Bernard LEWİS

İslâm'ın Siyasal Dili



BERNARD LEWIS

İSLAM'IN SİYASAL DİLİ

Türkçesi

Fatih TAŞAR

REY YAYINCILIK -- 1992

REY YAYINCILIK:5

İnceleme - Araştırma : 1

İstanbul, Nisan, 1992

Dizgi, iç düzen

Rey

Kapak

Rey

Baskı - Cilt

Objektif

Eserin Özgün Adı

The Political Language of Islam

Rey Yayıncılık

Hükümet Cad. Sim İşhanı Kat : 5

Tel: (35) 22 19 29

KAYSERİ

Bernard Lewis

Profesör Bernard Lewis 31 Mayıs 1916'da Londra'da doğdu. 1936'da üniversite mezuniyet derecesini birinci sınıf onur ödülüyle aldı. 1937'de Paris Üniversitesi Semitik Çalışmalar Kürsüsü'nde yüksek lisans (diploma) çalışması; 1939'da Londra Üniversitesi İslam Tarihi Kürsüsü'nde doktora yaptı. Doktora öğrenimini tamamladıktan sonra Londra Üniversitesi'nde öğretim üyeliği görevine başladı. Bu görevine İngiliz Silahlı Kuvvetlerinde göreve çağrılınca ara verdi. Ortadoğu dilleri konusunda iyi eğitim görmüş biri ve tarih uzmanı olan Lewis, beş yıl İngiliz İstihbarat servisleri için önemli görevlerde bulundu.

Bernard Lewis, akademik yaşamdan uzak kaldığı bu beş yıllık süre içerisinde 1940'da *İsmâilîliğin Kökenleri* ile *Bugünkü Türkiye* ve 1941'de de *Arap Araştırmaları'na İngilizlerin Katkıları*'nı yayımladı. II. Dünya Savaşı'nın hemen ardından akademik faaliyetlerine geri döndü. Savaştan iki yıl sonra *Diplomatik ve Siyasi Arapça El Kitabı* adlı eserini yayımladı. 1948'de editörlüğünü yaptığı "*Büyücüler Toprağı*" adlı kitap izledi. Ardından "*Tarihte Araplar*"(1950), *Türk Arşivlerinden Belgeler ve Notlar* (1952),"*Modern Türkiyenin Doğuşu*" (1961) gibi ses getiren, ünlü kitapları yayımlandı. Bernard Lewis ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için İnsan Yayınları tarafından çevrilen A. Hüseyin, R. Olsen ve C. Kureyşi'nin editörlüğünü yaptıkları "Yeni oryantilistler ve İslamiyatçılar" (1989) adlı kitaba bakılabilir.

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm: Metafor ve Kinaye 7 - 42

İkinci Bölüm: Beden Siyaseti 43 - 68

Üçüncü Bölüm: Yönetenler ve Yönetilenler 69 - 110

Dördüncü Bölüm: Savaş ve Barış 111 - 139

Beşinci Bölüm: İtaatin Sınırları 141 - 176

1. BÖLÜM

METAFOR* VE KİNAYE

1979 yılında İran'da, sadece üst düzey yönetimde değil, aynı zamanda toplumun bütününde köklü değişiklikler meydana getiren bir dizi olaylar patlak verdi. Ortaya çıkan sonuçlar ise, bu mücadelede ön saflarda bulunanları bile çok aşmıştı. Yapılan bu değişikliklerin mimarları, olayı "inkılap" olarak nitelendirdiler; bu grubun dışındakilerin çoğu da, olaya bakışları ne olursa olsun, bu nitelemeyi kabul ettiler.

Devrimler kendilerini değişik şekillerde açığa vururlar; ve her birinin geçmişi değerlendirmede ve geleceğe yönelik hedeflerini belirlemede kendilerine has yöntemleri vardır. Fransız Devrimi, 18. yy. Aydınlanma Döneminden gelen kendine özgü ideolojik yapısıyla, ideallerini *özgürlük, eşitlik ve toplumsal uzlaşma* olarak belirlemiştir. Rus Devrimi, 19. yy. Sosyalizminin oluşturduğu yapısıyla; gelecek için planlarını *proleterya diktatörlüğü* sayesinde oluşturulacak *sınıfsız bir toplumu* temel alarak ortaya koymuştur. İran Devrimi ise kendisini

* Metafor kısaca şöyle özetlenebilir: Herhangi bir şeyin ya da olayın karşılaştırılabileceği başka bir şeyden bahsedilerek tasvir edilmesine metafor denir. Örnek olarak "yanaklarındaki güller" deyiminden anlaşılan "gülümseme"dir. Metaforla mecaz arasındaki ilişkiyi de burada anlatmak yerinde olacaktır. Mecaz tanım olarak bir sözün bir ilgi veya benzetme sonucu gerçek anlamından başka anlamda kullanılmasıdır. Kelime ve fikir mecazları olarak iki gruba ayrılır. Birincisi, kelimenin gerçek anlamından başka anlamda kullanılmasıdır. İkincisi ise kelimelerde bir değişiklik yapmadan, fikrin ifadesinde başkalık göstermeye yarayan mecaz çeşitleridir. İşte, bizi ilgilendiren bu ikinci gruptur ve kendi içinde teşbih, tezat, telmih, mübalağa, teşhis, ve intak gibi alt gruplara ayrılır.

İslâmî terimlerle açığa vurur, yani: Mollaların yönettiği *dinî bir hareket* olarak, dinsel esasları temel alarak eski düzenin eleştirisini yapmak ve yeni düzen için dinî terimlerle açıklanan planlar oluşturmak. Jakobenler kendilerini Romalı Cumhuriyetçiler gibi görmüşler, Bolşevikler ise Fransız Devriminde ortaya çıkan olayları tekrarlamak ya da bunlardan kaçınmakla uğraşmışlardır. Oysa Müslüman devrimciler, İslâm'ın doğuş sürecini kendilerine örnek almışlar ve kendilerini gerçek bir İslâmî düzen kurmak ya da daha çok böyle bir düzeni yeniden ayağa kaldırmak üzere dinsizliğe (putperestliğe), zulme ve sömürüye karşı mücadeleye girişmiş kişiler olarak görmüşlerdir.

Büyük devrimler, meydana geldikleri ülkenin çok uzaklarında da yankı uyandırırlar. Hem Fransız hem de Rus Devrimi kitleler üzerinde çok büyük ilgi uyandırmış ve karşılık bulmuşlardır. Devrim öncesi Fransa'sı ve Rusya'sının da içinde bulunduğu ve bu iki devrimin de ortak hitap alanında olan bütün Avrupa'da ve Hristiyan dünyasında çok büyük bir etki meydana getirmişlerdir. Devrim Paris'inde meydana gelen ve dünyayı sarsan olaylara bir İngiliz gencinin canlı yanıtı William Wordsworth tarafından şu ünlü beyit ile dile getirilmiştir;

Mutluluk şafak sökerken hayatta olmaktı,

Fakat genç olmak hakiki saadetti!

Benzer duygular, Güney-Doğu Asya ve Batı Afrika gibi çok uzak bölgelerde yaşayan ve Kominist idare altındaki Yugoslavya'da yaşayan milli Müslüman azınlık[1] içindeki İran devrimiyle ilgilenen Müslümanlar tarafından da az çok değişik bir

1 : 1968'de Yugoslav federal hükümeti, Bosna-Hersek'teki müslümanlara "milliyet" tescil edilmesine izin verdi. Daha sonraları diğer cumhuriyetlerdeki müslüman bireylere de kendi isteklerine bağlı olarak bu "milliyet" seçme izni verildi. Müslüman kelimesinin de şu halde iki anlamı vardır; küçük *m* ile yazıldığında İslâm'a inanan kişi, büyük *M* ile yazıldığında da Yugoslav mozaiğini oluşturan unsurlardan biri olarak anlaşılmaktadır. Bu terim bölgesel bir nitelikte değildir, çünkü Müslüman milletinin sınırları belli bir yerleşim yeri yoktur ve Müslümanlar Yugoslav fedarasyonundaki bir çok cumhuriyette yaşamaktadırlar. Sade dini bir cemaat de değildirler, çünkü böyle bir dinin, komünist bir devletin ana

tarzda ifade edilmiştir. İran Devrimi de dünya çapında (İslâm'ın oluşturduğu) ortak, umumî ve siyasi kültüre sahip olduğu yerlerde çok büyük bir tesir meydana getirmiştir.

Batı dünyasında, Batılı geleneklerle yetiştirilmiş olanlar "İslâm" ve "İslâmî" kelimelerini kullanırken, doğal olarak bir hataya düşerler ve dinin Müslümanlar için, Batı dünyasında ve hatta Ortaçağ Batı dünyasında kullanıldığı manaya geldiğini varsayarlar. Yani belli vakitleri belli işler için ayırmak ve hayatın bu bölümlerini diğer işleri yerine getirmek için ayrılan vakitlerden ayrı tutmak (veya en azından ayrılabilir kabul etmek). Fakat İslâm dünyasında bu tür ayırımlar yoktur. Bu geçmişte de asla böyle değildi; ve günümüzde onu bu hale getirme teşebbüslerinin belki de, geniş tarih perspektifinde, İran'da sona erdiği ve diğer bazı İslâm ülkelerinde de sona ermek üzere olan sunî bir hata olduğu görülebilir.

Klasik İslâm'da Din ve Devlet arasında, bunları birbirinden ayırt edici bir fark yoktu. Hristiyan aleminde Kilise ve Devletin birbirlerinden ayrı şeyler olarak ele alınması temelde İsa'nın "*Sezarın hakkını Sezara, Tanrının hakkını Tanrıya verin*" sözüne dayanır. Hristiyan aleminin tarihi boyunca hep iki güç varolmuştur: Tanrı ve Sezar, yani bu günkü dünyada temsil edildiği şekliyle *papalık* (sacerdotium) ve *krallık* (regnum), veya Kilise ve Devlet. Bunlar birlikte veya ayrı olabilirler; biri diğerini egemenliği altına alabilir; biri müdahale edebilir, diğeri de buna itiraz edebilir (günümüzde olduğu gibi). Fakat her zaman iki tane (manevî ve dünyevî) güç vardır, her birinin kendi hukuku ve yetkisi, kendine özgü yapısı ve hiyerarşisi mevcuttur.

Batılılaşma öncesi İslâm'da böyle bir ikilik yoktu, tek bir

yasal yapısında ve kanuni mekanizmalarında yeri yoktur. Bunlar, etnik veya dil birliği olan bir topluluk olarak da tanımlanamazlar, çünkü ülkenin farklı bölgelerinde yaşayan Yugoslav Müslümanları Sırpça-Hırvatça, Arnavutça, Mekadonyaca veya Türkçe gibi farklı dilleri konuşmaktadırlar. Bkz. Alexandre Popovic, *L'Islam balkanique: Les Musulmans du sud-est européen dans la période post-ottomane* (Berlin, 1986), ss. 343 ff.

güç vardı ve bu nedenle de güçler ayrılığı diye bir sorun ortaya çıkamazdı. Hristiyan aleminde iyice kökleşmiş bulunan Kilise ve Devlet arasındaki ayırım, İslâm'da mevcut değildi; Klasik Arapça'da ve hatta entellektüel ve siyasi kelime haznelerini Arapça'dan alan diğer dillerde manevî (spiritual) ve dünyevî (temporal), halka özgü (lay) ve papazlara özgü (ecclesiastical), dinî (religion) ve laik (secular) gibi kelime çiftlerine karşılık gelecek sözcükler yoktu. 19. ve 20. yy.'a kadar bu böyle sürdü ve ondan sonra batılı fikir ve kurumların etkisiyle önce Türkçe'de daha sonra da Arapça'da *secular* (laik) düşüncesini anlatabilmek için yeni kelimeler icat edildi.[2]

Çağdaş kullanımda bile hâlâ "Kilise veya Kilise örgütüne ait" (ecclesiastical organisation) anlamında "The Church" (Kilise) kelimesinin bir karşılığı Müslümanlarda yoktur. Cami yerine kullanılan bütün diğer kelimeler, içinde ibadet yapılan bir binayı anlatır, fakat hiç biri münzevî hayat (abstraction), egemenlik sahibi bir varlık, veya kurum manasına gelmez. Klasik uygulama sonrasında ortaya çıkan profesyonel din adamının oluşumunda bir ruhban sınıfı ile bir takım yakınlıklar kurarak "ulema" ve "mollalar"ın hemen hemen aynı manaya geldiği görülebilir. Fakat, "papazların dışındaki bütün halk" manasına gelen "laity" terimine denk düşen bir kelime yoktur, bu İslâmî açıdan tamamen anlamsız bir sözdür. Şu anda laik yetki ve egemenlik -söz gelişi, hayatın kutsal olmayan yani dinî hukuk

2 : Türkçe kelime *la dînî*'dir. Bu terim, meşhur sosyolog ve milliyetçi teorisyen Ziya Gökalp tarafından uydurulmuş, genellikle de "dinsiz" veyahutta "dine karşı olan" anlamları yüklenerek bu isimle anılan şeylere karşı düşmanlığı artırmıştır. Daha sonraları ise Fransızca'dan alınan *lâik* kelimesi bunun yerine geçmiştir. Arapça'da ise Hristiyan Arapların kullandığı bir kelime benimsenmiştir, çünkü Hristiyan Araplar Müslümanların bu konuya ilgisi uyanmadan çok önce bu fikri ifade etme ihtiyacı duymuşlardır. Bunların türettiği kelime, *'âlem* (dünya)'in bir türevi olan *'âlemânî* idi, diğer-dünyevî ve ruhanî şeylerin tersine dünyevî anlamına gelmekteydi. Çağdaş dönemlerde ise yeniden seslendirilmiş ve *'ilmânî* olarak telaffuz edilmiştir; anlamı da değişerek dini kelimesinin zıddı olarak *'ilm*-den "bilgi" veya "bilim" şeklinde bilimsel bir içerik kazanmıştır. Bu, etimoloji ve izah açısından tamamen yanlıştır. Bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularizm in Turkey* (Montreal, 1964).

ve onu elinde tutanların faaliyet alanları dışında kalanlar- hakiki manada Allah'a karşı gelmek ve gerçekte İslâm'a en büyük hıyanet olarak görülür. Bu yanlışı düzeltmek İslâmî devrimciler ve İslâmî fundamantalistler için asıl amaçtır.[3]

Siyasi kimlik ve dinî inançtan yani dine bağlılıktan kaynaklanan sadakat, sadece devrimcilere özgü bir şey değildir. Birleşmiş Milletlerde ve başka platformlarda yıllardan beri faal olan kırktan fazla Müslüman devletten meydana gelmiş ve birlikte İslâmî Blok olarak adlandırılan uluslararası grup oluşturulmuştur. Bu grupta monarşiler, cumhuriyetler, muhafazakarlar ve radikaller, kapitalizm ve sosyalizmin temsilcileri, Batı Bloğunun, Doğu Bloğunun ve bağlantısızlık kisvesi altındaki bütün yelpazenin destekçileri bulunmaktadır. Bunlar, uluslararası danışmalarda bulunmak ve bir çok konuda da işbirliği yapmak amacıyla ayrıntılı bir mekanizma kurmuş bulunmaktadırlar; belirli zamanlarda üst düzey konferanslar düzenlenir, ve yapısal, ideolojik ve siyasi uygulamalardaki

3 : Bir çok İslâmî radikal ve militan grup için "fundamantalist" terimini kullanmak şimdilerde iyice yaygınlaşmıştır. Bu terim iyice kökleşmiştir ve artık kabul edilmelidir, fakat isabetsiz bir seçimdir ve yanlış anlamaya sebebiyet verebilmektedir. "Fundamantalist" bir Hristiyan terimidir. Muhtemelen bu asrın başlarında, belli bazı protestan kilise ve teşkilatlarını ve özellikle de İncil'in gerçek ilahi kaynağını ve doğruluğunu iddia ve muhafaza edenleri temsil etmek üzere kullanılmaya başlanmıştır. Fundamantalistler, bu şekilde, İncil'e eleştirel ve tarihi açıdan bakan liberal ve modernist din alimlerine karşı çıkarlar. Müslüman din alimleri arasında, Kur'an'a böyle bir liberal ve modernist açıdan yaklaşan din alimleri henüz ortaya çıkmamıştır ve bütün Müslümanlar Kur'an'ın metnine karşı tavırlarında en azından prensipte fundamantalisttirler. Fundamantalist Müslüman olarak adlandırılan kişilerin diğer müslümanlarda ve arasında Hristiyan fundamantalistlerden ayrıldıkları nokta, onların iskolastik felsefeleri ve şeriat'a bağlılıkları (legalizmleri)dir. Kendilerini, sadece Kur'an'a değil, aynı zamanda Peygamberin sünnetine ve de elde bulunan din bilimleri ve hukuk öğretilerinin esasına dayandırılır. Amaçları ise, ithal edilmiş ve modernleştirilmiş bütün kanun ve toplumsal kuralları yıkmak ve yerine -kanunları ve cezaları, salahiyeti ve emrettiği cumhuriyet şekli ile birlikte- *şeriat*'ı bütün unsurları ile kurmak ve amir kılmaktan başka bir şey değildir.

Arap devletlerinin anayasalarında İslâm'ın yeri konusu için Bkz. Monika Tworuschka, *Die Rolle des Islam in den arabischen Staats ver fassungen* (Walldorf-Hessen, 1976); genelde Müslüman anayasaları için Bkz. *Dustûr: A Survey of the Constitutions of the Arap and muslim States* (Laiden, 1966), ek materyal da içeren yeni baskısı için Bkz. *Ancyclopedia of Islam*, 2. Baskı (bundan sonra bu eser EI[2] olarak kısaltılacaktır.)

farklılıklara rağmen fikir birliği oluşturmada ve birlikte hareket etmede önemli ölçüde başarılı olmuşlardır. Bu gibi konularda da diğer dinlere mensub olanlardan kesin bir şekilde ayrılırlar.

İslâm'da siyaset dış politikada olduğu kadar iç politikayla da alakalıdır. Vatandaşlarının çoğunluğu Müslüman olan bağımsız devletlerde, biri hariç, devletin resmî dini İslâm'dır; bunların çoğunda da hukuk ya tamamen İslâm'a dayandırılmış ya da kanunların temel kaynağı olarak İslâm kullanılmıştır, bu suretle de Anayasalara İslâm'ın ilâhî hukukunu tesis etmek üzere maddeler konmuştur. Tek istisna Türkiye Cumhuriyeti'dir.1920'lerde ilk Cumhurbaşkanı Kemal Atatürk'ün önderliğinde bir dizi kanun çıkarılmış, sonuçta da resmi İslâmî müesseseler tasfiye edilmiş, İlâhî hukuk yürürlükten kaldırılmış, din ve devlet resmen birbirinden ayrılmıştır. Bu kanunlar zorla ayakta tutulmuştur; fakat devlet okullarında din derslerinin zorunlu hale getirilmesi, Türkiye'nin İslâmî blok faaliyetlerine tam üye olarak katılması ve parlementer demokrasinin ülkede kökleşmesiyle, siyasi partilerin muhafazakar kırsal kesim oylarını çekmek amacıyla dinî konuları gündeme getirme eğilimleri neticesinde bu uygulamaların etkisi bir ölçüde azalmıştır.

O halde, hem sadakat iddiası hem de devrimci niteliği ile "güç", yani İslâm'daki cazibe nasıl tanımlanabilir? Bu oldukça geniş ve kompleks bir konudur ki ben burada ancak bir kaç ana temanın altını çizeceğim.

Ele aldığım konuyla ilgili dikkati çeken ilk nokta bir çok Müslüman ülkede, İslâm'ın hala toplumsal kimlik ve sadakatin esas ölçütü olmasıdır. Kişi ile diğerlerini, kendinden olanlarla olmayanları, güvenilebilecekle güvenilemeyecekleri birbirinden ayırt eden faktör İslâm'dır.Batı dünyasında yaşayan bizler bir sınıflandırma yaparken millet, ülke ve bunların alt

birimlerini ölçüt olarak kullanmaya alışkınız. Hem millet ve hem de ülke İslâm dünyasında aslında eski değerlerdir; fakat bunlar, siyasi kimlik ve sadakatin tanımlarında olduğu gibi çağdaş ve zorlama fikirlerdir. Bazı ülkelerde bu fikirler az ya da çok tasvip görmüştür. Fakat, kriz anlarında ve acil durumlarda daha derin sadakat hakim olduğunda, Müslümanların dinî toplumdaki esas kimliklerini bulma yönünde bir eğilimleri vardır; yani kimliklerini etnik kökende, dilde veya ikamet ettikleri ülkede değil, İslâm'da ararlar.

İslâm'ı kabul eden kişi *dost* olarak nitelendiği gibi aynı nedenden dolayı İslâm'ı reddeden de *yabancı* olarak nitelenir. İslâm'ı reddeden *kafir*dir, yani Muhammed'in peygamberliğine ve getirdiği vahyin gerçekliğine inanmayan kişidir. İslâm dillerinde, Hristiyan, Asya ve çok eski medeniyetlerde de olduğu gibi stranger, foreigner (yabancı) ve barbarian (barbar) kelimelerinin karşılığı vardır.[4] Fakat Peygamberin yaşadığı dönemden günümüze kadar Müslüman toplumdan olmayanlar ve düşman olduğu varsayılanlar esas itibariyle hep *kafir* olarak tanımlanmışlardır.

