitap, İslam'da monarşi düşüncesinin başlangıcıdır; Nasihatülmülûk denen yazı türünün de tonunu belirlemiştir. Kendi sonunu hazırlayan şeyin de bu olup olmadığını bilmiyoruz, ama İbn Mukaffa'nın siyasal meşruiyet gereksinimini fark etmiş olması Abbasilerin ve İslam'ın sorununun özüne dokunmuştur.

EBU YUSUF

Harun Reşid (hd.781-809: Bin Bir Gece Masalları'ndaki), Baş Kadı (Kadıların Kadısı) Yakub Ebu Yusuf'tan bir vergi kitabı yazmasını istedi. Ebu Yusuf (731-98) bu makama ilk atanan kişiydi ve bireysel akla en fazla yer veren Hanefi mezhebine mensuptu. Onun yazdığı Vergi Kitabı (*Kitab ül Haraç*) devlet yönetimi hakkında bir Fakih (dini hukuk bilgini) tarafından yazılmış olan ilk eserdi.[8]

Ebu Yusuf'un görevi toprak vergisi toplama ve dağıtma yöntemlerini Şeriata uygunluğu bakımından açıklamaktı. Kitabında çeşitli ekonomik ve askeri konularla, Korunan Halklara nasıl davranılacağı gibi, toplumsal konuları ele aldı.

Vergilendirme, etik ve devletin fonksiyonları bağlamında ele alınmıştır. Bir fakihten bekleneceği gibi, Ebu Yusuf herkes için eşit adalet kavramını vurguladı: Halife "büyüklerle küçükler arasında hiçbir ayrım gözetmeden Allah'ın düzenini kurmalıdır"; vergi toplayanların herkese aynı biçimde davranmasını sağlamalıdır; Allah'ın emrini yansız olarak uygulamalıdır. Yapılan hatalar insanların lehine olmalıdır; vergi memurları ödünsüz ama yumuşak olmalıdır. Halife yoksullara ve hükümlülere karşı müşfik olmalıdır.

Ebu Yusuf, Halifenin Şeriatla ilişkisi konusunda da ilginç bir yorum getirdi: Halifenin işlevi "uyruklarının pek anlayamadıkları konuları aydınlatmak ve görevlerinin ne olduğundan emin olmadıkları zaman bu görevlere açıklık getirmektir". Ama muhtemelen bu Halifenin Şeriatı yorumlayabileceği anlamına gelmiyordu: Büyük olasılıkla Ebu Yusuf burada Halifenin 'Şeri Cezaları uygulama (hudud)' ve 'herkese haklarını verme' gibi şeyleri kapsayan yürütme rolünden söz ediyordu (Crone ile Hinds 1986: 82-3).

8) Abou Youssouf Ya'koub, *Le Livre de l'impôt foncier* (*Kitab al-Kharaj*), çev.: E. Fagnan (Paris: Libraire orientaliste Paul Geuthner, 1921).

Ebu Yusuf Halifeye büyük bir saygıyla hitap ediyordu ama onun görevlerinin ciddiyetini ve Allah'a hesap verme durumunda olduğunu da vurguluyordu. Halife çalışkan olmalıdır (bugünün işini asla yarına bırakmamalıdır; bilen ama bir şey yapmayan kişi Allah'a 'ciddi bir hesap' vermek zorunda kalır). Uyruklar koyunların çobana emanet edildiği gibi hükümdara emanet edilmişlerdir. Hadisler göstermektedir ki, bir hükümdarın öldükten sonraki hayatı siyasal davranışlarına bağlı olacaktır, çünkü Peygamber en çok adil İmamı sever, en çok da zorbadan nefret eder.

Ebu Yusuf siyasal ekonomiye ve bunun devlet yönetimiyle ilişkisine değinen ilk kişiydi. Vergide adalet refahı artırır; genel olarak ekonomik refah da iyi bir yönetime bağlıdır – bu da bir başka önemli İran düşüncesiydi. Çünkü eğer vergi oranları adaletsiz olursa, toprak kullanılamaz hale gelir. Adil vergiler ve Şeri Cezaların adil biçimde uygulanması genel refahı, dolayısıyla da devletin gelirlerini artırır. Kitapta atıf yapılan bir Hadise göre, fiyatlar denetlenmemelidir, çünkü "fiyatların yüksek veya düşük olması Allah'a bağlıdır"; ama Irak'ın sulanmasının temin edilmesi Halifenin görevidir. Fiyat düzenlemelerinin sıkça uygulanmasına ve Nasihatülmülûk edebiyatında savunulmasına karşın 'serbest pazar' yaklaşımı standart İslam ekonomisi oldu. Ebu Yusuf'ta siyasal ekonomiye bütüncül bir yaklaşım görülmektedir.

Hilafet zirveye ulaştığında, Harun Reşid (Avrupa'da Charlemagne'ın yaptığı gibi) mirasını iki oğlu arasında paylaştırdı; ölümü imparatorluğun farklı bölgelerini karşı karşıya getiren dördüncü iç savaşa yol açtı.

HALİFE MEMUN

Abbasiler arasında, uyruklarının akıllarına ve gönüllerine hitap ederek, Hilafet kurumunu hem askerlerden hem de halkın içinden çıkan din önderlerinden bağımsız hale getirecek olan yüce bir imparatorluk idealini yaratma konusunda en kararlı davranan kişi Memun'dur (hd. 813-33). Yüksek kültürü ve Hilafetin entelektüel statüsünü geliştirmek için tasarlanmış bir kültür politikasını benimsemiştir. Sürekli olarak halk arasından çıkan Hadisçilerin ve ulemanın (bkz. Bölüm 3) etkisine karşı çıkmıştır. Çeşitli nedenlerle dinin harfiyen uygulanması yanlılarına karşı çıkan kişiler ve düşüncelerle ittifak kurmuştur: Bunlar (Fakihlere yeğlediği) ilahiyatçılar (mutakallimun) ve Helenizm ile Şiilik gibi düşünce ekolleridir. Bu yolla Hilafetin otoritesini artırmayı ummuş olabilir; ama muhte-

melen bunlar aynı zamanda kendi entelektüel tercihlerini de yansıtmaktaydı. Memun bilerek veya bilmeyerek, rejimin bu yeni din açısından etkili kılınabilmesi için ideolojik bir temeli olması gereğine işaret eden İbn Mukaffa tarafından başlatılan programı izlemiştir.

Şii İmam anlayışı Halifenin otoritesini büyük oranda artıracak bir şeydi; bir zaman gelmiş ve Memun kendisinin halefi olarak sekizinci Şii İmamı Ali el-Rıza'yı göstermiştir (Crone ile Hinds 1986: 137-9). Yunan felsefi metinlerinin çevrilmesi işi Harun Reşid döneminde hız kazanmış, Memun tarafından da hararetle desteklenmiştir. Bağdat'ta bir Hikmet Evi (Beyt ül hikme: kütüphane/bilim merkezi) kuruldu. Burada ilk kez (815) tam olarak çevrilen Büyük İskender'in öyküsü çok popüler oldu ve Aristoteles'in öğretmenliğini yaptığı Büyük İskender'i adil hükümdarlar katına yükseltti.[9] Büyük İskender efsanesi diğer Yunan ve Pers kaynaklarından alınan aydınlanmış emperyalizm düşüncesini güçlendirdi. Bu kaynaklar fetihleri ve farklı etnik gruplardan oluşan bir toplumu meşrulaştırıyordu; etik bir dünya devleti için hem bir argüman hem de ilham sağlıyordu. Bu neo-Grek miras aynı zamanda güçlü Halife fikrini de sağlamlaştırıyordu (bkz. Bölüm 6).

En önemlisi, Memun entelektüel olarak hem halkın içinden çıkan Hadisçilere karşı, hem de güçlü bir Halife fikrine destek vermeye hazır olan Sünni grupların desteğini kazanmaya çalıştı. Bunlar ilahiyatçılar, özellikle de dini tartışmalarda aklın rolünü vurgulayan Mutezile inanışı mensuplarıydı. Din Bilgisi ne kadar akılcı tartışmalara dayandırılırsa, Halifenin, emrindeki entelektüel seçkinlerle birlikte, Din Bilgisi edinmeye adanmış bir toplumu yönetme iddiaları o kadar inandırıcılık kazanıyordu.

Mutezilecilerin bazıları Abbasi hanedanını dini nedenlerle olduğu kadar akılcılık temelinde de desteklemeye hazırlardı.[10] Mutezileciler büyük olasılıkla, tanıtlara dayalı bir devlet tezi geliştiren ilk Müslüman düşünürlerdir. Mutezileciler, insan toplumunda İmamlığa ihtiyaç olduğu sonucuna akıl yürütme yoluyla varılabilir diyorlardı, çünkü insanlar doğaları gereği çatışmacıdırlar (bkz. Kur'an, Bakara Suresi, 251). İmamlık kurumunu yüceltirken bu makamda oturacak kişi için de çok sıkı şartlar getirdiler. Mutezileciler için en temel toplumsal ve siyasal değer adaletti. Kur'an'da belirtilen iyiyi emretme, kötüyü yasaklama görevinin *her* Müslüman'ın

9) *EI* 4: 127b-8a; Kraemer (1992: 254).

10) *EI* 3: 1143b-4a ve Mu'tezila maddesi; Hodgson (1974: cilt I, s. 437-42); Fakhry (1983: 46-63); G. Hourani (1976).

yükümlülüğü olduğunu ve bunun önce sözle, sonra eylemle ve, gerekiyorsa, kılıçla yerine getirilmesi gereğini vurguladılar. Bazı durumlarda adil olmayan bir hükümdara karşı silahlı direniş yapmak savunulabilir; suçlu imamlar iktidardan indirilebilir. Muhtemelen bunun ardındaki mantık şuydu: Titiz Müslümanlar, ahlaki ve dini bakımlardan düzeltilmeye açık olması şartıyla, meşru bir siyasal otoriteyi *kabul edebilirdi.*

Memun bazı Mutezilecileri destekledi. Doktrine ilişkin anlaşmazlıklarda onların tarafını tuttu ve onların (proto-Sünni Hadisçilere karşı savundukları) Kur'an'ın yaratılmışlığı tezini resmi doktrin olarak yerleştirmeye çalıştı. Son olarak da, İslam tarihinde ilk kez ve yalnızca o zaman var olan bir engizisyon modelini (mihne) kurdu (833). Bunun amacı "devlet görevlileriyle dini önderleri ibadet ve doktrine ilişkin konularda kendi dini görüşlerini ve otoritesini kabul etmeye zorlamak" idi (Lapidus 1975: 379). Ulema ile Kadılar çapraz sorgudan geçiyorlardı; devlet görevlileri, makamlarını kaybetmemek için Halifenin doktrinini kabul ettiklerini ilan etmek zorundaydılar. Kabul etmeyi reddedenler en katı biçimde cezalandırılıyorlardı.

Sözde Aristoteles tarafından yazılmış olduğu söylenen "Şehirlerin Yönetimi"' (Siyaset-i müdün) konulu *İskender'e Mektup*'un Persler tarafından elden geçirilmiş geç dönem Yunan kaynaklarından birinden alınma serbest bir çevirisi (*EI* 7: 985a; NL 842) bu sıralarda ortada dolaşmaya başlamış olabilir (kesin tarihi bilinmemektedir).[11] Bu belgede de devletin meşruiyeti kuramının nüvesi vardı: İnsanın doğasına ilişkin olarak bildiklerimiz insanların herhangi bir zorlama olmadan yasaya itaat etmeyeceklerini göstermektedir (bu, bazı Mutezilecilerin görüşüne yakındır); dolayısıyla, yasayı uygulayacak birine ihtiyaç vardır; dolayısıyla, bir krallıkta hem bir yasamacı (başlangıçta yasaları yapan kişi anlamında) *hem de* 'zorlayıcı bir hükümdar' (bir yürütme erki: s. 58-60) olmalıdır. Belgenin anonim yazarı İbn Mukaffa'nın anarşi ile mutlakıyet arasında bir orta yol bulunması önerisini de yinelemektedir:

> Hükümdar konusunda insanlar yanılmakta ve iki farklı görüş ileri sürmektedir. Kimileri (...) bütün insanların eşit olmaları ve aralarında hükümdar-uyruk ayrımı bulunmaması gerektiğini düşünmektedir. Ama

11) Çevirisi: Jozeph Bielawski ve Mariam Plezia (yay. haz.), *Lettre d'Aristote à Alexandre sur la politique enwers les cités, Archiwum filol. 25* (Wroclaw: Polish Academy of Sciences, 1970), s. 57-72. Bkz. *EI* 7: 985a, NL 842. Devlet yönetimi anlayışı İbn Mukaffa ile bazı Mutezilecilerin anlayışına yakındır.

bu kişiler, bunun hem hükümdarın, hem de adaletin yok olması anlamına geleceğini göz ardı etmektedirler; çünkü, insanlar arasında adalet ancak hükümdar aracılığıyla sağlanır. Kimileri ise, hükümdarın nefret edilen veya yasadan ayrılan biri olmasının önemli olmadığını düşünmektedir; oysa bu, tam bir yozlaşma biçimidir. (s. 63)

Aynı savlar, hükümdarın herkes üzerindeki egemenliğinin barış ve refah sağlayacağı söylenerek yararcı açıdan da haklı gösteriliyordu. Yani siyaset etiği, pragmatik nedenlerle vurgulanıyordu: Başarılı olabilecek tek yönetim, 'uyumsuzluğa ve zulüme değil, topluma dayalı olan meşru' bir yönetimdir. Hükümdar halkı tarafından sevilmeli ve sert olduğu kadar müşfik de olmalıdır.

CAHİZ

Mutezilecilerin ileri gelenlerinden Cahiz de (Basra yaklaşık 776-Bağdat 868/9)[12] Memun'un Halifeyi ulemadan daha önemli hale getirme çabalarına destek verdi. Cahiz felsefi bir edebiyatçıydı; ahlaki öğretilerinde ilginç anekdotlar ve çağdaş yaşamdan canlı betimlemeler kullanıyordu. Devlet görevlilerinin modaya uyarak sergiledikleri edebi gösterişçiliği küçük görüyor, kendi çabasıyla başarılı olmuş tüccarlara hayranlık duyuyordu (Pellat 1969: 272-5). Muhtemelen Habeş kökenli kozmopolit bir kişi olan Cahiz, Pers, Arap ve Yunan kültürünü bir araya getirmekten hoşlanıyordu. Ama İran adetlerinin körü körüne taklit edilmemesi gerektiğini, çağdaşı olan Yunanlıların ise o şanlı atalarına hiç benzemediklerini söylüyordu. Mutezile mezhebinin bütün görüşler 'talihte de, talihsizlikte de yol gösterici ve yoldaş olan' eleştirel aklın terazisine vurulmalıdır yolundaki inancını paylaşıyordu (Goldziher 1981: 88). Bu görüş Şii sezgiciliğini saf dışı bırakıyordu. Ama Cahiz'in dini tarafsızlığa veya kuşkuculuğa ayıracak zamanı yoktu.

Cahiz Memun'u ve Abbasi Halifeliğini savunmak için 817-18 yıllarından itibaren birçok kitap yazdı. Bunlarda İmameti saray çevrelerine ait eğitimli bir beyefendinin gözünden değerlendiriyordu. Birçokları gibi o da eğitimsiz halkı aşağılıyordu; halk yığınları ile seçkinler (hassa ile

12) *EI* Djahiz maddesi; BL bölüm 4; Pellat (1961, 1969); O. Rescher, *Exzerpte und Übersetzungen aus den Schriften des Philologen Gahiz*, bölüm I (Stuttgart, 1931).

amme) arasındaki farkı ilk vurgulayanlardan biriydi.[13] Bu konuya özel bir önem veriyordu ve devlet ile devletin yapılanmasını tartışırken bunu kullandı. Bu münasebetle Hadisçilerin yaratılmamış Kur'an doktrinine ve insansılaştırmalarına (antropomorfizm) karşı şunları söylüyordu: "Halk yozlaşmanın bütün öğelerini organize etmiş (ve), bir yandan birbiri ardına dünyaları yok eden bir fanatiklikle, diğer yandan dinin bütün yararları ile bütün maddi yararları yok eden bir hizipçilik ruhuyla sapkınlık sınırına ulaşmıştır."[14]

Halka karşı bu tavır Cahiz'in insan doğası hakkındaki kötümser görüşüyle yan yana gidiyordu. Siyasal otorite ile evrensel monarşinin gerekliliğini, insan doğası hakkında bilinenlere bağlıyordu:

> İnsanların yaradılışlarındaki en kötü şeylere karşı koyabilmeleri ancak sıkı bir eğitim, bu dünyada ciddi bir biçimde aşağılanma, öteki dünyada ise korkunç bir cezaya çarptırılma tehdidi ile mümkündür. (...) Layık olduğu cezadan elinden geldiğince kaçmak (...) insanın doğasında vardır. Genel kargaşaya ve yasaların uygulanmamasına yol açan şey budur.

Cahiz buradan şu sonucu çıkarıyordu: "Bu yüzden, tek bir Önder belirlemek görevimizdir. (...) Bu hem genel gözlemlerin, hem de (...) deneyimin bize gösterdiği bir gerçektir. (...) Allah dünyayı ve üzerinde yaşayanları öyle tasarlamıştır ki (...) tek bir Önder ile çok daha iyi durumda olurlar" (Pellat 1969: 63-5).

Sağlıklı bir dinin temelinde dünyevi düzen bulunur. Bu aslında çok eski bir İran düşüncesiydi ama yaygın bir Sünni inanç haline gelmiştir. Cahiz anarşistlerin, "insanların başlarında bir koruyucu olmadan özgür kalması daha iyidir. (...) Böyle olursa hem ruhun kurtuluşu daha kolay elde edilir hem de ganimet" (Pellat 1961: 38) görüşüne karşı çıktı; çünkü bu görüş Peygamberliğin kendisini gereksiz kılıyordu. İbn Sina da toplumsal bir denetime ihtiyaç duyuyor olmamızın dinin gerekli olduğunu kanıtladığını öne sürecekti (bkz. s. 120). Felsefeciler gibi Cahiz de bunu daha büyük bir örgenin parçası olarak görüyordu: İnsanlar ancak maddi ihtiyaçlarını doyurduklarında manevi ihtiyaçları ile ilgilenebilirler; Din Bilgisi dünyevi işler hakkındaki bilgiden kaynaklanır.

13) Marlow (1997: 39); *EI* al-khassa wa 'l-'amma maddesi.

14) *Risala fi'l-Nabita*, çev.: Charles Pellat, *Annales de l'Institut des études orientales de l'Université d'Alger* 10 (1952), s. 324.

Birçok Sünni'nin tersine, Cahiz devlet yapılanmasına ilişkin konularla da samimi olarak ilgileniyordu. Önder nasıl seçilmelidir? İnsan sadece 'halk (nâs) tarafından' diyemez, çünkü seçkinler (Önderliğin neden gerekli olduğunu bile anlayamayan) halk yığınlarından farklı bir gruptur. Sınıflar arası farklılıklar toplumun tek bir siyasal davranış göstermesini olanaksız kılar. Bunun yerine seçim seçkinler (hassa) tarafından yapılmalıdır; Cahiz bunların kim olduklarını tanımlamaz.

Önderin ne gibi nitelikleri olmalıdır? Cahiz zekâyı, iyi eğitimi ve iyi alışkanlıkları ön plana çıkarır. Bu nitelikler hemen fark edilebilir, ki bu da Önderin yalnızca birkaç kişi tarafından tanınabileceği yolundaki Şii görüşünü saf dışı bırakmaktadır. Yine Şii görüşüne karşı bir görüş olarak Cahiz işaret etme yöntemi yerine seçim yöntemini vurgulamıştır. Her şeyden önemlisi, bu yöntem insanların kararlarına saygı duyulması anlamına gelmektedir; Peygamber "onlar adına seçim yapmamıştı (...) bu seçimin insanlara bırakılması onların kendi yararınaydı, çünkü (Peygamber) seçimi onlara bırakmayı seçmişti". Seçim çeşitli yollarla yapılabilir. Doğru aday, uzun danışma toplantıları sonucunda belirlenebileceği gibi, ailesi veya kendi yaşadığı yerdeki kişiler tarafından belirlenebilir; veya kişi vasiyet yoluyla seçilebilir; veya, yine, 'soylu ve ayrıcalıklı aileler arasından biri' seçilebilir (Pellat 1961: 45-6). Kesinlikle zor kullanılmamalıdır. Bu çeşitli alternatifler kısmen Abbasi yöntemlerini desteklemek için düşünülmüştü. Bu aynı zamanda günümüzdeki İslami demokrasinin altyapısını da oluşturmuş olabilir.

Mutezilecilerin bazıları gibi Cahiz de bir zorbanın iktidardan indirilebileceğini ve güç kullanarak onun yerine yeni bir Önderin getirilebileceğini savunuyordu. "Kötü bir yönetime karşı çıkmak iç savaşla eşanlamlı olurmuş, zorbaları lanetlemek sapkınlık (bid'at) sayılırmış gibi davranan (...) zamanımızın yenilikçileri" dediği Gelenekçilerin etliye sütlüye karışmayan dinginci tutumlarıyla alay ediyordu.[15] Zorbayı devirme yükümlülüğünün uygulanıp uygulanmayacağı ve bunun nasıl yapılacağı duruma bağlıdır. Bu durumlardan biri, adaletsizliğin çok yaygınlaştığı ve (yine) seçkinlerin kendi aralarında toplanıp özgürce konuştukları ve bu şekilde düşünenlerin yalnızca kendilerinden ibaret olmadığını fark ettikleri bir durumdur. Sonunda:

> Tek umutlarının savaş, tek kurtuluşlarının isyan olduğunu anlarlar. (...) O noktada şiddet bir olasılık, dini yükümlülük ise mutlaktır. Böylece

15) Nabita, çev.: Pellat, s. 317.

> eylem bir olasılık sorunudur.[16] Eğer olasılık yoksa, yükümlülük de olmaz. (...) Kısaca denebilir ki, hasımlarına karşı koyma ve onu alt etme olasılığı ile halifeliğe layık bir aday ortaya çıktığı ve bu aday kendileri tarafından tanındığı anda, onu göreve getirmek ve savunmak yükümlülükleridir. (Pellat'ın alıntısı 1969: 80-1)

(Belki de bu, Abbasilerin iktidara geliş sürecini de kapsaması için söylenmiş bir şeydi.) Bütün olarak bakıldığında, Cahiz'in en özgün Sünni siyaset düşünürlerinden biri olduğu söylenebilir.

HALİFELİĞİN BAŞARISIZLIĞI

Memun'un halefi Mutasım, daha az inanarak olsa da, onun politikalarını sürdürdü. Mütevekkil'in döneminde (hd. 847-61) ise, dini harfiyen uygulamak isteyen Sünni 'Kur'an ve Sünnet yanlıları' etkilerini artırdılar, Mutezileciler ve neo-Grek felsefeciler gözden düştü. Mütevekkil kendisini iktidara getiren Türk köle-askerler tarafından öldürüldü. Ondan sonra, Şii Büveyhi hanedanının gelişine kadar (945) Bağdat siyasetine onlar egemen oldu. Karolenj İmparatorluğu'nun dağılmasına benzer biçimde, Halifeliğin farklı bölgeleri de birer birer yeni hanedanların yönetiminde bağımsızlaştılar. Ama yine de hepsi Abbasilerin İslam ve İran gelenekleri nin muhteşem bir sentezini yaparak geliştirdikleri patrimonyal monarşi sisteminin ideolojisini ve uygulamasını sürdürdüler.

Artık Dicle'de Roma olmayacaktı. Abbasiler yerel bir güç ve Sünni Halifeliğin simgesi olarak kaldılar. Emevilerin daha sonra hep dinden sapma olarak görülmelerine karşın, ilk Abbasi Halifeliği Sünni mitolojide gümüş çağ olarak hatırlanan bir çağ oldu. Abbasiler siyasal denetimi kaybettiler, ama sonraki çağlar boyunca da Ümmetin birliğinin sembolü olmaya devam ettiler. Kuramsal olarak, Cezaların uygulanması ve sözleşmelerin geçerli olması için hâlâ onların sessiz onayına gerek duyuluyordu.

Abbasiler geniş topraklarını ve ideolojik kaynaklarını çok çabuk tüketmişlerdi. İran'dan öğrendikleri gibi bir egemenlik görüntüsü vermelerine karşın, tutarlı bir yayılma stratejileri yoktu; ne bir imparatorluk ne

16) Aquinolu Tommaso'nun haklı bir savaş için öne sürdüğü koşullarla karşılaştırınız: *Aquinas: Selected Political Writings*, (yay. haz.) A. P. D'Entrèves (Oxford: Blackwell, 1954), s. 159.

de bir devlet ideolojisi geliştirebildiler. (Kısmen iktidara gelmelerini sağlayan) Şii İmamet anlayışı, İran ve Helen dünyalarındaki monarşi gelenekleriyle birleşerek bir temel oluşturabilirdi. Ama Abbasiler Şiiliği terk ettiler. Ortaya çıkan Sünni uzlaşmada Halifenin statüsü net değildi ve bu çok zararlı oldu. Sonunda merkezi imparatorluk yönetimini olanaksız kılan şey, önemli şehirlerdeki yüksek Kadıların, Halife tarafından atanmakla birlikte, ulemanın saygıdeğer üyeleri arasından seçilmeleri zorunluluğu oldu; onların uyguladığı Şeriat da özü itibariyle herhangi bir devletin denetiminin dışındaydı (Crone 1980: 62). Belki de İslami düşünce dünyasına merkezi bir devlet anlayışını sokmak imkânsızdı; ya da bunu yapmak için çok geç kalınmıştı.

Bu metinlerde ifadesini bulan Abbasi siyasal kültürü aracılığıyla İran kaynaklı patrimonyal monarşi geleneği daha sonraki bütün İslami hanedanlara aktarıldı. İslami öğreti kadar bu da, devlet görevlileriyle sıradan halkın siyasal otoriteye ve yöneten-yönetilen ilişkisine bakışını belirleyecekti.

3
Gelenek Yöntemi (Sünnet)

ULEMA VE HADİSLER

Müslüman Ümmetinde siyasete çok farklı bir yaklaşım gelişmekteydi. İlk olarak proto-Sünnilere,[1] daha sonra da Şiiliğin farklı kollarına bakacağız (4. Bölüm).

Müslümanların çoğunluğu, bazen 'Ehl-i kitâb ve sünnet' denen ve sonradan Sünni adını alacak olan topluluğa mensuptu. Bu topluluğun siyasal düşüncesinin temelleri Emevi döneminin sonlarıyla Abbasi döneminin başlarında atılmıştı. Siyasal düşünceleri dini Hukuk ilminin (fıkh: sözlük anlamı 'anlama') gelişmesine dayalıydı. İlk aşama, İslami uygulamalara Kur'an'ın yanı sıra başka bir yetkili kaynak daha sağlanması için Hadislerin toplanması, elenmesi ve yazılması aşamasıydı (yaklaşık 720-770 arası). Bunlar Peygamber ile Arkadaşlarının sözlerine ve davranışlarına ilişkin rivayetlerdi. 730 yılından öncekilerin çoğu için güvenilir bir tarih verilememektedir. Hadislerin bazıları geç Emevi döneminde yönetim veya halk tarafından yapılan uygulamalara dayalıydı.

1) Daha sonra olanlar için bkz. Schacht (1953); Guillaume (1956: 93-105); Hodgson (1074: Cilt I, s. 317-22); Gibb (1962: 198-202); Makdisi (1990: 2-6).

Toplanan bu Hadisler o zamanın sorularına yetkin yanıtlar veriyor, "bir Müslüman'ın inanması veya yapması gereken her şeyin, Muhammed'in kendisinin de yaptığını veya belli bir biçimde yapılmasını istediğini kanıtlayan geleneklere dayalı olduğunu" gösteriyordu (Guillaume 1956: 92). Bu tarz Hadisler Şeriatın ve Sünnetin gelişmesinde çok önemli bir rol oynadılar [Sünnet: Sözlük anlamı 'çok kullanılmış yol'– sonradan 'emsal', 'yaşam biçimi' ve nihayet 'topluluğun ideal veya kaide teşkil eden uygulamaları' anlamına gelmiştir (Schacht 1953: 58)].

Bu, sahip oldukları entelektüel üstünlük duygusunun verdiği rahatlıkla şehirden şehire giden âlim-öğretmenlerin (ulema) eseriydi. Önceleri sözlü olarak kulaktan kulağa yayılan (bu yüzden de herkesin ulaşabileceği) ama sonradan yazıya geçirilen, bir araya getirilen ve ulema tarafından yorumlanan bu Hadislerin ezberlenmesine ve tefsirine dayalı olan yeni bir dini önderlik türü ortaya çıkmaya başlıyordu. Bir bakıma demokratik olduğu söylenebilecek olan bu yaygın bilme türü, yeni bir meritokrasi (liyakate dayalı yönetim sistemi) tipinin ortaya çıkmasına yol açtı; buna göre, Bilgi (ilm) sahibi olanların vahiyi anlamaları ve uygulamaları gerekiyordu.

Sekizinci yüzyıldan onuncu yüzyıla kadar olan gelişme döneminde ulema 'net olarak tanımlanmamış bir grup'tu; aralarında bir hiyerarşi yoktu. Âlim konumuna, eğitimleri ve öğrencileri ile emsallerinin onları ilm sahibi kabul etmeleri dolayısıyla sahip oluyorlardı. "Bu, biraz çekingen bir kimlik belirten bir kategoriydi, (...) en önemli özellikleri olan Hadis bilgileri, aralarında önemli bir bağ oluşturuyordu" (Mottahedeh 1980: 140). Zaman geçtikçe, toplumun daha geniş kesimlerine katıldılar, öyle ki, "toprak sahipliği, şehir meclisindeki hiziplere üyelik, vb. gibi diğer kimlikleri, sahip oldukları ulema kimliğinden daha önemli olmaya başladı" (Mottahedeh 1980: 137); din uzmanlığı yerel toplumlardaki ileri gelenlerin özelliklerinden sadece biriydi. Çoğunlukla kamuoyunu yönlendiriyor veya dillendiriyorlardı.

İlk âlimler (ulema), Emevilerin iktidara geliş biçimini kabul etmiş ve Osman'a saygı göstermeyi sürdürmüş olsalar da, ahlaken sıklıkla onları eleştiriyorlardı. Ama Hadisler çoğunlukla ibadet, yasalar ve kişisel ahlak ile ilgiliydi; içlerinde çok azı doğrudan siyasal konuları ele alıyordu. En önemli nokta en büyük otoritenin 'Allah'ın Kitabı ile Peygamberin Sünneti' oluşuydu; Sünnet ise özünde Kur'an ile Hadislerin *ulema tarafından yorumlanışı* anlamına geliyordu. Bu da toplulukta yeni bir otorite biçiminin oluşmasına yol açtı: Ulemadan kişiler, Müslümanların çoğunluğu için dini ve ahlaki önderler haline gelmeye başladı. En büyük oto-

rite olarak Kur'an'a ve Sünnete bağlı kalınması talebi, "İslami kuralların tanınmasında, Halifeyi halife olarak söz hakkından mahrum ediyordu" (Crone ile Hinds 1986: 58). Adalet, devlet otoritesinden ve siyasal yöneticilerden bağımsız bir şey olarak tanımlanıyordu. Dini, toplumsal ve ekonomik yasama tabanda yapılıyordu. Bu da yeni ve oldukça ilginç bir dini ve siyasal otorite anlayışını doğurdu.

ŞAFİİ VE YASANIN (ŞERİATIN) METODOLOJİSİ

Bu durum monarşi otoritesine ve İslamiyetin dünyayı yönetme projesine zarar verdi. Yunan *polis*'inde, Roma *respublica*'sında ve Avrupa'daki devletlerde olduğu gibi, ahlaki ve yasal statüsü olan siyasal birimler oluşturulması projesine de zarar verdi.

Abbasi yönetimi altında, proto-Sünniler Bağdat'ta ve diğer büyük şehirlerde kafalara ve gönüllere girmeyi başardılar. Dokuzuncu yüzyılın ortalarında Halifeleri bile davalarını benimsemeye ikna ettiler; böylece Abbasi hanedanı gerçek iktidarı kaybedince, dini birliğin simgesi ve yerleşik inancın savunucusu haline geldi. Bu Âlimler hangi alternatif ideolojiyi geliştirmişlerdi?

En önemli faktör, Doğru Yol'un (Şeriat: Kural/Yasa; sözlük anlamı: sulama yerine giden yol) Basra, Kufa ve Medine'deki medreselerde genel olarak Âlimler (ulema), özel olarak da Hukuk Uzmanları (fukaha) tarafından biçimlendiriliyor olmasıydı. Bu zihniyetin ve siyasal düşüncenin tarihi bakımından, Şeriatın metodolojisi de içeriği kadar önemliydi. İslam Hukuku kendi söylemini, teknik söz dağarcığını ve doğru tefsir yapma prosedürlerini geliştirdi. Sonuçta dört Hukuk Ekolü (fikh mezhebi) ortaya çıktı (genelde fikir ayrılıkları küçük noktalardaydı): Irak'ta bulunan Ebu Hanife'nin (ö. 767) izleyicileri olan Hanefiler; Medine'deki Malik İbn Annas'ın (ö. 795) izleyicileri olan Malikiler; Şafii'nin (ö. 820) izleyicileri olan Şafiiler; ve Bağdat'taki İbn Hanbel'in (ö. 855) izleyicileri olan Hanbeliler. Bireyler, bazen de tüm bölgeler belli bir mezhebe bağlandılar.

Şafii'nin yaklaşımı, bu mezheplerdeki entelektüel süreçlerin bir modeli olarak ele alınabilir. Bu bize Sünni zihniyetin en mükemmel biçimi hakkında bir fikir verir. Şafii, Medine ekolünün harfiyen uygulamaları ile Ebu Hanefi'nin daha akılcı olan Irak ekolünün bir sentezini yapmak üzere yola çıkmıştı. Bir ara Halifenin Yemen'deki temsilcisi olarak görev yaptı; ama sonra görevden alındı, hapse atıldı ve daha sonra Harun Re-

şid tarafından serbest bırakıldı. Bundan sonra kendisine önerilen bütün devlet görevlerini geri çevirdi, buna Memun tarafından önerilen Kadılık da dahildi. 814 yılında Mısır'a öğretmenlik yapmaya gitti. Bir dersin sonunda, bir Maliki tarafından dini yeterince harfiyen uygulama yanlısı olmadığı gerekçesiyle bıçaklanarak öldürüldü.

Şafii, herhangi bir dış otoriteye veya Halifenin yasalaştırmasına gerek kalmadan, neyin Şeriata uygun, neyin uygun olmadığının saptanmasını sağlayacak şekilde Sünneti yeniden tanımladı (Schacht 1953: 59). Üzerine bir tartışmanın kurulabileceği dört Fıkıh Usulü'nü (Kur'an, Hadisler, İcma ve Kıyas) ikiye (Kur'an ve Hadisler) indirdi. Temel önermesi tek otoritenin Muhammed'in kendisi olduğuydu. Uygulamada İcma yoluyla karar veren ulema iken, Şafii İcmaya sadece Muhammed'in düşüncelerinin bir kanıtı olarak başvurulabileceğinde ve sadece Cemaatin bir bütün olarak İcmasının bir fikrin gerçekten Muhammed'in fikri olduğunu göstereceğinde ısrar etti.

Şafii'nin karşısındaki sorun, Kur'an'da ve Sünnette ifade edilen tanrısal vahyin akla gelebilecek her konuda bir başvuru kaynağı olması (Schacht 1953: 136), ama kabul edilen belgelerde tutarsızlıklar ve boşluklar bulunmasıydı. Şafii önce otantik ve otantik olmayan Hadislerin nasıl saptanacağını gösteren, daha sonra da, birbiriyle çelişen iki metinden hangisinin diğerini değiştireceğini veya ortadan kaldıracağını belirleyen kuralları koyarak sorunun üstesinden gelmeye çalıştı. Bu kurallar çoğunlukla çok ince ayrımlar içeriyorlardı.

Öncelikle, sadece otantik aktarıcıları Peygamber'in kendisine kadar izlenebilen Hadisler kabul edilmeliydi. Şafii hangi Hadislerin bu sınıfa girdiğini saptamak için karmaşık ama tutarlı bir belirleme metodu oluşturdu. İlk kriteri 'zincir'deki aktarıcıların kişisel özellikleriydi.[2] Bu yolla biriken Sünnet ile Arap dili arasında bir karşılaştırma yaptı: Her âlim bir parçasını bilebilir, "ama birinde olmayan diğerlerinde bulunabilir" (*Risala*, s. 89).

İkinci olarak, Şafii birbirleriyle çelişen metinlerin ne olduğuna karar verirken Peygamber'in hakkında konuştuğu veya tepki verdiği durumun göz önüne alınması gerektiğinde ısrar etti. (Bu on ikinci yüzyıldan itibaren Katoliklikte uyumsuz kuralların birbiriyle uyumlu hale getirilme-

2) "[Bir Hadisi] aktaran kişi dininde itimat sahibi olmalıdır ve güvenilir, (...) aktardığını anlayan, [Hadisin] anlamını değiştirebilecek okunuşların farkında olan bir kişi olmalıdır": Majid Khadduri (çev.), *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961), s. 239.

si olarak bilinen prosedüre benziyordu ('concordance of discordant canons'). Abelard'ın *Evet ve Hayır*'ının (*Sic et Non*) temelini oluşturan bu prosedür Avrupa hukukunu ve felsefesini yeniden başlattı. Bu yöntemi ilk geliştiren kişinin Şafii olmasına karşılık, onun Avrupa'yı etkilediğine dair bir kanıt yoktur.)

Üçüncüsü, bazı ifadeler genel, bazıları da belli durumlara uygundu. Şafii *Kıyas* usulünde aklın belli bir rol oynayabileceğini kabul ediyordu. Hanefi Mezhebine göre, insan sorunlu metinleri 'maslahat' (kamu yararı) gibi ilkeler ışığında tefsir ederek kişisel muhakeme (rey) kullanabilirdi; çünkü Peygamber'in kendi düşüncesinin de bunlar tarafından yönlendirildiği varsayılabilirdi. Dolayısıyla, Hanefiler vahiy yoluyla gelen metinlerin ilk bakışta görülen anlamlarından yola çıkarak, yol gösterici genel ilkelere vurgu yapıyorlardı. Şafii bundan memnun değildi. Bireysel muhakemeyi, ayetlerden çok sınırlı biçimde kıyas yapılmasına indirgemeye çalıştı. Kıyasın önemi diğer üç Usulün önemi düzeyinde değildir ama kıyas yapmak 'zorunlu'dur. Kıyasa,

> Kur'an'da uygun bir ayet, [Sünnet] veya icma yoksa başvurulur. (...) Haklarında bağlayıcı açık bir metin bulunmayan konuların [cevapları] –Kıyas yoluyla– Bağımsız Muhakeme (içtihat) yaparak aranmalıdır, çünkü doğru cevapları bulma yükümlülüğümüz vardır (Schacht 1953: 122, 292).

Onun düşündüğü, sağduyuyu çok sınırlı bir şekilde uygulamaktı. Örneğin, biri hayvanınızı öldürürse, tazminat olarak para almayın (çünkü fiyatlar dalgalanır), hayvan alın. Tek kabul ettiği, Peygamberin Arkadaşlarından birinden gelen bir hadisin, Peygamberin kendisine dayandırılan bir hadis ile Kıyas yapılarak ilga edilebileceğiydi (*Risala*, s. 302-3). Bir başka deyişle, tefsiri yine metinlerin *statüsü* sorununa indirgiyordu. 'Aklı' Allah'ın insanlara bir armağanı olduğunu söyleyerek övüyordu ama kişisel Görüşe (rey) bağımsız bir rol vermiyordu. Akıl almaz veya mantık dışı olsa bile, bir ayeti reddetmek veya değiştirmek için Kişisel Görüş kullanılamaz: "Eğer bir Hadisin Peygamberden geldiği doğrulanırsa, onu kabullenmeliyiz; senin ve başkalarının neden ve nasıl olduğu hakkında konuşmanız hatadır" (Alıntı Schacht 1953: 13). Şafii (Nietzsche gibi, ki dürüstlüğü vurgulaması açısından ona benzemektedir) kendisinin bir otorite olduğunu söylemiyordu (Schacht 1953: 6). Burada takınılan tavır ulemanın ve onların takipçilerinin akla karşı tavırlarını derinden etkiledi.

Şafii Şeriatın, Hıristiyanların İncil'de veya İznik Akidesi'nde bulunduğunu söyledikleri türden, mutlak ve şüphe götürmez bir otoritesi olduğunu söylüyordu. Onun yapmak istediği herhangi bir dış muhakemeye atıfta bulunmadan Doğru Yolu (Şeriatı) Kur'an'dan ve Hadislerden çıkarmaktı. Öte yandan, yasama konusunda otantik Hadislere Kur'an'ın kendisi kadar önem veriyordu. Muhammed'in Kur'an'da ve Hadislerde söyledikleri aynı derecede öneme sahipti. Ama Peygamber'in görüşleri yaşam süresi boyunca gelişmiş olduğu için, daha sonra söyledikleri eski söylediklerinden daha önemliydi. Dolayısıyla, Hadisler kimi zaman Kur'an'da değişikliğe yol açabilirdi.

Bu yaklaşım kutsal metinlerin lafzi anlamlarına dokunmuyordu. Vahyedilmiş metnin geçerliliği kendiliğindendi; doğru tefsir edilmesi durumunda kendi içinde tutarlıydı. Hiçbir zihni süreç onu geçerli veya geçersiz yapamazdı. Bunun bir anlamı Yasa'nın (Şeriatın) maddelerindeki boşlukların sadece yeni metinlerle doldurulabileceğiydi; bu da tahmin edilebileceği gibi, Hadis yaratmaya veya yaratılmış Hadislerin farkına varmadan kabul edilmesine davetiye çıkartıyordu. Muhammed'in söylemiş veya yapmış olabileceği şeyler 'dindar çevrelerce oluşturulan Muhammed *figürüne*' dayandırılıyordu (Hodgson 1974: Cilt I, s. 329-31).

Sünni Cemaat içinde, tektanrıcılığın hadis nakilcileri (Ehl-i hadis) ve Şafii gibi kişiler tarafından vurgulanan anlatılara dayalı olan biçimiyle, teoloji (kelam; sözlük anlamı: söylem/konuşma) temsilcileri, özellikle de Mutezileciler tarafından ileri sürülen soyut biçimi arasında bir iktidar çatışması vardı. Hadis nakilcileri Harun Reşid ve Memun zamanında –yani Hilafet doruk noktasında olduğu sırada– kısmen metinlerin lafzi otoritesini vurgulamak ve onların rasyonalist kişiler tarafından tefsir edilmesini önlemek için, Kur'an'ın 'yaratılmamış' olduğunu ileri sürdüler ("Allah'tan gelen her şey sonsuzdur ve Kur'an da Allah'tan gelmiştir"). [Sonunda Halife El-Kadir (1029) Kur'an'ın yaratılmış olduğu öğretisinin İmansızlık ve cezasının da idam edilmek olduğunu ilan etti.] Bu, Ümmet adına konuşma ve Yasayı/Şeriatı tefsir etme yetkisini ulemaya verme anlamına geliyordu. Onlara göre, dini konularda rasyonel tartışmalarda bulunmak sapkınlıktan (bidat; sözlük anlamı: yenilik) başka bir şey değildi. Fukaha genelde hadis nakilcilerinin görüşüne daha yakındı (içlerinden bazıları ise çok yakındı). Asıl önemlisi, hadis nakilcilerinin tersine, Mutezileciler halktan destek görmüyordu.

Şafii'nin tipik örneğini oluşturduğu süreç Peygamber'in ölümünden sonraki 100-200 yıl arasında gerçekleşti ama onuncu ve on birinci yüz-

yıllara kadar genel kabul görmedi. Ancak, uzun vadede Muhammed'in Mesajının Sünni Müslümanlarca nasıl anlaşılacağını belirledi. Burada Sünni ve Şii Hukuk arasında büyük farklılıklar vardı. Hiç kuşkusuz Mesaj İslami topluluklar içinde kabul gören görüşlerden çok daha farklı şekillerde de anlaşılabilirdi.[3] Ancak bundan böyle, bu şekilde tanımlanan vahiy ve vahyi aktarma yolları İlim olarak kabul edilecekti. Bu yaklaşım zaman içinde zihinsel yaşamın tamamını kapladı. Bu ilim Sünni dünyanın tamamına egemen olan zihinsel aktiviteyi ve toplumsal düzeni etkiledi. İlim üzerinde söz sahibi olduğundan Ulema (sözlük anlamı: ilim sahibi olanlar) toplumsal otoritenin en istikrarlı sahipleri haline geldi. İslami olduğunu ileri süren herhangi bir toplumun ana dokusuna biçim veren ve hâlâ da vermekte olan onlardır. Hilafetin imparatorluk arzusu söndükten sonra İslam Ümmetini bir arada tutan ve hâlâ da tutmakta olanlar onlardır. Otorite onlardaydı; sultanlar veya devlet başkanları ise sadece güç sahibiydi.

Fukaha, kişiler arasındaki alışverişin nasıl olacağının ve anlaşmazlıkların nasıl çözüleceğinin koşullarını belirledi. Bu, uzun vadede, insanların çoğu şey hakkındaki düşünüş şekillerini etkileyecekti. Sözleşmeden dua şekline kadar ahlaki, yasal ve dinsel konulardaki kesin kurallar ile değişik insan kategorilerine –özgür, köle, bekâr– göre farklılık gösteren cezalar Allah tarafından bildirilmişti. Bu, İslamiyetin rekabet içinde olduğu diğer 'tinsel' inanışlara karşı gücünü oluşturuyordu.

Toplumsal bir değişimin meydana geldiği sırada Sünnet ve Yasa (Şeriat) daha sonra değiştirilmesi kesinlikle mümkün olmayacak şekillerde sabitlendi. İcma yoluyla hukuki bir çözüm sağlandıktan sonra artık eskiye dönüş mümkün değildi çünkü Muhammed "benim Ümmetim asla bir yanlış üzerinde anlaşmaz" demişti.[4] Değişiklik yapmak için tek gerekçe Peygamberle kurulmuş kişisel bir ilişkiden kaynaklanan yeni Hadislerin keşfedilmesi olabilirdi. Ancak sözlü gelenekteki bütün Hadislerin kaynağı göz önünde bulundurulduğunda, kim daha önceden bilinmeyen yeni hadislerin varolduğunu gösterebilirdi ki? Bugün bile yeniden yorumlama alanı sınırlıdır ve böyle bir işe girmenin meşruiyeti, Allah'ın varlığının bir

3) C. Wright Mills de aynı şekilde, Leninizm'in Marksizm'in mümkün olabilecek tek gelişmesi değil, olası gelişmelerinden biri olduğunu ileri sürmüştür: *The Marxist* (Londra: Penguin, 1962).

4) Bu, Patricia Crone'a özel bir mektupta açıklığa kavuşturduğu için şükran borçlu olduğum birçok noktadan biridir.

parçası olduğu kabul edilen dini hukuk kriterlerine göre çözümlenmiş olan soruları yeniden gündeme getirdiği gerekçesiyle sorgulanmaktadır.

SİYASİ ETKİLER

Sekizinci yüzyılın sonlarında ve dokuzuncu yüzyılın başlarında bu kültür ve bu tutum Bağdat'taki kitleler tarafından benimsendi, kitle siyasetini ateşledi ve Halifenin bu görüşün destekçileriyle ittifak içine girmenin akıllıca olacağını düşünmesine yol açtı. (Bkz. Bölüm 7). Bu düşüncenin çekici olmasının bir nedeni, İlimin yakın zamana kadar çok ağırlıklı bir sözlü kültüre ve anlatı geleneğine sahip olan geniş bir nüfus tabakasına ulaşabilmesiydi. (Bağdat'ta kâğıt imalatı bu dönemde başlamıştır.) Harun Reşid'in ölümünden sonra (813) 'Allah'ın kitabına ve Peygamber'in Sünnetine' daha fazla uyum sağlama konusunda halktan talepler gelmeye başladı. Kur'an'ın ve sünnetin harfiyen uygulanmasının savunucusu olan İbn Hanbel ayaktakımını sokaklarda "Allah'tan gelen hiçbir şey yaratılmamıştır ve Kur'an Allah'tandır" diye bağırtan bir mezhebin başı olarak ilan edildi. (Lapidus 1975: 380). Sokaklara dökülen zorbalar Halifenin görevinin iyiyi emredip kötüyü yasaklamak olduğunu, yani, Şeriatı uygulaması gerektiğini söylüyorlardı. Bir halk önderi (813-14) insanların sadece doğru dini kurallara göre hareket eden yöneticilerin emirlerine uymaları gerektiğini söyledi (Lapidus 1975: 372). Anlatı yönteminin siyasi etkileri görülmeye başlanmıştı.

Hadislerde veya ilk Fıkıhçılarda *açık* bir siyasi kuram yoktur. Kur'an'da siyasi söylem oluşturabilecek ayet, Nisa Suresi 4:59 idi (bkz. s. 39). Toplumda siyasi yöneticileri 'emir sahipleri' arasına katma eğilimi vardı. Ancak Fıkıhçılar Hilafeti ayrıntılarıyla tartışmadı; ama 'Kralların Kralı' unvanı Allah'ın yetkisini gasp anlamına geldiği için reddedildi. Resmi bir biat olması koşuluyla, bir tür Ümmet seçimi olarak Halifenin ardılını atama hakkını kabul ettiler. Ancak bu kişisel bir anlaşmaydı, Avrupa'daki büyük evlat hakkı gibi yasal bir hak değildi (Hodgson 1974: cilt I, s. 299).

Hadisler insanı adil olmayan bir yönetime sabırla katlanmaya teşvik eder. Bu, Emeviler dönemindeki muhalif proto-Sünnilerin tavrının yansımasıolabilir. Hadisler aynı zamanda adil olmayan yöneticilerin önünde adil şeyler söylemenin övgüye değer olduğunu da bildiriyorlardı; ancak hadis aktarıcıları kamu işlerinde iyiyi emretme, kötüyü yasaklama görevi üzerinde ısrarcı değillerdi. İbn Hanbel yönetimi zorla ele geçirmiş bi-

rinin bile İmam (Halife) olabileceğini, adil veya dindar olmayan bir İmama bile, dinden çıkmadığı veya namaz kıldırmayı ihmal etmediği sürece, itaat ve hizmet edilmesi gerektiğini öğretiyordu. (*EI* 3: 1164b). Ama bu koşullara uymayan bir İmama karşı nasıl davranılması gerektiği konusunda bir şey söylemiyordu.

Bu, devlet kurma süreçlerine karşı belli bir kayıtsızlık anlamına gelmektedir. Birkaç Hadis siyasi iktidarla (sultan) herhangi bir ilişki içine girilmemesi konusunda uyarıda bulunmuştur; bir Hadis (doğru bir şekilde Harun Reşid'e atfedilmektedir) mutlu erkeği iyi bir evi, parası, güzel bir karısı olan ve "beni tanımayan ve benim de onu tanımadığım" bir insan olarak tarif etmiştir. Diğerleri kamu görevlerini kabul etmenin tehlikelerine işaret etmişlerdir: "Üç yargıçtan ikisi cehennemdedir."

Yine de, Hadisçilerin ve ulemanın Fıkıhçıların metodolojisiyle desteklenen düşünce yapısı siyasi konuların nasıl tartışılacağının temelini oluşturdu ve Sünni İslam'da siyasi tartışmada hangi kriterlerin geçerli olacağını belirledi. Ortaya çıkan şey Hilafete karşı ilkeli ve yürekten bir destek veya direniş değildi; sadece dini gruplar daha iyi bir şey bulunamayacağı yönünde bir anlaşmaya vardığından, eleştirel bir mesafeyi muhafaza eden sessiz bir hoşgörüydü. Ulema, kendilerine karışmaması koşuluyla (satrançtaki şah benzeri) bir Halife istiyordu. Bu, itaat, kayıtsızlık ve kızgınlığın tuhaf bir karışımıydı. Bu tavır daha sonraki rejimlerde de sürdü.

Dolayısıyla, Hadisçilerin ve Fıkıhçıların anlatıya dayalı, lafzi yorumcu metodu siyasette belli bir yaklaşımın ortaya çıkmasına yol açtı: Karşı koymama, ilgilenmeme, 'iman ile iktidarın birbirinden ayrılması' (Crone ile Cook 1977: 124). Bunun arkasındaki nedenlerden biri, ulemanın kendi devletsiz yapılarını oluşturmakta olmasıydı. Şafii, Nisa Suresi 4:59'un "Peygamberin ordusunun komutanlarına" değil, "Peygamber'in hakları ve görevleri açısından mutlak değil, koşullu itaatle atadıklarına" (*Risala*, s. 112-13) gönderme yaptığında ısrar ediyordu; daha sonraki dönemlerde bazı yorumcular ise bunun 'ulema ve Fıkıhçılar' anlamına geldiğini kabul ettiler.[5]

İslam dinine biçim verenler siyasi kurumlar yerine ortak bir Yasaya (Şeriata) ve ritüele dayalı bir Ümmet oluşturulması üzerinde anlaştılar. Böylece toplumsal çalkantılara, hanedan değişikliklerine ve istilalara rağmen, bu yollarla toplumsal-dini kimliklerini daimi hale getirmekte başa-

5) Khadduri, *Risala*, s. 112'de Tabari.

rılı oldular. Özellikle İslami Doğru'yu yaymaya adanmış olmayan kurumlar hakkında pek fazla düşünülmüyordu.

Hilafetin siyaseten önemini yitirmesi dini ve siyasi iktidar arasında, dini-ahlaki-yasal otorite ile siyasi-askeri güç arasında *kısmi* bir ayrılık yarattı. Biri Âlimlerin, diğeri ise Sultanın alanı haline geldi. Cihat sürdürmek ile İlim peşinde koşmak birbirinden ayrıldı; Araplar artık eli silahlı bir halk değildi.

4
Şii Liderlik Kuramları (İmamet)

On İki İmamcı veya İmami Şiilik olarak bildiğimiz kuramlar onuncu ve on birinci yüzyıla kadar gelişmemişti. Başlangıçta Şiilik, inançsız ve ahlaksız oldukları için Emevilerin ve Abbasilerin Ümmetin meşru İmamları olduklarını reddetmek anlamına geliyordu. Şiilere göre, Peygamberin ölümünden sonra İmamlık Ali'ye ve diğerlerine geçmeliydi; gerçek inananlara göre zaten geçmişti de. Şiiliğin değişik kolları kimin, ne zaman İmam olması ve İmamın nasıl seçilmesi gerektiği konularında farklı görüşlere sahipti. Hemfikir oldukları tek şey, İmametin kesinlikle İslami inanış ve davranışın merkezinde yer aldığıydı.[1]

Abbasilerin adaleti ve gerçek İmamlığı yeniden tesis etme konusunda son derece başarısız olmaları Sünnilerden çok Şiileri düş kırıklığına uğratmıştı. Şiilerin büyük bir çoğunluğunun ana *siyasi* amacı gerçek İmamın tanınması ve ona itaat edilmesiydi. Bu olana kadar hem İmamet, hem

1) Bundan sonra olanlar ve Şiilik ve İsmailiye için bkz. *EI 3*: 1166a-9b; Halm (1991); Lambton (1981: 219-41, 288-306); Anonim (1970); Corbin (1964: 62-73, 110-15); Arjomand (1984: 27-65); Joseph Eliash, "The Ithna 'Ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority", *SI* 39 (1969), s. 18-30; W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", Anonim (1982: 163-74).

de Müslüman ümmeti beklemeye alınmıştı. En şiddetli muhalefet, silahlı ayaklanma (huruç) yanlısı olan ve gerçek İmamın bu yolla iktidara gelen kişi olduğuna inanan Zeydilerden geldi.[2]

İMAMİLER

Öte yandan, beşinci ve altıncı İmamlarının (hd.713-65) rehberliğinde, ılk İmamiler silahlı ayaklanmaya karşı çıktılar; bunun yerine gerçek İmamın tanrısal bir müdahaleyle başa geçirilmesini beklemek gerektiğini öğrettiler. Altıncı İmam Cafer Sadık sabır, karşı koymama ve gündelik siyasetten uzaklaşma tavsiye etti.

Cafer'in ölümü (765) üzerine ardılının kim olacağı konusunda çıkan anlaşmazlık Şiiler arasında bir bölünme yarattı ve İsmailiyye (Yedi İmamcılık) ile İmamiyye (On iki İmamcılık) kolları ortaya çıktı. İsmailiyye mezhebinden olanlar Cafer'in, ardılı olarak büyük oğlu İsmail'i belirlediğini ileri sürüyorlardı; ancak İsmail babası Cafer'den önce öldüğü için, onlara göre meşru İmam İsmail'in oğlu Muhammed İbn İsmail'di. İsmail bir gün Mehdi olarak dünyaya dönecek ve kötülükleri cezalandırıp dünyaya adalet getirecekti.

Abbasiler İmami önderleri sıkı bir gözaltında tutarak destekçileriyle iletişim kurmalarını önlediler. İmamiler on birinci İmamları öldükten sonra (873-4), onun ardılı olan Muhammed Mehdi'nin –yani, on ikinci İmamın– gaybete çekildiğine (gizlendiğine) ve bundan böyle ona inananlarla gizli aracılar yoluyla iletişim kuracağına inandılar. Bu 'küçük kayboluş (gaybet-i suğra)' 941 yılına kadar sürdü. İmamiler bu tarihten sonra Mehdi'nin *daimi* olarak gaybete çekildiğini ('büyük kayboluş: gaybet-i kübra') ileri sürdüler. Kıyamet günü haksızlıkları cezalandırmak için dönecek, adaleti ve eşitliği sağlayacaktı. Günümüze kadar gelen Gizli On İkinci İmam inanışı buradan gelmektedir.

İmamlığa, dolayısıyla siyasi otoriteye dair Sünni ve Şii görüşler otoritenin doğasıyla ilgili farklı kavramlar içeriyordu ve farklı tartışma metotları üzerine kuruluydu. İlk rasyonalist İmamlık kuramı, Şiiliğin Zeydiyye mezhebinden olan Kasım İbn İbrahim (785-Medine 860) tarafından ileri sürülmüştür. Bu kuram insan doğasının kusurlu olması nedeniyle siyasi otoritenin gerekli olduğu tartışmasını da içermekteydi:

2) Halm (1991: 206-7); Lambton (1981: 28-32); *CH Iran* 4: 487.

> Seks yapma ve yemek yeme arzusu erkeğin içine konulmuştur ve bunları sınırlayacak veya engelleyecek biri olmazsa, insanlar arzularını tatmin etmek için birbirleriyle savaşırlar ve sonunda dünya yok olur. (...) İnsanların kendilerine bu kısıtlamaları öğretecek bir rehbere ihtiyaçları vardır ve bu rehber İmamdır. İmam aynı zamanda kendisine itaat etmeyenleri cezalandırır, itaat edenleri ödüllendirir. İnsanlar bu yolla korunurlar.[3]

Bu tez birbiri ardına düşünürler tarafından ele alınmış ve sonunda devletin varlık nedeni (raison d'être) ve kaynağı olarak temel Sünni öğretiye girmiştir.

İmamın nasıl atanacağı konusuyla ilgili olarak Kasım hem İmametin, hem de İmamın kendisinin Allah'ın armağanı olduklarını söylemiştir. İnsanların yaradılıştan kavgacı olmaları nedeniyle İmamların seçimle belirlenmesine karşı çıkmıştır; çünkü insanlar hiçbir şey üzerinde anlaşamazlar. Seçim ya seçkinler, ya da halk tarafından gerçekleştirilmelidir. Ama seçkinleri kim tanımlayacaktır? Ayrıca, bu iki grup hiçbir zaman işbirliğine gitmezler (bkz. Cahiz). Bütün seçimler bir şura (konsey) eliyle yapılmalıdır ama şura üyeleri "farklı ve uzak yerlerden gelmelidir, hedefleri farklı olacaktır (...) çünkü şuraya katılan her grup İmamlığa talip olur. Anlaşmazlıkları savaşa yol açar, savaş da yok olmayı getirir".[4]

Şii İmamiyye mezhebi Irak ve İran'da özellikle şehirlerde ve esnaf arasında yayıldı. İmamiyye mezhebi dokuzuncu yüzyılın ortalarından on birinci yüzyılın ortalarına kadar, özellikle Bağdat ekolünden Müfid'in (ö.1022), öğrencisi Murtaza'nın (ö.1044) ve onun öğrencisi Tusi'nin (ö.1066) yazıları sayesinde kendine özgü bir İmam öğretisi ile kendi fıkıh sistemini geliştirdi. Bu kişiler Büveyhilerin (eskiden Zeydi olan ama artık İmamiyye mezhebinden olan Şiiler) yönetimi altında yazıyorlardı; Tusi koyu Sünni olan Selçukluların yönetimi ele geçirmelerine şahit oldu. Şiilerin birçok bakımdan Sünni Hadisleri andıran kendi Hadisleri, kendi imamlarının sözleri vardı. Şiiler, özellikle de İsmailiyye mezhebinden olanlar, Kur'an'ı tefsir ederken zahiri (görünürdeki) ile batıni (dahili, sır ve hakikatle ilgili) anlamlar arasında fark olduğunu vurguluyorlardı. İmamilere göre İmamların kusursuz bir Şeriat –Kur'an ve

3) B. Abrahamov, "Al-Kasim ibn Ibrahim's theory of the imamate", *Arabica* 34 (1987), s. 80-105, sayfa 86'da.

4) Abrahamov, "Al-Kasim", s. 91-2.

Hadis– bilgisi vardır ve bu bilgi bir İmamdan diğerine aktarılır. Dolayısıyla, Kur'an'ın gerçek anlamını sadece İmamın veya onun temsilcisinin eğitiminden geçenler (müçtehitler) bilirler. İmamların ve İlimlerini aktardıkları insanların bu öğretmenliği (talim) Doğruyu (Şeriat) belirlemede çok önemlidir. Büyük Kayboluş sırasında İmami fıkıhçılar akla Sünnilerden daha fazla önem verdiler.

Mevcut İmama kadar doğru bir şekilde belirlenmiş İmamların kabul edilmeleri ve onlara bağlılık kesinlikle gerekliydi. İmami teolojisi ve siyasi düşüncesi İmamın statüsü, özellikleri ve fonksiyonları üzerine odaklandı. Her devirde bir İmam olmalıdır; onun nerede olduğunu bilmeyebiliriz ama mutlaka bir yerlerdedir. Cafer Sadık ve öğrencisi Hişam İbn Hakim tarafından geliştirilen doktrine göre, İmam Peygamberin vasisidir; peygamberin rolü ona miras kalmıştır. Arabuluculuk yetkisi vardır. Tanrısal vahyin vücut bulmasıdır. Onun ahlaki ve entelektüel özellikleri Allah tarafından garanti edilmektedir.

BİR İMAMET KURAMI

On iki İmamın hepsi, ama en çok On İkinci veya Gizli İmam, evrenin ve gerçek dinin oluşması için gerekli kabul ediliyordu. İmam Allah'ın Kanıtıdır (hüccet: garanti); evrenin dayanağıdır, Allah'a ulaştıran 'kapı'dır. Vahiy bilgisi ona bağlıdır. Sadık'ın "Allah [İmama] lütfettiği için gökler üzerlerine yıkılıp yaşayanları yok etmez ve Allah bize lütfettiği için yağmur yağdırıp merhametini gösterir. (...) Dünyada bizi temsil eden bir İmam olmasaydı, dünya yıkılırdı" (Lambton 1981: 237-8) dediği rivayet olunur. Bu, halifenin çok daha sağlam, tamamen ruhanileştirilmiş biçimiydi. On dördüncü yüzyılda Avrupa'da aynı retorik bazen papa için de kullanılıyordu.[5]

Tusi ve diğer Şii fıkıhçılar tarafından geliştirilen argümanın mantığı (Halm'in sözleriyle) şöyleydi:

> İnsan yanılabileceği ve dolayısıyla bir rehbere gereksinim duyduğu için, tanrısal lütuf insanoğluna, günah ve yanlışlardan korunmuş (masum)

5) Walter Ullmann, *Medieval Paplism* (Londra: Methuen, 1949); Michael Wilks, *The Problem of Soverignty in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

> bir İmam vasıtasıyla her zaman doğru bir rehberlik ihsan eder. Baştaki halifeler günahkâr oldukları, yanıldıkları ve zorbalık yaptıkları için Gizli bir İmamın olması gerekmektedir; onun varlığı olmasa, Allah insanoğlunu terk eder, insan da kesinlikle yoldan çıkar. (1991: 55-6)

Aynı şekilde Doğu Ortodoks ve Latin Katolik Hıristiyanları da Hıristiyan vahyinin ancak yanılmaz bir anlaşmazlık çözümleyici sayesinde sürdürülebileceğini söylerler; dolayısıyla Tanrı bunu sağlamış olmalıdır. Bu da piskoposların ekümenik konsilidir. Papalığın etkisiyle Ortaçağ Katolik kilisesi böyle bir konsilin papa tarafından kabul edilmesi gerektiğini söyledi. Daha sonra ise, ilk Vatikan Konsilinde (1870-1) yanılmaz olanın (ahlaken saf olanın değil) sadece papa olduğu ileri sürüldü. Bunun bir noktada Roma Katolik doktrinini İmami Şiilik ile aynı hizaya getirdiği açıktır. Ancak iki ruhani önderlik kuramı arasında çok büyük bir fark vardı: İkinci yüzyılda papalık göz önündeki bir kamu kurumu olarak geliştirilen kilise kavramında kesinlikle gizli değildir.

Bütün bunlardan, dini uygulamalarda ve örgütlenmede son derece ilginç bir İmami Şii yaklaşımı ortaya çıktı. Gerçek İmamın yokluğunda onun dini fonksiyonları askıdadır; İslam inancının birçok toplu ibadeti uygulanamaz. Yasal vergiler olamaz, Yasal Cezalar olamaz, (bazılarına göre) toplu Cuma namazları kılınamaz. Ülkenin sınırları savunulabilir; ama bunun dışında Cihat artık tamamıyla ruhani bir savaştır ve ana amacı diğer Müslümanları Şiiliğe döndürmektir.

İmamın şu andaki rolü siyasi iktidarı hedeflemek değil, Din Bilgisi ile rehberlik etmektir. O gerçek ruhani yöneticidir; kararları yardımcıları (müçtehitler) aracılığıyla bilinir. 'Küçük Kayboluş' sırasında toplumu bilinen bir temsilci aracılığıyla yönetmiştir; ama şimdi, 'Büyük Kayboluş' sırasında, temsilcisinin kim olduğunu bile bilmemekteyiz. Dolayısıyla rehberlik Fıkıh aracılığıyla gelmektedir; bu nedenle de ulema, *özellikle de uzman din hukukçuları (fukaha)*, şimdilik bizim ruhani rehberlerimizdir. Bu noktada Sünni ulema görüşüyle bir paralellik bulunmaktadır; ancak Fukahaya verilen bu özel rol sonradan, özellikle de Safeviler zamanında ve günümüzde, çok gelişecek ve dramatik sonuçlara yol açacaktı.

Şii ulema, özellikle de fukaha (din hukukçuları), yalnızca din-hukuk âlimleri değil, aynı zamanda Gizli İmamın temsilcileriydi. "Gerçek İmamlar, kendileri şahsen yargıda bulunacak durumda olmadıkları zamanlar yargı görevini Şii fıkıh bilginlerine bırakmışlardır" (Tusi, Lambton 1981: 252).

Dolayısıyla bu insanlar Sünni fıkıh bilginlerine oranla çok daha fazla otorite kullanmaya başlamışlardır. Bu yaklaşım siyasette çok ilginç tutumlara yol açmıştır. Mevcut otoriteler (Abbasiler ve Sünni sultanlar) birer zorbadır. Onlar yüzünden gerçek İmam gizlenmiştir: "Zorbalar hüküm sürdükleri ve gerçek inananlar öldürüldükleri sürece Gerçek İmam haklarını kullanamaz ve hayatı tehlikededir; bu yüzden sahte İmam'ın pençesinden kendini korumak zorundadır" (Halm 1991: 55-6). Bu devletten kopma ve komün yaşamına çekilmeyi getirdi. Şiilerin çok iyi bildiği iktidar gerçekleri siyasi faaliyetlerin askıya alınmasını gerektiriyordu. Adil olmayan (yani, Şii olmayan) bir yöneticinin yönetiminde kamu işleriyle ilgilenmek prensipte yasaktı. Tutumlarını belirleyen şey, (birçok başarısız ve kanlı devrim girişimi sonucunda varılan) tanrısal takdirin beklenmesi gerektiği inancıydı. Bu siyasete katılmama ve tevekkül anlamına geliyordu.

O halde insan, On İkinci İmam'ın dönüşüne kadar mevcut yönetimlerin zorbalığına ve adaletsizliğine katlanmalıdır. Ama eğer bir insanın ailesi veya mülkü tehlikedeyse, gerçek inançlarını saklamasına izin vardır: Takıyye (ihtiyati gizleme, sakınma). Karşı koymama ve umuma tabi olma Şii cemaatini koruyacaktır. Eğer insanın kendisine veya Şii cemaatine zararı dokunacaksa, insanın 'iyiyi emretmesi, kötüyü yasaklaması' zorunlu değildir. Bu yolla Şiiler çok mükemmel bir şekilde uzlaşma sağladılar. Tusi'ye göre takıyye, Şeri olmayan bir şey emretmedikleri sürece adil olmayan yöneticilerle işbirliğinin gereğidir. Hatta, eğer *hayatı* tehlikedeyse, "bir başkasının ölümü söz konusu olmadığı sürece, insan şeri olmayan eylemlerde bile işbirliği yapabilir. Ama hiçbir koşulda bir insanın ölmesi söz konusu olduğunda [takıyye] yapılmaz."[6]

Ancak Murtaza'ya göre, bazı koşullar kamu görevi yapmayı sadece caiz değil, farz da kılar. Bunlar, kamu görevinin (1) "doğruyu desteklemenizi ve yanlışı reddetmenizi veya doğru olanı emretmenizi ve kötü olanı yasaklamanızı" sağlaması; veya (2) başka Şiileri korumanızı sağlaması; veya (3) aksi halde ölecek olmanızdır. Bu koşullar altında insan 'gerçek İmamlar adına' memuriyet yapmaktadır çünkü bu görevi yaparken onların koyduğu kuralları takip etmektedir (*Treatise*, s. 25-7).

Bir Şii fıkıhçısı, "kendisi, halkı veya inananlar adına veya onların mülkleri adına korku içindeyse" Dini Yargıçlık görevinde bile buluna-

6) Lambton (1981: 151-2)'de Al-Tusi; Wilfred Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government", *BSOAS* 43 (1980), s. 18-31; sayfa 27'de.

bilir; hatta "Sünni mezhebine uygun kararlar bile verebilir" (tabii, öldürmeyi içermiyorsa) (Murtaza). Selçuklular başa geçtiği sırada yazan Tusi de, Şeriatın uygulanmasını sağladığı sürece şunun kabul edilebilir olduğunu ileri sürdü: "Yasadaki cezaları uygulamak, iyiyi emretmek, kötüyü yasaklamak, yasal vergileri ve bağışları bunları hak edenler arasında paylaştırmak ve din kardeşlerine ihsanlarda bulunmak" (Lambton 1981: 255).

Gerçek İmam ile zorba arasında bir hükümdar kategorisi daha vardı: 'Adil sultan' veya 'dönemin sultanı'; 'doğru olanı emreden, yanlış olanı yasaklayan ve her şeyi [doğru] yoluna koyan' bir kişi (Tusi).[7] İyi bir Sünni yöneticinin ve gerçek İmamları kabul eden Şii yöneticilerin İmamlar adına hareket ettiği ve bu nedenle de Allah'ın onları onayladığı kabul edilebilirdi. Şiiler, Dar-ül-İslam'da Şiiliğin açıkça yaşanabildiği yerleri dar ül-iman olarak tanımlıyorlardı ve bu yerlerin içinde Büveyhi ve Fatımi ülkeleri de vardı.

İmamilere göre, gerçek İmamın yeniden başa geçirilmesi Allah'a bırakılmalıdır. İsyan ancak on ikinci İmam'ın dönmesi durumunda kabul edilebilir; zaten o zaman isyan *zorunlu* olacaktır. "[On İkinci İmamın] babalarından hiçbirinin silahlı ayaklanmaya kalkışma, Takıyyenin sona erdiğini ilan etme ve etrafına yandaş toplama görevi yoktu. Ama çağımızın İmamı ortaya çıktığında bunu yapmalıdır" (Müfit). "[İmamlar yandaşlarının adil olmayan yöneticilere karşı] kılıç çekmelerini ve başkalarını bu yönde kışkırtmalarını alenen yasakladılar. Bunun yerine kıyamet günü Mehdi'nin geleceğini söylediler. Allah onun aracılığıyla cemaati acılarından kurtarıp, canlandırıp, onlara rehberlik edecektir" (Müfit, Lambton 1981: 262). Dolayısıyla, ne Büveyhiler, ne de Fatımiler Sünni çoğunluğa Şiiliği kabul ettirmek için çalıştılar.

İSMAİLİLER

İsmaililer çok daha belirgin bir öğreti ve örgütlenme geliştirdiler. Dokuzuncu yüzyılın sonlarından başlayarak Sünni ve İmami hükümdarlara karşı, yeni-Platoncu Felsefe ile yoğrulmuş gnostik ve mesiyanik fikirlere dayalı ciddi bir devrimci tehdit oluşturdular (bkz. s. 99-100). Onlara göre, Muhammed'e inen her ayet için (tenzil), onun vasisi olan Ali'ye de giz-

7) Madelung "Treatise", s. 30'da söz edilmektedir.

li alegorik bir yorum (tevil) verilmişti. Bunlar doğa, rakamlar ve astroloji ile ilgiliydi. İmamiler gibi İsmaililer de kendilerinin seçkin (hâss), Sünnilerin ise sıradan (umûm) olduklarını vurguluyorlardı.

Müslümanlar arasında sadece İsmaililer bir hiyerarşi fikri geliştirdiler. Onlara göre evren Allah'tan yansıyan yedi kat semadan oluşuyor ve insan dünyası da yedinci katta bulunuyordu; ayrıca yedi ana tarihsel çağ ve her çağın kendi Peygamberi ve 'icracı'sı vardır. Şimdi altıncı çağda yaşamaktayız ama yeni çağ çok yakında başlayacaktır. Yedi İmam vardır: Bunlar Ali ve Ali'nin gaybete çekilen Muhammed İbn İsmail'e kadar olan ardıllarıdır. Muhammed'in vasisi olarak görülen İmam, İmami Şiilikte olduğundan daha yüksek bir statüye sahipti: İmam tanrısal vahyin ekseniydi. Kurtuluş için gerçek İmamı, yani Gizlenen Yedinci İmamı tanıyabilmek gerekliydi ve bunu da sadece el almış kişiler yapabilirdi.

Siyasi hiyerarşi de bu metafizik hiyerarşi ile örtüşüyordu. İsmailiyye inancının gizli hikmeti sadece bunu hak eden az sayıda insana emanet edilmişti; böylece gizli bir örgütün özellikleri güncel dünya düzeni anlayışına dayandırılıyordu. Gerçek öğreti, misyon propagandası (da'vâ) yoluyla yayılıyordu; her bölgede 'rütbe ve bilgi açısından aralarında bir hiyerarşi bulunan' müminleri denetleyen bir misyon başı (dâi: tebliğci) bulunuyordu (Lewis 1967: 48). Bu mezhebin üyeleri öğreti ve üyelikleri hakkında konuşmamaya yeminliydiler. Acil durumlarda görünür bir İmam gerçek İmamın vasisi olarak hareket ediyor, onu gizliyor ve koruyordu. Bu beklemede olan alternatif bir siyasi düzendi.

FATIMİ SİYASET KURAMI

Artık İsmailiye İslamiyet'i pratik yollarla hemen uygulamaya koymayı arzu eden tek ideolojik hareket haline gelmişti. İsmaililer bu stratejiyi İmamilerin Abbasilerin yozlaşmışlığı ve güce dayalı diğer yönetimler karşısındaki ilgisizliğine bir seçenek olarak geliştirmişlerdi. Fatımiler 909 yılında Übeydullah Mehdi'yi (ö.934) 'Mehdi' ve gerçek İmam ilan ettiler (Tunus) ve Sicilya, Kuzey Afrika ve Mısır'ı fethettiler (969); kısa bir süre için Filistin'i ve Suriye'nin bazı bölgelerini aldılar ve Mekke ile Medine'de denetimi ele geçirerek Sünni dünyayı yasa boğdular. Ancak Irak ve Arabistan'daki çoğu İsmaili Fatımilere katılmadı; bazıları –Karmatiler– Doğu Arabistan'da (Bahreyn), İslamiyet'te eşi benzeri olmayan bir biçimde bir ihtiyar heyeti tarafından yönetilen bir kabile devleti kurdu-

lar. Onların arzusu da evrenseldi: "Doğuda ve batıda Romalıların, Türklerin ve Hazarların başkentlerine kadar tüm halkları kendi egemenliğim altına alacağım" (kaynak Canard 1942-7: 159).

Muizz (953-75), tam bir fanatik veya deli olan Hakim (996-1021) ve Mustansır (1036-94) gibi üç olağanüstü imamın yönetiminde Mısır bir dünya gücü haline geldi. Fatımi devleti doğu-batı ticaretinin merkezindeydi; İspanya'yı Hindistan'a bağlıyor, İtalyan şehir devletleriyle ticareti teşvik ediyordu (Fatımiler bu dönemdeki tek büyük Müslüman donanmasını inşa ettiler).

Fatımi yönetimi altındaki Mısır'da sanat, bilim, felsefe ve din ilmi gelişti. Dini hoşgörü politikaları vardı; nüfusun çoğunluğu Sünni idi ve, Hakim'in acımasız idaresi altında yaşadıkları dönem dışında, bu kişiler inançlarının gereğini çok açık bir şekilde yerine getirebiliyorlardı. Hıristiyanlara ve Yahudilere de genelde iyi davranıldı.[8] Ancak Fatımi İmamları diğer Sünni ve İmami yönetimlerce, özellikle de komşu Büveyhiler tarafından bir tehdit olarak algılanıyor, zaman zaman da onlara gerçek bir tehdit oluşturuyorlardı. Fatımiler kısmen Büveyhiler nedeniyle Bizans ile dostane ilişkiler kurdular. Çoğu üyesi Fatımi öğretilerini ve tezlerini benimsemese de, Ortadoğu'nun her yerinde gizli İsmaili örgütlenmeleri olması da bu tehdit algılamasını büyütüyordu.

Yedi sayısı üzerine odaklanan Fatımi eskatolojisi, bir İsmaili fakih olan ve ilk dört Fatımi Halifesine hizmet eden baş Kadı ve İsmaili Fıkıh Mektebinin kurucusu Kadı Numan (ö. 974) ile yeni-Platoncu fıkıhçı Kirmani (ö. 1020'den sonra) tarafından geliştirildi. Tarihsel döngülerin Fatımi yorumuna göre, astroloji Fatımilerin iktidarları (devle) sırasında herkesi alt edip dünyayı ele geçireceklerini gösteriyordu. "Dünya senin ve hanedanının (...) Ey Mehdi, imparatorluğun çok genç, zaman da onun kölesi" (Halife Abdullah'a seslenen bir şair) (Canard 1942-7: 184, 189). Fatımi yönetimi, İslamiyet'in başındaki güzel günlere bir dönüş değil, kozmik tarihte yeni bir çağın yavaş yavaş gözler önüne serilmesi olarak gösteriliyordu.

Artık gizli olmayan Fatımi İmamları Sünni Halifeye verilen statüden çok daha yüksek bir statü kazandılar. İmam Allah'tan yayılan zekânın cisimleşmesi, "Allah tarafından yaratılan dünyanın nedeni" idi (Canard 1942-7: 161). İmam dini ve siyasi otoriteyi birleştiren ve her konuda ona karşı mutlak teslimiyet içinde olunması gereken mutlak bir hükümdar

8) Yaacov Lev, *State and Society in Fatimid Egypt* (Leiden: Brill, 1991), s. 10.

olarak kabul ediliyordu. İmam dini ve siyasi hiyerarşileri baş ilahiyat öğretmeni (dai-i ekber) ve vezir kanalıyla kontrol ediyordu. Kadı Numan İslamın beş şartına Cihat ile İman veya Velayeti (bağlılık, sevgi) eklemiştir. İman insanın "İmamlara inanmasını, dönemin İmamını tanımasını, kabul etmesini ve onun iradesine boyun eğmesini, Allah'ın emirlerine uymasını ve İmama itaat etmesini gerektirir".[9]

Bir Fatımi İsmailisi olan ve 996-1017 yılları arasında yazan Ebu Favaris İmametin gerekliliği hakkında yeni *akılcı* savlar geliştirdi ve (kendinden öncekiler gibi) insani gereksinimlerden kaynaklandığını söylediği bu gerekliliğe *epistemolojik* gereksinimleri de kattı. Bilgi "her şeyden yüce ve soyludur (...) ve sadece en saf insanlar tarafından algılanabilir". İnsanlar eğer Yaratıcı'nın kusursuzluğunu yansıtmak istiyorlarsa, bilgi sahibi olmalıdırlar. Ancak, Bilgiyi öğrenmek için "Allah'ın seçtiği ve desteklediği bir öğretmen" gerekmektedir. Favaris, "bu insan İmamdır," der.[10]

Bunun yanı sıra, insanlar arasında eşitlik olmadığını biliyoruz ve "akıl üstün olanın yönetmesi gerektiğini emreder". Böyle bir eşitsizlik olmadan ne toplumsal düzen, ne de bilgi olabilir, çünkü o zaman herkes her şeyi bildiğini ileri sürer. "Dolayısıyla, aramızdaki eşitsizlik bizim (yani, İmamet) için avantajdır." Bu sözler İmametin tüm insanlık için gerekli olduğu anlamına gelmektedir. İslami dille söylemek gerekirse, Vahyin bir batıni, bir de zahiri anlamı vardır; bu nedenle de 'bir açıklayıcı ve tefsirci' olmadan anlaşılamaz [Makarem (yay. haz.), s. 25, 33-4].

Peygamber atama yönteminin belirlenmesini kendinden sonra gelenlere bırakmak istememiştir, çünkü bunun cemaatini, 'kardeşim İsa'nın cemaatinde olduğu gibi', birçok mezhebe böleceğini biliyordu. "Bir vekilin açıkça atanmasını, bunun da insanlar tarafından anlaşılmasını sağlayacak açık ve kesin bir yasa koydu" [Makarem (yay. haz.), s. 26]. Ve İmam cemaatin değil, Allah'ın ve Peygamber'in vekili olduğundan, bunun yöntemi doğrudan tanrısal seçim, yani tayin etme olmalıdır.

Onuncu yüzyılda yazılmış bir İsmaili metni (bu metnin iki versiyonu vardır; bunlardan birinin Ali'nin Mısır valisine mektubu olduğu ileri

9) Sami Makarem, "The Philosophical Significance of the Imam in Isma'ilism", *SI* 27 (1967), s. 41.

10) S. N. Makrem (yay. haz. ve çev.), *The Political Doctrine of the Isma'ilis (the Imamate): an edition and translation of Abu l-Fawaris ar-Risala fi l'Imama* (Delmar, NY: Caravan, 1977), s. 23, 35.

sürülmektedir)[11] meşru bir İmamın yönetiminden söz ederken Şiilerin siyasi faaliyetlere ve devlete oldukça olumlu yaklaştıklarını göstermektedir. Bu metin, hükümdar ile yönetilenler arasındaki ilişkiye son derece dindar ve ahlaki bir açıdan yaklaşması bakımından özellikle ilginçtir. Hükümdar uyruklarına sevgi ve şefkatle yaklaşmalıdır çünkü onlar "ya senin din kardeşlerindir, ya da yaradılışta eşitlerin". Sıradan halka özel olarak saygı gösterilmelidir, çünkü onlar dinin ve İslami dayanışmanın kaynağıdır (s. 69-70). Yoksullar huzura kabul edilmeli ve onlara hazineden ve fethedilen ülkelerden pay verilmelidir. Şii olmayan uyruklara da saygı göstermek gerekir. Bütün bunlar hükümdarın şanını artırır.

Yazar toplumda *beş* sosyal grup olduğunu söyler: (1) askerler, (2) memurlar, (3) Müslüman ve gayrimüslim 'baş vergisi ve arazi vergisi verenler' – yani, temel olarak tarımla uğraşanlar, (4) 'tüccarlar ve zanaatkârlar', ve (5) 'en aşağı (tabaka) – muhtaç olanlar' (s. 71-2). İranlıların hiyerarşi kuramının bu biçiminin ilginç yanı, bu gruplardan her birine verilen değerdir. Çiftçilere özel bir önem verilmektedir: "Dünyanın refahını artırma çabanız arazi vergisi toplama çabanızdan fazla olsun" (s. 75). Dinlerine bakmaksızın tüm köylülerin konulduğu bir kategori olan 3. kategoriye gayrimüslimlerin de dahil edilerek tanınmaları çok ender karşılaşılan bir durumdu. Tüccarlara değer veriliyordu çünkü onlar 'uzak ve ulaşılamaz yerlerden' mal getiriyorlardı. Yoksulları beşinci gruba koymak onların özel önem gerektiren insanlar olduğu yönündeki İslami düşünceyi göstermektedir.

Bu sınıflama toplumdaki grupların birbirlerine bağımlı olduklarını vurgulamaktadır. Karşılıklı saygı duygusu, toplumun gruplara bölünmesinden doğabilecek eşitsizlik duygusundan ağır basmaktadır. Aynı zamanda adil olunması için de mantıklı bir neden sunmaktadır; bu noktada İktidar Çemberine dolaylı bir atıf vardır: Toplum arazi vergisi ödeyenlere (yani genellikle çiftçilere) bağlıdır; dolayısıyla, uzun vadede refah ancak vergi toplamada adalet sağlanırsa mümkün olabilecektir: "Vergi ödeyenle-

11) W. C. Chittick, *A Shi'ite Anthology* (Londra: Muhammadi Trust, 1980), s. 68-82'de "Ali's Instructions to Malik al-Ashtar". Diğeri bir İsmaili ilahiyatçı olan ve ilk dört Fatımi Halifeye hizmet eden Kadı Numan'ın siyasi görüşüdür (ahd), çev.: J. G. Salinger, "A Muslim Mirror for Princes", *The Muslim World* 46 (1956), s. 24-39. Bkz. W. Kadı, "An Early Fatimid Political Document", *SI* 48 (1978). (Bu konudaki yardımları için Patricia Crone'a şükran borçluyum.) Tek belirgin farklılık Kadı Numan'ın iki kadı arasındaki anlaşmazlığın İmam tarafından çözümlenmesi gerektiğini ileri sürmesidir; Fatımi yönetiminde bunun anlamı vardır.

rin refahı, diğerlerinin de refahıdır" (s. 75). Burada yazar İslami dindarlığı İran monarşisi ile birleştirmektedir. Siyasi düzene ahlaki bir zorunluluk ve amaç kazandırılmıştır.

NİZARİLER VE ŞİDDET İÇEREN DEVRİM

İran'da bir proto-Fatımi İsmaili misyoner olan Hasan Sabbah (ö. 1124), Sünni Selçukluların mürtet olarak gördükleri İsmailileri yok etme politikasını uygulamak amacıyla düzenlenen askeri seferlerine karşılık olarak gerçek İmamın hükümdarlığını kurmak için çalışmaya başladı. Çok uzak bir bölgede kurulmuş olan Alamut kalesinde üslenen Sabbah, Sünni siyasi ve dini önderleri öldürmek amacıyla bir isyan düzenledi. 1092 yılında Selçuklu vezir Nizamülmülk öldürüldü (bkz. Bölüm 8).[12]

Fatımi İmam-Halife Mustansır ölünce (1094), Sabbah Mustansır'ın atamış olduğu Nizar'ı destekledi; Fatımi ordusu Nizar'ı öldürmüş ve yerine başka birini halife ilan etmişti. Sabbah kendisinin, o geri dönmeye karar verene kadar, İmam Nizar'ın hücceti (kanıt/asker) olduğunu ilan etti. Yandaşlarıyla birlikte İsmaili siyaset-din programının yeni ve arı bir biçimini, 'yeni öğreti'yi yaymaya başladı.

Nizari suikastçıları dağdaki kalelerinden yerel hükümdarları devirerek ve Sünni cemaatin önderlerine suikastlar düzenleyerek yeni dini-siyasi stratejilerini uygulamaya başladılar. Amaçları gerçek Fatımi İmamı Nizar adına bir isyan çıkarmaktı. Sünniler İran şehirlerindeki İsmailileri (Nizari olsun olmasın) katlederek (1096) buna cevap verdiler. Sabbah ve adamlarının elinde sadece birkaç kale kaldı; ancak Moğollar gelene kadar Alamut kalesini ellerinde tuttular.

Bu, güç kullanarak tarihin sonunu getirmek, bedeli ne olursa olsun İsmaili programını uygulamak için girişilen son çabaydı. Öğretilerinin günümüze kadar gelmiş yazılı metinlerine göre, Sabbah ve Nizariler Peygamberliğin ve İmametin gerekli olduğu tezini ileri sürüyorlardı, çünkü insanlar işbirliği ve baskıcı bir yönetim olmaksızın yaşayamazlardı. Toplumun genel olarak önderliğe ihtiyacı olduğunu kanıtladıktan sonra, böyle bir önderliğin tanrısal onaya sahip olduğunu ileri sürdüler, çünkü insan-

12) Bkz. Lewis (1967); M. G. S. Hodgson, "The Isma'ili State", içinde bulunduğu yapıt *CH Iran* 5: 422-82; Freya Stark, *The Valley of the Assassins and other Persian Travels* (Londra: Century, 1936).

lar sadece Allah'tan gelen sınırlamalara ve emirlere uyarlar (Durkheimvari bir tez): "Yasaları koyan, Allah'ın askeri olarak ilan ettiği kimse olmalıdır" (yani, bir Peygamber). Ayrıca, tanrısal vahiy otoriter bir şekilde beyan edilmelidir. Hatta, Allah'ın vahyinin batını ve gerçek anlamını ortaya çıkardıkları için Ali ve ardıllarının İmam olarak Muhammed'den daha yüksek bir statüde olduğunu ileri sürdüler.

Nizarilerin tezinin bir başka epistemolojik yönü de vardı. İmamın kim olduğu sadece akılla keşfedilemez; (Hodgson'un sözleriyle) "İmam kendisi dışında bir başka kanıt göstererek İmam olduğunu kanıtlayamaz; yoksa nihai otorite olduğu iddiasından vazgeçmiş olur (...) [bu nedenle] gerçek İmam, İmameti hakkında dışsal kanıtlar değil, *sadece kendi varlığını* gösterendir (*CH Iran* 5: 436; italikler bana ait): Nizarilerin İmamı da böyle bir İmamdır (Nizar'ın torununun Alamut kalesinde saklandığı söyleniyordu). Bu da tümüyle vahye dayanan bir öğretiydi; aynı düşünce Kur'an'ın yanılmazlığı için de kullanılmıştır.

Bu gizli İmama (1) İsmaili cemaatinin siyasi yöneticisi ('gücün eli'); ve (2) ruhani bir rehber ('bilginin dili') hizmet edecekti. Bilginin dili, gücün eline itaat etmeliydi. Ancak her iki güç de aynı kişide yani, Nizari cemaatinin o zamanki hükümdarında toplanabilirdi!

1164 yılında Nizari hükümdarı yeni bir çağın, 'Yeniden Diriliş'in başladığını ilan etti. Bazı Ortaçağ Hıristiyan binyılcıları (millenarian) gibi, o da Şeriatın fesh edildiğini ve kendisinin gerçek İmam, haksızlıkların Düzelticisi olduğunu ileri sürdü. "İnsanlar Şeriatın koyduğu görevlerden azat edildiler çünkü bu Yeniden Diriliş döneminde her açıdan Allah'a dönmeliler" (Lewis 1967: 73): Şeriat kuralları törensel olarak ihlal edilmeye başlandı. Ama kırk yıl sonra Alamut'taki yeni hükümdar Sünniliği kabul etti.

Sonunda İsmaililer dinginci bir mezhebe dönüştüler. Artık diğer Şilerin hepsi de İmamlarının ne zaman geri gelip haksızlıklara nihai olarak son vereceğini insanların bilemeyeceği görüşündeydi. İslamiyet siyasi bir devrim olarak başarısızlığa uğradı. Artık ahlaki Yasa vardı; politika ise hemen hemen eskisi gibiydi. İslamiyet'in kendisini farklı kılan özelliklerinin bir kısmı yok oldu.

5
İran'ın Yeniden Kurulması (yaklaşık 850-1050)

Abbasilerin yıkılışından sonra çeşitli bölgelerde ortaya küçük devletler çıktı.[1] Onuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, ikisi Şii olan üç dünya gücü kurulmuştu: Doğuda Gazneliler, ortada Büveyhiler ve batıda Fatımiler. Artık İslamiyet, değişken unsurlardan, sınırlardan ve güçlü devletlerarası sivil akımlardan oluşan devletlerarası bir sistemdi. Ana dini gruplaşmalar olan Cemaatçi-Gelenekçi Sünniler, İsmaili Şiiler ve İmami Şiiler bölgelere göre bir dağılım göstermiyordu. Bu dönemde önemli bir rol oynayan Şii hanedanlar ağırlıklı olarak Sünni olan halkları yönetiyorlardı. Ve her mezhep diğerlerinin dinlerini değiştirerek doğru yola girmelerini sağlamaya çalışıyordu.

Ülkelerin sınırları ve milliyetler arasında da çok az bağ vardı; çoğu devlet değişik ırklardan ve kabilelerden oluşuyordu. Bir devletin azınlıkta olan bir etnik grup veya kabile tarafından yönetilmesi çok karşılaşılan bir durumdu (örneğin Deylemli Büveyhileri veya Gazneliler).

1) Bkz. Hodgson (1974: cilt 2, s. 12-61); *CH Iran* 4: 136-304; Bosworth (1963); C. E. Bosworth, "The Heritage of Rulership in Early Islamic Iran and the Search for Dynastic Connections with the Past", *Journal of Persian Studies* I (1973), s. 51-62; BL 31-47.

Uluslararası sistemde Şii güçleri [Büveyhiler (Batı İran, Irak), Fatımiler (Mısır), Hamdaniler (Suriye, Kapadokya) ve Karmatiler (Kuzeydoğu Arabistan)] doğudaki Sünni Samaniler (Doğu İran), Gazneliler (Afganistan, Kuzeybatı Hindistan) ve Karahanlılar (veya İlhanlılar: Orta Asya) ve batıdaki Endülüslerle (İspanya) dengelenmişti. İspanya Abbasileri hiç tanımamıştı; Abdurrahman kendini Halife ilan edene kadar (929) Emevilerin bir kolu tarafından Emirlik olarak yönetildi. Gazneliler ve Karahanlılar oldukça esnek olan Hanefi mezhebine katılarak bir Türk geleneği başlattılar. Hem devletlerin içinde, hem de uluslararası arenada din çatışması çıkma olasılığı yüksekti.

İsmaili olan Fatımiler ve İmami olan Büveyhiler Suriye-Hicaz-Yemen hattında karşı karşıya geldiler. Büveyhiler, çoğunun Fatımi Halifeyi tanımamasına rağmen İsmaili grupları düşman ajanı olarak görüyorlardı. Bağdat ve Kum kentinde bilim merkezleri bulunan İmami Şiiler bazen Sünnilerin nefretinin hedefi oluyorlardı. Gazneli Mahmud (hd. 998-1030) Abbasi halifesinin teşvikiyle yerleşik Sünniliğin savunuculuğunu yaptı. Devletini "İsmaili hücrelerinden, Mutezilecilerden ve fanatik Şii önderlerden temizlemekle ve Sünnilik davasının zafer kazanmasını sağlamakla" (Bosworth 1963: 53) övünüyordu. Hem Mahmud, hem de Karahanlı hükümdarı İbrahim (hd. 1052-68) Sünni kahramanlar ve örnek gösterilecek adil krallar olarak görülmeye başladılar.

Buna karşın, Büveyhiler ve Fatımilerin çoğu hem Sünnilere, hem de diğer tek-tanrılı dinlere karşı hoşgörülüydüler; bunun nedeni kısmen dindaşlarının azınlıkta olmasıydı. Fatımi rejimi çok koyu bir şekilde İsmaili mezhebini tutuyordu ama kimseyi dinini değiştirmeye zorlamıyordu; Büveyhilerde din çok özel ve toplumsal bir olaydı. Bu Şii rejimler, özellikle de Büveyhi yönetimi 'insanların ruhlarına pencere' açmadıkları bir siyasi düzen kurarak entelektüel enerjide çok büyük bir yükselme sağladılar.

Yeni devletlerin gücünü kabile orduları (Fatımiler Berberileri kullanıyordu) ile köle askerler (memluklar: genellikle Türk) oluşturuyordu; bu insanlar göçmen ya da esirdi ve hizmet edecekleri ülkelerde Müslüman yapılıp askerlik eğitiminden geçirilivorlardı. Sultanlar ve hanedanlar belli grupların sadakati sayesinde güç merkezlerini kontrolleri altında bulunduruyorlardı; orduda askerlik için etnik azınlıklara bel bağlanırken, bürokratlar ve tüccarlar dini azınlıktan çıkıyordu (Fatımilerin Hıristiyan generalleri ve vezirleri vardı). Mahmud'un rejimi Müslüman dağlıları askeri güç, Hindu Pencap'ın ova insanını ise zengin vergi mükel-

lefleri olarak birleştirerek ayakta kalabiliyordu (Hodgson 1974: cilt 2, s. 41). Bu, böl ve yönet politikasıydı. Köle askerler hükümdara özel bir hamilik bağı ile bağlıydılar; bağlılıkları aynı zamanda doyurucu maaşlarla da sağlanıyordu, bu da toprak, köle, zenginlik ve cinsel tatmin (kadınlar ve oğlanlar) sağlayacak olan fetihlere dayanıyordu. Bu da İslam devletlerinin üzerinde sürekli bir genişleme baskısı oluşturuyordu. Köle askerlerden doğan ilk hanedan Türk Gaznelilerdi. Hükümdar kölelere ve ırksal veya dini azınlıklara bel bağlayarak, nüfusun çoğunluğunu oluşturan gruba ve bu grubun ulema da dahil olmak üzere toplumsal ağlarına bağlı hissetmekten kaçınabiliyordu. Bunun sonucunda saray kültürüne sahip yönetim ile halk arasında bir uçurum oluştu.

Devlet ile toplumun arasında oluşan ayrılığın bir başka göstergesi de toprak sahibi aristokrasinin askeri gücü veya siyasi etkisinin olmamasıydı. Kuramsal olarak bütün ülke Sultanın mülküydü. Toprak çoğunlukla askeri hizmet karşılığında dağıtılıyordu (iktâ: tımar, bkz. s. 141). Ancak bu sahiplik babadan oğla geçmiyordu; tımar sahibinin ölmesi, gözden düşmesi veya Sultan'ın değişmesi durumunda toprak dağıtımı yeniden yapılabiliyordu. Dolayısıyla feodal bir sistem yoktu ve toprak sahiplerinin çıkarları temsil edilmiyordu. Mirasın babadan oğla geçtiği yerel ayan sınıfları ortaya çıktığında ise, bu insanlar genellikle kendi dini ağlarına bağlı yerel güçler olma eğilimi gösterdiler. Dolayısıyla, Avrupa'da bulunan ve devlet oluşumuna ve yasal düzenlemeye götüren bir yol oluşmadı.

DEVLE

İdeolojik yollarla devletin gücünü artırmak için her türlü çaba gösteriliyordu. Abbasi dönemi sonrası İslam dünyasında iktidar bir klan ile onun Sultan unvanını (sözlük anlamı: güç, iktidar) alan başkanına geçti. Sultanın arkasında çoğu rejimin adını aldığı klan vardı. İktidar ideolojisi, belli bir klan hanedanı tarafından uygulanan devle fikri üzerine odaklanıyordu. Devle kozmik güçlerin açıklanamaz sonucudur. Büveyhiler rüyaların, mucizelerin ve kehanetlerin tanrısal bir seçimi ortaya koyduğunu düşündürten bir krallık mistisizmi geliştirdiler' (Lapidus, 1988: 147). Askeri fetih bir bütün olarak klana ve birey olarak Sultana meşruiyet kazandırıyordu: Allah devleyi zaferle belli ediyordu. Hükümdarın iyi bir Müslüman olarak tanınması, Şeriata uyması ve diğerlerini de uymaya teşvik etmesi gerekiyordu. Çoğunlukla hükümdarın ana fonksiyonunun adalet

olduğu söyleniyordu: Büveyhi devletini 950-83 yılları arasında yöneten Adud'u-Devle kendine 'adil emir', 'adil kral' unvanını almıştı.

Klanın rejime kolektif olarak sahip olduğu, sultan öldüğünde belli oluyordu. Çoğu hanedan veraset savaşlarıyla zayıf düşüyordu; Şeriat yasasına göre mirası bütün erkek evlatlar arasında eşit olarak bölen kabile geleneği nedeniyle başa kimin geçeceğini belirleyen bir yasa koymak zordu. Bu durum en güçlü hükümdarın bile oluşturduğu gücü ortadan kaldırıcı bir etkisi olan askeri ve siyasi çatışmalara yol açıyordu. Yeni bir hükümdarın sadece tahta çıkmayı garanti etmek için bile çok değerli bir siyasi sermaye harcaması gerekiyordu. Dolayısıyla, Adud'u-Devle'nin ölümünden sonra Büveyhi devleti hızla çöktü. Genelde İslam hanedanları 100 veya 200 yıl sürüyordu (Osmanlılar bunun en büyük istisnasıdır); İbn Haldun bunun nedenlerini söylemektedir (bkz. Bölüm 18). Bir klan hanedanı içinde başa geçebilmek için kişinin Allah'ın ondan yana olduğunu kanıtlaması gerekmektedir. Bu da, askeri başarı kazanarak ve iyi bir isim yaparak destek sağlamak anlamına geliyordu.

Sultan ve yönetime egemen olan klan ister Sünni, ister İsmaili, isterse de İmami olsun, aynı kraliyet propagandasını yapıyordu. Klan halk kültüründe mevcut her yolla meşruiyet arıyordu. Kabileye, İslamiyete ve İran kraliyetine dayandırılan atalar ve soy ön plana çıkarılıyordu. Özellikle İslami fikirlerin kullanılması bir ölçüde hanedanın dini yakınlıklarına bağlıydı. Sünni bir hükümdar yalnızca dindar bir önder olduğunu iddia etmektense, Abbasi halifesinin onayını almayı tercih ediyordu. Tören, içerdiği sembolizm ve karşılıklı olarak yüceltme açısından çok zengindi. Buhara'dan (874/900-99) Doğu İran yaylaları ile Ceyhun Nehri havzasını yöneten Samaniler *emir* (sözlük anlamı: komutan) unvanıyla yetiniyorlardı. Gazneli Mahmud'a 'devlenin (Yani Abbasilerin) sağ kolu' (yeminü'd devle) deniyordu (*CH Iran* 4: 169); Mahmud, Halifeye Hindulara karşı açtığı Cihatla ilgili ayrıntılı raporlar gönderiyordu; bu savaş sonunda büyük bir hazine ve çok sayıda put ele geçirmişti. Mahmud, Sünniliğin Doğu'daki laik koluydu ve örnek bir Müslüman hükümdar olarak uzun zaman hayranlık uyandırmıştır.

Bu durum yönetim (devle) ve din arasında henüz tam olarak gelişmemiş bir fark ortaya çıkmasına yol açtı. Gaznelilerin İranlı bir bakanına göre bu iki güç ayrıydı ve birbirini tamamlıyordu:

> Yüce Allah peygamberlere bir çeşit, krallara da başka bir çeşit güç vermiş ve insanları bu iki güce boyun eğmeye ve Allah tarafından belirtilen gerçek yolu kabullenmeye mecbur etmiştir (Bosworth 1963: 63).

Bu Papa I. Gelasius'un (beşinci yüzyılın sonları) söylediklerine yakındı ve Roma Hıristiyanlığında daha sonraları ifade edilenlerle arasında bir paralellik vardı.[2]

Adud'u-Devle Şii olduğu için Sünni çoğunluğun gözüne girebilmek amacıyla Abbasi halifeliği ile özel bir ilişki kurmaya çalıştı. Bağdat'a girince (977) Halife tarafından tahta çıkarıldı; Adud'a teslim edilen yönetim ile din arasında bir ayrım olduğu belirtildi: Halife, "Kendi mallarım, zenginliğim ve sarayım hariç, doğudaki ve batıdaki uyrukların yönetimini sana teslim etmekten mutluluk duyuyorum," diyordu (*CH Iran* 4: 276).

İran'ın İslamiyet öncesi mirası, kabile reisi olan İslam komutanlarının mutlak monarşi kurmalarını destekleyen bir dil ile imgeleri sağlıyordu. Krallık (melik) fikri yeniden saygı duyulan bir fikir haline geldi. *Book of the Crown*'a göre (*Kitab al-Taj*: muhtemelen bir bölgesel hanedan için dokuzuncu yüzyılın ortalarında yazılmıştır),[3] melikin konumu Allah ile insanlar arasındadır; sıradan halkın yaşam biçimi kendisininkinden farklıdır. "Halkın refahı, gösterecekleri saygı ve itaatte yatmaktadır" (Pellat 1954: 27). Yazar bölgesel hamisine saray adabının önemini öğretmeye çalışmaktadır.

Sultanın kendi kişiliği ve özellikleri de bir meşruiyet odağı haline geldi ve akla gelebilecek her yolla yüceltildi. Özellikle bir Pers hanedanından geldiklerini söyleyen Samaniler bürokraside, dilde ve adabı muaşerette İran tekniklerini benimsemede Abbasilerden bile ileri gittiler. Farsçayı resmi dil olarak ilk kullanmaya başlayan onlardır; bu, İran kültürünün ve adetlerinin yeniden canlandırılmasının bir parçasıydı. Samanilerin yönetim gelenekleri Gazneliler tarafından benimsendi ve daha sonra da Selçuklulara model oldu. Gazneliler Perslerin bir başka toplumsal denetim yöntemi olan posta-istihbarat sistemini (berid) geliştirdiler. Pers monarşisinin yeniden canlanması Büveyhiler zamanında doruk noktasına çıktı. Adud'u-Devle Sünni uyruklarının hiç hoşlanmamasına karşın, bir Pers unvanı olan Şehinşah (kralların kralı) unvanını kullanmaya başladı.

2) Joseph Canning, *A History of Medieval Political Thought 300-1450* (Londra: Routledge, 1996), s. 35-6; Burns (1988: 288-300).

3) Çev.: Pellat (1954); E. Rosenthal (1958: 75-7).

FİRDEVSİ'NİN ESKİ KRALLAR ÜZERİNE DÜŞÜNCELERİ

Yönetim becerisini bir hanedandan diğerine aktarma gereksinimi Nasihatülmülûk türünde yeni yapıtların yazılmasına yol açtı (bkz. s. 145). Bir vezir "bir filozof kadar bilge olmalıdır, ülkeyi bir çiftçi gibi kullanmalıdır, bir tüccar gibi biriktirmelidir, bir asker gibi cesur olmalıdır" (Fouchécour 1986: 380). Bir Şii olan Firdevsi'nin (Tus, yaklaşık 940-1020)[4] 980-1010 yılları arasında Gazneli Mahmud için kaleme aldığı *The Epic of Kings* (*Şahname*) ile İran patrimonyal monarşisine eski itibarının kazandırılması tamamlandı. Firdevsi'nin amacı "eski İran'ı yeniden canlandırmak ve bunu Pers dilinde yapmak", "İranlılık bilincini güçlendirmek ve pekiştirmek" idi.[5] Örnek bir İran hükümdarı olan Keyhüsrev'in ağzından tanrının krallara bahşettiği özel tanrısal aydınlanma fikrini dile getirdi: "Şükürler olsun bana Farr'ı, yıldızların bu safhasını, ayağını bastığım yeri ve bana koruma sağlayan gücümü bahşeden Allah'a" (*Şahname*, s. 174-5). Ardeşir iyi Sasani kralı modeliydi, onun modern eşdeğeri ise Mahmud idi. Ardeşir'in adaleti dünyaya refah getirmişti. Tarımı ve eğitimi teşvik etmiş, vergileri affetmişti. "Her ay yoksullara para dağıt" onun düsturuydu, çünkü adalet refah getirirdi. Hüsrev Anuşirvan da "tohumu veya sığırı olmayan kişiye (...) bunların kralın hazinesinden verilmesini ve ekilmemiş hiçbir yer kalmamasını" garanti ediyordu (*Şahname*, s. 322). Böylece, patrimonyal monarşi İslamiyet öncesine ait bir anlatıyla destekleniyor ve düzenleniyordu.

İBN KUTEYBE VE TOPLUMSAL SINIFLAR

İran kültüründeki Hindistan'dan alınma toplumsal sınıflar fikri İslam dünyasında da geçerli oldu. "Eşitsizliklerin bireyin ahlaki değeri ve öteki dünyadaki nihai kaderi üzerinde bir etkisi yoktur" (Marlow 1997: 4-6); başlangıçta İslamiyetin 'eşitlikçi bir potansiyeli' vardı (Marlow 1997: 6). Buna rağmen Kur'an sınıfları onaylıyordu: Birbirlerine iş gördürmeleri

4) Ferdousi, *The Epic of Kings: Shah-nama, The National Epic of Persia*, çev.: R. Levy (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1967). Bkz. Grunebaum (1955: 168-84); Fouchécour (1986: 51-6).

5) *EI* 2: 920b; Grunebaum (1955: 176).

için, (çeşitli alanlarda) kimini kimine, derece derece üstün kıldık (Zuhruf Suresi 32). Harun Reşid zamanında eski bir İran soyundan gelen bir vezirin, toplumun dört tabakadan oluştuğunu söylediği rivayet edilir: Kral, vezir, yüksek statülü zenginler, orta sınıf (insanlığın geri kalanı ise yemek ve uyumaktan başka hiçbir şey düşünmeyen süprüntülerdir) (Marlow 1997: 37). *Şahname* de Hindistan'da ve İslamiyet öncesi İran'da yaygın olan dört kategori (veya tabaka) modelinin biraz değiştirilmiş bir biçimini benimsedi (Marlow 1997: 175): (1) yüksek soylular ve prensler, (2) ilahiyatçılar ve ateş tapınağı rahipleri, (3) hekimler, danışmanlar ve astrologlar, (4) çiftçiler ve işçiler (Marlow 1997: 7, 66-90). Yazar toplumun ve yönetimin istikrarının bu ayrımların korunmasına bağlı olduğunu söylemiştir. Kısadan hisse, herkesin yerini bilmesidir; özellikle de sıradan insanlar yükselmeye çalışmamalıdırlar.

Bu tarihten sonra toplumun dört sınıftan oluştuğu görüşü (sınıfların kimlerden oluştuğu konusunda bazı değişiklikler olabiliyordu) İslam dünyası literatüründe geniş kabul gördü. Bu, toplumsal örgütlenmenin o dönemdeki tanımıydı. Avrupa düşüncesinde benzer bir rol oynayan organik benzetmenin tersine, bu bir derecelendirme ve toplumsal tabakalaşma anlamına gelmiyordu. Bir İslami ideal olan bütün Müslümanların yasal eşitliği düşüncesiyle de çelişmiyordu. Sadece toplumdaki iş bölümünü yansıtıyor olabilirdi. Ancak genellikle ima yoluyla belli bir derecelendirme de yapılıyordu. *Şahname* kralı sıradan halkla ilişkiye girmekten kaçınması konusunda uyarıyordu; onların yolu kralın yolu değildi. Toplumu, seçkinlerin daha üstün insanlar olduklarını ima ederek, seçkinler ve halk yığınları (hassa ve amme) olarak bölmek yaygınlaştı. Osmanlı toplumu askeri (muharipler) ve reaya (sürü) terimleriyle bölünüyor, böylece seçkinler/yığınlar ayrımı bir iş bölümü ayrımına dayandırılıyordu.

İbn Kuteybe de (Merv 828-Bağdat 889) Arap-İslam ve İran fikirlerinden bir sentez yaptı.[6] Bu çok ilginç bir durumdu, çünkü Kuteybe bir saraylı değil, İbn Hanbel hayranı bir Sünniydi; yani herhangi bir sentez yapma girişiminde bulunması veya İslam kaynaklı olmayan monarşi fikirleri ile uyum içinde olan görüşler ifade etmesi beklenecek biri değildi. Bağdat'a taşınmadan önce Merv kentinde kadılık yapmış ve parlak edebi kariyerine başlamıştı. İslami düşünceye İran kaynaklı etik ve tarih bilgisi sokmuştu.

6) *EI* Ibn Kutaiba maddesi; G. Lecomte, *Ibn Kutaiba: l'homme, son œuvre, ses idées* (Şam, 1965); Lambton (1981: 49, 65-8).

Kitabı *Uyunu'l Ahbar* (*Choice Narratives*/Seçme Anlatılar)[7] çok fazla sayıda İslam ve İran darbımesellerinden oluşuyordu; İslam dindarlığı ile saray kültürünün bir senteziydi. Bu da bilinçli olarak yapılan bir şeydi; farklı ahlaki kültürlerin kullanılmasını şöyle savunuyordu:

> Allah'a giden tek bir yol yoktur; tek iyi olan her gece dua etmek değildir. (...) O'na giden farklı farklı yollar vardır, iyiye götüren kapılar ardına kadar açıktır. Kur'an veya Sünnet hakkında olmayan bu kitap çok büyük önemi olan konulara giden yolu göstermekte, soylu erdemlere rehberlik etmekte, ahlaki çöküntüye düşmekten kurtarmakta, kötüyü yasaklamaktadır. (Maksidi 1990: 171-2)

İbn Kuteybe de dört ayrı toplumsal sınıf fikrini tekrar etmiştir ancak sınıfların kompozisyonunda ve birbirleri arasındaki ilişkide çok ince değişiklikler yapmıştır: "(1) Din öğreten bilginler, (2) iktidarın muhafızları olan süvariler, (3) krallığın süsü olan yazarlar, (4) ülkeyi zenginleştiren çiftçiler" (Horovitz 1930: 190-1). Bu fonksiyonel bir sınıflandırmaydı; her grup topluma kendine özgü bir şekilde katkıda bulunuyordu. Listenin sonunda olsalar bile çiftçiler de bir sınıf oluşturuyordu. Tarımın önemi kabul ediliyordu: "Çiftçilere karşı sevecen ol, onlar şişman oldukları sürece sen de şişman kalırsın" (Horovitz 1930: 193).

Toplumsal ve siyasi yapıya bu fonksiyonel bakış, İslami literatüre ilk kez giren bir başka eski İran kavramıyla güçlendiriliyordu: 'İktidar Çemberi'.[8] "Yönetim sadece insan eliyle yapılır, insan varlığını sadece mülkle sürdürür, mülk sadece ziraatla var olur, ziraat sadece adalet ve iyi yönetimle var olur" (Horovitz 1930: 193). İbn Kuteybe aynı noktaya değinen bir hadisten de söz eder: "İslamiyet, hükümdar ve halk arasındaki ilişki, çadır ile direk, ipler ve çiviler arasındaki ilişki gibidir. Çadır İslamiyet'tir, direk hükümdardır, ipler ve çiviler de halktır. Bunların her biri varlığını diğerine borçludur" (Horovitz 1930: 185). Bu iki ifade de birbirine bağımlılığı vurguluyor ve karşılıklı bir ilişki içinde olunması gerektiğini söylüyordu. Bunlar toprağa bağlı patrimonyal sistemin klasik ifadeleriydi.

İbn Kuteybe devlet üzerine görüş bildirirken elinde olmadan İran ile Arap-İslam kültürü arasındaki uyuşmazlığı ortaya koymuştur. Çoğunluk-

7) Çev.: Horovitz (1930, 1931).

8) J. R. Perry, "Justice for the Underprivileged: The Ombudsman Tradition in Iran", *Journal of Near Eastern Studies* 37 (1978), s. 204-15.

la yönetimi dinin ortağı olarak kabul etmektedir. "Krallık ve din iki kardeş gibidir; biri olmazsa, diğeri de olmaz" sözü de (Horovitz 1930: 188, 197) burada karşımıza çıkmaktadır. Yönetim toplumsal düzenin gerekli bir parçasıdır: "Şu beş şey olmayan yerde bulunmayınız: Güçlü bir hükümdar, adil bir kadı, sabit bir pazar, bilgili bir hakim, akan bir ırmak" (Horovitz 1930: 190). Öte yandan İbn Kuteybe Hadisçilerin yönetim karşıtlıklarına da saygıyla atıfta bulunur: İnsanlar doğal olarak yönetime karşıdırlar; kamu hizmeti tehlikeli bir hizmettir ve insanın doğruluğunu ve dürüstlüğünü koruması için mümkünse bu hizmetten kaçınması gerekir (Horovitz 1930: 194, 336-7).

İbn Kuteybe'nin tavsiyelerinin büyük bir kısmı hükümdarın uyruklarını nasıl yöneteceği hakkındadır. Kuteybe yöneten-yönetilen ilişkisini hem pragmatik, hem de ahlaki açıdan ele almakta, İran devlet yönetme sanatı ile İslam etiğini birleştirmektedir: Uyruklarınızın sevgisini kazanın, zor kullanmayın, müşfik davranın; onların bedenlerini yönetebilirsiniz ama kalplerine sadece sevgiyle girebilirsiniz. İranlıların dediği gibi, "en iyi yöneten kral uyrukların kalplerinden geçerek onların bedenlerini yöneten kraldır" (s. 191). Hükümdar adil halife Ömer gibi "hasta Müslümanları ziyaret etmeli, cenazelerinde hazır bulunmalı, kapılarını onlara açmalı, onların işleriyle meşgul olmalıdır; çünkü o da onlardan biridir, sadece Allah onun yükünü en ağır yük yapmıştır" (s. 195). Öte yandan hadis biçiminde bir İran sözüne de atıfta bulunur: "En iyi insanları sevgiyle, sıradan insanları sevgi ve korku karışımıyla, aşağı tabakadan insanları ise korkuyla yönet" (s. 192). Devlet yönetimi ile dindarlığın böyle yan yana getirilmesi Nasihatülmülûk türünün tipik bir özelliği haline geldi (ve İslam dünyasında Makyavel'i gereksiz kıldı).

İslam dünyasının siyasi kültürü böylelikle yarı-İran özellikleri taşımaya başladı. İnsanların farklı fonksiyonları nedeniyle toplumun dört tabakadan oluştuğu fikri on dokuzuncu yüzyıla kadar sürdü; ancak bu tarihten sonra, Avrupa'dan gelen fikirlerle ve İslami uyanışla devre dışı kaldı. Bu nedenle İslami toplumsal felsefenin merkezinde eşitsizlik bulunuyordu: Patrimonyal sistem hem kabileciliği, hem de İslami öğretiyi devre dışı bırakmıştı. Bu fethedilenlerin fatihlerini alt etmesi vakasıydı (Horatius da bu olgudan Yunanlılar ve Romalılar bağlamında söz etmiştir). Sabit sınıf fikri İslam toplumu için yeni bir fikirdi ve hem Kur'an'da bulunan ve insanların değerinin dindarlıklarına ve bilgilerine bağlı olduğunu söyleyen görüşle, hem de yeni kabilecilikteki savaş alanı ile ruhani alandaki bireysel cesaret inancıyla çelişiyordu. Ancak hiçbir Sünni veya Şii ahlakçı buna karşı çıkmıyordu.

Bunun açıklaması muhtemelen toplumsal düzen ve dolayısıyla barış için sınıfların gerekli olduğu düşüncesiydi. Seçkinler-yığınlar ayrımı Avrupa toplumundaki savaşanlarla çalışanlar arasındaki ayrım –feodal ilişki– ile bir ölçüde paralellik gösteriyordu; dörtlü sınıfın içinde savaşçılar ve çiftçiler de vardı. Bunun Yunan-Avrupa kültüründeki eşdeğeri toplumun değişik kısımlarını açıkça gruplayan organik analojiydi. Böyle bir eşitsizliğin mevcut tarımsal üretim biçiminde zorunlu olduğu ileri sürülebilir. Bu düzende savaşçı-toprak sahibi küçük ölçekli bir patrimonyal hükümdardı.

Eski İran İmparatorluğu'nun yayıldığı alanda Abbasilerden sonra gelen devletler İran geleneklerinin ve patrimonyal monarşinin daha sonraki İslam devletlerinde yaygınlaşmasını sağladılar. Devlet görevlilerinin ve sıradan insanların siyasi otoriteyi ve sınıf sistemini nasıl algılayacaklarını belirlediler.

6
İlim ve İktidar: Şehir Devletsiz Platon

Halifeliğin düşüşe geçmesi ile İslam hümanizmasının ve felsefesinin altın çağına girmesi aynı döneme rastladı.[1] Kültürel ve entelektüel yaşam, tıpkı daha sonra Avrupa'da olduğu gibi, İslamiyet'teki siyasi ve dini çeşitlilikten yararlandı. Hükümdarlar sanat ve bilime hamilik ettiler. Arap, İran ve Yunan motiflerinin karışmasından doğan bir kültürel canlılık patlaması yaşandı. Altıncı yüzyılda Sasaniler Bizans'ın baskısından kaçmak için Atina ve İskenderiye'yi terk eden filozoflara sığınma hakkı sağladılar ve felsefe bir kez daha doğuya kaydı. Samaniler Buhara'da bir Hikmet Evi kurdular ve burası coğrafya ve astronomi merkezi oldu. Mahmud'un yağmalarından Bîrûni'nin (Harezm, yaklaşık 973-yaklaşık 1051) Hindistan ve Hinduizm hakkındaki yazıları doğdu. Farabi ve İbn Sina Maveraünnehir'de; Razi,

1) *EI*'deki Falsafa maddesine bakınız; NL; LM; Badawi (1972); Corbin (1964); Leaman (1985); E. Rosenthal (1958); Fakhry (1983); Kraemer (1992); F. Rosenthal (1970); Makdisi (1981); Franz Rosenthal, *The Classical Heritage in Islam* (Londra: Routledge, 1975); F. E. Peters, *Aristotle and the Arabs: The Aristotelian Tradition in Islam* (New York: New York Press, 1968); Joseph van Ess, "The Logical Structure of Islamic Theology", içinde yer aldığı derleme G. E. Von Grunebaum (yay. haz.), *Logic in Classical Islamic Culture* (Wiesbaden: Harrasowitz, 1970), s. 21-50; S. Pines, *CH Islam* 2: 794-823.

Miskeveyh, Balkhi ve Amiri İran'ın orta-doğusunda yetişti. Bunların çoğu, hoşgörü ve çoğulculuğa önem veren, hem Şii hem de Mutezileci ilahiyatçılar ile filozofları yüreklendiren azınlıktaki Şii hanedanının egemen olduğu ve Adud'u-Devle'nin bir tıp merkezi kurduğu Bağdat'a gitti. Fatımiler de Kahire'de Ezher –cami-kütüphane– çalışma merkezi ile bir Hikmet Evi kurdular.[2]

Yunan-Arap felsefesinin etkisi nedeniyle hükümdar, filozof-kral veya 'kusursuz birey' olarak kabul edilebiliyordu. Artık İslam yazınına eklemlenmiş olan İskender efsanesi (bkz. s. 55) özellikle Orta Asya'da çok etkiliydi. Bir Tibet kralının ağzından İskender'e "zaferlerin bana, sana rehberlik edenin Tanrı olduğunu (...) ve sana karşı koyan kişinin Tanrı'nın düzenine karşı koyduğunu ve alt edileceğini gösterdi" dedirtilmektedir.[3]

Memun ile Selçuklu dönemi arasında filozoflar tarafından siyaset ve hükümete yeni bir yaklaşım geliştirildi. Fıkıh, matematik, tıp, astronomi ve felsefe alanlarında entelektüel açıdan Doğu yaklaşık olarak 1200 yılına kadar Batı'dan üstündü. Başlangıçta İslamiyet yabancı ve eski fikirlere on ikinci yüzyıl öncesi Hıristiyanlığından daha açıktı.

Yeni din ile Mezopotamya, İran ve (Bizans'taki baskıdan kurtulmak amacıyla filozofları zaten İran'a kaçmış olan) geç Yunan-Roma dünyasının yüksek kültürü arasındaki temas çok güçlü bir enerji ortaya çıkardı. Genç ve kendine güvenen bir kültür antik öğreti ile ilişki içindeydi. Farabi'nin çağında (yaklaşık 870-950) Platon'un, Aristoteles'in ve onlar hakkında daha sonra kitaplar yazmış olan Yunanlı yazarların yapıtları, kısmen Doğu Hıristiyanları tarafından Süryaniceye çevrilmişti. Aristoteles'in *Politika*'sı bunlara dahil değildi; sadece böyle bir kitabın var olduğu ve muhtemelen de I. ve II. kitapların bir versiyonu biliniyordu.[4] Sekizinci yüzyıldan on birinci yüzyıla kadar –temel siyaset konularının İslamiyet'te çok geniş çaplı bir biçimde tartışıldığı dönem– Yunan felsefesine duyulan ilgi doruk noktasındaydı. Bu tarihten sonra düşüşe geçti; İbn Rüşt ile İbn Haldun soyutlanmış kişilikler olarak kaldılar.

Bu düşüncelerin sindirilmesi ancak bu kadar sürdü. Felsefenin İslamiyet öğretisini ciddi bir biçimde sorgulamasına izin verilmedi. Çok

2) Heinz Halm, *The Fatimids and their Tradition of Learning* (Londra: Tauris, 1997), s. 72.

3) Kodama ibn Dja'far, *Kitab al-Kharaj*, yer aldığı derleme M. J. De Goeje (yay. haz.), *Biblioteca Geographorum Arabicorum*, c. 6 (Leiden: Brill, 1889), s. 204-5.

4) S. Pines, "Aristotle's Politics in Arabic Philosophy", *Israel Oriental Studies* 5 (1975), s. 150-60.

geçmeden kırılan bir dalga gibi kendi içine kapandı. İslamiyet'te felsefe erken Yunan ve modern Avrupa dünyasında olduğu gibi, doğayı, etiği ve varoluşu eleştirel bir incelemeye tabi tutmuyordu. Felsefenin işgal etmeye çalıştığı alanı zaten ilahiyat, dil kuramı ve iyi gelişmiş bir fıkıh doldurmuştu (Leaman 1985: 13). Ayrıca, Platon ile Aristoteles'i Arap dünyasına tanıtan, İskenderiye ekolü gibi geç dönem Yunan-Roma ekolleriydi.[5] Yani, İslam dünyasının tanıştığı şey yeni-Platonculuktu; Platon ile Aristoteles etik tektanrıcılık çerçevesi içinde dünyanın ve insanlığın anlaşılmasını sağlayan rehberler olarak kullanılıyorlardı.

Kabilecilik sonrası dönemde İslam dünyasının siyasi belirsizliği, yeni-Platoncu düşüncelerin siyasi söylem ile yönetimin amacı ve yapısı gibi fikirler üzerinde biraz etkisinin olabileceği anlamına geliyordu. Arap-İslam düşünürleri birbirlerini yorumlamaları amacıyla Yunan-Roma ve Yahudi-İslam geleneklerini kullanarak değişik siyasi dilleri bir araya getirmekle siyasi felsefe alanında bir özgünlük yarattılar. İslami idealler olan İmamet ve ümmet yeni-Platoncu bir şablonda ele alınabiliyordu.

Farabi ile İbn Sina İslami önermelere bir seçenek olarak felsefeyi, hadisçilerin ve fukahanın kaba popüler anlatılarından daha umut verici görüyorlardı. Fıkıhı Kur'an'ın tek bir yorumuna indirgemek daha akılcı bir yaklaşım olmaz mıydı?

Ancak Yunan-Arap felsefesi temelde yepyeni fikirler üretmedi. Ana yapısı ve kapsadığı alan bakımından, filozofların vizyonu İslami inançlarıyla sınırlı kaldı. Örneğin, antik dönemin sonlarında baskın olan insanlık kavramının (insaniyye) ahlaki yönü benimsenmedi – bu yeni kabileciliğin çok açık bir göstergesiydi. Filozofların benimsediği insan doğası kavramı büyük ölçüde Hobbesvari idi. İnsan doğasının açgözlülüğe, ihtirasa, çatışmaya ve yarışmaya olan yatkınlığı, İslam ahlak ve siyaset kuramcıları tarafından hukuk ve yönetime duyulan gereksinmenin bir kanıtı olarak sunuluyordu. İnsanlığın ahlaki değerler, dolayısıyla da siyasi kurumlar için temel oluşturduğu fikrini ileri süren kişi Hıristiyan filozof Yahya İbn Adi olmuştur (893-974; Farabi'nin öğrencisidir ve Aristoteles'in yapıtlarının çevirisini yapmıştır). O, insanın bütün insanlarla dostluk (muhabbet) içinde olması gerektiğini söylemiştir; çünkü "bütün insanlar insanlık tarafından birleştirilen tek bir kabileden oluşur. Ve akılcı bir ruh olduğu için tanrısal güç bütün herkesin içindedir. (...) Bütün insanlar aslında birçok bireyden oluşan tek bir bütündür" (Kra-

5) *EI* 2: 770; Leaman (1985: 20).

emer 1992: 115). Ancak, Farabi, devleti ortak insanlık üzerine kurmayı amaçlayan 'barış şehirleri'nde egemen olan bu 'cahilce' görüşü reddetti; ancak buraları sapkın ülkeler arasında en az itici olan ülkeler, savunucularını ise 'ruhlarındaki bütün sağlıksız şeylerden uzak insanlar' olarak kabul ediyordu (*VC* 315).

Bunun ahlaki ve siyasi düşünce üzerinde çok büyük etkisi oldu. İslam filozofları hiçbir zaman tüm insanlık için evrensel ve kültürlerarası ahlaki bir dil veya insanlara ait haklar ve görevler olduğu düşüncesini benimsemediler. Onlara göre bütün insanlar tek ve gerçek bir ahlaki Yasayı, Şeriatı kabul etmeliydiler; insanların ahlaki durumu bazı açılardan dini inançlarına bağlıydı. Ancak, büyük ölçüde doğrunun ve yanlışın akılcı kavrayışa ve akılcı seçime tabi olduğunu söylüyorlardı. Kader (predestination) ile ilgili olarak gelişmekte olan görüş birliğinin tersine, Muteziliciler gibi iradenin özgür olduğunu savundular.[6] Ancak inanmayanların da ahlak yasasının gerçek bilgisine ulaşabileceklerini düşünmediler; bu Tommaso'dan sonraki Hıristiyan filozoflarla aralarındaki en önemli farktı.[7] Üzerinde ısrarla durdukları şey, insan deneyimleri sayesinde ve davranışların sonuçlarının akılcı bir şekilde değerlendirilmesiyle, Şeriatın –doğruyu ve yanlışı bilmek– geçerliliğinin kanıtlanabileceğiydi. Peygamberin ahlak anlayışının ardında bir akılcılık bulunmadığı, doğru ve yanlışı sadece tanrısal ifadelerden bildiğimiz görüşünü reddettiler.[8] Filozofların özgünlüğünü gösteren örneklerden biri, gerçek mutluluğun ve bireysel doyumun akılcı anlayış sayesinde mümkün olduğuna inanmalarıdır.

Bu temel üzerinde felsefe gayrimüslimlerin de üzerinde ilerleyebileceği bir yol olarak kabul edilebilirdi. Ancak sadece İhvan üs-Safa (Saflık Kardeşliği) (bkz. s. 101) mensupları olaya böyle bakıyordu. Onlar, koydukları yasalardaki farklılıklara karşın bütün peygamberlerin aynı temel fikirleri paylaştıklarını düşünüyorlardı. Hatta, dini farklılıkların, zararlı olmanın tersine tartışmayı ve bilgiyi teşvik ettiğini ileri sürüyorlardı (Marquet 1973: 429-30, 448). Dolayısıyla, farklı dini inançlar ve ya-

6) "Tercih (ihtiyar) hayvanlara değil, özellikle insana özgüdür (...) ve bu yüzden hem ödül, hem de cezalandırma vardır" (al-Farabi, *Governance*, s. 33-4; *VC* 231).

7) *Aquinas*, (yay. haz.) D'Entrèves, n. 15), s. 123-7; Janet Coleman, *A History of Political Thought from Middle Ages to the Renaissance* (Oxford: Blackwell, 2000), s. 182-5.

8) Felsefe "kurumsal dogmanın ve kanunun sınırlılıklarını ortadan kaldıran evrensel bir gerçeğe ve evrensel bir ahlaka" işaret edebilir: Gerhard Endress, "The limits to reason", *Akten d. VII Kongress f. Arab. U. Isl. Wiss* (Göttingen, 1976), s. 121; G. Hourani (1976: 61, 82-3); Goldziher (1981: 91).

salar aynı evrensel tektanrıcı ilkelerin farklı biçimleri olarak görülebilirdi (ama Müslümanlık her zaman en iyiydi). Burada bir tür hümanizma söz konusuydu; Saflık Kardeşliği aynı zamanda evrensel bir insan biçimi veya ruhu olduğunu da söylüyordu.

İslam dünyasında insan davranışı için tanrısal vahiyden bağımsız rasyonel bir temel olabileceği fikri 998 yılında Bağdat'ta yazan ve yine bir Hıristiyan olan Ebu Zura tarafından ortaya atılmıştı ama bu bireysel, rasyonel çıkarlar çerçevesinde yapılmıştı. "Bizi elimizden geldiğince çok miktarda yararlı ve güzel şeyler elde etmeye sevk eden bir doğa yasası" ile "doğanın gereklidir diyerek insana sunduğu şeyler arasından insanı gerçek gereksinimleri ve zor günlerde gereksinim duyacağı şeylerle sınırlayan" bir akıl yasası arasında fark olduğunu belirten o olmuştur.[9]

İnsan toplumuna karşı bu yeni-kabileci yaklaşım, insan anlayışının temelinde dilin mi, yoksa mantığın mı bulunduğu tartışmasında da (Bağdat 932) ortaya çıkmıştır. Bir filozof mantığın bütün insanlar için geçerli olan evrensel doğruluk ve yanlışlık ölçütünü sağladığını ileri sürmüştür. Karşıt görüşte olan bir başkası ise dillerin mantıktan önce var olduğunu ve tüm anlamların ayrılmaz bir biçimde dilin kendi içinde bulunduğunu söylemiştir. Kavrayış sadece belli bir dil aracılığıyla sağlanabilir; bütün dillerde bulunan evrensel bir akılcılık ölçütü olamaz. Tartışmada dili savunanın galip geldiği kabul edildi.[10]

Yunan düşüncesine dokuzuncu yüzyıl İslamiyet'inin tepkisi ile on ikinci yüzyıl Avrupa'sının tepkisi arasındaki fark, hem alınan şeyin içeriğinde, hem de *algılanışında* yatıyordu. İslamiyet ile Avrupa'nın tanıdığı Helas arasında farklılık vardı. Örneğin, çok az sayıda Arap filozof akıl ile peygamberliğin birbiriyle çeliştiğini düşünüyordu. İnançsızlık neredeyse hiç sorun olarak görünmüyordu. Genel olarak İslam düşünürleri Yunan felsefesi ile vahyin kendilerini tatmin eden bir sentezini yapmakta Roma Hıristiyanlarından daha başarılıydılar. Ancak bu onların orijinal metinleri kavrayışlarını artırmıyordu.

Onların Platon ve Aristoteles'e –ve genel olarak felsefeye– karşı tutumları eleştirel veya sorgulayıcı olmaktan çok ansiklopedikti. İlk

9) S. Pines, "La loi naturelle et la Société: la doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a, philosophe chrétien de Baghdad", yer aldığı derleme U. Heyd (yay. haz.), *Studies in Islamic History and Civilization* (Jerusalem: The Hebrew University, 1961), s. 173; Kraemer (1992: 116-23).

10) Kraemer (1992: 110-13). Farabi bir keresinde 'her dile uyarlanabilecek evrensel bir dilbilgisi oluşturmaya' çalıştı: Walzer, *VC* 431.

filozofların çalışmalarını eleştirmek veya değerlendirmek yerine onları anlamaya ve özetlemeye çalıştılar; Platon ve Aristoteles'ten yaptıkları alıntılar genellikle buyurucu olarak nitelendiriliyordu. Bu eğilim Ortaçağ Avrupa'sında da mevcuttu ama daha az etkindi. Farabi ile takipçileri, Platon ile Aristoteles'in *philosophia perennis*'i, yani, geç Yunan dünyasının yeni-Platonculuğunu kurmuş olduklarına inanıyorlardı. Farabi özellikle İskenderiye ekolünün etkisi altındaydı; (ancak siyasi düşüncede bu etkilenmeye ne kadar borçlu olduğu konusunda anlaşmazlık vardır).[11] Taşkın yeni-Platonculuklarına karşın, Kardeşlik mensupları kendilerini Aristoteles'in sadık takipçileri olarak görüyorlardı (*EI* 3: 1.076a). İbn Sina bilginin içeriğinin değişmez olduğunu, bunun da cennetin entelektüel 'küreler'inde bulunduğunu düşünüyordu. Felsefenin işi bunu 'gerçek' hale getirmektir; Aristoteles zaten bunun çoğunu yapmıştı, bizim ise yalnızca boşlukları doldurmamız gerekiyordu. Farabi'nin niyeti (Walzer'ın sözleriyle) "herhangi bir özel zamana ve mekâna bağlı kalmadan evrensel bir geçerliliği bulunan ve hiç kuşku götürmeyecek bir şekilde doğru olan" bir yurttaşlık felsefesini geliştirmekti (Walzer *VC* 36). Bu aynı zamanda kendisinin ve diğerlerinin zaten geçici olan ampirik veriler yerine soyut kavramlar üzerine odaklanmasını sağlıyordu.

Müslüman filozoflar Platon-Aristoteles bilgi birikimini gelecek kuşaklar için yeniden formüle edip yorumladıktan sonra İslam dünyasına yaymanın kendi görevleri olduğunu düşünüyorlardı. Tek gereken şey onun bazı eksik, özellikle de İslam'ın ortaya çıkmasıyla kökten bir şekilde değişen noktalarını doldurmaktı (İslam'ın toplumsal adetleri ve siyasi örgütlenmeyi değiştirdiği çok açıktı). Farabi ve İbn Sina siyaset kuramına katkılarının bu olduğunu düşünüyorlardı. Bu da konu üzerinde söyleyecekleri şeyi çok katı bir şekilde sınırlıyordu.

İslamiyet'te felsefe kurumsal bir temelden yoksundu. Eğitim müfredatında yeri yoktu; çoğu filozof kendi kendini eğitmişti. Birbirleriyle ve toplumla iletişim kuran entelektüeller topluluğu çok küçüktü. Bunun ölümcül bir zayıflık olduğu ortaya çıktı. Bir miktar entelektüel özgürlük ile Bağdat ve başka yerlerde hamilik olasılığı vardı. Ancak bu ulemanın sahip olduğu iletim araçlarıyla karşılaştırılamazdı.

11) Muhsin Mahdi, "Al-Farabi's imperfect state", yer aldığı yapıt *Journal and African Studies* 110 (1990), s. 691-726 [Walzer'in eleştirisi (yay. haz.), *VC*].

FARABİ VE SAFLIK KARDEŞLİĞİ

Felsefe ile Şiilik arasında belli bir yakınlık bulunuyordu. İmami Hamaniler, Musul, Halep ve Tripolis'te Hikmet Evleri kurdular[12] ve Farabi'nin hamisiydiler. Filozof-hükümdar İmam olarak da görev görebilirdi, çünkü hem Şiiler, hem de filozoflar için gerçek otorite üstün bilgiden kaynaklanmaktaydı.

Bu yakınlık özellikle İsmaililerde göze çarpıyordu. Bu hem metafizik, hem de siyaset alanını ilgilendiriyordu. İsmaililer, sadece bir seçkinler grubunun tam anlamıyla sahip olabileceği ve akıl yoluyla evren ile insanın var oluşu konusunda doğru bir fikir oluşturabilmesini sağlayan önermelere kaynaklık eden entelektüel sezgilere inanıyorlardı. Hem felsefe, hem de İsmaililer için yaratılışın hedefi ideal insanı, gerçek Adem'i, 'kusursuz birey'i yaratmaktır.

Bu bağlantı en güçlü olarak felsefi teoloji üzerine ansiklopedik bir çalışma olan ve 900-965 yılları arasında muhtemelen (Fatımi olmayan) İsmaililerin Basra'da yeraltındaki entelektüel kanadı tarafından İsmaililiğin resmi öğretisini düzenleyip belirlemek amacıyla yazılan 'Saflık Kardeşliği Risaleleri'nde ortaya çıkıyordu.[13] Yazdıkları elli bir risale bütün disiplinleri kapsıyordu; bu risaleler İsmaili propagandası ve eğitimi olarak kullanılmak için tasarlanmıştı.

Kardeşlik mensupları hem felsefenin, hem de peygamberliğin kaynağının tanrısal olduğuna ve bilimlerin yardımıyla insanı hem bir inanan, hem de bir bilge olarak mükemmeliyete götürdüğüne inanıyorlardı. Kardeşliğin tarih kuramına göre, her peygamber-yasa koyucu-imam kendi felsefesi, dini, dili ve bilimi olan yeni bir çağı başlatır. Her biri bir önceki üzerine inşa edilir; dolayısıyla çeviri çok önemlidir, İslamiyet öncesi inanç sistemlerinin de belli bir önemi vardır. Kardeşlik mensuplarının kendileri için belirledikleri rol, insanlığın geçmişte birikmiş olan bilgeliğini doğmakta olan Yeniçağ'a aktarmaktı; İsmaili çağının meşru mirası olarak gördükleri eski filozofların ve peygamberlerin bütün 'bilimlerini ve bilgeliğini' ansik-

12) *EI* 2: 774B; Peters, Aristotle, s. 73. Walzer Şii İmamîliği 'Müslüman bir yazar olarak Farabi'yi anlamanın anahtarı' olarak görür (VC 315); Corbin "Peygamberlerin varlıklarının gerekliliğini dayandırdığı fikirler, peygamberin, rehberin, imamın içsel varoluşunu tanımlayan özellikler Şii peygamberlik kuramı ile örtüşmektedir" (1964: 329).

13) *EI* 3: 1072a. Kardeşlik üzerine bkz. Marquet (1961, 1973); Kraemer (1992: 165-78); Lambton (1981: 289-95).

lopedik olarak aktarmaları bundan kaynaklanmaktadır. 'Felsefi bilgi' ile yönetmeyi amaçlayan bir yönetimin, peygamberlik alanlarından doğan ve uluslar arasında gelişen etkileşimlerin yıldızlarla nasıl bir ilişkisinin olduğunu gösteren astroloji hakkında bilgi sahibi olması gerekir (Marquet 1973: 418, 420-6, 485). Kardeşlik mensupları Farabi'nin siyasi fikirlerini büyük bir heyecanla benimsediler.

Bu dönemin filozofları arasında en önde gelenler Farabi ile İbn Sina idi. Farabi (Türkistan, yaklaşık 870-Suriye 950) muhtemelen Türk kökenli bir Şii İmami idi ve babası da muhtemelen halifenin muhafız alayında hizmet etmek için Bağdat'a göç etmişti. Ona felsefeyi muhtemelen İskenderiye ekolünden bir Hıristiyan öğretmişti; bir Hıristiyan Aristotelesçi ve çevirmen olan Mata İbn Yusuf ile de arkadaşlığı vardı. Bağdat'ta yaşadı ama saray, bürokrasi veya herhangi bir edebi grup ile ilişkisi yoktu; kendi başına çalışıyordu. Bu dönemde *İhsâ'ül-Ulûm* (Bilim Dallarının İncelenmesi) ve *Tahsil'ül Sa'ada* (Mutluluğa Ulaşmak) adlı yapıtlarında siyasi konulara değindi ve *Platon'un Yasalarının Özeti* (Summary of Plato's Laws) başlıklı yapıtı yazdı. 942 yılında, oldukça ileri bir yaşta Hamanilerin Halep'teki İmami sarayına davet edildi. Burada saray yaşamı içinde yer aldı ve 942 ile 950 yılları arasında siyaset üzerine önemli yapıtlarını kaleme aldı: (1) *Medinetü'l-Fâdıla* (Erdemli Toplumun İlkeleri Üstüne Kitap; 942-3 yılında Bağdat ve Şam'da yazmıştır); (2) *es-Siyâsa Medeniyye* (Devlet Yönetimi; muhtemelen 949-50 yılları arasında Mısır'da yazdı); (3) *Fusulu'l Medeni* (Devlet Adamından Veciz Sözler; 949-50. Muhtemelen Platon'un *Devlet Adamı* başlıklı yapıtını okuduktan sonra yazmıştır).[14] Bu İmami Şiiler için çok önemli bir dönemdi; Büyük Kayboluş (bkz. s. 73) henüz başlamıştı; bir İmami hanedanı olan

14) Elimizdekiler şunlardır: (1) *Survey of the Branches of Knowledge (Ihsa' al-'ulum)*, 5. Bölüm, içinde çevirinin yer aldığı yapıt LM 24-30; (2) *On the Achievement of Happiness (Tahsil al Sa'adah)*, içinde çevirinin yer aldığı yapıt LM 58-82; (3) *Compendium legum Platonis (Summary of Plato's Laws)* (yay. haz. ve çev.) F. Gabrieli (Londra, 1952); (4) *On the Principles of the Views of the Inhabitatnts of the Excellent State*, (yay. haz. ve çev.) R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's al-madina al-fadila* (Oxford: Oxford University Press, 1985) = *Virtuous City* (VC); (5) *The Governance of the State (al-siyasa al-madaniyya)*, çev.: LM 31-57; (6) *Aphorisms of the Statesman (Fusul al-madani)*, (yay. haz. ve çev.) D. M. Dunlop (Cambridge: Cambridge University Press, 1961). Farabi için bkz. *EI*, Al-Farabi başlığı altında; Miriam Galston, *Politics and Excellence: The Political Philosophy of Alfarabi* (Princeton: Princeton University Press, 1990); Walzer'in VC'ye girişi; J. L. Kraemer, "The Jihad of the Falasifa", *JSAI* 10 (1987), s. 288–324.

Büveyhiler Abbasilerin anavatanını ele geçiriyordu. Farabi'nin seyahat ederken soyguncular tarafından öldürüldüğü rivayet edilmektedir.

İbn Miskeveyh'in (Rey, yaklaşık 936-İsfahan 1030) *Tahdib ül-Ahlak* (Etik Üzerine) başlıklı yapıtında olduğu gibi, bazı filozoflar siyasi konuları, genellikle etikle bağlantılı olarak ele aldılar;[15] İbn Miskeveyh bir Büveyhi vezirinin sekreterliğini ve kütüphaneciliğini, Adud'u-Devle'nin maliye bakanlığını yapıyordu ve Bağdat sarayında ve edebi çevrelerde çok etkili bir kişiydi.

BİLME YÖNTEMLERİ

Filozofların felsefe ile vahiy (Batılı dilde tam olarak akıl ile inanç karşılığı değildir) arasındaki ilişki hakkındaki görüşleri siyasi bilgi ile hükümet etme üzerine olan görüşleri için çok önemliydi. Farabi ile filozofların projesi (görmüş olduğumuz gibi) iki söylem alanını, Yahudi-İslam ve Platon-Helen söylem alanlarını birleştirmekti. Allah'ın, ümmetin ve İmamın kozmik ve insani varoluşun temelini oluşturduğu görüşünü sorgulamadılar. Yeni-Platonculuk Allah'ın, insanlığın, ruhani ve cismani evrenin birbiriyle nasıl ilintili olduğunu ve birbirini nasıl etkilediğini gösteriyordu. Farabi, Kardeşlik, İbn Sina ve diğerleri bunu Peygamber'in Mesajını anlama ve tefsir etme yolu olarak gördü. Felsefe, siyasette Şeriatı, İmameti ve ümmeti Helen dilini kullanarak aydınlatma çabasıydı. Burada da Yahudi-İslam ile Platoncu-Helen söylemleri birbiri aracılığıyla yorumlamaya çalıştılar; bunu her ikisine de zarar vermeden yapmak mümkündü, çünkü Platoncu gelenek zaten etik tektanrıcılığa dönüşmüştü ve Hıristiyan biçiminde tanrısal emir üzerine kurulu evrensel bir topluluk kurma hedefiyle ilintilendirilmişti.

Farabi ile diğer İslam filozoflarının siyasal düşünce alanında Helen mirasının diğer özelliklerinin farkında olmadıkları görülmektedir; olsalar bile, bunları görmezlikten gelmişlerdir. Daha önce de gördüğümüz gibi, şehir devletini insanın kendini tamamlamasını sağlayan bir ortam olarak gören ve anayasal demokrasiyi öneren Aristoteles'in *Politika*'sı hiçbir zaman çevrilmedi. İslam filozoflarının ilgisini çeken şey Yunanlıların ideal toplumu, yasanın kaynağı olarak yasa koyucuyu, hükümdar ile yasa ara-

15) M. Arkoun (çev.), *Miskawayh, Traité d'éthique* (Şam: Institut français de Damas, 1969). Ayrıca bkz. *EI* 1: 328; Mohammed Arkoun, *Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IVe/Xe siècle: Miskawayh, philosophe et historien* (Paris: Vrin, 1970).

sındaki ilişkiyi ele alış biçimleri ve doğru fikirler ile doğru davranışların insanlara nasıl benimsetileceği konusuydu.

İslam din bilginleri bilgiyi (ilm) en yüksek insan başarısı, aklı da Allah'ın insanlara en büyük armağanı olarak kabul ediyorlardı; imanın epistemolojik statüsü ise daha düşüktü, böylelikle Hıristiyanların sıralamasını tersine çeviriyorlardı. Ama, ilmi Kur'an ve hadisler aracılığıyla bilinen ve fıkıh olarak kabul edilen şey anlamında kullandıklarından, onların 'ilm'i Hıristiyanların inanç adını verdikleri şeyden çok da farklı değildi. Felsefenin İslamiyet'e girmesine bu yol açmış olabilirdi. İslam filozofları aklın üstünlüğü konusunda hemfikir olabiliyorlardı (Kardeşlik, "aklı ruhunuzun halifesi yapın" der; Marquet 1973: 126-7); ancak daha ileri giderek, aklın yardımıyla en gelişmiş zihinlerin Kur'an'a ve hadislere atıfta bulunmadan gerçeğe ulaşabileceklerini de öne sürdüler. Akıl burada tasım, diyalektik ve aynı zamanda eğitilmiş ve arılaştırılmış zihnin kavrayışları anlamında kullanılıyordu. İslam filozofları tıpkı kendilerinden önceki yeni-Platoncular gibi, İlk Nedenin deneyimin akılcı bir şekilde gözden geçirilmesinden çıkarılabileceğini düşünüyorlardı.

İbn Sina (bkz. s. 120) insan ruhunun, varoluşu, duyuların algılamasından bağımsız olarak, 'doğrudan metafiziksel bir şekilde anlama' yetisine sahip olduğunu söyleyerek filozofların içe doğan, sezgisel ama rasyonel bilgiye sahip oldukları iddiasını yeni doruklara taşıdı. Filozofun aklının Allah'tan yayılan Faal Akıl ile ilişki içine girmesi sonucu daha yüksek bilgi aşamalarına ulaşılır.[16] Varoluşu içe doğan sezgi sayesinde bildiğimiz düşüncesi, İbn Sina ve başkaları tarafından, tasavvufi bir ilahiyat, 'Doğu (İşraki) felsefesi' veya 'ışık felsefesi' olarak geliştirildi (*EI* 4: 120a). Bu eğilim, ampirik bilgiden uzaklaştırıp tasavvufa götürüyordu.

Filozoflar peygamberlerin vahiy ve retorik yoluyla öğrettikleri gerçeklerin bilgisine izhar eden kanıtlar yoluyla varabileceklerini ileri sürdüler. Felsefe 'gerçek eğitim' ve kurtuluşa götüren yoldu (Miskeveyh, Kramer 1992: 231). Kur'an'da söylenilen ile akıl yoluyla bilinen arasında herhangi bir kopukluk yoktu. Temel kategori gerçekti ve ona değişik yollardan ulaşılabilirdi:

16) *EI* 3: 943a. Faal Akıl kavramı Aristoteles'in insan algısının formatif özelliği (nous poetikos, sözlük anlamı: yapan akıl) fikrinden türemiştir. Bu görüş insan aklının 'pasif akıl' tarafından algılanan duyu-izlenimlerinin kavram oluşturma yeteneğine atıfta bulunmaktadır.

(Bilgelik incilerinin) en birincisi ve en yücesi Kur'an'da bulunur ve onu Peygamber'in Sünneti (hadisleri) izler. (...) Üçüncü kaynak akıldır. Akıl, Allah ile insan arasındaki bağ, Allah'ın kelamının mühürü, O'nun Peygamberinin nişanıdır. Şeriat doğruluktur. (...) Dördüncü kaynak deneyimdir; buna İranlıların devlet idaresi (siyaset) ile Yunanlıların felsefesinden bazı kanıtlar göstereceğim; çünkü bilgelik tüm inananların hedefidir ve her nerede bulunuyorsa alınmalıdır. (...) Bilgelik doğruluktur ve doğruluğun bir soya ihtiyacı yoktur; tersine, her şeyin soyu doğruluğa dayanır.[17]

Bu, alternatif bir epistemolojinin, dolayısıyla da fukahanınkine alternatif bir otoritenin olabileceğini gösteriyordu. Farabi ve çoğu filozofa göre rasyonel söylem, Kur'an'daki gerçekleri algılamanın, açıklamanın ve hepsinden önemlisi kanıtlamanın alternatif bir yoluydu.

Ancak filozoflar arasında görüş farklılıkları da bulunuyordu. Tek gerçek kuşkucu Ebu Bekir Razi idi (Rey?-Bağdat 925/32: hekim). Sokrates'e 'İmamımız' diyordu ve insan Allah'ı akıl yoluyla bilebileceğinden vahiy ile peygamberliğin gereksiz olduğunu savunuyordu; hatta bunlar zararlıydı, çünkü bilgiyi geciktiriyor ve savaşlara yol açıyordu. Bu nedenle reddedilmeleri gerekiyordu.[18] Öte yandan, Ebu Süleyman Sistani (Sistan 932-Bağdat 985; Bağdat salonlarının önde gelenlerinden), filozofların akıl hakkındaki görüşlerinin vahyi gereksiz kılacağı fikrine katılıyor ve bu yüzden insanın sadece peygamberi gerçek rehber olarak kabul etmesi gerektiğini söylüyordu.[19]

Farabi için felsefe sadece tanrısal gerçekleri bilmenin yollarından biri değil en üstün yoluydu: "Din felsefenin taklididir. (...) Felsefenin değindiği her şey entelektüel algı veya düşünce üzerine kuruluyken, dininkiler düş gücü üzerine kuruludur" (*Happiness*, 77). Dinin simgeleştirdiğini felsefe kanıtlar. Bu Hegel'in görüşünü andırmaktadır. Peygamberlik ile din önemli olmayı sürdürmektedir, ama bunun tek sebebi ancak az sayıda insanın felsefe yolunda ilerleyebilmesidir.

Farabi bunu En İyi veya En Erdemli Şehir ile Bu Şehrin Önderliği tartışmasında çok daha ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. İlk olarak, mükemmellik bu şehirde yaşayan insanların düşüncelerinde bulunur ["mü-

17) Al-Tawhidi (ö. 1037), yer aldığı derleme Ashtiany ve diğerleri (yay. haz.) (1990: 117); karşılaştırınız Ibn Qutaiba (bkz. s. 90).

18) Kraemer (1992: ek, s. 158-60: Fakhry (1983: 96-106).

19) Kraemer (1992: 139-64, 170); Endress, "Limits", s. 123.

kemmel şehirde yaşayan herkesin bilmesi gereken şeyler (...) ilk neden (...) doğal şeyler (...) ilk hükümdar ve vahyin nasıl meydana geldiğidir"].

> Bu şeyler iki yolla bilinebilir: Ya gerçekten oldukları gibi ruhlara nakşedilirler veya benzerlik ve simgesel temsil yoluyla belletilirler. (...) Şehirdeki filozoflar bu şeyleri izhar kanıtları ve kendi kavrayışları yoluyla bilen kişilerdir; filozoflara yakın olanlar da filozofların kavrayışları yoluyla onları gerçekten oldukları gibi bilir, filozofları takip eder, onların görüşlerini kabul eder ve onlara güvenirler. Diğerleri ise onları, taklit yoluyla suretlerini çıkaran simgeler yoluyla bilir. (...) Her ikisi de bilgi türleridir; ancak filozofların bilgisi kuşkusuz en üstündür. (*VC* 277-9)
>
> En yüce hükümdar hiç kuşkusuz hiçbir şeyde kendisini yönetmesi için hiç kimseye ihtiyaç duymayan, bilimleri ve her türlü bilgiyi gerçekten öğrenmiş kişidir. (...) Bu hükümdarın idaresi altındaki insanlar erdemli, iyi ve mutlu insanlardır. Eğer bu insanlar bir millet oluşturuyorsa, bu millet erdemli bir millettir. (*Governance*, 36-7)

Ancak bu, Roma Hıristiyanlığında ilahiyat ile felsefe arasında görülen fark ile aynı şey değildi. Farabi daha çok din ile vahyi birbirinden ayırıyor ve vahiy ile filozofların üstün bilgisini bir araya getiriyordu. Nesneleri oldukları gibi bilmeye muktedir kişi gerçek hükümdardır ve "kendisine vahiy inen bir kişi olduğu söylenmelidir" (Walzer, *VC* 436, 441). Vahiy Faal Akıl kanalıyla gelir. Bu, Muhammed ile diğer peygamberlerin en yüce filozoflar olduğu anlamına geliyordu.[20] Burada felsefe ile vahyin Allah'ı ve İslamiyet'i bilmenin en üstün yolu olarak gösterildiği açıktır. İnsan Farabi'nin Sünniliğin Hanbeli mezhebinin yükselişte olduğu Bağdat'ta neden mutlu olmamış olabileceğini anlayabilmektedir.

Filozoflar Aristoteles'in yolundan giderek, nesnelere oldukları gibi bakan spekülatif felsefeyle, nesnelere adi veya soylu olarak (...) ve 'insanları mutlu veya mutsuz yapan perspektifken' bakan pratik felsefeyi birbirinden ayırdılar.[21] İbn Sina Yunanlı öncüllerinin izinden giderek pratik felsefeyi (1) kişisel etik, (2) ev yönetimi veya 'ekonomisi', ve (3) siyaset bilgisi veya bilimi olarak üçe ayırır. Sonuncusu yoluyla "insan hem erdemli, hem de kötü siyasi rejimleri, hükümdarlıkları ve ilişkileri, her birini koruma

20) *Governance*, s. 36-7. Farabi 'Platonvari filozof hükümdar ile İslamî peygamber-yasa-koyucu ve (Önder)'i' bir tutuyordu (Erwin Rosenthal 1958: 140).

21) Al-Farabi, içinde yer aldığı yapıt Galston, *Politics*, s. 55.

yolunu, yok olmalarının nedenini ve değişimlerinin şeklini bilir" (muhtemelen Platon'un *Devlet*'inin, 8. kitabına atıfta bulunmaktadır) (LM 97). Siyaset bilimi insana "peygamberliğin gerekliliğini ve insan türünün var olabilmesi, korunması ve gelecek yaşamı için Yasaya ihtiyaç duyduğunu (...) bütün yasalarda bulunan evrensel cezaları ve (...) belli yasalarla ilgili cezaları" gösterir (İbn Sina, LM 97).

Farabi siyaset bilimini temel davranış bilimi olarak kabul ediyordu. Siyaset bilimi 'istemli hareket ve davranış türlerini', 'bunların hedeflemesi gereken amaçları', yani gerçek mutluluğu ve 'bir insanın mükemmeliyete ulaşmasını sağlayan veya engelleyen her şeyi', yani erdemleri ve kusurları kucaklayan bilimdi.[22] Siyaset bilimi 'bir bütün olarak ruhun bilgisini' gerektirir. Ahlaki bir yönü vardır ve evrensel olan şeylerin bilgisine ulaşmaya çalışması nedeniyle felsefenin bir biçimidir. Aynı zamanda gözleme ve deneyime dayanan pratik bir yönü de vardır. Bu pratik yön, tıp biliminde olduğu gibi, insanın ahlaki konularla ve gerçek şehirlerde yaşayan insanlarla ilgilenerek ve deneyim ve gözlem yoluyla bilgeleşmesini sağlayan siyasi eylemlerde uzun süre deneyim kazanmasıyla elde ettiği melekedir (LM 25). "Bu, davranışları, yaşam biçimlerini ve alışkanlıkları belirleyen koşulları çıkarsama yoluyla anlama gücüdür."[23] Farabi *Medinetü'l Fazıla*'da bu iki yönü de ele almaya çalıştı; Platon gibi çeşitli iyi ve aykırı rejimleri (Weberci) ideal tipler olarak tanımladı. Ancak filozoflar bu dönemde siyaseti Aydınlanma dönemi öncesi Avrupa'sındaki filozoflar gibi ampirik bir şekilde incelemediler. Olaylara dayanan ayrıntılar tarihçilerin alanı olmaya devam etti ve tarihçiler bunu zaman zaman siyaseti öğretmede kullandılar.

Farabi siyaset bilgisinin hedeflerine sadece 'siyaset yaparak riyaset (reislik)' aracılığıyla erişebileceğini de söylemiştir. 'Krallık zanaatı (almihma malakiyya)' bir 'sanat, alışkanlık veya güçtür'; yönetme ise, hem bir yasama, hem de eğitim konusudur. Yönetimin bir zanaat olduğu fikri Ebu Zeyd Balkhi (yaklaşık 850-934; Samani sarayında çalışmayı reddetmiş bir coğrafyacıdır) tarafından da geliştirilmiştir. Tıbbın amacının sağlık olması gibi, siyaset zanaatının da, kendi 'biçimi' olarak dünyada vücut bulabilmesi için, 'genel refahı (maslahat)' amaçladığını söyler. Sayis

22) İçinde yer aldığı yapıt: Badawi, *Philosophie*, c. 2, s. 555.

23) L. V. Berman (çev.), "Alfarabi on Religion Jurisprudence and Political Science", içinde yer aldığı derleme M. Mahdi (yay. haz.), *Alfarabi, Book of Religion and Other Texts* (Beirut: al-Mackreq, 1968), s. 15.

(Yönetici/politikacı) uyruklarının işleri iyi durumda olan tebaasını korumayı, kokuşmuşluktan ve karmaşadan etkilenmiş şeyleri ise iyileştirmeyi/düzeltmeyi hedefler. Bu hem ödüllendirme, hem de korkutma gerektirir.[24]

BİLGİ VE ÖNDERLİK (İMAMET)

Ancak felsefi yol sadece entelektüel seçkinlere açıktır. Toplumsal felsefenin önemli bir sonucu, felsefe yapabilecek insanlar ile dine ihtiyaç duyan insanları kesin olarak birbirinden ayırması olmuştur. Bu Platon'un fikirlerinden geliştirilmişti; aynı zamanda Şiilerin manevi aydınlanma ve imamet hakkındaki görüşleri ile de paralellik göstermekteydi. Seçkinler ile halk (hassa ile amme) arasındaki yaygın farkı pekiştirdi. Kardeşlik mensuplarına göre, "Allah'ın kelamının büyük kısmı, kötülerden saklı olan ve sadece Allah ile ilm sahibi olanlar tarafından bilinen sırrın simgesidir." Kardeşlerden biri felsefeyi 'sağlıklı insanların ilacı', Şeriatı ise 'hasta insanların ilacı' olarak nitelemiştir.[25]

Platon ve Şii ilahiyatçılar gibi Farabi de imamlığı bilgi üzerine kuruyordu. Kesin izhar kanıtlarından gelen bilgi bilimin üstündedir ve (yönetmeyi veya) otoriteyi en fazla hak edendir'.[26] Kendisine Faal Akıl tarafından vahiy gönderilen kişi (antik yazarlara göre) 'gerçek hükümdardır'. Farabi ile Kardeşlik mensupları seçkinler/halk ayrımını bireylerin zihinsel kapasitelerinin çok farklı olduğu görüşü üzerine kurmuşlardır. Dolayısıyla Farabi'nin erdemli şehri, bilginin kendilerine kanıtlanması yoluyla bilgi sahibi olan felsefeci seçkinler ile daha grafik bir eğitim şekline ihtiyaç duyan sıradan halk olarak ikiye bölünmüştür. Kardeşlik mensupları, topluluğu vahyin iç anlamını anlayabilenler ile vahyin dış anlamını anlayabilenler olarak gruplamıştır; bunların arasında da anlayışları açık olan ile gizli olan arasında bulunan insanlar için kategoriler bulunmaktadır (VC 130). Seçkinler Allah'a yakın olan kişilerdir (evliya) ve kitleler için bir aracı rolü görmektedirler. Ancak, Kardeşlik mensupları fikirlerini kitleler arasında yaymaya çalışırken, filozoflar böyle bir şeye hiçbir zaman kalkışmadılar;

24) Franz Rosenthal'ın "Abu Zayd al-Balkhi on Politics" başlıklı makalesinde; makalenin yer aldığı derleme: C. E. Bosworth (yay. haz.), *The Islamic World from Classical to Modern* (Princeton: Princeton University Press, 1989), s. 287-301, sayfa 290'da. D'Entrèves'in editörlüğünü yaptığı derlemedeki Aquinas ile karşılaştırınız s. 78-80.