Konuyla ilgili ikinci nokta, bir çok Müslüman için ve hatta Müslümanların büyük çoğunluğu için hakimiyeti en çok tanınan, kriz zamanlarında ise tek tanınan otoritenin İslâm olu-

4 : Dışarıdan gelenleri anlatmak üzere bir çok kelime kullanılmıştır. Arab'ın zıddı olarak *'Acem* kelimesi başlangıçta sadece Arap olmayan anlamındaydı, fakat sonraları Farisiler için kullanılır oldu, bu açıdan Farisiler, tabiri caizse, eski Arabistan ufkunda üstünlük itibariyle Arap değillerdi. *'Acem* Arapçada daha sonraları sadece "Farisi" anlamında kullanıldı. Türkçe'de, eski kullanımında etkisiyle, bunun sıfat hali olan *'acemî* (*acemi*) hazan "beceriksiz" veya "toy" anlamını verir. Klasik Arapça bir terim olan *'ilj*, çoğulu *'ulûj*, diğer anlamları yanında "kaba, adi, hantal" anlamıyla bazan Arab'ın zıddı manada kullanılmıştır ve az çok "barbar" anlamı taşır. Dinî bir çağrışımı olmadan da kullanılmıştır, örneğin, İbn al-'İbri gibi Suriye'li bir Hristiyan yazar bunu Frenklerden bahsederken kullanmıştır. Çağdaş kullanımda ise artık görülmemektedir. Yunanca *Barbaros* aile, akraba olan Arapça *Barbar* veya *Barbarî* terimi, kuzey Afrika'da Araplar'dan önce yaşayan kavimlerle sınırlı tutulmuş ve Mısır'da da Yukarı Nil'in siyahî insanları için kullanılmıştır. Bazan da diğer yabancı komşular için, örneğin Afganistan'daki Moğol soyundan gelen *Hazâra*lar için kullanılmıştır, fakat burada bir barbarlık çağrışımı vermez.

şudur. Sırf kuvvet kullanılarak ancak kısa bir süre için siyasi baskı kurulabilir; fakat büyük kitleler üzerinde uzun dönemler için bu başarılamaz. Bunun için hükümetin meşru olması gerekir. Hükümranlığı elinde bulunduranlar meşruluklarını tamamen milliyetçi, vatanperver ve hatta hanedan iddiaları yerine İslâm'dan aldıkları takdirde, Müslümanlar üzerinde son derece etkili bir otorite kurabilirler. İslâm, siyasi hayatta hâlâ, bir taraftan toplumsal kurallar ve kanunların, bir taraftan da yeni idealler ve isteklerin herkes tarafından en iyi şekilde anlaşılabilecek aklî gerekçelerini üretmektedir. Ayrıca son olayların tekrar tekrar gösterdiği gibi, ister meşru kabul edilen bir rejimi ayakta tutmak için olsun, isterse meşru olmaktan çıkmış, diğer bir deyişle, İslâmî olmayan ve belki de İslâmiyetten uzaklaşmış ve meşruluğunu yitirmiş bir rejimi tasfiye etmek için olsun, yapılacak siyasi seferberliğin en etkili semboller sistemini İslâm verir.

İslâmî terimlerle açıklanan ve o şekilde algılanan İslâm siyasetini, hareketleri ve değişimleri daha iyi anlayabilmek için Müslümanların *siyâsi görev* dilini, yani kelimelerin ne şekilde kullanılıp ne şekilde anlaşıldığını ve haberleşmede esas teşkil eden metafor ve kinaye (allusion) yapılarını anlamaya çalışmamız gerekmektedir. Son yüzyılda İslâm dünyasının daha çok [illegible] tamamı değiştirilmiş (bazıları saptırılmış da diyebiliriz) [illegible] laş siyâset dilinin de geçmişini araştırmalıyız. Değişim [illegible] k için Batı gücü ve düşüncesinin ağır darbesinden önceki zamana, yani çağdaş Batı'dan farklı olan ve bazıları gerçekten de İslâm öncesi ve gayr-i İslâmî olan medenî geleneklerle İslâm dünyasının geliştiği dönemlere bakmalıyız.

Bu kültür üç dille ifade edilmiştir, Arapça, Farsça ve Türkçe. Bütün Güney-Batı Asya ve Kuzey Afrika bu dillerin etkisi altındaydı. Linguistik (dil bilim) açıdan bu üç dil farklı dil ailelerine mensuptur. Bunlar İngilizce, İbranice ve Macarca üç-

lüsü gibi birbirinden tamamen farklı dillerdir.[5] Bununla birlikte kültürler birbirine çok yakındır. Yazımda aynı alfabe kullanılır ve siyasi ve gündelik hayatı da kapsayan büyük miktarda ortak kelime içerirler. İslâm'ın beşiği olan Orta Doğu'nun dışında yaşayan Müslümanların sayısı oldukça fazladır, aslında, günümüzde Güney ve Güney-Doğu Asya'da yaşayan Müslümanların sayısı Orta Doğu'daki Arapça, Farsça ve Türkçe konuşan Müslümanlarınkinden çok fazladır. Fakat bunlar kendi siyasi ve diğer kültürlerini geliştirirken yaşadıkları bölgelerin kültürlerinden daha çok etkilenmişlerdir. Bunların Orta Doğu kültürü ile benzerlik ve alakaları en alt düzeydedir, bu nedenle Orta Doğu'lu sayılmazlar.

Siyasi İslâm dilinin kaynağı, diğer İslâmî konularda olduğu gibi Kur'an'da, Peygamberin sünnetinde ve sahabenin uygulamalarında aranmalıdır.Bunların kökleri de daha eski Araplarda ve İslâm ortaya çıktığı esnada mevcut bulunan Hristiyanlık, Yahudilik ve Putperestlik gibi diğer dinî inançlarda bulunmaktadır. İslâm devleti ve cemaatinin ilk halifeler döneminde büyük gelişme göstermesi, Avrupa ve Atlantik'ten Hindistan ve Çin'e çok büyük bir alanın fethedilmesine kadar geçen sürede bu yeni inanı ve medeniyeti, daha henüz genç ve uysal olduğu bir dönemde bir çok değişik etkiye maruz bırakmıştır. Doğudaki Zerdüştler, orta ve Batı bölgelerdeki Hristiyanlar ve -daha önemsiz olmasına rağmen- bu ikisi arasındaki bölgelerde yaşayan Yahudi azınlıklar, hepsi bir takım etkiler yapmışlardır.

Yeni İslâm imparatorluğu kendi topraklarının büyük bir kesimini ve kendi idari memurlarının bir çoğunu Pers ve Roma İmparatorluklarından almıştı. Ayrıca bu imparatorlukların

5 : Arapça bir Samî dilidir, İbranice, Aramî ve Habeş dilleri de bu dil ailesine dahildir. Farsça, Hint-Avrupa dil ailesinin bir üyesidir ve dolayısıyla Hindistan ve Avrupa'daki büyük dillere akrabadır. Türkçe ise altay dil ailesinin bir mensubudur ve genelde kabul edilen bir görüşe göre Fince'ye, Estonya diline ve Macarca'ya uzaktan akrabadır.

uygulamaları da İslâm Devletinin yöntem ve ilkelerinin şekillenmesine iştirak etti. Sekizinci yüzyıldan sonra Pers kitaplarının, devlet idaresi ve mahkeme usüllerinin ve Yunan siyaset felsefesi tezlerinin[6] Arapça'ya çevrilmesi, bu konulardaki İslâmî söyleme yeni ve hassas bir boyut kazandırdı. Zengin ve esnek Arap siyâset dili, başka dillerden alınan kelimelerle ve Pers, Yunan ve Latin dillerinde kullanılan terimlerin çok miktarda ve olduğu gibi alınması neticesinde daha da gelişti. Kelimelerin olduğu gibi alınması aslında daha da eskilere dayanır. Kur'an'da bile Mekke'ye Ummu'l-Kurâ denmiştir ki, bu yunanca *metropolis*'in kelimesi kelimesine tercümesidir. Müslümanların izlemeleri istenen dosdoğru yol *sirât-ı Müstakîm*, düz Roma yoludur ve *sirât* Latince *strata*'dan başka bir şey değildir. İngilizce "street" de buradan türetilmiştir. [7]

Roma ve Bizans uygulamalarının, fethedilen topraklarda daha yakından görülüp öğrenilmesi, bu türden yeni kelimeler iktibas edilmesine yol açmıştır. Bazıları hemen kolayca anlaşılabilir, örneğin *şurta*, "polis, jandarma" demektir. Diğerleri Arabî-İslâmî kılığa bürünmüşlerdir, örneğin *muhtesib*, bizans'ta *agoranomas*'ın (Agora eski Yunanda pazar yeri) görevini üstleniyor. Yani Ahlak zabıtası veya pazar denetleyicisi manasındadır. Doğu'dan da benzer alıntılar yapılmıştır. Hükümet görevlilerinin işlerini yürüttükleri idari yere Arapça'da *divan* denilir. [8] Ki Farsça bir kökten türediği açıktır. Divanın

6. Devlet idaresi hakkındaki Farsça kitapları tercüme edenler arasında, en eskilerden biri olan Ibn el-Mukaffa' (720?-756?) daha sonra Müslüman olmuştur ve Arapça olarak bir çok siyaset tezi yazmıştır (ya da Arapça'ya uygulamıştır).Ibn el-Mukaffa' ve O'nun çalışmaları hakkında Bkz. EI[2] 'de (F. Gabrieli'nin yazdığı konu başlığı) "Ibn al-Mukaffa`", burada daha geniş bir bibliyografya da bulunmaktadır.

7 : Kur'ar'daki diğer bir Latince kelime *castrum*dan esinlenilen *kasr* "kale"dir.Bu kelime Arapça'dan tekrar Avrupa'ya İspanyolca Alcazar, el-Qasr vasıtası ile geçmiştir. Arapçaya giren yabancı kelimeler hakkında Bkz. Arthur Jeffery, *The foreign Vocabulary of the Qur'an* (Baroda, 1988).

8 : *Dîvân* kelimesi için hem Arapça hem de farsça çeşitli etimolojiler (kelime kökleri) or-

başı olan *vezir* [9] Arapça'dan türetilmiş bir isimdir, fakat kullanılış açısından yerleşmesi büyük ölçüde İran İmparatorluğundaki emsali sayesinde olmuştur.

11. yy.'a kadar olan sürede daha önceki imparatorluklardan alınan bu kültürel ögeler Arapça'da yerleşmiş ve tamamen İslâmî olan yeni ve dinamik bir siyasi kültürle iyice kaynaşmıştır. Bozkır insanlarının İslâm'ın beşiği olan topraklara doğru

---

taya atılmıştır. Bunların içinde, klasik kaynaklarda en çok bahsedilen iki tanesi Arapça bir fiil olan *davvana* (toplamak veya kaydetmek) ve Farsça *dîvâne*dir ("deli", yani bir *dev*in veya şeytanın ele geçirdiği kimse). Diğer bir açıklama da Farsça *dipi* "yazmak" köküyle ilgilidir, buradan *dabîr* "katip" ve "kayıt" veya "hesap defteri" anlamındaki Yunanca diphthera "yazı yazmak için hazırlanan deri" kelimesinden -ki bu da Eski Farsça'dan alınmış bir kelimedir- gelen *defter*. Arapça'da ve İslâmî Farsça'da *dîvân* genelde "devlet dairesi veya makamı" anlamına gelir. Diğer manaları ise şu şekilde sıralanabilir: Hükümdarın sarayı veya meclisi, bir şairin şiir külliyatı, (sade Hindistan'a özgü bir manası ise) devlet idaresinde yüksek makamdaki kişiler, (Osmanlılarda) kurul veya halka açık meclis toplantısı ve dolayısıyla bir dinleyici grubun, kabul töreni, mahkeme, (yine Osmanlılarda) sedir veya kanepe (yane divan). *aduana, douane* vs. şekilleriyle Latin dillerine geçmiş ve "adetler" veya "gümrük vergisi" anlamlarını yüklenmiştir. Bkz. EI^2, s.v.v. "Dîwân" ve (B. Lewis'in *AnccIopedia of Islam*, 2. Baskı'daki) "Dîwân-ı Humâyûn" maddeleri.

9 : Osmanlılarda vezir konusu için Bkz. H.A.R. Gibb ve Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt 1, bölüm 1 (Londra, 1950), ss 107-17, 363-64; Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, cilt 3, (İstanbul, 1946-54) ss. 81-88, 590-95. Klasik dönemde halifenin sadece bir tane veziri vardı ve bütün idari mekanizmanın başı ve de hükümdarın en yakın ve en büyük yardımcısıydı. Vezir sivil bir şahıstı ve amblemi de bir mürekkep hokkasıydı. Daha sonraki ortaçağ hükümdarları ve Osmanlıların ilk dönemlerinde vezirlik bir çok değişimlere uğramış ve bazı dönemlerde militarize olmuş bazı dönemlerde de baş vezire bağlı bir çok vezir atanmasıyla tek olma özelliğinden çıkmıştır. Bu ise, bir dönem için, Osmanlıların uygulaması haline gelmiş ve Vezir-i Azam Batı'da yaygın bir şekilde "Grand vizier" olarak tanınmıştır. Bu kişiye türkçede *Sadrıazam* (Farsça-Arapça şekli *Sadr-i A'zam*) denmiştir. Çağdaş Arapça'da ve Farsça'da *Vazîr* ünvanı, devlet bakanlıklarının hem diplomatik temsilcisi hem de başı olarak "minister" (bakan) kelimesinin dengi anlamında kullanılmaktadır.

Bkz. B. Lewis, *Transactions of the Royal Historical Society*, no: 18 (London, 1968) adlı kitapta "The Mongols, the Turks and the Muslim Polity" ss. 49-68; *Islam in history* (London, 1973), ss. 179-98.

David Ayalon, *The mamlük Military Society: Collected Studies* (London, 1979).

Arap siyasal diline batılılaşmanın etkileri konusunda Bkz. B. Lewis *Orientalia Hispanica sive Studia F.M. Pareja Octogenario dicata*, ed. J.M. Berral adlı kitapta "On Some Modern Arabic Political terms", cilt 1, bölüm 1, (leiden, 1974) ss. 465-71; aynı yazarın Islan in Hustory, ss. 282-88; ve özellikle Ami Ayalon, *Language and Change in the Arap Midde East* (New York, 1987).

yönelmesiyle de Arapça, ikinci bir köklü değişim safhası geçirmek zorunda kalmıştır. Kuzey'den ve Doğu'dan önce Türkler gelmiş, onları Moğollar izlemiş ve bu göçler 11. yy.dan 14. yy.a kadar dalga dalga devam etmiştir.

Persler, Yunanlar ve Orta-Doğu'nun eski kavimlerinin aksine, Türkler ve Moğollar hiç bir zaman İslâm'a yenilmemişler, toprak alış verişinde bulunmamışlardı. Buna mukabil, İslâm dünyasına fatihler olarak girmişler ve bazıları kendi topraklarında İslâm'ı kendi istekleriyle kabul etmişlerdi. Diğer bazıları ise, (Moğollar) İslâm dünyasına putperest yabancılar olarak girmişler ve Müslümanlarla çatışmışlardır.

Bu dört asır boyunca ve bundan sonra da uzunca bir süre Orta Doğu İslâm dünyasına hanedanlar ve bunun yanında da Türk ve Moğol devletleri ve orduları hakim olmuşlardır. Bunlar yeni bir idare şekli ortaya koymanın yanısıra yeni ve farklı bir hükümet ve cemiyet şekli de kurmuşlardır. Bu hükümet şekli gelişen büyük Türk, İran, Orta Asya ve Hint İmparatorluklarında doruğa ulaşmıştır. Bu İmparatorluklar Klasik İslâm Devletlerinin aksine idari yapılarında istikrar, devamlılık ve düzene sahip olmuşlardır. Kendi dillerinden bir çok kelimeyi de beraberlerinde getirmişler ve kullanımda olan kelimelere de yeni anlamlar yüklemişlerdir. Osmanlı medeniyetinde Arapça, Farsça ve Türkçe ahenkli bir şekilde birlikte kullanılmıştır. Bu gün bile etkileri görülen ve Orta Doğu'nun büyük bir kesiminin kaderini beş asır boyunca şekillendiren genel kültür yapısının, bilhassa da siyasi kültürün esas unsurları bu üç dil olmuştur.

Son iki asırdan beri veya daha fazla süredir İslâm fikir dünyası, haricî bir unsurun etkisiyle (bu defa Avrupa) bir kez daha -bazı bölgelerde çok, bazı bölgelerde daha az da olsa- değişime uğramıştır. Bir çok sebepten dolayı hazmedilmesi en zor olan da, bu olmuştur. 19. ve 20. yy.larda gelen Avrupalılar, Persler

ve Yunanlar gibi yeni efendilerine hizmet etmeye hazır ve gerçekten istekli, zaptedilmiş esirler değildiler. Ne de İslâm dünyasına fatihler olarak giren ve kısa zamanda İslâm'ı düşmanlarından yiğitçe koruyan neferler haline gelen Türkler ve Moğollar'a benzer, eğitilebilecek acemi asker gibiydiler. Bunlar, İslâm dünyasına yabancılar olarak girdiler ve öyle de kaldılar. Ne İslâm inancının ne de idaresi altında oldukları Müslümanların kültürlerini kabul ettiler. Bu kez, zaptedilenler ve her an saldırı tehlikeleriyle karşılaşanlar ve yaşayabilmek için dünyanın yeni efendilerinin adetlerini öğrenmek zorunda kalanlar Müslümanlar oldu. Zamanın büyük imparatorlukları olan Rusya, Hollanda, Britanya ve Fransa ile işbirliği yapan bazı Müslümanlar, Avrupanın siyasi düzenine ve etkisine çaresiz boyun eğdiler. Diğerleri ise Avrupa'nın siyasi başarısının sırlarını ortaya çıkarmaya, böylece de baskıya dayanmaya veya Avrupa siyasetini başarısızlığa düşürüp, ona son vermeye çalıştılar.

Bütün bunların sonucu, hükümet şeklinin hem uygulanış hem de algılanış açısından değişmesi ve fikirlerin ve kelimelerin Ortaçağın Yunan-Pers rönesansı veya daha sonraki dönemin Türk-Moğol hakimiyetinin yaptığından daha çok etraflı bir şekilde yeniden kalıba dökülmesi oldu.

Batılı ve İslâmî siyâsî dili karşılaştıracak olursak, bir çok ortak yönleri olduğunu görürüz. Bu benzerliğin en büyük sebebi ortak insânî tecrübelerdir -aynı maddî dünyada yaşamak, temel ihtiyaçların aynı olması ve sık sık aynı problemlerle karşılaşmak. Benzer problemler doğal olarak benzer sonuçlar doğurabilir. Benzerliğin bir başka sebebi de tarihîdir, ve bu durum Yunanca ve Latince alıntı-kelimeler ve alıntı-çevirilere Arapça'da rastlanması ve Arapça kökenli kelimelerin daha az da olsa Avrupa dillerinde bulunması nedeniyle ortak bir kelime haznesi oluşmuş olmasıyla kanıtlanabilir.

İslâm ve Hristiyan medeniyetleri birbirine karşı asla eski medeniyetler ve Hint ve Çin dinleri kadar uzak ve yabancı olmamışlardır. İslâm Medeniyeti ilk olarak Akdeniz'de ve civarında gelişmiştir ve önemli yerlerde Hristiyan alemi ile ortak bir mirası paylaşır. Yunan felsefesi ve bilimi, Yahudi-Hristiyan vahiy ve hukuku, İslâm kültürü ve mirasında önemli bir yere sahiptir ve bunlar bir dereceye kadar Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında iletişim kurulmasını mümkün kılmıştır. Bu etkilerin Hindu ve Budist toplumlar gibi ortaçağın en fanatik toplumları üzerinde de etkisi büyüktür ki bu etkiyi Hristiyanlık ve Müslümanlığın tek başlarına yapması aklen mümkün değildir.

Fakat bu benzerliklere rağmen, hâlâ çok büyük farklılıklar vardır ve bunlar siyasî söylem, itham ve ikaz, ve rica dilinde çok açık bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Müslümanlar farklı bir kitaba (İncil'e değil, Kur'an'a) inanırlar. Farklı edebî eserlerle büyümüşlerdir ve farklı bir tarihten ilham ve ders alırlar. İslâm gibi tarihine bu derece önem veren medeniyet sayısı çok azdır. İslâm, eğitiminde, varlığının bilincine ulaşmada ve gündelik ortak konuşma dilinde tarihine çok bağlıdır. Bu gün bile, İran ve Irak arasında geçen şiddetli savaşta, tarafların savaş propağandası yaparken 7. ve 8. yy.lardaki olaylara sık sık kinayeli atıflar yaptıkları görülür.[10] Bu atıfların halkın büyük

10: Örneğin, Irak güçlerine karşı bir dizi İran saldırısına Kerbelâ kod-adı verilmişti. Bu isim, M.S. 680 yılında Peygamberin torunlarının Şiî destekçileriyle birlikte, Ümeyye halifesi Yezid'in ordularına karşı giriştikleri ümitsiz savaşta katledildikleri olay olarak bilinmektedir. Aynı zamanda, İran'ın savaş propagandalarında Saddam Hüseyin için günümüzün Yezid'i denmektedir. Irak'ta ise, İran'lılar *Furs* olarak adlandırılıyorlardı ve İranlıların M.S. 637 yılında vuku bulan Kâdisiyyâ savaşında yenilgiye uğratılan Zerdüştlerin mirasçısı olduğunu çağrıştırmak amacıyla kullanılıyordu. İran imparatorlarının askeri gücünün yok edildiği ve bütün topraklarının Müslüman Arap İmparatorluğunun eline geçtiği bu savaşa her iki tarafta da sahip çıkılıyordu. Iraklılar bu savaşı, Arapların Farisiler üzerindeki bir zaferi ve İran'ın tamamen zabtedilmesine yol açan ilk adım olarak değerlendiriyorlardı. İslam Cumhuriyeti askerleri ise olaya, müslümanların dinsizler üzerindeki bir zaferi ve İran halklarına İslam'ın yolunu açan kutlu bir başlangıç olarak bakıyorlardı.

Bu tür tarihi kinayeler hiç bir şekilde sadece İran ve Irak'la sınırlı kalmamıştır. Ekim

çoğunluğu ve gerçekte Müslüman dünyasındaki çoğunluk tarafından bilindiğine ve kinayenin gücünün çok iyi anlaşıldığına şüphe yoktur.

Çok yakın zamana kadar, Müslüman tarihçiler için tarih - yani önemli, kullanışlı tarih- İslâm Tarihi anlamına gelmiştir. İslâm tarihindeki olayların en önemlileri, yani en kullanılışlıları İslâm'ın ilk yüzyıllarında meydana gelenlerdi: Peygamberin ve kutsal İslâm tarihini (kurtuluş tarihi de denilebilir) meydana getiren ve her taraftaki Müslümanların tarihsel benlik-bilincinin özünü şekillendiren ilk halifelerin hayatları.

Hristiyan aleminde kutsal tarih; kitap ve öğretme yoluyla-olduğu gibi; heykeller, resimler, vitraylar ve müzik yoluyla da zihinlere kazınmıştır. Bazı aykırı gruplar hariç, İslâm'da bunların hiçbirisi yoktur. Tasvirlerin yasaklanması, dinî sanatın gelişmesini tamamen engellemiştir. Bu arada İslâm'ın müziğe karşı şüpheciliği de ayin şekillerinin gelişmesini önlemiştir. İslâm'ın ilâhisi (hymn) fügü ve ikonu (Kutsal kişilerin resim veya heykelle tasvir edilmesi) yoktur. Camilerin iç süslemesi, çoğunluğu Kur'an'dan alınan metinlerle yapılır. İslâm topraklarında hat sanatı, özelde Kutsal metinlerin yazımı, büyük, derinlikli, incelikli baş sanat olma seviyesine ulaşmıştır. Derin manada, camilerin duvarlarını ve mihrablarını donatan Kur'an'dan veya diğer kaynaklardan alınan metinler, İslâm'ın ilâhileri, fügleri ve ikonlarıdır.

Ve bu metinler elbette ki kelimelerden oluşur, kısmen de olsa etkileri en azından bu kelimeler sayesinde ortaya çıkar. Diğer dinlerde sanat ve müzik yoluyla ifade edilenlerin çoğu, İslam'da sözlü iletişime benzersiz bir önem verilerek kelimeler

---

1973'te Mısırlıların, İsrail'in Bar Lev Hattı'na karşı giriştikleri saldırıya da Bedir kod-adı verilmişti. Bu ise Hz. Peygamberin putperest Mekke Araplarına karşı kazandığı askeri zaferin adı idi. Filistin kurtuluş Örgütü tertipleri de Müslümanların gayri-müslimlere karşı kazandıkları büyük zaferin adıyla anılıyordu -(M.S. 636) Hristiyan Bizans'a karşı Yermük savaşı, Zerdüşt Perslere karşı Kâdisiyya savaşı, (M.S. 1187) Haçlılara karşı Hattîn savaşı ve de (M.S. 1260) dinsiz Moğollara karşı 'Ayn Câlût savaşı.

yoluyla ifade edilmiştir.

Şiir ve hitabetin, Arapların en çok beğendiği ve en mükemmel yaptıkları iki sanat olduğunu söyleyen bazı klasik Arap yazarlar bu önemin farkına varmışlardır. [11] Bunların ikisi de, elbette, sözlü ikna sanatıdır; ikisi de siyâsi amaçlar için ziyadesiyle kullanılmıştır. Klasik Arap şiirlerinin çoğu halk arasında nakledilmek üzere yazılmıştır; bunların büyük bir kısmı kaside ve taşlama türündedir. Şairlerin bir çoğu, hükümdarlar ve diğer önemli siyasî şahsiyetler tarafından kendi amaçları için kullanılmış ve beslenmişlerdir. Bunların görevi kasidelerle efendilerini cilalamak ve taşlamalarla da efendilerinin muhaliflerini kirletmekti.

Önceki dönemlerde ve belkide bir dereceye kadar günümüzde, bir hükümdarın bol bol övülmesinde ve bir düşmana savurulan beddualarda sihirli bir nitelik vardı. Taşlamanın Arapça karşılığı olan *hica'* ile İbranice'deki *hagah*'ın aynı kökten gelmeleri gerçekten önemlidir (hagah'ın bir manası "birisinin aleyhine büyü yapmak" demektir). Medya çağından önce, propaganda ve günümüzde "halkla ilişkiler" olarak adlandırdığımız alanda şairler önemli rol oynamışlardır ve siyasi mücadelede sık sık önemli bir silah olabilmişlerdir. Çağdaş tarihçi için siyasi söylem ve kinaye (ki şair kinayeyi, dinleyicilerin anlayacağını bildiği için yapar) genellikle paha biçilmez bir bilgi (geçmişin aktarımı) kaynağıdır. Elimizin altında şiire ilaveten

---

11 : Ortaçağ Mısır ansiklopedistlerine göre, Fâtımî halifelerinin *dîvân al-inşâ'*sına bağlı bir çok şairler vardır. Bunların içinde hem aşırılıktan, yani kabul edilen doktrinlere karşı çıkmaktan ve övgüden sakınan Sünnî şairler, hem de bunu yapmaktan kaçınmayan Şiî şairler vardı (al-Kalkaşandî, *Subh al-A'şâ*, cilt 3, [Kahire, 1914]. s.497). Hz. Peygambere saldıran şairlerin akıbetlerinde de görüleceği gibi, bizzat peygamber de siyasî amaçlı şiiri çok ciddiye almıştır. Bkz.W. Montgomery Watt, *Muhammad at Medina* (Oxford, 1956), s. 15. Örnek olarak, Bkz.İsa.8:19 ve bu ayet hakkında hahamların yaptığı tefsirler.

Siyâsa için Bkz. B. Lewis "Translation from Arabic", *Proceedings of the American Philosophical society* cxxiv (1980), ss. 41-47; *In Quest of an Islamic Humanism: Arabic and Islamic Studies in Memory of Muhamed al-Nawaihi*, adlı kitapta B. Lewis'in yazdığı "siyâsa" başlığı, ed. A.H. Green (Kahire, 1984) ss. 3-14.

büyük miktarda edebî eser ve belgelere dayanan delil vardır. Edebî eserler geniş bir tarihi ve siyasi yelpazeyi kapsar, belgeler ise Müslümanların ortaçağdan günümüze kadar geçen süredeki hükümet idaresi yöntemlerini ve aralarında sürdürdükleri siyasî mücadeleyi bir çok farklı yönleriyle yansıtır.

İslâmî siyasal dil, dilin diğer bütün fiilî kullanılış şekillerinde olduğu gibi, metaforlarla doludur. Bunların bir kısmı canlılığını yitirmiş, üzeri örtülmüş ve unutulmuştur; diğer bir kısmı ise çeşitli ölçülerde hâlâ canlı ve uyanıktır. İngilizce "goverment" (hükümet) kelimesi kullanılırken, bunun "dümen" anlamına gelen Yunanca bir isimden ve "dümen kullanmak, idare etmek" anlamına gelen eskiYunanca bir fiilden türetildiğini çok az kişi düşünür; fakat -nadiren ve incelikli bir şekildedevlet gemisinin dümenini elinde tutan kişiden bahsedildiğinde, bu kelimelerin içeriğinde hâlâ, denizcilikle ilgili bu mecaz az da olsa anlaşılır. Benzer şekilde Müslümanlar da *siyâset* kelimesini kullanırken bunun eski OrtaDoğu'da "at" anlamına gelen bir kelimeyle ve klasik Arapça'da "seyislik yapmak" anlamına gelen bir fiil ile türetildiğini çok az düşünür. Siyâsa kelimesi, küçük değişikliklerle de olsa, İslâm dünyasındaki bütün dillerde siyaset anlamında kullanılan Arapça bir kelimedir. Fakat, Osmanlılar atkuyruğunu otorite sembolü olarak kullanırken ve sultanın bazı yüksek rütbeli memurlarını "imparatorluk üzengisinin *ağaları*" olarak adlandırırken açıkça hakiki güç sembolü olarak at üstündeki adam imajını uyandırıyorlardı.

Batı dillerinde olduğu gibi Müslümanların dillerinde de en yaygın metaforlar belki de, genelde uzaysal olarak adlandırılan ve boşlukta yer ve yön bildiren metaforlardır. Bunlar siyasi ilişkileri ve bu ilişkilerdeki değişimleri anlatmakta kullanılırlar ve yukarı-aşağı, ileri-geri, içeri-dışarı, yakın-uzak terimleri ile belirtirler. Hem batı hem de Müslümanların dillerinde *yukarı* ve *aşağı* kelimeleri genellikle daha büyük güç, statü veya

zenginlik çağrıştırır. Yukarıya ve ileriye doğru hareket düzelme, ilerleme belirtir, buna bağlı olarak aşağıya ve geriye doğru hareket de bozulma veya güçte ve statüde vb. bir azalma belirtir.

Fakat çok eski zamanlardan beri Batı dillerinde, yukarı - aşağı ve ileri-geri betimlemeleri oldukça fazla kullanıldığı halde, eski Arapçanın siyaset dilinde bunlara çok az rastlanır. Genellikle metafordan çok, özel kinayeler şeklinde kullanılmışlardır. Bu nedenle ikiside "önünde" veya "-den önce" anlamına gelen *kdm* ve *emm* köklerinden türetilmiş fiillerin ortak kullanılışları da üstünlük veya otorite belirtmek üzere, savaşta veya namazda liderlik etmekten gelir. Modern zamanların aksine eski zamanlarda, savaşta ve namazda liderlik etmek için önde bulunmak zorunlu olduğundan bu terimlerin kullanılışları, zihinlerdeki mecazı değil aslında gerçek bir durumu yansıtır. Benzer şekilde, meşhur Osmanlı Bab-ı Âli'sinde olduğu gibi, iktidar merkezindeki binaları veya binaların iç veya dış kapılarını niteleyen "yüksek" sıfatı, en azından kısmen eski zamanlarda ibadet yerleri hariç diğer bütün yapıları gölgede bırakan binaların gerçek yüksekliğine işaret eder. "Yüksek", bilhassa da"alçak" terimleri genellikle insanın statüsünü ve ilişkilerini ifade etmek için fakat siyasi manadan çok toplumsal ve hatta ahlâki manada kullanılmıştır. Bundan dolayı, Arapça "*sefil*" kelimesinin çağrıştırdığı "alçak", şu manaları verecektir: "aşağılık", "adî", "alt tabakadan".

İktidar ilişkileri, İslâmî kullanımda yakın ve uzak, içeri ve dışarı, veya -toplum biliminde kullanılan- merkez ve kenar, elbette ki, her iki yönde hareket betimlemeleriyle daha yaygın bir şekilde belirtilmiştir. Bu nedenle, eski bir belgeye göre, Hristiyanları önemli mevkilerde çalıştırmama sebebini Halife Ömer şu sözlerle açıklar: "Allah onları alçalttığı zaman, ben şeref vermeyeceğim; Allah onları rezil ettiği zaman ben yüceltmeyeceğim; Allah onları uzağa gönderdiği zaman, ben yakına

getirmeyeceğim." [12] Batılı bir hatip veya yazar bu düşüncelerini her halde büyük bir ihtimalle şöyle dile getirirdi: Allah onları aşağıya attığı zaman ben yukarıya kaldırmayacağım.

Farsça ve Osmanlıca da "yüksek" daha sıkça özellikle de ünvanlarda ve övgü dilinde kullanılır. Bu büyük ölçüde usul açısından böyledir. Oysa, gerçek ilişki ve değişimlerin tartışılması, yakın ve uzak, içeri ve dışarı, merkez ve kenar betimlemelerini çok daha fazla kullanmak amacıyla uzayıp gider. Ayrıca, hükümdarın merkeziyetçiliğinin ve ona yakın ve ulaşabilir olmanın öneminin bu dilde iyice yansıtıldığı da açıktır.

İktidar ve otorite anlatmak için çok sıkça kullanılan köklerden biri -üç harfli *vly* 'den türetilmiş Türkiye'de *vali* ve *vilayet*, İran'da *molla* ve Hindistan da *maulvi* ve *maulana* sözcükleri öncelikle "yakın olmak" manasına gelir. [13]

Yakın ve uzak arasında bir de orta vardır. Arapça vasat arabuluculuk (tavassut), aracı (şefaatçi) arada bulunan ve aracılık (müdahale, karışma) manalarına gelen bir çok kelimenin ortaya çıkmasına sebeb teşkil etmiştir. Mısır'ın Fatimî halifelerinin mahkemelerinde *Vasît* yani "tellâl" denen yüksek rütbeli bir mahkeme memuru vardı ki bu az çok Bağdat'da Abbasî halifeleri dönemindeki vezire karşılık gelmekteydi. Ulu

12: Ibn Kuteybe, *'Uyûn el-Ahbâr*, cilt 1 (Kahire, 1962) s. 43, 11.yy.da Granada, İspanya'da yazılan Yahudi karşıtı bir şiirde benzer bir kullanım görülmektedir. Şair burada, hükümdarı Yahudilere karşı lütufta bulunmakla suçlar ve hayretlerini şöyle açığa vurur: "senin diğerlerinden farklı davranmam ve onlar her yerden uzaklaştırılırken senin yakına getirmeni gerektiren nedir?" (İngilizce tercümesi için Bkz. B. Lewis *İslam in History*, s.160).

13. *Vali* ve *Vilâyet*, "yakın olmak" ve dolayısıyla "-nin başında olmak" anlamındaki arapça *v-l-y* kökünün etken ortaç ve isim fiil halidir. *Mollah* (ve de *mullah, moollah*) kelimesi ingilizceye Urdu ve Farsça yolu ile girmiştir ve Arapça edilgen ortaç olan *mavlâ*dan türemiştir. Bu kelimenin bazı anlamları şöyledir: "patron", "sahip", "koruyucu". İran ve Hindistan'da genellikle dinî eğitim görmüş kişiler için kullanır. *mevlânâ*, kelimesi doğuda kutsal şeylere hitap ederken, batıda ise monarklar için kullanılmıştır (Bkz. al-Bâşâ, *Algâb*, ss.516-22; aynı yazar, *Funûn*, ss. 1169-74).

Bkz. Kalkaşandî, Şubh al-A'shâ, cilt 5, ss.449-52).

Pakalın, *Osmanlı tarih deyimleri*, Cilt 2, ss.375-77. Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt 1, bölüm 1, ss.72,80, 342-46.

hükümdarın gücü merkezdedir. Merkeze yakınlaştıkça güç artar, merkezden uzaklaştıkça güç azalır. Osmanlı İmparatorluk sarayında bulunan bütün binalar "içeri" dahil, "dışarı" hariç ve "ikisinin arası" olmak üzere üç bölüme ayrılmıştı. Bu ara bölümün memurları (*mabeynci*) iktidar makamlarına ulaşma yollarını büyük ölçüde kontrol etmişler ve bu sayede büyük bir güç ve nüfuz edinmişlerdir.

Yön bildiren veya uzaysal diyebileceğimiz diğer bir metafor da hem eski hem de çağdaş Batılı kullanımı bize hiç de yabancı olmayan *devrimdir* (yani daireler halinde hareket etmek-revolotion). Buna klasik siyasi dilde nadiren rastlanır. Genellikle hanedanların tahta çıkışlarının ve yıkılışlarının devirli (cyclical) veya hatta astrolojik ifade edilmeleri bağlamında kullanılır.

İktidar ilişkilerindeki değişiklikler de aynı metaforlarla belirtilir. Batı dillerinde, iktidar mücadelesi yapanlar yükselirler veya düşerler. Eğer yükselirlerse, bunu bir ihtilâle katılan isyancı ve ihtiras sahibi kişiler olarak başarabilirler. İslâm'da "yükselmek" manasına gelen fiiller umumiyetle dinî, (özellikle) mistik tecrübe ifade etmek amacıyla, fakat nadiren siyasi ilerleme anlatacak tarzda kullanılır. Büyük işler peşinde koşan Müslümanlar yukarıya doğru değil içe doğru yönelirler; isyankâr Müslümanlar ise (hali hazırda mevcut bulunan dinî veya siyasi bir düzene veya örgüte) karşı gelmekten çok (ondan) ayrılırlar. Mevcut düzene karşı girişilen ilk isyan *Havâric* (Hariciler-dışa gidenler) hareketidir. Burada hareketin dikey değil de yatay ifade edilmesi çok önemlidir; daha da önemlisi bu hareket içe doğru değil dışa doğrudur.

Aynı kavram *cemea'* (toplamak, katılmak, birleştirmek) ve *faraka* (ayırmak, bölmek) manalarına gelen iki fiilin toplumsal ve siyasi açıdan çok yaygın olarak kullanılmasıyla da ifade edilir. Birleştirmek iyi bir şeydir -dinî anlayışla *cemaat*

"cemaat", *icmâ'* "fikir veya oy birliği" ile idare edilir. Bölmek kötü bir şeydir, *firka* ve diğer ayrılık türlerine sebebiyet verir. Bu iki fikir, peygamberin Müslümanlara kendilerini cemeatten (*cemea'*) ayırınamalarını tavsiye edişinde bir araya getirilmiş ve aralarındaki fark ortaya çıkarılmıştır. [14]

Sağ ve sol şeklindeki anlatımlar artık her yerde kullanılmaktadır. Ve aslında yön bildiren veya uzaysal bir metafor değildir, fakat tarihî bir kinayedir. Sağ-sol ayırımı Britanya parlementosunda hükümet ve muhalefetin oturuşlarından etkilenen Fransa millet meclisinde oturma yerinin düzenlenmesinden çıkmıştır. Bunun altını çizdikten sonra çok daha eski bir metafora bakalım. Bu metafor vücuttan çıkarılmıştır ve dünya üzerindeki hemen herkes tarafından sağ'ın iyi ve sol'un da bir parça uğursuz ve şüpheli olduğuna inanılır.

İngilizce'deki Latince, Fransızca, ve Anglo-Saxon menşeli kelimelere bakacak olursak sağın tamlayıcıları olarak karşımıza beceriklilik, eli çabukluk, doğruluk, haklılık ve de dürüstlük gibi kelimeler çıkar; bunun yanında sol ile alakalı olanlar bir parça beceriksiz ve tamamen uğursuz gibi tamlamalar olabilmektedir. Bu terimlerin karşılığı diğer bir çok dilde de vardır. Klasik Arapça'daki *maş'ûm* "uğursuz" ve modern Arapça'daki *müteşâim* "kötümser" kelimelerinin her ikisi de "sol" anlamına gelen bir kökten türetilmiş bir fiilin sıfat-fiil (ortaç)

14. Sıkça rivayet edilen iki hadis, bu noktayı daha da açıklayacaktır: "kim kendisini [İslami] cemaattan bir karış ayırırsa, boynunu İslam'ın yularından çıkartmış demektir."; ve "Eğer bir kişi Cemaattan ayrıldıktan sonra ölürse, Cahiliyye Devrinde ölmüş gibi olur.". Bkz. EI², s.v. (L. Gardet'in yazdığı) "Djamâ'a". Diğer bir Arapça isim olan *hizb* "parti" bir olay için özellikle de ıstırap verici, acıklı bir olay için "vuku bulmak" anlamındaki bir fiilden buna uygun olarak türetilmiştir. Büyük bir ihtimalle bu kelime Habeşi dilinden alınmıştır (Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'an* ss. 108-9). *Hizbullâh* "Allah'ın partisi ya da taraftarı" deyimi Kur'an'da iki defa geçmektedir (V, 61/56; LVIII, 22), buralarda olumlu bir anlamı olduğu açıktır. Bununla birlikte, *hizb* kelimesinin, kur'an'da ve eski geleneksel ve tarihi hikayelerde, negatif çağrışımı daha yaygındır ve bir çok eski grup (hizip) için kullanılmıştır (EI², s.v. D.B. MacDonald, "Hizb"). 20.yy'ın ilk dönemlerinde ise arapça'da, batılı anlamda siyasi partiler için yaygın şekilde kullanılır olmuştur.

olarak kullanılış şekilleridir. Diğer yandan, *yumm* "iyi talih" ve *yemîn* "yemin" kelimelerinin her ikisi de Arapça'da "sağ" anlamında kullanılan yaygın bir sözcükten gelmektedir. Rusça'da "solda" kelimesi kanun dışı veya kara-borsa iş görmeyi anlatır ki bu gerçekten çok ilginç bir örnektir. İngilizce'de herkesin bildiği "sag kol-en çok güvenilir kimse" (righ-hand man) deyimi hükümdarın en gözde ve en güvenilir bakanına "sağ elin veziri" gibi ünvanlar verildiğinde resmi bir statüye de kavuşur.

Bu eski sağ ve sol betimlemesi uzaysal olmaktan çok psikolojiktir ve insan vücudundan çıkarılan geniş bir metaforlar grubunun bir parçasıdır. Batı dillerinde olduğu gibi Müslümanların dillerinde de head (baş) her zaman yerindedir (en üstte ve amir durumda) ve bu organa hem açıktan hem de gizlice yapılan atıfların (head-baş, chief-şef, capital-baş) İslâm dillerinde de karşılığı vardır; mesela, Arapça'da *ra's* ve *ra'îs*, Farsça'da *ser* ve Türkçe'de *baş* [15] "Member" (üye) ve "limb" (uzuv) terimlerinin (Arapça'da *a'za* Türkçe de *aza*) daha büyük bir grubun veya bütünün tek bir parçasını oluşturan kısmını anlatmak amacıyla kullanımı tamamen çağdaştır ve tarihi Batı etkisine dayanır. Bununla birlikte, vücuttaki uzuvların ve kısımların tek tek adlandırılması İslâmî siyasal metaforlarda çok büyük öneme sahiptir. Çok kullanılan bir psikolojik metafor da göğüs ve yürekle ilgilidir. Arapça da *sadr*, eskiden merkeziyet (mesela bir binada), şöhret, liderlik veya hakimiyet anlamlarında kullanılmış ve daha sonra da Osmanlılar tarafından büyük vezirin resmi sıfatı olmuştur.