25) Marquet (1973: 482) ve Kraemer (1992: 171).

26) *Happiness*, 75; *Governance*, 37.

hatta çoğunlukla kısmen yanlış anlaşılmaktan veya cezalandırılmaktan kaçınmak için öyle bir biçimde yazdılar ki, onları sadece uzman olan az sayıda insan takip edebiliyordu. Onlar halkın Şeriatı uygulayarak erdemli olmasını yeterli buluyorlardı.

Farabi bilgi ile imameti bütünüyle birbirine bağımlı yaptı. Mükemmel filozof 'başkalarının çıkarı için [kuramsal bilimleri] kullanma becerisine' sahip olmalıdır (*Happiness*, 76). Platon "filozof ile hükümdarın aynı kişi olduğunu göstermiştir, her ikisi de tek bir zanaat ve beceri ile mükemmelleşmiştir" der (*Aphorisms*, 17). Mükemmel hükümdar olmaksızın, mükemmel şehir 'kesinlikle yok olacaktır'. Ancak filozof kralın hüküm sürmesi engellenirse, onun mükemmelliği zarar görmez (bu muhtemelen Şii İmamlara bir atıftır).

Farabi (oldukça erken bir tarihte yazdığı *Attainment of Happiness*'te) siyasi düzenin ana amacının bilginin ve erdemin yayılması olduğunu söyler. Bunlar 'eğitim ve karakter formasyonu yoluyla' halklara (umum) ve devletlere (mudun) aşılanmalıdır.[27] Ve [imamlara] ve hükümdarlara ya da kuramsal bilimleri koruması gerekenlere 'kuramsal bilimler eğitimi verilmelidir. Bunlar "Platon tarafından tanımlanan plan uyarınca bir eğitimden geçirilmeli ve çocukluklarından itibaren bazı kişilik alışkanlıkları geliştirmelidirler" (*Devlet*, 2. ve 3. Kitaplar: *Happiness*, 70). Bu, başlangıçta ilmin filozoflardan gelebileceğini göstermektedir; zaten Farabi "zaman itibariyle felsefenin dinden önce geldiğini" söylemiştir.

Hükümdar, halkı entelektüel kapasitelerine göre, yani ya (1) izhar kanıtlarına dayalı argümanlarla veya (2) retorik ikna yoluyla veya (3) anlatımsal benzetmeler kullanarak eğitmelidir. Ayrıca, yasalar özel bireylere genel doğruları uygulamalıdır. Yine aynı şekilde, halktan bazı kişilerin karakterleri hitabet yoluyla kolayca biçimlendirilirken, bazılarının biçimlendirilmesinde ise zor kullanılması gerekir. Buna Cihat da dahildir. Hükümdarın görevi ahlakın 'uygulanmasını mümkün kılan koşulları belirlemek' ve bunları yasalara koymaktır. Bazı insanların erdem ve düşünme açısından diğerlerinden doğal olarak üstün olması nedeniyle, yasa koyucu 'yerini iradeyle değil, doğal olarak dolduran' bir filozof olmalıdır; böylelikle Platonik bir yolla 'İmam, Filozof ve Yasa Koyucu fikrinin tek bir fikir olduğu' önermesine varmaktayız (*Happiness*, 73, 78).

Bu nedenle yasa koyucunun büyük bir ikna yeteneği olmalıdır. Çoğu insanın felsefe ile ilgisi olmadığından, bu onun benzetme yapmakta ve

27) *Happiness*, s. 69'da; bkz. Badawi, *Philosophie*, c. 2, s. 557-8.

bilginin nesnelerinin imgelerini yaratmada da iyi olması gerektiği anlamına gelmektedir. Kitlelerin durumuna göre uyarlanan bu demonstratif bilgi ve ikna edici imge bileşimi İsa, Muhammed ve (Kardeşlik mensuplarına göre) Platon gibi gerçek Peygamberlerin göstergesidir.

'Mutluluğa eriştiren her yolu bilen' ve 'iyi seçilmiş kelimelerle [insanların düş gücünü] canlandırabilen iyi bir hatip' olan böyle bir insan 'mükemmel şehrin İmamı, ilk hükümdarıdır' (*VC* 247). Farabi bir fakih gibi, İmamın sahip olması gereken on iki 'doğal özellik' sıralar; bu özelliklerin beşi zihinsel algılama özellikleridir. Kardeşlik mensupları da bu konuda onu izlemiştir.

Dinin ve 'mükemmel şehrin' bir işlevi evrensel doğruları *farklı* toplumlara uygulamaktır. Bu yavaşça ama kesin bir biçimde, muhtemelen bir Şii olan ve Şii sarayında yazan Farabi'nin aklında kısmen Şii halkının ve imamlarının olduğu izlenimini vermektedir. İmami Şiilik onun hükümdarlar, peygamberlik ve yasama hakkında söylediği çoğu şeyi aydınlatmaktadır; önemli siyasi yazılarını yazmasına yol açmış olan şey, Şii yönetimiyle ilgili doğrudan deneyimi olabilir. "Peygamberlerin gerekliliği hakkında ileri sürdüğü savlar, peygamberin, rehberin, imamın iç varlığını tanımlayan özellikler Şiilikteki peygamberlik kuramı ile örtüşmektedir" (Corbin 1964: 329). Oysa Farabi'nin ilk yapıtlarından bazıları farklı dini yasalara karşı neredeyse izafiyetçi bir tavır içinde olduğunu göstermektedir.

Peygamber-öğretmen-yasa koyucunun becerisi, doğruları belli kitlelere en iyi hitap edebilecek biçimde ifade etmesinde yatmaktadır. Dolayısıyla, farklı insanlar için farklı davranış kuralları ve dini görüşlerde simgelere ve törenlere ilişkin farklılıklar uygun olabilir.

> Bu şeyler her ulus için bir başka ulus tarafından kullanılan simgelerden farklı bir şekilde ifade edilir. Dolayısıyla, hedefleri tek ve aynı mutluluk olan ama dinleri farklı olan mükemmel uluslar ve mükemmel şehirler olması olasıdır. (Farabi, *VC* 281; *Governance* 41).

Kardeşlik mensupları ideal insanı "kökeni itibariyle İranlı, dini itibariyle Arap (...) tecrübesi itibariyle Yahudi, davranışı itibariyle Hıristiyan (...) bilimsel bilgisi itibariyle Yunanlı" olarak tarif etmişlerdir (Marquet 1962: 139).

Dolayısıyla filozof ile hükümdarın işlevleri zorunlu olarak *yasa koyucunun* işleviyle birleşir: Bu noktada İslami, özellikle de Şii model Platon ile tam olarak örtüşmektedir. 'İmam, filozof ve yasa koyucu fikri tek bir

fikirdir' (Farabi, *Happiness*, 78). Ancak sadece İmam-Peygamber yasa koyabilir veya selefinin koyduğu yasaları değiştirebilir. Peygamberden sonra gelen en iyi ikinci hükümdar olarak kabul edilen Peygamber olmayan hükümdar 'önceki İmamlardan gelen yazılı yasalara göre' yönetmelidir (*Governance*, 37). Bu şekilde '(geleneksel) yasaya göre kral (malik as-sunna) olacaktır'; bu Platon'un 'siyasi ve soylu' (yani, mutlak olmayan) hükümdarının uyarlaması gibi görünmektedir (*Aphorisms*, 17).

Bu kişinin altı özelliği olacaktır, bunlardan dördü fıkıh konusundaki bilgisinin sağlamlığına atıfta bulunmaktadır.

> İlk hükümdarların [yani, ilk İmam-Yasa koyucuların] ülkeyi hangi yasalara ve Geleneklere göre yönetmiş olduklarını bilecek ve anımsayacaktır. (...) Kendinden öncekilere ait kayda geçmiş hiçbir yasanın bulunmadığı durumlarda, kıyas yoluyla yeni bir yasa ortaya çıkarma konusunda çok başarılı olacak; yaptığı çıkarsamalar için ilk (İmamlar) tarafından konulmuş ilkeleri takip edecek (...) ve ilk hükümdarların herhangi bir yasa koymalarının mümkün olmadığı yeni durumlara cevap verebilmek için yaptığı çıkarsamalarda güçlü olacaktır. (*VC* 251)

Ve cihat ilan edebilmesi gerekmektedir. Bütün bunlar Sünni fukaha tarafından Halifeye tanınan özgürlüğün ötesinde bir yasa yaratabilme kapasitesi anlamına gelmektedir. Yasanın tefsiri, klasik Yunan akılcılığı anlamında bir süreç olarak anlaşılmaktadır. Bu bir dereceye kadar Şii 'adil sultan' ile Şii fakihin karışımını andırmaktadır (Sachedina 1988); zaten Farabi bu özellikler ile işlevlerin iki veya daha fazla birey arasında paylaşılabileceğini kabul etmektedir.

Farabi'nin *Virtuous City* ile *Governance of the State* adlı yapıtları özellikle İmamla ilgili olarak iki ideal tipi –Platonculuk ile Şii İmamiliği– birleştirme çabası gibidir (muhtemelen aklında İran geleneğindeki adil kral düşüncesi bulunmaktadır). Bu, güncel siyasetten önemli ölçüde soyutlamalar yapılmasını gerektirmektedir; Farabi de soyut alanda kalır ve hem Platon'da, hem de İslam fıkıhında bulunan pratik ayrıntılarla ilgilenmez.

Saflık Kardeşliği ise, İmam, Filozof ve Yasa koyucu kavramlarını oldukça değişik bir genel vizyon içinde bir araya getirmiştir. Kuramlarının tamamı Muhammed ile zirveye ulaşan altı büyük dünya peygamberi ve gelmesi beklenen kurtarıcı (kaim) üzerine kuruluydu. Kardeşlik mensuplarının İsmaili inancı, kullandıkları Yunan dilinin etkilerini taşır ama İslamiyet öncesi fikirlerle barışmak için herhangi bir çaba göstermezler.

Yunanlıların kavramları mistik sistemlerine monte edilmiştir ve onlar bunu Felsefe (metafizik) olarak sunmaktadırlar (Peygamber-İmamları "Ben bu halkın Aristoteles'iyim" der). İmamları doğrudan doğruya yüce akıldan, 'konuşan evrensel insan ruhu'ndan esinlenmektedir (Marquet 1962: 132). Sahip oldukları bilgi 'Allah'ın kitabının gizli sırlarını koruyan' ve böylelikle sadece kendileri 'gerçek anlam'a sahip olan ve fikirleri, ilhamı ve vahyi almaları nedeniyle 'gizli yorumları' anlayabilen İmamlar ile onlardan el almış olanların (bâtınîlerin) gizli bilgisidir. Bu bilgi ile peygamberlik arasında herhangi bir kategorik fark bulunmamaktadır. İmamlar yasaları Allah hakkındaki dolaysız bilgileri üzerine inşa ederler. Büyük bir peygamberden sonra (İsmaili soyu gibi) 'Yasanın gizemlerinde Yasa koyucunun vekili olan' daha az önemli imamlar gelir. Kardeşlik mensupları bazen bilinçli olarak Peygamberlikle İmamlığı birbirine karıştırır ve aradaki farkı maskelemek için yasa koyucu terimini (vad-i namus, vad-i şeriat) kullanırlar.[28]

Saflık Kardeşliği Abbasileri anti-Halifeler olarak nitelendiriyordu. Kardeşlik mensuplarının kendi İmamlarının *Allah'ın* vekilleri olarak işlevleri Şeriatı korumak, Sünneti (Geleneği) canlı tutmak, iyiyi emredip kötüyü yasaklamak, yasal cezaları uygulamak, vergileri toplayıp dağıtmak ve sınırları korumaktı. Ama bu geleneksel işlevlerin üstünde ve ötesinde, onların Halifesi, miras olarak aldığı bilgiyi kendisi ve bir misyoner ağı aracılığıyla yayarak ruhların cennete yeniden çıkmasını sağlamak için vardır.[29]

Yelpazenin diğer ucunda ise, daha sonraları Sünniler tarafından benimsenen ve Ebu l-Hasan Amiri (ö. 992) tarafından ilk kez gündeme getirilen Halife *Sultan* fikri bulunmaktadır. Peygamberlik ve Krallık toplum için gereklidir; ancak bu ikisi sadece Muhammed'de bir araya gelmişti. Yine de, 'kraliyet otoritesini ve siyasi önderliği iyi bir şekilde kullanan ve bu konularda çok çalışan bir kişi' (acaba bu 'Adud'u-Devle'ye bir atıf olabilir miydi?) 'soylu İmamlığa ulaşabilirdi'.[30] Bu, tüm iyi ve etkili Müslüman hükümdarların İmamlık özelliğiyle donanmış olabileceği anlamına geliyordu. Daha sonraları Sünni düşünce bunun, böyle bir insanın Halife olarak yasal ve dini işlevleri yerine getirebileceği anlamına geldiğini kabul etti.

28) Marquet (1962: 49, 63-6); Marquet (1973: 375, 483, 497).

29) Marquet (1962: 50-2, 86-9); Marquet (1973: 442); Lambton (1981: 293).

30) Franz Rosenthal, "State and Religion according to Abu l-Hasan al-'Amiri", *Islamic Quarterly* (1956), s. 42-52, sayfa 48'de; Nagel (1981: c. 2, s. 18-22).

SİYASAL TOPLULUK

Farabi ile İbn Sina Halife veya İmam konusunda yaptıkları tartışmayı daha geniş çaplı bir insan toplumu ve hükümet tartışması içinde ele aldılar. Bu onların epistemolojisi ve metafiziği ile yakından ilintiliydi. Onlara göre, hükümdar (İmam) en önemli ve tek siyasi aktördü. Siyasal topluluk, siyasi eylemin öznesi değil, nesnesi olduğu için önemliydi. Bu, Peygamberlik kavramının içinde bulunan insan ilişkileri dinamiğini yansıtıyordu.

Farabi *Virtuous City* (15-19. bölümler) ve *Governance of the State* başlıklı yapıtlarında Müslüman dünyanın o zamana kadar yarattığı en sistematik devlet kuramını ortaya attı. *Virtuous City* metafizik üzerine oldukça geniş kapsamlı bir risaledir; insanlığa 10. bölümde, siyasi topluma ise ancak 15. bölümde gelinir. Farabi önce İmamete ve diğer hükümdarlık tiplerine, daha sonra da çeşitli topluluk tiplerine bakar. Bunları bu topluluklarda yaşayanların *görüşlerine* göre sınıflar; bu konudaki görüşlerinin Platon'un *Devlet* (8. ve 9. kitaplar) ve *Yasalar* başlıklı yapıtlarından türediği açıktır. (Köken itibariyle şehir devleti demek olan 'Medine' sözcüğü Avrupa'daki *civitas* gibi genel olarak devlet anlamında kullanılmaktadır.) Böylelikle, genel olarak ahlaki ve ruhani açılardan ele aldığı inançlar ve davranışlar alanına dönmektedir. Aslında Farabi hiçbir zaman soyuttan pratik veya güncel olana geçmez; monarşi dışında başka hiçbir rejime de atıf yoktur. Siyasal toplum tipleri arasındaki farklılıkları, bu toplumların oluşumlarından çok toplumsal davranışlarda saptar. *Governance of the State* başlıklı yapıtı aynı malzemenin çok daha genel bir kitle için yeniden ele alınmasıdır; bu yapıt da gökbilimi ile başlar ve hemen hemen aynı siyasi konulara doğru genişler.

Yine de Farabi'nin siyasi yapıtları, üstü kapalı bir şekilde dini-siyasi dünyanın bir reforma tabi tutulması projesini içeriyordu. Platon'un "ulusların yaşam biçimlerinden ve şehirlerdeki yozlaşmış yasalardan vazgeçmelerinin nasıl sağlanabileceğini, şehirlerin ve ulusların bunlardan nasıl uzaklaştırılabileceğini ve yaşam biçimlerinde nasıl reform yapabileceklerini anlattığını" söylüyordu. Platon "onları erdemli bir yaşama biçimine ve doğru yasalar yapmaya doğru çekebilmek için uygulanması gereken yönetim biçimini" tarif etmişti.[31]

Farabi'nin toplumsal gelişme ve siyasal örgütlenme konularındaki tartışması (Platon'un ve daha az bir ölçüde de olsa Aristoteles'inkiler gibi) bilgi, mutluluk ve erdem tartışmasından doğmuştur. Ancak, Farabi'de

31) Kraemer, "Jihad", s. 320.

siyasal toplum daha sistematik bir şekilde kozmik, epistemolojik ve etik bir bağlama bağlıdır. Siyasal topluluğun ana amacı, daha önce de görmüş olduğumuz gibi, bilgiyi ve erdemi artırmaktır. Genel olarak filozoflar, insan eylemlerinin, birliklerinin ve siyaset sanatının hedefinin mutluluk (saadet: eudaimonia) olduğunu söylerken Platon ile Aristoteles'in izinden gidiyorlardı. Bu sanat bilgi ve güç gerektirmesi açısından hem felsefi hem de krallığa aittir.[32] Mutluluk 'kısıtlama olmaksızın iyi' olandır. Doğru davranış mutluluğa götüren, yanlış davranış ise mutluluğu engelleyen davranıştır. Hem bu dünyada, hem de öteki dünyada ana hedefin mutluluk olduğu söylenerek bu Platonvari fikirler İslamlaştırılmıştır.

Filozoflar kişinin en yüce mutluluğa, gerçeğin eksiksiz bir biçimde içsel olarak algılanmasını sağlayacak rasyonel beceriler geliştirerek ulaştığını düşünüyorlardı. Farabi insan yaşamıyla ilgili ampirik genellemeler üzerine kurduğu kanıtlara dayalı bir argüman yoluyla siyasal birliklerin kökeninin ve amacının ne olduğunu gösterdi. Öncelikle, iş bölümü insanların toplumda yaşamalarını gerekli kılmaktadır. 'Her insan doğası itibariyle kendisinin sağlayamayacağı birçok şeye ihtiyaç duyar. (...) Dolayısıyla, eğer işbirliği içinde olan birçok insan topluluğu bir araya gelmezse (ki yaradılıştan gelen doğası kendisine bu amaçla verilmiştir), mükemmeliyete ulaşamaz' (*VC* 229). Bu tez Platon ve Aristoteles'ten gelmiştir.

Farabi her ikisinde de farklı 'organlar' ve bir baş (reis) bulunan siyasal toplum ile gövde arasında yaptığı bir karşılaştırma üzerine kurulu bir devlet kuramı ortaya attı. Devletin organları (işbölümü üzerine kurulu beş kategori: aşağı bakınız) işbölümü yoluyla doğadan kaynaklanır. Ama "insanların toplumdaki davranışlarını yönlendiren eğilimleri ve alışkanlıkları doğal değil, iradeye bağlıdır. (...) Bunlar sadece yaradılıştan gelen doğaları nedeniyle değil, sanat ve benzeri şeyler gibi edinilen iradi alışkanlıklar yoluyla da şehrin (devletin) organlarıdırlar" (*VC* 233-5). Dolayısıyla, erdem ve kusur insan toplumunda belirleyici etmenlerdir.[33]

Öte yandan Miskeveyh insanın arkadaşlığa ve dostluğa (muhabbet: philia) olan eğilimini doğal sosyalliğe (üns) bağlıyordu: Şeriatın toplu ibadeti bireysel ibadete yeğlemesi bunu başarmanın bir yoludur. Bu noktayı,

32) "İnsanlar bir araya gelerek, gerçek ve doğru anlamıyla mutluluğun elde edilebileceği şeyler için işbirliği yapmayı hedeflerler": *VC* 231.

33) Organik karşılaştırma Platon'un *Devlet*'inden kaynaklanmış olabilir; şehirlerin veya devletlerin 'organlarının' olduğu fikrinin Farabi'nin dünyasında şehirlerin düzenleniş biçiminden gelmiş olması mümkündür.

'insanoğlu doğası itibariyle siyasidir (medeni)' dediğimizde kastettiğimiz budur, diye açıklıyordu: Tam anlamıyla mutlu olmamız medeniyet (yurttaş topluluğu/kentsel uygarlık) gerektirir.[34] Dolayısıyla, *şehir devleti*nin ve yurttaşlığın gerekliliğini göstermek için Aristoteles tarafından ortaya atılan savlar, toplu yaşamanın gerekliliğini kanıtlamaya dönüştü.

Kardeşlik mensupları, insanların doğaları itibariyle mutlu olabilmeleri için (a) farklı zanaatlarda uzmanlaşarak birbirleriyle yardımlaşmaları (bkz. s. 118) ve (b) Sünneti (yasa/gelenek) kabul etmeleri gerektiğini ileri sürmüştür. Amiri, toplumsal düzeni ve yasaları korumak için bir hükümdarın (sultan: sözlük anlamı güç) gerekli olduğunu ileri sürer; Kardeşlik mensuplarına göre ise, İmam gereklidir. Ancak onlar da aynı zamanda Sultana (fiili hükümdar) bir rol, 'yasanın (namus) korunması rolünü de vermişlerdir: "Sultandan korkmasalardı, peygamberlerin ve filozofların yasalarını benimseyen insanların çoğunluğu yasanın (namus) emirlerini ve yasaklamalarını kabul etmeye yanaşmazlardı."[35]

Farabi de Filozof-İmam görüşünü, tartışmanın tam bu noktasında ileri sürmüştür: "Gövdeye hükmeden organ, doğası itibariyle organların en mükemmelidir." Kalp gibi "bu devletin (medine) hükümdarı da [her şeyden önce var olmaya başlamalıdır], daha sonra şehrin ve organlarının ortaya çıkışının ve iradi alışkanlıkların varlığının nedeni olur ve onların belli bir hiyerarşi içinde düzenlenmesini sağlar" (*VC* 235). Farabi'nin hükümdarı diğer bütün organların ve doğal olarak devletin ilk nedeni yapması, aklında Peygamberin ve Şii İmamların olabileceğini düşündürmektedir. Zaten hemen arkasından hükümdarın *entelektüel* üstünlüğünden ve Faal Akla yakınlığından söz eder. Kardeşlik mensupları sadece İmamı değil, el almış bireyler topluluğunun tamamını Yasa koyucunun kapasitesinin ortak mirasçıları, hatta Yasa koyucunun bir tür uzantısı olarak görüyorlardı. Bu açıdan hem Platon'dan, hem de Farabi'den farklılık gösteriyorlardı.

Farabi Aristoteles'in izinden yürüyerek kendine yeten ('mükemmel') ile kendine yetmeyen ('mükemmel olmayan') topluluklar arasında bir ayrım yaptı; mükemmel olmayan topluluklara örnek olarak köy, mahalle, sokak ve hane verilebilir (*VC* 229). Bunlar sadece mükemmel bir toplumun organları olarak varolabilirler. Farabi için insanlığın en iyiye ulaşabilmesini mümkün kılan mükemmel toplum üç farklı büyüklüktedir: Üzerinde yaşanan dünyanın tamamı (mamure: oikumune), ulus (ümmet:

34) Arkoun, *Contribution*, s. 303, 305; Kraemer (1992: 232).
35) Lambton (1981:295); Marquet (1973: 374, 377).

ethnos) ve şehir (medine: polis).[36] Bunların hiçbirine özel bir önem vermemiştir – bu da onun söyleminin soyut doğasını göstermektedir.

Kendi kendine yetmeye muktedir olan toplumların da sadece bazıları gerçek mükemmeliyete ulaşırlar; çünkü "gerçek manada iyi, tercih ve irade yoluyla ulaşılabilecek bir şeydir". Organizmaların tersine insan toplumları doğal ve iradi öğelerin karışımından oluşur. Mükemmeliyete sadece "insanların gerçek ve doğru anlamıyla mutluluğa ulaşmasını sağlayacak şeyler için işbirliği yaparak bir araya gelmeyi hedefleyen" toplumlarda ulaşılır (*VC* 231).

Farabi'nin mükemmel (erdemli) şehri, halkın bilgisi ve erdemi sayesinde ortaya çıkan bir dini-siyasal idealdir: "Bu hükümdarın başkanlığıyla (riyaset) yönetilen insanlar erdemli, iyi ve mutlu insanlardır." Daha sonra bu insanların bir halk oluşturabileceklerini, ya da erdemli olmayan insanlar arasında 'yabancılar' olarak bulunabileceklerini keşfederiz. "Bunun dışındaki hükümdarlıklar tarafından yönetilen bu erdemli insanlar bu yerlerde yabancıdırlar" (*Governance*, 37). İdeal koşullarda insan bilgiye ve mutluluğa toplum içinde ve toplum yoluyla ulaşır. Ancak bu, (Platon'un izinden giden) Farabi ile diğerlerinin cehalet üzerine kurulu oldukları için sapkın kabul ettikleri o dönem toplumlarında mümkün değildi.

Filozoflar, Filozofun kendi toplumlarındaki rolüyle ilgili olarak belirgin bir biçimde karamsar bir görüş geliştirdiler. Bu, onların felsefi programın siyasal başarı şansının ne kadar az olduğu yolundaki tahminlerini yansıtıyordu. Platon mükemmel olmayan toplumlardaki filozoflar için şunları söylemişti: "Ülkelerinin kurumlarına rağmen kendiliğinden dikilmiş bir bitki gibi büyüdüler; kimse onların büyümesini teşvik etmedi" (Leaman 1985: 115). Farabi de sapkın toplumlardaki Filozofların durumunu 'yabancılar' (gureba) veya 'yabani otlar' (nevâbit) olarak tarif etmiştir; Ruslar bu durumu 'iç sürgün' olarak adlandırmaktadırlar. Filozofların soyutlanmışlık duyguları çok keskindi ve ıstıraplı deneyimlere dayanıyordu. Amiri (Platon'dan alıntı yaparak) "insanın kendisini, zenginlik (...) ve akrabalık duygusu gibi iyi kabul edilen birçok şey" pahasına bile olsa, bilgeliğe adaması gerektiğini söylemiştir. İnsanlar "uzlaşmacı olmayanlardan nefret ettikleri ve çoğunlukla (...) onları döverek öldürmeye varan cezalar vermeye çalıştıklarından," Filozof yabancı ve insanlık dışı biri olarak görülecektir (Kraemer 1992: 239-40). İbn Sina, gerçekte başka bir yere ait olan ve sadece 'Doğu'da doyum bulabilecek olan yalnız bir

36) *VC* 229; kullandığı sözcükler muhtemelen Yunancadan çevrilmiştir.

bireyin yaşamını anlattığı alegorik bir romanda bu duyguyu ele alır (*El* 3: 941b). Filozoflar Bağdat salonlarında bile kendilerini soyutlanmış bir azınlık olarak görüyorlardı. Ama diğer entelektüel hareketlerin önderlerinin tersine, filozofların kendi anlayış düzeyine çıkamayacaklarını düşündükleri kitlelere ulaşma yönünde hiçbir çabaları yoktu. 'Cahil şehir'de reformun pek olası olmadığını düşünüyorlardı.

Seçeneklerden biri göç etmekti. "Erdemli insanın yozlaşmış şehirlerde yaşaması doğru değildir, eğer yaşadığı dönemde varsa, ideal şehirlere göç etmelidir [hicret: Muhammed'in Medine'ye kaçışını ifade eden terim]" (Farabi, *Aphorisms*, 72). Gerçekten de Farabi Bağdat'tan Halep'e göç etti. Böylelikle Filozoflar kendilerini Şii İmamlar ve onların takipçileriyle aynı duruma getirdiler. Eğer toplum onların yararını göremiyorsa, bunun suçu kendilerinde değildi; özel bir yaşam biçimi olarak felsefe yapmaya yine de devam edebilirlerdi. Bu bir çekilme tavsiyesiydi. Ancak, Sünniler ve Şiiler sadece siyasetten çekilirken, Filozoflar toplumdan da çekiliyorlardı.

Ancak en azından Farabi erdemlileri, görünmez de olsa hâlâ kendi üstün hükümdarlarının yönetiminde olan (ve bu açıdan İmami topluluğa benzeyen) bir topluluk olarak görüyordu. Hatta ona göre, kuşaklar boyunca birbirlerine karşı duydukları sevgi ve 'çabalarındaki, amaçlarındaki, görüşlerindeki ve yaşam biçimlerindeki ortaklık' nedeniyle erdemliler 'tek bir ruh' oluşturuyorlardı (*Governance*, 37).

Aynı şekilde Kardeşlik mensupları da kendi topluluklarını 'ruhani bir şehir' veya mistik bir kardeşlik, bir gönül birliği olarak görüyorlardı: Kardeş kardeşe hem maddi, hem de manevi yardım yapar. Bu, meclislerde eğitim görmüş, dünyanın dört bir yanına göreve gönderilmiş bir el almışlar topluluğu idi – "farklı şehirlere ve ülkelere dağılmış olan farklı kabilelerden zahitler aynı din, öğreti ve görüş altında yeniden birleşmişti" (Marquet 1973: 378, 441). Farabi'nin erdemli şehrinde yaşayanlar gibi onlar da zaman ve mekan içinde birleşmişlerdi. Bu yolla, hem Farabi, hem de Kardeşlik mensupları Platon'un ideal devlet görüşünü, ister İmami, ister İsmaili olsun, bir Şii topluluğu olarak yorumladılar.

Farabi mükemmeliyete ulaşmayı başaramayan farklı şehir tipleri olduğunu söyler. Bu konu Platon'un *Devlet*'te (8. kitap) anlattığı sapkın oluşumlar üzerine kuruludur ama Farabi geç antik dönemden örnekler de verir. Bir kez daha önemli olan şey bilgidir: Mükemmel olmayan tüm şehirler o bilgiden yoksun şehrin alt-bölmeleridir ve "bu şehirlerde yaşayanlar gerçek mutluluğu bilmemektedirler" (*VC* 255) ve bu nedenle zenginlik, şeref, güç veya özgürlük peşindedirler. Farabi 'gerçek iyiden bihaber

olan şehirlerin bakış açılarını' tarif eder (*VC* 287); bu tarif aynı zamanda antik yazarların insan davranışına ve devletlerin kökenine ilişkin 'cahil' görüşlerinin bir özetini içermektedir.

Öncelikle, hayvanların birbirlerini yok ettiklerini veya birbirlerini alt ettiklerini gözlemlediğimiz için bu, insanlar ve devletler için de doğaldır (siyasal Darwinizm): "Adalet, insanın önüne çıkan her türlü insan topluluğunu zor kullanarak alt etmektir. (...) Mağlup olanın galip tarafından köleleştirilmesi de adildir. (...) Doğal adalet bunlarda bulunur" (*VC* 299-300). Başkaları da toplulukların oluşumunu fethe, ortak soya, karakter benzerliğine, ortak bir dile veya arkadaşlığa bağlamışlardır. Farabi bu görüşleri tartışmadan reddeder.

Governance of the State'de de aynı tartışma yapılır (sanki *The Virtuous City* önünde değildir ve Farabi görüşlerini yeniden yazıya dökmektedir). Bu kitapta dildeki ve ulusal karakterdeki farklılıkların nedenlerine değinir ve bu onları su buharında, toprakta, havada ve suda, dolayısıyla bitkilerde, hayvanlarda ve insanların diyetinde farklılıklara yol açan göksel etmenlere bağlar (LM 32-3).

İŞBÖLÜMÜ VE TOPLUMSAL SINIFLAR

Farabi'ye göre iş bölümünü ve bunun sonucu olarak toplumun meslek gruplarına ayrılmasını doğa emreder; ama bunlar yasa koyucu tarafından organize edilmelidir. "İdeal şehirdeki herkese sadece onunla meşgul olacağı tek bir zanaatta çalışma görevi verilmeli" (Farabi, *Aphorisms*, 55). İnsanların iş bölümüne ve çeşitli zanaatlara bağlı oldukları görüşü Kardeşlik mensupları arasında da çok benimsenen bir görüştü. Zanaatkârlığı destekleyen bir zihniyete sahiplerdi: Zanaatkârlar maddeye biçim verirken Yaratan'ın eserini taklit ederler; çöpçülük gibi en süfli meslekler bile aslında soyludur. Zanaatkârlar İsmaili hiyerarşisinde en tepeye kadar çıkabilirlerdi. Bütün zanaatların kuralları (diye devam ediyordu Kardeşlik mensupları) Peygamberler ve bilgeler tarafından belirlenmiştir. Ve onlara gerçek statülerini verebilmek için Yasa koyucu her bir inananın mesleğini ve durumunu bilmelidir.[37] Dolayısıyla,

37) Y. Marquet, "La place du travail dans le hiérarchie Isma'ilienne d'après l'encyclique des Frères de la Pureté", *Arabica* 8 (1961), s. 225-37, sayfa 232-3'de; Marquet (1973: 431, 586). Karşılaştırınız Marsiglio *Legislator humanus* üzerine.

siyasi ekonomi, Adam Smith'de de olduğu gibi, ahlaki görüşler üzerine kuruluydu. Yine Miskeveyh, Aristoteles'ten söz ettiği bir metinde marangoz ile ayakkabıcının takas ettikleri mallar, değerleri itibariyle eşit olmayabileceğinden, 'adaleti gerçekleştirmek için ara bir terim olarak' iş bölümünde sadece yasanın değil, aynı zamanda paranın da gerekli olduğunu belirtir.[38]

Farabi daha fazla ayrıntıya girer. Erdemli şehri insanların toplumdaki işlevlerine göre mevkilere böler (ecza, tekili cüz; veya aksam). Bunlar (1) spekülatif ve pratik bilgeliğe sahip oldukları için en erdemli olanlar; (2) bu tür bilgeliği yayan din öğretmeni, şair ve sekreter gibi kişiler; (3) ölçüm yapan ve böylelikle de (1) ve (2)'nin öğretilerini uygulayan muhasebeci, hekim, astrolog gibi kişiler; (4) askerler; (5) çiftçi, sürü sahibi ve tüccar gibi mülk sahipleridir. Bu, Platon'un üç tabakalı toplumuna benzemektedir; Platon'un filozoflarından oluşan ilk grubu burada 1-3 arasındaki alt gruplara bölünmüştür. Bu, entelektüel faaliyetlerin özgün bir sınıflamasıydı.[39]

Farabi ile Kardeşlik mensuplarının bakış açısına göre, kişinin mesleği [Luther'den Weber'e kadar bütün Avrupalı düşünürler buna iştigal alanı (Beruf) derler] iyi yaşamın bir parçasını oluşturmaktaydı. İlk kez bu düşünürlerde toplumun meslek gruplarına bölünmesi Dini Yasanın bir gerekliliği haline getirildi. Farklı zanaatlarla ilgili bu pasajlarda açık bir sıralama yoktu, dolayısıyla sınıfların hiyerarşik anlamda sıralanması amaçlanmamış olabilir. Ancak, (Platon'da ve İslamiyet öncesi İran'da olduğu gibi) ideal devletin farklı epistemolojik kategorilere bölünmesi açıkça insanların zihinsel kapasiteleri açısından eşit olmadıkları varsayımı üzerine kurulmuştu ve bu özellikle bir Şii için çok önemli bir şeydi. Farabi'nin açıkça belirtmemiş olmasına karşın, 1'den 4'e kadar olan kategorilerde seçkinler bulunuyor, beşinciyi ise sıradan halk oluşturuyordu. Ancak sınıfların 'birbiriyle sevgi yoluyla bağlı olduklarını söylemesi açısından Platon'un görüşü İslamlaştırılmıştı.[40]

38) Traité (bkz. 15 numaralı not), s. 180-1.
39) *Aphorisms*, s. 50; Walzer VC 437'de.
40) *Aphorisms*, s. 53; Marlow (1997: 53-64).

İBN SİNA (AVICENNA)

İbn Sina (Buhara yakınları 980-İsfahan 1037),[41] kısa ve çalkantılı yaşamı boyunca ortaya çıkardığı yapıtlarıyla on yedinci yüzyıla kadar felsefe ve tıp alanlarını, günümüze kadar da İran'da felsefe alanını etkilemiştir. Eğitimini Buhara'da bir İsmaili sempatizanı olan babasından aldı ama kendisi bir Sünniydi. Çeşitli Samani hükümdarlara danışmanlık yaptı ve bu yüzden de siyaset alanında başka dönemlerdeki çoğu filozoftan daha fazla birinci elden tecrübeye sahip oldu; yapıtlarının bazılarını at üzerindeyken dikte ettirdiği söylenir. Bir ara gizlenmek zorunda kaldı, hapse atıldı ama hapisten kaçtı ve İsfahan'da on dört yıl huzurlu bir hayat sürdü. Farabi ile Kardeşlik mensuplarının metafiziğinden etkilendi. *Kitabü'ş-Şifa* (*al-Shifa al-nafs*) çok kapsamlı bir felsefe ve bilim ansiklopedisidir. Siyaset konusundaki görüşleri 10. Kitaptadır. *Kitabü'l siyaset* ev yaşamı ile ekonomik yaşam üzerinedir.

Farabi gibi İbn Sina da devlet kuramını, birbirlerini tamamlamak insanların doğasındadır diye özetlenebilecek ampirik bir genelleme üzerine kurdu: "İnsanın yeterliliğini kendi türünden olan bir başkasında bulması zorunludur, karşılığında o kişi de kendi yeterliliğini öbüründe veya onun benzerlerinde bulur" (*Kitabü'ş-Şifa*, 10: LM 99). "Bir kişinin bir başkasına sebze sağlaması, karşılığında o kişinin de kendisine ekmek pişirmesi; bir kişi bir başkası için dikiş dikerken, diğerinin ona iğne sağlaması" işbölümüyle ilgili örneklerdir (LM 99). İnsanlar ancak toplu haldeyken kendi kendilerine yeterler; bu nedenle de şehirler ve toplumlar oluştururlar. Bu tür ortaklıklar karşılıklı alışveriş gerektirir; bu da örfi yasaları (Sünnet) ve adaleti; bu da insanların hayatta kalabilmesi için gerekli olan beşeri bir yasa koyucuyu ve yasa uygulayıcıyı gerekli kılar.

İbn Sina başarılı olabilmesi için yasa koyucunun aynı zamanda bir Peygamber olması gerektiğini kanıtlamak amacıyla Durkheim'ın dinin toplumsal işlevi kuramına benzer bir kuram kullandı (bkz. s. 33, n. 3). 'Kuramsal bilgelik' ile adalet ve Peygamberliği birleştirerek Muhammed'i bir Filozof ve Peygamber olarak gösterdi. Bu onu [Muhammed'i] "hem dün-

41) Siyaset üzerine ana kitabı *Kitabü'ş-Şifa* (*al-Shifa*), *Metafizik* X, 2.-5. bölümler çeviri LM 98-111 ve G. C. Anawati, *Avicenne. le Metaphysique de Shifa*, 2 cilt (Paris: Vrin, 1985), s. 173-89. Pratik felsefesiyle ilgili olarak bkz. *EI* İbn Sina; D. Gutas, *Avicenna and the Aristotelian Tradition* (Leiden: Brill, 1988), s. 219-25; S. M. Afnan, *Avicenna: His Life and Works* (Londra: Allen & Unwin, 1958), s. 230-2.

yevi hükümdar, hem de Allah'ın yeryüzündeki Vekili yapıyordu" (LM 110). Ama insanlar yasalara, ancak yasaları yapan kişinin olağandışı biri olması halinde boyun eğerler; dolayısıyla Peygamber mucizeler yaratmalıdır. İkinci olarak, 'Allah tarafından Peygamber'e söyletilen emirlere' itaati sağlamak için Peygamber "insanların bir Yaratıcıları olduğunu ve O'na itaat etmeleri gerektiğini bilmelerini sağlamalıdır". Ancak, bunu yapmak için basit bir dini kuram yeterlidir; çok karmaşık bir öğreti (acaba aklında Hıristiyanlık mı vardı?) insanların "siyasi görevlerini engelleyen anlaşmazlıklara ve çekişmelere düşmelerine yol açar" (LM 100).

Üçüncü olarak, dini uygulamalar insanlara Allah'ı ve öteki dünyada kendilerini bekleyen ödülleri, dolayısıyla da ahlaki görevlerini yerine getirmeleri gerektiğini hatırlatır: Peygamber, 'insanların refahını ilgilendiren yasaların sürmesini sağlamak için' (101) dua etme, oruç tutma, Cihat etme ve hacca gitme yoluyla Allah'ın ve öteki dünyanın sürekli olarak insanlara hatırlatılmasını sağlamalıdır. Dolayısıyla, dini uygulamalar "yurttaşlık yasasına (namus) ve Dini Yasaya (Şeriata) sürekli olarak bağlılığı gerektirir" (LM 103).

Bütün evliliklerin ve sözleşmelerin geçerli olabilmesinin İmama bağlı olduğu gerçeği aynı zamanda siyasi düzenin de temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla, İbn Sina insan yaşamının temel gerçeklerinde sadece beşeri bir yönetime değil, aynı zamanda İslam dinine uygun bir siyasete de gerek olduğunun kanıtını bulur. Siyaset bilimi yoluyla "Peygamberliğin gerekli olduğu ve insan ırkının var olması, korunması ve gelecekte de yaşayabilmesi için Şeriata ihtiyacı olduğu anlaşılır".[42]

İbn Sina'ya göre İmam yasal konularda (yüksek Halifeliğe özgü bir şey olarak) bağımsız kararlar verebilmelidir (içtihat); ama Peygamberin tersine o bir filozof-hükümdar, özel entelektüel yetenekleri olan veya Faal Akıl ile bağlantılı biri değildir.

İbn Sina aynı zamanda Sünnilerin Peygamber-Yasa koyucunun *halefliği* görüşünü de benimsedi. Bu, ya vasiyetle atama –Abbasi yöntemi– veya 'oybirliğiyle seçim' yoluyla olabilirdi. İbn Sina vasiyetle atamayı öneriyordu, çünkü bu yöntem anlaşmazlık çıkmasını önlüyordu. Ancak, o dönem için çok sıra dışı bir şey olmasına karşın, isyan etme hakkını da kabul ediyordu. Eğer 'ayrılıkçı' biri, 'gücü veya zenginliği sayesinde' kendisinin Halife olduğunu söylerse, "bu kişiyle savaşıp onu öldürmesi her yurttaşın görevidir. (...) Peygamber'e iman etmek dışında, böyle bir zorbayı öldürmek

42) LM 97; Erwin Rosenthal (1958: 145).

kadar insanı Allah'a yaklaştıran başka bir şey yoktur." Ancak bu ayrılıkçı kişi, görevdeki Halifenin uygun olmadığını veya ciddi kusurları bulunduğunu kanıtlayabilir; burada önemli olan Din Bilgisi değil, 'pratik muhakeme ve siyasi idarede mükemmeliyettir' (LM 107-8) –İmamlık için gerekli koşullarla ilgili olarak bu bir Şii görüşünden çok Sünni görüşüdür. Bu durumda yurttaşlar ayrılıkçıyı kabul etmelidir. Bu, Felsefenin siyasi düşünce üzerinde sahip olabileceği etkiyi göstermektedir.

İbn Sina'ya göre, toplumsal düzen için gerekli olan yasamanın içeriği Platon'un normları ile İslami normları birleştiriyor ve toplumsal ve ekonomik düzenlemeleri kapsıyordu. Öncelikle yasa koyucu toplumsal tabakaları oluşturmalıydı – bu kez üç tabaka vardı: Yöneticiler, zanaatkârlar, muhafızlar (yani, askerler). Bu noktada Platoncu iş bölümü İranlıların iş bölümünü devre dışı bırakmaktadır. Böylece İbn Sina da toplumsal kategorileri Din Yasası temeline oturtmuştur. Hem Farabi, hem de İbn Sina, toplumun böyle gruplara bölünmesinden yola çıkarak, yönetimin zenginliği üretim yapan gruplardan (çiftçiler, zanaatkârlar, tüccarlar) alıp, üretim yapmayanlara (askerler, memurlar, yoksullar ve özürlüler) dağıtma işlevini türetmişlerdir.

İbn Sina, yasa koyucunun aynı zamanda aylaklığı ve işsizliği de ortadan kaldırması gerektiğini söyler. "Mülkün ve paranın el değiştirirken herhangi bir yarar sağlamadığı" (LM 105) kumar ve tefecilik gibi işler yasaklanır. Farabi'ye göre de yönetim, ağırlıkları ve ölçüleri, genel olarak ticareti ve kamusal alanları denetlemelidir: Platon böylelikle İslami muhtesibin de (pazar düzenleyicisi, kamu ahlakı denetçisi) yolunu açmış oluyordu (*Aphorisms*, s. 22, 24-5). Platon gibi İbn Sina da evliliğin ve çocuk yetiştirmenin kurallara bağlanması gerektiğini vurguladı. Boşanmaya izin verilmelidir, ama sadece erkeğin boşanmasına. Şeriat kuralları böylece kısmen de olsa akılcılık ve toplumsal disiplin temelinde savunuluyordu.

Yasal sistem esnek ve revizyona açık olmalıdır. Yasa koyucu, "özellikle alışverişle ilgi birçok sorunu fukahanın bireysel muhakemesine (içtihat) bırakmalıdır; çünkü geçen zaman ve değişen koşullar önceden belirlenemeyen kararlar alınmasını gerektirir". Yasa ihlallerinin cezaya çarptırılması zorunluyken, 'kişinin yalnızca kendine zarar veren davranışlar' söz konusu olduğunda sadece 'tavsiyede ve uyarıda' bulunulmalıdır' (LM 109) –oldukça liberal bir tutum.

İbn Sina birçok özelliğini koruduğu Şeriatı yepyeni bir epistemolojik bağlama oturttu ve işlevlerinin açıkça normal sivil yasanın işlevlerini içermesini sağladı. Onun kurduğu sistem oldukça açık bir sistemdir ve insan-

lık durumunun akılcı bir şekilde kavranması üzerine kurulu olduğu için, tahmin edilebileceği gibi uyarlamalara yatkındır. Böyle bir görüşün Sünni Fıkıhla uyum içinde olması mümkün değildi ama muhtemelen Şiiliğe uygundu. Farabi'nin soyutlamaları ile Kardeşlik mensuplarının mistikliğinden sonra İbn Sina'nın somutluğu oldukça rahatlatıcı gelmektedir.

Bu dönemin kendilerini en açıkça ifade eden ve en özgün siyaset kuramcıları Filozoflardı. Birçok İslam düşünürü filozofların siyasi otoritenin kaynağı ve varlık nedeni hakkındaki kuramlarını benimsemiştir. Ancak filozoflar, neredeyse Hadissiz Kur'an gibi, Fıkıhsız bir İslamiyet düşüncesini ortaya attılar. Amiri, fukaha hakkında şöyle der: "Artık sıradan insanlara büyüklük taslamayı, yetkililerin gözüne girmeyi, güçsüzlerin mülkünü ele geçirmeyi amaçları haline getirdiler;"[43] ancak, ne Farabi, ne de İbn Sina ulemayı açıkça eleştirmemiştir.[44] Yine de, Filozofların toplumun ve hukuk sisteminin düzenlenmesi konusundaki tüm yaklaşımları ulemayı defterden siliyordu. Filozofların bu temel stratejisi, yani İslamiyeti yeni-Platonculuk bağlamında yeniden yorumlama girişimleri, Gelenekçilerin yaygarasına kurban gitti ve sonunda halk tarafından da eleştirilmeye başlandı.

İslam Filozofları Platon ile Aristoteles'ten almak istediklerini aldılar. Aynı şeyi on üçüncü yüzyılda Avrupalılar da yaptı. Hukuk ve düzen, toplumsal disiplin, ahlaki yetiştirme tarzı ve filozof-hükümdarlar tanıdık ve 'uygun' konulardı. Farabi ve İbn Sina çağdaş kurumların dinamiklerinin analizini yapmakla değil, kendi ideal Hilafet görüşleriyle ilgileniyorlardı. Bunun nedeni Aristoteles'in *Politika*'sını okumamış olmaları olabilir. Bu kitabın bir Arapça çevirisinin olmaması aynı zamanda İslam'da şehir devletlerinin, hatta yasal birlikler anlamında şehirlerin olmamasıyla da ilintili olabilir. Özyönetim bölgelerde değil, mezheplerde söz konusuydu; İslam şehirleri Şiiler, Yahudiler ve diğer kişilerden oluşuyordu. Dolayısıyla herhangi bir siyasal yurttaşlık kültürü yoktu ve bu da siyasal özerkliğin gelişebileceği bir alan olmadığı anlamına geliyordu; zaten kabileler dışında başka yerde de yoktu. Oysa şehir devletler olmadan nasıl bir siyaset mümkün olabilir?

43) Franz Rosenthal, "State and Religion", s. 48.

44) Farabi'nin sahte dini eleştirmesi İsmaililere, özellikle de yeni kurulmuş olan Fatımilere bir saldırı olarak okunabilir. Din Bilginlerine yönelik olarak sarf ettiği alaycı ifadeler Sünni ulemaya karşı olan tavrını gösteriyor olabilir; dindarlığın hilebazlıkları ve ikiyüzlülükleri üzerine söyledikleri (*VC* 305-6) eski bir kaynaktan alıntı yapılmış gibi görünmektedir.

II

Din ve Devlet Gücü (din ve devle): Sünni Öğreti ve Devlet (yaklaşık 1000-1220)

7
Halifelik Kuramı

İslam'ın merkeze yakın bölgelerinde, Bizans (Rum) ile Fatımilerin karşısına yeni bir güç çıktı. Oğuz Türklerinden Selçuklu aşireti Buhara bölgesini ele geçirmeden önce İslamiyet'i benimsemişti (yaklaşık 956). Önde gelen boylarının önderliğinde Ceyhun Nehri'ni geçtiler, Horasan'ı işgal ettiler (1035-8) ve sonra da Tuğrul'un komutasında (hd. 1055-63) Batı Iran ile Irak'ı ele geçirdiler; 1070'lerde Suriye'yi fethettiler. İran, Irak, Suriye ve Kafkaslar Abbasilerin ilk dönemlerinden beri ilk kez aynı hükümdarın egemenliği altına girdi.

Sınır savaşçısı (gazi) ideallerine sahip olan Selçuklular Bizans ordusunu Malazgirt'te (Manzikert, Doğu Anadolu: 1071) yok ederek Bizans'ın içlerine doğru ilerlediler. Türklerin önderliğinde Anadolu'nun Müslümanlar tarafından ele geçirilmesinin yolu açıldı. Bu gelişme İslamiyet'e büyük miktarda malzeme ve insan kaynağı sağlarken, Doğu Roma ana insan gücü ve tarım ürünleri kaynağını kaybetti. Bunu yeni bir din değiştirme dalgası izledi. Malazgirt aynı zamanda ilk haçlı seferini de tetikledi. Papa VII. Gregory Batılı süvarilere Hıristiyan köylülerin soyulduklarını, ırzlarına geçildiğini ve öldürüldüklerini söyledi; biri müdahale etmeliydi. Latin Katolik ('Frenk') feodal askerler Anadolu'dan geçerek Suriye'ye ilerlediler (1096); Kudüs'ü ele geçirdiler (1099).

Selçukluların yönetiminde İslam âlemi yeni bir döneme girdi.[1] Artık İslamiyet'in merkezi bölgelerinde, Sünni bir Halifenin yanı sıra, bir de Sünni Sultanlar hanedanı hüküm sürüyordu. İslam adaletinin kadılık yapan ulema tarafından uygulandığı, askeri gücün de toplumsal düzenin ve meşru siyasi otoritenin temelini oluşturduğu bir dini-siyasi model ortaya çıktı. Bu durum Sünni ulema arasında devlet gücüne karşı duyulan kuşkudan belirgin bir biçimde kurtulmak anlamına geliyordu. (bkz. Bölüm 3). Sünnilik askeri-siyasi gücün eşit ortağı olarak gelişti; toplumsal olarak baskın olduğundan halkla ve sosyo-politik düzenle bütünleşti. Sultan ile ulema kesimin liderleri işbirliği yaptılar ve birbirlerine bağımlı hale geldiler. Bu durum ifadesini eski İran görüşü İktidar Çemberinde buldu.

Samaniler, Gazneliler ve birçok Türk hanedanı gibi Selçuklular da ılımlı Hanefi mezhebine mensuptu. En önemli iki hükümdarları Alparslan (hd. 1063-73) ve Melikşah (hd. 1073-92) ağırlıklı olarak Türklerden oluşan bir ordu ile, ağırlıklı olarak İranlı (Tacik) olan ve dini ve idari memurların büyük çoğunluğunu sağlayan bir halkı yönettiler. Aşiret ordusu Nizamülmülk (vezir-i azamlık yaptığı yıllar: 1063-92) tarafından (yeni bir devlet maliyesi sistemi olan) ikta yoluyla toprak dağıtımı temelinde, kısmen profesyonel bir güce dönüştürüldü.

SÜNNİ SİYASET TEOLOJİSİ

Bütün bunların arkasındaki kuram, bir ölçüye kadar, Selçukluların fethi durumlarını değiştirmeden önce, Sünni kuramcılar tarafından ortaya atılmıştı. On birinci ve on ikinci yüzyıllar İslam tarihinde çok fazla sayıda siyasi yazının yazıldığı bir dönemdi. Muhtemelen bunun nedeni artık stratejik siyasi tercihlerin yapılıyor olması ve etkili bir okur kitlesinin bulunmasıydı. Cemaatçi-Gelenekçi (Sünni) İslamiyet, Abbasiler ve Şii Büveyhilerin yükselişi sırasında hücre yapısını geliştirmişti. Hukuki inceliklerin ve mevcut rejimlere rızanın altında oldukça kapsamlı bir dini-siyasi strateji vardı. Ehl-i Kitap ile Ehl-i Sünnetin muhalefetiyle ve büyük ölçüde Türk olan ordunun iktidara gelmesiyle hilafet stratejisi engellenirken, din hukukunun (fıkıh) temel özelliklerinin nasıl bir araya getirildiğini gördük. Sünniler dini otorite ile resmi siyaseti birbirinden ayırmak

1) Daha sonra olanlarla ilgili olarak bkz. *EI* 3: 158-60, 1164-5; Fakhry (1958); Lambton (1981: 69-102); Tyan (1954-6); Arnold (1924).

için bir strateji geliştirdiler. Toplumun tamamını etkileyen din ulemanın alanıydı; resmi siyasetin arkasında ise ordu vardı (bkz. Bölüm 3).

Sünni halkın (al amma), özellikle de şehirlerde yaşayanların siyasi seferberliği dokuzuncu yüzyılın başlarından beri sürüyordu. Irak'ta, özellikle de Bağdat'ta kendiliğinden gelişen, 'iyi örgütlenmiş ve motive olmuş' ve kısmen bilge ve cesur İbn Hanbel'den esinlenen bir halk hareketi "ahlaklı yaşamayı sağlamak, alkolü ve fahişeliği engellemek için zor kullanmaya ve rakip mezheplere saldırmaya başlamıştı". Hanbeli mezhebinin ortaya çıkması din ve siyaset kurumları arasındaki ayrışmanın yeni bir aşamasını oluşturdu. (Lapidus 1975: 383). Hanbeliliğin toplumsal ve entelektüel özellikleri Şiilikteki ve Filozofların düşüncesindeki toplumsal ve entelektüel önceliklerden çok farklıydı. Şiiliğin tersine Hanbelilik açıkça seçkinlere karşıydı ve kesinlikle popülistti. Felsefenin tersine bu yeni Sünnilik 850 yılından sonra ortaya çıkan Hilafet karmaşasından ve Şiiliğin siyasi yükselişinden zarar görmeyecek biçimde tasarlanmıştı.

Büveyhilerin gücü azaldıkça, şehirli ulema ile Kadir (sözlük anlamı: emreden) (hd. 991-1031) ve oğlu Kaim (sözlük anlamı: kurtarıcı) (hd. 1031-75) gibi iki güçlü Halifenin ortak liderliğinde daha saldırgan bir Sünni politika güdülmeye başlandı. Kadir, Şii veya Mutezile öğretilerinin tartışılmasını yasakladı, hatta medreselerde teolojik tartışmaların (kelam) yapılmasını engelledi. Mutezileciler etkili görevlere getirilmediler; Hanefi mezhebinin Mutezileci üyelerinin halkın önünde görüşlerinden dönmeleri sağlandı. Kadir'in siyasi programı Hilafeti Şii egemenliğinden kurtarmaktı; bunu yapmak için seçilen araç da Kadir'in 'ittifak içinde olduğu' Doğu'daki Selçuklu Türk boylarıydı (Gibb 1962: 24).

Bu tür Sünniliğin entelektüel gelişmesi de kısmen Doğu'da, 'Batı Asya'nın Şii idaresi altına girmemiş tek önemli bölgesi olan' Horasan'da meydana geldi. (Gibb 1962: 33). Hareketin teolojisini büyük ölçüde Aşari sağladı (Basra 873/4-Bağdat 935).[2] Aşari ile müritleri işi Hanbeliler gibi 'her türlü akıl yürütmeyi' reddetmeye kadar vardırmadılar (Lapidus 1988: 222); ancak insan aklının vahyi, ayetlerde belirtilenin dışında herhangi bir dile veya önermeye aktarma yeteneği olduğunu reddederek Şafiiliğin saf vahiyciliğini ve felsefi agnostikliğini teolojiye soktular. "Aşarilikte aklın sınırlarını belirleyip, faaliyetini denetleyen şey Yasadır"; "tek güvenilir bilgi

2) Daha sonra olanlarla ilgili olarak bkz. George Makdisi, *Ibn 'Aqil et la Résurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle* (Şam: Institut français, 1963), s. 295-6; Leaman (1985: 75, 78, 140); Goldziher (1981: 111-15); Fakhry (1983: 209-11).

tarihsel bilgiydi".[3] Aşariler ile Hanbeliler vahye daha metinsel bir yaklaşımı savunan bir öğreti olan Kur'an'ın Yaratılmamışlığına inanıyorlardı.

Genelde Aşariliğin entelektüel yaşam üzerindeki etkisi kesindi. Aşariler bütün olayların Allah'ın kadirimutlak iradesi tarafından doğrudan gerçekleştirildiğine inanıyorlardı; ikincil nedenler olabilir ama mucizeler özel bir açıklama gerektirmez. İnsanların davranışlarını doğrudan doğruya Allah yönlendirir; ancak Allah kötülükten sorumlu değildir. Aşarilikte entelektüel tutarlılık beklenmez; sloganları 'nasılını sorma' (bila kaifa) idi. İlk olarak doğu İran'daki Nişapur kentinin entelektüel ortamında filizlenen bu tür öğretiler giderek Sünni dünyada destek bulmaya başladı. Aşarilik sadece Felsefeyi değil, aynı zamanda Mutezilecileri ve teolojide akılcı söyleme olan bütün eğilimleri devre dışı bıraktı. Bu somut, seçkinci, dilsel ve yeni-kabileci ilim kuramının nihai vurgusuydu.

Belki de lafzi açıklamanın en özgün kuramsal savunusunu babası halifenin veziri olduğu için saray hareminde büyüyen İbn Hazm (Cordoba 994-1064) yaptı. İbn Hazm 29 yaşına geldiğinde vezir oldu, daha sonra hapse atıldı ve yaşamının geri kalanını düşünerek geçirdi. Bir aşk hikâyesini anlattığı kitabı *The Dove's Collar* (Güvercin Gerdanlığı) 'amaçların, niyetlerin ve gizli anlamların acımasız bir analizini' yapmaktadır (*EI* 3: 793a). (St. Augustine ile arasında psikolojik bir paralellik görmek mümkündür.) İbn Hazm açık bir dille ifade edilemeyen şeyleri anlamanın olanaksız olduğuna inanıyordu ve sufiler ile neo-Platoncu filozofların ruhen aydınlandıkları iddiasına, alegorik yorumlamaya, hatta kıyas yoluyla akıl yürütmeye kuşkuyla yaklaşıyordu.

Akıl tek başına hiçbir şeyi belirleyemez; ancak vahyin yönlendirmesiyle çalışabilir; doğruyu ve yanlışı Allah belirler. Dil Allah tarafından oluşturulmuştur ve sadece dil yoluyla ifade edilebilecek şeyler bilinebilir. Dolayısıyla, güvenilebilecek tek şey zahiri anlamda alınan Kur'an ile Hadislerdir (*EI* 3: 793). İlginç olan şuydu ki, Tanrısal yasada açıkça ifade edilmemiş olan şeyler yasaklanamayacağından, İbn Hazm'ın düşünceleri caiz olanın alanının *genişlemesi* sonucunu doğurdu.[4]

3) *EI* 3: 1146a; Hodgson (1974: Cilt 1, s. 443).

4) *EI* çeşitli yerde Ibn Hazm; R. Arnaldez, *Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de Cordoue* (Paris: Vrin, 1956); George F. Hourani, "Reason and Revelation in Ibn Hazm's Ethical Thought", yer aldığı derleme P. Morewedge, (yay. haz.), *Islamic Philosophical Theology* (Albany NY: SUNY, 1986), s. 142-60.

Genelde ahlaki düşünceye Şafii-Aşari yaklaşım Allah'ın ayetler yoluyla doğruyu ve yanlışı belirlediği anlamına geliyordu ve bunun sonucu olarak ortaya çıkan ahlak yasası, yani Şeriat, akıl yoluyla tartışmaya açık değildi. Şeriat, kaynaklarının doğası nedeniyle diğer her türlü ahlak yasasına üstündür ve sadece Müslümanlar tarafından bilinebilir. Dolayısıyla, ahlaklı olabilmek için insanın Müslüman olması lazımdır. İnsanların insan olarak kendi kavrayışları yoluyla bilebilecekleri hiçbir rasyonel veya 'doğal' yasa yoktur. Bu '*emirle* gelen değer kuramı' veya teo-pozitivizm idi.[5] Bu görüşün Müslümanların kendilerinden olmayanlara veya en azından tek tanrıya inanmayanlara karşı tavrı üzerinde çok kötü bir etkisi oldu ve olmaktadır.

İMAMET VEYA HİLAFET

Sonunda on birinci yüzyılın ilk yarısında bir Cemaatçi-Gelenekçi siyaset kuramı oluşturuldu. Bu siyaset kuramının hilafet öğretisi halifeden beklentileri köklü bir biçimde azaltırken, Müslümanların Önderleri olarak Abbasilerin meşruiyetini sürdürerek, oluşmakta olan dini cemaatin taleplerini karşıladı. İlk dört Hulefa-i Raşidun artık özel bir kategoriye konuyordu. En önce yapılmak istenen şey, İmami Şiiliği veya özellikle de Fatımi biçimiyle İsmaili Şiiliği gibi Müslümanlara meşru gelebilecek diğer seçeneklere karşı Abbasi halifeliğini korumaktı.

Abbasilerin siyasi-askeri iktidarlarının ellerinden alınmış olması Sünnilerin işini kolaylaştırdı. Çünkü artık Abbasilerden, ulemaya veya fiili hükümdarlara karşı bir tehdit oluşturmadan, dini otoritelerini kullanmaları istenebilirdi. Daha sonraki dönemlerde Abbasiler'in "birçok ulemayı, ancak baştaki Abbasi halifesinin tanınması durumunda çoğu İslami kurumun prensipte doğru bir şekilde işleyebileceğine ikna ettikleri görülmektedir". Bîrûni'ye göre, "büyük şehirlerdeki halk Abbasi tezine alışmıştır, onların egemenliğini destekleme, bir din duygusuyla onlara itaat etme ve onların hükmetme hakkına sahip olduklarını düşünme eğilimindedir" (*CH Iran* 4: 88).

Karşı koymama öğretisi Sünnilikte bu sırada kök saldı. İbn Hanbel hem siyasete, hem de akılcılığa minimalist bir açıdan baktığından, halife dinden çıkmadığı veya cemaat namazını kıldırdığı sürece Müslümanların ona karşı mutlak itaat görevi olduğu fikrini savundu. Bunların dışında bir

5) G. F. Hourani, "Averroes on Good and Evil", *SI* 16 (1962), s. 33.

zorba bile, eğer başarılıysa, halife olarak tanınmalıydı. Aşari de, "doğru yoldan çıkmaya başladıkları açık olduğunda bu kişilere [halifelere] karşı ayaklanmanın doğru olduğunu düşünenleri" eleştirdi. "[Halifelere] karşı silahlı ayaklanma içinde olanlara ve iç savaş çıkaranlara karşıyız" (Lambton 1981: 70). Karşı koymama öğretisi Sünni Müslümanlıkta en yaygın görüş haline geldi. Örneğin bu görüş, siyasi muhalefetin Müslümanların birliğini bozduğunu savunan Hanbeli Muvaffak ed-Din bin Kudama (1146-1223) tarafından dile getiriliyordu. Kişi, ancak Allah'a itaatsizlik etmesini emrettiğinde bir hükümdara karşı ayaklanabilirdi; bununla Şeriatın açıkça ihlal edilmesi kastediliyordu. Aklı başında her hükümdar bunu yapmaktan kaçınabilirdi.[6]

Aşarilerin akılcı tezlerin kullanılmasına karşı gösterdikleri tepki siyaset kuramına İbn Sina'nın çağdaşı olan ve Nişapur'da yaşayan Bağdadi (ö. 1037) tarafından sokuldu. İnsanlar 'akıl yoluyla halifeye boyun eğmenin kabul edilebilir olduğunu' bilebilirler; ancak Şeriat bizi insan aklından daha öteye götürür. Sadece Şeriat bir tek Halife-İmam'ın yerine getirebileceği zorunlu sosyo-politik görevleri şart koşar. Bunlar, cezaların uygulanması, vasisiz kadınların evlendirilmesi, yetimlerin ve zihinsel özürlülerin mülklerinin vesayet altına alınması, savaşa asker gönderilmesi ve "sadece halifenin veya halifenin atadığı kişinin yerine getirilebileceği daha başka birçok görevdir" (Lambton 1981: 78). İmamete gerçekten ihtiyaç olduğu sadece vahiy yoluyla kavranabilir. Böylelikle Bağdadi filozofların halifeyi filozof-krala dönüştürmelerine örtülü bir biçimde karşı çıkıyor ve İmamet ile sıradan bir insanın yönetimi arasında bir fark olduğunu söylüyordu. (İbn Sina akılcı gereksinimlerle bu tür bir yönetimin benzer fonksiyonları yerine getirdiğinin kabul edilebileceğini söylemişti.)

Fukaha özellikle halifenin nasıl atanacağını ve hangi gerekçelerle görevden azledilebileceğini tartışıyordu. Bir Aşari olan Bakilani'ye göre de (ö. 1013) Şiilerin savunduğu gibi, adayın mükemmel kişisel özelliklerini bilmesi, halifenin ardılını atamasını haklı çıkarmıyordu. Ancak atama ahd yoluyla yapılabilirdi. Veya İmam 'seçenler ve azledenler' (ehl-i hal ve'l akd) (yani, Sünni Liderler her kimse onlar, ama aralarında mutlaka yüksek ulema da bulunurdu) tarafından seçilebilirdi. *Bir* kişi tarafından yapılmış olsa bile, birkaç Müslüman şahit olmuşsa, böyle bir 'seçim (ihtiyar)' geçerliydi (Lambton 1981: 70-6). Yine bu da Abbasi uygulamasını

6) Henri Laoust, *Ibn Qudama Muwaffaq al-Din: le précis de droit* (Beyrut: 1950).

destekliyordu. Aşari'ye atfedilen bu görüş Bağdadi tarafından da ileri sürülmüştür.

İmam olabilmek için Şiilerin dediği gibi kişinin günahsız olması veya olağanüstü bir karaktere sahip olması gerekmiyordu. Sadece (Bakilani'ye göre) "savaş hakkında sağlam bir fikri olmalı" ve anlaşmazlıkları çözebilecek ehliyette olmalıdır. Dolayısıyla, bir halifeyi azletme nedenleri son derece azaltılmış oluyordu. Bakilani ancak sapkınlık, çok büyük haksızlık (ki bu çoğu Sünni fuhaka tarafından kabul edilmemiştir), fiziksel yetersizlik veya hapis (Fatımi tehdidi düşünüldüğünde önemli bir gerekçe) gibi nedenler söz konusu olduğunda halifeye itaat edilmeyebileceğini söylemiştir. Sünni düşüncesinin genel ve önemli bir özelliği de azil ile ilgili herhangi bir *yöntemin* bulunmamasıydı. Sünnilerin kuru –ve tabii ki hukuka uygun olan– yaklaşımı Şiiler ve bazı filozoflar tarafından savunulan metafizik halifelik kuramının tam karşıtıydı.

MAVERDİ, HİLAFET VE SİYASİ İKTİDAR

Sünnilerin hilafet görüşü önce Nişapur'da kadılık, daha sonra da Selçuklu yönetiminde Bağdat'ta baş kadılık yapan Şafii Ebu l-Hasan Ali Maverdi (Basra 974-Bağdat 1058) tarafından daha da ileri götürüldü.[7] Hanbelilerin tersine Maverdi, dini liderlik ile baskıcı güç arasındaki radikal ayrılığı fiili hükümdarlar –Sultanlar ve Emirler– ile Abbasi halifeliği arasında yeniden bağ kurarak ortadan kaldırmaya çalıştı. Aralarındaki ilişkiyi Şeriata göre yeniden tanımlayarak hükümdarları yeniden din sisteminin içine soktu. Bu entelektüel proje doğrudan doğruya yeniden faal hale gelmiş olan halifelerin arzularından kaynaklandı; Maverdi halifeler adına Büveyhilerle görüştü ve 1030'larda ve 1040'larda çeşitli diplomatik görevler üstlendi.

Maverdi reform yanlısı bir fakihti ve mümkün olan her durumda Şeriatı koşullara uydurma yanlısıydı. Kur'an ve Peygamberlik üzerine kitaplar yazdı ve kısmen Kaim'ın Sünni Müslümanlığı canlandırma çabasına destek amacıyla dört mezhebin öğretileri üzerine elkitapları derledi. Çalışmaları bütün önemli ulemanın çalışmaları gibi ciltler dolduruyordu: Sadece Şafiilik üzerine yazdıklar 4.000 sayfayı buluyordu. Saray adabı

7) Onunla ilgili olarak bkz. Gibb (1962: 151-65); Henri Laoust, "La pensée et l'action politique d'al-Mawardi" *REI* 36 (1968), s. 11-92.

üzerine de yazdı: *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn* (On Conduct in Religion and in the World).[8]

1045 ile 1058 yılları arasında, Selçukluların Abbasi topraklarını ele geçirmeye başladıkları zaman yazdığı en önemli siyasi yapıtı *Ahkâmu's-Sultaniye*'nin [On the Principles (Ordinances/Rules) of Power] konusu fıkıhtı.[9] Maverdi kitabı "fukahanın görüşlerini öğrenmek, haklarını tanımlayan ilkeleri öğrenip onları eksiksiz olarak uygulamak, görevlerini bilip onları tam anlamıyla yerine getirmek, uygulamasında ve yargılamasında adil davranmak ve alırken de verirken de başkalarının haklarına saygı göstermek" isteyen Kaim'in direktifiyle yazdığını söylemiştir.[10] Kitap Kaim'in stratejisinin fıkıh açısından savunusuydu; ancak Maverdi'nin kendi görüşlerini dile getirdiği görülmektedir.

Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn başlıklı kitabında Maverdi olağanüstü bir sezgiyle toplumsal ve siyasi düzenin ('salah al-dunya: dünyevi düzen') kaynaklarının özetini yapar. Yapıtında adab edebiyatı ile felsefenin siyasi kuramını bildiğini göstermektedir. Bu kaynaklar şunlardır: (1) 'insanın arzularını kontrol altında tutan kurumsallaşmış bir din', (2) "Güçlü bir hükümdar (sultan) (...) çünkü güçlü bir hükümdarın üstün otoritesinin korkusu olmasa ne din, ne de akıl kendi başına insanları yanlış yapmaktan veya adaletsiz olmaktan alıkoyabilir"; (3) 'karşılıklı sevgiyi ve otoriteye boyun eğmeyi (ve) (...) ülkenin refahını sağlamak için adalet.' Bu astlara, Allah da dahil olmak üzere üstlere ve eşitlere adaletli davranmayı içermektedir. Miskeveyh gibi Maverdi de bunu 'ılımlılık veya denge (itidal) (...) iki aşırılığın ortası' dediği şeyle bir tutmaktadır. Bundan sonra ihtiyacımız olan şeyler şunlardır: (4) 'evrensel bir güven duygusu yaratan kanun ve düzen'; (5) 'kaynak ve gelir bolluğundan kaynaklanan genel ekonomik refah'. Bu iktidar çemberinin ayrıntılı bir şekilde açıklanmış haliydi ama Maverdi buna son olarak (6) 'tüm üretim faaliyetlerinin (...) uygarlığın ve sürekli ilerlemenin önkoşulu olan sonsuz umudu' ekledi. Din, akrabalık ve dostluk toplumsal dayanışmanın üzerine inşa edildiği 'karşılıklı yakınlığın (ülfet)' temelleridir (Fakhry 1991: 163-4). Böylelikle, Maverdi burada çağdaş Müslüman toplumunun değerlerine özel

8) O Rescher (çev.), *Das kitab adab ed-dunya wa'ddin' des Qadi Mawerdi* (Stuttgart, 1932-3); bkz. M. Arkoun, "L'éthique musulmane d'après Mawardi", *REI* 31 (1963), s. 1-31.

9) Çeviri E. Fagan, *Les statuts gouvernementaux* (Algiers, 1915), ve Wafaa H. Wahba, Al-Mawardi, *The Ordinances of Government* (Reading: Garnet, 1996). Düzeltisi yapılmamış üç siyasi yapıt bulunmaktadır: *EI* 6: 869b.

10) Gibb (1962: 152)'deki Giriş bölümü; Wahba (çev.), s. 1.

bir vurgu yaparak devlet, din ve adaletin birbirine bağımlı olduğu yolundaki İran görüşünü dile getiriyordu.

Ancak Maverdi *Sultaniye*'de Müslüman din devletinin üstün bir siyasi örgütlenme biçimine –Önderlik (İmamet veya Hilafet)– sahip olduğu ve prensipte de sahip olması gerektiğinde ısrar etmiştir. Bu önderlik akıl yoluyla bilinemez; sadece vahiyler (Ortodoks fukaha tarafından tefsir edildiği şekliyle kutsal metinler) sayesinde anlaşılabilir. Maverdi burada Hıristiyanlıktaki akıl ile inanç ayrımına oldukça yakın görünmektedir.

Maverdi ne Filozofların siyasi toplumun kaynakları ve varoluş nedeni üzerine görüşlerini, ne de kamu otoritesinin akılcı temelini reddediyordu. Üzerinde ısrarla durduğu şey *Müslümanlar için belirlenen* bu özel kamu otoritesinin sadece vahiy yoluyla bilinebileceğiydi: İslamiyet'te liderlik akıl yoluyla anlaşılamaz. Aklın bize söyleyebileceği tek şey adaletsizlikten ve 'dostluk bağlarını koparmaktan' (Lambton 1981: 86) kaçınmamız gerektiğidir; yani Maverdi *Edebü'd-Dünya ve'd-Dîn*'de dile getirdiği görüşlerini sürdürüyordu. Ancak akıl bize Liderin Batılılara 'ruhani' veya 'dini' gibi görünen ama çoğu aynı zamanda çok açık bir şekilde toplumsal ve siyasi olan diğer önemli işlevleri hakkında bir şey söyleyemez. Bunların arasında şunlar bulunuyordu: Toplu ibadet, Hac, fitre ve zekât, kadıların atanması (6. Bölüm), tarım ve sulama, toprak sahipliği, bürokrasi (divan), ve ekonomik hayatı da kapsayacak şekilde kamu ahlakı konularında düzenlemeler yapmak. Maverdi, siyasi toplumun doğal düzeninin tanrısal düzen yoluyla mükemmeliyete ulaştığını düşünen Aquinolu Tommaso'nun daha sonraları ileri sürdüğü düşünceye benzer bir görüşe varmıştı. 'Laik' yönetim Aquinolu Tommaso için de, prensipte dini otoriteden ayrı ama yine de meşru idi (Black 1992: 22-4). Maverdi laik güçler ile vahyedilen güçler arasında bir fark olduğu düşüncesine varmış görünüyordu ancak bazı nedenlerden dolayı bu düşünce Batı dünyasında geliştirildiği halde İslam dünyasında geliştirilmemiştir.

Aslında Maverdi'nin amacı dünyevi güç ile tanrısal güç arasında bir fark olduğunu vurgulamak değil, en azından ilkesel olarak Halifenin sosyo-politik otoritesine yeniden kavuşmasını sağlamaktı. Liderlik Müslümanları idare etme aracı ve toplumun (Batılıların dilini kullanacak olursak) siyasi ve dini olarak örgütlenmesinin merkezi olarak yeniden oluşturuldu. Maverdi Hilafeti sistemin kilit taşı olarak görüyordu. Halifenin Tanrı tarafından verilen görevleri bağlamında Maverdi, 'siyasi' konularda olduğu kadar 'dini' konularda da halifenin otorite sahibi olduğunu söyleyebilecek bir durumdaydı. *İktidarı* (sultaniyya) anlattığı bu

risalesinde Maverdi siyasi gerçeklik dili kullandı; ama sadece Halifenin Müslümanların kamusal yaşamlarının her noktasında otorite sahibi olduğunu vurgulamak için.

> Allah insanlara (al-umma) bir Lider gönderdi; onun kanalıyla Hilafeti meydana getirdi; onun kanalıyla da Din Birliğini (al-milla) korudu; yönetimi (al-siyasa) ona bıraktı ki, işler doğru din temelinde yürüsün. (...) Liderlik Din Birliğinin üzerine kurulduğu temel ilke haline geldi; bunun kanalıyla halkın refahında (masalih al-'umma) ve halkın işlerinde (al umur al-amma) istikrar sağlandı ve bundan özel kamu görevleri (al-wilayat al-khassa) ortaya çıktı. (Lambton 1981: 85)

Müslümanların temel kamu görevleri kadılık, pazar denetçiliği (muhtesiplik) ve Mezali (Şikayetlerin Giderilmesi) divanlarının oluşturulmasıydı. Muhtesibin görevi sahteciliği önlemek ve işçi-işveren ilişkilerini düzenlemekti. (Örneğin, işverenlerin işçilerin ücretlerini düşürmelerini veya çalışma saatlerini artırmalarını önlemek görevleri arasındaydı; işverenin kurallara uymaması durumunda da, yapılan haksızlıkla orantılı bir ceza veriyordu.) Önemli olan nokta (toplumsal disiplin, yönetim ve bazı bağlamlarda hükümet anlamına gelen) siyasanın Halifeye emanet edilmiş olmasıdır. Bundan, eğer İslamiyet'te meşru kamusal amaçları yerine getirdikleri kabul edilirse, bütün yönetimlerin Halifeden kaynaklanması gerektiği sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak o zaman "Kamusal Görevlerle (al-wilayat) ilgili kurallar (ahkam) kendi kategorilerine göre düzenlenebilirler" (Lambton 1981: 85). Doğru din ancak Halifenin bütün bunları denetimi altında tutması durumunda, toplumun işlemesini sağlayan temel ilke haline gelebilecektir.

Maverdi Halife ile hükümdarlar arasındaki bu ilişkiyi formüle etmek için iki kavram kullandı: Vezir (hükümette bakan) ve Emir (komutan). Vezirleri ikiye ayırdı: (1) 'atama (tevhid)' yoluyla vezirlikte Halife vezire tam yetki verir (2) 'yürütme (tanfih)' yoluyla vezirlikte Halife yetkilerini sadece belli amaçlar için devreder (2. Bölüm). Vezir olmak için (1) Halife tarafından atanmak veya (2) bazı görevleri fiili olarak yerine getirmek (yani, vezirin kendi inisiyatifiyle gücü eline geçirmesi) gerekir. İkinci vezirlik türü daha sınırlı otorite sağlar.

Emirlik 'vezirliğin özel bir biçimi' olarak kabul edilir (Bölüm 3-4); yani prensipte, Halifenin doğrudan veya vezirler aracılığıyla yönettiği bölgelerdeki otoritesi emirlikler için de geçerlidir. Emirlik görevinin alınış bi-

çimine göre iki tür Emir vardır: (1) Halife tarafından dağıtılan Emâret (al-istikfa'), (2) Fetih yoluyla kazanılan Emâret (al-istila'). Emir sözcüğü başlangıçta askeri bir makam için kullanılmaktaysa da, Maverdi birinci türdeki emirliğin işlevlerine hukuki, mali ve dini görevleri de dahil etti. Yani –gerçekten Halifenin astı olduğu kabul edildiğinde– Halife tarafından verilen İmara sahibi olan bir Emir kendi topraklarında sadece normal yönetim erkini değil, *aynı zamanda* kadı atamak, hukuki cezalar vermek, namaz kıldırmak, cihat ilan etmek gibi İslami otoritenin özel işlevlerini de elinde bulundurmaktadır. Abbasileri tanıyan ve Abbasiler tarafından tanınan Samanilerin, Gaznelilerin ve Selçukluların hükümdarları gibi Sünni hükümdarlar da muhtemelen bu kategorideydiler.

İkinci tip Emâret iki alt kategoriye ayrılıyordu. (2a) Eğer fetih yoluyla iktidarı ele geçiren bir hükümdar Halifeyi tanır, biat eder, din yetkililerini tanır, Şeriata göre vergi toplar, cezaları uygular, Şeriatı savunur ve başkalarını da böyle yapmaya teşvik ederse, o zaman Halife onu *tanımalı* ve onu emirlik görevine getirmelidir. Dolayısıyla bu Emir de bundan böyle kendisine karşılıksız olarak Emâret verilen Emirle aynı otoriteye sahip olacaktır; o dönemdeki çoğu Sünni hükümdar kategori 1'e veya kategori 2a'ya girmektedir. (2b) Eğer bu koşullar yerine gelmemişse, Halife Emiri *yine de* tanıyabilir ancak görevin yerine getirilmesini garantilemek için bir başkasına vekalet vermelidir.

> Şeriat yönetiminin ilkelerine ters düşmesine karşın, buna iki nedenden dolayı izin verilebilir: (i) zorunluluk nedeniyle yerine getirilmesi olanaksız koşullar bir kenara bırakılabilir; (ii) kamunun zarar göreceği korkusuyla, özel alanda gevşetilmesine izin verilmeyen koşullar gevşetilebilir. (Lambton 1981: 101)

Bu, Sünni olmayan ama yine de Sünniliği serbest bırakan ve yönetimleri altında Sünni kadıların yargıçlık yaptığı mahkemelerin çalışabildiği hükümdarlarla (örneğin, Fatımiler ve daha önce de Büveyhiler gibi) bir anlaşma zemini bulma çabası mıydı? Zaten bu durumda Halife'nin bir temsilcisinin atanması çok devrimci olurdu ve bu hiçbir zaman gerçekleşmedi.

Şeriatın ahlaki ve hukuki kuralları mezali divanı ile örf tarafından uygulanacaktı. Maverdi bu noktada İslamiyet'in başlangıçtaki deneyimlerini kabul ettiğinin işaretini veriyordu: Şeriat başka yasalarla tamamlanmalıydı. Mezali divanı kadıların ve muhtesiplerin kararlarının uygulanmasını sağlayacaktı. Bu divan asıl olarak devlet memurları veya etkili ki-

şiler tarafından yapılan haksızlıkların giderilmesi ile ilgileniyordu. Şer'i mahkemelerle karşılaştırıldığında, mezali divanının nüfuz alanı "hem fiili, hem de lafzi anlamda daha kapsamlı ve daha özgürdü; daha korkutucu bir güce sahipti" (von Grunebaum 1953: 164). Hükümdarın kanunları ve mahkemeleri Şeriattan daha etkili siyasi araçlar olabiliyordu. Maverdi 'Allah'ın hakkı' veya 'insanın hakkı' kavramlarının kapsamadığı bir kamu adaleti alanını belirlemek için 'iktidarın hakkı' terimini icat etti; bunun nedeni, bazen Şer'i hukukun uygun gördüğü cezalardan *daha sert* cezalar uygulamak gerektiğiydi (Heyd 1973: 205-6). Ancak, Maverdi mezali divanının nüfuz alanını kadıların nüfuz alanından kesin çizgilerle ayırmadı. Başında Halife veya onun atadığı temsilcisi bulunduğundan, mezali divanı dinin çerçevesi içinde kaldı.

Maverdi Halife-Sultan ilişkisini tarif ederken, kötü bir hükümdardan kurtulmanın yeni bir yolunu önerme fırsatını ele geçirdi. Eğer bir zorba dine ve hukuka aykırı bir davranışta bulunursa, Halife "zorbayı durduracak ve onun egemenliğine son verecek kişileri yardıma çağırabilir" (Gibb 1962: 160). Bu, Selçukluların fethini meşrulaştırmanın bir yolu olabilirdi. Bu gelişme Halife'nin durumunun Batıdaki papanın durumuna benzemesine yol açtı; bazılarına göre acil durumlarda papa zorba bir hükümdarın yerine geçebilirdi.[11]

Maverdi mevcut güç ilişkilerini açıklamak için, Şeriat ile Sünni hilafet kuramının nasıl yeniden yorumlanabileceğini ve geliştirilebileceğini göstermiştir. Maverdi'nin kuramı hükümdarların meşruiyet kazanmalarının teknik olarak Halife'nin onayına bağımlı olmalarına yol açtı. Moğollar olmasaydı daha ileriye gidebilecek Abbasi halifeliğinin canlandırılması için entelektüel bir temel oluşturdu. Ancak gerçekte bu büyük ölçüde kuramsal bir çalışma olarak kaldı; hiçbir zaman sınanmadı; oysa, on birinci yüzyılın sonlarına doğru Avrupa'da meydana gelen olayların göstereceği gibi, papanın benzer iddiası sınandı. Zaten Maverdi Halifeye, görevini Şeriata göre yapan bir hükümdarı tanımayı reddetme seçeneği vermemektedir. Bir hükümdarın bu konuda başarısız olduğuna kimin karar vereceği belirtilmemiştir; bu kararı Halifenin vereceğine dair herhangi bir ifade yoktur.

Sultanlar sürekli olarak Halifenin Cihat önderliği yapmak gibi dini fonksiyonlarını ele geçiriyorlardı. Maverdi daha önceleri sadece Halifenin sahip olduğu düşünülen dini görevleri fiili hükümdarların meşru bir şe-

11) Ullmann (1955: 52-7); Black (1992: 43-4).

kilde üstlenebilecekleri hukuki koşulları oluşturarak, çok geçmeden yaygınlaşacak olan 'Sultan-Halife' düşüncesinin hukuki temelini oluşturdu.

Maverdi'nin Halife ile fiili hükümdar arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlaması eğitimli çevrelerde fikirlerine önem verilmesini sağladı. *Sultaniyya* başlıklı kitabının "Sünnilikteki imamet öğretisi konusunda temel bir yapıt olduğu geniş kabul gördü".[12] Görüşleri bir Müslüman devlette, özellikle Osmanlılarda, mezali divanı ve laik kanunların rolü ile ilgili uygulamaların meşrulaşmasına yardımcı oldu.

12) *EI 3*: 1165a. Dönemin diğer önemli Sünni düşünürleri, *al-Ahkam as-sultaniyya*'yı yazan Abu Ya'la (990-1066) (Makdisi, *Ibn 'Aqil*, s. 342-8); ve Ibn al-Farra'dır (Laoust 1939: 380-458).

8
Devlet Düzeni

NİZAMÜLMÜLK VE SELÇUKLU DEVLETİ

Selçukluların yükselişi[1] iki kişi ile, muhtemelen gelmiş geçmiş en büyük devlet adamı Nizamülmülk ve en büyük din bilgini Gazali ile yakından ilintiliydi. Nizamülmülk (sözlük anlamı: Ülkenin Düzeni) (Tus yakınları, yaklaşık 1018-1092) gücünün doruğundaki Selçuklu Devleti'nin itici gücüydü. Selçukluların her alandaki politikasına biçim verdi; devletle ilgili birçok önemli şeyin mimarıydı. Bu dönem 'Nizamiye Devlesi ('al-Dawla al-Nizamiyya – Nizamın tanrısal hükümranlığı)' olarak adlandırıldı; ailesi kendinden sonra iki kuşak boyunca Suçlukluların hizmetinde çalıştı. Nişapur'da bir Şafii fakih olarak eğitim gören Nizam, aile geleneğine uyarak Gaznelilerin hizmetine girdi. Alparslan tarafından vezirliğe getirildi (yaklaşık 1055), daha sonra Horasan valisi oldu; en sonunda da vezir-i azamlığa yükseltildi. Birçok seyahatinde ve seferinde Alparslan'a eşlik etti. Alparslan bir suikasta kurban gittiğinde (1073) Nizamülmülk tek vâris olan Melikşah'ın başa geçmesini garantilemişti.

Nizamülmülk on dokuzuncu yüzyıla kadar İran'da yürürlükte olan hukuki, mali ve idari yapıların kurulmasında ve güvenli iletişim de

1) Daha sonra olanlar için bkz. *CH Iran* 5; Hodgson (1974: c. 2, s. 46-57, 63-9); Cahen (1968); Morgan (1988: 25-50)

dahil olmak üzere sosyoekonomik alt yapının geliştirilmesinde önemli rol oynadı. Muhtemelen en önemli siyasi inisiyatifi bütün önemli şehirlerde medreseler kurmak ve işletmek için fon sağlamasıydı; bunların arasında Bağdat'ta bulunan ve ücretsiz eğitim veren Nizamiye medresesi de (1065-7 yıllarında inşa edildi) vardı. Amacı İsmaili propagandasını etkisiz kılabilecek kâtip ve ulema yetiştirmek, 'siyasal, kültürel ve entelektüel bir Sünni uyanışı' gerçekleştirmekti.[2] Müderrislerin çoğunu Nizam'ın kendisi atadı.

Nizamülmülk 1092 yılının Ekim ayında suikasta kurban gitmeden hemen önce yazmış olduğu *Siyasetname*'sinde (*Siyar al-muluk*; aynı zamanda *Siyasetname* olarak da tanınır)[3] stratejisini tarif etti ve yönetim sanatı üzerine düşüncelerini yazdı. Kitabında mezali divanını (3. bölüm), mültezimleri (4. bölüm), ikta sistemini, köylüleri (5. bölüm) kadıları, vaizleri (6. bölüm), orduyu (23-4, 31-2 bölümler) ve ('köylülerin ve ordunun durumunu araştırmak için') gizli istihbarat teşkilatını (13. bölüm) ele alıyordu. Nizamülmülk hükümdarın "yeraltı kanalları açarak, ana su yolları kazarak, geniş ırmaklar üzerinde köprüler kurarak, köyleri ve çiftlikleri ıslah ederek, surlar inşa ederek, yeni şehirler kurarak (...) yollarda hanlar ve bilgiyi arayanlar için okullar yaparak" (*Siyasetname* s. 10) uygarlığın ilerlemesinde oynayacağı rolü tarif etti. Bir başka deyişle, hükümdar hem ekonomik, hem de dini altyapıyı gözetmelidir. Nizamülmülk'ün bilinçli olarak İktidar Çemberi düşüncesini uyguladığı görülmektedir.

Bu kurumsal gelişmeler vergilendirme ve ikta sisteminin geliştirilmesi yoluyla gerçekleştirildi. İkta, yaptığı askeri hizmetlerden dolayı, bir bireye Sultan tarafından toprak ve o topraktan elde edilen vergilerin ihsan edilmesiydi. İkta ihsanı aynı zamanda dini hamilik ve mezali divanı da dahil olmak üzere bazı hükümet sorumluluklarının verilmesini de içeriyordu. Ancak, Avrupa feodalizminin tersine, tarafların birbirlerine koruma ve bağlılık yemini etmeleri gerekmiyordu; ihsanlar kalıtımsal değildi, her an iptal edilebilirdi ama uygulamada ihsanlar çoğunlukla babadan oğla geçiyordu.[4]

2) *EI* 8: 71a-2a; Makdisi (1981).

3) H. Drake (çev.), *The Book of Government of Nizam al-Mulk*, 2. baskı (Londra: Routledge & Kegan Paul, 1978). Bkz. *EI* 7: 987b; *CH Iran* 5: 210-17; Fouchécour (1086: 381-9); Glassen (1981: 121-7).

4) *EI* çeşitli yerlerde Ikta'; Claude Cahen, "L'évolution de l'iqta' du IXe au XIIIe siècle", *Annales, Économies – Sociétés – Civilisations* 8 (1953), s. 25-52, yeniden basıldığı çalışma Cahen (1977: 231-69).

Nizamülmülk mültezimleri denetlemenin ve çiftçilerin kendilerini ve mülklerini güvence altına almanın gerekliliğini vurgulamıştır. İkta sahiplerinin (tekili: mukta') "köylülerden sadece ödemeleri gereken parayı tatlılıkla toplamaları gerekir; böyle yaparlarsa onların şahsında köylüler güvende olacaktır; paraları, karıları, çocukları, malları ve tarlaları güvende olacaktır; muktanın onlar üzerinde hiçbir hakkı olmayacaktır." Nizamülmülk tüm ülkenin sahibi olanın hükümdar olduğu yolundaki yaygın görüşü savunuyordu: "Bütün ülke ve uyruklar Sultan'ındır" (*CH Iran* 5: 234). *Siyasetname* klasik bir iyi yürekli zorbalık savunusuydu.

Selçuklu olgusu aşiret ile devlet arasındaki diyalektiği canlandırdı. Kısa bir süre öncesine kadar Selçuklular da bir aşiretti ve Selçuklu geleneğine göre 'aşiret konfederasyonunun koruyucusu' olan bir hanedan boyu tarafından yönetiliyorlardı. (*CH Iran* 5: 218). Topraklarının büyük bir bölümünü oluşturan Arap emirlikleri ile Kuzey ve Doğu sınırlarındaki Kürt ve Türkmen bölgeleri aşiret aileleri ve reisleri eliyle dolaylı olarak yönetiyorlardı. Bu tür insanlar için Sultan 'otokratik bir hükümdar' değil, 'en yüksek aşiret reisiydi'. Öte yandan Nizamülmülk, Sasanilerden gelen "bir İran geleneği olan devlet düzeni ve hiyerarşisinin en önde gelen savunucusuydu" (*CH Iran* 5: 79). Ona göre ideal hükümdarlar Gazneli Mahmud ve 'Adud'u-Devle idi. Halkını düşünen ve halktan beslenen güçlü bir patrimonyal monarşi idealiyle hareket ediyordu. Nizamülmülk hükümdara bütün önemli konularda 'bilge yaşlılara, sadık destekçilere ve devletin bakanlarına' danışmasını hararetle salık veriyordu; "birbirlerinin söylediklerini ve düşüncelerini duyunca ve bunları tartışınca doğru yol açıkça ortaya çıkacaktır" diyordu (*Siyasetname*, s. 92).

Nizamülmülk'ün yerel ayanı kontrol altına alma çabasına karşın, Selçuklu toprakları içinde "farklı siyasi gruplar bulundurduğundan üniter bir devlet değildi" (*CH Iran* 5: 78). İyi niyetli bile olsa mutlak güç topluma doğal gelmiyordu. *Siyasetname* "bir bakıma Nizamülmülk'ün gerçekleştirmeyi başaramadığı şeyin bir incelemesiydi"[5] Nizamülmülk ile Melikşah aynı yıl içinde suikasta kurban gittiler; Nizamülmülk'ü öldürenler (ki muhtemelen Melikşah'ı öldürenler onlar değildi) Nizari İsmaililerin casuslarıydı. O sıralarda Nizamülmülk ile Melikşah arasına bir soğukluk girmişti ve Nizamülmülk tahta kimin çıkacağı konusunu ayarlayamamıştı. Devletin parçalanmaya yatkınlığı yeniden ortaya çıktı.

5) Bosworth (yay. haz.), 1971.

Nizamülmülk'ün patrimonyal monarşi hakkındaki görüşleri büyük ölçüde İslami normlardan esinleniyordu. Tarihçilerin Avrupa'da devletin oluşumu sırasında ruhani olan ile laik olan arasında bir 'gerilim' ortaya çıktığını söylemelerine karşın, burada İran'a özgü özellikler ile İslamiyet'e özgü özellikler öylesine bir araya gelmişti ki, kavramsal olarak ayrılmaları mümkün olmadığı gibi, karşılıklı olarak birbirlerini güçlendiriyorlardı. Bu İslamiyet'in, doğru ellerde bulunması koşuluyla, baskıcı gücü mazur göstermeye çalışmayıp, her zaman iyi bir şey olarak kabul eden karakteri ile yakından ilintiliydi. Hıristiyanlığı devlet gücünü zayıflatmakla eleştiren Makyavelist düşünce İslamiyet için geçerli değildi.

NİZAMÜLMÜLK'ÜN SİYASET KURAMI

Siyasetname bir devle ifadesiyle başlar: Tanrı halkların liyakatleri hakkındaki yanılmaz bilgisi nedeniyle hükümranlığı bir halktan diğerine geçirir. Rivayete göre, Gazneli bir vezir atalarının olmamasının eksikliğinin üstesinden şöyle geldiklerini söylemiştir (aktaran İranlı tarihçi Bayhaki'dir, 995-1077):

> Tanrı Adem'den bu yana hükümranlığın bir kavimden (ümmet) diğerine aktarılmasını emretmiştir. (...) Tanrı'nın hükümranlık gömleğini bir kavimden çıkarıp bir başka kavme giydirmesi (...) tanrısal bir bilgeliktir ve insanoğlunun iyiliği içindir (Mottahedeh 1980: 88-9).

Nizamülmülk bu görüşü tekrarlarken *tek tek* bütün hükümdarlara uyguladı. "Tanrı her çağda ve zamanda insan ırkından birini seçer, ona krallık erdemleri ihsan ederek dünyanın çıkarını ve hizmetkârlarının refahını onun ellerine teslim eder" (*Siyasetname* s. 19).

Daha sonra en önemli İslami tez gelir: Dindarlık ile siyasi başarı birlikte gider. "Ne zaman Tanrı'nın yasalarına karşı bir itaatsizlik veya aldırmazlık söz konusu olsa (...) hükümranlık tamamen ortadan kalkar, kılıçlar çekilir, kan dökülür ve bileği en güçlü olan canı ne istiyorsa onu yapar" (*Siyasetname*, s. 19). Nizamülmülk'ün bu konuya yaklaşımı mukadderatçıydı: "Devlet her an tanrısal bir kazayla ele geçirilebilir veya devlete nazar değebilir. O zaman yönetim bir hanedandan öbürüne geçer, yoksa ülke isyanlar ve karışıklıklar nedeniyle karmaşa içine düşer" (*Siyasetname*, s. 139); bundan sonra, monarşi tanrısal buyruk sonucu yeniden kurulur. Ancak bir başka atasözü, "Krallık dinsizlik varsa bile sürebilir ama bas-

kıcı yönetim varken süremez" der. (*Siyasetname*, s. 12). Nizamülmülk'ün entelektüel tutarlılığa çok önem vermediği açıkça görülmektedir.

Melikşah Tanrı'nın kendisine 'gerçek iman (...) dini otoriteye saygı (...) yoksullara yardım da dahil olmak üzere kendisinden önceki hükümdarlarda bulunmayan' bazı erdemler ihsan ettiği biri olarak gösterilmektedir (11). Bu nedenle "bütün dünyayı buyruğu altına almıştır" (11). Hükümdar sadece Tanrı'ya karşı sorumludur ve bu hükümdarın yüreğine korku salar. "Kıyamet gününde Tanrı'nın kulları üzerinde güç sahibi olan her kim getirilirse, onun elleri bağlı olacaktır; eğer o hükümdar adaletli olmuş ise, adaleti ellerini çözecek ve onu cennete gönderecektir; ama eğer adaletsiz olmuş ise, adaletsizliği onun cehenneme atılmasını sağlayacaktır" (*Siyasetname*, s. 11-12). Nizamülmülk hem "Sufi eğilimleri olan dindar bir Müslüman" (Glassen 1981: 73), hem de gücü eline geçirip, elinde tutmasını ve kullanmasını bilen biriydi.

Nizamülmülk Selçukluların din politikasına biçim verdi ve dini-siyasi düzene damgasını vurdu. Hem ortodoks Sünniliği ve Abbasi Hilafetini destekledi, hem de desteklemesi için Sultanı cesaretlendirdi. Ona göre bu hem gerçek dinin yayılmasını sağlayacaktı, hem de Selçukluların otoritesini sağlamlaştıracaktı. Tuğrul, Halifeden Nişapur ile Doğu İran'ın fethini onaylamasını istediğinde bir Selçuklu-Abbasi ittifakı zaten kurulmuştu (bu fetihle 'Büyük Sultan' –Sultanü'l-Muazzam– unvanı aldı). Tuğrul Bağdat'a girdiğinde (1055), reformcu halife Kaim tarafından 'Doğu ve Batının Hakanı' olarak adlandırılmıştı. Alparslan'a ise 'Güvenilir Oğul', 'Tanrısal Egemenliğin Güçlü Kolu (Adud'u-Devle)' ve 'Dinin Nuru' unvanları verildi (*CH Iran* 5: 55, 78, 279). Nizamülmülk iki kızını Kaim'in vezirinin oğluyla evlendirerek halife ile aralarındaki iyi ilişkiyi pekiştirdi. Melikşah ile Halife arasındaki ilişki bozulunca (1080-85), Nizamülmülk olaya el koydu, şahsen Bağdat'a gitti ve Melikşah'ın kızıyla evlenen Halifenin düğün törenine katıldı.[6] Nizamülmülk din reformcusu ve siyasi yönetici rollerini birleştirmede son derece sıra dışı bir kişiydi.

Nizamülmülk ile Selçukluların dini-siyasi stratejisinin ardında sürekli olarak tekrar edilen 'din ve devle (sözlük anlamı: 'Allah'ın yolu' ve devlet yetkililerinin 'tanrısal yönetimi') ikiz kardeştirler' varsayımı bulunuyordu. Yani, birbirlerine ihtiyaçları vardır ve birbirlerini desteklerler, kaderleri birdir. Maverdi'nin en azından ilkesel olarak Sultanı Halifenin astı

6) George Makdisi, "Les rapports entre Calife et Sultan à l'époque Saljuqide", *IJMES* 6 (1975), s. 228-36, sayfa 231'de.

yapan ortodoks Sünni fıkıh açısından bu ilişkiyi nasıl yorumladığını daha önce gördük. Fıkıhla ilgili olmayan yazılarda ve uygulamada değişik bir görüş ortaya çıkmaktadır. Nitekim Bayhaki, hem Halifenin, hem de Egemen Gücün konumlarını doğrudan doğruya Allah'tan aldıklarını söyler:

> Yüce Allah peygamberlere bir güç, hükümdarlara da bir başka güç vermiştir ve bu dünyadaki insanların bu iki güce biat etmelerini ve Allah tarafından gösterilen doğru yolu kabul etmelerini zorunlu kılmıştır. (Lewis 1988: 134)

Gazali de *Nasihatülmülûk*'te şöyle der:

> Allah iki çeşit insanı ayırdı ve onları diğerlerinden üstün kıldı: Birincisi peygamberler, diğeri de hükümdarlar. Allah Peygamberleri hizmetkârlarını kendisine getirsin diye, hükümdarları da hizmetkârları birbirlerine düşmesinler diye yolladı; Allah hizmetkârlarının hayatlarının korunmasını [hükümdarlara] emanet etti ve Allah [hükümdarlara] yüksek bir statü verdi. (Lambton 1980: IV: 105)

Bu, laik hükümdarın özerkliğini savunan çoğu Avrupalının dualist tavrına benzemektedir.

Gazali hükümdarların 'yüksek statüsü'nden söz etmişti, Selçuklular ise bir adım daha ileri gittiler; onlara göre "nasıl ki tek bir halife vardı, aynı şekilde tek bir sultan vardı ve sultan İslamiyet'in askeri ve siyasi başı idi" (Lewis 1988: 52). Bu düşüncenin çok büyük etkileri oldu; bu etki, Osmanlı Devleti'nde sultanın Sünni İslamiyet'in askeri lideri olduğunu ileri sürmesinde, bu görüşün geniş kabul görmesinde ve daha sonra da –nihai adım olarak– aynı zamanda Halife olduğunu ileri sürmesinde açıkça görülmektedir. Avrupa'da dini ve dünyevi iktidar konusu yüzyıllar süren kilise-devlet çatışmasına yol açarken, İslamiyet'te bu konu retorik ve verilen karşılıklı ödünlerle denetim altında tutuluyordu. Çatışma, söz konusu güçler arasında son derece farklı ilişkilerde ortaya çıkıyordu. Uygulamada 'Peygamber adına dini otoriteye sahip olan Halife değil, ulema idi; onlar da Sultan ile çok yakın bir ilişki içindeydiler.

Adalet dini ve dünyevi çıkarların buluştuğu noktaydı.[7] Kadıların başkanlık yaptığı Şeriat mahkemeleri toplumsal düzenin çok önemli bir

7) Maitland Ortaçağ Avrupa'sı için, "Hukuk yaşam ile mantığın birleştiği alandı" demiştir.

parçasıydı. Nizamülmülk kadılar hakkında şöyle demiştir: "Her çağda (...) her ilişkide hakkaniyetli davranmış, adalet dağıtmışlardır (...) ve bunun böyle olduğu yerlerde hanedanlar kuşaklar boyu sürmüştür" (*Siyasetname*, s. 42). Devlet kadılara maaş ödemelidir. Sultanın atadığı baş kadılık makamı sultan ile ulemanın karşılıklı bir bağımlılık içinde olduklarını göstermektedir. Nizamülmülk sultanın dini bilgiyi ('ilm) teşvik etme ve ulemayı eğitim ve hamilik yoluyla destekleme görevi olduğunu vurgulamıştır. Nizamülmülk'ün medreselerinin devletin dini liderler üzerindeki etkisini artırdığı açıktır. Melikşah ulemanın yerel ayan haline geldiği Maveraünnehir'de Karahanlı rejimine karşı ulemayı destekledi (1089). Sonuç olarak ulema Selçuk egemenliği altındaki Buhara'da en büyük güç oldu.

Nizamülmülk aynı zamanda 'laik' sultani adalet sistemini de geliştirmeye çalışarak sultanın bütün ülkede mezali divanları kurmasında ısrar etti (*Siyasetname*, 3. ve 33. bölümler). Bu görüşün arkasında yatan ilke uyrukların hükümdarlarıyla aracısız konuşabilmelerinin, Hükümdarın da şahsen karar vermesinin ve anlaşmazlık içinde olan tarafları bizzat duymasının gerekli olduğuydu. (*Siyasetname*, s. 44). Haftada iki kez "İran şahlarının halkı dinlemesi adet haline gelmişti". Dini mahkemelerden farklı olarak mezali divanları örfi hukuku uygulayabiliyor, Şeriat mahkemelerinden daha ağır cezalar verebiliyor ve kendi yargılarını dayatabiliyorlardı. Eğer hükümdar Şeriatı iyi bilmiyorsa, mezali divanlarına kadı atayabiliyordu. Bu durumda kadılar hem hükümdarın, hem de halifenin vekili (naip) olarak görev görüyorlardı. Onları göreve atayan ve görevden alan hükümdardı.

Siyasetname İslam dünyasında yazılmış en önemli ve en çok kullanılan siyaset elkitabıydı. İran'da ve Selçuklu Anadolu'sunda kullanıldı, Hindistan'da "Müslüman idarecilerin İncil'i haline geldi" (Qureshi 1942: 19). Kitap Osmanlıların devletçi geleneğinin esin kaynağıydı.

ORTA YOL

Dindar bir Sünni olarak Nizamülmülk'ün Bağdat ve diğer önemli şehirlerde yaşayan Hanbeli ve Sünni halkı desteklemesi beklenirdi ama onun siyasi-dini duruşu aslında çok daha farklıydı. "Sünnilikteki çoğulculuğu tanıyarak gerilimleri azaltmaya çalıştı" (Glassen 1981: 83, 87, 175-7). Dini öğreti ile dini siyaset konusundaki önemli müttefiklerinden biri Cüvey-

ni idi (Nişapur 1028-Nişapur 1085). Önde gelen bir Aşari olan Cüveyni Mutezileci görüşleri nedeniyle Selçuklular tarafından bir süre Nişapur'dan sürülmüş ama daha sonra (1063) geri dönmüştü (Nagel 1988: 286-90). Cüveyni aynı zamanda Gazali'nin öğretmeniydi.

Nizamülmülk dört mezhebe karşı tarafsız bir politika uygulamıştır. Mutezileciler üzerinde baskı kurmadı; daha da ilginci, İmami Şiiler üzerinde de kurmadı. Farklı teolojik gelenekler içeren müfredata karşı çıkan Hanbelilere Nizamülmülk'ün şöyle dediği söylenir:

> Sultan'ın politikası ve adalet bizden bir mezhebe meyledip diğerlerini dışlamamamızı istemektedir; mezhep çatışmalarını körüklemekten çok, ortodoks inancı ve uygulamayı (al-sunan) güçlendirmeyi amaçlıyoruz. Medreseyi [Nizamiye Medresesi] sadece halkın çıkarları için ve ulemayı korumak amacıyla kurduk, ihtilafa ve kavgaya yol açmak için değil. (*CH Iran* 5: 73)

Öte yandan İsmaililer Selçuklu Devleti'nin can düşmanıydı: Irak'ta başlayan bir Fatımi yanlısı ayaklanma (1090-1) ve Nizarilerin suikast düzenleme politikası (bkz. s. 83) çok ciddi misillemelere yol açtı ve bunun sonucunda da Nizamülmülk öldürüldü.

Nizamülmülk'ün ve daha sonra da (Tus'da doğmuş bir Horasanlı olan) Gazali'nin Şiilik ile Hanbeliliğin dogmatik aşırılıkları arasında bir 'orta yol' izledikleri ileri sürülmüştür (Glassen 1981). Selçukluların Nizamülmülk tarafından geliştirilen din politikasının oldukça hoşgörülü olduğu görülmektedir. Bunun nedeni; Nizamülmülk'ün Sufi dindarlığı ile devlet yönetme sanatı olabilir. Nizamülmülk'ün, dini görüşleri baskı kurma nedeni olarak görmediği anlaşılmaktadır. Kitleleri etkilemek için hukuki ve teolojik kurallara uymaya bir alternatif de hiç kuşkusuz Nizamülmülk'ün benimsediği ve Gazali'ye göre Allah'a yaklaşmanın bir yolu olan Sufilikti. Nizamülmülk, halka hitap ettikleri için Sufileri 'vazgeçilmez' olarak görüyordu (Glassen 1981: 73) ve bu nedenle Sufi loncalarının kurulmasını teşvik etti (tekkeler: bkz. s. 191). Nizamülmülk'ün dini politikaya hoşgörülü bir şekilde ve tam bir devlet adamı gibi yaklaşmasının daha sonraki Sünni rejimler, özellikle de Osmanlı yönetimi üzerinde iz bıraktığı görülmektedir.

9
Gazali'nin Dengesi

Ebu-Hamid Muhammed Gazali (Tus 1058-Tus 1111; Algazel) Nizamülmülk'ün son yıllarında dini-siyasi yaşama katıldı ve o andan itibaren çok önemli bir figür haline geldi. İslamiyet'in din felsefesini kişisel ama ehliyetli bir şekilde zamanın gereksinimlerine göre tanımladı.[1]

Genç yaşta babası ölen Gazali Nişapur'da Cüveyni'den Şafii fıkıh alanında eğitim aldı (1080-85). Gazali'nin olağanüstü yetenekleri Nizamülmülk'ün dikkatini çekti ve onu Nizamiye medresesinde ders vermesi için Bağdat'a çağırdı (1091). Gazali burada kendini din-siyaset kurumunun merkezinde, ortodoks Sünniliğin yaygınlaşması için çalışırken buldu. Nizarilerin suikast kampanyası doludizgin sürüyordu ve ertesi yıl Nizamülmülk öldürüldü. Halife Mustazhir'in isteği üzerine Gazali'nin yazdığı (1094-5) ilk kitaplardan biri Fatımi iddialarına karşı Abbasilerin savunulmasına adanmıştı.

Ancak, Gazali 1095 yılında düşünsel yaşamındaki bir kriz sonucu fiziki ve ruhi bir bunalım yaşadı; bir 'kuşkuculuk dönemi'nin, konumunu ve

1) Laoust (1970) (birinci sınıf bir araştırma); Othman (1960); Lambton (1981: 107-28); Glassen (1981: 64-79, 131-5, 148-51, 156-67, 170-9); Watt (1963).

yaşam biçimini yeniden değerlendirmeye itmiş olduğu görülmektedir.[2] Öğretmenliği tanınmış bir Sufi olan kardeşine bırakarak Suriye çöllerinde kayboldu. Nizarilerin önde gelen Sünnilere karşı düzenledikleri suikast kampanyaları ile amcası ve hamisinin Sultan tarafından idam ettirilmesi (1095) gibi siyasi koşulların bu konuda nasıl bir rol oynadığı belli değildir. Gazali'nin akademik yaşamdan ve güç odaklarından uzaklaştığı görülmektedir. Otobiyografik yapıtı olan *Delaletten Hidayete*'de (Deliverance from Error; 1109-11 yılları arasında yazmıştır) durumunu şöyle açıklar:

> Mistisizmle ilgilenmeye başladım (...) [ilkelerinin] en belirgin olan yanına sadece kişisel deneyim [zevk], vecd ve karakter değişimi yoluyla ulaşılabileceğini anladım. (...) Mistiklerin laf insanı değil kişisel deneyim insanı olduklarını, benim de çalışarak ve entelektüel çaba göstererek gelebileceğim yere kadar gelmiş olduğumu yani, geriye sadece kişisel deneyim ile mistik yolda yürümenin kalmış olduğunu açıkça gördüm. (Watt 1963: 135)

Gazali 'önemsiz ve değersiz bilim dalları üzerine' öğretmenlik yaptığını hissetmişti; 'zenginliği ve statüyü' reddetmek istiyordu (Watt 1963: 136).

Aslında Gazali bilimi ve fıkhı reddetmemişti; tersine, onları yeniden canlandırmaya çalışıyordu. İşte bu sırada tüm dini bilgi alanını ansiklopedik bir şekilde organize etmeye ve yeniden ele almaya çalıştığı ve yaklaşık iki yüz yıl sonra Aquinolu Tommaso'nun yazdığı *Summa Theologiae* ile karşılaştırılabilecek kadar önemli olan kitabı *Dini İlimlerin İhyası*'nı (İhya' 'ulum al-din) yazdı (1096 – 1105).[3] Kitabın, tefekkür yaşamı ile toplumsal ahlak konusunda bir elkitabı olması ve Şeriatın kendisi gibi hukuk, iktisat

2) *EI* 2: 1039a; Watt (1963: 141-2); McCarthy (aşağıdaki 3 numaralı not), *Freedom*, s. xxxvi-xvi.

3) Siyaset üzerine yazdığı kitapları (1) *Dini İlimlerin İhyası* (İhya' 'ulum al-din) bazı bölümleri [İngilizceye] çevrilmiştir: 1. Kitap *The Book of Knowledge* adıyla çevrilmiştir, çev.: N. A. Faris (Lahore: M. Ashraf, 1962); 2. Kitap, 2. Bölüm *On the Duties of Brotherhood* adıyla çevrilmiştir, çev.: M. Holland (Londra: Latimer, 1975); 14. Kitap Al-Ghazali, *Ihya: le livre du licite et de l'illicite*, adıyla çevrilmiştir, çev.: R. Morelon (Paris: Vrin, 1981); 26. Kitabın yer aldığı çalışma Othman (1960: 199-213); ayrıca bkz. G.-H. Bousquet, *Ghazali, Ihya...: Analyse et index* (Paris: M. Besson, 1955). (2) *al-Mustazhiri*, çev.: Victor Chelhot, "al-Qistas al-Mustaqim", *Bulletin des Études Orientales* 15 (1955-7), s. 20-52. (3) *Mizan al-A'mal* (Fiillerin Kıstası), çev.: H. Hachem, *Al-Ghazali, Critère d'action* (Paris: Maisonneuve, 1945). (4) R. J. McCarthy, *Freedom and Fulfilment: an annotated translation of al-Ghazali's al-Mundiqh min al-Dalal and other relevant Works* (Boston MA: Twayne, 1980).

ve siyaseti de kapsaması amaçlanmıştı. Kitabın odak noktası düşünsel değil ahlaki idi. Kitabın daha geniş bir okuyucu kitlesine ulaşabilmesi için Gazali tarafından Farsça, kardeşi tarafından da Arapça kısaltılmış versiyonları yazıldı.

Gazali Bağdat'tan ayrılmak üzereyken İslamiyet ile felsefe arasındaki ilişkiyi yeniden değerlendirdiği *Filozofların Tutarsızlıkları* (Tahafat al-falasifa: yaklaşık 1095) başlıklı kitabını yazdı. Gazali aklın kendi önermelerini oluşturamayacağını, bu yüzden de sezgisel bilginin (gnosis) akıldan üstün olduğunu ileri sürdü. Tasımsal muhakeme ancak bir önermeden sonra yapılabilirdi. Açıklamalarda ve savunmalarda bulunan felsefe ve kelam vahiy karşısında değersizdi. (Leaman 1985: 78-85).

Sonunda, 1105 yılında, Horasan veziri (Nizamülmülk'ün oğullarından biri) Gazali'den kamusal yaşama geri dönmesini istedi. Gazali Nişapur'da ders vermeye başladı. *Yöneticilere Nasihat* (Nasihat al-muluk) başlıklı kısa kitabını yeni Selçuklu Sultanına ithaf ederek yönetim ile dinin kamusal rolü arasında bir bağ oluşturdu.[4] 1109 yılında doğduğu şehir olan Tus'a çekildi ve bir grup müridiyle birlikte bir Sufi olarak yaşadı.

DİNİ BİLGİ ('İLM) VE SİYASET

Bu, entelektüel tarihte inanılmaz bir andı. Avrasya'nın en büyük gücünün kendi ortodoksisini savunması için seçtiği kişi, yaşamının ruhani açıdan yetersiz olduğunu kabul etmişti. Gazali fıkıh ile teolojinin doğru dine esin kaynağı olamayacağına inanıyordu. O, yorumlamak için davet edildiği şeyi 'canlandırmaya' çalıştı. Kitlelerin yüreklerine inanç sokabilmek için daha fazla bir şeyler gerektiğini hissetmiş olabilir. Kendisini benliğinin daha da derinliklerine götürecek ve aynı zamanda da dindar kitlelere (ki, bu işlere onlar adına kalkışılmıştı) yakınlaştıracak bir yolu seçti. Bu nedenle Gazali *İhya' 'ulum al-din*'i yazdığı sırada marifetle ve Sufilikle ilgilenmeye başladı. Ulemanın siyasi otorite ile işbirliği yapmasını eleştirmesinin de gösterdiği gibi, *İhya' 'ulum al-din*'de yükselen Sünnilik kurumunu desteklemekten çok dinin, daha doğrusu Şeriatın doğru anlaşılmasıyla ilgileniyordu.

4) *Nasihat al-muluk* (Counsel for Kings), çev.: F. R. C. Bagley (Londra: Oxford University Press, 1964). Sadece birinci bölüm Gazali tarafından yazılmıştır: Patricia Crone, "Did al-Ghazali write a Mirror for Princes?", *JSAI* 10 (1987), s. 167-91.

Sufilere göre din, çilecilik ve sezgi yoluyla sıradan insanların da mistik Tanrı bilgisine varması demektir. İslamiyet için çok tipik bir tavır. Sufiler İslam âleminin her yerinde 'birbirleriyle ilişki içinde olan medrese ve dergâh' ağları kurdular (Gibb 1962: 29).

Gazali'nin ve ondan etkilenenlerin siyasi duruşunu anlamak için Sufilik ile Gazali'nin bilgi kuramı marifet (gnosis: sezgisel vecit bilgi, ne bildiğini bilmeyen sessiz bilgi) arasındaki bağı ortaya çıkarmak gerekir. Mistik farkındalık ruhu aydınlatır ve onu bilginin bir nesnesi olmayan Allah'a yakınlaştırır. Gazali dünya görüşünü bunun üzerine inşa etti. 'Bilgi' ve 'akıl' Allah'a götüren en önemli dini değerler ve yollardır; Hadisler, "insan akıl yoluyla Allah'ın vekili olur" der.[5] Bilgi sahibi olmak en yüce dini davranış, "bu dünyadaki ve öteki dünyadaki mutluluğun temelidir" (*İhya' 'ulum al-din* I, s. 26); bilgi sahibi olmak (Aquinolu Tommaso'nun da dediği gibi) namaz kılmaktan, dua etmekten, yasaya uygun davranmaktan ve iyi amellerde bulunmaktan daha önemlidir. Ancak, Gazali'nin aklındaki bilgi, ruhani tecrübe yoluyla elde edilen dolaysız bilgiydi. Gazali dünya ile ilgilenmek ile dünyadan uzaklaşmanın iyi yönlerini tartışırken, insanın dünyayı ancak onu yaşayarak anlayabileceğini söylemiştir. Bilgi 'zevk' yoluyla elde edilir; mutlak kesinliği sağlayan şey kişisel deneyimdir.

> Gerçek bilgi, bilinen şeyin hakkında hiçbir kuşkunun kalmayacağı ve hiçbir yanlışın bozamayacağı şekilde kendisini açığa çıkarmasıdır. Bu, kalbin kuşkuya izin vermeyeceği, hatta kuşkuyu hayal bile edemeyeceği bir durumdur. Bu kesinlik durumuna ulaşmayan bilgi eksik bilgidir, yanlış yapmaya mahkûmdur. (Corbin 1964: 254)

Bu kelimelerle ifade edilemez. Belki de Gazali'nin dinden kuşku duyma tecrübesi onu, dinini doğruluğundan kuşku duyulamayacak kadar kesin olan bir şey üzerine oturtmaya itmişti. Bizler bu yolla nesnelerin özünü biliriz; onları duyular yoluyla maddi nesneler olarak algılamamızdan bağımsız olarak biliriz; çünkü düşünen ruh 'anlaşılabilir biçimleri' doğrudan doğruya 'evrensel ruh'tan alır (Corbin 1964: 254). Gazali doğruyu ve yanlışı ancak tanrısal vahiy yoluyla bilebileceğimize ve doğru ile yanlışın Allah öyle istediği için var olduğuna inanıyordu.[6]

5) *Mizan* (bkz. 3 numaralı not), s. 98.
6) Leaman (1985: 130-8); Othman (1960: 64-5).

Gerçek bilgi eylemde ortaya çıkan bilgidir. Gazali bilmek ile yapmanın bir bütün oluşturduğunda, bu ikisinin de içsel iyilikle bütünleştiğinde ısrar ediyordu. Vaaz ettikleri şeyi uygulamadan bilgi peşinde koşan ulemayı ve hadisçileri eleştiriyordu; onlar kendilerini aldatmaktadırlar. Aynı zamanda dini bilgilerini uygulamaya geçiren ama buna yüreklerini koymayanları da eleştiriyordu. Özellikle kıskançlığa, iktidar arzusuna, ikiyüzlülüğe ve gurura saldırıyordu. (İnsan Gazali'nin akademik yaşamı neden doyurucu bulmadığını anlayabiliyor.)

Gazali birbirinden tamamen farklı üç bilgi düzeyi ve sahip oldukları bilgi düzeyine göre de üç değişik insan türü olduğunu söyler. (1) Kişisel deneyim yoluyla gerçek içsel bilgiye, ancak 'Allah vergisi keskin bir zekâ ile güçlü bir kavrayış yeteneğine sahip olan' çok az sayıda insan ulaşabilir. Bu insanlar bu gerçek içsel bilgiyi başkalarına aktarırlar ama bu kişiler de hâlâ çok az sayıda seçilmiş kişilerdir. (2) Filozoflar, fukaha ve ilahiyatçılar mantık yoluyla muhakeme yapabilme kapasitesine sahiptirler; bunu bazen sorun çıkarmak ve ayrılık yaratmak için kullanırlar (Kur'an 3: 7). (3) Zanaatla ve günlük işlerle uğraşan sıradan halk, sadece iman veya taklit (başkalarının emrini yerine getirme) kapasitesine sahiptir; bu kişilerin her türlü çatışmadan kaçınması gerekir.[7] Ancak Gazali Hanbeli fukaha ve hadisçiler tarafından savunulan taklidi ve doğru bilginin otorite sahibi İmamdan talim görerek öğrenildiği yolundaki Şii düşüncesini reddeder. Sadece Kur'an ve Muhammed bu tür otoriteye sahiptir. Ancak, Gazali'nin kabul ettiği 'iman' ile bunun arasındaki fark açık değildir.

Bilimin ve insanların radikal bir biçimde farklı olan zihinsel kapasitelerinin bu şekilde analizi çok aydınlatıcı görüşler içeriyordu ve belli bir gerçekçiliğe sahipti. Ancak bu, tektanrılı dinden olan biri için biraz şaşırtıcı bir görüştü.

Gazali'nin dini bilginin temeli olarak marifeti alması saf vahiyciliğe (buna fundamentalizm de denilebilir) bir çeşit felsefi otorite kazandırıyordu. Çünkü din ile diğer tüm bilgi biçimleri arasında mutlak bir fark olduğunu ve dini bilginin diğer tüm bilgilere tartışılmaz bir biçimde üstün olduğunu kabul ediyordu.[8] Bu, bilgiyi *a priori* bir nedene veya ampirik bir kanıta dayandırmaya çalışmanın her zamankinden daha güvenilmez

7) *İhya' 'ulum al-din*, 1. Kitap, s. 231-5; *al-Mustanzhiri*, s. 75; Watt (1963: 164-5); Laoust (1970: 160).

8) Leaman (1985: 78-85); Othman (1960: 52-3).

olduğu anlamına geliyordu. (Muhtemelen bu Platon'un Aristoteles'e karşı kazandığı bir başka zaferdi.)

Dini bilgi siyasi bilginin tek temelidir. Gazali'de iktidar çemberi bilgi çemberi haline geldi: "Yönetim çalışanları eğitir; peygamberler ulemayı eğitir (...); ulema hükümdarları eğitir; ve melekler peygamberleri eğitir" (Othman 1960: 195).

> Ey Sultan, şundan emin ol ki, adalet aklın mükemmelleştirilmesinden doğar ve aklın mükemmelleştirilmesi her şeyi [gerçekte] olduğu gibi görmeye başladığın ve dış görünüşlerine aldanmadan gerçeklerin iç gerçekliğini algıladığın anlamına gelir. (*Nasihat*, s. 24)

Ancak zihinsel ve bedensel aktivite gibi ruhani ve fiziksel bilgi de iç içe geçmiştir: Zihinsel disiplini anlayabilmek için fiziksel sağlığı anlamamız gerekmektedir. Platon tam anlamıyla İslamlaştırılmıştı.

İslamiyet'te her zaman olduğu gibi, dini ve dünyevi olanlar birbirlerine karşılıklı olarak bağımlıdır. Gazali özdekçilik ile çilecilik arasındaki *orta yolu* sadece ve sadece gerçek İslamiyet'in öğrettiğini savunur.

> Bu ekol 'bu dünya'nın terk edilmesini veya arzulardan vazgeçilmesini öğretmez. Mürit 'bu dünya'dan yaşamasına yetecek kadarını alır. Şeriata ve akla aykırı olan arzuları bastırır.

Peygamberin arkadaşları için "dünya, dünya olduğu için değil, din için önemliydi. Mevcut dünyayı reddetmediler; yaşam biçimlerinde aşırıya kaçmadılar (...) yaşam biçimleri bir denge oluşturuyordu" (*İhya*, 26. Kitap, s. 213). Din dünyadan önde gelir. Dolayısıyla din ile dünyanın (veya devletin) ikiz kardeş oldukları yolundaki geleneksel söz, din ile hükümdarlık (mülk) yapışık ikizlerdir biçimini almıştır: Din köktür, güç ise koruyucudur.[9] Ancak, dünya önemlidir: Dünya, öteki dünyanın tohumlarını ektiğimiz tarladır.

Gazali din ile yönetimin karşılıklı olarak birbirlerine bağımlı oldukları temasını geliştirdi: "Maddesel dünyada var olmayan hiçbir düzen ruhani dünyada var olmaz" (*İhya* I, s. 27). Eğer dinin gelişmesi isteniyorsa, bu dünya cennete gitme fırsatını en fazla artıracak şekilde organize edilmelidir. Din, sosyo-politik düzen, Tanrı bilgisi (marifet) ve Tanrı'ya iba-

9) *İhya' 'ulum al-din*, 1. Kitap, 16. Bölüm, yer aldığı çalışma Laoust (1970: 197, 237).

det etmek üzerine kuruludur. Siyasal toplumun amacı insanların öteki dünyada mutlu olmasını sağlamaktır. Toplumsal düzen temel bir değerdir çünkü onsuz Tanrı'ya hizmet edemeyiz.

Fıkıh, toplumun altyapısını düzenleyici konumunu sürdürmektedir: "İnsanlar arasında adaleti düzenleyici yasalar koyma ve aynı zamanda davranışlarında onlara rehberlik yapma yetkisi (siyasa) fukahanındır. Sağlığı korumak hekimin görevidir" (Othman 1960: 113-14). Yönetimin normu fıkıhtır (kanun el-siyasa); çünkü fakih "bu dünyada düzen ve adaletin hüküm sürmesi için insanları yönetip onları disiplin altına alarak sultanın (siyasi güç) vicdanının öğretmeni (muallim) ve yönlendiricisi olarak hareket eder".[10]

DEVLETİN KÖKENİ VE VARLIK NEDENİ

Ancak dünyevi düzen temel insan gereksinimlerinin giderilmesini gerektirir. Bu da, özellikle 'yiyecek maddesi üretmek için tarım, elbise üretmek için dokuma, ev inşa etmek için mimari' gibi zorunlu meslekler arasında işbölümü üzerine kurulu bir toplumsal yapı gerektirir (*İhya* I, s. 27). Bu tür temel meslekler "alet ve makine gerektirir"; dolayısıyla "marangoz, demirci, boyacı gibi alet yapan yeni zanaatkârlara ihtiyaç doğar" (*İhya* 26, s. 206). Bu tür vazgeçilmez meslekler (Şeriat diliyle) kolektif görevler (farz kifaya), herkesin yapmak zorunda olmadığı ama birilerinin yapması gereken işlerdir. Burada fıkıh ile İran (ve bir dereceye kadar da Yunan) toplumsal düşüncesi arasında inanılmaz bir etkileşim vardır. Ticaret de dahil olmak üzere toplum için yararlı mesleklere, eşitlikçi ve merhametli bir şekilde ifa edilmeleri koşuluyla cihat statüsü verilir. Çünkü bu meslekler insanlara ailelerini geçindirme olanağı sağlar ve tüm toplum için gereklidirler. Toplumsal örgütlenme de gereklidir çünkü hasta veya yaşlı oldukları için hayatlarını sürdürecek parayı kazanamayan insanlar vardır.

Üreme, çocukların eğitimi ve ekonomik işbirliği 'insanların yalnız yaşamak için değil, kendi türlerinden olanlarla bir arada yaşamaları için yaratıldıklarını' göstermektedir. "İnsanlar dostluk uğruna ve bilgi alışverişi için bir araya gelmişlerdir ve birbirlerine bağlanmışlardır. Şehirler ve ülkeler kurmuşlardır (...) Pazar yerleri, hanlar inşa etmişlerdir. (...)" (Othman

10) *A.g.e.*, s. 197. "Güç kullanımı sürekli olarak müçtehide başvurmayı içerir": yer aldığı çalışma Laoust (1970: 196).

1960: 194). Gazali insan ilişkileri arasında en fazla ruh kardeşliğine önem vermiştir; bu 'akrabalıkla aynı şeydir', 'evlilik sözleşmesi gibidir'. Ruh kardeşliğinin en yüce şeklinde insan kardeşini kendisinin önüne koyar.[11]

Ancak, "insanlar evlerde ve şehirlerde oturmaya ve birbirleriyle alışveriş yapmaya başlayınca, aralarında sürtüşmelerin çıkması kaçınılmazdır". Bunun birkaç nedeni vardır. (1) "İnsanoğlunun doğasında aşkın yanı sıra, nefret, kıskançlık ve yarışmacılık duyguları da vardır. Bu özellikler kavga ve düşmanlık doğurur" (Othman 1960: 194-5). (2) 'İnsanların bir araya gelmesi,' bir kocanın karısı üzerinde sahip olduğu velayet ilişkisi gibi 'otoriter ilişkiler içerir'. Ve "ne zaman rasyonel insanlar üzerinde otorite kurulmaya çalışılsa çatışma çıkar". (3) "Şehir içinde çatışma insanların ihtiyaçlarından dolayı iş ilişkilerinden çıkar. Eğer insanlar kendi başlarına bırakılırlarsa, kavga edip birbirlerini yok ederler" (*İhya* 26, s. 203). Bunun nedeni, temel ihtiyaçlarını giderme sürecinde insanlar bazen "kendilerini ve gerçek hedeflerini unuturlar (...) yani, para kazanmak için yerler, yemek için para kazanırlar". Zenginliği ve gücü hedefleri haline getirirler (*İhya* 26, s. 210-11).

İnsan doğasındaki bu etmenlerin neden olduğu anlaşmazlık çiftçilik, dokumacılık ve inşaatçılığın yanı sıra, dördüncü bir faaliyetin ve dördüncü bir mesleğin de, yani, siyasanın (disiplin/yönetme/yönetim) insan gereksinimleri için çok önemli olduğu anlamına gelir. Gazali'ye göre, 'sultanların ve imamların ölümünden sonra çıkan' iç savaşlar insanların itaat ettiği yeni bir egemen güç (sultan muta') tarafından durdurulmalıdır; yoksa insanlar aç kalır ve Allah'ı umursamaz (Laoust 1970: 236-7). Bu görev de 'kolektif görev'dir. Bu en yüce meslektir çünkü insanları birleştirir ve toplumu düzeltir. Siyasa kadastro, askerlik ve hüküm verme işlerini içerir. Bu kamusal işlere ve mesleklere duyulan ihtiyaç insanların çatışmaya yatkın olmasından doğar. Bu aynı zamanda vergilendirmeyi ve bürokrasiyi de gerekli kılar. Dolayısıyla, toplumsal gelişmenin bu aşamasında insanlar arasında üç toplumsal tabaka veya kategori görmek mümkündür:

> Birincisi çiftçiler, çobanlar ve zanaatkârlar; ikincisi, askerler (...); üçüncüsü de, bu iki sınıf arasında vergi tahsilatı yapan ve gelirleri tahsis eden aracılardır. Bu son grupta yöneticiler, mültezimler ve benzeri işler yapanlar vardır. (*İhya* 26, s. 205).

11) *İhya' 'ulum al-din*, 2. Kitap, 2. Bölüm: *On Brotherhood*, s. 21, 63.

Bu Platon'un üç sınıfının bir tekrarı gibidir, ancak oldukça özgün bir tekrarıdır çünkü Platon'un toplumun en alt sınıfına koyduğu üreticilere burada en azından dünyevi ve bir dereceye kadar da mantıksal bir öncelik verilmiştir; egemen sınıf da tamamen toplumsal düzeni sağlamanın zorunlu bir aracı olarak düşünülmektedir; onlara kesinlikle filozof olarak bakılmamaktadır.

Sıra ticarete gelir. Ticarete de kolektif görev statüsü verilmiştir. Gazali'nin ticaretle ilgili düşünceleri İslami değerleri yansıtmaktadır ve siyasi iktisadın dinamiklerinin Yunanlılardan çok daha fazla farkında olduğunu göstermektedir. "İnsanların tüm ihtiyaçları tüccarlar aracılığıyla karşılanır. (...) Toplumdaki her kesim diğer bütün kesimlere ihtiyaç duyar; malların taşınması çok önemli bir konudur; dolayısıyla görevleri bu taşımayı yerine getirmek olan tüccarlar vazgeçilmez olmaktadırlar." Hiç kuşkusuz tüccarları motive eden şey (muhtemelen bir eşkıya veya zalim bir sultan ellerinden alacak olsa bile) 'servet edinme arzularıdır'. Ancak onların böylesine 'hatalı veya cahil' olmaları Tanrı'nın 'toplumun sürekliliğini ve insanoğlunun refahını sağlama' araçlarından biri olur. "İnsanların hataları ve küçük hırsları olmasaydı (...) bütün iman edenler yok olurdu" (*İhya* 26, s. 207). Gazali, Adam Smith'in 'görünmez el'ine benzer bir görüş ileri sürmektedir. Gazali daha da ileri gider. Farklı bölgelerin ekonomik olarak birbirlerine bağımlı olmaları (Othman'ın sözleriyle) 'insanların birleşmesini kaçınılmaz' kılar; bu 'tanrısal bilgeliğin (...) bütün insanların birbirlerine ihtiyaç duymasını sağlama' yollarından biridir (Othman 1960: 192). Ticaret yapmada (Hegel'in kabul edebileceği) ahlaki bir amaç bulmuş gibidir.

Gazali bir ekmek somununun "yaklaşık 7.000 çeşit 'işçi' tarafından yapıldığını ve her bir işçinin insanlığın refahını sağlayan temel etkinlikleri gerçekleştirmek için temel işler üstlendiklerini" söyleyerek işbölümü üzerine görüşlerini toparlamıştır (Othman 1960: 194). Bu, İranlıların siyasi iktisat hakkındaki görüşleri ile iktisat ile yönetimin birbirine bağımlı olması konusunun çarpıcı bir şekilde geliştirilmiş haliydi ve İbn Haldun'a işaret etmektedir. Toplumdaki sınıflar arasındaki fark sadece işbölümü üzerine değil, (Platon'da olduğu gibi) insanların zihinsel (epistemolojik) ve dolayısıyla da dini yetenekleri üzerine de kuruludur; ki bu da bir Müslüman için şaşırtıcı bir düşüncedir. Bu düşünceyi daha önce Şiilikte de görmüştük.

Bütün bunlar yönetimin ve hukukun gerekliliğini kanıtlamaktadır. İnsanoğlunun kavgacılığı bir hükümran gücü (sultan) zorunlu kılmaktadır; kısıtlamalar koymak için de *tek* bir hükümdar gerekmektedir.

> Farklı [yönetimsel] görevleri yerine getiren farklı kişileri birbirine bağlayacak bir güç yoksa, düzen bozulur. Dolayısıyla hükümdar vazgeçilmez bir önem kazanmaktadır. Bu kişilerin itaat ettiği ve her makama o makama uygun birini atayan bir hükümdar olmalıdır. (*İhya* 26, s. 205)

Gazali dört tip yönetim (siyasa) olduğunu söyler: (1) Peygamber, (2) Halife, hükümdar, sultan, (3) ulema, (4) halk vaizleri yönetimi. Birinci yönetim hem seçkinlerin (el-hassa), hem de avamın (el-amma) içsel (bâtını) ve dışsal (zahiri) yaşamlarına hükmeder; ikincisi bu iki grubun zahiri yaşamına hükmeder; üçüncüsü seçkinlerin bâtını yaşamına hükmeder; dördüncüsü de avamın bâtını yaşamına hükmeder. Bunlar birbirini tamamlayan ve birlikte var olan yönetim biçimleridir; birbirinin alternatifi veya karşıtı değildir. Bu yönetimlerin en yücesi peygamber yönetimidir, bunun arkasından insanların ruhuna ve bilgiye ilişkin siyasa, yani, *otoriter talim* gelir. 2., 3. ve 4. tiplerin hepsi bundan pay alır. Otorite, ikna ve zor kullanma yoluyla iyiyi teşvik eder, kötüyü yasaklar (hisba). Bu tür otorite siyasal düzen için vazgeçilmezdir.[12] Dolayısıyla, din ile siyasi otorite bir kez daha ayrılmaz bir biçimde birleşmektedir. Rıza, değişik düzeylerde olsa da, dini hedeflerin ve görevlerin aynı şekilde anlaşılması yoluyla sağlanır. Sultan dindar ulemanın ve mistiklerin tavsiyelerini dinlemelidir; Sufiler ile *marifet* kapasitesi olan 'hakiki ruhların' devlette oynayacakları önemli bir rol vardır.

HALİFE VE SULTAN

Gazali hilafet konusunda, halifenin (selefi tarafından atanmasındansa) sadece tek bir kişi tarafından bile olsa 'seçilmesi' gerektiğini söylemiştir; ancak seçen kişinin askeri güce hükmediyor olması gereklidir. '*Seçenler ve azledenler*' olan ayanın bağlılık sözleşmesinin (bay'a) seçimi takip etmesi gerekir. Lambton uygulamada bunun, halifeyi atamasından sonra bu ataması Selçuklu hükümdarları, komutanları, bürokrasinin üst kademelerinde bulunan memurlar tarafından tanınan ve son olarak da ulema tarafından onaylanan sultan anlamına geldiğini söyler. Dolayısıyla hilafetin oluşturulma süreci şer'i bir süreçti ama oluşturan güç sultandı. Gazali halifenin, 'askeri gücü elinde bulunduranın biat ettiği' kişi olduğunu söyledi. (Lambton 1981: 114, 117). Gazali genç Mustazhir'i Şiilere kar-

12) *İhya' 'ulum al-din*, 1. Kitap, s. 28. *Mizan*, s. 97; Laoust (1970: 193-4, 205, 378).

şı savunurken halifenin akıl ve beden sağlığının yerinde olması gerektiği ama yanılmaz veya müçtehit olması gerekmediği yolundaki Sünni tezini kullandı; tam tersine, halife kendisinden daha bilge olan kişilere danışabilir ve danışmalıdır; şimdiki halifenin yaptığı da budur.

Halife ile diğer hükümdarlar arasındaki ilişki ile ilgili olarak Gazali Maverdi'nin bahanelerine sığınmadan, statükoyu kabul ediyor ve onu kamu yararına (maslahat) olduğu için savunuyordu. Düzenin ve İslami adaletin korunması da dahil olmak üzere bütün kamusal sosyo-politik görevler (velayet) resmen halife tarafından verilir; ancak Gazali o günlerde 'velayetin (...) sadece askeri gücün bir sonucu' olarak ortaya çıktığını söylüyordu. Tek koşul hükümdarın "Cuma namazlarında adını zikrederek ve adına sikke kestirerek halifeye biat etmesi" idi.[13]

Pratik nedenlerden dolayı zalim bir sultana bile koşulsuz olarak itaat edilmeliydi. Bunun temel nedeni, tedbir ve Sünni öğreti ile uyumlu olan (İslamiyet'i bırakmak dışındaki) her şeyin bir iç savaşa yeğlenir olması fikriydi. İlkesel olarak kötü bir sultan azledilmeli veya istifaya zorlanmalıydı; ama

> kötü ve barbar bir sultan, askeri güç tarafından destekleniyorsa ve dolayısıyla azledilmesi ancak zor kullanarak mümkünse ve onu azletmek katlanılmaz bir iç savaşa yol açacaksa, mecburen görevde bırakılması gerekecektir ve ona itaat edilmelidir.

Bunun arkasındaki mantık şuydu: Eğer gücü elinde bulunduranların meşru olmadıkları ilan edilirse, tüm kamusal İslami işlevler ve toplum düzeni çökerdi (Lambton 1981: 116). Fiili hükümdar Cuma namazlarının kılınmasını sağladığı, halifeyi tanıdığı, halife de karşılığında yapılan anlaşmaların ve verilen cezaların geçerliliğini onayladığı sürece, ona karşı çıkılmamalıydı. (Bu, günahkâr bir papazın bile sakramentleri uygulayabileceğini söyleyen Katolik görüşe benzemektedir; her ikisinde de ileri sürülen tez gerekli görevlerin istikrarlı bir şekilde gerçekleştirilmesi ihtiyacı üzerine dayandırılmaktaydı.) Öte yandan, *hisba* Gazali'nin dini yaşamla ilgili görüşünde çok önemli bir rol oynuyordu ve hükümdarlara karşı bile uygulanabilirdi. Ancak *hisba*nın kolektif güç kullanımı gerektirmesi durumunda sultanın otoritesi gerekiyordu.

Temelde Sultanın üzerinde hiçbir kısıtlama yoktur; askeri denetim yeteneği meşru siyasi otoritenin en önemli kriteri olarak kaldı. Gazali'nin

13) Lambton'da (1981: 117); *İhyâ' 'ulum al-din*, 14. Kitap, s. 209-11; Laoust (1970: 127).

bütün tezi, temel ahlaki ve hukuki bir ilke olan kamu yararı ilkesi üzerine kuruluydu.

ULEMA

Ulema olanlar "Peygamber'in vârisleridir". Fukahaya, memurlara ve öğrencilere, tıpkı askerlere, kâtiplere ve yöneticilere yapıldığı gibi kamu fonlarından maaş ödenmelidir. Her kabilede, köyde ve mahallede bir fakih olmalıdır. Ulema Peygamber'in Mesajının uygulanmasını bir misyonerlik görevi olarak kabul etmelidir. Bu düşünce Gazali'nin İsmaililerin gizli misyonerlik faaliyetlerini engelleme arzusunu göstermektedir.

Gazali bazı konularda devletin (veya Selçuklu yönetiminin) çıkarlarını göz önünde bulundurmadan, önceliği Doğruluğa vererek, kendi dini gündemini gerçekleştirmeye çalıştı. Onun bu tavrı, dinlerini yönetimin emirleri üzerine kuran ulemaya şiddetli bir biçimde saldırmasında görülmektedir; ulema tartışmalarla ve ucuz retorikle "halkı kandırmaktadır". Ulema yüzünden "insanı öteki dünyaya götürecek olan yolun ilmi (...) insanlar tarafından reddedilmiş ve tamamıyla unutulmuştur" (Watt 1963: 112).

Düzen yanlısı ve düzen karşıtı tavırların çatışması en belirgin olarak *İhya*'nın 14. kitabında görülmektedir. Burada Gazali din adamlarının karşı karşıya bulundukları gerçeklerle yüzleşmeye çalışır. Ayrıntılı olarak insanın 'zamanımızın hükümdarlarından' hediye, hamilik ve para kabul edip edemeyeceğini tartışır ve bunun iğrenç bir şey olduğunu ama yasak olmadığını söyler. Bu konudaki görüşleri şöyledir: Eğer bir kişi hediye kabul ederse, karşılığında iltifat etmesi, adaletsizlikleri görmezden gelmesi ve hediyeyi verene hizmet etmesi ve ona sadık olması beklenir. İnsan sadece "[böyle hediyeler] kabul ettiği için günahkâr olmaz; ama eğer hükümdarın hizmetine girerse (...) yani, eğer çoğu zaman para kazanmak için ne gerekiyorsa onu yaparsa günahkâr olur" (s. 213). Hükümdarlardan hediye kabul etmemek için bir başka neden de, ilk dört halife döneminin tam tersine, o sıralardaki hemen hemen tüm hükümdarların gelirlerinin ahlak dışı kaynaklardan gelmesidir. Aynı nedenlerden dolayı, adaletsiz hükümdarlarla ilişki içinde olmamak daha doğrudur; bu, bir başkasından çalınmış bir eve konuk olarak gitmeye benzer. "Mesafeni koru, sen onları görme, onlar da seni görmesin." Burada dönemin çoğu hükümdarının adaletsiz olduğu varsayılmaktadır.

Hatta Gazali, siyasi görüşlerinin ardındaki keskin dinen Doğruluk anlayışını sergileyerek, böyle hükümdarlar tarafından atanan kadılar ve görevlilerle de herhangi bir ilişkiye girmenin *yasak* olduğunu söyler; çünkü bu kişilere kirli para ile ödeme yapılmıştır. Gazali'nin öfkesinin ana nedeni bu tür ulemanın kitleleri din konusunda aldatıyor olmasıdır. "Bu insanlar hükümdarlardan para aldıkları halde ilim adamı gibi görünüyorlar" ama yine de insanlar onları örnek alıyorlar. "Genellikle uyruklar hükümdarların, hükümdarlar da ulemanın yozlaştığı oranda yozlaşır" (*İhya* 14, s. 247). Kitaptaki bu bölüm bize Gazali'nin 1095'ten sonraki tutumu hakkında çok şey söylemektedir. Devletin atadığı kadıların boykot edilmesini tavsiye etmek hükümdarın gücüne ve mevcut toplumsal düzene bir meydan okumaydı.

Gazali'nin dini inançları ile Şiilik karşısında istikrarlı ve güçlü bir Sünni din kurumu yaratma arzusunun yan yana gittiği görülmektedir. Ancak devlet ve devletin İslamiyet ile ilişkisi hakkındaki görüşleri çok daha ikna ediciydi, çünkü bu görüşlerin salt ideoloji olmadıkları, kişisel çaba sonucu oluştukları açıktı. Sağlam bir Sünni din kurumu yaratma askeri güce dayalı rejimin ulemanın ilmiyle entegrasyonunu gerektiriyordu; Sünni kurallar da bunu gerektiriyordu.

KİTAP VE MİZAN

Gazali Doğru olanı tarif ederken sık sık orta yol veya denge kavramını dile getirdi. Denge kavramı (mizan: sözlük anlamı tartı aleti) Kur'an'da bulunmaktadır (Hadid Suresi, 25): "And olsun ki, Biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik; beraberlerinde kitap ve mizan (terazi, ölçü) indirdik ki, insanlar adaletle tutunsunlar. Bir de demiri indirdik ki, onda hem çetin bir sertlik, hem de insanlar için birçok faydalar vardır. Çünkü Allah kendisine ve peygamberlerine gıyabında yardım edenleri belli edecektir." Gazali Şiiliğe karşı yazdığı risalesinde bu alıntıyı yapar ve 'kitabın avam, mizanın ise seçkinler için' olduğunu söyler; demir de anlaşmazlık çıkaranlar, yani kör bir şekilde partizan görüşlerin (Şiiliğin) peşinden giden zeki insanlar içindir. Gazali Kur'an'a 'Adil Mizan' diyordu; çünkü Kur'an, sayesinde hakikate ulaşabileceğimiz düşünce 'kuralları'nı (mevazin; mizanın çoğulu) ortaya çıkarmaktadır.[14] Gazali dünya işlerine karışmak ile dünya işlerinden uzaklaşmanın iyi yanlarını tartışırken, peygamberlerin

14) *Mizan* (bkz. 3 numaralı not), s. 12-13.

arkadaşlarının yaşam biçimlerinde "bir denge oluşturduklarını söyler" (*İhya* 26, s. 213).

Gazali etik (muamele: kişiler arasındaki ahlaki ilişkiler) üzerine yazdığı risalesine *Mizan al-A'mal* (Fiillerin Kıstası) adını verdi.[15] Burada geleneksel Helen erdemlerini –bilgelik, cesaret, ılımlılık, adalet– ele aldı ve insanlar arasındaki adaleti yani, insanların birbirlerine karşı hakkaniyetli davranmasını tanımlamak için vasat (adil denge) kavramını kullandı.

Öte yandan, *Nasihat al-muluk* (Yöneticilere Nasihat) adlı yapıtında Gazali çok daha açık bir İslami adalet görüşünü dile getirdi. Adaleti şöyle tanımlıyordu: "Sen bir uyruk olsan, bir başkası da sultan, sana nasıl davranılmasını istiyorsan insanlara da öyle davran" (s. 13) – oldukça Rawlsvari bir görüş. İnsanlara yapılan adaletsizlikleri affetmek Allah'a yapılan adaletsizliği affetmekten daha zordur. *Mizan al-A'mal*'da yönetimde (siyasa), yani, toplumun tümüne karşı adaletin yönetimde (siyasa) adaletin, hükümdar (melik) (kendisine hizmet edilen, ama kendisi hizmet etmeyen), ordu (hem hizmet eden, hem de kendisine hizmet edilen) ve reaya (hizmet eden ama kendisine hizmet edilmeyen) arasında övgüye değer veya doyurucu bir *uyumlu ilişkiden* doğduğu söylenir. Bu, insan organizmasında ve evrende bulunan uyumun (tertib) aynısıdır. Platon'da olduğu gibi, adalet 'erdemlerin bir kısmı olarak değil, hepsinin bir araya gelmesi olarak' tanımlanmıştır. Bundan çıkan anlam, (Laoust'un sözleriyle) "iyi ve kötü özelliklerin vahyedilmiş olan yasa tarafından tanımlandığı ve en iyi yolun her zaman orta yolda ve muvazenede olduğudur" (*Nasihat*, s. 73). Dolayısıyla, Grek etkisi Gazali'nin ahlak düşüncesine nüfuz etmiştir.

Gazali "kendi yüzyılının sadece bir müceddidi (yenileyici) olarak değil, aynı zamanda dini canlandıran büyük insan" olarak kabul edilmektedir.[16] Ruhani gerçeklik kaygısı ile siyasi düzen kaygısını olağandışı bir şekilde birleştirmiştir. Gazali'nin toplumsal ve siyasi düşüncesi Platon ve Aristoteles'in çok az bilindiği ama Roma hukukunun canlanmaya başladığı Avrupa'da ortaya çıkan düşüncelerin hepsinden daha sistematik ve kapsamlıydı. Gazali İslam düşünce dünyasında, en azından Sünniler için çok önemli bir rol oynadı. Çünkü felsefeyi ve onunla birlikte gerçekliğin vahye dayalı olmayan tüm algılanış biçimlerini gerçek bir entelektüel inandırıcılık taşıyan gerekçelerle önemsiz hale getirdi –bu anlamda hiç kuşkusuz tam

15) El-Gazali ayrıca *al-Iqtisad fi'l-tiqal*, (İtikatta İktisat) adlı bir kitap yazdı: *EI* 2: 1040b; Laoust (1970: 86-90).

16) *Shorter Encyclopaedia of Islam*'da D. B. Macdonald (Leiden: Brill, 1991), s. 112.

bir post-modernistti. Gazali'nin önemi Aquinolu Tommaso'nun Avrupa düşüncesindeki önemiyle kıyaslanabilir ama felsefi etkisi onunkinin tam tersiydi. Gazali bilgi sorununa yeni bir çözüm önererek ve bunu yaparken İsmaililere ve filozoflara kendi kişisel aydınlanma öğretisiyle cevap vererek istikrarlı bir Sünni düzenin ömrünün uzun vadeli olması konusunda sadece dini-siyasi stratejiyle başarılabilecek olandan çok daha fazlasını başarmıştır. Ancak bunu farklı insan tiplerinin dini kapasiteleri arasında köklü eşitsizlikler oluşturarak yapmıştır. Platon'un adalet ve toplumsal sınıf görüşünü benimsemesi ve bunların Şer'i ortodoksiye girmesi son derece dikkate değerdir.

10
İktidarın Etiği: Hükümdarlara Öğütler (Nasihatülmülûk)

Yaklaşık olarak 1100 ile 1220 yılları arasında, Selçukluların egemenliği ile Moğol istilası arasındaki dönem içinde, 'yeni Sünni enternasyonalizm' (Hodgson 1974: c. 2, s. 255) doruk noktasındayken, siyasi düşünce pragmatik bir tür olan Hükümdarlara Öğütler türünde gelişti.[1] Hükümdarlara öğütler türü Sünni sultanlık ideolojisini toparlayıp yeniden oluşturmuştur. Bu tür dünyanın değişik bölgelerine ve değişik halklara İslam-İran fikirlerini yayımış ve bunları bir hanedandan diğerine aktarmıştır. Nizamülmülk ile Melikşah'ın öldürülmelerinden sonra (1092), Selçuklu İmparatorluğu parçalandı ve beylikler ortaya çıktı. Selçukluların bir kolu Horasan'da 1157 yılına, bir kolu da Irak ve Batı İran'da

1) Fouchécour (1986); *EI* çeşitli yerlerde Nasihat al-Muluk; Lambton (1980: V, VI); Richter (1932); Danishpazhouh (1988: 214-27); Marlow (1997: 128-39). Aynı zamanda aşağıda tartışılan yazarlar, bkz. (1) al-Turtushi (Tortosa, İspanya yaklaşık 1060-İskenderiye 1126), çev.: T. Zachariae, "Die Weisheitssprüche (...)", *Vienna Oriental Journal* 28 (1914), s. 182-210; Urvoy (1990: 90-3). (2) Semerkantlı Zahiri (on ikinci yüzyılın ortaları): Fouchécour (1986: 433-4). (3) Afzal al-Din Kermani (yirminci yüzyılın sonları) ve (4) Afzal al-Din Kasani (muhtemelen on üçüncü yüzyılın başları): Fouchécour (1986: 433-5).

1194 yılına kadar egemenliklerini sürdürdüler. Ancak, ardıl devletlerin siyaseti ve ideolojisi Maverdi, Nizamülmülk ve Gazali'nin kurdukları sistemin sağlamlığını kanıtlıyordu.

SELÇUKLULARIN DİNİ-SİYASİ MİRASI

Ardıl devletlerden biri Anadolu Selçuk sultanlığıydı. Bu devletin hükümdarı kendine 'Rum topraklarının, Ermenilerin, Frenklerin ve Suriye'nin Sultanı' adını vermiş, İran yönetim biçimini benimsemişti ve model olarak da Nizamülmülk'ün *Siyasetname*'sini kullanıyordu. Doğudan bilim adamları ve Sufiler Selçuklu sultanlığına geldiler; sultanlar sanatın hamileriydi. Gazi (sınır savaşçısı) olduklarından Cihat'ı Orta Anadolu'ya taşıdılar; peşlerinden de dalga dalga Türk göçmenler geldi. Bizans'ın önderliğinden mahrum kalan Hıristiyan topluluklar küçüldü ve tarım yerini göçebe çobanlığa bıraktı.[2]

Suriye ve Filistin'deki küçük Müslüman yönetimler Haçlılar karşısında toprak kaybettiler. Ancak, on ikinci yüzyılın ortalarında Nurettin (hd. 1143-74) tarafından yeni bir devlet kuruldu; arkasından Kürt Eyyubi hanedanının kurucusu Salahaddin (hd. 1176-93) hükümdar oldu; bu hükümdarlar Suriye'yi birleştirdiler, Frenkleri dar bölgelere sürdüler ve Kudüs'ü yeniden fethettiler (1187). Nurettin Fatımileri Mısır'dan atarak Sünni İslam adına bir zafer kazandı. O tarihten itibaren Mısır Doğu Akdeniz'in egemen gücü ve İtalyan şehir devletleriyle yapılan ticaretin merkezi haline geldi. Salahaddin Türk ve Kürt askerler kullanarak Sultan ile ordu arasındaki ilişkiyi pekiştirdi. Salahaddin'in atadığı devlet memurları genellikle Kıpti dili konuşan yerel Hıristiyan topluluktan çıkıyordu; Hıristiyanlara iyi davranılıyordu (*EI* I: 796-807).

İlk Selçuk İmparatorluğu kalıcı bir miras bıraktı. Bu imparatorluk Ceyhun Nehri'nden Nil Nehri'ne kadar olan İslam aleminde Sünniliğin siyasi güç olmasını sağladı. Askeri başarı üzerine kurulu zor kullanma yoluyla düzen dayatma yeteneği siyasi meşruiyetin temeli olarak kabul edildi. Uzun süreden beri askeri açıdan baskın olan Türkler artık siyasetin de efendisi olmuşlardı. Memluklar, Osmanlılar ve Babürlüler –hepsi de

2) Cahen (1968); Speros Vryonis Jr, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the 11th to the 15th centuries* (Berkeley CA: University of California Press, 1971).

Türk-Moğol kökenden gelen hanedanlardır– aynı din devleti modelini takip ettiler.[3]

Selçuklular Sünniliği askeri-siyasi gücün kesin ortağı haline getirdiler; bu dönemden itibaren Sünnilik sadece toplumsal bir otorite olmakla kalmayıp, aynı zamanda siyasi yaşamla da bütünleşti. Ulemanın ahlaki ve yasal otoritesi Sultanın baskıcı gücü ile desteklenirken, ulema da Sultanı destekliyordu. Din kurumu kadı, muallim ve muhtesip (ahlak zabıtası) sağlıyor, Sultanın polisi de (şurta) onların kararlarını uyguluyordu.[4]

Anadolu Selçukluları Anadolu'da, Şeriat mahkemeleri, medreseleri ve din değiştirenlerin parasız eğitim alabilmelerini sağlamak için kurulmuş vakıfları olan proaktif bir din devleti kurdular. Salahaddin Suriye ve Mısır'da medreseler kurdu ve Sufi tarikatlarını teşvik etti; şer'i olmayan vergileri kaldırdı (bu Gazali'yi memnun ederdi). Eyyubiler siyasi Sünniliğin sadık savunucularıydılar ve ulema ile işbirliği yaptılar. Nizamülmülk'ün dört mezhebe de eşit şekilde davranma politikasını takip ettiler. Gaznelilerin egemenliğindeki Pencap'ta (1161-86) ve on üçüncü ve on dördüncü yüzyıllarda Delhi Sultanlığı'nda "İslami siyasal düşünce büyük ölçüde Nizamülmülk'ün koyduğu ilkeler, özellikle de sultan ile ulema arasındaki yakın işbirliği fikri üzerine kuruluydu" (Ahmad 1962: 121).

Bu sistemin aynısı 'ayan-emir sistemi' şeklinde yerel düzeyde uygulanıyordu (Hodgson 1974: c. 2, s. 46, 91-103); iktidar yerel bir askeri önder (emir) ile ulema ayan tarafından paylaşılıyordu. Ulemanın toplumsal statüsü ve ekonomik kaynakları vardı. Güçleri kısmen kişisel prestije dayalı olan birçok emir neredeyse özerk hale geldiler. Merkezileşmekten uzaklaşma eğilimi 'bütün yerel otoritelerin Müslüman garantörü' olarak Abbasi halifeliğinin önemini yeniden artırdı (Hodgson 1974: c. 2, s. 53, 131-3).

NASİHAT TÜRÜ: 'DEĞERLİ ERDEMLER DENİZİ'

1117-1157 yılları arasında Horasan'da hüküm süren son büyük Selçuklu sultanı Sencer'in hükümdarlık belgelerinde İran'ın yüksek monarşi kavramı görülmektedir. Abbasi halifelerinin izinden giden Sencer 'Allah'ın yeryüzündeki gölgesi' idi. Sultan artık giderek daha sık olarak dini terim-

3) "Son derece verimli olan sembiyoz İranlılarla Türklerin sembiyozuydu": Cahen (1968: 369); Hodgson (1974: c. 2, s. 399).

4) Cahen (1958-9: c. 5, s. 233-49).

lerle Sünni mezhebinin ayrılmaz ve çok önemli bir parçası olarak tanımlanıyordu. Balkh şehrindeki medreselerde öğretmenlik yapma izni veren bir buyruk, Nizamülmülk ile Gazali'nin duygularını yansıtıyordu.

> Allah'ın kanunlarını uygulamak, din sancağını açmaya öncelik vermek, Şeriatın göstergelerine ve uygulamalarına hayat vermek ve Peygamberin vârisleri olan seyyidleri ve ulemayı saymak ve onurlandırmak devletin ve egemenliğin temelini oluşturur. (*CH Iran* 5: 210).

Cihadın üstünlüğünü Salahaddin ve ardılı Melik Adil de vurgulamıştır; Melik Adil "imanı birleştiren, puta tapanlara boyun eğdiren (...) inanmayanları ve çok tanrılıları öldüren, asileri ve baş kaldıranları fetheden" idi. O, "dünyanın ve dinin kılıcı, İslam'ın ve Müslümanların sultanıydı, hükümdarların ve soylu yoldaşların (selatin halil) efendisiydi (seyyid)." Onun için halifenin unvanlarından biri olan 'müminlerin emiri (amir al-mu'minin)' sıfatı bile kullanılıyordu (Pisa'ya mektup).[5]

Sünni fikirlerin siyasete en açık bir biçimde uygulanışı Suriye'de Şafii mezhebinden bir Sünni tarafından Farsça yazılmış *Bahr-ul Fevaid* (1159-62) adlı kitapta görülmektedir.[6] Devlet Şeriata uygun olarak yönetilmelidir. Hükümdarlar şer'i olmayan vergiler salmamalıdır, adaleti açık mahkemelerde dağıtmalı ve bazılarının onlara tavsiye ettiği gibi 'keyfine göre yönet' ilkesi ile hareket etmemelidirler. "Ey emir, hükümdarların bütün adaleti tek bir kelimede bulunur: Hükümdar toplarken ve dağıtırken herkesin haklarına saygı gösterir ve Şeriata uygun davranır" (Fouchécour 1986: 294n.). "Din ve dünya ikiz kardeştirler" sözü ulema ile hükümdar işbirliği yapmalıdır anlamında alınmaktadır. Hükümdar Peygamber'in vârisleri olan ulemaya düzenli bir şekilde danışarak onları onurlandırmalıdır: Rumların ve Frenklerin hükümdarları bile "keşişler ne emrederse yaparlar" (s. 215). Hükümdarların görevleri ile uyrukların hakları, ulaşımın korunmasını, suçun cezalandırılmasını, yoksullara adaletli davranılmasını, namazın ve bilimin teşvik edilmesini ve Cihadın peşinde koşulmasını içerir. Çocukların din eğitimini (buna 'çocukların hakları' denmektedir) teşvik etmek gibi özel bir görevleri de vardır.