Önkol (*sâid*-kolun bilekle dirsek arasındaki kısım) ve üst kol (*'adûd*-kolun dirsekle omuz arasındaki kısmı) anlamına gelen arapça kelimeler bazan hükümdarın yardımcılarını ve bakanlarını ifade etmek üzere kullanılmıştır. Bunun yanısıra el anlamına gelen kelimeler (Arapça'da *yed* ve farsça'da *dest*)

15. *Baş* konusunda, Bkz. Pakalın, Osmanlı Tarihi Deyimleri, cilt 1, ss. 160-69.

çok yaygın olarak iktidar, otorite, himaye çağrışımı uyandıracak şekilde kullanılmıştır. Hukuk dilinde *yed* "fiilen malik olma ve hakimiyet" anlamına gelir. Diğer kullanılışlarında ise yeterlik, kabiliyet (güç) ve fiili yardım çağrışımları yapar. Farsça *dest* kelimesinin İslâm öncesi dönemlerde "iktidar ve otorite" anlamı taşıdığı görülmektedir. *Destûr* veya *destvar* kelimesi dinî veya siyasi olsun "otoriteyi elinde bulunduran kimse" manasına gelirdi ve daha sonra sadece Zerdüşt din adamlarını temsil eden bir kelime haline gelmiştir. Bunun Arapça türevleri ise "kanun", "düzen" ve modern zamanlarda ise "anayasa" anlamlarını içerir.

Dil, ayak ve kan bir çok deyimde kullanılır, fakat göz iki önemli amacı yerine getirir, hem casus anlamında hem de itibarlı veya önemli kişileri temsil etmekte kullanılır.

Doğuş ve yeniden doğuş (birth ve rebirth), uyanma ve canlanma (renaissance ve resurrection) betimlemeleri Batılı kullanımda çok önemli bir yer tutar, fakat klasik İslâm döneminde, belki de özellikle bu dönemin Hristiyan kurumlarından dolayı, bu çeşit betimlemelere hiç rastlanmaz. 15. ve 20. yy. larda, önce kültürel daha sonra da siyasi bir mahiyet kazanan büyük Arap hareketi (Batılılar genellikle Arap Rönesansı diye adlandırırlar), Arapça'da (oturur ve yatarken) "ayaklanmak, ayağa kalkmak" manasına gelen klasık bir kökten türetilmiş *nahda* kelimesiyle ifade edilir. Arapça *ba's* ve Farsça *rastâhkiz* kelimelerinin siyasi kullanım tarihi bu yüzyılın ortalarına dayanır, her ikisi de "diriliş" demektir.

Müslüman siyasi dilinde doğuş, diriliş ve ölüm temalarına hiç bir şekilde yer verilmemişse de hastalık ve bilhassa zayıflık mecazlarından faydalanılmıştır. Asıl manası "fiziksel açıdan zayıf" olan *zaîf* [16] kelimesi, çok eski zamanlardan beri top-

16 : Çağdaş Arapça'da bile çoğunlukla *da'îf* ile *miskîn* arasında bir bağ kurularak, işçi ve köylüler için kullanılır. (R.B. Serjeant, "Profesor A. Guillaume's translation of the Sirah",

lumsal açıdan zayıf, örneğin alt tabakadan olanları ifade etmek üzere kullanıla gelmiştir. Sıfat-fiil (ortaç) olarak türetilen *mustaz'af*[17] "zayıflatılmış" veya "zayıf kabul edilen" anlamına gelir ve aynı zamanda "mahrum bırakılmış" veya "zulme uğramış" anlamlarını da yüklenmiştir. Ayrıca ortaçağdan günümüze kadar devrimci yakarışlarda da hep kullanılmıştır.

Siyasi dildeki diğer bir özellik de gençlik ve yaşlılık betimlemesidir. Öyle anlaşılıyor ki, geçmişte yaşlılığın tecrübe ve hikmet getirdiği ve yaşlıların danışma mercii olduğu şeklinde Müslümanlar arasında ortak bir kanı vardı. Bu fikir, bir zamanlar dünyanın her tarafında da kabul görmüştü. Müslümanların bu tavrına Batı dünyasından örnek bulmak hiç de zor değildir. İngilizce'de, Latince yaşlı adam anlamına gelen bir kelimeden "senator", 'senior" (yaşça büyük, kıdemli) ve bunlardan birazcık farklı bir kelimeden "elder" ve "alderman" (belediye meclis azası) kelimeleri türetilmiştir. Arapça *şeyh*, kelime manası olarak "yaşlı adam" demektir. Bu kelime, bütün İslâm ülkelerinde itibar ve nüfuz bildiren temel kavram haline

---

Bulletin of the School of Oriantal and African Studies [bundan sonra *BSOAS* olarak kısaltılacaktır.] xxi [1958] s. 11). Klasik kullanımda *şerif* "asil"in zıddı olarak geçmektedir. Böylece, *daif* bazan *man'as*ı olmayanları, yani kendini bir saldırıya karşı korumaya gücü yetmeyenleri çağrıştırır. Böyle bir güce sahip olmak beraberinde sosyal statü de getirmektedir. Siyasi yazılarda sıkça bahsedilen bir *hadîste* Ebû Zerr, Hz. Peygamber'den kendisini yüksek bir mevkiye atamasını istemiştir, cevap ise şöyledir: "Sen *da'f*sin ve (talip olduğun-çev.) emanet Hüküm Gününde utanç ve pişmanlık getirecektir, bu hak edenlere ve üzerine yüklediği görevleri yerine getirebileceklere mahsus bir emanettir" (İngilizce çevirisi Lewis, ed. ve terc., *Islam from the Prophet Muhammad to the Capture of Constantinople*, cilt 1, (New York, 1974) s. 159. Arapçası için, Muslim, *Sahih*, vol.6, *K. al-Imâra* [Kahire, Hicri 1283], s.706; Ebû Yûsuf, *Kitâb'ul-Haraç*, 3.baskı; [Kahire, 1962-63], s. 3-17). Ayrıca Bkz.Lewis, *Islâm*, vol. 2, ss. 53-55. *Da'f* ile *zelîl* (mütevazi, fakir) arasında sıkça bir bağ kurulmuştur.

17 : Kur'an'ı bir terimdir, anlamı ise "zayıf olarak görülenler" ve dolayısıyla da küçümsenip, ezilenlerdir. Özellikle(IV, 75, 97-98, 127) ve (VIII, 26.) ayetlerde geçmektedir. Bu ayetlerden ilki şöyledir: "size ne oluyor da: 'Rabbimiz! Bizi halkı zalim olan bu şehirden çıkar katından bize bir sahip-çıkan [*veli*] gönder katından bize bir yardımcı [*nâsır*] lütfet' diyen zavallı [*mustad'af*] çocuklar, erkekler ve kadınlar uğrunda ve Allah yolunda savaşmıyorsunuz?". Putperest Mekke'deki Müslümanların akıbetini anlatan bu ayet, Müslüman devrimciler için bir delil haline gelmiştir.

gelmiştir ve genel anlamda dünyanın her yerinde bilinir. [18]

Gençlik tamamiyle farklı bir olgudur. Klasik dönemlerde gençliğin toplumsal ve siyasal çağrışımı temelde iki şekilde ifade edilmiştir. Birincisi, ikinci planda olma ve hizmet; ikincisi ise enerjik ve cesur anlamlarını verir. Birinci türün en iyi bilinen örneği *gulâm* kelimesidir. Ve "genç erkek", "uşak" ve son olarak da özellikle hükümdarın ve valilerin hizmetinde olan "genç erkek köleler" anlamlarına gelir. Bu kelime, hükümdarların köle pretorianları ve köle askerleri için de kullanılmış ve böylece askerî bir mana da kazanmıştır. Genç erkek anlamına gelen diğer iki kelime, *hades* ve *fetâ* da farklı bir askerî mana taşırlar ve Orta çağ Müslüman şehirlerinde bir tür milis gücü meydana getiren genç erkeklerden oluşan takımlar, acemi askerler ve diğerleri için de kullanılmışlardır. *Fetâ*'nın karakteristiklerini çağrıştıran, soyut bir isim olan *futuvvet* sık sık *muruvvet* (yetişkin ve kemala ermiş) ile karşılaştırılır. Bu iki kelime de yiğitlik (cesaret) ve cömertlik (ayrıca şovalyelik)

---

18 : *Şeyh*in bir çok türevi vardır, bunlar çeşitli tipte otoriteleri ifade eder ve bazan da Farsça, Türkçe ve diğer İslâmî dillerde benzer anlam taşıyan kelimeler bunun yerine kullanılabilmektedir. Bunlardan biri, Türk dillerinde yaygın bir şekilde kullanılan *aksakal*dır. Farsça bir kelime olan *ptr*, dini manada evliyaları, Derviş tarikatlarının liderlerini vs. belirtmek için yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Siyasi bir çağrışımı genelde yoktur. Yaşlılar için Türkçe'de kullanılan kelime *ihtiyar*dır, bu da Arapça'da tercih anlamındaki bir kelimeden gelmektedir. Metaforun temel kullanımı dahi nasıl etkilediğine iyi bir örnektir. İhtiyarlar, karar alma yetkisine ve doğru tercihte bulunma yetisine sahip olan kişilerdir.

Bu terimler için Bkz. IE^2, s.v.v. (D. Sourdes, C.E. Bosworth, P. Hardy ve Malil İnalak'ın yazdığı) "Ghulâm"; (Cl. Cahen'in yazdığı) "Ahdâth" ve (Cl. Cahen ve Fr. Taeschner'in yazdığı) "Futuwwa".

"Genç mısır" (*Mısr el-Fetât*) olarak adlandırılan bir grup İskenderiye'de 1879-80 yıllarında ortaya çıkmıştır fakat bunlar etkili olamamış ve kısa sürede unutulmuşlardır. Bu hareketin aktif üyelerinden bazıları Hristiyan ve Yahudi idi (J.M. Landau, *Parliaments and Parties in Egypt* [tel Aviv, 1953], ss.101-3). Bu grup 1930'larda aynı isimle Mısır'da ortaya çıkan aşırı milliyetçi grup arasında bir ilişki olduğunu sanmıyoruz.

Türkiye'de ilk ortaya çıkışı, yarı-siyasi bir bağlamda, 1911'de Selanik'te yayınlanan edebi bir derginin de adı olan *Genç Kalemler*'dir. Bu dergide yayınlanan makaleler, Osmanlı ve İslamî olmaktan çok Türk kimliği ve sadakatini vurgulamıştır.

Bkz. EI^2, (Cl. Cahen'in yazdığı) "Atabak"; al-Bâshâ, *Algâb*, ss.122-125; adı geçen yazar, *Funûn*, ss. 3-24.

çağrıştırır. Bununla beraber, bu kelimelerin her ikisi de, ne nüfuz ve ne de nüfuz iddiası çağrıştırır.

"Genç Almanya" ve "Genç İngiltere" gibi Avrupa hareketleri 19. ve 20. yüzyıllara kadar Ortadoğu'da benzer kavramlar uyandıramamıştı. Gençliğin, nufuz (otorite) teşkil etmesi fikri hâlâ çok yabancı ve aslında hayret vericiydi, öyleki, bu hareketlerin önderleri bile bu terimi kabul ederken bir takım zorluklarla karşılaşmışlardı.

Bu tür hareketlerin ilki, 1860'larda gelişen bir grup radikal ve reformcu Türk tarafından yürütüldü. Bunlar Avrupa'da "Genç Osmanlılar" olarak tanındılar, fakat Türkçe olarak kendilerini *Yeni Osmanlılar* olarak adlandırdılar. Benzer bir yaklaşım 1908 ihtilâlini gerçekleştiren ve çok daha fazla önem arz eden "Genç Türkler"i de etkiledi. Bunlar, Avrupa'nın her yerinde "Genç Türkler" olarak tanınıyorlardı, fakat buna rağmen Türkiye'de ve Türkçe'de kendilerini *Jön Türkler* olarak tanıttılar, burada sıfat olarak Fransızca *jeune*'ü tercih ettiler. Bunu da muhalefetteyken kullandılar ve bir kez iktidara geldiklerinde de tamamiyle terk ettiler. Onlarca yıl sonra, Arap ve diğer İslâm ülkelerindeki siyasi liderler halkın ilgisini çekmek ve saygısını kazanmak amacıyla kendilerini genç olarak tanımlamaya başladılar.

Siyasi İslâm dilinde aileden, aile efradından ve de diğer sakinlerden metaforlar çıkarmak da ayrı bir önem taşır. Hükümdarın, ülkesinin veya halkının babası olarak görülmesi Batı'da yaygındır ve Latince "paternal" (babaya özgü) veya Yunanca "patriarchal" (patriğe özgü) gibi kelimelerle ifade edilmiştir, oysa bu İslâm'da hiç yoktur (belki de yine Hristiyan çağrışımlar uyandırması nedeniyle). Hristiyanlardaki tanrının babalığı düşüncesi, kısıtlı bir manada Yahudi'lerce de paylaşılmış fakat Müslümanlar tarafından kafir saçmalığı olarak algılanmıştır. Sadece Türkçe'de "baba" anlamına gelebilecek *ata* kelimesi

siyasi bir çağrışım uyandırabilmektedir, ancak burada da gerçek anlamda babadan çok amca ve vasi gibi kullanılmıştır. Müslüman Araplar arasında olmamasına rağmen Türkler arasında *baba* [19] kelimesi sıkça, yaşlılar için hürmet ifadesi olarak ve dervişler arasında da büyükler ve liderler için bir tür ünvan olarak kullanılır. Bunun hiç bir siyasi çağrışımı yoktur. Hükümdar için anne sıfatı da aynı şekilde dışlanmıştır ve Kur'an'da geçen *ümmet*'in (halk, cemaat) bazıları tarafından Arapça *ümm* "anne" ile alakalı olduğu söyleniyorsa da bunun aslında ya İbranice'den veya Aramî dilinden alınmış olması muhtemeldir. [20]

Bununla birlikte devletin ebeveyni olmasa bile çocukları olduğu kesindir ve erkek çocukları, erkek kardeşleri anlatan kelimeler siyasette yaygın bir şekilde kullanılır. Bunlar edebî - örneğin, bir kabileye veya hanedana mensub olmanın ifade edilmesi gibi- veya temsilî bir tarzda, devletle kişi arasındaki ilişkiyi belirtirler. "Erkek kardeş" eşanlamlı bir çok diğer kelimeyle birlikte, sadakat veya akrabalık bağlarıyla aynı grup içinde bulunan kişiler için yaygın bir şekilde kullanılır. Türkçe'de *ağa*, nufuz sahibi kişiler için hürmet bildiren yaygın bir kelimedir. Bu konuda en iyi bilinen örnek, Abbasî hanedanının "evlatları" (*ebnâ'*) olarak bilinen, devlete hizmet ederek onu Arap kabile desteğine bağımlı olmaktan kurtaran, asker ve sivil seçilmiş bir köle ve azatlı köle grubudur. "Erkek evlat" kelimesinin anlamının bu tarzda genişlemesi doğal bir gelişmedir.

Bütün eski toplumlarda olduğu gibi Ortaçağ'daki Müslüman ailelerde de, akrabalar ve köleler vardı ve bunlar bir çok

---

19 : Bkz. EI^2, (Fr. Teascher'in yazdığı) "Baba"; al-Bâshâ, *Algâb*, ss. 220; adı geçen yazar, *Funûn*, ss. 291-92. Diğer Hristiyanlar arasında olduğu gibi, Hristiyan Araplar arasında da Papazlara baba denir.

20 : Cf. İbranice *umma*, Arami dilinde *ummetha*, Güney Arabistan'da *lumiya*.
Bkz. EI^2, s.v. (H. Bowen'in yazdığı) "Apha".
Bkz. EI^2, s.v. (K.V. Zettersteen ve B. Lewis'in yazdığı) "Abnâ".

yönden ailenin birer üyesi olarak kabul edilmişlerdi. Arapça'da ve diğer İslâm dillerinde, işlevlerine ve ırksal kökenlerine göre değişiklik gösteren fakat temelde köle anlamına gelen bir çok kelime vardır. Köle (kul) insanın Allah'la ilişkisini belirleyen bir metafor olarak yaygın bir şekilde kullanılır. Fakat, bir mecaz olarak çok nadiren kişinin hükümdarla olan ilişkisi için kullanılmıştır. Köle anlamına gelen değişik kelimeler sık sık, hükümdarın vekilleri ve emrinde bulunan kimseler için kullanılır, fakat bu metafor değildir, meşrû bir ilişkiyi belirtir. "Efendi" (Master-hane halkının başı ve kölelerin sahibi) anlamına gelen kelimeler Arapça'da, Yunanca *despotes* veya Latince *dominus* kelimelerinin geçirdiği siyasal anlam değişimine hiç bir zaman maruz kalmamıştır. Arapça'da "efendi" anlamındaki *sâhip* [21] kelimesinin asıl anlamının "üstünlük" değil de "yoldaşlık-arkadaşlık" olması çok önemlidir. Bu, İsa'nın havarilerine benzetilebilecek en yakın kişiler olan, Peygamberin yakın arkadaşları için kullanılan bir kelimedir; bu, bazan da, daha sonraları hükümdarların samimi ve yakın arkadaşları için de kullanılmıştır. Bunun otorite (genellikle temsilî ve ikincil otorite) anlamı kazandığı süreç, yakınlığın gücünü gösteren çarpıcı bir örnektir.

Eski Ahit'te de geçen ve ortaçağda Hristiyan siyaset yazarları tarafından çok sevilen tarım toplumuna dayalı, çobanlıktan gelen (pastoral) hükümet imajına, hem klasik hem de çağdaş İslâmî yazılarda rastlanmaktadır. Siyâset üzerine kayda değer ilk ifade, Halife Harun Reşid için yazılan *Kitabu'l-Haraç*

21 : Bkz.al-Bâshâ, *Algâb*, ss. 367-76; adı geçen yazar, *Funûn*, ss. 651-89. İlk dönemlerden beri *Sâhib*, yabancı bir halkın ya da ülkenin hükümdarı için (Örneğin, Sâhib el-Rûm, Bizans İmparatoru için; Sâhib el-Zanj 9. yy.da Irak'ta ayaklanan zenci kölelerin lideri için kullanılmıştır); bir şehrin, kalenin, garnizonun ve daha genelde de askeri bir gücün kumandanı için; bir eyaletin valisi ya da bağımsız hükümdarı için; polis şefleri için; bir daire veya makamın -özellikle devlete bağlı olanların- başı için; bir görevi veya hizmeti yerine getirmekle yükümlü kişiler için kullanılmıştır. İngiliz Hindistan'ında ise Avrupalılara hitab ederken saygı belirtmek üzere kullanılmıştır.

Ebû Yusuf. *Kitâb'ul-Haraç*, giriş bölümünün İngilizce tercümesi için bkz. Lewis, *Islam*, cilt 1, ss.151-170.

isimli kitaba baş Kadı Ebû Yusuf tarafından yazılan giriş bölümünde geçmektedir, burada hükümdarın çobana benzediği teması dikkate değer uzunlukta işlenmiştir.

Çobanın ilk görevi sürüsünü beslemektir ve besin betimlemesi -hem pişirmek hem de yemek- bazan da devlet dairelerine sahip olmayı anlatmak için kullanılmıştır. Hizmetkarlardan bahsedilirken, hükümdarın ekmeğini yiyenler veya bitirenler denirdi. Devletten maaş alanlar için kelime anlamı iş-yiyen demek olan *vazifehor* kelimesi yaygın biçimde kullanılırdı. Yeniçeri ocaklarında ast ve üst subaylar, aşçılar ve çorbacılar olarak adlandırılırlardı ve *kazan* ocağın kimlik ve sadakatinin amblemi haline geldi. Yeniçerilerin kazan kaldırmaları ve sembolik olarak sultan'ın verdiği yiyeceği reddetmeleri, ayaklandıkları anlamına gelen bir işaretti.

Diğer büyük bir metafor ailesi de yolculuktan çıkarılır. İnsanoğlunun zorunlu olarak izlemesi gerektiği farzedilen Allah'ın yolu metaforu neredeyse dünya çapında bilinmektedir ve Müslümanlar da bu metaforu başlangıçtan beri bilmektedirler. Kur'an'da değişik şekillerde kullanılan bu metafor namazda da fatiha okurken tekrar tekrar söylenir. Kutsal İslâm Hukuku, asıl anlamı "bir ırmak veya herhangi bir su menbaından su içmek veya almak için girilen yol" olan *şerî'at* kelimesiyle şairâne bir tarzda ifade edilmiştir. Bu yolu izlemek "iyi" olarak nitelendirilirse, ondan sapmak da "kötü" olarak kabul edilir ve inançsızları (kafirler), fitne çıkaranları ve isyankarları anlatmakta kullanılan bir çok terimin çağrıştırdığı ilk anlam genellikle "doğru yoldan çıkmak"tır.[22]

22 : Örneğin *Şath*, "yoldan çıkmış" özellikle bu tür dini doktrinler için kullanılmıştır; *dalâla* "yanlış yolda giden", dolayısıyla "yanlış ya da hatalı inanç veya uygulama" ve *tadlîl* "yanlış gönderme"; *murûk* "sapma" dolayısıyla "sadakatsizlik", "ayrılma", "irtidat" ve *mârik* "yanlış yolda gitme", dolayısıyla "mürted"; *zâgha* "yoldan sapmak" dolayısıyla "doğruluktan uzaklaşmak". Diğer bir kök *ghalâ* "çok uzağa gitmek" anlamındadır ve aşırılığı belirtir. Fakat *ghâlî* (çoğulu *ghulât*), "aşırı giden" ve *ghuluvv* "aşırı getme" sadece dini hareketler için kullanılmıştır ve sadece bütün İslamî dinî hareketlerin siyasi iması olduğu

Batı dillerinin çoğunda "yolculuk" betimlemesi denizle ilgili olarak kullanılmasına karşın, İslâm ülkelerinde bu betimleme karada, özellikle de at sırtında yolculuk etmek anlamında kullanılır. Süvari, at, atın süsleri, üzengisi, dizginleri ve hatta kuyruğu metafor olarak ve bazan da otorite sembolü olarak kullanılagelmiştir. Batı da, erkek ve onun atından çıkarılmış iki ölü metafor bulunmaktadır -birisiFransızca "at" anlamındaki *cheval* kelimesinden şövalye (chivalry), öteki de yine Fransızca kökenli olan İtalyanca "at idare etmek veya eğitmek" anlamındaki *maneggio* kelimesinden çıkarılan "binicilik" (horsemanship) ve "binicilik okulu" (riding school) dur. Bu iki gelişme yolu da İslâm siyaset dilinde mevcuttur. Meselâ, *furûsiyya* "ata ustaca binebilmek", "şovalye gibi olmak" ve "yiğit ve cesur olmak" anlamlarına gelir ve *siyâset* "at bakmak, idare etmek", "devlet idare etmek", "siyaset" anlamlarındadır.