5) S. M. Stern (yay. haz), *Documents from the Islamic Chanceries* (Oxford: Cassirer, 1965), s. 19-23.

6) J. S. Meisami (yay. haz. ve çev.), *The Sea of Precious Virtue* (*Bahr al-Fava'id*): *A Medieval Islamic Mirror for Princes* (Salt Lake City: Utah University Press, 1991).

Din ile devletin entegrasyonunda denge ulemanın lehine bozulmuştur. Yazar ileri sürdüğü görüşlerin bazılarını (hadislerin veya Pers hükümdarlarının söylediğine göre, demek yerine) 'ulemanın dediğine göre' diyerek desteklemektedir. "En kötü hükümdarlar ulemadan uzak duranlardır, en kötü ulema da hükümdara yakın olmaya çalışanlardır" (s. 297) sözünü onaylayarak kullanır. Sufilere karşı sempatisi vardır. Genelde *Bahr-ul Fevaid* (The Sea of Precious Virtue) Nizamülmülk'ten çok Gazali'ye yakındır.

Hatta yazar, bid'ayı veya Şeriata aykırı olan bir şeyi emreden hükümdara karşı ayaklanmaya bile izin verir. Eski İran'da bunun bir örneğini bulmuştur: "Persler bir hükümdarda utanmazlık gözlemlerlerse, onu hemen tahttan indirirler."[7] Suriye'de yazılmış olması nedeniyle *Bahr-ul Fevaid*, yazarının dini hamilik siyasetinden övgüyle söz ettiği Nureddin'in ilgisini çekmiş olabilir. Hıristiyan dünyasının tehlikeli derecede yakın olmasından etkilenmiş gibi görünmektedir; risale Cihadın ruhani ve fiziki özelliklerinin tartışılmasıyla başlar; hükümdar devlet makamlarına Yahudileri ve Hıristiyanları atamaması konusunda uyarılır.

Nasihatülmülûk türü hiçbir zaman bu kadar gözde olmamıştı; popülaritesinin nedeni muhtemelen bu türün yönetimdeki kişilere dini öğretiyi aktarmanın çok önemli bir yolu olmasıydı. Hanedanların çok sık değiştiği bir ortamda nasihat kitapları özellikle yararlıydı ve bir rejimin geleneklerini ve deneyimini bir sonraki rejime aktarmaktaydı ("nasihat ölülerin canlılara bıraktığı bir mirastır").[8] Tür aynı zamanda sosyal davranış, eleman kullanımı, konuşma sanatı, farklı kategorideki insanlarla ilişki kurma konularında ders veriyordu ve çoğunlukla arkadaşlık, adab ve görgü konularına da değiniyordu.

Nasihat kitapları İslami malzeme kadar İran ve Grek kaynaklı felsefi malzeme de içeriyordu. Nasihat edilirken sağduyulu ve yararcı bir yaklaşım kullanılıyordu, ama İslam yazınında yaygın olarak görüldüğü gibi sadece bu dünya değil, aynı zamanda öteki dünya da gözönünde bulunduruluyordu.[9] Bu kitaplarda öğretilenler hiçbir zaman İslamiyet'e aykırı değildi; tersine, genel anlamda İslami adalet fikirleri vurgulanıyordu. Hükümdarın gücü

7) A.g.e., s. 296. Karşı koyma hakkı fikri Avrupa etkisine bağlı olabilir.

8) Hacib (bkz. 15 numaralı not), s. 48.

9) Aynı zamanda on üçüncü yüzyılın sonlarında Kıbrıs'ın Frenk Hükümdarı için yazılmış olan Pseudo-Aquinas, *Rule of Princes*: (yay. haz.) D'Entrèves (bkz. s. 60, 16 numaralı not), s. 37-41.

dini ve doğruyu desteklemek için kullanıldığı sürece, tavsiye edilen ve ahlaki ilkeler içermeyen yönetim yöntemlerinde İslamiyet'e aykırı bir şey yoktu.

Dolayısıyla bu kitaplar tam olarak Avrupai anlamda 'Hükümdarlara Ayna' türünde değildi;[10] hükümdarın benimsemeye davet edildiği idealler Hıristiyanlaştırılmış Stoik idealler değil, İslam-İran Reelpolitik idealleriydi. Bu kitapların etiği kısmen dünyevi idi. Ancak 'Makyavelist' değildi; nasihatleri her zaman ahlak ile pragmatizmi birleştiriyordu ve siyasi güç hiçbir zaman tek başına yeterli bir hedef değildi. Burada sağduyulu etiğin tektanrıcılık ve ölülerin dirilmesi öğretisi bağlamına sokulduğunu görmekteyiz: Kader değişken, yaşam kısa olsa bile –sadece bu yüzden– erdemli ve adaletli olmak iyidir. Bu kitaplar doğal olarak hükümdarın statüsü ve otoritesi konusuyla çok ilgiliydiler; ne de olsa, güçlü ve sağlam bir sultan İslam'ın savunulması için gerekliydi, özellikle de Haçlılara karşı. Bu tür nasihat kitapları Selçukluların yönetiminde gelişen Sünni din devleti değerlerini vurgulamıştır.

ADALET VE İKTİDAR ÇEMBERİ

Sencer'in valilerinin başta gelen görevinin adaleti uygulamak olduğunu vurgulamak için İktidar Çemberine atıfta bulunulmuştur.

> Hükümdarlığın ve hükümranlığın temelinde [dünyayı] zenginleştirme vardır; dünya ancak adalet ve eşitlik yoluyla zenginleşir; hükümdarın adil ve eşitlikçi olması ancak çalışkan valiler, övgüye değer inançlara ve yaşam biçimlerine sahip memurlar sayesinde sağlanır ve zenginlik ancak böyle dünya halklarına ulaşır.
>
> Devletin istikrarı ve ülkenin düzeni yaygın adalet ve merhametin meyveleridir. (*CH Iran* 5: 209-10)

Adaletin önemli bir özelliğinin toplumdaki sınıflar arasındaki farkın korunması olduğu düşünülmektedir. "Adalet, dünyadaki bütün insanları –reayayı, hizmetkârları, yetkilileri ve dini veya dünyevi görevleri olanları– kendi sınıflarında ve mevkilerinde tutmaktır." (*CH Iran* 5: 210). Sufi

10) W. Berges, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Stuttgart: Hiersemann, 1938).

görüşler içeren bir yapıtta Keykâvus (Tabaristan'da 1082-3 tarihlerinde yazmıştır) iktidar çemberini yeniden tanımladı:

> Hükümdarın varlığını sürdürmesi askerlerine, kırsal kesimin zenginliği ise köylülere bağlıdır. Sürekli olarak tarımı geliştirmeye ve iyi yönetmeye çalış. Çünkü iyi yönetim silahlı askerlerle sağlanır, silahlı askerler altınla sağlanır, altın tarım yaparak kazanılır, tarım ise köylülerin hakkı olanı onlara ödemekle ve adil bir şekilde davranmakla sürdürülür. Bu yüzden adil ve tarafsız ol.[11]

Vezir tarımı geliştirmek için çalışmalıdır. Keykâvus özellikle siyasi düşüncede ve gerçek yaşamda çok önemli bir konu olmaya başlayan asker-köylü ilişkisi ile ilgileniyordu. (Osmanlı İmparatorluğu'nun ilk zamanlarında bu yapıtın beş çevirisi yapılmıştır.)

İran'da yazılan çoğu nasihat kitabı hem İslami, hem de eski İran dilleri ve kavramları kullanarak hükümdarlığı övüyordu. Hükümdarın dünyaya egemen olması için Allah tarafından seçildiği söyleniyordu; ona itaat etmek Allah'a itaat etmektir; adil hükümdar kara derili bir Habeş bile olsa Allah'ın gölgesi ve halifesidir. Dolayısıyla sultanın halife olduğu fikri vurgulanıyordu. Hükümdarlık miti Aristoteles tarafından yazıldığı ileri sürülen *Letter to Alexander*'ın (İskender'e Mektup) Farsçaya yapılan çevirileriyle canlandı; ayrıca bir de İskender romansının Farsi versiyonu vardı (*Şerefname*, yaklaşık 1200).[12] İslamiyet öncesi İran monarşi fikirlerinin etkisi özellikle, bir zamanlar Gazali tarafından yazıldığı ileri sürülen ama aslında daha sonraki bir tarihte, on ikinci yüzyılda, adı bilinmeyen bir Sünni yazar tarafından Farsça yazılmış bir Nasihatülmülûk tarzında bir kitapta göze çarpıyordu.[13] Bu kitap bir hükümdarda 'tanrısal nur' bulunduğu iddiasını, "kutsal ateş veya ışık elementinin meşru hükümdarın bedeninde göründüğü yönündeki, Sasaniler döneminden kalan bir İran kavramı"nı (Bagley, s. xli) yeniden gündeme getirdi. Müslüman hükümdarların Sasani hükümdarlarını örnek almaları istenmektedir. Bunun içine ahlaki öğütler de katılmıştır ve eğer bu öğütler ciddiye alınsaydı, hukuk devletinin ortaya çıkmasına yol açabilirdi. Hükümdar "adı sanı duyulmamış birine de (...) iyi tanınan yüksek rütbeli birine de tamamen

11) *Qabus Nama* (bkz. s. 195, 4 numaralı not), s. 213.
12) Danishpazhouh (1988: 214, 220); *EI* 4: 127b-8a.
13) Çev.: Bagley (bkz. s. 150, 4 numaralı not); Fouchécour (1986: 396-412).

tarafsız davranmalıdır". Yine aynı şekilde 'eğer önemli bir kişi tarafından hükümdara karşı bir iddiada bulunulmuşsa, hükümdar tahtından inmeli ve davayı Allah'ın hukukuna [bir kadıya?] bırakmalı ve sonra gereğini yapmalıdır.[14]

'KUTADGU BİLİG' VE TÜRK SİYASET KÜLTÜRÜ

Hukukun üstünlüğü en çok, kısa bir süre önce İslamiyet'i kabul etmiş ama henüz Selçukluların din politikasından etkilenmemiş olan bir Türk boyunda yazılan bir kitapta vurgulanmıştır. *Kutadgu Bilig* (*Wisdom of Royal Glory* 1069, Uygurca)[15] birkaç nedenden dolayı önemliydi. Kitap Yusuf Has Hacib tarafından (edebi bir diyalog şeklinde), bir Türk aşiretleri konfederasyonu olan ve onuncu yüzyılın ortalarında İslamiyet'i kabul eden İlhanlıların egemenliği altında bulunan Maveraünnehir'de yazılmıştır; İlhanlı hükümdarı İbrahim Han (yaklaşık 1052-68) "adil ve dindar hükümdarlara bir örnek olarak 'Hükümdarlara Ayna' ve adab edebiyatında en önde yer almaktadır" (*EI* 3: 1114b). İlhanlılar kısa bir süre sonra Selçukluların desteği ile ulema tarafından Buhara'dan kovuldular; yapıtın bu kadar az bilinmesinin nedeni bu olabilir.

Kutadgu Bilig de siyasi ahlak ile İran-İslam yönetim sanatını birleştiriyordu. Kitabın her iki dünyayı da hedeflediği açıkça görülmektedir: Örneğin, eğer kalıcı şöhret getirecekse ölümsüzlük iyi bir şeydir. 'İslam-Türk edebiyatının bu en eski abidesi'nin (s. 1) ana özelliği Türk aşiret fikirlerinin İran-İslam fikirlerinin yanı sıra ifade edilmiş olmasıdır. Yazarın amacı Türk hükümdarlık ve bilgelik geleneğinin Arap veya İran gelenekleriyle karşılaştırılabilecek kadar, hatta onlardan bile iyi olduğunu ve aynı zamanda bir İslam toplumuna onlar kadar uygun olduğunu göstermekti ("Türk hükümdarlar dünyanın en iyi hükümdarlarıdır").

Yusuf Has Hacib, Nizamülmülk'ten önce yazıyordu; kitapta din pek tartışılmıyordu ama Müslüman bir okuyucu kitlesi varsayılıyordu. Yusuf Has Hacib sağduyulu ve pragmatik olma ihtiyacından söz ederken geleneksel deyişi şöyle adapte eder: "Din işleri ile dünya işleri *ayrıdır*" (s. 212). Ulemaya da değinir ama, 'insanlığın başı' olan asıl kişi, hükümda-

14) Bagley, s. 69. On üçüncü yüzyıl İngiliz 'Bracton'ı karşılaştırınız: Black (1992: 153).

15) Yusuf Has Hacip, *Wisdom of Royal Glory* (*Kutadgu Bilig*) *A Turko-Islamic Mirror for Princes*, çev.: R. Dankoff (Chicago: University of Chicago Press, 1983); İnalcık (1993).

rın ortağı olarak 'kalemi eline alan ve çok yapılan bir tartışmayı açıklayan' *bilgedir* (s. 48).

Hacib'in öğretisi Şeriata değil de hukukun üstünlüğüne öncelik vermesi açısından olağandışıdır. "Krallığın temeli hukuktur", "Bir ülkeyi iki şey bir arada tutar: İhtiyat ve hukuk", "Bir hükümdar adil yasalar koyarak ve onları taraf tutmadan uygulayarak egemenliğini uzun bir süre muhafaza edebilir", "Krallık iyi bir şeydir ama hukuk (toru) daha iyidir ve doğru bir şekilde uygulanmalıdır."[16] Hükümdar 'Doğan Güneş' şöyle der: "Bir davayı, insanın hükümdar veya köle olduğuna bakmadan, sadece hak temelinde karara bağlarım" (Hacib, s. 66). Bazı kimseler bunu İslamiyet öncesi Türk siyasi düşüncesinin ifadesi olarak görmüşlerdir; Gierke de, daha az kanıt olmasına rağmen, benzer fikirlerde Cermen düşüncesi bulunduğunu ileri sürmüştür.[17] (Laik kanun Osmanlı İmparatorluğu'nda önemli bir rol oynayacaktı.) Asıl sorun aşiret kanunlarının kutsallığıydı.

Hükümdarlık ve hükümdarın kaderi kanuna ve düzene bağlıdır çünkü bunlar hükümdarın uzun süre hükmetmesini ve "adını sağlam ve dürüst bir şekilde sürdürmesini sağlar". Siyasi istikrarın temelinde (1) adalet, (2) gümüş ve (3) kılıç vardır; hazine, askerler, refah içinde bir halk ve adalet, hepsi birbirine bağımlıdır (yine iktidar çemberi). Hükümdar ve halk da birbirine bağımlıdır: Bir hükümdarın erdemli olması halkı da erdemli ve müreffeh yapar.

Bir hükümdarın görevi "sikkenin saflığını korumak (...) insanlar için adil kanunlar çıkarıp, insanların birbirlerine karşı şiddet uygulamalarına izin vermemek (...) ve yolların güvenliğini sağlamaktır" (Hacib, s. 221). Uyrukların görevi itaat etmek, vergi ödemek ve savaşmaktır. İnsanların karnı doyurulmalıdır.[18] Bütün bunlarda aşiret ve patrimonyal-monarşi değerlerini bir araya getirme çabasını görmek mümkündür.

Hükümdarın halkının iyi niyetine, dolayısıyla da onların refahına her zamankinden daha fazla bağımlı kılındığı izlenimi yaratılmaktadır. Adaletli olmak ve zulmün önlenmesi (yani, genel olarak konuşmak gerekirse, kraliyet yöneticilerini kontrol altında bulundurmak) her kategoriden halkın yaşam standardının yükselmesini sağlayacaktır. (Hacib top-

16) İnalcık (1993: 11-12).

17) Otto von Gierke, *Community in Historical Perspective*, (yay. haz.) Antony Black (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), s. 4-5.

18) Bir İslamiyet öncesi Türk yazıtı şöyle der: "Ölmüş olan insanları canlandırdım ve onları besledim. Çıplakları giydirdim, fakirleri zenginleştirdim ve az olan halkı çoğalttım" (İnalcık 1993: 14); aynı duygu eski Mısır'da ve İncil'de de vardır.

lumdaki sınıfları âlimler, muhtesipler, hükümdarın hizmetinde olanlar ve avam halk olarak sıralamıştır; son grup kendi içinde yoksul, orta ve zengin olarak bölünmüştür.) "Eğer yoksullar korunursa, orta sınıfa yükseleceklerdir; eğer bir süre müdahale edilmezse, orta sınıf zenginleşecektir. Eğer yoksulların orta sınıf, orta sınıfın da zengin olursa, bütün ülken zenginlik dolu olacaktır, ülke zenginleşecek, insanlar mutlu olacaktır" (s. 220-1) – Thatchervari bir düşünce. Hükümdar çiftçilerle iyi ilişkiler içinde olmalıdır, çünkü onlar Allah'ın verdiğini çoğaltan kişilerdir; tüccarlarla da iyi ilişkileri olmalıdır, çünkü tüccarlar kâr ve zararı çok iyi bilirler. Hükümdarın cömertliği onun şanını pekiştirecek ve öldükten sonra iyi anılmasını sağlayacaktır.

Hükümdarlara öğütler edebiyatında bulunan bu tür etik idealler ayrıntısıyla geliştirilmemiştir; bu idealler tanrısal bir hak olarak hükümdarlık kuramına entegre edilmemiştir. Avrupa düşüncesinde de teokratik ilkelerden son derece farklı sonuçlar çıkarılabileceğine ilişkin çok sayıda örnek vardır; ancak Avrupa'da zaman içinde bunlardan sadece meşrutiyet seçeneği kapsamlı bir uygulamaya dönüşmüştür.

11
Felsefe Batı'ya Gidiyor

İSPANYA'DA DİNİ POLİTİKALAR VE FELSEFE

Sünnilik Endülüs'te de benzer gelişmeler geçirmekteydi. Ancak burada Nizamülmülk ile Selçukluların dini-siyasi uygulaması gelişmedi; İran'ın patrimonyal monarşi kavramı da yoktu.

İslamiyet'in ilk zamanlarından beri Emevilerin bir kolu İspanya'da hüküm sürüyordu. Güçlü bir merkeziyetçi hükümdar olan V. Abdülrahman (hd. 912-61) kendisini halife ilan etti (929); Fatımilerle savaşmak için Mağrip'e (Kuzeybatı Afrika) gitti. Ardılı II. Hakim (hd. 961-76) felsefe ve bilime hamilik yaptı ve Cordoba'da (Kurtuba) Platon'un *Devlet*'i ile *Kanunlar*'ının okutulduğu bir üniversite ve kütüphane kurdu. 1031 yılında Cordoba'da bir isyan çıktı, halifelik hanedanı kovuldu ve Endülüs (Partların Hükümdarları denilen: Muluk al-Tawa'if: Reyes de Taifas, Tavaif-i Müluk) yerel hükümdarların yönettiği küçük devletçiklere bölündü. Cordoba ve Sevilla (İşbiliye) şehirleri bir süre için özerk yarı-cumhuriyetler oldular. Kuzeydeki Hıristiyanlar Kastilya Krallığı'nın önderliğinde büyük topraklar kazandılar ve 1086 yılında Toledo'yu (Tuleytule) fethettiler.[1]

1) Bernard F. Reilly, *The Medieval Spains* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993); Urvoy (1990); Leaman (1985); L. P: Harvey, *Islamic Spain 1250 to 1500* (Chicago: University of Chicago Press, 1990); *EI* Muratibun ve Muwahidun maddeleri.

On birinci yüzyılın sonlarında ve on ikinci yüzyılda İspanya'da da, daha ilkeli ve etkili bir Sünni din devleti geliştirmeyi amaçlayan popüler ve entelektüel hareketler vardı. Hıristiyan Reconquista'sı[2] bu programı acil hale getirmişti. Murabıt hanedanının (Murabitun; Kur'an'daki anlamıyla Cihat yapanlar) önderliğini yaptığı ilk Sünni reform hareketi Senegal'de başladı. Berberi kabilelerinden oluşan bir koalisyon kurdular; arkasından ulemadan oluşan bir heyet onları Hıristiyanları durdurmaları için İspanya'ya davet etti. Murabıtlar Reconquista'yı durdurdu ve Güney İspanya'yı ele geçirdiler (1106). Fıkıh ile Şeriatın doğru bir şekilde uygulanması üzerine kurulu katı Sünniliği savunuyorlardı; Hanbelilerin lafzi yorumlarıyla kendi yorumları arasında benzerlikler vardı. Ne felsefeye ne de Sufiliğe hoşgörü gösterdiler; Gazali'nin kitapları da halkın önünde yakıldı.

Murabıtlar bir kuşak sonra farklı nitelikteki bir Sünni reform hareketi olan Muvahhitler (al-Muwahhidun: Tanrısal birlik âşıkları) tarafından devrildiler. Muvahhitler hukuku değil, ahlakı ve teolojiyi vurguluyorlardı; daha sonra büyük İspanyol İslam felsefesi çağının başını çekeceklerdi. Her iki reformcu rejim de boğazın her iki yanında egemendi ve güçlerini Afrika'dan alıyorlardı. Muvahhitler de önce Mağrip hinterlandındaki aşiretleri alt etmişlerdi ve Bağdat'ta eğitim görmüş, Gazali ile konuşmuş (böyle rivayet ediliyordu) bir Berberi olan İbn Tumart'ı (yaklaşık 1080-yaklaşık 1130) kendilerine önder olarak seçmişlerdi. Tumart özgün bir din düşünürüydü. Kuzey Afrika'dan geldi (1117) ve Muhammed ile arkadaşlarının örneğine sadık kalarak özgün ümmeti yeniden yaratmaya koyuldu. Muvahhitler 1145 yılında Güney İspanya'yı fethederek Sevilla'yı başkent yaptılar ve burada 1224 yılına kadar hüküm sürdüler.

Muvahhitler İbn Tumart'ın mehdi olduğuna ve mehdiye yetkinin doğrudan Peygamber'den geçtiğine inanıyorlardı; bu nedenle Abbasi Halifeliğini reddederek kendi reislerini halife ilan ettiler. Başlangıçta hareket aşiret reislerinin tavsiyelerde bulunduğu on kişilik bir heyet tarafından yönetiliyordu. Bu kişiler Şafii mezhebindendi ve reform yanlısı olmalarına rağmen Murabıtların katı Şeriat yorumunu reddediyorlardı. Kıyas yoluyla muhakemeye ve hukuki konularda kişisel yargıya önem veriyorlardı. Allah'ın ruhani ve soyut olduğu için herhangi bir fiziksel varlıkla veya insanla karşılaştırılmaması gerektiğini ve bu nedenle görevlerinin, her

2) *Reconquista*: Yeniden fetih (ç.n.)

şeyden önce, 'Allah'ın tevhidi'ni (birliğini) ilan etmek olduğunu düşünüyorlardı; Kur'an lafzi olarak yorumlanmamalıydı. Gazali'den etkilenmiş olan İbn Tumart ve müritleri yasadaki doğruluk ile Sufiliğin bir araya getirilmesini savunuyorlardı. Dolayısıyla, felsefe ile bilime hoşgörüyle yaklaşılabilir, hatta Sultan Ebu Yakup Yusuf'un (hd. 1163-84) yaptığı gibi felsefe ile bilim teşvik edilebilirdi.

Askeri gerilemeyi entelektüel canlılık izledi. İbn Hazım İspanya hilafetinin yıkılması sırasında kendisine özgü metinsel otorite düşüncesini geliştirmişti ve Cordoba ile Sevilla'da kurulan şehir devleti yönetimlerine karşıydı. Felsefenin ilk zamanlardaki bir temasını ele alan İspanya'nın ilk yeni-Platoncu filozofları[3] toplumla ilgili düşüncelerini, mükemmel olmayan bir toplumda yaşayan erdemli bireyin veya gerçek filozofun içinde bulunduğu zor durumu üzerine odaklandırdılar. Murabıtlar döneminde vezirlik yapan ve Sevilla'ya gelmeden önce ihanetle ve sapkınlıkla suçlanarak hapse atılan İbn Bâcce (Saragossa, on birinci yüzyılın sonları-Fas, Marakeş, 1139: Latince adı: Avempace),[4] mükemmel olmayan devletlerde gerçek filozofların 'yabani otlar (nevabit)' gibi yaşadıklarını söyleyebiliyordu; bu Farabi kanalıyla Platon'dan gelen bir kavramdır. Filozoflar toplumu ve yönetimi etkilemek için erdemlerini kullanmak zorunda olmalarına rağmen (E. Rosenthal 1958: 161), pratikte entelektüel yolculukları onları topluma yabancılaştıracak, içsel bir sürgüne yollayacaktır. Asıl ilgilendikleri konu *kendi* kişisel gelişimleri olmalıdır. İbn Bâcce *Tadbir al-mutawahhid* (The Governance of the Solitary) başlıklı yapıtında şöyle der:

> Kutlu kimseler bu gibi devletlerde yaşayabilirlerse, soyutlanmış bir kutluluk yaşarlar. Çünkü adil yönetim, sadece soyutlanmış biçimde yaşayanların yönetimidir; ülke veya şehir devleti onlarla aynı görüşte olmadığı sürece, ister bir kişi olsun, ister birden fazla olsunlar fark etmez. Kendi ülkelerinde ve arkadaşları ve komşularıyla yaşıyor olsalar bile, fikirleri nedeniyle yabancıdırlar, düşüncelerinde kendileri için bir yurt gibi olan başka düzlemlere yolculuk yaparlar.[5]

3) Önemli Yahudi teolog ve filozof Moses Maimonides'i (1135-1204) dahil etmedim: Bkz. *EI* Ibn Maymun maddesi; LM 191-226.

4) *EI* Ibn Badjdja çeşitli yerlerde; E. Rosenthal (1958: 158-74); Erwin Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Bajja", *IC* 25 (1951), s. 187-295; Oliver Leaman, "Ibn Bajja on Society and Philosophy", *Der Islam* 57 (1980), s. 109-21.

5) Rosenthal'de, "The Place", s. 203. *The Solitary*'nin çevirisi LM 122-33'dedir.

İbn Bâcce entelektüel yalnızlığı öğreti düzeyine çıkarmıştır. Bu ruhani bir vizyondu ve tam olarak İslami değildi.

İbn Tufeyl de (Güney İspanya, on birinci yüzyıl başları-1185) benzer bir görüşe sahipti. İbn Tufeyl Muvahhitlerin sultanı Ebu Yakup Yusuf'un saray hekimiydi. Felsefi romanı *Hay Bin Yakzan*'da (Alive, Son of Awake) 'tek başına büyüyen kimsesiz bir çocuğun insanın en yüksek gelişme düzeyine çıkmayı başarmasını' anlatmaktadır (*EI* 1: 729a). (İnsan Rousseau'nun fikirlerini nereden aldığını merak ediyor.)

İBN RÜŞD (AVERROES): FELSEFE VE DİNİ BİLGİ

İbn Rüşd (Cordoba 1126-Marakeş 1198: Latince adı: Averroes)[6] bütün zamanların en önemli Aristotelesçi düşünürü ve İslamiyet'te en özgün siyasi düşünceye sahip kişilerden biriydi. Siyasette aktif bir rol oynamış olan önemli bir ulema ailesinden geliyordu. Cordoba'da sıra dışı Avrupai tarzda yurttaşlık faaliyetleri meydana geldi ve Cordoba, Murabıtlara karşı, 1121 yılında İbn Rüşd'ün büyükbabası dokunulmazlık sağlamak için bir heyete başarılı bir şekilde başkanlık ettiği zaman ve 1145-6 yıllarında, ayaklandı. Bu ayaklanmanın bir nedeni de Murabıtların İbn Rüşd'ün babasını kadı olarak dayatmalarına karşı çıkmaktı.

İbn Rüşd Muvahhitlerin din politikasını destekliyordu; Sevilla'da (1169 ve 1179) ve Cordoba'da (1171) kadılık yaptı; 1183 yılında Cordoba'da kadi-l-kuzat (baş kadı) oldu. İlk kariyerini hukuk ve tıp alanında yaptı. Kitabı *Mezheplerarası Mukayeseli İslam Hukuku* (Bidayetü'l-müctehid ve nihayetül-muktesid) (Urvoy 1991: 64) önemli bir İslami fıkıh kitabıydı; daha ünlü olan tıp ansiklopedisi *Kulliyat* (Latice: Colliget) hem Arap dünyasında, hem de Latince konuşulan dünyada son derece etkili oldu. Geç bir dönemde felsefeyle ilgilenmesi İbn Tufeyl ile olan dostluğu sayesinde başlamıştır; bu dostluğa her ikisinin de tıpla ilgilenmesi yol açmıştır. Sultan Ebu Yakup Yusuf, İbn Rüşd'ün hamisi ve koruyucusu oldu (onları İbn Tufeyl tanıştırmıştı – yaklaşık 1159). İbn Tufeyl'den

6) *EI* Ibn Rushd çeşitli yerlerde; Urvoy (1991); Leaman (1988); E. Rosenthal (1958: 175-209); E. I. J. Rosenthal, "The Place of Politics in the Philosophy of Ibn Rushd", *BSOAS* 15 (1953), s. 249-78; Charles E. Butterworth, "New Light on the Political Philosophy of Averroes", yer aldığı derleme George F. Hourani (yay. haz.), *Essays on Islamic Philosophy and Science* (Albany: SUNY, 1975), s. 118-27.

sonra saray hekimliğine İbn Rüşd getirildi. Bu görev Sultan Yakup Mansur (hd. 1184-99) zamanında da devam etti. Ancak Hıristiyan ülkelerle yeniden patlak veren savaş hem kamuoyunun, hem de dini önderlerin katı bir din ortodoksisi istemesine yol açtı ve İbn Rüşd 1195 yılında bir filozof, dolayısıyla da bir sapkın olmakla suçlandı. Bir Yahudi yerleşimine sürüldü. Sultanın sarayı Marakeş'e taşınırken İbn Rüşd de hayatının son dönemini geçirmek üzere sarayla birlikte oraya taşındı.

Muvahhitlerin İspanya'sında felsefenin ömrünün bu kadar kısa olması rejimin kendi inançları ile ilgiliydi. İbn Tumart Tanrı bilgisine sadece akıl yoluyla ulaşılabileceğini söylüyordu; bu bilginin tefekküri bir deneyime dayanması gerekmiyordu. İbn Rüşd'ün felsefeyle ilgilenmesi rejimin teolojisiyle uyumluydu; sultan-halife şöyle diyordu: "Keşke [Aristoteles'in] yapıtları üzerinde yorum yapacak ve anlamlarını açıklayacak biri çıksa ve böylelikle insanlar bu kitapları anlayabilse!" (Urvoy 1991: 32).

İbn Rüşd'ün felsefesi Kur'an'ın bilgiye değer vermesi ile bilginin insanı Tanrı'ya götüren yol olduğu yolundaki İslami gelenek üzerine kuruluydu. İbn Rüşd Şeriatın insana nesneleri zekâsı yoluyla incelemesine ve onlar hakkında düşünmesine izin vermekle kalmayıp, ondan bunu yapmasını da beklediğini söyledi; insan bunu 'izhari kıyas sayesinde mükemmeliyete ulaşan rasyonel düşünce' yoluyla yapacaktır (*EI* 3: 912a). İbn Rüşd *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (Tehafüt et-Tehafüt-Incoherence of the Incoherence) başlıklı yapıtında felsefeyi Gazali'ye karşı savundu. Gazali ve diğerlerine karşı *nedenlerin* keşfinin bilimin doğal bir parçası olduğunu vurguladı, bu nedensel açıklamanın geçerli olduğunu, ve bunun Tanrı bilgimizi desteklediğini çünkü 'Tanrı'nın gerçekte var olan varlıklarda potansiyel varlıkların yaratılmasının nedeni' olduğunu ileri sürdü (Urvoy 1991: 87). Sezgi ve mistisizm tek başına yeterli değildir; Gazali'nin Tanrı'yı bilmenin başlangıç noktası olarak kişisel deneyime güvenmesi, bu bilgiyi önyargı ve arzunun etkisine açık hale getirmektedir.

İbn Rüşd Avrupalı filozoflarınkinden bile daha fazla cesaret gerektiren soyutlanmış bir arayışın peşindeydi. Asıl mesele felsefenin din bilimindeki yeriydi. İbn Rüşd bu konuyla ilgili olarak *Kitab fasl al-maqal*'ı (An Authoritative Treatise and Exposition of the Convergence which exists between the Religious Law and Philosophy) (LM 164-86) yazdı. Bu ikisi arasında Avrupalı entelektüellerin yaşadığı türden bir gerilim veya çelişki göremiyordu; Avrupai anlamda bir 'Averroist' değildi. Çünkü İbn Rüşd (kendinden önceki bazı İslam filozofları gibi) iman ile akıl sorununu *aynı* gerçeklerin izhar, diyalektik ve retorik gibi nitelik

bakımından farklı olan *yöntemlerle* algılanıp aktarılabileceğini söyleyerek çözdü. Bu yöntemler sadece farklı değildi, aynı zamanda aralarında bir hiyerarşi vardı: İzhar yoluyla bilgi en iyisiydi. Bu bilgiye sadece entelektüel ve ahlaki açıdan olağanüstü insanlar yani, filozoflar ulaşabilirdi. Arkasından diyalektik veya rasyonel açıklama ve bilineni savunma geliyordu. Bu teolojinin alanıdır (İslami anlamda: Kelam); İbn Rüşd sık sık teologları (mutakallimun) gerçekte bildiklerinden daha fazlasını bildiklerini ileri sürdükleri için eleştiriyordu. Son olarak, başkalarının yorumunu (tevil) otorite olarak kabul etmeye hazır olan, dolayısıyla da mükemmeliyetten uzak olan avamı bilgilendirme yolu olan retorik ve sembolizm geliyordu.

Ancak İbn Rüşd için her üç metot da *aynı* gerçekleri öğretmektedir: Din ve İman da felsefeyle aynı şeyi öğretir; bunlar sadece kendilerini ifade etme *yollarında* farklılık gösterir. Dolayısıyla herkes, çok farklı yollarla da olsa, Şeriatı takip edip, onun sayesinde aydınlanabilir. Bu yüzden din kesinlikle gerekli ve zorunludur çünkü insanları 'tüm insanlar için evrensel olan bilgeliğe' götürür (Leaman 1985: 177). İbn Rüşd fukahayı eleştirilerinden muaf tuttu (kendisi de bir fakihti), çünkü Şeriatın en görkemli yanı mutluluğu *herkes* için mümkün kılmasıdır.

Ancak sadece felsefe tanrısal gerçekleri ve Şeriatı tam olarak kavrayabilir. İnsanın mükemmelliğe ulaşması sadece 'spekülatif bilimin bütün aşamalarından geçmesiyle' mümkün olabilir (Urvoy 1991: 57). Aynı şekilde, "İnsan mükemmeliyetinin genelde dört türü vardır: Spekülatif mükemmeliyet, entelektüel mükemmeliyet, etik erdemlerde mükemmeliyet ve günlük hayattaki davranışlar. (...) Bütün bu mükemmeliyetler sadece spekülatif mükemmeliyetler için ve onlara hazırlık amacıyla vardır" (Leaman 1985: 172). Dolayısıyla İbn Rüşd diğer birçok Müslüman entelektüel gibi insanları entelektüel yeteneklerine göre ayırıyordu. Bu, Kur'an'a uygun bir görüş olmaktan çok, Platonik bir görüş olan epistemolojik toplumsal sınıf kuramına yol açtı.

Bunu Kur'an'ı, Sünneti ve Şeriatı yorumlamaya en yetkili kişilerin, üstün bilgileri nedeniyle, filozoflar olduğu görüşü takip ediyordu. Aristotelesçi ahlak felsefesi Şeriatla birleştirilebilirdi ve birleştirilmeliydi; çünkü Şeriat Aristoteles tarafından tanımlanıp açıklanan adalet kavramını ve diğer erdemleri savunuyordu. İbn Rüşd uzun süredir fıkha egemen olan ve bir bütün olarak İslami söyleme kapsamlı bir şekilde nüfuz etmiş bulunan Şafii görüşü reddediyordu. Bu görüş doğru ve yanlışın kendi doğalarıyla değil, tanrısal buyrukla belirlendiğini, bu nedenle akıl yoluyla

değil, sadece Şeriat yoluyla bilinebileceğini savunuyordu. İbn Rüşd ise, iyi ile kötünün, yararlı ile zararlının, güzel ile çirkinin öyle kabul edildiği için değil, doğal olarak var olduğunu söyleyerek Aristoteles'in izinden gidiyordu (Leaman 1980: 172). Ahlak düşüncesine, nesneleri kendi başlarına iyi veya kötü oldukları için öneren veya yasaklayan doğa yasası ile nesneleri bir yasa koyucunun emri üzerine öneren veya yasaklayan pozitif yasalar arasındaki ayrımı getiren Aristoteles'in görüşlerini destekliyordu. Dolayısıyla, Doğru'yu anlamak için hem 'akli kıyas' hem de şer'i kıyas yapılmalıdır. Bu tür incelemelerin yetkili kişiler tarafından yapılmasını yasaklamak yasaya aykırıdır (*EI* 3: 912a). Dolayısıyla, halifenin filozofları ve onların çalışmalarını koruma görevi olduğu sonucuna ulaşılması gerekmektedir.

İbn Rüşd'ün entelektüel projesi Aristoteles'in çalışmalarını açıklamak ve tamamlamaktı. Aristoteles son derece önemliydi, çünkü öncelikle özellikle kavramsal analize ve kıyas yoluyla izhara önem veriyordu: 'Felsefe' Aristoteles'i lafzî olarak yorumlamak ve onun yeni-Platonculuktan arındırılmış yöntemine bağlılık anlamına geliyordu. İkinci olarak, Aristoteles bilinebilecek her şeyi kapsıyordu. İbn Rüşd, projesini gerçekleştirmek için iki yola başvurdu. Birincisi, metinsel çözümleme yaparak Aristoteles'in yapıtlarındaki yeni-Platoncu malzemeyi ayıkladı. Bu alandaki başarısı günümüz bilim adamları tarafından hâlâ hayranlıkla karşılanmaktadır; İbn Rüşd Platon ile Aristoteles arasındaki farklılıkların önemli olduğunu fark eden ilk Müslüman filozoftu. İkincisi, Farabi ve İbn Sina gibi, o da Aristoteles'in çalışmalarını İslami dönem sırasında kazanılan bilgi ile *tamamlamaya* çalıştı. Bu, özellikle hukuk ve toplumsal örgütlenme konularını kapsıyordu. İbn Rüşd Aristoteles üzerine, insanların farklı entelektüel yeteneklerde olduğunu gösterıneyi amaçlayan üç farklı tipte yorum yazdı: *Short Synopses* (Kısa Özetler), yaklaşık 1160-70 yıllarında yazılmıştır; *Intermediate Commentaries* (Orta Şerh/Yorum), 1168-77 yılları arasında yazılmıştır ve kendisine ait bazı fikirler eklemiştir; ve *Great Commentaries* (Büyük Şerh/Yorum), 1180-90). İbn Rüşd'ün Latin Avrupa'da 'Şârih/Yorumcu' olarak ün yapmasının nedeni budur.

İBN RÜŞD'ÜN SİYASİ YAZILARI

İbn Rüşd Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'i üzerine yazdığı 'orta' Şerh'i (1177, muhtemelen Sultan'a ithaf etmişti; sadece 1260 yılında yapılan

bir Latince çevirisi günümüze gelmiştir)[7] ile Platon'un *Devlet*'i üzerine yazdığı 'orta' Şerh'inde yönetim ve siyaset konularını ele alır.[8] Bu onun son çalışması oldu. (1194, muhtemelen Sultan Mansur'a ithaf etmişti; sadece yaklaşık 1320 yılında yapılan bir İbranice çevirisi günümüze gelmiştir). Platon üzerine sadece burada yorum yapmaktadır ve bunu yapma nedeni önemlidir.

İbn Rüşd içinde erdemlerin ve ahlaki karakterin kavramsal analizi yapılan *Etik*'in, Aristoteles'in siyaset ve yasama alanındaki *kuramsal* çalışmasını oluşturduğunu düşünüyordu. Çünkü *Etik*'in sonunda Aristoteles çoğu insanın sadece zorlayıcı kanunlar sayesinde erdem kazandığını ve bu yolla toplumsal disiplinin sağlandığını söylüyordu; Aristoteles bu yüzden de bunun siyaseti incelemenin başlangıcı olduğunu belirterek kitabını tamamlamıştır. İbn Rüşd burada Aristoteles'in kendisinin yazdığı bir başka yapıtına, *pratik* siyaset ve yasama konularını ele aldığı çalışmasına işaret ettiğini düşünüyordu; İbn Rüşd bu kitabın adını *On Civil Government* (De Regimine Civili) olarak veriyordu.[9] Kitabın 'pratik karakter formasyonunu da (habitudo effectiva)' içerdiğini söylüyordu. Ancak bu kitap "henüz bu adaya ulaşmamıştır". Bu kitabı bulabilmeyi umuyordu; eğer bulamazsa, "bu konuyu kendi yeteneğimiz ölçüsünde ele alacağız" diyordu (*On Ethics*, fol. 317v). Yani, tahminen bu konu üzerine yazan Aristoteles'in çalışmalarını tamamlayacak bir şeyleri kendisi yazacaktı. İbn Rüşd aynı zamanda Platon'un *Devlet*'inin "basit [türdeki] devletlerin nasıl değiştiği" konusuyla ilgilendiğini belirtir; ancak Aristoteles'in söylediklerinden yola çıkarak Platon'un değerlendirmesinin eksik olduğunu düşünüyordu.

İbn Rüşd'ün *Commentary on Plato's Republic*'i (Platon'un Devlet'i Üzerine Şerh), Aristoteles'in Pratik siyaset üzerine kitabını ele geçirme umudunu yitirdikten sonra yazmaya karar verdiği sonucuna varabiliriz.

7) Basıldığı yer Venedik, 1560, yeniden basım Frankfurt 1962 (metin tam değildir); bkz. Lawrence V. Berman, "Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachaean Ethics in Medieval Hebrew Literatures", yer aldığı derleme Anonim (yay. haz.), *Multiple Averroes* (Paris: Les belles lettres, 1978), s. 287-321; kısmi çeviri içermektedir.

8) Editörlüğünü ve çevirisini yapan E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966); ve çeviri Ralph Lerner, *Averroes on Plato's Republic* (Ithaca NY: Cornell University Press, 1974) (Lerner'ı kullanmadığım yerlerde bunu belirtim; zaman zaman söylediklerini biraz adapte ettim). Bkz. Charles E. Butterworth, "Ethics and Classical Islamic Philosophy: A Study of Averroes' Commentary on Plato's Republic", Hovanissian'da (1985: 17-45).

9) *Vite* yerine *civili* demiştir.

Devlet Aristoteles'in siyaset üzerine kayıp kitabının yerine geçmiştir.[10] Bu, İbn Rüşd'ün kitabı yazmayı neden bu kadar geciktirdiğini açıklamaktadır. Aquinolu Tommaso'nun yaklaşık altmış beş yıl sonra –tam da İbn Rüşd'ün *Commentary on the Ethics* (Etik Üzerine Şerh) kitabı Latince olarak yayımlandığı zamanda– Aristoteles'in *Politika*'sını Bizans kanalıyla ele geçirmesi entelektüel tarihin bir ironisidir.

Commentary on Plato's Republic üç bölümden oluşmaktadır: I. ve II. bölümler erdemli veya ideal devlet üzerinedir ve sırasıyla gençlerin eğitimi ve filozof-kral konularını ele almaktadır; III. Bölüm erdemli olmayan devletler üzerinedir. İbn Rüşd ele almaya söz verdiği, yönetimin *pratik* yönlerinin tartışmasını burada yapmaktadır. Amacı Platon'u açıklamak, günün olaylarını anlamaya Platon'un ne kadar uygun olduğunu göstermek ve kendi dünyasının ışığında Platon'u yorumlamak ve anlatmaktı. Aslında, İbn Rüşd'ün pratik konuları ele alış şekli oldukça gelişigüzeldir. Güncel olayları sistematik veya sürekli bir şekilde tartışmaz, sadece kendi zamanının birkaç önemli politikasına atıfta bulunur. Ancak yapıt bir miktar siyasi kuram da içermektedir.

İbn Rüşd Aristoteles için etkili siyasi eylemin (bununla özellikle yasama yoluyla erdemi teşvik etme yeteneğini kastediyordu) hem kuramsal, hem de pratik bilgi gerektirdiğini ileri sürüyordu. Her beceride olduğu gibi, insanın hem ilkeler hakkında bilgisi, *hem de* deneyimi (*experientia*) olmalıdır. "Müzikte, tıpta ve diğer aktif disiplinlerde iyi bir eylem iki yolla gerçekleştirilir: Kognitif bilim yoluyla keşfedilir ve uygulamaya konulur veya deney yoluyla kanıtlanır." Bu alanların uzmanları "kendi deneyimlerine dayanarak ne yapılması gerektiğine mantıklı bir şekilde karar veren" kişilerdir.[11] İbn Rüşd tıp analojisiyle destekleyerek ampirik deneyime gereksinim olduğunu, Aristoteles'ten çok daha fazla vurgulamıştır. "İçlerinden hangisi yasa koyucu yapılmışsa, deneyimleri nedeniyle yapılmıştır (...) deneysel tıpta da bu böyledir. Dolayısıyla, devletleri

10) Oliver Leaman, "Averroes' Commentary on Plato's Republic and the Missing Politics", yer aldığı derleme Dionisius Agius ve Richard Netton (yay. haz.), *Across Mediterranean Frontiers: Trade, Politics and Religion 650-1450* (Turnhout: Brepols, 1997), s. 195-203.

11) *On Ethics*, 317v: "electio actus nobilis in unaquaque artium non fit nisi per duas res: una quarum est scientia cognitionis illius rei, et altera experientia. Scientia namque est per quam invenitur actio, et experientia per quam dirigitur vel probatur, sicut se habet in art musica, et arte medicina, et ceteris artibus activis [.] [E]t domini experientiarum, per quos perficitur in hoc secundum perfectionem, sunt illi qui iudicant sane de operationibus per experientias."

yönetmek isteyenlerin en azından deneyim sahibi olmaları gerekir" (*On Ethics*, fol. 317r). İnsanın hiç kuşkusuz *Etik*'te sözü edilen tıp ve yasama gibi pratik sanatların içerdiği genel ilkelerin kuramsal bilgisine gereksinim duymasına karşın, amaç 'eylemden başka bir şey olmadığı için', tek başına kuramsal bilgi kesinlikle yararsızdır (*On Republic*, s. 4). "Bu yüzden, şehirlerin yönetimine, kuramsal bilimler bilgileri ile uzun deneyimlerini birleştiren yaşlıların getirilmesinin uygun olduğu söylenir" (s. 9). (Bunu yazdığında İbn Rüşd 68 yaşındaydı.)

DEVLETİN KÖKENİ VE VARLIK NEDENİ

Platon, Aristoteles ve erken dönem İslam filozofları gibi İbn Rüşd de siyasi toplumu (Medine; sözlük anlamı: şehir) insanların temel oluşumunun kökenleri bağlamında incelemiştir. Ancak, devletin erdemin gelişmesinde oynadığı rolü, kendisinden öncekilerden çok daha fazla vurgulamıştır.

> *Tek bir* kişinin bütün erdemlere (spekülatif, entelektüel, etik ve pratik) sahip olması olanaksızdır; veya, sahip olması mümkün olsa bile, bu pek olası değildir; oysa bütün bu erdemlerin çok sayıda bireyde bulunabileceği bir kural olarak olasılık dahilindedir. Aynı zamanda hiçbir insanın özünün, başka insanlardan yardım almadan, bu erdemler yoluyla gerçekleşmeyeceği ve insanın erdem sahibi olabilmesi için başkalarına ihtiyacı olduğu açıktır. Dolayısıyla, insan doğası itibariyle siyasidir. (*On Republic*, s. 5, 28)

Siyasi toplum, insanoğlu "yaşam için yiyecek bulmak, kalacak yer ve giyecek edinmek gibi bir bakıma hayvanlarla paylaştığı şeylere" ihtiyaç duyduğu için de gereklidir (s. 5). İşbölümü bundan kaynaklanır. Burada İbn Rüşd ilk filozoflarla aynı zeminde buluşmaktadır. "Bu türe ait bireylerin hepsi birbirinden farklı yapıya sahiptir; bu da mükemmeliyetleri arasında farklılıklar olduğunu gösterir (...) bir insanın birden fazla sanatla uğraşması ya olanaksızdır veya, olanaklı olsa bile bu iyi bir yol değildir (...) şehirdeki her insan doğası itibariyle en iyi yapabileceği şeyi yapmalıdır" (s. 6-7). Eğer insan hem entelektüel, hem de ahlaki açıdan erdemli olmak istiyorsa bu gereklidir; böylelikle İbn Rüşd'ün siyasi toplumun varlık nedenine ilişkin tezinin iki noktası birleşmektedir.

Bu ve insanın yaşamını kazanmak gereksinimi belli birey gruplarının, yani devleti oluşturan 'kısımların' ortaya çıkmasına yol açar. İbn Rüşd si-

yasi adalet konusunu tartışırken meslek gruplarına da değinmiştir: "Bu devlet, içindeki topluluklar nedeniyle adil olacaktır. Çünkü devletin adil olabilmesi sadece yurttaşların hepsinin bireysel olarak yazgılı oldukları şeyi yapmalarıyla mümkündür" (çev.: E. Rosenthal, s. 160).

İbni Rüşd burada tamamlayıcılık argümanını kullanıyordu: İnsanlar temelde karşılıklı olarak birbirlerine bağımlıdırlar, kendi çıkarları için birbirlerine ihtiyaçları vardır. İbn Rüşd kendi felsefe görüşünde de bu fikri aynı derecede ciddiye almıştır: Bilgiye ulaşan birey değil, türdür. "Felsefenin yapılış süreci (...) bir bütün olarak insanlığı ilgilendirir. Her ikisi de ebedidir; felsefenin her zaman dünyanın herhangi bir bölgesinde yapılma zorunluluğu vardır" (Urvoy 1991: 110). (Muhtemelen bu, kuşkusuz herkes kadar kendisinin de keskin bir şekilde yaşadığı, filozofun toplumsal soyutlanması sorununa cevap verme tarzıydı.)

Mutlu bir toplum bilgiye yaklaşımın her üç türünün de (izharî, argümentatif ve retorik) kullanılmakta olduğu bir toplumdur. Filozof "halkın katılımı olmaksızın var olamaz ve mutluluğu yakalayamaz" (Urvoy 1991: 81); bu, İbn Rüşd'ün akıl hocası olarak kabul ettiği İbn Bâcce'den önemli bir ayrılış demekti. Ve tabii kitleler iyi yönetim ve toplumun adil bir şekilde düzenlenmesi için filozoflara bel bağlarlar: Sağlam bir işbölümü "sadece şehirdeki sınıfların kuramsal bilimin ve onu yönetenlerin emrettiği şeye boyun eğmeleri durumunda mümkündür" (*On Republic*, s. 7). Dolayısıyla toplumun ve devletin oluşumunun itici gücü hem epistemoloji, hem de teknolojidir. 'Mükemmel toplumda' veya erdemli devlette tüm insan mükemmeliyetleri gerçekleştirilir.

İbn Rüşd için devlet her şeyden önce ahlaki bir olgudur. Kullandığı araç işbölümüdür ve işbölümü için şunlar gerekir: (1) şaşmaz ve üleştirici adalet, (2) eğitim ve (3) zorlama (ceza hukuku). İbn Rüşd ilk olarak fıkıh üzerine eğitim aldı ve olgunluk döneminin büyük bir kısmında kadi-l-kuzatlık yaptı. İbn Rüşd'ün Aristoteles ile Platon'un ahlaki karakterin ve erdemin geliştirilmesinde ve erdemli olmayanlara karşı takınılacak tavırlarda kanunların rolü ve zor kullanma gereksinimi hakkındaki analizlerini son derece uygun bulduğu açıktı. Birey için tanımlanabilir bir ahlaki mükemmeliyetin olduğu ve bunu geliştirmenin devletin temel görevi olduğu fikri o zamanki Müslüman ve Hıristiyan toplumlarda günümüzün modern liberal toplumlarında yaratmadığı bir etki yaratıyordu. Hem Platon, hem de Aristoteles toplumun etik monoteizmle desteklendiği düşüncesini vurguluyordu; bu da erdeme mümkün olan en fazla sayıda insanın nasıl ulaşacağının cevabıydı.

İbn Rüşd Aristoteles'in görüşlerini tekrarlar ve güncelleştirirken bunlara kendi fikirleriyle de katkıda bulunuyordu. İnsanın kişi olarak gelişebilmesi için, her türlü süreci (mümkünse de izhar süreci) kullanarak gerçek fikirlere ulaşmayı öğrenmesi gerekiyordu. Erdemleri bilmek bütün soyluları ve özgür insanları motive etmeye yeter; ancak çoğu insana 'korku ve terör' de gerekmektedir. 'Oğlan çocuklarının davranışları' ile ilgili yasalar yapma ihtiyacı da buradan gelmektedir; (*On Ethics*, fol. 316v); bazı kimseler "bütün yaşamları boyunca yasalara ihtiyaç duyarlar". Alışkanlık önemlidir: İyi insanlar hem bilinçli olarak, hem de alışkanlıktan dolayı kötülükten kaçınanlardır. Erdem ya retorik ve şiir, veya zorlama ve azarlama yoluyla teşvik edilebilir; İbn Rüşd Şeriata göre Allah'a ulaşmanın, konuşmak ve savaşmak olmak üzere iki yolu olduğunu belirtir (*On Republic*, s. 12). Toplum sağlıklı bir ahlak eğitimi ('provisio communis sana') sağlamalıdır; eğer bu sağlanmıyorsa, herkes kendi çocukları ve arkadaşlarıyla ilgilenmelidir (*On Ethics*, fol. 316v).

İbn Rüşd Aristotelesçi düşünceyi otoriter bir yöne götürmüştür. 'Sağlam bir düşünce yapısına sahip şehirlerde bile,' (muhtemelen iyi bir devlette yaşayan herkes erdemli olmadığı için) iyi davranışları geliştirmek için zorlama gerekir. Bu da güçlü bir mutlaki monarşi gerektirir: İyi davranış 'güçlü bir insan tarafından yönetilen' insanlarda bulunur 've şehirlerde [kötü davranıştan uzak durmak] ancak insanları buna zorlayan güçlü hükümdarlarla mümkündür.' İbn Rüşd 'bu amaca ulaşmak için kullanılacak zorlayıcı gücün mutlak bir hükümdar (rex absolutus) olmadığı sürece mümkün olmadığını söylemiştir. (*On Ethics*, fol. 316v). Metnin muğlak olmasına rağmen, bu Aristoteles'e yapılmış ve halife yönetimi ile sultan yönetimi modeli üzerine kurulu önemli bir ek gibi görünmektedir. *Commentary on Plato's Republic*'te erdemli olmayan şehirlerden bahsederken, bu şehirlerin hükümdarlarının 'halklarını rezil ederek, zaman zaman onları sopalarla döverek ve idam ederek cezalandırdıklarına' işaret eder.

> Hiçbir şey yurttaşların karakterlerinin kötülüğünü ve düşüncelerinin alçaklığını onların yargıca ve hekime ihtiyaç duymaları kadar iyi gösteremez. Bunun nedeni bu yurttaşların kendi erdemlerinin olmaması, sadece zorlamayla erdemli olmalarıdır (*On Republic*, s. 11, 31).

(Bu pasajda insanın zayıflığına katlanamama duygusu sezilmektedir; kuşkusuz bunun nedeni İbn Rüşd'ün kadı olarak yaşadığı deneyimlerdir.)

İbni Rüşd özel olarak halifelik hakkında pek fazla şey söylememiştir; bu da halifeliğin pratik anlamda öneminin azaldığını yansıtıyor olabilir. 'Filozof', 'kral', 'yasa koyucu' ve 'İmam' 'sanki birbirlerinin eş anlamlısı' gibidir. Farabi'nin tersine, İbn Rüşd böyle bir kişinin ne yapması gerektiği konusunda pek fazla şey söylememiştir. Bu kişi aynı zamanda bir peygamber de mi olmalıydı? "Burada derinlemesine bir araştırma yapacak durum var, biz de yapacağız" diye yazdı (s. 72); ama bunu hiçbir zaman yapmadı. Söylediklerinden bir peygamber-yasa koyucunun aynı zamanda bir filozof olması gerektiğini anlıyoruz. Bu felsefenin peygamberliğe üstün olduğunu göstermez çünkü zaten peygamberin izhar kanıtlarına dayalı belli bir bilgisi vardır. İbn Rüşd'ün söylemek istediği, her kim geçerli bir din yasası (şeriat) oluşturursa --öncelikle Muhammed ama aynı zamanda kendi dönemlerinde İsa ve Musa– o kişi aynı zamanda filozof-kraldır. Bir filozof-kralın ise mevcut din yasalarının en iyisinden daha kötü bir yasa (namus) koyması mümkündür.

İbn Rüşd'ün bir filozof-kralda bulunması gerektiğini düşündüğü özelliklerin arasında Platon tarafından belirtilenlerle birlikte Sünni yazarlar tarafından halifelik için gerekli olduğu belirtilen özellikler de vardı. Filozof-kralın kuramsal ve pratik bilgisi olmalıdır; öğretmenlik yaparken sadece izhar kanıtları değil, aynı zamanda 'ikna edici ve şiirsel argümanlar' da kullanabilmelidir; ahlaken erdemli olmalıdır ve 'pratik bilim tarafından açıklanan şeyleri' uluslarda ve devletlerde olgunlaştırma yeteneğine sahip olmalıdır (s. 71). Bir başka deyişle, Aristoteles Etiğinin öğretisini uygulayabilmelidir.

ÇAĞDAŞ GÖZLEMLER

İbn Rüşd *Commentary on Plato's Republic*'in üçüncü bölümünde rejim değişikliklerini ve erdemli olmayan devletleri tartışır (bu devletlere bazen Platon'un dediği gibi 'dalâlete düşmüş', bazen de Farabi'nin dediği gibi 'cahil' demektedir). Erdemli devletler krallıkla veya aristokrasiyle idare edilen devletlerdir. İbn Rüşd'ün birden fazla kişinin erdemli yönetiminden söz etmemesi dikkat çekicidir, özellikle de insan İbn Rüşd'ü Aristoteles'in Avrupalı yorumcuları ile karşılaştırdığında. Bu, Aristoteles'in *Politika*'sının ne büyük bir fark yarattığına bir örnek olabilir. Erdemli olmayan devletler yaşamın amacı hakkındaki yanlış görüşleri yansıtır: Şeref peşinde olan insanlar timokrasiyi benimserler, zenginlik peşinde olanlar oligarşiyi benim-

serler, zevk peşinde olanlar demokrasiyi benimserler. İbn Rüşd Platon'un söylediklerini açıklayabilmek için İslam tarihinden ve çağdaş siyasetten örnekler vermiştir. Bu örnekler gelişigüzeldir ama İbn Rüşd'ün ister Müslüman, ister Avrupalı olsun, kendi döneminin diğer filozoflarından çok daha ciddi bir şekilde felsefi bilgi külliyatına yeni ve çağdaş siyasi olguları sokmaya çalıştığını göstermektedir. Aristokrasiden timokrasiye geçiş,

> Arapların ilk zamanlardaki yönetim biçimiyle [açıklanıyordu] çünkü Araplar o zaman erdemli yönetimi taklit ediyorlardı. Daha sonra Muaviye zamanında timokrasi kuruldu. Günümüzde bu adalarda da [İspanya] böyle bir yönetim olduğu görülmektedir. (s. 121)

İlk Murabıt sultanının zamanında Şeriat yönetimi vardı ama oğlu timokrasiye geçti, torunu da putperestliğe. İbn Tumart'ın ve onun ardılının zamanında Muvahhitler Şeriat rejimiyle yönetiliyordu, daha sonra timokrasiye ve "şu anda benimsemiş oldukları aşağılık şeylere" (s. 145) meylettiler. Her iki durumda da bütün bu meyletme süreci yaklaşık kırk yıl sürdü. Demokrasiden zorbalığa geçiş 1106 yılında bir 'demokrasi' olan ve 1145 yılında da 'zorbalık' yönetimine geçen Cordoba'da görülmektedir. İbn Rüşd kendi ülkesiyle ilgili olarak açıkça kötümserdi ve ülkesinin bir düşüş süreci içinde olduğunu düşünüyordu.

Daha da önemlisi, İbn Rüşd demokrasiyi 'asıl amacın hane olduğu ve şehrin de sadece onun için var olduğu' bir rejim olarak tanımlıyordu. "Dolayısıyla demokrasi tamamen domestiktir. (...) İnsanlar isterlerse bütün malları şahsi mal olabilir (...) günümüzdeki birçok Müslüman hükümdarın halkı tamamıyla domestik topluluklardır." Bu topluluklarda siyasi toplum bir 'kazadır', sadece bir eklemedir. Gerçekten de Arap-İslam toplumunda ve siyasetinde hanenin rolü en önemli şey haline gelmiştir. İbn Rüşd aynı zamanda seçkinler ile avam arasındaki farkın çok büyük olduğunu da söylemiştir: "İki sınıf insan vardır: Bir sınıf yığınlar, diğeri ise yüceler olarak tanımlanır. İran'daki insanların durumu buydu, bizim birçok şehrimizdeki durum da budur" (s. 111-12).

İbn Rüşd iki konuyla ilgili olarak mevcut İslami uygulamalarda değişiklik yapılmasını önerir. Cihat ile ilgili olarak yakın zaman önce yaşanılan deneyimleri inceler ve Müslümanların 'yasa koyucunun niyeti'ni yanlış anlamış olduğuna karar verir ve inanmayanlara karşı savaş açılması konusunda yapılmış *ad hoc* bir öneriyi evrensel bir kural haline getirdiklerini söyler. Savaş "insanın (kendi) köklerinden farklı köklere sahip

olanları yok edene kadar yararlıdır"; o zaman bile "barışın savaşa tercih edildiği zamanlar vardır". Ancak

> Müslüman halk yararlılık kuralını bir zorunluluk kuralı (*pro necessario hoc praeceptum utile*) olarak kabul ettiği için ve düşmanlarının kökünü kazımak olanaksız olduğundan, bu kuraldan dolayı çok fazla kayıp verildi; ve bütün bunlar yasa koyucunun amacını bilmedikleri için oldu. Dolayısıyla insan, bazen savaş yerine barışı tercih etmek gerekir demelidir.[12]

Burada 'yasa koyucunun amacı' gibi bir kavramın, eğer bu kavram Arap-İslam dünyasında kullanılmış olsaydı, nasıl bir rol oynayabileceğine dair işaretleri görmekteyiz; ayrıca, Yunan düşüncesi Avrupa-Hıristiyan kültüründe kabul edildiği gibi daha kapsamlı bir şekilde kabul edilseydi, ortaya ne çıkardı, bunu da görmekteyiz.

İbn Rüşd en ilginç ve özgün görüşlerini kadın konusunda ileri sürer. Bu konudaki görüşlerini şöyle açıklar: "Erkeklerle aynı türden oldukları için kadınlar zorunlu olarak erkeğin amacını paylaşırlar, diyoruz." Bu nedenle kadınlar zanaatla uğraşabilirler; bazı zanaatlarda 'zayıf', bazılarında ise 'daha iyidirler'. Savaşçı olabilirler. Filozof-hükümdar olabilirler. Bu düşünce kuşkusuz Platon'un kadınların filozof-hükümdar olabileceklerini kabul etmesinden etkilenmiştir – bu da klasik Yunanın etkisinin potansiyel öneminin bir başka göstergesidir. İbn Rüşd kendi toplumunda kadınların aşağılanmasının yanlış olduğunu, bunun cehaletten kaynaklandığını ve ülkenin ekonomik olarak geri kalmasına yol açtığını açıkça söylemiştir.

> Ancak bu şehirlerde sadece kocalarının hizmetini gördüklerinden ve üremeye, çocuk yetiştirmeye ve emzirmeye mahkûm edildiklerinden, kadınların yetenekleri bilinmemektedir. Bu onların [diğer] faaliyetlerini engellemektedir. (...) Bu şehirlerdeki kadınlar hiçbir insan erdemine göre hazırlanmamaktadırlar. (...) Kadınların bu şehirlerdeki erkeklerin sırtında yük olmaları bu şehirlerin fakirliğinin nedenlerinden biridir. (*On Republic*, s. 57-9)

İbn Rüşd, *Commentary on Plato's Republic*'in sonunda Platon'a önemli bir eleştiri yöneltir. Sosyal ve siyasi fenomenlerin 'doğal' değil 'istemli' oldu-

12) *On Ethics*, fol. 79r-v (metin düzeltilmiştir); *Bidayah*'da cihat hakkında yazmıştır: Peters (1977: 9-25).

ğunu söyler. Dolayısıyla rejim değişiklikleri Platon'un öngördüğü sırayı izlemeyebilir. Ele alınan bütün birey tipleri de "bu şehirlerin hepsinde bulunabileceğinden, bu şehirlerden herhangi birinin diğer bir şehre dönüşmesi mümkündür. Biz diyoruz ki, Platon'un söylediği zorunlu değildir ama bir kural olarak öyledir" (s. 144). Bir başka deyişle, Platon'un öngördüğü şey siyasi topluluklara yön veren bir 'kanun' olarak alınmamalıdır; insan davranışı ampirik genellemeye tabi değildir. Eğer elinde Aristoteles'in *Politika*'sı olsaydı, böyle bir düşünür neler yapmazdı?

İbn Rüşd'ün siyaset üzerine yazdığı yapıtlar Arap dünyasında ilgi görmemiştir ve hiçbir zaman doğuya nüfuz etmemiştir. Her iki yapıtın Arapçaları yoktur bile. Sünni fıkıhtan yana olanlar din ile felsefe arasında açık bir çelişki görmüşler ve felsefi uygulamaları yasaklamaya ve İbn Rüşd de dahil olmak üzere filozofları baskı altında tutmaya başlamışlardır. Karşı-Reformasyon sırasında İspanya'da da benzer bir şey olmuştur. İbn Rüşd, hükümdarın istememesine rağmen, mahkeme önüne çıkarılan ve yapıtları yakılan son filozof değildi.

İbn Rüşd'ün ölümünden birkaç yıl sonra Cordoba ve Sevilla Hıristiyanların eline geçti; artık Müslüman İspanya sadece küçük Granada (Gırnata) krallığından ibaretti. İbn Rüşd'ün entelektüel çocukları Avrupalılardır. İspanyol siyaset felsefesi bir kez daha meyvesini Kuzey ülkelerinde veriyordu.

HARZEM'DEKİ FAHREDDİN RAZİ VE İKTİDAR ÇEMBERİ

İbn Rüşd ile onun doğudaki çağdaşı ve son önemli Sünni filozof Fahreddin Razi (Rey 1149-Herat 1209)[13] birbirlerini tanımıyorlardı. Razi, Sünni Orta Asya'da yeni kurulmuş olan Harzem Krallığı'nda din ve yönetim alanında Sünniliği yaymaya çalışan bir öğretmen ve misyonerdi. Gazali'nin felsefeyi reddetmesine katılmayarak diyalektik teolojiyi İbn Sina'nın aydınlanmacılığının geliştirilmiş bir versiyonu ile birleştirmeye çalıştı.

Harzem hanı Tekeş'e (hd. 1172-1200) ithaf ettiği ansiklopedik yapıtı *Collection of the Branches of Knowledge* (Jami' al-'ulum: 1186-9 yılları arasında Farsça olarak yazılmıştır) 'yönetim bilimi ('ilm-i siyasat)' ve 'hükümdarların özellikleri (adab al-muluk)' üzerine bölümler içermektedir.

13) *EI* Fakhr al-Din Razî çeşitli yerlerde; Lambton (1981: 132-7); Fouchécour (1986: 425-7).

Ancak bunlar sadece daha önceki fikirlerin bir derlemesidir. Belki de Doğu'da felsefe daha az özgün olmaya başlamıştı.[14] Razi, Gazali'nin izinden giderek yönetimin kökeni ve yönetim ihtiyacı üzerine artık günümüzün geleneksel tezi haline gelmiş olan görüşlerini ileri sürdü. İnsan hayatı üç temel faaliyet olan yeme, giyinme ve barınma faaliyetlerine, dolayısıyla da tarım, dokumacılık ve inşaat zanaatlarına bağımlıdır. Bu fonksiyonlar birbirleriyle iç içe geçmiş olduklarından, biri bir düzenleme (siyasat) getirerek insanların birbirlerini baskı altına almalarını önlemediği sürece, kaçınılmaz olarak çatışmaya yol açacaklardır. Dolayısıyla, "dünyanın düzeni (nizam-ı alem) padişahsız mümkün değildir. Buradan da açıkça görülmektedir ki, hükümdar Allah'ın temsilcisidir (halife)" (Fouchécour 1986: 426). Sanatların dördüncüsü, en üstün sanat siyasettir.

Hükümdar (sayis) toplumu üç sınıfa bölmelidir: Yargıda bulunanlar, bir beceri kullananlar ve devleti koruyanlar (Fouchécour 1986: 427). Bu sınıflarla daha önce temel olarak tanımlanan beceriler arasında bir bağ yoktur; bu Platon'un görüşlerinin 'ansiklopedik' bir şekilde aktarılmasıdır.

Toplumun ve yönetimin kaynakları ile ilgili bu standart kuram, hükümdarlık otoritesini savunmak için her zamankinden çok daha açık bir şekilde kullanılmıştır. Razi, "zorba bir hükümdar hakkında kötü konuşmak yasalara aykırıdır. (...) Onun varlığından gelen iyilik kötülükten daha fazladır" diyerek zorbalığa karşı koyulmaması uyarısını tekrar etmektedir (Lambton 1981: 135).

Aynı zamanda hükümdar ile ruhban sınıfı arasındaki işbirliğini de savunmaktadır. Yönetim hem dışsal veya görünür, hem de içsel veya görünmez olanı ilgilendirir. Dışsal olan hükümdarların ilgi alanına girer, içsel olan ise ulemanın. Peygamberler iki rolü birleştirirler; ideal (veya mutlak) hükümdarın gücü *ve* bilgisi mükemmel olur ve bu yüzden de Müslümanların Peygamber'ini temsil etmeye (hilafet) layıktırlar (Fouchécour 1986: 426). Ancak pratik kaygılarla Razi ortodoks Sünniliğin pozisyonunu biraz değiştirir: Halifenin ahlaken mükemmel olması gerekmez. Bu pasajın bir başka versiyonunda Razi halife ile sultanı bir tutar: "Padişah Allah'ın gölgesi, Peygamber'in de temsilcisidir (naib)" (Fouchécour 1986: 428).

Kitapta aynı zamanda, İktidar Çemberi hakkında söylenmiş en süslü ifade bulunmaktadır; bu ifade bir başka yazar tarafından eklenmiş olabilir:

14) İleri sürdüğü tez şuydu: "Kabul edilen fikirlerin tarifine mantıki bir görüntü verme değil, verme girişimidir": Fouchécour (1986: 426).

> Dünya bir bahçedir, bahçeyi devlet [devlet: tanrısal yönetim, iyi şans, hanedan] sular. Devlet bir güçtür (sultan), koruyucusu da Şeriattır. Şeriat, hükümdarlığı (mülk) koruyan yönetim ilkesidir [disiplin: siyaset]. Ülke, ordunun ortaya çıkardığı siyasi toplumdur (şehir: medine). Ordu maddi kaynaklarla oluşturulabilir. Maddi kaynaklar uyruklardan (reaya) gelir. Uyruklar adalet yoluyla hizmetkâr yapılırlar. Adalet dünyanın refahının eksenidir.[15]

İşte, iplikleri İran'dan, İslamiyet'ten ve Yunanistan'dan gelen ve ortak bir etki yaratan güzel bir halı; güç bir ilişkiler ağına gömülüdür.

15) Lambton (1981: 137) ve Fouchécour (1986: 437-8) (adapte edilmiştir).

12
Tasavvuf ve Siyaset

İslamiyet'te siyasal düşünce Tasavvufun gelişmesinden derinden etkilenmiştir.[1] İslamiyet'in entelektüel tarihi Avrupa'nın entelektüel tarihinin tersi gibidir: Bir erken 'rönesans' kat kat dindarlık tortusunun altında boğulmuştur. Fıkıh veya saray adabının tersine, felsefenin herhangi bir kurumsal tabanı, hatta toplumsal tabanı bile yoktu. Felsefenin toplumdan soyutlanmışlığı ve siyasal iktidarsızlığı, Sünni fıkhın, ulema dindarlığının ve Tasavvufun bir bütün olarak toplumda ulaştığı noktalar ile tam bir zıtlık oluşturmaktadır. Sünni-Selçuklu gelişmesi bunlar için bir çeşit harç görevi gördü. Ulemanın toplumsal gücü ile medreselerin kurumsal yapısına ek olarak, din mantalitesini yaymak ve halkların Sünniliği benimsemesini sağlamak için üçüncü ve belki de en belirleyici yol Tasavvuftu. Tasavvuf hem seçkinlerin, hem de avamın zihinsel faaliyetine egemen oldu.

Filozoflar da Tasavvufi deneyimleri çok ciddiye almaya eğilimliydiler. Birçok filozof Tasavvufi marifetin (gnosis) yakın bir müttefiki olan Platon kökenli İşrakiliği benimsedi. Sufiler Sünni fukaha tarafından reddedi-

1) *EI* Tasawwuf maddesi; Trimingham (1971); Hodgson (1974: c. 2, s. 201-54; Gibb (1962: 28-32, 208-17); Zubaida (1995: 19-22); Ruthven (1984: 226-86).

len felsefeye çok daha az karşı çıkıyorlardı; yeni-Platonculuk onların tefekküre dalarak özlerini ve Tanrı'yı arayışlarına benziyordu, ancak o da Aristoteles'in veya daha sonraki Avrupalıların anladıkları anlamda rasyonel sorgulamaya hiç yakın değildi. "[Filozof] akıl yoluyla ne bilirse, biz sufiler sezgisel olarak algılarız" (Rizvi 1978: c. 1, s. 461). 'Doğu nurunun efendisi' adıyla anılan Sufi filozof Yahya Suhreverdi (Kuzeybatı İran 1155-Halep 1191) 'mistik deneyimin olanaklı kıldığı birleştirici vukuflar'a zorunlu bir hazırlık olarak yeni-Platoncu felsefe öğretiyordu (Hodgson 1974: c. 2, s. 237). Suhreverdi sapkınlık yaptığı suçlamasıyla idam edildi. İbn Arabi (Murcia 1165-Anadolu ?1240) Tanrı ile doğrudan iletişim kurduğunu ve mistik bilgiye (ilahi hakikate) sahip olduğunu iddia ediyordu.[2] Yahya Suhreverdi İran'da, İbn Arabi ise Anadolu'da etkili oldu. Böylece felsefe geleneği dini sezgicilik ile birleşti.

Tasavvuf halk arasında çok yaygındı. Tasavvufun vukuf teknikleri giderek popüler oldu ve toplumsal ağlar tarafından desteklenerek yayıldı. Tasavvuf tamamıyla paralel bir toplumsal örgütlenme olan ve pirler tarafından kurulmuş olan tarikler (ta'ifa) ile kurumsal ilişkiler geliştirdi. Her ta'ifanın kendi tariki (ruhani yol) vardı ve bir tekke ve zaviyeler ağı yoluyla faaliyet gösteriyordu. Tasavvuf öğretisi ve uygulaması köylüler ve asker arasında da yayıldı. Tasavvuf ile şehirlerdeki zanaatlar ve fütüvve örgütleri arasında da güçlü toplumsal ve ruhani bağlar vardı.[3] Tasavvuf dergâhları ve türbeleri köyler, aşiretler, mahalleler ve esnaf loncaları için önemli yerler haline geldi. Sufi şeyhleri, hükümdarlar, bürokratlar ve ulema tarafından destekleniyordu. Kuzey Afrika'da etnik gruplar ve aşiretler kendilerini Tasavvuf kardeşlikleri veya kutsal klanlar olarak yeniden tanımladılar (Trimingham 1971: 35).

Tasavvuf örgütlenmesinde gayri resmilik ile tam bir kişisel bağlılık bir aradaydı; tasavvufun toplumsal ruhu hem otoriter, hem de kardeşçeydi. Tarikatların iç örgütlenmesi ile İslamiyet'te yaygın olan aileye ve hanedana dayalı aşiret modeli arasında ortak bir nokta vardı. Ruhani öğretmen (şeyh, pir) yeni bir dini lider tipiydi ve müritleri ona koşulsuz biat ediyordu; şeyh de Tanrı'nın velisi (gözdesi) idi. Ona genellikle Tanrı'yı temsil eden anlamında 'halife' deniyordu. Bunun nedeni şeyhin kişisel

2) NL 434-64, 497-528; Corbin (1964: 284-95); Fakhry (1983: 293-304); *EI* çeşitli yerlerde Ibn al-'Arabi.

3) *EI* Futuwwa maddesi; Cahen (1958-9: 30-7, 233-9); Cahen (1968: 196-200); Hodgson (1974: c. 2, s. 221-3).

bir mistik duruma ulaştığının ve bunun da onu Tanrı ile doğrudan ilişki içine soktuğunun düşünülmesiydi. Dolayısıyla, bunda biraz ruhani seçkincilik öğesi vardı: "Tanrı'nın bir seçkinler grubu vardır (...) onlara eşsiz lütuflarda bulunur" (bir Tasavvuf dervişi; Trimingham 1971: 141). Dolayısıyla, şeyhin otoritesi mutlaktı. Bir şeyhin barakası miras kalabiliyordu. Aynı zamanda dergâhlar da oldukça gevşek bir yapıya sahipti. Kendi aralarında sohbetler ve ruhani kardeşlikler geliştirmişlerdi. Tarikatlar aşiretleri andırıyordu.

Siyasal düşünce için Tasavvufun önemi temel olarak dünya zevklerinden el çekme (zühd) öğretisinde bulunuyordu: "Yoksulluk, çile çekme ve kişiliğin mutlak teslimiyeti yaşamdaki en üstün değerler haline geldi" (*EI* 1: 326a). Tasavvufun din devletindeki asıl görevinin mutlak hükümdarların yönetimindeki toplumsal yaşama dini anlam kazandırmak olduğu görülmektedir. Tasavvuf siyasetten kopuşun meydana getirdiği boşluğu doldurdu. Hem Sünniler, hem de Şiiler için farklı şekillerde ve sıkça meydana geldiği gibi, siyaset dinin gündeminden düşünce, tasavvufun anlamlı bir şekilde gelişmesi için yol açılmış oldu. Sufiler tevhidi (tanrısal birlik) 'benliğin kaybolması ve ilahi varlıkta erimek' olarak düşünüyorlardı (Lapidus 1988: 111). Sufiler tanrısal aşk ve Tanrı'nın bireyle olan ilişkisi üzerine odaklandılar. İbn Arabi özgürlüğü Tanrı'nın esiri olmak olarak tanımladı. Bu aynı zamanda apolitik özelliğe sahip olan Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerle de birleşmenin yolunu açıyordu. Dolayısıyla, bu dinler İslamiyet'in egemen olduğu topraklarda ortadan kalkmadılar.

Ancak başlangıçta Sufilerin siyasi tavrının genellikle dinginci olmasına karşın, zaman içinde toplumsal ve siyasi rolleri çok büyük farklılıklar göstermeye başladı. Sufiler kendilerini yoksullara yardıma adadılar ve böylelikle halkın şikâyetlerinin sözcüsü haline geldiler. 'Toplumsal düzenin ruhani çimentosu' oldular. Tasavvuf şeyhliği güce giden bir yol oldu. Şeyhler fiili yerel önderler, 'toplumun ve yerleşik düzenin' direği haline geldiler (Trimingham 1971: 239). Batı Anadolu'daki din önderleri Sufi vaizler, Şamanlar ve büyücülerdi (Lapidus 1988: 283). Başka yerlerde ise şeyhler ulemanın yanında yer alıyor, bazen onlarla birleşiyorlardı.

Tasavvufun bazı kolları yönetimde bir rollerinin olduğunu düşünmeye başladı. Anadolu'daki gazi devletleri 'gezgin Türk dervişlerinden' yardım istedi (Trimingham 1971: 68); bir savaşçı-hükümdar tahta çıkarken savaş topuzunu şeyhten aldı ve onu 'efendi' olarak kabul etti. Bir derviş Konya Selçuklularına karşı başarısız bir isyan girişiminde bulundu (1240). Bazen "siyasi güç elde etmek isteyen, kurumsal otoriteye karşı isyan eden

hatta bazen bir hanedan kurmayı bile başaran tarikat önderleri olduğunu görürüz" (Trimingham 1971: 239).

Eski siyasi anlaşmazlıklar ve bölünmeler Sufilerin manevi yaşamında değişti veya anlamlarını yitirdi. Tasavvufta Sünniliğin değişik kolları arasındaki mezhepsel bölünmeler ve Sünnilerle Şiiler arasındaki fark önemini yitirdi. Tasavvuf Şeriata uymanın ötesinde bir ruhani dünyaya açıldığından hem Sünnilere, hem de devrimin başarısızlığından yorgun düşmüş Şiilere hitap ediyordu. Cihat bir iç çaba halini aldı. Tasavvuf imamlık kuramını ve uygulamasını ruhanileştirdi ve böylelikle Şiilere kendi ruhani kimliklerini kaybetmeden Sünni olabilmenin yolunu açtı. Onlara göre bir şeyh "Şii imam gibi görünebilirdi; ancak şeyhin konumu tarihsel anlaşmazlıklara referansta bulunmadan tanımlanıyordu" (Hodgson 1974: c. 2, s. 229). İçsel ışık saklı imamın yerini aldı.

> Yabancılaşmış kitleler arasında Sufilerin bireyi anlamlılığa ve kurtuluşa götüren bireysel yolu giderek Şiiliğin siyasi yolunun yerini almaya başladı. Sufi, isyan yolu ile toplu kurtuluşla değil, bireyin ruhunun Allah'a yakınlaşması ile ilgileniyordu. (...) Sufiler mezheplerde görülen eylemcilikten çok siyasal dingincilikleriyle tanınıyorlardı. (Keddie 1963: 50)

On beşinci yüzyılda İran ve Orta Asya'da "şeyh kültü, imam ile şeyh arasındaki büyük ideolojik yakınlık sayesinde, Şiilik ile Tasavvuf anlayışı arasındaki farkı kapattı" (*CH Iran* 6: 613).

Tasavvuf ile Şiiliğin bileşkesi bazen siyasete mistik bir yaklaşım üzerine kurulmuş olan devrimci bir binyılcılığa götürüyordu. İbn Arabi'ye göre, "Mehdi İslam hukukunu kılıçla uygulayacaktı ve İsa onun vezirlerinden biri (...) Sufi evliya da doğal destekçileri olacaktı" (*EI* 5: 1235b). Zaman içinde bu tür fikirler Doğu Anadolu'nun yaylalarında ve Kuzeybatı İran'da siyasi bakımdan çok tehlikeli hale geldiler.

Tasavvuf kendini yenilemeye çalışan bir toplum için engin bir değerdi. Sünni ulema ve egemen sınıflara göre Tasavvuf insanların kalplerine giden bir yol açıyordu. Selçuklular döneminde dramatik bir biçimde yayıldı ve önde gelen Sünni hükümdarlar tarafından resmen teşvik edildi. Nureddin ve Salahaddin 'medreselerle tekkelerin yan yana gelişmelerini' sağladılar (Trimingham 1971: 9).

Tasavvuf entelektüel ve ekonomik yaşam için son derece önemliydi. Tasavvufun az sayıda insanın ulaşabileceği ve başkalarına öğrettiği Tanrı'yı doğrudan sezgi yoluyla bilme kavramı (marifet: gnosis: bkz.

s. 150) entelektüel yaşama egemen olmaya başladı. Bu gelişme hem sıradan, hem de eğitimli insanlar arasında rüyalar ve astroloji gibi mistik ve büyü olgularına inanılmasına yol açtı. "Tasavvuf, özellikle halk arasında yaygın olan biçimlerinde, Tanrı'nın dünyada olduğu inancı ile nesnelerde ve insanlarda tanrısal güçler bulunduğunu savunan animistik düşünceyi giderek bir tutmaya başladı" (Gibb 1962: 212). Paganizm kaybolmamıştı.

Tasavvufun Kur'an ile Şeriatı tamamladığı düşünülüyordu. Toplumda itibar gören bu bilgi biçimleri felsefe ve bilime çok az alan bıraktı; bilmenin tek meşru yolunun bunlar oldukları ileri sürüldü. Dolayısıyla, dinde yaygın bir biçimde bulunan bilinmeyen ile bilinemeyecek olanın alanı genişledi; kozmik, doğal ve insanla ilgili işler gizemli bir tanrının elindeydi. Bunu deşmek dinsizlikti. Gözlemevleri tahrip edilirken astroloji sarayda çok popüler hale geldi. Her türlü yenilik sapkınlıktı; tek bir sözcük (bid'a) her iki anlama da geliyordu. Her olay nedensel yasalardan etkilenmemiş tanrısal zekânın soyut bir ifadesi olarak kabul ediliyordu. Bu gelişme siyasi felsefe ile siyaset biliminin alanının daralmasına yol açtı. Entelektüel enerji tükenmişti.

Bütün bunlar siyasi toplumu, siyasi ekonomiyi ve yönetimi etkiledi. Tasavvuf bir yandan tevekkülü, kaderciliği ve dinginciliği teşvik ediyordu. Bu tür tavırlar 'kraliyet' veya 'devlet' için çok önemli olan devle kavramına uyuyordu ve bir hanedanın insanlar tarafından bilinemeyecek bir liyakat temeli üzerinde tanrı tarafından seçildiğini gösteriyordu. Nasihatülmülûk edebiyatı bireyler ve hanedanlar için kaderin kaypak olduğuna dair örneklerle doluydu.

KEYKÂVUS VE NECMEDDİN RAZİ'DE ÇALIŞMANIN SAYGINLIĞI

Tasavvuf öte yandan, sıradan olana ve tüm insan uğraşlarına derin ruhani anlamlar da yükleyebiliyordu. Bu, Gurgan ve Tabaristan (Hazar Denizi'nin güneyi) hükümdarı Keykâvus İbn İskender'in yaşlılığında oğlu için yazdığı ve bütünüyle yaşam ve toplum üzerine bir konuşma olan *Kabusname*'de (1082 yılında Farsça yazılmıştır) görülüyordu.[4] Çok dini

4) Kaykâvus İbn İskender, *Prince of Gurgan, Qabus Nama a Mirror for Princes*, çev.: R. Levy (Londra: Cresset, 1951); Fouchécour (1986: 208-11).

bir çalışma olan kitap, geleneksel Sünniliği Tasavvufi ve yeni-Platoncu fikirlerle birleştiriyordu. Kitap Osmanlının ilk dönemlerinde oldukça popülerdi.

Kabusname Tanrı'yı bilmek, Tanrı'ya şükran duymak, zenginliğin artması durumunda dinen yapılması gereken şeyler, ana-babaya saygı, Pers Kralı Adil Nurşivan'ın oğluna öğütleri, yaşlılık ve gençlik, yemek yeme, şarap, konukseverlik, oyunlar, aşk, zevk, hamamlar, uyku, avlanma, polo, savaş, zengin olma, köle satın alma, ev ve emlak satın alma, at satın alma, bir kadınla evlenme, çocuk büyütme, arkadaşlık, affetme ve cezalandırma, dini bilgi, tüccarlar, tıp, astroloji, şairler, müzisyenler, hükümdara hizmet, içki arkadaşları, kâtiplik, vezir, ordu, krallık, tarım, zanaatkârlık ve son olarak fütüvve (şövalyelik), Tasavvuf yolu ve zanaatkârların kanunları gibi konuları kapsamaktadır. Kitap Tasavvuf ve dervişler üzerine bir bölümle sona erer. Kitapta her biri toplumsal ve ruhani önemi olan çeşitli zanaatlara ve mesleklere derin bir saygı görülmektedir.

Kitap ahlaki klişeleri bazı içten ve özgün düşüncelerle birleştiriyordu. *Bilgi* İbn İskender'in toplum ve toplumsal sınıflar kavramı için çok önemlidir. İskender meslekler arasında ilginç bir ayırım yapıyordu: (1) bilimin zanaat-beceriden daha ön planda olduğu meslekler (örneğin: tıp, haritacılık); (2) zanaat ile bilimin eşit önemde olduğu meslekler (örneğin: mimarlık, yeraltı kanallarının yapımı); (3) tek başına zanaatın önemli olduğu meslekler (herhangi bir örnek verilmemiştir; muhtemelen el becerilerini kastetmektedir). İbn İskender grupları sınıflamak için 'Filozoflar'dan aldığını söylediği organik benzetmeyi kullanırken çok sıra dışı bir tavır sergilemektedir. Bu sınıflar şunlardır: (1) şövalyeler ve askerler; bunlar gövdedir ve soyluluk erdemine sahiptir; (2) 'ezoterik ve eksoterik bilgi sahibi olanlar ve Tasavvufi inançta olan dervişler'; bunlarda Tanrı korkusu vardır ve marifet sahibidirler; bunlar beden ve ruhturlar; (3) 'filozoflar, peygamberler ve evliya'; bedeni, ruhu ve duyuları temsil ederler; (4) 'ruhani insanlar ve müritler'; bunlar 'bedeni, ruhu, duyuları ve fikirleri' temsil ederler (s. 242-57).

Çalışmanın ve günlük işlerin dini anlamı da Necmeddin Razi (Rey 1177-Anadolu 1256) tarafından Selçuklu sultanı Kılıç Arslan için Kayseri ve Sivas'ta kaleme aldığı (1221-3) *The Path* (Mirsâd-ül-İbâd) adlı kitapta çok etkili bir şekilde ifade edilmiştir.[5] Kitabın son bölümü toplumdaki

5) Necmeddin Razî, *The Path of God's Bondsmen from Origin to Return: A Sufi Compendium*, çev.: H. Algar (Delmar NY: Caravan, 1982).

sınıfların 'yolculuğu' üzerinedir; Burada Razi işbölümü ve mesleki etik kavramlarını dini olarak açıklamıştır. Kur'an'da "insanın yediği en iyi şey kendi eliyle kazandığıdır" dendiğine atıfta bulunmaktadır (s. 482); bu nedenle "Tanrı her insana belli bir hizmet veya zanaat verdi; insan bir gün bile başka bir iş yapmaya cesaret etmeden kendi işini elli veya yüz yıl boyunca yapar". Bu dünya tekkesindeki her insan "zanaatını veya işini icra ederken şu niyette olmalıdır: 'Bu görevi Allah'ın hizmetkârları için icra ediyorum; çünkü eğer bir Müslüman'ın gereksinimi karşılanacaksa, benim zanaatım gereklidir.'" (s. 487-8). Bunun işbölümünü kutsallaştırdığı ve bütün işlere dini bir anlam kattığı açıktır.

Her şeyin tek sahibi olan Tanrı adına yapılan kâhyalığın klasik örneği olarak tarım gösterilmektedir. Tam anlamıyla Tanrı'ya bağlı olduğu için tarım en soylu meslektir. Tarım yoluyla herkes Tanrı'nın halifeliğini paylaşır; ortakçıdan köy reisine kadar tarımla uğraşan herkes kendi kapasitesi ölçüsünde 'günlük ekmeği sağlayan Tanrı'nın halifesi' görevini görmelidir (Lambton 1953: xxx). Tarım ile diğer üretime yönelik zanaatlar bir beceri ve ruhsal vukuf bileşiminden türemektedir ve bu yüzden bu zanaatlarla uğraşanlar kendi yaptıkları 'Tanrı'nın faaliyetlerini ve işlerini' yaratıcılık olarak görüyorlardı (s. 482).

Nasihatülmülûk tarzında yazılan kitabın son bölümü hükümdarların 'yolculuklarıyla' ilgilidir ve yönetime Tasavvufi yaklaşımı açıklamaktadır. Razi bir başka yerde de Ali'nin, Sokrates'in, Platon'un, İskender'in, İsa'nın ve Pers hükümdarlarının siyasi bilgeler olduklarını söyler. Hükümdarlık bir Tasavvufi müritlik, bir tür mistik yolda yürümek olarak gösterilir. Eğer hükümdar adil olursa, iyiyi emreder, kötüyü yasaklarsa (hisba), yolları güvence altına alırsa, inançsızların ülkelerini fethederse, yoksulların ve ulemanın ihtiyaçlarını karşılarsa ve dervişlere saygı gösterirse Tanrı'nın sevgisini kazanacaktır. Hükümdarlık bencilliği reddetmek ve 'Tanrı'ya yakın olmayı' aramak için eşsiz bir olanak sağlamaktadır. Hükümdarın 'Tanrı'nın özelliklerine sahip olabilmek için –Tasavvufun hedefi– özel bir fırsatı vardır, çünkü cömertçe verebilecek bir konuma sahiptir. İdeal hükümdar bilgi ve keramet sahibi kişidir; onun sayesinde 'dinin itibarı kılıç yoluyla kanıtlanır' (s. 400).

Kitabın merkezinde tarım vardır, ama kitap, daha önceleri patrimonyal monarşi üzerine yazılan kitaplardan çok farklıdır. Tasavvufta dini itibarın görevlerin yerine getirilmesine bağlı olduğunu gösterir; bunlara askeri ve siyasi görevler de dahildir. Tasavvufi hedef herkese açıktır; ancak bunu çok az kişi başarabilir. İnsan bundan, statünün performansa bağlı olduğu

düşüncesini çıkarabilir. Tasavvufi etik bir hükümdar veya hanedan değişikliğini meşrulaştırmanın yolunu açabilir. Ancak kişilere bağlı olmayan makamlardan oluşan devlet kavramı hâlâ çok uzaktadır.

HALİFEYİ YENİDEN SİYASİ LİDER YAPMA ÇABASI

On ikinci yüzyılın sonlarında, eski Doğu'nun son günlerinde, Harzemşahlar Maveraünnehir'den batıya doğru ilerlemeye başladılar ve Abbasi halifesiyle ittifak kurarak Batı İran'ı Selçuklulardan aldılar. Doğu sınırına yığılmış olan Moğollar iş işten geçene kadar önemsenmedi.

Tasavvuf son etkili Abbasi Halifesi Nasır (hd. 1180-1125) tarafından başlatılan dini-siyasi programın bir parçası haline geldi.[6] Selçukluların gerileme döneminde halifeler yerel hükümdarlar olarak siyasi gücü belli ölçüde geri almayı başarmışlardı. Nasır ihtiraslı ve idealist bir devlet adamıydı; Sünni dünyada halifeliğin siyasi önderliğini yeniden tesis etmeye çalıştı. Kuvvetlerini Irak'ta topladı ve Harzemşahlarla ittifak kurarak İran'daki Selçuklu gücünü ortadan kaldırdı. Ancak bunu izleyen ilerleyişleri nedeniyle Harzemşahlar ile halife arasında anlaşmazlık çıktı.

Bunun üzerine Nasır halife ile diğer hükümdarlar arasında yeni bir ilişki oluşturmaya koyuldu. Nasır bu ilişkiyi, Tasavvuftaki ruhani önderlik nosyonunu yüksek halifelik ideolojisine sokan olağanüstü bir entelektüel inisiyatif üzerine kurdu. Sufi lider ve kuramcı Ömer Suhreverdi (İran 1145-Bağdat 1254; Razi ile tanışmıştır) Nasır'ın danışmanı oldu. Birlikte Sünniliği hilafetin liderliği altında yeniden örgütlemek için bir strateji geliştirdiler; onların bu girişimleri on birinci yüzyılın sonlarında papa olan VII. Gregory ile ardıllarının benzer (ve sonuçta çok daha başarılı olan) girişimleriyle paralellik göstermektedir. Suhreverdi halifenin bir din lideri olarak işlevini, insanların Tanrı'ya dönebilmek için ruhani önderliğine ihtiyaç duydukları Tasavvuf şeyhliği statüsüyle birleştirerek halifenin dini lider rolünü güçlendirdi (Hartmann 1975: 112). Nasır aynı zamanda fıkıh konusunda olağanüstü bir uzmandı. Dört mezhebe de eşit statü verdi ve mezheplerin öğretilerini ortak olarak yaymaları için Bağdat'ta bir medrese kurdu; bu Sünni dünyanın birliğini vurguluyordu.

6) Hodgson (1974: c. 2, s. 279-85); *CH Iran* 5: 245; Hartmann (1975).

Nasır aynı zamanda kendisinin dört mezhebin de âlimi olduğunu kabul ettirdi ve kendi hadislerini oluşturdu.[7]

Nasır'ın vizyonu daha da ileri gidiyordu. Nizari İsmaililerin imamının Sünniliği kabul etmesini sağladı ve İmamileri hilafet memurları olarak atayarak İmami Şiilerle köprüler kurdu. Filozoflar bu sentezin dışında tutuldu; kütüphaneleri 1190'larda yakıldı.

Nasır 1207 yılında kendisini fütüvve teşkilatlarının başı ilan etti ve diğer bütün hükümdarları sarayda yapılan bir fütüvve toplantısına davet etti.[8] Bu Nasır'ı hükümdarların ruhani rehberi yapacak ve hepsini kendisine mürit olarak bağlayacaktı. Reddetmek dinsizlik gibi görünebilirdi; istek Mısır, Suriye ve Anadolu'da olumlu karşılandı. Nasır Müslümanlar arasındaki tüm anlaşmazlıkların halifenin aracılığıyla çözümlenmesini istedi ve Eyyübi topraklarında bazı başarılar kazandı. Böyle bir inisiyatif Sünniliğin merkezindeki Sufi grupların rolünü vurguladı ve fütüvvenin itibarını artırdı. Bu girişim başarılı olsaydı halifenin 'inananlar topluluğunu bir arada tutma yeteneğine ve hakkına sahip olan tek kişi' olduğu anlamına gelecekti (Hartmann 1975: 266). Bütün bunlar ümmetin halifenin önderliğinde o zamana kadar algılandığından çok daha sıkı bir örgütsel birlik olduğu yolundaki bir kavrama işaret ediyordu.

Bu Sünni dünyanın bütünleşmesinde nihai adım olabilirdi. Bu girişim muhtemelen bir dereceye kadar Hıristiyan dünyasının karşısına çıkacak bir blok yaratma ihtiyacından esinlenmişti. Bu girişim ile, tam bu sıralarda yeni frer tarikatlarıyla benzer ittifaklar kurmakta olan ve esnaf loncalarına oldukça sempatiyle bakan III. Innocent'ın önderliğindeki Papalıkla bir paralellik görmemek oldukça zordur. Ancak, Nasır'ın kurduğu yapı Moğol seli önünde yıkıldı. Ömer Suhreverdi'nin ruhani öğretisi Orta Asya'da, Hindistan'da ve Osmanlı Anadolu'sunda yaşamaya devam etti. Sufi gruplar da İslamiyet'in siyasi ve toplumsal altyapısının bir parçası haline gelmeye başladılar.

7) Hartmann (1975: 112, 115). Hartmann Ömer Şuhreverdi'nin öğretisinin halifenin 'Şeriatı öğreten otorite' olduğunu yolundaki Şii görüşünü benimsediğini gösterdiğini söylerken kesinlikle abartmaktadır (s. 115).

8) Şövalyelik kardeşliği. Hıristiyanlıktaki şövalye tarikatlarına bakınız.

III

Şeriat ve Kılıç
(yaklaşık 1220-1500)

13
Asya'nın Tecavüze Uğraması

MOĞOL İSTİLALARI

1219 ile 1405 yılları arasında İslam dünyası parçalandı. Moğollar Cengiz Han'ın (ö. 1227) liderliğinde Maveraünnehir ile Horasan'ı yakıp yıktılar (1219-31) ve Anadolu Selçuklularını yok ettiler (1235-6).[1] Bağdat yerle bir edildi ve son Abbasi halifesi öldürüldü (1258). Bir Moğol aşiretleri federasyonu olan Altın Ordu, Ukrayna, Rusya ve Doğu Avrupa'ya saldırdı. Avrasya'nın merkezindeki kültür ve ticaretin yoğun olarak yapıldığı Balkh, Herat, Merv, Nişapur ve Rey gibi şehirlerde ve beş yüz yıldır dini eğitimin ve felsefenin merkezi olan yerlerde eşi görülmemiş (ve yirminci yüzyıla kadar da tekrarlanmayan) bir kitle katliamı ve tahribat yaşandı. "Defalarca bütün bir şehrin halkı cinsiyet ve yaş gözetilmeden katledildi. (...) Buhara gibi şehirler moloz ve ceset yığınına dönüştü. Tus gibi bazı şehirler bir daha inşa edilmedi" (Hodgson 1974: c. 2, s. 288). Yeraltı su kanallarının yok edilmesi tarım bölgelerini otlaklara veya çöle çevirdi.

1) Khazanov (1994: 234-48); Morgan (1988: 51-71); Thomas T. Allsen, *Mongol Imperialism: The Policies of the Grand Qan Möngke in China, Russia and the Islamic Lands, 1251-9* (Berkeley: University of California Press, 1987).

Moğolların başarısı Cengiz Han'ın göçebe aşiretleri bir imparatorluk ideolojisi altında tek bir ulus olarak birleştirmesinden kaynaklanıyordu. Cengiz Han pan-Moğol birliğini pekiştirmek için geleneksel aristokratları ortadan kaldırdı ve onların yerine kendi akrabalarını getirdi; aşiretlerin seçkinleri dağıtıldı ve yerleri değiştirildi. Kumandanlardan ve ayandan oluşan bir kurultay Cengiz Han'ı hükümdar olarak 'seçti' ve siyasi ve askeri stratejiyi belirledi. Moğolların fetihleri ve bütün acımasızlıkları dini inançlarından kaynaklanıyordu: Yüce Gök Tanrı Cengiz Han'ın aşiret-hanedanına bütün dünyanın hükümranlığını vermişti. Cengiz Han, Çin'den Tanrı'nın iradesiyle 'başa geçmiş olan' yüce önder fikrini almıştı; ona karşı çıkanlar veya teslim olmayı reddedenler başlarına gelecekleri hak ediyorlardı.[2]

Ancak, daha bir kuşak geçmeden çok hızlı bir dini asimilasyon başladı. Birçoğu Budizm'i kabul etmiş olan Moğollar özellikle İslamiyetin Tasavvufi biçimine ilgi duyuyorlardı. 1295 yılında İlhanlı aşiretinin reisi ve İran hükümdarı Gazan Han Sünni Müslümanlığı kabul etti. Onun din değiştirmesi Moğol halkının birliğini parçaladı. İkinci olarak Altın Ordu İslamiyet'i seçti (1313). O tarihten itibaren Moğol devletleri İslam dünyasının iktidar politikalarının içine girdiler. Mısır'daki Memlûklar Ayn Calut'ta Moğolları kesin bir yenilgiye uğratarak (Suriye: 1260) Moğolların eski Roma İmparatorluğu'nun sınırları ötesine ilerlemelerini durdurdular. Ancak Memlûklar Türk olduklarından kendilerini Moğolların kuzenleri olarak kabul ediyorlardı ve İlhanlılara karşı Altın Ordu ile ittifak kurdular. İlhanlılar buna Avrupa devletlerine kur yaparak karşılık verdiler. Sonunda 1322 yılında Memlûklarla barış imzaladılar. Pan-Moğol idealinin ortadan kalkmasıyla ümmet ideali, biraz törpülenmiş bir şekilde de olsa, yeniden önem kazandı. Cengiz Han, Hitler'in tersine, yaptığı kitle katliamlarına rağmen Orta Asya'da çok büyük bir üne kavuştu; hanedanı "Avrasya bozkırlarında ve komşu topraklarda ortak bir siyasi kültürün temelini oluşturdu" (Manz 1989: 5).

İran'daki İlhanlı egemenliği, keyfi vergilendirme yoluyla yağmalamanın bir devamıydı.[3] Tarım ve ticaret çok ciddi bir tahribata uğramış, nüfus

2) P. B. Golden, "Imperial Ideology and the Sources of Political unity amongst the pre-Cinggisid Nomads of Western Eurasia", *Archivum Eurasiae Medii Aevi* 2 (1982), s. 37-76; Igor de Rachewiltz, "The Ideology of Chingis Khan's Empire", *Papers in Far Eastern History* 7 (1973), s. 21-36.

3) *EI* çeşitli yerlerde Ilkhans; *CH Iran* 5: 483-97; Morgan (1988: 72-82).

azalmıştı. Yeni hükümdarlar ise din ve kültür konularında başlangıçta oldukça hoşgörülüydüler ve dini azınlıkları destekliyorlardı; İmami Şiiler ve Nasturi Hıristiyanlar devlet memurluğuna kabul edildiler. Bazı İmamiler Moğolların Sünni İslam kurumlarına saldırmasını memnuniyetle karşılamışlardı. Nasıreddin Tusi Bağdat'ın yağmalanmasıyla sonuçlanan seferlerinde onlara danışmanlık yaptı.

İRAN-İSLAM SİYASET KÜLTÜRÜNÜN CANLANMASI

İran ile diğer yerlerdeki Moğol yönetimleri siyasi yapı, kültür ve yaşam tarzında İran-İslam kökenli selefleri tarafından asimile edildiler. Cengiz Han'ın aşiret bağları kalmamış olan destekçileri kanalı ile yönetme yöntemi prensipte mevcut yönetimlerden pek farklı değildi; hepsi de bozkır geleneğinden geliyordu (Manz 1989: 3-4). Güç, eskiden olduğu gibi hanedan aşiretindeydi. Geleneksel yöntemler, kişiler ve fikirler kullanılmaya devam edildi. Yerel halktan seçilen vezirler ve kâtipler yönetime ve maliyeye yön veriyordu. İktidar ile uyruklar arasındaki ana iletişim hattı eskiden olduğu gibi Müslüman din önderleri, yani artık Sufi şeyhler ve ulemaydı. Eskiden olduğu gibi, tahta çıkma sorunları yeniden başladı; İlhanlı hükümdarı vâris bırakmadan ölünce (1335) İran yerel hanedanlıklara bölündü. Dolayısıyla, son derece süratli bir toplumsal, dini ve siyasi canlanma baş gösterdi. Başlangıçtaki felaketten sonra, en azından yüzeysel olarak dini inançta ve siyasi ideolojide büyük bir süreklilik vardı.

İran'da Gazan Han (hd. 1295-1304) 'sadece kılıçla' gücü ele geçirdiğini söyleyerek sivil toplumdan bağımsız olduğunu vurguluyordu. Ancak Gazan Han, Moğol askeri aristokrasisini Pers uyruklarına karşı daha merhametli ve daha tutarlı bir davranış içine girmeleri için ikna etmeye çalıştı.

> Tacik reayanın (İran halkı) tarafında değilim. Onları yağmalamada bir amaç varsa, bunu yapacak benden daha güçlü kimse yoktur. Gelin onları birlikte soyalım. Ancak eğer gelecekte masalarınıza tahıl ve yiyecek koyabileceğinizden emin olmak istiyorsanız mantıklı olmalısınız. Reayaya hakaret ederseniz, onların öküzlerini ve tohumlarını ellerinden alırsanız, ürünlerini çiğnerseniz, gelecekte ne yapacaksınız? (*CH Iran* 5: 494)

Böyle bir ifade göçebe yaşam tarzına sahip Moğol geleneğine hayranlık duyanlarla İran'ın tarıma dayalı ve devletçi geleneğini önemseyen ulema, büyük tüccarlar ve toprak sahipleri arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Gazan Han'ın tarihçisi ve veziri olan Reşidüddin Fazlullah Hamadani (1247-1318) tarafından toprak ve vergi reformu yapıldı. Hamadani toprak reformunu İran-İslam geleneği ve özellikle de İktidar Çemberi açısından açıkladı:

> Eğer reaya mahvolursa, hükümdarın geliri kalmaz. Yönetimin temelinde adalet vardır. (...) Yönetimin (saltanat) ordunun verdiğinden başka geliri yoktur (...) reayanın ödediğinden başka vergi yoktur (...) ve adalet yoksa reaya da yoktur. (*CH Iran* 5: 493)

Moğollar tarafından fethedilen bölgelerde devamlılığı Nasihatülmülûk tarzında yazılan yapıtlar sağladı: Bu yapıtlarda söylenenler Moğol öncesi dönemde söylenenlerden farklı değildi.[4] Hükümdarı ve aşireti tanrının görevlendirdiğini savunan Moğol ideolojisi kolayca günün İran-İslam siyasal düşüncesine adapte edildi. Bunun bir istisnası İbn Tiktaka'nın (önemli bir Şii, Bağdat 1262-?) Moğol egemenliği altındaki Musul valisi[5] için yazdığı bir tarih kitabında (1302), hükümdar ile Tanrı arasında 'başkalarının bilmediği gizli bir anlaşma' yapılmasını tavsiye etmesidir. Bu görüş, hükümdar ile Tanrı arasında özel bir ilişki olduğuna işaret etmektedir; hükümdar bu ilişkiyi 'hükümdarlara yaraşır ama sıradan ölümlüler için uygun olmayan özel bir formülle' düzenlemelidir (s. 59). Bu görüş İslami geleneğe yabancıydı. Bunun dışındaki bakımlardan ise, İbn Tiktaka'nın nasihati geleneğe uygundu. Örneğin Tiktaka, Pers hükümdarlarının edebiyat ve tarihten, Müslüman hükümdarların ise gramer, şiir ve tarihten yararlandığını söyler: "Krallıklar zekâyla yönetilir" (s. 25). Ancak Moğolların egemenliği altında bunlar terk edilmiş ve yerlerine maliye, tıp ve (astroloji amaçlı) astronomi gelmiştir. Tiktaka'nın üstlerini uygarlaştırmaya çalışmakta olduğu görülmektedir. Genelde 'Cengiz Han'ın Büyük Yasası' olarak bilinen etnik-popüler kanun yeniden vurgulanıyordu.

4) Lambton (1980: II: 140-7); Fouchécour (1986: 437-9); Makdisi (1990: 167).

5) Ibn at-Tiqtaqa, Al-Fakhri: *Histoire des dynasties musulmanes*, çev.: E. Amar (Paris: Leroux, 1910); bir başka çeviri G. E. J. Whitting (Londra: Luzac, 1947).

VEBA VE TİMUR

1346 yılından sonra İslam ülkelerinde görülen veba Avrupa'dakine benzer ölüm oranlarına yol açtı.[6] Arkasından da Timurlenk (Aksak Timur) geldi.[7] Maveraünnehir'den İran'a (1379) ve Irak'a girdi, Altın Ordu'yu bozkırlarda bozguna uğrattı (1395), Delhi'yi yağmaladı (1398), Anadolu ve Suriye'nin içlerine girdi ve 1405 yılında öldü. Timur Cengiz Han'ın kurduğu Türk-Moğol İmparatorluğu'nun mirasçısı olduğunu ileri sürüyor ve düşmanlarının İslamiyete ihanet ettiklerini söylüyordu; ancak onun acımasızlığının İslam tarihinde eşi yoktu. Bunun dışında yapmak istediği şey pek belirgin değildir. Kitle katliamlarını ve yakıp yıkmayı siyasi kontrol sağlamak için kullanan yetenekli bir komutandı. Amacı muhtemelen dünya imparatorluğu kurmak değil, Maveraünnehir'i, İran'ı ve Irak'ı ele geçirmekti. Tek bir hükümdar üzerindeki aşiret kısıtlamalarını aşan Timur gücünü aşiret etkisinden kurtulmuş kişisel bağlılıktan alıyordu ve bunu başarabilmenin ön koşulu fetih yapmaktı. Timur kendine bir vâris belirlemedi ve ölünce toprakları paylaşıldı (Manz 1989: 150-3). Ancak askeri güçle gelen otorite geleneği o kadar güçlüydü ki, egemenliği kabul edilmişti, hatta herkesin hayranlığını topluyordu; öyle ki, Orta Asya'daki ardıl hanedanlar ile Hindistan'daki Babürlüler Timur'un adına, soyuna ve otoritesine atıflarda bulunarak kendilerini onunla ilişkilendirdiler. Yine burada bozkır geleneği İslamiyetteki yönetimi meşrulaştırma yolları ile örtüşüyordu: Her ikisi de kendi çabasıyla yükselen kişinin kişisel gücünü destekliyordu ve 'başarılı fetihleri ve yönetimi Tanrı sevgisinin kanıtı olarak' görüyordu; dolayısıyla, 'böyle bir kişiye karşı çıkmak Tanrı'nın iradesine karşı çıkmak' anlamına geliyordu' (Manz 1989: 15).

Bu deneyimler entelektüel yaşamı ve tavırları değiştirdi. Kabilecilik yeniden canlandı. Moğollar kabilelerin çölden yerleşik yaşama geçmelerinin en dramatik örneğini oluşturmaktadır; bu olay daha sonraları Timur ile tanışıp sohbet eden genç İbn Haldun tarafından incelenmiştir. Bu örnek aynı zamanda sonuncu örnekti.

Bu olayın popüler kültür üzerindeki en önemli etkisi, mistisizm ve büyü ile ilişkili Tasavvufun dramatik bir şekilde yayılması olmuştur. Birçok yerde 'geriye kalan tek toplumsal örgüt' Sufi kardeşliklerdi (Gibb 1962:

6) Michael W. Dols, *The Black Death in the Middle East* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977).

7) Manz (1989); Morgan (1988: 83-93).

31-2). İran'ın her yerinde tekkeler ortaya çıktı. Sufilerin tavırları ve toplumsal eylemleri, hayatları Moğol katliamları ve veba yüzünden mahvolan yüz binlerce insanın gereksinimlerini karşılıyordu. Sufi misyonerler özellikle Moğolları Müslüman yapmada başarılı oldular. İslam âleminin her köşesinde yeni Sufi tarikatları kuruldu. Bunlardan en önemlisi Celaleddin Rumi (Balkh 1207-Konya 1273) tarafından Anadolu'da kurulan Mevlevi tarikatı ile Bahaddin Nakşibendi (Buhara?-1389) tarafından Orta Asya'da kurulan Nakşibendi tarikatıydı. Bu tür tarikatlar her yöne yayıldı; bunlardan bazıları daha sonra siyasi önem kazandı.

Dini eğitim kurumları yıkılmış, bu kurumların öğretmenleri öldürülmüş veya Batı'ya gitmişlerdi. Artık İslamiyet Orta Asya'nın eski ekollerinin yumuşatıcı etkisi olmaksızın devam edecekti. İslam kültürü ve düşüncesini yayan merkezler artık Anadolu'da, Mısır'da, Kuzey Afrika'da ve Hindistan'daydı; bir sonraki özgün siyasi düşünür kuşağı buralardan çıktı. İran on yedinci yüzyıla kadar ekonomik ve kültürel canlılığına bir daha kavuşamadı; Orta Asya ise hiçbir zaman kavuşamadı. On dokuzuncu yüzyıla kadar İbn Haldun'dan sonra gelmiş özgün bir siyaset kuramcısı bulmak mümkün müdür? Özgün siyaset felsefesi alanında Avrupa'da da Ockhamlı William (ö. 1349) ile Hobbes arasında bir boşluk vardı.

14
Memlûk İdeolojisi ve Sultan-Halife

DİN İLE DEVLETİN BİRLEŞMESİ

Memlûk egemenliği (sözlük anlamı köle-askerler: 1250-1517) Mısır ve Suriye'de ilk büyük önderleri Sultan Baybars (hd. 1260-77) Frenkleri (1249) ve Moğolları (1260) yendikten sonra kuruldu.[1] Mekke ve Medine'nin muhafızları olan Memlûklar en önemli Sünni güç haline geldiler ve kendilerinden önceki etkili Müslüman devletlerden daha uzun süre ayakta kaldılar. Bu durum siyasal İslam düşüncesinin en son iki dehası olan İbn Haldun ile İbn Teymiye'nin düşüncelerinin siyasal arka planını oluşturuyordu.

Memlûkların siyasi sistemi hanedan aşireti üzerine değil, askeri aristokrasi grupları (tavâif) üzerine kuruluydu. Her grup üstatlarına arkadaşlık ve kişisel sadakat yoluyla bağlıydı; güçlü bir hami-çırak ilişkisi vardı. Güç merkezi Kahire idi; vilayetler Memlûk komutanlar tarafından idare ediliyordu. Memlûklar İslamiyet'in kuzey ve kuzeydoğu sınırlarından getirilen ve köle kızlarla evlendirilen dinsiz kölelerdi; köle ticareti Bizans ve Altın Ordu ile iyi ilişkiler gerektiriyordu. Memlûklar askerlik meslekleri, zorlu eğitimleri, açık renk tenleri, Müslüman olmayan isimleri, Türkçe-

1) *EI* çeşitli yerlerde Mamluk; Holt (1975, 1977); Ayalon (1977); David Ayalon, *The Mamluk Military Society* (Londra: Ashgate, 1979); Lapidus (1984).

leri, giyim tarzları ve ata binmeleriyle belirgin bir şekilde dikkat çektikleri için nüfusun geri kalanından farklılık gösteriyor ve toplumda bir kast oluşturuyorlardı. Memlûk grupları ikta olarak ellerinde bulundurdukları araziler ve son derece büyük olan tüketim kapasiteleri yoluyla ekonomik gücü ellerine geçirdiler. Buna 'Türk Devleti (devlet'ül Türk)', sultanlara da 'Türklerin hükümdarları (mülük)' dendi. Ulema gibi yerel ayan önem bakımından onlardan sonra geliyordu.

Bu durum askerler ile sivil toplum arasındaki etnik ayrımı artırdı; bu, devlet gücünü ailesel veya yerel bağları olmayan erkekler üzerine dayandırma yolunda atılmış bir başka adımdı (Lapidus 1988: 355). Bu durum İslamiyet'i Hıristiyanlara ve Moğollara karşı korumak için katı bir askerlik idealine bağlı bir sınıfa duyulan ihtiyaçtan kaynaklanıyordu. İbn Haldun Memlûkları İslamiyet'in kurtarıcısı olarak görmüştür.

Sultan Baybars'ın Ayn Calut'ta Moğollara karşı kazandığı zaferden sonra (1260) Doğu-Batı arasında yapılan baharat, (özellikle kârlı olan) ipek ve diğer malların ticaretinin deposu olan Mısır için bir yüzyıllık istikrar ve refah dönemi başladı. Arkasından veba baş gösterdi ve bunu nüfusun azalması izledi. Bu Memlûkları özellikle etkiledi, çünkü Kahire'den ayrılmayı reddettiler. 1382 yılında Çerkez Memlûklar gücü Türklerin elinden aldılar; iç savaş çıktı. Timur Suriye'yi talan etti. Ekonomi geriledi; az miktarda ihraç ürün üreten Mısır ile Avrupa arasındaki ticaret dengesi Mısır'ın aleyhine bozuldu. Önlem olarak fiyat düzenlemesine gidildi ve devlet tekelleri oluşturuldu; bu gelişme ve 'bürokrasi mekanizmasının ticaretteki uzantısı' olan devlet tüccarlarının atanması durumu daha da zorlaştırdı.[2] Osmanlılar 1517 yılında Mısır'ı fethettiler ama ülkeyi Memlûk aristokrasisi aracılığıyla yönetmeye devam ettiler; Napolyon zamanında Memlûklar bir kez daha, neredeyse tamamen özerk hale gelmişlerdi.

Kuramsal olarak Memlûk sultanları akrabalık yoluyla değil ("akrabalık kısırdır" diyorlardı), seçimle belirleniyordu. Belli bir seçim yöntemi yoktu; kişisel yiğitliğin açıkça ortada olması gerekiyordu. Taht kavgaları çıktı. Sultanın statüsü kişinin 'onu kişisel olarak destekleyeceğine' dair ettiği sadakat yemini (ba'ya) üzerine kuruluydu (Holt 1975: 241). Sultanın, halifelik makamını Abbasi halifesinin ba'yası, "seçmenlerin, ulema-

2) Carl F. Petry, *The Civilian Elite of Cairo in the Later Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1981), s. 31; Lapidus (1984: 52-63); A. S. Atiya, "A Mamluk 'Manga Carta'", yer aldığı derleme George N. Atiya ve Ibrahim M. Oweiss (yay. haz.), *Arab Civilization: Challenges and Responses* (Albany: SUNY, 1988) s. 128-39.

nın ve yüce devletin yüksek memurlarının kabulü ve emirlerin ve tanrının yardım ettiği orduların rızası" ile elde ettiği söyleniyordu (Holt 1977: 45). Ancak, sultanın ettiği yemine karşılıklı yükümlülükler dahil edilerek, sultan egemen sınıftaki eşitler arasında birinci konumuna getiriliyordu. Bu yeni bir gelişmeydi ve Avrupa monarşilerinde (ve muhtemelen Venedik'te) bulunan özelliklerle paralellik içeriyordu.

Memlûklarda sultanın dini-siyasi rolü vurgulandı ve genişletildi. Sultan her şeyden önce bir savaşçı-hükümdardı ve bu da onu dinin yayılmasında odak noktası haline getiriyordu. Baybars'a şöyle denmişti:

> Senin aracılığınla Allah İslam'ı yok olmaktan kurtardı. (...) Kılıcın inanmayanların yüreklerinde kapanmaz yaralar açtı. (...) Allah'ın düşmanlarına karşı açılan Cihat'ta destekçi değil, önder ol. Birlik akidesini destekle. (Holt 1977: 47).

Ulema devletin içine eskisinden çok daha fazla dahil edildi. Ulema yerel ahlak önderleriydi (Lapidus 1984: 134-42). Hıristiyan topluluklar zaman zaman galeyana gelen halkın kurbanı oluyorlardı (Haçlı seferleri hâlâ sürüyordu); Tasavvuf Memlûk topraklarında marjinal bir hareket olarak kaldı. Ulema hamilik, akrabalık ve evlilikler yoluyla egemen sınıfa bağlandı. Ulema kesimden birçok kişi yaşamını tüccar olarak kazanıyordu. Kadılar ulema arasından çıkıyordu ve kadıların atanması konusunda önde gelen ulema aileleri dini-akademik ilişkiler ağı yoluyla etkili oluyorlardı. Kadıların verdikleri kararları devletin polisi (şurta) uyguluyordu. Ulema halkı tanıyor ve işlerin nasıl yaptırılacağını biliyordu; sultanlar onlara danışıyordu. Bir isyan veya taht krizi sırasında ulemanın fetvaları siyasi istikrara önemli bir katkı yapabiliyordu. Ulema Memlûk soylularının maddi destek sağladığı eğitim ve sosyal güvenlik alanlarında egemendi.

Sultan mezali divanı yoluyla yargıda kapsamlı bir rol oynuyordu; bunun adına kısaca 'yönetim (al-siyasa)' deniyordu. Adaletin uygulanmasında sınıf faktörü önemli olmaya başladı, çünkü mezali divanı özellikle Memlûklarla ve ikta sahiplerinin dilekçeleriyle ilgili konulara bakıyordu. Mezali divanında laik hukukun da önemli bir rolü vardı; her iki tarafın da Memlûk olduğu davalarda kararlar çoğunlukla "Şeriata göre değil Moğol Yasalarına göre (halk yasası) veriliyordu" (Ayalon 1977: 324). Şeriatın muğlak olduğu durumlarda, sultan davayı fermanla karara bağlayabiliyordu. Dolayısıyla İslami olmayan 'sultani' veya örfi adaletin kapsamı genişledi; bu İbn Teymiye'nin hiç hoşlanmadığı bir gelişmeydi.

SULTAN-HALİFE

Halife ile sultan arasındaki ilişki değişti. Baybars (Bağdat halifeliğinin ortadan kaldırılmasından üç yıl sonra, 1261 yılında) Abbasi ailesinin genç bir üyesini Kahire'de halifeliğe getirdi. Bu halifenin Baybars'ı Kutsal Savaşçı ilan etmesi ve Baybars'ın Hıristiyanlardan ve Moğollardan fethedeceği tüm toprakların hükümdarı yapması sağlandı. Halife şöyle devam etti: "Bütün Müslümanların çıkarlarını sana emanet ediyorum ve seni din konularında bana verilen tüm yetkilerle donatıyorum" (Tyan'da 1954-6: c. 2, s. 200). Bu sözler daha sonraki sultanların tahta çıkışlarında da, örneğin 1341 (Holt 1975: 244) ve 1412 yıllarında tekrar edildi: "Seni Allah'ın, İslamiyet'in ve Müslümanların çıkarları için bana verdiği tüm yetkilerle donatıyorum ki, gerçek dinin temel yasalarının uygulanmasını sağlayabilesin" (Tyan'da 1954-6: c. 2, s. 200). Halife böylelikle dini ve hukuki fonksiyonlarını sultana devretti. Böyle yapmasının amaçlarından biri, Memlûk'ların pan-İslam hükümdarları oldukları iddiasını desteklemekti. Sultan artık kendi ülkesinde sözleşmelerin, evliliklerin ve Şer'i cezaların (din açısından meşruiyetleri daha önceleri halifeye bağlı olan önemli yasal adımlar) garantörü haline geldi. Böylece Sultan-Halife ortaya çıktı.

Bu dönemde krallara veya düklere bağlı ulusal veya bölgesel kiliselerin papalıktan giderek bağımsızlaşmaya başladığı Avrupa'da da Hıristiyan kökenli dini-siyasi düşüncede benzer gelişmeler oluyordu. Bu durum Reformasyonda doruk noktasına ulaştı; kendi ülkesinde 'kilisenin başı' olarak hükümdarın Sultan-Halife'ye oldukça benzediği görülmektedir. Ancak, papanın sahip olduğunu iddia ettiği ve hükümdarların da üstlendikleri güçler ile İslamiyet'te halifenin sahip olduğu güç arasında hiç paralellik yoktur.

İBN CEMAA VE GÜCE DAYALI İKTİDARIN VARLIK NEDENİ

İbn Cemaa'nın (Suriye 1241-Mısır 1333; Kahire Şafii kadi-l-kuzatı) fıkıh üzerine yazılarıyla sultan-halife kavramı meşruiyet kazandı. İbn Cemaa'nın rejimle arası iyiydi; (çok daha ilginç biri olan çağdaşı İbn Teymiye'nin tersine) devletten maaşlı olarak emekliye ayrıldı. Kitabı *Tahrir al-Ahkam fi Tadbir ahl al-Islam*'da (Summary of the Rules for the Governance of the

People of Islam)[3] 'hükümranlık ilkelerini' ortaya koydu. İbn Cemaa'nın en çarpıcı tezi, atama yoluyla vezirlik biçimi veya emirlik olarak göstererek, zor kullanarak ele geçirilen gücü savunmasıydı. Maverdi bu terminolojiyi, bölgesel hükümdarların fiili gücü için kullanırken, İbn Cemaa İmametini zor kullanarak ele geçirilmesini savunmak için kullandı:

> Eğer İmam yoksa ve niteliksiz bir kişi İmamlığı ele geçirmek ister ve zor kullanarak ve ordularının yardımıyla, herhangi bir ba'ya [bağlılık yemini] veya ardıllık olmaksızın insanları bunu kabullenmeye zorlarsa, Müslümanlar arasındaki birliği korumak ve uyumu sürdürmek amacıyla onun ba'yası geçerlidir ve ona itaat etmek zorunludur. Söz konusu kişi herkese göre barbar veya acımasız olsa bile bu geçerlidir. İmamlık böylelikle zor ve şiddet yoluyla bir kişiye verilmişse ve daha sonra bir başkası kalkıp birinci kişiyi gücüyle ve ordularıyla alt ederse, o zaman, daha önce de dediğimiz gibi, Müslümanların iyiliği ve birliğinin devamı için, birinci kişi azledilir ve ikinci kişi İmam olur.[4]

Tabii ki, İbn Cemaa bunu mevcut Memlûk sultanlığının bir tarifi olarak yazmamıştı. Ancak, onun bu görüşü *herhangi bir* hükümdarın halifelik/imamlık makamını üstlenmesini savunmakta kullanılabilirdi. Bu görüş sultanların halifelik yetkilerini üstlenmelerini destekliyordu ve ortodoks ulemanın sultanları halife olarak kabul etmelerini sağlamaya yardımcı olabilirdi. Bu görüş karşı koymama öğretisi ile Hobbesvari bir görüş olan dini-siyasi otorite görüşünü güçlü bir biçimde destekliyordu. Modern İslam düşünürleri İbn Cemaa'nın görüşünü olumsuz tarihi koşullar altında İslami düşüncenin bozulmasına bir örnek olarak kabul etmektedirler.

Herkes İbn Cemaa ile aynı görüşte değildi. Suyuti'nin (1445-1505) yazdığı ve ilk halifelerle Kahire'deki Abbasi halifeliği arasında doğrudan bir bağ olduğunu savunan hilafet tarihi[5], İslamiyet'in başlangıcından beri ve dönemin Memlûk devletinde sultanın rolünün halifenin rolünden farklı olduğunu vurgulamaktadır. Mevcut rejim hilafetin yaşadığı tarihsel

3) Hans Kofler (çev.), "Handbuch des islamischen Staats- und Verwaltungsrechts", *Islamica* 6 (1934), s. 349-414 ve 7 (1935), s. 1-64; Rosenthal (1958: 43-51); Lambton (1981: 138-43); Nagel (1981, c. 1, s. 436-40).

4) Lewis (1988: 102). Sultana aynı zamanda Allah'ın varlığının ve birliğinin 'kanıtı' (yani yetkili tanığı) deniyordu.

5) J.-C. Garcin, *Espaces, pouvoirs et idéologies de l'Egypte mediévale* (Londra: Ashgate, 1987), c. 6, s. 33-89.

değişikliklerin yalnızca biridir. Suyuti, halifenin tek meşru hükümdar olduğunda ve sadece halifenin diğer hükümdarlara meşruiyet verebileceğinde ısrar ediyordu. Suyuti Memlûk rejiminin belli aşırılıklarını törpülemeye çalıştı. Mısır'da Sünniliği canlandıran Selahaddin'in dindarlığı ile mevcut hükümdarlar arasında bir fark olduğunu söylüyordu. Suyuti fukahayı, kadıları, Sufileri ve mistikleri övdü; bir kadının Baybars'a kahramanca karşı çıkışını savundu. Böylece Suyuti kitabında devlet ile çatışma içinde olan ve onun gücüne meydan okuyan Sünni 'dindar muhalefete' değinmektedir.

15
Nasıreddin Tusi (1201-74): Toplumsal Felsefe ve Toplumsal Sınıflar

İMAMİ ŞİİLİĞİN CANLANMASI: MÜÇTEHİDİN OTORİTESİ

Moğol istilalarını takip eden dönem İmami Şiiler için bir canlanma ve gelişme dönemiydi. Bazı açılardan Moğollar Şiilerin kurtarıcısıydılar; onları önemli mevkilere getirdiler. İmami nüfus özellikle Irak'ta, Kuzeybatı İran'da ve Hazar Denizi'nin güneyinde yoğunlaşmıştı; kendi medreseleri ve liderleri (nakîb: sözcü) vardı ve Moğol sarayında bir sözcü ile temsil ediliyorlardı.

İmamilerin entelektüel olarak canlanmalarını Nasıreddin Tusi (Tus 1201-Bağdat 1274), Muhakkik Hilli (Hille 1205-Bağdat 1277) ve Tusi'nin yanında öğrenim gören ve ondan büyük ölçüde etkilenen, çok bilgili olduğu için Allame olarak anılan Ali Bin Mutahhar el-Hilli (Hille 1250-Tebriz 1325) sağladı. Hilli'nin babası Hile şehrinin Moğollara teslim olmasında liderlik yapmış ve arkasından Bağdat'ta Hulagu Han'ın maiyetine girmişti; Hilli ise Tebriz'deki İlhanlı sarayında görev yaptı ve hükümdarın İmami Şiiliğe geçmesini sağlamaya çalıştı (1310). İkisi de fakih olan Muhakkik ile Hilli, İmami öğretisinin merkezi Hille'de (Bağdat'ın güneyi) yaşıyorlardı.[1]

1) Halm (1991: 63-71). Bkz. Henri Laoust, "Les fondements de l'autorité dans le 'Minhag' d'al-Hilli", Anonim (1982: 175-207); S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allama al-Hilli* (ö.726/1325) (Berlin: K. Schwartz, 1991); John Cooper (çev. ve yay. haz.), "'Alla-

Muhakkik, İmam'ın emretmesi durumunda, Müslümanlar da dahil olmak üzere İmami olmayan herkese karşı Cihat ilan edilmesinin zorunlu olduğunu söylüyordu. Bu da pratikte Cihat'ı bir savunma savaşına indirgiyordu (Arjomand 1984: 62). Hilli'nin Şii düşüncesine katkısı birkaç açıdan belirleyiciydi. Hilli, daha önce karara bağlanmamış konularda bir müçtehidin (deneyimli alim, fakih) verdiği hukuki kararların (içtihat) geçerlik derecesini belirledi. Peygamberin veya İmamın kararlarının tersine, bu tür kararlarda hata olması mümkündür; dolayısıyla değiştirilebilirler ("müçtehide karşı çıkan kişi dinsiz değildir": Cooper'da, s. 243). Bu görüş Şii hukuk sistemine esneklik ve dinamizm kazandırdı; yeni soruların ciddiye alınmasını sağladı. En önemlisi de, aklı yüceltti. Bazı modern yazarlar Şiilikte bulunan bağımsız akıl yürütme (içtihat) olgusunu rasyonel tartışmalara, dolayısıyla da demokratik söyleme bir yöneliş olarak görmüşlerdir (Enayat 1982: 44, 169-75).

Bu görüş daha sonraları, "Şii âlimler olan mollaların ve Ayetullahların (Allah'ın işareti; Hilli bu unvana sahip ilk kişiydi) rollerinin siyasileşmesine yol açtı" (Halm 1991: 68). Hilli'ye göre, inananlar müçtehide kendileri adına akıl yürütme 'yetkisi verirler'; buna taklit denir; artık müçtehidin yargısını kabul etmek zorundadırlar. Taklit, "Çoğunluğun bağımsız akıl yürütme yükümlülüğü olsaydı, dünyanın düzeni bozulurdu ve insanlar geçimlerini sağlamakla uğraşmak yerine hukuki sorunları tartışırlardı" gerekçesiyle savunulmaktadır (Halm'da 1991: 70). Hilli, insanların deneyimlerine bakarak, İmametin gerekli olduğunu savunmuştur: "Dünyanın bütün ülkelerinde ve şehirlerinde yaşayan akıllı insanların düzeni sağlaması için önderler belirlemiş olmaları, İmamet'ten başka bir yol olmadığını göstermektedir" (Cooper'da s. 241).

NASIREDDİN TUSİ: FIKIH, ARİSTOTELES VE İRAN GELENEĞİNİN SENTEZİ

Moğollardan sonraki dönemde dünyada çok az özgün siyasi düşünür vardı ama olanlar da dahiydi. Nasireddin Tusi, aralarında bir bağ olmasa bile, eski Orta Asya kültürünün temsilcilerinin sonuncusuydu ama en

ma al-Hilli on the Imamate and Ijtihad", yer aldığı derleme Arjomand (yay. haz.) (1988: 240-9); al-Hilli ('Allama), *Al-Babu 'l-Hadi 'Ashar*, çeviri W. E. Miller (Londra: Royal Asiatic Society, 1928).

özgün düşünürlerden biriydi. Tusi, Nişapur'da felsefe, teoloji ve fıkıh okudu; çok özgün bir matematikçi ve gökbilimciydi. Bunun bir bedeli oldu: Nizari İsmaililerin kalesi Alamut'ta yirmi yıl gökbilimci olarak zorla çalıştırıldı (bkz. s. 83). Burada çok ünlü bir kütüphane vardı; bu yüzden Tusi çalışmalarını bir gökbilimci olarak sürdürebildi. Tusi, Moğol saldırılarının ulaşabildiği yerlerin sınırındaki bu yerde *Âhlak-ı Nâsıri*'yi yazdı (*The Nasirean Ethics; Akhlaq-i Nasiri*, yaklaşık 1235; Farsça yazdığı ama çok fazla Arapça terminoloji içeren bu kitabı Kuhistan hükümdarı Nasır İbn Ali Mansur'a ithaf etmiştir).[2] Tusi bir İsmaili değildi ama kitabında çok fazla İsmaili görüşü bulunmaktadır; daha sonraları bu görüşlerin bazılarının kitaptan çıkarıldığı anlaşılmaktadır. Nizari İsmaili öğretilerinin bir özeti olan *Tasavvurat*'ın (*Rawdat al-Taslim* veya *Tasawwurat*) yazarı da muhtemelen Tusi'dir.[3]

İsmaililer dünyanın, tanrısal döngülerle yönetildiğine ve bunun yıldızlarda gözlemlenebileceğine inanıyorlardı ve söylentiye göre, kaleye yapılan bir Moğol saldırısı sırasında (1255-6) Tusi, Nizari İsmaililere teslim olma zamanının geldiğini söyleyince ona inanmışlardı. Alamut'un ele geçirilmesi, bölgedeki 150 yıllık İsmaili egemenliğini sona erdirdi. Tusi artık Moğol Hanı Hulagu'nun gökbilimcisi ve danışmanı olmuştu ve onu Bağdat'a sefer düzenlemeye ve Sünni halifeliğe son vermeye teşvik etti (Halm 1991: 64); Tusi bundan sonra hem Hulagu Han'ın, hem de onun ardılının veziri ve vakıf denetçisi oldu. Böylelikle Tusi Irak ve İran'da İmamiliği yaymayı başardı. Hulagu Han Tusi için bir gözlemevi inşa ettirdi; bu sayede Tusi yeni astrolojik cetveller hazırladı.

Tusi İmami görüşü yaymak için çok fazla kitap yazdı; bunların arasında İmamet ile ilgili bir kitap da bulunmaktadır. Maliye ile ilgili tavsiyeler içeren *The Rules and Customs of Ancient Kings* adlı bir kitap yazdı.[4] Bu kitabı muhtemelen bir Moğol hükümdarı için yazmıştır. Mistik yol üzerine yazılar yazdı ve Sufi pir Mevlana ile mektuplaştı.

2) Nasıreddin Tusi, *The Nasirean Ethics*, çeviri G. M. Wickens (Londra: Allen & Unwin, 1964). Bkz. Wilferd Madelung, "Nasir ad-Din Tusi's Ethics: Between Philosophy, Shi'ism, and Sufism", Hovannisian (1985: 85-101); Fakhry (1991: 131-41); S. J. H. Badakhchani (yay. haz. ve çev.), *Contemplation and Action: The Spiritual Autobiography by a Muslim Scholar: Nasir al-Din Tusi* (Londra: Tauris, 1998).

3) W. Ivanow (yay. haz. ve çev.), (Leiden: Brill, 1950); Lambton (1981: 301-3).

4) Fouchécour (1986: 436-7); V. Minorsky, "Nasir al-Din Tusi on Finance", yer aldığı yapıt V. Minorsky, *Iranica* (Hartford CT: S. Austin, 1964).

Tusi din konusunda İbn Sina ile Yahya Suhreverdi'nin yeni-Platoncu öğretilerini benimsedi; taktik nedenlerden dolayı onlara filozof değil, 'bilge insanlar' diyordu. Ancak Tusi, İbn Sina'nın tersine, Tanrı'nın mevcudiyetinin kanıtlanamayacağını, Tanrı'nın mevcudiyetinin 'temel bir mantık önermesi' gibi kabul edilmesi gerektiğini söylüyordu; Tusi Şiilerin öğrettiği gibi, insanların, felsefenin yanı sıra, yetkin biri tarafından eğitilmeye (ta'lim) ihtiyaçları olduğunu savunuyordu. Bütün bunlar mistik teoloji anlamına geliyordu.

Tusi'nin siyasi felsefesi Aristotelesçi ve Farsi fikirlerin bir senteziydi. Felsefe ile Nasihat türünü birleştiriyor ve böylelikle Şiilik ile felsefe arasındaki bağı koruyordu. *Ahlak-ı Nasiri* bir pratik felsefe kitabı olarak sunulmaktadır. Bireyi ('etik': I. Bölüm), aileyi ('ekonomi': II. Bölüm) ve bir şehrin, vilayetin, bölgenin veya ülkenin toplumunu (cemaat) ele almaktadır ('siyaset': III. Bölüm). I. Bölümde Miskeveyh'in *Kitabu Taharat-ül A'rak*'ından, II. Bölümde İbn Sina'dan ve III. Bölümde de, Aristoteles'ten sonra 'ikinci filozof' dediği Farabi'den yararlanır (*Ahlak-ı Nasiri*, s. 187).

Nasıreddin Tusi iyi fiiller doğaya veya gelenek üzerine dayandırılabilir gerekçesiyle, felsefe (hikmet) ile fıkhı bir araya getirmeye çalıştı. *Doğa* bize, vukuf sahibi ve zeki kişiler tarafından bilinen değişmez ilkeleri sunar. *Gelenek* ise, ya toplumun adetleri (adab), ya da, bir peygamber veya İmam tarafından öğretilmişse, tanrısal yasalardır; bunlar fıkhın konularıdır. Bu genel yasarların altında (1) bireyler, (2) aileler ve (3) 'şehirlerde veya bölgelerde yaşayanlar' vardır (s. 29).

Felsefe sadece değişmeyen gerçeklerle ilgilenir. Tanrısal yasalar "döngülere ve koşullara göre bağlı olarak değişebilecek eylem türleriyle, belli bireylerin üstünlükleriyle, zamanın uzamasıyla, çağlar arasındaki farklılıklarla ve insanların ve hanedanların değişmesiyle" (s. 29) ilgili olduğundan, felsefenin dışındadır. Tarihsel dönemler ve vahiylerin göreceliliği hakkındaki İsmaili görüşler Tusi'nin, Platon'un ve Aristoteles'in adalet ile siyasal örgütlenme konularındaki görüşlerine, bir Sünni yazara oranla daha çok önem vermesine yol açtı. Bu görüşler insan bilgeliğinin daha erken bir dönemine aittir ve bunların yerine İslamiyet'in gelmiş olmasına rağmen bu görüşlerden hâlâ yararlanılabilir. İnsanlık bir dizi tanrısal yönlendirmelerle yol alır; burada devle olarak devlet veya hanedan kavramına bir İsmaili yorum getirilmiştir. Yeni peygamberler yeni yasalar koyabilirler; müçtehidin, özellikle de İmamların önemli yorumlar getirmeleri mümkündür. Dolayısıyla Tusi, Şeriatın Sünnilerin kabul ettikleri kadar mutlak olduğunu düşünmüyordu.

İNSANLIK

Tusi'nin siyasal düşüncesi insanlığın, üstün entelektüel ve ruhani varlıklar ile daha aşağıdaki fiziksel ve ölümlü varlıkların ortasında bulunduğu görüşü üzerine kuruluydu. İnsan ebedi saadete ulaşabilir veya felaketle karşılaşabilir; bu kendisine kalmış bir şeydir. İnsanın özgür olduğu yolundaki bu görüş ile insan doğasını yücelten görüş bir aradaydı. "İnsanın mükemmel ve erdemli biri olması onun düşüncelerine, aklına, zekâsına ve iradesine bırakılmıştır; saadet ve ıstırabın anahtarı insanın kendi yeteneğine teslim edilmiştir" (s. 47). 'Canlı varlıkların en soylusu' olan insan türü Tanrı tarafından yaratılmıştır ama bu türün geliştirilmesi ve mükemmeliyeti 'kendi bağımsız yargısına (rey) bırakılmıştır'.[5] Aklın bu şekilde yüceltilmesi İmami fukaha tarafından bireysel akıl yürütmenin geliştirilmesinde yankı buldu (bkz. s. 215). İnsanlar arasında, diğer canlılar arasında olduğundan çok daha büyük farklılık vardır. Bu, iki yüz yıl sonra İtalyan rönesansı düşünürlerinde bulunan insan doğası görüşüne yakın bir görüştü;[6] Onlar da Tusi gibi yeni-Platoncu tektanrıcılığın soy anlayışını paylaşıyorlardı.

Tusi, insanların ahlaki eğilimleri konusunda insanların doğaları itibariyle iyi olduklarını kabul eden Stoacıların; bazı insanların iyi, bazılarının kötü olduğunu ve bazılarının da her iki yöne gidebileceğini kabul eden Galen'in; 'kötü insanların eğitim ve disiplin yoluyla iyi olduklarını' kabul eden Aristoteles'in; veya –Tusi'nin daha sonraları söylediği gibi– 'bazı insanların doğuştan iyi, bazılarının ise dini yasa sayesinde iyi' olduğu görüşlerini ele aldı (*Ahlak-ı Nasiri* s. 210). Tusi insan mutluluğu için maddesel dünyanın önce sanatlar ve zanaatlar aracılığıyla akıl yoluyla düzenlenmesi, daha sonra da eğitim, disiplin (tedbir) ve önderliğin gerekli olduğu sonucuna vardı. İnsanların kendi çabaları ve akılları sayesinde mükemmeliyete ulaşabilmeleri *mümkündür* ancak çoğunun eğitime, bir kısmının disipline ve bazılarının da zorlanmaya ihtiyacı vardır. "İnsan yaratılıştan itibaren bu iki koşula [entelektüel ve fiziksel koşullara] uyum sağladığı için, Peygamberlere, filozoflara, İmamlara, rehberlere, öğretmenlere ve eğitmenlere ihtiyaç doğdu" (s. 48). Bu kişiler 'önderlik ve yönlendirme, disiplin ve eğitim (talim) yoluyla' insanın felaketten kaçınma-

5) *Ethics*, s. 78; *Tasawwurat*, s. 34.

6) Ernst Cassirer ve diğerleri (yay. haz.), *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1948).

sını ve mutlu olmasını sağlayacaktır. Bu vurgu bir dereceye kadar insanın durumu hakkındaki (İmami veya İsmaili) Şii görüşü yansıtmaktaydı.

SİYASAL TOPLUM

Nasıreddin Tusi'nin insanın işbirliği ve toplumsal örgütlenme ile ilgili açıklamasındaki ilk öğe siyasi iktisat, özellikle de zanaatlardır. Yaşam için gerekli olan şeyler 'dikiş dikme, hasat, temizlik, öğütme, hamur yoğurma ve pişirme gibi tekniklerin örgütlenmesiyle' sağlanır (s. 153). "Tanrısal Bilgelik, bu nedenden dolayı, insanların arzularında ve düşüncelerinde farklılıklar olmasını, böylelikle de her kişinin, bazıları soylu, bazıları soysuz farklı bir meslek tercih etmesini ve bu meslekleri icra ederken neşeli ve mutlu olmasını gerekli kılmıştır."[7] Zanaatlar *para* ile varlıklarını sürdürürler. Bu "ikincil önemdeki kanundur", [para] "insanlar arasında adil bir arabulucudur ama (...) adaleti sessizdir". Para tam olarak bir adalet aracıdır. Çünkü "adil kişi orantılı ve eşit olmayan şeylere orantı ve eşitlik kazandıran kişidir"; ve "farklılıkları ortadan kaldıran bir şey olan para gereklidir çünkü farklılıkların farklı fiyatlarla ayarlanması yapılmazsa, o zaman alırken ve satarken işbirliği ve pazarlık mümkün olmaz".[8] Yani, para bir mesaha memurunun yaptığı x miktarda iş ile, bir tuğla ustasının yaptığı y miktardaki işi eşitler; para bir ölçme aracıdır. Sonuç dengedir (itidal), sivil (toplumsal da diyebiliriz) adalettir ('adl-i medeni). Bu görüş emek değer kuramı kokmaktadır; bu konuda Aristoteles'e borçluyuz.

Zanaatlar toplumsal örgütlenme sayesinde yaşar. İnsanlar işbirliği yapmak zorunda olduklarından "insan türü doğal olarak bir araya gelme" yani, "medeni hayat (temeddün) oluşturma ihtiyacındadır". Bu terim "'şehir (medine)' sözcüğünden türemiştir; çünkü bir şehir, insanların geçimlerini sağlayabilmeleri için gerekli olan işbirliğini çeşitli işleri ve zanaatları aracılığıyla yürüttükleri bir yerdir" (s. 190). Dolayısıyla insan, "doğası gereği şehirde yaşar (veya şehirlidir)"; Tusi münzevi yaşamı bencillik, vermeden almak olarak eleştirmiştir.

Son olarak, böyle bir ilişki 'bir çeşit idare (tedbir)', yani siyasa (yönetim/hükümet) gerektirir. İnsanlar arasındaki para alışverişi bazen *hakemlik* gerektirir. Bu yüzden Tusi'nin siyasal toplumu açıklarken ele aldığı ikin-

7) *Ethics*, s. 189; karşılaştırınız Marsiglio of Padua: Black (1984: 89).
8) S. 97-8, 157; karşılaştırınız Miskeveyh (bkz. s. 118).

ci faktör adalettir. Platon gibi o da adaleti 'bütün erdemlerin toplamı', farklılıklar arasında uyum olarak nitelemiştir. Dostluk, akrabaya önem vermek ve insanlar arası yoldaşlık adaletin türleridir. Ve "insanlar arasında adaleti sağlamak üç şey olmadan mümkün değildir: Tanrısal Emir (namus-i ilahi), bir insanın hakemliği ve para" (s. 97, 190).

Bu insan ilişkileri açıklamasındaki nihai faktör, İslamiyet'teki diğer tüm toplum kuramlarında oynadığından daha önemli bir rol oynayan sevgidir (muhabbet). Sevgi medeni yaşam (temeddün) ve toplumsal sentez doğurur ve 'toplumların birleştiricisidir'. Sevgi insan doğasından kaynaklanır (bu yeni-Platonculuk kaynaklı bir düşünce olabilir): Ne kadar saf olursak, o kadar 'bedensel doğayı kullanma ve kullanmama arasında başka eşitsizlik' bilmeyen 'basit özler' oluruz ve 'iyi insanların birbirlerine duydukları sevgi' yoluyla içsel senteze ulaşırız. Duygudaşlık 'gemide veya yolculukta' tesadüfen ortaya çıkabilir; ancak "buna neden olan şey, insan doğasına kök salmış olan yoldaşlık duygusudur". İnsanın kendi türünü sevmesi sadece felsefe ('bilgelik') tarafından değil, Dini yasa tarafından da desteklenir. Toplu ibadet bireysel ibadete tercih edilir çünkü insanları bir araya gelmeye teşvik eder. Sevgi olduğu gibi insanlara yönlendirilir ve böylelikle insanların bir araya gelmesine yol açar. Herkesin hayatta bir kez Hacca gitmek zorunda olmasının nedeni, "uzak bölgelerden insanların bir araya gelmesi, şehirlerde yaşayan insanların mutluluğundan bir pay alması ve içlerinde doğal olarak bulunan yoldaşlık duygusunu sergilemektir". Tusi bütün Müslümanların Aristoteles'in kullandığı anlamda tek bir birlik (koinonia) oluşturduklarını kabul eder. 'Mükemmeliyete ulaşmak amacıyla' karşılıklı yardımlaşma ve işbirliği içinde olmak da, bizi, insan toplumuna, (İsmaili öğretisinde bulunan) 'Mükemmel İnsan'da tek vücut olmaya götüren bir senteze ulaştırır. (*Ahlak-ı Nasiri*, s. 199-200). Tusi burada Aristoteles ile Şii düşüncesi arasında çok daha derin bir ilişki yakalamış gibi görünmektedir.

Tüm İslam düşünürleri gibi Nasıreddin Tusi de siyasa konusunda, melik dediği hükümdarın nitelikleri ve ayrıcalıkları üzerinde durur. Aristoteles'in siyaset düşüncesi hakkında çoğu filozoftan daha fazla bilgi sahibi olduğu görülmektedir; çünkü 'Aristoteles'in felsefesinde' dört tip yönetim şekli bulunduğuna işaret etmektedir: Hükümdarlık, egemenlik, soyluluk ve halk (cemaat). Tusi'ye göre bunların dördü de bir arada bulunur; hükümdar 'yönetimlerin yönetimidir' ve diğer üçünü organize eder (s. 191).

Baskı ve soyluluk erdemli olmayan yönetim biçimleri iken, topluluk yönetimi hükümdarlık yönetiminin doğal karşıtıdır. Tusi'nin topluluk yönetimini, yönetimin dini alanıyla eşleştirdiği veya onunla ilişkilendirdi-

ği görülmektedir. Topluluk yönetimi 'kanunlarla' örneğin, 'sözleşmelerle ve muamelelerle' ve 'entelektüel yargılarla' ilgilenir. Tusi Aristoteles'in 'ortak çıkarlar (politeia) için birden fazla kişinin yönetimi'ne atıfta bulunurken, topluluk yönetimini halkın *eliyle* yönetim anlamında yorumlamıyordu. Ona göre topluluk yönetimi, 'tanrısal esin sayesinde başkalarından ayrılan bir insan' gerektirir, ki böylelikle kendisini izlesinler; yani bu kişi, antik Yunanlıların 'doğru adam (sahib-i namus)', modern Müslümanların da dini yasa koyucu dedikleri kişidir (s. 191). Helen yasa koyucu ile Peygamberin bir tutulması Farabi ve İbn Sina'dan gelmektedir. Tusi'nin burada Aristoteles'in halk yönetimini İmam'ların yönetimi ile eş tuttuğu görülmektedir; muhtemelen kanuna *rızayı* içerdiği için bunun adına 'halk yönetimi' denmektedir. Tusi kendi anladığı biçimiyle 'topluluk yönetimi'ni erdemli yönetimin bir parçası (o böyle yorumluyordu) olarak gören tek İslam düşünürüydü. Tusi'nin söyledikleri müçtehitlerin yönetimine de ters düşmüyordu; zaten öğrencisi Hilli de öyle yorumlamıştır. Dolayısıyla, topluluk yönetimi Şii İmamiliğin ilk İslam cumhuriyetinin kurulmasına yol açan gelişmesinin bir parçası olarak görülebilir (bkz. s. 448).

SİYASAL SINIFLAMALAR

Bireylerin sınıflanması (ictima) dört şekilde yapılabilir: (1) ev, (2) bölge (sokak, mahalle), (3) şehir, (4) 'büyük topluluklar' –halk, ulus ve (5) 'dünyada yaşayanlar'. (Bu sınıflama Farabi'den geliyor olabilir.) İş bölümü kaçınılmaz olduğu için insanlar yiyeceklerini ve diğer ihtiyaçlarını günlük olarak kendileri karşılamazlar; depolama (biriktirme) gerekir; bunun için evlere ihtiyacımız vardır. Tusi İslami eşitlikçi bir tavırla ev idaresinin felsefenin (hikmet) *herkese* gereken bir dalı olduğunu söyler; çünkü "her insan kendi statüsüne göre bir topluluğun [ailenin] işlerinin sorumluluğunu üstlenmekle yükümlüdür; o onların çobanı (ra'y) onlar da onun koyunlarıdır (reaya)". Her grubun kendi reisi vardır; bir aile reisi bölgenin reisinin altındadır vs., ve bunların hepsi 'dünyanın reis'inin veya 'reislerin reisi' olan Mutlak Hükümdar'ın veya Önder'in, altındadır. Her bir bireyin hayatta kalabilmesi ve mükemmeliyete ulaşması bu nihai topluluğa bağlıdır (s. 155).

Dolayısıyla, bu evrensel topluluk *siyaset bilimi*ne (hikmet-i medeni) bağlıdır. Bütün zanaatları denetleyen ve 'en yüce zanaat' olan siyaset bilimi evrensel yasaları (kavânin) inceler ve işbirliği yoluyla gerçek mükem-

meliyete yönlendirildiği sürece çoğunluğun çıkarına hizmet eder (s. 192). Bilgi, geniş anlamda bilgelik toplumsal düzenin temelidir.

> Şehirlerin düzene sokulması hükümdarlığa, hükümdarlığın düzene sokulması devlet yönetimine (siyasa), devlet yönetimi de *bilgeliğe* bağlıdır. Şehirlere bilgelik egemen olduğunda ve gerçek yasa (namus-u hak) uygulandığında, düzen (nizam) sağlanmış, insanların mükemmeliyeti için çaba harcanmış olur. Ama eğer bilgelik yoksa, namus (yasa) yara alır, yasa yara alınca da hükümranlığın ihtişamı kaybolur ve düzensizlik (fitne) baş gösterir.[9]

Tıp gibi siyaset biliminin de amacı dengeyi sağlamaktır; usta devlet adamı 'dünyanın hekimidir'. Bunu şaşırtıcı bir ifade izler: "Her insan siyaset bilimi öğrenmek zorundadır" ki, erdemli olabilsin (s. 193). Bu son derece eşitlikçi bir düşüncedir ve Şii din bilgisi modelinden çok Sünni modele daha yakındır. Siyasetin hedefinin erdem olduğu ve herkesin nasıl erdemli olunacağını öğrenmek zorunda olduğu anlamına gelir.

Tusi yönetim türleri hakkında söylediklerine geri dönerek, yasa koyucuya ender olarak ihtiyaç olduğunu belirtir. Bir hükümdara ise, hukuk sistemini koruması için her zaman ihtiyaç vardır; böyle bir insana antik dönemdeki insanlar 'Mutlak Hükümdar', modern dönemdeki insanlar ise, İmam der. Kimileri İsmaili terminolojisi kullanarak, bu iki hükümdar türünü 'başkan' ve 'temel' olarak adlandırır. Söz konusu 'hükümdar'ın bir 'maiyeti veya ülkesi' olmayabilir; bu kişi 'dışarıdan bakıldığında, kimse ona dikkat etmese bile, hükümdarlığa gerçekten layık olan' kişidir (s. 192). Yine Farabi gibi, ideal topluluğa ve muhtemelen de gizli İmam'a geri döndük.

Tusi, İmam'ın yönetimindeki dünya birliğine 'erdemli şehir' der. Tusi'nin, söyleminin siyaseti ilgilendiren kısmını Farabi'nin söyleminin üzerine kurduğu açıktır. Tusi'nin erdemli şehir ile Şii topluluğunu kastettiği görülmektedir; muhtemelen İmamileri kastetmektedir ama İsmailileri de kastediyor olabilir. Erdemli şehir, görüşler ve eylemler konusunda fikir birliği içinde olanların oluşturduğu ve birbirine sıkı sıkıya bağlı olan ruhani bir topluluk olarak tanımlanmaktadır. "Erdemli şehrin halkı, dünya yüzünde ne kadar çeşitli olurlarsa olsunlar, gerçekte birbirleriyle aynı fikirdedirler. (...) Birbirlerine sıkı bir sevgi bağı ile bağlı olduklarından tek bir birey gibidirler" (s. 215).

9) S. 233 ve Arjomand (1984: 97) (italikler benimdir).

Yine Farabi'nin izinden giderek erdemli olmayan şehir türlerini de 'ihtiyaç, zenginlik, zevk, yüceltme, egemenlik veya özgürlük' arzularına göre tanımlamıştır; onları da ortak bir temel üzerine oturtmuştur (s. 225). Tusi muhtemelen bu tür şehirlerin gerçek dünyada erdemli şehirlerle bir arada var olduğunu düşünüyordu. Bu Şii deneyimini anlamlı kılar.

TOPLUMSAL SINIFLAR

Sıra toplumsal sınıflara gelmiştir. Erdemli şehirde insanlar entelektüel ve manevi yeteneklerine göre sıralanırlar: (a) 'en erdemli filozoflar'; sadece bu filozoflar gerçek ilim sahibidir ve sayıları çok azdır; (b) 'iman sahibi insanlar (ehl-i iman)'; bu insanlar bilge insanların söylediklerini doğru kabul ederler (burada ulema ve kadılardan söz ediyor gibidir ama aynı zamanda bir bütün olarak Şii topluluğu kastediliyor olabilir); (c) bilgileri düş gücüne ve retoriğe dayalı olanlar; (d) puta tapanlar. Tusi bir başka sınıflama daha yaparak toplumu *beş* sınıfa (rükün) ayırır: (1) erdemli filozoflar; (2) teoloji, fıkıh ve şiir yoluyla filozofların öğretilerini yayarak 'avamı göreceli bir mükemmeliyet derecesine getiren topluluk' – muhtemelen yine ulema; (3) maliye, tıp ve astroloji gibi zanaatlarla adaleti ve tartıların doğruluğunu sağlayanlar; (4) askerler; (5) çiftçiler ve mültezimler (*Âhlak-ı Nâsıri*, s. 212-16, 230). Birinci sınıflama, özellikle Farabi ve İbn Sina tarafından yorumlandıkları şekliyle dini kriterler üzerine kuruludur. İkinci sınıflama ise toplumdaki iş bölümü, özellikle de Farabi'nin beş toplumsal sınıfı üzerine kuruludur (bkz. s. 118).

Zihinsel çeşitlilik ile eşitsizlik doğuştan ve örften gelir; onlar yaratılışın sonuçlarıdır ve 'düzenin nedenidir'. Yasa Koyucu 'bütün topluluğu korumakla görevlidir' ve insanlara 'zekâları ölçüsünde' hitap eder. Dahası, erdemli şehirde yaşayanlar "mükemmeliyete doğru ilerlerken toplulukları ve öğretileri itibariyle farklılıklar gösterebilirler"; ancak bu farklılıklar sadece "hepsi aynı hedefe ulaşmaya çalışan insanların farklı düşlere ve örneklere sahip olmalarından" kaynaklanmaktadır. Bu farklılıklar "yiyeceklerdeki ve giyeceklerdeki farklılıklara benzemektedir" (s. 214). Acaba bu, İsmaililerdeki Sadık Kardeşliği düşüncesinde olduğu gibi, gayrimüslim tektanrılı insanlar da dahil olmak üzere farklı dini toplulukların rastlantısal nedenler sonucu ortaya çıktığı ve bu yüzden de onlara hoşgörüyle yaklaşılması gerektiği anlamına mı gelmektedir?

Tusi toplumu standart İran-İslam sınıflaması türünde de sınıflamıştır. Bu sınıflar şunlardır: (1) 'kalem ehli'; bu kişiler ilimde uzman olanlar yani, fukaha, kadılar, kâtipler, muhasebeciler, hendeseciler, gökbilimciler, hekimler ve şairlerdir; "bu ve öteki dünyanın düzeni bu kişilerin varlığına bağlıdır". Bu grup bir önceki Erdemli Şehir sınıflamasındaki ilk üç kategoriyi kapsamaktadır. Diğer gruplar şunlardır: (2) 'kılıç ehli'; (3) 'iş adamları', tüccarlar, zanaatkârlar ve mültezimler; (4) ziraat ehli. Tusi aynı zamanda insanları ahlaki doğalarına göre de beş gruba ayırmıştır (s. 230-1).

Tusi daha sonra bir 'hükümdar (padişah)' tarafından yönetilen bir devletin yönetimini Nasihatülmülûk türünde yazdığı bir kitapta ele aldı. Erdemli şehirde kullandığı dili burada da kullandı; ancak farklı bir noktaya işaret ederek, hükümdarlıkların başarılı bir şekilde işleyebilmeleri için *manevi* birliğin olması gerektiğini ileri sürdü. Çünkü genelde devletler "toplumdaki fikirlerin uyum içerisinde olmasıyla ayakta kalır; bir topluluktaki fikirlerin uyumu tek bir kişiye ait olan uzuvların işbirliği ve karşılıklı yardımlaşmasına benzer". Devletlerin gücü çok sayıda bireyin 'sentez ve birlik içinde tek bir birey gibi' olmasına bağlıdır; ve bu durum sadece bireylerin hepsinin aynı düşüncede olması halinde meydana gelir. Böylesi bir manevi birliğin derecesi devletlerin yükselmesini veya gerilemesini sağlar (s. 228-30). Tabii bu görüşte hoşgörüye yer yoktur.

Devletlerde hükümdarın görevi "uyruklarının durumuna önem vermek ve kendisini adaleti korumaya adamaktır; çünkü ülkenin düzeninin temelinde adalet vardır". Bu her şeyden önce, toplumdaki sınıflar arasında denge sağlamak demektir. Hükümdar bir sınıfın diğeri üzerinde egemen olmasını önlemelidir; "her birinin önemini sahip oldukları yetenekleri ölçüsünde" belirlemelidir ve "ortak malların paylaşımı sırasında sınıflar arasında eşitliği sağlamalıdır" (s. 230-2). Böylece, entelektüel açıdan eşit olmadıkları halde, zenginlikleri açısından sınıflar arasında eşitsizlik olmamalıdır (Platon bu görüşe katılırdı). Tusi statüyü veya sınıfı siyasi yönetimin odağına oturtmuştur. Sınıflar ve meslek grupları Tusi'nin düşüncesinde bir başka modern dönem öncesi düşünürde, hatta Durkheim'a kadar hiçbir düşünürde hiç olmadığı kadar önem kazanmaktadır.

Tusi'nin *Âhlak-ı Nâsırî*'si geniş kitlelerce, özellikle de İran'da ve Osmanlı dünyasında okundu ve uygulandı. Moğollardan önceki dönemdeki Avrasya kültürü ile erken modern dönem devletlerinin saray-bürokrasi kültürü arasında önemli bir bağ –neredeyse tek bağ– oluşturdu. Nasireddin Tusi klasik İslam siyaset felsefesinin öğelerini erken modern dönem dünyasına taşımıştır.

16
İbn Teymiye (1263-1328): Şeriat Yönetimi (al-siyasa al-shar'iyya)

Siyasal İslam düşüncesinin karşı kutbunda Ahmed İbn Teymiye (Harran, Suriye 1263-Şam 1328) bulunmaktadır.[1] Teymiye'nin kariyeri ve düşüncesi, Memlûk Sultanlığı'nda cisimlenen askeri baskının yarattığı siyasal bağlam ile Sünnilikteki metinsel doğruluk arasında yoğun bir diyalogdu. Bir Moğol istilası Teymiye'nin altı yaşında göçmen olmasına yol açtı. Hanbeli geleneğinde eğitim gördü ve babasından sonra Şam'daki bir medresenin başına geçti. İbn Teymiye hayatını Memlûk toprakları olan Mısır ve Suriye'de din eleştirmeni olarak geçirdi. Amacı Şeriatın doğru anlamını yaymaktı. Tasavvufa ve Hıristiyanlığa şiddetle karşıydı, Şiilerle, özellikle de Allame Hilli ile sürekli bir mücadele içindeydi (bkz. s. 215), yenilikçi (bid'a) olan her şeye saldırıyordu, aynı zamanda Sünni ulemanın gevşekliğini de eleştiriyordu.

İbn Teymiye halktan büyük destek gördüğünden, feveranları kamu düzenini tehdit ediyor ve sık sık hapse giriyordu; hatta bir keresinde İbn

1) *EI* çeşitli yerlerde İbni Taymiyya; Laoust (1939) (içinde çeviriler bulunan çok yetkin bir araştırma); Lambton (1981: 143-51); Nagel (1981: c. 2, s. 109-40); E. Rosenthal (1958: 51-61).

Cemaa'nın kendisi tarafından sorgulandı. Böylelikle Sünniliğe olan sadakati yüzünden baskı gören ender kişilerden olma ayrıcalığına kavuştu. Yine de resmi Cihat vaizi olarak atandığında, tek başına çalışarak Moğolların Suriye'yi işgaline karşı bir direniş başlattı (1300-1). Hayatının son iki yılını hapiste geçirdi (1326-8), onu hapse atanlar sonunda elinden kalemlerini ve kâğıtlarını alana kadar ciltlerce yazı yazdı.

İbn Teymiye yasalarla ilgili birçok konuda kısıtlayıcı bir tavır aldı (esrar alkol kadar kötüdür.)[2] Yorulmak bilmez ve ödün vermez bir muhalifti. Metodolojisi katı Hanbeli metodolojisi değildi. Maverdi, Cuveyni, Gazali ve Fahrüddin Razi'ye yakındı; rakiplerini özenle inceledi; bunlar arasında İmami Hilli ve İsmaili Saflık Kardeşliği bulunuyordu. Sık sık Ebu Hanife, İbn Hanbel ve 'birçok fakihten' yaptığı alıntıları alternatif olarak yan yana veriyordu (Laoust 1939: 118). Ayetlerin kelimesi kelimesine yorumlanmasını savunmadı; özel durumlarla hukuki normlar arasında rasyonel argümanlar yoluyla ilişki kurmak için kıyas ve tasım kullandı. İnananların icmayı anlamaya yardımcı olması amacıyla müçtehidin bireysel muhakeme yapmasını (içtihat) destekledi. En ilginci de, akıl (teolojinin yöntemi), gelenek (hadisçilerin yöntemi) ve özgür irade (Mutasavvıfların yöntemi) arasında bir 'orta nokta (vasat)' –uzlaşma– olması gerektiğini savundu. Dahası, Şeriatın temel ilkeleri ve değerleri yeni koşulları göz önünde bulundurmalıydı; mevcut haliyle Şeriatta oldukça geniş çaplı uyarlamalar yapmak gerekebilirdi. Şeriat ancak insanın kendisi her türlü çabayı (içtihat) gösterirse her konuda gerçek bir rehber olabilirdi.

İbn Teymiye'nin en önemli siyasi yapıtı *es-Siyasetu'ş Şer'iyye*'dir (*The Book on the Government of the Religious Law:* 1311-15 yılları arasında yazılmıştır). Teymiye'nin siyaset düşüncesinin temelinde, herkesi kapsama misyonunu gerçekleştirebilmesi için güncelleştirilmesi gereken bir Şeriat kavramı vardı. Teymiye Hanbeli geleneğinin ahlaki saflığına ulaşmaya çalışıyordu ancak bunu kendinden öncekiler gibi politikadan uzak durarak değil, yönetimle ilgili konulara Şeriatı uygulayarak yaptı. Bunun İslamiyet'in en temel projesi olduğunda ısrar ediyordu. Bu proje başlangıçta hulefayı raşidin tarafından gerçekleştirilmişti; ama şimdi başka araçlar gerekiyordu. Abbasi Halifeliğinin sona ermesinin İbn Teymiye'nin ufkunu genişlettiği söylenebilir; çünkü bu uzun zamandan beri süregelen sorunlara köklü çözümler getirmesinin önünü açtı. Dolayısıyla, Teymiye, halife

2) Franz Rosenthal, *The Herb: Hashish versus Medieval Muslim Society* (Leiden: Brill, 1971), s. 160-1.

tarafından tanındığı ve Şeriatı uyguladığı sürece egemen gücün (sultan), İslami terimlerle de facto bağımsız ve meşru kabul edilebileceğini söyleyen Maverdi'nin görüşünü reddetti. Daha katı kriterler uygulanmalıydı.

Hedef Adil Yönetimdi (siyasetu'ş şer'iyye). İbn Teymiye'nin bu başlıkla yazdığı risalesi Allah'ın 'dini yayma ve ikna görevi olan ilim ve kalem ile, zafer kazanma ve egemenlik kurma görevi olan gücü ve kılıcı' birleştirdiğini hatırlatmasıyla başlar (s. 1). Risale İslam'ın, 'dinin var olabilmesi için gerekli koşullar olan gücü, Cihat'ı ve maddi kaynakları' oluşturmayı hedeflemeden din yaymaya çalışan diğer iki göksel dinden üstün olduğu sonucuna varır (Laoust 1939: 178). Teymiye dünyanın sorununun, bir yandan hükümdarların maddi hedeflere sadece zor kullanarak, hırs ve kişisel çıkarla ulaşılabileceğini düşünürken, öte yandan dindar kişilerin manevi hedeflere sadece dindarlıkla ulaşılabileceğini düşünmeleri olduğunu söyler. "Dolayısıyla siyasi yaşama kesinlikle katılmayıp, başkalarına da bunu yasaklarlar." Doğru yol ise, bir kez daha, orta yoldur (vasat); 'toplumun hem maddi, hem de ahlaki çıkarlarını' önemsemektir ve bu ikisi birbiriyle ilintilidir (...); bu, dürüstlükle birleşmiş güçtür (Laoust 1939: 55-7).

DİN DEVLET GÜCÜ GEREKTİRİR

İbn Teymiye dinin devlet gücü olmaksızın uygulanamayacağı konusunda özellikle ısrarlıydı. Dini bir görev olan iyiyi emretme ve kötüyü yasaklama (hisba) 'bir liderin (imam) gücü ve otoritesi olmaksızın' mümkün değildir. "Allah'ın emrettiği diğer bütün görevler –yani, Cihat, adalet, hac, cemaat namazı (...) ezilenlere yardım etmek, yasal cezalar ve diğerleri– bir hükümdarın gücü ve otoritesi olmaksızın yerine getirilemez." "Sultan (güç), Cihat ve zenginlik olmadan din, din olmadan sultan, zenginlik ve harp kadar kötüdür."[3]

İbn Teymiye, 'siyasi' görevler ve faaliyetler dediğimiz şeylerin Şeriatta anlaşıldığı gibi 'emanet' ve 'velâyet' kategorilerine girdiğinde ısrar ederek bunu İslami terimlerle kanıtladı (Laoust 1939: 3, 70-2). Dolayısıyla 'emaneti sahiplerine iade etme' ve 'adil bir şekilde yargılama' (Kur'an 4: 61-2) –yani, yasal cezaları yoksullar kadar soylulara da uygulama– yükümlülüğü kesinlikle siyasi otoritelerindir. Takas, tazminat ve yoksullara

3) Laoust (1939: 172-3) ve E. Rosenthal (1958: 54).

yapılan dağıtım konularında Şeriatın ekonomik adalet ilkeleri bireyler ve kamu otoriteleri tarafından uygulanmalıdır (Laoust 1939: 2-3). (Genelde İbn Teymiye kişilerin özel mülkiyet hakkını korumaya çalışmıştır.) Bütün kamu görevlerinin amacı insanların maddi ve manevi açıdan mutlu olmasının sağlanmasıdır. Ancak insanların maddi ve manevi mutlulukları hisba önermesine dayanır; dolayısıyla, "iyiyi emretmek ve kötüyü yasaklamak bütün kamu görevlerinin ana hedefidir" (Laoust 1939: 70). İslami kurallara bağlı kalmayan hiçbir hükümet bunu başaramaz. Öte yandan, iyiyi emretmek ve kötüyü yasaklamak zor kullanma tehdidi olmaksızın etkili olamaz.

Bu görüş İbn Teymiye'nin din ile devlet arasında sıkı bir bağ kurmasını sağlamıştır: "Bu nedenle Emirliği bir din biçimi, insanın Allah'a yaklaşma yollarından biri olarak düşünmek bir görevdir" (Laoust 1939: 174). Ve hükümdarın güç kullanması "dinin en önemli görevlerinden biridir". "Devlete (devle) ve güce (şevket) verilen görev Allah'a ulaşmak ve O'nun dinini uygulamaya koymak olduğu için, devlet ve din tamamen bu amaç için kullanılmaya başlanmasıyla, mükemmel bir maddi ve manevi zenginlik sağlanır" (Laoust 1939: 177).

Bu görüş Maverdi'nin görüşünün radikal bir biçimde geliştirilmiş şekliydi. Bu görüş İslamiyet'in ilk haline, onu Hıristiyanlıktan en fazla ayıran şekline, yani insanların maddi ve manevi mutluluklarının birbirinden ayrılmaz olduğu görüşüne geri dönüş olarak görülebilir. Devletin kökeni kuramı da bu görüşü destekliyordu: Eğer insanlar birlik olma ihtiyacı hissederlerse ve bu nedenle 'doğaları itibariyle siyasi' iseler ve eğer ortak amaçları 'kendilerine emir veren birine itaati' gerektirirse, o zaman dinin devlete ihtiyacı var demektir. Aslında, din ile devletin birbirlerine ihtiyacı vardır.[4] Tarih kitabında din ile diğer toplumsal güçler arasındaki ilişkiyi ayrıntılarıyla inceleyen İbn Haldun bu tezi ampirik bir şekilde araştıracaktı.

Dolayısıyla hükümdarlığın (sultan, mulk, emir) Şeriat ile bir araya gelerek Adil Yönetimi (siyasetu'ş şer'iyye) oluşturduğunu söylemek mümkündür. Liderlik (İmamet), güç (şevket), hükümranlık (mülk) ve hükmetme gücü (sultan) gerektiren özel bir makamdır (velâyet). Devlet tam anlamıyla fıkıhla iç içe geçmiştir. Aynı zamanda, halife ile sultan arasındaki ayrım pratik nedenlerden dolayı ortadan kalkmaktadır. Tabii bu o dönemdeki durumu yansıtıyordu. İbn Teymiye'nin kastettiği şey, bütün iyi İslam hükümdarlarının eskiden halifeye ait olan dini fonksiyon-

4) Lambton (1981: 146-7); Gibb (1962: 169).

ları yerine getirdikleridir. Bu durum daha başka yükümlülükler de getiriyordu: Hiçbir hükümdar veya 'otorite temsilcisi' veya onların uyrukları "Allah'ın yönetiminden ve Peygamberin vekilliğinden vazgeçemez" (Laoust 1939: 172-3, 299). Yani, hepsi de eski halifelerin bağlı olduğu dini yükümlülükle bağlıdırlar.

İbn Teymiye İslam alemi (ehli sünnet ve cemaat) içinde farklı devletler olmasını kabul eder. Her devlette Önder-hükümdar Şeriat cezalarının (hudud) uygulanmasından, oruç tutulmasından, hacca gidilmesinden, kamu hizmetlerinin görülmesinden, toplumsal ve ekonomik normların uygulanmasından ve her şeyden önemlisi namaz ve Cihat uygulamalarından sorumludur (Laoust 1939: 253, 259).

HÜKÜMDARIN SORUMLULUKLARI

Bütün bunlar Müslüman hükümdar ile kamu görevlilerine yüksek bir statü verdi, halkı da yüksek bir beklenti içine soktu. İbn Teymiye ilk dört halifeye, Selçuklulara, Nureddin ve Salahaddin'e ve ilk Memlûk sultanlarına hayrandı. Hükümdarlar kendi hedeflerini belirlemezler ama İslamın hedefleri doğrultusunda çalıştıkları için eyleme geçmelerini ve kendilerine itaat edilmesini sağlayacak otoriteleri vardır.

Meşru gücün sorumlulukların yerine getirilmesine bağlı olması Kur'an'daki emanet öğretisinde vurgulanmıştır: Ellerine güç verilenler "sadece birer emanetçidirler, temsilcidirler, otoritenin araçlarıdırlar, asla sahibi değildirler". Hükümdara çoban derken kastedilen *budur*; hükümdar bir yetimin vasisi gibidir (Laoust 1939: 8, 299). Ortadoğu'da ve İran'da eskiden beri bulunan mutlak hükümdar imajı burada tam anlamıyla İslamlaştırılmıştır. Hükümdarın otoritesi Allah'tan gelmektedir; ancak bu, onun hizmet etmekle görevlendirildiği çıkarların uyruklarının çıkarları olduğu anlamına gelmektedir. Avrupa'da doğmakta olan devletin kişilerden bağımsız bir olgu olduğu fikri kısa bir süre sonra doğacaktır; muhtemelen bu, İbn Teymiye'nin zihinsel evreninde de düşünülmeyecek bir şey değildi. Teymiye'de olmayan şey, halka verilmiş veya verilebilecek olan herhangi bir otoritedir.

İbn Teymiye Şeriatta belirtilmeyen ve geleneksel olarak laik kanunlar ile Mezali divanlarının alanına giren kötü yönetim, kötü mali uygulamalar ve rüşvet gibi şeylere verilecek cezaları hükümdarın takdirine bırakmıştır. Şeriatın izin verdiklerinin dışında kalan gelir kaynakları, İcma yo-

luyla yasaklanmadıkları sürece, kişinin bireysel muhakemesine bırakılabilir. Bu Sultan'a verilen son derece önemli bir ayrıcalıktı. Hükümdar işe uygun insanları devlet yetkilileri (vali, komutan, imam, köy reisi) olarak atamalıdır. Sadece kadı seçerken *en iyi* adayı seçmelidir. Bu göreve *Yetersiz* birini seçmek, emanetin kötüye kullanılmasıdır (nepotizme bir saldırı).

Emirleri Şeriata aykırı olmadığı sürece *tüm* kamu yetkililerine itaat edilmesi gerektiği yolundaki katı Hanbeli ilkesinde bir yumuşama söz konusu değildir. Öte yandan, hükümdar ahlaken ve hukuken başkalarına danışmakla yükümlüdür ve iyiyi emretmenin ve kötüyü yasaklamanın bir parçası olarak iyi tavsiyelerde bulunmak (nasihat) bütün Müslümanların dini ve hukuki görevidir. Bu, hükümdarın veya yetkilinin görevini yerine getirmek için gerekli olan bütün özelliklere sahip olmayabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Böyle tavsiyelerde bulunulması uysallık ile silahlı ayaklanma arasında (bir kez daha) orta yolun bulunmasını sağlar. Ulemanın tavsiyelerde bulunması özellikle önemlidir. 'Ulu'l emr' (Nisa Suresi, 59) terimi–Kur'an'ın itaat edilmesini emrettiği kişiler– emirler ve ulema anlamına gelmektedir (Laoust 1939: 54, 68). İbn Teymiye bunları ön plana çıkararak önemli toplumsal gerçekleri hukuken tanıyordu. İbn Teymiye tarafından önerilen ana reformlardan biri, ulemanın politikadan uzak durma tavrını terk etmesiydi. Bu tür zorunlu danışma Müslümanlığın siyasi düşüncesinde otorite konumunda olanlar üzerinde anayasal bir denetim mekanizması kurma fikrine en çok benzeyen şeydi.

Bu Adil Yönetim görüşü, yönetimin bütün pratik yönlerinin dinin ahlaki evreninin kapsamına girdiği anlamına geliyordu. Dolayısıyla, İbn Teymiye Nasihatülmülûk malzemesini fıkıh alanına taşımış oluyordu. Onun yapmak istediği şey, (Laoust'un sözleriyle) 'ampirik ve fırsatçı yönetim sanatı' olan siyasayı Şeriatla birleştirmek ve "adetlerle ilişki içine sokarak ve [mevcut] adetleri fıkhın genel ilkeleriyle bir araya getirerek Şeriatı daha esnek" kılmaktı (Laoust 1939: 55). İbn Teymiye bunu, öncelikle toplumsal ve siyasi konulara bağımsız akıl yürütmeyi uygulayarak başardı; ikinci olarak da Şeriat tarafından yasaklanmamış veya şarta bağlanmamış önlemleri savunmak için dini-hukuki bir kriter olan 'genel mutluluk (maslahat)' kriterini liberal bir şekilde kullandı. Teymiye, Allah'ın hiçbir zaman olanaksızı talep etmediği veya gerekli olanı yasaklamadığı ilkesini yineledi.

Bir hükümdarda veya valide bulunması gereken şeyler Maverdi gibi yazarlar tarafından belirlenen ideal özellikler değil, yöneticinin yapmak zorunda olduğu şeyleri yapabilmesini sağlayacak erdemlerdir. Bunlar Kur'an'da belirtilmiştir. Hükümdarın savaşta cesarete ve kurnazlığa ('savaş kurnaz-

lıktır'); hüküm vermek için de adalet bilgisine ve sadakate ihtiyacı vardır. Ama bunların hepsi çok ender olarak tek bir kişide bulunur. Bu nedenle eldeki işe uygun yetenekleri olan kişi seçilmelidir; yumuşak bir önderin sert bir yardımcısı olmalıdır. "Allah bu dini ahlakı olmayan insanların yardımıyla güçlendirecektir" (Hadis); "Ben merhametin peygamberiyim, ben Katliamın peygamberiyim. (...) Ben kana bulanmış bir şekilde kahkaha atarım". Kamu görevlerinin amaçlarına korku ve sevgi ile ulaşılır: "Gerçekte bu iki yöntem bir arada gider" (Laoust 1939: 11, 14-16).

> İnsanlar vermek demek olan cömertlik ile bir çeşit cesaret olan güçlü bir irade olmadan yönetilemez. (...) Bu iki erdem olmadan maddi veya manevi hiçbir yaşam mümkün değildir. Bunları kaybeden, çok geçmeden gücü de kaybeder (Laoust 1939: 53).

İbn Teymiye iyi yönetim kavramına sertlik öğesini kattı. Bir suçlunun pişman olması durumunda bile yetkililerin herhangi bir hafifletme yapmadan cezanın tamamını vermeleri gerektiğinde ısrar etti. Bu Allah'a itaati teşvik edecektir. "Bütün yöneticiler cezaların uygulanmasında ödün vermez olmalıdırlar ve merhamete geçit vermemelidirler çünkü din tehlikedir" (Laoust 1939: 100). Teymiye özellikle eşkıyaya karşı sertti. Cihat'ın Allah'a hizmet etmenin en önemli yollarından biri olduğunu vurguladı ve onu hacca gitmekten daha üstün tuttu. Müslüman toplumuna hizmet edenler listesinin en başında savaşçılar gelmektedir. 'Cihat'ın birinci amacı' dini görevleri ihmal edenleri veya yasak olan fiilleri yapanları cezalandırmaktır (Laoust 1939: 73).

İbn Teymiye siyasal İslam düşüncesinin esası olarak nitelenebilecek bazı fikirleri inanılmaz bir açıklıkla ortaya koydu. Ancak Teymiye Sünni fıkhının son özgün düşünürüydü. Uzunca bir süre onun görüşlerini az sayıda insan benimsedi; etkisi az oldu (Laoust 1939: 477-505). On altıncı yüzyılda birkaç Osmanlı âlimi onu inceledi. On sekizinci yüzyılda ise Vahabi hareketi onun fikirlerini benimsedi. İbn Teymiye uzunca bir süre Bereketli Hilal'den[5] çıkan tek önemli siyaset kuramcısı olarak kaldı. İbn Teymiye'nin fikirleri bu tarihten itibaren siyasal Sünni düşüncesinde giderek önem kazanmaya başladı. Birçok ciltten oluşan yapıtlarının ne denli doğru anlaşıldığı ise ayrı bir konudur.

5) Bereketli Hilal: Ortadoğu'da, Batı ve Ortadoğu uygarlıklarının doğduğu bölge (Fertile Crescent) (ç.n.).

17
Delhi Sultanlığı ve Barani: Devlet Yönetimi ve Ahlak

İslam toprakları olan Kuzey ve Orta Hindistan, Delhi Sultanlığı'nın (1206-1526) egemenliğindeki Afgan ve askeri seçkinler olan Türk köle askerler tarafından yönetiliyordu; sultan Balaban'ın (hd. 1249-87) egemenliğinde yüksek görevlere sadece Türkler getirilmeye başlandı. Rejimin kökeni Sünni Orta Asya'ya gidiyordu ve Sünni ortodoksiye bağlıydı. Sultan Mübarek Han'ın kendini halife ilan etmiş olmasına karşın (1317), diğer sultanlar Kahire'deki Abbasi halifesi tarafından tanınıp tahta çıkarılarak ulemanın gözünde statülerini yükseltmenin akılcı olduğunu düşündüler.[1] Tuğluk hanedanı egemenliğinde (1320-1413), özellikle de Muhammed bin Tuğluk'un hükümdarlığı (1325-51) sırasında, İslamiyet'in kontrol altında bulundurduğu bölge güneye doğru genişledi.

MÜSLÜMANLAR VE HİNDULAR

İslamiyet Sufi misyonerler ve İranlı tüccarlar tarafından yayıldı; İslami-

1) Hodgson (1974: 2. Cilt, s. 422). Bakınız Lapidus (1988: 437-50); Kulke ve Rothermund (1998: 152-69); Ahmad (1964: 6-19); Qureshi (1942).

yet'in tasavvufi biçimi Hindistan'a çekici geldi. Tasavvuf İslami ve Hinduist uygulama ve inançları birleştiriyordu; "Hindistan'daki İslamiyet temelde bir evliya İslamiyet'idir".[2] Kullanılan dil Urducaydı. İslamiyet insanları kast sisteminden kurtarıyordu ama yine de İslamiyet'e yaygın bir geçiş olmadı.

Egemen seçkinlerden aşağı doğru inildiğinde toplum çoğulcuydu. Fetihler sonunda ülke olduğu gibi devralınmış gibi görünüyordu çünkü vergiler ödendiği sürece "Hindistan'ın İslamiyet öncesi siyasi yapısı hiç değişmedi (...) yerel racalar ve Brahman din seçkinleri Müslüman egemenliği altında yerel siyasi gücü ellerinde bulunduruyorlardı" (Lapidus 1988: 446). Eskiden olduğu gibi, kırsal kesimdeki düzenin en tepesinde yine köy başkanları vardı. Ticaret ve bankacılık üst kastlardaki Hinduların elindeydi. Muhammed bin Tuğluk yüksek makamlara gayrimüslimleri atadı ve Hindu tapınaklarının inşa edilmesine izin verdi.

Siyasi kültürde farklılıkları birleştirmek mümkündü, çünkü Müslümanlar ve Hindular tanrı tarafından atanmış hükümdarın mutlak hükümranlığı konusunda hemfikirdiler. Dahası, "Müslümanlığın hükümdara sadakat, hami-yanaşma ilişkileri ve hizmetin ve şerefin erdemleri üzerine vurgu yapması Hindu siyasi idealleriyle uyumluydu" (Lapidus 1988: 442). Sultanlar Sufi dervişler aracılığıyla sıradan halkla ilişki içine girdiklerinden, dini-siyasi desteklerini almak istedikleri bu kişilerle çok yakın bir ilişki kurdular. Ömer Suhreverdi'nin tarikatı (bkz. s. 198) "Delhi sultanlığı ile taşra eyaletleri ve aşiretleri arasında arabuluculuk yapıyordu" (Lapidus 1988: 450). Sufi şeyhler dini nedenlerden dolayı hiyerarşik düzeni kabul etmeye eğilimliydiler; siyasi faaliyetlerden, memuriyetten ve şiddetten uzak durulmasını savunuyorlardı. Bu şeyhlerin güçleri kendi cemaat örgütlenmelerinden geliyordu.

Hindistan'daki siyasal İslam düşüncesi diğer yerlerdekinden farklı değildi. İran-İslam fikirleri, özellikle de Nizamülmülk'ün benimsediği şekliyle, Nasihatülmülûk edebiyatıyla, örneğin on üçüncü yüzyılda Fakhr-i Mudabbir'in *Adab ul-Mülük* kitabıyla yayılmaya çalışılıyordu. Felsefe yoktu.[3]

Sıra dışı olan şey, Müslümanlar ile Müslüman olmayanlar arasındaki ilişkinin yoğunluğuydu; bu ilişki din siyasetinde Müslüman seçkinler arasında ihtilaflı bir konu haline geldi. Bazıları Hinduların monoteist sa-

2) Trimingham (1971: 22); Lapidus (1988: 446).
3) *EI* 7: 88a; Ahmad (1962), Lambton (1980: VI: 438-9).

yılabileceklerini, bu yüzden de onlara İslam'ın koruması altındaki halk (zimmi) statüsü verilmesi gerektiğini düşünüyordu. Diğerleri buna karşı çıkıyor ve Hindularla savaşılması ve eğer Müslümanlığa geçmeyi reddederlerse çoktanrıcı kişiler olarak öldürülmeleri gerektiğini söylüyorlardı: İslamiyet çok daha sert bir şekilde dayatılmalıydı. Fakhr-i Mudabbir'e göre ise, Hindular Müslümanların altındaydı ama zimmi statüsüne sahiptiler (Ahmad 1962: 121-3).

BARANİ
(yaklaşık 1285-yaklaşık 1357)

Bu dönemdeki en mütefekkir düşünür Ziyaüddin Barani idi (Delhi 1285'ten önce-1357'den sonra). Barani İslamiyet'teki ve İran kültüründeki yönetim görüşleri arasındaki çelişkilere işaret edip bunları çözümlemeye çalışan ilk Müslüman kuramcıydı. Kendiden önceki Müslüman yazarlar bu çelişkileri düşünmüş olsalar bile, onları hiçbir zaman tartışmamışlardı. Barani bir saraylının oğluydu; muhtemelen kitabı *Fetâvây-i Cehândârî*'yi (Farsça yazmıştır) Muhammed İbn Tuğluk'un hizmetindeyken yazmıştır.[4] Kitap Gazneli Mahmud'un özlü sözlerini Nasihatülmülûk tarzında aktaran bir yapıttı. Daha sonra tahta çıkan Firuz Şah Tuğluk (hd. 1351-88) muhtemelen tahta kimin çıkacağı konusunda tuttuğu taraf nedeniyle Barani'yi sürgüne gönderdi; Barani hayatının son yıllarını saraya geri dönme umuduyla kitap yazarak geçirdi. Kitabı *Tarihi-i Firuz Şah*'ı (History of Shah Firuz) yeni hükümdara ithaf etti. Barani bu kitapta Sultanlığın tarihinden örnekler vererek *Fetâvây-i*'de sıraladığı tavsiyelerini dinlemenin avantajlarını göstermeye çalıştı. Barani çağdaş olayları anlatması dışında, bir tarihçi olarak güvenilir değildi. Yoksulluk içinde öldü.

Barani'nin tezi devlet politikası ile kişisel ahlak arasında bulunan açık bir fark etrafında döner: Kralların 'başkalarına dayattıkları yasalara itaat ederek örnek olmaları' en doğrusudur ancak bunu yapmamalarının 'yönetimlerinin işleyişi ile ilgisi yoktur'. Hükümdarların yapması gereken şey Şeriatı katı bir şekilde uygulamaktır. Barani İslamiyet'te her zaman olduğu gibi *adalet* üzerine vurgu yaptı. Adalet baskıyı önler ve güçsüzleri korur; adalet olmadan din olamaz. "Din ve dünya ikiz kardeştirler" sloga-

4) Çevirinin yer aldığı yapıt: Mohammed Habib, *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (Allahabad: Kitab Mahal, n. d.). Bkz. *EI* çeşitli yerlerde Baranî; Ahmad (1962: 123-6).

nını "din ve adalet ikiz kardeştirler" olarak değiştirdi. Adalet "hükümdarların üstünlüğünün gerçek kanıtıdır"; insan doğası o kadar acımasızdır ki, "insanlara emretmek ve onları yönetmek egemen hükümdarlardan duyulan korku ve onların gücü olmaksızın mümkün olamaz". Adalet 'insanların başında güç ve otorite sahibi güçlü bir hükümdar' olmasını gerektirir (*Fatawa-yi* s. 3, 16, 34).

Ancak Barani daha sonra yeni bir şey söyler: Adalet, pagan İran tarzında güçlü bir yönetim gerektirir ve dini normlardan ayrılmadan adaleti sağlamak mümkün değildir. Barani hükümdarın sertlik ile merhameti bir arada bulundurması gerektiğini vurgular. Bu özellikler onun içinde olmalıdır ve 'mükemmelleştirilmelidirler' ki, gerektiği zaman onları kullanabilsin. Böyle bir esneklik "yaratılışın harikalarından biridir". Bu iki özelliğe de sahip olan bir hükümdar gerçekten de Allah'ın vekili ve "dünyanın eksenidir (kutb-i alem) ve öteki dünyada Allah'ın tahtının gölgesinde kendine bir yer bulacaktır". Hükümdarlığın yasaları uygulamada ve kanunsuzluğu bastırmada başarılı olabilmesi için 'korku, prestij ve güç' kullanması gerekir. Hükümdar 'yüksek kararlılık' sahibi olmalıdır (Makyavelli'nin *virtù* kavramına eşdeğer bir kavram) (*Fatawa-yi* s. 86).

Bu son kısım İslami geleneğe yakındır. Bu görüşler Granada hükümdarının tarihçisi ve veziri olan ve İbn Haldun'la yakın bir dostluk kuran Lisanüddin İbn Hatib (1313-75)[5] tarafından da dile getirildi. İbn Hatib muhtemelen Avrupa bağlamında yazdığı için yöneten-yönetilen ilişkisine özel bir ilgi gösteriyordu ama bu ilişkiye kesinlikle çok pragmatik bir açıdan bakıyordu. Vezirlerin nasıl davranmaları gerektiği hakkında yazdığı ve halife Harun Reşid'e bilge bir kişi tarafından verilen bir nasihat olarak sunulan kitapta İbn Hatib şöyle der: "Avam halk basit olabilir ama aslında onlar çok güçlüdür, özellikle de birlikte hareket ettiklerinde. Eğer halk isyan ederse, hükümdar diplomatik olmalı ve onlar dağılana kadar bu tavrını değiştirmemelidir." Ama daha sonra "hükümdar onları ezmeli ve onlara merhametli davranmamalıdır" (s. 211). Ancak İbn Hatib Kastilya'nın Hıristiyan hükümdarı Zalim Pedro'ya yazdığı bir mektupta (1367) çok farklı bir tavır takınmıştır. Bu bir Müslüman'ın Avrupalı Hıristiyan bir hükümdara nasihat türünde

5) Wada al-Qadi, "Lisan al-Din al-Hatib on Politics", yer aldığı derleme *Union Européenne des Arabisants et Islamisants, Actes du 8ème Congrès (1976): La Significance du bas moyen âge* (Aix-en-Provence: Edisud, n.d.), s. 205-17.

yazdığı eşsiz bir mektuptur. Mektupta hükümdara uyruklarının hayatlarına ve mülküne, soyluların mevkisine saygı göstermesini ve hasımlarını bağışlamasını nasihat eder: "Gönüllü itaat sonsuza dek sürebilecek tek gerçek itaattir".[6] O dönemde bu görüş İslami olmaktan çok Avrupalı-Hıristiyan bir duyguyu yansıtıyordu.

Barani sıra dışı bir şekilde din ile siyaset arasında doğrudan bir çatışma görüyordu. Bir tarafta fıkıh ve Sufi dindarlığı ile diğer tarafta Nasihatülmülûk edebiyatıyla somutlaşan İran öğretisi arasında bulunan bir çelişkiyi gözler önüne sermeye çalışıyordu. Bu çelişkiyi İbn Mukaffa'dan bu yana bütün Nasihatülmülûk yazarları göz ardı etmişti. Barani, yönetimde nasıl bir tavır takınılması gerektiğinin sadece pagan İran geleneğinde açıkça belirtildiğine inanıyordu. Bir hükümdar ancak 'Hüsrev Pervez'in ve İran'ın büyük hükümdarlarının politikalarını' izlerse yönetimde başarılı olabilir. Ancak "Peygamber Muhammed'in sünneti ve onun yaşam biçimi ile İran imparatorlarının gelenekleri ve yaşam biçimleri arasında tam bir çelişki vardır". Hiçbir hükümdar "Peygamber'in yoksulluk geleneği uyarınca yaşayarak başarılı bir şekilde hüküm sürmemiştir". Tersine, "peygamberlik (dinin mükemmelliği) ve hükümdarlık (dünyevi yaşamın mükemmelliği) (...) birbirinin karşıtıdır ve birbiriyle çelişki içindedir ve bir araya gelmeleri mümkün değildir". Gazneli Mahmud'un oğullarına bunun 'tüm din âlimleri tarafından bilindiğini' söylüyordu (*Fatawa-yi* s. 39-40).

Böyle bir din ve iktidar görüşü İslamiyet'te ilk kez ortaya çıkıyordu. Bu görüş Sufiliğin etkisinden kaynaklanmış olabilir; Barani Delhi sarayındaki Sufi şair Emir Hüsrev'le tanışıyordu. Onun söyledikleri çaresizlik ve feragat tavrı gerektiren bir Sufi din görüşü biçimindeydi. Oysa, hükümdarlık 'lüks yaşam ve hükümdarın kendisini yüceltmesini' gerektiriyordu. Peygamberin bir mucizesi sayesinde sadece ilk dört halife 'yoksulluk ile hükümdarlığı birleştirmeyi' başarabilmişlerdi ama içlerinden üçü şehit edilmişti (*Fatawa-yi* s. 39).

Ancak Barani yine de hükümdarlığa atfedilen özelliklerin 'Allah'ın özellikleri arasında' olduğunu söyleyerek hükümdarlık ile İslamiyet arasındaki çelişkiyi gidermeye çalıştı. Ve "hükümdarlık Allah'ın vekilliği (niyabet) ve temsilciliği (hilafet) olduğundan, yumuşak başlılık erdemini benimseyerek hükümdar olmak mümkün değildir". Bu noktada, sultanda

6) *A.g.e.*, s. 211; İspanyol versiyonunun yer aldığı yapıt: Lopez de Ayala, *Cronicas de los Reyes de Castillo* (Madrid; 1776), c. 1, s. 484-93.

zaten halifelik statüsünün bulunduğunu görüyoruz ama bu, fıkıh anlamında değil de manevi-Sufi anlamda bir statüdür. İkinci olarak, Şeriata göre, 'İran'ın pagan imparatorlarının geleneklerini' uygulamaya ancak mecburiyet durumunda –örneğin, leş yemek– izin verilebilir. (*Fatawa-yi* s. 39).

LAİK KANUN

Barani Şeriatın yanı sıra sultani (laik) kanunlara ihtiyaç olduğunu güçlü bir şekilde vurguladı; bu, din ile gündelik siyaset arasındaki çelişkiyi gidermenin bir başka yoluydu. Bu tür kanunlar örfi olabilir veya 'değişen zamana ve duruma' ayak uydurmak için bilge danışmanlara danıştıktan sonra hükümdar tarafından yapılan yeni kanunlar da olabilir. Bu kanunlar da fıkıhtaki zorunluluk öğretisi ile savunulmaktadır. Barani bu yeni kanunlara İslami gelenekte dini olmayan kanunlara atfedilen statüden daha yüksek bir statü verdi. Çünkü bu kanunların 'ilme ve akla' dayandığını söyledi; bu kanunlar 'daimi' olmalıdır ve 'hükümdarın ülkenin refahını sağlamak için zorunlu bir görev olarak üstlendiği ve hiçbir şekilde sapmayacağı davranış kurallarını da' içermelidir (*Fatawa-yi* s. 64).

Verdiği örnek iyi ailelerden gelenleri onurlandırmak ve alt tabakalardan gelenleri de aşağılamaktı; Barani bunu doğanın bir tür ahlak yasası olarak nitelendiriyordu. Barani siyasi istikrarın insanların meslekleri değiştirmemelerinde yattığına inanıyordu. Eğer para arzusu askerlerin tarımla, veya soyluların ticaretle ilgilenmelerine yol açarsa, bunu istikrarsızlık takip eder. 'Doğa' yasasına örnek verirken toplumsal statüyü seçmesi ilginçtir. Barani, hükümdarın kendi kendisine 'yönetim makamlarını ve görevlerini sadece soylulara ve özgür doğanlara vermek' gibi bir yasal zorunluluk getirmesini istiyordu (*Fatawa-yi* s. 64). Bir başka deyişle, kanunların hükümdarı bağlayan anayasal kanunlar olmasını istiyordu. Sultani yasalar ve toplumda sınıf değiştirememe daha sonraları Osmanlı siyaset düşüncesinin önemli temaları haline geldi: Kanunun toplumsal hiyerarşiyi desteklemesi gerektiği düşünülüyordu.

Barani gündelik konularla ilgili olarak ise, yeni olmayan ama özgün vurgular yapan politikaların benimsenmesi gerektiğini savunuyordu. Hükümdarlar bilge insanlara (hakim) danışmalıdır; çünkü "bir yanlışta çok ender olarak fikir birliği sağlanır" (*Fatawa-yi* s. 9). Bu danışmanlar 'eski hükümdarların ilmine' ve pratik deneyimine sahip olmalıdır; makamları daimi olmalıdır. Divanda yapılan tartışmalar içten olmalı ve kısıtlan-

mamalıdır. Barani (Muhammed bin Tuğluk ve daha önceki sultanlar tarafından yapılmaya çalışılan) fiyat denetiminin hükümdar tarafından 'üretim maliyeti ilkesi uyarınca' uygulanması gerektiğini ileri sürmüştür (*Fatawa-yi* s. 35). Temel maddelerin fiyatları düşük tutulmadıkça ordu da, insanlar arasında ve sonuç olarak ülkede istikrarsızlık olacaktır. Barani dindarlık ile siyasi başarı nasıl bir araya gelebilir gibi gerçek bir sorunla boğuşan özgün bir akla sahiptir. Aynı sorun İslamiyet'in karşı kutbunda yer alan İbn Haldun'un da zihnini meşgul ediyordu.

18
İbn Haldun (1332-1406): Uygarlık Bilimi ve İslamiyet Yönetimi

Abdurrahman İbn Haldun (Tunus 1332-Kahire 1406)[1] Müslüman aydınların standartlarına göre bile çalkantılı bir yaşam sürdü. Anne ve babası 1349 yılında vebadan öldü. Geleneksel bir din eğitimi gördü ama aynı zamanda yoğun bir şekilde felsefe çalıştı; Platon'u, İbn Sina'yı ve İbn Rüşd'ü okudu ve onlar sayesinde Aristoteles ile tanıştı. Nasıreddin Tusi ve Fahreddin Razi'nin yapıtlarını biliyordu. Bu hevesli genç için metafizik "bilimlerin en yücesiydi. Metafizik bilen kişi en mutlu kişidir. (...) Diğer bilimlerin metafiziğe ihtiyacı vardır, metafiziğin ise onlara ihtiyacı yoktur" (Mahdi 1957: 33).

İbn Haldun Mağrip ve Granada'da birkaç önemsiz hükümdarın hizmetine girdi; Kastilya hükümdarı Zalim Pedro'ya yollanan barış heyetin-

1) Bkz. *EI* çeşitli yerlerde Ibn Khaldun; Mahdi (1957); Y. Lacoste, *Ibn Khaldun: naissance de l'histoire passé du tiers-monde* (Paris: F. Maspero, 1966); Nassif Najjar *La pensée réaliste d'Ibn Khaldun* (Paris: Presses Universitaires de France, 1967); E. Rosenthal (1958: 84-112); Lambton (1981: 152-77); Henri Laoust, "La pensée politique d'Ibn Khaldun", *REI* 48 (1980), s. 133-53; Gibb (1962: 166-75); M. Talbi, "Ibn Khaldun et le sens d'histoire", *SI* 26 (1967), s. 73-148; Fuad Baali, *Society, State and Urbanism: Ibn Khaldun's Sociological Thought* (Albany NY: SUNY, 1988); al-Azmeh (1982).

de yer aldı (1364) ve böylelikle Hıristiyan dünyasının siyaseti ile tanıştı. Granada veziri İbn Hatib ile yakın bir dostluk kurdu. İbn Haldun ne zaman taraf değiştirmesi gerektiğini biliyordu; iç bölgelerdeki göçebe aşiretlerini anlama ve onlarla görüşmeler yapma konusunda çok özel bir yeteneği vardı. Muhsin Mahdi'ye göre, bu noktada İbn Haldun kendisini, 'kişisel güç kullanma yoluyla veya bir hükümdarı bilge bir yönetici olmak için eğiterek toplumda reform' yaparken buldu (Mahdi 1957: 55).

Ancak 36 yaşına geldiğinde 'makam hastalığından kurtulduğunu' belirtir. "Dahası, bilimsel konuları çok uzun süredir ihmal etmekteyim. Bu nedenle hükümdarların işleriyle ilgilenmeyi bıraktım ve bütün enerjimi okumaya ve öğretmeye verdim" (*EI* 826b-7a). Ailesiyle Oran yakınlarına yerleşmesi için yedi yıl geçmesi gerekti; sonunda dört yıl boyunca kesintisiz olarak çalışmanın zevkini yaşadı (1375-9); bu, o dönemde bir bilim adamı için çok sıra dışı bir şeydi. *Kitabü-l İber*'in (kısaca *el-İber*) (Universal History) büyük bir kısmı ile hayatının sonuna kadar revize etmeyi sürdürdüğü *Mukaddime*'yi[2] (Prolegomena: Muqaddima) burada yazdı.

Ancak daha sonra siyasetle uğraştığı dönemden kaynaklanan kavgalar onu Kahire'ye taşınmak zorunda bıraktı (1382). Kahire İbn Haldun üzerinde çok büyük bir etki bıraktı; Memlûkların İslamiyet'in kurtarıcısı, Memlûk Sultanlığı'nın da 'en üstün Müslüman devleti' olduğunu düşünüyordu (Ayalon 1977 VII: 327). Kahire'de bir fıkıh öğretmeni olarak ün yaptı. Malikilerin kadi-l-kuzatı yapılacak kadar saygı görüyordu (1384). Ancak ailesi Kahire'ye onun yanına gelirken İskenderiye açıklarında gemileri battı. Hasımları İbn Haldun'un kadılıktan azledilmesini sağladılar. Bundan sonraki on dört yılı bir Sufi tekkesinin şeyhliğini yaparak geçirdi. Tekrar kadılığa atandı, daha sonra yine azledildi (1399-1400).

Daha sonra sultanın Şam'ı Timur'un elinden kurtarmak için düzenlediği sefere zorla dahil edildi. Sultanın seferden vazgeçmesi üzerine teslim şartlarını konuşmak İbn Haldun'a kaldı; Şam yağmalandı. İbn Haldun birkaç kez Timur'la görüştü ve onun isteği üzerine Mağrip üzerine bir kitap yazdı. Hatta İbn Haldun Timur'u İslamiyet'in yeni önderi olarak görmüş bile olabilir. Eğer görmüşse, bu İbn Haldun'un ne kadar ger-

2) (Yay. haz.) Quatremère, 3 cilt (Paris, 1858); çev.: Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun: the Muqaddimah, an Introduction to History*, 3 cilt, yeniden basım (Princeton NJ: Princeton University Press, 1967); kısaltan N. J. Dawood (Londra: Routledge and Kegan Paul, 1967) – bütün referanslar aksi söylenmemişse bu kısaltılmış çeviriyedir. (Çeviri ile ilgili sorunlar için bkz. Hodgson (1974: c. 2, s. 481n.) ve kitap eleştirisi H. A. R. Gibb *Speculum* 35 (1960), s. 139-42.)

çekçi biri olduğu hakkında bize bir şeyler söylemektedir. İbn Haldun gibi ilkel toplumsal enerjilere hayran birinin dünya tarihinde göçebe savaşçılığının bu son büyük temsilcisi ile sohbet etmiş olması olağanüstü bir şeydir. Kahire'ye geri dönen İbn Haldun birkaç kez kadılık makamına getirildi ve azledildi [İbn Haldun kadılığın Allah'ın gözünde 'her şeyden üstün olduğunu' söylemiştir (F. Rosenthal, 2. cilt, s. 149)].

İbn Haldun'un siyasi deneyimleri onun siyasal toplumu anlaması ve tarihsel kaynakları kullanması için iyi bir arka plan oluşturuyordu. İbn Haldun bir keresinde fıkıh veya teoloji ile değil de, tarihsel verilerin ampirik analizi ile ilgilendiğini söylemiş olmasına karşın, *Mukaddime* fıkıh, Nasihatülmülûk, ve felsefe alanlarını eşsiz bir şekilde birleştiriyordu (*Mukaddime* s. 190).

BİLGİ KURAMI

İbn Haldun'un *Mukaddime*'yi yazarken esinlendiği kişi, daha sonra göreceğimiz gibi kesinlikle Aristoteles'tir. Gibb, İbn Haldun ile ilk İslam düşünürleri arasındaki benzerlikleri biraz abartmaktadır. İbn Haldun'un temel amacı, tarih araştırmalarına felsefenin yöntemlerini uygulayarak tarihsel kaynakların değerini belirlemenin yeni bir yolunu geliştirmekti. Mağrip'teki Berberiler ile Arapların tarihi üzerine odaklanmıştır. Tarih sadece son derece çeşitli tarihsel durumları ele almamalı, aynı zamanda *doğal ve evrensel insan gereksinimlerinin* analizi üzerine dayandırılmalıdır. *Mukaddime* felsefenin İslami fıkıha nihai cevabıydı (Hodgson 1974: 2. cilt, s. 480); *Mukaddime* analiz ve anlatı arasında eşsiz bir sentez yapmaktadır.

İbn Haldun'un entelektüel yaşamı felsefe alanında başladı. Bilginin çok özgün bir analizini yapmıştır. İbn Haldun bilgiyi üçe ayırıyordu: En önce özlerin bilgisi, olguların arkasındaki gerçekler gelir. "Spekülatif akıl çeşitli türleriyle, farklılıklarıyla, gerekçeleriyle ve nedenleriyle birlikte var oluşun olduğu gibi algılanmasını" sağlar. "İnsan bu tür şeyler hakkında düşünerek kendi gerçekliğinde mükemmeliyete ulaşır ve saf akıl ve algılama yeteneği olan bir ruh haline gelir. İnsan gerçekliğinin anlamı budur" (bu görüş, bilgi ve kişisel gelişmeyi birleştirerek filozofların programını özetliyordu). İkinci olarak, doğal dünyada ve insan kültürlerinde bulunan maddesel olguların bilgisi, yani "insanın *ister doğal olarak, ister kültür yoluyla oluşmuş olsun*, dış dünyada var olan nesneleri entelektüel olarak kavrayışı gelmektedir; ki, bu sayede insan bunları kendi gücünün

yardımıyla düzenlemeye çalışacaktır. Bu tür düşünce büyük ölçüde kavrayışlardan oluşmaktadır. Bu, 'farkları gören zekâ'dır ve insan bunun yardımıyla kendisi ve yaşaması için gerekli şeyleri elde eder." Üçüncü olarak ahlaki bilgi gelir. Bu, "insanı, diğer insanlarla ilişki kurmasını ve onları yönetmesini sağlayan kurallar hakkında fikirlerle donatan düşünme yeteneğidir. Bu yargıların büyük çoğunluğu deneyim yoluyla yavaş yavaş edinilir ve sonunda mükemmeliyete ulaşılır. Buna 'deneysel zekâ' denir."[3]

Bu, Aristoteles'in kuramsal bilgi ile pratik bilgi arasında yaptığı ayrımın çok özgün bir şekilde geliştirilmiş haliydi. İbn Haldun ilk olarak kuramsal alanda metafizik ile fiziksel olguların bilgisi arasındaki belirgin ayrıma, bir ayırım daha eklemektedir: Fiziksel olgular içinde bulunan doğanın bilgisi ile geleneksel veya kültürel olguların bilgisi arasında, yani, doğa bilimi ile toplum bilimi arasında yeni ve önemli bir ayrım daha olduğunu söylemektedir. Başka bir yerde de doğal olguların doğal çevreyi düzenlemeye yol açan bilgisinden söz etmiştir: "İnsanın eylemleri dünyada ortaya çıkan ve dünyada bulunan her şeyi kontrol altında tutar." İbn Haldun bunun 'uygarlık bilgisinden (ilm-ül ümran)' farklı olduğunu söyler. 'Uygarlık' hem teknolojiyi, hem de toplumsal ve siyasi ilişkileri içerir. İbn Haldun bir barınak inşa etmeyi bilme ile değişik kültürlerde geliştirilmiş olan özel mimari becerileri ve tarzları bilme arasında bir ayrıma işaret ediyor olabilir. Burada sosyoloji dediğimiz bilim alanını ilk kez tanımlamakta olduğu kesindir. Kendi sözleriyle "doğanın ve zekânın her tezahüründe rol alan rastlantıları incelemek gerekir. Anlaşılır ve gerçek olan her konunun kendi özel bilimi olması gerekir" (s. 39). Toplum bilgisini farklı bir bilgi türü olarak kabul ediyordu; Vico'ya kadar bunu başka hiç kimse ileri sürmedi. Doğal olgular ile kültürel olguların bilgisi, her ikisinin de insan yaşamının geliştirilmesine yönelik olması nedeniyle, *pratik* bir bilgi biçimidir.

İbn Haldun'un üçüncü bilgi kategorisi ahlak, hukuk ve siyaseti kapsar; burada deneyimin rolünü vurgulamıştır. Bu 'deneysel zekâ' günlük toplumsal becerileri, yani başkalarıyla ilişki kurma yeteneğini kapsar. Bu beceriler "çok derin inceleme gerektirmezler. Hepsi deneyim yoluyla kazanılır ve deneyimden türer". Aslında, bir hükümdarın çok akıllı olması gerekmemektedir. Ancak eğitim ve gelenekler aracılığıyla insanların bu becerileri, sadece deneyim sayesinde edinebileceklerinden daha hızlı edi-

3) S. 333-4 ve Mahdi 1957: 173-4 (adaptasyon, benim italiklerim); bkz. Mahdi (1957: 174-6).

nebilmeleri sağlanır – yeter ki "babalarının, öğretmenlerinin ve büyüklerinin deneyimlerini takip etsinler. (...) İnsanlar böyle yaparak olayları birinci elden, uzun uzadıya ve çok dikkatli bir şekilde incelemekten kurtulurlar". Bu düşünceden kaynaklanan "ebeveynleri tarafından eğitilmeyen kişi zaman tarafından eğitilir" özdeyişi de geleneğin deneyimin birikmiş şekli olduğu fikrini çok veciz bir şekilde ifade etmektedir (s. 153-4, 336-7).

Bütün bunlar İbn Haldun'un Aristoteles'i temel olarak alıp, oradan yeni gelişmelerin sağlanabileceğini düşünen biri olduğunu göstermektedir. İbn Haldun böylelikle kendinden önceki felsefenin ansiklopedik yaklaşımından oldukça büyük bir farklılık sergilemektedir. Tam bu sıralarda Avrupa düşüncesinde de benzeri bir gelişme meydana geliyordu. Padovalı Marsilius (1275/80-1342/3) ve Ockhamlı William (yaklaşık 1289-1349) sırasıyla siyaset felsefesi ve mantık alanlarında Aristoteles'in öncülüğünü yaptığı şeyleri oldukça yeni yollarla araştırıyorlardı.

Akıl ve nedensel analiz İbn Haldun'un değerler ölçeğinde en tepede bulunuyordu.

> İnsanları diğer canlılardan ayıran özellik insanın düşünme yeteneğidir. Bir insanın düzenli bir nedensel zincir kurabilme yeteneği onun insanlığının derecesini gösterir. (s. 335)

Bu, İbn Haldun'u İslamiyet'in İdrak kabiliyetine klasik yaklaşımından, yani, dünya ve ahlakla ilgili tüm temel bilgiler için nakli kaynaklara güvenmekten ve nedensel açıklamanın tanrısal kadirimutlaklıkla çeliştiğini düşünmekten uzaklaştırıyordu. Bazıları İbn Haldun'u laik bir rasyonalist olarak kabul etmektedir. İbn Haldun toplumu ve kültürü gerçekten de rasyonel yollarla incelemiştir. Ve gençliğinde felsefeye coşkulu bir ilgi duyarken, 'imanlı ve sert bir ihtiyara',[4] kıdemli bir kadıya ve saygıdeğer bir fakihe dönüşmüş olabilir. Yaşamı boyunca başına gelenlere bakıldığında bu şaşırtıcı değildir. Ancak İbn Haldun muhtemelen en başından beri inanan ve inancını yaşayan bir Müslüman'dı. İnançsızlığı geleneksel ortodoksinin seçeneği olarak düşünmek yanlış olur. Bu dönemde (görebildiğimiz kadarıyla) çok az Müslüman aydın bu yolu seçmişti (doğal olarak bunu alenen yapmanın cezası korkunçtu); bu Hıristiyanlar arasında da son derece az görülen bir şeydi. Dolayısıyla, ortada su götürmez kanıtların olmaması nedeniyle, İbn Haldun'un gençliğinde inançsız olduğunu söyleyemeyiz.

4) Lacoste, *Ibn Khaldun*, s. 246-7.

İbn Haldun'a özgü olan şey, bütün düşünce geleneklerinden bağımsız olduğunu vurgulamasıdır. Tarihsel bilgi konusunda, "bu konular hakkında Aristoteles'in eğitmesi sonucu değil, Allah'ın yardımıyla bilgi sahibi olduğunu" söyler (s. 41). Son analizde kendi yargısını kullanıyordu. İbn Haldun insanın varoluşu ile ilgili temel konuları 'salt' rasyonel yollarla incelemeye çalışmadı. Çünkü nedensel ilişkilerin varlığı, aklın tek başına 'bütün var olan şeyleri ve onların nedenlerini anlama ve varoluşun bütün ayrıntılarını bilebileceği' anlamına gelmez. Bu görüş 'saçma kabul edilmelidir'. İnsan aklı, ölçme kapasitesi 'doğru ama sınırlı' olan bir terazidir. "Akıl Allah'ın tekliği, öteki dünya, peygamberliğin doğruluğu gibi konuları tartmak için kullanılmamalıdır. (...) Bunu, altın terazisiyle dağları tartmak isteyen bir insana benzetebiliriz."[5] Çünkü, "insanın bilemeyeceği ve sadece [esinlenmiş] bireylerin aracılığıyla Allah'tan öğrenilebilecek şeyler vardır"; bu gibi konularda Kur'an "kendi kendisinin kanıtıdır. Dışarıdan herhangi bir kanıta ihtiyacı yoktur" (s. 70, 73).

İbn Haldun *Mukaddime*'nin ileriki bölümlerinde peygamberliğe (Hıristiyanlıkta 'vahiy') dayalı dini bilginin akla tercih edilmesi gerektiğini çok daha açık bir biçimde söylemiştir. Nakil akıldan üstündür: "Muhammed bizi bir algılamaya doğru yönlendirdiğinde, rasyonel akıl buna karşı çıksa bile, biz bunu kendi algılamalarımıza tercih etmeliyiz. (...) Bu türden anlayamadığımız şeyler karşısında sessiz kalmalıyız. Bunları Muhammed'e bırakmalı ve aklı bunun dışında tutmalıyız" (s. 390). Daha sonra felsefenin tehlikelerine karşı uyarıda bulunarak 'felsefeyi reddetmeye' girişir. Felsefe "Tanrısal yasayla çelişen ilkeler içerir". Çok zararlı sonuçlara yol açabilir; hiç kimse önce 'Şeriatı iyice özümsemeden' felsefe çalışmamalıdır. Felsefenin yanlışı, insan aklının kapasitesini akıldışı bir şekilde abartmakta; Aristoteles, Farabi ve İbn Sina'nın düşündüğü gibi, "varoluşun özünün ve koşullarının entelektüel muhakeme yoluyla algılanabileceğini ve mutluluğun tüm var olan şeylerin akıl yoluyla algılanması" olduğunu düşünmesinde yatar. (Bu görüş onun daha önce söylediklerileyle neredeyse taban tabana zıttır.) Böyle düşünmek yanlıştır çünkü "varoluş tam anlamıyla anlaşılamayacak veya algılanamayacak kadar engindir" (s. 335, 399, 404).

İbn Haldun insan bilgisinin rasyonel sınırlarını gösterirken, Avrupa nominalizmini andıran görüşler ileri sürdü (ancak onun Avrupa nominalizmini bildiğine dair bir gösterge bulunmamaktadır, büyük olasılıkla

5) S. 350; Najjar, *La pensée*, s. 80.

da bilmiyordu). 'Dış dünyanın *existentia*sının özdekleri itibariyle bireysel' olmalarına karşın, zihin sadece '*genel* kavramları kavrayabilir'. Filozofların yaptıkları şey duyu verilerini toplamak, bu verileri ayıklamak ve soyut kategorilerine yerleştirmektedir; bunu yaparken tüm bireysel nüanslar ve onlarla birlikte gerçekliğin büyük bir bölümü kaybolur. Mantık '*sensibilia*dan[6] çok soyut ve uzaktır'. Ancak mantığın iki yararı vardır: (1) Fiziki bilimlerde ve matematikte 'bildiğimiz en mükemmel kanunları' sağlar; (2) "kanıtları ve tezleri düzenli bir şekilde sunarak aklı keskinleştirir" (s. 401, 405, 428). İbn Haldun'un Gazali'nin görüşüne geldiği görülmektedir.

İbn Haldun felsefenin yanlışlarının siyasete özellikle zarar verdiğini düşünmekteydi. İlk olarak ilk filozofların, sağlıklı bir siyasi toplumun oluşturulmasında gerekli bir adım olan vahyin rasyonel bir şekilde açıklanabileceği yönündeki görüşlerini reddetti. İbn Haldun'un bu noktadaki en özgün görüşü, siyasette belli bir durumun özel koşullarının en önemli şey olduğuydu. "Bu konular insanın onları başka durumlara uyarlamasına izin veren *hiçbir* özellik içermiyor [veya onların benzer bir şeye yönlendirilmesini olanaksız kılan bir öğe içeriyor] olabilir ve insanın onlara uyarlamak istediği [veya insanın onların uymasını isteyebileceği] genel ilke ile çelişebilirler."[7] Bu mükemmel bir görüştür ve toplum kuramcıları son 200 yılda bu görüşten çok yararlanabilirlerdi. Kültürel olguları birbirleriyle karşılaştırmak için analoji de (kıyas) kullanılamaz; fukaha bu noktada yanılmaktadır.

Filozoflar insan bilgisinin gücünü abarttıkları için, yönetimle ilgili konularda çoğunlukla yanlışlar yaparlar. Öte yandan sıradan insan, "kendisini kısıtlayarak her konuyu olduğu gibi ele alır ve her türden durumu ve her türden bireyi kendi özel koşullarını göz önünde bulundurarak yargılar. Sıradan insanın yargısı kıyas ve genelleme ile bozulmamıştır" (s. 428). Bu tür insanlar siyasette daha az hata yaparlar; "başka insanlarla olan ilişkilerinde çok büyük bir olgunlukla davranırlar" (Lacoste, s. 254).

Bu bölümler tonlama ve içerik açısından *Mukaddime*'nin daha önceki bölümlerinden farklıdır. İnsan bu bölümlerin daha sonra İbn Haldun'un düşüncesinin daha ortodoks bir çizgide olduğu bir zamanda yazıldığı düşüncesine kapılmaktadır. İbn Haldun başlangıçtaki yaklaşımını açık bir şekilde reddetmemiştir; *Mukaddime* onun yaşamının farklı dönemlerinde benimsediği düşünce katmanlarını içermektedir. Daha önce yazdık-

6) *Sensibilia*: Toplu olarak duyularla algılanabilen nesneler (ç.n.).
7) Lacoste, s. 254, 427 (italikler benim).

larını silmemiş, (Avrupalı bir filozof gibi) sistematik bir şekilde farklı düşünceleri arasında uyum sağlamaya çalışmamıştır.

İbn Haldun insan uygarlığı üzerine yaptığı incelemenin sonunda bilimi ('ilm) ve dallarını, dini disiplinleri, mantığı, matematiği, felsefeyi, Arapçayı, genel olarak dili ve şiiri tartışır; bu, bilimlerin oldukça geleneksel bir biçimde sınıflanmış halidir. İbn Haldun astroloji ve simyayı çok aşağılıyordu. Kitapta eğitimle ilgili aydınlatıcı bir tartışma vardır; İbn Haldun'un eğitime önem verdiği açıkça görülmektedir. *Mukaddime* sistematik bir kitaptır ama diğer Arap-İslam yapıtları gibi o da bir sonuca varmaz.

TARİHSEL VE TOPLUMSAL YÖNTEM

Mukaddime temelde neo-Aristotelesçi bir girişimdi. İnsan yapıtın daha sonraki bazı bölümlerin yazıldığı ruhla oluşturulması mümkün olur muydu diye merak ediyor. İbn Haldun'un tarih üzerine olan yazılarında eleştirel ilkelerini faaliyete geçirmede başarısız olduğu ileri sürülmüştür.

İbn Haldun "tarih (...) kesinlikle felsefenin içinde yer alır. Felsefenin bir dalı sayılmayı hak etmektedir" diyerek başlar (s. 5). Dünya tarihini yazmaya başlayınca İslam ilminin tam merkezinde bulunan sorunla karşılaştı: Geçmiş olaylarla ilgili olarak, doğru rivayetler doğru olmayan rivayetlerden nasıl ayırt edilebilir? İhtiyaç duyulan şey güvenilir bir doğrulama yöntemi, olanaklı olanı olanaksız olandan değişik koşullar altında ayıracak bir şeydi. Aristoteles nesneleri ortak özelliklerine göre (örneğin, atın 'biçimi') sınıflayan analitik-ampirik yöntemi geliştirmiş ve doğru bir resim çizebilmek için bu türlerin örneklerini en küçük ayrıntısına kadar incelemişti. Özgün tanım bu süreçte daha da geliştirilebilmektedir. Dolayısıyla olguların sınıflamasını ve nesneleri daha iyi anlayabilmek için kavramların formüle edilmesi ile gerçeklerin incelenmesi birbiriyle etkileşim içindedir.

Aristoteles bu yöntemi devletler üzerine yaptığı çalışmaya uygulamıştı. İbn Haldun böyle bir çalışmanın varlığından haberdardı ancak *Politika*'yı keşfetmemişti. Kitabın Hıristiyan âleminde ne kadar iyi bilindiği göz önünde bulundurulduğunda bu durum çok ilginçtir. İbn Haldun yine de insan uygarlığı üzerine yaptığı çalışmada bu Aristotelesçi yöntemi, Aristoteles'ten ve diğer herkesten çok daha kapsamlı bir şekilde kullandı. Aristoteles kitabını sadece Grek şehir devletleri ile sınırlı tutarken İbn Haldun (tektanrıcılığın tezlerini tamamlayarak) dünya uygarlı-

ğını felsefi çalışmanın konusu yaptı. *Polis* (medine, şehir veya şehir devleti) Müslüman filozoflar ve daha sonra da Avrupalı düşünürler tarafından sivil toplum veya genel olarak devlet anlamında alınmıştır. İbn Haldun'a göre, tarih, "dünyanın organize bir şekilde bir arada yaşaması (ümran: uygarlık) demek olan insanların bir araya gelişlerinin (içtima) anlatısından" başka bir şey değildir (al-Azmeh 1982: 48). Dolayısıyla, İbn Haldun'un yapıtı Aristoteles'in insanları toplumsal ve siyasi varlıklar olarak ele alan yapıtının bütün insanlığı kapsayacak şekilde genişletilmiş bir devamıydı.

Mukaddime'nin büyük bir kısmı toplu insan davranışları ile ilgili genellemeler içerir ve bu genellemeler örneklerle açıklanır. Bu tür genellemeler, İbn Haldun'un çok sayıdaki vaka hakkında kendisinin ve diğer insanların deneyimleri ('gözlem') ile ilgili düşüncelerinin meyvesiydi. Burada İbn Haldun Aristoteles'e tarihsel eklemeler yapar. İnsan "kendi zamanı ile paralellik gözlemleyemediği verileri reddetmemelidir. (...) Çünkü dünyada ve uygarlıkta koşullar her zaman aynı değildir" (s. 144, 148). İnsan eski ve mevcut olaylar hakkında olabildiğince fazla veri toplayıp, bu verileri karşılaştırdıktan sonra tarihin temel konusu olan insan kültürünü belirlemeli, tanımlamalı ve temel özelliklerini saptamalıdır. *Uygarlık bilimi* (ilm-ül- ümran) bundan oluşur.

> Tarihi rivayetleri olabilirliklerine ve imkânsızlıklarına göre incelerken kullanılan doğruyu yanlıştan ayıt etme kriteri insan toplumu üzerine yaptığımız araştırmada bulunmaktadır. Şu sınıflamayı yapmalıyız: (a) İnsan toplumunun özü ve doğası ile ilgili noktalar, (b) rastlantısal olan ve hesaba katılması gerekmeyen noktalar, (c) insan toplumunda meydana gelmesi olanaksız olan şeyler. Bu yapıldığında elimizde bir kriter, yanılmaz bir izhar yöntemi olacaktır. (Mahdi 1957: 156).

Dolayısıyla, İbn Haldun'un argümanı "nesnelerin doğasından kaynaklanan gereklilikten (zaruret) yola çıkacaktır" (Lacoste, s. 255). İnsan kültürünün *özü* ile ilgili bu tür bilgi, ona "siyasetin temel gerçeklerini, uygarlığın doğasını veya insanın toplumsal örgütlenmesini belirleyen koşulları (...) tarihsel durumların temelinde yatan ilkeleri" sağladı (*Mukaddime*, s. 11). Bu aşamada belli ki İbn Haldun bu tür bir prosedüre yapılabilecek nominalist itirazlarla ilgilenmiyordu; muhtemelen onlar hakkında henüz düşünmemişti.

Böylece İbn Haldun İslam âlimlerinin en önem verdikleri şey olan geçmişi anlamak konusuna Aristotelesçi yöntem uyguladı. Heyecanla söy-

lediği gibi, bu yöntem 'nesnesi tarafından tanımlanan ve bağımsız olarak açıklanabilecek bir bilim doğurdu: Bir bütün olarak insan uygarlığı ve toplumsal gerçekler' (*EI* 829b). İbn Haldun bu yöntemle tarihin içsel (batını) işleyişini gözler önüne serecekti. Bu da İslamiyet'e kendi kendisini analiz etmesi için yeni bir araç sağlayacaktı. Ve bu devlet adamları için çok yararlı olacaktı.

Bu, doğrulamayı ve nedensel açıklamayı mümkün kıldı. Çünkü böyle bir bilgi "insana tarihsel bilgiyi denetim altında tutan bütün koşulları sağlar"; böylelikle insan "nakledilen rivayetlerin eleştirisine geçebilir. Eğer bu rivayetler böyle tanımlanan kurallarla uyumluysa, insan onları gerçek kabul eder; değilse, sahte olarak reddeder" (Najjar, s. 116). Bir başka deyişle, bir rivayet, meydana geldiği söylendiği zamanda mevcut koşullar altındaki kültür hakkında bildiğimiz şeylerle uyumlu mudur?

Bu yöntem insanın sadece nelerin olduğunu değil, aynı zamanda sebeplerini de bilmesini sağlar. Yunan felsefesinin kognitif yöntemleri ile vahiy burada üretken bir füzyon oluşturuyordu. Anlamanın soyut ve anlatımsal biçimleri karşılıklı olarak birbirini etkilemeye başlayabilirdi. Eğer felsefe özel olanı göz ardı etmekle eleştirilebilirse, İbn Haldun bu aşamada aynı acımasızlıkla İslam tarihçiliğinin zayıflıklarını ve 'icat etme dürtüsünü' de gözler önüne sermiştir; rivayetlerin araştırılmadan kabul edilmesini "geleneğe körü körüne inanmak" olarak nitelendirmiştir (s. 23, 527). O, hadis analizini yepyeni bir şekilde yapıyordu. Çünkü İbn Haldun Arap-İslam toplumunu Aristotelesçi terimlerle anlamaya çalışıyordu. Yöntemi Aristoteles'in yönteminin gelişmiş bir şekli olsa da, amacı halkların ve onların önderlerinin hikâyesini yeni baştan anlamaktı – bir başka deyişle, yöntem, İncil'in ve Kur'an'ın başka yollarla sürdürülmesiydi.

İbn Haldun bir toplum araştırmacısı olarak çok daha özgündür. Halklar (milletler; tekil: ümmet) arasındaki farklılıkları ve toplumsal örgütlenmedeki geçici değişiklikleri tanımladı; bunlara insan kültürünün 'temel rastlantıları' adını verdi. Tarihçi,

> nesnelerin karakterini, ulusların, bölgelerin ve çağların tavırları, davranışları, alışkanlıkları, mezhepleri ve öğretileri vs. arasındaki farklılıkları anlamalıdır. Bütün bunları zamanının koşulları içinde anlamalı ve bunun nerede geçmişe benzediğini ve nerede geçmişten farklılık gösterdiğini fark etmelidir ki, bu benzerlikleri ve farklılıkları açıklama işine koyulabilsin. (Najjar, s. 116)

Ulusal özellikler ve tarihsel değişiklikler evrensel veya daimi değildir ama bir kültürün özünü etkilerler. Geçici değişikliklerin, daha sonra göreceğimiz gibi, sürekli olarak yinelenen belli bir modeli vardır. Kamu görevleri aynı gibi görünür ve aynı adları taşıyabilirler ama zaman içinde çok büyük farklılıklar gösterirler. Bir öğretmenin, yargıcın veya kumandanın çok eskiden olduğu gibi bugün de, aynı toplumsal rolü sürdürdüğünü düşünmek hatalı olur. Bu tarih anlayışı Aristoteles'in çok ötesine geçmiştir.

TOPLUMSAL DEĞİŞİM KURAMI

Ancak *Mukaddime*'deki en temel fikirler yine farklılıklar gösterir. İbn Haldun tarihçiliği ve tarihçiliğin yanlışlarını tartıştıktan sonra en genel kategoriyi, insanların bir araya gelmesini veya uygarlığı (ümran) ele alır. Bu 'zaruridir', çünkü "insan doğası itibariyle 'siyasi'dir. Yani insan, filozofların tanımlamak için 'şehir (polis; devlet)' dedikleri toplumsal örgütlenme olmaksızın yapamaz." İbn Haldun bunu önceki İslam kuramcılarının yöntemine benzer bir yöntemle gösterir, ama kendine özgü bazı yenilikler ekler: İnsanlar bireyler olarak hayatta kalabilmek için birbirlerine ihtiyaç duyarlar; bundan işbölümü doğar. İnsanlar ayrıca içgüdüsel olarak dostluk (sohbet) arzularlar. Ancak sonuçta ortaya çıkan ijtima' al-'umran (kültürel birleşme) bir 'sınırlayıcı etki' (vaz'î) yani, hükümdarlık (mülk) gerektirir. İşbirliğinin kendisi de güç kullanımı gerektirir. Vaz'î veya mülk bu nedenle 'insanın, insanlık için kesinlikle zaruri olan doğal bir özelliğidir' (s. 45-7).

Genel bir terim olan vaz'î teriminin kullanılması önemlidir; çünkü din de içselleştirilmiş bir sınırlama, bir vaz'î olarak görev yapabilir. İbn Haldun hükümdarlık yerine dinin vaz'î olmasının cesur bir tavra daha çok yol açacağını düşünüyordu. Burada dinin, bazı Avrupalı düşünürlerin cumhuriyeti ve onun etik değerlerini koydukları bir alanı nasıl doldurduğunu görebiliriz. Böylesi güçlü bir kısıtlamaya gereksinim duymak insanlara özgüdür.

İbn Haldun toplumdaki mevkileri (veya sınıfları) açıklamak için de aynı tezi kullandı. Mevki, insanın diğer insanları kendi çıkarına göre yönlendirme gücü demektir; mevki "hangi şekilde yaşamlarını kazanıyor olurlarsa olsunlar insanları etkiler" (s. 306). Mevki arayışı içinde olanlar itaatkâr ve dalkavuk olmalıdır.

İbn Haldun'un toplum kuramı doğrudan doğruya Aristoteles'in siyasi toplumun kökenleri hakkındaki kuramının bu İslamlaştırılmış biçimin-

den çıkıyordu. İbn Haldun daha sonra dünyanın insanların yaşamasına uygun olan bölgelerini ve yiyecek de dahil olmak üzere iklimin ve çevrenin insanlar üzerindeki etkisini Fernand Braudel'i haber veren bir biçimde ele aldı. Arkasından üretim araçları üzerinde durdu. "İnsanların koşulları arasındaki farklılıklar onların yaşamlarını çeşitli yollardan kazanmalarının sonucudur. (...) Bazı insanlar tarımla uğraşarak yaşamlarını sürdürürler (...) bazıları ise hayvancılık yaparak" (s. 91). Marx'ın 'ekonomik altyapı (Bau)' dediği bu şeyin öneminin kabul edilmesinden ortaya İbn Haldun'un iki temel toplumsal kategorisi çıkar: Bedevilik (yabanıl yaşam, ilkel toplum, yaban) ve Hazerilik (şehir yaşamı, uygar toplum). Bunlar 'doğal' ve 'gerekli'dir. Yabanıl bir yaşam veya kabile yaşamı süren bir toplumunun başarılı olabilmesi için Grup Bilincine (asabiyyet) sahip olması gerekir. Bu önemli özellik, "bir insanın bir kardeşi veya komşusu adil olmayan bir muameleye tabi tutulduğunda veya öldürüldüğünde, o kişiye duyduğu yakınlık" olarak tanımlanmaktadır (F. Rosenthal, 2. cilt, s. lxxix). Bu duygu akrabalıktan veya onun eşdeğerinden (örneğin, çıraklık) kaynaklanır ve "hiçbir şey onu yok edemez".

İbn Haldun tarihin itici güçlerinden biri olarak asabiyyeti göstermiştir; bir grubun buna sahip olup olmadığı, o grubun askeri gücünü ve siyasi bir aktör olarak potansiyelini belirler. "Grup Bilinci insanın kendisini koruyabilmesini ve kendi isteklerini dayatabilmesini sağlar. Bu duyguyu yitirenler bunların hiçbirini yapamayacak kadar zayıftır" (s. 111) Aşiret toplumunu veya soyu yaratan şey asabiyyetin doğal gücüydü. Bu da soyluluk ve prestijle tanımlanan bir 'hanedana (beyt)' dönüşebilir.

Bütün bu öğelerden ortaya İbn Haldun'un gelişme, değişme ve gerileme kuramı çıkmaktadır. Asabiyyetin hedefi (kader, telos) hükümdarlıktır (mülk). Çünkü Grup Bilinci olan bir grupta insan kaçınılmaz bir şekilde kısıtlayıcı güç olarak ortaya çıkacaktır; "bu kişi başkalarını kendi hükümlerini kabul etmeye zorlayabilecektir" (s. 108). Ve kolektif Grup Bilincinin yardımıyla böyle bir insan reislikten, 'arzulanan bir şey olan' hükümdarlığa (mülk) geçecektir. Bir başka deyişle, devleti yaratacak veya ele geçirecektir.

Ancak çöl veya yabanıl bölge insanları "kaba, mağrur, ihtiraslı ve önder olmaya meraklıdırlar". Din nedeniyle "içlerinde sınırlayıcı bir etki bulunmadığı sürece" hükümdarlık yönetimine alışamazlar; bu durumda "tam bir değişim (...) bedevilerin üzerinde kısıtlayıcı bir etki yaratır". Araplara olan budur. Din Grup Bilincini artırır; buna örnek İslamiyet'in ilk dönemlerindeki Muvahhitler ile Murabıtların yönetimleridir. Ancak din duygusu-

nun, ister halkın katıldığı bir devrim, isterse ahlaki-hukuki bir reform yoluyla değişim yaratabilmesi için asabiyyete dayanması gerekir; bunu göremeyen insanlar çılgın, suçlu veya aptaldır. İbn Haldun "hükümdarlık otoritesinin ve büyük ölçekli hanedan gücünün (devle) sadece bir grup ve Grup Bilinci yoluyla elde edildiğini" söylemektedir; "büyük gücü ve hükümranlık otoritesi olan hanedanların kökeni ise peygamberlik veya doğru propaganda üzerine kurulu olan dine dayandırılır" (s. 121-1, 123-5).

Ancak mülk ile birlikte onun çöküşüne yol açan etmenler de gelir. Hükümdarlık kurulunca grup çok büyük sosyolojik değişiklikler geçirir. Çünkü böyle bir gücün tek bir kişinin elinde bulunması gerekir ve bu kişi kaçınılmaz olarak mağrur ve bencil olacaktır ve bütün şan ve şöhreti kendisi sahiplenecektir. Rejim lükse boğulur.

Egemenliğin bir özelliği şehirlerin ortaya çıkmasıdır; İbn Haldun işte bu noktada, bedevilik (çöl yaşamı) ile karşılaştırdığı ikinci toplumsal varoluş kategorisi olan şehirleri ve Hazeriliği (şehir yaşamı ve uygar toplum) ayrıntılı bir şekilde ele alır. Çünkü "kasabalar ve şehirler [egemenliğin] ikincil ürünleridir" (s. 263). Hanedan (devle) ve hükümdarlık (mülk) insan uygarlığının nihai gelişimi ('form'), şehirler de onların maddesel temelleridir. Aristoteles'in tersine İbn Haldun şehirleri, bütün insanlar "şehir kurmayı arzular ve kendilerini buna mecbur hissederler" anlamında, insanlar için gerekli ve doğal bulmuyordu. Şehirler hükümdarlar insanları şehir inşa etmeye zorladığı için kurulmaktadır! Bu fark sırasıyla Helen ve Mezopotamya dünyalarının deneyimlerini yansıtıyordu.

İbn Haldun siyasal ekonomiyi Hazerilik bağlamında ele aldı (bkz. s. 259). İbn Haldun hükümdarlık ile Hazeriliğin siyasi ekonomisindeki sorunlardan söz ederken, başka nedenlerin yanı sıra müsadereden ve zorunlu işçilikten kaynaklanan *çöküş* konusuna gelir. Lüks yaşam ve diğer güçler hanedanın yaşamını yaklaşık olarak üç kuşakla sınırlar.

OTORİTENİN AHLAKLI VE AHLAKLI OLMAYAN BİÇİMLERİ

İbn Haldun hükümdarlığın-hanedanın çöküşünün analizini yaparken birden otoritenin *ahlaklı ve ahlaklı olmayan* biçimleri konusuna geçer; buradan da, bu dünyada ve öteki dünyada insanların kendi iyiliklerine olacak şeyleri yapmalarına rehberlik eden din yasalarını belirleyen tanrısal esin sahibi bir Yasa koyucu veya Peygambere duyulan ihtiyaca geçer.

Peygamberlerden sonra görevleri dinin uygulanmasını ve iyi bir yönetimi sağlamak olan halifeler gelir. Bu noktada halifelik, kadılık, muhtesiplik ve benzeri İslamiyet'e özgü kurumlar tanımlanır (s. 154-60, 166-80). Halifeliğin tarihi ile ilgili gözlemler büyük ölçüde Maverdi'nin görüşleri üzerine kurulu geleneksel Sünni fıkıh ifadeleriyle iç içe geçmiştir.[8] İbn Haldun burada fıkhı yorumlamadığında ısrar etmektedir; halifenin dini görevlerini sadece kendiliğinden ortaya çıkan ve kitabının konusunu oluşturan hükümdarlık ile hilafet arasındaki farkı göstermek için ele aldığını söyler.

İbn Haldun'un halifelik ile hükümranlık (mülk), yani İslami ile doğal siyasi otoriteler ve bunların işlevleri arasındaki ilişki hakkındaki görüşü oldukça karmaşıktır. Bu görüş bizi, hem 'kültür bilimi' ile dinsel vahiy arasındaki diyalektiğe, hem de asabiyyetten kaynaklanan egemenliğin doğal güçleri ile tanrısal adalet arasındaki diyalektiğe götürür.

Muhtemel üç rejim çeşidi vardır (s. 151-61, 171, 256-7): (1) bir asabiyyetten (Grup Bilinci) kaynaklandığı şekliyle 'doğal egemenlik'. Burada "insanlar hükümdarın kişisel ihtiraslarına ve denetimsiz arzularına boyun eğerler" (Lambton 1981: 166). Bu rasyonel bir şekilde örgütlenmiş bir devlettir ve temel amacı 'hükümdarın çıkarını' güvence altına almaktır; genel refah ancak ikincil önemdedir. Böyle bir rejim zorba, adaletsiz ve sürdürülemez olmaya yatkındır çünkü insanlar yoksullaşır, itaatsiz ve isyankâr olur. (2) 'Akıllı ve kavrayış sahibi insanlar' tarafından oluşturulan yasalara göre kurulan yönetim. Bu tür yönetimler insanlara dayatılır ve onlar tarafından kabul edilir ve bu yönetimlerin temel hedefi insanların refahını artırmaktadır. Bu, "akıl üzerine kurulu bir devlettir (siyaset-i akliyye)"; bu tür yönetim Perslerde ve başka ülkelerde vardı. Ancak, eğer bu yönetim sadece bundan ibaretse, "sadece görünen ve dünyevi çıkarları hedef alır" ve dolayısıyla "kusurludur" (Lambton 1081: 165). (2a) Filozoflar ideal [erdemli] bir devlet (medinetül fazıla) tarif etmişlerdir; Platon'un *Devlet*'inde ve Farabi'nin *Erdemli Şehir*'inde olduğu gibi, bu devlette insanlar kendilerini yönetirler ve "yöneticiye ihtiyaçları yoktur". (Bu, Platon'un veya Farabi'nin ideal devletinin kusursuz bir tarifi değildi: Anarşizm nereden geldi?) Ancak böyle bir rejimin "ortaya çıkması pek olası değildir ve [filozoflar] bunu sadece varsayımsal olarak tartışmaktadırlar" (Rosenthal 1958: 94).

(3) Son olarak, "Allah'ın koyduğu ve vahiy yoluyla öğrendiği yasaları insanlara bildiren bir Yasa koyucunun yasalarına göre biçimlenmiş"

8) Laoust, "Pensée", s. 138, 149-51.

bir yönetim, "din üzerine kurulmuş bir devlet (siyaset-i diniyye)" olabilir (Lambton 1981: 165). Bu yönetim insanların bu ve öteki dünyadaki gerçek iyilikleri için kurulmuş olur. Böyle bir yasa koyucu bu dünyanın 'öteki dünya için bir araç' olacak şekilde düzenlenmesini sağlar; aynı zamanda da 'insan kültürünün ortak iyiliğinin' peşinde koşar. Bu, peygamberlerin ve onların ardılları olan halifelerin yönetimidir. *Mukaddime*'de sürekli olarak tekrarlanan temalardan biri, Muhammed tarafından dile getirilmemiş olsa da, İslam'ın yasalarının Allah tarafından, başka şeylerin yanı sıra, insan kültürünün sürdürülmesi amacıyla da konmuş olduğudur. Şeriat bu dünyada insanların refahını sağlamayı bile felsefeden daha iyi yapar.

Ancak peygamberler ile halifelerin bu ikili rolü İbn Haldun için sorun oluşturur. Çünkü İbn Haldun daha önce siyasi toplumu insan doğasında kendiliğinden ortaya çıkan güçlerin doğurduğunu söylemişti. Şimdi ise, felsefeden bir sosyo-politik kuram oluşturduktan sonra felsefeyi yok etmeye kararlıdır. Tepkisi şöyledir:

> Bunun yanı sıra, hükümdarlığın ve onun gücünün bu ortak yararı gerçekleştirmek için yeterli olduğunu söyledik. Evet, doğal hükümdarlık Şeriatın emirleri ile uyumlu olursa daha mükemmel olur, çünkü bu ortak yararın ne olduğunu en iyi Şeriat bilir. Dolayısıyla, hükümdarlık halifeliğin altındadır ve rejim İslami rejimse, hükümdarlık halifeliğin alt fonksiyonlarından biri haline gelir; ancak bir başka toplum söz konusu olursa [bu iki görev] ayrı olabilir. (Mahdi 1957: 239)

Allah 'bizim din toplumumuz (millet) ve ilk dört halife zamanı için' akla dayalı devleti ortadan kaldırıp genel refahı hedefledi 'çünkü Şeriat yasalarında genel ve bireysel refah akla dayalı devlete bağlı değildir. Hükümdarlık yasaları Şeriat yasalarının içindedir (E. Rosenthal 1958: 95). Bir başka deyişle, doğal devlet iyi olabilir ama İslam devleti kadar iyi değildir.

İkinci bir sorun da, hulefai raşidundan sonra halifeliğin yok olduğu görüşünden ortaya çıkmaktadır; İbn Haldun bu süreci çok mükemmel bir şekilde analiz etmiştir. Başlangıçta adil halifelik yönetimi Grup Bilinci ve hükümdarlık ile *birleşikti.* Kabul, Muhammed Grup Bilinci ile hükümdarlığı eleştirmiştir ama sadece zararlı yönlerini; Muhammed asabiyyeti, adaleti yolundan saptırması mümkün olduğu gerekçesiyle eleştirmişti. İbn Haldun bunu, insanı mağrur yapan 'değersiz amaçlar' için kullanılan Grup Bilinci ile doğruyu ve tanrısal yasayı desteklemek için kullanı-

lan Grup Bilinci arasında bir fark olduğunu söyleyerek açıklamıştır. İkinci Grup Bilinci 'yasaklanmamıştır. Tersine, Cihat ve İslamiyet propagandası bağlamında, arzulanan ve yararlı bir şeydir' (F. Rosenthal, 1. cilt s. lxxix). Aynı şekilde, Muhammed hükümdarlığı eleştirirken,

> doğru otoriteyi, dinin yeterli derecede zorlamasını ve genel refahı önemsemeyi kastetmedi; sadece yararsız boyun eğdirmeyi eleştirdi. (...) Çünkü eğer hükümdar insanlar üzerindeki egemenliğinin Allah adına olduğunda samimi ise ve insanlara Allah'a hizmet etme ve O'nun düşmanlarına karşı Cihat ilan etme görevi verirse, bu yanlış olmaz (E. Rosenthal 1958: 99)

İlk Emeviler bile, hükümdar olmalarına rağmen baskıcı değillerdi. Ama onların ve ilk Abbasilerin zamanında asabiyyet ve kılıç giderek vaz'î olarak dinin yerini aldı. Bundan sonra "devle (devlet/hanedan) tam bir hükümdarlık oldu".

> Dolayısıyla, başlangıçta halifelikte hükümdarlık olmadığı açıktır; daha sonra halifelik ile hükümdarlığın özellikleri iç içe girdi ve sonunda, hükümdarlık asabiyyeti halifelik asabiyyetinden ayrılınca, hükümdarlık halifelikten soyutlandı ve tek başına kaldı (E. Rosenthal 1958: 98)

Dolayısıyla, Peygamber tarafından kurulan halifelik bile sosyo-politik çürümenin doğal süreçlerinden kaçınamadı.

Peki, o zaman Müslümanlar için bugün durum nedir? İbn Haldun asabiyyete bağımlı olan ve *hükümdarın* çıkarını amaçlayan doğal egemenliğe geri döndüğümüzü söylemektedir; "ancak Müslüman hükümdarlar ellerinden geldiğince Şeriatın gereklerine göre davranmaktadırlar". Daha açık olmak gerekirse, "onların yasaları Şeriat kurallarından, doğru davranış kurallarından, siyasi birlik için doğal olan kurallardan ve iktidar ile asabiyyetin gerektirdiği şeylerden oluşmaktadır." Bu kombinasyonda "önce Şeriatın gerekleri, arkasından davranış kurallarıyla filozoflar, en sonunda da kendi yaşam biçimleriyle hükümdarlar gelmektedir" (E. Rosenthal 1958: 95). Bir başka deyişle, Abbasilerin ilk zamanlarından bugüne kadar Müslüman hükümdarlar bir Şeriat ve laik kanunlar karışımıyla yönetmektedirler. Laik kanunlar halkın mutluluğu için akla dayalı ('doğru davranış kuralları') bazı felsefi normlar içermektedir; ama aynı zamanda hükümdarların kendi güçlerini ve yakınlarının çıkarlarını ön plana çıkarmak için tasarlanmış kurallar da içerirler.

İbn Haldun daha sonra hükümdarlığa geçer; burada bürokrasiyi ve vergilendirmeyi ele alır (*Mukaddime*, s. 188-221, 232-42). Yönetim makamları resmen halifenin altındadır ama ortada bir halife yoktur. İbn Haldun bir kez daha yaptığı şeyi fıkıhtan ayrı tutuyordu. Fukaha sultan, vezir ve benzeri kurumları halifeliğin ve dini yasanın altında ele almıştır. Oysa *Mukaddime*'de halifelik sadece sıradan yönetimden nasıl ayrıldığı gösterilmek için ele alınmıştır. O halde İbn Haldun artık hükümdarlığı ve yönetimi (siyasa) 'sadece uygarlık ile insanın var oluşunun zorunlu bir sonucu olarak' tartışma özgürlüğüne sahiptir. "Bunlar belli dini yasalar bağlamında ele alınmayacaklardır" (s. 190).

Bu, İbn Haldun'un halifelik ile Şeriatın tarihi gelişimini birbirinden ayırdığını açıkça söylemese bile, çok açık bir şekilde göstermektedir. Biri ölü, diğeri ise capcanlıdır. İbn Haldun hayatının son döneminin büyük bir kısmında kadi-l-kuzatlık yaptı. Sultanın otomatik olarak halife olduğunu düşünmüyordu. Şeriatı sürdürmek özellikle din adamlarının, ulemanın göreviydi. Halifeliğin dini işlevleri artık fukaha ve ulema tarafından yerine getirilmektedir. İbn Haldun'un, yaşadığı dönem içinde ve özellikle de Mısır'a gittikten sonra, (İbn Teymiyye hariç) çoğu Sünni fakih gibi mevcut düzeni kabul ettiği görülmektedir. Bu düzene göre, ulema Şeriatın alanına giren kişisel ve toplumsal etik kurallarını denetlemekte ama baskı ve askeri güçle desteklenen siyasi gücü sultana ve onun memurlarına bırakmaktadır.

Sorunlar vardır; İbn Haldun sadece samimi değil, aynı zamanda ironiktir. Günümüzde ulema "şehirli güçsüzlerdir"; ulemanın özelliği "miskinlik, lüks adetler, sessizlik ve kendi başlarının çaresine bakma yeteneğinden yoksun olmalarıdır" (s. 176). Yönetim dini önderlerin faaliyet göstermesine izin verir çünkü Şeriata saygılıdır ve Müslüman toplumunu koruma arzusundadır. İbn Haldun'un ulemanın sisteme dahil edildiği veya onunla ittifak halinde olduğu Memlûk devletindeki mevcut uygulamayı açıkça onayladığı söylenemez.

Ulemadan bazı kişiler devleti ilgilendiren konularda kendilerine danışılmadığı yolunda şikâyette bulunurken hükümdarlık yönetiminin doğasını yanlış anlamaktadırlar. Çünkü öncelikle, siyasi güç "sadece Grup Bilincini kontrol altında tutan kişiye aittir"; ulemada "Grup Bilinci yoktur, kendilerini ilgilendiren konularda kontrol kendi ellerinde değildir ve kendilerini koruyamazlar". Ulema "başkalarına bağımlıdır". İkincisi, "hükümdarlık ve yönetim otoritesi uygarlığın doğal olarak gerektirdiği şeyler tarafından koşullanmıştır", ve bu, "fukahanın ve ulemanın otorite-

de bir paylarının olmasını gerektirmez" (s. 177). Bu, Şeriatın yürürlükte olmadığı anlamına da gelmez; ne de olsa hükümdarlar Müslüman'dır. Ancak İbn Haldun'un kendi zamanındaki sivil ve askeri otoriteye ilişkin büyük beklentileri yoktu. Aynı zamanda halk arasında yaygın olan mehdi inancını da küçümsüyordu.

İbn Haldun burada dinsizlik yapmıyordu; sadece, dini inancın gerçekleri bulanıklaştırmasına izin vermeden, İslamiyet'in yükselişi ile İslamiyet'in mevcut durumunu doğru bir toplumsal bağlama oturtmaya çalışıyordu. İbn Haldun'un sosyolojisinin bir amacı, ilkel dindarlık ile dini coşkunun yeniden canlanmasının mümkün olabileceği koşulları tanımlamaktı. İbn Haldun'un toplum kuramının hesaba katmadığı şey (peş peşe tanrısal müdahaleler olmadığı sürece) geleneksel halifeliğin daimi bir kurum olarak sürmesi olasılığıydı.

SİYASİ DEĞERLER

İlkel toplumlar ile şehir toplumlarının belli kamusal ahlak değerleri vardır; İbn Haldun bedevi değerleri genel olarak Hazeri değerlere üstün tutar. Siyasi değerler öncelikle siyasi başarı, iktidara yükseliş, istikrar, istikrarsızlık ve çürüme üzerindeki etkileriyle değerlendirilirler. Öte yandan Şeriata Şeriat olduğu için uyulmalıdır; her koşulda Şeriatın normlarına ulaşmak arzulanmalıdır. İbn Haldun Şeriatı uygulamanın devleyi engelleyeceğine dair bir ifadede bulunmaz. Bu açıdan İbn Haldun'un tarihsel süreç görüşü Allah merkezlidir ve Makyavelli'ninkiyle karşılaştırılmamalıdır.

Makyavelli bazı dini değerlerin siyasi başarının önünde bir engel olduğunu düşünürken, İbn Haldun dini değerleri uyumsuzluğu ortadan kaldırmanın ve imparatorluğun doğal gidişatında gerilemeyi durdurmanın bir aracı olarak görüyordu. Dindarlık erkeksi bedeviliği yüceltir. Tabii burada Hıristiyan değerler ile İslami değerler arasındaki farklar göz önüne alınmalıdır.

İbn Haldun'un etik normlar ile ampirik olarak gözlemlenen olgular arasındaki etkileşim hakkındaki görüşüne iyi bir örnek, zalimce davranmanın öğrenciler, hizmetkarlar veya uyruklar üzerindeki yozlaştırıcı etkisini tarifidir.

> Adaletsiz ve zorbaca bir muameleye tabi tutulan öğrenciler, köleler ve hizmetkârlar bundan çok kötü etkilenirler. Bu onların enerjilerini

> yitirmelerine neden olur. Onları tembelleştirir ve sırt üstü yatmaya ve samimiyetsizliğe iter. Yani, davranışları ile düşündükleri farklı olur çünkü [eğer doğruyu söylerlerse] zorbaca bir muamele göreceklerinden korkarlar. Dolayısıyla sahtekârlık ve hilebazlık öğrenirler. (s. 425)

"Toplumsal ve siyasi örgütlenme ile birlikte gelen ve insanları insan yapan özelliği, yani, kendilerini ve evlerini savunma ve koruma arzularını kaybederler; başkalarına bağımlı olurlar." Bir başka deyişle, toplumsal sorumluluk taşıyan yurttaşlar olma kapasitelerini yitirirler. Yine aynı şekilde,

> Eğer hükümdar insanları cezalandırmaya ve hataları sergilemeye istekliyse, (...) uyrukları korkar, umutsuzluğa düşer ve yalanlarla, düzenlerle ve sahtekârlıklarla kendilerini ona karşı korumaya çalışırlar. Bu onların bir kişilik özelliği haline gelir. Akılları ve kişilikleri yozlaşır. (s. 153)

Kötü asker olurlar, isyan edebilirler. Bu görüş, İbn Haldun'un dünyanın çöküşünü tarif ederken bu çöküşe katkıda bulunan etmenlerden biri olduğunu söylediği 'zorba kişilik' denilebilecek şeyi tanımlamaktadır.

Siyasi ahlakla ilgili birkaç açık ifade de bulunmaktadır. İbn Haldun'un ahlak düşüncesi çoğunlukla sağduyuludur ve bu da doğru davranışın bazı arzu edilen sonuçlara yol açacağını ima etmektedir. Örneğin, doğal hükümdarlığın 'öfke ve hayvansılık' üzerine dayalı olduğu söylenir; hükümdar adaletsiz ve baskıcı davranmaya yatkındır. Bu halkı soğutur, ekonomiyi mahveder, uyruklar da savaşmak için istekli olmaz. Öte yandan, 'Şefkat ve iyi davranış, uyrukların geçimlerini önemseme' ve uyruklara dostça davranma (E. Rosenthal 1958: 93) hanedanın ömrünü uzatır.

Yasal normlarla ilgili sadece belli belirsiz atıflar vardır: Bir hükümdar tek başına iyi yönetemez; hükümdarın "halkın kabul ettiği ve uyduğu yasalara ihtiyacı vardır" (Lambton 1981: 165); bu yasaların başında Şeriat gelmektedir; hükümdar dostlarından yardım almalıdır. İbn Haldun, Memun'un komutanlarından birinin oğluna yazdığı söylenilen bir mektuptan alıntılar yaparak, Şeriat yasalarına uygun olan hükümdarlığın ahlaki özelliklerini ayrıntılı bir şekilde örnekler. Bu yasalar arasında, "Otorite benim elimde. İstediğimi yapabilirim" (F. Rosenthal, 2. cilt, s. 145) şeklinde davranmak yoktur. Her zaman olduğu gibi, hükümdarın üzerindeki sınırlamalar tamamıyla gayri resmi tutulmuştur. Hedef alınan şey hükümdarın davranışıdır; nasihat istek üzerine verilir.

SİYASİ EKONOMİ VE YÖNETİMİN GÖREVLERİ

Aynı mektupta kamusal görevlerin yükümlülükleri sıralanmıştır; bu yükümlülükler arasında yoksullara, 'kaza geçirmiş insanlara ve onların dul eşlerine ve yetim çocuklarına', ve 'hasta olan Müslümanlara' bakmak da vardı (F. Rosenthal, 2. cilt, s. 153). Genel olarak bütün Müslüman hükümdarlar hayırsever kamu otoritesinin standart işlevlerini yerine getirmek zorundadır: "Toplumu düşmanlarından korumalı", "kısıtlayıcı yasalar koymalı", kişilere ve mülke karşı girişilebilecek şiddet olaylarını engellemeli, 'yolların güvenliğini' artırmalıdır (s. 189).

Yönetimin en önemli işlevlerinden biri ekonomiyi düzenlemek ve geliştirmektir. İbn Haldun şehirlerin siyasi ekonomisinden söz ederken genel bir ekonomi tartışmasına geçerek, "hayatı sürdürmek ile kâr etmenin gerçek anlamını açıklar ve yorumunu yapar" (s. 297). Geçim kaynakları tarım, ticaret ve gelişmiş bir şehir kültüründe bulunan zanaatlardır. İbn Haldun oldukça ayrıntıya girer. Siyasi açıdan hükümdar, uyruklarının geçimlerini ve uyruklar arasındaki alışveriş ilişkisinin (tartılar, ölçüler, sikkeler) adil olmasını sağlamalıdır (s. 189). Bu hem ahlaken doğrudur, hem de hanedanın dayandığı uygarlığın sürmesini sağlar.

İbn Haldun'un siyasi ekonomi hakkındaki görüşleri İktidar Çemberi üzerine kuruluydu. Yaptığı alıntı şöyle devam etmektedir:

> Dünya bir bahçedir, bahçenin çiti hanedandır (devle). Hanedan bir otoritedir (sultan) ve otorite yoluyla doğru davranış (sünnet) hayat bulur. Doğru davranış hükümdar (melik) tarafından yönetilen bir siyasettir (siyasa). Hükümdar askerler tarafından desteklenen bir kurumdur (nizam). Askerler para ile tutulan yardımcılardır. Para uyruklar (reaya) tarafından sağlanan geçim aracıdır. Uyruklar adalet tarafından korunan hizmetkârlardır. Adalet tanıdık bir şeydir ve dünya (âlem) onun sayesinde sürer. Dünya bir bahçedir. (...) (Lambton 1981: 137)

Dolayısıyla, gelişen bir ekonomi ve uygarlık sağlam mülkiyet haklarına dayanır; bu haklar ekonomideki alışverişlerde adaletin uygulanmasına bağlıdır; müsadere veya zorunlu işçilik olmamalıdır. İbn Haldun bu bilgeliği kısmen modern pazar inançları doğrultusunda geliştirmiştir: 'Mülk sahibi insanlara adil bir şekilde davranmak' onlara 'sermayelerinin meyve verip büyümesini sağlama arzusu' verir; bu da 'hükümdarın vergi gelirlerinde' artış yaratır. Hükümdarın vergi gelirleri vergiler mümkün olduğunca

düşük tutularak artırılır çünkü kâr güvencesi ekonomik faaliyeti teşvik eder. Son olarak, "kâr emekten elde edilen değerdir"; bu da emek değer kuramı ile artı değer kuramını akla getirmektedir (s. 231, 234, 273, 297).

İbn Haldun burada da bedevilik ile Hazerilik, ilkel ile şehirli ('gelişmiş') arasındaki bir farka değinir. Aşiret kültüründe (bedevilik) vergilendirme düşüktür, bu yüzden de ekonomik büyümeyi teşvik eder; şehir kültüründe (Hazerilik) egemen sınıfın talepleri artar, bu da vergilerin yükselmesine, dolayısıyla ekonomik çöküşe yol açar. Düşük vergilendirme hem ahlaklı bir şeydir, hem de iyi bir politikadır.

Yönetimdeki bir hanedan, sarayın kendi ekonomik faaliyetleri yoluyla, ekonomik büyümeyi artırma, dolayısıyla da uygarlığı teşvik etme ve kendi ömrünü uzatma yeteneğine sahiptir. Ancak, hanedan doğrudan doğruya ticaretle uğraşmamalıdır; hanedanın parasal kaynakları o kadar büyüktür ki, o ticaretle uğraşırsa diğer tüccarlar devre dışı kalabilir. 'Devlet ve hükümdar dünyanın en büyük pazarları oldukları için' (E. Rosenthal 1958: 90), hanedan cömert maaşlar ödeyerek ekonomik faaliyetleri canlandırmalıdır: "Para hükümdar ile uyruklar arasında gidip gelmelidir; hükümdardan uyruklara uyruklardan hükümdara akmalıdır." Eğer bir hükümdar para musluğunu kısarsa, uyrukları kayba uğrar. İbn Haldun devletin kamu işleri için para harcamasının ekonomiyi teşvik ettiğine işaret etmektedir (F. Rosenthal 2, s. 146); bu görüşler kulağa ekonomi yönetimine geçilmesi teklifi gibi gelmektedir.

BİR DEVLET KAVRAMI

İbn Haldun'da bir devlet kavramı olduğu açıktır. Bu kavram *devle* olarak hanedan aşireti ile özdeşleştirilmiştir. Birçok kişinin ileri sürdüğünün tersine, *Mukaddime*'nin temel inceleme konusunun asabiyyet değil de devle olduğunu söyleyen al-Azmeh'in tezinde bir miktar doğruluk payı bulunmaktadır: Devlet asabiyyetin kemale ermiş 'biçimidir'. İbn Haldun'un asabiyyet sahibi bir toplulukta devleye dönüşmeyi, başkaları üzerinde siyasi güç kurmayı arzulayan bir itici güç bulunduğunu vurguladığı doğrudur. Öte yandan devleyi mümkün kılan asabiyyettir; topluluğun, özellikle de topluluğun önde gelen aşiretinin siyasi gücü ele geçirebilmek için bel bağladığı tek şey asabiyyetidir. (Bu görüş cumhuriyetlerin neden bu kadar sık bir şekilde imparatorluğa dönüştüğünü açıklayabilir mi?) Lüks ve şehir hayatıyla ilgili diğer olgular nedeniyle bu *asabiyyet* azalmaya baş-

layınca, hükümdarlar siyasi denetimi kaybetmeye başlarlar ve sonunda, tıpkı Arapların gücü Türklere kaptırması gibi, daha güçlü bir asabiyyeti olan bir başka gruba boyun eğerler. Dolayısıyla, *devle* ile asabiyyetin karşılıklı olarak birbirine bağımlı olduğu görülmektedir. Nedensel bir etmen olarak asabiyyet muhtemelen daha güçlüdür; *devle* bağımsız bir değişken olarak sunulmamıştır.

Al-Azmeh'in belirttiği gibi, *siyasi başarı* anlamında devlenin İbn Haldun'un ampirik tarihe duyduğu ilginin odağında olduğu doğrudur. Bu açıdan Makyavelli'yle karşılaştırılabilir. Devlenin değerli olmasının sebebi gerçek anlamda uygar yaşamın (ümran) sürdürülmesini sağlamasıdır; bazı davranış biçimleri, örneğin uyruklara iyi davranma ve İktidar Çemberinde değinilen etik gibi bazı davranış biçimleri devleyi öne çıkardıkları için tavsiye edilmektedir.

İbn Haldun devleti, içinden doğduğu toplumdan *ayrılabilir* bir düzen olarak düşünmemiştir. Devletin asabbiyyetten bağımsız gücü yoktur. Acaba İbn Haldun her şeye rağmen (halifelik dışındaki) siyasi otoritenin meşruiyet kazanabileceğini, zorba güç dışında bir şey olabileceğini düşünüyor muydu? İbn Haldun'un siyasi düzeni, insan varlığının doğal güçlerinin zorunlu bir sonucu ve insan uygarlığı için bir önkoşul olarak gördüğü doğrudur. Ancak İbn Haldun'un bunu Avrupalı siyaset düşünürleri gibi devlet otoritesinin rasyonel meşruiyeti olarak görmediği açıktır. İbn Haldun bunu insanların devleye bağlılık göstermelerini gerektiren bir neden olarak önermemiştir. (Gerçi İbn Haldun filozofların akıl üzerine kurulu devleti böyle gördüklerini söylemiştir ama o böyle bir devleti ahlaki otorite bakımından zayıf gördüğü için reddetmiştir.) Uyrukların sadece Şeriat yasalarıyla işleyen bir din devletine itaat etme yükümlülükleri vardır. Ve bu durumda, hükümdar iktidarı zorbalıkla ve asabiyyet yoluyla, veya sadece zorbalıkla elinde tutuyor olsa bile, İbn Haldun devleti meşru kabul eder. Bir başka deyişle, İbn Cemaa gibi o da Sünni fukahanın görüşünü benimsemiştir.

Diğer İslam düşünürlerine göre İbn Haldun devlet kavramını bireysel güç sahiplerinden daha fazla ayırmıştır; zaman zaman hükümranlığın bir dizi farklı yönetime uygulanabilir genel bir kategori olduğunu ima etmiştir. Örneğin, insan toplumunun gereksinim duyduğu kısıtlayıcı otorite tek bir kişi veya din gibi bir toplumsal güç olabilir. Hatta hükümranlıktan bir ilişki olarak söz etmiştir. "Uyrukların hükümdarlarına duydukları ilgi onun kişiliğine, görünüşüne, güzelliğine veya keskin zekâsına duyulan bir ilgi değildir. Uyrukların hükümdarlarına duydukları ilgi onun

onlarla ilişkisinde yatar. Egemenlik göreceli bir şeydir, hükümdar ile uyrukları arasındaki bir ilişkidir" (s. 152-3). İbn Haldun burada Latin düşüncesinden etkilenmiş olabilir. Ancak soyut, kişisel olmayan otorite fikrini daha ileri götürmez.

İBN HALDUN'UN BAŞARISI

Mukaddime siyasal İslam düşüncesinin bütün türlerinin özelliklerini bir arada bulundurmaktadır. Akıl ve kanıtlarla yaptığı sistematik tartışmalar yapıtı felsefenin en mükemmel başarısı yapmaktadır. Kitap büyük ölçekli bir Nasihatülmülûktür; çöküşün nasıl engellenebileceğini anlatmakta ve eğer toplumsal yenilenme gerçekleştirilmek isteniyorsa, özellikle Grup Bilincine (asabiyyet) gereksinim olduğunu savunmaktadır. İslam devletlerindeki görevler hakkındaki tartışması fıkıh üzerine kuruludur.

İbn Haldun toplumsal ve siyasal değişiklikleri açıklamak için İslam âleminden aldığı çok çeşitli tarihsel ve çağdaş verileri kullanarak genel bir kuram oluşturmuştur. Onun tarih kuramı ne döngüsel, ne de evrimseldir, bir dalgayı andırmaktadır: Hanedanların yükselmesi ve çökmesi, aynı temel güçler tarafından harekete geçirilerek kendini sürekli olarak tekrar eder.

İlkel ve uygar toplumlar arasındaki bu temel fark, modern toplum kuramcıları tarafından gözlemlenmiş ve üzerinde durulmuştur. Ancak İbn Haldun'un bedevilikten devleye, hükümdarlığa ve Hazeri yaşama doğru olan gelişmeyi açıklayan görüşü özgündür. Bu gelişmeyi, soyun rolü ve soyluluğun gelişmesi gibi ortak sistemik özellikleri olan, birbirinden ayrı bir dizi ampirik tarihler olarak gösterir. Bir toplum türünden bir başka toplum türüne geçişte devlet ve imparatorluk modern toplum kuramında olduğundan daha fazla rol oynar. Bu konuda Al-Azmeh'in vurgusu doğrudur. İbn Haldun her şeyden önce *ilkel* toplumun, devlete ve imparatorluğa götüren itici gücü sağladığını ve şehirlerin (uygarlığın) çürümenin kısmen nedeni, kısmen de sonucu olduğunu düşünmesi açısından özgündür. Bir başka deyişle, ilkel olana modern toplum kuramcılarından daha sempatik bir bakış açısıyla bakmaktadır. (İnsan onun fikirlerinin bazılarıyla Freud'un fikirleri arasında verimli bir etkileşim olup olamayacağını merak ediyor.) Aslında kişisel ilişkileri ve ortak maneviyatları nedeniyle İbn Haldun bedevilere diğer bütün önemli kuramcılardan daha yakındı.

İbn Haldun toplumsal aktörlerini (bedevi, devle, Hazeri, vb.) ampirik verilerin analizi sonucu oluşturmuş ve onları olayların temelinde bulunan ve dolayısıyla olayları açıklayan toplumsal güçler olarak düşünmüştü. Bu toplumsal aktörler doğal güçlerdir; ortaya çıkarlar ve yok olurlar. İbn Haldun ilkel toplumu tarif ederken *ideal bir tip* yaratabilmek için Berberiler arasında, birçoğunu birinci elden gözlemlemiş olduğu birkaç özelliği bir araya getirmiştir. İbn Haldun'un ideal bedevi tipi, aşiret veya yarı-aşiret toplumlarını açıklamakta hâlâ oldukça etkilidir. Asabiyyet (Grup Bilinci) kavramı belki de İbn Haldun'un toplum araştırmalarına yaptığı en büyük katkıdır. Ne yazık ki ihmal edilmiştir. Bu kavram birçok açıdan modern 'aşiret kültürü' veya (eşitlikçi varsayımlarıyla) 'Gemeinschaft' kavramlarına yeğlenecek bir kavramdır. Bu kavramın İbn Haldun'un deneyimlerinin dışındaki olgulara, örneğin mafyaya veya siyasi partilere uygulanması da çok verimli olabilir.

İbn Haldun'un ilkel ve şehirleşmiş toplumların etkileşimi kuramı tarihöncesine, antik ve modern dönem öncesi tarihlerin önemli özelliklerine ışık tutar. Öte yandan, İbn Haldun'un zamanına kadar bedeviliğin hanedanları devirmede ve onların kültürlerini miras almada tekrar tekrar gösterdiği başarı, bir dereceye kadar, İslam dünyasına özgüydü. Persler, Romalılar, Çinliler ve Avrupalılar uzun ömürlü devletler kurma başarısını gösterdiler. Bunun nedenlerinden birini İbn Haldun'un kendisi belirtmiş olabilir: Din eğitiminin aşiret kültürünün ardındaki itici güç olan asabiyyette oynadığı rol.

Ancak İbn Haldun *kendi* dünyasının bu açıdan ne ölçüde sıra dışı olduğunun farkında değildi. Aslında şehirleşmemiş halklar denizi kuruyunca, kabaca söylemek gerekirse Moğollardan sonra, bedevilik etkili olmaktan çıkmıştı. İbn Haldun sadece karanlık çökerken öten bilge baykuşlara bir örnektir.

İbn Haldun hem özgünlüğü, hem de unutulmuşluğu bakımından eşsizdir. Entelektüel tarih açısından bakıldığında, İbn Haldun neredeyse yoktan gelmiş, yokluğa gitmiştir. "Ortaya attığı ilkelerin, bırakın kendinden sonra gelenler tarafından uygulandığını, okunduğunu bile gösteren bir belirti yoktur" (Gibb 1962: 127). On sekizinci yüzyılda Osmanlı bürokratik çevreleri pratik nedenlerden dolayı onun çöküşün nedenleri hakkındaki görüşleriyle ilgilenmeye başladı (bkz. s. 374). Ama Avrupa'nın on sekizinci yüzyılda sosyolojiyi yeniden icat etmesi gerekti. Böyle bir insanın yaşadığı dünyada yaşamak bir ayrıcalıktır.

19
Klasik Siyasal İslam Düşüncesinin Çöküşü

Orta Asya'da, Timur'un ölümünden sonra imparatorluğu dağıldı (1405).[1] Fethettiği topraklar oğulları arasında bölüşüldü: Şahruh Horasan'ı (1404-47), Uluğ Bey (hd. 1393-1449) ise Maveraünnehir'i aldı. Babalarının tersine, sulama kanallarını tamir ettiler, sanata ve bilime hamilik yaptılar; Buhara ve Semerkant'taki görkemli tarihi eserler o dönemden kalmadır. Şahruh çok dindardı. Şeriatın Kurtarıcısı olduğunu söylüyordu. Bu unvana 'Padişah' ve 'Sultan-ül zaman' unvanlarını da ekledi. Moğol yasalarının kapsamını daralttı ve çıkardıkları bir isyanı takiben (1446) Şiileri kılıçtan geçirdi. Uluğ Bey ise daha çok felsefeye ilgi duyuyordu ve bir gözlemevi inşa ettirdi. Resmi belgelerde Timur'un her iki oğlu da kendilerine sultan-halife, Peygamber'in 'tam yetkili vekili', 'hilafetin ve dünya egemenliğinin nilüfer ağacının dalı' diyorlardı. Hükümdarın görevinin Şeriatın uygulanmasını sağlamak, doğru inancı, barışı ve refahı korumak olduğunu söylüyorlardı.[2]

1) Bu dönem için bkz. *CH Iran* 6; Morgan (1988: 94-107); Arjomand (1984: 66-84); Brunschvig ve von Grunebaum (yay. haz.) (1977).

2) H. R. Römer, *Staatsschreiben der Timuridenzeit: das Saraf-nama des 'Abdallah Mawarid in kritischer Auswertung* (Wiesbaden: F. Steiner, 1952), s. 35-6, 45, 53, 83-5.

AŞİRETÇİLİK

Doğu ve Orta Asya'daki İslam ülkelerinde Timur'un neden olduğu yıkımı aşiret kültürünün canlanması izledi. Güç, yerel aşiretlere ve bu aşiretlerin reislerinin eline geçti. Bu durum yirminci yüzyıla, hatta bazı durumlarda daha da sonrasına kadar orta Asya'da devletlerin oluşmasının önünde sürekli bir engel oluşturdu. Safevilerin merkezileşme çabalarına rağmen İran'ın bazı bölgelerinde aşiretler yirminci yüzyılın son dönemlerine kadar zaman zaman siyasi kontrolü ele geçirdiler ve önemsenmesi gereken bir güç oldular.[3]

Batı İran, Azerbaycan ve Doğu Anadolu'da Oğuz Türkmen boylarının birleşmesinden oluşan Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri iktidar kavgasına tutuştular. Karakoyunluların hükümdarı Cihanşah (hd. 1438-67) sultan ve Türk-Moğol kağanı olarak hüküm sürüyordu. Ancak, Akkoyunlular Uzun Hasan'ın (hd. 1452-80) önderliğinde üstünlüklerini kabul ettirdiler. Siyasi toplum ordudaki göçmen Türkler ile bürokraside ve din mahkemelerinde çalışan şehirli Tacikler (Persler) tarafından kontrol altına alındı. Yönetenler ile yönetilenler arasındaki bağı her zamanki gibi ulema ve Sufi şeyhler oluşturuyordu. Akkoyunlular 1473 yılında Osmanlılar tarafından yenilgiye uğratılmalarına karşın varlıklarını sürdürdüler ama siyasi bir boşluğa düşen bölge aşiretler arası savaşın merkezi haline geldi (Woods 1976).

Bu karmaşa ve anarşi, Doğu Anadolu ile Kuzeybatı İran'ın dağlık kesimlerinde siyasi bir patlamaya yol açtı. Şii halkın –adaletli yönetimi ile Saklı İmam'ın dönmesinin yolunu hazırlayacak– Mehdi beklentisi ile iyi örgütlenmiş Sufi tarikatları kaynaştı ve 'siyasi bir hareket başlatmak için kitleleri seferber etmenin bir aracı' haline geldi (Arjomand 1984: 69). Şii siyasi idealizmi ile Sufi örgütlenmesi arasındaki bağ 'sufi rehberlerin, imamlar gibi gizli bilgiye sahip oldukları' inancından geliyordu (Trimingham 1971: 135); bu inanç şeyhi ve dervişi güçlendirdi. Mistik hayaller veya başka gizli otorite işaretleri gören bireyler dini simgelere egzotik yorumlar getirdiler. Bazıları mehdi olduklarını söyledi; kendilerine 'kılıcın efendileri' (Arjomand 1984: 73) diyen kimileri ise Hıristiyan Gürcistan'a Cihat ilan ettiler. Aşiret kökenli Akkoyunlu Devleti'nin çöküşünden en çok yararlananlar ise, Safevi Sufi tarikatının Şii aşiret-hanedanı, yani modern İran'ın kurucularıydı.

3) Reid (1983); Lambton (1953).

ÖZBEK DEVLETİ

Orta Asya'da bir Moğol Özbek aşireti olan ve Sufi Nakşibendi tarikatının etkisindeki Şeybaniler bir hanedan devleti kurdular (1500-1598). Bu hanedan rejiminin başında bir Büyük Han vardı; aşiretin diğer üyelerine sultan deniyordu ve sultanlar Büyük Han'la birlikte devleti yönetiyorlardı: "Kuramsal olarak aynı ismi taşıyan bütün aşiret üyeleri iktidarı ortak olarak ellerinde bulunduruyorlardı."[4] Özbek aşiretlerinin önde gelen üyeleri kendi paylarına düşen topraklarda babadan kalan hakla hüküm sürüyorlardı ve Büyük Hanı seçmek için bir aşiret meclisinde toplanıyorlardı. 1567 yılında bu uygulamanın yerini Han'ın ailesinden en büyük oğlun başa geçmesi uygulaması aldı. Büyük hana 'Rahman'ın Halifesi (*halifetül Rahman*)' ve 'Çağın İmamı (*imam ül-zaman*)' deniyordu (Lapidus 1988: 425). Ancak, İstanbul'un fethinden (1453) bir yüzyıl sonra, Rus çarı Korkunç İvan'ın (*grozny*) Avrasya'yı fethetmesiyle Hıristiyan Ortodoksluk siyasi bir canlanma içine girdi. Safeviler tarafından Maveraünnehir'e hapsedilen, ticaret yolları da Ruslar tarafından kapatılmış olan Özbekler aşiretler ve aileler gibi küçük parçalara bölündüler ve Sünni İslamiyet'in izole olmuş ileri karakolu haline geldiler (Lapidus 1988: 426-30).

Zanaatkârlıklarıyla, edebiyatıyla ve Suni ortodoksisiyle ünlü Orta Asya, kısmen Şii İran'dan göç eden âlimlerle besleniyordu. Ancak, yaklaşık 1600 yılından yirminci yüzyıla, hatta bazı durumlarda daha da sonrasına kadar, orta Asya siyasi açıdan aşiret büyüklerinin ve kabile reislerinin gücü ellerinde bulundurdukları parçalanmış bir toplum olarak kaldı. Ulema ve Sufi tarikatlar "sarsılmaz bir konuma sahipti" (*CH Islam* 1: 477).

DEVVANİ (1427-1502/3): SADELEŞTİRİLMİŞ BİR DEVLET FELSEFESİ

Celadeddin-i Devvani kitabı *Ahlak-ı Celali*'yi Doğu Anadolu'nun karmaşık ortamında yazdı (*Akhlaq-i Jalali*: yaklaşık 1475, Farsça yazılmıştır).[5]

4) Martin B. Dickson, "Uzbek Dynastic Theory in the 16th Century", *Proceedings of the 25th International Congress of Orientalists* (Moscow, 1963), c. 3, s. 208-16, sayfa 210'da.

5) W. F. Thompson (çev.), *The Practical Philosophy of the Muhammedan People* (Londra: W. H. Allen, 1839). Bkz. *EI* 2: 174; E. Rosenthal (1958: 210-23); Fakhry (1991: 143-7); Danishpazhouh (1988: 221-2).

Devvani (Şafii mezhebine bağlı) bir Sünni'ydi ve mistik aydınlanmaya inanıyordu. Karakoyunlu Devleti'nde vakıf denetçisi (*sadr*) olarak çalıştı; daha sonra istifa etti ve bir süre medresede ders verdi, daha sonra da Akkoyunluların hizmetine girerek Fars şehrine kadı oldu. Safeviler bölgeyi ele geçirince ona yeni yönetimi öven Şii yanlısı bir risale yazdırdılar. Kitabı Nasıreddin Tusi'nin *Ahlak-ı Nasıri*'sine çok benzer; bazen kelimesi kelimesine aynıdır; kitap *Ahlak-ı Nasıri*'nin popülerleştirilmiş ve (şaşırtıcı olmayan bir şekilde) öteki dünya ile biraz daha fazla ilgilenen bir versiyonuydu. Kitapta Devvani'nin yaşadığı ortamdaki çalkantılı olaylarla pek ilgilenilmiyordu.

Tusi'nin kitabında olduğu gibi Devvani'nin kitabında da bireyin, ailenin ve devletin normatif bir şekilde düzenlenmesi (tedbir-i müdün) üzerine bölümler bulunmaktadır. Devvani, Tusi ile İsmaililerin izinden yürüyerek, insanın 'bütün nesnelerin soyutu, modellerin modeli ve dünyanın özü' ve Sufilerin öğrettiği gibi, Allah'ın halifesi olmaya yazgılı olduğunu söyleyerek insanı yüceltmiştir (*Ahlak*, s. 13).

Devlet şu şekilde oluşur. İnsan doğası işbölümü gerektirir; işbölümü uyarlığın (temeddün) ortaya çıkmasını sağlayan işbirliğini gerektirir; uygarlık şiddetten uzak durulmasını sağlayan bir araç gerektirir. Şiddetten uzak durmayı öncelikle, eskilerin kanun koyucu (*sahib-i namus*) dedikleri kişi sağlar; yani, kanunları hem bu dünyayı hem de öteki dünyayı kapsayan bir peygamber veya Şarî (Şeriatı getiren), ikinci olarak da bir 'kişisel hükümdar (hakim-i şahsi)' sağlar. Filozoflar bu hükümdara kral demişlerdir ve Devvani'ye göre, bu kişiye Platon 'dünya hükümdarı', Aristoteles de 'devlet adamı (insan-ı medeni)' demiştir; modern insanlar da ona İmam demektedirler. Görevi Şeriatı uygulamak, dünyanın dengesini ve sağlığını korumaktır (*Ahlak*, s. 318-26). Bu klasik siyasal İslam felsefesinin neredeyse gülünç bir şekilde kısaltılmış versiyonuydu.

ADALET VE TOPLUMSAL SINIFLAR

Tusi için olduğu kadar Devvani için de en önemli değer *adalet* idi. Adalet, denge veya orantı (itidal) demektir. Adalet bir ölçü gerektirir; Devvani, Tusi'nin ve onun aracılığıyla kısmen Aristoteles'in izinden giderek bu ölçünün şu yollarla sağlandığını söyler: (1) Şeriat, (2) Adil Hükümdar ve (3) Para. Adalet, denge ve uyum, sevgi ve dostlukla sağlanır; dolayısıyla hükümdar uyruklarına bir baba ve hami gibi davranmalıdır ve

uyrukları da hükümdara bir evlat gibi itaat etmelidir. Devvani, Tusi'nin Kantvari düşüncesini tekrar eder: Hükümdar mahkemede adalet dağıtırken "önüne gelen her olayda kendisini uyruğun yerine, ötekini de hükümdarın yerine koymalıdır; kendisinin kabul edemeyeceği şeyleri halkı için de kabul edilemez olarak nitelendirmelidir" (*Ahlak*, s. 405, 144-5, 385).

Adaletin önemli noktalarından biri, toplumdaki sınıfların kendi ait oldukları yerde, birbirleriyle uyumlu bir ilişki içinde tutulmalarıydı. Bunu sağlamak bir hükümdarın ilk göreviydi. Devvani Tusi'nin sınıflamasını aynen aldı. Öncelikle erdemli devletlerde (1) gerçek bilgi sahibi olanlar; (2) iletişimde ve bilginin yayılmasında beceri sahibi olanlar (aracılar), 'dil ehli'; (3) muhasebe, tıp, astronomi yoluyla dengeyi koruyanlar, 'ölçücüler'; (4) savaşçılar; (5) vergi mükellefleri, tüccarlar ve zanaatkârlar vardır. Mükemmel olmayan devletlerde ise (1) aralarında ulemanın, kadıların ve her türlü bilim dalından âlimlerin bulunduğu kalem ehli; (2) kılıç ehli; (3) tüccarlar ve zanaatkârlar; (4) çiftçiler (*Ahlak*, s. 367-90). Böylece, ikinci sınıflamada ulema (bilgi sahibi olanlar) kadılarla aynı gruba konurken, (işçiler de dahil olmak üzere) vergi mükellefleri ile üreticiler iki ayrı gruba konulmuşlardır; bu da onlara belli bir önem verildiğini göstermektedir. Bu sınıflama çok fazla Platon ve Hint-İran etkileri taşıyordu.

Devvani'nin yapıtı Nasıreddin Tusi'nin *Ahlak*'ının hükümdarlar ve devlet memurları için hazırlanmış bir özetinden başka bir şey değildi. Kitabın Osmanlıların, Safevi ve Babür imparatorluklarının siyasi edebiyatı üzerinde çok büyük etkisi oldu; hatta neredeyse klasik felsefe ile erken modern dönem imparatorlukları arasındaki tek bağ idi. Bu yapıt Osmanlılarda ve Babürlülerde sarayın siyaset kültürünün başlangıç noktası haline geldi. Kitabın en önemli özelliği muhtemelen sınıflar üzerindeki vurgudur.

HUNCİ (1455-1521): ORTA ASYA'DA FIKIH

Yönetim ile Şeriat arasındaki ilişki ile ilgili olarak dönemin en bilinen klasik fıkıh yapıtı Orta Asya'dan çıktı: *The Conduct of Kings* (*Sulukül mülük*). Yapıt, 1512-14 yıllarında Fazlullah bin Ruzbihan Hunci (Şiraz 1455-?Buhara 1521) tarafından Farsça yazılmıştır.[6] Hunci kitabını

6) M. Nizamuddin ve M. Grouse (yay. haz.), (Haydarabad: Persian Manuscript Society, 1966); Muhammad Aslam (çev.), (M. Litt. Diss., Cambridge, 1962), aksi söylenmedikçe bu çalışmaya atıfta bulunmaktayım; Banafshe Lomas'a bazı kısımları çevirdiği için

Buhara'daki Şeybani sarayında yazdı. Akkoyunluların himayesindeki varlıklı bir ulema ailenin çocuğu olan Hunci, Devvani'den ders almış ve kariyerine Akkoyunlu hükümdarının kâtibi olarak başlamıştı. Nakşibendi Sufi tarikatına girdi ve Maveraünnehir'de siyaseten etkili Nakşibendilerle ilişki kurdu.

Şii Safeviler ülkesi İran'ı fethedince (1501), Hunci Özbek sarayına göç etti ve yaşamının geri kalan kısmını Safevilerin devrilmesine ve İran'da Sünniliğin yeniden tesis edilmesine adadı. Özbek hükümdara Kutsal Savaşçı, 'Çağın İmamı' ve 'merhametli Halife' diye hitap etti ve ondan Şiileri İran'dan kovmasını ve Sünniliği yeniden tesis etmesini istedi.[7] Ancak Şeybani Han Safeviler tarafından mağlup edildi ve öldürüldü (1510); Hunci iki yıl saklandı. Aynı zamanda Sünni İslamiyet'in savunucuları olarak Osmanlıları da ülkesine karşı açtıkları savaşlarda destekledi ve Çaldıran'da (1514) Safevilere karşı zafer kazanan I. Selim'i kutladı. Kendisini 'vatansever olmayan bir Pers' olarak tanımlayan Hunci, Selim'in İskender'in izinden gitmesini ve İran'ı Osmanlı ('Rum') İmparatorluğu'na katmasını diledi.[8] Onun bu görüşü Sünni İslam dünyasının birliğine olan inancını gösteriyordu; açıkça dine ülkeden daha fazla önem veriyordu.

Şeybani'nin oğlu Ubeydullah Semerkant'ı geri alınca Hunci'den ortodoks Sünniliği yaymasını istedi; Hunci *Sulukül mülük*'ü bu nedenle yazdı. Hunci Özbekleri Orta Asya'daki dini canlanmanın aracı olarak görüyordu. *Sulukül mülük*'te her zamanki fıkıh konularını (kadıların atanması, zekâtın dağıtılması vb.) ele aldı; cihada, dinden dönenler ile dine inanmayanlar konularına özel bir önem verdi. Bunlar o gün için çok güncel sorunlardı. Hunci tezini Şafi ve Hanefi mezheplerine dayandırdı; bazen bu iki mezhebi birleştirdi, bazen de birbirlerinin meşru alternatifleri olduklarını söyledi; Maverdi ve Gazali'ye çok fazla gönderme yaptı.

Hunci'nin amacı Orta Asya'nın yeni siyasetine geleneksel Sünni fıkhını uygulamaya çalışmaktı. Yapmak istediği şey sadece ahlak-hukuk yasasını yorumlamak değil, aynı zamanda zamanının hükümdarlarına olabildiğince kapsamlı ve pratik bir rehber hazırlamaktı. Eski fıkıh kitapları Şeriat kurallarının yönetime nasıl uygulanacağını belirtmişti; ancak, uy-

şükran borçluyum. Bkz. *EI* 5: 53-5; Lambton (1981: 178-200); Ulrich Haarmann, "Staat und Religion in Transoxanien im frühen 16. Jahrhundert", *ZDMG* 124 (1974), s. 332-72.

7) U. Ott, *Transoxiana und Turkestan zu Beginn des 16. Jahrhunderts* (Freiburg im Breisgau: Schwarz, 1974), s. 52.

8) V. Minorsky, *Persia in AD 1478-1490* (Londra: Royal Asiatic Society), s. 4-5.

gulamada bunun nasıl yapılacağı konusunda hemen hemen hiç tartışmıyorlardı. Sünni yönetimleri Şii saldırılarına açık hale getiren şey 'dindarlık ile iktidar arasındaki bu ayrışmaydı' Öte yandan Nasihatülmülûk edebiyatı aynı zamanda hem ahlaki açıdan, hem de uygulama açısından normal olduğunu ileri sürdüğü bir rehberlik sunuyordu. Ancak, Nasihatülmülûk tarzı edebiyat kısmen Kur'an'a ve hadislere dayalı olmasına rağmen, dini geleneğin tam anlamıyla bir parçası değildi. Böyle bir yaklaşımın yeni-İmamı Safevilerin kalplerini ve kafalarını fethetme şansı yoktu. Hunci, Safevilerin bir Şii din devleti kurmakta oldukları iddiası karşısında güvenilir bir Sünni alternatif istiyordu (*Sulukül mülük*, s. 4, 40).

Dolayısıyla, Hunci'nin yapmaya çalıştığı şey bu iki türün sentezini yapıp, kitabın adında da anlaşılacağı gibi, Sünni hükümdarlara dini yönetim konusunda, ama *fıkıh üzerine kurulmuş pratik* bir elkitabı hazırlamaktı. Bir yönetimin dinin gereklerini karşılamak için ihtiyaç duyduğu bütün ahlaki ve yasal rehberliği Sunni fıkhının sağlayabileceğini göstermek gerekliydi; zaten Hunci'nin hamisinin tam olarak yapmak istediği şey de buydu.

Hunci kitabına rasyonel siyaset felsefesinden öğeler de kattı; bu, fıkıhta alışılmadık bir şey değildi; bu öğeleri öğretmeni Devvani'den almıştı. Hükümdarlık otoritesini "insanoğlu doğuştan siyasi bir varlıktır" diyerek savundu; toplum "şiddeti sona erdirecek adil bir adama" yani, "'orta yolu' bilen" bir adama ihtiyaç duyar; ama "orta yolu tanımlayan şey tanrısal yasadır (...) bu yüzden de adalet Şeriat tarafından konulmuştur." Hunci "padişah da böyle bir insandır" diye bitirir. Devvani ve diğerlerinin söylemiş olduğu gibi, padişah yasa koyucu (sahib-i şeriat) tarafından konulmuş bir yasayı uygulayan bir müdebbirdir (yönetici). "Ona itaat edilmesi", onun otoritesini gösterir (Lambton 1981: 187-8).

Hunci aynı görüşü fıkıh üzerinden belirterek aynı zamanda sultanın halifelik görevini üstlenmesini desteklemiştir. Filli gücü elinde tutması ve Şeriatın uygulanmasını sağlaması sultan-halifenin otoritesini gösterir. Hunci, bir kişiyi İmam veya Halife yapan özelliğin İmami Şiilerin söylediği gibi soyun veya kişilik özelliklerinin değil, İbn Cemaa'nın dediği gibi, askeri güç olduğunda ısrar eder. Hunci daha önce Şeybani Han'a 'Çağın Önderi' demişti; bir keresinde de Osmanlı padişahı I. Selim'e 'Allah'ın ve Muhammed'in Halifesi' diye hitap etmişti.[9] Muhtemelen niyeti Sünni

9) Edward G. Browne, *A History of Persian Literature (AD 1500-1924)* (Cambridge: Cambridge University Press, 1924) s. 80. *Conduct*'da bu terimi açıkça reddettiği için bu 'Allah'ın halifesi' terimin retorik olarak kullanılmasına bir örnektir.

hükümdarlara Safevilerin sahip olduklarını iddia ettikleri kadar heybetli bir dini statü vermekti. Öte yandan sultan-imamın fukahadan, hatta ulemadan bile olması gerekmez ama din alimlerinin tavsiyelerini dinlemelidir (*Sulukül mülük*, s. 77-85). Bu, bir hükümdarın sadece harikulade manevi özelliklere sahip olması durumunda dini-yasal otoritesinin olabileceği yönündeki Şii tezine Sünniliğin cevabıydı.

Hunci sultan-halifeye düşen sorumluluklar üzerine büyük vurgu yapıyordu. Daha önceki İslam yazarlarında olduğu gibi Hunci'de de, yasal denetimler yoktur; genel Sünni görüş, kötü bir hükümdardan ancak Şeriatı çok kapsamlı bir şekilde ihlal etmesi üzerine, kendiliğinden başlayan bir isyan sonucu kurtulunabileceğidir. Güç çok önemli bir meşruiyet göstergesidir (Lambton 1981: 186). Hunci için de öyle olmayı sürdürdü.

Hunci Şeriat uygulamasını bir şeyhülislam, yani, İslami kurumları ve uygulamaları denetlemek için dinen yetkili biri aracılığıyla da güvence altına almaya çalıştı. Ancak, sultan kadıları atayabilir veya azledebilir (*Sulukül mülük*, s. 139, 178). Dolayısıyla, *Sulukül mülük*, fıkhın içine, Hunci'nin kitabını yazdığı dönemde Sünni İslam'da gelişmiş olan dini-siyasi düzeni de katıyordu.

Doğal olarak, İran'daki durum ve orada Sünniliğin yeniden tesis edilmesi olasılığı nedeniyle Hunci Sünni olmayanların dini statüsü konusunu ele aldı. Bu bağlamda Safeviler ile uyruklarını birbirinden ayrı tuttu. Safevi Kızılbaşlar mürtet idiler; ancak "İmami Şia'nın İslam'ın mezheplerinden biri olduğu kuşku götürmezdi". İran hâlâ 'darül harbin' değil 'darül İslam'ın bir parçasıydı (Hunci bu tezini çoktanrıcılığın dayatılmaması, İslami uygulamaların yasaklanmaması gibi gerekçelerle savunuyordu). Ancak, *asiler* darül harbin bir parçası olarak kabul edilebilir ve mülklerine el konulabilirdi (*Sulukül mülük*, s. 284-93). Hunci, I. Selim'e yazdığı bir mektubunda daha az ayrımcılık yapıyordu; Osmanlı şeyhülislamı İbn Kemal Paşazade (1468-1534) gibi Hunci de, Şiilere karşı açılan savaşın Cihat olduğunu söylemekle kalmadı, aynı zamanda Şiilere karşı açılacak bir Cihat'ın Frenkler'e karşı açılacak bir savaştan daha öncelikli olduğunu söyledi.[10] Bunun nedeni Frenklerin sadece kâfir olmalarıydı; oysa Şiiler mürtetti.

Sulukül mülük yavan ve sıkıcı bir kitaptır; büyük bir kısmı doğrudan doğruya kendinden önceki fukahadan kopya edilmiştir. İnsan Sünniliğin ve Sünni fıkhının bir erken modern dönem devletine gerçekçi ve ayrıntılı bir rehberlik yapma kapasitesinin olup olmadığını sorgulayabilir. Do-

10) Haarmann, s. 357-9.

kuzuncu yüzyıl Bağdat'ı için oldukça uygun bir ayrıntıyla açıklanmış olan yönetim kavramı kitapta ciddi bir biçimde ele alınmamıştı. Hunci'nin hükümdarın görevleri listesi doğrudan doğruya Maverdi'den kopya edilmişti.

Sorun sadece içerikte değil, aynı zamanda yaklaşımdaydı: Temel sorunlar çözümlenmiştir, bunları yeniden ele almak *bid'a* (sapkınlık) olur. Dolayısıyla Hunci, o zamana kadar dini araştırmaların içine katılmış olan kısmı dışındaki felsefeyi gereksiz buluyordu. Çağdaş felsefe insanı bozar, öğretilmesine izin verilmemelidir. 'Çoğu ulemanın filozof olması' nedeniyle, ehliyetli bir şeyhülislam bulmanın zorluklarından şikâyet ediyordu. Felsefe konusunda yetkin olanlar kulağa hoş gelen tezleri sayesinde en iyi görevlere getirilmektedirler; ancak onların bilgisi tehlikelidir ve "Müslümanların yararına değildir".[11]

Hunci Ubeydullah'ı etkilemiş olabilir. Kitabı Orta Asya'da ve muhtemelen Babürlülerin Hindistan'ında okundu. Osmanlı topraklarında bilindiğine dair bir işaret bulunmamaktadır. Ancak, hükümdarın dini rolüyle ilgili olarak çizdiği tablo Osmanlı sistemine çok iyi uyardı.

Genelde on beşinci yüzyıldan on dokuzuncu yüzyıla kadar siyasal İslam düşüncesi, kendisinden daha önce gelmiş ve kendisinden daha sonra gelecek olan düşüncelere göre daha zayıftır. Tıpkı felsefede ve doğa bilimlerinde çok az gelişme olduğu gibi, İbn Teymiye ve İbn Haldun'dan sonra da çok az yeni fikir ortaya atıldı. Zihinsel kireçlenme,[12] Şii fıkhı hariç, siyasal düşüncenin bütün türlerine yayıldı. Sanki Moğolların tahribatı zihinleri besinsiz bırakmıştı. Artık zihne mistik ilgiler hükmediyordu; Sufilik Osmanlı toplumunda, Safevi Devleti'nin ilk dönemlerinde ve her şeyden öte Hindistan'da çok önemli bir rol oynadı. O dönemde, hatta o dönemden günümüze kadar İslam dünyasında bilimde, hatta teknoloji alanında tek bir yeni fikir veya buluş ortaya atılmadı. Aynı şey Çin'de de oldu.

11) Nizamuddin ve Grouse (yay. haz.), s. 60-2.

12) Felsefede 'ankylose' terimi için bkz. Brunschvig ve von Grunebaum (yay. haz.), (1977: 247-62).

IV

Erken Modern Dönem İmparatorlukları: İyi Korunan Alanlar

20
Uluslararası İlişkiler

İslamiyet'in siyasal ve entelektüel tarihinde yeni bir dönem başladı. Pers İmparatorluğu'nun yıkılışından (645) Bizans İmparatorluğu'nun yıkılışına (1453) kadar geçen dönem, birçok açıdan tek bir çağ olmuştu: Müslüman devletler ve dini liderler kendilerini dünyanın egemen ve büyüyen güçleri olarak görüyorlardı ve gerçekten de öyleydiler. Entelektüel açıdan bu dönem 'klasik İslam' dönemiydi; kronolojik olarak Avrupa tarihinde 'Ortaçağ' denilen dönemle örtüşmektedir. Siyasi düşüncede Emeviler zamanında ve Abbasilerin ilk dönemlerinde geliştirilen fikirler bu dönemde de geliştirildi ve yeniden şekillendirildi. İslamiyet birçok zihinsel faaliyet ve teknoloji alanında dünyaya önderlik etti. Artık İslamiyet, güç veya fikir açısından dünya lideri olmaktan çıkmıştı. Ancak Müslüman devletler ve dini önderler on dokuzuncu yüzyılın ortalarına kadar kendilerini hâlâ dünyanın egemen gücü olarak görmeye devam ettiler. Bu durum, İslamiyet'in 'Erken Modern' dönemini tanımlamaktadır. Dini örgütlenmede, siyasal kültürde, siyasal strateji ve uygulamada ve siyasal düşüncede gelişmeler oldu. Ancak, siyasal İslam düşüncesinin ana hatlarında Delhili Veliyullah dışında bir yenilik yoktu.

Yaklaşık olarak 1500 yılından 1700 yılına kadar İslam dünyasının büyük bir kısmı üç büyük güç ('barut imparatorlukları') arasında bölünmüştü:

Hindistan'da Babürlüler, İran'da Safeviler ve Karadeniz'in doğusundan, Kuzey Afrika kıyılarına, Macaristan'dan Hicaz'a kadar olan bölgede de Osmanlılar. Bu devletler nedeniyle İslam dünyasındaki siyasi ve sosyo-entelektüel bölünmeler her zamankinden daha büyüktü. Ancak sonunda, yirminci yüzyılda bu bölünmelerin (kısmen insanların hacda bir araya gelmeleri sayesinde) göründükleri kadar kalıcı olmadıkları ortaya çıktı. Ancak, bir süre için özellikle yönetim ve toplusal örgütlenme ile ilgili olarak neredeyse üç farklı İslami düşünce dünyası vardı. Bu üç dünya da hayatta kalabilmek ve genişlemek için daha önce meydana gelmiş olanlardan biraz farklı, birbirlerinden ise tamamen farklı bir uygulama geliştirdiler. Sünniler ile Şiiler arasındaki farklılıklar rakip imparatorlukların içine işlemişti. Bununla, Avrupa'daki Protestan ve Katolik devletler ile devletler arasındaki ilişkilerin din temeline oturtulması arasında bir paralellik vardı.

Bu devletler birbirleriyle uluslararası bir alt-sistemin parçaları olarak etkileşim içindeydiler. Safeviler ile komşuları arasındaki anlaşmazlıklar hem din, hem de toprak konusundaydı. Safevi İmparatorluğu, batıda Osmanlıların, doğuda da Özbeklerin benimsediği Sünniliği hedef alan misyoner bir Şii devletiydi. Sünnilerle savaşmak Cihat'tı. Osmanlılar hem Şii İran'a, hem de Hıristiyan Avrupa'ya karşı Sünniliğin savunuculuğunu yapıyorlardı. Safevilerin yükselişi Doğu Anadolu'daki huzursuz Şii kabileler nedeniyle Osmanlıları bir domino etkisiyle tehdit ediyordu. Bu nedenle I. Selim Şiileri acımasızca kılıçtan geçirdi, sonra da Şah İsmail'i utanç verici bir biçimde mağlup etti (1514); bu yenilgi Şah İsmail'in ülkedeki durumunu ciddi bir biçimde sarstı. Selim Mezopotamya, Kürdistan, Suriye, Filistin ve Mısır'ı ülkesine kattı (1516). Bu gelişme Osmanlıları Doğu Akdeniz'de rakipsiz bir süper güç yaptı. I. Süleyman (hd. 1520-66: 'Kanuni'; Avrupalılar 'Muhteşem Süleyman' der) Osmanlı topraklarını Azerbaycan'a ve Irak'a kadar genişletti (1555 Amasya Anlaşması). Sonunda, Kasr-ı Şirin anlaşması ile Osmanlılar ile Safeviler arasında, Safevilerin Doğu Anadolu'nun istikrarını bozmamaları koşuluyla, daimi bir sınır çizildi (1639).

Bunların dışında ticaret savaşları da vardı. Süleyman yaptığı fetihlerle Hindistan'a giden deniz yolunun kontrolünü ele geçirdi; Karadeniz bir süre için bir Müslüman gölü haline geldi. Şah Abbas, Osmanlı İmparatorluğunu bypass etmek için, son derece değerli olan ipek ticaretinin yolunu Güney Rusya'dan geçirdi. Ticaret Asya ile Avrupa'yı birleştirdi.

İran'ın doğu sınırı ise bambaşka bir hikâyeydi. 1620'lere kadar Babürlüler ile Osmanlılar arasında hemen hemen hiçbir ilişki söz konusu ol-

madı. Safeviler ile Babürlüler arasında temelde dostça bir ilişki vardı. Zaman zaman Özbekler ve Osmanlılar tarafından İran'a karşı bir pan-Sünni Babürlü-Özbek-Osmanlı ittifakı öneriliyordu; ancak Babürlüler için bu ittifak dindarca bir arzudan başka öte bir şey değildi. Bu öneri, kendisine özgü barışçıl bir tavırla, 'Safevilerin Peygamber'in ailesiyle olan ilişkisini' daha önemli bulduğunu söyleyen Ekber Şah tarafından kesinlikle reddedildi (Farooqi 1989: 21). IV. Murat İran'a saldırınca Cihangir'in de savaşa girmesini istedi; çünkü "eğer majesteleri de onlara saldırırsa, egemenlikleri kısa sürede yok olacaktır". (Farooqi 1989: 10). Ancak Cihangir Abbas ile dosttu ve bu öneriyi reddetti. Şah Cihan anavatanı Orta Asya'yı yeniden ele geçirme umuduyla Murat'a Şii karşıtı bir ittifak kurmayı önerdi. Dindar Evrengzib başa geçene kadar, özellikle Buhara'nın da içinde bulunduğu bir pan-Sünni ittifak projesi hiç ciddiye alınmadı; ancak o sırada Şiilik İran'da iyice kök salmıştı ve Safeviler de gerileme dönemine girmişlerdi. Dolayısıyla, mezhepler Müslüman devletler arasındaki ilişkilerde çok sınırlı bir rol oynadı. Milliyet farklılıkları ise hiçbir zaman bir düşmanlık nedeni olmadı.

Müslüman devletler aynı zamanda Avrupa merkezli dünya düzeninin, hatta Avrupa devlet sisteminin içine çekiliyorlardı. Bu, özellikle ilan ettikleri Cihat başlangıçta durdurulamayacakmış gibi görünen Osmanlılar için geçerliydi. II. Murat (hd. 1421-51) Macarları ve müttefiklerini bozguna uğrattı (1442) ve Güneydoğu Avrupa'da Müslüman egemenliğini sağladı. Fatih Sultan Mehmet (hd. 1451-81), kısmen ülkesindeki durumunu güçlendirmek için eski Müslüman rüyasını gerçekleştirdi ve Constantinopolis'i fethetti (1453). Daha sonra da Balkanlar'ın ve Yunanistan'ın içlerine girdi, Sırbistan'ı kendine bağladı ve Tuna'yı sınır yaptı. Daha sonra Kanuni Sultan Süleyman Habsburg ordusunu yok etti (1526) ve Macaristan'a egemenliğini kabul ettirdi (1541). İslamiyet'in askeri-siyasi merkezi kuzeybatıya ve Avrupa'ya kaydı.

Bu arada Osmanlılar, Fransa ve Lutherci prenslerle Habsburglara karşı ittifaklar kurarak Avrupa diplomasisinin oyuncuları arasına katıldılar; V. Charles da buna İran'la ilişki kurarak karşılık verdi. Osmanlılar casusluk ağları sayesinde Avrupa saraylarına nüfuz ettiler (muhtemelen bu alanda tek rakipleri Floransa idi); bu faaliyetler sayesinde Avrupa hakkında bilmek istedikleri şeyleri öğrendiler.

Bu Müslüman imparatorlukların hepsi de belli açılardan son derece başarılıydı. Hepsinin kendine özgü kurumları vardı. Safeviler İmami Şiilik üzerine kurulu ve ona adanmış bir devlet kurdular ve Şii müçtehit-

lerin siyasi gücü ellerine geçirmesini sağladılar. Babürlüler bir süre için Müslümanlar ile Hindular arasında kurulan yeni bir ilişkiyi yönlendirdiler. Osmanlılar kendinden önceki ve kendinden sonraki tüm Müslüman devletlerden daha uzun yaşayan ve ilk ve tek kez olmak üzere örgütlenmesi, sürekliliği, ittifakları ve üyeliği açısından Çin, Rusya ve Avrupa ile karşılaştırılabilecek yepyeni türde bir İslam devleti kurdular.

Bu üç devlet de Weber'den bu yana, 'patrimonyal' veya (Hodgson'ın deyimiyle) 'askeri hamilik' devletleri olarak sınıflandırılmıştır (Hodgson 1974İ 3. cilt, s. 39). Yani, bu devletler kuramsal olarak, hükümdar ile uyrukları arasında pederşahi veya pastoral bir ilişki ve çıkar ortaklığı bulunduğu anlayışı doğrultusunda olabildiğince örgütlüydüler. Hükümdarın gücü üzerinde herhangi bir kısıtlama yoktu; ancak hükümdarın görevinin uyruklarını kollamak, onları askeri açıdan korumak ve ekonomik olarak desteklemek olduğu varsayılıyordu; uyruklarının görevi de ona hizmet etmek ve onu saymaktı. Devletin gücü hâlâ egemen hanedana çok bağımlıydı. Askeri-siyasi güç teknik olarak, halkın refahının ve devlet yönetiminin her noktasından sorumlu tutulan hanedanın ve sultanın elindeydi. Kanuni Sultan Süleyman, Ekber ve I. Abbas, I. Elizabeth, II. Philip ve XIV. Louis kadar önemli hükümdarlardı ve devletlerinin siyasi kimliklerinin oluşturulmasına onlar kadar katkıda bulundular.

Toplumsal ve ahlaki yaşamın önemli yönlerini din adamları denetlediği için bu devletler tam anlamıyla birer İslam devleti olarak kaldılar. Siyasi güç ile dini güç farklı ellerde bulunuyordu ama bu eller genel olarak birbirleriyle çok yakın bir ilişki içindeydi. İslamiyet'in siyasi önemi ve rolü bu güçler arasında ve her devlette farklı dönemler arasında çok büyük farklılıklar gösterdi. Bu devletleri birbirleriyle karşılaştırmak doğru değildir; onlara daha yakından bakıldığında, bunun böyle olduğu daha çok ortaya çıkmaktadır.[1]

Kültürel olarak, bu hanedanların egemen oldukları bölgeler arasında çok fazla ortak yan vardır. Tıpkı Avrupa'da yüksek kültürün mezhepler arası bölünmeyi aşabildiği gibi, bazı açılardan Tuna ile Ganj arasında da hiçbir kültürel sınır bulunmuyordu. Ancak, Avrupa'da olduğu gibi, bu-

1) Metin Kunt, "The Later Muslim Empires: Ottomans, Safavids, Mughals", içinde yer aldığı derleme Marjorie Kelly (yay. haz.), *Islam: The Religious and Political Life of a World Community* (New York: Praeger, 1984), s. 113-36; Halil Berktay, "Three Empires and the Societies They Governed: Iran, India and the Otoman Empire", yer aldığı derleme Berktay ve Faroqhi (yay. haz.) (1992: 247-63).

rada da *yeni* gelişmeler konusunda böyle olmadı; dini düşünce ve siyasi kültür açısından bakıldığında, Şii İran, Sünniliğin doğu ve batı kollarını birbirinden bir süre için çok etkili bir şekilde ayırdı. Babürlüler siyasi yönetim modelleri, doğru muhasebe teknikleri, ve Reelpolitiği anlayabilmek gibi konularda İran'ı örnek aldılar. Kendilerini bir orta Asya hanedanı, Timur'un mirasçıları olarak kabul ediyorlar ve Maveraünnehir'i, 'atalarımızın mezarlığı'nı özlemle anıyorlardı (Foltz 1998: xxviii). Tac Mahal Semerkant'tan esinlenilerek inşa edildi. Şairler, ulema ve ihtiraslı insanlar İran'dan göç edip Farsça konuşulan Babür sarayına gidiyor, oradaki adetleri, edebiyatı ve devlet yönetimini ve devlet kuramını etkiliyorlardı.

21
Osmanlı Hanedanı Devleti (devleti ali Osmani)

Büyüklüğü ve ömrü itibariyle İslam dünyasında Osmanlı hanedanının (yaklaşık 1290-1922) eşi yoktu.[1] Habsburglarla aynı zaman diliminde varlığını sürdüren Osmanlı hanedanı üç Hıristiyan Avrupa imparatorluğunu yıkan bir savaşla sona erdi. Atlas Okyanusu'ndan Fırat'a, Rus steplerinden Büyük Sahra Çölü'ne kadar uzanıyordu; İslam âleminin merkezini oluşturan ve Karadeniz'in güneydoğusundan, Irak, Suriye, Filistin ve Mısır dahil olmak üzere Hicaz'a kadar olan bölgeyi içine alıyordu. Daha önce veya daha sonra hiçbir devlet bu bölgelerin hepsini denetimi altına alamamıştır. Osmanlı Devleti, yaşamı boyunca, birden fazla kez İslamlaşma ve modernleşme programları yürüttü.

Osmanlı hanedanı İslamiyet'in kuzeybatı Anadolu sınırından Bizans topraklarının içine, dağınık bir durumda olan Trakya, Makedonya, Bul-

1) Daha sonra olanlar için bkz. *EI* 8: 190-209; İnalcık (1973, 1992); Shaw (1976); Cemal Kafadar, *Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State* (Berkeley CA: University of California Press, 1995); Lucette Valensi, "The Making of a Political Paradigm: The Otoman State and Oriental Despotism", yer aldığı derleme A. Grafton ve A. Blair (yay. haz.), *The Transmission of Culture in the Middle East* (Philedelphia: University of Pennsylvania Press, 1990), s. 173-203.

garistan, Sırbistan ve Bosna'ya doğru genişleme fırsatı buldu. Hıristiyan hükümdarlar ortak bir direniş gösteremediler. İlk Osmanlıların devleti kısmen aşiret ve göçebe fikirleri temelinde yönettikleri görülmektedir; düzmece soylar dışarıdan gelenlere de eşit statü sağlıyordu. "Aşiret, birbirlerinden çok farklı olan Türk çobanlar ile Bizanslı şehirli gruplarını bir araya getirmede yararlı bir araçtı" (Lindner 1983: 33). Osmanlılar Balkanlar'ın ve Anadolu'nun büyük bir kısmını vasal prenslikler olarak yönettiler; vergi ve askerlik hizmeti karşılığında eski hükümdarların ülkelerini yönetmelerine izin verdiler. Hıristiyan hükümdarlarla olan ilişkilerinde pragmatiktiler; çoğunlukla yerel Hıristiyan hükümdarlarla ittifaklar kuruyorlardı. Sufiler Rumeli köylüleri arasında İslamiyet'i yaydılar; kendileri de Hıristiyan kültürünün bazı özelliklerini benimseme konusunda genellikle istekliydiler. 1416 yılında çıkan isyanda Hıristiyanlar için ekonomik ve siyasal eşitlik isteyen bir Sufi devrimcinin istekleri hem Hıristiyanlar, hem de Müslümanlar arasında destek bulabiliyordu (*EI* 1: 869).

Timur Osmanlıları Ankara'da bozguna uğratınca (1402), yeni yeni gelişmekte olan devlet parçalandı. I. Mehmet'in (hd. 1413-21) Rumeli ile Anadolu'yu yeniden birleştirmesi için çok çaba harcaması gerekti. Artık birbiri ardına gelen son derece yetenekli padişahların yönetiminde genişleme, gelişme, özgürlük ve devlet inşa etme açısından altın bir çağ başlamıştı. Fatih, II. Bayezid, Yavuz ve Kanuni toplam olarak 120 yıldan fazla bir süre ülkeyi yönettiler.

Siyasi birleşme ticari avantajlar getirdi. Osmanlının Rumeli ve Anadolu'daki toprakları Avrasya ticaretinin doğal merkeziydi. Önemli şehirlerde kesişecek şekilde tasarlanan uzak mesafe ticaret yolları Osmanlının dış politikasını etkiliyordu. Avrupalılar, özellikle de İtalyanlar Osmanlı topraklarında güçlü bir ticari varlığa sahiptiler.

SİYASAL KÜLTÜR VE KAMUSAL YAŞAMIN DÜZENİ

On dördüncü yüzyılın ortalarından on altıncı yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı padişahları ve memurları siyasal açıdan yaratıcıydılar. Devletlerinin örgütlenmesinde Osmanlılar pragmatik ve yenilikçiydiler. Gayrimüslim çocukların padişahın toplumsal bağları olmayan sadık hizmetkârları yapılmak üzere devşirilmesi sistemi üzerine kurulu yeni bir ordu ve bürokrasi yarattılar. I. Murat (hd. 1362-89) tarafından ku-

rulan ve I. Bayezid (hd. 1389-1402) tarafından genişletilen devşirme sistemi Avrupa ülkelerindeki yetenekli ve yakışıklı çocukları padişahın hizmetine sokmak için kullanıldı. Gulam (genç erkek köle), kapıkulu (*EI* 2: 1086-90), veya yeniçeri olarak bilinen ve doğrudan padişaha bağlı olan birlikleri bu çocuklar oluşturuyordu; aynı zamanda merkezi bürokrasiye de alınıyorlardı. Daha sonraları, bu insanlar Osmanlı ideolojisini yayanların başında geldiler.

Osmanlılar eski bir uygulamayı, köle asker geleneğini adapte etme ve değiştirme konusunda çok büyük bir deha sergilediler; doğal olarak Şeriattan da biraz etkilenme vardı. Devşirme sistemi Avrupa'nın yeni fethedilen bölgelerinden –Trakya, Makedonya, Yunanistan, Bulgaristan, Sırbistan, Bosna, Arnavutluk– toplanan çocukları Osmanlı ordusunun ve idari sisteminin tam merkezine yerleştiriyordu. Sistem hiç olmazsa bazı yüksek makamların padişahın kendisinden başka güçlere bel bağlamayan sadık hizmetkârlarının elinde olmasını garanti altına alıyordu. Bu sistem Osmanlı seçkinlerine bir miktar Avrupalılık kattı; devleti gerçek bir *Avrasya* devleti yaptı. Bürokraside liyakati ön plana çıkardı; bu özellik bazı açılardan İngiliz özel okul sistemini anımsatmaktadır. Bu durum Avrupalı ziyaretçileri etkiledi: "Padişah atamalarında zenginlik veya unvanı kesinlikle göz önüne almaz. İnsanların yükselmesini liyakatleri sağlar. (...) Türkler arasında yeteneğin ve iyi hizmetin ödülü onur, yüksek makam ve kadılıktır" (Zilfi 1998: 45).

Türk savaşçı-çiftçi soylularının (askeri) kökeni Tanrı yolunda savaşan sınır savaşçıları olan gazilerdi. Askeri kesimin elindeki topraklar onlara tımar olarak veriliyordu; bu kesim sancaklardaki ordularda ve ulemanın üst kademelerinde hakim durumdaydı. Yerel aristokrasi ile köle askerler arasındaki bölünme –Selçuklularda bulunan asker Türkler ile sivil Persler arasındaki bölünmenin yeni ve daha kapsamlı biçimi– Osmanlı siyasetindeki ana gerilim kaynaklarından biriydi (Lapidus 1988: 317). Padişahlar bağımsızlıklarını sürdürmek için iki tarafı birbirine düşürüyor, yeni bir padişah çoğunlukla selefi tarafından ihmal edilmiş olan tarafı destekliyordu. II. Murat ve Fatih ordudaki ve yönetimdeki devşirmelerin sayısını artırdı. Fatih savaşlarını finanse etmek için uyguladığı yüksek vergi ve vakıflara el koyma politikasıyla ulemayı ve Türk ayanı küstürdü. Constantinopolis'in fethinden sonra bir aristokrat olan sadrazamını hapse attırıp yerine bir devşirmeyi sadrazam atayacak kadar kendini güçlü hissetmeye başladı. Buna karşın II. Bayezid ulemayı destekledi ve önemli makamlara Türkleri atadı.

DİN VE DEVLET

Devleti ali Osmani bir din devletiydi. Padişahın ve onun hizmetkârlarının *görevinin* 'din ve devlet'i (din ve hanedan veya devlet; tam olarak kilise ve devlet değil) korumak ve yüceltmek olduğu varsayılıyordu. Ancak ulema ile padişahın yürütme gücünü oluşturan asker ve sivil memurları arasındaki ilişki daha önceki İslam yönetimlerindekinden farklı bir şekilde gelişti ve çok daha kusursuz bir kaynaşma gerçekleşti. Ulema ilk kez resmi bir yapıya ve hiyerarşik bir sisteme kavuştu. Ehliyetli ulema devletin en yüksek makamlarına tırmanabiliyordu. Padişahlar ulemanın eğitimini denetlediler; amaçları eğitimi iyileştirmek ve denetim altına almaktı. Medreseler arasında da hiyerarşi vardı.

Aynı zamanda ordunun komutanı, İslam halkının başı ve en üst sivil otorite olduğu için, bu kaynaşma padişaha dayanıyordu. Padişah siyasi ve yürütme otoritesini vezirlerine devretmişti. Vezirlerin başında, ya Müslüman ve Türk olan ulemadan biri, ya da bir devşirme olan sadrazam bulunuyordu; diğer vezirler genellikle asker-idareci bir geçmişten geliyorlardı; yani, çoğunlukla devşirmeydiler. Sadrazam padişahtan oldukça bağımsızdı; neredeyse sınırsız bir atama, azletme ve denetleme gücü vardı; on altıncı yüzyılın sonlarına doğru padişahlar politikadan çekilince sadrazam devletin fiili başı oldu.

Yönetim organları defterdarlık, nişancılık (yönetim ve laik hukuk konularına bakıyordu) ve şeyhülislamlıktı (Şeyhülislam Şeriatı ilgilendiren konulara başkanlık yapıyordu). Bu bölümlerin başında bulunanlar dini kariyerden gelmekteydiler; dolayısıyla, devletin yüksek makamları medreselerin çok büyük etkisi altındaydı. Günlük işlerle ilgili konularda karar alma organı Divan-ı Hümayundu ve başdefterdar, nişancı ve iki kazaskerden oluşmaktaydı.