Yolculuk rastgele yapılmaz ve nadiren yalnız başına yapılır. Yolculuğa çıkış noktası, izlenecek rota ve gidilecek yer bir çok metaforun oluşmasına olanak sağlar. Bilhassa, yolculuğa rehberlik ve liderlik edenlerle onları izleyenler bu açıdan büyük önem taşır. Rehberlik bazan da askerî açıdan önem taşır. Mesela "savaşta rehber ve önder olan" anlamındaki *gâ'id* gibi. İnsanları doğruluk yoluna sevkeden *mürşid*'in rehberliğinde olduğu gibi, dinsel olarak algılandığı örnekler de mevcuttur. [23] Bunun özel bir türü de *Mehdî*'ye (kendisine yol gösterilen) ithaf edilen önderlik vasfıdır. Bu mesihe benzer, öyle ki İslâm

---

anlamında siyasi bir önemi vardır.
Bkz. EI^2, s.v. (G. Dovillet ve D. Ayalon'un yazdıkları)

23 : *Raşada* kökü "doğru yolu izlemek", "doğru yönlendirilmek" anlamlarına gelir ve sapma ya da yanlış anlamı veren çeşitli terimlerin zıddıdır. Özellikle Allah'ın yol göstermesi yani İslam'a yönlendirilmek olarak kullanılır. *Raşîd* de bunun türevlerinden biridir ve "doğru yönlendiren" anlamındadır (örneğin Halife Harun'un ünvanlarından biridir), *mürşid* "rehber", *irşâd* "rehberlik" hep dini-siyasi dilde sıkça görülür. Edilgen anlamı, "doğru (yani ilâhî) olarak yönlendirilmek, *hadâ* köküyle temsil edilir ki *hudâ "rehberlik" ve* mehdî Allah tarafından) "yönlendirilen".

inancına göre mehdi Allah tarafından gönderilecek ve ilâhî rehberlik sayesinde günahı ve şerri yeryüzünden kaldırıp, dünyada adaleti ve eşitliği hakim kılacaktır.

Bu yolculuk türü metaforlar çok çeşitli anlamlarda kullanılabilir -iktisadî veya hayvanları otlatmak veya ticaret; hacca gitmek amacıyla, dinsel; veya askerî, baskın yapmak veya savaşmak için. Bütün bu farklı tasvirler dilin anlatım gücü içinde kendini göstermektedir.

İlk çağlardan beri, bir yerde ikâmet etmek ve onun değişik tezâhürleri kendini siyasi metaforlarda önemli ölçüde belli etmektedir. Eski Arap literatüründe çadır ve onunla birlikte kullanılan eşyalar -çadırı kurmaya yarayan küçük kazıklar, direk, tente vs.- hükümdarın, onun hükümetinin ve destekçilerinin anlatılmasında metaforlar olarak kullanılırlar. Halifelik altında, çadırın yerine daha komplike yapılar ortaya çıkmaktadır. Burada çadır direği yerine sütunlar, tente yerine kubbe, çadır kazıkları yerine de binanın temelleri kullanılmaktadır.

Yaygın metaforlardan uzak olsa da, eski çağlardan günümüze kadar, bir binanın girişi hükümete girmek şeklinde kullanılmıştır. Bâb-ı Alî, son dönem Avrupa tarihinde Downing Caddesinin (İngiliz başbakanlık konutunun bulunduğu yer), Elysee Saray'ının, Ballplatz'ın, Wilhelmstrasse'nin ve yakın zamanda da Kremlin ve Beyaz Saray'ın Osmanlılardaki karşılığı olarak bilinirdi. Bâb-ı Alî aslında, padişah adına hükümet işlerini yerine getiren Büyük Vezir'in ikametinin giriş yeri idi. Sadece kapı ve geçitlerin değil, aynı zamanda, çatı, eşik, giriş, antre, perdeler ve iktidar makamıyla ilgili bütün diğer yaklaşımların iktidarı temsil etmek üzere kullanıldığı eski Orta Doğu'yla ilgili detaylı son metafor sistemi budur.

Osmanlı Hukuk dilinde, bu metafor çok değişik şekilleriyle değişmez bir formül gibi kullanılmıştır. Sultan III. Murat 1583'te İngiltere Kraliçesi Elizabeth'e onun göndermiş olduğu

mektubu aldığını bildiren mektupta şöyle der:

"...dostluk dolu mektubunuz... Aydınlık eşiğimize, Saadet Eksenine ve güçlü sultanların ikameti ve kudretli ve ulu Hakanların kutsal sığınağı olan asil Adalet Çatımıza ulaşmış bulunmaktadır."

Aşağıdan bakıldığında eşik bile yüksek görülebilir. 1769 yılında hapse düşmüş bir rehberin Yeniçeri Ağasına gönderdiği dilekçe şöyle başlar:

"Başımı itaatle eğerek ve bir köle gibi tamamen itaat ederek ve alçak gönüllülük ve tamamen alçaklıkla ve yalvarışla alnımı kudretli, merhametli, tenezzül eden, şefkatli, rahmetini esirgemeyen, velînimet efendimin ayağının altındaki toprağa sürerek..."

Dilekçede daha sonra "lütufkâr evin toprağının kudretine" de başvurulur. Dilekçenin dış yüzündeki ithafta şöyle denmektedir:

"Bismillah. Benim, kudretli, merhametli, lütufkâr, cömert, şefkatli velinimetim, yücelerin yücesi asil efendim, Bâb-ı Alî'nin Yüce Mahkemesinin Yeniçeri Ağasının ayağının altındaki kudretli toprağa dilekçe."

Bu betimleme, bir anlamda, içeri ve dışarı, yakın ve uzak gibi daha temel temaların detaylı bir şekilde anlatılmasıdır. Müslüman mahkemelerinin çoğunda, hakime dışarıdan - kapının öbür yanından- ulaşımı kontrolü altında tutan mabeynciler bulunurdu. Bunlar, Arapça'da aktif bir sıfat-fiil olan ve "korumak (gizlemek), veya saklamak, veya örtmek (savunmak)" anlamlarına gelen *hâcib* veya Farsça'da "perde-tutan" anlamındaki *pardadâr* kelimeleriyle bilinir. [24]

---

24 : Bkz. EI², s.v. (D. Saurdel, C.E. Bosvorth ve A.K.S. Lambton'un yazdıkları) "Hâdjib". Eski bir Osmanlı hikayesine göre Fatih Sultan Mehmet İstanbul'un fethi üzerine, fethedilen ve harap olan şehri düşünürken dünyevi gücün faniliğine dalıp şu beyti söylemiştir:
Örümcek Kisra saraylarında perde gerer,

Bazan da iktidar metaforları sadece sözlü değil, fakat aynı zamana cismânîdir. Ve semboller olarak ortaya çıkarlar, güç işareti sayılan rütbeler ve nişanlar gibi. Dünyanın her yerinde olduğu gibi İslâm topraklarında da bunların en yaygın ve en çok kullanılanı silahlar olmuştur. Rivayete göre, Ramazan ve Kurban bayramlarının ilk kutlanışında mızraklı bir sahabe Peygamberin önünde yürümüştür. Törenlerde mızrak kıbleyi gösterecek şekilde yere saplanırdı. Halife Ömer'in bir binici kamçısı taşıdığı söylenir ve ilk halifelerin çoğu ve onların valileri de törenlerde bir mızrak veya bir asa taşımayı adet edinmişlerdi. Vaizlerin de cuma hutbeleri için minbere çıkarken bir kılıç bulundurmaları veya minberde kılıçlarına,asalarına ya da yaylarına dayanmaları olağan hale gelmişti. Hem asa hem de minberin kendisi, eski Araplar arasında, bir otorite belirtisi haline gelmiş, hatipler ve hakemler tarafından münakaşaları yatıştırmak için kullanılmıştır. Eski adetlere göre Vaiz, İslâm idaresi altına barış içinde girmiş olan şehirlerde asa, fetih yolu ile alınanlarda ise kılıç taşırdı.

Bu çifte gelenek daha sonraları bazı değişiklikler yapılarak sürdürüldü. Bir tarafta asa ve kılıç tamamen sembolik bir hükümdarlık belirtisi haline getirilirken, öte tarafta törenlerde halk önüne çıkarken hükümdarın önünde yürüyen bir görevlinin taşıdığı genellikle, bir mızrak veya süslü bir tören asası bunların yerini almıştı.

Fransa'da kral, *le roi soleil* (güneş kral) olarak adlandırılmaktan gurur duyardı. Orta Doğu'da güneş lütufkâr bir dost değil fakat korkunç bir düşmandı ve hükümdarın metaforik

---

Baykuş, Afrasiyab kalesinde yardım için öter.
(*Tarih-i Ebu'l-Fetih* [İstanbul, 1330 s.] s. 57.), (Kisralar ve Afrasiyab eski İran tarihi ve mitolojisinde geçen figürlerdir).

Bkz. EI², s.v.v. (G. C. Milesr'in yazdığı) "'Anaza", (A. Jeffery'nin yazdığı) "Asâ", (J. burton-Page'in yazdığı) "Kadîb".

Arapça'da *shamsa, shamsiyya, mizalla* veya (hintçe *catr*'dan?) *jitr*olarak bilinmektedir. *Tâc* için bkz. EI², s.v. (W. Bjorkman'ın yazdığı) "Tâdj".

rolü güneşe değil gölgeye benzetilmekteydi -yani idaresi altındaki insanları güneşten, onlara sığınabilecekleri bir gölge sağlayarak korumaktaydı. Eski bir atasözü şöyle demektedir: "Sultan Allah'ın yeryüzündeki gölgesidir, bütün yaratıklar onda sığınacak bir yer ararlar." Bu söz, hükümdar halk içine çıktığında ona eşlik eden şemsiyecinin taşıdığı şemsiye ile somut bir şekilde sembolleştirilmişti. Daha sonra İran'lılar ve Türkler buna *sâye-i humâyûn* demişlerdir. Bu kullanım, hükmeden kişinin ve hükümran otoritenin temsilinde kullanılan yaygın bir benzetmeydi.

Bütün metafor ve semboller bu kadar lütufkâr değildi. Bazan çeşitli vahşi hayvan ve yırtıcı kuşların isimleri de kraliyet lakabı olarak kullanılmış ve hatta bazıları da resmedilmiştir. Bunlara örnek olarak eski Umayyad saraylarındaki, kurbanlarına saldıran panter ve kartal resimleri gösterilebilir. Burada anlatılmak istenen şey, elbette ki saraya girenler tarafından iyice anlaşılmaktaydı.

Şüphesiz ki, kraliyet egemenliğini gösteren taç ve taht Hristiyan aleminde en iyi bilinen amblem ve metaforlardı. [25] Fakat bunlar, İslâmî siyâset söylemlerinde ve sembolizminde kısıtlı bir yere sahiptir ve bu kadarı bile ikincil sebeblere, genelliklę de Fars etkisine bağlanır. Müslüman tarihçiler bu nişanlara eski hükümdarların kullanış şekilleriyle aşina olmalarına ve Müslüman ressamların onları minyatürlerde port-

25 : Taht anlamır daki diğer kelimeler şunlardır; Arapça *kursî* ve *arika*, Farsça *takht* ve *dost* (kelime anlamı "el"), türkçe *sandalî* (kelime anlamı "sandal ağacından yapılmış", fakat *sandalye* ile karşılaştırın). Farsça ve Türkçe konuşan hanedanlarda genelde *takht* terimi kullanılmıştır, buradan *pây-i takht* "tahtın ayağı" başkent deyimi türemiştir.

Asa, kılıç, şemsiye, taç ve tahta ek olarak, hükümranhğın başka nişanları ve törenlerde kullanılan aksesuarları vardır, bunlar arasında özellikle Peygamberin hırkası (*bürde*), bayrak ve sancaklar, tören davulları (*navba*, *tabılkhâna*) dikkat çekicidir. Adına *sikke* bastırma hakkı ve cuma namazlarında adına *hutbe* okutmak sembol ya da metafor olmaktan çok, İslam tarihinde hükümranlık gücünü belirten uygulamalı ve doğrudan özelliklerdir. Bunlar bağımsız hükümranlığın en çok kabul gören evrensel ifadeleriydi. Hükümdarın isminin bu iki nesneden soyutlanması -özellikle de *hutbe*den çıkarılması- bağımsızlık ilan etmenin kabul edilen yolu idi.

relemiş olmalarına rağmen, Müslüman hükümdarlar, şüphesiz ki dinsizlerin krallık süslerini bilinçli olarak reddettikleri için hükümdarlıklarına ne taç giyerek ne de tahta çıkarak (cülûs) başlamışlardır. Buna en yakın örnek, Yeni Osmanlı sultanını, Osman Bey'in kılıcını kuşandığı törendir. Kılıç sembolizmi ise İslâm'ın ilk günlerinden beri bilinen bir şeydir.

Bir çok Müslüman hanedanlarında, taç (aslında Farsça olan Arapça bir kelimedir) şekil olarak üzeri mücevherlerle süslü bir türbandır; sembolik açıdan olmasa da işlev açısından, klasik dönemlerde, tahtın dengi *serîr*di. Bu yüksek bir oturak değil, fakat yerden biraz yüksek bir divandı. Hükümdar bu divanda genellikle uzanık bir vaziyette, rahat bir şekilde otururdu. Hükümdarlar kadar, valiler ve yüksek düzeydeki görevliler de hem tacı hem de divanı kullanmışlardır; fakat bunlar, doğal olarak, hiç bir zaman için mutlak güç bildiren bir metafor olarak kullanılmamışlardır. Daha geniş bir şekilde taht olarak tercüme edilebilecek bir Arapça terim olan *arş* ise sadece Allah için kullanılmıştır ve Kur'an'da çokça geçen bir terimdir. Oturmak veya uzanmak için vakur bir yerden *serîr*'in hemen hiç farkı yoktur.

İslâmî veya Batılı kullanım tarzları arasındaki bu fark, Müslümanların iktidarı Hristiyanlar gibi dikey değil, yatay olarak algıladıklarını çok açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu prensip olarak her zaman ve -en azından bir dereceye kadar- uygulamada da sıkça hiyerarşi ve ayrımcılığı reddeden bir toplumdur; bu toplumda iktidar (güç) ve statü elde etmek en başta hükümdara yakın olmaya ve onun teveccühünü kazanmaya bağlıdır, soylu bir aileden gelmek veya sınıf farkları çok şey ifade etmez.

"İçeri doğru hareket" güçlüklerle kuşatılabilir ve mabeynciler ve diğer engellerle zorlaştırılabilir; fakat, sınıflı bir toplumun iyice korunan tabakaları arasında "yukarı doğru ha-

reket" etmekten kıyas kabul etmeyecek derecede daha kolaydır. Müslümanların siyasi dili, diğer bir çok konuda olduğu gibi bunda da Müslüman toplumsal hareketlilik (mobility) idealini yansıtır. Arap tarihçileri, Abbasî İmparatorluğunun mimarı Halife al-Mansur'un yeni başkenti M.S. 758'de Bağdat'ta inşaa ettiğinde "şehrin planını yuvarlak çizdiğini" [26] anlatırlar. Onlara göre Halifenin bundaki amacı eşitliği sağlamaktır. Yani, "hükümdar karesel şehrin ortasında ikamet edecekse şehrin bazı kısımları ona daha yakın olacak, diğer bazı kısımları ise daha uzakta kalacaktır, oysa dairesel bir şehirde her kısım merkeze aynı uzaklıkta olduğu için dairesel şehirler, kare planlı şehirlerden daha üstündür." [27] Burada önemli olan yakınlıktır ve en azından bir başlangıç noktası göze alındığında adaleti temin etmek için eşit uzaklıkta bulunmak gerekir.

Arap coğrafyacılar mevki seçimi üzerine de bazı sebebler ortaya atmışlardır. Irak dünyanın, Bağdat da Irak'ın merkezidir ve Halifenin ikâmetgâhı Bağdat'tadır. Klasik yazarlar, bu merkeziyetçiliği vurgulamak için "arzın göbeği" [28] metaforunu kullanırlar. Bir göbek olması için bir de beden olması gerekir, beden siyaseti ise metaforlar içinde en sürekli ve evrensel olanıdır.

---

26 : El-Ya'kubî ve diğer Arap tarihçiler ve cağrafyacılar, Bağdat'ın yeryüzündeki tek dairesel şehir olduğunu düşünmekle yanılmışlardır. Dairesel planlar, Orta Doğu'da çok eski dönemlerden beri bilinmektedir. Bkz.K.A.C. Creswell, *A Shorth Accountof Early Muslim Architecture* (Londra, 1958), ss. 170-73; EI^2, s.v. (A.A. Duri'nin yazdığı) "Baghdâd".

27 : el-Hatib el-Bağdâdî, *Ta'rih'ul Bagdâd* (Kahire, 1931).

28 : "Arzın göbeği" imajına İslamî yazılarda olduğu kadar Yahudi ve Hindu yazılarında da çokça görülmektedir. Bkz. A.J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semiter Concerning the Navel of the Earth* adlı makale için *Verhandlingender Koninglijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, nieuwe Reeks, Deel* xvii, no.1 (Amsterdam, 1916).

2. BÖLÜM
BEDEN SİYASETİ

Vak'anüvislere göre sultan IV. Mehmet 1653 yılında devletin ileri gelenlerini toplayarak anlayamadığı, canını sıkan bir konuyu gündeme getirdi. Babası ve daha önceki padişahlar zamanında devletin gelirleri bütün harcamalara yetiyor ve hatta hazinede bir miktar da fazlalık oluşuyordu. "Şu anda devletin harcamaları babamın zamanındaki kadar bile değil, fakat gelirler aynı. O halde devletin gelirleri harcamaları karşılamaya niçin yetmiyor ve donanmaya ve diğer önemli meselelere ayrılan para niçin artırılamıyor?" Veziri Azam'dan başlayarak orada bulunan diğer zevat bu sorulara değişik cevaplar verdiler ve zamanı gelince de bürokratlar hiç bir sonuç vermeyen tahkikatlar yaptılar ve olayı örtbas etmeye kalktılar.

O toplantıların bazılarına, zamanın ünlü yazar ve alimlerinden olan Katip Çelebi de katılmıştı. Katip Çelebi o dönemde maliye nezaretinde çalışmaktaydı ve İmparatorluğun içinde bulunduğu bu sürekli mali problemleri ve bunlarla en iyi şekilde nasıl baş edilebileceğini açıkladığı bir kitapçık yazdı. Katip Çelebi'nin bu tahlilinin ana çatısı, sürekli bir metafordan çıkarılmıştı. İnsan devletleri (ki bununla hanedanları kastettiği açıktır), bireyler gibi organiktir, doğarlar, büyüme, olgunlaşma ve çöküş gibi üç devreden geçerler ve sonuç olarak kaçınılmaz bir şekilde ölürler. Kişilerde olduğu gibi devletlerde de, bu devrelerin süreleri bünyenin sağlığına ve dayanıklılığına bağlı

olarak değişebilir. Osmanlı devleti, yapısal sağlamlığı ve uzuvlarının mükemmel işleyişi sayesinde şükürler olsun ki, uzun ve sağlıklı bir yaşam sürmüştür. Devletin şu andaki rahatsızlıklarının sebebi gerileme dönemine yaklaştığının bir alâmetidir. Doktorların görevi kişilerdeki, devlet adamlarının görevi de devletteki bu belirtileri fark etmek ve teşhis koyup uygun tedaviyi uygulamaktır. Bu şekilde, insan bedeninde iyi bir tıbbiye, beden siyasetinde de iyi bir siyasetle ihtiyarlık huzur içinde geçirilebilir ve ölüm geciktirilebilir.[1]

Müslümanlar, yüzyıllar boyunca beden siyasetinin özelliklerine, işlevlerine ve hatta hastalıklarına büyük bir önem ve ilgi atfetmişlerdir –hükümranlığın tabiatı, nasıl elde edilip nasıl uygulandığı; iyi ve kötü hükümetin özellikleri; ve genelde, yönetenle yönetilen arasındaki ilişki. Özellikle Arapça'da fakat Farsça ve Türkçe'yle birlikte İslâm medeniyetinin araçları haline gelmiş diğer dillerde de ilk dönemlerden beri bu konular zengin ve detaylı bir yazınla işlenmiştir.

Tarih ve siyaset üzerine ortaçağ İslâm ve ortaçağ Katolik yazıları arasında önemli bir tarihî farklılık göze çarpar. Batı Hristiyan medeniyeti siyasî bağlamda birbiriyle çelişen fakat birbirinden ayrı düşünülemeyen iki gerçekliğin –Roma im-

1 : Katip Çelebi (Hacı Halife'nin takma adıdır) hakkında bkz. EI², s.v. (Orhan Şaik Gökyay'ın yazısı). Katip Çelebinin *Destur ul-Amel li-Islah il-Halel* başlıkla yazısı Hicri 1280'de İstanbul'da Ayn-i Ali'nin *Kavanin-i Al-i Osman* adlı eserin ekinde yayımlanmıştır. Bunun yazılmasına yol açan olaylar Hicri 1063'de Osmanlı Tarihçisi Naima tarafından anlatılmıştır (Naima, Tarih, 4. baskı, cilt 5 [İstanbul, n.d.], ss. 281-83).