Osmanlılarda defterdarlık ile kazaskerliğin örgütlenmesi diğer İslam yönetimlerindekinden daha gelişmişti. Kâtipler (bazen kalemiyye olarak da adlandırılırlar) ayrı bir grup olarak ortaya çıktı. Kâtipler kısmen iyi eğitimli ulemadan, kısmen de sarayda eğitim görmüş devşirmelerden oluşuyorlardı. Daha sonraları 'oldukça ayrı bir profesyonel grup' haline geldiler (Fleischer 1986: 215). On altıncı yüzyılın ortalarında "bürokrasi, kendini dini kariyerden bağımsız bir kariyer olarak kabul ettirdi". Birçok devşirme defterdarlıkta ve nişancılıkta yüksek mevkilere çıktı. "Devlet yönetme sanatının geleneksel ilkelerini iyi bilen" ve vezirlerin özel kâtipleri olan bu kişiler "birkaç önemli Osmanlı devlet adamının

başarılarında önemli rol oynadılar" (İnalcık 1973: 120). On altıncı ve on yedinci yüzyıllarda bürokrasi giderek özerk oldu.[2]

Osmanlıda siyasi fikirler, dile getirildikleri kadarıyla, genellikle bu grup tarafından ifade edilirdi. Bu grubun kültürel geçmişi ve yönetimdeki yeri, onları Perslerin Nasihatülmülûk edebiyatına açık bir hale getirdi; özellikle teknik alanlarda Avrupai fikirlerin benimsenmesini savunuyorlardı. Fikirleri yönetimdeki deneylerinden kaynaklanıyordu; Osmanlı siyaset düşüncesi çok belirgin bir biçimde pragmatikti.

Dolayısıyla "taşra idaresinde iki paralel ve ayrı sistem vardı": 'Padişahın yürütme erki'ni simgeleyen askeri valilerin oluşturduğu sistem ile ('padişahın yasal (dini) otoritesini' simgeleyen medrese mezunlarının çalıştığı) yasal-yönetimsel sistem.[3] Yerel düzeyde yönetimin işlerinin büyük bir kısmını ve toplumsal denetimi ümera, Rumeli ile Anadolu Beylerbeyi sağlıyordu; onların da altında sancakbeyleri bulunuyordu. Bu kişiler padişah tarafından atanıyordu. Çoğu tımar sahibi sipahiydi ama bazıları da yeniçeri veya kıdemli ulemaydı. Bu kişiler askeri bir seçkinler tabakası oluşturuyordu; kanunları ayrıydı (kanun-i sipahiyan) ve Osmanlının getirdiği bir başka yenilik olan iki kazaskere karşı sorumluydular. Bu kişilerin aileleri yerel güç merkezleri haline geldi.

Tımar (Farsçası ikta) yönetim politikası ile mali politikanın temel aracıydı. Tımar padişah tarafından sipahilere ihsan ediliyordu. Sipahiler arazinin vergisini toplama hakkına sahiplerdi; 'arazi üzerinde hak sahibi olanlar' ise padişah ve reaya idi.[4] Geleneksel olarak sipahi yerel adaletten ve düzenden sorumluydu. Sipahinin reayaya karşı görevlerini ve reayanın haklarını sultani kanunlar belirliyordu. Tımarlar babadan oğla geçmiyordu; kuramsal olarak tımar padişah tarafından herhangi bir zamanda bir başkasına verilebilirdi; dolayısıyla, tımar sahibinin özgürlüğü Avrupalı eşdeğerlerinden daha azdı. Bu, askeri-tarımsal örgütlenmenin Osmanlı biçimiydi.

Buna paralel bir dini yapının başında da şeyhülislam bulunuyordu; şeyhülislamlık makamı daha önceki yönetimlerde de vardı ama Osmanlılar tarafından oldukça geliştirilmişti. Şeyhülislamı padişah atıyor ve ancak padişah azledebiliyordu. Şeyhülislamın fetvaları bağlayıcıydı. Şeyhülislamın altında önemli şehirlerin baş kadıları ve kadıları bulunuyordu; bu kadılar

2) Kunt (1983); İnalcık (1992).

3) Kunt (1983: 9); İnalcık (1973: 104).

4) İnalcık (1973: 110); Nicoara Beldiçeanu, *Le timar dans l'état ottoman* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1980).

din uzmanlarıydı (müftü) ve onlar da fetva verebiliyorlardı. Bunların ardından sancak kadıları geliyordu. Bu kadıların hepsi sadrazamın önerisi üzerine padişah tarafından atanıyordu. Küçük kadılar baş kadılar tarafından atanıyordu. Kadılar 'Osmanlı yönetiminin belkemiğini' oluşturuyordu. On altıncı yüzyılın ortalarında baş kadıları ve diğer kıdemli kadıları atama yetkisini elde eden şeyhülislamın konumu daha da güçlendi; şeyhülislam 'bütün ulemayı denetlemeye' başladı.[5]

Bu durum din örgütüne çok daha büyük bir özgürlük sağladı; bu, devletin İslamlaşmasına doğru atılmış bir başka adımdı. Diğer uyruklara oranla ulema yönetimin denetiminden daha bağımsızdı. Aslında, padişahın dışında kendini yetkilendirebilen tek öğe ulemaydı. Ulema idam edilemiyordu, mallarına el konulamıyordu; başka insanların tersine, ulema kesimden olanlar arazilerini çocuklarına miras olarak bırakabiliyordu. Yüksek dini makamlar giderek önde gelen ailelerin tekeline girdi; kıdemli ulema egemen sınıfın çok önemli bir parçasıydı.

Yönetim ile uyruklar, askeri ile reaya –yani, vergi gelirleriyle yaşayanlar ile vergi verenler– arasındaki en güçlü bağı din oluşturuyordu. Yönetim ile dinin kaynaşması sadece egemen ve toprak sahibi sınıflar arasında meydana gelmedi.

Osmanlı Devleti halkın benimsediği türden İslamiyet'le ve Sufi tarikatlarıyla iyi bir ilişki kurdu. Bu durum toplumu denetleyen bir din olarak İslamiyet'in çok yönlü gücünü ve Osmanlıların yeteneklerini bir kez daha gösterdi. Sufilik sıradan insanların Hıristiyanlıktan İslamiyet'e geçişini sağlayan ana kanal olmuştu. Sufilik şehirlerde, kırsal kesimde ve orduda yayıldı. Yeniçeriler Bektaşi tarikatına bağlıydılar. İlk Osmanlılara gazi kılıcı kuşatan bir Sufi dervişiydi. Para ve mülkten uzak durulmasını vaaz eden ve Osmanlılara karşı direnişi destekleyen Sufi tarikatları bastırıldı. Kendilerini mistik ve insancıl amaçlara adamış tarikatlar cömertçe ödüllendirildi ve halkın sevgisini kazandı. Yönetim ve yönetime yakın kişiler derviş tekkelerinin hamileri oldular; tekkelerin şeyhlerini şeyhülislamın onaylaması gerekiyordu. Sufi tarikatları kısa zamanda toplumsal kaynaşmanın önemli bir öğesi haline geldiler ve memnuniyetle karşılanan bir siyasi dinginlik ortamı yarattılar.

Sufilik hiyerarşik düzeniyle ve şeyhe sorgusuz itaat etme kuralıyla toplumsal saygınlığını artırdı. Sarayda, orduda ve şehirdeki zanaatkârlar ile köylüler arasında toplumsal ve manevi yaşamın ayrılmaz bir parçası

5) İnalcık (1973: 96, 118); D. C. Repp, *The Mufti of İstanbul* (Londra: Ithaca, 1986).

oldu. Mistik yaklaşım eğitimli eğitimsiz herkese hitap ediyordu. Böylece, resmi "Sünni hukuku, Sufi tekke kültü ve halk kültü olarak nitelendirilebilecek üç paralel dini oluşuma gösterilen hoşgörü sayesinde göreceli bir uyum ortaya çıktı" (Trimingham 1971: 69). Bu durum Osmanlı siyasi toplumuna büyük güç verdi.

Devlet ile dini birbirine kenetleyen kilit taşı kadıydı. Kadılar din yargıçlarıydı; ancak hem Şeriata hem de 'laik' kanunlara göre hüküm veriyor, aynı zamanda da 'padişahın idari ve mali emirlerinin yerine getirilmesini' gözetiyorlardı (İnalcık 1973: 118). Kadının rolünün böylelikle din alanının dışına çıkması "Osmanlı kamu hukukunun en önemli yeniliğiydi" (Heyd 1973: 216). Şeriatı uygularken pek inisiyatif kullanamıyorlardı çünkü "davacılar bütün Şeriat hukukunu çok iyi biliyorlardı; Şeriatta gizliliğe veya sürprizlere yer yoktu". Kadılarm hükümlerinin uygulanması eskiden olduğu gibi hüküm verme sürecinden ayrıydı; mahkemenin hükümlerini zabıta uyguluyordu. Yakın zamanlarda yapılan araştırmalar 'zabıta ve kolluk kuvvetlerinin' kadıların hükümlerine 'uymak zorunda olduklarını' göstermiştir (Gerber 1994: 177, 181). Osmanlılar kadıların verdikleri hükümlerin uygulanmasını sağlayarak toplumda Şeriat düzenini kurdular.

Ulemanın yönetime nüfuz etmesi her iki tarafa da yarar sağladı. Ulemaya güç ve zenginlik kazandırdı. Yönetime ise, kökleri popüler inancın derinliklerinde bulunan hazır bir hukuki ve idari çerçeve sağladı ve Müslüman uyrukların gözünde hanedanın meşruiyetinin temelini oluşturdu.

PATRİMONYAL PADİŞAH

Padişah bütün Osmanlı sisteminin kilit taşıydı. Dini ve askeri önder olarak çifte fonksiyonuyla sistemi bir arada tutuyordu; padişah aynı zamanda aşiretsel, dini ve patrimonyal duyguların odağındaydı. Aynı şey diğer İslami yönetimler için de geçerliydi ancak Osmanlı Devleti'nin gelişme şekli padişahın rolünü ve şahsını özellikle önemli yaptı.

Osmanlı Devleti İslam dünyasındaki çoğu modern dönem öncesi devlet gibi bir aşiret hanedanı olarak başladı ve Osmanlı ailesine olan sadakat devlet yıkılana kadar sürdü.[6] İslam âlemindeki diğer yönetimler

6) Colin Imber, "The Ottoman Dynastic Myth", *Turcica* 19 (1987), s. 7-27; Halik İnalcık, "The Rise of Ottoman Historiography", yer aldığı derleme Lewis ve Holt (yay. haz.) (1962: 166).

gibi Osmanlı Devleti'nin amacı da özellikle Cihat yoluyla dini yaymaktı.[7] İlk dönemlerdeki Osmanlılığı, I. Bayezid'e (hd. 1389-1402) 'Cihat üzerine bir kitap' dediği *İskendername*'yi ithaf eden şair Ahmedi (ö. 1412) yansıtmaktadır. Ahmedi 'Moğol hükümdarlarının adaletini' övdükten sonra, Osmanlıların da 'Müslüman ve adil hükümdarlar' olduklarını söyler. Osmanlıları yeni yetme olmakla suçlayanlar unutmamalıdır ki, "daha sonra gelen ve yok olmayan, kendinden öncekilerden daha iyidir" (Fleischer 1986: 290). Ancak Osmanlıların durumunda *patrimonyal* etmen öne çıktı ve bir süreliğine, devletin en görkemli zamanları olan yaklaşık 1440-1580 yılları arasında, en önemli unsur haline geldi. Osmanoğullarının hanedan yönetimi 'patrimonyal' bir devlet oldu; padişahın otoritesi adaletin ve tarıma dayalı zenginliğin kalesi olarak görülüyordu ve bu güç padişahın elinde bulunuyordu. Padişahın gücü çoğunluğun benimsediği şu görüş üzerine kuruluydu: "Tüm dış etkilerden bağımsız, mutlak özgürlükle karar veren ve uygulayan, yaptıkları için sadece Allah'a karşı sorumlu olan kadirimutlak bir hükümdar adaleti sağlamanın tek yoludur."[8]

Bu süreçte padişahın iradesi aşiret ve kabile özelliklerinin önüne geçti. "Artık devlet hanedanın ortak malı ve mirası olarak düşünülmüyordu. Padişah mutlak ve soyut erkin sahibi olarak kabul ediliyordu (...) devlet ve hükümdar arasında fark kalmamıştı." Dış ilişkilerde, askeri örgütlenmede, stratejide ve devletin diğer işlerinde "verilen bütün kararlar doğrudan doğruya padişah tarafından resmen verilmiş gibi ifade ediliyordu" (İnalcık 1993: 60-1, 84). Bu anayasal terimlerle, patrimonyalizmin mutlakıyetçilik olduğu anlamına geliyordu.

Fatih sonunda Constantinopolis'i (İstanbul) fethedince padişahın otokrasisi inanılmaz bir şekilde arttı; çünkü birçok kişinin, özellikle de yeni din değiştirmiş olanların veya hâlâ Hıristiyan olan uyruklarının gözünde Fatih, Roma imparatoru statüsünü de miras olarak devralmıştı. Fatih'in kendisini böyle gördüğüne dair işaretler bulunmaktadır. İşte bu sırada Fatih bir kanunname çıkardı; bu, padişahın en üst yürütme erki olmakla kalmayıp, aynı zamanda yasama erkine de sahip olduğunu düşündüğü anlamına geliyordu. I. Süleyman birçokları tarafından Yasa Ko-

7) Ama bkz. Colin Imber, "What does ghazi actually mean?", yer aldığı derleme Çiğdem Balım-Harding ve Colin Imber (yay. haz.), *The Balance of Truth* (İstanbul: The Isis Press, 2000), s. 165-78.

8) İnalcık (1993: 71-2); İnalcık (1992); Imber (1997: 73-6).

yucu (sahib-i kanun veya kanuni) olarak tanınır. Bu, bir Müslüman hükümdar için eşsiz bir şeydi.

Yavuz Sultan Selim, padişahın erkinin şeyhülislamınkinin bile üstünde olduğunu ileri sürdü. Şeyhülislam Yavuz'un 150 defterdarlık memurunun idam edilmesi emrine itiraz edince, padişah bunun 'padişahın otoritesine tecavüz' anlamına geldiğini söyledi. (...) "Kimse padişahın emirlerini veya yasaklarını sorgulama hak ve yetkisine sahip değildir" (İnalcık 1973: 94). Adamlar idam edildiler.

Padişahın kişisel otoritesi halife olduğunu söylemesiyle daha da arttı (bkz. s. 292). Bizans İmparatorluğu'nda ve eski Mısır ve İran'a kadar giden Ortadoğu geleneğinde olduğu gibi, din, hükümdarın sorgulanması günah olan bir erk sahibi olduğu iddiasını destekliyordu. Daha sonraları bürokrasideki eğitimli bir reform yanlısının söylediği gibi, padişah 'mükemmel bilgeliğe ve bilgiye' sahiptir.[9] Halk arasında padişahın 'tanrısal bir dürtüyle' hareket ettiği düşünülüyordu (Heyd 1973: 195n.).

Kanunla ilgili olarak padişah tam anlamıyla mutlak bir konuma sahipti. Kanun tamamıyla *onun* otoritesine dayanıyordu. Kanunun yorumlanışındaki belirsizlikler 'payitahta' danışılacaktı (on altıncı yüzyıl kanunname); şeyhülislamın fetvaları "kadıları yasal olarak bağlayıcı değildi ama padişahınkiler bağlayıcıydı" (İnalcık 1973: 73-5). Kanunun padişah üzerinde kısıtlayıcı bir etkisi yoktu; siyasa adına hareket eden padişah kanunu görmezden gelebilirdi. Bu düşünce Türk-İslam geleneğinden geliyordu; ancak sultani ideolojinin birçok özelliğinin geldiği Bizans dünyasının etkisi göz ardı edilmemelidir.[10]

Doğal olarak Padişahların pratikte kadirimutlak olması mümkün değildi. Hepsi de ulema, tımarlı sipahiler ve yeniçeriler gibi çıkar grupları ile iyi geçinmek durumundaydılar. Bu grupların padişah ile işbirliği yapma arzuları, kısmen devlet maliyesindeki dalgalanmalara göre değişiklik gösteriyordu. On yedinci yüzyılda İstanbul'daki ulema ve yeniçeriler sık sık padişahın otoritesine meydan okudular ve özellikle de değişiklik yapmak istediğinde ona manevra alanı bırakmadılar.

Bu patrimonyal mutlakıyetin ardında, padişahın asıl görevinin adaleti uygulamak olduğu inancı yatıyordu. Bu aynı zamanda onun halifelik

9) Rhoads Murphey (yay. haz. ve çev.), *Kanun-name-i sultanî li Aziz Efendi* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1985), s. 3 (1632).

10) İnalcık'ta olduğu gibi (1973: 73). Bkz. Speros Vryonis Jr, "Byzantine Legacy and Ottoman Forms", *Dumbarton Oaks Papers* 23-4 (Washington DC, 1969-70), s. 253-308.

rolünü de kapsıyordu. Padişah "zamanın sayfalarına adaleti yazan kimsedir". Adalet özellikle reayayı korumak, onların ezilmesini ve toprak sahiplerinin veya yetkililerin gücü suiistimal etmelerini engellemek anlamına geliyordu. Hem ülkenin, hem de reayanın padişahın mülkü olduğu ve onun özel koruması altında bulundukları kabul ediliyordu (İnalcık 1973: 73). Padişahın kendi kanunlarını ve adaletnamesini çıkarmasının nedenlerinden biri buydu.

Reayaya, yani çiftçilere özel önem veriliyordu, çünkü ekonomi, dolayısıyla da devlet onlara dayalıydı. Bu sancakbeylerini, komutanları ve mültezimleri denetim altında tutmak (İnalcık 1993: 73) ve onlarla ilgili şikâyetleri dinlemek anlamına geliyordu. Askeri kesime (yönetici sınıf) mensup insanlar hükümdarın otoritesine ve cezalandırıcı gücüne (siyasa) herkesten daha çok tabiydi. Görevi ihmal suçundan dolayı azledilerek, mülklerine el konularak veya idam edilerek çok ağır bir şekilde cezalandırılabiliyorlardı. Halka göre "padişah, yönetiminin yürütme organlarını halk üzerinde baskı kurdukları için cezalandıran yüce bir güç, Allah'ın bu dünyadaki vekiliydi" (Heyd 1973: 227).

Sıradan halk padişahın şikâyetlerini giderecek ana umut kaynağı olduğunu düşünüyordu. 1675 yılında, "binlerce köylü uzaktaki padişaha şikâyet dilekçeleri yolladı"; bunun sebebi 'sonuç elde edebilmek için şikayet etmenin anlamlı' olduğunu düşünmeleriydi (Gerber 1994: 182). Padişah adaleti ve düzeni sağlamak için sert veya merhametli davranabiliyordu; insanları 'korku ile umut arasında' yaşatmak gerekiyordu (Heyd 1973: 195).

Osmanlı ekonomi politikası da büyük ölçüde patrimonyaldi. Osmanlılar genel olarak imparatorluğun kendine yetmesini, yönetimin gelirlerini artırmayı ve geleneksel adaleti sürdürmeyi sağlamaya, halkın yiyecek ihtiyacını karşılamaya çalışıyorlardı. Ekonomiyi hanedanın bir kaynağı olarak görüyorlardı; toprağın, suyun ve tarımsal işgücünün kontrolü yönetimin elindeydi;[11] buna karşın madencilik kadı mahkemelerinin kontrolündeydi. Padişahın halkının geçimini sağladığı, devletin askeri ihtiyaçlarını karşıladığı düşüncesi ekonomi politikasına yön veriyordu. Osmanlı yönetimi toplumsal ve ekonomik güven sağlamaya çalışıyordu.

11) Halil İnalcık, "Rice Cultivation in the Ottoman Empire", *Turcica* 14 (1982), s. 106; *a.g.e.*, "The Ottoman Economic Mind and Aspects of the Ottoman Economy", yer aldığı derleme Michael A. Cook (yay. haz.), *Studies on the Economic History of the Middle East* (Londra: Oxford University Press, 1970), s. 208-18.

Ekonominin idaresi devlet siyasetinin bir aracıydı. Zaman zaman ihraç malları ithal mallardan daha fazla vergiye tabi tutuluyordu. Tüccarların sermayesi çok ağır vergilere tabi olabiliyordu veya askeri yetkililer tarafından haczedilebiliyordu; çiftçilerden düzenli olarak fazla vergi alınıyordu. Büyük eşraf ailelerin kümülatif faaliyetleri de ekonomide önemli bir rol oynuyordu.

Ekonomik ve toplumsal görevler aynı zamanda padişahın din önderliği ve Halifelik rolünün ayrılmaz bir parçasıydı. Padişah altyapıyı korumak ve geliştirmek, camiler, medreseler, kervansaraylar ve hastaneler yaptırmak, ulemaya hamilik yapmak ve imaretler açmak zorundaydı. İmaretler 'cami, medrese, hastane, misafirhane, su kemerleri, yollar ve köprüler'den oluşur; 'han, çarşı, kervansaray, hamam, değirmen, boyahane, mezbaha veya aşevi' gibi işletmelerin gelirleriyle ayakta dururdu (İnalcık 1973: 142). Tüketicileri korumak da padişahın sorumluluğundaydı; yönetim tartıları ve ölçüleri denetliyor ve orduya ve büyük şehirlere ucuz yiyecek sağlayabilmek için fiyatları düzenliyordu.

SULTANİ İDEOLOJİ

Bu ekonomi politikaları İslami etik ile İran patrimonyalizmine dayanıyordu. Yüksek ulemaya göre padişahın görevi, 'nizam-ı alem'i veya (aynı şey demek olan) 'nizam-ı memleket'i korumaktı (Heyd 1973: 196-4). Burada İktidar Çemberi düşüncesi hatırlatılıyordu ama bu bağ on altıncı yüzyılın ikinci yarısından itibaren kurulmaya başlandı.

Padişahın statüsü ve güç kullanma potansiyeli Osmanlı sisteminin kendine özgü özellikleri sayesinde artmıştı. Çünkü padişah aynı zamanda dini azınlıkların ve dolaylı olarak egemenliği altında bulunan aşiret toplumlarının da hamisi ve efendisiydi. Padişahın gayrimüslim uyruklarıyla ilişkilerinde resmi sınırlamalar yoktu. Dolaylı olarak padişahın egemenliği altında olan aşiret reisleri ile diğerlerinin unvanlarını koruyabilmeleri için padişahın onları kişisel olarak tanıması gerekiyordu.

Aslında İslamiyet mutlak hükümranlık kavramını reddediyordu, çünkü İslamiyet'e göre bütün meşru hükümdarlar Şeriata tabidir. Kuramsal olarak Şeriat ile kadıların hükümleri padişahın gücünü sınırlıyordu; Şeriat söz konusu olduğunda, kadı bir hüküm verdikten sonra, padişah bile bu hükme uymak zorundaydı. Ancak az sayıda birkaç hükümdar halkın dikkatini çekmeden normların ihlal edilmesi için daha

fazla olanağa sahip olmuştur. Dahası, hanedana sadakat ile İslamiyet'e sadakat bir tutuluyordu.

Padişah coşkulu ve heyecanlı bir dille meşrulaştırılıyor ve yüceltiliyordu ki, bu, padişahın en yüce statüye sahip olduğu anlamına geliyordu. Bu saray çevrelerinden yayılıyordu ancak çoğu zaman halkın duygularını da yansıtıyordu. Bu konuda laik ve İslami dil bir ayrım gözetmeden kullanılıyordu. Padişahın bir dünya gücü olarak yüceliği, Cihat'taki başarıları ve dini lider olarak konumu, hepsi de aynı yöne işaret ediyordu. Hanedan kendisini Türk-aşiret terimleriyle meşrulaştırıyordu; devletin kurucusu Osman'ın soyunun Türk hanları soyundan geldiği kabul ediliyordu. Osmanlılar 'Hüdavendigâr' ve 'Padişah-ı Alempanah (dünyayı koruyan evrensel hükümdar)' gibi Pers unvanlarını aldılar; yabancı hükümdarlar çoğunlukla Osmanlı padişahlarına 'imparator' diye hitap ediyordu. Osmanlı padişahı yüce ve lütufkâr Dareios ile İskender'in mirasçısıydı. I. Murat'a 'Sultan-ı Azam' unvanı verilmişti. II. Murat'a ise hem 'Melikü'l-Mülük (Hükümdarların Hükümdarı)', hem de 'Sultanü'l Selatin (Sultanların Sultanı)' unvanları verilmişti. II. Bayezid 'Eşrefü'l-Selatin (En Yüce Müslüman Hükümdar)' idi.[12] Böylece İslami ve İslami olmayan kavramlar bir araya getirilmişti.

Padişahlar dünya hükümdarı dili kullanıyorlardı. Antik imparatorluk geleneğinde hükümdarın egemenlik alanı bütün dünyayı kapsıyordu. 1593 yılında İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth'e mektup yazan padişahın annesi, padişahı şöyle tarif ediyordu: "Bu hayırlı çağda yedi iklimin hanı ve dünyanın dört bucağının şanslı efendisi" (Stern 1965: 131). Osmanlı padişahları 'toplumun düzeni'nden söz ederken kullandıkları terim 'dünyanın düzeni (nizam-ı alem)' idi. Bir on yedinci yüzyıl reformcusu söyle diyordu: Allah "senin korumanın gölgesini bu dünyanın huzurunun ve tüm insanların refahının nedeni yapsın".[13] Aşiret reisi bir dünya imparatoruna dönüşmüştü ve hiç kimse onun egemenliğinin dışında değildi.

Dünya imparatorluğu retoriği Fatih ve Kanuni zamanında doruk noktasına ulaştı. Fatih Sultan Mehmet kendisine 'iki kıtanın ve iki denizin padişahı' diyordu (yani, Rumeli'nin ve Anadolu'nun, Akdeniz'in ve Karadeniz'in). İtalyan gözlemciler Fatih'in 'doğudan batıya doğru' ilerlerken İskender'in rotasını tersine çevirdiğini söylediğini naklettiler. Fatih'in şöyle söylediği rivayet edilmektedir: Romalılar zamanında İtalya güçlüydü

12) İnalcık (1973: 56); *a.g.e.*, "Historiography", s. 166.
13) Aziz Efendi, s. 3.

ama artık "20 devletsiniz (...) birbirinize düşmüşsünüz. (...) Dünyada tek bir imparatorluk, tek bir din ve tek bir hükümdar olmalıdır".[14] Bu öğretinin esin kaynağı antik Roma'ydı; Fatih muhtemelen Avrupa-Hıristiyan imparatorluk ideolojisini taklit ediyordu. Kanuni de şöyle övünüyordu: "Ben Bağdat'ta Şah, Bizans diyarlarında Kayser, Mısır'da sultanım, donanmalarını Akdeniz, Mağrip ve Hint'e yollayan Sultanım" (1538: İnalcık 1973: 41). Kanuni zamanında şeyhülislamlık yapan Ebusuud Efendi bir yazıtta Kanuni'yi "Tüm dünyanın efendisi, Allah'ın yeryüzündeki gölgesi, Arap ve Pers diyarlarında Sultanlar Sultanı" olarak tarif etmiştir (1557: İnalcık 1993: 78). Ancak, tarihçi Mustafa Âli (bkz. s. 361) 'dünya fatihi' statüsünü sadece İskender'e, Cengiz'e ve Timur'a vermiştir (daha uzun yaşasaydı Yavuz da bu unvanı alabilirdi). Ona göre, Fatih, Yavuz ve Kanuni sadece 'Allah'ın yardımını alan' hükümdarlardır (yani, savaşta hiç yenilmemişlerdir) (Fleischer 1986: 279-80).

DİNİ ÖNDERLİK

Bütün bunlara padişahın dinin önderi olma iddiası da eklendi. Daha önceki Türk hanedanları gibi Osmanlılar da, başından itibaren yeni dinleri konusunda çok gururlu ve ihtiraslıydılar. İlk Osmanlılar kendilerine gazi[15], kâfirlere karşı ilan edilen Cihat'ın önderleri diyorlardı. İlk dönemlerinde Osmanlıların en büyük destekçileri arasında bulunan Sufiler bu ideali savunanların başında geliyordu. Cihatta başarı bir kez daha siyasi meşruiyetin reddedilemez kanıtı olarak kabul edildi. Orhan'a (hd. 1324-60) 'yüce ve muhteşem emir, Cihat savaşçısı, gazilerin sultanı (...) dünyanın ve dinin kahramanı' (1337) deniyordu.[16] Osmanlıların üçüncü Halife Osman'ın kılıcını aldığı söyleniyordu. "İslam'ın doğudan batıya sürekli ilerlemesi, Allah'ın kendilerine yardım ettiğinin ve İslamiyet'in doğru din olduğunun açık kanıtı" olarak kabul ediliyordu (İnalcık 1973: 10). Osmanlılar Anadolu'daki Müslüman hanedanlara karşı giriştikleri seferlerini (1390'lar) bu hanedanların kendilerine karşı çıkarak cihadı engelledikleri savıyla savundular. Kanuni İran'a karşı açtığı savaşları, Şii sapkınlığını

14) Franz Babinger'de, *Mehmed the Conqueror and his Time* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1978), s. 112, 182, 410; İnalcık (1973: 29).

15) Imber, "Ghazi".

16) Lindner'de (1983: 3) (yazının otantik olup olmadığı tartışmalıdır).

ortadan kaldırmanın ve Şeriatı yeniden tesis etmenin kendisinin görevi olduğunu söyleyen bir fetva ile haklı gösterdi.

Bir süre sonra Osmanlılar halife unvanını aldılar. Halifelik unvanı olan 'Emirü'l Müminin (İnananların Komutanı)' Fatih tarafından kullanıldı. Osmanlı padişahlarının halife oldukları inancı özellikle onların askeri başarılarına dayanıyordu. Bazı devletlerin halifelik statüsünü kendi sultanları için istemiş olmalarına karşın, Osmanlılar bu statüye sadece kendi ülkelerinde değil, tüm dünyada sahip çıktılar. Kendilerini Sünni İslamiyet'in dünyadaki baş aktörleri olarak görüyorlardı; Muhammed ve ilk dört halifeden sonra kimse din için onlar kadar çok şey yapmamıştı. Yavuz Mekke ve Medine'nin, 'iki kutsal şehrin hizmetkârı' olunca (1516) bu iddia kuvvetlendi. Kendisine 'bütün dünyanın Halifesi' ile 'dünyadaki bütün Müslümanların Halifesi' diyen Kanuni zamanında bu durum artık iyice yerleşmişti: "Allah'ın inayetiyle Ümmet-i Muhammed'in başındayım. Allah'ın gücü ve Muhammed'in mucizeleri benim desteğimdir. Ben, adına Mekke ve Medine'de hutbe okunan Süleyman'ım" (1538 tarihli yazıt: İnalcık 1973: 41). Lütfi Paşa evrensel halifeliğin (İnalcık'ın sözleriyle) 'Süleyman'ın gazilik gücü ve dünyada İslamiyet'in korunması' (İnalcık 1993: 80) temelinde canlandırılmış olduğunu ileri sürmüştür. Şeyhülislam Ebusuud Efendi, Kanuni'ye ve ardılı Yavuz'a 'Dünyaların Efendisinin Peygamberinin Halifesi' (yani, Muhammed'in halifesi) der.[17] Ebusuud Efendi fıkıh üzerine yazdığı ve ölümünden sonra yayımlanan bir kitapta Kanuni'ye 'Çağın ve dünyanın padişahı, dünyaların Efendisi'nin halifesi' diye seslenir; 'saltanat bahçesi' ile 'Hilafet çayırları'nın aynı şey olduğu kabul ediliyordu.[18]

Osmanlıların Muhammed'in (veya Allah'ın) dünyadaki halifesi oldukları iddiası Abbasilerden bu yana bütün Sünni devletlerin ileri sürdüğü iddialardan daha açıktı. Bu iddia sadece bir retorik değildi. Padişah-Halife'nin 'insanların yaşadığı her yerde [Gizli Kitap'ın] emirlerini uygulama' yükümlülüğü vardı (Ebusuud Efendi böyle söylüyordu). Kadılar adaleti padişah adına uyguluyorlardı; Şeriat ile kanunu "uygulayan kadıları yönlendirme otoritesi kuramsal olarak padişahındı" (Heyd 1973: 187). Ebusuud Efendi işi, padişahın 'Allah'ın Yüce Kelam'ını açıkça gösterdiğini' ve 'parıldayan Şeriatın işaretlerini tefsir ettiğini' söyle-

17) Imber'de, "Dynastic Myth", s. 25.

18) Paul Horster'de, *Zur Anwendung des Islamischen Rechts im 16. Jahrhundert* (Stuttgart: Kohlhammer, 1935), s. 66.

meye kadar vardırdı; bu tez padişahın aynı zamanda yorum yapabileceğini de ima eder. (Imber 1997: 98, 104-6).

Böyle bir devlette ortaya çıkabilecek en belirgin sorun padişahın ölümlü olmasıydı. Tahta çıkma konusunda, en tepedeki yönetici olan padişah ile egemen aşiretin ortak malı olan devlet arasında gerilim ortaya çıktı. Aşiret ve İslam hukukunda bütün oğullar mirasçı olarak eşitti; Avrupa'daki büyük evlat uygulamasına izin verilmiyordu. Geleneksel olarak Allah'ın kendi iradesini savaşla belli ettiğine inanılıyordu (İnalcık 1993: 60). Şehir halkı on beşinci yüzyılın başlarında tahtın iki adayına, "Birbirinizle karşılaşacaksınız ve devleti kim alırsa, kaleyi de alacak," demişti. Aynı zamanda Allah'ın iradesinin toplumun bütün kesimleri tarafından destekleneceğine inanılıyordu. "Allah'ın yardımıyla saltanat benim oldu. Bugün vezirler, ulema ve büyük, küçük her makamdan kişilerin tam icma'ı ile bana atalarımdan kalan padişahlık tahtına oturdum" (İnalcık 1973: 62).

Osmanlılar devletin varlık nedeni olarak bu gelenekleri geliştirmeye çalıştılar. Muzaffer adayın, devleti istikrarsızlığa uğratabilecekleri gerekçesiyle erkek kardeşlerini idam ettirmesi bir gelenek haline geldi. Fatih'in kanunnamesinde buna izin veriliyordu: "Allah'ın kendisine padişahlığı ihsan ettiği oğlum, devletin iyiliği için kardeşlerini yasal olarak öldürebilir" (İnalcık 1973: 59; Heyd 1973: 194). Fatih ulemanın büyük bir çoğunluğunun bu düşünceye katıldığını iddia etti. III. Mehmet (1595-1603) oğullarını haremin kafes diye bilinen bölümüne hapsettirerek onları bir güç odağından ve siyasi deneyim kazanmaktan yoksun bıraktı (İnalcık 1973: 60-1). Tahta çıkma anlaşmazlıkları sürdü; bunda artık harem siyaseti de rol oynuyordu.

Osmanlı hanedanının diğer bütün hanedanlardan çok daha uzun ömürlü olmasının bir nedeni, sadrazama oldukça fazla bağımsızlık vererek ve daha karmaşık bürokratik yapılar oluşturarak hanedan yönetiminin içerdiği zayıflıkların üstesinden gelme kararlılıklarıdır. Ancak bu yönetimin, Batılı anlamda gücü bireysel olarak elinde tutan kişiden bağımsız 'soyut bir otorite' olarak devlet olma yolunda bir gelişme gösterdiği kuşkuludur.

Genellikle padişahın elinden otoritesinin alınması durumunda –muhtemelen haklı olarak– devletin parçalanacağı varsayılıyordu. Saltanatın herhangi bir meydan okumayla karşılaşılmadan bu kadar uzun süre devam etmesinin ve reform yanlılarının on dokuzuncu yüzyıla kadar neden bir alternatif düşünmediklerinin nedenlerinden biri de muhtemelen buy-

du. Tersine, onlar umutlarını reform yanlısı güçlü bir padişaha veya sert bir sadrazama bağladılar. Bu dini-patrimonyal bileşimin boyutları Türk devriminin neden bir cumhuriyet ve İslam âlemindeki en laik yönetimi yarattığını da açıklayabilir.

ÖZ-YÖNETİM VE ÇEŞİTLİLİK

Mutlakıyetçiliğin görünürdeki imajının tersine, toplumun bazı kesimlerinde örgütlenme faaliyetleri arttı. Şehirlerde ve kırsal kesimde merkezi 'despotizm' laik ve dini ayan ve eşrafla tam bir uyum halindeydi. Çok sayıda özerk bölge vardı. Osmanlılar ulemayı ve kadıları siyasi-hukuki sisteme entegre ederek "gücü paylaşmayı kabul ettiler". Hukukun ve adaletin uygulanmasında 'pazarlığa ve müzakereye' yer vardı (Gerber 1994: 179, 181).

Öz-yönetim etnik ve dini azınlıklar arasında çok yaygındı. Güney ve Doğu Avrupa'nın, Karadeniz'in ve Kafkaslar'ın imparatorluğa dahil edilmesi Osmanlı Devleti'nde bütün modern dönem öncesi devletlerde bulunandan daha fazla etnik grubun ortaya çıkmasına yol açtı. Osmanlılar sınır bölgelerini hükümdarları veya aşiret reisleri yoluyla, dolaylı olarak yönetmeyi yeğliyorlardı: Dubrovnik'in kendi şehir meclisi, Mekke'nin kendi şerifi, Kürdistan ve Kırım Tatar Hanlığı'nın kendi aşiret reisleri vardı. Tuna havzasında, Balkanlar'da, Doğu Anadolu'da ve Güney Kafkasya'da göçebeler klan veya aşiret reislikleri altında toplanıyorlardı ve onlara 'ulus' deniyordu. Kısmen bunun sayesinde Osmanlılar bu kadar farklı yaşam biçimine, toplumsal yapıya ve ekonomiye sahip bu kadar çeşitli halkı bir araya getirme başarısını gösterdiler.

Bu çeşitlilik devletin ırk temelli değil de, hanedan temelli olması nedeniyle sürdürülebiliyordu: Padişahlar Osmanlı olarak kabul ediliyordu; kesinlikle Türk olarak düşünülmüyorlardı. 'Türk', Anadolu'nun eğitimsiz, yarı göçebe halkına verilen bir addı (hatta bazen Türklerin devlet yönetimine uygun olmadıkları söylenmiştir). Osmanlılar bu açıdan modern bir devletten çok Roma İmparatorluğu'na benziyorlardı.

Bu ilke yönetimin özünü oluşturuyordu. Devşirme sistemi kuşaklar boyu bütün Güneydoğu Avrupa'dan gelen yabancıların ordunun ve yönetimin en yüksek mevkilerine çıkabilmelerini sağladı. Devşirmeler ve Avrupa'da doğmuş olanlar daha sonraları reformcu olarak ön plana çıktılar; bazıları etnik kökenlerini rejimin güçlü yönlerinden biri ola-

rak vurguladılar. Hıristiyan Avrupa'dan göç edenler aynı zamanda değerli becerilere de sahiplerdi. Türk yazarlardan Mustafa Âli bu ırk karışımının devlete çok çeşitli yeteneklerde insan sağladığını söylemiştir; Katip Çelebi bu din ve kanun çeşitliliğini Allah'ın planının 'asıl amacı'na bağlamıştır.

Aynı zamanda inanılmaz bir dini çeşitlilik ve Hıristiyan Avrupa'da bulunmayan ölçüde dini hoşgörü vardı. Hatta, ticaret ve imalat alanlarında bir miktar kültürel asimilasyon da söz konusuydu: "Müslüman ve gayrimüslim tüccarlarla zanaatkârlar gerçekte aynı sınıftandılar ve hepsinin hakları aynıydı; zengin Yahudi, Rum ve Ermeni tüccarlar Müslümanlar gibi giyiniyor ve davranıyorlardı" (İnalcık 1973: 151). Osmanlılar tektanrılı gayrimüslimler için, kendi mezhep topluluklarının (millet) din adamları yoluyla kendi kendilerini yönetmeleri sistemini geliştirdi. Yahudi ve Hıristiyan din yetkilileri, aşiret reisleri gibi, halklarını kendi hukuklarına göre yönetiyorlardı. Her millet kendine ait "eğitim, dini adalet ve toplumsal güvenlik kurumlarına, kendi okullarına, hastanelerine, hanlarına ve yoksul ve yaşlılar için bakımevlerine sahip olmaya devam etti" (Shaw 1976: 151). Dini azınlıklar kendi yasaları uyarınca yargılanıyorlardı; (kadı mahkemesine gitmeyi kendileri istemedikleri sürece) ulemaya ve kadılara tabi değillerdi. Rumların yanı sıra Ortodoks Slavların da dini lideri yapılan ve kendisine bazı sivil yetkiler verilen Constantinopolis patriğinin otoritesi daha da artırıldı. Avrupalı tüccarlar konsolosluk temsilcileri vasıtasıyla sisteme dahil edildi (Shaw 1976: 29).

Bu etnik ve dinsel çeşitlilik ilk Osmanlıların (ve tabii ilk Müslümanların) 'aşiret' politikasının bir devamıydı; bu politikaya göre, yabancılar devletin bir bireyi olabiliyor ve avantajlarından yararlanabiliyorlardı. Diğer tektanrılı dinlerden olanlara belli ölçüde gösterilen hoşgörünün kökleri İslami gelenekteydi. Batılıların bir rönesans sarayı gibi gördükleri bir sarayda padişah olan Fatih (hd. 1451-81) entelektüel bir kişiliğe sahipti ve farklı bakış açılarına karşı birçok insandan daha hoşgörülüydü.

Irktan çok dine yapılan İslami vurgu ile etnik çeşitlilik meşrulaştırıldı. Etnisite siyasi statüyü belirleyen bir şey olmadığından, Osmanlı Devleti etnik çeşitliliği içinde barındırabiliyordu; etnisite bir sorun değildi – güzel bir Müslüman geleneği. Çoğunlukla etnik kökenden söz edilmezdi. Osmanlılar, daha önce veya daha sonra hiç olmayan bir şekilde ırkların ve dinlerin bir arada barışçıl bir şekilde yaşamasını teşvik etti; bu Osmanlıların, eğer yirminci yüzyıl siyasetçileri onları taklit etmek isterse hâlâ hayranlık duyacakları siyasi becerilerinin göstergesidir.

Müslüman toplulukta yönetim Sufi şeyhleri ve dervişleri de dahil olmak üzere halk arasındaki din önderlerinin desteğine ihtiyaç duyuyordu. Özellikle başkentte sık sık halk isyanları meydana geliyordu ve bazen isyancılar amaçlarına ulaşıyorlardı. Özellikle yeniçeriler taht kavgaları sırasında toplu olarak siyasi eylem fırsatını değerlendiriyorlardı. Reformları engellemek için on yedinci ve on sekizinci yüzyıllarda İstanbul ulemasıyla işbirliği yaptılar.

Sufilikten etkilenen ahilik orduda ve şehirli esnaf arasında yayıldı. Mahallelerin kendi başkanları (imam, papaz veya haham) vardı ve bir de yönetimle ilişkilerini sağlayan bir kethüda bulunuyordu. Kethüda bütün loncalar adına hareket ediyor ve önde gelen ulema ve tüccarlarla birlikte "devlet katında şehri temsil ediyordu" (İnalcık 1973: 153, 161). Ancak kethüda şehrin yönetiminde görev almıyordu. Çiftçiler bile 1590'lardaki karışıklıklara tepki olarak kendi aralarında örgütlenmişlerdi.

Öz-yönetim en çok kısmen dini kardeşlikler olarak ortaya çıkan loncalarda gelişmişti. Loncaların amacı işçi sayısını kontrol altında tutmak, malların kalitesini ve fiyatını belirlemek, işçilerin çalıştırılmasını ve malzemenin satın alınmasını denetlemek ve anlaşmazlıkları çözümlemekti'. 'Rekabeti önlemeye' çalışırlardı.[19] Ustabaşları aralarından bir 'altılar' heyeti seçerdi; bu heyetin başında bir şeyh (manevi lider) ve görevi lonca kurallarını uygulamak ve yetkililerle iyi ilişkiler kurmak olan bir kethüda bulunurdu. Lonca yetkililerinin atanması kadı tarafından onaylanırdı; loncalar padişah tarafından denetlenirdi. Zanaatkârlar isterlerse kethüdalarını azledebilirlerdi; yönetimin kendi seçimlerine müdahalesine direnç gösterirlerdi (İnalcık 1973: 152). Burada da toplumsal hareketlerle yetkililer arasında çok yakın bir ilişki vardı; yönetim geleneksel çalışma biçimlerini desteklemek için loncalarla işbirliği yapardı.

Öz-yönetim düzeyinde çıkan bazı karışıklıkların yatıştırılmasında kadılar rol oynamıştır. 1596-1609 yılları arasında Anadolu'da yaşanan kriz sırasında halk askere çağırıldığında, kadı yerel ayanla toplantı düzenliyor, ayan da aralarından birini serdar (başkan) seçiyordu. Yerel toplulukların vergilerinin toplu olarak yükseltilmesi gibi sıra dışı bir durumda, yönetim kadıya köy ihtiyarlar meclisini toplamasını ve ayanın ve eşrafın onayıyla toplanacak vergiyi belirlemesini emrediyordu (İnalcık 1980: 336).

19) İnalcık, "Economic Mind", s. 216-17.

ŞERİAT VE SULTANİ KANUN

Osmanlı Devleti'nin en büyük yeniliği, örfi kanun, Sultani kanun veya Kanuni Osmani olarak da bilinen laik kanunlar çıkarmasıydı. Osmanlılar bu alanda da daha önceki uygulamaları düzenlediler, genişlettiler ve yasalaştırdılar. Yaptıkları en özgün şey kanunu Şeriat sistemine sokmalarıydı; her iki hukuk türü aynı mahkemeler tarafından uygulanıyordu. Bunun nedeni kısmen, bir Türk-Moğol geleneği olan yasaya duyulan saygıydı.[20] Ahmedi, eski Moğol hükümdarlarının oldukça yumuşak bir yönetim sergilediklerini söylemiştir; çünkü, Cengiz Han'ın kanunu onların 'ellerini insanların kanlarıyla yıkamalarına engel oluyordu (bkz. s. 287). Adil bir hükümdarın kanunu *geliştirebileceğini* bile ileri sürmüştür: Bugün "kanunlarda çok az eksiklik vardır; artık kalan yanlışların hepsini ortadan kaldıralım" (Fleischer 1986: 289-90). Kanunun ortaya çıkışı imparatorluktaki dinsel çeşitliliğe de bağlı olabilir; Şeriatın tersine, kanun bütün Osmanlı uyrukları için geçerliydi.

Padişahların 'laik ceza kanununun ve prosedürlerinin kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde' düzenlenmesini istemelerinin ve "bunların 'kanunname' adıyla derlenmesi için emir" vermelerinin (Heyd 1973: 2) İslamiyet'te benzeri yoktur. Kanunname Fatih'in Constantinopolis'i fethinden hemen sonra, Roma Kanunlarının mecellesinin ve kodeksinin aynı şehirde derlenmesinden tam olarak 900 yıl sonra çıkarıldı. Fatih'in aklından bunun geçmediğini düşünmemek mümkün değildir. Bu kanunname 1501 yılında güncelleştirildi ve daha sonra 'Süleyman'ın Kanunnamesi' olarak adlandırıldı (İnalcık 1993: 86). Aslında bu kanunnameyi Roma Kanunlarıyla karşılaştırmak mümkün değildi çünkü "Şeriatın tersine, kanunlarda genellikle kullanılan hukuki terimler tanımlanmaz". "Suçun, cezanın ve kanıtın genel ve temel ilkelerini açıklama çabası yoktu. (...) Tasarlanmış ve tesadüfi suçlar arasında sistematik bir ayrım gözetilmiyordu. Hafifletici durumlar neredeyse hiç yoktu" (Heyd 1973: 178). Yerel kanunlar 'fetih öncesi kanunlar ile bölgenin adetleri' üzerine kurulmuştu; bir Mısır kanunu örfün, 'yazılı bir otoritenin bulunmadığı durumlarda Şeri kanıtlardan biri' olduğunu söylüyordu.[21]

20) Joseph Fletcher, "Turco-Mongolian Monarchic Tradition in the Ottoman Empire", *Harvard Ukrainian Studies* 3 (1979), s. 236-51; İsenbike Togan, "Ottoman History by Inner Asian Norms", Berktay ve Faroqhi (yay. haz.) (1992: 185-210).

21) Heyd (1973: 182); İnalcık (1973: 73).

Kanun öncelikle ve özellikle halk için ceza hukuku konusuyla ilgileniyordu. Kanunun bazen Şeriatın etkisini hafifleterek ama çoğu zaman Şeriattan daha ağır cezalar vererek Şeriata destek olması amaçlanıyordu. Kanun ikinci olarak 'tımarlarda vergilerin toplanmasıyla, toprak sahipliği ve toprağın el değiştirmesiyle ilgili yasalarla ve reayanın hukuki durumu ve muafiyetleriyle' ilgileniyordu. Kanun aynı zamanda 'madenciliği, para dolaşımını, gümrükleri ve tekelleri' kapsıyordu (İnalcık 1973: 72-3). Son olarak kanun devletin organları, 'yönetim biçimi, ayan ve ayanın otoritesi, ayanın padişahla olan ilişkisi, unvanları ve dereceleri, terfileri, maaşları, emeklilikleri ve cezalandırılmaları' gibi konuları kapsıyordu (*EI* 4: 564b). Böylece kanun toplumdaki *sınıfların* faaliyetlerini ve ilişkilerini düzenliyordu. Kanun kısmen toprak sahibi ile reaya arasındaki ilişkiyi yukarıdan kontrol altında tutma çabası yani, İran patrimonyal ilkelerini uygulama ve reayayı İslam etiği uyarınca koruma girişimiydi.

Laik hukuktaki bu gelişmeyi açıklamak ve savunmak için ileri sürülen gerekçeler Osmanlı siyasal düşüncesini eşsiz bir şekilde aydınlatmaktadır. Kanunun amacının bir yandan baskıyı azaltmak, diğer yandan da suça daha ağır cezalar getirmek olduğu görülmektedir – her iki adım da reayayı koruma amaçlıdır. Kanun, mültezimlerin ve askerinin vergilerin ve cezaların oranlarıyla oynayarak görevlerini kötüye kullanmalarını önlemeyi, yani, 'yetkililerin baskısına karşı' reayaya adalet ve koruma sağlamayı amaçlıyordu (Heyd 1973: 3). 1540 yılında Erzurum'da 'aşiretlerin, tüccarların ve diğer toplulukların [eski hükümdarın kanunlarından kaynaklanan] ağır yüke artık dayanamadıkları. (...) Rum [Osmanlı] kanunlarının yürürlüğe konmasını istedikleri' belirtilmiştir. Padişah 'onlara duyduğu merhamet ve adalet duyguları' nedeniyle 'Rum kanunnamesini' uygulamayı kabul eder (Erzurum'un önsözünden (1540) İnalcık 1969: 128). Bazı tarihçiler, daha önceki Hıristiyan-Avrupa feodal yasalarıyla karşılaştırıldığında, kanunun adil ve liberal olduğunu düşünmektedirler. Örneğin, Osmanlı yasaları zorunlu işçiliği yasaklamış ve daha basit bir vergilendirme sistemi getirmiştir.[22]

Şeriata yapılan cezai eklerin gerekçesi de şudur: "Zaman içinde suç miktarı o kadar artmıştır ki, anlaşmazlıklar ve kavgalar artık 'Kutsal Yasa'nın muhafızlarının, yani kadıların dilinin kılıcıyla' çözümlenemeyecek hale gelmiştir, 'ağır cezalar verme yetkisi bulunan otoritelerin kılıç-

22) İnalcık (1973: 72-4). On altıncı yüzyılın ortalarından kalma bir Macar belgesi düzeltilmesi gereken zorunlu çalışma ve yeni vergiler gibi bidata atıfta bulunmaktadır: Inalcık (1969: 133-4).

larının diline' yani, askeriyeye" ihtiyaç vardır (Heyd 1973: 176). Dayak ve ölüm cezaları meşru siyasa olarak kabul ediliyordu. Heyd'e göre, padişah "kendi inisiyatifindeki gücü bağlamında, bazı suçluların siyaseten idam edilmesini emredebilirdi" (Heyd 1973: 196).

Padişahın 'başkaları için caydırıcı bir örnek ve uyarı olması' ve genel olarak suçun önüne geçmek amacıyla verdiği bu tür ibret cezalarının siyasa açısından doğru olduğu belirtilmiştir.[23] (Siyasa terimi burada neredeyse bir tür devletin bekası anlamında kullanılmaktadır). Bu tür caydırıcı ibret cezalarına bir örnek, bir Müslüman ailenin öldürülmesinden sonra 800 gayrimüslim evsizin toplanıp idam edilmesidir. Seçkin bir âlim olan nişancı bu fiilin ahlaken doğru olmayacağını kabul etmiştir ancak insanlara bir ders verilmesi gerektiğini söyleyerek savunmuştur: "Bu nedenle tanrısal irade açıkça ortaya çıkmıştır; sorun çıkaranlara ibret olmuştur ve suçluların yüreğine korku salınmıştır. O zamandan beri benzer bir gaddarlık olmamıştır. İçlerinde kılıç korkusu olmadığı sürece her türlü kötülüğe cesaret etmek ve başvurmak avamın doğasında vardır" (Heyd 1973: 195). Bu, toplu cezalandırmanın en aşırı örneklerinden biriydi ama kesinlikle tek örneği değildi.

Şeyhülislam ve diğer müftüler bu tür önlemlerin gerekçesi olarak Şeriatın bir ilkesi olan 'kamu çıkarını (maslahat)' ve 'kamu düzenini (nizam-ı memleket)' gösteriyorlardı. 'Halkı' korumak için çok sert cezalar gerekiyordu. Aynı şekilde, 'dünyanın düzeni (nizam-ı alem)' için, yani bir iç savaşın çıkmasını önlemek için, yeni padişaha erkek kardeşlerini idam etme izni veriliyor, hatta buna mecbur bırakılıyordu (Heyd 1973: 194).

Osmanlı sisteminin en çarpıcı özelliği kanun ile Şeriatı entegre etmesiydi. Bazı açılardan kanun ile Şeriat tek bir hukuk sistemine dönüşüyordu; bu durumun İslam tarihinde eşi yoktur. Dolayısıyla kadılar Müslüman mahkemelerinde laik hukuk ile Şeriat hukukunu bir arada uyguluyorlardı. Kadılar "sadece Şeri davalara bakmaz; hem Şeri, hem de örfi konularla ilgili anlaşmazlıklarda hüküm vermeleri ve davaları sonuca bağlamaları için atanırlar. Bu nedenle, tıpkı Şeriatla ilgili konularda fıkha başvurulması gibi, örfi konularda da sultani kanunlara başvurmak kadının görevidir" (on yedinci yüzyılın başlarında bir saray kâtibi böyle yazmıştı; Heyd 1973: 216). Hatta şeyhülislamlar "[suçla ilgili] bazı fetvalarını kanuna dayandırmışlardır" (Heyd 1973: 183).

Şeyhülislam ve yüksek ulema kanunun kendi uzmanlık alanlarına girdiğini düşünüyordu. Kanunlar sadece nişancı kâtipleri tarafından değil,

23) Heyd (1973: 312). Bkz. Imber (1997: 98).

aynı zamanda fıkıh alanında eğitim görmüş ve nişancılık makamında padişah için çalışan ulema tarafından da derlenmiştir. Kanuni'nin dostu ve sırdaşı olan ve 1545-1574 yılları arasında şeyhülislamlık yapan Ebusuud Efendi (1490-1574: Imber 1997) nişancı Mustafa Celalzade (1534-56 yılları arasında görevde bulunmuştur) ile birlikte laik kanunu yaymak için çalıştı. Ebusuud Efendi şeyhülislam olarak "kanunda yer aldığı şekliyle tımar sistemini inceledi ve önüne gelen davalarda tımar sisteminin kurallarını uyguladı" (Heyd 1973: 174). Kanunun genel amacı Şeriatınkilerle örtüşüyordu: Halka adil davranmak, suça engel olmak, suçu cezalandırmak ve kamu düzenini korumak.

Bu iki hukuk sisteminin birbiriyle rekabet içinde olması söz konusu değildi; sadece çoğu insan Şeriatın toplumsal düzeni korumak için gerekli olan her şeyi kapsamadığını düşünüyordu; toplum düzenini korumak, İslamiyet'in temel önermelerinden biriydi. Din'i hukuk ile laik hukuk bir süre için birbirine karıştı. Şer'an terimi bazen, genel anlamda 'kanunen' anlamına geliyordu (Heyd 1973: 187). Kadılardan bir davayı 'Şeriata ve kanuna göre' incelemeleri, 'hükümlerini Şeriata ve örfe göre vermeleri', adaleti 'yüce Şeriata ve mahkemelerdeki kanunnameye göre' uygulamaları isteniyordu' (Heyd 1973: 216). Ebusuud Efendi padişahı 'Sultani kanunları yapan' ve 'Kur'an'ın emirlerini bütün dünyada' uygulayan kişi olarak adlandırmıştı (İnalcık 1993: 78). Sanki Osmanlı padişahları (ilk halifeler gibi), Müslüman hükümdarı, bir erken modern dönem devletinin gereklerini karşılamak için Peygamberin yasama faaliyetlerini sürdürmeye yetkili bir kişi gibi görüyorlardı.

Kanun ve kanunun Şeriatla olan ilişkisi yeni bir gelişmeydi ve bazı kuramsal tartışmalara yol açıyordu. Heyd'in de gözlemlediği gibi, "kanunun birçok temel özelliği (örneğin, miras düzenlemeleri, vergiler, cezalar vb.) aslında Şeriata ters düşüyordu" (Heyd 1973: 174-5). Kanunun geniş çaplı olarak kullanılması Şeriatın eksik olduğu, hatta belki de kanunun Şeriatla aynı öneme ve otoriteye sahip olduğu anlamına gelebilirdi; tabii böyle bir şey hiçbir zaman dile getirilmedi.

Kanun uygulamaları, özellikle Avrupalı Hıristiyan ailelerden veya böyle bir geçmişten gelen devlet bürokratları tarafından savunuluyordu. Muhtemelen Arnavut bir devşirme olan ve 1539-41 yılları arasında kendisine kanunu derleme ve uygulama görevi verilen Sadrazam Lütfi Paşa (1488-1563),[24] ilk Osmanlı Nasihat risalesinde amacının keyfi müsadereyi

24) *EI* 5: 837-8; Lewis (1954: 71-3).

ve hapsi engellemek, hükümette liyakate dayalı terfi sistemini uygulamak ve askeri harcamaları kısıtlayarak bütçeyi denkleştirmek olduğunu söylemiştir. Birçok on yedinci yüzyıl reform risalesi kanunun canlandırılmasını ve daha iyi uygulanmasını savunuyordu.

Kanuni'nin şeyhülislamı Ebusuud Efendi çelişkili bir tavır sergilemiştir. Kanun ile Şeriat arasındaki ilişki hakkında dikkatle belirlenmiş bir kuram geliştirmek bir yana, istikrarlı bir duruşu bile yoktu. Kanun ile Şeriat arasında bir çelişkiyle karşılaştığında, ya bu ikisinin uyumlu olduklarını göstermeye çalışıyor, ya da kanunu Şeriata uyduruyordu. Bir defasında "Padişahın Şeriat kurallarına aykırı bir emri olamaz" demiştir; muhtemelen söylemek istediği, Padişahın kanunlarının Şeriat ile çatışmayacak bir şekilde yorumlanmaları gerektiğiydi. Ancak bir defasında da 'herhangi bir yorum yapmadan her ikisinin de hükümlerine' atıfta bulunmuştur.[2525]

Pek tanınmamış bir yazar olan Dede Efendi (ö. 1565/8: Heyd 1973: 198-207) tarafından yazılan *Risalat al siyasa al-shar'iyya* (Epistle on Shari'a Governance) başlıklı risalede biraz farklı bir tutum sergilenmiştir. Geniş bir okuyucu kitlesine ulaşan bu risale bize kamuoyu hakkında daha iyi bir fikir verebilir. Risalenin din ulemasının kaygılarından esinlenmiş olduğu açıktır. Dede Efendi Osmanlı kanunlarına açıkça atıfta bulunmadan, geleneksel anlamda hükümdarın kamu çıkarını korumak amacıyla, özellikle daha sert cezalar uygulayarak, Şeriata ek yapma otoritesi olduğunu ileri sürmüş ve siyasayı bir kez daha vurgulamıştır. Bu görüşünü Peygamber'den ve arkadaşlarından örnekler vererek desteklemiştir ve "Allah Kur'an'dan çok hükümdar vasıtasıyla [insanların itaatsizlik yapmalarını] engeller" sözüne atıfta bulunmuştur. Bir on dördüncü yüzyıl Hanbeli fakihi olan İbn Kayyim el-Cevziye'ye atıfta bulunarak 'belli bir yerde ve belli bir zamanda kullanılmasının ve uygulanmasının' gerekli olması koşuluyla, kadının laik hukuku uygulama hakkı olduğunu savunmuştur (Heyd 1973: 200-1). Aynı şekilde, (Heyd'in sözleriyle) "cezai adalet kamu düzenine (maslahatı ümmet) uygun olmalıdır ve kamu düzeni değişik yerlerde ve değişik zamanlarda farklılıklar gösterdiği için, ceza hukuku ve uygulaması da uygun şekilde değişmelidir" gerekçesiyle Şeriat yönetimini (*siyasa shar'iyya*) desteklemiştir (Heyd 1973: 200).

Sanki Dede Efendi *siyaseti'ş-şer'iyye* ifadesini, (kendisine atıfta bulunduğu) İbn Teymiye'den farklı bir anlamda, hükümdarın cezalarıyla desteklenen Şeriat anlamında kullanıyordu. Dede Efendi, İbn Teymiye'nin

25) Heyd (1973: 191-2); Imber (1997: viii, 269).

tersine, tamamen Şeriat ilkelerinden kaynaklanan, herkesi kucaklayıcı bir kamu düzenini kastetmiyordu. Muhtemelen Dede Efendi'nin söyledikleri Osmanlı kanunlarının veya en azından dindar ulemanın bu kanunların uygulanmasına katılmasının bir savunusuydu. Ancak tabii ki, hiçbir şekilde Osmanlının adalet sistemini tarif etmiyordu. Büyük bir olasılıkla sadece sistemdeki ulemanın vicdanını rahatlatmak için, kadının Osmanlı sistemi içindeki konumunu Şeriat ilkelerinin ortodoks, hatta belki de Hanbeli yorumuyla uzlaştırmaya çalışıyordu. Çoğu Osmanlı düşünürü gibi Dede Efendi de genel ilkeler ortaya atmakla veya bu ilkeleri istikrarlı bir şekilde uygulamakla ilgilenmiyordu.

Bu konu hakkındaki yazıların odak noktası dini-siyasi sistemin işleyiş şekli ile Şeriat ilkeleri arasındaki açık çelişki idi. Laik kanunun gelişmesinin ve kadı mahkemelerinde Şeriatın yanı sıra kullanılmasının ulema tarafından geniş kabul görmediği görülmektedir. Kanuni'den sonra şeyhülislamlar Şeriata aykırı olduğunu düşündükleri kanunları daha çabuk geçersiz ilan etmeye başladılar. Heyd 'çoğu ulemanın muhtemelen laik kanunlara ilkesel olarak karşı çıktığını' düşünmektedir (Heyd 1973: 203).

Osmanlıların din-siyaset sentezi sürekli zaferlerin kazanıldığı bir dönemde gelişmişti; başarıların daha az olduğu zamanda bu sentez eleştirilmeye başlandı. Devletin laik ve dini özellikleri arasındaki gerilim işte bu sırada ortaya çıktı; muharebe meydanında başarılı olabilmek için Islamiyet'e daha sıkı bir şekilde bağlanma çağırıları yapıldı. Dolayısıyla, Osmanlı Devleti'nin gerilemesine karşı verilen tepkilerden biri Şeriata daha sıkı bağlanmayı savunmak olmuştur. Laik kanunu eleştiren dini görüşler Suriye, Mısır ve Kuzeybatı Afrika'dan geldi. Bir yazar 'Şeriata aykırı olan kanunlar çıkaran ve bunlara siyaset ve kanun diyen kötü hükümdarlara ve emirlere' karşı uyarılarda bulunmuştur: "Padişahın yasaklanmış olana izin verme ve izin verilmiş olanı yasaklama hakkına sahip olduğuna inanan kişi dinsizdir, çünkü kanun Allah'ındır" (Heyd 1973: 204). Geniş kapsamlı işbirliğine rağmen, dindar kesimin iktidardan uzak durması belki de alttan alta hâlâ sürüyordu. On altıncı yüzyılın sonlarından itibaren laik kanun büyük ölçüde uygulanmamaya başladı.

Bunun ve ulemanın laik kanuna karşı çıkmasının bir nedeni, daha önce de söylediğimiz gibi, kanunun toprak sahipleri ile reaya arasındaki ilişkiyi tepeden düzenlemeye çalışması olabilir. Laik kanunun tımar veya başka yollarla feodal çıkar sağlayan kişilerin direnişiyle karşılaşması beklenmedik bir şey değildi; yerel ayan ve ulema da, eğer bunlar aynı kişiler değillerse, çoğunlukla ittifak halindeydiler. Öte yandan, bürokraside-

ki çoğu aydın ve reform yanlısı insan ile sarayın patrimonyal kültürüne bağlı kişiler *hem* reayanın durumunu düzeltmek, *hem de* Kanuni'nin zamanında uygulanan' eski güzel kanunlara geri dönmek gerektiğini şiddetle savunuyorlardı.

Avrupa'da da laik kanun ile dini kanun arasında çatışma vardı (Dini kanun aynı zamanda kilise kanunu olarak da bilinir; 'canon' Yunanca yönetmek anlamına gelmektedir ve 'kanun' sözcüğü de bu kelimeden türemiştir). Avrupa'da ayrı hukuk sistemleri vardı ve Reformasyona kadar iki temyiz mahkemesi bulunuyordu. Ancak en büyük fark, Osmanlı İmparatorluğu'nda bu durumla ilgili olarak herhangi bir kuramsal tartışmanın hemen hemen hiç yapılmamış olmasıdır. Bu konu Avrupa'da çok büyük risale çatışmalarına yol açtı ve laik devlet kuramlarına çok büyük bir esin kaynağı oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nda Şeriat iyi bilinen ilkeler üzerine kuruluydu; oysa kanunun kuramsal bir temeli yoktu ve sonucu büyük ölçüde bunun belirlediği görülmektedir.

SİYASİ KURAM

Osmanlı Devleti çok az siyasi kuram üretti; hatta yaklaşık 1580'e kadar hemen hemen hiç üretmedi. Bunun nedeni devletin başarıları ve rejimin pragmatik doğası olabilir. Din âlimlerinin dışında entelektüel çabanın sarf edildiği tek alan, resmen teşvik edilen ve hamilik yapılan tarihçilikti. Tarih kitapları Türkçe yazılıyor, çok sayıda insanın dinleyebileceği bir şekilde tasarlanıyor ve önemli insanların salonlarında yüksek sesle okunuyor ve tartışılıyordu. Mustafa Âli (bkz. s. 361) seçkinlerin ve sıradan halkın anlayabilmesi için, tarihin 'bütünlükle süslenmiş' olmasında ısrar ediyordu (Fleischer 1986: 246-7).

Tarih, Batıda felsefeye yakıştırılan 'teolojinin cariyesi' rolüne girdi. Kemal Paşazade (yaklaşık olarak 1502 yılında) amacın 'büyük hükümdarların ihtişamlarını ve başarılarını gelecek nesillere aktarmak' olduğunu söylemiştir. Tarihin aynı zamanda 'hükümdarlara adil bir şekilde yönetme görevlerinde yardımcı olacak bir rehber' olması bekleniyordu.[26] Tarih siyasi söylemde önemli bir rol oynadı; siyaset kuramcılarından Mustafa Âli ve Naima tarihçiydi; Katip Çelebi ise geçmişe ve kendi zamanına ait

26) İnalcık, "Historiography", s. 166; V. L. Menage, "The Beginnings of Ottoman Historiography", yer aldığı derleme Lewis ve Holt (yay. haz.) (1962: 177).

tarihi toplumsal analiz aracı olarak kullanmış ve padişahı tarih okuması konusunda teşvik etmiştir (bkz. Bölüm 24).

Osmanlıda kuram olmamasının nedeni muhtemelen kısmen entelektüel yaşamın giderek gerilemesine bağlıydı (İnalcık 1973: 179-85). Din ile iktidarın kaynaşmasının entelektüel faaliyet üzerinde son derece olumsuz bir etkisi oldu. Fatih matematiği, bilimi ve astronomiyi teşvik etmiş ve orta Asya'dan ve Doğu Anadolu'dan seçkin din âlimlerini sarayına davet etmişti. 'Fatih' olmasının sağladığı prestijle hoşgörülü ve entelektüel merak sahibi olabiliyordu. Yine de felsefe hiç yoktu; dinde aklın kullanılmasını eleştiren Gazali'nin etkisi sürüyordu.

Fatih'in ardılının (II. Bayezid), babasının mükemmel bir matematikçi ve ansiklopedici olan kütüphanecisini idam ettirmesi sağlandı. Ortodoks kafalı ulema, bağımsız bir akıl sergileyen herkesi, özellikle de bu kişiler ulemayı eleştirdiklerinde, sapkınlıkla veya kâfirlikle suçlayabiliyordu. Bu gibi durumlarda, eğer Halife statüsünü korumak istiyorsa, padişahın harekete geçmesi gerekiyordu. Zaman zaman Sufiler de idam edilmiştir. Kanuni valilere her köye bir cami inşa ettirmelerini ve Kur'an'a inanmayan herkesi idam etmelerini emretti. Avrupa'nın en modern gözlemevlerinden biri, Şeyhülislamın emri üzerine, inşa edildikten üç yıl sonra 1580 yılında yıktırıldı. Taşköprülüzade'nin (ö. 1553) kaligrafiden politikaya kadar bütün bilim dalları üzerine yaptığı bir incelemede, bu bilim dallarının hepsinin birbiriyle bağlantılı olduğunu ve tasavvufi tefekkür ile tamamlanmaları gerektiğini söylemesi önemli bir göstergedir (İnalcık 1973: 165-6). "Dar bakış açısı giderek etkili olmaya başladı" (Lapidus 1988: 327).

Bu, saltanatın meşruiyet kaynağı olarak Sünni ortodoksiye giderek daha fazla bağımlı olmasının bir sonucuydu. Bilim ve felsefe ile ilgilenen devlet memurları ve kurumlar neredeyse meyhanelerle ve fahişelerle bir tutuluyordu; onlara hoşgörü gösterilebilirdi ama gösterilmeyebilirdi de. Kamuoyundaki dindar damar zaman zaman buraların kapatılmasını talep ediyordu; bir genelev inşa etmek bir gözlemevi inşa etmekten daha kolaydı.

Yaklaşık 1600'lere kadar sadece eski fikirler aktarılıyordu; üstelik bu aktarılanlar hem sayıca çok değildi, hem de korkunç derecede basitleştirilmiş bir şekilde aktarılıyorlardı. Tursun Bey (1491'den sonra çok yaşlı ölmüştür)[27] siyaset düşüncesi alanında ilk Osmanlı denemesini yazdı.

27) İnalcık (1993: 419-28); Fleischer (1986: 291-2).

Medrese eğitimi almış ve defterdarlığa kadar yükselmişti; Platon'un *Devlet*'ini okumuştu. Emekli olduğunda Bursa'da *Fatih Mehmet'in Tarihi* adlı bir kitap yazdı (1488-91). Taht üzerinde hak iddia eden bir rakibe karşı II. Bayezid'i desteklemek için yazıldığı anlaşılan bu kitabın giriş bölümü İslami görüşlerin kısa bir özetini veriyordu. Bu görüşler, yönetimin kökeni ve amacı ve Tusi'den alınmış olan peygamber yönetimi ile filozof yönetimi arasındaki ilişki üzerineydi.

İnsanlar (Tursun Bey onlara 'türün evlatları' demektedir) hayatta kalabilmek için şehirlerde, köylerde veya göçebe çadırlarında gruplar halinde yaşamak zorundadırlar. Bu insanlar düzenleyici bir disiplin (tedbir) olmadıkça anlaşmazlıklar ve savaş nedeniyle yok olurlar. Tedbir her insana "ait olduğu yeri gösterir ve böylelikle herkesin payına düşenden memnun olmasını ve faaliyetleri yoluyla başkalarının haklarını ihlal etmemesini ve kendisini diğer insanların yararına olacak faaliyetlere vermesini sağlar." (Nagel 1981: 2. cilt, s. 148). Buna siyaset de denmektedir. Çoğu Moğol dönemi sonrası düşünürde olduğu gibi, bu görüş toplumsal tabakaların devletin kurulmasından önce var olduğunu ve bir devletin ortaya çıkmasının önemli nedenlerinden biri olduğunu düşündürmektedir.

Böyle bir düzenleme 'tanrısal bilgelik tarafından' yapılabilir; bu durum "insanların her iki dünyada da mutlu olmasını sağlar". Veya böyle bir düzenleme 'görünen dünyanın düzeni için oluşturulmuş aklın ürünü' olabilir (Fleischer 1986: 291). Fukaha bunlardan birincisine Şeriat adını verir, Şeriatı koyana da Peygamber der; Şeriatı aynı derecede iyi bilen filozoflar ('bilge adamlar') ise ona 'siyaset-i ilahi (tanrısal yönetim)', kurucusuna da 'namus (rasyonel hukuk)' adını verir (Heyd 1973: 169-70). Bu noktada Tursun Bey kanuna atıfta bulunur: "Ancak düzenlenme bu boyutta olmaz da, sadece görünen dünyanın düzeni için aklın ürettiği bir şey olursa (örneğin Cengiz Han'ın yasası), o zaman fukaha onu kendi nedenine atfeder ve ona siyaset-i sultani ve yasag-i padişahi der; biz buna örf diyoruz" (Fleischer 1986: 291-2). Böyle bir ifadenin o dönemde bir etkisi olduysa, kanunu Şeriatın altına koyduğu açıktır.

Her iki devlet türünde de bir *hükümdar* kesinlikle gereklidir. Tanrısal yasanın tek bir peygambere ihtiyacı vardır; ama "bir hükümdara hep ihtiyaç vardır çünkü hükümdarın her dönemde ve çağda bu önlemleri kamu çıkarı uyarınca belirlemek ve uygulamak için tam otoritesi vardır. Eğer hükümdarın otoritesi sona erecek olursa, insanlar, gerektiği gibi birlikte yaşayamazlar; bütün insanlar mahvolabilir ve [tanrısal] düzen orta-

dan kalkabilir" (Fleischer 1986: 292). Tursun Bey tanrısal yasası olmayanların böyle bir hükümdara daha çok ihtiyaçları olduğunu belirtmiştir. Bu, ilk filozofların düşüncelerinin eklektik bir tekrarıdır. Yine de Tursun Bey en azından saltanatın laik otoritesine, yani herkesin kendi görevini yerine getirmesini sağlamak için akıl temeli üzerine kurulmuş bir düzenlemeye atıfta bulunmuştur. Bunun önemi imparatorluğun çok dinli yapısında görülebilir.

Filozofların düşüncesini aktaran en önemli insan Kınalızade Ali Çelebi (1510-72) idi. Kadılık yapan Kınalızade son olarak Anadolu baş kadısı olmuştur (1571). Yapıtı *Ahlak-ı Alai*'yi (Osmanlıca yazmıştır) 1565 yılında tamamladı.[28] Kınalızade'nin yapıtı, Devvani'nin, daha önce Akkoyunluların Osmanlılar tarafından mağlup edilmesinden hemen sonra yazdığını gördüğümüz (bkz. s. 266-7) *Ahlak-ı Celali*'sinin biraz daha genişletilmiş bir versiyonuydu. Devvani'nin kitabı ise Tusi'nin *Ahlak-ı Nasıri* adlı kitabının neredeyse aynısıydı.

Kınalızade, Devvani'nin söylediği her noktayı tekrar etmesine karşın, onun fikirlerini Osmanlıdaki koşullara uyarladı. Felsefe ile Sufi yaklaşımını özdeşleştirmiş gibi görünüyordu. Sultan Süleyman'ı *medine-i fazile*'yi (Erdemli Şehir) kuran filozof-hükümdar olarak övdü. Adil padişah hem Şeriatı uygular, hem de ulemanın yardımıyla "Şeri ilkelerden kendi kanunlarını türetir"; böylece Kanuni 'rasyonel yasa ile vahyedilmiş yasayı', yani Cengiz Han'ın yasası ile Şeriatı birleştirmiştir. Bu, açıkça sultani kanuna yapılan bir atıftı ve Osmanlıların başarısının adil bir tarifiydi. Böyle bir yönetim 'gerçek Hilafettir'. Ancak Kınalızade başka bölümlerde ceza hukukunda Şeriattan sapmaları eleştirir: Örnek bir hükümdar olarak kabul ettiği Nureddin'in (bkz. s. 163) 'yanlış kanunlar ile yeni siyaseti' reddettiği için işlenen suçları azaltmada başarılı olduğunu söylemiştir.[29] Dolayısıyla, o da Ebusuud Efendi gibi laik kanun konusunda çelişkili duygular içindeydi.

Kınalızade, Osmanlı siyaset düşüncesine dört toplumsal sınıfı, İktidar Çemberini ve denge kavramını (bkz. s. 92) sokmuştur. İnsan toplumu, insan bedeni gibi su, ateş, hava ve toprağa tekabül eden dört unsurdan oluşur: 'kalemiyye', 'seyfiyye', tüccarlar ile zanaatkârlar ve çiftçiler. Ve:

28) Fleischer (1983: 218 n. 9) ve (1986: 280). Bu çevirisi yapılmamış yapıtla ilgili yardımlarından dolayı Dr. Metin Kunt'a şükran borçluyum.

29) Fleischer (1983: 219); Heyd (1973: 203-4).

> Askeriye olmadan hükümdarlık otoritesi olamaz; zenginlik olmadan askeriye olamaz; zenginliği uyruklar yaratır; adalet uyrukların padişaha olan sadakatlerinin sürmesini sağlar; adalet dünyada ahenk gerektirir; dünya bir bahçedir; bahçenin duvarları devlettir; Şeriat devlete düzen verir; Şeriat sadece hükümdarlık otoritesi tarafından desteklenir.[30]

İktidar Çemberi ve dört toplumsal sınıf böylelikle birbirine bağlanmıştır. Toplumun unsurları birbirine bağımlıdır; bu unsurlar denge içinde ve birbirlerinden ayrı olmalıdırlar. Örneğin, eğer askerler ticaretle uğraşırlarsa toplum parçalanır; bu görüş toplumsal sınıfın kalıtımsal olduğunu açıkça göstermektedir. Adalet kalemiyyenin yani, ulemanın ve kâtiplerin özel alandır. Şeriatın İktidar Çemberinin bu versiyonunda sözü edilen 'hükümdarlık otoritesi'ne dayandığı görüşü Osmanlı yönetiminde çok açık olarak görülmektedir.

Kınalızade klasik felsefe ile Osmanlı siyaset düşüncesi arasındaki tek bağ idi. Dolayısıyla, Osmanlı düşünürleri kendi kurucu kavramlarını, iki önemsiz aracı vasıtasıyla, Abbasi Halifeliğinin yıkılmasına yardımcı olan büyük Şii düşünür Tusi'den almıştır. Böylece Osmanlı düşünürlerini entelektüel olarak besleyen şey, kurumuş ve daha sonra yeniden oluşturulmuş olan klasik felsefe olmuştur.

'DÜNYA DÜZENİ' VE SINIFLAR

Genellikle 'nizam-ı alem' denen ideal bir toplumsal düzen düşüncesi Osmanlılarda çok büyük bir rol oynamıştır. Toplumun dört sınıftan oluştuğu düşüncesi çok önceden, I. Mehmet'e (hd. 1403-21) ithaf edilen Nasihat kitabında ortaya çıkmıştı bile. Bu görüş on yedinci yüzyılda eğitimli insanların ideolojilerinin bir parçası haline geldi.

> Uygulanması toplumun ahenkli bir şekilde işlemesini sağlayan, ihlal edilmesi ise sınıfların dengesini kaybetmesine, toplumsal huzursuzluğa, disiplinin bozulmasına ve toplumsal düzensizliğe yol açan, toplumdaki herkes için dikkatli bir şekilde tanımlanmış hiyerarşik bir durum olan *had*

30) Fleischer (1983: 201); bkz. Fleischer (1986: 291); İnalcık (1992: 54-5).

kavramı Osmanlıların temel yönetim felsefesidir ve padişahın profesyonel kâtipler sınıfına ait olan danışmanları tarafından formüle edilmiştir.[31]

Böylelikle bir kast kuramı temel Sünni İslam bürokrasisinin ideolojisi haline geldi. Tabii pratikte Osmanlı toplumu bu imajı çok parçalanmış bir şekilde yansıtıyordu.

Çok daha yaygın bir kavramsallaştırma ise, vergi toplayan askeri kesim ile vergi ödeyen reaya arasındaki farktı. Askeri kesime mensup olanlar padişahın özel ve doğrudan uyruklarıydı; padişah reayaya sadece askeri kesim aracılığıyla hitap ederdi. Askeri kesim seyfiyyeye (tımarlı sipahiler ve yeniçeriler), ilmiyyeye (din kurumlarına bağlı âlimler) ve kalemiyyeye (kâtipler veya kâtipler bürokrasisi) mensup kişilerden oluşuyordu (Fleischer 1986: 7). Reaya ise toplumun, yaşamlarını ticaret yaparak ve çalışarak kazanan alt sınıflarının üyelerinden, dini azınlıklar ve padişahın dolaylı olarak egemenliği altında bulunanlardan oluşuyordu. Bu ayrımın arkasındaki ilke, işbölümü ve ahenkli işbirliği idi: Askeri koruma, reaya ise yiyecek sağlıyordu.

Fukahanın siyaset düşüncesine hiçbir katkı yapmadığı görülmektedir. Kamu siyasetine, halkın duygularına ve medreselerin çoğalmasına bakıldığında, Osmanlı fukahası tarafından siyaset veya yönetim üzerine hiçbir çalışma yapılmamış olması çok şaşırtıcıdır (tabii eğer araştırmacılar bugüne kadar onları bulmada başarısız olmuş değillerse). Fukaha muhtemelen kendi görevlerinin özellikle kadıların kullanması için Sünniliği özetlemek ve aktarmak olduğunu düşünüyordu.

Fukaha önemsiz noktalar üzerinde çok duruyordu. Ebusuud Efendi zekâtı, Cihat'ı, vakıfları, kadıları vb. çok ayrıntılı bir şekilde inceledi; ama bütün tartışmaları hukuki ve dini incelikler üzerineydi. Padişah tarafından atanan ve Müslümanlar için bütün hukuki anlaşmazlık konularında hüküm veren kadıların bağlı oldukları hukuki örgütlenme tartışılmıyordu; zaten bu örgütlenme fukaha arasındaki egemen görüşle büyük ölçüde aynı çizgideydi. Bazı sofu ulemanın kanuna nasıl saldırdığını ve devletin hukuk sisteminin Şeriata daha sıkı bir şekilde uymasını talep ettiğini gördük.

Siyaset kuramının olmayışı Osmanlı İmparatorluğu'nun en çarpıcı özelliklerinden biridir. Bu durum Abbasilerdeki ve Selçuklulardaki fikir zenginliği ile, Safevilerdeki ve Babürlülerdeki yeni kuramsal gelişmelerle

31) Murphey (bkz. s. 366, n. 13), s. 556.

ve en çok da bu sıralarda Avrupa'da süratle gelişmeye başlamış olan siyaset felsefesi ile karşılaştırılabilir. Osmanlıların siyasal alandaki özgünlüklerinin fikirlere yansımamış olması, onların imparatorluğun daha sonraları yaşadığı krizlerle başa çıkma biçimlerinde etkili olmuştur. Bu durum din kurumunun Şeri olmayan bütün uygulamalara, özellikle de laik hukuka karşı çıkmasına ve devletin İslamlaşmasına yol açmıştır. Kavramsal bir çatının olmaması nedeniyle siyasi gelişmenin durduğunu söyleyebiliriz. Ama, mevcut entelektüel kaynaklara baktığımızda, a priori olarak böyle bir çatının kurulmasının zaten mümkün olmadığını varsaymak doğru olmaz.

22
Safeviler

Safevi hanedanı (hd. 1501-1722)[1] ilk Müslüman fethinden sonra ilk kez İran'ı bağımsız ve büyük bir güç olarak yeniden bir araya getirdi. Safeviler İslam âlemindeki ilk ve uzunca bir süre için tek ulus devletini kurdular.

Safevi aşireti Hazar Denizi ile Karadeniz arasında yaşayan, 'köksüz ve yabancılaşmış aşiretler arasında' gücü ele geçirdi (Woods 1976: 182). Türkmen aşiretleri Moğol istilasının (bkz. s. 264-5) yarattığı siyasi boşluğu doldurmak için birleşmeye ve güçlerini yaymaya çalışıyorlardı. Bir Sufi tarikatı kuran Safiyüddin (ö. 1334) Doğu Anadolu ve Kuzeybatı İran'da yaşayan Türkmenler tarafından coşkuyla desteklendi. On beşinci yüzyılın ortalarına gelindiğinde, Safevi hareketi bir Sufi tarikatı olmaktan çıkıp radikal bir Şii askeri gruba dönüştü. 1446 yılından 1460 yılına ka-

1) Daha sonra olanlar için bkz. *CH Iran*, 6. ve 7. ciltler; *EI* Safavids maddesi; Halm (1991: 84-111); Arjomand (1984, 1988); Reid (1983); Lambton (1981: 264-87) ve (1953: 105-40); Kathryn Babayan, "The Waning of the Qizilbash: The Spiritual and Temporal in Seventeenth-century Iran" (Doktora tezi, Princeton, 1993); Kohlberg (1991). Bunlara şunlar da eklenmelidir: C. Melville (yay. haz.), *Safavid Persia* (Londra: Tauris, 1999); ve K. Babayan, "The Safavid Synthesis: From Qizilbash Islam to Imami Shi'ism", *Iranian Studies* 27 (1994), s. 135-61.

dar liderleri olan Şeyh Cüneyt'in yönetimi altında bulunan ve Kızılbaş olarak tanınan bu Türkmenler, şeyhlerinin mehdi yani, On İkinci İmamın habercisi olduğunu söylemeye başladılar. İbn Haldun'un tahmin ettiği gibi, esin kaynaklarının Tanrı tarafından atanmış bir öndere biat yoluyla bir devle kurma vizyonu olduğu görülmektedir. Osmanlı yönetimine karşı bir aşiret seçeneği oluşturuyorlardı.

Şeyh Cüneyt'in vârisi olan genç Şah İsmail (1487-1524) egemen Akkoyunlu aşiretinin reisi olduğunu ileri sürdü ve bir yıldırım harekatı ile Tebriz'i ele geçirdi, Batı İran'daki Türkmen hükümdarları kovdu (1501), doğudaki Özbekleri mağlup etti ve 1510 yılında Ceyhun Irmağı'na ulaştı. Şah İsmail'in otoritesi Akkoyunlu hanedanı üzerindeki iddialarına, Sufi tarikatı şeyhliğine ve On İkinci İmamı temsil ettiği iddiasına (veya başkalarının onun için ileri sürdükleri bu iddiaya) dayanıyordu.[2] Böylece, doğudan batıya tahrip edilmiş bozkır ile ova arasındaki muharebe meydanında, Zerdüşt İran'ı yok etmiş olan dinden ortaya ilk İslam ulus devleti, radikal Şii maneviyatını ve bir İranlı kimliğini oluşturan soy çıktı.

Safevi İmparatorluğu batıdaki Osmanlılar ile doğudaki Özbeklerin Sünni güçlerini hedef alan bir din devleti olarak kuruldu. Şah İsmail zor kullanma tehdidi altında bütün Müslümanların İslamiyet'in tek bir biçimini, İslamiyet'in o zamana kadar siyasi dinginciliğiyle tanınan biçimini kabul etmeleri gibi devrimci bir talepte bulundu. İsmail için "doğru dine inanmakla devlete sadakat aynı şeydi". İmami Şiilik imparatorluğun bütün uyruklarının kabul etmek zorunda oldukları resmi din olarak ilan edildi. "Halk bir Şii hükümdar istemediğini söyleyebilir ve eğer halk Şiiliği reddederse bu konuda ne yapabiliriz?" diye uyarılınca İsmail'in şöyle dediği söylenir: "İnsanlardan tek bir itiraz bile gelirse, kılıcı çeker ve bir tanesini bile hayatta bırakmam."[3] Birçok Sünni idam edildi. Rakip Sufi tarikatlara saldırıldı. Daha önce İslamiyet'te hiçbir zaman dindarlıkla böylesi bir hoşgörüsüzlük bir arada olmamıştı. Fatımilerin Mısır'ından bu yana kurulan ilk önemli Şii devleti böyle bir devletti. Tıpkı böyle bir askeri ayaklanma sonucunda doğmuş olan Şii öğretisi uzun süre yeraltında yaşamıştı ama artık bu yeni oluşum yeniden o eski öğretinin gücünü vurguluyordu.

2) Charles Melville'e buradaki ve önceki paragraftaki noktaları açıklığa kavuşturduğu için çok müteşekkirim.

3) Roger Savory'de, *Iran under the Safavids* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), s. 29-30.

KUTSAL VE PATRİMONYAL MONARŞİ

Safevi monarşisinin ilk zamanlardaki ideolojisi Sufi, Şii ve patrimonyal fikirleri birleştiriyordu. Şah 'göz kamaştırıcı sınırsız doğaüstü güçlere' sahip olduğunu ileri sürüyordu (Reid 1983: 27). O, Tanrısal otorite sahibi Sufi şeyhinin karizmasına sahip bir mürşid-i kamildi (mükemmel manevi yol gösterici). Saklı İmam "rüya yoluyla iradesini Şah'a bildirir". Halk arasında yaygın olan bu Sufi fikirlerin bazıları İslamiyet için kabul edilemezdi: Cüneyt "yaşayandır, ondan başka Tanrı yoktur". Şah İsmail kendisine 'Meryem'in oğlu İsa', 'adil ve mükemmel imam (imam adil kamil)' diyerek, 'hem adil ve laik bir hükümdara, hem de İmami terminolojisiyle Saklı İmam'a' gönderme yapıyordu. İmam Ali'yi Allah'la bir tutuyor ve kendisinin 'Ali ile aynı özden geldiğini, bir insanın Allah'ın tezahürü olabileceğini, İsmail'in yeni giysiler giymiş Adem olduğunu' söylüyordu.[4] Osmanlılar tarafından Çaldıran'da mağlup edilmesi (1514) 'Kızılbaşların önderlerinin yenilmez bir tanrısal veya yarı-tanrısal figür olduğu yolundaki inançlarını yıkmış'[5] olabilir ama Şah'ın özel dini statüsü olduğu inancını ortadan kaldıramadı.

İsmail din ve siyaset erklerini birleştirdi ama din erkinin dozunu Fatımilerden bu yana bütün İslam hükümdarlarından çok daha fazla artırdı. Hem Şii halk arasında yaygın olan Şahın gelmek üzere olan On İkinci İmam'ın temsilcisi olduğu inancı, hem de kendisinin Safevi Sufi tarikatının şeyhi olması İsmail'e manevi ve dünyevi konularda mutlak otorite sağladı. Safevilerin Türkmen destekçileri arasında Sufilikteki bu toplumsal düzen görüşü ile aşiretlerdeki liderlik fikirleri iç içe girmişti. Bütün bunlar ruhani ve siyasi önderliğin belli bir soya ait olduğu inancına işaret ediyordu. Genel inanışa göre, Şah Peygamber'in soyundan geldiği için İmam'ı temsil ediyordu. Chardin'e göre, 1667 yılında, bir tahta çıkma töreninde şeyhülislam şaha 'İmami ırkın şanlı dalı, Şeriata göre yeryüzünün sultanının ve bütün dünyanın efendisinin (yani, Saklı İmam'ın) komutanı' diye seslenir (Arjomand 1984: 178). Safevi yönetimi dünyayı On İkinci İmam'ın dönüşüne ve onun gerçek adaletli hükümranlığına hazırlıyordu. Halm'in de belirttiği gibi, Beklenen Mehdi'nin tek vekili olan Şah "Şiilerin ve bütün İslam ümmetinin ru-

4) Arjomand'da (1984: 81); ayrıca bkz. Woods (1976: 27); Michel M. Mazzoui, *The Origins of the Safavids* (Wiesbaden: F. Steiner, 1972), s. 85; *EI* 8: 777b.

5) Savory, *Iran*, s. 46.

hani lideriydi. Böylelikle Safeviler, Bağdat halifeliğinin sona ermesinden bu yana ilk kez en yüksek laik erk ile en yüce ruhani erki birleştirerek evrensel iddiaları olan bir hükümdarlık makamını yeniden yaratmış oldular" (Halm 1991: 85).

On İki İmamcı ortodoks fukaha bu hükümranlık ideolojisinin bazı noktalarına ısrarla karşı çıktı. Şah Tahmasp (hd. 1525-76) Mehdi unvanını reddetti ve bu unvanı ona verenleri idam ettirdi. Ancak Tahmasp'ın On İki İmamcı ortodoksiyi benimsemesine ve yüksek Şiiliğin itirazlarına karşın, bu inanışlar Safevi mirasının temeli olarak sürdü. Eskatologya her şeye egemendi. İnsanlar Şahın, 'Tanrı'nın insana gösterdiği kadarıyla yüzünün ve insanın Tanrı'ya sunduğu yüzün kendisi' olan Saklı İmam'ın temsilcisi olduğuna inanmaya devam ettiler. Bir aşiret reisi ve tarihçiye göre, I. Abbas "dünyanın dönüşünü kontrol etme gücüne sahiptir. (...) İkiz kardeş olan devlet ile din bağlamında o, insanlar arasında en yüksek rütbeye sahip olanlardan biri olduğu için, din ve devlet örgütlenmesinin denetleyicisidir." Bir başka yazar Saklı İmam'ın yokluğunda Şah "sultan-ı zaman ve sahib-i amir olarak çağın İmam'ının emirlerini yerine getirmelidir", demiştir (1571).[6] Bu görüş İmam'ın siyasi ve askeri hükümranlığını vurgulamakta ve çok açık bir şekilde İmam'ın vekilinin *Şah* olduğunu söylemektedir. Şahın yanılmazlık-günahsızlık gibi İmami özelliklere sahip olduğu yolundaki tezinin 'geniş kabul' gördüğü anlaşılmaktadır (Lambton 1981: 280). On yedinci yüzyılda İranlılar hâlâ şahlarının "yokluğunda On İkinci İmam'ın vekili, Peygamber'in ardılı ve temsilcisi olduğuna; İmam'ın yokluğunda ruhani ve dünyevi dünyaların yönetiminin ona ait olduğuna inanıyorlardı".[7]

Şahın Saklı İmam'ın temsilcisi olduğu yolundaki binyılcı inanış ile Tanrı'nın yeryüzündeki gölgesi ve dünya düzeninin garantisi olarak kabul edilen mutlak hükümdara duyulan geleneksel İran bağlılığı iç içe girdi. Retorik ile öğreti arasındaki çizgi her zaman çok inceydi.

Tahmasp ve I. Abbas (hd. 1587-1629) dönemlerinde, muhteşem bir pazarı ve görkemli bir mimarisi olan yeni başkent İsfahan'la simgeleşen İran siyasi istikrara kavuştu ve zenginleşti. Güzel sanatlar canlandı ve felsefe yeniden İslam topraklarında kök saldı. Normal yönetime yeniden geçildi. Devlet aşiretsel ve askeri karakterini yitirmeye başladı. Din-

6) Arjomand'da (1984: 182); Anonim (1971: 171); Reid (1983: 6).

7) Jean Chardin, *Voyages en Perse*, (yay. haz.) L. Langlès, 10 cilt (Paris: Le Normant, 1811), c. 5, s. 229; Lambton (1981: 281-2).

dar bir kişi olan Tahmasp, yeni ulusal dinin doğru biçimine inanılmasını garantilemek için Irak türbelerinin Ortodoks yüksek Şiiliğini benimsedi. Şii siyasi teolojisinin Şiiliğin toplumsal ve siyasi önderlik rolünü gerçekleştirmesini sağlayacak şekilde yeniden düzenlenmesi buna eşlik etti. Şahın sarayı ile Şii ruhban sınıfı işleyebilir bir siyasi düzenin temelini atmak için işbirliği yaptı.

Başlangıçta Şah ülkeyi bölgesel komutanlar (emir; Kur'an'da geçen bir terim) olan aşiret reisleri yoluyla yönetiyordu. Ancak daha sonra şahlar kendilerini Kızılbaşların egemenliğinden kurtarmaya çalıştılar. Her zamanki taktiğe başvurarak etnik azınlıklardan, özellikle de Ermeniler ve Kafkaslarda yaşayan diğer uluslar arasından saray için köleler topladılar. Büyük oranda Türkmenlerden oluşan askeriye, büyük oranda İranlı olan sivil bürokrasi ile dengelendi. Sufi aşiret devletinde kaynaşmış olan askeri, dini ve sivil görevler bir kez daha birbirinden ayrıldı. Abbas doğrudan kendisine bağlı daimi bir ordu kurdu. Yönetim "Şahın ellerinde daha önce hiç görülmedik ölçüde merkezileşti" (Morgan 1988: 136). Reislerin elindeki gücün küçük ailelere aktarılmasıyla aşiretçiliğin önüne geçildi. Kızılbaş komutanların arazilerinin hükümdarlık arazilerine (hassa) dönüştürülmesiyle daimi ordunun giderleri karşılandı. Daha fazla arazi ikta (tımar) olarak dağıtıldı veya hükümdarlık mültezimlerine verildi. Pastoralin ve bozkırın etkisi azaldı; tarıma dayalı eski patrimonyal monarşi düzeni yeniden ortaya çıktı.

Devlet, devlet-i Kızılbaş, 'Mukadder Kızılbaş yönetimi', mamlika (memleket) ve, Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, 'memalik-i mahrusa' olarak adlandırılıyordu. Ancak, Şii eskatologyasının mirası olan kutsal ve muhteşem hükümdar kavramı tamamen terk edilmemişti. Tersine, mutlak hanedansal ve kişisel güç daha geleneksel bir şekilde vurgulanıyordu. İran'ın fethi Safevi şahını aynı zamanda imparator (padişah) da yapmıştı. Abbas 'Sufi doğruluğundan' çok 'hükümdar sevgisi'ne seslenmeyi tercih etti (Arjomand 1984: 111). Safevilerin dini şeceresi monarşilerini kuramsal olarak diğer bütün monarşilerden daha mutlak yaptı. Safevi Şiiliğinin kendine özgü din görüşü artık mutlak hükümdarlık kuramını vurgulamak için kullanılıyordu. Bu düşünceler karşı koymama ve koşulsuz itaat öğretisini destekliyordu. Chardin, Saklı İmam'ın temsilcisi olarak Şahın ruhani ve dünyevi erkine olan inanç ile "hükümdarlar doğaları itibariyle acımasız ve adaletsizdirler; insan onları böyle görmelidir; yine de, emirleri ne kadar adaletsiz ve acımasız olursa olsun, insan bu emirleri yerine getirmek zorundadır" inancının nasıl yan yana bu-

lunduğunu çok çarpıcı bir şekilde göstermektedir (c. 5, s. 219). İnsanlar bunu dünyalarının bir gerçeği olarak kabul etmişlerdi.

Geleneksel İran-İslam hükümdarlık görüşleri Nasihatülmülûk edebiyatıyla yayıldı. Okur-yazar olanlar Ardeşir'in vasiyetini biliyordu (bkz. s. 48); vasiyet hakkında yorumlar yazılmıştı. Halk Nasıreddin Tusi'nin yazılarını okuyordu. Ancak, Osmanlı seçkinlerinin yaptıkları siyasi toplum yorumlarının tersine, Safevilerde dört toplumsal sınıf ile iktidar çemberi görüşleri benimsenmedi. Dört toplumsal sınıf görüşü binyılcı ve ortodoks İslam düşüncesinde vurgulanan insanlar arasındaki eşitlik düşüncesi ile hiç kuşkusuz çelişirdi.

Patrimonyal ideoloji bir kez daha Şii etikle süsleniyordu; bu ideoloji bütün uyruklara karşı merhametli ve eşit davranılmasını vurguluyordu. On yedinci yüzyılın sonlarında 'Ali'nin mektubu' (bkz. s. 81) birkaç kez tercüme edildi. Tahmasp bakanlara, sancak valilerine, komutanlara, aşiret reislerine ve diğer kamu görevlilerine 'saltanat yasası' üzerine konuşmalar yaptı; yolların güvenliği, tarımın teşvik edilmesi, çiftçilerin refahının sağlanması ile insanların yeteneklerinin kaybolmaması için bilimin, sanatın ve eğitimin yaygınlaştırılması konularında onların sorumluluklarını vurguladı. Tahmasp, adalet sağlanırken, 'dostluğa veya düşmanlığa, akrabalığa veya öteki olmaya' bakılmaksızın, herkesin sorunlarının iyi niyetle ve açık yüreklilikle ele alınması gerektiğini söylüyordu. Yine de verilen ceza kişinin ait olduğu sınıfa göre değişebilirdi: "Gururlu biri için kötü bir bakış öldürmeyle eşdeğerdir; ancak gururlu biri için kötürüm bırakılmak bile hiç önemli değildir."[8]

Valiler ve aşiret reisleri (hanlar) devletin hizmetkârı olarak kabul ediliyorlardı ve istenildiği an azledilebilirlerdi. 1666-7 ve 1672-7 yıllarında İran'a yaptığı seyahatlerde İran politikası ve toplumu hakkında yaptığı gözlemleri yazan Huguenot kuyumcu Jean Chardin, devleti 'monarşik, despotik ve mutlak', hem de dünyadaki en mutlak devlet olarak tarif etmiştir; çünkü yönetim "tamamen tek bir kişinin, hükümdarın elindeydi" (c. 5, s. 229). Chardin'in söylemek istediği şey, şahın istediği emri verebileceği ve bu emirlerin benzerlerinin olup olmadığına, adil veya mantıklı olup olmadığına bakılmaksızın yürürlüğe konulacağıydı; Şah devletin bekası (durumsal etik) için her şeye karar verebilirdi. Chardin Avrupa ülkelerinde (buna Osmanlı İmparatorluğu'nu da ekleyebilirdi) bulunan

8) "Two Decrees of Shah Tahmasp", (yay. haz. ve çev.) S. A. Arjomand (yay. haz.) *a.g.e.* (1988: 257).

'conseil d'état'nın İran'da olmadığını söyler. Tahmasp yetkililere 'kendilerinden daha akıllı bir insana danışmalarını' tavsiye etmiştir ama 'çok olmamak kaydıyla' (c. 5, s. 258).

Ancak Chardin'in gözlemlerine göre, uygulamada Şah çoğunlukla vezirlerinin ve diğer yüksek mevkideki memurların tavsiyelerine göre hareket ediyordu; savaş durumunda şah "bütün yüksek düzeyli görevlileri toplar" (c. 5, s. 238). Şahın, aralarında hami-çırak ilişkisi bulunan yerel güç odaklarının desteğine ihtiyacı olduğu siyasi bir gerçekti.

Abbas ile valileri hukuk sistemini bir miktar denetimleri altına almışlardı. Örfi hukukun başındaki yargıçlar Şeriat mahkemelerinin yanı sıra görev yapıyordu. Her zamanki gibi kadılar 'hükümlerinin uygulanması için dünyevi güçten' yardım alıyordu. Abbas önde gelen bir fakihi Şeriat üzerine bir elkitabı hazırlaması için görevlendirdi ve bu kitap 'ülkenin din mahkemelerinin resmi rehberi' oldu (Arjomand 1984: 175, 195). Bu rehber *bağımsız muhakeme* yürüten Müçtehitlerin hukuka yaptıkları son katkıları da içeriyordu. Chardin Şahın, 'uyruklarının canlarının ve mallarının tam anlamıyla (à pur et à plein) efendisi' olduğunu söylemektedir; ancak Şah 'doğa yasasının üstünde' olsa da 'tanrısal yasanın altındadır' ve 'olağanüstü durumlar dışında, Pers yönetimi kendisini Şeriata göre düzenler ve Şeriatın geleneklerini uygular; uyruklara göre şah Şeriata sıkı sıkıya bağlıdır' (c. 5, s. 233, 236-7).

Chardin günlük hayatta Şahın mutlak gücünün genel olarak 'saraydaki insanlar ve yüksek mevkilerdekiler (les grands)' üzerinde kullanıldığını gözlemlemiştir; çünkü bu insanlar onun uyruklarından çok köleleridir ve Şah "onlarla olan ilişkilerinde kendini sıradan yöntemler kullanmak zorunda hissetmez". Chardin'in vardığı sonuç ilginçtir: "Pers ülkesinde yüksek mevkilerdeki insanların durumu dünyanın başka ülkelerinde olmadığı kadar tehlikededir, kaderleri son derece belirsizdir ve çoğunlukla ölümle noktalanır. Öte yandan halkın durumu bazı Hıristiyan ülkelerinde olduğundan çok daha güvenli ve hoştur." Chardin devam ederek, Persler "özgürlüğün değerini biliyor" der; çünkü soylulara "her türlü şiddete karşı can ve mal emniyeti sağlayan" (Avrupa'da olduğu gibi) hukukun egemenliğinden söz edilince, "o topraklarda yaşayanların mutluluğuna hayran kalıyor ve imreniyorlar" (c. 5, s. 232, 236-7).

Safevi şahları devletin ve uyrukların çıkarı için geleneksel İslami-patrimonyal ilkeleri ekonomi yönetiminde de uygulamaya çalıştılar. Tahmasp yetimlere bakma görevini valilere ve aşiret reislerine verdi; stoklama olmaması için fiyatların düşük tutulmasında ısrar etti. Yoksullar için

hastaneler ve aşevleri kurdu. Abbas pazarları, özellikle de büyük İsfahan pazarını geliştirerek ve tarımı ve zanaatkârların üretimini aşiretlerin kontrolünden kurtararak ticareti destekledi. Uluslararası ticarette Yahudilere, Hintlilere ve hepsinden de çok Ermenilere güveniyordu. Körfezi Portekizlilerden kurtarmak için İngilizlerden yardım aldı. Kendi koşullarına uyulmak kaydıyla Avrupalılarla ticareti destekledi, ülkedeki zanaatların rekabetçi olabilmesini sağlamak için elinden geleni yaptı.

Bazı grupların bağımsız toplumsal gücü ve bir dereceye kadar özerkliği vardı. Dağlık bölgelerdeki aşiretler yarı özerkti. İsfahan'daki Ermeni topluluğuna sanal özerklik verilmişti. Köyler ve mahalleler örfi hukuku uygulaması için kendi kethüdalarını tayin ediyordu. Halk arasından birçok kişi Sufi şeyhlerin yönettiği fütüvve gruplarına giriyordu. Loncalarda başkanlar üyeler tarafından seçiliyor ve şah tarafından atanıyordu. En güçlü ve en özerk grup ise doğal olarak din adamlarıydı (ulema veya mollalar).

İDEOLOJİK ÇATIŞMA

1530'lardan 1690'lara kadar İran'da birbirinden çok farklı iki dini ve siyasi liderlik anlayışı bir arada bulunuyordu. Safevilerin parıltılı kültürel ve ekonomik başarılarının altında, birbirine rakip Şii mezhepleri arasında toplumsal ve entelektüel bir güç çatışması sürüyordu; bir güç çatışması da hanedanın ve din adamlarının otorite görüşleri arasında vardı. Şii mezheplerinden Ahbarilik kökleri dokuzuncu yüzyıla uzanan dingincilik geleneğine bağlıydı. Dini konularda patrimonyal monarşi ile, hatta onun önderliğinde yaşayabiliyorlardı. Diğer mezhep olan Usulilik ise yaşayamıyordu.

Ahbariler, seyyidler (Ali'nin soyundan geldiklerini söyleyenler) de dahil olmak üzere 'yerel ruhban sınıfından olan güçlü ayan kesim' tarafından destekleniyordu. Bunlar devletin hukuk ve eğitim organlarında görev görüyorlardı ve on yedinci yüzyılın sonlarına kadar bu organlarda egemendiler. Sünnilikten Şiiliğe geçen varlıklı mollalar da iyi durumdaydı. Seyyidler 'Peygamber sülalesinden ve İmamlıktan geldiklerini' iddia ediyorlardı. Dolayısıyla, dini otoritenin soy yoluyla geçtiği görüşü Ahbariler ile monarşi arasındaki bağ idi. Genel olarak Ahbariler 'egemen hanedan ile seyyidlerin soyunun karizmasına' inanıyorlardı ve dini önderlerin görevinin başlıca gelenekleri korumak olduğunu düşünüyorlardı. Bağımsız akıl yürütmeyi ve dolayısıyla da müçtehitlerin otoritesini reddediyorlar-

dı (aşağı bkz.); Peygamber'in sülalesinden olmanın 'çalışarak ve çabalayarak' kazanılamayacağını, bunun 'Allah'ın bir ihsanı olduğunu' ileri sürüyorlardı (Arjomand 1984: 107, 146, 151). Hıristiyanlık terimiyle, onlarınki amelden çok bir inayet öğretisiydi.

Safevi siyaset kuramında felsefe I. Abbas ile II. Abbas (hd. 1542-1666) dönemlerinde belli belirsiz görüldü. II. Abbas filozoflara ve Sufilere hamilik yaptı. Mir Damad (1543-1631) ve Molla Sadr (Şiraz 1571- Basra 1640; Hacca giderken yolda ölmüştür) aklın içsel nur olduğu öğretisini geliştirdiler.[9] Neo-Platoncu felsefedeki 'mutlak varlık' ile Sufilikteki irfan anlayışını ve Şii Bâtıni ayet tefsir yöntemini birleştirdiler. Bunların aynı doğruya ulaşmanın birbirini tamamlayan yöntemleri olduğunu düşünüyorlardı. Molla Sadr'ın öğrencisi, damadı ve bir Sufi tekkesinin kurucusu olan Molla Muhsin Feyz Kaşani'nin de (yaklaşık 1598-1680) söylediği gibi, "tıpkı vahyedilmiş yasanın insanın dışında bir akıl olması gibi, akıl da insanın içinde vahyedilmiş bir yasadır".[10] Filozoflar 'kalbin gözüyle' ulaşılan mistik vizyonu vurguluyorlardı. Felsefe araştırma değil, önceden belirlenmiş bir hedefe yapılan içsel bir yolculuktu: "Kuşku ve belirsizlik yazıtını yok ettim" (Mir Damad, NL 605, 625). Bir çelişki durumunda önceliği din alır: "Eğer bir kişi Şeriatın kendi aklıyla çelişki içinde olduğunu görürse, yanlış yapanın kendi aklı olduğunu kabul etmeli, Şeriatı eleştirmemelidir" (Kaşani, s. 279).

Mir Damad ve Molla Sadr siyasete hiç ilgi göstermediler; ruhani ve entelektüel girişimlerinde dünyevi yönetimin çok az önemi vardı. Molla Sadr 'dünyayı, insanlar arasında şöhret sahibi olmayı ve insanlarla dostça ilişkiler kurmayı küçümseyen birçok ünlü Ahbari'nin' olduğuna işaret etmiştir (Arjomand 1984: 155). Ancak Ahbarilerin felsefi görüşleri ortodoks fukaha ile aralarında anlaşmazlık çıkmasına yol açtı. Ahbarilerin yüksek kademelerde tanıdıkları vardı ve hekim ve astronom olarak çalıştıkları saray ile yakın ilişki içindeydiler; saray Ahbarilere her türlü desteği sağlıyordu. Mir Damad İsfahan şeyhülislamıydı; Şah Safi'nin taç giyme törenini (1629) yönetti. Ahbarilerin siyasi dingincilikleri Sufi ve patrimonyal görüşlerle aynı çizgideydi.

Felsefi bir siyaset görüşü Kaşani tarafından 1650 yılında II. Abbas'ın isteği üzerine yazdığı kitabı *Kingly Mirror*'da ortaya konmuştur. Kaşani basit

9) NL 597-662; Arjomand (1984: 150).

10) William C. Chittick (çev. ve yay. haz.), "Two Seventeenth-century Persian Tracts on Kingship", Arjomand'da (yay. haz.) (1988: 269-84) s. 277'de.

bir Farsçayla yazdığı kitabında geniş bir okur kitlesini hedef almıştır; Kaşani dini öğretileri popülarize etmekle ünlüydü. Sufilikteki otorite fikirleri ile filozofların devletin var oluş nedenine ilişkin düşüncelerini birleştirdi. Kaşani hükümdarlığa ve saltanata Sufi bakış açısından bakıyor, onu insan üzerinde hüküm süren beş hükümdardan veya komutandan (hakim) biri olarak görüyordu. Bunlar: (1) akıl (2) doğa veya kapris (bunlar insanı içinden yönetir); (3) Şeriat (4) örf (bunlar insana dışarıdan emir verir); ve son olarak (5) alışkanlık ki, bu da, 'dışarıdan doğa' idi. "Bu komutanlar insanın içinde her zaman birbirleriyle savaş halindedirler." Akıl ve Şeriat aynı şeyi öğretir; doğa ve alışkanlık da öyle. Örfi yasada zor kullanma söz konusu olduğunda buna saltanat denir. Akıl ve Şeriat diğer komutanlardan çok daha soylu ve mükemmeldirler' (Kaşani, 276-7); örfi yasa ise en küçük komutandır. Dolayısıyla, hayatın amacı, aklın doğayı alt etmesini sağlamaktır; bu çabanın sonucu insanın nihai statüsünü belirler. Sufilik Muhammed ile Platon'u bir kez daha böylece bir araya getirmiştir.

Örfi hukuk en küçük komutan olmasına karşın "hepsine hükmeder, birçok insanda diğer komutanlara egemen olur ve onlara gücünü kabul ettirir". Çünkü 'bütün insanların düzene (nizam) sokulması ve insanların geçim vasıtalarının düzenlenmesi için her toplumda (içtima) saltanata ihtiyaç vardır." Ancak örfi hukuk sadece bu dünyayla ve sadece bireylerle ilgilenir. Buna karşın Şeriat, "insanların hepsine çeki düzen verir ve hem bu dünyayı, hem de öteki dünyayı düzene sokar" (s. 274, 277). Dolayısıyla İslam olmadan dünyevi egemenlik eksiktir; oysa, prensipte ilahi vahiy tek başına ayakta durabilir. Hükümdar Şeriatı uygulamak için gereklidir.

Bu görüşün Şah ile Mollalar arasındaki ilişkinin bir ifadesi olması kesinlikle amaçlanmamıştır. Kaşani'nin vardığı tek pratik sonuç, eğer örfi hukuk Şeriata aykırı bir şeyi emrederse, "kişi bunu yerine getirilmemelidir veya zarar görme korkusu veya kendisini koruma düşüncesiyle takıyye yapmalıdır" yönündeki geleneksel düşüncedir. Bunun dışında metafizik düzlemde şu sonuca varır: "Hükümdar Şeriata uyar ve onun emirlerini yerine getirirse, evrenin krallık (mülk) olarak bilinen dış görüntüsü, evrenin egemenlik (malakut) olarak bilinen iç gerçekliğini takip eder" (s. 274-5, 278). Arjomand buna, "sadece siyasi egemenliğin değil, ama aynı zamanda genel olarak siyasi alanın ve siyasi davranışın radikal bir şekilde değer yitirmesidir" der (1984: 174). Ancak, bunda yeni bir şey yoktu.

Kadı Sait Kumi (ö. 1691) Sufi maneviyatçılık ile monarşi otoritesi arasında bir başka bağ daha kurmuştur: Muhammed'e hizmetkâr veya

hükümdar (saltanat) olma seçeneği verilmiştir. O, "hizmetkâr-peygamber olmayı seçmiştir, hükümdar-peygamber olmayı değil" (Anonim 1970: 167).

KARAKİ (yaklaşık 1466-1534) VE MÜÇTEHİTLERİN DİNİ-SİYASİ ERKİ

Şiiliğin Perslere dayatılarak yeni patrimonyal monarşinin temeli yapılması gibi, Usuliliğin kökleri de Safevi Devleti'nin dini-siyasi sisteminin içindeydi. Çünkü Safeviler çok büyük bir çoğunluğu Sünni olan halka yabancı inançlar dayatıyorlardı; Şii öğretisi İran'da güçlü değildi; bu nedenle İsmail projesini gerçekleştirmek için Irak ve Lübnan'daki seçkin fukahadan yardım istemek zorunda kaldı. Tahmasp, Sufi binyılcılığı reddetmişti ve ortodoks İmamiliği yürekten destekliyordu. Ancak baskın düşünce modeli İslami olan bir toplumda, mehdiye dayandırılan meşruiyet alternatifi, Şer'i ortodoksiye dayandırılan bir meşruiyet olabilirdi; hükümdar da dini doğruluğun uygulayıcısı olmalıydı. Yeni bir Şii devletinin dini yönetiminde yer alma fırsatı Şiilikte bir depreme yol açtı. Şii düşüncesi yeni bir yönde yol almaya başladı. Dingincilikten ve uzun zamandan beri ertelenen adil bir siyasi toplum umudunu ertelemekten uzaklaşarak, din adamlarının etkin olduğu siyasi bir teolojiye doğru gitmeye başladı.

Bu yeni kuramsal gelişmeden sorumlu olan kişi, İsmail'in Doğu İran'da Şiiliği yaygınlaştırması için davet ettiği Karaki (yaklaşık 1466-Necef 1534) (Arjomand 1984: 133-42) idi. Ortodoks İmami Şiiler On İkinci İmamın yokluğu boyunca cemaat namazlarını ve diğer toplu faaliyetleri yüzyıllardır askıya almışlardı; bu ibadetlerin uygulanması gerçek İmamın dönüşüne kadar yasaklanmıştı. İmamiler siyasette dingincilik, ihtiyat ve takıyye yanlısıydılar. Bütün bunlar onların yaşadıkları öldürülme ve baskı altına alınma deneyimlerinden kaynaklanıyordu. Ama bu tavırları Şiilerin dokuzuncu yüzyıldan beri Sünniliğe kamusal bir görünüm kazandıran toplu eylemlere benzer uygulamalarda bulunmalarını çok daha zorlaştırmıştı. Karaki artık bir müçtehidin hazır bulunması durumunda, cemaat namazının yasal, hatta zorunlu olduğunu söylüyordu. Karaki bir Şii hükümdarın örfyoluyla belirlenecek bir oranda arazi vergisi (haraç) koymasının meşru olduğunu, arazi vergisinin tamamı Şiilere ait olduğundan, Şii mollaların bu kaynaktan gelen parayı maaş olarak kabul edebileceklerini söylüyordu. Bir başka deyişle Karaki Şii mollaların devlet memuru olabilmelerini mümkün kıldı. Son olarak, eski İmami görüş sadece İmamın kendisine

zor kullanma izni verirken, Karaki bunu genişleterek, vekillik makamındaki müçtehidin (yani vekilin) hüküm ve ceza verirken zor kullanmasına izin verdi. Karaki'nin 'olumlu ve herkesi kapsayıcı' (Arjomand 1984: 134) öğretisi erkeklerin her hafta toplanmasını zorunlu kılıyordu ve fukahaya namaz önderliği gibi önemli bir görev veriyordu. Bu durum toplumsal ve siyasi aktörler olarak fukahanın ve mollaların potansiyelini çok artırdı. Hatta Tahmasp Karaki'yi İmam'ın vekili olarak kabul etti; Karaki derhal "Sünni ulemanın uzaklaştırılmasını, her yerde Şii imamların namaz kıldırmasını ve halkı eğitmesini emretti"; Karaki aynı zamanda "valilere toprak vergisinin belirlenmesi konusunda emir verdi" (*EI* 4: 610).

Karaki eski Şii geleneklerinden böyle köklü sapmalar yaparken, Saklı İmamın vekili olarak onun adına konuştuğunu ileri sürüyordu. En yüksek otoriteye sahip olduğu yolundaki bu tezi daha önce hiçbir İmami öğretmen ileri sürmemişti. Tahmasp onu destekledi (1533) ve Karaki'ye "her türlü buyurucu görüş bildirecek ehliyete (...) müçtehitlerin yüksek mührüne sahip (...) emsalsiz molla, İslamiyet'in kanıtı (...) bütün zamanların yüce yöneticilerinin biat ettiği, izin verilen ile yasaklananı belirleyen kişi; inananlar cemaatinin ve doğru yasaların kurallarındaki zorlukları açıklığa kavuşturan İmam'ın vekili (na'ib al-imam)" diye hitap etmiştir [Arjomand (yay. haz.) 1988: 251, 253]. Ancak 'İmam'ın Vekili' unvanı sadece Karaki'ye verilmiş bir unvandı; ardıllarına daha alçak gönüllü bir unvan verildi ve 'çağın Müçtehidi' dendi. Tahmin edileceği gibi, Karaki'nin görüşleri Şii âlimler arasında inanılmaz bir tartışmayı ateşledi. Bazıları Karaki'nin İmam'ın Vekil'i olduğu iddiası karşısında dehşete düştüler.

Bu, Safevi siyaset düşüncesindeki en önemli gelişmedir. Bu gelişme Karaki gibi düşünen fukaha ile mollaların (Usuliler) kamu yaşamı ve yönetimle ilgili tutumlarını devrimci bir şekilde değiştirdi. Geleneksel Şiilik yönetimde yer almaya hatta hükümdarlarla ilişki içinde olmaya bile şiddetle karşı çıkarken, Karaki ve takipçileri Tahmasp ile büyük bir istekle işbirliği yaptılar ve bunun öğreti tarafından desteklendiğini ileri sürdüler. Tahmasp 'en iyi ibadet şekli insanların hayatlarını düzenlemektedir' deyişine inanıyordu [Arjomand (yay. haz.) 1988: 257] ve böylelikle Şiiliği Sünni düşüncesindeki bir eğilimle aynı çizgiye getiriyordu. Büyük eleştiriler karşısında siyasi kurumlardan uzak durma konusundaki ısrardan vazgeçilmişti. Artık müçtehide sadece Şahın din mahkemelerinde Şeriatı uygulaması izni verilmeyecek, aynı zamanda ondan bunu yapması beklenecekti. I. Abbas tarafından ilan edilen Şii yasasına göre, kadılık kolektif bir görevdi (başkası yapmıyorsa kadılığı sen yapmalısın);

bazı durumlarda bu, belli bir bireyin görevi olabilir. Şiiler 'cezaları ve hükümleri uygularken müçtehide yardım etmekle' yükümlüydüler (Karaki, Sachedina'da 1988: 196).

Karaki'nin öğretiye yaptığı en mükemmel ve en uzun süre yankı yaratan katkısı Müçtehidi yüceltmesidir. Karaki ve Usuliler bir müçtehidin geleneği yorumlamak ve doğru dini-yasal uygulamayı belirlemek için aklını ve uzmanlığını kullanabileceğini (içtihat) ileri sürmüşlerdir. Böyle yapınca da müçtehit *Saklı İmam'ın Vekili* olarak hareket etmiş oluyordu: İmamlar "müçtehidi genel anlamda vekil atamışlardır" (Arjomand 1984: 141). Dolayısıyla müçtehit, "daha önceleri İmam'ın görevi olduğu belirtilen birçok pratik uygulamayı üstlenebilirdi" (*EI* 8: 777b). Müçtehide, İmam'a ait olan 'adil İmam (el-imamül adil)' ve 'adil Hükümdar (el-Sultanül adil)' unvanları verildi.

Doğal olarak bu, müçtehitleri Şii İslam'daki en yüksek otoritenin doğrudan temsilcileri yaptı; onlara karşı çıkılamaz bir kişisel otorite kazandırdı. Müçtehit unvanı çok az kişiye verildi. Ancak mollalar sıradan insanların sahip olmadığı bilgiye sahip insanlar olarak genellikle müçtehidin yüceltilmiş statüsünü paylaştılar. Yeni Şii öğretisi insanları mollaları, Saklı İmam ile aralarındaki küçük bağlar, 'cennetin kapıları' olarak görmeye teşvik ediyordu (Arjomand 1984: 138). 'Mutlak içtihat' (müçtehidin Şeriatın bütün alanlarındaki genel ehliyeti) kavramı müçtehide sadece kafası karışmış bir inananın sorularını yanıtlama hakkını değil, aynı zamanda kendi otorite alanını belirleme hakkını da veriyordu.

Bu kuram, dini-hukuki konularda bağımsız yargının kapsamını çok genişletmiştir; dolayısıyla da, bir anlamda, az sayıda insan için rasyonel yargının kapsamını genişletmiştir. Kuram, yaşayan müçtehitlerin ölmüş olan müçtehitlerin hükümlerini geçersiz kılmalarına izin veriyordu; ilk müçtehitler kendi akıllarını kullandıkları için yanlış yapmış olabilirlerdi. Oysa yaşayan bir müçtehit düzeltilmekten muaftır. Bu görüş müçtehitlere Sünni ulemanın sahip olduğundan daha fazla manevi otorite kazandırmıştır. Tabii ki, beklentilerin gerçeklerin çok önüne geçmesi durumunda bunun (Hıristiyanlıkta din adamları için olduğu gibi) bir bedeli vardı. On yedinci yüzyılın sonlarında bazı kişiler müçtehitlerin yanılmazlık-günahsızlık ('isma) özelliği olduğunu söylemiştir.

Kitlelerin ('ammi: eğitilmemiş inananlar; veya mukallit: müritler) müçtehidi taklit (ona koşulsuz itaat) etmeleri gerekiyordu. On üçüncü yüzyılın sonlarında Hilli, sıradan inananların hukukun inceliklerine girecek zamanları olmadığı için, bir müçtehidi taklit etmeleri gerekebilece-

ğini söylemişti. Ama artık toplum içinde öğretiyi ve uygulamayı ilgilendiren çok daha fazla sayıda temel konuda, çok açık bir şekilde yetkilendirilmiş bir din adamları grubuna itaat edilmesi bekleniyordu. Bu müçtehit kuramı aslında filozof-hükümdar kuramının yeni bir biçimiydi. Bir kez daha seçkinler ile sıradan halk arasında bir ayrım, ama bu kez entelektüel bir ayrım din düşüncesinin merkezine oturtuluyordu (bkz. s. 222).

Ahbariler bu kurama şiddetle karşı çıktı. Katifi, On İkinci İmam olmadan cemaat namazına izin verilemeyeceğini söyledi; mollaların bir hükümdardan toprak ve maaş kabul etmemelerini istedi; mollaların mümkün olduğunca hükümdar ile her türlü ilişkiden uzak durmaları gerektiğini söyledi. Hükümdarlar zorbaydı. En önemlisi de, Ahbariler "müçtehitlerin bağımsız hukuki kararlar verme yetenekleri olduğu ve Saklı İmam'ı temsil ettikleri görüşüne karşı çıktılar ve tek yetkilinin Peygamber'in ve İmam'ların aktarılan sözü olduğunu belirttiler" (Halm 1991: 98). Hiç kimse bu anlaşmazlıkta taraflardan herhangi birini bütün kalbiyle desteklemiyordu. Erdebili (ö. 1585) Karaki'ye karşı çıktı ama yine de temel ahlaki bir yükümlülük olarak bir müçtehide 'biat'ı destekledi. Ancak bunun sadece, 'biat edenin örnek aldığı kişinin doğru bir şekilde yönlendirildiğini bilmesi' ve 'müçtehidin hukuki hükümler verebilme yeteneğinin kanıtlanmış olması' durumunda zorunlu olduğunu söyledi.[11]

Öğretideki bu değişiklikler İslami söylemin özünü etkiledi. Bu değişiklikler görülmeyenle görülen arasındaki ilişkinin değişmesine yol açtı. Artık Saklı İmam açıkça belirlenmiş Vekiller aracılığıyla faaliyette bulunacaktı; resmen temsil edilecekti. Böylelikle çok güçlü bir ahlaki otorite yaratıldı. İlk büyük İmami devlet olarak Safevi Devleti öğretide çok radikal bir değişiklik yapmıştı. Bu inancın fırsatçılığıydı. Bu değişiklikler İslam tarihinde çok az sayıda bulunan gerçek anlamda *yapısal* çatışmalardan birine, hangi kategorideki insanların otorite sahibi olmaya ehil olduklarına ve farklı kurumların sahip oldukları güçler konusunda bir çatışmaya yol açtı.

Şiiliğin Şeriat yorumundaki bu değişiklikler dini liderlerin otoritesini ve dini liderlerle devlet arasındaki ilişkiyi değiştirme potansiyeli taşıyordu. İran halkının Şiiliğe geçmesi Şah tarafından planlandı ve mollalar tarafından uygulandı; bazen zor kullanıldı. Din kurumları geliştirildi. Müçtehitler profesyonel bir ruhban hiyerarşisinin çekirdeğini oluşturdu-

11) "The Muqaddas al-Ardabili on Taqlid", (çev. ve yay. haz.) John Cooper, Arjomand'da (yay. haz.) (1988: 264).

lar. Şii mollaların 'toplumsal nüfuzu vardı ve çok geçmeden' namaz kıldırarak, kadılık yaparak ve vakıf yöneticisi olarak 'siyasi nüfuza da sahip oldular' (Halm 1991: 94). Her büyük şehre bir şeyhülislam atandı. İsfahan şeyhülislamlığı özellikle prestijli bir makamdı; taç giyme ritüeli ile diğer önemli törenleri o yönetiyordu.

Görüldüğü gibi Usuliler Tahmasp'ın desteğini almıştı. Binyılcılığın gerilemesi ile hanedan inanırlığını yani, Şer'i anlamda otoritesini sürdürebilmek için, mollalarla ittifak kurmak zorunda kaldı. Dini doğruluk üzerinde giderek artan bir vurgu yapmaları bakımından Usulilerle Osmanlılar arasında bir paralellik vardı. Şah, Karaki'nin din, toplum ve devlet öğretilerini ve Saklı İmam'ın Vekili olduğu iddiasını kabul etti. Tahmasp bütün imparatorluktaki din yetkililerini atama ve azletme yetkisini Karaki'ye vererek onun tezinin pratikte geçerli olmasını sağladı. En yüksek görevliler ve devlet memurları da dahil olmak üzere bütün makamlardan ona itaat etmeleri istendi. Bu, sadr veya şeyhülislam makamlarından çok daha kapsamlı bir otoriteydi. Bu, Usulilerin zaferine doğru atılmış bir adımdı.

MONARŞİ RUHBAN SINIFINA KARŞI

Ancak, Safevi Devleti ortodoks Şiilerin kaynaklarından yararlanınca, ana menfaatdarın kendisi olmadığı bir ilişki içine girmiş oldu. Zaman geçtikçe İmami siyaset kuramının Usuli biçimi Safevilerin dindeki ve siyasetteki karizmatik önderlik iddiasına karşı çıktı. Tahmasp 'zulmün ve cehaletin izlerini' Şeriatın ortadan kaldırmasını Safevi devletinin mümkün kıldığını söyleyerek övünüyordu. Ancak Karaki'yi İmam'ın Vekili olarak tanıyınca, kendisinin dini önder olduğu iddiasından vazgeçmiş oldu. Tahmasp şöyle diyordu: Bu 'cömert ve ayrıcalıklı çağda' Şiilere –itaat halkı (ehl-i taklit)– rehberlik İmam'ların ve Karaki'nin görevidir. "Bu hedefe giden yol [Saklı İmam'ın Çağın Efendisi olarak dönmesi] kuşkusuz din âlimlerinin izinden gitmekten ve onlara itaat etmekten geçer" [Arjomand (yay. haz.) 1988: 253].

Tahmasp'ın izlediği yol dini otoritenin siyasi otoriteden ayrılması demekti. Ancak, Ortaçağ Hıristiyan âleminde olduğu gibi, *in extremis* dini otoritenin her zaman siyasi otoriteden üstün olması gerektiği ileri sürülebilir. Taç giyme töreni, çağın müçtehidinin (veya İsfahan şeyhülislamının) Şahı yetkili kıldığı anlamına geliyordu. II. İsmail'in 1576 yılındaki

taç giyme töreninde büyük müçtehide şöyle dediği söylenir: "Bu güç (saltanat) gerçekte [Saklı] İmam'ın, Çağın Efendisi'nindir ve sen de İslam'ın ve Şeriatın emirlerini uygulamak için *onun yerine atanmış Vekilsin*. Sen halıyı önüme seriyor ve yönetim tahtında oturayım, *senin kararın ve iradenle hüküm süreyim*" diye beni tahta çıkarıyorsun (Lambton 1981: 277; italikler benimdir). Roma'daki papanın kendisinin laik hükümdarların üstünde olduğu yolundaki eski ve artık tamamen terk edilmiş olan görüşüyle bu sözler arasında çok belirgin bir paralellik vardı. Burada bir retorik öğesi olduğu kesindir; ancak söylenenler *Usulilerin* öğretisini yansıtıyordu.

Usuli öğretilerinin İran'da muzaffer olması ancak Karaki'nin ölümünden bir buçuk yüzyıl sonra gerçekleşti. Usuliler ile Ahbariler arasındaki tartışma din adamları arasında toplumsal gerilimlere yol açtı. Genelde mollalar vakıf toprağı olarak önemli miktarda toprağın kontrolünü ellerine geçirmekteydiler ve toprak sahipleri sınıfına giderek yakınlaşmaktaydılar. Mollalar "şehirdeki orta sınıfa mensup zanaatkârlarla, çarşı esnafı ile ittifak halindeydiler ve uzaktaki merkezi otorite ve onun vergi memurlarına karşı esnafın çıkarlarını koruyorlardı" (Halm 1991: 97). Sivil toplumun içine nüfuz etmeye başlamışlardı.

Genellikle başka ülkelerden gelen Usuli mollalar ile yerel ruhban sınıfının ileri gelenleri arasında rekabet vardı. Yerel ruhban siyasi dingincilik yanlısıydı. Dışarıdan gelenlerin doktriner yeniliklerini ve müçtehidin ihtiyari gücünü reddediyorlardı. İnsanların sadece Peygamber'in ve ilk İmam'ların öğretilerini takip etmeleri gerektiği yolundaki Ahbari görüşü yeğliyorlardı.

Felsefe ve Sufilik de çatışmanın içine girdi. Felsefi 'İsfahan ekolü' özü itibariyle yerel ruhban sınıfına ve Ahbarilere daha yakındı. Mir Damad'ın oğlu seyyidleri destekleyen yazılar yazdı. Entelektüel açıdan felsefe yüksek Sufiliğe yakındı; ancak felsefe genel olarak mollalarla, özellikle de Usulilerle, Sufi kültleriyle bağlantılandırılan batıl uygulamalara karşı olma konusunda aynı fikirdeydiler. Öte yandan filozofların, eskiden olduğu gibi, kurtuluşa götüren yol olarak Şeriatın kesinliğine ayıracak zamanları yoktu, müçtehit öğretisine de karşı çıkıyorlardı. Filozoflar ve Sufi gnostikler müçtehitleri dar kafalı ve önyargılı güç peşinde koşan insanlar, 'iki ayaklı hayvanlar', sadece 'cahillerin ve avamın gözünde' bilge kabul edilen insanlar olarak görüyorlardı (Arjomand 1984: 150-1). Müçtehitler de dinin katı uygulamasından sapma olarak nitelendirilebilecek her şeyin üstüne çullanmaya hazırdı. Onların gözünde filozoflar ve Sufiler sapkındı. Dokuzuncu yüzyılda Bağdat'ta yaşayan Sünni öncülleri gibi onlar da,

kendi yöntemleri dışında bir yöntemle kimsenin Allah'a yaklaşabileceğini veya adalet dağıtabileceğini kabul etmiyorlardı. Filozofların 'muğlak ve zor anlaşılır' bir tarz benimsemelerinin nedeni buydu (NL 598); filozof Kaşani tarafından kurulan Sufi dergahı mollalar tarafından yıkıldı.

Kumi, din ve siyaseti birbirinden ayırmaya çalışarak taraflar arasında olası bir uzlaşmaya işaret etti. Kumi, İmamların din konusunda Peygamber'in vekilleri (hilafetü'l diniyye) olduklarını ileri sürdü; İmamların amacı 'bu dünyadan öteki dünyaya gidişi' mümkün kılmaktır (Anonim 1970: 167). Ancak, Şah'a itaat etmek herkesin görevidir.

Yukarıda da gördüğümüz gibi saray başlangıçta, özellikle de Tahmasp zamanında, Usulilerle ittifak kurdu. Ancak halk arasında, özellikle de aşiret insanları arasında eski Safevi liderlik görüşü yaşamaya devam etti. I. Abbas'ın aşiret reislerinin gücüne saldırması, istemeden yeni fikirlerin yayılmasının önündeki bir engeli ortadan kaldırdı. Felsefe ve yüksek Sufilik II. Abbas (hd. 1642-66) tarafından desteklendi; felsefe ve Sufilik müçtehitlerin güçlerini hukuk ve siyaset sistemini kapsayacak şekilde artırmalarını engellemek isteyenlere bir süre için entelektüel bir odak sağladı. Hem I. Abbas, hem de II. Abbas mollalarla anlaşmak zorunda olduklarını biliyorlardı. Saraya kıdemli mollaları aldılar. I. Abbas din adamlarını devlette bir makam olan *sadr*ın (Başkan) astı yapmaya çalıştı. II. Abbas'ın başveziri bir mollaydı ve memurlardan ve kraliyet kölelerinden oluşan bir meclisi vardı.

1530'lardan 1660'lara kadar Şah'ın değil de müçtehitlerin On İkinci İmam'ın Vekili olduğu görüşünü destekleyenler giderek İran'daki entelektüel yaşamı kontrolleri altına almaya başladılar. Cizvitler gibi Usuliler de sarayın, ruhban sınıfının ve halkın gönlünü ve aklını fethetmeye çalışıyordu. Usuliler Şiiliğin İran ve Irak'taki manevi ve entelektüel merkezleri olan tapınaklarda bulunan Şii âlimler arasındaki entelektüel tartışmayı kazanıyorlardı. Kritik nokta müçtehidin geleneği yorumlama otoritesiydi. Osmanlılar Irak'ı fethettiklerinde (1638) Şii âlimler İran monarşisinden ayrılarak dini özerkliklerini ilan ettiler.

1670'lere gelindiğinde (Chardin'in sözleriyle) 'egemen hanedan' ile 'kilise halkı' arasındaki çatışma iyice ortaya çıkmıştı. Chardin bunu otorite sahibi olmak için gerekli olan özelliklerin Ali'nin soyundan gelmek olduğunu savunanlar ile eğitim ve dindarlık olduğunu savunanlar arasında bir tartışma olarak ifade etmiştir. Müçtehitlerin tezi "evrenin yüce tahtı sadece bir Müçtehit'e aittir. (...) Eğer Müslümanlar ilahi emirle yönlendirileceklerse, o zaman Allah iradesini bir ölümlüye bildirmelidir" şek-

lindeydi. Ancak bu kişi sadece "tüm dünyevi arzulardan arınmış, kendisini tamamen Allah'a adamış tam bir ruhani kişi" olabilir; yani, bu kişiler, İmamlar, "özellikle de bugünlerde (...) onların ardılları olan Müçtehitler idi". Hiç çekinmiyorlardı: "Şarap içen, arzularının esiri olan" ve zorlukla okuyabilen "bu rezil şahların" Allah'ın temsilcileri olmaları nasıl mümkün olabilirdi? Bu insanlar "Allah'la nasıl iletişim kurabilirler" veya "dinle ilgili vicdan konularını ve kuşkuları nasıl çözümleyebilirlerdi" (c. 5, s. 219 ve Halm 1991: 95)? (Burada Chardin'in tartışmayı oldukça Avro-Hıristiyan bir dille ifade ettiği görülmektedir.) Allah'ın vekili oldukları iddiasını Peygamber ve İmam sülalesi ile aralarındaki ilişkiye dayandıran seyyidlerle, vekillik iddialarını bilgiye ve uygulamaya dayandıran Usuliler arasındaki aynı tartışmaya çağdaş bir İranlı da işaret etmiştir (Arjomand 1984: 151). Bu, karizma ve gelenek ile dine ve yönetime daha akılcı bir yaklaşım arasındaki bir çatışmaydı.

MECLİSİ DEVRİMİ: RUHBAN SINIFI İKTİDARA TIRMANIYOR

Her durumda hanedanın başı beladaydı. Bütün patrimonyal devletlerde olduğu gibi burada da, çok şey imparatorun bireysel özelliklerine bağlıydı. Tahta çıkış büyük bir sorundu. I. Abbas isyan çıkmasından o kadar korkuyordu ki, bir oğlunu öldürtüp, diğer ikisini de kör ettirerek hanedanı olası vârislerden mahrum bıraktı. Bu tarihten itibaren tahtın vârisleri Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi hareme kapatıldılar ve dolayısıyla hiç siyaset eğitimi almadılar. On yedinci yüzyılın sonlarına gelindiğinde ülke ekonomi durgunluk dönemine girmişti, ordu da zayıflamıştı.

Şah Süleyman (1666-94) desteğini müçtehitlere verdi. Sultan Hüseyin (1694-1722) "ruhban sınıfının o kadar etkisi altındaydı ki, kendisiyle 'Molla Hüseyin' diye alay ediliyordu" (Halm 1991: 97). Son Safevi Şahları muhtemelen dindarlıklarından ve müçtehitlerin desteğini alırlarsa halkın desteğini yeniden kazanabilecekleri ve hanedanın otoritesini artırabilecekleri düşüncesiyle, din adamlarının gücünün artmasına izin verdiler. Ancak artık dini gücün yapısında bir devrim gerçekleşmekteydi. Bu devrim özellikle, 1686 yılında İsfahan şeyhülislamlığına atanan 'Oğul' Muhammed Bâkır Meclisi'nin (1627-1700) eseriydi. Sultan Hüseyin'in tahta çıkması üzerine Meclisi'ye baş molla unvanı verildi ve Meclisi bundan sonra ülkeyi kelimenin tam anlamıyla yönetti. Hüseyin

1712 yılında 'bütün ulemanın reisi olarak' yeni bir *baş molla* atadı (Halm 1991: 99). Sanki meydana gelen olayların bir simgesiymiş gibi Meclisi'nin babası çok eğitimli bir kişiydi ve gnostik-mistik düşünceye inanıyordu; Oğul Meclisi 'çok dramatik bir biçimde karşıt kampı desteklemeye başladı (Arjomand 1984: 152). İnançlarında içten bir insandı. Kendini adamış ve enerjik bir ruhani önderdi ve siyasi ve yönetimsel becerilerini iletişim yeteneğiyle birleştiriyordu; özgün olmasa bile akıllıydı.

Meclisi, Sufilik, felsefe ve 'yabancı' dinleri (Hıristiyanlık ve Yahudilik) ayıklamak ve İmamiliğin Usuli biçimini tek meşru dini inanış olarak kabul ettirmek için makamını kullandı. Çok fazla dini tartışma ve propaganda malzemesi yazdı; 'inanan kitlelerin ve sıradan Şiilerin' (EI 6: 1087a) hadisleri birinci elden öğrenmelerini sağlamak için Farsça yazdığını söylüyordu; Sufiliğe ve felsefeye karşı entelektüel bir savaş açtı.

Meclisi din kurumunu doğrudan müçtehitlerin, özellikle de baş müçtehidin denetimi altına soktu. Müçtehitler önemli fıkıh metinlerinin popülerleştirilmiş versiyonlarını çıkardılar. İmam Hüseyin'in çektiği acıların anılma ritüeline izin vererek ve başka popüler tapınma yöntemleri kullanarak kitlelerin dini duygularına seslendiler. Bu Ahbari-seyyid ittifakına verilen desteği baltaladı. Artık İran'da Şiilik, o günün müçtehitleri de dahil olmak üzere, İmami gelenek tarafından ayetlerin yorumlanışına bağlılık anlamına geliyordu.

Arjomand, Meclisi'nin din öğretisini 'öteki dünyaya kesin bir yöneliş' olarak yorumlamaktadır; çünkü Meclisi akıl, Allah ve adalet üzerindeki vurguyu azaltmış ve 'korkunç ayrıntılarla', öteki dünyayı ve ritüel olarak ilk üç halifenin lanetlenmesini vurgulamıştır (Arjomand 1984: 168). Bu saptamada asıl önemli konu biraz gözden kaçırılmaktadır. Meclisi siyaseten dinginci bir kişi değildi; Meclisi'nin Karaki'nin öğretisini temel alan programı bunun kanıtıdır. Meclisi'nin siyasi faaliyetlere karşı tavrı müçtehitlere biçilen rolün ışığında incelenmelidir: Az sayıdaki müçtehit için eylemcilik, diğer herkes için tevekkül ve öteki dünyacılık. Meclisi, "Eğer cemaatimden iki grup adilse (...) cemaatim de adil olacaktır; eğer kötü iseler cemaatim de kötü olacaktır" diyen hadisin geleneksel versiyonunda grupları oluşturan 'ulema ve emirler'i '*müçtehitler* ve emirler' olarak değiştirmiştir.[12] Bu, filozof-hükümdar ülküsünün bir versiyonuydu; filozofların filozof-hükümdar düşüncesinden çok daha İslami'ydi çünkü burada temel olarak iki ayrı siyasi-entelektüel sınıf olmasına karşın, neyin

12) (Çev. ve yay. haz.) Chittick, Arjomand'da (yay. haz.) (1988: 286-304) s. 286'da.

bilindiği ve nasıl bilindiği herkes için aynıdır. Meclisi yaşamı boyunca herkesin Kur'an'ın metinsel kaynaklarına ulaşmasını sağlamayı amaçlamıştır.

Arjomand 'ruhban sınıfının otoritesini meşrulaştırma çabasını' 'siyaset kuramının yerine teolojik bir kuram getirmek' olarak görür (1984: 141, 143). Gerçekten de öyleydi ve öyle olması isteniyordu. Arjomand'ın eleştirel tonu, söz konusu kişilere yabancı olan kategorilere gönderme yapmakta ve teoloji ile siyaset kuramının birbirinden ayrı olması gerektiğini varsaymaktadır. Oysa, bütün bunları moderniteye Avrupai olmayan bir geçiş olarak görmek daha iyi olacaktır.

Meclisi, saltanat (yönetimsel güç) üzerine kısa bir risale yazdı; ayrıca halk kitleleri için hazırlanmış bir din kitabında (*'Ayn Hayat*) adalet üzerine bir yazısı bulunmaktadır ve "Ali'nin Mektubu"nu tercüme etmiştir. Ortaya hükümdar ile uyrukları arasındaki ilişki ile ilgili ilginç bir görüş çıkmaktadır. Meclisi herkesin bir biçimde saltanat sahibi olduğunu söylemiştir: Ev sahibi hizmetkâr üstünde, insan hayvanlar, kendi bedeni, davranışları ve dini eylemleri üstünde. Uyrukların hükümdarlara karşı ahlaki hakları vardır; 'doğru dinden olan' hükümdarların da 'kendi uyrukları üstünde birçok hakları vardır'. Meclisi hükümdarların, 'hükümdarlar için dua etmeleri ve onların haklarını tanımaları gereken' uyrukları üstünde otoritelerinin olduğunu vurgulamıştır (Arjomand 1984: 176). Ancak bütün bunlar 'doğru dinden olan' hükümdarlar için söylenmiştir ve Meclisi'nin bütün ülke çapında uyum sağlama arzusu bağlamında görülebilir.

Meclisi, hükümdarın görevinin adil davranmak olduğunu vurguladı; bir hadiste de belirtildiği gibi, "hükümdar inançsızsa hükümdar olarak kalır, ama adil değilse kalamaz". Hükümdarların 'uyrukları üzerinde birçok hakka sahip' olmalarının nedeni, uyruklarının 'dininin, malının, canının ve şerefinin, din düşmanlarını onlardan uzak tutan hükümdarların koruması' altında olmasıdır. Dolayısıyla Meclisi, hükümdarın gücünü uyruklarının dinini, malını, canını ve şerefi koruma yeteneği üzerine dayandırmıştır [Arjomand (yay. haz.) 1988: 291]. Burada John Locke'un (kendisi de teolojik olan) kuramı ile küçük bir paralellik bulunmaktadır; Meclisi'nin İran'daki Avrupalılar aracılığıyla Batılı görüşlerle tanışmış olması muhtemeldir. Öte yandan, ruhban sınıfı ile monarşi arasındaki ilişki ile ilgili olarak, meydana gelen şeyler daha çok on birinci yüzyıl Avrupa'sındaki Gregoryan Devrimi andırmaktadır (Ullmann 1955: 262-309). Bir kez daha İslam tarihi Avrupa tarihinin tersi gibi görünmektedir.

Meclisi'nin devrimi Şii din devletinin modern İran versiyonunu ortaya çıkardı. Meclisi'nin yazıları İran'da "on dokuzuncu yüzyıldan günümüze

kadar son derece popüler olmuştur". Modern Şiiliğin hemen hemen bütün yönleri "Meclisi'nin yazılarında tam olarak tarif edilmiş veya öngörülmüştür". Bu gelişme mollaların toplumsal gücünü son derece artırmıştır; 'Şii fıkıhçı kastı' 'ruhban' olmuştu.[13] Bu, ruhban sınıfın otoritesi ile şahın otoritesi arasındaki ilişkide çok önemli bir değişiklik anlamına geliyordu. Hem âlimler, hem de sıradan halk artık "Şeriat yasasına göre müçtehidin en yüksek ruhani önder olarak Müslümanları yönetme yetkisinin bulunduğuna, Şahın görevinin ise sadece Peygamber'in hadislerini yerine getirmek ve uygulatmak" olduğuna inanıyordu (İran'da 1684-5 yılları arasında bulunan Kaempfer'e göre: Halm 1991: 96). Chardin hükümdarı ruhban sınıfının bir aracı olarak kabul ederek bunu Ortaçağ Katolik papalık terimleriyle ifade etmiştir: "Müçtehit bir din adamı, dolayısıyla da bir barış insanı (homme pacifique) olduğu için, elinde kılıç bulunan bir hükümdar adaleti sağlamalıdır." Hükümdar sadece Müçtehit'in 'uygulayıcısı' olarak faaliyet göstermelidir; hükümdar 'Müçtehit'e bağlıdır' (c. 5, s. 216). Bu yorumun Kaempfer tarafından da desteklendiği görülmektedir: "Müçtehit'in tavsiyesi olmaksızın, inananların yönetimiyle ilgili hiçbir önemli girişimde bulunulamaz" (Halm 1991: 96). Müçtehitler Şii siyasi teolojisinin meyvelerini toplamışlardır.

AŞİRETÇİLİK VE SİYASİ GERİLEME

Ruhban sınıfının artan gücü Safevi hanedanını kurtarmadı; hatta sona ermesini hızlandırdı. Ruhban sınıfı saraydaki ahlak dışı ve günahkâr davranışlara dikkat çekerek hanedanın ve (dolayısıyla da) devletin otoritesini ve siyasi etkinliğini zayıflattı.[14] Safeviler 1722 yılında kontrolü kaybettiler; Afgan aşiretler ülkeyi istila etti. İbn Haldun'un çarkı dönmesini sürdürmüştü. Bir süre için güç Şii ruhban sınıfının eline değil aşiret reislerine geçti.[15] Mollalar için bu önemli değildi. Güçleri halka dayandığı için artık Safevilere ihtiyaçları yoktu.

İran'ın bir sonraki etkili hükümdarı Kızılbaş bir aşiret reisi olan Nadir Han'dı (hd. 1729-47). Gücü ele geçirmişti ama önemli bir meşruiyet sorunu

13) Arjomand (1984: 154, 158); Halm (1991: 99).

14) Burada Charles Melville'e şükran borçluyum.

15) Jos Gommans, *The Rise of the Indo-Afghan Empire c. 1710-1780* (Leiden: Brill, 1995).

vardı; Nadir Han 'Safevi dönemi öncesi Türkmen aşiretlerinin meşruiyet ilkelerini canlandırmaya' ve iddialarını Timur'un soyundan geldiği ve askeri açıdan başarılı olduğu gerekçesine dayandırmaya çalıştı. İranlı aşiret reisleri Moğol tarzında düzenlenmiş bir mecliste (1736) "yüce majestelerini soylu Türkmen aşiretinin kalıtımsal hakları olan hükümdarlığa ve hükümranlığa seçmiştir" (Arjomand 1984: 221). Nadir Han'ın Şiiliği beşinci mezhep olarak Sünniliğe bağlama çabası İran'da tepki gördü. Son derece zalim olan Nadir Han kendi aşiretinden bir kişi tarafından öldürüldü.[16]

Kerim Han Zend (hd. 1750-79) bir aşiret reisleri koalisyonu aracılığıyla hüküm sürdü. Ekonomik istikrarı ve kanun ve hukuk düzenini sağlama çabası bağlamında geleneksel İslami-patrimonyal idealleri canlandırmaya çalıştı; yönetimin amaçları (Lambton'ın sözleriyle) "tarımla ilgili konuları düzenlemek, kırsal bölgelerdeki nüfusu artırmak (...) adil olmayanların ellerini zayıflardan ve yoksullardan çekmelerini sağlamak, reayaya iyi davranmaktır". Kerim Han'ın yönetimi merhametli ve adil olarak kabul ediliyordu. Kendisine verilen 'halkın temsilcisi' unvanı muhtemelen 'İran'da kökeni yüzyıllar öncesine dayanan taşra ombudsmanı geleneğine' bir göndermeydi.[17]

'Şehinşah (hükümdarların hükümdarı)' yönetimi Türkçe konuşan Kaçar hanedanı (1779-1925) tarafından yeniden kuruldu.[18] Ancak İran 'kendi reisleri tarafından yönetilen çok fazla sayıda aşiret, etnik ve yerel hizbe bölünmüş' olarak kaldı (Lapidus 1988: 571). Kaçarlar "hiçbir zaman etkili bir merkezi ordu veya ulusal bir bürokrasi kurmayı başaramadılar"; patrimonyal bir monarşi olarak nitelendirilmeleri zordur.[19] Bir İngiliz gezgin olan Fraser'a göre, Feth Ali Şah (hd. 1797-1834) ülkesini 'kiraladığı bir mülk (...) fethedilmiş bir ulus' gibi yönetiyordu (1825). 1784-1836 yılları arasında yazan bir İranlı ülkesini, "doğru dürüst hesap verme uygulamasının veya mesuliyetinin olmadığı, iyi adetlerin ve kanunların bulunmadığı, her zaman zorbalık ve baskı ile huzursuz edilen" bir ülke olarak tarif etmiştir. Fraser da kendine özgü bir tarzda aynı noktaya işaret etmiştir: "Gelişmenin ve refahın önündeki en büyük engel (...) can ve mal güvenliğinin bulunmamasıdır ki bu, yönetimin doğasından kaynaklanmaktadır."[20]

16) *EI* 7: 354; Arjomand (1984: 221-9); Ernest Tucker, "Religion and Politics in the Era of Nadir Shah" (Doktora tezi, Chicago, 1992).

17) *CH Iran* 7: 97-8; Lambton (1953: 133).

18) *EI* Kadjar maddesi; Algar (1969).

19) (Yay. haz.) Keddie (1972a: 213).

20) Lambton'da (1953: 135-6); Lambton (1974: 107)

23
Hindistan ve Babürlüler

Babür (yani Moğol) hanedanı,[1] Moğolların Safeviler ve Özbekler tarafından Orta Asya'dan sürülmesini takiben bir başka Kuzey Hindistan istilası sonrası başladı; bu kez başlarında Moğol aşiret reisi Babür (ö. 1530) vardı. Babür'ün liderliği Timur ile Cengiz'in soyundan geldiği iddiasına dayanıyordu; Babürlüler Afganistan ile Maveraünnehir'i hanedanlarının anavatanı olarak görüyorlardı. Ekber (hd. 1556-1605) batıda, doğuda ve güneyde çok büyük fetihler yaptı ve hanedanı bir dünya gücüne dönüştürdü. Evrengzib'in (hd. 1658-1707) hükümranlığı sırasında Babürlülerin egemenliği, en güneyi hariç Hindistan'ın tamamını kapsıyor, İÖ üçüncü yüzyılda Aşoka'nın hüküm sürdüğü dönemden bu yana kurulmuş en büyük Hint devletini oluşturuyordu. Ekber çok dinli bir imparatorluk yaratmak istiyordu. On yedinci yüzyılın ortalarından itibaren devlet ortodoks Sünniliğe geçti. Babürlüler on sekizinci yüzyılda hızla bir düşüş içine girdiler.

1) Daha sonra olanlar için özellikle bkz. *EI* Mughals maddesi ve 3: 429-40; *CH India* I. 5 ve III. 4; Kulke ve Rothermund (1998: 184-223); AS; Streusand (1989); Kulke (1995); Subrahmanyam (1992); Ahmad (1964, 1967, 1969); Vanina (1996).

Bu imparatorluk Türk-Moğolların gücü ellerine geçirip yönetme yeteneklerinin bir başka örneğiydi. Babür kendisine padişah (dünya hükümdarı) diyordu ve Panipat zaferinden sonra (1526), Ganj Ovası'ndaki yeni başkenti Agra'ya 'darül hilafet (halifeliğin merkezi)' adını vermişti (Farooqi 1989: 188). Saray kültürü İran adetlerinin, edebiyatının ve mimarisinin etkisi altındaydı; İranlı şairler, âlimler ve maceracılar Babür sarayına geliyorlardı; saray dili Farsça'ydı.

EKBER (hd. 1556-1605), AYDINLATAN HÜKÜMDAR

Ekber'in ve yönetiminin inanılmaz bir adaptasyon ve yenilik yapma kapasitesi vardı. Amaçları, farklı inançlara dini hoşgörü ve eşitlik sağlayarak Müslümanları, Hinduları, Sünnileri ve Şiileri tek bir siyasi toplumda toplamaktı. Bu, başlangıçta Babür İmparatorluğu'na kendisine özgü siyasal kimliği sağladı. İmparatorluk Hindistan'ın mevcut durumuna çok şey borçluydu. Babürlülerin uyruklarının büyük çoğunluğu Hindu idi; o güne kadar kurulmuş Müslüman devletler içinde olduğundan daha büyük bir çoğunluğu oluşturuyorlardı. Babür bir dini hoşgörü politikası başlatmıştı. Oğlu Hümayun'a "Şiilerle Sünniler arasındaki anlaşmazlığa aldırış etme çünkü İslamiyet'in zayıflığı burada yatmaktadır" diye öğütte bulunmuştu. Babür şöyle diyordu:

> Hindistan ülkesi farklı inançlarla doludur. (...) Ama senin bütün dini bağnazlıklardan arınmış bir kalple, her toplumun inancına göre adalet dağıtman gerekir. (...) İmparatorluğun egemenliği altındaki toplulukların tapınaklarını ve ibadet yerlerini tahrip etmemelisin. (...) Doğru olan, İslamiyet'in baskı kılıcıyla değil şefkat kılıcıyla yayılmasıdır. Değişik inançtan olan uyrukları dört temel unsur gibi bir araya getir ki, devlet çeşitli hastalıklara karşı bağışıklık kazansın.[2]

Birçok İslam devletinde olduğu gibi, Babürlülerin egemenliği altında da tektanrılı bir dinden olan topluluklar evlilik gibi medeni kanunu ilgilendiren konularda kendi yasalarını uyguluyorlardı. Ceza yasası ise, herkes için

2) N. C. Mehta'da, "An Unpublished Testament of Babur", *The Twentieth Century* (Ocak, 1936), s. 339-44, s. 340'da.

aynıydı.[3] Ancak burada ima edilen daha başka bir şey vardı: Değişik dini inanışlardan olan grupların her biri kendi rollerini, (mesleki gruplar için de kullanılan bir benzetmeyle) 'dört temel unsur gibi' yani, sosyo-politik sistemin birbirine bağımlı parçaları olarak oynamalıydılar.

Hindistan'da önemli oranda Müslüman ve Hindu din görüşü zaten iç içe girmişti. Orta Asya'daki ve Hindistan'daki Müslüman toplulukların din liderlerinin büyük bir bölümünü, ulemadan çok Sufi şeyhler oluşturuyordu.[4] Sufi mistisizmi teoride ve pratikte Hinduizmin yoga kolu ile çok büyük benzerliklere sahipti. Her iki inancın üyeleri de Tanrı'nın her yerde olduğu ve O'na kalp yoluyla ulaşılabileceği konusunda anlaşabiliyorlardı. Birçok Müslüman, öyle olmadığına dair belirtiler bulunmasına rağmen Hinduizmi, temelde monoteist bir inanış olarak kabul ediyordu.

Ekber'in yönetim stratejisinin dini ve felsefi konularda büyük bir açık fikirlilik üzerine kurulu olduğu görülmektedir. Egemenliğinin başlarında ancak fethedilmiş ve imparatorluğa katılmış olan Hint hükümdarlarının ve toplumdaki Hinduların işbirliği ile ülkeyi etkili bir şekilde yönetebileceğini fark etti. Ancak Ekber aynı zamanda 'herkesçe bilinen mistik eğilimleri' olan bir insandı (AS 132) ve sorgulayan bir akla sahipti: "Yüreğimdeki çalkantıları durduracak dindar bir insanın gelişini öyle özlemle bekliyorum ki" (dediği rivayet edilir). Bu arzu onu Hindu ve Müslüman öğretmenler ve çileciler aramaya yöneltti. "Her insanın kendi anlayışına göre Yüce Varlığa bir ad verdiğine ama gerçekte Bilinemeyecek olana ad vermenin boşuna olduğuna" inanmaya başladığı görülmektedir (Rizvi 1975: 283, 383).

Ekber 1570'lerin ortalarında Ebul-Fazl (1551-1602) ile dost oldu ve onu kendine danışman yaptı (*EI* 1: 117-18). Ebul-Fazl "hiç yanılgı içinde olmayan inanış yoktur; tamamen yanlış bir inanış da yoktur" (Vanina 1996: 64) şeklinde düşünen babasından manevi ve felsefi eğitim almıştı. Ebul-Fazl, Ekber'in fikirlerini ve siyasi hedeflerini yansıtıyor, onları harekete geçiriyor ve dile getiriyordu. Ekber'in hükümranlığının tarihini anlatan kitabı *Âyin-i Ekberî* [Regulations of Akbar: Book of Akbar'ın (Ekbername) bir bölümünü oluşturmaktadır], Ekber'in yaptıklarının anlatısı arasına serpiştirilmiş ve her ikisine ait olan hükümdarlık görüşlerini yansıtıyordu. Ebul-Fazl "Ekber'i görülmek istediği ve muhtemelen de kendisini gördüğü

3) Sajida S. Alvi, "Religion and State during the reign of Jahangir", *SI* 69 (1989), s. 105.

4) K. A. Nizami, "Naqshbandi Influence on Mughal Rulers and Politics", *IC* 39 (1965), s. 41-52; Foltz (1998: 94-7).

biçimde anlatır".[5] *Âyin-i Ekberî* aile, ordu, imparatorluk gibi bölümler içermektedir; ayrıca arazi vergisi üzerine bir konuşma ve Hinduizmin bir açıklaması bulunmaktadır. Ebul-Fazl'ın amacı "Hindu düşmanlığına son vermek, dünyevi kılıcın kan dökmesini engellemek; içerideki ve dışarıdaki anlaşmazlıkları barışla sonlandırmak ve kavga ve düşmanlık dikenini çiçek açmış uyum bahçesine dönüştürmek" idi (Vanina 1996: 63).

Hint toplumundaki büyük entelektüel akımlardan etkilenen saraydaki dini ve felsefi gelişmeler ile yeni imparatorluğun ortak hedefi için hanedanın bütün uyruklarla işbirliği içinde olma ihtiyacı örtüşüyordu. "Başından beri tavrımız dini farklılıkları önemsememek ve bütün kavimleri Allah'ın hizmetkârları olarak kabul etmek olmuştur. Tanrısal merhametin bütün dinlere gösterildiğini unutmamak gerekir" (Vanina 1996: 34).

Ebul-Fazl daha sonra Ekber'in 1578 yılında 'Tanrı'yı kavramanın çekiciliğinin yüce mutluluğunu' nasıl yaşadığını anlatır; bu olaya tanıklık eden Ekber'in düşmanlarından biri ise bunu, 'tuhaf bir durum ve aşırı bir delilik' olarak tarif eder (AS 133). Ebul-Fazl padişahlık hakkında şöyle der:

> Padişahlık, Eşsiz Adalet Dağıtıcısı'ndan yayılan bir parlaklık (...) evrenin aydınlatıcısı ve bütün erdemlerin merkezi güneşten gelen nurdur. Çağdaş dilde buna *farr-i izidi* [tanrısal parlaklık], eski dilde ise [Orta Farsça] *kiyan khura* [yüce hale] denir. (...) Güç sahiplerine aracısız bir şekilde kutsal biçim olarak görünür ve onu gören herkes biat ederek saygıyla secdeye varır.[6]

Böyle bir statü hükümdara Tanrı tarafından manevi bir armağan olarak verilmiştir. Hümayun da (Ekber'in babası ve öncülü) 'vahyi ve sezgiyi doğrudan Tanrı'dan aldığına' inanıyordu (Farooqi 1989: 188).

5) Streusand (1989: 148n.). *Akbar-name* çevirisi H. Beveridge (Kalküta, 1903-10, yeniden basım 1927-49); ve (benim kullandığım) H. Blockmann (1. cilt *A'in*'i de içermektedir) ve H. Jarret (2. ve 3. ciltler) (Kalküta 1873-94, yeniden basım Delhi 1977-8). Orijinal olarak Sayyid Ahmad Khan tarafından 1855 yılında yayıma hazırlanmıştır (Ahmad 1967: 39). Bkz. Rizvi (1975) ve F. W. Buckler, "A New Interpretation of Akbar's 'Infallibility' Decree of 1579", içinde yer aldığı derleme M. N. Pearson (yay. haz.), *Legitimacy and Symbols: The South Asian Writings of F. W. Buckler* (University of Michigan, 1985), s. 131-48.

6) Strusand'da *A'in* (1989: 130); Stephen P. Blake, *Shahjahanabad* (Cambride: Cambridge University Press, 1991), s. 20.

Ekber'in aydınlanması felsefi sorgulama yapılmasını gerektiriyordu. Artık Ekber, dini ifadeler ve kurallar eleştirel sorgulamaya tabi tutulmalıdır, diyordu (1578): "'Artık doğruluğun ışığı ruhumuzu ele geçirdiğine göre, açıkça ortaya çıkmıştır ki, kanıt meşalesi olmaksızın tek bir adım bile atılamaz; en iyi inanç bilgeliğin onayından geçen inançtır" (Rizvi 1975: 380). Ebul-Fazl devam ederek, böyle bir yaklaşımın insanın bütün dinlerden bir şeyler öğrenebileceği anlamına geldiğini söyler. Ebul-Fazl "Moğolistan'ın bilgelerinin, Lübnan'ın münzevilerinin" kendisini çektiğini hisseder; "Tibetli lamalarla veya Portekizli pederlerle konuşmayı çok arzuladım; Parsilerle ve Zerdüşt bilgelerle [yani Brahmanlar] memnuniyetle görüşürdüm" (Vanina 1996: 159). Ekber'in ağzından yazılan "Batılı Âlimlere Mektup"ta (1582) Ebul-Fazl, bütün dinlerden insanların 'araştırmacı ruhu –ki, aklın yarattığı şeyler arasındaki en iyi şeydir–' benimsedikten sonra, birbirleriyle iletişim kurabileceklerine ve birbirlerinden bir şeyler öğrenebileceklerine inandığını söyledi. Ebul-Fazl'ın kendisi de, Farsça tercümesini yaptırdığı eski Hint yapıtları olan *Manu Kanunları* ve *Mahabharata*'dan ve Ekber'in egemenliği sırasında fikirleri çok yaygın olarak bilinen Nasıreddin Tusi ile Devvani'den yararlandı.[7]

Ekber'in 'dini deneyimi' aynı zamanda yanılmaz monarşi otoritesini teyit etti. (Aynı çelişki Platon'da da görülmüştür.) Bu patrimonyal monarşinin yeni bir yorumuydu; yeni dinlerdeki kişisel aydınlanma ile hükümdarın ışık kaynağı olarak kabul edildiği eski İran ve Mısır hükümdarlık kültünü birleştiriyordu. Bu haliyle yeni bir monarşik egemenlik kuramıydı ve genel bir şekilde hükümdarlığa uygulanıyordu. Hükümdar (Blake'in sözleriyle) "başarılı bir şekilde yönetmek için gerekli olan özellikleri ve erdemleri edinir" (s. 20). Ekber kişisel olarak aydınlanmış olduğu için yüce güce sahip olmaya layıktı. O 'insan-ı kamil (kusursuz insan)' idi. Bir İsmaili kavramı olan insan-ı kamil Sufiler tarafından benimsenmişti; ahlaki ve entelektüel mükemmeliyete ulaşmış ender bulunan birey anlamına geliyordu.

Ekber'in başka insanların da ruhani uyanışını sağlayabileceğine inanıyordu (*Âyin-i Ekberî* 1: 164). Ekber'in devriminin özü hükümdarın rolü ile ruhani öğretmenin rolünün birleşmesiydi. Aydınlanmış olan insanlar böyle bir hükümdarı kendi ruhani önderleri olarak kabul ederler, çünkü "bir hükümdar insanlardan farklı olarak tanrısal bilgelik ışığına sahiptir" (Streusand 1989: 150). Böylelikle, "duygusal iklimi değiştiren

7) Vanina (1996: 63); Rizvi (1975: 353); Ahmad (1962: 128).

ve Babürlü tahtına dayanışma ve güç sağlayan şey, Ebul-Fazl tarafından ifade edilen ve hem Hindulara, hem de Müslümanlara hitap eden Sufiliğin Mükemmel İnsan ideolojisiydi" (Rizvi 1975: 361). Böyle bir hükümdar ruhani ve dünyevi otoriteyi birleştirir; din ile dünya arasındaki fark artık geçerli değildir.

Ekber'in felsefesi ile daha sonraları ortaya çıkan Avrupa 'aydınlanması' arasındaki fark, Ekber'in felsefesinde felsefenin açıklığının mistik deneyim tarafından onaylanmasıdır. (Rousseau "Kendimi akla değil de duyguya teslim etme kuralım aklın kendisi tarafından onaylanmıştır" diyecekti.) Ebul-Fazl Sufi filozof İbn el-Arabi'nin bakış açısını geliştirdi: İnsan bir diyalektik akıl ve ruhani egzersiz karışımı ile, doğrudan deneyim yoluyla içsel tanrı bilgisine ulaşabilir (bkz. s. 191).

DİNİ HOŞGÖRÜ

Dolayısıyla, Şeriatı uygulamak Tanrı'ya götüren tek yol değildi. Ekber ve yandaşları dini gelenek otoritesinden ve başkalarını körü körüne izlemeyi (taklit) içerdiği için İslami gelenekten özellikle nefret ediyorlardı: İnsan hiçbir insanın ahlaki ve entelektüel otoritesini kabul etmemelidir, özellikle de 'onun söylediği söylenen sözlerin hangisinin gerçekten onun sözleri olduğunu bilmek mümkün' olmadığı zaman; bu, Muhammed'e çok açık bir göndermedir (Vanina 1996: 65). Ekber zor kullanarak insanlara din değiştirttiği için utanç duymaya başladı.

Bütün bunlar Ekber'in dini-siyasi otoriteye yeni bir yaklaşım benimsemesine yol açtı. Ekber'in bu yaklaşımı çok önemli bir konu olan uyruklarının gözünde meşruiyet kazanma sorununu halledebilmesini ve bu sayede merkezi denetimi valilerine ve ordusuna kadar genişletmesini sağladı. Bu, aşiret değerleri yerine emperyal değerler geliştirip ülkesini daha az bölünmüş bir hale getirme stratejisinin bir parçasıydı.

Bu stratejinin İslamiyet'ten, en azından o zamana kadar düşünüldüğünden çok daha radikal bir kopuş gerektirdiği açıktı. Ekber'in dini hoşgörü politikası Babür tarafından önerilen İslamiyet'in aşırı derecede liberal versiyonundan bile daha ileri gidiyordu. İlk olarak Şeriat'ın diğer dinlere karşı ayrımcılık içeren özelliklerini ortadan kaldırdı. Hindulara tapınaklarını tamir etme ve yeni tapınaklar yapma izni verildi. Zorla İslamiyet'i kabul ettirme yasaklandı; daha önceleri İslamiyet'i kabul etmek zorunda bırakılanlara, mürtetlere verilen ölüm cezasına çarptırılmaksızın Hindu-

izme geri dönme izni verildi. Ekber vakıflara yapılan arazi bağışlarını inceledikten sonra (1578), Müslüman kurumlarına yapılan ve geçersiz bulunan bütün bağışları iptal etti ve hayır amacıyla yapılan arazi bağışının kapsamını yogileri, Brahmanları ve Parsileri de içine alacak şekilde genişletti. Son olarak insanlar arasında eşitsizlik yaratan cizyeyi kaldırarak (1579) uzun zamandır süren ve Müslümanlara ayrıcalık sağlayan eski bir dini geleneği sona erdirdi.

Böylece Ekber Hindulara Müslümanlarla aynı statüyü verdi. Atılan bu adımlar ulemanın toplumsal olarak egemen olduğu devleti temelinden etkiledi. "Bütün dinlerden insanlar sanki hepsi aynı dindenmiş gibi Ekber'in hizmetine girdi"; birçok Hindu önemli makamlara yükseldi.[8] Bir süre için Hindular ve Müslümanlar birlikte, Yahudilerin veya Hıristiyanların Osmanlıların egemenliğinde yaşadıklarının çok ötesinde, sanal bir toplumsal ve siyasi eşitlik durumu yaşadılar. Babürlüler, dinsel ve toplumsal farklılıkları ne olursa olsun uyruklarını tek bir emperyal ittifak altında toplama hedeflerini gerçekleştirdiler.

Ekber aynı nedenlerden dolayı İslamiyet'teki mezhepleri de bir araya getirmeye çalıştı. Bu da özgün bir girişimdi ve Osmanlıların, Safevilerin ve Özbeklerin dini yaklaşımlarının tam tersi bir tavırdı. Ancak Ekber'in stratejisi Müslümanların hükümdarı olarak kendi dini-hukuki otoritesini olağandışı ama hem Sünnilere, hem de Şiilere hitap edecek bir şekilde vurgulamayı ve genişletmeyi içeriyordu. Ekber her iki toplumun da imparatoru dini konularda nihai otorite olarak kabul etmesini sağlamak amacıyla 1579 yılında sözde 'yanılmazlık fermanı'nı (Mahzar) ilan etti. Buna göre:

> Eğer gelecekte bir dini sorun gündeme gelirse ve Müçtehitler de bu konuyla ilgili olarak görüş ayrılığına düşerse ve Majesteleri derinlere nüfuz eden zekasıyla ve berrak bilgeliğiyle, halkının iyiliği ve ülke yönetiminin daha iyi olması amacıyla, bu konu hakkındaki farklı görüşlerden herhangi birini benimsemeye eğilim gösterirse, bununla ilgili bir buyruk çıkarmalıdır. Bizler böyle bir buyruğun bizim ve bütün toplum için bağlayıcı olacağını kabul ediyoruz.

Nihai yorum (içtihat) hakkı Timur'un soyundan gelen bir imparator ve 'doğru hükümdar' olan Ekber'e verilmişti. Ferman şöyle devam ediyordu:

8) Streusand (1989: 137); Alvi, "Religion and State", s. 107.

"Eğer Majesteleri yeni bir ferman çıkarmayı uygun görürse, Kur'an'ın emirlerine aykırı olmaması ve aynı zamanda halkın iyiliğine olması koşuluyla, bu ferman da herkes için bağlayıcı olacaktır." Ekber birçok yüksek ulemaya bu fermanı imzalattı.[9]

İlk pasajın anlamı, Ekber'in kendi görüşlerini belirtebileceği (Şeriatı ilgilendiren konularda 'yasama' yapabileceği) değildi; pasaj Ekber'in Müçtehitlerin fikirlerinden hangisinin doğru olduğuna ve uygulanması gerektiğine karar verebileceği anlamına geliyordu. Bunun anlamı, Ekber'in İslam toplumu içinde en üst din otoritesi olduğuydu. İkinci pasajın, hükümdarın yasama yapmasına izin verdiği açıkça görülmektedir. En azından hükümdar zamanın gereklerine cevap vermek amacıyla Şeriata ekler yaparak, kanun gibi yeni kurallar çıkarabiliyordu. Muhtemelen fermanı imzalamayı kabul eden ulema bunu böyle anlamıştı. Ancak muhtemelen Ekber, kendi yasama gücünün Şeriat tarafından kısıtlanmasını amaçlamıyordu; çünkü evlilikle ilgili yasalar çıkardı ve hoş olmadığını düşündüğü bazı Müslüman ve Hindu adetlerini yasakladı. Ekber'in İbn Mukaffa'nın yüzyıllar önce Abbasi Halifesine verdiği türden bir otoriteye (bkz. s. 43) sahip olduğunu düşündüğü açıktır.

Mahzar'da imparatora verilen statü şöyle destekleniyordu: "Adil bir sultanın (sultan-ı adil) Allah'ın gözündeki yeri bir müçtehidinkinden daha yüksektir" (AS 141). 'Sultan-ı adil' Şiiler tarafından, gerçek İmam'ın yokluğunda dini değerleri savunan iyi bir hükümdara verilen bir unvandı. Ekber aynı zamanda, Allah tarafından tarihinin belli bir döneminde Müslüman toplumunu yönetmesi için seçilen hükümdara verilen 'sahib-i zaman (çağın efendisi)' unvanını da aldı. Ekber'in destekçileri bunu onun 'İslamiyet'te ve Hindulukta bulunan yetmiş iki mezhep arasındaki görüş farklılıklarını gidereceği' anlamında aldılar. Ekber Sünnilerin Halifesi (emirü'l müminin), İslam'ın ve Müslümanların İmamı olduğunu ileri sürdü; muhtemelen bu unvanla Sünnilerin yanı sıra Şiilerin de önderi olduğunu ileri sürüyordu. Osmanlı padişahının Halifelik iddiası reddediyordu; o sadece Roma'nın Sezarı (Kayser-i Rum) idi. Ekber'e karşı çıkan ortodoks Müslümanlar bile onu 'Çağın halifesi', 'Allah'ın halifesi' olarak kabul etmeye hazırlardı. Ekber'e Padişah-ı İslam unvanı da verildi ve Şiilerle Sünnileri barıştırdığı ve 'inanmayanların İslam'ın yükünü omuzlamasını' sağladığı için (bu Hinduların askeri

9) Sri Ram Sharma'da, *The Religious Policy of the Mughal Emperors* (Londra, 1962), s. 32; Vanina (1996: 33).

rollerine bir atıftı) Selahaddin'den bile daha büyük bir İslam kahramanı olduğu söylendi.[10]

RUHANİ BİR İMPARATOR

Dolayısıyla, Ekber'e göre imparator, uyruklarının dini yaşamlarını denetleme ve özellikle de aralarındaki dini anlaşmazlıkları giderme yetkisi ile donatılmıştı. Kısaca, hükümdar için toplumsal barışı sağlamak Şeriatı uygulamaktan daha önemliydi. Burada Ekber ve Ebul-Fazl mezhepler arası çatışmayı 'insanların başına gelen felaketlerin temel nedenlerinden biri' kabul ederek, hükümdarın rolünün kavgalarla parçalanmış insan dünyasına barış getirmek olduğu yolundaki geleneksel İran-İslam görüşünün kapsamını genişletiyorlardı (Streusand 1989: 137). Padovalı Marsilius, Aristoteles'in farkında olmadığı anlaşmazlık nedenlerinden biri papanın dünyevi erke sahip olduğu iddiasıdır derken, ilk Avrupa modern devlet kuramını işte tam bu noktadan yola çıkarak oluşturmuştu. (Black 1992: 58). Ebul-Fazl da ulemanın önemsiz ve aynı zamanda insan ilişkileri üzerinde oldukça tehlikeli etkileri olan şeylerle uğraştığını düşünüyordu. Şah bir imparator (padişah) olarak istikrarın ve mülkün (pad) sürmesini sağlar. Dini çatışmaları ve bu çatışmalarla birlikte gelen bölücü tutumları ortadan kaldırmak hükümdarın görevlerinin önemli bir parçasını oluşturur (Rizvi 1975: 354, 364).

Ekber'in din görüşü İslam âlemi için yeni bir hükümdarlık ideolojisi geliştirmesini sağladı. Bu, on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında kullanıldığı anlamda 'aydın' bir yaklaşımdı ve daha yüksek ve felsefi bir ahlak görüşü ışığında, hükümdarın istenilmeyen uygulamalara, dinen onaylanıyor olsalar bile, son verebileceği anlamına geliyordu. Bu görüş 'evrensel barış (sulh-i-kul)', 'evrensel uyum' ve 'insan sevgisi' olarak özetleniyordu. Ebul-Fazl bunun, "insanlar eğitimlerinin yarattığı önyargılardan kurtuldukları, dini körlük ağının iplerinin parçalandığı ve gözün uyumun görkemini gördüğü bir anda ortaya çıktığını söylemiştir" (*Âyin-i Ekberî* 1: 163). Manevi kavrayış insanlar arasında uyum yaratır. Ebul-Fazl bu evrensel barışı 'insanlığın düzene konulmasının temeli' olarak görmüştür (Streusand 1989: 137). Ekber İspanya kralı II. Felipe'ye uluslararası ittifakların 'dünyada barışı ve uyumu sağlamada' önemli olduğunu söylemiş-

10) Subrahmanyam'da (1992: 305); Streusand (1989: 132); Farooqhi (1989: 193).

tir (Farooqi 1989: 20). (Ekber Portekizlilere Osmanlılara karşı bir ittifak kurmayı önermiştir.) Ebul-Fazl hükümdarlara "aralarında dostluk ve işbirliği bağları kurmalarını" salık verir (1582); "halkların böylelikle kendi aralarında iyi ve değerli ilişkiler içine girmeleri Allah'ın yüceliğini gösterecektir" (Vanina 1996: 160). Bu, kozmopolitlik Helen ve Roma imparatorluklarındaki Stoacı düşünceyi akla getirmektedir.

Ekber ve Ebul-Fazl 1580'lerin ortalarından itibaren daha ileri giderek, sadece İslam'ın revize edilmiş bir biçimini değil, yepyeni bir dini, 'Tanrı dinini, *(din-i ilahi)*' ortaya attılar. Ekber, Sufi tarzındaki bu yeni dini tarikatın piri, yüksek görevlerdeki adamları ve ordudaki subaylar da müritleri olacaktı. Kraliyet kültünün semavi dinler öncesi biçimleri ateş ve ışığın kullanıldığı ritüellerde yeniden hayat buldu. Ekber güneşin önünde secdeye vardı: "Yüce güneşten hükümdarlara özel bir rahmet yayılır" (Ebul-Fazl tarafından alıntılanan Ekber; Streusand 1989: 136). Bu yeni 'tanrısal (illahi)' çağı simgeleyen yeni bir güneş takvimine geçildi.

Ekber'in din-siyaset düzeni her şeyden önce hükümdar ile uyruk arasında yeni bir bağ kurmayı amaçlıyordu. Yüksek makamlardaki görevlileri (mansabdar), şaşaalı bir giriş töreniyle Sufi-yogi mürit yaptı. Bu, geleneksel İslam'ı reddetmeyi de içeriyordu: "Kendimi atalarımın uyguladıkları geleneksel ve taklitçi İslam'dan kurtarıyor ve koparıyorum (...) ve mülk, yaşam, şeref ve dinden feragati içeren dört tapınma derecesini kabul ederek Ekber Şah'ın Tanrısının dinine giriyorum" (Streusand 1989: 150). Ekber böylelikle hükümdar ile uyruk arasındaki koşulsuz sadakat bağını vurguluyordu. Yüksek makamlardaki görevliler artık imparatora benzeri olmayan bir *manevi* hamilik bağı ile bağlıydılar. İlkesel olarak bu ilişki bütün uyrukları da kapsıyordu: Bir Sufi şair, "O bir gurudur, diğer insanlar da müritleri (chela)" demiştir. Bu nedenle bütün sınıflardan insanlar *darshan* için (sözlük anlamı görmek; 'Hindu ruhani öğretmenlerle müritleri arasındaki etkileşim'in bir parçası) şafak vakti imparatorun balkonunun altında toplanıyorlardı (Streusand 1989: 124). Bu, patrimonyal monarşi ideolojisinin doruğa çıktığı anlardan biriydi.

Birçok ortodoks Müslüman'a göre, Ekber'in ideolojisi kesinlikle dinden çıkıştı (irtidad). Ancak bu ideolojinin siyasi kültürde birçok öncülü vardı. Burada Sasani ve Zerdüşt fikirlerin yeniden hayata geçirildiği açıktı. Bu görüşle İslam filozoflarının yönetimle ilgili görüşleri, özellikle de Farabi'nin ideal hükümdar görüşü arasında paralellikler vardı. İbn Mukaffa'nın ulemadan bağımsız din monarşisi fikrini akla getiriyordu. Ebul-Fazl da İbn

Mukaffa'nın kaderini paylaştı ve alakasız bir konu nedeniyle bir suikast sonucu öldürüldü; Ekber de kısa süre sonra üzüntüsünden öldü. Ekber'in projesinin ardındaki dini felsefenin Hindistan'da gelişmekte olan maneviyatla ilgili fikirlerden esinlendiği de açıktı. Bu felsefe, Hindu hükümdarlık fikirleriyle örtüşüyordu; Ekber'in Krişna'nın vücut bulmuş şekli olduğu söyleniyordu. Üstelik bu yeni din, Müslüman binyılının (1591-2) hemen öncesinde, bazı insanların bir Mehdi veya 'adil hükümdar' bekledikleri bir zamanda ortaya atılmıştı.[11]

Ancak Ekberizm'de en çok Moğol fikirler yankılanıyordu.[12] Aradığımız anahtar bu olabilir. Babürlüler kendilerini Turani –Orta Asyalı– olarak kabul ediyor ve atalarının Moğol olmasından gurur duyuyorlardı. En çok da dünya fatihi Timur'un ve Cengiz Han'ın soyundan gelmekle gurur duyuyorlardı. Ekber'in ardılları 'Cihangir (dünya fatihi)' ve Şah Cihan (dünya hükümdarı)' unvanlarını aldılar. Ekber 'Timur'un aşiretinin feneri' idi. Ebul-Fazl Adem'den Timur'a giden kutsal bir şecere oluşturmak için çok çaba gösterdi: Tanrısal ışığın Adem'den Ekber'e elli iki kuşak aracılığıyla aktarıldığını ileri sürdü. Bu ışık mitolojik bir atada "insanın aracılığı veya bir babanın dölü olmadan meydana gelmişti". Ekberizm, hanedanın kökenleri ve anavatanı bakımından Orta Asya'da bir anlam ifade ediyordu: İslamiyet öncesinde Orta Asya'daki Moğol sarayları din özgürlüğünün olduğu ve dinler arasında tartışmaların özgürce yapıldığı yerler olmakla ünlü değil miydi? Irk ve hanedan açısından bakıldığında, Ekber'in meşruiyeti devletinin İslami özelliklerini terk etmeyi düşünmesine yol açmış olabilir. Ancak, Ekberizm çok sürmedi (bu açıdan yirminci yüzyıl siyasi dinlerini andırmaktadır).

Daha pratik bir düzlemde ise, hükümdarlık kültü, birkaç aile üyesinin siyasi erki paylaştığı ve içlerinden birinin başa geçtiği aşiret reisliğinden uzaklaşarak, tek bir kişinin mutlak hükümranlığına geçme girişimine inanırlık kazandırdı. Tahta çıkma hakkı Ekber'in doğrudan vârisleri ile sınırlıydı. Dini müritlik yoluyla ortaya çıkan yeni koşulsuz sadakat bağı askeri köleliğe benzer bir ilişki yarattı. Eskiden Müslüman hükümdarların ordularındaki askerlerin İslamiyet'i kabul etmeleri beklenirken, yeni sistem Hinduların orduya alınmasına izin veriyordu, çünkü onlar da hükümdarın müritleriydi.

11) Vanina'da (1996: 33); Rizvi (1975: 353, 357, 362).

12) Daha sonra olanlar için bkz. Foltz (1998: xxix); AS 17; Subrahmanyam (1992: 304); Farooqhi (1989: 23, 98); Streusand (1989: 131).

Bu, yönetimi merkezileştirme çabasının bir parçasıydı. Ekber bürokrasiyi sistematik bir hale getirdi ve memurları çeşitli sınıflara ayırdı. Ancak merkezileşme hiçbir zaman çok ileri gitmedi. Yüksek makamlardaki yetkilileri hükümdara daha fazla bağlama girişimi, onları sadece bir eyaletten diğerine daha kolaylıkla gönderilebilir yapması açısından başarılı oldu. Kendi eyaletleri içinde çok fazla özerklikleri vardı; birçok eyalette 'parçalı' aşiret yönetimi sürdü ve imparatorluk yönetimi pek büyük fark yaratmadı.

ORTODOKS SÜNNİ SİYASET DÜŞÜNCESİ

Ekber'in din-siyaset politikaları Cihangir (hd. 1605-27) ile Şah Cihan'ın (hd. 1628-58) yönetimlerinde de devam etti. 'Mürit' çemberi Müslüman ve Hindu soyluların büyük kısmını kapsayacak şekilde genişletildi. Hatta bazı reform yanlısı Müslümanlar 'İslam'ın kılıcını kuşanmış Hinduizm' politikasını destekliyorlardı.

Ancak Ekber ile Ebul-Fazl'ın *ideolojik* girişimleri uzun ömürlü olmadı. Hindular ile Sufiler Ekber'in fikirlerinden bazılarını savunmayı sürdürdüler. Adalet, 'Hindu ve Müslüman inançlarını birleştiren adil hükümdar Ekber' tarafından kurulan evrensel barış anlamına geliyordu (bir Sufi şair tarafından söylenmiştir; Vanina: 1996: 61). Cihangir, Ekber'in Hindu din adamlarından tavsiye alma uygulamasını sürdürdü; Cihangir'e 'her iki dinin efendisi' deniyordu; bir ortodoks Nasihat kitabı da ona atalarından (Adem'den Timur'a) geçen aydınlanmanın tanrısal nurundan söz ediyordu. Ancak bir *din-i ilahi*yi geleneksel İslamiyet'in yerine koyma girişimi büyük tepki gördü ve terk edildi. Öte yandan Cihangir yanılmazlık fermanını iptal etmeyi reddetti.

Ortodoks Sünniliğin uygulanması Sufilik gibi alternatif dindarlık biçimleri nedeniyle oldukça zayıf kaldı. Hindistan'da Sünniliği entelektüel olarak yeniden canlandıran kişinin bir Sufi olması Hint İslamiyet'inin tipik bir özelliğiydi. Bir Nakşibendi olan Şeyh Ahmed Sirhindi (1564-1624) Ekberizm'e son derece karşıydı ve kamu yaşamında İslami değerlere geri dönüşü savunuyordu. Ekberizm'in ortaya çıkmasını mümkün kılan şeyin ulemanın yozlaşmışlığı olduğunu kabul ediyordu. Cihangir'in, yanılmazlık fermanının yerine, dindar ve dürüst bir alimi "Şeriatın yorumunu yapacak nihai hakem olarak ataması" için bir "ikna cihadı" başlattı (Rizvi 1978: c. 2, s. 365). Cihangir Şeyh Ahmed Sirhindi'yi hapse attırdı.

Sirhindi'nin programı İslam tarihinin ve Peygamber'in rolünün özgün bir şekilde yorumlanması üzerine kuruluydu. Sirhindi, Peygamber'in ölümünün üzerinden geçen 1.000 yıl boyunca onun insani ve dünyevi yönlerinin gerilemekte olduğunu, buna karşın manevi yönünün 'sürekli olarak güç kazandığını' söylüyordu.[13] Bir başka deyişle, gerekli olan şey, kamusal ve siyasal yaşamda İslami değerlerin yeniden canlandırılmasıydı. Sirhindi kendisini, Şeriatın kamusal yönünü canlandırarak ve böylelikle artık yalnızca manevi olarak uygulanan şeylerin yeniden kamusal yaşamda uygulanmasını sağlayarak Peygamber'in yaşadığı dönemdeki ideal koşullara geri dönüşü gerçekleştirecek biri olarak görüyordu. O yeni Müslüman binyılının Yenilikçisi (müceddid) olacaktı; hatta Sirhindi kendini Peygamber'in arkadaşlarıyla eşit görüyordu ve Muhammed'in peygamberlik özelliklerine sahip olduğunu ileri sürüyordu.

Ancak Sirhindi'nin amacı Şeriatı, ortodoks fukahanın anladığı şekilde değil de, Sufilikteki anlamıyla canlandırmaktı. Sufi geleneğini Hinduizmle olan ilişkisinden kurtarmaya ve geleneğin İslamiyet'teki önemini sürdürmesini sağlamaya çalıştı. Sufiliğin gayrimüslimlere karşı tavrını değiştirmeye çalıştı. Bir idamdan sonra şu sözleri söyledi: "Kâfirlerin aşağılanması Müslümanlar için hayatın kendisidir."

Genel olarak ana İslami düşünce yeni hiçbir şey söylemeden geleneksel fıkıhtan ve Nasihatülmülûk tarzından besleniyordu. Hasan Ali bin Eşref Münşi Kaşani; 1579-80 yılları arasında yazdığı kitabı *Ahlaq-i Hakimi*'de ortodoks bir din devleti görüşü ileri sürmüştür. İçinde Şeriat yönetimi üzerine bir bölüm bulunan *Ahlaq-i Jahangiri* (1620-2) ile torunu Nureddin Gazi Kaşani; ve 'Şeriat hukukunun mistik yoldan üstün olduğunu vurgulayan' Delhili Şeyh Abdülhak (1551-1642) tarafından da aynı görüş ileri sürülmüştür. Şeyh Abdülhak kitabı *Risalah-i Nuriyyah-i Sultaniyya*'da imparatorun dini otorite olduğu iddiasını reddeder ve fukahanın yardımıyla Şeriatı savunan hükümdarı över. Askeri ve siyasi konular Ebu Talib tarafından derlenen *Malfuzat-i Timuri*'de (1637-8) ele alınmıştı.[14] (Kuzey Hindistan ile Orta Asya arasındaki bağlantılara bakıldığında, Hunci'nin (bkz. s. 268) bu yazarlar üzerindeki etkisinin ne kadar olduğunu görmek ilginç olur.)

Ekber ve Cihangir dönemlerinde yazılan Nasihatülmülûk tarzı yapıtlar, Ekberizm'den hiç iz taşımadan etik ile devlet yönetimi üzerine

13) Y. Friedmann, *Shaykh Ahmad Sihrindi* (Montreal: McGill-Queen's Univesity Press, 1971), s. 15.

14) AS 23; Ahmad (1969: 2) ve (1962: 130); Rizvi (1978: c. 2, s. 363).

geleneksel fikirleri tekrar ediyorlardı. Devvani örnek alınmaya devam ediliyordu; Cihangir aynı zamanda Miskeveyh'i de tercüme ettirdi (bkz. s. 103). Babürlülerin hizmetinde olan İranlı fakih Muhammed Bakır Necmisani (ö. 1637) kitabı *Mau'izah-i Jahangiri*'de (1612-13) yönetime ortodoks Sünni İslam-İran tarzı yaklaşımı yeniden formüle etti.[15] Muhammed Bakır devletin oluşumuna ilişkin geleneksel görüşü tekrar etti. "Dünya işlerinin düzenlenmesi, insan ırkının işlerinin yürütülmesi için yasa gerekir"; yasa Peygamber tarafından konulmuştur; dolayısıyla, şimdi gerekli olan, "otoritesi artırılmış, düzeni sağlayan ve doğru dinin direklerini güçlendiren (...) ve barış ile güvenliği koruyan basiretli ve güçlü bir hükümdardır". Bir kez daha din ile siyasi erk birbirlerine bağımlı olarak kabul edilmektedir: "Hükümdarın denetimi olmaksızın Şeriatın hükümleri yürürlüğe konulamaz." Muhammed Bakır, "cennet koşullarına sahip olmak için, barış ve güvenlik imparatorun kılıcıyla sağlanmalıdır. (...) En yüce cennet varlığını adil hükümdarların kılıçlarına borçludur" (s. 41-2, 47-8) şeklindeki Hobbesvari görüşü tekrarlıyordu.

En önemlisi, imparator hayatını ve yönetimini Şeriata göre şekillendirmelidir. Ebul-Fazl hükümdara bir 'bilgeye (hakim)' danışmasını önermişti; ancak Muhammed Bakır '[Müslüman] toplumun (millet) başı olarak' imparatorun, 'politikalarını ulemanın tavsiyesi, öğüdü ve yargısı uyarınca oluşturması' gerektiğini söylemektedir (s. 42). Muhammed Bakır otorite olarak kabul ettiği 'bilgeler'den ve 'filozoflar'dan alıntılar yaptı ve böylece Müslüman olmayan veya en azından fıkıhçı olmayan öğretmenlere de bir rol biçti. Bu, imparatorun uyruklarının refahını artıracak, dolayısıyla da onları sadık yapacaktır. Sorunları toplumsal refah ve güvenlik adına 'çözümleyip sonlandırması' için imparatorun 'insanların yaşamları ve mülkleri üzerinde' çok kapsamlı gücü olmalıdır (s. 42, 46).

Adalet Müslüman siyasi ahlakının odağında kalmaya devam etti. Muhammed Bakır'ın söylediği gibi, "yönetimde adalet ve eşitlik, hükümdarların egemenliklerinin ve şanlarının sürmesini ve öteki dünyada ödüllendirilmelerini sağlayacak araçlardır. Onlar için hiçbir şey insanların refahını sağlamaya çalışmaktan daha bağlayıcı olmamalıdır" (s. 46). "Dünyanın işleyişinin ve insan ırklarının temelinde adalet vardır" (bu sözün Şah Cihan'a ait olduğu söylenmektedir; Kulke 1995: 271).

15) Sajida Sultana Alvi (yay. haz. ve çev.), *Advice on the Art of Governance, Mau'izah-i Jahangiri of Muhammad Baqir Najm-i Sani* (Albany: SUNY, 1989).

Nureddin Kaşani adaleti evrensel hoşgörü ile bir tutmuştur. Ancak, birçok Müslüman yazar için adalet, Müslüman dünyada her zaman geldiği anlama geliyordu: Yargıda tarafsızlık, zayıfların korunması, yoksullara, özellikle de çiftçilere zorbalar tarafından yapılan haksızlıkların giderilmesi. "Hükümdar öyle cezalar vermelidir ki, zalimler kurbanları üzerinde baskı kuramasınlar, soylular yoksullara iyi davransınlar ve dünya bahçesi zalimlik dikenlerinin ortadan kaldırılmasıyla güzelleşsin" (resmi tarih; Kulke 1995: 271). Soylulara ve sıradan halka, toprak sahiplerine ve köylülere eşit davranılmalıdır. Ebul-Fazl'ın söylediği gibi, "hükümranlığın önkoşullarından biri, dost-düşman, akraba-yabancı ayrımı yapmadan ezilenlere adalet götürülmesidir (...) ki (...) sarayla bağı olanlar ilişkilerini bir baskı aracı haline getirmesinler" (Rizvi 1975: 364). İmparator sıradan çiftçilerin şikâyetlerini dikkatle dinlemelidir.

Toplumun dört meslek grubuna bölünmesi Babürlü yazarlar tarafından ciddiye alınmıştır; bu gruplar ile dört temel unsur arasında paralellikler bulunmaktadır. Ebul-Fazl bu gruplamayı Devvani'den ve Nasıreddin Tusi'den almıştır ve onlar gibi toplumsal sınıfları iş bölümüne dayandırmıştır; ancak, grupları farklı bir düzene koymuştur. Önce savaşçılar, arkasından da zanaatkârlar ve tüccarlar gelmektedir çünkü "onların emekleri ve seyahatleri sayesinde Tanrı'nın armağanları evrenselleşir" (Gazali ile karşılaştırınız, s. 148). Kalemiyye birinci sıradan üçüncü sıraya düşmüştür; bunun amacı muhtemelen ulemanın önemini azaltmaktır. Ebul-Fazl kalemiyyenin en başına felsefi eğitim almış ve Sufi aydınlanmaya erişmiş 'bilge'yi koyar; fukahadan veya din yargıçlarından söz etmez. En sonda çiftçiler bulunmaktadır. Ebul-Fazl herhangi bir organizmada olduğu gibi, sınıfların da birbirlerine bağımlı olduklarını vurgulamıştır: Aralarında "denge, fikir birliği ve uyum olmalıdır; kalabalık insan grubu tek vücut olmalıdır".[16] Abdülhak, hükümdar ile toplumsal sınıflar ('dünyanın ve insanlığın direkleri') arasındaki ilişkiyi beden ile ruh arasındaki ilişki ile karşılaştırır (Rizvi 1978: c. 2, s. 363). Babürlü yazarlar memurları, Ekber'in sınıf sistemini yansıtan bir şekilde, dört grup veya 'imparatorluğun direkleri' olarak sınıflarlar. Muhammed Bakır'ın sisteminde, üçüncü grupta görevi zayıflar adına güçlüyü cezalandırmak olan bir yüksek memur (hâkim) bulunmaktadır.

Ebul-Fazl bireylerin toplumsal sınıflarını belirleyen kişinin hükümdar olduğunda ısrar ediyordu; çünkü hükümdar "kişisel yetenek ile baş-

16) Vanina'da (1996: 36); Rizvi (1975: 367-8).

kalarına saygı göstermeyi birleştirerek dünyanın gelişmesini sağlar" (Rizvi 1975: 368). Muhammed Bakır ve Abdülhak, hükümdarın alt tabakadan bir insanın üst tabakadan insanlarla eşit olduğunu ileri sürmesine izin vermeyerek 'sınıflar arası ayrımı' desteklemesi gerektiğini düşünüyorlardı. Bu görüş akla Barani'yi getirmekte ve bazı Osmanlı ıslahatçılarının programını andırmaktadır. Bu, ülkenin ileri gelenlerinin ve ulemanın çıkarları ile aynı çizgideydi.

İktidar Çemberi (bkz. s. 92) pek önemli rol oynamış gibi görünmemektedir ancak Şah Cihan ile yaptığı bir sohbet sırasında bir Sufi şeyhi tarafından dile getirilmiştir. Şeyh tarımın önemini vurgulamıştır: İmparatorun önceliği "yeni bölgelere insanlar yerleştirerek ve buralarda tarım yapmalarını sağlayarak uyruklarının refahını artırmak olmalıdır"; bu "askeriyeyi memnun eder, hazineyi de doldurur" (Rizvi 1965: 341).

'Şeriatın direği', 'Allah'ın yeryüzündeki hilafeti ve niyabeti makamlarında bulunmayı hak eden', 'Allah'ın her iki dünyadaki vekili' (Farooqi 1989: 194), Yeniden Başlatıcı (binyılı) gibi sıfatlarla anılan Şah Cihan zamanında din kuralları daha sıkı bir şekilde uygulanmaya başladı. Şah Cihan İslamiyet'le ilgisi olmayan mabetlerin yapılmasını yasakladı. Oğulları Dara Şükuh ile Evrengzib arasındaki taht kavgasında devletin İslamlaştırılması ve özellikle de Müslümanlarla Hindular arasındaki ilişki bir sorun haline geldi. Sufilerin çoğunun desteklediği Dara Şükuh 'iki okyanusun birleşmesi'nden, ortaklıktan yanaydı; Muhammed 'sadece Müslümanlar için değil, bütün dünya için bir lütuf' değil miydi? (Rizvi 1965: 341) Ama galip gelen Evrengzib (hd. 1650-1707) oldu. Hindu hükümdarlara karşı cihat ilan etti ve Babür İmparatorluğu'nu Güney Hindistan'a kadar genişletti. Sünni ortodoksiyi kamu yaşamına yeniden soktu ve Hanefi fıkhını temel alan tek tip bir hukuk sistemi kurmaya çalıştı; bu fıkıhla ilgili olarak, kapsamlı bir derleme olan *Fatawa-i 'Alamgiri* yayımlandı. Evrengzib en son olarak da gayrimüslimler için baş vergisini yeniden koydu.

Evrengzib'den sonra, özgün uygulamaları ortadan kalkan Babür İmparatorluğu yıkıldı. Bengal nevvâbı gibi bazı valiler bağımsızlıklarını kazandılar; Sihler kendi devletlerini kurdular; Marathas gibi Hint prensleri Güney Hindistan'da gücü tekrar ellerine geçirdiler. Afgan aşiretler ilk olarak İran'ın yeni hükümdarı Nadir Şah (1739), daha sonra da Ahmad Şah Dürani (1757-61) yönetiminde Hindistan'ı işgal ettiler. Veliyullah Dihlevî, Dürani'nin Hindistan'ı kâfirlerden kurtaracağını umuyordu. Her iki işgalde de Delhi yağmalandı. Babürlüler hâlâ 'hilafet ve hükümranlık

tahtında' kendilerinin bulunduğunu söylüyorlardı ve sonuna kadar (1857) İngilizler de dahil olmak üzere Hindistan'daki bütün yöneticilerin kendilerine bağlı olduğu masalını söylediler.[17]

DELHİLİ VELİYULLAH DİHLEVÎ (1703-62): İNSAN DOĞASI VE UYGARLIK

Bu zor dönemde Şah Veliyullah Dihlevî (Delhi 1703-Delhi 1762)[18] İslami toplumsal ve siyasal düşünceye, özgün bir toplumsal evrim görüşü üzerine dayandırdığı yeni bir yaklaşım getirdi. Nakşibendi tarikatının bir üyesi olan Dihlevî bir medresenin başı olan babasından sonra bu makama geldi; daha sonra Mekke'ye hacca gitti (1730-2) ve ıslah edilmiş bir Şeriat Toplumu kurmaya kararlı bir şekilde geri döndü. Oğullarıyla birlikte Kur'an'ı Farsçaya ve Urducaya çevirdi. Dihlevî Sufileri kişisel otoritelerini çok önemsedikleri için, ulemayı bilgiçlik tasladıkları için ve ulema ile askeriyeyi çalışmadan kamu fonlarından para aldıkları için eleştirdi. Ona göre bu durum üreticilerin –çiftçiler, tüccarlar, zanaatkârlar– aşırı vergilendirilmesi ile birleşince devletler yıkılır.

Dihlevî iki önemli kuramsal inisiyatif geliştirdi. Birincisi içtihadın (bireysel akılcı yargı) kapsamını genişletmekti. Bu düşünce devrimci ve modern bir fikirle ilgiliydi: Şeriat, formüle edildiği dönemdeki koşulların ışığında yorumlanmalıdır ve bugünkü dünyanın değişen gereksinimlerine adapte edilmelidir. Şeriat insanların zamana ve mekâna göre farklılıklar gösterebilecek durumlarına cevap verebilmelidir. Dihlevî bu görüşü, Kahire'deki El Ezher Üniversitesi'nde ve Sudan'da hâlâ müfredatlarda bulunan *Hujjat Allah al-Baligha*[19] başlıklı yapıtında dile getirmiştir.

Dihlevî ikinci olarak ulemanın fıkıh açısından dine yaklaşımı ile Sufilerin mistik yaklaşımı arasındaki farklılıkları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Dihlevî, 'Bütün sistemlerin yıkılmasını' savunmuş ve uzlaşmaya dayalı bir yaklaşım (*tatbik*) ileri sürmüştür. Çünkü "Allah anlaşmazlıktan ve mezhepçilikten uzak durmamızı ister". Bu görüş de onun tarihe devrimci yaklaşımından kaynaklanmaktadır: İnsan doktriner farklılıkları ele

17) Buckler, yukarıda 5. not.

18) *EI* 2: 254-5; A. A. Rizvi, *Shah Wali-Allah and His Times* (Canberra: Ma'rifat, 1980); Baljon (1986).

19) Çev.: M. K. Hermansen (Leiden: Brill, 1996).

alırken "hepsinin zamanın ruhuna göre adapte edildiğini hesaba katmalıdır" (Baljon 1986: 202). Sadece ritüeldeki farklılıklara izin verilmelidir.

Gazali gibi Dihlevî de *denge* (tevazun) kavramını savunuyordu. Örneğin, insan "huzurlu ve rahat bir hayat iyidir" diyebilir; veya "çatışma, yarışma ve çok çalışma gerektirdiği için (...) öteki dünyaya hazırlık yapılmasını ihmal ettirdiği için" huzurlu ve rahat bir hayat kötüdür de diyebilir (*Hujjat*, s. 304). Ancak aslında "Allah'ın hoşuna giden şey orta yoldur; uygarlığın desteklerini korurken, buna Allah'ı da hatırlamayı dahil etmektir." Dihlevî ekonomik ilişkilerde de dengeyi (tevazun) tavsiye eder.[20]

Ancak Dihlevî hoşgörüyü sadece Müslümanlara gösteriyordu. Dihlevî'nin inanmayanlara, özellikle de Hindulara karşı tutumu katıydı: İnanmayanlar bastırılmalıdır, onlar tarım işçileri olarak kalmalıdır ve çok ağır bir baş vergisi ödemelidir. Bu, Evrengzib'in topluluklar arası ortaklığa gösterdiği tepki ile uyumluydu. Muhtemelen bu görüş de azınlıkta olan bir egemen grubun hissettiği güvensizliği yansıtıyordu.

Dihlevî'nin Şeriatın zamana göre değişim gösterebileceği düşüncesi insanın toplumsal gelişmesine ilişkin genel bir kuram bağlamında geliştirilmişti. İnsanların doğasında bulunan ama başka hayvanlarda bulunmayan üç özellik vardır: (1) 'evrensel bakış (al ra'y al-kulli)'; (2) estetik duyusu; ve (3) 'akıllı ve bilinçli insanlar' arasında 'uygarlığın uygun desteklerini (*irtifaqat*) keşfetme' yeteneği; yani, 'uygar yaşamın giderek rafineleşen düzeninin ve sanatlarının gelişiminin aşamalarını keşfetme' yeteneği. "Aynı kaygılarla motive olan" diğer insanlar akıllı insanların söylediklerini "bütün kalpleriyle kabul ederler" çünkü *irtifaqat* "onların bildikleriyle uyum içindedir" (s. xix, 115-16).

Dört *irtifaqat* (veya aşama) (Hegel'in diliyle 'an') vardır. İlk aşamanın kapsamında dil, tarım, hayvancılık, inşaat, giyinme, kadınların tekeşliliği ve aletler bulunur. Bu aşamaya, bedeviler ve "çöllerde, yüksek dağlarda ve ılıman iklimlerden uzaklarda yaşayan insanların oluşturduğu küçük toplumlar" da dahil olmak üzere *bütün* insanlar ulaşır (Baljon 1986: 193).

İkinci aşama 'her alanda doğru deneyim sahibi olarak', bu alanlardaki davranışı test etme ve rafine hale getirme bilimidir (hikmet); 'insanlar arasında dostça etkileşim ve doğru ilişki içinde olma temelinde, zarar vermekten uzak, yarar sağlamaya yakın tavırları' seçmektir. Bu aşamada 'doğru bir şekilde yemek yeme (...) tuvalet kullanma, cinsel ilişkide bu-

20) Nizami (yukarına 5. not), s. 51.

lunma, giyinme ve barınma' bulunmaktadır. Bu aşamaya yerleşik insan toplulukları ve ılıman iklimlerde yaşayan şehir halkı' ulaşır. Ev idaresini ve zorunlu olarak yapılan işbölümünden kaynaklanan ekonomik ilişkileri kapsar; bu kabaca, Hegel'in 'sivil toplum' dediği şeydi. Bu *irtifaqat*, 'alışverişi, işbirliğini, geçim yollarını' ve çeşitli meslekleri içerir. Çünkü 'ortakçılık, kiralama ve kiraya verme, ortaklık, vekâletname verme (...) borç alma, emanete alma (...) şahitlik, belge hazırlama, ipotek, teminat ve senet' gibi konularda anlaşmalar ve mukaveleler olmaksızın işbirliği olamaz. İnsanlar mesleklerine ve yaşadıkları yere bağlı olmalıdırlar.[21]

Bu alanda, hükümdarın buyruklarına veya halk arasındaki düşünceye bağlı olarak farklı halklarda farklı adetler ortaya çıkmaktadır. Bazı adetler kötüdür ve gerekirse zor kullanarak kaldırılmalıdırlar. İnsanlar çoğunlukla neden bir adeti benimsediklerini bilmezler; ama insanları hayvanlardan ayıran şey adetlere sahip olmalarıdır (s. 142-3).

Üçüncü *irtifaqat*, bir şehri veya devleti (medine), yani, 'birbirlerine yakın yaşayan, birbirleriyle ilişki içinde olan ve ayrı evlerde yaşayan bir grup insanı' yönetme bilimidir. Bu aşama gereklidir çünkü anlaşmazlıklar insanları 'adaletle karar verecek, asileri bastıracak (...) vergiler toplayıp bunları doğru bir şekilde harcayacak birini aralarından hükümdar olarak seçmeye' zorlar (s. 117, 129). Bu nedenle, insanın 'sağlam ve güçlü bir kişiliğe, tam anlamıyla bir öndere (imam)' ihtiyacı vardır (Baljon böyle ifade etmektedir: s. 194).

Dördüncü olarak, bu tür devletlerin hükümdarları anlaşmazlığa düşerler. Bu nedenle, bu devletler, "ülkesini bir başkasının ele geçirmesini olanaksız kılan bir ordusu ve donanımı olan bir Halife atamak zorundadırlar" (*Hujjat*, s. 137). Sahneye İskender ve daha başarılı bir şekilde Muhammed girer. Dihlevî bu tür halifelerin bütün dünyaya değil, dünyanın büyük bölümlerine hükmettiklerini düşünür.

Dihlevî'de o güne kadar İslam düşüncesinde bulunmayan bir doğa yasası kuramı olduğu görülmektedir. Bütün canlılar gibi insanların da, 'özel biçimleri aracılığıyla bireylerin kalplerine aşılanmış bir yasaları (Şeriat)' olduğunu söyler. Dihlevî ahlaki yükümlülüklerin ve toplumsal kuralların insanlık durumundan doğduğunu söylemiştir. "Her konuda, birbirlerinden çok uzak olsalar bile, bütün ülkelerin insanlarının fikir birliği içinde oldukları noktalar vardır." Dihlevî'ye göre "tüm insanların yararına olan amaçlar, onun ideal doğal yapısında (fıtrat) bulunur". 'Bütün in-

21) Hujjat, s. 121, 127-8; Baljon (1986: 194); Rizvi, *Shah*, s. 310.

sanların temel yapısına uygun olan bu inançların oluşturduğu alt katmana' Dihlevî, mekteb-i tabii (doğanın hukuk okulu) diyordu. Bütün bunların uygarlığın ilk aşaması için doğru olduğu çok açıktır; ancak Dihlevî insanların uygarlığın ikinci ve üçüncü aşamalarına da 'doğuştan yatkın' olduklarını söylemiştir (s. xix, 122, 303). Burada da Hindistan ortamının, hatta Babürlülerin içinde farklı ahlaki-hukuki-dini sistemlerin yan yana bulunduğu din-siyaset politikasının etkisini görebiliriz. Doğa ile gelenek arasındaki ilişki üzerine olan bu tartışma ile Montesquieu arasında paralellikler bulunmaktadır.

Bütün insan toplumları, belli konularda kurallar yapma zorunluluğunu hissederler ama bu kuralların içerikleri toplumdan topluma değişiklik gösterebilir. Hukuk sistemleri farklılık gösterir ama bu farklılıklar meşrudur, çünkü bunlar aynı insani ihtiyaçlar üzerine kuruludur ve aynı 'yararlı' amaçlara sahiptir. "Her ulusun mizaçlardaki ve alışkanlıklardaki farklılıkların gerektirdiği kendine özgü davranış tarzları vardır." Dihlevî'ye göre dinler arasında farklılıklar vardır çünkü peygamberler 'doğal yol'a mümkün olduğunca yakın durmaya çalışırlar ama aynı zamanda evrensel bakışla uyum içinde oldukları sürece, yani insanların iyiliğini hedefledikleri sürece, mevcut kültürel normlara ve geleneklere saygı gösterirler. (Saflık Kardeşliği ile karşılaştırınız; s. 91) Peygamberler sadece insanların mantıklı olarak nitelendirebilecekleri ve benimsemeye ikna edilebilecekleri değişiklikleri yaparlar. Bazı konularda bir kural koymak gerekir ama kuralın ne olduğu önemli değildir; örneğin, su servisini sağdan yapmak (s. xxi, 122, 126, 132, 309).

En ilginç olanı, Dihlevî'nin toplumsal örgütlenmeye, oradan da (önce küçük ölçekli, daha sonra büyük ölçekli) devlete giden ve İslam dünyasının deneyimlerinden alındığı açıkça belli olan insan doğası görüşünün temelde natüralist olmasıdır. Yani, ahlakın, hukukun, toplumun ve devletin insan gereksiniminden ve insan doğasından kaynaklandığını kabul etmektedir. Bu nedenle Dihlevî, on üçüncü ve on sekizinci yüzyıllar arasında Avrupa'daki ahlak fikirlerini değiştiren türden doğal bir ahlak yasası fikri ortaya atan tek Müslüman'dı.

Dihlevî'nin ilk iki aşaması İbn Haldun'un bedeviliği ile Hazeriliğini andırmaktadır; ancak o İbn Haldun'un kullandığı terminolojiyi kullanmadığı gibi asabiyyete de atıfta bulunmamıştır. Dihlevî, devleti, İbn Haldun'un gördüğü gibi karmaşık bir Hazeriliğin başlatıcısı olarak görmek yerine, karmaşık bir toplumdaki çatışmanın sonucu olarak görerek geleneksel İslam felsefesinin izinden gitmiştir.

İnsanların aynı zamanda yanılmaz, doğrudan Allah'tan gelen mutlak bilgi sahibi ve 'ister insanların arasında yaşıyor, ister mesajı insanlar arasında korunmuş olsun, otoritesi konusunda herkesin fikir birliği içinde olduğu' bir peygambere ihtiyaçları vardır (s. 247-8). Dini Doğruluk önce insan doğası, ikinci olarak da belli bir zaman ve mekânın gelenekleri üzerine kuruludur. Dihlevî'nin halifelik kuramı ilginçtir çünkü manevi (bâtını) halifelik ile halkın ibadet kurallarına uymasını teşvik etmek için gerekli olan siyasal (zahiri) halifelik arasındaki farka işaret ederek, Sufilerin görüşü ile fukahanın görüşünü uzlaştırmıştır.

Dihlevî aynı zamanda ilk kez 'özel anlamda (hâss)' halifelik ile 'genel (âmm)' anlamda halifelik arasında fark olduğuna işaret etmiştir. Özel halifelik makamını sadece Muhammed ve Muhammed tarafından atanan ilk iki halife ellerinde bulundurmuşlardır. (Bu görüş uzlaştırıcıydı çünkü ne tam olarak Şii, ne de tam olarak Sünni bir görüştü.)

Diğer bütün halifeler (sadece) iyi Müslüman hükümdarlardır; onlar insanlar tarafından seçilir ve başkalarına danışmaları gerekir. Onların amacı "dini disiplini yeniden canlandırarak (...) Cihat yaparak, yargılama görevini üstlenerek ve benzeri şeylerle dini uygulamaktır" (Baljon 1986: 125). İslamiyet'i reddetmedikleri sürece onlara itaat edilmelidir; reddederlerse, onlara karşı güç kullanmak bir görevdir. Bu bağlamdaki halifelere bir örnek Abbasilerdi; bu tür halifelerin en iyisi de Gazneli Mahmut'tu. Burada Dihlevî geleneksel olarak halifelikten beklentileri düşürüyor ve sultan-halife tezini destekleyerek, Şeriata uyan her hükümdarın halife olabileceğini söylüyordu.

Bu anlamdaki halifelik Müslümanlık öncesi imparatorluklarda da bulunuyordu. Bu, dini terminolojinin son derece genişletilmiş biçimiydi. Dihlevî Perslerle Bizanslıların gerilemesinin nedeninin, 'köylüler ve tüccarlar gibi insanlardan alınan vergileri artırarak ve onlar üzerinde baskı kurarak' oluşturdukları aşırı zenginliklerinden kaynaklandığını düşünüyordu. (Abbasiler ve Türkler de böyle yönetmişlerdir.) Ve Allah "okuma yazması olmayan bir peygamber" aracılığıyla halifeliğin "maddi yönünü ortadan kaldırarak bu hastalığı tedavi etti" (s. 306, 308).

Dihlevî İslamiyet'te reformu ve geleneksel bir İslam devletinin kurulmasını hararetle savunuyordu. Öğretileri Hindistan'da İslami düşüncenin canlanmasına yol açtı. Oğlu Abdülaziz (Delhi 1746-Delhi 1824) İngiliz egemenliği altında bulunan bölgelerin yeniden 'darül harb'e dönüştüğünü söyledi; bu nedenle de, buralarda yaşayan insanların, cemaat namazlarını kıldıracak ve hukuki muameleleri denetleyecek imamlarını seçmeleri

gerekiyordu.[22] Dihlevî'nin oğlunun müritlerinden olan Sayyid Ahmed Barelvi (1786-1831) (Hardy 1972: 51-9) Sihlere ve muhtemelen İngilizlere karşı Cihat ilan ederek Müslümanları kâfirlerin egemenliğinden kurtarmak için son bir girişimde bulundu.

Dihlevî'nin fikirleri, her şeyden önemlisi de görüşlerini savunmak ve İslamiyet'in mevcut durumunu açıklamak için benimsediği yaklaşım yeniydi. Hayran olduğu İbn Teymiyye gibi o da, dil ve biçimde kesinliğe çok önem veriyordu ama İbn Teymiye'nin tersine uzlaşmacıydı. İçtihadın kullanımına dini-hukuki uygulamaların göreliliğine ilişkin görüşleriyle 'İslami modernizmin kurucusu' idi (*EI* 2: 254b). Dihlevî'nin insan doğası düşüncesi, Avrupa rasyonelliğine bir cevap olsun olmasın, İslami düşüncenin yeniden bir çerçeveye oturtulmasının yolunu *açabilirdi* (EI 3: 430b); ancak bu gerçekleşmedi. Seçim ve danışma konusundaki görüşleri gibi, 'genel' Halife kuramı da yirminci yüzyıl siyaset düşüncesine bir temel oluşturdu. Halifeliği, dolayısıyla da İslam devletini kısmi olarak laikleştirmesi bağlamında, Dihlevî'nin diğer bütün İslam düşünürlerinden daha modernist olduğu görülmektedir. Ama yine de, onda da bir entelektüel seçkinler kavramı vardı.

22) A. A. Rizvi, *Shah 'Abd al-'Aziz: Puritanism, Sectarianism, Polemics and Jihad* (Canberra: Ma'rifat, 1982);

24
Osmanlı İmparatorluğu'nun Gerilemesi ve Reform

Osmanlı İmparatorluğu'nun on altıncı yüzyılın sonlarından itibaren gerilemesi hem o dönemdeki insanlar, hem de tarihçiler arasında tartışma yaratmıştır.[1] On altıncı yüzyılın sonlarından yirminci yüzyılın başlarına kadar süren gerileme Osmanlı siyaset düşüncesinin başlama noktasıdır. Tarihçiler gerileme düşüncesi konusunda farklı görüşlere sahiptirler: İmparatorluk eskiden olduğundan daha istikrarsız ve güçsüz mü olmuştu, yoksa sadece çağdaş Avrupa ile karşılaştırıldığında mı öyleydi? 'Gerileme'nin nedenleri içsel miydi, yoksal dışsal mıydı? Eğer Osmanlı Devleti İslam dünyasındaki diğer devletlerle karşılaştırılacak olursa, gerileme o kadar belirgin değildir. Şaşırtıcı olan Osmanlı Devleti'nin gerilemesi değil, gerilemenin bu kadar uzun sürmesidir.

Osmanlılar ilk askeri yenilgilerini İnebahtı Muharebesi'nde (1571) aldılar. İnebahtı, "o güne kadar Akdeniz'de savaşılan en büyük muha-

1) Howard (1988). Daha sonra olanlar için bkz. Shaw (1976), Gerber (1994), Kunt (1983), İnalcık (1980), Heyd (1973); Zilfi (1988), Şerif Mardin, "Power, Civil Society and Culture in the Ottoman Empire", *Comparative Studies in Society and History* II (1969), s. 258-81.

rebeydi" (İnalcık 1973: 41) ve (hangi açıdan bakılırsa bakılsın) Actium veya Salamis muharebelerinden bu yana sonuçları en önemli olan muharebeydi. İnebahtı Muharebesi'ni Balkanlar'da askeri bir açmaz izledi (1596-1606: 'uzun Türk savaşı'). Osmanlılar birkaç cephede birden Habsburglarla ve İran'la savaşmaya başladılar; on yedinci yüzyılın ilerleyen dönemlerinde de Rusya, Polonya ve Venedik'le savaştılar. IV. Murat (hd. 1623-40) İran'a karşı bazı başarılar kazandı ve bunun sonucunda, Osmanlı İmparatorluğu ile İran'daki Safeviler arasında daimi bir sınırın çizildiği Kasr-ı Şirin Antlaşması (1639) imzalandı. Osmanlılar Viyana'yı fethetme çabalarının başarısızlıkla sonuçlanmasının (1683) ardından, on yedinci yüzyılın sonlarına doğru karada çok büyük yenilgiler aldılar. Macaristan'ı, Transilvanya'yı (Erdel), Dalmaçya'yı ve Güney Yunanistan'ı vermek zorunda kaldılar (1699 Karlofça Antlaşması). Bu gidişi tersine çevirme girişimleri daha başka yenilgilere ve Sırbistan'ın büyük bir bölümünün kaybedilmesine yol açtı (1718 Pasarofça Antlaşması).

Özellikle imparatorluğun ekonomik durumu şimdi olduğu gibi o zaman da tartışmalara yol açıyordu. Ticaret Akdeniz'den Atlas Okyanusu'na ve Ümit Burnu'na kayıyordu; Rusya Orta Asya ticaret yolunun kontrolünü eline geçirmişti. Osmanlı İmparatorluğu ile dış dünya arasındaki ticaret büyük ölçüde Avrupalılar tarafından gerçekleştiriliyordu. Avrupa'daki enflasyon imparatorluğun hammaddelerinin Avrupa tarafından tüketilmesine yol açtı. Avrupa'da sermaye yatırımı ve imalat endüstrisinin gelişmesi ticaret dengesinin bozulmasına neden oldu. Bu aynı zamanda askeri teknolojide sürekli olarak başa baş gitme çabası içine girme anlamına geliyordu.

Askeri başarısızlıklar psikolojik yaralar açtı. Osmanlı İmparatorluğu savaşçı bir devletti. Osmanlı siyaset kültürünün merkezinde Cihat ile İslamiyet'in kılıcı olarak Padişah imgeleri yer alıyordu. Osmanlı ekonomisi, ortak amaç ve toplumsal birlik duygusu, sürekli fetihlerin yapılmasına ve imparatorluğun genişlemesine bağlıydı. Morali zaferlerle yükseldiği ve önderleri savaş ganimetleriyle ödüllendirildiği sürece, Osmanlı toplumu gelişiyordu. Dini üstünlüklerine olan inançları ve cihat politikası Osmanlının yönetim kademelerinin toprak kayıplarını kabullenememelerine ve her fırsatta yeniden savaşa girmek için istekli olmalarına yol açıyordu. Bu durum Osmanlıların sürekli bir savaş halinde olmalarına, toplumun ve devletin işlevsiz bir şekilde militarizasyonuna neden oluyor ve asker sınıfının egemen olmasına yol açıyordu.

Yönetimin ordunun yeteneklerini geliştirme çabaları toplumda ve devlette değişikliklere yol açtı. Osmanlı-Avusturya Savaşı (1596-1606) mis-

ket tüfeği ile topun önemini kanıtladı. Yönetim sipahinin sayısını azaltıp, piyadenin sayısını artırdı ve piyadeye ateşli silah eğitimi vermeye başladı; bu gelişme yeniçerilerin sayısında çok büyük bir artışa yol açtı. Piyade ve topçu sayısını ve etkinliğini artırmak ve onları modern teçhizatla donatmak için, Padişahlar ve danışmanları tımarlı sipahilerinin arazilerine ve gelirlerine el koyarak yeni bir seçkinler grubuna dönüşen 'yeni askerler'e ve vergi tahsildarlarına dağıttılar. Anadolu çiftçileri ve topraksız insanlar paralı asker olarak orduya alındı. Devletin kendilerine ihtiyacı olmadığı zamanlarda bu insanlar yarı-aşiretsel silahlı çeteler (sekban) kurup kırsal kesimde dolaşıyor ve çiftçileri soyuyorlardı. Bu durum Anadolu'da Celali İsyanları'na (1596-1607) yol açtı; Celali İsyanları adını Mehdi olduğunu iddia eden Safevi yanlısı bir Sufi'den almıştır. Bunu topraktan 'büyük bir kaçış' izledi. 1687-9 yılları arasında, Avrupa'daki askeri başarısızlıklar bir başka isyan dalgası başlattı; bir süre için "bütün Anadolu sekbanların eline geçti" (İnalcık 1980: 299-301). Tarım üretimi aksadı.

Yönetimin bu karışıklıkları bastırmak için taşraya yeniçerileri göndermesi, büyük ölçüde askeri güce dayalı yeni ve yarı bağımsız bir egemen tabakanın ortaya çıkmasına yol açtı. Yeniçeriler 'yeni bir yüksek sınıf'ın parçası haline geldiler (İnalcık 1973: 51) ve ulema ve tüccarlarla birlikte tarımı ve ticareti kontrollerine aldılar. Bu gelişme yönetim için bir sorun oluşturdu. Savaş ganimetinden yoksun kalan devlet, seçkinlerini ve memurlarını ödüllendirmek için çareyi iltizamda ve reayayı sömürmekte buldu. Siyasi reform yanlıları hemen bunları askeri yenilgilerin ve toplumsal karışıklığın nedenleri olarak tanımladılar. Kalıtımsal 'soyluluklar' ortaya çıkmaya başlıyordu. Taşrada 'çok büyük ekonomik kaynaklara' (Kunt 1983: 92-3) sahip olan valiler merkezi yönetime meydan okuyacak yetenekleri bulunan özerk güçler haline geldiler. Toprak sahipliği, hukuki-idari güç, dini önderlik ve ticaret yerel ayanın elinde toplandı. Kuzey Afrika, Suriye ve Irak eski Osmanlı paşalarının egemenliğinde, Mısır ise Memlukların yönetiminde fiili özerklik kazandı. Arabistan on sekizinci yüzyılda aşiret reislerinin eline geçti; aşiret reisleri arasında Vahabi Suudiler giderek öne çıkmaya başladı. Anadolu'da bile yerel beyler 'güçlü sadakat bağlılıkları olan hanedanlar' olarak belli ölçüde özerklik kazandı (Lewis 1968: 38).

Merkezde, devşirme sistemi üzerine kurulu liyakate dayalı kariyer yapısı değişti ve 'aile ve aile efradı bağlantıları' aracılığıyla yükselme dönemi başladı. Din kurumunda da 'isnat edilmiş kriterler ve kalıtımsal atama' geçerli olmaya başlamıştı. En önemlisi de, ordu, "amacı devletin idari ve mali örgütlenmesi kanalıyla ülkeyi sömürmek olan devasa bir oluşuma

dönüştü. (...) Başkentin varoşlarında koca bir ordunun bulunması, onu dengeleyecek [geleneksel feodal] sipahilerin yokluğunda, devletin güvenliğine sürekli bir tehdit oluşturuyordu".[2] Yeniçeriler sadrazamlık ve defterdarlık makamlarında etkiliydi. Siyasi merkez parçalanma belirtileri göstermeye başladı: Bazı padişahlar yönetime çok az ilgi gösteriyorlardı. Dolayısıyla, "1617 ile 1656 yılları arasındaki dönemde devlet işleri büyük ölçüde padişahın çevresindekilerden oluşan ve padişahların annelerinin, saray yetkililerinin (...) yüksek ulemanın (...) ve yeniçeri ağalarının egemen olduğu bir koalisyon tarafından yürütülüyordu" (İnalcık 1980: 289).

Bu gelişmeler siyasi alanda gerileme ve reform edebiyatını doğurdu. Reformun ana amacı askeri üstünlüğü, dolayısıyla da devletin dini güvenirliğini sağlamaktı. İlk siyasi reform girişiminde, II. Osman (hd. 1618-22) ordudaki ve yönetimdeki yabancıların yerine Türkleri getirmeye ve ulemanın gücünü azaltmaya çalıştı. Ama yeniçeriler ve ulema ayaklandı; Osman tahttan indirildi ve katledildi. IV. Murat 'eski güzel gelenekleri' geri getirmek, rüşveti ortadan kaldırmak ve devletin bütçesini denkleştirmek istedi. Acımasız bir şekilde asileri ve bir şeyhülislam da dahil olmak üzere gerçek veya hayali rakiplerini bastırdı. Önlemlerinin sertliği yeniçerilerin, saray hareminin ve ulemanın, yani, askeri, siyasi ve dini muhafazakârların tepkisiyle karşılaştı. Onları şeyhülislam ve İstanbul halkı da destekledi.

En etkili reform programını başlatan kişi Köprülü ailesinden Köprülü Mehmet (1656-61 arasında sadrazamlık yaptı) (*EI* 5: 257-61) idi. Köprülü Mehmet Hıristiyan kökenliydi; son devşirmelerdendi ve muhtemelen Arnavut'tu. Padişahtan müdahale etmeme garantisi aldı. IV. Murat'ın liyakate dayalı atama ve yetersiz ve yozlaşmış yetkilileri azletme projesini yeniden başlattı. Devletin harcamalarını azaltma ve tımarları yeniden dağıtarak devletin gelirlerini artırma politikasına geri döndü. Köprülü Mehmet de asileri şiddetle bastırdı; uzun bir süredir Anadolu'da egemen olan 'asi valilerin' yönetimlerine son verdi (1658). Ayrıca askeri ile reaya arasındaki toplumsal sınırları yeniden oluşturma girişiminde bulundu. Siyasi yazarlardan övgüler aldı.

Bu politikalar oğlu Köprülü Ahmet (1661-76 arasında sadrazamlık yaptı) tarafından biraz daha ılımlı bir şekilde sürdürüldü. İç ve dış siyaset arasındaki etkileşim ile bu ikisinin reform ile etkileşimi 1680'lerin askeri yenilgileri ve ardından gelen ekonomik çöküş ile yoğunlaştı. Bu olay-

2) Ömer Lütfi Barkan, "The Price Revolution of the Sixteenth Century", *Journal of Middle Eastern Studies* 6 (1975), s. 23-4; Kunt (1983: 56); Zilfi (1988: 214).

lar bir kez daha padişahın asker, ayan ve ulemadan oluşan bir ittifak tarafından azledilmesine yol açtı. İttifakın liderlerinden biri de Köprülü Mehmet'in küçük oğlu Fazıl Mustafa Paşa idi. 1689 yılında sadrazamlığa getirilen Fazıl Mustafa derhal yüksek makamlara atanmanın aracı olan rüşveti ortadan kaldırma ve tımarların askeri yeteneğe göre dağıtılması girişimlerine yeniden başladı. Fazıl Mustafa'nın çabaları II. Süleyman'ın ölümünden sonra (1691) meydana gelen siyasi değişiklikler nedeniyle engellerle karşılaştı. Karlofça Antlaşması'nda (1699) Padişahı temsil etmek için sadrazamlığa getirilen bir başka Köprülü, Amcazade Hüseyin Paşa (1644-1702) yeni bir reform programı başlattı. Bu program ekonomiyi teşvik önlemleri üzerinde odaklanıyordu: Alım-satım vergisinin düşürülmesi, paranın istikrara kavuşturulması, yerli imalatın geliştirilmesi. Hüseyin Paşa'nın girişimleri güçlü bir şeyhülislam tarafından engellendi; ulema ve İstanbul loncaları ayaklanarak padişahı azletti.

Genel olarak bakıldığında, hanedanın yaşadığı sorunlara iki farklı tepki vardı. Tepkilerden biri, yönetimin dini temelinin vurgulanması ve Şeriatın daha katı bir biçimde uygulanması konusunda ısrarcı olmaktı. Diğeri ise, padişahın veya sadrazamın otoritesinin vurgulanmasının ve laik kanunların daha katı bir şekilde uygulanmasının takip edilmesiydi. Her iki stratejinin temelinde de aynı adalet değerleri ve halkın refahı bulunuyordu. Her iki stratejinin savunucuları da gerilemenin ve karmaşanın farkındaydı ve bu olumsuzlukları temel olarak ahlaki değerlerin zayıflamasına ve bunun toplumsal sonuçlarına bağlıyorlardı. Temel değerler ve düşünme biçimi değişmemişti.

Her iki grubun da kendi gündemi vardı. Din reformcuları veya İslamlaştırmacılar ortodoks Sünniliğin ilan edilmesi ve toplumun Şeriat'ın ritüel ve ahlaki kurallarına uyması için uğraşıyorlardı. Merkeziyetçilikten uzaklaşmaya ve merkezi otoritenin zayıflatılmasına yönelik, yerel ayan üzerine kurulu bir çeşit feodalizm isteyen eğilimlerle aynı çizgideydiler. Öte yandan, siyasi reformcular liyakate dayalı atamaların önemini ve (belki de paradoksal bir şekilde) toplumsal farklılıkların korunmasını ve sınıfların birbirine karışmaması uygulamasının sürdürülmesini vurguluyorlardı. Siyasi reformcular dört toplumsal sınıf kuramını geliştirdiler (bkz. s. 267). Temelde patrimonyal ideallerin dayatılmasını istiyorlardı; zaman zaman neredeyse modern bir diktatörlük kuramı dile getiriyorlardı. Bu iki strateji bölgenin, genelde de İslam toplumlarının politikasındaki iki farklı eğilimi temsil ediyordu. Bu eğilimler çeşitli değişikliklere uğrayarak İmparatorluğun sonuna kadar, hatta daha sonra da varlıklarını sürdürdüler.

GERİLEME VE REFORM EKOLÜ

Osmanlılarda gelişen ve önem kazanan tek siyasi yazı türü Nasihatülmülûk idi.[3] Bu türde yazan ilk yazarlar arasında bulunan Nizamülmülk, Gazali ve Sözde-Gazali Osmanlı Türkçesine çevrilmişti (Keykâvus beş kez tercüme edilmişti). Kanuni bu edebiyata ilgi duyuyordu. Reform üzerine yazan bütün Osmanlı Nasihat yazarları ya merkezi devlet teşkilatında çalışıyordu, ya da devlet teşkilatıyla yakından ilintiliydi. Bu yazarların çoğu Avrupa kökenliydi. Osmanlı hanedanına yürekten bağlıydılar. Osmanlı ordularının neden eskiden olduğu kadar başarılı olamadığını araştırdılar. Cevapları toplumsal eleştiri ile siyasi ve toplumsal reform programları içeriyordu.

Bu çalışmalar yönetimin işleyişi konusunda deneyimli olan ancak politika başlatma gücü bulunmayan kişiler tarafından yazılıyordu; nişancı ve defterdarlık makamlarına aşinaydılar; çoğu kanun dilini kullanıyordu; içlerinden biri 'edebi bir araç olarak ferman örneğini' kullanmıştı (Howard 1988: 67). Bu yazarların önerileri pratik ve ayrıntılıydı ve devlet yönetiminin işleyişi, prosedürleri ve kullandığı dil konusunda çok iyi bilgi sahibi olduklarını göstermektedir. Yazılarını iktidardakilerin hemen ve acil olarak dikkatine sunulmak üzere ve yüksek kademedeki devlet memurlarının ve kendileriyle aynı görüşte olanların okumaları için yazıyorlardı. Bu yazılar politikaya yön vermek amacıyla yazılıyordu: Talihsiz II. Osman'ın reformlarını 1620 yılında kendisine ithaf edilen *Kitab-ı Müstetab*[4] etkilemiş olabilir; Koçi Bey *Risale*'sini IV. Murat'a sunmuştu; Katip Çelebi de sadrazam olmadan hemen önce Köprülü Mehmet için bir reform programı hazırlatmıştı. Bu yazıların geniş bir kitlenin görüşlerini temsil ettiği varsayılamaz. Belki bazı noktalarda ediyorlardı ama çoğu durumda bunlar muhtemelen merkezi yönetimin içindeki küçük bir azınlığın görüşleriydi.

Yönetimde reform hakkındaki ilk yapıtın yazarı Lütfi Paşa (1488-1563) idi.[5] Önerdiği reformlar devlet yönetimi konuları ile toplumsal ilişkileri ve ekonomik gereksinimleri kapsıyordu. Osmanlıların güçlerinin doruğunda olduğu bir zamanda yazan Lütfi Paşa imparatorluktan gerilemeye başlamış gibi söz ediyordu.

3) Genel olarak bkz. Fleischer (1983); Fodor (1986); Howard (1988). Bu kitapların çoğu düzeltilmemiştir ve çevirileri tatmin edici değildir.

4) İnalcık (1969: 106); Bu yapıt hakkında verdiği bilgi için Dr. Metin Kunt'a şükran borçluyum.

5) Bkz. s. 301. Kitabı *Asafname* R. Tschudi tarafından yayına hazırlanıp çevrilmiştir (Berlin: Mayer & Müller, 1910).

MUSTAFA ÂLİ (1541-1600)

Bir şair ve edebiyat adamı, sonunda da bir yazar olan Mustafa Âli (Gelibolu 1541-İstanbul 1600)[6] Lütfi Paşa'nın tam zıddıydı. Mustafa Âli medrese eğitimi almıştı; Osmanlı felsefecisi Kınalızade onun öğretmeni ve akıl hocasıydı. Mustafa Âli'nin zorluklarla dolu bürokrasi kariyerinin en tepe noktası, daha sonra II. Selim unvanıyla tahta çıkacak olan şehzadenin öğretmeninin kâtipliğini yapmasıdır. Mustafa Âli onunla Kıbrıs'a ve İran'a gitti (1570) ve burada adetler ve efsaneler üzerine bir kitap yazdı. Sonunda, bir dünya tarihi (*Künhü'l Ahbar*) yazmaya karar verdi; ölmeden önce bu kitabın bir de kısaltılmış bir versiyonunu (*Fusul*) yazdı. Kaynaklar için en iyi yer Kahire'ydi; 1592-1597 yılları arasında Kahire'ye gitti.

Bunların hiçbirisi bizi 1581 yılında Türkçe yazılmış olan *Nüshat üs-selatin*'e tam olarak hazırlamamaktadır.[7] Bu yapıt Nasihat türünde yeni ve modern bir denemeydi, kişisel gözlemlerle, retorikle ve bazı oldukça cüretkâr hakaretlerle doluydu. Kitap Sultan III. Murat'a hitaben yazılmıştı ve başından sonuna kadar bir sırdaş konuşması gibiydi; oysa Mustafa Âli padişahın sırdaşı değildi. Kitabı ilgi çekici bir stilde yazmak, tezini çoğu Kur'an'a dayalı ahlaki anekdotlarla ve kendi yazdığı şiirlerle bezemek için çok uğraştı. Belki de amacı ilgi çekmek ve bir iş bulmaktı; ki, böyle bir amaç Mustafa Âli'nin sahip olduğu saf özgüvene uymaktadır. Kendisine yapılan haksızlıklara ayrılan son bölüm, yaptığı reform önerilerinin etkisini biraz azaltmıştır.

Mustafa Âli'nin niyeti 'imparatorluğu ve ulusu', 'ülkede yaşayanların düzenini', 'dini ve vatanı', 'saltanat ile hilafetin önemli noktalarının bir arada tutulmasını' savunmaktı (*Nüshat* 1: 115). Padişah vezirleri tarafından yapılan haksızlıklardan haberdar edilmelidir. Saray efradı ile arkadaşlar arasındaki farkı unutmamalıdır. Padişahın yapması gereken şey, akıllı ve yüksek sınıftan, 'güzel konuşan, eşsiz özelliklere sahip eğitimli', 'yüce gönüllü', 'makam bağlarından kurtulmuş', fıkıhta ve astronomide uzman (böylelikle astroloji konusunda öğüt verebilecek – belki burada kendini düşünmüyordu), 'ona görünmeyeni gösterebilecek' ve 'açık ve gizli tavsiyelerde' bulunacak birini atamasıydı (1: 24, 41-2).

6) Fleischer (1986), Rhoads Murphey tarafından yorumlanmıştır: *IJMES* 21(1989), s. 243-55.

7) Andreas Tietze (çev.), *Mustafa 'Ali's Counsel for Sultans of 1581*, 2 cilt (Viyana: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979-82).

Hükümdarlar her şeyden çok uyruklarının sevgisine ihtiyaç duyarlar. "Bazı ülkelerin gerilemesine" neden olan şey "vezirlerin zorbalığa eğilim göstermeleridir"; "barış zamanında sadrazamın ihmalkârlığı güçsüzlerin ve çaresizlerin mahvına sebep olur" (1: 22, 41; 2: 29). Bu nedenle vezirlerin atanmasında çok dikkatli olunmalı, vezirler bizzat padişah tarafından denetlenmelidir. Bir padişahta en çok ihtiyaç duyulan özellik adalettir; bu da, zorbaca davranışları engellemek için vezirlerin bizzat denetlenmesi anlamına gelir. Mustafa Âli haremdeki kadınların padişahın yönetimine müdahale etmelerinden de yakınır (1: 45). Padişahın görevinin devleti bizzat kendisinin yönetmesi olduğunu bir kez daha vurgular. Padişahı, devlet yönetiminden uzaklaştığı, 'kendini izole etmeyi yeğlediği' ve 'halkın korku ve saygı duyduğu bir varlık olarak kalabilmek amacıyla, işleri kendisi idare etmek yerine gizliliği tercih ettiği' için son derece samimi bir dille eleştirir (1: 21).

Mustafa Âli 'laik kanunun uygulanmaması nedeniyle ortaya çıkan karışıklığı' vurgulamıştır. Bununla, özellikle alt tabakadan gelen ve liyakat sahibi olmayan insanların iyi yetişmiş seçkinler ve entelektüel insanlar için ayrılması gereken makamlara getirilmelerini kastediyordu. Burada da, "yüksek insanların dışarıda bırakılması ve alt tabakadan insanlara öncelik verilmesi uygulaması tamamıyla vezirlerin kötülüklerinden ve ülkeler fetheden padişahın durumun farkında olmamasından kaynaklanmaktadır" (1: 37, 40). Liyakate dayalı atama adalete bağlı olması gereken padişahın birinci görevidir. "Yetkisiz insanların askeriyeye girmesi" ülkenin ve devletin mahvına yol açar. Allah Adem'i, "tatlı konuşma yeteneği nedeniyle ve Allah'ın farkında olduğu için" halifesi yapmıştır; bu yüzden hükümdarlar "alt tabakadan insanları yetkin insanların üstüne çıkarmamalıdır". Devlet memurlarının seçiminde "ulemanın kesin üstünlüğüne ve bilge insanların önceliğine saygı gösterilmelidir".[8]

Mustafa Âli yüksek makamlardaki memurların 'kanuna aykırı uygulamalarını' sıralar ve askeri standartların düşüşünün arkasındaki toplumsal sorunlara geçer. Maddi şeylerin temini sadrazamın sorumluluğundadır; sadrazam "genelde ülke halkının, özelde de başkentte yaşayanların yaşamak için ihtiyaç duydukları şeyleri karşılamalıdır" (1: 19). Ordunun yiyecek ihtiyacının yeterince karşılanamamasının ve askerlere yetersiz ödeme yapılmasının ana nedeni köylülerin topraktan kaçmalarıdır. Mustafa Âli fiyatlardaki artışın nedeninin yetersiz muhtesipler olduğunu söy-

8) *Counsel* 2: 93; Fleischer (1986: 206).

ler. Tüccarların, askerlerin ve diğer devlet memurlarının fakirleşmeleri pahasına tüccarların zenginleşmesini engellemek için fiyatlar denetlenmelidir. Mustafa Âli devleti ekonomik gereksinimleri karşılayan ve dolayısıyla yöneten güç olarak gören patrimonyal görüşü ileri sürüyordu.

Ona göre bunun çaresi padişah ve laik kanundur. Adalet hem Şeriatta, hem de laik kanunda bulunur; kanun Şeriatın doğal ve gerekli bir uzantısıdır. Şeyhülislam Şeriatın müftüsüyse, Mustafa Âli, kazaskere de 'kanunun müftüsü' diyordu. Fatih ile Kanuni'nin kanunnameleri 'Osmanlı sisteminin yol gösterici belgeleri' olmuştu (Fleischer 1986: 228). Devlet makamına yapılacak atamalar için liyakate ve hizmete dayalı kuralları belirleyen şey kanundu. Mustafa Âli'nin kitabı *Fusul*'e göre Fatih Sultan Mehmet saygın bir kanun (kanun-u kadim) çıkararak gelecek için çok iyi bir hazırlık yapmıştı; Fatih vezirine, "Bu kanuna uyulursa, devlet nasıl yok edilebilir?" diye sormuştu. Veziri de cevap olarak şöyle demişti: "Koyduğumuz bu kanundan daha kesin ve sağlam bir yol yoktur." Ancak vezir devam ederek şöyle der: "Bir ülkenin ve devletin yok edilebilmesinin iki yolu vardır." Birincisi, eğer padişah kanuna uymaz ve 'Padişah ne derse kanun odur' derse (Fleischer 1986: 178). (İlkesel olarak, hukuki mutlakıyetin bu şekilde reddedilişi muhtemelen, iyi bir gerekçe olmaksızın kanun değiştirilmemelidir, anlamına geliyordu.) Bir devletin yok edilebilmesinin diğer yolu ise "orduya ehil olmayan insanların alınmasıdır".

Mustafa Âli'nin en değer verdiği kurumlar Osmanlı hanedanı ile padişahlıktı. Padişah "dünya imparatorudur, Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, eski zaman kahramanlarının vârisidir (...) dindarlığın ve doğruluğun gökteki parlak yıldızıdır (...) dünyanın efendisidir, Allah'ın halifesidir".[9] Osmanlılara gelince, Allah "bu eşsiz ve yüce ırka kusursuz bir şans ve sonsuz mutluluk vermiştir. (...) Onların görkemi aklın alamayacağı kadar engindir"; onların 'yüce soyları' soyların en istikrarlısıdır. Osmanlı hanedanının padişahları "Büyük İskender kadar büyüktür", onlar "Büyük İskender'i hatırlatan direklerdir", "şiddette ve hiddette onların hepsi bir Timur'dur" (Fleischer 1986: 37-8).

Mustafa Âli devletin Türk-Moğol kimliğini de ele aldı ve yazdığı dünya tarihinin dört bölümünden birini Moğol ve Türk hanedanlarına ayırdı. Moğollar yönetme haklarını kanunlarının (yasa) evrensel adaleti sayesinde kazanmışlardır. Timur'un Anadolu'daki fetihlerini, Timur Şeriat adaletini geri getirdiği için savunuyordu. Türk ve Tatar aşiretlerle bağları

9) *Counsel* 2: 110; Fleischer (1986: 96).

olan Osmanlı uyruklar (Rumii) "seçkin bir topluluk, temiz ve hoş insanlardır"; diğer uyruklar ise "karışık etnik kökenlerden gelirler" (Fleischer 1986: 254). Bu, İslam âleminde bir devletin etnik temeli için o güne kadar ortaya konmuş en açık ifadeydi. II. Osman'ın başarısız reformları da böyle bir görüşle aynı paraleldeydi.

Padişah, kanun ve milliyet üzerine yapılan bu vurgu Mustafa Âli'yi 'laik' bir düşünür yapmaz. Aslında Mustafa Âli, Şeriata aykırı olduğu için devşirme sistemini ağır bir şekilde eleştirmiştir. 'Din ve devlet' farklıdır ama birbirlerine karşı değildir; hükümdar "hutbe ve sikke sahibidir" (Fleischer 1986: 279). Mustafa Âli dini ve medrese sistemini devletin ahlaki ve entelektüel temelleri olarak görüyordu: Ulema arasında dindarlık, ehliyet ve uzmanlık da devletin iyiliği için çok önemlidir. Padişah yüksek makamlara doğru insanları atayarak bu tür özelliklerin korunmasından sorumludur.

Mustafa Âli 'mülk ve saltanatı' devlet-i Osmaniyye'ye verir. Bu noktada daha az kişisel ve biraz daha soyut bir devlet kavramına yaklaşmakta olduğu görülmektedir. Osmanlıların uyruklarına Rumi (sözlük anlamı: Romalılar) ve ülkelerine de (muhtemelen padişahın kişisel mülkü demek yerine) 'Rum ülkesi', 'korunan topraklar' der. Gerçekten de "hükümdar ve uyruklar, özellikle de ordu komutanları ve devlet adamları hepsi tek bir bütün oluşturur"; Mustafa Âli "aşiret reisi aşiretin hizmetkârıdır" ifadesini kullanır. Öte yandan generaller ve devlet görevlileri hâlâ Padişah'ın 'gören gözleri, tutan elleri, konuşan dili' olarak tarif edilmektedir. Mustafa Âli'nin bütün tezi, sistemin bütünlüğünün padişahın kişiliğine bağlı olduğu yönündedir. Bu bağlamda devlet padişah ile bir tutulmaktadır; ancak, Mustafa Âli dindar bir Müslüman olarak, eğer 'emirlerini yerine getirmenin günah olduğu ortaya çıkarsa', padişaha itaat etmenin zorunlu olmadığına da inanmaktadır.[10]

AKHİSÂRÎ VE TOPLUMSAL SINIFLAR

1590'ların askeri yenilgileri yönetim konusunu kamunun dikkatine getirdi. Erdel (Transilvanya) ve Eflak'taki (Wallachia) yüksek rütbeli subayların isyanı (1596) Bosnalı Hasan Kâfi el-Akhisârî'yi (1544-1616) o kadar şoke etmiştir ki, yönetim reformu üzerine kısa ve keskin bir kitap yazmak

10) *Counsel* 1: 17, 20, 25; 2: 103; Fleischer (1986: 208).

için (kendi deyimiyle) Allah'ın isteği üzerine kadılık görevini bırakmıştır. Kitabı *Usûlü'l-hikem fî nizâmi'l âlem*'de 'eski İslam âlimlerinden ve bilge ve büyük insanların kitaplarından' yani, fıkıh ile felsefe geleneklerinden yararlandığını söylemektedir.[11] Akhisârî'nin kariyeri Mustafa Âli'ninkinin tam tersidir; ancak aldığı eğitim ile verdiği mesaj farklı değildir. Akhisârî Avusturya'nın disiplin ve silah alanında gösterdiği gelişme ile Osmanlıların disiplinsizliğini ve eğitimsizliğini karşılaştırır. Bozulmanın nedenlerini adaletin uygulanmasında ihmalkârlık, ehil olmayan memurların atanması, rüşvet ve irtikâp [*ahlaki yozlaşma, rüşvetçilik*] olarak tanımlar.

Akhisârî, gerileme-ve-reform ekolünün toplumu mesleklere göre dört sınıfa ayıran o eski görüşü gündeme getiren ilk yazarıydı. Akhisârî bunun Allah'ın bir emri olduğunu söyler. Bu dört sınıf şunlardır: (1) seyfiyye: Padişah, vezirler, valiler, komutanlar, askerler; (2) kalemmiyye: Ulema ile görevleri din ve bilim üzerine kitaplar yazmak, Şeriatı öğretmek ve padişahı ve insanları iyiye götürecek öğütler vermek olan din âlimleri; (3) sığır, tahıl ve meyve yetiştiren, şarap yapan Hıristiyan ve Müslüman çiftçiler; onların işleri "bütün işlerin en gereklisidir" ve (4) zanaatkârlar ve tüccarlar, bunların işleri son derece çeşitlidir (*Sources*, s. 146). Geleneksel sıralama (2), (1), (4), (3) şeklindeydi; Akhisârî'nin askerleri ve çiftçileri yüreklendirmek istemiş olması mümkündür. Hıristiyanları bir sınıfa dahil etmede ve şarapçılığı normal olarak kabul etmede ilktir. Bu sınıflar dünya düzeninin temelini oluşturur.

Herkes ait olduğu sınıfta kalmalıdır; çitçileri ve zanaatkârları orduya almak, son zamanlarda Hırvatistan'da ve Bosna'da görüldüğü gibi çok zararlıdır. Bu tarıma zarar verir ve fiyat artışlarına yol açar. Herkes bu sınıflardan birine dahil olmalıdır; çalışmak istemeyenler "yararsızdır ve öldürülmelidir"; Roma'yı büyük yapan buydu (s. 147).

Yönetimin temelleri adalet, nasihat, silah ve dindarlıktır. Hem Peygamber, hem de Ardeşir adaletin önceliğini vurgulamışlardır. Peygamber, "adalet imparatorun elinde dinden daha büyük bir güçtür" demiştir; Ardeşir, İktidar Çemberi öğretisini, yani toplumun bütün katmanlarının birbirlerine bağımlı olduğu öğretisini geliştirmiştir: "İmparator askerleri sayesinde vardır; imparator sadece para ile asker besleyebilir; para sadece zengin ve gelişen kırsal kesimden gelir; zengin ve gelişen bir kırsal kesim sadece adil ve iyi bir yönetimle mümkündür" (s. 47).

11) E. Von Thalloczy-Karacson (çev.), "Eine Staatschrift des Molla Hassan Elkjafi", *Archiv für slavische Philologie* 32 (1910), s. 139-58, s. 145'de; Nagel (1981: c. 2, s. 156-61).

Akhisârî nasihat konusunda şöyle der: "Tıpkı en iyi atın bile kamçılanmaya gereksinimi olduğu gibi, en soylu kadının bile kocasız hayatta kalamayacağı gibi, en akıllı insanın da başkalarının tavsiyelerine gereksinimi vardır. İnsanlar en yakındaki ve en uzaktaki şeyleri kendi gözleriyle görürler ama bir ayna olmadan kendilerini göremezler." Akhisârî Hindu deyişlerinden de alıntılar yapar ve "akıllı bir insan savaşta bin sipahiye bedeldir" özdeyişini vurgular. Dindarlık için 'yeni ortaya çıkan ve kahvehane denilen' yerlerden kurtulmamız gerektiğini söylemiştir.[12]

Akhisârî buradan yola çıkarak imparatorun görevlerine ulaşmıştır. İmparator toplumu oluşturan dört sınıfa karşı iyi davranmalıdır. Adalet, imparatorun vezirlerini zekâlarına ve deneyimlerine bakarak, ulemayı da dindarlıklarına ve doğruluklarına bakarak atamasını gerektirir. Dindarlığa gelince, imparator uyruklarının hayranlığını en mükemmeli teşvik ederse, zayıflara karşı merhametli olursa, yetimlere yardım ederse, düşmanları uzak tutarsa ve yolcuların yollarını güvenli kılarsa kazanır (s. 149-50).

Akhisârî kitabını, barış çağrısı yaptığı ve antlaşmalara uyulmasını istediği uluslararası ilişkiler konusuyla bitirir: "Barış isteyenlerle savaşmak çok büyük bir günahtır" ve "Allah antlaşmayı bozan halkı düşmanlarının egemenliği altına sokar" (Peygamber böyle demiştir: s. 157). Bu, cihat ideolojisinde yapılan köklü bir değişikliktir; Osmanlı yönetiminin bu görüşü kabul etmesi için bir yüzyıl geçmesi gerekmiştir. Akhisârî İran ve İslam fikirlerini birleştirmiştir. İran-İslam yönetim görüşünden neler yapılması gerektiğini çıkarmıştır.

Yaklaşık 1600 ile 1630 yılları arasında yazılan diğer yapıtlar bazı belli yasal ve idari reformları ele almışlardır. Bu yapıtlar gerilemenin nedenini kanunun uygulanmaması olarak belirlemişlerdir ve 'sahib-i kanun' olan Süleyman'ın döneminin güzel günlerine duydukları özlemi dile getirmişlerdir. Örneğin, Ayn Ali Efendi tımarlar ve ceza yasası ile ilgili kanunu özetlemiş (1609) ve yeniçeriler hakkında yazılar yazmıştır.[13] *The Laws of the Janissaries* 'Osmanlı hanedanının kolu-kanadı' olan yeniçerilerin tabi oldukları kuralları bir sisteme oturtmaya çalışmıştır (Fodor 1986: 229). Orduya devşirmelerin yerine 'Türkler-Mürkler' alma uygulamasını eleştirmektedir.

12) S. 152, 155. Rönesans İtalya'sında ünlü hümanist Salutati'nin bir mektubunun 1.000 Floransa atı değerinde olduğu söylenmişti.

13) Fodor (1986); Howard (1988); Rhoads Murphey, "The Veliyyuddin Telhis: notes on sources and interrelationships between Koçi Beg and contemporary writers of Advice to Kings", *Belleten* 43 (1979), s. 547-71.

DEVLET NEDEN GERİLEME İÇİNDE?

Bir sonraki gelişme sorunların ardındaki toplumsal dinamiklerin daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmasıydı. Bunu, 1630 yılında *Risale*'yi[14] yazan Koçi Bey (ö. yaklaşık 1650) yapmıştır. Koçi Bey Arnavut kökenli bir ailenin çocuğu olarak Makedonya'da dünyaya geldi (erkek kardeşi Rusya'ya kaçtı ve Hıristiyan oldu). Küçük yaşta İstanbul'a geldi ve saray mektebinde okudu. I. Ahmet'in (hd. 1603-17) hizmetine girdi; daha sonra reform yanlısı Sultan IV. Murat'ın (hd. 1623-40) en yakın danışmanı ve sırdaşı oldu. Koçi Bey'in en çok ilgilendiği şey orduda reform yapılmasıydı; ancak ordunun ve yönetimin başarısızlıklarının kökeninde toplumsal sorunların yattığının farkındaydı. Sorunların nedenlerinin çok daha derinlerde olduğunu görmesi bazen umutsuzca acil reform çağrıları yapmasına yol açmıştır.

Devlet neden böyle bir sorun yaşamaktadır? Halkın durumu neden eskisinden daha kötüdür? Koçi Bey bunun iki ana nedeninin olduğunu söyler: Kötü atamalar ve askeri tımarların yanlış dağıtılması. Son elli yıldır vilayetlerde huzursuzluklar olmaktadır; liyakatsiz valilerin atanması nedeniyle bazı vilayetler kaybedilmiştir. Koçi Bey'in önerdiği başlıca çareler rüşveti yasaklamak, sadece liyakat sahibi olan kişileri ulema olarak atamak, devlet memurlarına düzenli bir gelir sağlamak ve tımarların dağıtılmasını kurala bağlamaktır. Siyasi ve askeri görevlerin belli bir geçmişi ve eğitimi olan insanlara verilmesi gerektiğinde özellikle ısrarlıydı. İran'ın 'şeytan' Şahı Abbas bile seyfiyyenin doğru, iyi örgütlenmiş ve kalıtımsal olması ve lüksten kaçınması gerektiğini bilir (*Risale*, s. 289-93, 307).

Askeri statü babadan oğla geçmelidir; oysa günümüzde 'Türkler' (yani, köylüler ve Anadolu'dan gelen göçmenler), çingeneler, Yahudiler ve şehir halkı askere kabul edilmektedir. Yeniçeriler ve hassa askerleri sadece devşirmeler arasından seçilmelidir. Arnavutlar, Boşnaklar, Rumlar, Bulgarlar ve Ermeniler bu işe özellikle uygundur. Koçi Bey, eski güzel günlerde, önceki vezirlerin köleleri ile Bosna ve Arnavutluk gibi sınır vilayetlerinden gelen devşirmelerin oluşturduğu bir çekirdek bakanlar grubu vardı, der. Hepsi köleydi (yani, devletin hizmetindeydiler) ve hepsi de Sarayda eğitim görmüştü. Bu nedenle bunlar iyi huylu ve hanedana

14) W. F. A. Bernhauer (çev.), "Kogabeg's Abhandlung", *ZDMG* 15 (1861), s. 272-332. Bkz. *EI* 5: 248-9; E. Rosenthal (1958: 226-8); Nagel (1981: c. 1, s. 153-5); Lewis (1954: 76-7).

sadık kişilerdi.[15] Aziz Efendi'nin de söylediği gibi (s. 288, 9. not), bu tür insanlar "devletin ve padişahın hizmetinde hayatı ve ruhu feda etmeye hazır olmanın cennete gitmeyi garantilemek demek olduğunu bilirler" (s. 6). Devşirmelerin etnik üstünlüğe sahip olduğu görüşü ile belli bir devlet kavramı bir kez daha karşımıza çıkmaktadır.

Koçi Bey'e göre imparatorlukta ve dinde düzen sağlamak ve eski askeri güce yeniden kavuşmak Şeriatın uygulanmasına bağlıdır. Bu ise dini eğitimle, dolayısıyla da liyakatli ulemayla mümkündür. Dini atamalar sisteminde, özellikle de şeyhülislamın atanmasında reform yapılmasına acilen ihtiyaç vardır. Ulemanın kalitesi sürekli kadro güvencesi vererek artırılabilir (s. 289-93).

Koçi Bey tekrar tekrar tımar sisteminde reform yapılması gereksinimine döner. Günümüzde tımarlar artık askeri başarıları veya yetenekleri nedeniyle gazilere değil, bunları satın alan memurlara, hatta savaştan hiçbir şey anlamayan sıradan insanlara verilmektedir. Bir zamanlar İslam ordusunun çekirdeğini oluşturan küçük tımar sahipleri maaşlı işçiye dönüşmüşlerdir. Paralı askerlerin yükselmesi ve tımar sahiplerinin öneminin azalması nedeniyle "düzen yok olmuş, toplumda insanları bağlayan bağ parçalanmıştır". "Eğer padişah orduyu düzenlemeyi gerçekten istiyorsa, yapılması gereken en önemli şey, büyük ve küçük tımarları bir düzene sokmak ve köyleri ve tarlaları seyfiyyeye vermektir." Adalet yeniden tesis edilmeli ve köylüye iyi davranılmalıdır (s. 306, 310, 317). Allah sıradan halkı padişah-halifeye emanet etmiştir. Böylece Koçi Bey sipahi sınıfını savunuyor ve paralı askerlere bel bağlamaya karşı çıkıyordu.

Bu reformlar bizzat padişah ile sadrazam tarafından yapılmalıdır. Sadrazama herhangi bir müdahale olmaksızın bağımsız bir şekilde davranma yetkisi verilmeli ve ancak son derece ciddi nedenler varsa azledilebilmelidir (s. 276, 285, 325). Koçi Bey harem siyasetine de karşı çıkıyor ve padişah ile sadrazamın arasına kimsenin girmesine izin verilmemesi konusunda ısrar ediyordu. Padişah devleti başkalarını görevlendirerek değil, Kanuni'nin yaptığı gibi, kendisi yönetmeliydi; vilayetlerden gözünü ayırmamalıydı. Güç kullanmaya hazır olmalıydı. Durum ümitsizdi ama eğer padişah derhal doğru önlemleri alırsa, ordu yeniden eski haline getirilebilir ve hanedan kurtarılabilirdi (s. 275, 306-12).

Sorunu en temelden inceleyen reform risalesi Katip Çelebi (İstanbul 1609-57; aynı zamanda Hacı Halife olarak da bilinir) tarafından yakla-

15) *Epistle*, s. 279, 285, 325-6; Lewis (1954: 76).

şık 1653'te Türkçe yazılan *Düsturü'l-Amel li Islahi'l-Halel*'dir (The Code of Action for the Rectification of Defects).[16] Katip Çelebi'nin önerdiği reformlar çok daha kapsamlı, tonlaması da çok daha acildi. Reformların geleceği hakkında karamsarlığını dile getiren ilk insan Katip Çelebi'dir. Bir asker ailesinin çocuğuydu ve kâtiplik ve muhasebecilik eğitimi almıştı. Gençlik yıllarını askerde geçirdikten sonra defterdarlığa girdi ama terfi etmeyi başaramadı. Bir yakınından kalan bir miras sayesinde kendisini tarih ve coğrafya araştırmalarına adayabildi. Avrupa kaynaklarını kullanan ilk Osmanlı yazarıydı; Avrupa'da din ve yönetim sistemini anlatan kısa bir risale yazdı.[17] Katip Çelebi *Düsturü'l-Amel*'i Sultan IV. Mehmet'in bütçe açığının nedenlerini öğrenmek istemesi üzerine yazmıştır; üst düzey memurlarla bu konu konuşulurken Katip Çelebi'nin de orada olduğu anlaşılmaktadır. Kitap, reform yanlılarının umutlarını bağladıkları Köprülü Mehmet'in iktidara gelmesinin hemen arifesinde yazılmıştır.

Katip Çelebi siyasi toplumun genel bir analizini yaparak Osmanlının sorunlarını yeniden tanımlamıştır. "Mülk ve saltanat demek olan devletin belli bir biçimde veya tarzda örgütlenmiş insan toplumundan oluştuğu bilinmelidir." Katip Çelebi toplum ile beden arasında bir karşılaştırma yapar; toplumu oluşturan dört sınıf veya 'direk' [erkan (tekil hali: rükn) sözcüğü hem toplumdaki sınıflar, hem de bedensel salgılar için kullanılmıştır] ilkesini vurgular. Katip Çelebi tıbbi retorik kullanır. Birey gibi toplum da büyüme, olgunlaşma, duraklama ve gerileme dönemlerinden geçer. Eğer bu dönemleri bilirsek neler olduğunu daha iyi anlayabiliriz. Sorunlarımız "Allah'ın yarattığı dünyanın normal gidişatı sırasında ortaya çıkmaktadır ve buna uygarlık ile insan toplumu neden olmaktadır".[18]

Katip Çelebi İbn Haldun'dan etkilenen ilk modern dönem yazarıydı.[19] İbn Haldun'un toplum çözümlemesini geliştirmemiş veya bu çözümlemeyi bir araştırma aracı olarak kullanmamıştır. Geleneksel monarşi kuramını benimsemiştir; dört sınıf öğretisi ile yönetim, ordu, para ve reayanın birbirlerine karşılıklı olarak bağımlı oldukları öğretisini tekrar etmektedir. "Dört ana unsurdan oluşan ve (bedendeki) kalbe ve doğal enerjiye tekabül

16) W. F. A. Bernhauer (çev.), "Hagi Chalfa's Dustür", *ZDMG* 11 (1857), s. 110-32. Bkz. E. Rosenthal (1958: 228-33); Lewis (1986: 78-81); *EI* 4: 760b-2a. Dr. Metin Kurt'a özgün metnin ışığında çeviriyi anlamama yardımcı olduğu için şükran borçluyum.

17) V. L. Ménage, "Three Otoman Treatises on Europe", yer aldığı derleme Bosworth (yay. haz.) (1971: 421-32).

18) *Code*, s. 118; E. Rosenthal (1958: 228).

19) Fleischer (1983: 199); Lewis (1986: 528-30).

eden devletin üst kademesindeki insanların (ayan-i devlet) liderliğinin ve yönetiminin kılavuzluk eden ipi sayesinde bir arada tutulan insanların oluşturduğu toplumsal beden, rasyonel ruhu simgeleyen yüce Padişahın güçlü elleriyle güvenceye alınır." Dört temel direk şunlardır: (1) ulema, (2) askeri (savaşçılar), (3) tüccarlar, (4) köylüler (reaya). Bunlar yaşamdaki dört sıvıya tekabül ederler: (1) ulema kana tekabül eder; çünkü "bilgi toplumsal bedenin var oluş nedenidir ve onu korur"; (2) askeri balgama tekabül eder – buradaki hakaret kasti olabilir; (3) tüccarlar sarı safraya; (4) çiftçiler kara safraya tekabül ederler (*Düsturü'l-Amel*, s. 120; Galen'den alınmıştır).

Bu tıbbi analoji gerilemeye yol açan etmenleri ve alınması gereken önlemlerin aşırılığını göstermek için kullanılmaktadır. Çünkü sağlıklı olmak bu dört yaşam sıvısının arasındaki dengeye bağlıdır. Katip Çelebi, kendisine göre tarımın zarar görmesine yol açan askeri personeldeki gereksiz artışı, yaşlılıkta görülen ve bedene zarar veren balgam fazlalığına benzetir. Askeri personelin sayısındaki fazlalığın ve bunun sonucu olarak devlet harcamalarında meydana gelen büyük artışların boyutlarını göstermek için istatistiklere başvurur. Devlet bütçesini dengelemek için vergi tabanını oluşturan tarımsal kesimi daha da zayıflatacak olan vergi artışına gitmektense, orduyu küçültmek gerekir (s. 116, 125-8).

Katip Çelebi toplumsal durumla ilgili son derece karamsar bir tablo çizen ilk kişidir. İrtikâp artık tek başına soyutlanıp cezalandırılacak bir şey gibi görünmemektedir; çünkü irtikâp sistemi işletmektedir. Yanlış atamalar Şeriata ve akla aykırıdır; Avrupa'daki Hıristiyanlar gibi inançsızlar bile bunu yasaklamaktadır. Katip Çelebi asıl sorunun reayanın yoksulluğu olduğu düşüncesindedir. Katip Çelebi Anadolu'nun nüfusunun azaldığını kendi gözleriyle görmüştür; eskiden imparatorlar hiçbir köyün boşalmaması için gereken önlemleri alırlardı. Eğer reaya yeterince beslenemezse kara safra gibi zehre dönüşür. Reayanın kötü durumunun kökeninde aşırı vergilendirme yatmaktadır. Öte yandan, artık ordu da bu sorunun bir parçası olarak görülmektedir. Katip Çelebi istatistikleri sistematik bir şekilde kullanan ilk siyaset yazarıydı ve bunun için de hükümet kaynaklarını kullanıyordu (*Düsturü'l-Amel*, s. 121-4).

Reform nasıl gerçekleştirilebilir? Katip Çelebi her zamanki gibi yönetim ahlakı konusuna işaret eder. Yolsuzluğa karışan memurlar azledilmelidir. İmparatorluğun önde gelenleri ve ordu komutanları kendilerini bütün kalpleriyle devlete adamalıdır. Askerler sadece askerlik görevini yerine getirmelidir. Ancak Katip Çelebi'nin bazı kuşkuları vardır: Önerileri "şu sıra-

larda kısmen olanaklı, kısmen de olanaksızdır". Çünkü müsrifliği ortadan kaldırmak için en donanımlı kurum ordudur, ancak şu sıralarda ordunun bunu yapması mümkün değildir; çünkü birçok ordu mensubu kendilerini bedeni zevklere kaptırmışlardır ve yok etmeleri gereken şeylerin tadını çıkarmaktadırlar; çok azı kendilerini görevlerine adamışlardır. Harcamaların kısılması sultani buyruklar biçiminde zorlayıcı önlemler gerektirmektedir. Katip Çelebi'nin çözümü laik kanuna geri dönüş değil, bir sahib-i seyf, güçlü ve kararlı bir hükümdardır (s. 128-9). Katip Çelebi askeri diktatörlüğü kastetmektedir; belki de aklındaki isim Köprülü Mehmet'ti. Askeri diktatörlük İran-İslam ideolojisinin olası sonuçlarından biridir.

1683-1713 yılları arasında Habsburglar ve Polonyalılar karşısında alınan yenilgilerden sonra Osmanlı seçkinleri, ideal bir geçmişi yeniden yaratmaya çalışmaktansa, daha dikkatli bir şekilde Batı'ya bakmaya ve Batı'nın tekniklerini daha kapsamlı bir şekilde benimseme, hatta Avrupa kültürünü ithal etme düşüncesini desteklemeye başladılar. Karlofça Antlaşması (1699) seçkinlerin fikirlerini ciddi biçimde etkiledi. Başlangıçta bu süreç geçiciydi. III. Ahmet (hd. 1703-30) ve sadrazamı Damat İbrahim Avrupa'ya açılma politikası geliştirdiler: Lale Devri (1718-30). Avrupa saraylarına ilk kez olarak Osmanlı elçileri gönderildi. İlk Osmanlı matbaası kuruldu (1727) ve yönetim askeri teknoloji, taktik ve örgütlenme konularında ve aynı zamanda coğrafya ve tarih alanlarında Avrupa'da (özellikle de Fransa'da) yazılan yapıtların çevrilmesini teşvik etti. Matbaanın İslami eğitimi de canlandırması amaçlanıyordu. Temel bakışta bir değişiklik yoktu, Batı'nın toplumsal ve siyasi fikirlerini benimsemek hâlâ söz konusu değildi. Hatta, İbn Haldun'un Türkçeye çevrilmesi ve tarih ve toplum üzerine görüşlerinin öğrenilmesi bile ancak 1725-30 yılları arasında söz konusu olmuştur (Lewis 1986: 529). Bu sınırlı Batılılaşma süreci bile, doğu sınırında Nadir Şah karşısında alınan yenilgi (1930) ile ulemanın İslamiyet'te arılık adına desteklediği bir yeniçeri isyanı sonucu III. Ahmet'in tahttan indirilmesi ve Damat İbrahim'in azledilmesiyle (1930) birdenbire tersine döndü. III. Ahmet ile Damat İbrahim'in kültürel politikaları terk edildi; askeri reform bırakıldı ve eskiye dönüldü.

Bu yenilgiler ve toplumsal krizler yeni fikirlerin ortaya atılmasına yol açmadı. Vezirler ve valiler için bir Nasihatülmülûk yazan (1703)[20] Şari

20) W. L. Wright (çev. ve yay. haz.), *Ottoman Statecraft: The Books of Counsel for Vezirs and Governors of Şari Mehmed Pahsa, the Defterdar* (Princeton NJ: Princeton University Press, 1935).

Mehmet Paşa (İstanbul?-1717) ile yazdığı resmi Osmanlı tarihinin (yak. 1704)[21] giriş bölümünde çağdaş siyaset üzerine görüşlerini bildiren Naima (Halep 1655-1716) İran-İslam geleneğinin sona ermekte olduğunun habercisidirler. Bir bakkalın oğlu olan Şari Mehmet Paşa defterdarlığa getirilmiş, rütbesi düşürülmüş ve daha sonra da padişahın bir kararını eleştirdiği için idam edilmiştir. Naima ise bir yeniçerinin oğluydu, sarayda eğitim gördü; Köprülü Hüseyin'in reform politikalarına ve proaktif önderliğine yakınlık duyuyordu; yazıları Osmanlı toplumundaki ileri gelenlerin evlerindeki tartışmaları yansıtıyor olabilir. Naima'nın yaklaşımı gelenekseldi; çoğunlukla Katip Çelebi'yi kelimesi kelimesine kopya etmiştir ve İslam âleminin ötesine bakmamıştır. Şari ile Naima Avrupa'dan sadece casusluk yoluyla bir şeyler öğrenmeyi düşünüyorlardı.

Her ikisi de iktidar çemberine değinmiştir; ancak neler yapılması gerektiği hakkında ikisinin de yeni fikirleri yoktu. Naima devlette ulemanın rolünü muhtemelen, yeni padişah III. Ahmet'in sırdaşı ve dönemin şeyhülislamı olan Feyzullah Efendi'nin reform karşıtı olması nedeniyle ele aldı. Naima devletteki iki paralel hiyerarşinin, şeyhülislamın altındaki ulema ile sadrazamın altındaki bürokrasinin birbirlerini dengeleyip denetlemesi gerektiğini söyledi. Ulemanın rolü ahlaki alanda kılavuzluk yapmaktır. 'Eldeki pratik araçları kullanan' Muhammed örneğini veren Naima, 'Hıristiyanlarla barış yaparak Osmanlı Devleti'ni bir düzene sokma ve Osmanlıların biraz soluk almalarını sağlama' politikasını destekliyordu (s. 70-1).

Şari ile Naima'nın eskiden beri dile getirilen devletin padişah veya sadrazam tarafından güçlü bir şekilde yönetilmesi taleplerini yinelemeleri ilginçtir. Naima IV. Murat'ın yaklaşımına hayranlık duyuyordu: "Keskin bir kılıçla halkın yüreğine korku salmak kesinlikle gereklidir"; Murat kahvehaneleri ve berber dükkânlarını kapatmakta haklıydı çünkü insanlar yönetimi eleştirmek için buralarda toplanıyorlardı (s. 94). Şari'ye göre sadrazam 'dindar ve dürüst bir insan', 'ariflikte Aristoteles gibi' olmalıdır ve ona tam bir hareket özgürlüğü sağlanmalıdır.

İbrahim Müteferrika (1674-1745) 1731-2 yılları arasında yeni padişah Sultan I. Mahmud'a (hd. 1730-54) ithaf ettiği *Usulü'l-Hikem fi Nizamü'l Ümen* (Rational Bases for the Polities of Nations) başlıklı kitabını yazdı.[22]

21) Lewis V. Thomas (çev.), A *Study of Naima* (New York: New York Press, 1972).

22) *EI* 7: 996b-8a; Mardin (1960: 416-17); Berkes (1964: 42-5); Aksan (1995: 186-8); Ménage, "Ottoman Treatises", s. 424-9.

Müslümanlığı kabul eden bir Macar olan Müteferrika ilk Osmanlı matbaasını kurdu ve o zamanlar bir diplomat olan III. Ahmet'in özel danışmanlığını yaptı; Macarlar arasında Habsburg karşıtı hareketleri teşvik etti. Yapıtı Nasihatülmülûk tarzındadır; ancak kitabında İslami veya patrimonyal uygulamaları değil, Avrupalıların uygulamalarının benimsenmesini vurgular. Avrupa modeline dayalı askeri reformlarla neler başarılabileceğini göstermek için Büyük Petro örneğini verir. İnsanların değişimi, ancak İslami ortodoksi olarak önerilirse kabul edeceklerinin farkındaydı. Bu bakımdan Müteferrika, İslam dünyasında modernleşme isteyen çok sayıda insanın ilkidir (bkz. 25. Bölüm).

Şeriatın özündeki üstünlük ve Cihat'a verdiği büyük önem nedeniyle zafer İslam'ın olacaktır; dinleri Osmanlıların cesaretini daha da artırmaktaydı. "Başarısızlığımızın nedeni siyasi kanunlarımızın ve Şeriatın yetersizliği değildir."[23] Müteferrika dört toplumsal sınıf ve İktidar Çemberi kuramını benimser ve askerlere en önemli rolü verir; insanlar sınıflarını değiştirmemelidir (Aksan 1995: 187). Osmanlının gerilemesinin nedeni Şeriatın ihmal edilmesi, yanlış atamalar ve rüşvettir.

Ama [gerilemenin nedeni] her şeyden önce "Avrupalıların yeni yöntemleri konusundaki cehaletimizdir". Burada İslamiyet'teki bilme arzusuna atıfta bulunuyordu, aynı zamanda da başkalarının Müslümanların (henüz) sahip olmadıkları bilgilere sahip oldukları gerçeğinin altını çiziyordu. Ayrıca, "komşu devletlerin kötü emellerini, güçlerini, nüfuslarını ve genel durumlarını bilmek son derece önemlidir". Müteferrika, çok sonraları Avrupa hegemonyasına karşı Müslümanların entelektüel tepkisinin bir kısmını oluşturacak olan bir tez ileri sürdü: Avrupalılar rasyonelliği geliştirdiler çünkü dinleri gerçek yaşamdaki sorunlarını çözme konusunda onlara çok az yardımcı oluyordu. "Hıristiyan ülkeler tanrısal emirlerle yönetilmezler (...) anlaşmazlıklarını çözecek bir Şeriatları da olmadığı için onların düzenleri akıl tarafından icat edilmiş kurallar üzerine kuruludur" (Berkes 1964: 43-5). Bu da, Avrupalıların Osmanlılarınkinden daha üstün askeri yöntemler geliştirmelerine olanak sağlamıştır. İnanmayanlara karşı kendi taktiklerini kullanmak tamamıyla meşrudur. Bu taktikler daha sonra daha yüksek amaçlar için kullanılacaktır. Örneğin, coğrafya bilgisi 'birbirlerinden [o sıralarda] haberdar olmayan Müslüman devletler arasında birlik' yaratacaktır (Berkes 1964: 44). Burada, pratik sorunların çözümü için gerekli olan bilgi, ki bu konuda kafirlerin

23) Berkes'te (1964: 45); bkz. Aksan (1993: 56).

üstün olduğu kabul edilebilir, ile dini bilgi arasında bir fark olduğu ima ediliyordu.[24] Müteferrika Müslümanların gerçeklik bilgisinin doğal olarak üstün olmasıyla, Avrupalıların fikirlerinin pratik yaşamda daha başarılı olması arasındaki paradoksu kabul etmektedir.

Müteferrika siyasi kuram alanında biraz daha çağdaş bir yönetim tipleri sınıflaması getirir. Bunlar şunlardır: (1) Monarşi; burada "insanlar adil ve bilge bir hükümdara itaat ederler ve onun fikirlerine uyarlar"; (2) aristokrasi; burada ayan kendi arasından birini baş olarak seçer ama bu kişi "adaletten sapmaması için danışma ve karar verme konularında diğerlerine bağımlıdır" (bu Venedik'e bir gönderme olabilir mi?); ve (3) demokrasi; burada "egemenlik halkındır". Müteferrika, Hollanda ve İngiltere'den örnekler vererek parlamenter temsil ile bakanların halka hesap vermesi konularını kısaca tarif eder (Berkes 1964: 42). Avrupa'daki siyasetin gerçek anlamda farkına varan ilk Müslüman Müteferrika'ydı; bunun nedeni muhtemelen kişisel deneyim ve diplomasi yoluyla artan ilişkileriydi.

TARİHTEN VE İBN HALDUN'DAN YARARLANILMASI

Osmanlı ekolündeki tek yenilik pırıltısı tarihten ve İbn Haldun'dan yararlanılmasıydı. Hayatını bağımsız olarak kazanan Katip Çelebi gerileme-ve-reform ekolünün tek özgün kuramcısıydı. Tarih ile çağdaş deneyimin toplumsal çözümleme yapmanın araçları olduğuna inanıyordu ve padişahı tarih okumaya teşvik ediyordu. Latince tarih kitaplarının tercüme edilmesini destekledi ve "Kafası Karışıklar için Yunan, Bizans ve Hıristiyan Tarihi Rehberi" isimli bir kitap yazdı.[25]

İbn Haldun'un *Mukaddime*'si Osmanlılar tarafından ancak on yedinci yüzyılın ortalarında keşfedildi; Naima, İbn Haldun'u 'en büyük tarihçi' olarak, *Mukaddime*'sini de 'bütün bilgileri' içeren kitap olarak tarif etmiştir (Lewis 1986: 529). Naima herhangi bir yorum yapmadan İbn Haldun'un bazı tarihsel kanıtları değerlendirme kriterlerinden söz etti. İbn Haldun'a göre, tarihsel bilgi edinmek için genel toplumsal yasalar

24) Platon ve Aristoteles'ten alınan ve filozoflar tarafından yorumlanan pratik ve kuramsal bilgi arasındaki farkı karşılaştırınız. Bkz. s. 103.

25) Ménage, "Ottoman Treatises", s. 421-3.

formüle etmek gerekiyordu. Onun kuramından yapılacak çıkarımlar Osmanlı deneyimine uygulanabilirdi. Katip Çelebi 'uygarlık (ümran)' ve 'insan toplumu (içtima)' terimlerini kullandı (bkz. s. 250) ve İbn Haldun'un kuramında belirttiği gibi, Osmanlı toplumunun olgunluk veya duraklama ve gerileme dönemlerinden geçeceğini söyledi. Osmanlı yazınında artık eski kanunun geri getirilmesi taleplerine değinilmemesinin sorumlusu İbn Haldun olabilir. Hüseyin Hezarfen eski çağların örfi hukukunun geri getirilmesine çalışmamak gerektiğini çünkü toplumun değiştiğini söylemiştir (1699). "Her çağın kendi örfü vardır. (...) Bugünün örfünü geçmişin örfüne uyarlamaya çalışmak cehaletten kaynaklanan yanlış ve aptalca bir fikirdir."[26]

Naima, İbn Haldun'un şu ifadesini alıntılar: Tarih insana, 'insan uygarlığının çürümesine ve gerilemesine yol açan (...) olayların nedenlerinin ve kaynaklarının neler olduğunu' öğretebilir. İnsanın olayları anlaması için belli bir durumun 'doğasındaki özellikleri', köklerini ve eylem ilkelerini kavraması gerekir (Thomas, s. 111-13). Naima, İbn Haldun'un gelişmenin aşamaları kuramını kendi toplumuna uyarlamıştır. Osmanlılar artık 'doyma veya kusma' derecesine gelmişlerdir; insanlar devlet görevlerinden uzak durmaktadırlar; yönetimin harcamaları gelirlerini aşmaktadır. Naima buradan mali reformların gerekli olduğu ve hükümete yapılan atamaların dikkatle denetlenmesi gerektiği sonucuna varır; insanlar vaazlarla ve şarkılarla coşturulmalıdır (s. 80). Naima, İbn Haldun'un reddettiği astrolojiyi tavsiye eder. Dolayısıyla, İbn Haldun zaten bilinen şeyleri savunmak için kullanılmıştır. Naima, İbn Haldun'un gözlem ve ampirik genelleme yapma yöntemini geliştirmek yerine, "çağların değişmesine neden olan o tanrısal gereklilikte birçok sır gizlidir" gibi oldukça mistik bir sonuca ulaşır (s. 110-11).

Genelde Osmanlı Nasihat ekolü, padişaha geleneksel iltifatlarla seslenir ama yazarlar yine de devletin karşı karşıya bulunduğu sorunlara dikkat çekerken içten ve kişiseldirler. Aziz Efendi, lütfen cüretimi bağışlayın ama size durumun gerçekten ne kadar kötü olduğunun söylenmesi gerek, demiştir. Padişahtan bu 'gerçeği içeren raporu' başkasına göstermemesi rica eder (günümüze tek bir kopyası kalmıştır). Bu yazarlar çok kapalı bir çevrede entelektüel özgürlük yaşıyorlardı. Öğüt verdikleri kişilerin sağduyusuna güveniyorlardı. İbn Mukaffa'nın kaderini paylaşan olmadı. Öte yandan Akhisâri çok acil olduğunu söyleyerek 'orduda-

26) Heyd'de (1973: 170-1); bkz. Lewis (1954: 81-2, 86).

ki subaylar, din âlimleri, padişahın memurları ve danışmanları okusunlar ve açık ve basit mesajını anlasınlar' diye Nasihat'ını Türkçeye çevirdi (1598) (*Sources*, s. 143-4).

Gerileme-ve-reform yazarlarını motive eden şey devlete ve padişaha olan büyük bağlılıklarıydı. Devşirmeler arasındaki kölelik veya kişisel hizmetkârlık ruhu devlet için kendini feda etme tutumuna dönüşmekteydi. "Emir ve ferman padişahımıza aittir; bedenlerimizi ve ruhlarımızı padişahımız için feda etmeye hazırız" (Aziz Efendi, s. 9). Bu insanlar, yozlaşma olarak gördükleri ailelerin veya toplulukların öz-çıkarcılığının antitezini oluşturmaktadırlar.

Bu yazarların bir başka ortak noktası da, Osmanlı siyasetinde ve toplumunda kuram ile uygulama arasında bulunan uçuruma duydukları nefretti. Onlara göre, muharebelerdeki başarısızlık ahlaki ve toplumsal çürümenin sonucuydu; bu tipik ama sadece Müslümanlara ait olmayan bir duyguydu. Şeriatta ve laik kanunda belirtilen normlara göre, makamlar liyakat, tımarlar da askeri hizmet temelinde dağıtılmalıdır; oysa artık devletteki makamlar rüşvet karşılığı gözdelere, tımarlar da mültezimlere verilmektedir. Reaya sömürülmekte, tarım harap olmakta ve devletin kasaları boşalmaktadır. Askerler düzenli maaş alamamakta, iyi eğitilmemektedirler; disiplinden ve modern teçhizattan yoksundurlar. Bunun nedeni onları desteklemek için kurulmuş olan sosyoekonomik sistemin paramparça olmasıdır.

Osmanlı kuramcılarının krizlere tepkisi İran-İslam geleneğinin öğelerinden medet ummak, özellikle de İran'ın patrimonyal yönetim ve toplumsal sınıflarla ilgili ideolojisini vurgulamak olmuştur. Padişahın görevi İktidar Çemberi ve dört direk olarak tanımlanan 'nizam-ı âlem'i korumaktır; görev bu kadar basittir. Bunun yanı sıra, padişahın ahlaki görevleri İslami bir dille hatırlatılıyordu. Padişahın bilgeliğine, adaletine ve tanrısal vahye yapılan atıfların altında ahlaki bir alt-metin bulunuyordu: Allah'a şükürler olsun, padişahımız o kadar bilge ki, "yöneticilerin çalışmalarını denetliyor, onların arasında kimlerin dürüst olduğunu biliyor; bütün uyruklarının korunması ve bekasıyla bizzat kendisi ilgileniyor" (Aziz Efendi, s. 3).

Yazarlar yazılarında yeterince iyi niyetli ve sağlam karakterli bir padişahın veya sadrazamın bütün hedeflerine ulaşabileceğini ve Osmanlıyı eski yüceliğine kavuşturacağını varsayıyorlardı. Bu insan derinlere kök salmış toplumsal kötülükleri bile yok edebilir, suiistimal edenleri cezalandırabilir, reayayı kurtarabilir ve toplumun dört sınıflı düzeni yeniden ku-

rabilirdi. Padişah, eğer isterse, topluma baştan ayağa yeniden biçim verebilirdi. Monarşiye veya diktatörlüğe duyulan bu koşulsuz inanç hem İslami gelenekte, hem de İran geleneğinde bulunuyordu.

Şeriat ve kanun ihlal edilemezdi; ancak kuramcılar bundan başka hiçbir yapısal görüş dile getirmediler. Alternatif yönetim biçimleri önermek, hele devlet otoritesinin kapsamını tartışmak hiç akıllarına gelmedi.

Kuramcıların yapıtlarında din ön planda değildir. Ancak bu, laik görüşlerin dini görüşlerin yerini aldığı anlamına gelmemektedir. Devlet ile din birbirinden ayrılmıyordu; din kamusal söyleme egemendi. Din insanlara iyi uyruklar olmalarını emrediyordu; Lütfi Paşa iyi yönetim arzusunu dile getirirken, sadrazamdan bütün kişisel çıkarlarını bir kenara bırakmasını ister: "Yaptığı her şey Allah için, Allah'tan ve Allah adına olmalıdır" (Lewis, 1954: 71). Halkın çıkarı Allah'tır.

Bazı siyasi reformcular ulemadan bazı kişilerin tutucu ve dar kafalı olmasını eleştiriyordu; Mistik eğilimleri olan Mustafa Âli dini standartlara karşı sertti. Mustafa Âli alt tabaka ulemaya 'yeni anlayışların, yeni çalışmaların mümkün olabileceğini düşünmeyi' reddettikleri için saldırdı (Fleischer 1986: 259). Katip Çelebi *Mizanü'l Hakk* (Balance of Truth) adlı kitabında (1656) neo-ortodoks Kadızadelerin popülizmini ve entelektüelliğe karşı olmalarını (bkz. s. 379) ve 'insanlar arasında çok yaygın olan bilimi inkar etmelerini' eleştirdi.[27] Köprülü Mehmet o yıl daha sonra sadrazam olunca, Kadızadeleri şiddetle bastırdı. Katip Çelebi müfredata yeniden matematik, astronomi, tıp ve doğa bilimleri gibi 'rasyonel' disiplinlerin yani, bir miktar laik eğitimin dahil edilmesi gerektiğini ileri sürdü. Kanuni'nin padişah olduğu o güzel günlerde "din bilimlerini felsefe ile birleştiren âlimler el üstünde tutulurdu". Katip Çelebi İslamiyet'in ilk dönemlerinden güzel bir örnek de bulmuştu: İlk İmamlar Grek eğitimini yasaklamışlardı ama din sağlam bir şekilde yerleştikten sonra, "olgular hakkındaki gerçeği açıklayan bilimi Müslümanların bilmesinin önemli olduğu görüşü egemen oldu. Bu nedenle eski halkların kitaplarını Arapçaya çevirdiler" (*Balance*, s. 25-6). Naima Köprülü Hüseyin'in siyasetinin insan akılcılığı ile Şeriatı birleştirmesini istiyordu (Thomas, s. 76). Dolayısıyla, bazı reformcular ve özellikle de Katip Çelebi, Osmanlının gerilemesinin ardında entelektüel bir sorun olduğunu kabul ediyordu.

27) G. L. Lewis (çev.), (Londra: Allen & Unwin, 1957), s. 24.

DİNİN DAHA KATI BİR ŞEKİLDE UYGULANMASINI SAVUNANLAR

Bazı yazarlar da gerilemenin ana nedeni olarak dinin ihmal edilmesini görüyor, bu nedenle de devletin daha katı bir şekilde İslamlaşmasını istiyordu. Gerçekten de yaşanan krize ve gerilemeye en yaygın tepki, dini uygulamaların harekete geçirilmesini talep etmekti. Bu aynı zamanda hanedanın da çıkarına olabilirdi. Cihadın getirisi az veya negatif olduğu için, Şeriata çok açık bir şekilde bağlılık, padişahın ve hanedanın güvenirliğinde giderek artan bir öneme sahip olmaya başladı. Bu nedenle hanedanın askeri yenilgilere karşı geliştirdiği tepkilerden biri ülkede dinin etkisini artırmak olmuştur. Osmanlılar İslami kimlikleriyle her zaman gurur duymuşlardı; ancak devlette laik kanun, devşirme sistemi ve dini azınlıklar gibi dini olmayan unsurlara da yer vermişlerdi. Osmanlı ideolojisi çeşitli halklar ve inançlar üzerinde egemen olan padişah kavramı ile Müslümanların halifesi olan padişah kavramı arasında gidip geliyordu. Oysa Safeviler büyük bir dini şevk ile başlamış ve zaman içinde patrimonyal eğilimler benimsemişlerdi. Burada Osmanlılar belli bir avantaja sahipti çünkü Osmanlılar doğru dinin daha katı bir şekilde uygulanmasının rejimin ne mükemmel bir şey olduğunu göstereceğini ileri sürebilirler ve rejimi eski canlılığına kavuşturabilirlerdi. Osmanlılar henüz din ideolojisinin potansiyelini tüketmemişlerdi.

Kanuni Doğu Anadolu'daki Şii ayaklanmalarına tepki olarak, devlet dininin ortodoks Sünnilik olduğunu vurgulamıştı.[28] İslamlaştırma Müslüman toplumun bütün tabakalarına hitap ediyordu. On yedinci yüzyılda halkın düzeni korumak ve devleti yeniden canlandırmak için İslam'ın köklerine dönmek gerektiğini düşünmeye başladığı görülmektedir. Osmanlı hükümdarının ve Osmanlı ordusunun dini özelliklerine giderek daha fazla dikkat ediliyordu. Askeri-idari seçkinler arasına giderek daha az sayıda gayrimüslim alınmaya başlandı. Askeri kesim (üst, askeri sınıf) ile reaya (alt, vergi ödeyen sınıf) arasındaki çizginin yerini, bir dereceye kadar Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki çizgi aldı.[29] Halkın gözünde

28) Elke Eberhard, *Osmanische Polemik gegen die Safaviden im 16. Jahrhundert* (Freiburg im Breisgau: Schwarz, 1970).

29) I. Metin Kunt, "Transformation of Zimmi into Askeri", yer aldığı derleme Benjamin Braude and Bernard Lewis, *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes & Meyers, 1982), c. 1, s. 55-67.

ulema 'imanın ve hükümranlığın taht odasının direkleri, imparatorluk ile toplum yapısının sağlam ayakları' idi (Zilfi 1988: 233). Bunun bir bedeli vardı: Ulemadan, "toplumu birleştiren ve padişahın erkini meşrulaştıran ve ona aracılık eden bir güç olması beklendi" (Zilfi 1988: 231).

1630'larda bir grup çok sofu ulema [Kadızade Mehmet Efendi'nin (ö. 1635) takipçileri oldukları için onlara Kadızadeler denmektedir] yüksek sınıflardaki ahlaki gevşekliğe karşı savaş açarak toplumun ahlakını yukarı çekme çabasına girdi. Kadızadelerin ilmihali "muhtemelen yüzyılın en çok okunan belgesiydi" (Zilfi 1988: 202) ve Şeriatın katı bir şekilde uygulanmasından sapma olarak görülen her şeyi (buna kahve içmek ve dans etmek de dahildi) reddediyordu. Kadızadeler dinde arılığı dayatmak için bir hisba biçimi olarak vaazlar veriyor, eylemler yapıyorlardı.

1640 yılında Nasihatülmülûk tarzında yazılan bir kitap 'din, devlet ve cemaat' ile 'Şeriat, din ve devlet'in ortak çıkarlarını vurguluyordu.[30] Yeni padişahtan sadece iyi ve dindar Müslümanlara görev vermesini isteyen bu kitap IV. Murat'ın reformlarına karşı geliştirilen tutucu bir tepkiydi.

İslami olmayan özellikler kamu yaşamından sürekli olarak çıkarılıyordu. Devşirme sistemi sona erdirildi. Din okulu olmayan okullar medreseye dönüştürüldü. Ulema kesim laik kanunun Şeriata aykırı olan maddelerine veya kanunun kendine saldırıyordu: Tek başına Şeriat yeterliydi. Uygulamada laik kanunun kapsamı daraldı, Şeriatınki ise genişledi. Kadılar "giderek daha fazla idari ve mali görevler üstlenmeye başladılar (...) öyle ki, birçok bölgede kadılar yerel yönetimin kendisi oldular."[31] Kanuni zamanında yüksek kadıları ve medrese müderrislerini atama ve azletme yetkisini kazanmış olan şeyhülislam on yedinci yüzyılda giderek siyasete müdahale etmeye başladı. Şeyhülislamlar din dışı yenilikler (bida') olarak gösterilen reformlara karşı çıkmada özellikle önemli rol oynadılar.

1683-1718 yenilgileri padişahlar için bir meşruiyet krizi yarattı. Padişahlar zaman zaman yönetim haklarının nihai temelleri olarak dini ortodoksiye ve uygulamalara başvurdular. Gerçekten de on yedinci yüzyılın sonlarına doğru 'ortodoks Müslümanlıkta bir yükselme' meydana geldi. 1696 yılında 'bütün kamusal ve özel işlerin yürütülmesinin tamamen ve kesinlikle Kur'an'a ve Şeriata göre yapılmasını' emreden bir ferman çıka-

30) W. F. A. Bernhauer, "Das Nasihatname", *ZDMG* 18 (1864), s. 721. Bu yapıtın Koçi Bey'e ait olduğu ileri sürülmektedir; Rhoads Murphey bu görüştedir (kişisel görüşme sırasında söylemiştir).

31) Shaw (1976: 136); Gerber (1994: 181).

rıldı (Heyd 1973: 154-5); padişah şöyle devam ediyordu: Bundan böyle yapılan işlerin sadece Şeriata uygun olması gerekmektedir, kanuna atıfta bulunulmayacaktır. Cihatta başarılı olamayan padişahlar kendilerini dini ritüel ve uygulamaların en önemli şahsiyeti olarak gösteriyorlardı.

BATILILAŞMANIN BAŞLAMASI

Yaklaşık olarak 1700'lerden sonra, özellikle Osmanlı yönetimi altındaki topraklarda, İslam dünyası ile Batı arasında yeni bir ilişki başladı. Bu ilişki Batı'nın teknik, askeri ve ekonomik üstünlüğünü kabule dayalıydı. Bu üstünlük toprak kayıplarında, Hıristiyan ülkelerin topraklarını yeniden ele geçirmelerinde ve Batılı güçlerin ekonomik ve bazı alanlardaki kültürel hegemonyalarında açıkça görünüyordu. Bu yeni ilişki Müslüman dünyasındaki entelektüeller arasında, modernizm ve köktendincilik hareketleri olarak doruğa tırmanan tepkilere yol açtı.

Batılılaşma süreci başlangıçta yavaştı (Aksan 1993). On sekizinci yüzyılda Avrupalılarla ve onların düşünce biçimleriyle etkileşim sınırlı kaldı; Osmanlı toplumu geleneksel İran-İslam düşünce modellerini ve uygulamalarını korudu. Fıkıhta hemen hemen hiç değişim meydana gelmedi. İdari mekanizmaya egemen olan bazı bürokratlar Avrupai uygulamalara ve fikirlere açıktı; ancak toplumda egemen güçler ayan ile ulemaydı ve bu kesimler sistemde herhangi bir değişikliğe karşıydı. Padişahlar reform yapmak istediklerinde hareket özgürlükleri çok kısıtlıydı. "Burası tek efendinin hükümdar olduğu Fransa gibi değil; ulemayı, kadıları, hükümetteki ve hatta artık makam sahibi olmayan bakanları bile ikna etmek gerek" (bir Fransız gözlemci, 1786: Heyd 1961: 77).

Avrupa modellerinden esinlenerek askeri teknoloji ve organizasyonda bazı ilerlemeler kaydedildi; ancak kamu finansmanını düzeltme ve kamusal yaşamda reform yapma girişimleri Osmanlı kamu yaşamına çok dağınık bir şekilde yayılmış olan bağlılıklar nedeniyle başarısızlığa uğruyordu. Sistemdeki değişikliğe direnç, mevcut yapıların içinde kök salmıştı ve bu direniş ulema ile ulemanın İslamiyet yorumu tarafından destekleniyordu.

Artık Rusya da Habsburglar kadar büyük bir tehlike haline gelmişti. Rus İmparatorluğu da Osmanlı İmparatorluğu gibi otokratik bir kara gücüydü ve siyasi meşruiyetini dinden, hanedandan ve Osmanlılarda olmayan milliyetçilikten alıyordu. Rusların Avrupa ile ilişkileri bazı açılardan Osmanlılarınki ile paralellikler gösteriyordu. Osmanlılar için olduğu

kadar Ruslar için de siyasi meşruiyet devletin dini misyonuna inançtan geliyordu. Ruslar hükümranlık iddiaları ile emperyal misyonlarını milliyete, Osmanlılar ise hanedana dayandırıyorlardı. Hiç kuşkusuz dini yakınlıkları nedeniyle Rusların Batı'dan bir şeyler öğrenmesi daha kolaydı.

Osmanlıların Batı ve Avrupa karşısında gerileme içinde olduğu gerçeği Osmanlı siyaset düşüncesine her zamankinden daha fazla egemendi. Küçük Kaynarca Antlaşması (1774) Rus Çarını Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan bütün Ortodoksların hamisi yaptı. Aynı şekilde padişahın da artık Rus egemenliği altına girmiş olan Kırım Tatarlarının dini lideri (halifesi) olduğunun kabul edilmesine karşın bu, büyük bir İslami gücün egemenliğine o güne kadar görülmemiş bir müdahaleydi. Müdahale etmek için bahane yaratmaya gebe olan bu gelişmeler, dini topluluklara özerklik verilmesi düşüncesi ile uluslararası siyaset arasında karşılıklı bir etkileşime işaret ediyordu.

Ahmet Resmî Efendi (Osmanlı diplomat: 1700-83), Ruslar karşısında 1769-74 yılları arasında alınan yenilgiler üzerine, Cihat yerine müzakere ve barış politikasını savunmak için gerileme kuramını kullandı. Gerilemekte olan devletler genişlememeli, kendi sınırlarıyla yetinmeli ve barış içinde yaşamayı arzulamalıdır. "Savaş her zaman en iyi şey değildir. (...) Refah ve güç, koşullar öyle gerektirdiğinde, barışa ve düşmanla uzlaşmaya bağlıdır." Dünyanın doğal sınırlara sahip farklı halklar arasında bölünmüş olmasını Tanrı istemiş bile olabilir (Kur'an Araf Suresi: 128 temel olarak alınmıştır).[32] Ahmet Resmî Efendi, Cihat ilkesine karşı çıkmıyordu ancak on ikinci yüzyıl İspanya'sındaki İbn Rüşd gibi, bunun mevcut koşullar altında uygulanabilir bir şey olmadığını düşünüyordu.

1789 Fransız Devrimi tipik tutucu yorumlara yol açtı. Sivil bürokrasinin başı, Fransız Devriminin dine saldırısını eleştirdi (1798): "İyi bilinmektedir ki, devletlerin birliğinin ve düzeninin nihai temelinde din yasası ile dinin köklerine ve dallarına sıkı sıkıya tutunmak yatar (...) uyrukları kontrol altına almak sadece siyasi araçlarla mümkün değildir". Toplumsal istikrar Allah korkusuna dayalıdır. Ahmet Resmî Efendi en sert eleştirisini, 'kalplerinde sadece eşitlik ve özgürlük isteği bulunan ve bu yolla, yalan öğretilere uygun olarak, bu dünyada mutlak mutluluğa erişmek isteyen' insanlara yöneltmektedir (Lewis 1968: 66). De Maistre bundan hoşlanırdı.

32) Berkes (1964: 57); Aksan (1995: 196); R. A. Abou-El-Haj, "Ottoman Attitudes toward Peace-making: The Karlowitz case", *Der Islam* 51 (1974), s. 131-7.

Öte yandan devrimci risaleler Türkçeye çevriliyordu. Her şeyden önemlisi Bonaparte'ın Mısır'ı kolayca fethetmesi (1798) Müslüman güçlerin modern bir Avrupa ordusu önündeki çaresizliğini gösterdi. III. Selim'in 1789-1807 reform programı bir kez daha askeri yenilgilere karşı bir tepkiydi. Yeni bir askeri ve mali organizasyon kurdu (Yeni Düzen: Nizam-ı Cedid – bu terim aynı zamanda Fransız Devrimini tanımlamak için de kullanılıyordu).[33] III. Selim reformları, İktidar Çemberi ve geleneksel 'düşmanları alt etmek için onların hilelerinin' kullanılması ilkesi temelinde savundu (İnalcık 1964: 49). Sonunda III. Selim'in reformları da, önceki birçok reform gibi, yeniçeriler ve ulema karşısında başarısızlığa uğradı. Tepkiyi bir grup Balkan ayanı başlattı; şeyhülislam III. Selim'in halifeliğe uygun olmadığı yönünde fetva verdi ve III. Selim tahttan indirildi.

Ancak bu kez asiler daha ileri gittiler: Yeni padişahtan kendilerine karşı herhangi bir hareket içine girmeyeceğine dair söz aldılar. Tarihçi bunun eşi görülmemiş bir şey olduğunu kaydeder (İnalcık 1964: 51-2). Rumeli ve Anadolu ayanı artık gücü yeniçerilerin elinden almak için birleşmişti. II. Mahmud ile (hd. 1808-39) bir Şeriat sözleşmesi biçiminde bir 'birlik anlaşması (Sened-i İttifak)' imzaladılar. Anlaşmaya göre vezirler, ulema ve yerel ayan hanedanları, devletin ayana müdahale etmeyeceği garantisiyle, 'Padişah'ın hükümranlığına ve sadrazamın buyruklarına her zaman saygı göstereceklerine (...) ve bütün isyan girişimlerine karşı tavır alacaklarına' söz verdiler. Ayan aynı zamanda halkı koruyacağına ve vergi kurallarına uyacağına yemin etti. Ayanın bu şekilde durumunu güçlendirmesi Ortaçağ Avrupa'sında hükümdar ile baronlar arasında yapılan feodal anlaşmaları akla getirmektedir. Niyeti itibariyle son derece tutucu olan bu anlaşma, patrimonyal monarşi bağlamında devrimci bir belgeydi. Anlaşmanın uygulanması için herhangi bir koşul bulunmuyordu.

En nihai arzu, hanedan devletinin sürmesiydi (Aksan 1995: 184). Bazı üst düzey ulema da, Batı'nın askeri tekniklerini benimsemenin düşmanla kendi silahıyla savaşmanın bir örneği olarak kabul edilebileceği düşüncesini benimsemeye başlamıştı; Avrupalıların maaşlı bürokrasi fikrini Şeriattan aldıklarını ileri sürüyorlardı. Hatta bazıları Şeriatta değişiklik yapıp, inanmayanlarla ittifaklar kurmayı haklı göstermeye ve eskiden Müslümanlara ait olan toprakların bağımsızlığını tanımaya bile hazırdı. Böylece modernizasyon Şeriata aykırı olmayan her şeyde padişaha itaat etme yükümlülüğünün bir parçası olarak savunulabilirdi.

33) Lewis (1968: 57); Shaw (1971).

Bir sonraki reform hareketi yine tepeden, II. Mahmud tarafından başlatıldı (1826). Bu kez yeniçerilerin askeri reorganizasyona karşı ayaklanacakları tahmin edilmişti ve ayaklanma şiddetle bastırıldı; sonunda yeniçeri ocağı dağıtıldı (Vaka-i Hayriye). Bu gelişme askeri reformun önündeki en büyük engeli ortadan kaldırdı. II. Mahmud tımar sistemini kaldırdı (1831) ve vakıfların gelirlerini padişaha bağladı. Moltke, II. Mahmud'un 'bütün güçleri elinde toplamaya çalıştığını' söylemiştir (1835-9 yılları arasında yazmıştır) (Lewis 1968: 89, 126). Bir başka deyişle, II. Mahmud Avrupa'daki mutlakıyetçi çizgide ve aynı zamanda eskiden yapılan diktatörlük çağrılarına uygun olarak siyasi gücü radikal biçimde merkezileştirmeye koyulmuştur. Hükümetteki güç dengesi Batılılaşma yanlısı bürokratlar lehine değişmeye başlıyordu.

V

İslam ve Batı

25
Modernizm Çağı (yaklaşık 1830-1920)

On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda siyasal İslam düşüncesinin *temel ilkelerinde* çok az değişiklik veya gelişme meydana geldi.[1] Bazı entelektüellerin bu yöndeki çabalarına karşın, ortaya Müslüman bir Aquinolu Tommaso veya Martin Luther çıkmadı. İlk zamanların büyük düşünürlerinin ardından hiç kimse gelmedi. Siyasal İslam düşüncesine sadece bazı adaptasyonlar yapıldı ve yeni stratejiler geliştirildi. Bu dönemin ana özelliği, siyasal düşüncenin, ya toplumların nasıl gelişebileceğine ve gelişmesi gerektiğine dair bir model olarak alınan, ya da bir 'öteki' ve düşman olarak görülen Batı'nın egemenliğinde kalmasıdır. Bunun tek istisnası kendi değişim hızında, yeni yollarla gelişen Şii siyasal teolojisidir.

Müslüman entelektüeller ya bazı Batılı fikirlerin gerçek İslam'ın ifadesi olduğunu savunarak bu fikirleri İslamiyet'le kaynaştırmak, ya da vahyin kaynaklarına giderek İslamiyet'i canlandırmaya çalışmak biçiminde Batı'ya tepki vermişlerdir. Avrupa'nın teknik ve askeri üstünlüğü ile ekonomik yayılmacılığı ve sömürüsü modernizmle kökten dinciliği te-

1) En iyi genel çalışmalar şunlardır: A. Hourani (1983) ve Enayat (1982); aynı zamanda bkz. Landau (1994).

tiklemiştir. Bunların her ikisi de Batı ile olan ilişkileriyle tanımlanabilirler, zaten büyük ölçüde kendilerini de öyle tanımlıyorlardı. Modernizm, Batı'nın neler başardığını göz önünde bulundurarak, bu gelişme düzeyinin üzerine çıkmak için dini fikirler ile uygulamalarda yapılan bir adaptasyon ve geliştirmeydi. Kökten dincilik ise, Batı'yı alt etmenin bir yolu olarak sözde özgün İslami uygulamaya geri dönülmesiydi. Kökten dincilik modernizmden sonra gelmiştir ama onu ortadan kaldırmamıştır. Günümüzde her iki hareket de canlıdır ve gelişmektedir.

Her iki hareket de İslam ve Avrupa kültür tarihlerinin analizini ve değerlendirmesini yapmıştır. Her ikisinin de temelinde yatan arzu, Kur'an'da ve sünnette belirtilen ilkelere geri dönerek İslamiyet'i canlandırmaktı. Her ikisinin de nihai hedefi Batı'nın hegemonyasından kurtulmaktı. Bu iki hareketin birbirlerinden ayrıldıkları nokta, modernizmin İslam'ın bazı temel ilkelerinin Avrupa parlamenter liberalizminin siyasi değerleri ile tıpatıp aynı olduğunu kabul etmesidir; zorba yönetimler nedeniyle İslam ülkelerinde unutulmuş olan bu değerleri –Muaviye olgusu (bkz. s. 41)– Avrupa'nın İslamiyet'ten aldığını ileri sürmektedirler.

İslam imparatorluklarının gerilemesi, Batı sömürgeciliği ve onunla birlikte gelen gelişmiş iletişim olanakları dâr'ül İslam'ın yeniden birleşmesini sağladı. Sünni ve Şii reform yanlıları arasında çapraz döllenme meydana geldi. Bugün İslam âleminin farklı bölgelerinde neler olduğuna dair farkındalık eskiden olduğundan daha fazladır.

OSMANLI TANZİMATI (REFORM) (1839-71)

Osmanlıların iki liberal güçle ittifak kurduğu ve kazanan tarafta olduğu Kırım Savaşı (1854-6) ile iki Avrupalı-Hıristiyan monarşi ile ittifak kurduğu ve kaybeden tarafta olduğu 1914-18 savaşı arasındaki dönemde Müslüman entelektüeller ile Avrupa olgusu arasında bir aşk filizlendi.[2] Bu, Hıristiyan ve Hıristiyanlık-sonrası devletlerin duyargalarını bütün dünyaya uzattıkları bir dönemdi. On dokuzuncu yüzyılın ortalarından sonlarına kadar Fransa Kuzeybatı Afrika üzerindeki egemenliğini pekiştirdi; İngiltere Mısır'ı ve Sudan'ı ele geçirdi; Hollanda bugünkü Endonezya'ya, İngiltere ise Malaya'ya egemen oldu. Rusya Müslümanlığın eski merkezi Mavera-

2) Genel olarak bkz. Lewis (1968); Zürcher (1998); Shaw and Shaw (1977); Berkes (1964); Mardin (1960, 1962); İnalcık (1964).

ünnehir de dahil olmak üzere Avrasya'nın çok büyük bir bölümünü ele geçirdi. Fransız Devrimi Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan Hıristiyan azınlıkları çok etkilemişti. Sırplar ve Yunanlılar ulusal öz-yönetim idealine yürekten bağlandılar. Eski Osmanlı topraklarında kurulan ilk Avrupa tarzı ulus devlet Yunanistan oldu (1829). Kısmen Rusların Ortodoksları desteklemesi nedeniyle Romanya, Bulgaristan ve Sırbistan bağımsızlık kazandı (1878).

Dâr'ül İslam'ın ancak yarısı İslami yönetim altındaydı. Geride kalan İslam devletleri dünya siyasetinde tamamen etkisizdi. Küçülen Osmanlı Devleti Almanya'dan medet umuyordu. İngiltere ve Rusya, Orta Asya'da oynanan 'büyük oyun'un bir parçası olarak, kendi çıkarlarını düşünen Kaçar hanedanı tarafından zayıf düşürülmüş İran'ı, ekonomik olarak kontrol edebilmek için yarışıyordu.

Osmanlı İmparatorluğu'nda modernizm Batılılaşma programlarının bir parçası olarak başladı; Osmanlılar bu program için diğer bütün İslam ülkelerinden daha fazla enerji harcadılar. Osmanlı Devleti'nin bundan sonraki yönetim biçimi geleneksel patrimonyal yönetim ile modern devlet arasında bir köprü oluşturdu. On sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılın başlarında meydana gelen ve Mısır ile Yunanistan'ın kaybedilmesiyle doruk noktasına çıkan olumsuzlukların iç politikada çok büyük etkisi olmuş ve aydınları derinden etkilemişti. Avrupa'nın savaşta, teknolojide ve ekonomide kazandığı başarılar Avrupa'nın hukuk ve siyaset sistemine giderek daha fazla atfedilmeye başlandı. Örneğin, Viyana'da diplomatlık yapan Ebubekir (1792-3) büyük bir hayranlıkla 'hem yüksek, hem de alt tabakalardaki insanların hükümdarları tarafından konulan yasalara uyduklarını ve vergileri ödediklerini' söylüyordu (Shaw 1971: 96). Ebubekir Avrupa'da ifade ve ticaret özgürlüğü var, diye devam ediyordu. "Dini yasaları yok," diye dikkatle ekliyordu (sadece evlilik dini kurallara göre yapılmaktadır, hükümdarın evlenmesi söz konusu olduğunda bu bile her zaman geçerli olmamaktadır). Osmanlıdaki reform yanlıları en çok Fransa'yı model alıyorlardı (Shaw 1976: 266).

Yeni padişah I. Abdülmecit (hd. 1839-76) tarafından çıkarılan ve Türkçe ve Fransızca yayımlanan 1839 Tanzimat Fermanı, daha önceki diğer bütün idari reformlardan daha kapsamlıydı. İslamiyet'te ilk kez, hem de en önde gelen İslam ülkesinde çıkarılan bir ferman Avrupa siyasi düşünce dilini kullanıyordu. Ferman Tanzimat dönemi sırasında (1839-71) bir dizi çok kapsamlı kurumsal reformun başlatılmasını sağladı. Fermanın bir amacı da Osmanlı hükümetinin özellikle Hıristiyan uyruklarına

karşı liberalleşme niyetini sergileyerek, bağımsız Mısır'ın ilk hükümdarı olan Muhammed Ali'ye (hd. 1805-48) karşı Suriye'de, İngilizlerle Fransızların desteğini almaktı.

Muhammed Ali'nin kendisi de Avrupa'yı örnek almış ve Avrupa tarzında, ulusal bir ordusu olan merkezi bir bürokratik devlet kurmuştu. Ekonomi alanında da kalkınma girişimlerinde bulundu ve tekeller yoluyla çağdaş bir patrimonyal monarşi modeli yarattı. Makyavelli'nin yapıtı *Hükümdar*'ın bir çevirisine tepkisi, Avrupa'nın yönetme sanatı konusunda kendisine pek bir şey öğretebileceğini sanmadığını göstermektedir: "İlk on sayfada pek yeni bir şey bulamadım ama daha sonra gelişeceğini umdum; ancak sonraki on sayfa da farklı değildi, son sayfalar ise çok sıradandı. Makyavelli'den öğreneceğim bir şey olmadığını açıkça görüyorum. Onun bildiğinden daha fazla hile biliyorum." (A. Hourani 1983: 52). 1860'ların sonlarında Mısır'da yazan Tahtavi (1801-73), entelektüel formasyonunu Montesquieu ile Rousseau'nun pınarından içtiği Paris'te yaşadığı döneme (1820-31) borçluydu; Tahtavi Ortadoğu geleneği olan güçlü bir merkezi otorite ile dört toplumsal sınıf sistemini acil bir eğitim, yurttaşlık erdemi ve vatanseverlik çağrısıyla birleştirdi.[3]

Kırım Savaşı sırasında (1856) çıkarılan bir başka Osmanlı reform fermanı çok daha spesifik bir şekilde dini azınlıkların durumunu düzeltmeyi hedefliyordu ve bu reform da kısmen Avrupalılar için tasarlanmıştı. Ancak bu önlemler aynı zamanda 'imparatorluğu kurtarmanın tek yolunun Avrupa tarzında reformlar başlatmak olduğuna duyulan yürekten inanç' üzerine kurulmuştu (Zürcher 1998: 59); reformlar aynı zamanda İslami normların çok daha kapsamlı bir şekilde uygulanması demek olduğu gerekçesiyle savunuluyordu ("Şeriat ile yönetilmeyen ülkeler ayakta kalamaz": Tanzimat fermanı, Deringil 1998: 9). 'Justice égale pour tous' ve 'protection des faibles' idealleri (bir madalyonun üzerinde yazmaktadır, 1850: Deringil 1998: 27) İslami gelenekten de, Avrupa Aydınlanmasından da gelmiş olabilirdi.

Kurulan yeni bir yüksek Reform Heyeti, İslamiyet'i ve devleti kurtaracak yasaları çıkaracaktı; padişah heyetin çıkaracağı yasalara uyacağına söz verdi. Osmanlı merkezi yönetimi yeniden organize edildi, yeni bakanlıklar ve danışma meclisleri, ve "büyük ölçüde Fransa örnek alınarak, tam bir hiyerarşik sistem içinde vilayetler ve daha küçük birimler kuruldu" (1864). Müslümanlara ve gayrimüslimlere eşit bir

3) A. Hourani (1983: 75); Vatikiotis (1991: 112-18).

şekilde uygulanacak yeni bir ceza yasası çıkarıldı (1843); Müslümanlar ile gayrimüslimler arasındaki davaların görüleceği özel mahkemeler kuruldu. Şeriatı temel alan ama padişahın görevlendirdiği kişiler tarafından düzenlenen yeni bir medeni kanun (Mecelle, 1870) devlet mahkemelerinde yürürlüğe girdi;[4] böylelikle Şeriat Müslümanlar için, aile içinde uygulanan bir yasaya indirgendi.

Resmi siyasi dilde en dikkat çekici değişiklik, imparatorlukta yaşayan insanlar için 'teb'a' (uyruk) (Mardin 1960: 425) sözcüğünün kullanılmaya başlanmasıydı. Bu sözcük o zamana kadar kullanılan ve dine veya mesleğe dayalı kategorilerden (Müslüman, reaya, vb.) farklıydı. Tanzimat fermanı 'teb'amıza can, ırz, namus ve mal güvenliği konusunda garantiler' verilmesi gerektiğini belirtmektedir (A. Hourani 1983: 46). Padişah, "uyruklar arasındaki din ve mezhep farklılığı sadece onların şahsını ilgilendiren bir konudur, onların yurttaşlık haklarını etkilemez. Hepimiz aynı ülkede, aynı yönetimin altında yaşadığımıza göre, aramızda ayrımcılık yapmak yanlıştır" demiştir (I. Abdülmecit, 1846, İnalcık 1964: 57-8). 1856 fermanı daha kesindi:

> İmparatorluğumdaki uyruklarımı dinine, diline veya ırkına göre ayırarak birini diğerinden aşağı tutan bütün ifadeler imparatorluğun kanunlarından ebediyen çıkarılacaktır. (...) Ülkemde bütün dinler serbesttir ve serbestçe yaşanacaktır; imparatorluğumun hiçbir uyruğu hiçbir şekilde bu nedenden dolayı rahatsız edilmeyecek ve hiç kimse dinini değiştirmeye zorlanmayacaktır.

Atamalar "tamamen benim irademe bağlıdır, imparatorluğumun bütün uyrukları milliyet [veya din] ayrımı yapılmaksızın (...) liyakatlerine göre kamu görevine atanabileceklerdir" (Shaw 1976: 125). Bu fermanla, en azından kuramsal olarak, liberal Avrupa devletlerinde olduğu gibi, çok yüksek bir oranda dini hoşgörü getirilmiş oluyordu.

Bir başka önemli yenilik de tımar sisteminin değiştirilmesi ve yerine, vergilerin maaşlı memurlar tarafından merkezi olarak toplandığı sistemin getirilmiş olmasıydı: Bütün uyruklar aynı şekilde vergilendirilecekti. Tanzimat önlemlerini padişah emretti, memurları uyguladı. Bu önlemler (karşıtlarının işaret ettiği gibi) merkezi hükümetin kapsamını son derece genişletti.

4) Lapidus (1988: 598-9); Shaw (1976: 119).

Tabii ki bütün bunlar uygulamada dini, mesleki veya kalıtımsal statülerin öneminin azaldığı anlamına gelmiyordu (Avrupa'da da öyle değildi). Ancak, mesleğe dayalı dört kalıtımsal sınıf kuramı artık yok olmuştu. Bu gelişmeler kavramsal olarak büyük bir değişiklik yarattı. 'Uyruk' devletin bir üyesi olarak hakları ve ödevleri olan sivil bir kişi anlamına geliyordu. Bu durum, padişah ile uyrukları arasında daha yakın ve daha dolaysız bir ilişki kuruyor ve hükümdar ile uyruk arasındaki aracıları ortadan kaldırarak padişahın durumunu güçlendiriyordu. Böyle bir ilişki, kökleri Ortaçağ'ın sonlarına kadar giden ama hâlâ uygulama aşamasında olan modern Avrupa devletçiliğinin temellerinden biriydi. Bu reform daha önceki Osmanlı reform programları ile aynı çizgideydi ve zaten böyle olması amaçlanıyordu. Reform yanlılarının ilk yaptıkları şey, Balkan köylülerinin yarı-köle statüsünü sona erdirmek oldu. Artık uyruklar, kuramsal olarak, tek bir kategoride, 'Osmanlı' kategorisinde toplanıyorlardı. Sadece padişahın, halife olarak, Müslümanlarla özel bir ilişkisi vardı. Böylece, Avrupa'da olduğu gibi Osmanlıda da hanedan, statü üzerine kurulu bir toplumdan, vatandaşlık üzerine kurulu bir topluma geçilmesini sağlayacak kavramsal bir yol açmış oluyordu.

Dini hoşgörü önceden de vardı; İslam hukukunda zimmilere hoşgörüyle yaklaşılırdı; ancak burada dile getirilen şey bundan çok daha öteye gidiyordu; buradaki hoşgörü çok açık bir şekilde Batı ideolojisi, özellikle de Fransız ideolojisi üzerine kuruluydu. Ayrıca eski Osmanlı uygulamasında da çok açık bir örneği vardı: Padişah imparatorluğundaki bütün halkların üstündeydi; medeni kanuna verilen rol de eski laik kanunda vardı. Dolayısıyla, muhtemelen önceki tarihinden dolayı, Osmanlı İmparatorluğu belli bir *ölçüde* laikleşme denemesine girişmeyi çoğu ülkeden daha kolay başardı. İlk kez İslam dünyasının dışından gelen fikirler ve uygulamalar açıkça Müslüman bir devlette uygulamaya konuluyordu. Rakiplerinin baskısı altındaki Osmanlı Devleti, Avrupa devlet sistemine dahil olmaya başladığı gibi, Avrupa-Hıristiyan imparatorluklarıyla asimilasyona doğru gidiyordu.