İnsan bedeninin, devlet için bir metafor olarak kullanılması antik çağlara kadar gider. Latin tarihçi Florus, yazılarındaki Roma dönemini dört bölüme ayırır -çocukluk, gençlik, yetişkinlik ve ihtiyarlık-. Bu kitap Orta çağ'da büyük bir ilgi görmüştür. Şehir veya ev halkı ile insan bedeninin tertip, sıhhat ve hastalık açısından karşılaştırılması ile Farabi (Ö. 950) de ayrıntılı şekilde uğraşmıştır. Fakat, çöküş ve ölüm noktasına kadar götürmemiştir. İbn Haldun (1332-1406) *Mukaddime* adlı ünlü kitabında bu imaja klasik bir formülasyon vermiş ve tarih felsefesi ve sosyolojisinin çatısı haline getirmiştir. İbn Haldun'un, çağdaşları ve vatandaşları üzerindeki etkisi sınırlı olmasına rağmen, Osmanlı Türkiye'sinde dikkate değer bir etkisi olduğu görülmektedir (bkz. B. Lewis, *Studies in Islamic History and Civilazition in Monour of Professor David Ayalon* kitabında "İbn Khaldun in Turkey" [Jerusalem and Leiden, 1986], ss. 527-30).

paratorluğu'nun çöküşü ve Kilise'nin yükselişi- hakimiyetinde barbar istilâlarının yarattığı kaosun içinde doğmuştur. İlk Hristiyan siyaset teorisyeni St. Augustine'e göre beden siyaseti insan-uydurması ve şeytanî, hükümet ise bir cezalandırma veya en iyi haliyle hakikî günahın meşrulaşmasıdır. Buna rağmen Cain ilk şehir devletini kurmuştur. Bu açıdan bakıldığında, Eski İbranî peygamberlerin öğretilerinden çıkarılan ve zamanın olaylarına göre şekillenen yenilgi ve tahribat, insan için, onu kurtuluşa götürecek tek yol olan Kilise'ye çekecek ilahî vasıtalardı ve 13.yy'da Thomas Aquinas'ın, Hristiyan siyaset düzeninin oluşumunu farkedip devlete bazı meşruluklar kazandırmasına ve siyasî kurumlara da bazı pozitif değerler atfetmesine kadar da durum böyleydi.

Müslümanların tarihî gözlem ve siyasî tahlilleri buna ters yönde ilerledi, yenilgiyle değil zaferle, imparatorluğun düşüşü ile değil yükselişi ile başladı. İlk dönemlerdeki Müslüman gözlemci için siyasî otorite ne insanî ne de küçük ve gerekli bir şeytandı: O ilahî bir iyilikti. Beden siyaseti ve hükümran güç, Tanrı tarafından dinini tesis etmek, sürdürmek ve yaymak üzere mukadder bulunmuştu. Müslümanlar da Hristiyanlar gibi, Tanrı'nın, kullarını çeşitli imtihanlara tabi tutarak denediğine inanırlar. Fakat Müslümanlara göre Tanrı'nın asıl amacı denemekten çok --özelde bu dünyada zafer ve üstünlük kazanmaları için- yardım etmektir. Bu nedenle, Müslüman tarihçi için, güç ve iktidarı elinde tutanlar ve onların icraatları gerçek tarihî amaç için ikincil ya da marjinal sayılamaz; bu kişiler amacın temel taşlarıdır. Daha sonraları çöküş dönemlerinde sofu Müslüman yazarlar beden siyasetinin zayıfladığını ve devlet hizmetlerinin bir pislik olduğunu gördüklerinde bile, Müslüman hükümdarın hükümdarlığı, her ne şekilde elde edilip her ne şekilde uygulanırsa uygulansın, ilahî mukadderat neticesinde bir gereklilik olduğu ve beden siyaseti içinde teşkilatlanan sünnî cemaatin Tanrı rehberliğinin değişmez bir

aracı olduğu ilkesine bağlı kalmışlardır. Bu inançlar tarihî ve siyasî yazılarda değişik şekillerde ve özellikle de iktidar gerçekliklerinin keskin bir idrak ve sakin bir kabuluyle dile getirilmiştir.

Klasik siyasî İslâm yazıları bir çok sınıflara ayrılırlar. Bunların Batı Dünyasında en iyi bilinenleri, belki de, çoğu Batı dillerine çevrilmiş olan felsefe literatürüdür. Bu çevirilerin bazılarının tarihi Orta Çağ'a kadar gider. Bunlar, Avrupa'da siyâsî düşüncenin gelişmesinde önemli bir rol oynamışlardır. Bu Müslüman siyasî felsefe ekolünün temelleri de eski Yunan metinlerini ilk Arapça tercüme ve adaptasyonların özellikle de Aristo ve Plato'nun siyasî yazılarına dayanır. Müslüman felsefeciler, İslâm'ın dinsel öğretileriyle eskilerden miras aldıkları felsefî doktrinler arasında bağ kurmakla uğraşmışlardır. Bu ikilemle karşılaştıklarında, bazı temel siyasî problemleri yeniden idrak ederek, yeni ve apayrı bir siyasî literatür oluşturdular. Bunu yaparken de yeni bir siyasî kelime hazinesi oluşturdular. Yunan siyasî terimlerine karşılık Arapça kelimeler icat ettiler ve bunu dinî-siyasî İslâm geleneğini anlatmak üzere oluşturulan daha başka bir dille harmanladılar.

Bununla birlikte, bu literatür, Batı'da şüphe götürmeyen bir ilgi uyandırmasına rağmen ve belki de benzerliğinden dolayı büyük dikkat çekmesine rağmen siyasî ve entellektüel İslâm tarihinde marjinal bir öneme haizdir. Yunan ekolünü izleyen Müslüman felsefeciler grubu ise daha küçüktür ve daha az önem taşır. Bu tür felsefe Orta Çağ İslam medreselerinde kısa bir dönem gelişme göstermiştir, fakat canlılığını yitirmiş ve sonraki nesiller üzerinde sınırlı bir etki oluşturabilmiştir.

Bununla birlikte, diğer siyasî yazı türlerinin kelime hazinelerine ve daha önemlisi Müslüman fikir ve tavırlara ve tarihte görülen uygulamalara esaslı katkılarda bulunmuştur. Ortaçağ İslâm dünyasında bu dönemin Hristiyan aleminin aksine

bir değil iki değişik okumuş elit sınıf ortaya çıkmıştır. Bunların herbiri de kendilerine özgü bir literatür ve hatta dil geliştirmişlerdir. Asırlar boyunca Batı Hristiyan topraklarda rahipler (the clergy), görünen tek okumuş sınıftı. Fakat aynı dönemde İslâm dünyasında ikinci bir okumuş elit sınıf vardı. Bunlar temelde kâtip (scribal) diyebileceğimiz kişilerden oluşuyordu -ki örnek olarak merkezî ve yerel bürokrasiye çeşitli şekillerde hizmet edenleri verebiliriz. Kâtipler tarih, edebî tarih ve- burada bizi asıl ilgilendiren- uzun siyasî tartışmaları da içeren geniş bir literatür ürettiler. Bunların amacı teorik olmaktan çok uygulamaydı ve siyaset felsefesinden çok devlet idaresiyle ilgiliydi. Yazıları, devlet idare sanatına atfedilen ve hükümdarlar, bakanlar veya müsteşarlar için hazırlanan kitaplar veya büyük kitaplardaki bölümleri içerir. Bu yazılar, ortaçağ İslâm bürokrasisinin profesyonel yeteneklerini, amaçlarını ve genel görünüşünü açıkça ortaya koymaktadır.

Klasik Arapça'da bu yazılara verilen isim *adab*tır[2]. Bu, ortaçağ metinlerinde kullanıldığı şekliyle modern bir terim olan "siyasî kültür"ün anlamına yakın bir konumdadır. İslâm öncesi Arabistan'da en eski Arapça örneklerde, daha özelde atasözlerinde "adet" veya "emsal" anlamındadır. Bu açıdan bakıldığında *sünnet* teriminin anlamına yakın olduğu görülür. Daha sonraki evrelerde ise ahlâkî ve pratik bir içerik kazanır. İlk dönemlerdeki kullanılış şekliyle, güzel ahlâk, saygı ve kibarlık çağrıştırır; sonraki kullanılış şekliyle de nezaket, görgü ve hem sosyal hem de siyasî bağlamda dürüstlük anlamları verir. Bunları karşılayabilmek için (*adâb*'tan) *edîb* (edebli) kişi belirli bir entellektüel seviyede ve davranışları da belirli bir incelikte olmalıdır. Zaman içinde entellektüel olmak, Arap şiiri, tarihi ve geçmişi ve hatta ortaçağda bir çok türlere ayrılmış olan din dışı Arap edebiyat ürünlerini bilmek olarak anlaşılmıştır. 9.yy.'a kadar, *adab* genellikle "edebiyat" anlamında kulla-

2 : *Adab* için bkz. EI², s.v.

nılmıştır ki bu kullanım tarzı günümüze kadar süregelmiştir. Bu kelimenin aynı zamanda, bir makama -özellikle devlet dairelerinde vezirlik, kadılık ve çeşitli memuriyetler- gelebilmek için gerekli hususî bilgi veya yetenek anlamında kulanıldığı da görülmektedir.

Dolayısıyla *adab*, okumamış kâtip sınıfın eğitim gördüğü ve ortak ekollerinin tamamiyle yansıtıldığı yaratılışlarını ve düşünce tarzlarını anlatıyordu. Adab sık sık *ilim* kelimesiyle karşılaştırılır, ilim özelde 'ulemâ'nın sahip olduğu "bilgi"dir. Ulema da kâtipler gibi kendilerine has -özellikle İslâm'da hukuk ve hukuk ilmi ile ilgili- bir literatür geliştirmişlerdir. Hukuk ilmine fıkıh, hukuk alimine de fakih denir. Ayetullah Humeyni tarafından ortaya konulan siyasî sistemin en yenilikçi yanı "Fakih'in Otoritesi" [3]doktrinidir. Bu doktrin devlette en yüksek meşru otorite olarak tek bir fakih'i tanır. Bir tür tek kişilik anayasa mahkemesi olarak da tanımlayabileceğimiz bu makam, hükümetin icraatlarını ve çıkardığı yasaları İslâm'a aykırı bulduğu takdirde iptal etme yetkisine sahiptir. Böyle bir makama geçmişteki İslamî doktrinlerde ve uygulamalarda hiçbir zaman yer verilmemiştir.

Standart *fıkıh* risalelerinin hemen hemen hepsi devlet yönetimine değinmişlerdir ve bazı yazarlar da bu konuda büyük çalışmalar yapmışlardır.[4] Fakihler bu yazıları ne felsefî spekülasyonlar ne de siyaset teorisi olarak değerlendirmişlerdir. Bunlara devlet idaresinin uygulanışı açısından da bakmamışlardır, sadece anayasa hukuku olarak ele almışlardır. Kutsal İslam Hukuku olarak adlandırabileceğimiz şeriat insan ha-

3 : Rûhullâh Mûsavî Humeynî, *Velâyat-ı Fakîh* (Necef, 1971), Arapça baskı, *el-Hukûmet'ul-İslâmiyye* (yeni baskı, Beyrut, 1979), İngilizce tercümesi için bkz. *Islam and Revolution*, terc. ve şerheden Hamid Algar (Berkeley, 1981).

4 : Bunlar içinde bugüne kadarki en iyi bilinen ve en sık bahsedilen tez Abu'l-Hasan 'Ali ibn Muhammed al-Mâwardî (ö. 1058)'nin, *el-Ahkâmu's-Sultâniyya* (kahire, n.d.) adlı eseridir, bazı bölümlerinin ingilizce tercümesi için bkz. Lewis, *Islam*, cilt 1, ss. 171-79.

yatıyla ilgili bütün konuları kapsar ve bu nedenle de doğal olarak devlet idaresinin işleyişini bütün yönleriyle ele alır. Müslümanlara göre hukuk ilahî ve değişmez olduğundan, devlet idaresi hukuku da aynı ölçülere tabidir. Hukukçunun görevi, diğer alanlarda olduğu gibi bu alanda da, ne mütalâalarda bulunmak ne de yenilikler getirmektir; onun görevi Kur'an'daki, Peygamberin Sünnetindeki ve İslâm hukuku ile ilgili diğer sağlam kaynaklardaki umumî ilkeleri ayrıntılı olarak incelemek, gerekli olduğunda sarîh kuralları izah etmek ve ortaya koymaktır. Fakih, devlet içinde ne teorisyen ne de tarihî bir fenomendir, fakat bunların da bilincindedir. O, devleti ilahî bir araç olarak görür, yani devlet insanoğlu için takdiri ilahinin ayrılmaz bir parçasıdır.

Hükümetin en önemli görevi, Müslüman bireyin iyi bir İslâmî hayat sürmesini sağlamaktır. Bu, son tahlilde sadece Allah için tesis edilen ve sadece devlet adamlarına diğerleri üzerinde makam tahsis edilen devletin görevidir. Devletin değeri ve devlet adamlarının icraatlarının iyi veya kötü olarak değerlendirilmesi bu amacın gerçekleşmesiyle orantılıdır. Müslümanların sosyal ve siyasî yaşamlarındaki temel kural genelde "İyiyi emretmek kötüyü men etmek" [5] şeklinde formüle edilir ve dolayısıyla bunu yerine getirmek de yönetenle onun emrinde olanların, ya da daha çağdaş bir deyimle devlet ve bireyin, ortak sorumluluğundadır.

Kutsal Hukuk, prensipte, siyaset ya da diğer alanlarda olsun, vahye dayanır ve bu nedenle de değiştirilemez. Aslında, zaman içinde, bazan içerde ve bazan da dışarıda oluşan yeni fikirlerin etkisiyle -ve daha önemlisi- uygulamada bir takım değişikliklerin ortaya çıkmasıyla hukukçuların getirdikleri açıklamalarda bir takım farklılıklar olmuştur. Peygamberin *hicret*'ini izleyen ondört asır boyunca Müslümanlar bir çok dev-

5 : Bu deyim kur'an'da sıkça geçmektedir (III, 104, 114; VII, 157; IX, 67, 71, 112; XXII, 41; XXXI, 17) ve daha sonraki yazılarda da çokça kullanılmıştır.

letler kurmuşlar ve bunlara "İslâmî" devletler denmiştir. İnsan ilişkilerinin gelişiminde olduğu gibi bunlarda doğal olarak bir çok farklı durumları, zorlukları, oluşumları yansıtır. Hukukçular, en azından ilkede, Kutsal Hukukun hükümlerine bağlı kalırken bu hükümlerin uygulanış ve açıklanışıyla ilgili gelişmelerde anlaşmazlıklar da ortaya çıkmıştır. Müslüman Hukukçular, en azından, "Sünnî Müslüman Hukukçular", bir yandan ortadoks anlayışa (geleneğe) bağlı kalıp; diğer yandan bazı sınırlar içinde de olsa, ilim ve hal ehliyle "kamil iman" kavramı konusunda anlaşamayabilecekleri ilkesini genellikle kabul etmişlerdir. Böylelikle müslüman hukukçular, farklı hukuki (mezhebi) ekollerin bir arada ve karşılıklı hoşgörüye dayalı bir şekilde varolabilmelerini kimi zaman onaylamaktan geri durmamışlardır. Belki de farklı rey / görüş ikliminden kaynaklanan böylesi gelişmeler ve değişiklikler; gerçekte, genellikle" uzlaşma" (consensus) olarak tercüme edilen/ anlaşılan *icma* [6] doktrini tarafından mümkün hale gelmiştir.

İslâmi siyasî düşünce ve devlet idaresiyle ilgili çok yanlış değerlendirilen iki nokta vardır. Birincisi Müslümanların teokratik olarak, ikincisi ise despotik hatta diktatörce algılanması. Bu yargıları yanlış anlamalara dayanmaktadır. İslam siyasetinin teokratik olup olmadığı sorusu gerçekçi olmaktan çok semantiktir ve cevap da büyük ölçüde teokrasiden ne anlaşıldığına bağlıdır. Eğer teokrasiyle, kilisenin yani rahiplerin yönettiği bir devlet anlatılmak isteniyorsa, İslâm gerçekte ve son zamanlara kadar böyle bir teokrasi olamaz. Tanrı ile inanan kişi arasında bir din adamı veya herhangi bir aracı olmadığı için ne teolojik açıdan, dinsel makâm veya hiyerarşi olmadığı için de kurumsal açıdan, İslâm'da kilise ve ruhban sınıfı yoktur.

En azından klasik İslâmî dönemlerde böyle bir şey söz

6: Bkz. EI[2], s.v. (M. Bernand' ın yazdığı) "Idjma"(İcma).

konusu değildi. Ortaçağ sonrasında ve özellikle son zamanlarda bazı değişiklikler olmuştur. Osmanlılar bölgesel *müftülük*[7] kurumları oluşturmuşlardır. Bunların herbirinin kendi nüfuz bölgeleri vardı ve İstanbuldaki baş müftünün başkanlığında bir hiyerarşi oluşturuyorlardı. Ortaçağda, müftü bir danışman olarak ve toplumsal bir görevi ya da yetkisi olmadığı dönemlerde böyle bir sistem yoktu. İran'da Şiiliğin 16. yy.da resmen kabul edilmesinden ötürü dinde profesyonelleşmek farklı bir yolda olmuş fakat orada da *müçtehitler*,[8] en azından sosyolojik açıdan, ruhban sınıfının yerini almışlardır. Bu eğilim 19.yy.ın sonlarına doğru, *ayetullah*lık[9] –ki piskoposluğun Müslümanlardaki ilk dengidir- makamının ilk olarak ortaya çıkmasıyla önem kazanmıştır.

Bu gelişmelere rağmen, tam teolojik manada hâlâ bir ruhban sınıfından söz edilemez, bu nedenledir ki yukarıda tanımladığımız şekilde bir teokrasi de yoktur. Fakat, "teokrasi" kelimesinin başka bir izahı da vardır: Temel ve gerçek manası "Tanrı'nın idaresi" demektir. Hukuksal olarak "Müslüman devlet" kavramında, egemenliğin tek sahibi, otoritenin temel

7 : Osmanlılarda müftüler konusu için bkz. Pakalın, *Osmanlı Tarihi Deyimleri*, cilt 2, ss. 599-601.

8 : *Müctehid* (isim fiil hali *ictihâd*), kelime anlamı itibariyle "uğraşmak, yorulmak" manasına gelen bir fiilin etken ortaç halidir. Müslüman hukuk ilminin teknik dilinde *ictihâd*ın anlamı "bağımsız bir hükmün uygulanması" demektir, bu uygulama Kur'an ve sünnetin sarih bir emir vermediği özel durumlarda veya konumlarda geçerlidir. *Hicret*ten sonra dördüncü asırda; yani yaklaşık olarak M.S. 900 yılında, sünni hukukçular bu türden bütün belirsizliklerin ittifakla çözüldüğü ve "*ictihad* kapısının kapandığı" hususunda anlaşmışlardır. Bağımsız muhakemeye artık gerek yoktur ve dolayısıyla buna izin verilemez; bundan sonra, din alimleri ve hukukçuların görevi ebedi (ve ezeli) gerçekleri ve kanunları beyan ve izah etmektir. Çağdaş yaşamın zorluklarına karşı koyma mücadelesi veren bazı çağdaş sünni din alimleri ve hukukçuları tarafından "*ictihad* kapısı" yeniden açılmıştır. İçtihat kapısının kapanması Şia'da hiç bir zaman kabul edilmemiş ve içtihat yapma hakkı iddiasında bulunmak için Şii ulema kendileri *müctehid* olarak adlandırmışlardır, fakat bunu çok sık uygulamamışlardır. Pratikte görülen odur ki, sünnilerde içtihat kapısı kapanmış olmasına rağmen sünni hukukçular, özellikle de Osmanlı İmparatorluğu döneminde daha aktif olmuşlar; Şia'da içtihat kapısı açık olmasına rağmen Şii müçtehitler bunun sağladığı özgürlüğü o kadar kullanmamışlardır.

9 : Bkz. EI^2, s.v. (J. calmord' ın yazdığı) "Âyatullâh"; Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1966* (Berkeley-1969).

ve tek meşru kaynağı sadece Tanrı'dır. Bu açıdan kanun koyucu, otoriteyi veren, en azından meşrulaştıran, sadece Tanrıdır. Bu şekilde Tanrı, egemen gücün biçimsel tanımlaması haline gelmekte ve çeşitli Batı devlet şekillerindeki devlet, taç veya halk kavramlarında olduğu gibi genelde aşağı yukarı aynı şekil ve bağlamda tanımlanmaktadır. Elbette ki bu, ruhban sınıfının egemen olmadığı anlamına gelmez. İslâm'da papalık yoktur, tarihte de kardinal Wolsey veya Richelieu, Mazarin veya Alberoni'nin benzerine rastlanmaz. Bu açıdan da, günümüz İr n'ındaki molla rejimi bütün İslâmi emsallerden radikal bir sapmadır.

İslâmî bir idarede, hükümdarın her şeyi yapmaya kadir bir despot ve emri altındakilerin tamamen onun lütfuna tabi mecalsiz köleler olduğu şeklinde bir tasvir yapmak zordur. Böyle tasfir yapmak hem teorik açıdan, hem de uygulamalar gözönüne alındığında yanlış olur. İslâm hukuku hiçbir zaman hükümdara mutlak egemenlik vermemiştir ve bir kaç istisna dışında Müslüman hükümdarlar böyle bir iktidar sürmeye, uzun veya kısa bir süre için de olsa, fırsat bulamamışlardır. Bu konuda hukukçularda hakim olan görüşün otoriterlik olduğu doğrudur, yani hükümdar bir defa başa geçtiğinde büyük bir otoriteye sahiptir ve emri altındakilerin itaat görevi hem dinî bir zorunluluk ve hem de siyasî bir gerekliliktir. Ne var ki hükümdarın otoritesi üstün olmasına rağmen önemli bir kısıtlamaya tabidir.