Temsili yönetim kurulmasıyla ilgili herhangi bir girişim olmaması nedeniyle, Avrupa liberalliğinin bu şekillerde hayata geçmesinin aslında saltanatı güçlendirdiği düşünülebilir. Plan, hanedanı güçlendirmek ve etkili, yani, bürokratik bir yönetimle halkı tatmin etmekti. Burada taklit edilen model Fransız veya İngiliz değil, Habsburg veya Prusya modeliydi. "Can, ırz ve namus insanlığa verilen en değerli armağanlardır"; eğer insan "can, ırz ve namustan eminse, sadakat ve doğruluktan ayrılmaz (...)

devletine ve milletine yararlı olur" (Tanzimat Fermanı 1839, A. Hourani 1983: 46). Deringil'in işaret ettiği gibi, bu bir Aydınlanma gündem maddesiydi. Bazı din düşünürleri meşruti nedenlerle reformlara karşı çıkmışlardı: Onlara göre reformlar, eskiden padişahın gücünü sınırlayan ve bireylerin güvenliğini ve refahını koruyan ulemanın ve Şeriatın geleneksel rolünü azaltarak zorbalığa yol açıyordu. Bu insanlar siyasi düzeni yaratanın din olduğunu ileri sürüyorlardı; eğer din göz ardı edilirse devlet yıkılır.[5]

Bu reformların ardında pek fazla siyasi kuram bulunmuyordu. 'On dokuzuncu yüzyılın en önde gelen devlet adamlarından biri olan' (Deringil 1998: 69) ve medeni kanunun çıkarılmasında çok önemli bir rol oynayan Ahmet Cevdet Paşa (1822-95), laik mahkemelerin kurulmasını Devvani ve Kınalızade'den aldığı tezlerle savunuyordu. Kınalızade on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı topraklarında hâlâ yaygın olarak okunuyordu.[6] Düşüncelerini en kapsamlı bir şekilde ifade eden kişi, 1839 Tanzimat Fermanını kaleme alan bakanın bir meslektaşı olan ve 'Tanzimat reformları kuramı denilebilecek bir görüş' geliştirmiş olan Sadık Rıfat Paşa (1807-56) idi. (Mardin 1960: 425). Viyana'da elçilik yaparken liberalizm ile devletçiliğin birleştirilmesi üzerine kafa yormuştu (1837): Toplumsal gelişme için güçlü bir devlet gerekir. Sadık Rıfat Paşa, devlet (hanedan) sözcüğünün yanı sıra toprak ve yurt (*patrie*) anlamlarını içeren vatan sözcüğünü de kullanıyordu. Avrupa'daki refahın nedeni, 'ülkelerin refahını ve zenginliğini savunmanın ve korumanın kendi görevleri olduğunu düşünen' hükümdarlar tarafından sağlanan güvenlik ve özgürlüktür. Devletin tarımı ve ticareti teşvik etmesi ama kontrol etmemesi gerektiğini düşünüyordu.[7]

Reşid Paşa ("birçok açıdan Osmanlının on dokuzuncu yüzyılda yaptığı reformların gerçek mimarıdır": Lewis 1968: 105) daha muhafazakârdı. 'Devletin direklerinden (rükn-ü devlet: bkz. s. 369)' birincisinin İslam toplumu, Türk devleti, Osmanlı sultanı ve başkent İstanbul olduğunu, İslamiyet, Saltanat ve Hilafetin bundan sonra geldiğini söylüyordu.[8] Cevdet Paşa Türklüğün devletin temeli olduğunu ilk söyleyenler arasındaydı. Bu siyasi ulusçuluk Avrupa'dan ithal edilen bir başka görüştü ve belki de uzun vadede en büyük etkiyi yaratacak olandı. 'Çeşitli halkları ve tabakaları (sınıf: aynı zamanda lonca)' bir arada tutan şey 'İslam'ın

5) Berkes (1964: 214); Mardin (1962: 199-200).
6) Mardin (1962: 198, 202); Berkes (1964: 165, 168).
7) Lewis (1968: 132); Mardin (1960: 425-6).
8) Lewis (1968: 347); Deringil (1998: 29).

birliği' idi; ancak Türkler devleti, halifelik olmadan önce kurmuşlardı ve bu nedenle de "o gerçekte bir Türk devletidir. (...) Yüce Devletin gerçek gücü Türklerdedir. Son insan ölene kadar yaşamlarını Osmanlı hanedanı için feda etmek Türklerin milli karakterinin ve dininin bir gereğidir. Dolayısıyla, onlara Yüce Devletin diğer halklarından daha fazla değer verilmesi doğaldır" (Deringil 1998: 169-70).

Tanzimat reformları Osmanlının pragmatizminden esinlenmiş olabilir; bu pragmatizm, bir zamanlar (1879) Eğitim Bakanı olan birinin, yabancıların müdahalesini, hatta 'Türk' bağımsızlığını yitirmeyi, engellemenin tek yolunun 'Avrupa uygarlığını her şeyiyle kabul etmek' olduğunu (Berkes 1964: 185) kesin bir dille ifade edişinde görülebilir. Reformlara dinen de onay verilmiştir: Özellikle hükümdarın Cihat ilan etmek ve İslam'ın sınırlarını korumak gibi çok önemli görevler üstlenmesini sağladığı sürece, "mecburiyet yasak olana izin verir" diyen fıkıh öğretisi Batılılaşmanın mazereti olarak gösteriliyordu. Din kadercilik öğretmez; tersine, insanları kendi adlarına faal olmaya teşvik eder.[9]

İRAN: MÜÇTEHİTLERİN TOPLUMSAL-DİNİ STATÜSÜ

İran'da modernizm ve Batılılaşma on dokuzuncu yüzyılın ortalarında başladı.[10] Buradaki siyasi durum oldukça farklıydı. İran'ın modern anlamda bir devlet olduğunu söylemek mümkün değildi. Siyasi düşüncede ana gelişme Şii siyasi teolojisinde meydana geldi. On sekizinci yüzyıldaki siyasi durumun ahlaki önderlikte bir boşluk oluşturduğunu, bu boşluğun Şii mollalar tarafından doldurulduğunu ve bu dönemde 'İran'daki Şii ruhban sınıfının günümüzde bilinen şekli aldığını' gördük (Halm 1991: 100). On dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda Şii hiyerarşisinin örgütlenmesi ve öğretisi son derece büyük bir önem kazandı.

Mollalar ekonomik kaynaklara, toplumsal prestije, dini statüye ve sürekliliğe ve iyi düşünülmüş ideolojik bir perspektife sahiplerdi. Birçok okul ve hastane işletiyorlardı. Kişisel hukuk konularında karar veriyor; bazıları hükümetle uyruklar arasında olan anlaşmazlıklarda arabuluculuk ya-

9) A. Hourani (1983: 76, 89); Mardin (1960: 426).

10) Daha sonra olanlar için bkz. Algar (1969); Bakhash (1978); Keddie (1980); Lambton (1970); Halm (1991: 103-17); Arjomand (1984: 221-57); Arjomand (yay. haz.) (1988); Sachedina (1988: 226-36); *CH Iran* 7: 174-97, 732-9; Lapidus (1988: 571-9).

pıyorlardı; mollalar yerel ve toplumsal çıkarların, devlet memurları tarafından haksızlığa uğratılanların savunucusuydular. Çoğu İslam devletinde olduğu gibi, "adaletin uygulanması mollaların yönetimindeki İslami Şeriat mahkemeleri ile Şah ve memurlarının yönetimindeki örfi hukuk mahkemeleri arasında bölünmüştü" (*CH Iran* 7: 178).

Bir İngiliz gezgininin sözleriyle, İran halkı özellikle Müçtehitlerin (bkz. s. 321) "din konusunda kendilerine rehber olduklarını ve yöneticilerine karşı kendilerini koruduklarını düşünmektedir; müçtehitler öyle saygı görmektedirler ki, en mağrur hükümdarlar bile halka katılıp, öyle hissetmiyor olsalar bile, müçtehitlere büyük bir saygı besliyormuş gibi davranmaktadırlar."[11] Yerel güç onların elindeydi; yargı kararları kendi kolluk kuvvetleri tarafından uygulanıyordu. Gizli İmam adına *khum* (gelirin beşte biri) alan Müçtehitlerin ekonomik kaynakları yönetimin müdahalesine tabi değildi. "Çarşı tüccarları ve esnafıyla yakın ilişki içindeydiler" (*CH Iran* 7: 178). Bazıları çok zengin oldu. Irak'taki türbelerin sağladığı güvenlik onları yönetimin baskısından koruyordu. Mollalar hükümetin laik hukukun kapsamını genişletmeye yönelik bütün girişimlerine karşı çıktılar.

Bütün müçtehitlerin bağımsız akıl (içtihat) kullanabileceğini ve bütün inananların böyle bir müçtehidi kendine din rehberi olarak alması gerektiğini savunan Usuli öğretisi, müçtehitlere vahyedilmiş tanrısal yasayı yaratıcı bir biçimde tefsir etme (içtihat) kapasitelerine göre özel bir statü veriyordu.[12] Bir kişinin müçtehitlik statüsü diğer müçtehitler tarafından kabul edilmesine; gücü de yandaşlarının sayısına ve konumuna bağlıydı. Her inanan eğitimine, adaletine, mübarekliğine bakarak kendisine 'mutlak ruhani rehber (merci-i taklit: sözlük anlamı: taklit kaynağı)' olacak bir müçtehit seçmek zorundaydı.[13] Sonunda on sekizinci yüzyılda bu öğreti uluslararası Şii cemaatinin merkezi olan Irak türbelerinde baskın geldi. İran'da 'bir avuç seçkin müçtehit özerk bir Şii din adamları hiyerarşisinin' fiili önderleri oldu (Arjomand 1984: 230).

Müçtehitler de dahil olmak üzere mollaların örgütlenmesi gayri resmi kaldı. Müçtehitler "bir makam işgal etmiyorlardı, bir memuriyetleri, belli bir görevleri yoktu; ancak üstün bilgileri, dindarlıkları ve erdemleri nedeniyle, vatandaşlarının sessiz ama ortak onayıyla, yardımları isteniyordu" (Malcolm, Lambton'da 1970: 248). Müçtehitler arasında, hu-

11) Malcolm (1829) Lambton'da (1970: 248-9).
12) Halm (1991: 101-2); Keddie (1972a: 225n).
13) Arjomand (yay. haz.) (1988: 100); Morgan (1988: 160); Lapidus (1988: 572).

kuki yorum gerektiren konularda görüş ayrılıklarına izin vardı. Ancak müçtehitlerle toplumun geri kalanı arasındaki bölünme, din toplumunda rehberlik etme otoritesine sahip olanlar ile diğer tüm inananlar olarak bir tabakalaşmaya yol açtı.

Bazen özellikle seçkin bir müçtehit, bütün Şii ümmetinin dini liderliği (riyaset-i şer'iyye) veya evrensel fıkıh otoritesi (marja'iyat-i tamm) pozisyonuna yükseliyordu.[14] Bu evrensel liderlik kısmen 'müçtehitler ile onların baş müvekkilleri olan tüccarlar arasındaki anlaşmazlıklarda daha yüksek bir otoritenin hakemlik yapmasının gerekmesinden', 'medrese-çarşı etkileşiminin mekaniğinden' doğmuştur. Bu da gayri resmi bir süreç, hami-çırak ilişkisinin bir uzantısıydı. Bu kişi diğer müçtehitler tarafından değil, 'taklit edenlerin takdiriyle, düşük statülü mollalardan çok, din adamı olmayan kesim tarafından' seçiliyordu (Arjomand (yay. haz.) 1988: 118, 123-4). Bu makam Şeyh Murtaza Ensari'ye (ö. 1865) ve daha sonra da Mirza Muhammed Hasan Şirazi'ye (ö. 1895) verildi. Şirazi'nin ölümünden sonra, farklı müçtehitlerin bazen farklı çizgiler izledikleri 'kolektif' liderliğe geri dönüldü. 1905-11 arasında çıkan büyük meşrutiyet krizi sırasında, tek bir dini önder olmamasının yanı sıra, müçtehitler temel siyasi konularda kendi aralarında çok kesin bir şekilde bölünmüşlerdi.

Müçtehitlerin dini statüsü, kolektif vekaleti (niyabat-i 'ammah) veya kolektif *velayeti* (On İkinci İmamın yetkisinin, vesayetinin, vekilliğinin verilmesi; buna bazen 'çağın ulema heyeti de denmektedir') ellerinde bulundurdukları öğretisi ile belirginleşti. (Ensari, hukuki kaynaklardan kolektif vekaletin çıkarılabileceğine inanmıyordu.)[15] Cafer Necafi (ö. 1848/9) *velayeti*, 'Adil Hükümdar (Saklı İmam) adına adaleti uygulama, toplumun düzenini (nizam) sağlama, zorlayıcı disiplin uygulama (siyasa) ve vergi toplama yetkisine sahip olmak' olarak tanımlamıştır (Sachedina 1988: 208, adapte edilmiştir). Bu, İslam toplumuna rehberlik için gerekli olan bütün fonksiyonları kapsayan açık uçlu bir yetki devri olarak algılanıyordu. Bu fonksiyonlar, 'iyiyi emretme' genel yükümlülüğünden kaynaklanıyordu ki, bu yükümlülük müçtehitlere verilmişti.

Kolektif vekalet kuramına göre, müçtehitler Gizli İmama ait olan ve bu nedenle de askıya alınmış bulunan fonksiyonları yerine getirebilirlerdi. Bu fonksiyonlar arasında bedeni cezalar (hudud), cihat ilanı ve aforoz bulunuyordu. Kolektif vekalet aynı zamanda müçtehitlere dini bağış-

14) Arjomand (yay. haz.) (1988: 111, 119).

15) Halm (1991: 104); Arjomand (1984: 232, 237); Arjomand (yay. haz.) (1988: 108).

lardan İmam'ın payına düşenleri alma hakkını kazandırıyordu. Bu yolla müçtehitler toplumu düzene sokma ve fiili siyasal liderlik yapma yeteneğine sahip oldular.

On dokuzuncu yüzyıl İran'ında tek ulusal kurum mollalık kurumuydu. İran Rus yayılmacılığı ile İngiliz kapitalizminin kurbanı olunca, mollalar ulusal çıkarları temsil etme potansiyeline sahip oldular. Rusya ile yapılan savaşlar sırasında (1808-13, 1826-8) Şah müçtehitlerden cihat ilan etmelerini istedi; müçtehitler bu isteği kabul ederek bu cihadın, sadece gönüllülerin değil, bütün Şiilerin 'bireysel zorunluluğu' olduğunu ilan ettiler (Arjomand 1984: 242). Cihat ilan etmek Gizli İmam'ın bir yetkisiydi; bu nedenle müçtehitler bu konuda kolektif vekalet sahibi oldukları inançlarını uygulamaya koyuyorlardı; bu vesileyle kolektif vekalet öğretisini açıklamaya özen gösterdiler.[16]

Kaçar şahlarına karşı etkili muhalefet yapanlar sadece mollalardı; 'yönetim üzerinde kısıtlayıcı rol oynayabilecek ve şaha ve danışmanlarına belli bir siyasetin tehlikelerini açıkça söyleyebilecek tek grup' onlardı (Lambton 1970: 249). Kitleleri seferber ederek 'toplu harekete geçilmesini' sağlıyorlardı. İlk yaptıkları şey Sufilerin, Bahailerin (babis) ve gayrimüslimlerin ortadan kaldırılmalarını istemek oldu. Bu onların İran Şii devletini nasıl gördüklerini gösteriyordu; onlarda "laik toplum kavramı yoktu" (Arjomand 1984: 250-2).

Müçtehitlerin arasında bazı siyasi konularda görüş ayrılığı vardı. Irak'ta Usulilerin muzaffer olmalarında katkısı bulunan müçtehitlerden Ağa Muhammed Bakir Behbahani'nin (1705-91) şöyle dediği söylenmiştir: "Eğer İmam tarafından genel izin temelinde atanan müçtehit Müslümanların sultanı veya hâkimi (hükümdar) olarak atanırsa, İsrailoğullarında olanın tersine, hiç adaletsiz hükümdar olmayacaktır. Bu böyledir çünkü Kutsal Yasa (al-shar') ile laik yasayı (al-'urf) uygulayanların (hâkim) ikisi de böyle bir durumda tanrısal irade (al-shar') tarafından atanmış olacaktır" (Najafi tarafından alıntılanmıştır; Sachedina 1988: 208, adapte edilmiştir). Bu muhtemelen bir müçtehidin hükümdar olarak atanabileceği, kesin olarak ise, hükümdarları denetleyebileceği anlamına geliyordu.

Öte yandan, Şii siyasi düşüncesine, mevcut koşullar kadar geleneksel fıkıh da yön veriyordu ve bu düşünce aynı zamanda içinde 'dünyevi güce karşı duyulan antipati ve siyasi kayıtsızlık tavrını' da barındırıyordu (Ar-

16) Arjomand (1984: 224, 242); Kohlberg (1991: 82-3); Halm (1991: 107-8); Algar (1969: 87-90).

jomand 1984: 236). Halkın müçtehitleri desteklemesinin temel nedeni, müçtehitlerin belirgin bir şekilde iktidar dünyasından uzak kalmalarıydı. (Malcolm, Lambton'da 1970: 248). Dolayısıyla, siyasete karışan dini liderler ile "sultanlar ve hâkimler bütün fermanlarını ve buyruklarını zorbalıkla uygulatır" (bir on dokuzuncu yüzyıl müçtehidi tarafından söylenmiştir) diyenler arasında görüş ayrılığı meydana geldi. Siyasete karışanlar ya (Lambton'ın deyimiyle) "dengeleyici bir etkilerinin olabileceğine inanıyorlardı" veya "siyasete katılımı zenginliğe ve nüfuza giden yol olarak görüyorlardı". Siyasete katılmayı reddeden bir müçtehit, eğer tavsiyelerine uyulursa "hükümdarlığın işleri duracak", eğer uyulmazsa "utanç duyacağım" demiştir (Lambton 1970: 249). Dolayısıyla Behbahani'nin görüşleri geniş kabul görmedi. Bu görüşe Najafi de karşı koydu; Najafi genel vekillik öğretisini destekledi ancak 'liderlik (riyasa) ve iktidar (saltanat) aşkı' nedeniyle bu görüşü destekleyen kişileri eleştirdi (Arjomand 1984: 236, adapte edilmiştir). Ensari siyasetle ilgilenmeye, hatta müçtehitlerin aşırı derecede hukuki faaliyet içine girmesine karşı çıkıyordu; fıkıha saygısından "ruhban sınıfını depolitize etmeye çalıştı" (Arjomand (yay. haz.) 1988: 112)

On dokuzuncu yüzyılda patrimonyal monarşi kuramı ile ilgili bir gelişme olmadı. Nasihatülmülûk tarzında yazılan birkaç yapıt da özgünlükten çok uzaktır.[17] Ancak bazı müçtehitler İran-İslam monarşi kavramıyla aynı paralelde görüşler dile getirdiler. Gizli İmam'ın vekilliği ile ilgili *dualist* bir kuram geliştirdiler; bu kurama göre hem mollalar, hem de hükümdarlar 'özel bir vekalete (niyabat-e khassa)' sahiptirler. Yani, her iki taraf da kendi alanlarında gerçek önder adına hareket etmektedir. Bu, Ortaçağ Avrupa'sında bazılarınca ileri sürülen 'iki-kılıç' kuramının aynısıydı. "Hem müçtehitler, hem de hükümdarlar vekâlet yoluyla İmam'dan kendilerine geçen İmamet makamını ellerinde bulundururlar; vekâlet iki direkten (rükn) yani, din bilgisinden ve din bilgisinin dünyaya düzen getirmek için adına hükümranlık veya egemenlik denilen uygulanmasından" oluşur (Kashfi, ö. 1850, Arjomand'da 1984: 226). Veya Ja'far'ın (ö. 1812-13) Ortaçağ Avrupa'sını daha çok anımsatan bir dille ifade ettiği gibi: "'Bilgi' ve 'kılıç' birbirinden ayrılmıştır", dolayısıyla "kılıç ile hükümranlık ve siyaset işleriyle ilintili normlar, krallarla ve hükümdarlarla ilintilidir".[18] Öte yandan Kashfi'nin kuramı tam olarak 'iki-kılıç' kuramı değildi; onun

17) Lambton (1974); Danishpazhouh (1988: 225-31).
18) Arjomand'da (1984: 227); bkz. Keddie (yay. haz.) (1972a: 226).

söylemek istediği şey, idealde tek bir İmam olduğu için, tek bir Vekil olması gerektiğiydi. Mollalar, 'hükümdar ile mollalar arasında isyana ve anarşiye yol açan anlaşmazlık' nedeniyle 'hükümranlığı bırakmışlardı'. Öte yandan hükümdarlar 'aşağılık dünyaya yani, dünyevi hükümranlığa eğilimli olmaları' nedeniyle din bilgisini terk etmiş ve 'sadece siyaset bilimiyle yetinmişlerdir' (Arjomand 1984: 226). Bu görüş mollaların gerçekte daha üstün olduğunu ima ediyordu. Ancak Kashfi mevcut koşullarda mollaların hükümdarların üstünde otorite sahibi olduklarını söylemiyordu. Onun idealinde işbirliği yatıyordu: Eğer 'birbirlerine düşman olurlarsa', mollaların ilmi durur, hükümdarlar da zorbalığa başvurur. Böyle bir durumda "her iki grup da vekillik makamının görevlerini yerine getirmekte başarısız olur". Bu bir tür dualizmdi.

Fakih Ali Kani (ö. 1888), Reuters anlaşmazlığı sırasında, şaha yazdığı bir mektupta dualist görüşü vurguladı. Baş müçtehit olarak kendisinden ithal şeker konusundaki anlaşmazlığa müdahale etmesi istendiğinde Şirazi de benzer bir tavır sergiledi: "Başlangıçta yönetim (devlet) ve dini topluluk (millet) tek bir yerde bulunurdu (...) ve bu tür genel işlerle (umur 'amma) ilgili siyasi görevler aynı kişiye verilirdi." Şirazi bu görevlerin ayrılmasını 'tanrısal bilgeliğin gereklerine' bağlamıştır. Bir kez daha ideal olan işbirliği yapmaktı: Allah'ın hizmetkârlarının 'dinini ve dünyevi çıkarlarını (din ve dünya) korumak için bu iki gücün birbirine yardımcı olması' gerekmektedir. Ancak Şirazi şöyle düşünüyordu: Eğer yönetim (Arjomand'ın sözleriyle) "dini ve uyrukların çıkarlarını koruma görevini başaramazsa, millet dini liderlik altında gerekeni yapacaktır çünkü millet Zamanın Efendisine karşı sorumludur" (1984: 252). Mollalar acil bir durumda hükümdarın kararına karşı gelebilirler. Dolayısıyla ulusal ekonomiyi etkileyen ticari sorunların baskısı altında bazı müçtehitler dualizmden ayrılarak mollalar yönetimine (hiyerokrasi) geçtiler ve nihai otoriteyi kendilerine verdiler. Bu tartışmanın dili Ortaçağ Avrupa'sını anımsatmaktadır ve bu dönemde, dünyanın başka hiçbir yerinde bir benzeri yoktur.

BATILI FİKİRLER: MALKOM HAN (1833-1908)

Batılı siyasi fikirlerin halkın söylemine girmesi 1850'lerin sonlarında İran'da yönetimin hukuk sisteminde reform yapıp kanun çıkarmaya çalışmasıyla oldu. Bunun nedeni kısmen mollaların hareket alanını kısıtlamaktı (Lambton 1970: 259). Bu sıralarda İran'daki Batılılaşma yanlıları

da, Osmanlı İmparatorluğu'nda olduğu gibi, monarşiyi destekliyorlardı. Ancak Osmanlıdaki reform yanlılarının tersine İran'daki reform yanlıları Şah'ın gücünü tanımlamak ve sınırlamak istiyorlardı.

Mirza Malkom Han (1833-1908),[19] babası muhtemelen kariyeri nedeniyle İslamiyet'i kabul etmiş olan bir Ermeni idi. Malkom Paris'te eğitim görmüş ve hümanizmaya, masonluğa ve Auguste Comte'a ilgi duymuştu; ama ne o zaman, ne de daha sonra İslamiyet'i açıkça reddetmiştir. Taktik nedenler burada da rol oynamış olabilir. Malkom, Şah için *Defter-i Tanzimat* (1858) (Book of Reform) başlıklı bir kitap yazdı ve görüşlerini yaymak için Feramuşhane (Unutuş Evi) adında gizli bir dernek kurdu. Avrupa'nın ilerlemesinin sadece teknik ve ekonomik başarılardan kaynaklanmadığına, her şeyden önce 'Avrupa uygarlığının adetlerine' ve siyaset sistemine bağlı olduğuna inanıyordu. Malkom, kariyerinin bu aşamasında, Pers yönetiminin 'mutlaki monarşi' üzerine kurulması gerektiğine ve 'meşruti monarşinin (saltanat-ı mutedil) İran'ın koşullarına uygulanabilirliğinin olmadığına' inanıyordu. Modernleşme modelleri olarak Avusturya, Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'nu inceledi. İster monarşi, ister cumhuriyet olsun, yönetimin ana fonksiyonu hukukun üstünlüğünü sağlamaktır.[20]

Ancak İran'ı yabancı işgaline karşı güçlendirmek amacıyla önemli yasal ve idari değişiklikler yapılması gerektiğini savundu. Malkom'un yasal değişiklik önerileri kuvvetler ayrılığı temeline dayanıyordu. Reformlar ancak bu şekilde emredilebilir ve uygulanabilirdi: "Bu tür yasaları uygulamak, Avrupa devletlerinin kendi kanunları için icat etmiş oldukları o mükemmel sistem olmaksızın olanaksızdır." Güç iki devlet meclisi arasında bölünmelidir; bir meclis yasama yapacaktır ve bu yüzden ifade özgürlüğüne sahip olması gerekir, diğeri de yürütmeyi denetleyecektir. Her iki meclis de Şah tarafından atanacaktır. Yasama meclisi Şeriatı, örfü, Avrupa hukukunun bazı öğeleriyle birlikte tek bir sistemde birleştirmelidir. Malkom Han buna kanun (laik yasa, İran'da yeni bir terim) adını vermiştir. Bu sistem yönetim için bir insan hakları beyannamesi ile yönetim için etik kurallar içermelidir; sistem 'Şahın iradesini ve (...) halkın çıkarlarını' ifade edecektir'.[21]

İran'ın hukuk sisteminin baştan aşağı değiştirilmesi gerektiğini savunan bir başka kişi olan Mirza Yusuf Han da Paris'te maslahatgüzarlık gö-

19) *EI* 6: 291-2; Algar (1973).
20) Algar (1973: 28-9); Bakhash (1978: 10-11).
21) Bakhash (1978: 8-12); Algar (1973: 29).

revinde bulunuyordu. 1862 yılında, tam Yeni Osmanlıların sahneye çıktığı sırada (bkz. s. 406), belki de bundan bir süre önce yazan Mirza Yusuf Han Fransız cumhuriyetçiliğinin ilkelerini bütün kalbiyle benimseyen ilk Müslüman yazarlardan biriydi. Yusuf sadece Fransız hukukunun 'temel ilkelerini' benimsemeyi değil, aynı zamanda ülkenin, 'halkın iradesi ve seçilmiş temsilciler yoluyla yönetilmesi' gerektiğini savunuyordu (Bakhash 1978: 39-40).

Hepsinden önemlisi, o zamana kadar Batılılaşmanın bir gereklilik nedeniyle ortaya çıkan ama İslam'a yabancı bir süreç olduğu savunulurken, Yusuf Batılı ilkeler ile İslami ilkelerin uyuştuğunu düşünen ilk kişidir. 'İslamiyet'in ruhu' gibi çarpıcı bir alt başlığı olan denemesinde Yusuf, Fransız hukuk sisteminin örgütlenmesi ve halkın iradesiyle kurulmuş olması açısından Şeriattan daha üstün yanları olmasına karşın, "eğer Fransa ile diğer uygar ülkelerin kanunlarını inceleyecek olursanız, ulusların fikirleri ile dünya halklarının deneyimlerinin *İslamdaki Şeriatı nasıl onayladıklarını* göreceksiniz. (...) Avrupa'da ne kadar iyi kanun varsa (...) sizin Peygamber'iniz 1280 yıl önce o kanunları Müslüman halk için koymuştur" (Bakhash 1978: 39-40; italikler benimdir) diyordu. Hem burada, hem de Yeni Osmanlılar arasında bu tür düşünce biçimini geliştirenlerin parlamenter demokrasi savunucuları olması önemlidir.

Bazı İranlı reform yanlıları ise kesinlikle İslamiyet'e karşıydılar. Bakhash, yine yaklaşık 1862'lerde yazan Akhunzade'nin tezini şöyle özetliyor: "Kadınlara ve gayrimüslimlere ayrımcılık yapan ve erkeklere neye inanmaları gerektiğini söyleyen İslamiyet'in eşitlik ve özgürlükle uyumlu olduğunu göstermek mümkün değildir" (1978: 41); İslamiyet'in en azından köklü bir reforma ihtiyacı vardır.

İran'daki bu ilk reform girişimlerinin hızı zamanla azaldı. Başlangıçta Şah, Malkorn'un önerilerine sempati ile bakıyordu; ancak bu öneriler dini önderler tarafından reddedildi ve Malkom sürgüne gönderildi (1861). Batılılaşma ve reform 1870'lerin başında, Malkom özel danışman olarak geri çağrıldığında, bir kez daha ama yine kısa bir süre için başladı. Malkom'un fikirlerinden biri yabancı yatırımcıları çekmekti; Avrupa ticaretinin eninde sonunda daha az gelişmiş ülkelere doğru yayılacağını ve bunun yararları olacağını düşünüyordu. "Avrupa halklarının ticareti geliştirmek ve refahı artırmak dışında yabancı ülkelerde bir amaçları ve işleri bulunmamaktadır" (Algar 1973: 111) – bu ekonomik emperyalizme çok iyi niyetli bir bakıştır. Ancak Malkom aynı zamanda kişisel çıkar peşindeydi ve bu durum ortaya çıkınca bir kez daha sürgüne, bu kez Londra'ya elçi

olarak gönderildi (1873). Malkorn Londra'da genel yaklaşımını birçok açıdan benimsediği Afgani ile tanıştı (bkz. s. 418). 1889 yılında Malkom mali yolsuzluklar nedeniyle görevinden azledildi. Bu gelişme Malkom'un görüşlerini daha da değiştirdi ve onu "modern Avrupa fikirlerini yayan radikal bir gazeteciye dönüştürdü".[22]

Malkom Avrupai fikirleri İran'da mümkün olduğunca yayabilmek için *Kanun* isimli bir gazete çıkardı. Bu gazete oldukça etkiliydi. Malkom hâlâ temel ihtiyacın 'hukuk, daha fazla hukuk' olduğuna inanıyordu. İran'ın toplumsal ve ekonomik sorunlarının adaletin uygulanmasındaki temel belirsizlikten kaynaklandığını düşünen tek insan kendisi değildi.[2323] Mirza Ağa Han Kirmani de (Malkom ile Afgani arasındaki teması sağlayan kişi; 1896 yılında İran'da idam edilmiştir) şöyle düşünüyordu: "Hukukun olduğu bir ülkede (...) açlık ve yokluk kalmaz (...) ulusun hazineleri dolar (...) bütün insanların hakları çok iyi korunur."[24]

Artık Malkom'un fikirleri Yeni Osmanlılarınkine benzer bir çizgide gelişiyordu (bkz. s. 408): Bu tür kanunların 'büyük millet danışma meclisi (majlis-e shawra-ye kobra-ye melli)' tarafından yapılması gerektiğini savunuyordu (Bakhash 1978: 337). Kanun, iki meclisli bir parlamento olması gerektiğini savunuyordu: "Biri, halk tarafından seçilmiş, halk temsilcileri meclisi; diğeri de, ülkenin ileri gelenlerinden ve âlimlerinden oluşan ayan meclisi." Böyle bir parlamentoda hem demokrasi bulunacak, hem de mollalar ile diğer aydınlara bir rol verebilecektir. Malkom bir noktada ulusal bir meclisin 'yüz müçtehit ile ülkenin diğer âlimlerinden' oluşmasını da önermiştir.[25]

Muhtemelen, Malkom'un din ve mollalar hakkındaki görüşü aynı zamanda Afgani'nin etkisi altında gelişiyordu. Batı yanlısı aydınların sayısı azdı ve toplumdan soyutlanmışlardı ve amaçlarına sadece diğer kamuoyu önderleri ile kuracakları ittifak yoluyla ulaşabilirlerdi; 'bir halk hareketine önderlik edebilecek olanların sadece mollalar olduğunun' farkındaydılar (Bakhash 1978: 343). Aynı zamanda İran halkını kendi taraflarına çekebilmek için tezlerinin dini ilkelere dayandırılması gerektiğini biliyorlardı. Bu yüzden Malkom Avrupa'da edindiği fikirlerini temel İslami

22) Ervand Abrahamian, "The Causes of Constitutional Revolution in Iran", *IJMES* 10 (1979), s. 381-414, sayfa 397'de.

23) Abrahamian'da, s. 399; bkz. Algar (1973: 235); Bakhash (1978: 306-11, 354).

24) Bakhash (1978: 336); bkz. *CH Iran* 7: 184; Keddie (1980: 34).

25) Algar (1973: 237) ve Abrahamian, s. 399.

değerler olarak gösterdi. "Büyük bir inançla söylüyorum ki, Avrupa'nın bize sunduğu yeni kurumların hiçbirinde, hiçbir şey, kesinlikle hiçbir şey dinimizin ruhuna aykırı değildir."[26] Bir başka reform yanlısı İranlı da, "Ne kadar iyi yasa varsa Avrupalılar onları İslamiyet'in kutsal kitaplarından almışlardır" diyordu (Bakhash 1978: 356).

Bu görüş liberal-parlamenter bir programı desteklemeleri için mollaları ikna amacıyla kullanılıyordu. Tabii ki, "mollalar [laik] yasanın (kanun) Şeriatın emirlerinin uygulanmasından başka bir şey olmadığını bilmektedirler; kanunun temelinde Şeriat vardır, her iki sözcüğün de [Şeriat ve kanun] anlamı eşitlik temelinde adaleti uygulamaktır" (Maragh-eh-i, Bakhash'ta 1978: 355-6, adapte edilmiştir). Malkom ve diğer reform yanlıları Şiiliğe özel düşünceleri kendi meşrutiyet tezlerine uyarladılar. "Bugünkü İran monarşisi İslami ilkelere uygun değildir" diyorlardı, çünkü "zor kullanarak kuruldu"; Şii İmamet görüşü İran'da hükümdarın mutlak güç olamayacağı anlamına geliyordu. Aslında Malkom'un, müçtehitlerin alternatif bir gölge hükümet olduklarına müçtehitlerin kendilerinden daha çok inandığı görülmektedir. "Günümüzde İran'da iki yönetim bulunmaktadır: Birincisi, mollaların [meşru] yönetimidir, diğeri ise gasp edilmiş [zorba] yönetimdir" (Bakhash 1978: 340). Laik görüşlü Kirmani bile büyük müçtehit Şirazi'den daha faal bir siyasi rol üstlenmesini istemiştir: "Altmış milyon Şii'nin ruhani lideri neden uzak bir köy köşesinde saklanmış titreyerek oturmalıdır?" (Algar 1973: 212). Malkom gibi reform yanlıları Avrupa tarzı reformların, 'değişmez' iyi yönetim ilkelerinin İran'a uyarlanması olduğunu ileri sürmüşlerdir; sadece Avrupalılar bu noktaya daha önce gelmişlerdir, o kadar. Avrupa'nın izinden gitmenin alternatifi 3.000 yıllık acı dolu tarihi gelişme olacaktır. Avrupalıların yönetim sistemlerini adapte etmek teknolojilerini adapte etmek kadar kolaydır (Bakhash 1978: 13-4, 17).

Malkom'un İslami fikirler ile Avrupai fikirler arasındaki bu eşitliği ne kadar net bir şekilde düşündüğü veya ne kadar içten olduğu kesin değildir. Bir İngiliz arkadaşına şöyle demiştir: "Reform önerilerimi halkımın anlayabileceği bir kılığa, din kılığına sokmaya kararlıydım" (Bakhash 1978: 18). Biraz entelektüel macera arzusu da vardır: "Avrupa'nın pratik bilgeliğini Asya'nın dini bilgeliği ile birleştirecek bir plan tasarladım." Belki de samimiyetsizlik değil, kurallara aldırmazlık yapıyordu (Algar 1969: 186, 188). Malkom da Afgani gibi Müslümanlıktaki Peygamberlik ile Şiilikteki

26) Algar (1973: 75); Bakhash (1978: 15).

İmametin iyi yönetime bir temel sağladığını ileri sürüyordu. Peygamberlik ve İmamet Malkom'un en sevdiği ilke olan hukukun üstünlüğü ilkesini destekliyordu: "Peygamberlerin söyledikleri her şey hukuku güçlendirmek ve uygulamak amacıyla söylenmiştir. (...) Bütün Kusursuz İmamlar (...) içten ve dıştan adil yönetim ilkelerini yaymışlardır" (Algar 1973: 207). Ancak *Kanun* aynı zamanda İslamiyet'te, özellikle Afgani'nin istediği çizgide, köklü bir reform yapılması gerektiğini savunuyordu: Bize "ilmin İslam'ı lazım, cehaletin İslam'ı değil; sevginin İslam'ı lazım, yok etmenin İslam'ı değil (...) birliğin İslam'ı lazım, bölünmenin İslam'ı değil (...) aklın İslam'ı lazım, taklidin (nakil) İslam'ı değil; insanın İslam'ı lazım, nesnelerin İslam'ı değil" (Malkom, Bakhash'da 1978: 343).

İran'da laik inançlar başka her yerde olduğundan daha sık ortaya çıkmıştır (Keddie 1980: 22, 25, 35). Bahai hareketi gibi İslamiyet'e alternatif hareketler oldukça fazla destek bulmuştu ve Batı felsefesi bir ölçüde biliniyordu. St. Simon ile Comte'tan etkilenen Malkom insanlığa (ademiyet) inanılmasını istiyordu; içinde olduğu gruplar ağına İnsanlık Birliği adını vermişti. *Kanun* okurlarından, insan türünün yapması gereken görevleri yerine getirerek insan olmalarını istiyordu. Yine de Malkom "ademiyetin ilkelerinin İslamiyet'le son derece büyük bir uyum içinde olduğunu (...) her zeki Müslüman'ın, ademiyetin doğrularını görür görmez içgüdüsel olarak bu topluluğa katıldığını (...) bazı kişilerin bu İnsanlık Dünyası'nın İslam'ın peygamberleri ve azizleri tarafından kurulduğunu düşündüğünü" söylemiştir (Algar 1969: 191). Bu, hümanizmanın İslam dünyasında ilk kez dile getirilişiydi.

Bütün kalpleriyle laik olan birkaç kişi ise İslamiyet'i ret veya göz ardı ederek İran'ın ulusal değerlerinden ve İslamiyet öncesi görkemli geçmişinden dem vuruyordu. Kirmani ülkesinin perişan halini Arap mirasına ve 'taklit' ve 'takıyye' gibi dini ilkelere bağlıyordu.[27]

MEŞRUTİYET DEVRİMİ (1905-11)

1890'larda Şii dini liderliği ile Batı yanlısı meşrutiyetçiler arasında bir ittifak kuruldu. Müçtehitler daha önce Şah hükümetinin kendilerinin nüfuzunu azaltacak ve ekonomik bağımsızlıklarını ortadan kaldıracak hukuki reform yapma girişimlerini engellemişlerdi. 1871-2 ve daha sonra

27) Bakhash (1978: 345); Keddie (1980: 37, 94).

da 1890-2 yıllarında müçtehitler yerel tüccarların haklarını Şah'a ve yabancı kapitalistlere karşı savundular. Birçokları için müçtehitler ekonomik adalet ile ulusal çıkarı temsil ediyorlardı. Bir İngiliz firmasına 1890 yılında verilen tütün satışı ve ihracatı tekeli, mollaların önemli destekçileri olan çarşı tüccarlarının geçim kaynaklarını tehdit etti. En büyük müçtehit Şirazi bir fetva çıkararak tütün tüketiminin dinsizlik olduğunu bildirdi; Şah tekel hakkını geri almak zorunda kaldı. Böylelikle 'dünya tarihinde sıra dışı' olan bir laik-molla ittifakı kurulmuş oldu; 'mollaların, modernistlerin, tüccarların ve şehir halkının bu koordineli hareketi İran'daki ilk başarılı kitle protestosu' idi (*CH Iran* 7: 193, 196). Modernizm ile geleneksel dini otoritenin yan yana gelebileceğini gösteriyordu. Bu, siyasal İslam'ın Şii biçiminin Batı kapitalizmine karşı muhalefet oluşturabileceğinin işaretiydi.

1905-6 Meşrutiyet Devrimi yabancı, özellikle de Rus etkisine karşı kapsamlı bir muhalefet olarak başladı. Liderliği mollalar yapıyordu ve Şeriatın uygulanmasını garanti altına alacak bir 'adalet yeri' talebiyle doruğa ulaştı. "Bir kez daha önde gelen molla liderleri tüccarlarla, lonca üyeleriyle ve laik aydınlarla ittifak halindeydi" (Keddie 1980: 7). Bir ulusal meclis toplandı (1906) ve bütün yasaların bir müçtehitler komitesi tarafından onaylanması koşuluyla, Belçika anayasasını (1831) model alan bir anayasa hazırlandı.[28]

Artık Şeriat ile meşrutiyet idealleri arasındaki eşitlik ilkesi geniş bir biçimde yayılıyordu: "İslam hukukuna, adalete ve eşitliğe göre yönetim ile bilim ve uygarlığa göre yönetim aynı şeylerdir" (Algar 1969: 253). Şahın Şeriatı uygulama ve hukukun üstünlüğünü sağlama yükümlülüğünün olduğu görüşü ülkede çok büyük bir destek buldu. Ancak müçtehitler ve mollalar parlamento ile monarşinin faziletleri konusunda bölündüler. Bazı müçtehitler prensipte İslami Hak temeli üzerinde meşrutiyeti desteklediklerini ilan ettiler.[29] Meşrutiyet yanlısı bir âlim şöyle diyordu: "İranlıların gözleri artık açıldı. (...) İranlılar artık 'seçen ve azleden bir halk' (egemen anlamında) olmuşlardır. Avrupalılar kanunlarını ve anayasalarını Kur'an'dan ve İmamların sözlerinden almışlardır." Bu âlim meşruti monarşi ile genişleme, 'fetih' ve 'zenginlik' arasında, mutlaki monarşi ile ise gerileme arasında bir bağ görüyordu. Öte yandan meşrutiyet karşıtı

28) *EI* 2: 650-3 ve 4: 398; *CH Iran* 7: 202-7; Keddie (1980: 66-79); Halm (1991: 115-16); Abrahamian, (bkz. not 22); Arjomand (yay. haz.) (1988, 8. ve 16. bölümler).

29) *CH Iran* 7: 733-4; Enayat (1982: 164, 174).

mollaların lideri, "İslam'ın temelinde özgürlük değil, itaat vardır; İslam'ın emrettiği şeylerin temelinde de eşitlik değil, toplulukların farkları bulunur" diyordu. Parlamentoyu destekleyen mollalar parlamentonun otoritesini 'geçim sağlama konularıyla' sınırlamak istiyorlardı.[30] Sonunda 1911 yılında parlamento kapatıldı.

PARLAMENTER LİBERALİZM VE İSLAMİ DEĞERLER: YENİ OSMANLILAR

Batı'nın bireysel özgürlük, meşruti yönetim ve temsili demokrasi ilkeleri ile İslami idealizmi birleştiren ilk büyük ölçekli ve kalıcı hareketi başlatan yine Osmanlı toplumu oldu. Yeni Osmanlılar[31] ile birlikte İslam siyaset düşüncesi ile Batı siyaset düşüncesi arasındaki etkileşim sistematik ve yoğun bir hale geldi.

1850'li yıllarda, Tanzimat'ı ilan eden devlet adamı Reşit Paşa'nın himayesindeki bir dizi reform yanlısı bürokrat reformların ilerleyişi konusunda düş kırıklığına uğradılar ve gazeteciliğe başladılar. 1848 devrimi sırasında Fransa'da öğrenim görmüş olan şair İbrahim Şinasi (1826-71) kendi gazetesi *Tasvir-i Efkar*'ı çıkarmaya başladı (1862). Şinasi siyasi misillemelerden korktuğu için 1865 yılında Fransa'ya döndü. Grubun en sistematik düşünürü saray gökbilimcisinin oğlu Namık Kemal'di (1840-88). Namık Kemal aynı zamanda bir şair ve edebiyat eleştirmeniydi. Gazetenin başyazarlığını üstlendi ve gazeteye daha radikal bir özellik kazandırdı. Daha sonra o da diğerleri gibi Avrupa'ya kaçtı (1867). Bu grup fikirlerini yazarak yayma çabalarını yoğunlaştırdı; popüler bir gazete olan *Hürriyet* 1868 yılında çıkmaya başladı. Yeni Osmanlılar 'ülkesinin çıkarları için insanın fikirlerini sözle ve yazıyla ifade etmesinin mutlaka kişi haklarından biri' olarak kabul edilmesi gerektiğine ve 'uygar ülkelerde' olduğu gibi, insanları bilgilendirerek onları güçlü kılmanın yolunun siyasi gazetelerden geçtiğine inanıyorlardı. (Şinasi, 1860: Lewis 1968: 147). Yeni Osmanlılar "bilinçli bir şekilde kamuoyu yaratmaya ve kamuoyunu etkilemeye çalışan ilk gruptu" (Zürcher 1998: 74). Tahta çıkmasına izin verilmeyen Mısır veliahdı Mustafa Fazıl tarafından finanse ediliyorlardı.

30) Arjomand'da (yay. haz.) (1988: 181-2, 339-40, 346, 357).

31) Özellikle bkz. Mardin (1962); Lewis (1968: 138-74); Berkes (1964: 208-61); Zürcher (1998: 70-4).

Bu kuşak için özgürlük temel bir değer haline geldi. 1878 Paris Sergisi'ni gezen bir Türk'ün söylediği gibi, Avrupa'nın teknolojik başarıları 'özgürlüğün işi' idi; "özgürlük olmadan güven olmaz; güven olmadan emek olmaz; emek olmadan refah olmaz; refah olmadan mutluluk olmaz" (*EI* 3: 592b). (Bu, siyaset ile ekonomi arasındaki geleneksel İran-İslam bağının yeni bir ifadesiydi; Yeni Osmanlılar özgürlüğe, bu sözcüğün 1789'dan beri Avrupa'da kazandığı siyasi anlamı verdiler. Bazı ulema gibi onlar da Tanzimat'ın tek yönlü bir gelişme gösterdiğini, bürokratik zorbalığın 'Moğol' özellikleri gelişirken Şeriat ile ulemanın sağladığı denetimin terk edildiğini ileri sürdüler. Bu nedenle Yeni Osmanlılar Tanzimat projesini bir aşama daha ileri götürmek istediler. Yeni Osmanlıların siyasi idealleri Namık Kemal tarafından 'ulusun egemenliği, güçler ayrılığı, yetkililerin sorumluluğu, kişisel özgürlük, eşitlik, düşünme özgürlüğü, basın özgürlüğü, dernek kurma özgürlüğü, mülk edinme özgürlüğü, hanenin kutsallığı' (Lewis 1968: 143) olarak ifade edildi. Namık Kemal özellikle III. Fransız Cumhuriyeti'nin anayasasına hayrandı. İslami siyasal fikirlerin tarihi bakımından önemli nokta şudur: Bu eylemciler grubu tarihte ilk kez Batılılaşma fikri ile İslami idealizmi açıkça birleştiriyordu. Bunu yaparken de çok tutarlı nedenler belirtiyorlardı.

Yeni Osmanlılar için İslamiyet'in siyaset dili ile modern liberal parlamenter demokrasinin siyaset dili aynı şeydir. "Onlar için ümmet, ulus demekti; icma, toplum sözleşmesi; biat (...) halkın padişaha egemenliği vermesi; içtihat, parlamenter yasama; meşveret, demokrasi demekti" (Berkes 1964: 261). Yeni Osmanlılar Kuran ve hadis metinlerini, anayasal demokrasiyi savunan tezler olarak yorumlama tekniği geliştirdiler; örneğin Kur'an'daki Al-i İmrân: 159 ["O halde onları (kardeşlerini) bağışla (...) ve yapılacak işlerde onların görüşlerini al" cümlesi ile "benim topluluğumda görüş ayrılığı Allah'ın bir lütfüdür" hadisi parlamenter yönetimi destekleyen tezler olarak sunuldu. Aynı şekilde, geleneksel fıkıh ilkesi 'ümmetin icması' da bu amaçla kullanıldı].[32] Osmanlı hanedanının gücü İslami sözleşmeye dayanır. Aslında bütün bunlar eski İslami ifadelerin anlamlarını değiştirmek anlamına geliyordu. Bu, siyasal İslam düşüncesinde çok belirgin ve özgün bir gelişmeydi. Geçmişin ve dönemin siyasi değerlerinin yeniden değerlendirilmesine yol açacaktı.

Onlara göre Avrupa'nın parlamenter liberalizm idealleri hem kendi içinde iyiydi, hem de İslam'ın amentüsüne uygundu. Bu idealler yüzyıl-

32) Berkes (1964: 213); Lewis (1968: 140).

lardır İslami gelenek olarak kabul edilen normlardan ve kurumlardan üstündü, çünkü bu normlar ve kurumlar İslami ideallerden radikal bir şekilde uzaklaşmıştı. Bu nedenle Namık Kemal halkın egemenliğine 'Şeriat dilinde Baya (sözleşme)' dendiğine işaret eder. Halkın egemenliği aynı zamanda "her bireyin doğuştan sahip olduğu kişisel bağımsızlıktan doğan bir haktır" (Lewis 1968: 143). Halkın egemenliği siyasal İslam düşüncesinde ilk kez olarak bireyin özgürlüğüne ve insan doğasına dayandırılıyordu.

İhtiyaç duyulan şey şuydu: Özgün ve doğru İslamiyet tarafından emredilen şeye, yani, halkın egemenliği üstüne kurulu meşruti ve parlamenter yönetime geçişti. Avrupa ülkelerinde uygulanan buydu. İslamiyet'in temel ilkelerine dönme adına Batılı düşünce tarzını ve siyasi idealleri benimseyen Yeni Osmanlılar gerçek anlamda ilk İslam modernistleri oldular. Meydana gelmekte olan şey, on ikinci yüzyıl İspanya'sında Arap-Aristoteles felsefesi ile biliminin Latin Avrupa'ya transferine benzer bir kültürel alışverişti.

Ancak Yeni Osmanlılar sadece özgün İslamiyet'in saflığına dönmeyi arzulayan o eski ideali savunmuyorlardı. Onlar aynı zamanda, Berkes'in de dediği gibi, 'Şeriat kurallarının (ahkam) zamanın gereklerine uygun olarak değiştirilebileceğini' de ileri sürüyorlardı (1964: 213). Bir başka deyişle, İslami ideallerin özü ile bu ideallerin belli tarihsel koşullarda yorumlanış şekilleri arasında fark olduğunu savunuyorlardı. Dolayısıyla, Batı'nın hukuk sistemini almak yerine Şeriatın ruhunun modern koşullara uyarlanması gerektiğini ileri sürebiliyorlardı. Bu nedenle, akılcı yorum (içtihat) kapısını yeniden açanlar şaşaalı Afgani'den çok Yeni Osmanlılardı. Yeni Osmanlılar Tanrı'nın her şeyi önceden tasarlamadığında da ısrar ediyorlardı; bazı şeyler insan davranışlarına bağlıydı (Mardin 1962: 407).

İslami idealler ile Avrupalı ideallerin yan yana getirilmesi ve kaynaştırılması, her ikisine de diğerinin ışığında bakılması, halk egemenliği ile adalet arasındaki ilişki konusunda özgün düşüncelerin ortaya çıkmasına yol açtı. Demokratik bir çoğunluğun kararları doğada Tanrı'nın koyduğu soyut Doğru ile uyumlu olmalıydı. Çünkü "İslamiyet'te iyi ile kötüyü belirleyen Şeriattır ve bu da soyut iyi ile nihai doğruluk ölçütünün ifadesidir". Namık Kemal bunu Batı'nın geliştirdiği doğal yasa fikri ile bir tutuyordu; onlarda Şeriat olmadığı için Batı bunu felsefi tümdengelim yoluyla yapmıştı. (Berkes 1964: 212, 216). (Namık Kemal bunu Montesquieu'da okumuştu.) Bu noktada İslami modernizmin temel önermelerinden birini yaptı: Ahlaki alanda İslamiyet Batı'nın sunabileceği her şeye zaten sahiptir. Batı modernitesinin üstünlüğü maddi ve teknik başarılarında yatmaktadır ve Namık Kemal bunu (gerçi tezine bir katkı yapmamakta-

dır ama çok doğru bir şekilde) Batı felsefesinin ürünü olarak görüyordu (Mardin 1962: 405).

Böylece Yeni Osmanlılar kendilerini Batılı anlamdaki laiklikten uzaklaştırdılar. Ancak, onlar geleneksel bir din devletine de inanmıyorlardı; gayrimüslimlerin bütün haklara sahip olmaları gerektiğini savunuyorlardı. Mustafa Fazıl gibi bazı Yeni Osmanlılar dinin siyasetten ayrılmasını savunuyorlardı (1867): "Din maneviyatla ilgilidir ve öteki dünya için bazı şeyler vaat eder. Ancak ülkenin yasalarını belirleyen şey din değildir. Eğer din dünya işlerine karıştırılırsa, kendisi de dahil olmak üzere bütün her şeyi mahveder" (Berkes 1964: 208-9). Ancak, çoğu Yeni Osmanlıya göre din, siyasetin ahlaki temelini oluşturuyordu.

Yeni Osmanlıların laiklik derecesi onların ilkeli bir biçimde egemen devlet ve vatana sadakat ilkesine bağlılıklarıyla tanımlanabilir. Çünkü Yeni Osmanlılar "liberal reformlar yaparak kurtarmak istedikleri devlet ile yakından özdeşlik kuruyorlardı". Onlar vatana ve millete bağlı vatanseverlerdi (Zürcher 1998: 72-3). Namık Kemal'e göre vatan, "millet, özgürlük, refah, kardeşlik, mülk, egemenlik, atalara saygı, aile sevgisi, gençlik anıları gibi birçok yüce duygunun bir araya gelmesinden ortaya çıkan kutsal bir fikirdir" (Lewis 1968: 337). Ancak, vatan Avrupai anlamda etnik veya ırksal toplum anlamına değil, İslami anlamda çok-etnikli 'toplum', yani tam olarak *Osmanlı* yurdu anlamına geliyordu (Shaw ve Shaw 1977: 132).

Herkes gibi Yeni Osmanlıların da karşı karşıya bulundukları sorun, egemenliğin hanedandan halka aktarılması durumunda, siyasal sadakatin toplumsal kimlik tarafından belirlenme eğilimi göstermesiydi; bu da Osmanlının özellikle Avrupa'daki topraklarında patlamaya hazır milliyetçilik ve din kombinasyonlarını ortaya çıkarıyordu. Dolayısıyla, (Namık Kemal'in çok iyi ifade ettiği gibi) "halkımız arasındaki ırk ve din farklılıkları vatanımızın parçalanmasına yol açabilir" korkusu doğuyordu. Namık Kemal bu korkuya karşılık Osmanlı İmparatorluğu'nda [farklı din ve ırktan olan] grupların belli bölgelerde değil, iç içe yaşadıklarını ve Osmanlı Devleti'nin de çoğu devletten daha hoşgörülü olduğunu söyledi; on altıncı yüzyılda yazan Mustafa Âli gibi (bkz. s. 295) Namık Kemal de çeşitlilikte avantaj görüyordu (Lewis 1968: 338-9). Ne yazık ki, her iki konuda da fazlasıyla iyimserdi.

Namık Kemal aynı zamanda –kendisiyle çelişkiye düşerek– *İslam'ı* Osmanlı siyasi kimliğinin temeli olarak görüyordu. Batı'nın kültürel hegomanyasından korktuğu için İslam halklarının 'siyasi amaçlarda veya dokt-

riner anlaşmazlıklarda değil, vaizlerin huzurunda, kitapların sayfalarında' birleşmesini savunuyordu. 'Batı'nın terazisi'nin karşısına 'Doğu'nun terazisi'ni koymak istiyordu. Namık Kemal Hilafete ve 'uygarlığın günümüzdeki beşiği Avrupa'ya' yakınlıklarına bakıldığında 'sözünü ettiğimiz bu birleşmenin merkezi kesinlikle' Osmanlı toprakları olacaktır diyordu (Lewis 1968: 341). Belki de bu, (Bernard Lewis'in ileri sürdüğü gibi) bir siyasi birlikten çok bir kültürel birlik çağrısıydı, ancak pan-İslamizmin ilk zamanlarındaki biçimiyle örtüşüyordu.

TUNUSLU HAYREDDİN PAŞA (1822/3-90)

İslam uygarlığı ile Avrupa uygarlığı arasındaki ilişkiyi en sistematik biçimde ortaya koyan kişi Türkiye'den değil, Tunus'tan çıktı. Reform yanlısı Ahmet Bey'in (Tunus hükümdarı, hd. 1837-55) hizmetinde Kafkasyalı bir Osmanlı kölemeni olan Hayreddin Paşa (1822/3-90)[33] Büyük Meclis'in (1861 yılında çıkarılan yeni anayasa uyarınca oluşturulan bir ayan meclisi) başkanlığına yükseldi. Resmi görevli olarak 1853-6 yılları arasında yaptığı Paris ziyareti onu etkilemişti. Avrupa fonlarından alınacak borca karşı olduğu için görevinden istifa etti. 1862-9 yılları arasında Tunus dışındayken, 1868 yılında *Akvamü'l-Mesalik fi Ma'rifeti Ahvai'l-Memâlik* (The Surest Path to Know the Conditions of the State) adlı yapıtı yayımladı (Fransızca çevirisi 1869 yılında yapılmıştır). Bugün artık büyük ölçüde unutulmuş olan açık görüşlü, dindar ve ilkeli biri olan Hayreddin Paşa modernistlerin ürünüdür. Manevi ardılı Fasi gibi (bkz. s. 468) asıl ilişkisinin İbn Haldun'u üreten topraklarla olması bir rastlantı olmalıdır.

Hayreddin Paşa'nın bütün hayatı boyunca amacı, 'elimizden alınanı' (*Surest Path*, s. 73) geri almak ve İslam dünyasının bağımsız ve güçlü olmasını sağlamaktı. Düşüncesi ile yaptıkları arasında inanılmaz bir uyum vardı: Yeni Osmanlılar gibi o da Avrupa'nın siyasi fikirlerinin ve kurumlarının benimsenmesi gerektiğini ve bunların özgün İslamiyet'le aynı çizgide olduğunu düşünüyordu; ancak Yeni Osmanlılardan daha ileri gitti, çünkü aynı zamanda bunu İslamiyet'in dünyada yeniden yükselişe geçmesini sağlayacak jeopolitik bir stratejinin ilk adımı olarak görüyordu.

33) Khayr al-Din al-Tunisi, *The Surest Path: The Political Treatise of a Nineteenth-century Muslim Statesman*, Leon Carlos Brown (çev. ve önsöz) (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1967) A. Hourani (1983: 84-94); *EI* 4: 1153-5.

"Le centre moderne de l'Islamisme" olan Osmanlı Hilafetinin eski halkları arasında daha yakın bağlar kurulmasını savunuyordu (s. 134).

Hayreddin Paşa *The Surest Path*'da, Avrupa ve İslam tarihinden aldığı ('tecrübenin kabul edilmelerini emrettiği') ampirik kanıtları birleştirerek, 'kuşaklar boyu milletlerin gelişmesinin ve geri kalmasının nedenlerini' inceledi (s. 71). Kitabın girişini (*Mukaddime*) yirmi bir Avrupa ülkesi üzerine yaptığı karşılaştırmalı incelemesi takip eder. Avrupa'nın büyüklüğünün nedenlerini incelerken Yeni Osmanlılardan daha ileri gitmiştir. Sık sık İbn Haldun'a atıfta bulunur; onun yöntemini uygulamaya çalıştığı görülmektedir. Hayreddin Paşa'nın özgünlüğü, tarihsel değişikliklerin ve Avrupa'nın tarihsel deneyimini bir çerçeve içine sokması gerektiğinin farkında olmasında yatmaktadır. En önemlisi de, gayrimüslimlerden bir şeyler öğrenilebileceğini sistematik olarak savunmaktadır.

Hayreddin Paşa'ya göre, uluslararası rekabet, büyük uluslar arasındaki 'çetin yarışma' şu anlama gelmektedir: Müslüman toplumu ancak 'kendi grubumuzun dışındakiler hakkında bilgi sahibi olarak' başarılı olabilir. Bu nedenle, "Allah'ın yardımıyla Avrupalıların ekonomi ve yönetim politikalarıyla ilgili icatları hakkındaki bütün bilgiyi topladım," der ve Avrupalıların politikada nasıl ilerlediklerini ve bunun onların 'ülkeleri için en yüksek refaha' ulaşmalarını nasıl sağladığını gösterdiğini söyler (s. 71-3). Hayreddin Paşa başkalarından öğrenmenin doğru bir İslami ilke olduğunu ve İslamiyet'in çıkarlarını savunmak için gerekli olduğunu kanıtlamaya çalışıyordu. Bu mesaj özellikle ulemayı hedef alıyordu. Ulema ancak hükümdar ile birlikte çalışırsa kamu çıkarına hizmet edebilirdi ve Şeriatı bilinçli bir şekilde ancak siyasi deneyimi varsa uygulayabilirdi. (s. 73, 61, 124, 129).

"Gayrimüslimlerin bütün davranışlarını, örgütlerini (...) ve kitaplarını" reddetmek "her koşulda bir hatadır". İnsan öğrenmek için İslamiyet'in dışına bakmak zorundadır çünkü bugünlerde birçok etmen "insanları ve fikirleri birbirine yaklaştırmaktadır"; bugün bütün dünya "birbirlerine kesinlikle ihtiyaçları olan, değişik uluslardan insanların yaşadığı tek bir birleşik ülke olarak" düşünülebilir. "Kendi çıkarları peşinde koşuyor olsa bile, her ulusun deneyiminden sağlanacak genel yarar, insanlığın geri kalan bölümünün onun peşinde koşmasını sağlamaya yeter" –kültürel küreselleşme. Özellikle Fransızlar "başkalarının çalışmalarının iyi bulduklarını yanlarını durmaksızın taklit ederek bu dünyada sağlam bir şekilde örgütlenmişlerdir" (s. 72-5).

Taklit etme bir başka temel gerekçe nedeniyle de savunuluyordu: Bütün insanlar aynı bilgi alanı içinde yaşarlar; aklın keşifleri prensipte her-

kes için aynıdır ve keşifleri önce inanmayanların yaptıkları gerçeği hiç önemli değildir. (s. 75). Bu kulağa basit gelebilir. Ancak o sıralarda Müslüman aydınlar için yepyeni bir fikirdi. Modern bir Müslüman'a göre çok sıra dışı bir şekilde Hayreddin Paşa bu konuda eski dönemlerin Müslüman ve Hıristiyan Aristotelesçileriyle aynı görüştedir. Şeriat "Müslüman olsun, olmasın bütün insanların haklarını korur" derken, ifadesinde gizli bir kozmopolitlik vardır (s. 82). Dahası, üzerinde konuştuğumuz siyasi ilkelerin, bir zamanlar Müslümanların sahip olduğu ama artık 'elimizden alınan' ilkeler olduğunu ileri sürer.

Hayreddin Paşa Avrupa devletlerini inceleme amacının onlardan 'kendi durumumuz için uygun olan ve aynı zamanda Şeriatımızı destekleyen ve onunla uyumlu olan şeyi almak' olduğunu söyler (s. 73). Şeriatın 'hem dini, hem de laik durumlara uygulanabileceği' konusunda ısrarlıdır. İslam Toplumunun refahına ve çıkarına (maslahat) olacak ve açıkça Şeriata aykırı olmayan her şey meşru bir şekilde gayrimüslimlerden ödünç alınabilir. Bir başka şekilde ifade edilecek olursa, Avrupa bize Şeriatın hedeflerine ulaşmamızı sağlayacak yolları öğretebilir.[34] Avrupa siyaseti ile Şeriat arasındaki ilişki böyleydi.

Toplumun siyasi açıdan zayıf olmasının nedeni onun ekonomik geri kalmışlığıdır; bu durum ödemeler dengesinin bozulmasına yol açmakta, dolayısıyla da savaş zamanında ihtiyaç duyulan askeri teçhizatın bile alınmasını engellemektedir. Bunun nedeni Avrupa'nın 'teknikte ilerlemişliğidir'. Hayreddin Paşa'nın tezinin en önemli noktası bunun Avrupa ülkelerinin 'adalet ve özgürlük üzerine kurulu olan yönetim biçimlerinin' ürünü olduğudur (s. 78). Burada İbn Haldun'un çok yaratıcı bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Özgürlük ve Tanzimat refaha (ümran: İbn Haldun'un 'uygarlık' için kullandığı terim (bkz. s. 250) yol açar (s. 164). Bunlar aslında Şeriatımızın temelleridir. Hayreddin Paşa adalet ile iyi yönetimin 'refahın, halkların ve mülkün çoğalmasının nedenleri' olduğunu çok doğru bir biçimde gözlemlemiştir (s. 79, 81).

Hayreddin Paşa Avrupalılar için özgürlüğün, kişisel ve siyasi olmak üzere iki yönü olduğuna işaret eder. Onların kişisel özgürlük adını verdikleri şey 'bireyin kendisi ile mülkü üzerinde tam bir hareket özgürlüğü

34) "Les moyens pour y parvenir peuvent être de nature différente et varier indefinitivement, selon les temps et l'état des mœurs; et lorsque notre loi ne les indique pas formellement, comme elle ne les interdit pas non plus, la saine interprétation de cette loi indique qu'il faut les prendre en considération, les adopter et en favoriser l'application": s. 123.

olması ve kendisinin, şerefinin ve zenginliğinin korunmasıdır'; böylelikle 'ülkenin yasalarında bulunmayan herhangi bir şey için mahkemelerde yargılanmayacaktır'. Bu görüş insanlara 'ticaretin yürütülmesi üzerinde tam bir denetim' veriyordu (s. 160, 163-4).

Hem kişisel özgürlüğü, hem de adaleti sağlayan şey hukukun üstünlüğüdür; bu, Hayreddin Paşa ile dönemin birçok Osmanlı ve İranlı reformcusu için en önemli hukuk ilkesiydi. Hayreddin Paşa'nın anayasal hukuk hakkındaki görüşleri kısmen İbn Haldun'u anımsatır: "Baskı, uygarlığın mahvının habercisidir" (s. 82). Eğer insanların davranışları üzerinde gerekli olan kısıtlamayı sağlayan (İbn Haldun'un terimidir) hükümdarın kendisi de kısıtlanmaya tabi değilse, yönetim hayırlı olamaz. Çünkü hukukun üstünlüğünün bulunmadığı ülkelerin bekası tamamıyla hükümdarların kişisel özelliklerine bağlıdır; insan bunu Avrupa krallıklarında, 'yasaların konulmasından önceki', yani, İslam hükümdarlarının adaleti uyguladıkları ve ümmetin gücünün doruğunda olduğu dönemlerin tarihine bakınca görebilir.[35] Bu nedenden dolayı, 'kısıtlamayı koyanın da *kendisine* kısıtlama getirilmesine ihtiyacı vardır ve bu ya Şeriat, ya da akıl üzerine kurulu bir siyaset biçiminde olmalıdır. Diğer bir deyişle, anayasal hukuk nakli veya akli olabilir; Hayreddin Paşa burada İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinden alıntı yapmaktadır.[36] Hukuki ve anayasal kısıtlamalar zorla uygulama gerektirir. Bu nedenle, "Avrupalılar meclisler kurmuşlardır (...) ve basına özgürlük vermişlerdir"; buna karşın bizde "kötülükle savaşmak ulemanın ve ayanın görevidir" (yani, hisba) (s. 84).

'Avrupalıların bilim, endüstri ve tarımdaki ilerlemeleri, yöneten ile yönetilenin fikir birliğinden' kaynaklanmaktadır. Bunun kaynağı da 'bireyin kendisini, şerefini ve zenginliğini korumak için gerekli temel özgürlükleri sağlayan yasalardır' (s. 175). Dolayısıyla, Hayreddin Paşa, Avrupa'nın cumhuriyetçi geleneğinde olduğu gibi, kişisel ve siyasal özgürlüğü birbirine bağlar.[37] Avrupalıların siyasi özgürlükle, halkın siyasete katılımını kastettiklerini görmüştür. Bu ilkenin Halife Ömer tarafından benimsendiğini söyler (s. 160-1). Hayreddin Paşa anayasal demokrasi ile İslamiyet'teki şura arasında da bir özdeşlik kuruyordu (s. 82, 85-6). Bunun ya (parlamenter yasama yoluyla) 'genel siyasi konulara', ya da bakanların

35) S. 82, 88, 97. S. 170'de kanun devletinin anlamını açıklamaktadır.

36) S. 84; bkz. s. 250.

37) Quentin Skinner, *Liberty before Liberalism* (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1998), s. 66-77.

hesap verme yükümlülükleriyle 'bütün yürütme fiillerine' uygulanabileceği görüşündeydi; bunun Fransa'da nasıl işlediğini de anlatır (s. 90, 172-3).

Hayreddin Paşa Yeni Osmanlıların demokratikleşme programlarını tedbiri elden bırakmadan desteklerken, Osmanlı İmparatorluğu gibi içinde çok fazla sayıda ırk, din ve dil barındıran bir devlette bir temsilciler meclisinin karşısına çıkacak zorluklara işaret eder (s. 116-18). Avrupa devletlerindeki 'Temsilciler Meclisinin' görevlerinin 'halk tarafından seçilmemiş olsalar bile, seçmeye ve azletmeye ehil olanlar' (yani, bir ayan meclisi: tarafından yerine getirilebileceğini düşünür (s. 161). Bu nedenle, danışmayı zorunlu buluyordu ama demokrasi zorunlu değildi – bu Müslümanlar arasında oldukça yaygın bir görüştür (bkz. Mevdudi, s. 440). Avrupa ve Roma geleneğini takip eden Hayreddin Paşa, acil bir durumda bir 'diktatörün' olabileceğini söyleyerek, geçici bir otokratik yönetimi kabul etmiştir (s. 176).

Hayreddin Paşa, Avrupa sistemleri üzerine yaptığı çalışmasını sadece İslamiyet'in gücünün daha fazla zayıflamasını engellemek için değil, aynı zamanda İslamiyet'i eski gücüne kavuşturarak bir kez daha Avrupa'yı geçmesini sağlayacak coğrafi-dini bir stratejinin temeli olarak kullanan ilk siyaset yorumcusuydu. İslamiyet bunu kolaylıkla başarabilirdi çünkü "Müslüman kitleler diğer ülkelerdeki kitlelerden daha zekidir" ('ırkçı' tavra dikkat edin); başkalarının ancak siyasi reformlar yoluyla başarabildikleri 'özgürlük ve kararlılık' Müslümanlara eğitimleri ve Şeriat yoluyla aşılanır (s. 130). Böylelikle Hayreddin Paşa genellikle Afgani'ye atfedilen ideolojik inisiyatifleri dile getirir.

Tunus'un dış borçları ve maliyesinin yanlış yönetilmesi bir İngiliz-Fransız komisyonunun ülkenin maliyesini denetlemeye başlamasına yol açtı (1869). Hayreddin Paşa ülkesine bu komisyonun başkanı olarak döndü ve 1872-1877 yılları arasında başvezir oldu. Ülkesinin maliyesini sağlam bir temel üzerine oturtmaya, yönetimde reform yapmaya ve çiftçilerin durumunu düzeltmeye çalıştı. Ancak 1877 yılında görevden azledildi; daha sonra yeni Osmanlı padişahına hizmet etmesi için davet edildi.

İSLAMİ MUHAFAZAKÂRLIK VE PAN-İSLAMCILIK

II. Abdülhamit (hd. 1876-1909) tahta çıktığında Osmanlı meşrutiyetçileri başarının eşiğinde görünüyorlardı. Kısmen Yeni Osmanlıların etkisiyle bir anayasa kaleme alınmıştı. Ancak padişah anayasanın sadece kendi

otoritesiyle yayımlanacağında ısrar etti ve parlamentonun yetkileri ciddi biçimde kısıtlandı. Anayasa kişisel özgürlüğü, özellikle de din alanındaki kişisel özgürlüğü ve farklı dinlerden olan insanların eşitliğini vurguluyordu. Yeni Osmanlıların tek başarısı yeni bir yurttaşlık kavramının kabul edilmesiydi: "İmparatorluğun bütün uyruklarına, hangi dinden olurlarsa olsunlar ayrım gözetilmeksizin Osmanlı denilecektir. (...) Bütün Osmanlılar başkalarının özgürlüğünü kısıtlamamak koşuluyla bireysel özgürlüğe sahiptir. (...) Bütün Osmanlılar yasaların önünde eşittirler. Bütün vatandaşlar dinleriyle ilgili herhangi bir önyargı olmaksızın vatanlarına karşı aynı haklara ve görevlere sahiptir."[38]

Abdülhamid kısa bir süre sonra parlamentoyu dağıttı ve anayasayı askıya aldı (1878). "Şimdi anlıyorum ki, Allah'ın benim korumama verdiği insanları yönetmek ancak zor kullanarak mümkünmüş" (Shaw ve Shaw 1977: 213). Hayreddin Paşa kısa bir süre başvezirlik yaptı; bu deneyim onu "geç de olsa bir Yeni Osmanlıya dönüştürdü" ve meşrutiyete ve parlamentoya olan inancını pekiştirdi (*EI* 4: 1154b). Otokrasi artık Abdülhamid'in resmi ideolojisinin bir parçası haline gelmişti; padişahın otoritesi üzerine hadisler yayımlattı. Yeni Osmanlıların bireysel özgürlük ve parlamenter temsil idealleri bir kenara itildi.

Osmanlı yönetimi, en azından uyruklarının çoğunluğunun desteğini sağlayabilmek için İslamcılığa döndü. Bu kısmen uluslararası arenada yaşanan yeni olumsuzluklara yeni bir tepkiydi: Berlin Antlaşması (1878) ile Romanya, Bulgaristan ve Sırbistan bağımsızlıklarına kavuşmuşlardı. Bu, Osmanlıların en büyük düşmanı ve pan-Ortodoksi ile pan-Slavizmin en büyük savunucusu Rus İmparatorluğu için büyük bir başarıydı. Bu nedenle Osmanlı yönetimi uyruklarının sadakatini İslami dayanışmaya dayandırmaya ve padişahın Sünni Müslümanların halifesi rolünü vurgulamaya karar verdi. Sünniliğin Hanefi mezhebi resmi din oldu; özellikle Şiileri ve diğer gayrimüslimleri hedef alan 'sistematik bir din değiştirtme politikası' benimsendi (Deringil 1998: 47, 68, 91). Padişahın hayata geçirdiği İslamiyet biçimi tutucuydu; Hilafet ile diğer geleneksel kurumları ön plana çıkarıyor ve din ile devleti birbirine sıkıca bağlıyordu. Şeyhülislamın görev alanı din mahkemelerini kapsayacak ve camilerin bakımını içine alacak şekilde genişletildi. Vakıflardan gelen paralarla ulemanın maaşı artırıldı. Bu uygulama bir Osmanlı şehzadesi tarafından şu gerekçelerle savunuluyordu (1918): "İslamiyet'te demokrasiye ihtiyaç yok-

38) Shaw ve Shaw'da (1977: 177); bkz. *EI* 2: 642 ve 3: 592b.

tur. Batı'nın demokrasiye ihtiyacı vardı çünkü orada eşitlik yoktu. (...) Batı toplumundaki sınıflar arası mücadele İslamiyet'te yoktur. (...) Batı kanunlar yoluyla adalete ulaşmaya çalışmaktadır, oysa İslamiyet adaleti dinde bulmaktadır" (Berkes 1964: 370, 372); bu, yeni yüzyılda özellikle destek bulacak bir düşünceydi.

Abdülhamit aynı zamanda Osmanlı İmparatorluğu sınırları dışında kalanların da halifesi olduğunu, Mısır'da ve bağımsız Balkanlar'da kadı atama yetkisi bulunduğunu vurguluyordu. Papalık da, papalık devletlerini kaybettikten sonra, papanın yanılmaz olduğunu ilan ederek aynı şekilde davranmıştı (1871). Bu politikalar Pan-İslamcılıkla aynı dönemde çıkmıştır. Pan-İslamcılık bazı Müslüman liderlerin Müslümanlar arasında, ülkelerin sınırlarını aşan ortak bir duygu ve tavır geliştirmeyi, diğer bir deyişle, ümmeti canlandırmayı amaçladıkları bir akımdı.[39] Bazı Arap milliyetçileri, eğer evrensel bir Hilafet olacaksa, bu makamın Araplarda olması gerektiği görüşünü ileri sürdüler; bu görüş ilk olarak İngiliz romantiği Wilfred Blunt tarafından ortaya atılmıştır (1882).[40] Birinci Dünya Savaşı çıkınca (1914), Osmanlı halifesi 'bütün İslam âlemine bir buyruk' yayımlayarak bütün Müslümanların 'bir elinde kılıç, diğerinde tüfek, ceplerinde ateş topları ve yok edici bombalar, yüreğinde dinin ışığı tek vücut' İslamiyet'in düşmanları 'İngilizlere, Ruslara ve Fransızlara' karşı ayaklanmaları çağrısında bulundu: "Hindistan Müslüman Hintlilerindir (...) Cezayir Cezayirlilerindir (...) Kafkasya Kafkaslarındır" (Landau 1994: 353, 357). Bu açıkça siyasal İslam'dı. Sudan'daki Mehdi Devleti (1881-98),[41] böyle bir siyasal uyanış çağrısının gerilemekte olan bir devletin son çaresi olmadığını gösterdi.

HİNDİSTAN: İNGİLİZ HÂKİMİYETİ VE MÜSLÜMAN-HİNDU SORUNU

Pan-İslamcılık Hindistan'da farklı şeyler çağrıştırıyordu. Hindistan'da yaşayan Müslüman'ların durumu diğer yerlerden çok farklıydı ve İslami deneyim açısından tamamen sıra dışıydı. Buradaki dini liderlik (İma-

39) *EI* 8: 248; Landau (1994: 5-6).

40) A. Hourani (1983: 268-73); Berkes (1964: 268).

41) P. M. Holt, *The Mahdist State in the Sudan 1881-1898* (Oxford: Oxford University Press, 1958).

met) İngiliz egemenliği tarafından susturulmuştu.[42] 1857 yılında çıkan isyanın başarısızlığa uğramasından sonra Müslümanlar bir zamanlar kendi halife-imparatorlarının egemen olduğu ama halkın çoğunluğunu gayrimüslimlerin oluşturduğu topraklarda İngiliz egemenliği altına girdiler. Osmanlıların 1870'lerde Balkanlar'daki askeri yenilgilerinden sonra canlanan bir İslami dayanışma arzusu, hatta Osmanlı hilafetine duyulan bağlılık duygusu gösteriler yapılmasına yol açtı. Hindistan Müslümanları Kutsal Yerlerin koruyucusu olan padişahın yaptırttığı Hicaz demiryoluna cömert bağışlarda bulundular.[43]

Hindistan'daki modernizm, kâfirlerin egemenliği ile uzlaşma ihtiyacına bir tepkiydi; oysa burada demokrasi için daha fazla kâfir egemenliği gerekiyordu. Bazen de modernizm İngiliz yönetimine hayranlığın bir ürünüydü. Özellikle Seyyid Ahmed Han (1817-98) İngiltere'ye yaptığı bir geziden (1869-70) son derece olumlu izlenimlerle döndü ve İngiliz egemenliğini 'dünyanın bugüne kadar gördüğü en mükemmel olay' olarak tanımladı. 'Yabancı egemenliğine aşağılık bir itaatten değil, iyi bir yönetimin güzel yönlerini gerçekten takdir ettiği için' [İngiliz yönetimine] sadakatini ilan etti (Ahmad 1967: 33). Ahmed Han Osmanlı padişahını halife kabul edenlere şöyle karşılık verdi: "Onun hükümranlığı bizi kapsamıyor. Biz Hindistan'da yaşıyoruz ve bize dini özgürlük garantisi veren İngiliz hükümetinin uyruklarıyız. Hayatımız ve mülkümüz güvence altındadır ve evlilik, boşanma, miras gibi kişisel işlerimiz Şeriata göre düzenlenmektedir."[44]

Ahmed Han ve Chiragh Ali (1844-95) gibi Müslüman aydınlar ve eylemciler ilkesel olarak, İslamiyet'in etik kuralları (bunu Kur'an'ın açık emirlerine indirgiyorlardı) ile Şeriat (Şeriatı, tarihsel koşullar nedeniyle ortaya çıkan çareler olarak görüyorlardı) arasında bir fark olduğunu ileri sürdüler. Hukukun büyük bir kısmı ve siyasetle ilgili her şey bu ikinci kategoriye giriyordu. Siyasette insan her zaman ve her yerde en iyi düzenlemeyi yapmalıdır. Hintli modernistler Müslümanlar arasında kadın-erkek eşitliğinin öncülerindendirler.[45]

Her zamanki gibi en tartışmalı konu Müslümanlar ile Hindu çoğunluk arasındaki ilişkiydi. Artık Hindistan'daki Müslüman siyasetine bu

42) Daha sonra olanlar için özellikle bkz. Ahmad (1967); Hardy (1972); Ahmad ve von Grunebaum (yay. haz.) (1970).

43) Landau (1994: 186-9); Ahmad (1964: 63).

44) Malik'te (1980: 237); bkz. *EI* 9: 287-8.

45) Ahmad (1967: 60-1, 72-8); Hardy (1972: 100, 113); Malik (1980: 240).

konu egemen olacaktı. İngiliz yönetimi beklenmedik ve yeni bir çözüm getirmişti. Modernistler yeni bir tavır geliştirme yönünde uzun bir mesafe kat ettiler. Chiragh Ali, Müslümanlar ile gayrimüslimler arasında hukuki ayrımı reddetti. Ahmed Han, aynı topraklarda yaşadıkları için Müslümanlar ile Hinduları aynı 'ulusun (kavm)' uyrukları olarak kabul etti. "Hindistan'da yaşayan her iki ulusu da 'Hindu' [yani, Hintli] olarak adlandırmaya" hazırdı (Malik 1980: 244-5).

Ancak bağımsızlık, hatta sınırlı özerklik olasılığı, modernistlerin İngiltere'nin parlamenter kurumlarına duydukları hayranlık ile [Müslümanların] eski düşmanları 'çoktanrılı' Hindular tarafından yönetilme korkusunu karşı karşıya getirmekteydi. Öyle ki, Ahmed Han'ın Hindu-Müslüman ilişkileri hakkındaki görüşleri bile, onun Hindistan'da yerel yönetim seçimleri yapılması teklifini reddetmesine yol açtı (1883). 'Nüfusun aynı ırktan ve dinden olduğu yerlerde, seçim yolu ile temsilin kuşkusuz benimsenebilecek en iyi sistem olduğunu' kabul ediyordu. Ancak farklı dinlerden insanların yaşadığı bölgelerde, temsili yönetim 'nüfusun çoğunluğunun görüşlerinin ve çıkarlarının temsil edilmesi' anlamına gelecekti ve bu nedenle "daha kalabalık olan toplumun çıkarları, nüfusu daha az olan toplumun çıkarlarını tümüyle bastıracaktı". Bu "ırklar ve dinler arasındaki ayrılıkları her zamankinden çok daha şiddetli hale getirebilirdi". "Ülkeyi Hinduların veya Müslümanların yönetmesi durumunda, Hindistan'da barışı sağlamak mümkün değildir. Bu nedenle bir başka ülkenin bizi yönetmesi kaçınılmazdır."[46] Bu ortodoks Müslümanların veya demokratikleşme yanlısı modernistlerin kabul edebileceği bir tavır değildi. Ancak hem Ahmed Han, hem de Tunuslu Hayrettin Paşa karışık ırkların ve dinlerin olduğu bölgelerde demokrasinin karşılaşacağı sorunları kavradıklarını göstermişlerdir.

AFGANİ (1837-97): AKILCILIK, CUMHURİYETÇİLİK VE İSLAMİYET'İN DİNİ-SİYASİ DİRİLİŞİ

Seyyid Cemaleddin Afgani (Asterabad? 1837-İstanbul 1897)[47] bu farklı ama paralel hareketleri tek bir evrensel programa dönüştürdü. İslamiyet'in

46) Hardy'de (1972: 137) ve Ahmad (1967: 34).

47) Çok tartışmalı yaşam öyküsü için Keddie'nin mükemmel çalışmasına bakınız (1972b); A. Hourani (1983: 103-29).

ilk ilkelerine geri dönüş fikrini Hindistan'dan; karizmatik liderlik ve devrimci eylem fikrini Şiilikten aldı; Seyyid Ahmed Han ile Hayrettin Paşa'nın Batı bilimine karşı takındıkları olumlu tavrı paylaştı. Ancak Afgani, İslamiyet ile Batı'nın konumunu gerçek anlamda Pan-İslamcı bir gözle gören ilk filozoftu. Ona göre İslamiyet son derece zengin bir kültürel ünite, yüce bir topluluktu; ama kendisinin aşağılanmasına izin vermişti ve artık gelişmiş bir kâfir tarafından dört bir yandan kuşatılmıştı. Şiileri ve Sünnileri aynı toplumun üyeleri olarak görüyordu ve ortak düşman ile savaşmak için her iki mezhepten de yararlandı. Afgani sadece bir öğretmen ve risale yazarı değil, aynı zamanda bazı açılardan, içinde yazdığı koşullara göre özgün bir düşünürdü.

Afgani'nin programı klasik İslam tarzındaydı: Hem entelektüel, hem manevi, hem de siyasi. Afgani İran'da eğitim görmüş, yirmili yaşlarının başında isyan sonrası Hindistan'da yaşamıştı; Hindistan'da iken Avrupa bilimine hayran oldu ama İngiliz egemenliğinden nefret etti. Afgan aşiretlerinin İngilizlere karşı direnişinde yer aldı (1866-8). 1871 yılında Kahire'ye gitti ve öğretmenliğe başladı (1871-9); İslam'daki felsefi ve mistik gelenek ile İslamiyet'i siyasi olarak yükseltme arzusunu birleştirdi.

Afgani yeni fikirlere çok açıktı. Bazıları onun ateist olduğundan kuşkulandılar. Mısırlı öğrencilerinden birinin söylediği gibi, 'onun özgünlüğü, vaaz ettiği ülkelerdeki din âlimlerinin bütün İslamiyet'i yeniden gözden geçirmelerini ve geçmişe tutunmak yerine, modern bilim ile uyumlu bir şekilde ileri doğru entelektüel bir hamle yapma' gerektiğini kabul etmelerini sağlamaya çalışmasıydı. Keddie biraz daha ileri gider: "Afgani ile en yakınındaki öğrencileri insanları geleneksel inançlardan uzaklaştırıp, onları yerli özelliklere sahip bir açık fikirliliğe ve akılcılığa yönlendirirdi" (Keddie 1972b: 30-1, 86, 126). Fikirlerinin farklı kitleler tarafından benimsenmesi için takıyye yaptı.

Afgani Berlin Antlaşması'nın ve II. Abdülhamid'in siyasal İslam'a yönelmesinin hemen ardından Pan-İslamcılık davasını savunmaya başladı. Bir tür uluslararası cemiyet fikrini öne attı: "Edirne'den Peşaver'e kadar bütün Müslümanlar (...) savunmada ve saldırıda anlaşma içinde olmalıdırlar" (1884) (Landau 1994: 320). Osmanlı politikasının Almanya ile ittifak kurmaktansa bu olması gerektiğini söyledi. Hindistan'a döndü (1879-82), arkasından Paris'e ve Londra'ya gitti (1883-?6). Malkom gibi göçmen Müslüman aydınların ilgi odağı oldu, İslamiyet'le ilgilenen Avrupalılarla tanıştı ve Renan'la dinin toplumdaki rolü hakkında tartışmalar yaptı. Her yerde Batı kültürüne ve gücüne karşı direnişi güçlendirmeye

çalıştı. İran'daki meşrutiyetçi aydınlara tavsiyelerde bulundu ve 1891-2 yıllarında yapılan tütün protestoları sırasında yabancı tekelini kırması için en üst düzey müçtehide otoritesini kullanma çağrısında bulundu. İran'daki mollaların Şahı devirmelerini istedi; sonuçta Şah, Afgani'nin bir müridi tarafından öldürüldü. Afgani, Osmanlı padişah-halifenin akıl hocası olmayı arzuluyordu; ancak Abdülhamid ondan pek hoşlanmadı ve Afgani ömrünün son yıllarını sanal bir hapishanede geçirdi. Gittiği her yerde Müslümanları İslamiyet hakkındaki yeni görüşlerini kabul etmeye ve siyasi liderleri Avrupalılara karşı her türlü önlemi almaya davet ediyordu.

Afgani'nin düşüncesi İbn Sina ile bazı Şiilerde bulunan kehanetin, mistisizmin ve felsefenin temelde bir olduğu görüşünden yararlanıyordu: Doğruya vahiy, sezgi *ve* akıl yolu ile ulaşılır. "Dünyada bilimden başka hükümdar yoktu, yoktur ve olmayacaktır" demiştir; Avrupa bilimi tabii ki, özgün İslami mirastan gelmektedir. Her şeyi kapsayan bilim de felsefedir; 'felsefenin ruhu olmazsa' diğer bilimler solar (Keddie 1972b: 69, 86, 161). Bütün bunlar siyasi bir görüşü ifade ediyordu: Avrupalılar dünyaya bilimleri sayesinde hükmediyorlardı.

Afgani modernistlerin 'idealist' görüşünü paylaşıyordu: Tarihsel değişimin motorları akıl ve kişiliktir. Bu nedenle, İslamiyet'in en önce ihtiyaç duyduğu şey manevi ve entelektüel canlanmaydı. Bakış açısında köklü bir değişiklik gerekiyordu; önceki çağların trendi tersine çevrilmeliydi. Burada Afgani'nin aklında özellikle, din ile bilim arasındaki ilişkinin yeniden değerlendirilmesi vardı. Renan, Doğu ülkelerinin geri kalmışlığını İslamiyet'in bilim karşıtı tutumuna bağlamıştı; Afgani de bunu büyük ölçüde destekledi. "Dogma ile özgür araştırma arasındaki çatışma insanlık var oldukça sürecektir (...) korkarım ki bu korkunç çatışmada zafer özgür düşüncenin olmayacaktır, çünkü kitleler akıldan hoşlanmaz."[48] Dolayısıyla, bazı eski filozoflar halka felsefe yolu ile öğretemeyecekleri gerçekleri din yoluyla öğretebileceklerini düşünürken, Afgani daha karamsar bir görüştedir.

Ancak Afgani için daha başka şeyler de vardı. Yirminci yüzyıl toplumsal çözümlemesine daha yakın bir tezde, İslam dünyasının göreceli olarak gerilemesinin nedenlerinden birinin siyasi otoriterlik olduğunda ısrar etti. Bilim ve felsefe 'fanatikliğimiz ile zorbalığımız', din *ve* despotluk tarafından bastırılmıştır.[49]

48) Keddie'de (1972b: 193); bkz. Keddie (1980: 30-2).

49) Keddie (1972b: 62, 109); Keddie (1980: 30); Jamal ad-Din Afghani, *Réfutation des Matérialistes*, A. M. Coichon (çev.) (Paris: P. Geuthner, (1942), s. 178, 184.

Ancak çoğu insanın tersine Afgani bu eleştiriden dinin artık modası geçmiş bir şey olduğu düşüncesini çıkarmıyordu. İnsan hem bilimsel, *hem de* dindar olabilir. Ona göre, Avrupa'daki en son gelişmeleri benimsemek, felsefede ve siyasette gerçek İslami ilkelere geri dönmekle aynıydı. Afgani, Avrupalılar gibi kendisinin de, günümüz İslamiyet'inin özelliği olarak gördüğü batıl inançları ve ataleti terk edip, gerçek İslam'a yani, modern bilimin ruhuyla uyum içinde olan dine dönmeliyiz, diyordu. Farklı mezheplerden olanlar "varsayımlara boyun eğmemeli, atalarını taklit etmek ile yetinmemelidir". Bu nedenle, şimdi İslamiyet'in ihtiyacı olan şey, Avrupa'daki Reformasyon benzeri bir şeydir; Afgani kendisini bir tür Luther, veya 'laik Mesih' olarak görüyordu (Keddie 1972b: 95, 142, 178, 359).

Afgani'nin Müslümanlığı bir halk ve kültür olarak Batı'ya karşı güçlendirme programının entelektüel temeli buydu. Yaptığı eleştirel din analizi bir bakıma tipik İslami düşünceydi ve İslam Toplumunu (millet) siyasi açıdan canlandıracak ve onun yeniden siyasi bir güç olarak ortaya çıkmasını sağlayacak siyasi projeyi desteklemeye yönelikti (Keddie 1972b: 62, 126, 133, 141). Kitabı *Refutation of the Materialists*'de (*er-Reddu ale'd-Dehriyyin*) (Hindistan'da Farsça yazmıştır) toplumsal istikrarı, uluslararası ilişkilerde dürüstlüğü ve toplumsal sınıflar arası barışı teşvik ettiği için dini savunuyordu. Dolayısıyla, Afgani, yasanın ve düzenin dini inanca dayalı olduğu yolundaki İslami görüşü daha keskinleştirmiş ve bunu çok açık bir biçimde çağdaş dünyaya uygulamıştır.[50]

Afgani İslamiyet'in siyasi ve dini alanlarda canlandırılmasının bir meşrutiyet veya cumhuriyet yönetiminin benimsenmesine ve aktif bir yurttaşlık ruhuna bağlı olduğunu düşünüyordu. Burada belki de farkında olmadan Avrupa Rönesans'ının sesiyle konuşmaktadır. Vatanseverlik aşkına ve 'şereflerinin sadece ırklarında (cins), güçlerinin sadece toplumlarında (ümmet) ve şanlarının ise sadece yurtlarında (vatan) olduğunu bilen' yurttaşlara ihtiyacımız var. "Parlamenter yönetime ihtiyacımız var" (Keddie 1972b: 108-10). Afgani bu çağrıyı, bir İslami kimlik çağrısı yaparak milliyetçilik ile de birleştirmek istiyordu, çünkü bunların her ikisi de Müslüman halkların yabancıların yayılmacılığına karşı ayaklanmasına yardım edecekti. 'İslam Birliği sancağını taşımaları' için Osmanlı ulemasının ve ayanının içine 'yeni milliyetçilik ruhunu üflemek', Orta Asya'daki Türkmenleri 'Türk ırkının gururuyla' kışkırtmak istiyordu (Keddie 1972b:

50) Keddie (1972b: 172); bkz. s. 120 (İbn Sina).

135-7). Afgani Hindistan'da Müslüman milliyetçiliği yerine Urdu milliyetçiliğini savundu çünkü "mutluluk sadece milliyette ve milliyet de sadece dilde vardır" (Keddie 1972b: 157). Bu da göstermektedir ki, onun en büyük arzusu Avrupa egemenliğine karşı çıkmaktır.

Afgani, milliyetçilikten esinlenmiş böyle bir siyasi aktivizmi, insanların enerjilerini harekete geçirmenin, geleneksel İslami tavrın yarattığı ataletin üstesinden gelmenin ve insanları yaşamın her aşamasında kendilerini geliştirmeye güdülemenin yolu olarak görüyordu. Siyasal eylemcilik uygarlığın motorudur, İslami toplumu ileri itecek yaydır. "Yurt ile milliyeti (vatan ve cins) koruma, din ile dindaşları savunma arzusu, yani, vatan aşkı, millet aşkı ve din aşkı insanları erdemler ve başarılar arenasında yarışmaya teşvik eder" (Keddie 1972b: 166). Yine burada da Rönesans hümanizmasını yansıtmaktadır.

Afgani modernizmi başlatan kişiydi ve onu daha sonraları kökten dinciliğe dönüşecek bir ruhla doldurmuştu. Modernizmde bulunan akımlar Afgani'de çok daha geniş kapsamlı uluslararası ve agresif bir siyasi projeye dönüştü. Afgani Avrupa felsefesi ve bilimini kucaklarken, Batı'ya meydan okuyan bir siyasi duruş sergiledi. Afgani modernistlerin doruk noktası, kökten dincilerin de temeliydi; o bir çeşit dahiydi.

Afgani'nin etkisi her yere yayıldı. Mısır'dan Afganistan'a "neredeyse efsanevi bir kahraman oldu". Müslüman Kardeşlere göre Afgani 'bildirici' idi. Kitaplarının 1880'lerden itibaren popüler olduğu Hindistan'da birçok kişi ona "neredeyse tapınıyordu";[51] 1920'lerdeki Hilafet hareketi ve şair-filozof Muhammed İkbal, Afgani'nin fikirlerini kullandı. İran'daki Şii siyasi teolojisi ile Batı meşrutiyetçiliği arasındaki özel ilişki de onun yaklaşımını yansıtmaktadır.

ABDUH VE HUKUK REFORMU

Muhammed Abduh (Aşağı Mısır 1849-Kahire 1905)[52] Afgani'nin izinden gidenlerin en etkilisiydi. Abduh, Afgani'yi manevi rehberi olarak benimsedi ve onun etkisi altında gazetecilik ile siyaseti ilk ilgi alanı olan mistik maneviyat ile birleştirdi. Mısır'dan sürüldü (1882-9), Afgani ile birlikte başarılı bir reformcu gazete çıkardı (Paris, 1884); Kahire'ye geri

51) Ahmad (1964: 61); Keddie (1972b: 422); Mitchell (1969: 321).
52) Kerr (1966); A. Hourani (1983: 130-60).

döndü, Şeriatta reform yapmaya çalıştı ve müftü olarak atandı (başkadı: 1899-1905). Temsilciler meclisinin üyesiydi.

Abduh'un reform hareketine katkısı kısmen bir fakih ve baş kadı olarak oynadığı rolde yatmaktadır. Halkın iyiliği (maslahat) için ahlak ile hukukun modern koşullara uyarlanması gerektiğini savunarak bireysel muhakemenin (içtihat) alanını büyük ölçüde genişletti. İnsanların prensipte iyiyi ve kötüyü sadece akılları ile bilebileceklerini ileri sürdü (Kerr 1966: 125-32). Ancak (filozoflar gibi) o da, çoğu insanın bunu yapmayı başaramadığını düşünüyordu; dahası, insanlar sadece din yoluyla iyilik yapmaya yönlendirilebilirler. Doğru olanı *yapma* yükümlülüğü sadece vahiy yoluyla bilinir. Dolayısıyla, İslamiyet'in başlangıcına kadar giden bir fıkıh geleneğinin yönünü çevirerek ahlak felsefesinde önemli bir değişiklik yapmanın eşiğine kadar gelmişken, (bkz. Bölüm 3), Abduh'un ahlaki akılcılığı Aquinolu Tommaso'nun veya Locke'un gittiği yere uzanmadı.

Abduh siyasette Afgani'den daha ılımlıydı. 'Siyasi örgütlenmenin İslami öğreti ile belirlenen bir konu olmayıp zaman zaman koşullara göre, toplum içinde genel bir uzlaşıyla belirlendiğini' düşünüyordu (Kerr 1966: 148). Yeni Osmanlılarınkine benzer bir tutum sergiledi; onun etkisiyle "Maliki fukaha ile İbn Teymiye'nin maslahatı, yavaş yavaş John Stuart Mill'in 'yarar'ına; İslami fıkhın icması, demokrasi kuramındaki 'halkoyu'na; 'seçenler ve azledenler' de parlamento temsilcilerine dönüştü" (A. Hourani 1983: 344).

Ancak, kısıtlanmamış güçlü bir adamın yönetiminde yaşayan ve sadece kendi çıkarlarını düşünen insanlar, 'öteki ulusların yaşayışları hakkında bir şeyler öğrenip (...) bir zamanlar kendilerinin de haklarının ve müreffeh bir yaşamlarının olduğunu anımsadıkları zaman' ahlaklı bir toplum düzeninin yükselebileceğini söylerken, Abduh'un kendi toplumunu düşündüğü açıktır. "İşte o zaman toplumlarını, doğasının gerektirdiği ilkeler uyarınca değiştirmeye karar vereceklerdir." İşte o zaman kamuoyu (ar-ra'y al-'amm) oluşacaktır ve insanlar gerçekten ortak çıkarları olduğunun farkına varacaklardır (oldukça Rousseauvari bir düşünce). İnsanlar "bu yasayı oluşturma görevini tek bir kişinin eline teslim etme konusunda isteksiz olacaklardır, çünkü tek bir bireyin tüm insanların farklı çıkarlarını yorumlaması mümkün değildir" (Kerr 1966: 132-3). Eğitim toplumun bakış açısında gerekli değişikliklerin gerçekleşmesini sağlayacaktır.

Ancak Abduh daha sonra, temsili kurumların çalıştırılabilmesi için önce 'Doğu'nun' ilerlemesini sağlayacak 'adil bir diktatörün' gerekli olduğu düşüncesini benimsedi. Yine de İslamiyet'te sadece 'bir sivil hü-

kümdar (hâkim medeni)' vardır. Bu sivil hükümdar göreve 'ulus' tarafından getirilmiştir, onun tarafından denetlenir ve onun tarafından azledilebilir ve kendi kontrolü altında olmayan bir yasaya karşı sorumludur (Kerr 1966: 135, 149).

Abduh Kuzey Afrika'da başlayan selefiyye hareketini ('dindar-atalar') destekledi ve toplumu yöneten bir güç olarak Mısır'da modernist reformculuğu kurdu. Mısır'da, Suriye'de, Kuzey Afrika'da ve Endonezya'da Afgani'nin fikirlerinin yayılmasını sağladı (EI 8: 902a; Choueiri 1997: 36).

26
Köktendincilik Çağı (yaklaşık 1920-2000)

Birinci Dünya Savaşı Batı'nın siyasi ve toplumsal örgütlenmesinin üstün olduğu balonunu patlattı. Artık Müslüman aydınlar siyasal akılcılık sunağında milyonlarca insanı kurban eden bir Avrupa karşısında aşağılık duygusuna kapılmıyorlardı. Çoğu aydın liberalizme ve demokrasiye (artık temsili yönetime bu ad veriliyordu) inanmaya ve bunları İslam dünyasına tanıtmaya çalışmaya devam etti. Bazı aydınlar da Avrupa kültürüne ve toplumuna eleştiri yönelten Avrupalılardan, ahlakı canlandırmaya çalışanlardan ve Batı yozlaşmışlığı kuramcılarından medet umdular. Müslüman ülkelerdeki bazı siyasi düşünürler ile eylemcilere Faşizm, bazılarına da Marksizm çekici gelmeye başladı. Marksizm sömürge deneyimini çözümlüyor ve köktenci ve güncel bir çözüm öneriyordu. Ekonomik sömürü ve ezilenlerin devrimi ile ilgili Marksist kuramlar İslamiyet'teki geleneksel adalet ve adaleti sağlama yollarına dair düşüncelerle birleştirilebiliyordu. Bütün ileri gelen köktendinci kuramcılar bundan bir ölçüde yararlandılar. Sünni radikaller parti örgütlenmesinde, liderlikte ve toplumu seferber etmede Faşist veya Leninist yöntemleri benimsediler. İran Şiilerinin zaten kendilerine özgü yöntemleri vardı.

Osmanlı İmparatorluğu arkasında bir güç boşluğu ile dağınık bir etnik, dini ve bölgesel siyasi kimlikler topluluğu bıraktı. Suriye, Filistin ve

Irak'taki Fransız ve İngiliz mandaları, Müslüman halkların kendi vatanlarında kendilerini yönetebilme yetenekleri olduğu düşüncesine indirilen darbelerdi. En son darbe de, 1948 iç savaşından sonra İsrail Devleti'nin Birleşmiş Milletler tarafından tanınması oldu. Ancak bu tarihten sonra Müslüman devletlerin siyasi talihleri yeniden canlanmaya başladı. Bu canlanmayı başlatanlar dini liderler değil, büyük ölçüde laik siyasetçilerdi. Cinnah Pakistan'da dini kimliklerin özel yaşamla sınırlı kaldığı modern ve laik bir devlet yaratmaya çalıştı. Arap liderler misyonlarını sömürgecilik karşıtlığı, milliyetçilik ve sosyalizm olarak tanımladılar.[1]

Hıristiyanlık sonrası Batı'nın elinde oynayacak bir koz daha vardı: Marksizm dinin ahlaki üstünlüğünü kabul etmeden laik liberal demokrasinin çöküşünü açıklayabiliyordu. 1950'lerde ve 1960'larda halkın egemenliği ve toplumsal ve ekonomik adalet kuramlarıyla meşruiyet kazanan ve bir çeşit ulusalcılık biçimiyle tanımlanan devletler sömürgeci güçlere karşı verdikleri savaşta yaygın destek gördüler. Geleceklerini ve meşruiyetlerini laik terminolojide arayan siyasi partiler veya liderler Mısır, Suriye ve Irak'ta iktidara geldiler; Pehlevi hanedanı İran'da iktidarı eline geçirdi. 1958-61 yılları arasındaki 'radikal devrim' sırasında Mısır'da Cemal Abdül Nasır (hd. 1953-71) ile Suriye ve Irak'taki Baas partileri Arap milliyetçiliğini ve Arap sosyalizmini savundular. İslamiyet siyasetten uzaklaşmaya başlamış gibi görünmeye başladı.

Altı Gün Savaşı'nda (1967) İsraillilerin yeni Arap devletlerinin Sovyet malı tanklarını imha etmesiyle, Marksist ve laik koz yitirildi. 'İdollerinin yıkılmasının ardından [Arap devletlerinin] ellerinde kalan tek sağlam şey'[2] siyasal İslam'dı. Artık siyasal İslam'ın Hıristiyanlık sonrası laik güçlere – kapitalist Batı ile ateist Komünizm– karşı çıkacağı umulabilirdi. İslamiyet iki sömürge imparatorluğuna karşı eşzamanlı bir zafer olarak başlangıç yapmamış mıydı? Bu yeni duygu, yerini almaya başladığı Marksizm'den yararlanıyordu; en çok 'Batı'ya karşı muhalefetiyle tanımlanıyordu.

Devletler sadece ideoloji ile ayakta kalmazlar; İslam dünyasının yeni devletlerinin ideolojileri de çeşitli kişisel, hizipsel ve sınıfsal çıkarlara kisve oluşturuyordu. Bir genelleme yapılacak olursa, yirminci yüzyılda İslam dünyasındaki devletler, yönettikleri 'sivil toplum'daki geleneksel ağların sağlamlığı açısından, Batılı devletlerden farklılık göstermektedir. Aile

1) Bu dönem için genel olarak bkz. Enayat (1982); Ayubi (1991); Choueiri (1997); Zubaida (1993); Roy (1994).

2) Zubaida (1993: xvii); Ayubi (1991: 59).

klanlarında, Müslüman gayrimüslim, küçük büyük bütün mezheplerde, yerel bölgelerde ve aşiretlerde toplumsal aidiyet ve yükümlülük duygusu bulunur. Laik ideolojinin en canlı olduğu dönemde bile, "ister Suriye'de, isterse de Irak'ta veya Yemen'de gözlemlenmiş olsun, siyasal eylem kategorileri *cemaatlerin* (gruplar), *kutalların* (hizipler) ve *fi'atların* (klikler) eylemleri olarak kalmıştır."[3] Siyasal partiler bu tür birimlerin, ya da devletin veya hükümdarın araçları olarak görev yapar. Genel olarak siyaset ve toplumsal yaşam hamilik sistemine dayanır; bu sistemde insanlar 'sınıf ve çıkar gruplarının ortaya çıkmasını bile bastırmış olan aileler, mahalleler, köyler, mezhepler ve aşiretler' halinde gruplanır (Choueiri 1997; 47-8, 71). Ailesel ve kalıtımsal etmenler Suudi Arabistan ve Körfez şeyhlikleriyle ("ki bunlar ailelerin özel mülkünden başka bir şey değildirler")[4] Ürdün ve Fas krallıklarında devlet otoritesinin en tepesinde etkilidir. Aşiretlerin, dini grupların veya teröristlerin milisleri genellikle meşru zor kullanma araçlarını devletin tekeline bırakmazlar; bu gruplar "Arap toplumlarında, orduyu etkisizleştirmek pahasına savaşçının fonksiyonunu vurgularlar" (Charnay 1986: 265).

Bu tür geleneksel birimler yönetimlerin güç tabanını oluşturur. Ulusçuluk Türkiye, İran, Mısır ve Özbekistan gibi ülkelerde ortak aidiyet duygusu yaratabilir. Ancak aidiyet duygusu genellikle daha küçük birimlerde bulunur. Araplar bağlamında ulusçuluk devlet üstü bir bağlılık yaratmıştır. Kürtler gibi bazı gruplar değişik devletler içinde alt birimlerdir ama kendi devlet üstü bağlılıkları vardır.

İslam dünyasındaki devletlerde genellikle ordu ile yönetim arasında yakın bir ilişki vardır; bunun nedeni ya lider aynı zamanda (İslami gelenekte olduğu gibi) silahlı kuvvetlerin komutanıdır, ya da komutanlar yönetimi ele geçirmişlerdir (örneğin Pakistan, Nijerya). İslam dünyasının en laik devleti olan Türkiye'de ordunun siyasi süreç üzerinde daimi bir veto hakkı bulunmaktadır; aynı durum Endonezya için de geçerlidir. İran, Suudi Arabistan, bir dereceye kadar Fas, Tunus ve Yemen istisnadır. İran Şii mollaların denetimi altındadır; Suudi Arabistan bir aile mülküdür.

Genellikle devlet ile ekonomik kaynaklar arasında da yakın bir ilişki vardır; İslam dünyasındaki modern devletler patrimonyal monarşinin bazı özelliklerini sürdürürler. Devlete egemen olan aşiretin veya ağın bir üyesi olmak, zengin olmanın baş aracı haline gelir. Bu tür düzenlemeler dev-

3) Vatikiotis (1971: 12, 109); *The Economist* 17 Ekim 1998, s. 90, "A Matter of Health in Uzbekistan".

4) Robert Fisk *The Independent*'ta, 28 Ocak 1999.

let sosyalizmi olarak da sunulabilir. Ancak, eski hanedanlarla karşılaştırıldığında, modern devletler "birçok toplumsal alanda, hatta aile yaşamında bile daha müdahaleci ve emredicidirler" (Zubaida 1993: 162). Bu nedenle, bu devletlerde bağımsız bir burjuva bulunmaz; bu ülkelerdeki 'sivil toplum' o kadar farklıdır ki, onu başka bir şekilde adlandırmak daha doğru olabilir.

Bu belirleyici özellikler devletin askeri liderinin ülkeyi kendi ağı yoluyla yönettiği durumlarda, örneğin Suriye ve Irak 'cumhuriyet'lerinde, özellikle daha belirgindir. Bu tür liderlere genellikle diktatör denir ancak tarzları ve yöntemleri bazı açılardan (örneğin, iktidarlarını kendi çocuklarının sürdürmesi) geleneksel padişahlık yöntemleridir. Bu etmenler demokratik partilerin ve kişilere bağımlı olmayan yönetim kurumlarının gelişmesini engeller. Müslüman ülkelerde her zaman olduğu gibi, bu ülkelerde ardıllık istikrarsızlığın ana nedenidir. Dolayısıyla, 'aşiret' birçok Müslüman devlette oldukça güçlü bir öğe olmayı sürdürmektedir (bkz. s. 31).

'Meşru olarak zor kullanma yolları tekeli'ni elinde bulunduran organizma (eğer böyle bir organizma varsa), Weber'in kişilere bağımlı olmayan bürokratik devleti değil, liderliğini bir bireyin yaptığı ağdır – İbn Haldun'un asabiyyeti (bkz. s. 251) ("Ortadoğu'da modern devlet başarılı bir asabiyettir": Roy 1994: 15, 18). Bazıları işi, İslam dünyasında devletin bağımsız bir düzen olarak yaratılamayacağını ileri sürmeye kadar vardırmışlardır (Vatikiotis 1971: 5-8). Ancak Atatürk sonrası Türkiye, Humeyni sonrası İran ve belki Burgiba yönetimindeki Tunus[5] istisna olabilir. Her halükarda, işte bu nedenlerden dolayı, Avrupai anlamda ifade ve gösteri hürriyetine dayalı demokratik siyaset bilinmemektedir.

Bütün bunlar İslam dünyasının geleneksel siyasi kültürlerindeki belli özelliklere dayalıdır. Devletin zor kullanma gücünün (sultan) herkes tarafından kabul edilen işlevi, her şeyden önce, bireyler arasında olduğu kadar, gruplar arasında da yasaları uygulamak ve toplumsal barışı korumaktır. Lider veya devlet bunu yapabildiği sürece ona itaat edilmelidir. İkinci olarak, ne kadar üstü kapalı bir şekilde ifade edilse de, böyle bir gücün, dinen ehliyetli insanların, özellikle de ulemanın resmi koruyucuları olduğu dini değerler adına hareket ettiği varsayılmaktadır. Aynı zamanda, büyük ölçüde üstü kapalı bir şekilde, lider ile adamlarının dini liderlerden bağımsız oldukları kabul edilmiştir (St. Augustine'i adapte edersek, onlar Allah'a tapınırlar, ne isterlerse yaparlar). Son zamanlarda meydana gelen önemli değişikliklerden biri, bu konudaki istisnaların sayısının giderek artmasıdır.

5) Choueiri (1997: 70); *EI* 2: 638-40.

İdeoloji, ancak denetimi sağlama yolları –zor kullanma, aile veya mezhep bağları, zenginliğin paylaşılması– zayıfladığında önem kazanır. Böyle bir şey özellikle lider öldüğünde olasıdır. Altı Gün Savaşı ve laik yönetimlerin söz verdikleri ekonomik gelişmeyi gerçekleştirmeyi başaramamaları, laik ideolojileri büyük ölçüde gözden düşürdü. Dolayısıyla, siyasal İslam düşüncesi yeniden gündeme geldi. Daha önceki rejimlerde olduğu gibi, hanedan bağlarının veya Cihadın halkları kurtarmayı başaramaması durumunda, Müslüman bir toplumun yönetimi, destek için genellikle dini dayanışmaya bel bağlar, yoksa dinden esinlenmiş seçeneklerin tehdidi altına girer. İşte dini doğruluğun savunucularına sayılarının ötesinde güç veren şey budur. Köktendincilik gündemi belirleyerek ve kamusal söylemde önemli olanı tanımlayarak damgasını vurabilir. Vurabilir çünkü, 'gerçek' İslam'ı temsil ettiğini ileri sürebilir. Daha önce de gördüğümüz gibi, modernistler özgün İslamiyet'i büyük ölçüde bir dini reform temeli olarak kabul ediyor ve siyasi normlarını Avrupa'dan alıyorlardı. Köktendinciler de siyasi normlarının temeli olarak özgün İslamiyet'i kabul etmektedirler; sadece Muhammed'in bu konuda söylediği oldukça az sayıdaki ve muğlak olan sözlerini değil, onun Medine'deki uygulamalarını da örnek almaktadırlar.

Dolayısıyla, Mısır, Pakistan ve hatta Türkiye gibi birbirlerinden çok farklı ülkelerde hukuki ve toplumsal gündemin İslamlaşmasındaki yükselişin nedeni budur. İslamcıları dinlemeyi reddetmenin bedeli Cezayir'de çekilmektedir. Afganistan da benzer bir olaylar silsilesi yaşamıştır: Monarşi aşiretleri bir arada tutuyordu; monarşi sona erince aşiretler dağıldı. Aşiretler kendi dini davalarını savundular ve bu ilk kez olmadı. Bir İmam'ın liderliğinde, kendi dini doğruları olan bir grup –Taliban– şimdilik öne çıkmıştır (Choueiri 1997: 175; Roy 1994: 158-61).

HİLAFET VE HALKIN EGEMENLİĞİ: SİYASETİN DİNDEN AYRILMASI MI?

1920-4 yılları arasında gerçekleştirilen Türk Devrimi,[6] Batılı tarihçilerin ve toplumbilimcilerin bu devrime çok daha az ilgi göstermiş olmasına karşın, 1917-21 Rus Devrimi kadar önemliydi. Çünkü bu devrim İslamiyet ile devlet arasındaki ilişkiyi belirlemiştir. Bu devrim İslam dünyasında ilk

6) Daha sonra olanlar için özellikle bkz. Lewis (1968: 234-74); Berkes (1964: 368-455); Zürcher (1998: 132-7).

kez açıkça laik olduğunu söyleyen bir devleti ortaya çıkardı ve Osmanlı İmparatorluğu'nun eski uyruklarını, özellikle de Arapları, kendi siyasal kimliklerini yeniden oluşturmaya zorladı.

Rusya'da II. Nikolay döneminde olduğu gibi, Osmanlı İmparatorluğu'nda da otokrasiye muhalefet II. Abdülhamit zamanında da devam etmişti. Kısmen padişahın İslami geleneğe bağlılığı nedeniyle muhalefet artık daha laik bir özellikteydi. 1889 yılında İttihat ve Terakki Cemiyeti kuruldu. Hem bu cemiyet, hem de Jön Türkler parlamenter liberalizmi savunuyordu. Jön Türkler de, Yeni Osmanlılar gibi, Osmanlı hanedanını devletin temeli olarak görmeye devam ettiler.

Ancak 1900 yılı dolaylarında, Balkanlar'daki milliyetçi akımlar, sonunda Türkçe konuşanların kendi milliyetlerinde yeni bir kimlik biçimi aramalarına yol açtı. Bu arada Rusya ve Orta Asya'da yaşayan Türk halkları arasında Pan-Türkçülük akımı gelişmekteydi (Lewis 1968: 343, 348-51); bu akım Sovyetler Birliği'nin yıkılmasından sonra (1989) yeniden ortaya çıkacaktır. Türkçe konuşan çeşitli gruplar uzun zamandan beri kendilerini İslam ümmeti içinde farklı bir öğe olarak görmüş ve diğerleri tarafından da öyle görülmüşlerdir; sıklıkla çok etnikli toplumlarda, örneğin Selçuklu ve Memluk devletlerinde askeri ve siyasi gücü ellerine geçirmişlerdir. Osmanlı İmparatorluğu'nun uzun gerileme dönemi sırasında, sadece Müslümanlar değil, Türkler de, hanedan ile aralarındaki etnik yakınlık veya doğuştan sahip olduklarını söyledikleri özellikleri nedeniyle, devlet ve toplumda kendilerine ayrıcalıklı bir yer verilmesini istemeye başladılar. Artık Türk halkının farklı özellikleri ve tarihi, son olarak da, diğer ulusların sahip olduklarını ileri sürdükleri gibi, onların da kendi ulus devletlerini kurma hakları olduğu giderek popüler bir fikir haline gelmeye başladı.

Rus ve İran devrimlerinin (1905-6) hemen ardından, Jön Türkler ordu içinde Abdülhamit'i 1876 anayasasını yeniden yürürlüğe koymaya ve meclisi toplamaya zorlayacak desteği buldular (1907-8); bu hareketi İslami reform yanlıları ve modernistler büyük ölçüde desteklediler. Jön Türklerin Osmanlı hükümetini ele geçirmesi Türk bilim adamlarını ve yazarlarını, tıpkı on dokuzuncu yüzyılda Avrupa'daki eşdeğerlerinin yaptığı gibi, Türk tarihini yeniden incelemeye ve yüceltmeye teşvik etti.

Ahmet Rıza (1859-1930) gibi Jön Türkler fikirlerini İslami söylemle yaymayı sürdürdüler.[7] II. Abdülhamit'in kendisi de dahil olmak üzere bazı kişiler ise, parlamenter liberalizmin Avrupa'ya hiçbir şey borçlu

7) Lewis (1968: 326-7, 345); Shaw and Shaw (1977: 262); Zürcher (1998: 136).

olmadığını ve sadece İslami değerlere dayandırılabileceğini savundular.[8] Ancak genelde, milliyetçilik ile laiklik arasında güçlü bir bağ vardı. Türk milliyetçiliği Osmanlı anayasasını destekleyen daha laik düşünceli kişilere çekici geliyordu. 1912-13 Balkan Savaşları'nın Osmanlının Rumeli'deki topraklarını İstanbul'un kuzeybatısındaki küçük bir bölgeye indirgemesinden sonra, "resmi ve popüler görüş güçlü bir şekilde Türk milliyetçiliğine kaydı" (Shaw ve Shaw 1977: 289, 309). Birinci Dünya Savaşı sırasında Jön Türkler tarafından yönetilen hükümet ulemayı, vakıfları, Şer'i yargı sistemini ve dini eğitimi devlet denetimine aldı (Shaw ve Shaw 1977: 306-7). Müslümanlar için olan Şer'i uygulamaların devlet tarafından çıkarılan yeni bir Aile Hukuku Kanununun (Kasım 1917) içine katılmasıyla, bu laikleşme önlemleri özel hayatın hukukuna kadar uzandı.

İslami bir toplumda laik milliyetçiliğin mantığını Ziya Gökalp (1876-1924) açıkladı. Gökalp görüşlerini Durkheim'ın toplumsal evrim kuramına dayandırarak, dinin devletten ayrılması gerektiğini ileri sürmüştür. Toplumsal dayanışmanın ilkel biçiminde, toplumun farklı özellikleri –din, devlet, kültür ve hukuk– birlikte yürür. Ancak bunları birbirlerinden ayırmak gelişmiş bir toplumda bulunan organik dayanışmanın temel bir özelliğidir. Gökalp aynı zamanda, insanların aileden uluslararası topluma kadar birçok farklı gruplar kurduklarını, ama bunların en önemlisinin ulus olduğunu ileri sürmüştür. Tıpkı Durkheim'ın ahlakın grup etkileşiminden ortaya çıktığını söylemesi gibi, "vatanseverlik de Türkler için en önemli ahlak alanı olmalıdır".[9] Gökalp tam olarak laik değildi: Dinin hâlâ oynayacağı bir rol vardır, çünkü insanları 'ortak duygular ve inançlar yoluyla' birleştirerek vatanseverliği yaratan dindir. Gökalp modernistlerin, Şeriatın 'tanrısal kısmının' değişmesinin gerekmediği, ama toplumsal kuralların toplumla birlikte gelişebileceği ve gelişmesi gerektiği görüşünü benimsemiştir (E. Rosenthal 1965: 52-3). Gökalp 1910'larda, sonunda kabul edilenlerden çok daha kapsamlı laikleşme önerileri kaleme almıştır.

Padişah-Halifenin Cihat olarak adlandırdığı savaştaki yenilgi, Rusya ile diğer emperyal devletlerde olduğu gibi, siyasi meşruiyetin temellerinde bir değişiklik yapılması için katalizör görevi gördü. Bunun sonucunda, egemenlik Padişah-Halifeden Türk ulusunun temsilcilerine geçti. Siyasi egemenliğin padişahtan meclise geçmesi büyük ölçüde Çanakkale kah-

8) Lewis (1968: 145); Berkes (1964: 369).

9) N. Berkes (yay. haz.), *Turkish Nationalism and Western Civilization: Selected Writings by Ziya Gökalp* (Londra: Allen & Unwin, 1959), s. 302.

ramanı ve 'Türkiye'nin tek muzaffer generali' Mustafa Kemal'in (daha sonra 'Türklerin atası' anlamında Atatürk adını almıştır) askeri cesareti sayesinde olmuştur (Lewis 1968: 245). Burada başarılı askeri liderlik rolünün İslami gelenekten, kendisinden sonra gelen laik rejime taşındığını görebilmekteyiz. Mustafa Kemal'in başkanlığında Ankara'da bir Büyük Millet Meclisi toplandı (Nisan 1920). Padişah Vahdettin galip devletlerle 'Türkiye'yi çaresiz bırakacak ve parçalayacak' bir antlaşma imzaladı (Ağustos 1920). Yunanistan durumdan yararlandı ve ordularıyla Anadolu'nun içlerine kadar girdi (1920-2). Mustafa Kemal Yunanlıları bozguna uğrattı ve aynı zamanda Doğu Trakya'yı geri aldı. Mustafa Kemal böylelikle, "Yenilen ülkeler arasında sadece Türkiye'nin kendi koşullarının kabul edilmesini sağladı" (Lewis 1968: 247, 254).

Mustafa Kemal ve arkadaşları ülkede çok özel bir anayasal durumla karşı karşıya kaldılar. Yeni devleti tartışmasız olarak Türk halkının egemenliği üstüne dayandırmak istiyorlardı. Ancak Vahdettin güçsüz ve yeteneksiz olmasına karşın Halifeydi ve Osmanlı İmparatorluğu'nda ve İslam dünyasının diğer bölgelerinde, hem Osmanlı Devleti'nin meşru hükümdarı hem de Müslümanların dini lideri kabul ediliyordu. Aynı zamanda, 'cumhuriyet yönetimi'ni istemeyen güçlü bir dini muhafazakârlar grubu tarafından da destekleniyordu (Berkes 1964: 449).

Meclis, 'egemenliğin kayıtsız şartsız millete ait' olduğunu ve 'halkın gerçek ve tek temsilcisi olarak, yasama ve yürütme erkinin kendisinde olduğunu' ilan etti (Ocak 1921) (Lewis 1968: 256). Mustafa Kemal eylemlerini aynı zamanda kısmen, meşruiyetin nihai olarak fiili güce bağlı olduğu ilkesine dayandırıyordu. Sünni fıkıh ile Avrupa devrim öğretisi bu noktada örtüşüyordu. "Egemenlik hiçbir zaman bilimsel tartışmalar sonucu bir ulusa verilmemiştir. Her zaman zorla alınmıştır. (...) Türk milleti kendisinden zorla alınmış olan egemenliğini başkaldırarak geri almıştır. (...) Bu bir gerçektir" (Mustafa Kemal, Berkes'te 1964: 450).

Mustafa Kemal bundan sonra Saltanat ile Hilafeti birbirinden ayırmaya karar verdi. Meclis Saltanatı lağvetti ve 'Türk devletinin yönetim biçiminin cumhuriyet' olduğunu ilan etti (Ekim 1923) (Lewis 1968: 261). Halife dini statüsünü koruyordu. Ancak, uluslararası Müslüman toplumundan, özellikle de Mısır ve Hindistan'dan destek gören ulema, Halifeden laik bir devlet ve toplum kurulması yönünde daha ileri adımların atılmasına engel olmasını bekliyordu. Birçokları için siyasi fonksiyonlarının Halifenin elinden alınması ve din erkinin siyasi erkten ayrılması bir sapkınlıktı (bid'a), hatta kâfirlikti: Çünkü "Halife, din ve dünya konularında genel

bir başkanlıktır (riyaset)" (Mısır uleması, Berkes 1964: 453). Bu durum artık cumhurbaşkanı olan Mustafa Kemal ile Büyük Millet Meclisi'nin Halifeyi azletme ve Hilafeti kaldırma kararını almalarına yol açtı (Mart 1924).

Bu kararlar Millet Meclisi tarafından yayımlanan bir yazıyla savunuldu (1922). Meclis Hilafetin Peygamber tarafından kurulmadığını, sadece "üzerinde tam bir görüş birliği bulunmayan 'içtihat kuralından [bireysel muhakeme]'" türediğini ileri sürüyordu. Yönetim biçimi, 'anarşiyi önlemek' için geliştirilmiş pragmatik bir araçtı (Müslüman geleneği ile uyumlu bir devlet görüşü). Dolayısıyla bu, günün koşulları ışığında, Müslümanların kendilerinin karar vermeleri gereken bir şeydi: "Hilafet sorunu dini bir sorun değildir. (...) Hilafet zamana göre değişiklik göstermelidir". Dahası, Halife sıradan bir fani yönetici olarak seçilebilir ve görevden alınabilir.

> Otoriteyi sadece toplum verebilir. Hilafet sözleşmesi temelde bir vekalettir ve, (Osmanlı laik kanununun sözleriyle), 'bir insanın bir başka insana kendisi için bir şey yapması amacıyla yetki vermesi' demektir. Ulusun vekili olarak Halife her zaman güç suiistimalinden dolayı azledebilir. (Kerr 1966: 181-2)

Aynı tez on beşinci yüzyıl Avrupa'sında, kilise genel meclislerinin otoritesini destekleyenler tarafından da papalığa karşı kullanılmıştı (Black 1979: 163-4). Bu tezler Mustafa Kemal'in destekçilerinin, bir din olarak İslamiyet'i ortadan kaldırmaya değil, İslamiyet içinde din ile siyaset arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlamaya çalıştıklarını düşündürmektedir. Bu, İslam modernistlerinin siyasi programının son derece aşırı bir biçimiydi ve daha sonraları seçkin bir âlim tarafından desteklenmiştir.

Artık Cumhuriyetin kesinlikle laik karakterini uygulamaya koymak için önlemler alınmaya başlanmıştı. Din mahkemeleri, din okulları ve Şeyhülislamlık kaldırıldı. Şeriatın yerini İsviçre medeni hukukuna (dolayısıyla da kısmen Roma hukukuna) dayalı bir medeni hukuk aldı; bu değişiklik din değiştirme ve evlilikte kadın ile erkek eşitliği haklarını kabul ediyordu. Yeni ceza yasası (1926), siyasi amaçlar için dinin kullanılmasına karşı çıkıyordu ve siyasi amaçlar için dinin kullanmasını ve din temelli siyasi oluşumları yasaklıyordu.[10] Bu değişiklikler Türkiye'yi "derhal İslam

10) Lewis (1968: 265, 272-3, 412); ama bkz. Lewis (1968: 357). Bkz. Ayşe Güneş-Ayata, "Pluralism versus Authoritarianism: Political Ideas in Two Islamic Publications", içinde yer aldığı derleme Richard Tapper (yay. haz.), *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State* (Londra: Tauris, 1982), s. 254-79).

dünyasından çıkarıp Batı uygarlığının içine yerleştiriyordu" (E. Rosenthal 1965: 54). Ancak, Kemalizm Bolşeviklikten daha uzun sürmüşse de, bugün Türkiye'de İslami bir partinin koalisyon hükümetinin başına geçmesi, ancak çok büyük zorluklarla ve son derece güçlü olan ordunun tehditleriyle engellenmiştir.

REŞİD RIZA (1922-3)

Hilafetin kaldırılması protestolara yol açtı ama ciddi bir tepki ile karşılaşmadı.[11] Ancak bunun, siyasal İslam düşüncesi için uzun vadeli önemli etkileri oldu, çünkü hilafetin kaldırılması yeni İslami siyasi inisiyatiflerin yolunu açtı; bazıları bunu 'saf İslami fikirlerin nihai meyvesi' olarak sevinçle karşıladı (Ahmad: 1967: 139). Bu gelişme aynı zamanda Müslüman devletlerde daha fazla çoğulculuğa ve uluslararası ilişkilerde yeni bir yaklaşıma yol açtı. İslam'ın siyasal olarak nasıl ifade edilmesi gerektiği ve Müslümanların siyasi rolleri konularında kapsamlı bir yeniden değerlendirmeye yol açtı.

Bu süreç Saltanatın kaldırıldığı ama Hilafet sorununun hâlâ tartışıldığı bir sırada alim Reşid Rıza (Trablus yakınları, Lübnan 1865-Kahire 1935) tarafından 1922-3 yıllarında yazdığı kitabı *Al-khilafa* (On the Caliphate) ile başladı.[12] Rıza, Abduh'un müridiydi; oldukça fazla seyahat etmişti. Başlangıçta dini reform umutlarını Jön Türklere bağladı. Onlar tarafından düş kırıklığına uğratılınca Pan-Arabizme döndü (1911-12); Arap İsyanını destekledi. Mekke Şerifi kendisini Halife ilan edince (1916), Rıza, Şerifi destekledi. Türk devriminin ilk aşamalarını sevinçle karşılamıştı; Batı medeniyeti 'bizim zamanımızda yok olmaya mahkumken' –1914-18 dersi öğrenilmişti– 'savaş sanatında mükemmel yetenekler sergileyen' Türkiye'deki İslami yönetim 'eğer bir Müslüman reformu başlatmak istiyorsa', başarı kazanabilirdi. Rıza, Halifenin siyasi erkinin elinden alınması üzerine bir kez daha düş kırıklığına uğradı.

Bu durum ve hilafetin kaldırılması olasılığı Rıza'yı *Al-khilafa*'yı yazmaya itti. Rıza kitabında, İslamiyet'in kurumsal yapısı sorununu bir kez daha gündeme getirdi. Afgani ile Abduh'un yaklaşımını benimseyerek

11) Landau (1994: 211); Ahmad (1967: 138 ve 1964: 65-6).

12) Onun üzerine yazılanlar için bkz. Kerr (1966: 159-85); E. Rosenthal (1965: 66-84); Enayat (1982: 69-83); A. Hourani (1983: 222-44); Gardet (1981: 350-5); *EI* 8: 446-7.

'bireysel muhakemenin (içtihat) kapılarının' yeniden açılması; bizlerin de 'kaynaklara geri dönmemiz' gerektiğini savunuyordu (Gardet 1981: 352). Tunuslu Hayreddin Paşa'dan Gökalp'e kadar bütün modernistler gibi, Rıza da, Şeriatın tanrısal ve değişmez kısımları ile toplum yaşamını ilgilendiren kısımlarını birbirinden ayırıyordu; bunlar yararlılık ilkesine göre (maslahat) adapte edilebilirdi (A. Hourani 1983: 344). Rıza, ulemanın 'zorba otokrasi'yi desteklemek yerine, çok uzun süre önce parlamenter meşrutiyeti benimsemiş olması gerektiğini söylüyordu (Choueiri 1997: 46).

Ama olaylar ona artık Sünniliğin önceliğinden vazgeçilmesi konusunda daha dikkatli olması gerektiğini gösteriyordu: *Al-khilafa*'da toplumsal ahlakın yeniden geliştirilmesinin kesinlikle 'bütün insani yasaların temelini oluşturan' Şeriat üzerine kurulması gerektiğini söyledi. Hilafetin kesinlikle gerekli olduğunu ve kesinlikle Müslümanların hem dünyevi, hem de dini çıkarlarına cevap verdiğini söylüyordu. Gerçekten de, tipik Sünni tarzda, Şeriat ile ilgili konularda karar verme yetkisi olmaması nedeniyle, Halifenin tam anlamıyla bir dini lider olmadığını ileri sürdü. Halife bir dünya lideridir ama modern dünyada mevcut devletlerin yerini alamaz. Halifenin, 'yabancı egemenliği' altında yaşayan Müslüman devletler ile Müslümanların oluşturacağı bir çeşit konfederasyonun veya 'milletler topluluğu'nun üzerinde olması gerekir. Dolayısıyla, Halifenin siyasi erki zaten pratikte yoktur. Halifenin yapabileceği şey, 'dini eğitimin ve kişisel statüye ilişkin yasaların düzenlenmesi' gibi mevcut yönetimlerin 'denetlemedikleri' konularla ilgilenmektir. Rıza aklındakinin papalığa benzer bir model olduğunu söyledi (Kerr 1966: 184-5). Halifenin elinde yargı ve özellikle de yasama erki olmadığı için, yönetimle ilgili siyasi ve yargısal konularda (...) bazı içtihat kararlarını diğerlerine tercih ederken, 'seçen ve azledenler' [İslami toplumun liderleri] arasındaki ulemaya danışabilir, özellikle de kendisi ehliyetli bir müçtehit değilse. Halife her şeyin ötesinde toplumsal konularda Şeriatın yeniden geliştirilmesini denetleme görevini üstlenmelidir.[13] Bir başka deyişle, Rıza, Halifeye güncelleştirilmiş bir ahlaki liderlik, dini rehberlik ve teşvik görevi veriyordu.

Hilafetin oluşumu konusunda Rıza'nın modernizme borçlu olduğu görülmekteydi; ancak bir kez daha modernizmi kuvvetli bir İslami gelenek dozu ile sulandırıyordu. Seçim ve danışma özgün İslamiyet'in Emeviler tarafından terk edilmiş temel ilkeleridir; çünkü, "sadece Tanrı'ya biat

13) Gardet (1981: 353-5); Kerr (1966: 165); Lewis (1968: 159).

edilir ve zor kullanma erki [Tanrı tarafından] *cemaate* verilmiştir".[14] Rıza, "Avrupa yasalarında bulunan bütün iyi ve adil şeyler çok uzun zaman önce Şeriatımız tarafından getirilmiştir" görüşünü benimsemiştir.[15] Bu görüş Rıza'nın geleneksel Müslüman kriterlerine dayanarak, Batılı anlamdaki halk egemenliğine doğru ne ölçüde gitmek istediğine karar vermesini sağladı. Kerr'in sözleriyle, şura (danışma), "[Rıza'nın] seçim, anayasal yorum, yönetim ve yasama alanlarıyla ilgili siyasal kuramının belirgin özelliği haline geldi" (1996: 163, 172).

Rıza bütün bu görevleri 'seçen ve azleden halka (ehl-i hal vel akd)' verdi. Bu ayan veya ileri gelen yurttaşlar seçilmezler, sadece kabul edilirler. Rıza, onların tercihleri ve kararları halkın tercihleri ve kararlarıdır anlamında, ayan ve ileri gelen yurttaşları 'halk (ümmet)' ile bir tutuyordu (Kerr 1966: 163). Yine aynı şekilde, Avrupa'da da kısmen kendi kendisini seçen bir temsilciler organı ile bütün toplumun arasındaki benzer bir eşitlik nedeniyle parlamenter meşrutiyet başlamıştı (Black 1979: 184-7). Ancak Rıza burada İslam modernistleri tarafından öne sürülen halkın egemenliği kuramını açıkça sulandırıyordu; muhtemelen bunun nedeni Türkiye'deki Millet Meclisinin laikleşme eğilimleriydi.

Rıza'nın 'seçen ve azleden' derken tam olarak kimi kastettiği belli değildir. Belki yerel toplulukların lider kabul edilen ve kararları otomatik olarak saygı gören isimlerini kastediyordu (Kerr 1966: 161-3); bu, terimin geleneksel anlamlarından biriydi. Bazen de bireysel muhakemede (içtihat) bulunabilecek yeteneğe sahip ulemayı, diğer bir deyişle, Müçtehitleri kastediyor gibidir. Burada Şii düşüncesiyle bir paralellik görülmektedir: 'İçtihat yolunun yeniden açılması' Sünni ulemaya Şii Müçtehitlerinkiyle aynı statüyü verebilirdi. Rıza'nın hayallerinden biri, bu tür yeni din âlimlerinin yetişeceği bir medrese kurmaktı. Bir başka deyişle, geleneksel değerleri yeni dünyaya daha etkili bir biçimde uyarlamak için dini yapıları ve uygulamaları güncellemek istiyordu. Ve onun anayasal görüşleri ulemanın veya en azından ulema arasında daha eğitimli olanların toplumsal ve siyasi liderliğe doğrudan katılmaları olasılığını açık bıraktı.

14) Gardet'te (1981: 353). Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından ifade edilen görüşlerle karşılaştırınız (1922): Kerr (1966: 181-2).

15) Gardet'te (1981: 352); bazı erken Hıristiyan düşünürler tarafından pagan felsefeye karşı benzer bir yaklaşım sergilenmişti ("İnsanlar arasında doğru söylenen her şey biz Hıristiyanlarındır": Justin Martyr, ikinci yüzyıl, içinde yer aldığı kitap Étienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (Londra: Sheed & Ward, 1955), s. 13.

Rıza'nın görüşlerinde farklı olan şey, Avrupa ve İslam geleneklerine verdiği göreceli önemdir. Rıza, Batı etkisini dışlayarak veya en azından göz ardı ederek, İslami kaynaklara başvurmaya daha büyük önem vermiştir. Bir kez daha İslami kuram ile Platon arasında ortak bir nokta ortaya çıkmaktadır: Rıza temsili yönetimi değil, meşruti yönetimi savunuyordu. Bu yüzden yapıtlarının yönetimdeki insanlardan ve Batılılaşmış çevrelerden çok, 'geleneksel aydınlar ve eğitimli veya yarı-eğitimli Müslüman halk' tarafından okunmuş olması şaşırtıcı değildir (Gardet 1981: 350-1).

ABDURRAZIK (1924-5)

1925 yılında Şeyh Ali Abdurrazık (1888-1966) Rıza'ya cevap verdi: *el-İslam ve usulü'l hükm* (Islam and the Bases of Government).[16] Bu kitap Mısır'da, Arap dünyasında ve bir bütün olarak İslam âleminde daha sonra ortaya çıkan siyasi tartışmanın tonunu belirledi. Abdurrazık da Abduh'un müritlerindendi ancak Oxford'da eğitim görmüştü. Rıza'nın tersine, Abdurrazık önemli bir Sünni eğitim merkezi olan el-Ezher Üniversitesinin kıdemli mensuplarından biriydi.

Abdurrazık'ın kitabı "bir bakıma Türk Devriminin savunusuydu"; Türkiye Millet Meclisinin dini ve siyasi erkin ayrılması ve Hilafetin laik kökeni ile ilgili yaklaşımını savunuyordu.[17] Abdurrazık ayetleri temel alarak Muhammed'in bir devlet kurmak için yola çıkmadığını ve İslamiyet'in herhangi bir siyasi sistem kurmadığını ileri sürmeye çalıştı. Burada, "ilk kez olarak İslamiyet'in sadece ve sadece dini karakterli olduğunu vurgulayan tutarlı ve kesin bir kuram karşımıza çıkmaktadır" (E. Rosenthal 1965: 86). Bunu yaparken Batı'nın İncil eleştirisi ruhunu takip ediyordu: Egemen geleneğin kendi kaynaklarını tamamen yanlış yorumlamış olabileceği olasılığını kabullenmeye hazırdı. Abdurrazık'ın Rıza'ya yanıtı, 'İslamiyet'in Müslümanların anladığı anlamdaki Hilafetle hiçbir alakasının olmadığı' şeklindeydi. Peygamberin koyduğu kurallar sadece dua etmek ve oruç tutmak gibi şeylerle ilgiliydi; bu kurallar gerçekten de kendi kültürüne, 'doğal bir yönetime sahip, basit durumdaki' insanlar için uygun kurallardı (E. Rosenthal 1965: 96, 98). Abdurrazık böyle ya-

16) Onunla ilgili olarak bkz. Binder (1988: 131-60); A. Hourani (1983: 183-91); Enayat (1982: 62-8); Gardet (1981: 355-7); özellikle E. Rosenthal (1965: 85-101) iyidir.
17) E. Rosenthal (1965: 85-6); Binder (1988: 135).

parak modernist tezi –yani, özel tarihsel durumlardan türemiş olmaları nedeniyle Şeriatın toplumsal normlarının değiştirilebileceği tezini– önemli bir aşama daha ileri götürüyordu. Abdurrazık'a göre, Hilafet tarihin bir ürünüdür, tanrısal kaynaklı değil, insan kaynaklı bir kurumdur, geçici bir kolaylıktır; dolayısıyla da hilafet herhangi bir dini anlamı veya fonksiyonu olmayan tamamıyla siyasi bir makamdır; İslamiyet'in evrenselliği onun siyasi yapısında değil, inancında ve dini rehberliğinde yatmaktadır. Yine de, Abdurrazık'ın amacı bütün modernistler ve çoğu reform yanlıları gibi, İslam ülkelerinin siyasi olarak gelişmesini ve böylelikle de 'başka uluslarla yarışabilmelerini' sağlamaktı (E. Rosenthal 1965: 98-9).

Abdurrazık'ın vardığı sonuç siyasal biçimlerin tepeden tırnağa yeniden oluşturulabileceğidir. Siyasi konularda akıl ve deneyim bize rehberlik etmelidir. "Bütün siyasi işlevler bize, aklımıza, onun yargılarına ve siyasi ilkelere bırakılmıştır. Din [böyle şeyleri] emretmez de, yasaklamaz da; onları bize bırakır ve böylelikle bizler de onlarla ilgili olarak aklın yasalarına, ulusların deneyimlerine ve siyasetin kurallarına başvururuz" (E. Rosenthal 1965: 98). Müslümanlar 'devleti entelektüel, toplumsal ve ekonomik koşullara uygun olarak örgütlemek için mutlak özgürlüğe' sahiptir (Binder 1988: 131). Abdurrazık İslam tarihinin 'otokratik' kuramı diyebileceğimiz kuramı yeniden gündeme getirdi: Platon ve Aristoteles'i bilmelerine karşın Müslümanlar bugüne kadar siyaset bilimi geliştirmekte başarısız oldular çünkü farklı siyasi yapıların incelenmesi kendi hükümdarlarının erkine bir tehdit oluştururdu.

Abdurrazık'ın tezi ilginçti ve özgün İslamiyet hakkında çok önemli bazı gözlemlerde bulunuyordu. Peygamberin eşsiz bir görevi yerine getirmesini sağlayacak özel bir 'gücü (kuvvet)' olduğunu ileri sürdü. Ancak bu güç Muhammed'e özgüydü ve –burası en önemli noktadır– bir yöneticinin, hükümdarın veya padişahın siyasi gücünden tamamen farklıydı.[18] Muhammed'in durumunda, en önemli şey, siyasetin ayrı olması değil, siyasetin 'bedeni ve manevi işlere ve bu ve öteki dünyanın idaresine hükmeden', 'daha yüksek' ve 'daha geniş' bir gücün altına konmuş olmasıydı (E. Rosenthal 1965: 100). Peygamberin bu eşsiz gücü normal yönetim gücünden daha etkiliydi, çünkü zor kullanmayı değil, gönüllü liderliği içeriyordu. Peygamberin verdiği hükümler modern bir yönetimin işlevleri ile aynı kategoride değildi. Bugünkü anlamıyla siyasi otorite

18) E. Rosenthal (1965: 92-3, 96); İslamiyet'in ilk dönemlerini incelerken İbn Haldun'u kullanmıştır: Binder (1988: 132-4); E. Rosenthal (1965: 88-97).

İslam dünyasında ancak Muhammed'den sonra ortaya çıktı ve Allah'ın vahyinin bir parçası değildi.

Bu çok akıllıca ve özgün bir görüştü. Abdurrazık Peygamberin gücünün maneviyatla sınırlı olduğunu söylemedi; bu açıkça sapkınlık sayılacak bir suç olurdu. Abdurrazık'ın burada söyledikleri ile Hıristiyanlıktaki din ve siyaset görüşü arasındaki benzerlik Batılı okurları çarpmış olabilir. Onun Peygamber'e atfettiği liderlik türü, Hıristiyan teologların genellikle İsa'ya atfettikleri liderliği andırmaktadır. Vahyin kapsamını sınırlamak ve aklın rolünü genişletmek tam olarak Aquinolu Tommaso'nun on üçüncü yüzyılda Hıristiyanlık için yapmak istediği şeye benzemektedir. Bunlar Batı'da bilimsel ve siyasi gelişmenin yolunu açmıştı. Öyleyse Abdurrazık bu noktada Avrupa-Hıristiyan bakış açısından mı etkilenmişti?

Siyasal İslam düşüncesi üzerine çalışan tüm öğrenciler için en önemli soru, Abdurrazık'ın Peygamber'in misyonuna ilişkin yorumunun akla yatkın olup olmadığıdır. Yoksa bu yorum sadece geleneksel İslam'dan değil, aynı zamanda, Muhammed'in ve onun ilk müritlerinin projesinden kopuş anlamına mı gelmektedir? Bilimsel gerekçelerle Abdurrazık'ın ilk İslamiyet yorumunu eleştirmek zor değildir (Gardet 1981: 357). Bölüm 1'de ilk Müslümanların amacının tanrısal-vahiysel düzene siyasi ve toplumsal konuları özellikle dahil etmek olduğu ileri sürülmüştü; günümüzde buna karşı çıkacak bir âlim tanımıyorum.

Abdurrazık'ın yaptığı şey, tarihte ilk kez olarak, din ile siyaset, dini otorite ile siyasi otorite arasında bulunan sanal ve fiili ayrımı dile getirmek olmuştur; bu ayrım İslam tarihinin büyük bir bölümünde yaşanmıştır ve Abdurrazık'ın çağdaşları tarafından üstü kapalı bir biçimde kabul ediliyordu. Dahası, Abdurrazık bunu din bilimine dayanarak savunmuştur.

Dolayısıyla, modern devletlerin gereksinimlerinin, siyaset ile din arasındaki ayrımı her zamankinden daha fazla zorunlu kıldığını söyleyebiliriz. Avrupa'da bilimin gelişmesi ve maddi ilerlemeler ve bu gelişmelerin İslam dünyasında yol açtığı sarsıntılar insanları temel bakış açılarını yeniden gözden geçirmeye zorluyordu. Yirminci yüzyılda, İslam dünyasındaki çoğu siyasetçi *sanki* siyaset dinden ayrıymış gibi davranmıştır. Ancak kimse daha önce bunu bu kadar uzun bir şekilde dile getirmemişti; hele Peygamber'in siyasi bir lider olmadığına hemen hemen hiç değinilmemişti. Geleneksel fıkıh, özellikle Maverdi ve İbn Teymiye, din ile siyaset arasında bir birlik olmasını şiddetle savunmuşlardır; bu da retoriğin alanıydı.

El-Ezher derhal Abdurrazık'ın kitabını mahkûm etti; Abdurrazık üniversiteden atıldı ve kadılık görevinden azledildi. Görüşleri dini çevreler-

de hiç destek bulmadı. Türk siyaset düşüncesinde oldukça etkin olmasına karşın, Gökalp bir sosyolog olarak din ile siyasetin ayrılmasını savunabilir ve dinin sözcüleri tarafından göz ardı edilebilirdi. Ancak Abdurrazık bir din uzmanı olarak yazıyordu. Onun tezi siyasi kurumları ve toplumsal, hukuki ve siyasi uygulamayı Şeriatın kısıtlamalarından tamamen özgürleştirebilirdi; ki bu da reform yanlısı modernistlerin tam olarak savundukları şeydi. Ancak dini kuram uygulamaya boyun eğmeyi reddetti.

Abdurrazık, Avrupa'da Makyavelli'nin yaptığı gibi, retorik ile uygulama arasındaki açığı kapatmaya çalışmıştı. Ancak İslamiyet'in sözcüleri açığın bu şekilde kapatılmasını kabul etmeyi, hatta hoşgörü göstermeyi bile reddettiler. Bu açığı kapamanın diğer tek yolu siyasal İslam'ın yenilenmesiydi; tabii, açığı hiç kapamama yolu da seçilebilirdi ve uzun zamandan beri pratik insanların tercihi bu yönde olmuştu. İslamiyet bağlamında Abdurrazık'ı gerçek devrimci, belki de Afgani'nin beklediği 'Luther' olarak görebiliriz.

KÖKTENDİNCİLİK: MÜSLÜMAN KARDEŞLER, MEVDUDİ, SEYYİD KUTUB

Karşıt görüş birkaç yıl sonra, yine Mısır'da, bir başka bağlamda ileri sürüldü. 1928 yılında, yine Afgani ile Abduh'un çok ateşli bir müridi olan Hasan el-Benna, Müslüman Kardeşler Derneği'ni (Cemiyetü'l İhvan-ı Müslimin) kurdu.[19] El-Benna'nın amacı insanları eğitmek, yaşam standartlarını yükseltmek ve bir 'İslam düzeni'nin (nizamü-l islami) mesajını yaymaktı. El-Benna ve müritleri, siyasal, toplumsal ve ekonomik yaşamda İslam'ın her şeyi kapsayıcı vizyonunu vurguladılar: "İslamiyet bir inanç ve ritüeldir, bir ülke (vatan) ve bir milliyettir, bir din ve bir devlettir, maneviyat ve eylemdir, Kur'an ve kılıçtır" (Mitchell 1969: 233). Aynı zamanda ideallerinin, evrensel İslam Toplumunun başı olarak Hilafeti getirmek olduğunu vurguladılar; bu başarılana kadar, modernistlerin Müslüman devletler için meşruti demokrasi görüşüyle yetineceklerdi (Mitchell 1969: 235-48). El-Benna vatanseverliği kutsal bir görev olarak kabul ediyordu ve Mısır'a devletler arasında birinci sırayı veriyordu. Filistin halkını da gündemlerine aldılar.

19) Mitchell (1969); Enayat (1982: 85-92); Choueiri (1997: 39-43); Ayubi (1991: 130-3); Zubaida (1993: 48-50); *EI* 3: 1068-71.

Burada, Batı'nın kültürel, siyasi ve ekonomik işgalini sona erdirme kararlılığıyla birleşen yeni bir özgüven görülmektedir. Yine de el-Benna, Afgani gibi, Batı'nın ve aynı zamanda Komünizmin insani alanda kaydettiği ilerlemeler ile onların yozlaşmış 'materyalizmini' birbirinden ayrı tutuyordu. İslam dünyası dışındaki dünyaya karşı bu saldırgan tutum Müslüman toplum içindeki, özellikle Mısır'daki Batı tarzı yaşamı benimsemiş olan insanları da –iç düşmanlar– hedefleyecek şekilde genişletildi. Bu bakış açısı Muhammed Gazali'nin 'yerli emperyalistler'e yönelttiği eleştiriyle (1948) geliştirildi (Mitchell 1969: 220-1, 224-9). Retorik eyleme dönüştü; kısa bir süre için bile olsa Müslüman Kardeşler, İngiliz yanlısı monarşiyi devirmek için Hür Subaylar darbesi ile işbirliği yaptı (1952).

Müslüman Kardeşler de yeni bir şeydi, yeni *türde* bir İslami topluluktu. Müslüman Kardeşler, "modern dünyada İslamiyet'in kötü durumunu değiştirmeye çalışan ilk kitle-destekli, kitle-örgütlü, büyük ölçüde kent temelli çaba idi" (Mitchell 1969: 321, 326-7). Üyeler lidere sadakat yemini etmek zorundaydı. Yeni bir hava gelmişti. Müslüman Kardeşler, Müslüman Toplumunu yeniden inşa etmek istemeleri anlamında köktendinciydiler. Özel olarak şiddet içeren yöntemleri benimsememişlerdi: Çünkü el-Benna bir İslam toplumunu ve bir İslam devletini kurmanın ancak Müslüman Kardeşler'in mesajının geniş kabul görmesi durumunda mümkün olabileceğini kabul ediyordu (Mitchell 1969: 308, 312).

Hemen hemen aynı zamanlarda Hindistan'da da, el-Benna'dan bağımsız olarak, Ebul Âlâ el-Mevdudi (Haydarabad 1903-Pakistan 1979) tarafından da benzeri bir yaklaşım benimsendi. [20] Müslümanların koloni dönemi sonrasında nasıl bir devlet kurmaları gerektiği tartışmaları yapılırken, Mevdudi İslamiyet'in bütünlüğünü ve dini yaşamı siyasi yaşamdan ayırmanın olanaksızlığını vurguladı. Müslüman Kardeşler gibi Mevdudi de 'Batı kültürünün Müslüman aydınlar üzerindeki etkisini ortadan kaldırmaya' kararlıydı (*EI* 6: 872b). Batı kapitalizmi, faşizm, sosyalizm ve Komünizm üzerine yaptığı incelemesinde (1947) Mevdudi bunların her birinde iyi ve kötü olarak kabul ettiği özelliklere sürekli olarak işaret etti ve İslamiyet'in bunların her birinde nasıl doğru ve orta yolu benimsediğini gösterdi. Mevdudi bir noktada Müslüman Kardeşler'den de ileri gitti: O, Afgani ve diğerlerinin modernist programını, içtihatta

20) Onunla ilgili olarak bkz. Ahmad (1967: 208-22); E. Rosenthal (1965: 138-53); Choueiri (1997: 102-6, 118-20); Mevdudi ve Pakistan için bkz. Ahmad (1987).

yenilenmeye giderek Şeriatın modern dünyaya adapte edilmesi stratejisini açıkça ve bütün kalbiyle reddeden ilk önemli İslam düşünürüydü. Mevdudi vahyin kelimesi kelimesine yorumlanması görüşüne geri döndü: Şeriat değiştirilemez. Dolayısıyla, Mevdudi köktendinciliğin ikinci kurucusudur.

Tanrı'nın Muhammed'e vahyettiği değerler üzerine kurulu bir İslam toplumu kurabilmek için kişinin siyasi gücü eline geçirmesi gerekir. Çünkü "insan ahlakını ve uygarlığını etkileyen faktörler arasında en güçlü olanı hükümettir. (...) İnsanın ilerlemesini veya gerilemesini nihai olarak etkileyen şey, yönetimi elinde bulunduranların kimliğidir" (1948). Yine burada da "[İslami] inancın doğası, bir Müslüman'ın bütün çabasını, liderliği inanmayan ve yozlaşmış insanların elinden alıp, doğru olana teslim etmeye yoğunlaştırmasını gerektirir" demiştir (Ahmad ve von Grunebaum (yay. haz.) 1970: 157-8, 160).

Müslüman Kardeşler gibi Mevdudi de yeni bir tür siyasi örgüt kurdu: Cemaati İslami (1941). Gücü ele geçirmeye çalışmak kolektif bir çaba olmalıdır: "Tek amacı doğruluk sistemini kurmak olan dürüst bir topluluk bulunmalıdır." Ancak Mevdudi'nin örgütü Müslüman Kardeşler örgütünden farklıydı: Bu bir kitle örgütü değil, bir ahlaki ve entelektüel seçkinler örgütüydü. Bu örgütün üyeleri kendilerini 'hayatın her alanındaki inançsızlığa ve ahlaksızlığa karşı' cihada adayacaklardı (Ahmad ve von Grunebaum (yay. haz.) 1970: 166). Öte yandan, Müslüman Kardeşler örgütünde olduğu gibi, Cemaati İslami'nin de bir lideri vardı. Mevdudi örgütünü yapılandırırken kısmen Faşizm ile Leninizm'den etkilenmişti. Bu dönemde dinden esinlenen reformcuların çoğu gibi Mevdudi de siyasi partilere karşıydı (Ahmed 1987: 100). Bazı açılardan Cemaati İslami, Katolik Kilisesinde çağdaş bir akım olan ve siyasi girişimler yoluyla kamusal ve özel yaşamda reform yapmayı amaçlayan ve aynı zamanda kurucu başkanının egemen olduğu Opus Dei akımını andırıyordu.

Mevdudi Hindistan'daki Müslümanların kendi devletlerini kurmaları gerektiğini savunuyordu; ancak bu devlet Avrupa tarzı bir ulus devleti değil, etnik kimlikten çok dini bir kimliği olan ve Avrupa'nın siyaset ilkeleri üzerine değil de, İslami ilkeler üzerine kurulu bir 'İslami devlet' olmalıydı. Mevdudi İslamiyet'in başlangıcında uygulanan danışmanın (şura) modern devlet için parlamentoculuk anlamına geldiği görüşünü tekrarladı. Böylece seçilmiş bir hükümdar (emir) ve seçilmiş bir meclis (meclis-i şura) olacaktı ve bu meclis sadece Şeriat tarafından ele alınmamış konular üzerinde yasama yapacaktı.

Bağımsızlık kazanıldıktan sonra Mevdudi ve Cemaati İslami, Cinnah'ın laik devlet fikrine karşı seferberlik ilan ettiler. 1956 anayasasına, 'bütünüyle İslam'a dayalı bir Müslüman toplumu oluşturmak ve mevcut bütün yasaları Kur'an'ın ve Sünnet'in ışığında [değiştirmek]' arzusunu sokacak kadar başarılı oldular (*EI* 6: 873a). Mevdudi'nin desteklediği ilk lider General Ziya ül Hak'tı.

Böylece, Mevdudi modernizmden koptu. Tanrısal vahyi kelimesi kelimesine yorumlaması ve İslam projesinin siyasi özelliğini vurgulaması ile o da diğerleri kadar köktendinciliğe katkıda bulunmuştur. Mevdudi'nin etkisi sadece Mısır'a değil, bütün İslam dünyasına yayıldı.[21]

Seyyid Kutub da (Asyut, Mısır 1906-Kahire 1966)[22] Mevdudi'den esinlenmişti; ancak onun İslam kuramı çok farklıydı ve kendisine özgüydü. Kutub bir şair ve öğretmendi. Hiç evlenmedi ve hayatı boyunca hastalıkla boğuştu. Eğitim Bakanlığındaki görevi nedeniyle ABD'ye gönderildi (1948-50). Buradaki ırkçılık ve cinsel özgürlük karşında dehşete düştü. *In the America That I Saw* başlıklı kitabında Amerikan erdemlerini, 'üretim, örgütlenme, akıl ve çalışma' erdemleri olarak tarif etti ama 'toplumsal ve insani liderlik (...) adabı muaşeret ve duygu' erdemlerine yer vermedi (Moussalli 1992: 25-9).

Kutub, Müslüman Kardeşler'e katıldı; 1952 devrimi sırasında Mısır'daki Hür Subaylar hareketinin önde gelen kültür danışmanlarından oldu. İslami siyasetteki öncelikleri kısa sürede Nasır ile arasının bozulmasına yol açtı. Müslüman Kardeşler'in çıkardığı gazetenin editörü oldu (1953); ancak ertesi yıl Müslüman Kardeşler hükümet tarafından yasadışı ilan edildi ve Kutub diğer liderlerle birlikte tutuklandı (1954); Nasır 1964 yılına kadar Kutub'u hapiste tuttu. Hapiste gördüğü muamele ve işkence kalp yetmezliğini ve kireçlenmeyi artırdı (Moussalli 1992: 34); bazı Müslüman Kardeşler üyesi mahkûmlar katledildiğinde o da hapisteydi (1957). Kutub 1959-60 yıllarında hapisteyken, bir Fransız anatomi bilimcisi ve yazar olan ve Vichy hükümetinin hizmetinde çalışan Alexis Carrel'in (1873-1944) *L'homme, cet inconnu* (1935) adlı kitabı ile tanıştı. Carrel kitabında maddi ilerlemenin moral bozucu etkilerini sıralıyordu; ihtiyaç duyulan şey, insanlığı demokrasinin aşağılayıcı etkilerinden kurtaracak yeni bir dindar ve mistik seçkinler grubuydu. Kutub bu kitabı okuyunca "sanki bilmece-

21) Binder (1988: 174); E. Rosenthal (1965: 112); Moussalli (1992: 36).

22) Onunla ilgili olarak bkz. Choueiri (1997: 93-143); Ayubi (1991: 134-42); *EI* 9: 117-18; Moussalli (1992) ve Binder (1988: 173-205) son derece mükemmeldir.

nin bütün parçalarının yerine oturmaya başladığını hissetti" (Choueiri 1997: 149-55). Böylece, Batı'nın özeleştirisinde kullandığı öğeler İslami köktendinciliği önemli ölçüde etkiledi.

Kutub mahkûmiyet yıllarında birçok ciltten oluşan Kur'an yorumunu gözden geçirdi. En önemli yapıtı *Milestones* (*Ma'alim fi'l tariq*: Yol Üzerindeki İşaret Levhaları)[23] hapisten çıktıktan sonra yayımlandı. Kutub toplumun ve devletin İslamlaştırılmasına karşı çıkanların, her şeyin ötesinde de Müslüman yöneticilerin cahili (pagan, inanmayan, mürtet) olarak kabul edilmelerini ve onlara öyle davranılması gerektiğini, bir cahili yönetimine karşı şiddet kullanmanın doğru olduğunu ve "Mısır'daki rejimin kesinlikle İslami olmayıp cahili olduğunu, dolayısıyla da, meşru bir şekilde devrilebileceğini" söyledi. Silahlı isyan ve terörizm suçlamasıyla yeniden tutuklandı (1965) ve 1966 yılında idam edildi (Moussalli 1992: 36-7).

Kutub yirminci yüzyılın en özgün düşünürleri arasında sayılabilir; İslamiyet'e yeni bir açıdan yaklaşmıştır. Birincisi, Kur'an insanların ihtiyacı olan bütün bilgileri içerir. Kutub, Batı'dan toplum ve siyaset alanında herhangi bir şey öğrenmeye ihtiyaç olmadığını ve İslami değerler ile Batı'nın değerleri arasında herhangi bir benzerlik bulunmadığını savunması açısından anti-modernisttir.

> İslamiyet insanlığa siyasi bir sistem sunar; bu sistemin bir benzeri dünyanın 7. yüzyıldan önce veya sonra tanık olduğu sistemlerin hiçbirinde yoktur. İslamiyet herhangi bir sistemi taklit etmeye veya kendisi ile diğerleri arasında bağlantılar veya benzerlikler bulmaya çalışmaz ve hiçbir zaman da çalışmamıştır. Tersine, kendi yolunu seçmiştir. (...)
>
> İslamiyet insani sorunlara bağımsız çözümler önerir. (...) İslamiyet'i başka ilkeler ve kuramlarla ilişkilendirerek onu bunlar aracılığıyla açıklamaya çalışmamalıyız. (...) İslamiyet kapsamlı bir felsefe ve homojen bir bütündür; onun içine herhangi bir yabancı öğe sokmak onu yıkmak demektir. İslamiyet, yabancı bir parça yüzünden tamamen mahvolabilecek çok hassas bir makine gibidir. (1949)[24]

Öte yandan İslamiyet'in insan ilişkileri ve toplum düzeni hakkındaki öğretileri eski fıkıhta belirlenmemiştir; adapte edilebilirler. Önemli olan

23) Çeviri International Islamic Federation of Student Organizations (Beyrut: 1978).

24) Sayed Kotb (Qutb), *Social Justice in Islam*, çev.: John B. Hardie (Washington DC: The American Company of Learned Societies, 1953), s. 88-91.

nokta, kim tarafından ve nasıl adapte edileceğidir. Kutub bu noktada radikaldir. Kur'an şiir gibi okunmalıdır, der; İslam'ın eşsiz metodolojisinin önemli özellikleri "canlılığı, tonlaması, kişiye doğrudan hitap etmesi ve yaptığı atıftır. Bu, sözcüklerle ifade edilmeyip, sözcüklerle ima edilen büyük gerçeklere yapılan atıftır" (Moussalli 1992: 78, 162). Burada insanın aklına, Gazali'nin 'zevk' kavramı (bkz. s. 153) gelmektedir (Moussalli 1992: 178); bu sözcüğü Kutub da kullanmıştır. İslam (Binder'in ifadesiyle) "bir tasavvur, bir kavram, bir fikir, bir sezgi, bir görüntü veya tasvir veya hayal edilen bir şeydir. [Tasavvur sözcüğü] aslında fiilden türetilmiştir; dolayısıyla, bir kavrayış, bir görüş veya bir hayal ediş olarak çevrilebilir" (1988: 189, 191-5). Yani, doğru kavrayışın denektaşı bireyin duyarlılığıdır.

Dolayısıyla, Kutub saf nakilcilik geleneğindendir. Ama ona yeni bir anlam verir; çünkü savunduğu şey "nakli doğrudan, kişisel ve sezgisel olarak anlamaktır. (...) Eğer insan, dinin yardımıyla vicdanı ve ruhu ile baş başa kalırsa, evreni yeterince anlayabilecek bilgiye sahip olur" (Moussalli 1992: 86). Aynı şekilde, "İslamiyet'te siyasal kuram hukuk temeli üzerine değil, vicdan temeli üzerine kuruludur" (*Social Justice*, s. 99). Bu yaklaşım onu sadece Mevdudi'den değil, aynı zamanda bir bütün olarak geleneksel İslamiyet'ten de kesin bir şekilde ayırmaktadır.

Bilgi aynı zamanda, İslami harekette aktif bir rol oynamaya, İslami hareket içinde yer almaya bağlanır. Kutub, İslami kavram ve düzenin (nizam) 'sunulduğu kişilere, ancak gerçek bir İslami hareket içinde yer almış olmaları durumunda yarar sağlayacağını' söyler; Kutub'un Kur'an yorumu 'eylemci yorum'dur.[25] Dolayısıyla, Kutub ile hem Nietzsche'nin görüşleri, hem de Marksist düşünce arasında bir benzerlik bulunmaktadır (Binder 1988: 178).

Kutub'un bilgi kuramı toplumsal ve siyasal İslam yorumunun kapısını ardına kadar açmıştır; bir anlamda, buraya her şey girebilir. Konu İslam toplumunun ve devletinin örgütlenmesine geldiğinde, Kutub tamamen İslami bir dille 'ümmet yönetimi'ni ve şurayı[26] savunarak bir çeşit temsili demokrasi tarif eder. Fakat bütün köktendinciler gibi, Kutub da anayasanın tam olarak nasıl olacağı hakkında pek konuşmaz; kalp insanın emrinden kurtulduktan ve sadece Tanrı'nın hâkimiyetine girdikten sonra her şey düzelecektir.[27] Kutub sosyal güvenlik konusunda daha açık ifadeler

25) Binder (1988: 198); *EI* 9: 118a.
26) Moussalli (1992: 157, 166-8); Choueiri (1997: 115-17).
27) Moussalli (1992: 163, 200); Binder (1988: 177).

kullanır: Henüz doğmamış olanlar da dahil olmak üzere herkesin sağlık sigortasına sahip olma hakkı vardır ve herkes eğitimde fırsat eşitliğine sahip olmalıdır. Eğer toplum bunları sağlamazsa, devlet sağlamalıdır (Moussalli 1992: 180, 189).

Kutub ve kendisi gibi düşünenler için 'din' 'siyaset'in üstündedir: Kitabı *Signposts*'da 'düzenli ve tahmin edilebilir bir toplumsal dünya garantisi' yoktur (Binder 1988: 199). Aynı şekilde, "Kutubvari söylem sadece sıra dışı bir anlamda siyasidir. İnsanların düşüncelerini ve davranışlarını psikolojik açıdan yoğun bir şekilde etkilemeye çalışır; bu da, bireyde gerçeği yeniden oluşturma yeteneğini değil de, o gerçeklikten kopuş düşünü yaratır."[28]

Dolayısıyla, Kutub'da Batılı bireycinin ve varoluşçunun bazı özellikleri bulunmaktadır; onun bu yönü araştırılmamıştır (ama bakınız Binder 1988: 194-5, 201). Kutub'un yaklaşımı İslamiyet'i son derece öznel yapmaktadır. Doğruluk ve dolayısıyla otorite, kişinin estetik vizyonundan kaynaklanır. Dahası, eylemin sonuçlarla ilgisinin olması gerekmez. Binder'in ifadesiyle: "Gerçek inanan sonuçlara aldırmadan yapması gerekeni yapacaktır. En önemli şey Tanrı'ya biattır ve bunun göstergesi cihat ve şehitlik gibi aşırılıklardır" (Binder 1988: 199). Açıkça görülmektedir ki, onunki bir tür mistik yaklaşımdır; yoksa Sufilik sonunda fıkıh kalesini ele mi geçirmişti? (Kutub bunu amaçlamıyordu.) Yine burada, Luther'in vahyedilmiş metnin otoritesini sezgisel olarak kavradığı düşüncesi ile çok açık bir benzerlik bulunmaktadır. Ancak Kutub 'bütün Müslümanların vahyi anlama kapasitelerinin eşit olduğunu' başından kabul eder (Moussalli 1992: 82, 224). Kendisinin bir dini lider olduğunu ileri sürmemiştir.

Bir İslam toplumu ve İslam devleti oluşturmanın yollarıyla ilgili olarak Kutub, İslami uygulama ve öğretide birçok şeye uygun düşen kendisine özgü ilginç bir tavır takınmıştır. Öncelikle, dünya dualist terimlerle algılanmaktadır; bu akla St. Augustine'i getirmektedir: 'Allah'ın yanında olanlar (hizbullah)' (Allah'ın öğretilerini takip edenler) ve 'şeytanın yanında olanlar (Allah'ın öğretilerini takip etmeyenler) vardır (Moussalli 1992: 168). İslamiyet Yahudilerle, Hıristiyanlarla, Siyonizm'le ve Komünizm'le çok eskiden beri bir savaşın içindedir (Yahudiler dünyayı ele geçirmeyi planlamaktadırlar) [Esposito (yay. haz.) 1983: 80; Choueiri 1997: 122, 157]. Bu savaş bir 'toprak, ürün veya askeri üs' için yapılıyor görünebilir ama gerçekte bu, fikirlerin savaşıdır. Tüm köktendinci-

28) Ayubi (1991: 141); Zubaida (1993: 55).

ler için olduğu gibi, Kutub için de, "bütün din Allah'ın olmadan, özgürleştirici cihat savaşı sona ermeyecektir" [Esposito (yay. haz.) 1983: 80, 82]; Kutub bunu 'devrim' olarak tanımlar.

Başvurulacak yöntemler koşullara ve cahili düşmanın ne yaptığına göre değişir. Baş taktik misyonerliktir; ancak kitleler doğru İslami görüşleri benimsedikleri zaman bir İslam devleti kurulabilir (Moussalli 1992: 37, 201, 211). İfade özgürlüğü tehdit altında olmadığı sürece, barışçıl yöntemler kullanılacaktır. Ancak, ifade özgürlüğü kalmadığı zaman, fiziksel cihat gereklidir (Binder 1988: 181; Moussalli 1992: 227). Lenin gibi Kutub da gizli bir silahlı öncü kol önerir; *Signposts* böyle bir gruba ithaf edilmişti. Kutub Ortadoğu'da amaçlarına ulaşmak için şiddet kullanmaya hazır olan (Müslümanlar Derneği, Cemaati Müslimin gibi) İslami grupların kuramsal esin kaynağı olmuştur.[29]

İSLAMİ SOSYALİZM

1950'lerde ve 1960'larda, devletin laik kimliğini vurgulamaya istekli olan ve Müslüman Kardeşler'le savaşan rejimlerle yönetilen Mısır, Suriye ve Irak'ta devletin resmi ideolojisi Arap sosyalizmiydi. İslami sosyalizm aynı zamanda Cezayir'in (1962), Güney Yemen'in ve bir süre sonra da Sudan ve Libya'nın (1969) resmi ideolojisi oldu.[30] Kaddafi (hd. 1969-) daha sonraları, kendi İslami sosyalizm yorumunu Libya'da devletin resmi ideolojisi yaptı [Esposito (yay.haz.) 1983: 140-5]. Arap sosyalizmi, Marksist emperyalizm kuramını ve Marksizm'in devlet mülkiyeti ile zenginliğin paylaşılması programını benimsedi. Devletin, önemli kaynakların tekeline sahip olarak insanların geçimini sağlaması ve halk adına merkezden idare edilmesi, devleti patrimonyal monarşi geleneği ile aynı paralele getiriyordu.

Bu sistemin savunucuları bunun aynı zamanda 'İslami sosyalizm' olduğu iddiasıyla İslamiyet'i 'adalet ve eşitlik dini', Muhammed'i de 'ilk sosyalist' ilan ettiler (Ezher cami-medresesi).[31] Bu modernizmin doruk noktasıydı; İslamiyet siyasal inancın kabuğu, modern toplumsal

29) Roy (1994: 69-70); Zubaida (1993: 54); Choueiri (1997: 158-60); Ayubi (1991: 78, 142-3) Moussalli (1992: 244).

30) Gardet (1981: 382-7); Ahmad (1967: 197-205); *EI* 4: 123-6.

31) Choueiri (1997: 78); *El* 4: 125a.

ve ekonomik idealler ise içeriğiydi; sosyalizm de hem yerel milliyetçiliğe hem de Arap milliyetçiliğine bağlanıyordu. Hindistan'da samimi bir İslami sosyalizm kuramı geliştirme girişiminde bulunuldu: Marksizm'in toplumsal programı ile İslami prensipler birleştirilmeye çalışıldı. Veliyuddin Dihlevi'den esinlenen Sihwarwi (yaklaşık 1942) özel mülkiyetin sınırlanmasını ve endüstriyel ilişkilerin devlet tarafından düzenlenmesini savundu (Ahmad 1967: 198-204).

Köktendincilik gibi, Arap sosyalizmi de emperyalist Batı'ya karşı çok büyük bir antipati besliyordu. Öte yandan, sosyalist Arap devletleri (özellikle İsrail sorunu ile ilgili olarak) uluslararası destek için SSCB'ye başvururken, köktendinciler Sovyet Komünizmine karşı oldukları kadar Batı kapitalizmine de karşıydılar.

Ülkenin toplumsal ve ekonomik politikasında, Arap sosyalistleri ile zaman zaman kendilerine 'İslami sosyalistler' de diyen Müslüman Kardeşler gibi dini uyanış grupları arasında ilkesel farklılıklar vardı. Çünkü onlar eskiden beri gelen Müslüman geleneğine uygun olarak, (aslında her şeyin Allah'a ait olmasına rağmen) özel mülkiyet haklarının dokunulmazlığında ısrar ediyorlardı. Üstünde ısrarla durdukları sosyal güvenlik, zekât uygulamasının modern şekli olarak görülüyordu (bu, günümüzde Batıda 'üçüncü yol' olarak adlandırılan şeye çok benzemektedir). En önemli pratik sonuç, geleneksel toprak sahiplerinin ve vakıfların 'İslami sosyalizm' yönetimi altında bir kayba uğramayacak olmalarıydı. Bu özellikle Pakistan'da, dini uyanışı destekleyenleri güçlendirebilirdi. 1970'lerde Butto Pakistan'a İslami sosyalizmin daha devletçi biçimini getirmeye çalışınca, ulemanın büyük kısmı bunun İslam'a aykırı olduğunu söyleyerek karşı çıktı (Ahmed 1987: 217).

1979 İRAN DEVRİMİ

İran'da kısa süren (1905-11) parlamenter rejimin çökmesini bir anarşi dönemi izledi.[32] 1923 yılında Rıza Han (hd. 1923-41) başa geçti. Önce Atatürk'ün Türkiye'si gibi laik bir cumhuriyet kurmaya çalıştı. Mollalar

32) Daha sonra olanlar için bkz. Halm (1991: 117-30); *CH Iran* 7: 228-96, 735-50); Keddie (1980: 77-111); Keddie (1981); Keddie (yay. haz.) (1983); Arjomand (yay. haz.) (1988); Arjomand (1988); Shaul Bakhash, *The Region of the Ayatollahs: Iran and the Islamic Revolution* (Londra: Tauris, 1985).

buna muhalefet edince, yeni bir hanedan, Pehlevi hanedanını kurmaya ikna oldu. Sonuçta kendisi de bir askeri diktatör haline geldi. Ancak yine de, bir merkezileşme ve modernleşme politikası yürüttü. Bu, mollaların gücünü ve kamu yaşamındaki rollerini kısıtlamayı da içeriyordu. Fransa modeli üzerine kurulu bir medeni kanun çıkardı, din mahkemelerinin yerine laik mahkemeler getirdi ve kısmen laik bir eğitim geliştirdi. İslamiyet öncesi İran'ın görkemini vurgulayan milli bir ideoloji oluşturmaya çalıştı; ancak bu ideolojinin hitap ettiği kesim üst sınıflarla sınırlı kaldı.

Mollalar geleneksel Şii dinginciliğine döndü ve politika dışında kaldı. Büyük müçtehit Burujirdi (1875-1962) dingincilik siyasetini destekliyordu, ama yine de Burujirdi ve diğer önde gelen müçtehitler Musaddık'ın (Başbakan 1951-3) kadınlara oy hakkı verme girişimini engellediler. Musaddık'ın sol-liberal hükümeti CIA'in yardımıyla devrilince, mollalar rahat bir nefes aldı. Rıza Han'ın oğlu Muhammed Rıza (hd. 1941-51, 1953-79) babasının merkezileşme ve modernleşme siyasetini devam ettirdi. Amerika'nın etkisinin İran'da giderek artması ve Şah'ın İsrail yanlısı dış politikası kadar, toprak reformu ve kadınlara eşit haklar verilmesi gibi girişimleri de onun din liderleriyle çatışmaya girmesine yol açtı.

1890-1910 döneminde olduğu gibi, laik aydınlar ile dini aydınlar arasında bir uzlaşmaya varıldı. Bu uzlaşmanın en güzel örneği, Paris'te ünlü İslamiyet araştırmacısı Louis Massignon'un öğrencisi olan (1959-64) ve Sartre ve modern sosyoloji alanlarında çalışan Dr. Ali Şeriati'nin (Horasan 1933-Şam 1977)[33] konuşmaları ve yazılarıydı. Şeriati özellikle Üçüncü Dünya devrimi kuramını geliştiren Cezayirli Franz Fanon'a ilgi duyuyordu. Şeriati, Fanon'un *Wretched of the Earth* başlıklı kitabı ile Che Guevara'nın *Guerilla Warfare*'ini Farsçaya çevirdi.

İran'a geri dönen Şeriati, Tahran'da laik kökenden gelen gençleri İslamiyet'e kazandırmayı amaçlayan bir enstitüsünün en ünlü öğretmeni oldu. İslamiyet ile demokratik liderlik konularındaki görüşleri sadece Şah'ın Batılılaşmacı rejimine değil, aynı zamanda ayetullahlara ve Şii din kurumuna da bir tehdit oluşturuyordu. Öğrenciliğinde "Allah'a İnanan Sosyalistler" isimli bir grubun üyesi olarak Meşhed'de yer aldığı faaliyet-

33) Keddie (1981: 215-24); Watt (1988: 132-5); Shahrough Akhavi, "Shariati's Social Thought", içinde yer aldığı derleme Keddie (yay. haz.) (1983: 125-44). Bazı yazılarının yer aldığı kitaplar: Dr. 'Ali Shari'ati, *What Is to be Done: The Enlightened Thinkers and an Islamic Renaissance*, F. Rajaee (yay. haz.) (Houston: TX: IRIS, (1986); ve *On the Sociology of Islam*, çev.: Hamid Algar (Berkeley CA: Mizan Press, 1979).

ler nedeniyle zaten daha önce hapsedilmişti (1959). Yeniden hapse atıldı (1972) ama sonunda İran'dan gitmesine izin verildi (1977). İngiltere'ye giderken yolda öldü. "Kuşkulu ölümü birçok kişinin gözünde onu şehit mertebesine çıkardı" (*CH Iran* 7: 757).

Şeriati modernizm ile İslami uyanış akımlarını özgün bir sentezle bir araya getirmişti. İnsanda, Avrupai fikirleri sonradan benimsemediği, onların kendisinin bir parçası olduğu izlenimi uyandırmaktadır. Batı kapitalizmi ile emperyalizmini ve onların dünyaya egemen olmak üzere olan tüketim kültürünü reddetti. Aynı zamanda, mevcut İslamiyet öğretisini ve uygulamasını yozlaşmış olarak nitelendirerek reddetti. Şeriati, İslamiyet'in özgün misyonunun 'ezilenler'i (mustazafin: Kur'an'da geçen bir terimdir, Watt 1988: 134) özgürleştirmek olduğunu söylemiştir; sözcük günümüzde İran'da ve Üçüncü Dünya'da yaşayan yoksullar ve sömürülenler anlamına gelmektedir. Şeriati "İslam hümanizmasını, İran'ı ve tüm ezilen halkları kurtaracak tek ideoloji olarak görmüştür" (Keddie 1981: 217). Ancak, eğer İslamiyet'in bu hedefe ulaşması isteniyorsa, mevcut halinde değişiklik yapılması gerekmektedir.

Dolayısıyla, Şeriati öncelikle Batı'ya karşı tavrı açısından devrimciydi; bu konuda Marksizm ile Franz Fanon'un izinden gitti. Ancak, onun gerçek özgünlüğü İslamiyet'te bir devrim başlatma çabasında ve bu iki projeyi birbirine bağlama şeklinde yatmaktadır. Şeriati 'dinin günümüzde kitleler üzerinde oynadığı kötü rol ve, günümüz İslamiyet'inin geleneksel biçimler, törenler ve ritüeller içinde fosilleşmiş soyut ruhu' ile eski İslamiyet'in 'en güncel mantık, felsefe, bilim ve sanat ile donanmış engin ve dinamik ruh'u arasında fark olduğunu söyler. Bu tür İslamiyet "insanları Tanrı'ya biat etmeye davet eder ve baskıya ve adaletsizliğe karşı isyana teşvik eder". Kur'an'da, öğrenme arzusu ve ezilenlerin zaferi tek ve aynı projedir. Şeriati burada, modernistler gibi, İslamiyet'teki bozulmanın nedenini bağımsız muhakemeden (içtihat) uzaklaşmak olarak tanımlar; "içtihat daimi devrimi garanti eder" (*What is to be Done*, s. 21, 44, 99-100, 109-12). Şeriati'nin "ruhban sınıfına ve onların toplumda oynadıkları role karşı çok büyük bir düşmanlığı vardı" (Choueiri 1977: 166).

Ancak Şeriati, modernistlerin tersine, İslami değerlerin modern Avrupa örnek alınarak kurtarılabileceğine inanmıyordu; tam tersine, gerçek İslami proje İslam'ın kendi içinde keşfedilecekti; bunu, 'entelektüel aydınlatıcı (Ruşen-fikr)' (Halm 1991: 124) dediği yani, kendi kültürel mirasına karşı eleştirel ama pozitif bir tavır takınabilecek biri keşfedecekti. Ancak bu aydınlanma Avrupa felsefesi ile etkileşime çok şey borçluydu. Zubaida,

Şeriati'nin tarihi sosyolojik açıdan çözümlemesi sonucu edindiği görüşlerin 'her açıdan modern ve Batılı görüşler' olduğunu söyler (Zubaida 1993: 22).

Şeriati'nin en cüretkâr girişimi İslami tarih felsefesini Marksist tarih felsefesi ile kaynaştırmaya çalışmak oldu. Kur'an'a göre halk 'tarih yasalarını, toplumsal değişim yasalarını' anlayarak güçlendirir.[34] "İslamiyet kitleleri (cemahir) tarihi ve toplumu belirleyen temel ve bilinçli etmen olarak kabul eden ilk toplumsal düşünce ekolüdür." İslamiyet'in bilimsel bir tarih felsefesi vardır; bu felsefe 'zayıfların ve ezilen sınıfların kaçınılmaz bir zafer' kazanacağını göstermek için 'genel bilimsel determinizm'i 'hümanist ve tarihsel bir iyimserlik' ile birleştirir. Şeriati, kitabı *The Philosophy of History: Cain and Abel*'da (Habil ile Kabil'in Hikâyesi) İncil'de ve Kur'an'da geçen bu hikâyeyi, toplumun, mülk sahibi bir azınlık grup ile 'aç ve çalışma yeteneği olan' bir çoğunluk grup olarak nasıl ikiye bölündüğünü gösteren bir hikâye olarak açıkladı (*Sociology*, s. 48-9, 54, 101-9).

Şeriati, köktendinciliğin öğretisini de, ruhunu da benimsemedi. Emin olmak gerekir ki, "Peygamber'in şehri Medine, Peygamber'in (...) bir toplum kurma tarzını ve yöntemini, altyapıları, sınıfları (...) yönetimin toplumdaki rolünü gösterir" (*What is to be Done*, s. 126). Ancak Şeriati gelecekte kurulacak toplumun modeli olarak özgün İslamiyet'in saflaştırılmış bir biçimini kullanmaya çalışmadı. Tersine, onun İslamiyet'e yaklaşımı eleştireldi. Burada Şeriati, modernistlerle yapıtları İran'da bulunabilen filozoflarınkine benzer rasyonel bir yaklaşım benimsedi.

Şeriati Batı kültürüne karşı daha düşmanca bir tavır benimsedi. Köktendinciler gibi o da, dünyayı Batı materyalizmi ile İslamiyet arasındaki savaş alanı olarak görüyordu. Birbirine düşman kapitalist Batı ile Komünist Sovyetler Birliği'nin eşit derecede yozlaşmış süper güçleri arasında kalan İslamiyet'in mevcut durumu ile Bizans ve Sasani imparatorluklarının ortasındaki Muhammed'in Mekke'si arasında paralellik kurdu. İslam dünyasında Batılı hayat tarzını benimseyen insanlara karşı son derece eleştireldi. Onlar "ruhlarındaki boşluğun (...) özgünlükten uzaklaşışlarının, kendilerine yabancılaşmalarının, ötekine tapınmalarının yerine inancın ruhunu koymalıdırlar". Dini reddeden Batılılaşmış burjuva "tüketim felsefesinin uşağıdır". Bu tür insanlar kitlelerin İslamiyet'in bozulmuş biçimine inanmalarını ve 'böylelikle de İslamiyet'in bir direniş aracı olarak kullanılmasının yerine, insanları uyutan ve uyuşturan bir olgu etkisi yapmasını' görmekten mutludurlar. En tehlikeli düşman "imanlı bir

34) *What Is to be Done*, s. 99-100, 128; Zubaida (1993: 21-3). İbn Haldun'a değinmez.

aziz kılığına girmiş olan köle taciridir". Aslında, "modernite ile gelenekçilik arasındaki saçma savaş, Doğu ile Batı, üretenle tüketen, sömürenle sömürülen arasındaki gerçek savaşı gözden kaçırmayı amaçlayan bir şeydir" (*What is to be Done*, s. 31, 36, 47, 83-92, 116).

Şeriati için gerçek İslam, hem maddi hem de manevi olana önem veren bir inançtır.

> Gerçek İslam daimi cihat ve adalet üzerine kuruludur. İslam ekmeğe önem verir, onun eskatologyası dünyadaki aktif yaşam üzerine kuruludur, onun Tanrı'sı insan onuruna saygı gösterir; onun peygamberi silahlıdır. (...) İslam'ın Peygamberi aynı anda elinde Sezar'ın kılıcını, göğsünde de İsa'nın yüreğini taşıyan tek insandı.[35] (...) Bu, kurucusu 'kılıç kuşanmış bir peygamber', takipçisi de Ali [kutsal savaşçı] olan bir dindir; bu, tarihi siyaset ve cihatla başlamış bir dindir; bu, hesaplaşmayı ibadet kabul eden bir dindir; bu, toplumlar, siyasal ve ekonomik sistemler kurmuş bir dindir. (*What is to be Done*, s. 23, 43, 79).

Din ve siyaset açıkça bir aradadır. Ancak Şeriati de, modernistlerin yaptığı gibi, İslamiyet'in toplumsal ve siyasal programını kökten güncellemek istiyordu; örneğin kadın haklarının savunuculuğunu yapıyordu.[36]

Şeriati'nin İslamiyet'in siyasal örgütlenmesi, ümmetin (Toplum) rolü ve liderlik (imamet) hakkındaki görüşleri de özgündü, özellikle de bir Şii için. Gizli İmam'ın Gaybet'i sırasında "peygamberlerin ve imamların görevi insanlara düşer". İnsanlar kendilerine kılavuzluk edecek bir grup seçebilirler, aynı zamanda "İmam'ın yerine kendi aralarından birini de seçebilirler" (Keddie 1981: 224). Şeriati böylelikle bir Şii bağlamı içinde halkın egemenliğini vurguluyordu. Böylece koyu Şiiliğe demokratik bir bakış açısı getiriyordu.

> Hükümranlık (hâkimiyet) gücünü Toplumdan alır. (...) Liderlik sorumluluğu halk arasından gelen ve halk kitleleri tarafından seçilenlerdedir. Toplum liderliği çalışma, atama, seçilme ve halkın icması (konsensüs) üzerine kuruludur (Akhavi: Keddie 1983: 138).

35) Makyavelli'nin 'kılıç kuşanmış peygamber'i (Hükümdar, 6. Bölüm) ile İbn Teymiye (bkz. s. 226) arasındaki paralelliğe dikkat ediniz.

36) *What Is to be Done*, s. 145; Keddie (1981: 220-1).

Şeriati'nin aklındaki lider ve rehberler bir müçtehit veya mollalar değil, 'entelektüel aydınlatıcılardır'. Bu kişiler (yani, elbette kendisi gibiler) bugün Müslüman toplumunun doğal liderleridir. "Bir peygamber olmamasına karşın, aydınlanmış bir ruh, toplumunda, insanlık kervanının öncü kuvveti olarak peygamber rolü oynamalıdır." Bu 'aydınlanmış ruhlar', kendi dönemlerinde 'temel yapısal değişiklikleri savunan devrimci liderler olan peygamberlerle ve büyük dinlerin kurucularıyla aynı sorumluluğa ve role' sahiptirler. Aydınlanmış ruh, geleneksel din ilmine veya modern bilime değil, özel türde bir *bilgiye* sahiptir; bu bilgi 'insana özgü bir farkındalıktır, tanrısal bir ışıktır, toplumsal vicdanın bilinç kaynağıdır' (*What is to be Done*, s. 5).

Derin İslami inancını modern toplum bilimleri bilgisi ile birleştiren bir kişiye ihtiyaç duyulmaktadır. "Yüreklerinde ve akıllarında İslamiyet'i hisseden (...) ve bilimsel araştırma metodolojisini, çağdaş dünyada bilimin ilerlemesini bilen, kısaca *her iki kültürü de tanıyan* yeni bir Müslüman âlimler kuşağı başa geçecektir." Aydınlanmış ruh, 'toplumunun geri kalmışlığının gerçek nedenlerini tanımlayacak ve halkının kendini statükodan kurtarmasını sağlayacak akılcı çözümleri bulmak için' toplum bilimini kullanmalıdır (*What is to be Done*, s. 16-17, 114; italikler benimdir).

Bu kişi aynı zamanda 'sorumluluk ve farkındalık duygusu uyandıran ve kitlelere entelektüel ve toplumsal yön veren' bir kişi olmalıdır; onun görevi "insanların kendilerini cehaletten, çoktanrılılıktan ve baskıdan kurtarmalarına yardımcı olmaktır" (*What is to be Done*, s. 4-6, 56-9). Bu, filozofların peygamber tanımıydı: Peygamber, akılcı bilgiyi liderliğin ahlaki özelliği ile birleştiren kişiydi. Şeriati, Nietzsche'yi hatmetmiş ve sonunda Müslüman Birliği'nin Hintli Müslümanlar için ayrı bir devlet kurma projesine destek vermiş olan Hintli Sünni filozof ve şair Muhammed İkbal'i (1875-1938)[37] örnek gösterir. Şeriati, İkbal'in kendisini akademik felsefeye hapsetmeyi reddettiğini söyler; "ne kaçmaya, ne de kendini soyutlamaya çalıştı. Kendi halkına bir misyonla gönderildiğini fark etti." Böyle bir liderlik kuramı Humeyni'nin 'velayeti fakih' kuramının tam tersidir.

1978-9 devrimci hareketi, çarşı esnafının, mollaların ve laik entelektüellerin kurduğu bir koalisyondu. Belki de bütün modern devrimlerde

37) Ahmad (1967: 139-65); *EI* 3: 1057-9.

olduğundan daha az silaha ve daha çok halk gösterilerine dayanıyordu.[38] Halk ulusal kaynakların yabancılar tarafından sömürülmesine öfke duyuyordu ve bu sömürü Şah'ın giderek otokratik ve baskıcı bir hale gelen ve kapitalist güçler tarafından desteklenen rejiminde cisimleniyordu. Devrim, İran'ın görkemli bir ülke olduğu duygusu ile incinmiş ulusal gururdan kaynaklanan bir vatanseverlik hareketiydi. ABD İslamiyet'teki ve Marksizm'deki şeytanı tam olarak karşılıyordu. Devrim Şiilikteki dini protesto ve liderlik geleneğini, 1905-11 yıllarının milliyetçi ve liberal ideolojisinin yanı sıra, bir Marksist-sosyalist program olan toplumsal adalet ve halk devrimiyle birleştiriyordu. Güçlerin böyle özel bir şekilde birleşmesi, İslami ve Marksist fikirlerin özellikle Şeriati'de bir araya gelişiyle sağlandı (Şeriati'nin fikirleri 1960'ların sonunda popüler olmuş, ölümünden sonra ise çok yaygınlaşmıştır).[39]

Ancak Şii müçtehitler inisiyatifi ele geçirdiler ve artık bundan sonra 'hareketin temel değerlerini formüle edenler' onlar, özellikle de Humeyni oldu (Arjomand 1988: 98). Müçtehitlerin hareketin amaçları ve örgütlenmesiyle ilgili olarak kendi kuramları vardı. Müçtehitlerin bir dereceye kadar modern devrimler arasında eşsiz olan programı, kökü çok eski popüler inançlara uzanan bir programdı.

Ruhullah Humeyni (Güneybatı İran 1902-Tahran 1989)[40] babasını küçük yaşta kaybetti. Medresede geleneksel fıkıhla birlikte, felsefe ve irfan (mistik bilgi) eğitimi aldı. Kum kentinde öğretmenlik yaptı (1944-62); burada birçok öğrencisi onun görüşlerini benimsedi ve 1979 yılından sonra, birçoğu yetkili konumlara getirildiler. Humeyni 1962-3 yıllarında sıra dışı bir adım atarak, Şah'ın reform önerilerini ve zulmünü alenen eleştirdi. Hapse atıldı ve daha sonra sürgüne gönderildi (1964). Irak'a gitti; burada "Filistin hareketi ile yakın bir ilişki içine girdi".[41]

38) Fred Halliday, "Iranian Foreign Policy since 1979", içinde yer aldığı derleme Juan R. I. Cole ve Nikki R. Keddie (yay. haz.), *Shi'ism and Social Protest* (Newhaven CT: Yale University Press, 1986), s. 89.

39) Keddie (1980: 76-7 ve 1981: 103, 223); Arjomand 1988: 97, 149); Ayubi (1991: 146).

40) 32. notta belirtilen yapıtların yanı sıra, bkz. Gregory Rose, "Velayet-e Faqih and the Recovery of Islamic Identity in the Thought of Ayatollah Khomeini", içinde yer aldığı derleme Keddie (yay. haz.) (1983: 166-88). Humeyni'nin *Islamic Government* ve diğer yazıları Hamid Algar *Islam and Revolution: Writings and Declarations of Imam Khomeini* (Berkeley CA: Mizan Press, (1981) başlıklı yapıtta çevrilmiştir.

41) Rose, s. 188; *CH Iran* 7: 751-3.

Humeyni 1970'de, tam da Şeriati'nin Tahran'da ders vermekte olduğu zamanlarda, Necef'te (Irak) verdiği derslerde siyasi ilkelerini uzun uzun anlattı (bu ilkeler *Islamic Government: Hükümet-i İslami* adıyla yayımlandı). Bu iki adam birbirlerini ne ölçüde tanıyorlardı? Birbirlerini rakip olarak mı, yoksa Şah'ı eleştiren ve Pehlevi monarşisine karşı bir seçenek üretmeye çalışan uzak müttefikler olarak mı görüyorlardı?

Şeriati gibi Humeyni de, çok farklı gerekçelerle bile olsa, İslamiyet'in o zamanki durumunu eleştiriyordu; ancak, her ikisi de çağdaş İslam'ın sorunlarından birinin siyasette dini ilkeler kullanmaması olduğu konusunda hemfikirdiler. Humeyni bir İslami yönetim kurulması gerektiğine inanıyordu ve Peygamber örneğinin bunu çok açık bir şekilde gösterdiğini ileri sürüyordu: "Peygamber bölgelere valiler yolladı; yargı makamında kendi oturdu, yargıçlar atadı; yabancı ülkelere elçiler yolladı (...) ve savaşta komutanlık yaptı. Kısacası, yönetimin bütün fonksiyonlarını yerine getirdi. (...) Kur'an'daki ibadetle ilgili ayetlerin toplumun işleyişiyle ilgili ayetlere oranı yüzde birden azdır" (*Islamic Government*, s. 29, 41, 134).

Humeyni de İslamiyet'in depolitize olmasını Batı emperyalizminin etkisine bağlıyordu; bu, 'emperyalistlerin Müslümanların siyasi faaliyet içine girmesini ve bir İslami yönetim kurmasını engelleme planının' bir parçasıdır (s. 36, 141). Müslümanlar 'Batı tarafından zehirlenerek' kendi gerçek devrimci kimliklerine yabancılaşmışlardır. Tabii, aslında geleneksel Şiilik siyasete katılmamayı öğütlüyordu ve bu nedenle o dönemde bu öğüde neredeyse tüm Şiilik kurumu tarafından uyuluyordu. Humeyni dinin siyasetle ilgilenmeyi emrettiğini söyleyen çok az sayıdaki müçtehitten biriydi ve neredeyse mollaların devleti yönetmesi gerektiğini vurgulayan tek insan kendisiydi.

Şeriati gibi Humeyni de ekonomik emperyalizmden söz ediyordu ve ezilenle ezen arasındaki kutuplaşmayı ifade etmek için İslami terminoloji kullanıyordu. Ancak, o daha çok İran'ın içinde bulunduğu durumu vurguluyordu; onun aklında *İran* 'halkı' vardı. "Kamu fonlarımız çalınıyor; petrolümüz yağmalanıyor; ülkemiz yabancı şirketlerin temsilcileri tarafından pahalı ve gereksiz malların satıldığı bir pazara dönüştürülüyor; bu durum yabancı kapitalistlerin ve onların yerel acentelerinin halkın parasını cebe indirmelerine yol açıyor." Bu görüş Lenin'inkinden çok daha az ve özdü. Humeyni'nin aklındakinin, en azından 1979 öncesinde, dünya devrimi değil de, bir İran devrimi olduğu anlaşılmaktadır. Onun asıl amacı Şah'ın itibarını sarsmaktı; kendi dinleyici kitlesine sürekli olarak 'emperyalistlerin adil olmayan bir ekonomik düzeni bize' yerel 'siyasi ajanları' kanalıyla da-

yattıklarını hatırlatıyordu. Humeyni aynı zamanda İran ile İsrail arasındaki yakın ilişkiyi de eleştiriyordu (*Islamic Government*, s. 49, 115, 120).

Ancak Humeyni'nin siyasi düşüncesi diğer devrimcilerin siyasi düşüncesinden çok farklıydı ve (doğru insanlar veya doğru insan tarafından yönetim konusunda ısrar etmesi açısından) belki de, modern dünyada eşi yoktu; *Islamic Government*'ın alt başlığı *The Mandate of the Jurist* (Velayeti Fakih) idi. Yabancı emperyalizminin bir ajanı olarak Şahın itibarını sarsmak onu bu hedefe götürecek bir araçtı. Müçtehitlerin (ehliyetli fukaha; onların daha seçkinlerine artık ayetullah denmektedir) diğer Müslümanlar için gayri resmi bir otorite sahibi dini rehberler grubu olarak on sekizinci ve on dokuzuncu yüzyıllarda nasıl ortaya çıktıklarını gördük (bkz. s. 448). İran'da mollalar, özellikle de müçtehitler, toplumun etkili liderleri haline gelmiş ve Kaçar yönetimine karşı en etkili muhalefeti oluşturmuşlardı. Müçtehitler bu gelişmeyi On İkinci İmam adına ellerinde toplu bir velayet (vekâlet, devredilen yetki, vasilik, vekillik) olduğunu söyleyerek savunuyorlardı.[42] Bir on dokuzuncu yüzyıl fakihinin sözleriyle, böyle bir velayet, bazı yarı yönetimsel fonksiyonlar da dahil olmak üzere, çok sayıda toplumsal fonksiyonu içerebilirdi (bkz. s. 449). Dolayısıyla, müçtehitlerin gayri resmi toplumsal güçleri açık bir dini öğreti üzerine kuruluydu. Yine de siyasete katılmama geleneği Şiiler arasında hâlâ yaygındı.

Humeyni 1960'ların sonlarında ve 1970'lerin başlarında birkaç kişiyle birlikte şu görüşe vardı: "Yönetim onu gasp edenlerin ve zalimlerin elinde ise (...) adil fakih ve müçtehit, eğer mümkünse, İslami yönetimin dizginlerini eline almalı ve Müslümanlar arasında düzeni ve adaleti sağlamalıdır" [Gulpaygani, Arjomand'da (yay. haz.) 1988: 191]. Böyle bir zamanda bu görüşe varmalarının nedeni, Şah'ın rejimini İslam karşıtı olarak görmeleridir. Humeyni monarşinin İslami olmadığı sonucuna vardı – Safevilerin coşkulu Şiiliğine ve Abbasilerden bu yana zengin fakir bütün Şiilerin hanedan monarşisini, öfkeli olmakla birlikte, ilkeli bir şekilde kabul etmelerine bakıldığında, bu oldukça özgün bir görüştür. 1906 meşrutiyet devrimine çok sayıda mollanın katılması buna bir örnek oluşturmuştu.

Ancak mesele Pehlevilerin Batılılaşmacı olmalarıydı. Muhammed Rıza'nın modern bir İran vizyonunun mollaların maddi ve manevi çıkarlarına ters düşen reformlar içerdiği açıktı. Bu zaman zaman Kaçarlar için de böyle olmuştu. Ancak şimdiki Şah bunu oldukça aldırmaz bir şekilde yapıyordu. 1971 yılında verdiği Persepolis 'partisi'nde, Pers monarşisinin

42) Sachedina (1988 passim); Arjomand (1984: 232); Halm (1991: 104).

2.500 yıllık tarihiyle övünüyor, laik siyasi kimliğe övgüler düzmenin bir parçası olarak ulusal geleneği yüceltiyordu. Parti çok kötü bir şekilde geri tepti. Özellikle Humeyni'den ilginç bir tepki geldi: İlk Müslümanların 'Şehinşah unvanı Allah'ın katında unvanların en iğrencidir' yolundaki görüşlerini tekrarladıktan sonra şöyle devam etti: "İslamiyet monarşi kavramına bütünüyle karşıdır."[43]

Humeyni ve diğerlerinin Şah'ı ve onun temsil ettiği her şeyi ortadan kaldırmak için ileri sürdükleri ana tez, bunun [Şah'ın ortadan kaldırılması] Şeriatı uygulamanın önkoşulu olduğuydu. Bu [Şeriat], yönetimin ana, hatta tek amacıydı. Şeriat uygulamaya konulduğunda toplumdaki ve dünyadaki bütün kötülükler yok olacaktı. Çünkü Şeriat tanrısal yasaydı ve Allah kesinlikle bütün insan yaşamını kendi yasasıyla kapsamak istemişti. Şeriat "eksiksiz bir toplumsal sistemdir"; Şeriat 'savaşla, barışla ve başka ülkelerle kurulan ilişkilerle ilgili düzenlemeleri; ceza ve ticaret hukukunu; ticaret ve tarımla ilgili düzenlemeleri' içerir. İslamiyet herkese sağlık yardımı ve eğitim gibi temel toplumsal reformları emreder. "İslamiyet yoksulluk sorununu çözmüştür ve programının en başına yazmıştır: 'Sadaka yoksullar içindir'" (s. 30, 43, 120). Humeyni bu konuda, Mevdudi ve Kutub gibi, Sünni köktendincilerle hemfikirdir (her ikisinin de yapıtları Farsçaya çevrilmişti).[44]

Şeriat tanrısal yasa olduğuna ve herkesi kucakladığına göre, insan tarafından yapılmış bir yasa söz konusu olamaz – bu görüş Sünni uyanışçılar tarafından da paylaşılıyordu. Dolayısıyla, siyasi kurumların işlevi, yürütmeyi denetleme ve şehir planlamacılığı ve trafik gibi konularda kurallar koymaktan ibarettir (Ocak 1979).[45] 1979 Anayasasına tam olarak yansımamıştır; ancak yasama Meclisi, Muhafızlar Konseyi'nin denetimine tabidir.

Humeyni İslami felsefeye uygun olarak, Şeriatın amacının, 'Şeriatın vücut bulmuş bir örneği olan eksiksiz ve erdemli insanlar üretmek, veya daha farklı bir şekilde söylemek gerekirse, gönüllü ve içgüdüsel Şeriat uygulayıcıları üretmek' olduğunu vurgulamıştır: İyi yasalar iyi alışkanlıklara yol açar. Yani, İslami yönetimin amacı 'yüksek ahlaklı ve erdemli insanların üretilmesine yardımcı koşullar' yaratmaktır'.[46] Humeyni bütün yasalar gibi Şeriatın da uygulanabilmesi için bir hükümet gerektiği tezini biraz karmaşık bir biçimde sunmuştur.

43) *CH Iran*'da 7: 285; *Islamic Government*, s. 47-8.
44) Arjomand (1988: 97); Moussalli (1992: 46-8).
45) Arjomand'da (1988: 148-9); *Islamic Government*, s. 55.
46) Rose, s. 183, 187 n. 102.

Her şeyden önemlisi, Humeyni, *sadece İslami bir yönetim Şeriatı uygulayabilir* yolundaki devrimci görüşü benimsemiştir.[47] Geleneksel görüş, Şeriat uygulamasını teşvik ettiği veya en azından engel olmadığı sürece herhangi bir hükümetin meşru olduğuydu. Sadece bir yönetimin Müslümanların inançlarını yaşamalarını engellemesi, veya yaşamalarını sağlamayı başaramaması durumunda, o yönetimden kurtulmak için bir girişimde bulunmak gerekir. Humeyni için bunun yeterli olmadığı açıktır. Bu konuda belli bir deneyimi vardı. İran'daki ve İslam dünyasının diğer bölgelerindeki çoğu kişi için, özellikle de yoksullar için, Humeyni'nin tezleri inandırıcıydı, çünkü Batılılaşmayı teşvik eden ve Şeriatı ihmal eden yöneticilerin kendileri zaten yoksullara zalimlik edenlerdi. Sadece İslami bir yönetimin Şeriatı uygulayacağına güvenilebileceği görüşü Sünni uyanışçılar tarafından da paylaşılıyordu; ancak onların İslami bir yönetimle kastettikleri sistem veya kişi çok farklıydı. Humeyni'nin siyasi kuramının odak noktası tam olarak, İslami yönetimi neyin oluşturduğu sorusuydu: Kim yönetmelidir? Humeyni'nin cevabı velayeti fakih idi: İlim ve adalet alanlarında olağanüstü özellikleri olan bir Fakih varsa Gizli İmam'ın velayeti ona düşer. Buraya kadar, yüksek fukaha tarafından İmam adına üstlenilen 'genel vekâlet' *kolektif* bir velayet idi ve büyük ölçüde Müçtehitler tarafından yerine getiriliyordu.[48] Humeyni 1970 yılında hâlâ 'yönetim ve yargıçlık görevlerini yerine getirmek için' Gizli İmam tarafından atananların fukaha (çoğul) olduğunu söylüyordu. Humeyni 'İmam'ın bu emrine itaat etmenin bütün Müslümanların görevi olduğunu' ısrarla söylüyordu. Ancak Humeyni aynı zamanda, velayetin bir bireye verilebileceği yolunda yeni bir öğreti de ortaya atıyordu: "Eğer hukuk ve adalet konularında uzman, liyakat sahibi bir birey bir yönetim kurarsa, toplumun idaresinde Muhammed'in sahip olduğu yetkiye sahip olacaktır ve ona itaat etmek bütün halkların görevi olacaktır" (*Islamic Government*, s. 62, 64, 96). Humeyni böyle bir otoritenin kesinlikle yönetimin 'rasyonel ve dışsal' konuları ile sınırlı olduğunu söyleyerek bu olağanüstü tezi hemen sulandırdı (s. 63); tek bir fakihin velayeti dini konular için geçerli değildir. Bu, yine de çok önemli bir tezdi.

Ertesi yıl bu görüşü yeniden dile getiren Humeyni, yönetimin kolektif bir görev olduğunu, hukuki anlamda *birisinin* bunu yerine getirmesi gerektiğini, ve bu birisinin bir birey veya bir grup fukaha olabileceğini ileri sürdü. "Bir

47) S. 43; Rose, s. 180.
48) Arjomand (yay. haz.) (1988: 191, 193); bkz. s. 449.

yönetimi üstlenmek ve İslam devletinin temelini atmak fukahanın yerine getirmesi gereken kolektif bir görevdir." Ancak "eğer *böyle bir kişi* bir yönetim kurmayı başarırsa, diğerlerinin onun izinden gitmeleri zorunludur" (italikler benimdir). Öte yandan, eğer görev kolektif bir eylem gerektiriyorsa, "bunu yerine getirmek için birleşmelidirler" (1971) (Arjomand 1988: 179).

Humeyni tezini kısmen pragmatik gerekçelere dayandırıyordu; çünkü, Şii Cemaatinin iyi bir yönetime ihtiyaç duyduğunu düşünüyordu. Humeyni şöyle diyordu: Bugünkü gibi durumlarda, ülkesinin kurtuluşu için kendisine emanet edilen şeyi kullanmak fakihin görevidir. Ancak, ülkenin denetimine ve yönetimine, adaletin dağıtılınasına gelindiğinde (...) bunlar tam olarak fakihin çalıştığı konulardır. Fakih, ulusal bağımsızlığı ve özgürlüğü korumak için gereken şeylere sahip olan fakihtir (s. 137). Humeyni ve destekçileri 1979'dan sonra kuramlarını kısmen 'toplumda düzenin sağlanması' gerektiği gerekçesiyle savundular [Arjomand (yay. haz.) 1988: 198]. Böylece Humeyni, Lenin gibi, ülkesinin o günkü gereksinimlerini karşılayacak bir kuram geliştirdi; bu kuram aynı zamanda sanki onu iktidara çıkarmak için tasarlanmış gibi görünüyordu.

Bir düşünür olarak Humeyni din alanında olduğu kadar siyaset alanında da devrimciydi.[49] Şii din düşünürleri Tanrı'nın, Peygamber'in ve Gizli İmam'ın mutlak otoritesi ile diğer tüm dini liderlerin otoritesi arasındaki uçurumu geleneksel olarak vurgulamışlardı. Bazı düşünürler Peygamber ile Gizli İmam dışında kimsenin başkaları üzerinde 'velayet' uygulama olasılığının olmadığını söylemişlerdi [örneğin büyük müçtehit Ansari, Arjomand (yay. haz.) 1988: 193]. Ancak Humeyni'nin adil fakih için istediği şey tam olarak buydu.

Bu yeni bir öğretiydi ama kökleri Şii düşüncesine uzanıyordu ve Şii düşüncesinin meşru bir gelişmesi olduğu ileri sürülebilirdi. Geçmişte bazen bir müçtehit oybirliğiyle bütün Şiilerin *dini* rehberi kabul edilmişti; bu, kişiye verilen bir statüydü ve kişi ölünce ortadan kalkıyordu. Dolayısıyla, Humeyni'den bağımsız olarak kitaplarını Irak'ta yazan önemli bir başka fakih olan Bakr es Sadr da (1935-80, Saddam tarafından idam ettirilmiştir) kamu velayeti mutlak müçtehide aittir diyebiliyordu (1979).[50] Tanrı ver-

49) Onunki "özgün ve yaratıcı bir girişimdi": Rose, s. 176, 188; bkz. Arjomand (yay. haz.) (1988: 124, 192).

50) Chibli Mallat, *The Renewal of Islamic Law: Muhammad Baqer as-Sadr, Najaf and the Shi'i International* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s. 70; Dekmejian (1995: 125).

gisi yetenekleri olan birey fikri, Humeyni'nin de yakından bildiği gnostik geleneğin bir parçasıydı. Tanrı tarafından atanan *bireyler* statüsüne Şiiliğin her zaman vermiş olduğu önemi yansıtıyordu.

Ancak Humeyni daha da ileri gitti: Velayetle birlikte verilen otoriteye *dini otoritenin yanı sıra, siyasi otoriteyi de* kattı. Bunun nedeni, siyasi gücü elde bulundurmadan dinin amaçlarına ulaşılamayacağına inanmasıydı. Yüzyıllardır Şiiler yaygın olarak siyasetin ahlaken çok kirletici bir şey olduğu, bu nedenle de insanın siyasete hiçbir şekilde katılmaması gerektiği düşüncesini benimsemişlerdi. Doğal olarak bu öğreti birçok zorluğu yol açmıştı. Şiiler Safeviler döneminde gücü ele geçirdiklerinde ve İran bir Şii devleti olduğunda, bazı özel anormallikler ortaya çıkmıştı. Bu konu on sekizinci yüzyılın sonlarında ve on dokuzuncu yüzyılda tartışılmıştı (bkz. s. 450) ve mollalar 1906-11 Meşrutiyet Devriminde önemli bir rol oynamıştı. Ancak siyasete katılmama öğretisi yaygınlığını sürdürmüştü ve Meşrutiyet Devriminin başarısızlığa uğramasından sonra yeniden yükselişe geçmişti.

Humeyni, Müslümanlara İslamiyet'in özgün misyonunu yerine getirme olanağını verecek olan şeyin sadece dinin siyasi eylem gerektirdiği yolundaki bu düşüncesi olduğu inancındaydı. Humeyni ve destekçileri bu noktada geçmişin eksikliklerini düzelttiklerini düşünüyorlardı: "Bu devrimle birlikte, [Velayeti Fakih] uygulamada mükemmeliyete ulaştı ve gerçek yerini buldu" (Arjomand 1988: 181). Humeyni'nin öğrencilerinden biri, Hüseyin'in şehit oluşunu, 'adaletsiz ve dinsiz bir yönetime karşı siyasi bir ayaklanma ve dolayısıyla da Şii siyasi eylemciliğinin modeli' olarak yorumladı [Arjomand (yay. haz.) 1988: 201].

Genel yönelimi ve İslamiyet'i, İslami adalet üzerine kurulu bir dünya gücü, daha doğrusu tek dünya gücü olarak canlandırma arzusu açısından Humeyni, Sünni köktendincilerle aynı görüşteydi. Kutub gibi Sünni köktendinciler gibi Humeyni de, ilk ilkeler olarak algıladığı şeylere dönmeye ve Şeriatı İslamiyet'in temel ve özgün hedefleri ışığında çok radikal bir biçimde yorumlamaya hazırdı. Kutub'un tersine Humeyni, yapmakta olduğu şeyin bu olduğunu açıkça söylemedi. Ancak, bütün mezheplerdeki siyasal İslamcılar kısa sürede Humeyni ile aynı görüşleri ve modeli paylaştıklarını gördüler.

1979 ANAYASASI

Şah'ın devrilmesinden sonra İran İslam Cumhuriyeti'nin Anayasası (Aralık 1979'ta yapılan referandum ile onaylanmıştır) "[Humeyni'nin]

saf İslami yönetim kavramını gerçekliğe dönüştürdü".[51] Bu anayasa, devrim çatışmalarından galip çıkanların Velayeti Fakihe vermek istedikleri rolü yansıtıyordu. "Gaybet sırasında Ümmete Velayet ve İmamet adil ve dindar Fakihe geçer" (madde 5) diyordu. Bu makamın şimdiki sahibi Ayetullah Humeyni'dir (madde 107). 5. Maddenin dili akla 'kaçınılmaz olarak On İkinci İmamın yönetimini getirmektedir' (Halm 1991: 128); ancak Humeyni kendisi için daha alçakgönüllü bir unvan olan Mehdi'nin Habercisi unvanını istediğini belirtti. Eğer adil ve dindar Fakih olmaya layık kimse yoksa, Anayasa'ya göre, onun yerine bir Başkanlık Konseyi görev yapacaktır (madde 5). Başkanın veya Başkanlık Konseyinin geniş kapsamlı gücü orduya başkomutanlık etmeyi ve savaş ve barış ilanını da içermektedir (Madde 110).

Anayasada bu öğretiyi demokrasi ile uyumlu hale getirme çabası da görülmektedir. Adil Fakih, gerekli kişisel özelliklere sahip olmanın yanı sıra, "halkın çoğunluğu tarafından Başkan olarak tanınmalı ve kabul edilmelidir". Ancak bunun koşulu vardı: Başkan veya Başkanlık Konseyi 'halk tarafından seçilmiş uzmanlar' tarafından seçilecekti (Madde 5 ve 107). Humeyni hayatta olduğu sürece, bu demokratik ilke tamamen velayeti fakih ilkesinin altında olacaktı. Başkan Hamaney, Anayasa'nın meşruiyetini 'halkın çoğunluğundan' değil, 'baştaki fakihten' aldığını söyledi (1988); "Velayeti Fakih rejimin bedeninin ruhu gibidir" (Arjomand 1988: 183). Ancak Humeyni'nin ölümünden sonra demokratik öğe yeniden vurgulanmıştır. Velayeti Fakih kuramı ile Katolik Kilisesinin papalık kuramı arasında paralellikler bulunmaktadır, ancak bir Hıristiyan piskoposun tersine, Humeyni'nin statüsü onun kişisel özelliklerinden gelmektedir. Onun bir ardılı olamazdı. Günümüzde İslami-Platoncu öğeler ile liberal-demokratik öğeler bir çekişme içindedir ve sonucun ne olacağı belli değildir.

Şura yolu ile bir Ulusal Danışma Meclisi ve bölgesel ve yerel konseyler seçilecektir (Madde 6, 7).[52] Meclislerin yapacağı yasama Muhafızlar Konseyi'nin denetimine tabidir; Muhafızlar Konseyi, Başkan veya Başkanlık Konseyi tarafından seçilecek altı fukaha ile 'Yüksek Yargı Konseyi tarafından aday gösterilen Müslüman fukaha arasından' seçilecek başka altı fukahadan oluşur (Madde 91, 94, 96, 98).

Anayasanın İslam ve dünya tarihinde eşi yoktur. Anayasa uzmanlık ile sorumluluğu dengelemeye çalışırken, klasik Yunan-Avrupa anayasa

51) Halm (1991: 128); Metin Arjomand'da (yay. haz.) (1988: 272-83).
52) Aynı zamanda bkz. Mallat s. 70'de Baqer as-Sadr.

kuramındaki üç yönetim türünü (teoride) birleştirmektedir: Tek kişinin yönetimi, birkaç bilge kişinin yönetimi, ve halkın yönetimi. Kuşkusuz İran Anayasa'sında Humeyni'nin yorumladığı Şii İslami fikirler egemendir; ancak kişisel Başkanlık ve uzman fukaha bir dereceye kadar iktidara getirilen kontrollerle ve seçilmiş meclislerle dengelenmiştir; Başkan veya Başkanlık Konseyi azledilebilir (Madde 111). Bu bakımdan İran Anayasa'sı Avrupa'daki anayasa modellerine ve modernist geleneğe borçludur. Şura modernist anlamıyla anlaşılmakta, seçim ve danışma anlamına gelmektedir. Muhafızlar Konseyinin rolü özellikle çarpıcıdır; bu rol Anayasa'yı Platoncu geleneğe yerleştirmektedir. Aynı şekilde, yönetim için bilgi ve dindarlığın gerekli olduğu vurgulanmaktadır.

Cumhuriyeti ifade etmek için seçilen sözcük Jumhuri idi; sözcük *la chose publique* anlamına değil de, kalabalık veya halk kitlesi anlamına gelmektedir. Kavramın kendisi İslam fıkıhında yeni bir kavramdı.[53] Bir açıdan Cumhuriyet, geleneksel İslami görüşün yeni bir ifadesiydi; çünkü bu görüşe göre, adil bir yönetim, tanımı itibariyle yasa tarafından sınırlanmıştır: Şeriata uygun bir şekilde işlemelidir ["İslami yönetim) (...) tanrısal yasanın insanlar üstündeki egemenliğidir": Humeyni, *Islamic Government*, s. 55, 79]. İkbal, 1920'lerin Türkiye Cumhuriyeti bağlamında, "cumhuriyet yönetimi İslamiyet'in ruhuna tamamen uygundur" (Enayat 1982: 60) demiştir. Humeyni bütün dünyadaki ezilen Müslümanların 'bağımsız ve özgür cumhuriyetler' kurması umudunu dile getirmiştir (*Last Counsel*, 1989'da yayımlanmıştır).[54] Jumhuri aynı zamanda genel olarak İslam Cemaati anlamına da gelebilir.[55]

İran Anayasa'sının kâğıt üzerinde din ile siyaseti birleştirme amacını gerçekleştirmiş olduğu açıktır. Ancak kuram ile uygulama arasında oldukça büyük uçurumlar ortaya çıkmıştır. 1979'dan bu yana İran devletine ve toplumuna ayetullahlar ve mollalar egemendir. "Siyasi alan tamamıyla İslamlaşmıştır"; ancak bu İslamlaşma yeni İslami yönetim ilkelerinin uygulanması anlamında değil, makam için gerekli koşulun dini statü ve dini sadakat olması anlamında gerçekleşmiştir. "En İslami öğeler yönetimde değil, personelde görülmektedir." Ruhban sınıfı bü-

53) Türkiye'de ilk kez on sekizinci yüzyılın sonlarında ortaya çıktı; bkz. *EI* 2: 594a.

54) "The Testament of the Islamic Revolution: Imam Khumayni's *Last Counsel*", *Al-Tawhid* 6 (1989), s. 69-118 s. 113'de.

55) Arjomand'da Humeyni (1988: 183).

rokrasiyi ele geçirmiştir.[56] Cuma vaazı propagandanın ve denetimin ana aracı haline getirilmiştir (Humeyni'nin 1979'da dediği gibi, "Zaferin sırrı ifade birliğinde yatar").[57] Ancak Şeriat düzensiz bir şekilde ve çok büyük adaptasyonlarla uygulanmıştır; içinde ustaca gizlenerek Batı'nın hukuki uygulamalarından alınan şeyler de vardır.[58]

İran Şii siyaset düşüncesinde 1979'dan bu yana meydana gelen ana gelişme, Humeyni'nin Velayeti Fakih statüsüne yükseltilmesidir. Onu On İki İmam ile aynı düzeye çıkaran ifadeler kullanılmıştır (1983) [Arjomand (yay. haz.) 1988: 197]; tabii bu ifadeler Humeyni tarafından desteklenmemiştir. Velayeti Fakih kuramı sistematik olarak camilerde yayılmış ve okullarda öğretilmiştir. Ve velayet sahibi Fakih'e ve mollalara itaat görevi bir dini yükümlülük olarak vaaz edilmiştir. Siyasete katılma ve oy kullanma bir Şer'i görev, bir ibadet olarak zorunlu kılınmıştır [Arjomand (yay. haz.) 1988: 197, 202].

Öte yandan Humeyni'nin Velayeti Fakih kuramı Şiiler arasında genel kabul görmemiştir. İran'da bile bazı ayetullahlar --örneğin Ruhani (1919-97)– bu kurama sessizce karşı çıkmışlardır. Velayeti eleştirdiği için büyük ayetullah Şeriat Medari'nin unvanını 'düşürmek' gibi sıra dışı adımlar atılmıştır; kurama karşı çıkan başka mollalar da temizlenmiştir (1982).[59]

Siyaset ile din arasındaki kuramsal ayrılığın ortadan kalkması başka müçtehitlerin de bastırılmasına yol açmıştır; 'taklit kaynağı (merci-i taklid)' statüsündeki müçtehitlerin bile (bkz. s. 449) anayasal Başkan olan Velayeti Fakih'in ardından ikinci sırada gelmelerine yol açmıştır ("İslami yönetimin kurulmasıyla merciilik, uygulamada ve resmen liderlik ve toplumu yönetimi biçimi halini aldı" Arjomand 1988: 181). Daha önceleri bu düşünülemezdi bile. Bir başka deyişle, dini ve siyasi güç tek bir güç haline dönüşmüştür ama görünen o ki, burada tavrı belirleyen şey siyasi düzenin talepleridir. Velayeti Fakih'in siyasi gücü eline geçirmesi *dini* otoritenin yapısını değiştirmiştir.

En olağanüstü gelişme Ocak 1988'de, başkan Hamaney İslami yönetimin Şeriatın çerçevesi içinde kalması gerektiğini söylediği zaman olmuştur. Humeyni onu azarlamış ve Fakih'in velayetinin "Allah'ın emirlerinin en önemlisi olduğunu (...) İslamiyet'in en önde gelen şartlarından olduğunu

56) Zubaida (1993: 176); Bakhash, "Ayatollahs", s. 242-3; Arjomand (1988: 164).
57) Rose'da s. 186; bkz. Arjomand (yay. haz.) (1988: 199); Arjomand (1988: 169).
58) Arjomand (1988: 183-8); Bakhash, s. 247; Roy (1994: 178).
59) Zubaida (1993: 176); Arjomand (yay. haz.) (1988: 196).

ve diğer tüm şartlardan, hatta namaz kılma, oruç tutma ve Mekke'ye hacca gitmekten bile önemli" olduğunu söylemiştir (Arjomand 1988: 182). Böyle bir ifadeyi ortodoks İslamiyet'in çerçevesine oturtmak güçtür; bu, Şeriatın sona erdiğini ileri süren binyılcıları akla getirmektedir (bkz. s. 83). Acaba bunun arkasındaki mantık çok aşırı bir kişisel otorite sağlama arzusu muydu?

Humeyni başa geçtikten sonra emperyalizm veya bağımlılık kuramının İslami versiyonunu oluşturdu ve İran devriminin dünya, özellikle de İslam dünyası için önemi hakkındaki görüşünü geliştirdi. Humeyni, Müslüman halklar da dahil olmak üzere dünyanın geri kalan kısmının 'dünyayı yiyen büyük güçlerin' kontrolü altında bulunduğunu ve onların yerel kuklaları olduğunu söyledi. Çoğu Müslüman hâlâ "Doğu'nun [Komünizm'in] veya Batı'nın gözü kör taklitçileridir". (*Last Counsel*, s. 87, 112-13).

Humeyni 'kardeşlik ve eşitliğin' Allah ve On İki İmam tarafından gerçekleştirileceği zamanın geleceği yolundaki eski Şii inancını vurguladı. Humeyni, İran İslam devriminin 'sessiz insanların yönetimlerinin kurulacağı' günün gelişini hızlandırdığını, 'İmam Mehdi'nin dünya hâkimiyetinin yolunun açılacağını' düşünüyordu.[60] *Last Counsel*'da Humeyni bütün Müslümanlara 'sıkı durmaları' ve 'bağımlılık zincirlerini kırmaları' çağrısında bulundu. "Müslümanlar yabancıların egemenliğinden bağımsız, onurlu bir yaşam sürdürmek için zorluklara katlanmalıdır"; sıkıntı çekme pahasına da olsa, ekonomik olarak kendi kendilerine yeterli olmaya çalışmaları gerekmektedir. İran devrimi zorla değil, örnek olarak ve propaganda yolu ile ihraç edilmelidir. Diğer ülkeler dışarıdan yardım beklememelidir (s. 89, 97).

İran devrimi bütün İslam âleminde siyasal İslam'ın neler başarabileceğinin bir örneği olarak görülmüştür. Müslüman liderler arasında, daha doğrusu tüm din liderleri arasında bir kişi, tarihte ilk kez büyük ve modern bir devlette iktidara gelmişti. İran devrimi bütün dünyadaki siyasal İslamcılara ilham kaynağı oldu. Ancak doğal olarak, İran monarşisinden yaratılabilecek şey, Arap veya Afgan kavmiyetçiliğinden yaratılabilecek-lerden tabii ki farklıdır.

Arap-Müslüman ve Moğol istilalarından kurtulmuş olan İran patrimonyal monarşisi yirminci yüzyılda yıkıldı. İslamiyet patrimonyal monarşi ile 1.300 yıl bir arada yaşadıktan sonra kendi dini-siyasi düzenini getirdi. İran İslam Cumhuriyeti eşsiz bir olgudur. Nasıl gelişeceğini tahmin etmek

60) Ramazani, "Khumayni's Islam in Iran's Foreign Policy", içinde yer aldığı derleme Adeed Dawisha (yay. haz.), *Islam in Foreign Policy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), s. 26.

olanaksızdır. Şii ruhban sınıfının iktidara tırmanışının uzun tarihine bakıldığında, güçlerini kolayca kaybedecekleri pek olası görünmemektedir.

KÖKTENDİNCİLİĞİN BUGÜNÜ

Sünni dünyasında ise, Sudan Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin baskısı sonucunda Başkan Numeyri *kendi* ülkesinin bir İslam Cumhuriyeti olduğunu ilan etti (1983). Sudanlı Müslüman Kardeşler Cemiyeti'nin programı ve ideolojisi Paris ve Londra'da eğitim gören Hasan Turabi tarafından biçimlendirildi (Sudan 1932-).[61] 1989'da yapılan bir darbeden sonra Turabi 'rejimin baş ideologu ve Sudan'ın fiili lideri oldu'. Turabi, modernizm ve köktendincilik öğelerini birleştiren kendi özel yaklaşımını geliştirmiştir: Buna göre, İslamiyet'in hukuki ve toplumsal programı birkaç temel ilke ışığında yeniden yorumlanmalıdır. İslamiyet toplum bilimlerinin yardımıyla modern problemlere yeni çözümler bulmalıdır. İçtihat Mehdi gibi kendisine vahiy inmiş bir birey tarafından değil de, kolektif olarak, *entelektüeller* tarafından yapılmalıdır (bu görüş Şeriati'yi anımsatmaktadır). "Bilginin tamamı tanrısal ve dini olduğu için bir kimyager, bir mühendis, bir ekonomist veya bir fakih, hepsi de ulemadır." Bu âlimler, "kamuoyu liderleri veya filozoflar toplumu aydınlatmalıdır" [Esposito (yay. haz.) 1983: 245]. Turabi kadınların evlilikte eşit haklara sahip olmaları, erkeklerle eşit siyasi haklara ve özgürlüklere sahip olmaları da dahil olmak üzere her bakımdan özgür ve eşit olduklarını ilan etmiştir. [*The Woman in Islamic Teachings* (1973): Osman, s. 416-7].

Müslüman Kardeşler, Mevdudi, Kutub ve Humeyni, İslamiyet adına siyasi şiddeti savunan çeşitli gruplarla birlikte, 'köktendinci' (veya 'radikal') olarak adlandırılmaktadır. Bu tür şiddet yanlısı gruplar bazen, kendileri şiddete başvurmak istemeyen ama onların Şeriatı yeniden 'tesis' etme amaçlarına sempati duyan ve bunu sadece bu tür grupların başarabileceklerini düşünen insanlar tarafından desteklenmektedir (İrlanda siyasetindeki IRA ile karşılaştırınız). Gerçekten de, (Kutub dışında) bu kuramcılar ulusal veya uluslararası siyasette şiddeti savunmamaktadırlar. Öte yandan, İslamiyet'le

61) A. A. Osman, "The Ideological Development of Sudanese Ikhwan Movement", *Proceedings of the 1988 International Conference on Middle-Eastern Studies* (Leeds, 1988), s. 387-430; Ayubi (1991: 105-7); Dekmejian (1995: 186-9); yazılarından bazı bölümler Esposito (yay. haz.) (1983: 241-51)'de bulunmaktadır.

hiçbir ilgisi olmayan birçok grup da (on dokuzuncu yüzyıl anarşistleri, bazı Marksistler, bazı milliyetçi gruplar) terörist taktikleri ve ilkeleri benimsemiştir. İslami köktendinci grupların üyelerinden bazılarının kendi dinleri hakkında çok bilgili olmadıkları da gözlemlenmiştir.[62]

Daha önce de gördüğümüz gibi, Kutub ve diğer köktendinci düşünürlerin her birinin kendi görüşü vardır ve hepsini tek bir 'ekol' olarak gruplamak muhtemelen yararlı olmayacaktır. Köktendincilik değişik yerlerde ortaya çıkmıştır (Dekmejian 1995: 3-4); ancak köktendinci fikirler bir yerden başka yere de yayılmıştır. Köktendincilik bir öğreti olduğu kadar, taktiksel ve organizasyonel bir tavır, bir ruh durumudur.

İslami köktendinci gruplar, misyonerlik ve sosyal yardım faaliyetlerinde bulunan baskı gruplarından (Müslüman Kardeşler), sıkı disiplinli seçkin gruplara kadar (Cemaati İslami) çeşitli örgütsel biçimler benimsemişlerdir. İran Şiiliği birçok açıdan olduğu gibi bu açıdan da farklı bir kategori oluşturmaktadır. Bazı gruplar her şeyden önce bilinçlendirmeyi hedeflemektedir; bunu yönetimin politikalarını etkilemek için bir önkoşul olarak görmektedirler (Müslüman Kardeşler ve Cemaati İslami). Bazıları ise devleti ele geçirmeye çalışmaktadır. Hepsi belli koşullar altında (çoğu geleneksel İslam ve Avrupa düşüncesinde olduğu gibi) şiddetin meşru olduğuna inanmaktadır, ancak bu koşulların ne zaman oluştuğuna dair farklı görüşlere sahiptirler.

Köktendincilik modern toplumsal ve ekonomik koşullara, hızlı kentleşmeye, geleneksel toplulukların ve sanatların ortadan kalkmasına, işsizliğe ve umutsuzluğa tepkidir. Köktendinciliğin en ateşli takipçileri arasında 'küçük tüccarlar, komisyoncular, zanaatkârlar, öğrenciler, öğretmenler ve devlet memurları' vardır.[63] Köktendinciler laik ideolojilerin vaat ettiği umutların gerçekleşmemesi üzerine gelişmişlerdir. Özellikle Kutub gibi bir kuramcının yaklaşımının, sorgulayan, toplumda yerini bulamamış ve hayatta kendine bir rol arayan kişilere hitap etmesi olası görünmektedir. Köktendincilik İngiliz politikasında 'temel ilkeler' ve kültürel kökler diye adlandırılan şeye dönüşü simgelemektedir; köktendinciler bu açıdan bazen sempatiyle söz ettikleri Avrupa Faşistlerini andırmaktadırlar.

Tarihçinin sorması gereken soru şudur: Köktendincilerin ideolojisi, iddia ettikleri gibi antik erdemin canlanması olmak yerine, İslamiyet'te ne

62) Kökten dincilik kavramı üzerine özellikle bkz. Ayubi (1991: 42-4, 80-1); Choueiri (1997: xvi-xix; Roy (1994: 11).

63) Choueiri (1997: xv, 64); Zubaida (1993: ix); Roy (1994:3).

ölçüde yenidir? Zubaida, köktendinciliği tamamen modern bir ürün olarak yorumlar: "'Köktendincilik' moderndir ve en iyi ulus ve ulus devleti hakkındaki modern siyasi fikirlerin kavramları ve varsayımlarıyla anlaşılabilir." Zubaida, bilinçsizce olsa bile, siyasal bir varlık olarak 'halk' kavramıyla Leninci parti yapılarındaki Batı etkisinin farkındadır (Zubaida 1993: ix, 18, 33, 155). Ayubi daha ileri gider ve, "İslamiyet'in doğası itibariyle 'siyasi' bir din olduğu" inancının yakın zamanlarda ortaya çıktığını söyler. Din ile siyaset arasında daha önceleri sık sık meydana gelen birliktelik 'Devlet'in dini eline geçirmesi yoluyla' olmuştur (Ayubi 1991: 3-5).

Bu yorumların gözden geçirilmesi gerekmektedir. Öncelikle, kaynağa ('temel'e, usul) geri dönme, yeniden bir Altın Çağ başlatma fikri neredeyse İslamiyet'in kendisi kadar eskidir. İkinci olarak, ümmet kavramına dayandırarak yapılan kitle siyaseti çağrıları, en azından dokuzuncu yüzyıldan itibaren sık sık yinelenmiştir. Üçüncüsü, din ile yönetim arasında bir ayrılmanın meydana geldiği ve birçok Müslüman grubun siyasetle ilgiyi kestiği doğru olsa bile, çoğu bunu bir *ilke* haline getirmemiştir. Tersine, tarih boyunca birçok Müslüman, siyasi gücü dini projelerinin zorunlu bir parçası olarak görmüştür. İlk Şiiler, Abbasiler, Murabıtlar ve Safeviler bununla ilgilenmemişler miydi? Maverdi ile İbn Teymiye'nin öğrettiği şey de buydu.

Değişen şey, bugün siyasi hareketin aşiret ve hanedan bağlamında değil, ulus ve devlet bağlamında gerçekleşmesidir. Aşiret bağları ile geleneksel bağların ortadan kalkması ümmete yeni bir anlam kazandırmıştır – ancak, muhtemelen Afganistan'da böyle olmamıştır. Öte yandan, köktendinciler ulus devletine ve ilkesel olarak milliyetçiliğe karşı çıkarken birlik içinde hareket etmektedirler.

Köktendinciliğin özelliği olan ve onu modernizmden ayıran şey, ilk olarak, Batı'yı ve, Komünizm ile Siyonizm de dahil olmak üzere, Batı'nın temsil ettiği her şeyi reddetmesidir. Bu, 'Batı'nın İslamiyet'e karşı güç ve kapsam açısından yeni bir tehdit oluşturduğu algılamasından kaynaklanmaktadır. İkincisi, inanmayanlara karşı askeri anlamda cihat açma zorunluluğu yeniden vurgulanmaktadır; Sedat'a suikast düzenleyenler buna 'ihmal edilen görev' diyorlardı.[64] Bunun yanı sıra, *bireysel* siyasi şiddet eylemi bazen insanın kendisini feda ettiği şehitlik, sonuçları ne olursa olsun ulaşılmaya çalışılması gereken muhteşem bir amaç, bir dini eylem olarak görülmekte ve üstlenilmektedir. Allah'ın bunu istediğine,

64) *EI* 7: 291; Choueiri (1997: 143-6, 160); Roy (1994: 152-8).

dolayısıyla bu tür davranışların anlamsız olmadığına içtenlikle inanılmaktadır; Allah kişiyi cennette, halkını da dünyada ödüllendirecektir. Bu düşünceyi diğer tektanrılı dinlerin binyılcı mezheplerinde ve İkinci Dünya Savaşı'nın sonunda Nazilerde görmekteyiz. İslamiyet içinde bu düşünce Osman ile Ali'nin suikastçılarına kadar gider. Bu iki özellik inananlarla inanmayanları ayırt etmenin bir yolu olarak Bizler ve Onlar arasındaki yeni-kabileci bir bölünmede birleşmiştir. Bu, İslami uyanış içindeki bir devlette yaşayan gayrimüslimlerin hayrına bir durum değildir.

Müslümanların çoğu, aydınlar, cemaat liderleri ve sıradan halk köktendinci değildir. Diğer dinlerden olanlar gibi onlar da çeşitli siyasi tavırlar benimserler. Batı siyaseti ile ekonomisini İslami değerlerle birleştirme girişimleri sürdükçe, Kuzey Afrika'dan Doğu Asya'ya kadar her yerde modernist gelenek yaşatılmaktadır. Kuzey Afrika'da Hayrettin, Abduh tarafından güçlendirilen oldukça güçlü bir miras bırakmıştır. Örneğin, Fasi (kitaplarını 1950'lerde Fas'ta yazmıştır) Avrupa kültürünü çok iyi bilen bir devlet adamı ve âlimdir ve kendini siyasi gelişmeye ve İslami değerlere adamıştır.[65] Bazı Mısırlı yazarlar açık bir toplum oluşturmaya çalışmaktadırlar; bazıları Abdurrazık'ın liberal tavrını benimseyerek, (Hıristiyanlık'ta olduğu gibi) İslamiyet'te siyasetin prensipte dinden ayrı olduğu ve ayrı kalması gerektiğini söylemektedir. Bazıları ise, Şeriatın daha katı bir şekilde uygulanması gerektiğini savunanların İslamiyet'i 'Yahudileştirdiğini' ileri sürmektedir.[66] Bu yazarlar Arap dünyasında çok sayıda insan tarafından okunmaktadır.

SİYASAL İSLAM DÜŞÜNCESİNİN BUGÜN KARŞI KARŞIYA BULUNDUĞU SORUNLAR

Günümüzde çoğu Batılı için ana sorunlar İslamiyet'in liberal demokrasi ve uluslararası düzenle arasındaki ilişkilerdir. Birçok Müslüman Şeria-

65) E. Rosenthal (1965: 154-78); *EI* 8: 901-2.

66) Ayubi (1991: 202-11); Alexander Flores, "Secularism, Integralism and Political Islam: The Egyptian Debate", içinde yer aldığı derleme Beinin ve Stork (yay. haz.) (1987: 83-94; D. Sagiv, "Judge Ashmawi and Militant Islam in Egypt", *Middle Eastern Studies* 28 (1992), s. 532-46; E. Rosenthal (1965); John Cooper ve diğerleri (yay. haz.), *Islam and Modernity : Muslim Intellectuals Respond* (Londra: Tauris, 1998); Carolyn Fluehr-Lobban (yay. haz.), *Against Islamic Extremism: The Writings of Muhammad Sa'id Al-'Ashmawy* (Gainesville FL: Florida University Press, 1988).

tın belli emirleri ile adaletin uygulanmasını daha önemli sorunlar olarak görebilir. Birçok Hıristiyan ve Marksist de, Şeriatın yerine İncil'in özel emirlerini veya toplumsal ve ekonomik hakları koyarak benzer bir görüşü benimseyebilir.

Birçok İslami düşünür, köktendinci ve modernist, halk egemenliği ile hukukun üstünlüğü ilkelerini savunmaktadır ama çok genel terimlerle. Çoğunlukla bu terimlerle tam olarak ne demek istedikleri ve bunların nasıl uygulanmasını istedikleri pek belirgin değildir. Zaten meselenin önemli kısmı da budur.

Bu genel gözlemlerin ardında basit ama temel bir gerçek yatmaktadır: Müslümanların *Müslüman olarak* Batılı liberallerden farklı bir başlangıç noktası vardır. Temelde Müslümanlar hümanist değildir. Yani, en radikal bir şekilde liberal ve Batılı olan Müslümanlar hariç, bütün Müslümanlar için insanlar ancak Müslüman iseler, veya tanrısal bir ahlak yasası olan bir başka tektanrılı dine inanıyorlarsa meşru insanlar olurlar. Eğer İslamiyet'in önceliğinin yerine Hıristiyanlığın önceliğini koyarsanız, bir-iki yüzyıl öncesine kadar aynı şey Hıristiyan Batı'da yaşayanlar için de geçerliydi. Başlangıç olarak bu, yurttaşlık algılamasını temelden değiştirmektedir.

İkinci olarak, *bir Müslüman olarak* bir Müslüman için en önemli şey, insanın kendisinin ve mümkün olduğu kadarıyla başkalarının da Tanrı'nın yasasına uymasıdır. Bunun nasıl başarıldığı ikincil derecede önemlidir. Bu çok farklı bir siyasi öncelikler dizisi ortaya çıkarmaktadır. Ne kadar önemli olurlarsa olsunlar, insan haklarının, özgürlüklerin, hukuk düzeninin ve demokratik süreçlerin ikincil derecede önemi vardır anlamına gelmektedir. Demokratik süreçler söz konusu olduğunda, aynı şeyler iki yüzyıl öncesine kadar Hıristiyan Batı'da yaşayanlar için de söylenebilirdi (insan, Hıristiyan Batı tam anlamıyla Hıristiyan Batı olmaktan çıktığından beri demek istiyor). Ancak Batı toplumunda (her ne kadar pratikte, özellikle yabancılar söz konusu olduğunda çoğunlukla ihmal edilseler bile), insan hakları özgürlükler ve hukukun üstünlüğü temel ve değiştirilemez ilkeler olmuşlardır. Ben bunun Hıristiyanlıktan değil de, yüzyıllardır Batı kültürüne nüfuz eden klasik Stoacılıktan ve benzer felsefelerden kaynaklandığını düşünüyorum.

Bunlar bir üçüncü nokta ile birlikte görülmelidir. Bu da, siyasal İslam düşüncesi tarihi ile ilgilenen herkesin gördüğü, sadece Şeriat tarafından kısıtlanan ırsi monarşik yönetim geleneğidir. İslam dünyasında başka yönetim biçimleri ve uygulamaları, İslam dünyası Batı'nın etkisi altına girdi-

ğinden beri, ve (insan sözü şöyle bitirmek zorunda hissediyor) bu etkinin altına girdiği için, gündeme gelmiştir. (Tabii, bugün benzer şeyler Avrupalı olmayan diğer siyasi kültürler için de söylenebilir.) Bunun anlamı şudur: İster ırsi monarşi, ister (bazı ilkeler veya ortak çıkar adına tek bir kişinin yönetimi anlamında) 'diktatörlük' biçiminde olsun, tek adam yönetimine doğru bir eğilim rastlantısal değildir; tersine, İslam dünyasının tamamında olmasa bile, birçok ülkesinin siyasi kültürüne kazınmıştır (ancak İran ve Türkiye artık istisnadırlar). Bir başka deyişle, bu tür rejimler meşru kabul edilmektedirler çünkü vardırlar, bir şekilde 'kanun ve düzen' sağlamaktadırlar ve İslam adaletinin (Şeriat) uygulanmasını teşvik etmekte veya onaylamaktadırlar. Son zamanlardaki Amerikan propagandası ışığında şaşırtıcı görünse de, bence bu konudaki tek ciddi istisna İran'dır.

Bunları söyledikten sonra şu gözlemleri de yapalım. Birincisi, genel olarak Müslümanlar arasında, yöneticiler de dahil olmak üzere, herkes hukukun üstünlüğüne uymak zorundadır; sadece bu Şeriata bağlılık anlamına gelebilir. Genellikle bir yöneticinin seçilmesi gerektiği varsayılır, veya eğer seçilmemişse, halk tarafından destekleniyor olmalıdır. Nüfusun çoğunluğunun Müslüman olduğu çoğu ülkede seçilmiş bir temsilciler meclisi vardır. Bu yönetim İslami normlar olan şura ve icma yoluyla meşrulaştırılabilmektedir.[67] İslamiyet adına demokrasiye karşı çıkacak insan çok olmayacaktır (ancak bkz. Enayat 1982: 137-8). Örneğin, "şura süreci uygulanmadan toplum tarafından ve toplum adına siyasi güç kullanılamaz ve yasal değildir. Hiç kimse kişisel yönetim yetkisine sahip değildir" (Avrupa İslam Konseyi 1980 ve 1981).[68] Avrupa İslam Konseyi aynı zamanda hisbaya dayandırarak siyasi katılımı bir hak ve görev olarak kabul etmiştir.[69]

Bunu yukarıda söylenenlerin bağlamına yerleştirecek olursak, bazı diktatörlük biçimleri, (günümüzde çoğu kişinin bu değerleri eksik bulmasına ve onaylamamasına rağmen) İslamiyet'in temel değerlerine (Allah'a, Muhammed'in peygamberliğine ve Şeriata inanmak) karşı gelmedikleri

67) Enayat (1982: 131); Ahmed (1987: 151).

68) Salem Azzam (yay. haz.), *Islam and Contemporary Society* (Londra: Longman, 1982), s. 260. Bruno Étienne, *L'Islamisme radicale* (Paris: Hachette, 1987), s. 355, 358.

69) Azzam (yay. haz.), s. 260; Étienne, s. 359. İslamiyet ve demokrasi için bkz. Gudrun Kraemer, "Islamist Notions of Democracy", içinde yer aldığı derleme Benin ve Stork (yay. haz.) (1997: 71-82); Fazlur Rahman, "The Principle of Shura and the Role of the Umma in Islam", *American Journal of Islamic Studies* 1 (1984), s. 1-9; Enayat (1982: 129-38); Gardet (1981: 331-43).

sürece, siyasal İslam kültüründeki egemen değerler tarafından dışlanmamaktadır. Bu noktada, ana siyaset kültüründen çok farklı olarak, özellikle köktendincilerin şura ile birlikte, *liderlik* kavramını da vurguladıklarını kaydetmeliyiz. Sürekli olarak kendi kişisel özellikleri yoluyla yönetecek 'karizmatik bir başkan' aranmaktadır. "Genelde parti ne kadar radikalse, başkan da o kadar merkezidir." Böyle bir kişi hem dini, hem de siyasi lider olur (Roy 1994: 43-4). Bu, İslam kültüründeki bir başka monarşik öğeden, (Muhammed gibi ama daha düşük bir statüde olan) bazı bireylerin zaman zaman Tanrı tarafından topluma liderlik etmek için esinlendirildiği veya seçildiği inancından kaynaklanmaktadır. Bu tür insanlar halkın oylarıyla seçilmezler; onlar, dindarlık, erdem, kişisel duruş ve benzeri dini kriterlere göre tanınırlar.

Köktendinciler çok açık bir biçimde Allah'ın hâkimiyeti (mutlak hükümranlık) kavramı ile halkın egemenliği ve seçilmiş temsilcilerin otoritesi kavramlarını zayıflatmaktadırlar (Ayubi 1991: 66). Yine kuramsal olarak bütün tektanrıcılar buna katılacaklardır. Ancak Müslüman köktendinciler tanrının hâkimiyeti kuramını özel bir şekilde kullanmaktadırlar. İlk olarak, köktendinciler temsilcilerin yeterince ehliyetli olmaları gerektiğini, yani, dini bakımdan bazı güzel ahlaki ve entelektüel özelliklere sahip olmaları gerektiğini vurgulamaktadırlar.[70] Benzeri bir düşünce John Stuart Mill ile T. S. Eliot'da da vardır.[71] Pratikte bu kolayca, İran'da olduğu gibi, seçilmiş yönetimlerin kendi kendilerini atayan dini seçkinlerin egemenliğine girmesine yol açabilmektedir.

İkinci olarak, Şeriatın tanrısal bir yasa olduğu gerekçesiyle parlamentonun yasama alanı kısıtlanır (örneğin Mevdudi, *EI* 6: 873b). Örneğin Turabi, 'İslami yönetim düzeninin kesinlikle bir temsili demokrasi biçimi' olduğuna inanmaktadır; ancak bu ifadeyi çok ilginç bir şekilde sulandırır: "İslami bir yönetim tam olarak halkın, halk tarafından seçilmiş doğrudan yönetimi değil, Şeriat yönetimidir." Ancak (şöyle devam eder), "Bir anlamda bu halkın yönetimidir; çünkü, Şeriat insanların inançlarını, dolayısıyla da iradelerini temsil eder. Bir temsilciler organının bu şekilde kısıtlanması toplumun dini iradesinin üstünlüğünün bir garantisidir" [Esposito (yay. haz.) 1983: 244]. Bu oldukça tipik bir ifadedir. Bunun

70) Bkz. Rashid Rıza, Gardet'te (1981: 128-31); Enayat (1982: 136); ve *EI* 3: 1070b'de The Muslim Brethren.

71) J. S. Mill, *Representative Government*, 7. bölüm; T. S. Eliot, *The Idea of a Christian Society* (Londra: Faber & Faber, 1939).

demokratik seçimlerin gerçek otoritesinin ortadan kaldırılmasına yol açtığı açıktır. Bu görüş Batı'nın demokrasi fikrini Rousseauvari bir şekilde yorumlayarak İslami idealle birleştirmektedir.

Doğal olarak sorulacak soru şudur: Şeriat nasıl ve kim tarafından yorumlanmalıdır? 'Toplumun dini iradesinin' ne olduğunu nasıl bileceğiz? Bu soru karakteristik bir biçimde cevapsız bırakılmıştır. Bir Hıristiyan'ın da benzer görüşleri olabilir; ancak Hıristiyan, en azından siyasal bağlamda dini Doğruluk kavramının yorumunu büyük bir olasılıkla seçmene bırakır. Ancak, kürtaj gibi bir konu bazı ülkelerde istisna oluşturmaktadır.

Son olarak anayasal konularda, bir bütün olarak hem modernist, hem de köktendinci siyasal İslam düşüncesinde ayrıntı son derece azdır. Müslüman Kardeşler 'ayrıntıları zamana, yere ve insanların ihtiyaçlarına' bırakacaklarını söylüyorlardı (Mitchell 1969: 245). Kutub'a göre, "İslami ilkeler üzerine kurulu bir yönetimin biçimi çok önemli değildir. Kuramsal olarak İslam devletinin yönetim biçiminin cumhuriyet mi, yoksa başka bir şey mi olduğu o kadar önemli değildir." Ona göre, "devletin iyiliği kurumlarına değil, ilkelerine bağlıdır" (Moussalli 1992: 162-3). Köktendinciler ise, 'teknik konularda boş tartışmalar saydıkları için', anayasaların ayrıntılarına ve günlük siyasetin konusu olan yönetim süreçlerine aldırış etmeme eğilimindedirler. Choueiri, 'somut siyaseti tartışmaya duyulan bu nefretin çağdaş İslam köktenciliğinin alameti' olduğunu söyler. "Kutub'un bu konuya olumsuz yaklaşmasının oynadığı rol kuşkusuz en belirleyici etmen olmuştur" (s. 154). V. S. Naipaul bunu, 1979 devriminden hemen sonra, beklentilerin en yüksek ve köktendinci projenin de doruk noktasında olduğu zamanda, İslam dünyasındaki kişilerle yaptığı söyleşilerde saptar:

> Yirminci yüzyılın sonlarındaki İslamiyet'in siyasi konuları gündeme getirdiği görülmektedir. Ancak, İslamiyet'in kaynağındaki kusur, bütün İslam tarihi boyunca var olan kusur, bu yeni İslamiyet'te de vardır: İslamiyet gündeme getirdiği siyasi konulara hiçbir siyasi veya pratik çözüm sunmamıştır. Sadece imanı öne sürmüştür. Sadece her şeyi çözümleyecek –ancak artık olmayan– Peygamber'i öne sürmüştür. Bu siyasi İslam öfkeydi, anarşiydi.[72]

Aynı şekilde Ayubi de şöyle demektedir: "İnsan Müslüman Kardeşler'in veya İran ruhban sınıfının manifestolarında İslami *devletin* veya İslami

72) *Among the Believers* (Londra: Penguin, 1981), s. 89, 331.

ekonominin neye benzemesi gerektiğinin ayrıntılı bir tarifini arayabilir, ancak bu arayış boşuna olacaktır" (s. 42). Bunun nedeni kısmen asıl önemli olan şeyin, ahlaki ilkeler ile yönetimdekilerin erdemi olduğu ve bunların sağlanması halinde her şeyin yoluna gireceğine inanılmasıdır (bkz. Roy 1994: ix, 45, 62). Bunun sonucunda, insanlar halkın egemenliği ve hukuk düzeni hakkında konuştuklarında, bunun ciddi bir öneri mi yoksa retorik bir araç mı olduğu konusu her zaman açık olmamaktadır.

ÖZGÜRLÜK, EŞİTLİK, KADINLARIN DURUMU VE GAYRİMÜSLİMLER

Toplumsal ve siyasi bir norm olarak özgürlük[73] siyasal İslam düşüncesine ancak son 150 yıldır, o da Avrupa etkisine tepki olarak girmiştir. Genelde liberal değerlerin gelişmesi, tam olarak değilse de, kısmen din ile devlet işlerinin ayrılmasına bağlıdır. Ancak, hem geleneksel İslam düşünürleri, hem de köktendinciler için devletin fonksiyonu günlük yaşamda dini değerleri uygulamayı da içermelidir; bunun devletin en önemli, hatta tek görevi olduğu tekrar tekrar belirtilmiştir. Köktendinci manifestolar halkın kolektif olarak uygulayacağı ve otoriteler tarafından denetlenecek olan, özellikle de seks, kadın ve aileye ilişkin ahlaki kuralların ayrıntılı bir listesini içerir' (Ayubi 1991: 42) (aile konusuyla ilgili olarak Katoliklikle karşılaştırınız). Mevdudi bir örnek verir: 'Erdemi geçerli kılmaya ve kötülüğü ortadan kaldırmaya önem vermeyen; zinanın, içkinin, porno edebiyatın, açık saçık filmlerin, güzelliğin ahlaksız bir biçimde sergilenmesinin, kadınlarla erkeklerin birbirleriyle düşüp kalkmasının, karma eğitimin vs. serbestçe sürdüğü bir devlete İslam Devleti denemez (Ahmed 1987: 93; aynı zamanda bkz. Humeyni, s. 453). Baştan aşağı Devlin; Hart'ın görüşlerinden eser yok. Özgürlüğün Batılı anlamda var olabilmesi için, geleneksel İslami öğretiyi değiştirmek veya göz ardı etmek gerekmektedir.

Öte yandan, İslamiyet'te eşitlik geçmişte ve günümüzde Hıristiyan veya hümanist düşüncede olduğundan daha fazla vurgulanmıştır (yakın zamanlara dair bir örnek için, bkz. Ahmed 1987: 158). Köktendinciler de dahil olmak üzere modern yazarlar, sosyal ve ekonomik politikada İslamiyet'i genellikle kapitalizm ile devlet sosyalizminin (veya Komüniz-

73) Hurriya üzerine *EI*; F. Rosenthal (1960).

min) hatalı aşırılıkları arasındaki orta yol olarak tanımlamaktadırlar.[74] Dolayısıyla, İslamiyet'in özel mülkiyet hakkını savunduğu söylenir ama sadece gerçek mülk sahibi Allah'ın bir emaneti olarak. İslamiyet toplumun bütün üyelerinin, özellikle de yoksulların geçimini sağlama görevini vurgular. Müslüman Kardeşler buna İslami sosyalizm demektedir.[75] 1930'larda Hindistan'da yazan Muhammed İkbal yeni bir Müslüman devletin karşı karşıya kalacağı sorunun yoksulluk olacağını ve "Müslümanların İslamiyet'in hukuki ilkeleriyle uyumlu olarak ve uygun bir biçimde toplumsal demokrasiyi kabul etmesinin devrim değil, İslamiyet'in özgün saflığına geri dönüş olacağını" söylemiştir (Ahmad 1967: 163). Pakistan Başbakanı 1949 yılında, "İslam sosyalizmi, bu ülkede yaşayan herkesin beslenme, barınma, giyinme, eğitim görme ve sağlık yardımı alma konusunda eşit hakka sahip olduğu anlamına gelir" demiştir (Choueiri 1997: 52). Sosyal güvenlik ile özel mülkiyetin bu birleşimi ana İslami düşünceyi Aristoteles'in, John Locke'ın, modern Katolik Kilisesinin ve Batı'nın daha yakın dönemlerdeki siyasal düşüncesinin görüşlerine yaklaştırmaktadır.[76]

Tabii ki, geleneksel olarak eşitlikle, erkek Müslümanlar arasındaki eşitlik kastedilmiştir. Bu da bir İslam devletinde veya Müslümanların çoğunlukta olduğu bir devlette insan hakları konusunu gündeme getirir. Zubaida, "İslamiyet'in herhangi bir spesifik insan hakları öğretisi yoktur," der; ama Müslümanlar İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni (1948) imzalamışlardır ve Beyannameyi İslami öğretiye tam olarak uygun bulmuşlardır; hatta bu noktaya ilk olarak İslamiyet'in ulaştığını ileri sürmüşlerdir.[77] İslami ahlak kültürünün güçlü yanı, ahlaki görevlerin devletten bağımsız olarak *gayri resmi* uygulanması olmuştur. Ancak, asıl konu hakların *ayrıntılı olarak* nasıl uygulandığı ve tabii ki, *kime* verildiğidir.

Genel olarak geleneksel İslamiyet'in veya köktendinciliğin etkisi ne kadar fazlaysa, kadınlar o derece kısıtlanmışlar, gayrimüslimlerin durumu da, özellikle de tektanrılı bir dinden olmayanların durumu, o derece zorlaşmıştır. Modernistlerin çoğu, ama köktendinciler arasından sadece Turabi,

74) Örneğin Mawdudi: M. A. A. Maudoodi, *Capitalism, Socialism and Islam*, 2. baskı (Kuveyt: Islamic Book Publications, 1987); Azzam (yay. haz.), s. 259-60. Bkz. Choueiri (1997: 118-22); Enayat (1982: 139-58).

75) *EI* 3: 1070a-b; Choueiri (1997: 50-1).

76) Örneğin bkz. James Tully, A *Discourse on Property* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

77) Sami Zubaida, "Human Rights and Cultural Difference: Middle Eastern Perspectives", *New Perspectives on Turkey* 10 (1994), s. 8; Enayat (1982: 132).

evlilikte kadınların eşit olmasını, tekeşliliği, her iki tarafın da boşanma hakkı olduğunu ve eğitimde kadın-erkek eşitliğini savunmuştur.[78] (Yakın zamana kadar birçok Avrupa ülkesinde de ne kadınların ne de erkeklerin boşanma özgürlüklerinin olduğunu unutmamak gerekir.) Abduh'un İbn Rüşd'le aynı çizgide olan öğrencilerinden biri, Müslüman uygarlığının gerilemesinin nedeninin kadınların köle statüsünde olmaları ve dolayısıyla da 'ülke ahlakına' şekil verme görevlerini yerine getirememeleri olduğunu söylemiştir. Bu yazar, evdeki baskının devletin baskısının temelini oluşturduğunu ileri sürmüştür: 'Özgürlük ve kişisel haklara saygı' sadece 'kadının statüsünün çok saygı gördüğü, ve kadının düşünce ve eylem özgürlüğüne sahip olduğu' yerlerde bulunur.[79]

Öte yandan Raşit Rıza, cinsiyetler arası ilişkiler konusunda geleneksel Müslüman hukukunu savunmuştur (E. Rosenthal 1965: 72-3). Müslüman Kardeşler daha fazla eşitlik amaçlamıştır: Kadınlar eğitim görebilir ve ev dışında çalışabilir; ancak kadınların siyasi hakları "kadınlar ve erkekler daha eğitimli olana kadar askıya alınmalıdır" (Mitchell 1969: 257). Mevdudi güçlü bir şekilde geleneksel ayrımcılığı, kadınların baskı altında tutulmalarını ve siyasi yaşama dahil edilmemelerini vurgulamıştır; dört kadınla evlenmeyi ve çocukların evlendirilmesini savunmuştur.[80] Kutub kadınlara farklı muameleyi savunurken biraz daha ılımlı ve daha muğlaktı (*Social Justice*, s. 50). Şeriati bunun zor bir konu olduğunu kabul ediyor gibidir: O, kadınların ayrı ama eşit olmalarını istemiştir; kadınların kamu yaşamına katılımlarını desteklemiştir (Keddie 1981: 220-1). Turabi kadınlara eşit siyasi haklar verilmesini isteyerek daha ileri gitmiştir (Osman, s. 416).

Gayrimüslimlerin hakları ile ilgili günümüz İslami görüşleri, siyaseten doğruluk nedeniyle Batı'da daha az ilgi çekmiştir. Ancak bu daha önemsiz bir konu değildir; hatta bir ölüm kalım meselesi olabilir. Gayrimüslimlerin siyasi, hatta hukuki eşitliğe sahip olma umutları, onların siyasi ve toplumsal kimliklerinin nasıl algılandığına bağlıdır. Pakistan'la ilgili olarak, Mevdudi geleneksel hukuki görüşü savunmuş ve cizye ödemeleri koşuluyla gayrimüslimlerin can güvenliğinin sağlanması, ama onlara herhangi bir siyasi rol verilmemesi gerektiğini söylemiştir; aynı zamanda İslamiyet'ten

78) Osman, s. 416-17; Ahmad (1967: 72-5); Ahmad ve von Grunebaum (yay. haz.) (1970: 57).

79) A. Hourani (1983: 164-8).

80) Ahmad (1967: 213, 219); Ahmed (1987: 108-9).

çıkanların ölüm cezasıyla cezalandırılmalarını istemiştir.[81] Buna karşın Cinnah, bağımsızlığın arifesinde Kurucu Meclis'te yaptığı ünlü konuşmasında (1948), dinin vatandaşlıktan ayrılmasını savunmuştur: "Pakistan Devleti'nde kendi tapınaklarınıza gitmekte özgürsünüz. Herhangi bir dinden olabilirsiniz (...) bunun devletle hiçbir alakası yoktur. (...) İşe hepimizin devletin eşit haklara sahip vatandaşları olduğumuz temel ilkesi ile başlıyoruz." Cinnah, "Zaman içinde göreceksiniz ki, Hindular Hindu olmayı, Müslümanlar da Müslüman olmayı bırakacak; ama bu, devletin yurttaşları olarak siyasi anlamda olacak, dini anlamda değil, çünkü din insanların kişisel inancıdır," diyordu. (Ahmed 1987: 79). Bu konuşma Müslüman dünyasında yapılmış ve din ile siyasetin birbirinden ayrılmasını ve laik siyasi kimliği savunan en içten konuşmalardan biriydi. Ancak Pakistan'da tam tersi oldu. Zaferi Mevdudi'nin görüşü kazandı.

Bir Müslüman için vatandaşlık ile dini inancı birbirinden ayırmanın bir Hıristiyan'a veya bir hümanistte göre daha zor olduğu görülmektedir. Bu tarihsel kökenlere ve ilk ilkelere kadar gitmektedir (bkz. s. 31). Hıristiyanlık yabancı bir toplumda ortaya çıkmış ve kendisini devletten ayırmıştır; oysa İslamiyet siyasi topluma egemen olmuştur. Bu iki dinin din kitapları bu farkı yansıtmaktadır ve tanrısal vahye inananlar ahlaken bu metinleri temel almak zorundadırlar. Sadece Abdürrazık'ın amaçladığı türden bir entelektüel devrimin İslamiyet'te bir değişiklik yaratması mümkündür.

İSLAMİYET VE MİLLİYETÇİLİK

Bir genelleme yapılacak olursa, yurttaş kimliğinin temeli olarak dinin alternatifi, özellikle Avrupa'da, milliyet olmuştur. Müslümanlar milliyeti her zaman tanımışlardır; din toplumunda farklı ırktan, renkten, dilden ve geleneklerden olan insanlar bir arada yaşarlar. Ancak, on dokuzuncu yüzyılın sonlarına kadar, milliyet hiçbir zaman devletin bir temeli olarak görülmemiştir (İran de facto bir ulus devleti idi ama Şii kimliğine sahipti).

İslam dünyasına ulus devleti fikri diğer Avrupa siyaset fikirleri ile birlikte girdi. İnsanın ülkesini veya vatanını sevmesi bazı Mısırlı ve Türk yazarlar tarafından olumlu bir erdem olarak vurgulanmaya başlandı.[82] Tah-

81) Ahmed (1987: 103-4); Choueiri (1997: 111-12); Ahmad (1967: 220).

82) Lewis (1988: 40-1); A. Hourani (1983: 70-1); Choueiri (1997: 31, 177); E. Rosenthal (1965: 171).

tavi (1801-73) aynı ülkede yaşayan insanların, aynı dinden insanlar olarak birbirlerine karşı aynı yükümlülüklerinin bulunduğunu savunuyordu (A. Hourani 1983: 79). Lütfi Seyyid (1872-1963; o da Mısırlıdır) evrenselliği ("İslam dünyası bütün Müslümanların vatanıdır" fikri) İslam (yani Osmanlı) emperyalizmiyle bir tuttu; ona göre, bunun modası geçmişti ve yerini 'belli bir vatanı olan bütün Doğu ülkelerinin arzusuna uygun bir inanca, milliyetçilik inancına' bırakması gerekiyordu.[83] Arap milliyetçiliği de ulus devleti konusunu son derece karmaşık bir hale getirdi;[84] çünkü bir pan-Arap devleti umudu hiçbir zaman olmadı.

Ancak birçok modernist, milliyetçiliği bölücü ve 'İslami evrensellikle uyuşmaz' bir şey olarak görmüştür.[85] Köktendinciler daha da ileri gitmektedirler: Milliyetçilik cahiliyenin (İslamiyet öncesi cehalet: Kutub) ürünüdür, "ırkçı ve milliyetçi fanatikliğin şeytanıdır" (Mevdudi, Choueiri 1997: 102). Kutub, işkencecilerinin son derece bağlı olduğu Arap milliyetçiliğini keskin bir dille eleştirdi. Arap milliyetçiliğinin ırkın 'aşağılık ve hayvani bağlarını' yücelttiğini söylüyordu (Choueiri 1997: 104). Vatan ideali İslam ümmetine uyarlanmıştı (Enayat 1982: 115). Belki de Arap milliyetçiliği ideolojisini geliştirmede Hıristiyanların önemli bir rol oynamış olmaları rastlantı değildir (Vatikiotis 1971: 165).

Uluslararası ilişkilerle ilgili olarak, Müslüman ülkeler arasında daha yakın bir ekonomik işbirliğine gidilmesi ve bir İslam Dünyası Mahkemesi kurulması için sık sık çağrılar yapılmaktadır.[86] 1987 yılında Ebu Süleyman (Malezyalı bir akademisyen) İslami ilkeleri güncelleyerek uluslararası düzene uygulamaya çalışmıştır; Ebu Süleyman, askeri cihadın terk edilmesini ve tevhid –insanlığın birliği ve eşitliği– üzerine kurulu bir dünya düzeninin kurulmasını savunmaktadır.[87] Ancak henüz bunlardan herhangi birini uygulamaya koymak için ciddi bir girişimde bulunulmamıştır. İslamiyet'teki ve on dokuzuncu yüzyıl sonlarındaki Pan-İslamizmdeki özgün milliyetçilik ötesi ideallerin ve onları cisimleştiren çok milliyetli imparatorlukların

83) E. Rosenthal'de (1965: 122-3); bkz. A. Hourani (1983: 178, 206).

84) Bunun hakkında bkz. A. Hourani (1983: 11. bölüm); E. Rosenthal (1965: 5. ve 7. bölümler); Choueiri (1997: 53).

85) Enayat (1982: 115); Kerr (1966: 139)'da 'Abduh.

86) Örneğin Azzam (yay. haz.) s. 264-5.

87) AbdulHamid A. AbuSulayman, *The Islamic Theory of International Relations: New Directions for Islamic Methodology and Thought* (Herndon VA: International Institute of Islamic Thought, 1987). Bu atıf için David George (1994) tarafından yapılan bir sunuma şükran borçluyum. Bkz. Khadduri ve Liebesny (yay. haz.) (1955: 350-72).

yerini devlet sisteminin aldığı görülmektedir.[88] Çoğu Müslüman ülkesinde zayıf bir ulusal kimlik duygusu vardır ve bu duygu ulus devletinin İslami olmadığını ileri sürenler tarafından daha da zayıflatılmaktadır. Gördüğümüz şey şudur: Kişi Müslüman olduğunun ne kadar farkında olursa, ulus devletine ahlaki bir otorite atfetmeye o kadar az eğilimli olmaktadır.

Bu nedenle, toplumun ve vatandaşlığın dini bir şekilde tanımlanmasının tek alternatifi milliyet olduğu sürece, İslam dünyasında dine bağlı olmayan bir vatandaşlık görüşünün ağırlık kazanma umudu yüksek değildir.[89] Bu aynı zamanda özgürlük ve insan hakları umudunun da yüksek olmadığı anlamına gelmektedir. Ancak, Batı da ahlaken daha üstün olduğunu iddia edemez: Yirminci yüzyılda ulus adına işlenen kötülükler, İslamiyet adına işlenenlerden çok daha büyüktür.

88) James P. Piscatori, *Islam in a World of Nation-States* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

89) Vatikiotis (1971: 204-5 ve 1987: 38, 55).

Sonuç

Siyasal İslam düşüncesi tarihi önümüze eşsiz bir entelektüel gelenek sermektedir. Gözümüze ilk çarpan şey din ile siyaset arasındaki ilişkidir. İslamiyet dünyayı fethetmeye ve İslamlaştırmaya kararlı bir din olarak ortaya çıktı. 'Siyaset' ve 'devlet' genel misyonun alt öğeleriydi: Müslüman toplumlar ve yöneticiler zekât ve baş vergisi gibi yollarla vergi topladılar; orduları kendilerini cihada adamıştı.

Ancak, 850 yılından sonra işler biraz değişti. İktidar, askeri işleri yöneten ve hukuku ve düzeni koruyan bir Sultan ile toplumsal, ailevi ve ticari işleri yöneten ulema arasında bölündü. Sünniler ve İmami Şiiler arasında Peygamberin ve ilk İmamların dini-siyasi projesinin yerini siyasi dingincilik aldı. İslamiyet bu açıdan Hıristiyanlığın tam tersi yöne gitti. Hıristiyanlık başlangıçta siyasi katılıma karşı çıkmış ama Roma İmparatorluğu'nun son dönemlerinde ve daha sonra siyasallaşmıştı. Siyasi düzenin dinden ayrılması en belirgin olarak Osmanlı İmparatorluğu'nda meydana geldi. Ancak İslamiyet'in askeri yönü hiçbir zaman ortadan kalkmadı; dinginci ulema başka ülkelere saldırganlığı sorgulamadı.

Bu, uygulamada meydana gelen bir değişiklikti, kuramda o kadar değişiklik olmadı; ama insanların neyi kabul edilebilir bulduklarını göstermek-

tedir. Artık kuram ile uygulama arasında oldukça büyük bir uçurum ortaya çıkmıştı (Keddie 1963). İslamiyet'in siyasi boyutu fıkıhta ve siyasi retorikte ifade edilmeye devam etti. Maverdi bu boyutun güncelleştirilmiş bir biçimini ortaya attı. Selçuklular ile onların ardıllarının zamanında kamu otoritesinin görevinin Şeriatı savunmak, uygulamak ve İslami öğretiyi teşvik etmek için gücünü kullanmak ve hamilik yapmak olduğu kabul edildi.

Hıristiyanlıkta olduğu gibi İslamiyet'te de 'ilim' ile iktidar arasında spesifik bir ilişki vardı (Chamberlain 1994). Peygamber ve Halife ideali 'gerçek' bilgi (dini anlamda ilim) ile iktidarı birleştirdi. Sonunda İslam dünyasında meşruiyet kazanan bu tek bilgi türü (F. Rosenthal 1970) ulemanın toplumsal otoritesini artırdı; çünkü, sadece onlar neyin doğru olduğunu bildiklerini söyleyebiliyorlardı. Ortaçağ'daki Hıristiyan din adamları gibi ulema da yapılabilecek şeyler üzerinde veto yetkisine sahipti. Ortaçağ Hıristiyan aleminde bilgi (scientia, vahyedilen gerçek anlamında) bir süre için İsa tarafından ihsan edilen makamlar olan piskoposlar ve Roma kilisesi ile bağdaştırılmıştır (Tierney 1972: 39-45). Bilginin ulemaya verdiği güç Avrupa'daki din adamlarının sahip olduğu güce göre daha yaygın ve daha belirsizdi ama çok daha kalıcı olduğu ortaya çıktı.

İslamiyet'in uyulması gereken temel metinleri, kimi insanların inançların yaşanabilmesi için siyasi güç ile dini otorite arasında zorunlu bir bağ olduğu görüşünü vurgulamalarını mümkün kıldı. Bu yüzden de, Maverdi Halifeliği, İbn Teymiye ise Sultanlığı ele aldı. Aynı şekilde "Sezar'ın hakkını Sezar'a, Tanrı'nın hakkını Tanrı'ya verin" (Matta 22: 21) diyen Hıristiyanlığın kurucu metinleri de Hıristiyanlığın siyasi rolünü her zaman itiraz edilebilir kılmıştır. Bütün İslam hanedanları dinen sağlam ve coşkulu olduklarını ısrarla vurgulamak zorundaydılar. Başlangıçta dinle ilgili olarak oldukça gevşek bir tutum sergileyen bazı hanedanlar, daha sonra kendilerine destek sağlamak için İslami ortodoksiye döndüler. Değişik kültürel grupların barışçıl bir şekilde bir arada yaşamalarına olanak sağlamış olan patrimonyal sistemin erdemleri, İbn Teymiye'nin, Meclisi'nin, Evrengzib'in ve II. Abdülhamid'in İslami doğruluğu dayatma programları sırasında tekrar tekrar kayboldu. Dahası, İslamiyet'in içindeki birçok dini hareket, misyonları için siyasi gücün ele geçirilmesini zorunlu gördü (örneğin Murabıtlar); bazıları da çok açık bir biçimde devrimciydi (Safeviler). Günümüz köktendincileri bu gelenekten gelmektedirler.

İslami siyasal düşünce tarihinin bir başka çarpıcı özelliği, yenikabilecilik ile patrimonyalizm arasındaki sürekli diyalektiktir. Günümüzde bu sürmektedir. Bu diyalektik bir dereceye kadar din ile siyaset, ule-

ma ile sultan arasındaki ilişkiyi yürütmektedir. Yeni-kabilecilik (dini anlamda) haricilere karşı bir tavır olarak ortaya çıktı; dini bilgiyi ve vukufu yaymakla görevli olanlar dahil, kişisel ilişkileri vurgular; başarılı bireyin sorumluluğuna ve değerine (bkz. s. 31) ve anlatısal bilgi kuramına inanır. Yeni-kabilecilik ve patrimonyalizm dini değer ve toplumsal statü göstergesi olarak kalıtıma inanır; aileye, klana, hanedansal ve kavmiyetçi bağlara ve hami-çırak kurumuna inanır. Statüleri edinilmiş veya miras yoluyla kendilerine geçmiş nitelikler üzerine kurulu olan ulema, toprak sahipleri ve tüccarlar gibi ayan kesimden aileler siyasal toplumun hücreleriydi (Chamberlain 1994). (Bu büyük ölçekli ticarete uygundu ama muhtemelen endüstri toplumuna uygun değildi.) Tek başına patrimonyalizm İktidar Çemberi kuramında, Dört Sınıf ile ifade edilen toplumsal hiyerarşi idealinde ve seçkinler ile kitleler arasındaki farkta ortaya çıkmaktadır. Patrimonyal ve aslında özgün Hindu değerleri olan değerler İslamiyet'te ve kabilede geçerli olan toplumsal eşitlik değerinin önüne geçebiliyordu (Marlow 1997). Tarımla uğraşanlar dört sınıftan birini oluşturuyordu; patrimonyal modelde halk, bakılması ve vergi karşılığı korunması gereken koyunlar olarak kabul edilmektedir.

İslami siyasal düşünceyi Avrupa siyaset düşüncesinden en çok ayıran şeyin ardında patrimonyalizm ile yeni-kabilecilik yatmaktadır; burada kamu görevi kavramı, bireysel yöneticilerden bağımsız devlet kavramı ve özel ile kamusal arasında bir ayrım bulunmamaktadır.[1] Devlet kavramı soyut olduğu için anlatısal düşünceye yabancıydı. Açıkça laik bir siyasi otorite fikri tutamazdı çünkü siyasetin dilini belirleyen şey dini ilimdi.

Bunun çok kapsamlı sonuçları oldu. İslam hükümdarları çok büyük güç sahibi olabilirlerdi ama çoğu hanedan oldukça kısa yaşadı (Osmanlılar çoğunlukla olduğu gibi bu konuda da istisnaydı). Bunun nedeni kişisel otoritelerini kişisel olmayan soyut bir devlete bağlayamamalarıydı. Üstelik, anayasa düşüncesi, yani hukukun üstünlüğü, meşru gücü açıkça tanımlayan prosedürler otoriteyi kişiye bağlı kılmaz. İslam dünyasında ise, otorite kişiye ve hanedana sıkı sıkıya bağlıydı. Bu, hem önemli olan şeyin kişisel özellikler olduğu yolundaki kabileci görüşü, hem de seçilmiş birey aracılığı ile açıklanan tanrısal vahiy yöntemini yansıtıyordu.

Oysa, Avrupa'da anayasal kurallar 'feodal' düzenin içinde vardı; hatta 'hükümdarın kutsal hakkı' kavramı altında bile varlıklarını sürdürmüş-

1) Bunun Avrupa'da nasıl geliştiğini görmek için bkz. Skinner (1978: c. 2, s. 352-8); Black (1992: 186-91).

lerdi. Büyük evlat hakkı gibi kuralların olmaması İslamiyet'te yönetimin kime geçeceği meselesini sorunlu hale getiriyordu. Bu durum siyasi kültürü ve uygulamayı bugün de etkilemektedir ve iktidarın barışçıl bir şekilde el değiştirmesini ve seçim yolu ile yenilenmeyi çok zorlaştırmaktadır. Seçim demokrasisi bireylerin değil, makamların otoritesi olduğunu *varsayar*. Batının etkisinin hissedilmeye başlamasından önce, İslam toplumunda İmametin veya Saltanatın yerine meşrutiyeti veya cumhuriyeti koyma yönünde herhangi bir girişim yoktu.

Bu ilginçtir, çünkü İslamiyet'te ilk zamanlardan beri devletin kökeni, devlet gücünün var oluş nedeni ve meşruiyeti hakkında kuram *vardı*; yani, insanlar hayatta kalabilmek için birlikte yaşamak ve işbirliği yapmak zorundadırlar; insanlar kavgacıdır ve anlaşmazlıkların çıkması kaçınılmazdır; bu nedenle, bir yasa olması gerekir; yasayı bir uygulayanın olması gerekir. Bir başka deyişle, siyasi otoritenin insan doğasından türediği düşünülüyordu. Bu yaygın İran-İslam kuramında yasa hükümdarlıktan *önce gelir*; hükümdarın üstünde, onun değiştiremeyeceği bir Kutsal Yasa olduğu herkes tarafından kabul ediliyordu.

Bu proto-Marsiliusçu[2] veya proto-Hobbescu[3] egemenlik kuramı sürekli olarak tekrar ediliyordu. Bu, tam da Avrupa'da kraliyet otoritesinin kapsamının ve, kısmen onun sayesinde, devlet otoritesinin genişlemesini haklı göstermek için kullanılan türden bir tezdi.[4] Ancak bu görüş İslam dünyasında geliştirilmedi. Hükümdardan başka birisinin yönetmesi gerektiğini kimse söylemiyordu. Bir hükümdarın egemenliği olmazsa insanların birbirlerini boğazlayacağı düşünülüyordu.

Yasa ve düzen tartışmasından, topluma dışarıdan empoze edilmiş, toplumun iradesinin ifadesi olmayan bir siyasi otorite kavramı ortaya çıktı. Otorite halktan değil, (on altıncı yüzyılda bir Fransız'ın dediği gibi) 'Tanrı'dan ve kılıçtan' geliyor, askerler ve dini liderler sık sık güç simsarları rolü oynuyorlardı. Bunun sonucunda ortaya çıkan sistem İslami mezhepler, Hıristiyanlar ve Yahudiler gibi grupların kendi iç işlerini yönettikleri çok kültürlü bir toplumda oldukça yumuşak bir şekilde işledi. Bu grupların, kendilerinden bağımsız bir hükümdar olmadan, (kuramda belirtildiği ve daha sonra deneyimlerin çok acı bir biçimde gösterdiği

2) Padovalı Marsilius (yaklaşık 1275 - yaklaşık 1342) (ç.n.)

3) Thomas Hobbes (1588-1679) (ç.n.)

4) Anthony Black, *Monarchy and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

gibi) barışçıl bir şekilde yan yana yaşamaları mümkün değildi. Dolayısıyla, mevcut sistemin avantajları vardı. Egemenliğin kaynağı halk olmaya başlayınca, de Tocqueville ile Seyyid Ahmed Han'ın farkında oldukları gibi, yeni bir azınlıklar sorunu ortaya çıkmaktadır (Osmanlı zamanındaki ve günümüzdeki Balkanlar ile Doğu Akdeniz sahillerini karşılaştırınız).

Yeni-kabileci ve patrimonyal mantalitelerin egemenliği şehirler, ticari şirketler veya gönüllü kuruluşlar gibi Avrupa'nın siyasi gelişiminde çok belirleyici bir rol oynayan toplu oluşumlar nosyonunun olmayışını da kısmen açıklayabilir (Black 1984). Vakıflar hiçbir zaman genel bir kategori haline gelmedi. Ancak şehir devletlerinin, hatta yarı özerk şehirlerin bile bir zamanlar var oldukları bölgelerde, merkantilist ekonominin göbeğinde ortaya çıkmamasının başka nedenleri olmalıdır.

Özgün düşünürler en çok 800-1100 yılları arasında, İslamiyet'in dünyada en yaratıcı kültür olduğu sırada görülmüştür. İslami siyasal düşünce ve kültür başlangıçta Batı düşüncesinden ve kültüründen daha umut verici görünüyordu. İktidar Çemberi fikri gelişmiş bir siyasi toplum anlayışının var olduğunu düşündürmektedir.

Ancak daha sonra bir durgunluk veya istikrar dönemine girildi; siyasal düşünce birçok açıdan on birinci yüzyıldan beri değişmeden kalmıştır. İslami düşünceyi savunanların niyeti de kesinlikle buydu. Dini-siyasi düşünce değişmez bir şekil aldı: Yeni gerçeklerin ve deneyimlerin mükemmel ve herkesi kapsayıcı olduğu kabul edilen sisteme nüfuz etmesine izin verilmedi. Dolayısıyla, Fıkıh ve Nasihatülmülûk türleri değişmedi, yirminci yüzyıla kadar aynı ifadeler sürekli olarak tekrar edildi. Ancak Batı'nın etkisiyle bazı Müslümanlar yeni siyasi fikirleri ve yönetim biçimlerini dikkate almaya başladılar.

Bu değişiklikleri en güzel gösteren şey felsefenin başına gelenlerdir. Hiçbir zaman popüler bir konu olmayan, popülist din liderlerinin saldırısına her zaman açık olan felsefe büyük ölçüde sarayın hamiliğine ihtiyaç duyuyordu. Bazı filozoflar son derece büyük tehlikelerle dolu bir yaşam sürmüş ve idamlar, siyasi felaketler ve kişisel trajediler karşısında bile çok büyük cesaret göstermişlerdi. Diğer entelektüel türlerin kurucu babalarından İbn Mukaffa yönetim tarafından öldürülmüş; Şafii de, bir ders sonrası, (muhtemelen) bir öğrenci tarafından hançerlenmiştir. Ancak, İslami entelektüel yaşamının en parlak günlerinde İbn Sina, Nizamülmülk (o da öldürülmüştür), İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi düşünürler çok önemli roller oynamıştır. İçlerinde en semptomatik olanı Gazali idi: Ünlü bir kişi, bir münzevi ve muhtemelen Nizari suikastçılardan ka-

çan biriydi; felsefenin 'tutarsızlığını' gözler önüne sererek felsefenin dışlanmasını meşrulaştırdı.

Filozofların yaklaşımı dinsizlik olarak sistematik bir biçimde reddedildi. Kuşku imansızlık olarak görülüyordu (F. Rosenthal 1970); bilmemiz ve yapmamız gereken ne varsa hepsi zaten Şeriatta vardır. Özgün düşünce olasılığı bünyeye yabancı bir madde olarak İslam kültüründen sürekli olarak dışlandı. Gerçek bilgi Tanrı tarafından vahyedilmiş, İcma tarafından tanımlanan ve ulema tarafından desteklenen Yasa idi. Bu, Platon'un görüşünün tam zıddıdır. Din aynı zamanda tanrı adına fiziksel şiddete de izin vererek herkesin yasaya uymasını sağlıyor, yeni fikirleri engelliyordu.

İslamiyet'te dilbilim, hikâye anlatıcılığı, şiir ve tarihçilik gibi zihinsel faaliyetlere anlatısal bir şekilde yaklaşmak felsefenin soyut yaklaşımını dışlamıştır. Gerçek olan şey, olmuş olan şeydir ve biz olanları dindar atalarımızın ağzından öğreniriz. Bunun en iyi örneği, Peygamber'in yaşamı ve öğretisi hakkındaki rivayetlerin (hadisler) derlenerek İslam fıkhının oluşturulmasıdır. Soy ve tarih bireysel veya kolektif gururu ifade etmenin en yaygın araçlarıydı.

Bunun yanı sıra, tanrısal kadirimutlaklığa müdahale olarak nitelendirildikleri için, nedensel açıklamaya ve doğa yasalarına kuşkuyla yaklaşılıyordu. Olgular Tanrı'nın aracı kullanmadan gerçekleştirdiği eylemleridir ve Tanrı'nın anlaşılmaz iradesi olarak anlaşılmalıdır. 'Aranedencilik' [occasionalism, ittifakiye, vesilecilik] (Fakhry 1958) doğal bilimlerin veya toplum bilimlerinin ortaya çıkması olasılığını yok etti.

Bu kapalı entelektüel yaklaşım İran'daki ve Ortadoğu'daki kentleşmiş tarım toplumu ekonomisi Moğol istilası sonucu ölümcül bir darbe yediği bir zamanda gelişti. Bağımsız bir burjuvazi oluşturma umudu 'askeri hami devletler' tarafından bastırıldı; "böylece steplerden gelen göçebelerin şehir kültürünü hamilikleri altına alması genel ilke oldu" (Hodgson 1974: c. 2, s. 204). Özellikle Safevi dönemi sonrası İran'da ve Afganistan'da akrabalık ve hamilik değerlerine dayalı pastoral göçebeliğe doğru bir yönetim başladı.

Tevekkül, on üçüncü yüzyıldan on beşinci yüzyıla kadar geçen dönemde meydana gelen felaketlere ve çoğunlukla değişken toplumsal çevreye gösterilen fonksiyonel bir tepkiydi. Tanrı, kader veya talih, bilinemez ve keyfi bir şey olarak yeniden ortaya çıktı. Toplumun bütün sınıflarında büyüye, rüyalara ve astrolojiye inanç yaygınlaştı. Bunun en yüksek ifadesi Sufilerin mistisizmiydi.

Belki de bu, siyasal İslam düşüncesinin Aquinolu Tommaso'da, Locke'da, Rousseau'da ve diğer Avrupalı düşünürlerde gördüğümüz laik-

leşme sürecinden --dini kavramların ve normların laik eşdeğerlerine çevrilmesi– geçmediği anlamına gelmektedir. Din otoriteleri laikleşmeyi başarılı bir biçimde devre dışı bıraktılar.

Sultan 'feodal' Avrupa'daki kadar etkili bir askeri-tarımsal yapıya hükmetmişti. On ikinci yüzyılda hem İslam toplumunda, hem de Katolik Avrupa'da Platon, İsa ve Muhammed'in dönemine kadar giden maddi kültür ve toplum örgütlenmesi biçimleri hâlâ aynı temel özellikleri koruyordu. İslam âlemi Batı'da olduğu kadar çok sayıda özgün ve derinlikli, bugün bile okumaya değer Nizamülmülk, Gazali, İbn Rüşd, Nasireddin Tusi, İbn Teymiye ve İbn Haldun gibi düşünürler üretiyordu. Her iki kültür de, İbrahim'in tektanrıcılığı ile Yunan felsefesi miraslarını paylaştıklarından, bazen son derece benzer bir dille ifade edilen fikirler paylaşıyorlardı. Ancak bu fikirler çok farklı toplumsal ve entelektüel bağlamlarda ve çok değişik anlamlarla ifade ediliyordu. İslamiyet Roma'nın siyasi geleneği hakkında hiçbir şey bilmiyordu; buna karşın Avrupa da Hint-İran geleneği hakkında bir şey bilmiyordu. Yaklaşık 1200 yılından sonra, Latin Avrupa yeni devlet türleri ve yeni siyasi kavramlar geliştirdikçe, İslam âlemi ile Hıristiyan âlemi çok daha keskin bir biçimde birbirinden uzaklaştı.

İslami siyasal düşünce bugün insanlara ne sunabilir? Birincisi, Nasihatülmülûk edebiyatıyla sağduyulu bir etik geleneği, siyasal gerçekçilik ve İbn Mukaffa'ya kadar giden bir yönetim bilgisi sunmaktadır. Bu değerlidir çünkü insani değerleri patolojik bir şekilde reddetmeksizin, Makyavelli'ninkine benzer pratik görüşler içermektedir.

İkincisi, günlük olaylarda akılcı düşünmeyi sağlayacak mizan veya denge (itidal) kavramını sunmaktadır. "İnsanlar adaletli olsunlar diye peygamberlerimizi ve onlarla birlikte de Kitap ve Mizanı yolladık" diyen Kuran ayeti, doğru olanın insan aklı yoluyla yorumlanması ve uygulanması gerektiği şeklinde alınıyordu. Mizan, tüccar tartısı anlamına geliyordu; mizan, adalet dengesini hesaplamanın yöntemiydi. Mizan fikri, aşırılar arasındaki orta yol demekti ve İslam'ın bilgeliğinin bir özelliği olarak kabul ediliyordu. Bunu en çok Gazali'de görmekteyiz. Mizan fikri köktendincilik ruhunun tersidir.

Ve son olarak, yedinci yüzyıldan on yedinci yüzyıla, hatta bazı açılardan daha da ilerisine kadar İslam dünyasında var olan toplum türünü anlamak için, bütün modern sosyal bilimciler İbn Haldun'u okumalıdır.

Kaynakça

Ana kaynaklar ilgili bölümlerin başında bir notla verilmektedir.

Ahmad, Aziz (1962), "Trends in the Political Thought of Medieval Muslim India", *SI* 17, s. 121-30.

— (1964), *Studies in Islamic Culture in the Indian Environment*, Oxford, Oxford University Press.

— (1967), *Islamic Modernism in India and Pakistan, 1857-1964*, Oxford, Oxford University Press.

— (1969), *An Intellectual History of Islam in India*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Ahmad, Aziz ve G. E. von Grunebaum (yay. haz.) (1970), *Muslim Self-statement in India and Pakistan, 1857-1968*, Wiesbaden, Harrassowitz.

Ahmed, Ishtiaq (1987), *The Concept of an Islamic State: An Analysis of the Ideological Controversy in Pakistan*, Londra, Pinter.

Aksan, Virginia H. (1993), "Ottoman Political Writing, 1768-1808", *IJMES* 25, s. 53-69.

— (1995), *An Ottoman Statesman in War and Peace: Ahmed Resmi Efendi, 1700-83*, Leiden, Brill.

Alam, Muzaffer and Sanjay Subrahmanyam (yay. haz.) (1998), *The Mughal State 1526-1750*, Delhi, Oxford University Press. = AS

Algar, Hamid (1969), *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulema in the Qajar Period*, Berkeley CA, University of California Press.

(1973), *Mirza Malkum Khan: A Study in the History of Iranian Modernism*, Berkeley, CA, University of California Press.

Amanat, Abbas (1988), "In between the Madrasa and the Marketplace", Arjomand (yay. haz.), s. 198-127.

Arjomand, Said Amir (1984), *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, Chicago, Chicago University Press.

— (1988), *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, New York, Oxford University Press.

— (yay. haz.) (1988), *Authority and Political Culture in Shi'ism*, Albany NY, SUNY.

Arnold, Thomas W. (1924), *The Caliphate*, Oxford, The Clarendon Press.

Ashtiany, Julia ve diğerleri (yay. haz.) (1990), *'Abbasid Belles Letters*, Cambridge, Cambridge University Press. = BL

Anon. (1970), *Le Shiisme Imamite* (1970), Colloque de Strasbourg 1968, Paris, Presses Universitaires de France.

Anon. (1982), *La notion de l'autorité au moyen âge: Islam, Byzance, Occident* (1982), colloques internationals de la Naipaule, Paris, Presses Universitaires de France.

Anon. (1985), *La notion de la liberté au moyen âge: Islam, Byzance, Occident* (1985), Paris, "Les belles lettres".

Ayalon, David (1977), *Studies on the Mamluks of Egypt*, Londra, Ashgate.

Ayubi, Nazih (1991), *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Londra, Routledge.

al-Azmeh, Aziz (1982), *Ibn Khaldun*, Londra, Routledge.

Badawi, A. (1972), *Histoire de la philosophie en Islam*, c. 2: *Les Philosophes purs*, Paris, Vrin.

Bakhash, Shaul (1978), *Iran: Monarchy, Bureaucracy and Reform under the Qajars, 1858-1896*, Londra, Ithaca.

Baljon, J. M. S. (1986), *The Religion and Thought of Shah Wali Allah Dihlavi*, Leiden, Brill.

Beinin, Joel ve Joe Stork (yay. haz.) (1997), *Political Islam: Essays from Middle Eastern Reports*, Londra, Tauris.

Berkes, Niyazi (1964), *The Development of Secularism in Turkey*, Montreal, McGill University Press.
Berktay, Halil ve Suraiya Faroqhi (yay. haz.) (1992), *New Approaches to Middle-Eastern History*, Londra, Frank Cass.
Binder, Leonard (1988), *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*, Chicago, Chicago University Press.
Black, Antony (1979), *Council and Commune*, Londra, Burns & Oates.
— (1984), *Guilds and Civil Society in European Political Thought*, Londra, Methuen.
— (1992) *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge, Cambridge University Press.
Bosworth, C. E. (1963), *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994-1040*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
— (yay. haz.) (1971), *Iran and Islam*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
Brunschvig, R. ve G. E. von Grunebaum (yay. haz.) (1977), *Classicisme et decline culturelle dans l'histoire d'Islam*, Paris, Maisonneuve & Larose.
Bulliet, Richard W. (1994), *Islam: The View from the Edge*, New York, Columbia University Press.
Burns, J. H. (yay. haz.) 1988, *The Cambridge History of Medieval Political Thought, c.350-c.1450*, Cambridge, Cambridge University Press.
Cahen, Claude (1958), "Zur Geschichte der städtischen Gesellschaft im islamischen Orient des Mittelalters", *Saeculum* 9, s. 59-76.
— (1958-9) "Mouvements populaires et autonomies urbaines dans l'Asie musulmane du moyen âge", *Arabica* 5, s. 225-50 ve 6, s. 25-56, 233-65.
— (1968), *Pre-Ottoman Turkey: A General Survey of the Material and Spiritual Culture and History, c.1071-1330*, Londra, Sidgwick & Jackson.
— (1977), *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale*, Şam.
Cambridge History of India, The New, c. I, bölüm V (1993), John F. Richards, *The Mughal Empire*, Cambridge, Cambridge University Press.
— c. 3, bölüm IV (1994), Thomas Metcalf, *Ideologies of the Raj*, Cambridge, Cambridge University Press. = *CH India*
Cambridge History of Iran, The, c. 4: *From the Arab Invasions to the Saljuqs* (1975), yay. haz. R. N. Frye, Cambridge, Cambridge University Press.
— c. 5: *The Saljuq and Mongol Periods* (1968), (yay. haz.) J. A. Boyle, Cambridge, Cambridge University Press.
— c. 6: *The Timurid and Safavid Periods* (1986), (yay. haz.) P. Jackson ve L. Lockhart, Cambridge, Cambridge University Press.

— c. 7: *From Nadir Shah to the Islamic Republic* (1991), (yay. haz.) Peter Avery ve diğerleri, Cambridge, Cambridge University Press. = *CH Iran*
Cambridge History of Islam, The (1970), 2 cilt, (yay. haz.) P. M. Holt, Ann K. S. Lambton, Bernard Lewis, Cambridge, Cambridge University Press. = CH Islam
Canard, M. (1942-7), "L'Impérialisme des Fatimids et leur propaganda", *Annales de l'Institut orientale de l'Université d'Alger*, s. 156-200.
Chamberlain, Michael (1994), *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*, Cambridge, Cambridge University Press.
Charnay, J.-P. (1986), *L'Islam et la Guerre: de la guerre juste à la revolution sainte*, Paris, Fayard.
Choueiri, Youssef M. (1997), *Islamic Fundamentalism*, yeniden basım, Londra, Pinter.
Corbin, H. (1964), *Histoire de la philosophie islamique des origins jusqu'au mort d'Averroes (1198)*, Paris, Gallimard.
Crone, Patricia (1980), *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity*, Cambridge, Cambridge University Press.
Crone, Patricia ve Michael Cook (1977), *Hagarism: The Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press.
Crone, Patricia ve Martin Hinds (1986), *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
Danishpazhouh, Mohammed-Taqi (1988), "An Annotated Bibliography on Government and Statecraft", Arjomand (yay. haz.), s. 213-35.
Dekmejian, R. Hrair (1995), *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, yeniden basım, Syracuse NY, Syracuse University Press.
Deringil, Selim (1998), *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*, Londra, Tauris.
Enayat, Hamid (1982), *Modern Islamic Political Thought*, Londra, Macmillan.
Encyclopaedia of Islam, 2. baskı, (yay. haz.) H. A. R. Gibb ve diğerleri (1960-), Leiden, Brill. = *EI*
Esposito, John (yay. haz.) (1983), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford, Oxford University Press.
Fakhry, Majid (1958), *Islamic Occasionalism*, Londra.
— (1983), *A History of Islamic Philosophy*, 2. baskı, Londra, Longman.
— (1991), *Ethical Theories in Islam*, Leiden, Brill.
Farooqi, N. R. (1989), *Mughal-Ottoman Relations (1556-1748)*, Delhi, Idarah-I Adabiyat-I Delhi.

Fleischer, Cornell H. (1983), "Royal Authority, Dynastic Cyclism, and 'Ibn Khaldun-ism' in Sixteenth-century Ottoman Letters", *Journal of Asian and African Studies* 3-4, s. 198-220.
— (1986), *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa 'Ali (1541-1600)*, Princeton, Princeton University Press.
Fodor, Pal (1986), "State and Society, Crisis and Reform, in 15th-17th Century Ottoman Mirrors for Princes", *Acta Orientalia Academiae Scientiarum Hungariae* 40, s. 217-40.
Foltz, Richard C. (1998), *Mughal India and Central Asia*, Oxford, Oxford University Press.
Fouchécour, C.-H. de (1986), *Moralia: les notions morales dans la littérature persane du 3e/9e au 7e/13e siècles*, Paris, Éditions recherché sur les civilizations.
Gardet, Louis (1981), *La Cité Musulmane: vie sociale et politique*, Paris, Vrin.
Gerber, Haim (1994), *State, Society and Law in Islam: Ottoman Law in Historical Perspective*, Albany NY, SUNY.
Gibb, H. A. R. (1962), *Studies on the Civilization of Islam*, Princeton, Princeton University Press.
Glassen, E. (1981), *Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren 'Abbasiden-Zeit*, Wiesbaden, F. Steiner.
Goitein, S. D. (1966), *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Brill.
Goldziher, Ignaz (1971), *Muslim Studies*, (yay. haz.) S. M. Stern, c. 2, Chicago, Aldine and Atherton.
— (1981), *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton, Princeton University Press.
Grunebaum, G. E. von (1953), *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2. baskı, Chicago, Chicago University Press.
Guichard, P. (1977), *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne musulmane*, Paris, Mouton & École des hautes études en sciences sociales.
Guillaume, Alfred (1956), *Islam*, 2. baskı, Londra, Penguin.
— (1966), *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature*, Beyrut, Khayali.
Halm, Heinz (1991), *Shiism*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
Hardy, P. (1972), *The Muslims of British India*, Cambridge, Cambridge University Press.

Hartmann, A. (1975), *An-Nasr ad-Din Allah (1180-1225): Politik, Religion, Kultur in der späteren 'Abbasidenzeit*, Berlin, de Gruyter.

Heyd, Uriel (1961), "The Ottoman Ulema and Westernization in the Time of Selim III and Mahmud II", *Scripta Hierosolymitana* 9, s. 63-69.

— (1973), *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, (yay. haz.) V. L. Ménage, Oxford, The Clarendon Press.

Hodgson, Marshall G. S. (1974), *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 cilt, Chicago, Chicago University Press.

Holt, P. M. (1975), "The Position and Power of the Mamluk Sultan", *BSOAS* 38, s. 237-49.

— (1977), "The Structure of Government in the Mamluk Sultanate", P. M. Holt (yay. haz.), *The Eastern Mediterranean Lands in the Period of the Crusades*, Warminster, Aris & Phillips, s. 44-61.

Horovitz, J. (1930), "Ibn Qutaiba's 'Uyun al-Akhbar", *IC* 4, s. 171-98, 331-62, 488-530.

— (1931), alıntılandığı yer: *IC* 5, s. 1-27, 194-224.

Hourani, Albert (1983), *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 2. baskı, Cambridge, Cambridge University Press.

Hourani, George F. (1976), "The Islamic and Non-Islamic Origins of Mu'tazilite Ethical Rationalism", *IJMES* 7, s. 59-87.

Hovannisian, R. G. (yay. haz.) (1985), *Ethics in Islam*, Malibu CA, Undena.

Howard, Douglas A. (1988), "Ottoman Historiography and the Literature of 'Decline' of the Sixteenth and Seventeenth Centuries", *Journal of Asian History* 22, s. 52-77.

Imber, Colin (1997), *Ebu's-Su'ud: The Islamic Legal Tradition*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

Itzkowitz, Norman (1972), *Ottoman Empire and Islamic Tradition*, Chicago, University of Chicago Press.

Izutsu, T. (1966), *Ethico-Religious Concepts in the Quran*, Montreal, McGill University Press.

İnalcık, Halil (1964) "The Nature Traditional Society", Robert E. Ward ve D. A. Rustow (yay. haz.), *Political Modernization in Japan and Turkey*, Princeton, Princeton University Press, s. 42-63.

— (1969), "Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law", *Archivum Ottomanicum I*, s. 105-36.

— (1973), *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300-1600*, Londra, Weidenfeld & Nicolson.

— (1980) "Military and Fiscal Transformation in the Ottoman Empire, 1600-1700", *Archivum Ottomanicum* 6, s. 283-337.
— (1992), "Comments on 'Sultanism': Max Weber's Typification of the Ottoman Polity", *Princeton Papers in Near Eastern Studies I*, s. 49-72.
— (1993), *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*, Bloomington IN, Indiana University Press.
Keddie, N. R. (1963), "Symbol and Sincerity in Islam", *SI* 19, s. 27-64.
— (yay. haz.) (1972a), *Scholars, Saints and Sufis*, Berkeley CA, University of California Press.
— (1972b), *Sayyid Jamal ad-Din 'al-Afghani': A Political Biography*, Berkeley CA, University of California Press.
— (1980), *Iran: Religion, Politics and Society: Collected Essays*, Londra, Cass.
— (1981), *Roots of Revolution: An Interpretative History of Modern Iran*, New Haven CT, Yale University Press.
— (yay. haz.) (1983), *Religion and Politics in Iran: Shi'ism from Quietism to Revolution*, New Haven CT, Yale University Press.
Kerr, Malcolm H. (1966), *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*, Berkeley CA, University of California Press.
Khadduri, M. and H. J. Liebesny (yay. haz.) (1955), *Law in the Middle East*, Washington DC, Middle Eastern Institute.
Khazanov, Anatoly M. (1994), *Nomads and the Outside World*, 2. baskı, Madison WI, University of Wisconsin Press.
Kohlberg, Etan (1991), *Belief and Law in Imami Shi'ism*, Londra, Ashgate.
Kraemer, Joel L. (1992), *Humanism in the Renaissance of Islam*, 2. baskı, Leiden, Brill.
Kulke, Hermann (yay. haz.) (1995), *The State in India, 1000-1700*, Delhi, Oxford University Press.
Kulke, Hermann ve Dietmar Rothermund (1998), *A History of India*, 3. baskı, Londra, Routledge.
Kunt, I. Metin (1983), *The Sultan's Servants: The Transformations of Ottoman Provincial Government, 1550-1650*, New York, Columbia University Press.
Lambton, Ann K. S. (1953), *Landlord and Peasant in Persia: A Study of Land Tenure and Land Revenue Administration*, Oxford, Oxford University Press.
— (1970), "The Persian 'Ulama and Constitutional Reform", in Anon. (1970), s. 245-70.

— (1974), "Some New Trends in Islamic Political Thought in Late 18th and Early 19th century Persia", *SI* 39, s. 95-128.
— (1980), *Theory and Practice in Medieval Persian Government*, Londra, Ashgate.
— (1981), *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Thought: The Jurists*, Oxford, Oxford University Press.
— (1988) *Continuity and Change an Medieval Persia: Aspects of Administrative, Economic and Social History, 2th to 14th Centuries*, Londra, Tauris.
Landau, Jacob M. (1994), *The Politics of Pan-Islam: Ideology and Organisation*, yeniden basım, Oxford, Oxford University Press.
Laoust, Henri (1939), *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya*, Cairo, Institut français d'archéologie orientale.
— (1970), *La Politique de Gazali*, Paris, Libraire orientaliste.
Lapidus, Ira M. (1975), "Separation of State and Religion in Early Islamic Society", *IJMES* 6, s. 363-85.
— (1984), *Muslim Cities in the Later Middle Ages*, 2. baskı, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1988), *A History of Islamic Societies*, Cambridge, Cambridge University Press.
Leaman, Oliver (1985), *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1988), *Averroes and his Philosophy*, Oxford, Oxford University Press.
Lerner, Ralph ve Muhsin Mahdi (yay. haz.) (1963), *Medieval Political Philosophy: A Source-book*, Toronto, Free Press of Glencoe. = LM
Levy, R. (1957), *The Social Structure of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press.
Lewis, Bernard (1954), "Ottoman Observers of Ottoman Decline", *IS* 2, s. 71-84.
— (1967), *The Assassins: A Radical Sect in Islam*, Londra, Weidenfeld & Nicolson.
— (1968), *The Emergence of Modern Turkey*, 2. baskı, Oxford, Oxford University Press.
— (1986), "Ibn Khaldun in Turkey", M. Sharon (yay. haz.), *Studies in Islamic History and Civilization*, Leiden, Brill, s. 519-30.
— (1988), *The Political Language of Islam*, Chicago, University of Chicago Press.

Lewis, Bernard ve P. M. Holt (yay. haz.) (1962), *Historians in the Middle East*, Londra, Oxford University Press.
Lindner, Rudi P. (1983), *Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia*, Bloomington IN, Research Institute for Inner Asian Studies.
Mahdi, Muhsin (1957), *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, Londra, Allen & Unwin.
Makdisi, George (1981), *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
— (1990), *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edinburgh, Edinburgh University Press.
Malik, Hafeez (1980), *Sir Sayyid Ahmad Khan and Muslim Modernization in India and Pakistan*, New York, Columbia University Press.
Manz, B. F. (1989), *The Rise of Tamerlane*, Cambridge, Cambridge University Press.
Mardin, Şerif (1960), "The Mind of the Turkish Reformer, 1700-1900", *The Western Humanities Review* 14, s. 413-36.
— (1962), *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton, Princeton University Press.
Marlow, Louise (1997), *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
Marquet, Y. (1961), "Imamat, resurrection et hiérarchie selon les Ihwan al-Safa", *REI* 30, s. 49-142.
— (1973), *La Philosophie des Ihwan al-Safa*, Algiers, Études et documents.
Mitchell, Richard P. (1969), *The Society of Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press.
Morgan, David (1988), *Medieval Persia 1040-1797*, Londra, Longman.
Mottahedeh, Roy P. (1980), *Loyalty and Leadership in Early Islamic Society*, Princeton, Princeton University Press.
Moussalli, Ahmad S. (1992), *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb*, Beyrut, American University of Beirut.
Nagel, Tilman (1981), *Staat und Glaubengemeinschaft im Islam: Geschichte der politischen Ordnungsvorstellungen der Muslime*, 2 cilt, Zürich ve Münih, Artemis.
— (1988), *Die Festung des Glaubens: Triumph und Scheitern des islamischen Rationalismus im II. Jahrhundert*, Münih, Beck.
Nasr, S. H. ve O. Leaman (yay. haz.) (1996), *History of Islamic Philosophy*, 2 cilt, Londra, Routledge. = NL

Othman, A. I. (1960), *The Concept of Man in the Writings of al-Ghazali*, Kahire.
Pellat, Charles (çev.) (1954), *Le Livre de la Couronne: Kitab al-Taj attribué à Gahiz*, Paris, Les belles letters.
— (1969), *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*, Berkeley CA, University of California Press.
Peters, R. (1977), *Jihad in Medieval and Modern Islam*, Leiden, Brill.
Qureshi, I. H. (1942), *The Administration of the Delhi Sultanate*, Lahore, M. Ashraf.
Reid, James JU. (1983), *Tribalism and Society in Islamic Iran 1500-1629*, Malibu CA, Undena.
Richter, Gustav (1932), *Studien zur Geschichte der älteren Arabischen Fürstenspiegel*, Leipzig, Hinrichs.
Rizvi, A. A. (1965), *Muslim Revivalist Movements in Northern India in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Agra, Agra University.
— (1975), *The Religious and Intellectual History of Muslims in Akbar's Reign with special reference to Abu'l Fazl (1556-1605)*, Yeni Delhi, Munshiram Monaharlal.
— (1978), *A History of Sufism in India*, 2 cilt, Yeni Delhi, M. Monaharlal.
Rosenthal, Erwin I. J. (1958), *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline*, Cambridge, Cambridge University Press.
— (1965), *Islam in the Modern Nation State*, Cambridge, Cambridge University Press.
Rosenthal, Franz (1960), *The Muslim Concept of Freedom Prior to the 19th Century*, Leiden, Brill.
— (1968), *A History of Muslim Historiography*, 2. baskı, Leiden, Brill.
— (1970), *Knowledge Triumphant: the Concept of Knowledge in Medieval Islam*, Leiden, Brill.
Roy, Olivier (1994), *the Failure of Political Islam*, C. Volk (çev.) (1992), Londra, Tauris.
Ruthven, Malise (1984), *Islam and the World*, Harmondsworth, Penguin.
Sachedina, A. A. (1988), *The Just Ruler (al-sultan al-'adil) in Shi'ite Islam: The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamate Jurisprudence*, New York, Oxford University Press.
Schacht, Joseph (1953), *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, yeniden basım, Oxford, Oxford University Press.
Shaw, Stanford J. (1971), *Between the Old and New: The Ottoman Empire under Sultan Selim III, 1789-1807*, Cambridge MA, Harvard University Press.

— (1976), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 1: *Empire of the Ghazis: The Rise and Decline of the Ottoman Empire 1280-1808*, Cambridge, Cambridge University Press.

Shaw, Stanford J. ve E. K. Shaw (1977), *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*, c. 2: *Reform, Revolution and Republic: The Rise of Modern Turkey 1808-1975*, Cambridge, Cambridge University Press.

Skinner, Quentin (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 cilt, Cambridge, Cambridge University Press.

Stern, S. M. (yay. haz.) (1965), *Documents from Islamic Chanceries*, Oxford, Cassirer.

Streusand, Douglas E. (1989), *The Formation of the Mughal Polity*, Yeni Delhi, Oxford University Press.

Subrahmanyam, Sanjay (1992), "The Mughal State: Structure of Process? Reflections on Recent Western Historiography", *Indian Economic and Social History Review* 29, s. 291-321.

Tierney, Brian (1972), *Origins of Papal Infallibility*, Leiden, Brill.

Trimingham, J. S. (1971), *The Sufi Orders in Islam*, Oxford, Oxford University Press.

Tyan, E. (1954-6), *Institutions du droit public musulman*, c. 1: *le Califat*, c. 2: *Sultanat et Califat*, Paris, Sirey.

Ullmann, Walter (1955), *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, Londra, Methuen.

Urvoy, Dominique (1990), *Pensers d'al-Andalus: la vie intellectuelle à Cordoue et Seville au temps des empires Berbères (fin XIe siècle au debut XIIIe siècle)*, Paris, Éditions du CNRS.

— (1991), *Ibn Rushd (Averroes)*, Londra, Routledge.

Vanina, Eugenia (1996), *Ideas and Society in India from the Sixteenth to the Eighteenth Centuries*, Delhi, Oxford University Press.

Vatikiotis, P. J. (1971), *Conflict in the Middle East*, Londra, Allen & Unwin.

— (1987), *Islam and the State*, Londra, Croom Helm.

— (1991), *The History of Modern Egypt from Muhammad Ali to Mubarak*, 4. baskı, Londra, Weidenfeld & Nicolson.

Watt, W. Montgomery (1963), *The Muslim Intellectual: The Struggle and Achievement of al-Ghazali*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

— (1968), *Islamic Political Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press.

— (1988), *Islamic Fundamentalism and Modernity*, Londra, Routledge.

Wensinck, A. J. (1971), *A Handbook of Early Muhammedan Tradition*, Leiden, Brill.

Woods, John E. (1976), *The Aqquyunlu: Clan, Confederation, Empire*, Minneapolis MN, Bibliotheca Islamica.
Zilfi, Maddine C. (1988), *The Politics of Piety: The Ottoman ulema in the Postclassical Age (1600-1800)*, Minneapolis MN, Bibliotheca Islamica.
Zubaida, Sami (1993), *Islam: The People and the State: Political Ideas and Movements in the Middle East*, Londra, Tauris.
— (1995), "Is there a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam", *Economy and Society* 24, s. 151-88.
Zürcher, Erik J. (1998), *Turkey: A Modern History*, yeniden basım, Londra, Tauris.

İsim Dizini

Abbas I, Şah 46, 276-278, 314-315, 317-319, 322, 327-328, 367, 487.
Abduh 422-424, 434, 437, 440, 468, 475, 477, 492.
Abdurrazık 437-440, 468.
Abdülhak 345, 347-348.
Abdülhamid II 415, 419-420, 480.
Abelard 66.
Adud'u-Devle 88-89, 96, 103, 112, 142, 144.
Afgani, Seyyid Cemaleddin 402-404, 408, 414, 418-424, 434, 440-441.
Ahmed Han, Seyyid 417-419, 483.
Ahmedi 287, 298.
Akhisârî 364, 365, 366.
Ali (Muhammed'in damadı, Halife) 40-41, 45, 72, 78-79.
Ali Kani 399.
Âli, Mustafa 292, 296, 304, 361-365.
Allame 215, 226.
Amiri 96, 112, 115-116, 123.
Ansari 459.
Aquinolu Tommaso 24, 60, 387, 423, 439.
Ardeşir 48, 90, 316, 365.
Aristoteles 23, 26-27, 55-56, 96-97, 99-100, 103-104, 106, 112-115, 119, 123, 153, 161, 169, 177-185, 188, 192, 218-222, 240, 242-245, 247-250, 252, 267, 341, 372, 374, 408, 438, 474.
Aşari 129, 131-133, 147.
Atatürk, Mustafa Kemal 428, 432, 448.
Augustine, St. 130, 428, 446.
Ayn Ali Efendi 366.
Aziz Efendi 288, 291, 368, 375-376.

Bağdadi 132, 133.
Bahai 404.
Bakır Necınisani 346.
Bakilani 132, 133.
Balkhi 96, 107-108.
Barani 233, 235-239, 348.

Cahiz 57-60, 74.
Carrel, Alexis 443.

Cengiz Han 203-207, 298, 306-307, 343.
Cevdet, Paşa 393.
Chardin, Jean 313-317, 327-328, 331.
Chiragh Ali 417-418.
Cihangir 277, 343-346.
Comte 400, 404.
Cüveyni 146-148.

Dede Efendi 302-303.
Devvani 266-270, 307, 337, 346, 347, 393.
Durkheim 26, 33, 120, 225, 431.

Ebu Favaris 81.
Ebu Süleyman 105, 477.
Ebu Yusuf 53-54.
Ebul-Fazl 335-338, 341-344, 346-347.
Ebusuud 292-293, 301-302, 307, 309.
Ekber 277-278, 333-345, 347.
Erdebili 324.
Evrengzib 277, 333, 348, 350, 480.

Fahreddin Razi 188, 240.
Farabi 9, 16, 95-103, 105-111, 113-123, 175, 179, 185, 218, 222-224, 245, 253, 342.
Fasi 410, 468.
Firdevsi 90.

Galen 219, 370.
Gazali 140, 145, 147-153, 155-162, 164-167, 169, 174-175, 177, 188, 189, 227, 246, 269, 305, 347, 350, 360, 441, 445, 483, 485, 493.
Gökalp, Ziya 431, 435, 440.

Hacib, Yusuf Has 167, 170-171.
Hegel 105, 156, 350-351.
Hobbes 24, 27, 208, 482.
Hodgson, Marshall 24-25, 31, 35, 36, 40, 43, 45, 55, 62, 67, 69, 83-85, 87, 130, 140, 163, 165, 191-192, 194, 198, 203, 233, 241-242, 278, 484, 491.
Humeyni 428, 453-465, 473.
Hunci 268-272, 345.

İbn Adi 97.
İbn Arabi 192-194.
İbn Bâcce 175-176, 183.
İbn Cemaa 212-213, 226, 261, 270.
İbn Haldun 26-27, 34, 88, 96, 156, 207-210, 229, 236, 239-263, 272, 312, 331, 352, 369, 371, 374, 375, 410-413, 428, 438, 451, 483, 485.
İbn Hanbel 64, 69, 91, 129, 131, 227.
İbn Hatib 236, 241.
İbn Hazm 130.
İbn Kuteybe 91-93.
İbn Mukaffa 46, 48-53, 55-56, 237, 340, 342-343, 375, 483, 485.
İbn Rüşd 176-188, 240, 381, 475, 483, 485.
İbn Sina 22, 27, 58, 95, 97, 100, 102-104, 106-107, 113, 116, 120-123, 132, 179, 188, 218, 222, 224, 240, 245, 420-421, 483.
İbn Teymiye 209, 211-212, 226-232, 272, 302, 354, 423, 439, 452, 467, 480, 485.
İbn Tiktaka 206.
İbn Tufeyl 176.
İbn Tumart 174-175, 177, 186.
İkbal, Muhammed 422, 453, 462, 474.
İskender 55-56, 96, 169, 195-197, 269, 291-292, 351, 363.
İsmail, Şah 73, 79, 276, 312-313, 321, 325.

Kaddafi 447.
Kadir, Halife 67, 129.
Kaim, Halife 129, 133-134, 144.
Kant 268.
Karaki 321-326, 329.
Kashfi 398-399.
Kasım İbn İbrahim 73.
Kaşani 319, 320, 327.
Kaşani, Nureddin 345, 347.
Katifi 324.
Katip Çelebi 296, 304, 360, 368-372, 374-375, 377.
Keykâvus 169, 195, 360.
Kınalızade 307-308, 361, 393.
Kirmani, Mirza Ağa Han 80, 402-404.
Koçi Bey 360, 367-368, 379.
Kudama 132.
Kutub, Seyyid 443-447, 457, 460, 465-466, 472, 475, 477.

Locke, John 330, 423, 474, 484.
Luther 119, 387, 421, 440, 446.
Lütfi Paşa 293, 301, 360-361, 377.

Mahmud, Gazneli 86,88, 90, 95, 142, 235, 237, 372, 382-383, 491.
Makyavelli 236, 257, 261, 390, 440, 452, 485.
Malkom Han 400.
Marsilius, Padovalı 118, 220, 244, 341.
Marx 22, 251.
Maverdi 133-139, 144, 158, 164, 213, 227-229, 231, 253, 269, 272, 439, 467, 480.
Meclisi 328-331, 432-433, 436, 457, 461, 480.
Mehmed, II 292, 371.
Memun, Halife 47-48, 54-57, 60, 65, 67, 96, 258.
Mevdudi 441-443, 445, 457, 465, 471, 473, 475-476, 477.
Mir Damad 319, 326.
Miskeveyh 96, 103-104, 114, 119, 134, 218, 220, 346.
Molla Sadr 319.
Montesquieu 352, 390, 408.
Muhakkik Hilli 215.
Muhammed, Peygamber 31-34, 36-41, 46, 63, 65, 67-68, 73, 78-79, 84, 106, 110-112, 117, 120, 148, 152, 174, 185, 233-235, 237, 239, 245, 254-255, 270, 293, 320, 328, 338, 345-348, 351, 353, 372, 390, 397, 422, 429, 437-439, 441-442, 447, 449, 451, 453, 456, 458, 470-471, 474, 485.
Murat, IV 277, 356, 358, 360-361, 367, 372, 379.
Murtaza 74, 77-78, 396.
Mustafa Fazıl 406, 409.
Müfid 74.
Müteferrika 372-374.

Naima 304, 372, 374-375, 377.
Namık Kemal 406-410.
Nasır, Abbasi Halifesi 198-199, 443.
Nasır, Cemal Abdül 326.
Nasıreddin Tusi 205, 215-218, 220-221, 225, 240, 267-268, 316, 337, 347, 485.
Necafi, Cafer 396.
Necmeddin Razi 196.
Nietzsche 66, 445, 453.
Nizamülmülk 83, 128, 140-144, 146-148, 150, 163-167, 170, 173, 234, 360, 483, 485.
Numan, Kadı 80-82.
Nurettin (Eyyubi) 164.

Osman, Halife 40-41, 44, 63, 291-292, 358, 360, 364-465, 468, 475.

Ömer, Halife 40, 93, 198, 199, 234, 358, 413.

Platon 23-24, 27, 95-97, 99-100, 102-103, 107-111, 113-117, 119, 122-123, 153, 156, 161-162, 173, 175, 179-183, 185-189, 191, 197, 218, 221, 225, 240, 253, 267-268, 306, 320, 337, 374, 437, 438, 484-485.

Rawls, John 161.
Renan 419, 420.
Resmi Efendi 486.
Reşid Paşa 393.
Reşid Rıza 434.
Reşid, Harun (Halife) 53-55, 65, 67, 69-70, 91, 236.
Rousseau 27, 176, 338, 390, 484.

Sabbah, Hasan 83.
Sadık Rıfat Paşa 393.
Salahaddin 164-166, 194, 230.
Sartre 449.
Selim, I 269-271,276.
Selim, III 282, 288.
Sirhindi 344-345.
Smith 119, 156.
Suhreverdi, Ömer 198-199, 234.
Suhreverdi, Yahya 192, 218.
Süleyman, I 276-278, 287, 293, 298, 307.

Şafii 64-67, 70, 131, 133, 140, 148, 166, 174, 178, 212, 267, 483.
Şari, Mehmed Paşa 371-372.
Şeriati Şeriati, Ali 449-455, 465, 475.

Şirazi, Muhammed Hasan 396, 399, 403, 405.

Tahmasp, Şah 314-317, 321-322, 325, 327.
Tahtavi 390, 476.
Timur 207, 210, 241, 264-265, 279, 281, 292, 332-333, 339, 343-344, 363.
Tunuslu, Hayreddin Paşa 418, 435.
Turabi 465, 471, 474-475.

Veliyullah, Delhili 275, 348-349.

Weber, Max 24, 44, 119, 278, 428, 491.

Yusuf Han, Mirza 400-401.

Zura 99.

SİYASAL İSLAM DÜŞÜNCESİ TARİHİ

Antony Black

Türkçesi: Sevda Çalışkan & Hamit Çalışkan

İslam günümüzün siyasal ve kültürel dengelerini anlamada büyük önem taşıyan bir olgu. Ancak, İslam'ın siyasal özünün nerede kök saldığı ve tarih boyunca nasıl geliştiği sıklıkla gözden uzak tutulan bir araştırma alanı. Yedinci yüzyılın ilk yarısından üçüncü binyılın başına dek uzanan geniş bir tarih aralığında siyasal İslam düşüncesinin evrimini izleyen bu çalışma, İslam içindeki farklı siyasaları, bu düşüncelerin temsilcisi olan başat önemdeki düşünürleri, farklı kültür küreleri içinde bu düşüncelerin nasıl yorumlandığını ve uygulama koşullarını irdeliyor. Ayrıca, İslam kültürünün komşu kültür gelenekleriyle arasındaki karşılıklı ilişkinin çözümleyici bir dökümünü koşut ve karşıt metinler üzerinden gözler önüne seriyor. Greko-Arap geleneğinin yarattığı bir bireşimden doğan temel siyasi yönelimlerin kaynağından başlayıp köktencilik çağına dek İslam'ın siyasal eğilimlerinin ayrıntılı bir panoramasını içeren bu çalışmayla, siyasal tarih araştırmalarının öncü ismi Antony Black, bu olgunun devlet yönetiminden hukuka ve etiğe dek farklı alanları kapsayan etkilerini ustaca çözümlüyor.

KİTAP

tarih

dinler tarihi, siyasi düşünce tarihi

9 789752 984158