Bu sınırlamayı önemli kılan ilke Müslümanların hukuk anlayışından çıkar. Geleneksel görüşte, hukuku yaratan devlet değildir, tam tersine devleti yaratan ve koruyan şey hukuktur ki bu hukuk Allah'tandır ve ehil kişiler tarafından izah edilip uygulanır. Hükümdarın görevi, en mütevazi kulu kadar kendisinin de bağlı bulunduğu hukuku korumak ve desteklemek, devamını sağlamak ve güçlendirmektir. Hükümdar bu amaçları yerine getirebilmek için hukuku uygulayıp, ber-

raklaştırmak üzere kanun ve düzenlemeler yapabilir. Fakat hiç bir şekilde hukuku tasfiye edemez, değiştiremez ve eklemeler yapamaz.

Hükümdar Kutsal Hukuku değiştirme yetkisine sahip olmadığı için, hukukun kendisine verdiği otoritenin sınırlarını aşması meşru değildir. Eğer böyle bir şeye kalkışırsa yani hukuka aykırı bir tarzda kendisi bir şeyler yapar veya başkalarına yaptırırsa hukuka karşı tecavüz suçu işlemiş demektir ki cezasını da yine hukuk verecektir.

Müslüman klâsik siyaset yorumcuları, siyasete hükmeden egemen otorite, bu otoritenin uyguladığı gücün (iktidarın) tabiatı ve gücün uygulandığı veya uygulanması gerektiği tarzı belirtmek ve bunları tartışabilmek için bu konulara has geniş bir terimler dizisi geliştirmişlerdir.

Her siyasî yorumcular grubu veya ekolü kendi terminolojisini oluşturmuştur. Klasik İslâm'ın yapısal savunucuları olan hukukçu ve teologlar yazılarında sürekli olarak egemen otoriteyi belirtmek üzere *imam*'ın makam ve görevini temsil eden *imamet* kelimesini kullanmışlardır. "Önünde" kökünden gelen *imam* namazda önde bulunur ve böylece gelişerek, Tanrı'nın kendisine verdiği, bütün İslâm toplumunun, onları Tanrının emirlerini yerine getirmeye sevkedecek dinî-siyasî lideri anlamını kazanır. Hukukçuların, egemen gücün nitelik, işlev ve görevini tanımlarken *halifelik* yerine bu kelimeyi seçmiş olmaları da ayrıca dikkate değer.[10]

Bu hükümdarın hükmettiği millet veya cemaate, –İslâm hukukunun hüküm sürdüğü ve Müslüman idarenin kurulduğu bütün toprakları içine alan tek bir evrensel İslâm Cemaati– *ümmet* denir. *Ümmet* terimi İslâm öncesi dönemlere aittir. Samî dilleri kadar eski Arapça'da da bulunur ve her çeşit grup için kullanılabilir. Kur'an'da da çeşitli anlamlarda çokça kul-

10 : Bkz. EI², s.v. (W. Madelung' un yazdığı) "Imâma", (D. Sourdel ve A.K.S. Lambton'un yazdıkları) "Khalifa".

lanılmıştır. Kur'an'da Arap *ümmet*'inden bahsedilmektedir, bu açıdan etnik bir anlamı vardır. Hristiyan *ümmeti* olarak da kullanılmıştır, burada da dinî bir anlamı vardır. İyi ve kötü insan *ümmet*lerinden (topluluklarından) da bahsedilmektedir ki böylece ahlakî bir anlam yüklenir. İdeolojik olarak kullanıldığı yerler de vardır, örneğin yine Kur'an'da Hristiyanlar'ın iyi işler yapan, iyi huylularından bahsedilmektedir. Eski güney Arabistan'da kullanılan "kabile konfederasyonu" anlamındaki *lumiya* terimi de yaklaşık anlamlara sahiptir ve Medine'de kurulan ilk İslâm cemaatinin, Peygamberin hayatı süresince *ümmet* olarak nitelendirilmesi belki de bu tür bir anlam taşımasındandır.

Klasik İslâmî literatürde *ümmet* kelimesi sıkça hem dinî hem de etnik anlamlarda ve bazan bu iki anlamı arasında bir fark gözetilmeden kullanılmıştır. Bu nedenle, ortaçağ Arap yazarlarının Fars ve Türk *ümmet*lerinden bahsetmeleri, değişik bağlamlarda, onların İslâm öncesi geçmişlerine atfen veya onları Müslümanlar olarak Araplarla karşılaştırmak amacıyla olabilir. Bununla beraber, Müslüman yazarlar daha çok, etnik veya bölgesel farklılıklar gözetmeden tek bir Müslüman *ümmet*ten bahsetmişler ve diğer *ümmet*lerden (*ümem*) bahsederken genelde Hristiyanlar ve Zerdüştler gibi dinî grupları kastetmişlerdir. Ortaçağ sonlarından itibaren *ümmet* İslâm'daki değişik etnik gruplar için nadiren kullanılmıştır, ama Frank ve Slavlar gibi etnik milletlere de *ümmet* denmiştir.[11] Yunan metinlerinden çeviri ve adaptasyonlarla başlayan ve İslâm literatürü'nün önemli bir kolunu oluşturan Arap literatüründe beden siyasetinden bahsedilirken az çok farklı bir kelime hazinesi kullanılmıştır. Millet (polity) veya siyasî toplum terimleri için kullanılan kelime genelde *medîne* olmuştur

11 : Bkz. W. Montgomery Watt, *Islamic Political Tought* (Edinburg, 1968), ss. 9-14; *EI*[1], 1. baskı (bundan sonra *EI*[1] olarak kısaltılacaktır), s.v. (R. Paret'in yazdığı) "Umma", burada ilgili Kur'an ayetlerinden de bahsedilmektedir. Arapça'daki modern kullanımı için bkz. Ami Ayalon, *Language and Change*, ss. 21ff, 50ff, 131ff.

ve bunun Yunanca *polis* veya *politeia* kelimelerinin anlamlarını vermeyi amaçladığı açıktır. Yunancada sınıflandırmada kullanılan -oligarşik devlet (city), aristokratik devlet, demokratik devlet vb.- değişik devlet türleri uygun birer sıfatla hep medîne olarak anlatılmıştır.[12]

Medine kelimesinin Arapça'daki kullanımının ilginç bir geçmişi vardır. Medine kelimesinin, köken itibariyle ya Aramice'den ya da İbranice'den ödünç alındığı apaçık ortadadır ve tıpkı *din* terimi gibi aynı kaynaktan gelmektedir; bu kelimenin, Arapçadaki "din", İbranice ve Aramicedeki "hukuk" kelimesiyle benzer anlamlara sahiptir. *Medîne* hakimin nüfuz bölgesi, yani *dayyân*dır ve Kur'an'da çokça kullanılmıştır. En çok da eski peygamberlerle ilgili hikâyelerde geçmektedir, fakat dört yerde Peygamberin Müslümanlarla birlikte hicret ettiği ve ilk Müslüman devleti (cemaati) kurduğu vaha şehri Yesrib için kullanılmıştır. Peygamberin hayatı süresince de *el-Medîne* "şehir" Yesrib için bir ünvan olarak kullanılmış ve çok geçmeden de bu şehrin ismi haline gelmiştir. Halifeliğin ilk birkaç asrında, *medîne* kelimesi, çoğunlukla çoğul halde *mudun* olarak, bölgelerin idarî merkezleri için kullanılmıştır. Bu sırada Aramî dili de yaygındı ve *medîne*'nın esas anlamı "bir nüfuz alanı" demekti, bu anlamda kullanılması da doğaldı. *Medîne*'nın diğer bir çoğulu da *el-medâ'in*dir. Burdan da Arap fatihlerin eline düşen ilk imparatorluk başkenti olan Ctesiphon için Arapça bir isim türetilmiştir. Tekil haldeki 'barış şehri" anlamına gelen *medînetü's-selâm* terimi Abbasî halifeleri tarafından Bağdat'ın resmî ismi olarak kullanılmıştır. Benzer

12 : Çeşitli şehir tipleri hakkında çok geniş bir bilgi için bkz. Farabi, *Kitâb el-Siyâyât el-Medeniyye* (Haydarabad, Hicri, 1346) ss. 57-76. bu kitapta şu şehir türlerinden bahsedilmektedir: *Medinet'ül Fâdıla* (mükemmel, kusursuz şehir); *cahila* (cahil şehir) ve de *fâsika* (günalkar), *mubaddala* (saptırılmış), ve *dâlla* (yanlış işler yapan) şehirler; *medînet'un nadhâla* (kötü şehir, bu muhtemelen platonik oligarşiye denk düşmektedir); *medînet karâma* (timokrasi); *medînet'ül mutegallibe* (istibdat); *medinetü'l cemâ'iyye* (demokrasi). Bu sınıflandırmanın, Yunanlarınki temel alınarak, İslami uyarlama ve eklemeler yapılmak suretiyle oluşturulduğu hemen dikkati çekmektedir.

şekilde, Kahire, İsfahan, Semerkand ve Buhara gibi şehirler için de ünvan bildiren anlamda kullanılmıştır. *Medîne* kelimesi Kuzey Afrika'da, şehirlerin merkezlerindeki kalelerle, şehrin bu kaleler etrafında gelişen kısımlarını ayırt etmek üzere son zamanlara kadar kullanılagelmiştir.

Devlet ve devlet idaresi üzerine çalışmalarda bulunanlar sadece hukukçular ve felsefecilerden ibaret değildi. Siyasetin temel sorunları -edebî, bürokratik, tarihî, v.s. bir çok diğer yazılarda da tartışılmıştır ve bunlar uygulama kadar teoriye, yönetim (hükümet) kadar devletçiliğe (devlete) de yer ayırmışlardır. Edebî ve uygulamalı ekoller olarak adlandırabileceğimiz bu yazarlar bir yandan hukukçu ve filozofların dillerini kullanırken, diğer yandan hükümetin icraatını ve kurumlarını tartışırken kendilerine has daha değişik edebî ve pratik bir kelime hazinesini kullanmaya yönelmişlerdir.

Özellikle iki Arapça kök çokça kullanılmıştır. Kur'an'da ve diğer eski metinlerde "otorite" ve "emir" anlamında kullanılan *amr* kelimesine sıkça rastlanmaktadır. Emir veya makam sahibi olan veya yüksek bir mevkide olan kişiye *sahibül emr* (emir sahibi) denmiştir. Yüksek *emir* sahibi ise elbette ki *amîr*dir. Ortaçağ'ın son dönemlerinde *amîrî* sıfatı genelde "devletle veya idareyle ilgili" anlamında kullanılmıştır. Bunun yanında Osmanlı İmparatorluğunda, bunun birazcık kısaltılmış şekli olan *miri*, Türçe tercümesiyle *beylik*, "devletle ilgili, "kamusal", "resmî" terimleri için ortak bir kelime haline gelmiştir. Osmanlılarda kullanıldığı şekliyle *miri* genelde devlet hazinesi, devlet malı, devlet ambarı manalarına gelmektedir.[13]

Eski metinlerde çokça kullanılan diğer bir kök de *v-l-y*'dir.

13 : Arapça *amîr*, Farsça'da genellikle *mîr* olarak kısaltılmıştır. Türkçe'de hem bu iki kelime hem de bunların Türkçe karşılığı olan *bey* kullanılmaktadır. Osmanlı İmparatorluğunda bir eyaletin genel valisi için belgelerde *beylerbeyi*, *mîr-i mîran* ve *amîr ül-Umerâ'* sıfatları değişmeli olarak kullanılmıştır.

Bunun esas anlamı "birşeye veya birine yakın veya yanında olmak" demektir. Fakat sonuç itibariyle "iş başında olmak", "çekip çevirmek veya idare etmek", "hükmetmek veya idaresi altında bulundurmak" anlamlarına gelmektedir. Bu fiil ve bunun isim halleri olan *vali* ve *velayet* Kur'an'da, sünnet'te ve eski literatürde çokça geçer ve sırasıyla hükümdar ve onun icraatlarını anlatır. 8. yy'ın ortalarında, İbn el-Mukaffa'" bu iki kelimeyi siyaset üzerine yazdığı yazılarda kullanmıştır. Onun *vilâyat al-Nâs balâ 'azîm* "İnsanları idare etmek büyük bir derttir" özdeyişi canlı bir örnek teşkil eder. Shakespeare aynı düşünceyi şu sözle ifade etmiştir: Uneasy lies the head that wears a crown.. "Taç giyen baş zorluğa katlanır." 12.yy.da yaşamış olan Gazâlî bile hükümet makamını ve hükümetin görevlerini veya devlet otoritesinin icraatını tartışırken *velayet* terimini kullanmıştır. Gazali o günlerde *velaye*'nin tamamiyle askerî gücün bir sonucu olduğunu söyler. Askeri güç sahibi kişi kime biat ederse o halifedir.[14]

Osmanlı döneminden önce *velâye* bölgesel bir önem kazanmıştır. Eski Osmanlı kullanımında *velâye* valilik (a governmenship) ve dolayısıyla *vali*nin otoritesini icra ettiğii bölge anlamına gelmekteydi.

Genel soyut manada otorite için kullanılan diğer bir kelime de *sultân* idi. Bu kelime Kur'an'da bazı yerlerde geçmektedir ve "güç-iktidar", bazan da "delil" ve özellikle de "muteber güç" anlamlarında sıkça da *mubîn* sıfatıyla birlikte *sultân mubîn* olarak "apaçık delil-tartışmasız güç" anlamındadır. Kur'an'da, aynı zamanda bir kişinin diğer bir kişiyi emri altına alması anlamında da kullanılmıştır ve bu anlamını eski İslâmî kullanımda koruduğu görülür. Halife Mu'âviye tarafından Irak'a vali olarak gönderilen Ziyâd'ın Irak halkına söyleidği rivayet edilen ünlü bir söz ise şöyledir: "Biz, sizi Allah'ın bize verdiği, O'nun

14 : Bkz.Gazâlî, *Ihyâ' 'Ulûmid-Dtn*, cilt 2 (Kahire, 1933) s.124. Cf(: karşılaştırınız). Gazâlî. *Kitab al-İktisâd* (Kahire. Hicri 1320).

otoritesi [*Sultân*] ile yöneteceğiz." (Sultan-delil çev.)"

Bu kullanım tarzı, İslâm'ın ilk dönemlerinde, birçok diğer kaynaklarca da doğrulanmıştır. Kâtip 'Abd ul-Hamîd 8. yy'ın başlarında *sultân*'a "yönetim" veya "government" anlamlarında kullanmıştır. Belki de bundan daha çarpıcı olanı, bu terimin aynı dönemde, Mısır'da resmî kayıtlarda "genel (public) otoriteler" anlamında kullanılmış olmasıdır. Bu yüzden, hükümetin topladığı toprak vergileri "*sultân*'ın vergileri" olarak; kamu veya devlet hazinesi de "*sultân*'ın hazinesi" olarak adlandırılmıştır. Bunların, hukuk literatüründeki Tanrının vergisi veya Tanrının (bazan da Müslümanların) hazinesi terimlerinin uygulamadaki idarî karşılıkları olduğu açıktır. Daha sonraları *sultân* kelimesi daha çok kişiler için kullanılır hale geldiğinde bile, belirli özel bağlamlarda genel anlamda otorite çağrışımını sürdürmüştür. Hükümdar ve diğer idarecilerin idari fermanlarında bir formül gibi kullanılan *edâm Allâh sultânahu* "Tanrı otoritesini (yani saltanatını) sürdürsün" ibaresi buna bir örnek olarak verilebilr.

8.yy'dan bu yana devlet ve siyasa (polity) terimleri için en yaygın kelime *dawla* olmuştur ve Müslümanların kullandığı diğer dillerdeki bazı fonetik türleri ile birlikte artık evrensel bir özellik kazanmıştır. Bu kelime, "döndürmek, çevirmek, değiştirmek, nöbetleşe yapmak, birbirinin yerine geçmek" anlamlarındaki Arapça *d-v-l* kökünden türetilmiştir. Örneğin, mevsimlerin değişimlerini (biri birlerini izleyişi) anlatmak için kullanılır. Kur'an'da (III, 140) iyi ve kötü günlerin birbirini takip etmesi (devretmesi) anlamında geçmektedir. Arapça'da ilk dönemlerde, İngilizcedeki "turn" kelimesinin deyimsel kullanımına yakın bir anlam kazanmıştır. Eski Arap şiirinde (birisinin) "sırası" (turn) şeklinde başarı ve iktidarda veya özellikle çok eşlilikte hanımlardan birinin "sırası" örneğinde olduğu gibi teveccüh ve iltifat anlamlarında kullanılmıştır. Yine aynı kökten türetilen *dûlatan* ise Kur'an'da (LIX, 7) bir kaç kişinin

sırayla kullandığı (elden ele geçen) şeyleri anlatır. Bu ve buna benzer deyimler şans tekerine benzetilmiştir, yavaşça dönen kader tekeri sırasıyla birini (veya birilerini) yukarı çıkarırken diğerini (veya diğerlerini) aşağıya indirmektedir.

Dawla'nın yaygın siyasi kullanımı ise Abbasî halifelerinin 8.yy'ın ortalarında iktidara gelmeleri ile başlar. Umeyye'ler sıralarını savmışlar ve sıra şimdi Abbasîlere gelmiştir. Bu döneme ait, bu düşüncenin anlatıldığı ve bu terminolojinin kullanıldığı bir çok metin mevcuttur. İbn el-Mukaffa' nın *"Al-dunyâ duval"* inden bahsederken, dünyanın hanedanlardan ve devletlerden oluştuğunu kastetmediği açıktır, fakat modern Arapça'daki anlamı budur. O'nun asıl anlatmak istediği dünyada hep iniş ve çıkışlar, (kişinin hayatında olabilecek iyiden kötüye ya da kötüden iyiye doğru) değişimler (vicissitudes) olduğudur.[15] "Vicissitude"da şans eseri, Latince "sıra ile" anlamına gelen *vicissim*'den gelmektedir.

Günümüzde, İngilizce'deki "government" kelimesinin Arapça, Türkçe ve diğer bazı dillerdeki karşılığı *hukema*dır. Şimdiye kadar İslâm topraklarında çok yaygın olmasına rağmen bu anlamda kullanımı yakın zamana dayanır ve 15.yy.dan geriye de gitmez. *Hukema* kelimesi çok eskidir. Arapça'da ve diğer bazı Samî dillerinde *h-k-m* kökü hüküm ve bilgelikle ilgili bazı temel fikirler bildirir. Bazı Samî dillerinde özellikle İbranice'de, hakim olan anlamı "bilgelik"tir. Arapça'da "bilgelik" ve hatta "bilgi" anlamları vardır, mesela *hakîm* sözcüğü "bilge", ve dolayısıyla "hekim" anlamlarındadır, fakat en yaygın anlamları "hüküm" veya "hüküm vermek"tir. *Hukema* ise, genellikle bir kadı veya diğer bir adlî (şer'î) şahsın adalet dağıtması ve adaleti idame etmesi anlamlarında "hüküm vermek" demektir.

Ortaçağda, *h-k-m* kökü ve onun çeşitli türlerinin anlamı doğal bir gelişmeyle, adlî otorite ile birlikte siyasî otoriteyi de

15 : Bkz. Ibn el-Mukaffa', *Resâ'il el-Bulega'*, s.17, *el-Adab el-Sagîr*, s. 124.

içine alacak şekilde genişledi ve *hukema* genelde valinin makamını ve görevini ve hatta müsadere ve tasarruf hakkını veya görevde kaldığı dönemi anlatan bir terim haline geldi. 19.yy.ın sonlarına kadar da daha genel bir otorite anlamı kazandı. Böyelce 1801 yılı Ocak ayında bir Fransız generali olan Jacques (daha sonraları Abdullah) Menou, Kahire'deki divana gönderdiği mektupta kendisini Fransız Cumhuriyet Ordusunun bir komutanı ve onun Mısır'daki otoritesinin (muzâhir hukûmetihâ) bir temsilcisi olarak tanıtır.

19.yy'ın başlarındaki Türkçe yazılarda, kelimenin Türkçe şekli olan *hükûmet* genelde idare, siyasî otorite, hakimiyet ve bazan da rejim anlamlarında kullanılmıştır. Willim Robertson'ın 1844'te basılan History of the Reign of Charles V (V. Charles'in *saltanat -Hükümdarlık- Tarihi*) adlı kitabının Arapça tercümesinin ilk bölümünde de görüldüğü gibi bu kelime çağdaş Arapça yazılarda da aynı anlam yelpazesi içinde kullanılmıştır. Bu kullanım tarzı Arapça için yenidir ve hâlâ Avrupalı "government" teriminin anlamını tam olarak vermez. Machiavelli'nin *Prince* adlı kitabının 1825'te tamamlanan Arapça bir tercümesinde ve Fransız anayasa sözleşmesinin 1834'te basılan bir tercümesinde, İtalyanca *governo* ve Fransızca *gouvernement* kelimeleri çevirilirken başka terimler ve deyimler kullanılmıştır.

Hükümet kelimesinin bu yeni anlamıyla sarih bir şekilde ilk olarak geçtiği 1837 Türk notasında yazıyı kaleme alan Sadık Rıfat *düvel-i Avrupa hükûmetleri* (Avrupa devletlerinin hükümetleri)'nden bahsetmektedir. Yazarın bu arada *devlet*'i soyut bir yapı olarak gördüğü ve *hükümeti* de devlet otoritesini icra eden kişiler anlamında kullandığı, bu suretle de *devlet* ve *hükümet* kavramlarını birbirlerinden ayrı tuttuğu açıkça görülmektedir.

Bu ayırım, bundan sonra yaygınlaşmış ve bu terimin kul-

lanımı hemen hemen bütünüyle Batı dillerindeki kullanıma uymuştur. [16]

İktidar, otorite çağrışımıyla kullanılan diğer bir çok kelime içinde iki tanesi özellikle incelenmelidir. *Şavka* güç bildirir ve özellikle meşru, kanunî veya dinî tasvibi olmayan fizikî ve askerî güç anlamına gelir. Zalim kuvvet ve dinî meşruluk arasındaki fark tartışılırken de sık sık kullanılır, buna Gazâlî'yi örnek verebiliriz. Osmanlı döneminde bu kelime çok farklı bir değişime uğramış ve olumlu bir çağrışım vermeye başlamıştır. *İclâl* ve *ikbâl* gibi kelimelerle birlikte imparatortuğun ihtişamını, sultanın haşmetini çağrıştırır ve *shavka*'yla (Türçe *şevket*) diğer bazı öğeleri birleştiren bazı bileşik kelimeler özellikle sultan'ın ünvanlarında ortaya çıkar ve "muhteşem", "ulu", "heybetli" anlamlarını verir.

Şavka zalim gücü temsil ederken, diğer bir terim *hadra* da saltanatın dinî, bir anlamda gizemli, yönünü temsil eder. "Var olmak" fiilinden "varlık" (presence) anlamındaki bu kelime Orta Çağ'ın son dönemlerine kadar yaygın bir şekilde kullanılmaktaydı. İlk bakışta bu kelime, bu döneme kadar etrafı bir kâhyalar, teşrifatçılar ve fedailer ordusu ile kuşatılıp halktan tecrit edilen hükümdarın fiziksel varlığı veya yakınlığı gibi anlaşılabilir. Fakat zaman içinde, deyim yerindeyse, kutsallaştırılmıştır. Tanrı'nın varlığından veya yakınlığından bahsederken benzer terimler kullanan tasavvufçuların günümüzdeki dilinden de ek bir güç aldığı şüphesizdir. *Hadra* kutsal yerler için, özellikle de Peygamber'in Medin'deki mezarı (ki nazar-ı umumiye'den tecrit edilmiştir) için kullanılmıştır.

İlk dönem İslâmî terminolojide hükümdar ve hükümet için kullanılan terimlere sonraki kullanımda bir çok yenileri eklenmişken, bir bütün olarak toplum ve cemaati temsil eden ke-

16 : Bkz. B. Lewis, "Hukûmet ve Devlet", *Belleten* x/vi (1982), ss. 415-21, burada daha başka referanslarda verilmiştir. *Hükümet hakkında çağdaş terimler için bkz. Ali Ayalon, Language and Change*, ss. 97ff.

limelere fazla bir ek yapılmamıştır. İçeride ve dışarıda, hem İslâmî hem de gayri-İslâmî cemaatleri anlatmakta kullanılan en yaygın kelime hâlâ *Umma*'dır. Bununla birlikte diğer bazı kelimeler de kullanıma girmiş ve sonraları yeni ve özel bir önem kazanmışlardır.

Türkçe'de *millet* olarak bildiğimiz *milla* Aramî kökenli, Kur'an'da da geçen Arapça bir kelimedir. *Milla*'nın esas manası "bir söz" demektir, dolayısıyla da muayyen bir sözü ve Vahiy kitabını kabul eden bir insan topluluğu demektir. Aramî Hristiyan dilinde *logos*'un karşılığıdır. Kur'an'da ve daha sonraki kullanımda, *umma*'dan daha kesin bir dinî cemaat çağrışımı yaptığı görülür. İslâm cemaatı manasında kullanıldığı gibi; gayri-müslimleri, dinî grupları ve İslâm dünyasındaki ayrılıkçı grupları anlatmak için de kullanılmıştır. Osmanlı İmparatorluğunda ise kendi idareleri altındaki otonom haklara sahip bulunan teşkilatlanmış, tanınmış, dinî-siyasî toplulukları anlatan teknik bir terim haline gelmiştir.[17]

Burada da asıl olan etnik farklılıklardan çok dinsel farklılıklardır. Ermeniler ve Yahudiler için bu tanımlamaların her ikisi de mümkündür. Gayri-Müslim *millet*lerin en büyüğü ve önemlisi olan Rum *milleti*'nin yapısı, sınıflandırmada dinî farklılıkların esas alındığını açık bir şekilde ortaya koyar. Osmanlı İmp.nda Rum milleti, Rum Ortodoks Kilisesi ve içinde Sırplar, Bulgarlar, Rumenler, Arnavutlar ve Araplar'ın da bulunduğu tüm Ortodoks cemaatini kapsamıştır. Avrupa'da

17: *Millet* hakkında, bkz. Jeffery, *Foreign Vocabulary of the Qur'an*, ss. 268-69; EI[1], s.v. (F. buhl'ın yazdığı) "Milla". Osmanlılarda *millet* konusu için bkz. Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt 1, bölüm 2, ss.212ff.; B. Braude ve B. lewis, eds., *Chiristians and Jews in the Ottoman Empire* (New York, 1982). Klasik Osmanlı kullanımında *millet*, ya tamamen (Müslümanlar, Hristiyanlar, Lüteriyen) ya da birincil olarak (Grekler, Armeniler, Yahudiler) dinsel terimlerle tanımlanan gruplar için kullanılmıştır. Önce kısmen dah sonraları da öncelikli olarak ırk belirtmek amacıyla kullanılması 19.yy.da olmuştur. 1826'da imzalanan Akkerman Konvansiyonuna yapılan bir ekte "Sırb Millleti"nden bahsedilmektedir (Türkçe metin için bkz. *Mecmua-i Muahedat* [İstanbul, Hicri 1294-98] cilt 4, s. 69). Modern Arapça kullanım için bkz. Ami Ayalon, *Language and Change*, ss. 19ff., 26ff.

milliyetçilik akımlarının etkisiyle farklı etnik milletlerin ortaya çıkması da uzun sürmemiştir.

Benzer şekilde, Osmanlı İmp.'nda bir tek Müslüman *milleti* vardı ve Türkler, Arnavutlar, Araplar, Kürtler ve İslâm Cemaati içindeki diğer etnik gruplar için millet terimi kullanılmamaktaydı. Osmanlılar dış dünyayı da benzer şekilde görmüşlerdir. Padişahlar İngiltere Kraliçesi I. Elizabeth'e mektup göndermeye başladıklarında O'na şöyle hitab etmişlerdir: " Hristiyan topluluğunun faziletli hatunlarının en faziletlisi, Hz. İsa'nın getirdiği dinin (Hz. İsa mezhebinin) en büyük ve en eski koruyucusu, bu *mezhebe* inanan halkların destekçisi, şan ve şeref sahibesi, İngiltere *vilayetinin* kraliçesine saadetler dilerim." Bu hitabette de görüldüğü gibi Osmanlılar için asıl önemli nokta, Kraliçe Elizabet'in Hristiyan bir hükümdar oluşudur ve bu özellik Kraliçenin ünvanları arasında ilk üç sırayı işgal etmektedir. Ancak dördüncü sırada İngiltere Krallığından bahsedilmekte, burada da çok aşağılayıcı bir tarzda *vilâyet* denmektedir.[18]

Müslüman protokolü bölgesel sınırlamaları genelde hoş karşılamamış ve bunları kendi hükümdarlarından çok başkalarına uygulanabilir görmüştür, bununla beraber yerel olarak tanımlanan krallıkların varlığını da gözden kaçırmamıştır. Arapça'da ve diğer dillerde en uygun terim *memlaka*'dır (çoğulu *memâlik*). Arapça "sahip olmak veya idare etmek" anlamındaki bir fiilden gelir, *melik* "hükümdar" ve *mâlik* "sahip" kelimeleriyle de aralarında ilişki vardır; genelde İngilizce'ye "realm-" (krallık), "dominion" (nüfuz sahası), ve hatta "kingdom" (kraliyet-krallık) olarak çevrilir. Kendi topraklarından bahsederken "İslâm memleketleri" veya "İlâhî muhafaza altındaki memleketler" gibi tamlamalarla çok yaygın şekilde kulla-

18 : Londra Public recor Office'de muhafaza edilen bu tür mektuplardan birinin İngilizce tercümesi için bkz. B. Lewis, *Report on current research, Spring 1956* (Middle East lastitute, Washington, D.C.) "The Ottoman Archires".

nılmıştır. Osmanlının son dönemlerinde, muhtemelen Avrupa'nın etkisiyle, "Osmanlı memleketi" terimi kabul görmüş olmasına rağmen, özel bölgesel veya hanedana ait sınırlamalar normalde sadece başkalarına uygulanmıştır.[19]

Son dönemlerde siyasî kelime haznesine yeni bir kelime girmiştir ve şu anda hemen hemen tüm dünyada bilinmektedir. Bu Arapça *vatan* terimidir ve diğer İslâm dillerinde bazı fonetik türleri ve muadilleri mevcuttur. *Vatan*, klasik kullanımda "kişinin doğduğu veya ikâmet etitği yer" anlamına gelir.Genelde "yurt" veya "doğum yeri" anlamlarında kullanılır ve sık sık hissî ve nostaljik çağrışımlarıyla ortaya çıkar. *Vatanı* özlemek çoğunlukla gençliğe hasret duygusu ile ilgilidir. *Vatan*'ın bir siyasi çağrışım, bir sadakat veya kimlik odağı olduğu, veya siyasî bir yapıya temel oluşturduğu yolunda hiçbir işaret yoktu.

Yeni bir anlam kazanması 19.yy'nin son yıllarına rastlar ve bu da dış etkilere dayandırılabilir. Açıkça siyasi manada ilk kullanıldığı örneklere, Paris'teki Türk Sefirinin Fransız devrimi sonrasında yazdığı raporda rastlanır. Burada *vatan* bir kaç bağlamda kullanılmıştır ve Fransızca *patrie* kelimesinin o zamanda ve mekanda taşıdığı normal siyasî çağrışımları üstlendiği açıkça hissedilir.

19.yy'ın ilerlemesiyle *vatan* kelimesi, "vatansever" ve "vatanseverlik" gibi türevleriyle milliyetçi terminolojinin bir parçası olarak yaygın kullanıma girmiş ve İslâm'daki siyasi dillerin bir parçası olan eski bazı terimler de yeni anlamlar kazanmaya başlamıştır. Fransız Devriminden sonra Avrupa'dan gelen ideolojik etkiler, geçmişte olduğu gibi toplumsal bağlılığa

19 : Klasik Osmanlı coğrafî ve diğer yazılarında, Osmanlı eyaletlerinin alan olarak kesin tanımı gerektiğinde en yaygın olarak kullanılan terim Bizans sayesinde Roma'dan miras kalan *Rûm* terimidir. *Rûm* ve *Rûmî* terimleri 20.yy.'ın başlarında da Osmanlı devletini, topraklarını ve halklarını diğer Müslümanlardan ve diğer Türklerden ayırmak için kullanılmıştır. Bu terimler Yunan (Rum) Ortodoks *milleti* için de kullanılması sebebiyle bir karışıklık tehlikesi ortaya çıkmıştı.

ve hanedana sadakaten değil de vatana (country) ve millete dayandırılan yeni siyasî kimlik ve otorite kavramları ortaya koymuştur.[20]

Ülke ve milletler elbette ki ezelden beri varolmuşlar ve İslâm toplumlarının edebî literatüründe büyük yer tutan hissî bağlılığı ve etnik gururu coşturmuşlardır. Fakat ülke ve milletler şimdiye kadar ne ortak kimliğin ne de siyasî iktidarı meşrulaştırmanın temeli olarak görülmüştür. O zamanlar bu yeni bir fikirdi, bu fikrin 20.yy.da genel kabul görmesiyle de hem siyaset sahnesi hem de İslâm dünyasının siyasî haritası yeniden şekillendi. Türk padişahların dünya çapındaki İslâm monarşisi yıkılmış ve İran şahlarınınki de şekil değiştirmişti. Bunların boşalttığı tarihî Orta Doğu topraklarını soi-disant milli devletlerin yamalı yorganı örttü. Bir kaç istisna hariç, bunların sınırları ve bazan da kimlikleri Amerika'da çok sık görülen, fakat Avrupa'da asla olmayan haritadaki düz çizgilerden ibaret yeni ve uydurma şekillerdi; ve hatta bazılarının isimleri ya tarihin karanlıklarından tekrar gün ışığına çıkarılmış ya da yabancı Batı'dan iktibas edilmişti.

Bu yeni ve ithal siyasi yapı için bir de yeni terminoloji gerekliydi. *Vatan* -somut bir ülke, yurt- yeterince kolaydı ve çabucak kabul gördü; Batıdaki *partie*, *vaterland*, *rodin* ve bu anlamdaki diğer kelimelerin bütün hissi ve ideolojik manalarını günümüze kadar taşıdı. "Millet" bundan çok daha zordu. Peki, millet nedir, hangi ölçüte göre tanımı yapılır, hangi ortak nitelik ve değerler onu bir arada tutar? Bu soruları cevaplamak Avrupa'da yeterince zordur; İslam dünyasının çabucak değişen etnik farklılıklarına ve derin toplumsal bağlılığına uydurulmak istendiğinde ise çok daha zorlaşır.

Arapça'da, Farsça'da ve Türkçe'de etnik grupları niteleyen

20 : *Vatan* hakkında bkz. B. Lewis, *The middle east and the West* (Bloomington, Ind., 1964, yeni baskı New York, 1966), ss. 75-77; B. Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, ss. 334-40, 358-59; Ami Ayalon, *Language and Change*, ss. 52-53.

çok çeşitli kelimeler vardır. Fakat bu kelimeler sonradan ortaya çıkan milliyetçilik terminolojisini giydirememiştir. Araplar, Farslar ve Türkler eski terimleri dinî anlamları ile almayı ve yeni ihtiyacı karşılamak için bunları parlatmayı daha çok tercih etmişlerdir. Hem Farsça'da hem de Türkçe'de dinî-siyasî bir topluluğu anlatan terim eski *milla* ve *millet* kelimelerinden gelen *milli* ve *millet*'tir (national, nation). Bugün bile laik Türkiye Cumhuriyetinde *millet*, *milliyet*, *milliyetçi* terimleri kullanılmaktadır. Çağdaş Arapça'da *milla* ve *millî* terimleri fiilen modası geçmiş durumdadır, fakat Araplar, Arap milletini temsilde aynı ölçüde dinî anlam ifade eden *umma* kelimesini benimsemişlerdir.

Bu tür kelimeler, yeni bir anlam kazanırken eski anlamlarından tamamen kurtulamamaktadırlar ve eski ve yeni anlamları (dinî ve milli) kullanıldıkları yere, zamana, çevreye ve kullanıcıya göre değişik oranlarda hâlâ mevcuttur. Bazan aynı metinde kelimenin farklı ve hatta zıt manalarda kullanıldığı görülmektedir, örneğin, 1839 Osmanlı Tanzimat Fermanında din farkı gözetilmeksizin bütün Osmanlıları içine alan bir Osmanlı *millet*inden bahsedilmekte devamında da İmparatorluk içindeki "Müslümanlar ve diğer *millet*ler" arasında iyi ilişkiler kurulmasına olan ihtiyaç dile getirilmektedir.[21]

Bu ve benzeri belirsizlikler, İslâm topraklarındaki siyâsî söylem dilinde günümüze kadar devam etmiştir. Son yıllarda, siyasi ilgi ve katılımın, kendi ülkelerinde siyasi hayata ağırlığını koyan genelde batılılaşmış elit azınlığın ötesine ve Batılı siyasî düşüncelerin az kabul gördüğü veya aslında bilindiği ve geleneksel inanç ve arzuların hâlâ baskın olduğu nüfusa her geçen gün daha çok yayılmasıyla da bu belirsizlikler azalacağına daha da artmıştır. Zamanımızın korkunç gerginliği ve stresi arasında eski ve derin bağlılıkların, çağdaş milli-devletlerin

21 : B. Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, ss. 336.

çatırdayan yüzeyi altında canlandığı açıktır ve böyle bir hareketlenme hiç te şaşırtıcı değildir.

3. BÖLÜM

YÖNETENLER ve YÖNETİLENLER

Hz. Peygamberin bir hadisinde, Müslümanların kullandığı bazı önemli hükümranlık ünvanları değer ve önceliklerine göre büyükten küçüğe doğru sıralanmıştır. Bu hadiste Peygamberin şöyle dediği rivayet edilir: "Benden sonra halifeler; halifelerden sonra emîrler; emirlerden sonra sultanlar; sultanlardan sonra zalim hükümdarlar (tyrant)... gelecektir."[1]

Bu hadis mevzu (uydurma)dur ve İslâm'ın ilk dönemlerinde vuku bulan olaylarla ilgili bazı yargı veya fikirlerin Hz. Peygamber'e atfedilme çabasının bir ürünüdür; ortaya çıkışı muhtemelen hicretin ikinci asrına rastlayan ve ilk ve son dönem Ümeyye halifelerine işaret eden birçok hadisten sadece bir tanesidir.

Fakat yine de bizim bu çalışmadaki amaçlarımız gözönüne alındığında öneminden hiç birşey kaybetmez. Hakikaten bu sıralama içerdiği değer yargılarıyla hükümranlığın ünvanları, kaynakları, gelişmesi, değişmesi ve Müslümanların o dönemdeki kurumlarını öğrenmek açısından uygun bir başlangıç teşkil etmektedir.

---

1 : İbn al-Athîr, *Usd al-Ghâba*, cilt 5 (Kahire, 1869-71), s.155. Hadisin devamında, Peygamber'in soyundan, dünyaya adalet getirecek bir kurtarıcının geleceği haber verilecektir.

Sıralamada en önde gelen ve hakikaten en takdir edilen halifedir ki Orta Çağda dış dünya tarafından en iyi bilinen ünvan da budur. Gerçekten de ortaçağ Müslüman siyasasının bir bütün olarak halifelik diye adlandırılması çağdaş tarihte bir gelenek haline gelmiştir. İngilizce "caliphate, Arapça *h-l-f*'den[2] gelir, bunun kökü ise bazı Samî dillerinde bazan "geçmek", Arapça'da "-den sonra gelmek", "-nın yerine geçmek" anlamlarına gelmektedir. Bu suretle de vekil, birinin yerine geçen kişi, ve halef kelimelerinin anlamlarını birleştirmektedir ki bu da ünvanın sonraki gelişimi için önemli bir belirsizliktir.

Bu terim ilk olarak İslâm öncesi Arabistan'da, M.Ö. 6. yy.da yazılmış bir metinde, hükümdar adına görev yapan bir tür genel vali ya da vekil anlamlarında kullanılmıştır. *Halife* Kur'an'da iki yerde geçmektedir. Birincisinde Hz.Adem için (II, 28), ikincisinde de Hz.Davud için(XXXVIII, 26) (burada kuvvetli bir hükümranlık işareti taşımaktadır) kullanılmıştır. Sâd suresi 26. ayette "*Ey Davud, gerçek şu ki, biz seni yeryüzünde bir halife kıldık. Öyleyse insanlar arasında hak ile hükmet,...*" denmektedir. Hatırlanacağı gibi Davud, Müslümanlar için dinî ve siyasî otoriteyi birleştiren hem bir peygamber hem de bir hükümdardı. Bu kelime Kur'an'da bir çok yerde çoğul halde *hulefa* ve *halâ'if* olarak da geçmektedir. Buralardaki anlamı ise "halefler", bazan "vârisler", "mal sahipleri" ve muhtemelen de "valiler" olarak tercüme edilebilir.

İslam tarihinde, bugüne kadarki en büyük ve önemli hükümranlık kurumu olan halifelik, Peygamber'in vefatı ve Ebu Bekir'in O'nun yerine halef olarak atanmasıyla başlar. Ebu Bekir tarih içinde ortaya çıkan bir çok halifenin ilkiydi. Arap yazarlar tarafından çeşitli şekillerde aktarılan ilginç bir konuşma vardır: "Hz. Peygamber'i Ebu Bekir izledi, O'na halîfetur Rasûlullâh, Allah'ın peygamberinin vekili dendi. O'nu Ömer

2 : Hukukî ve tarihî açıdan hilafet konusunda bkz. İbn Haldun, *Mukaddime*, İngilizce tercümesi için F. Rosenthal, *The Mukaddimah*, cilt 1, ss. 385ff.

izledi [veya belki de O'nun yerine geçti -bunun için kullanılan Arapça kelime *istahlafahu*dur]. Bir Adam Ömer'i dinlemeye geldi ve Ona *halîfetullah*, Allah'ın vekili dedi. Ömer bu adama çok kızdı ve "senin dediğin Davud'dur" dedi. Adam bu sefer *halifetur rasûlullâh*, Allah'ın peygamberinin vekili dedi ve Ömer de: "Fakat bu merhum Ebu Bekirdi" diye karşılık verdi. Sonra adam Ömere *halifetul haifetur Rasûlullâh*, Allah'ın peygamberinin vekilinin vekili dedi. Bunun üzerine Ömer "Bu sefer doğru fakat çok uzun" dedi. Adam sordu: "O zaman, biz seni ne diye çağıracağız?" Ömer şöyle dedi: "Siz inananlarsınız ben de sizin emirinizim, o halde bana *emir'al mü'minin* (inananların emiri) deyin." Biraz sonra bu son ünvanı yeniden ele alacağız.

Bu rivayetin, en başta verdiğimiz hadisten daha güvenilir olduğu söylenemez. Hadisteki gibi bu konuşmada da sonraki dönemlerde ortaya çıkan kaygılar ve belirli bir bakış açısına göre erken otorite arayışı görülmektedir. Bu konu büyük bir önem taşımaktaydı. Müslüman siyasası ve toplumun mutlak hakiminin bir vekil olduğu kesindi, fakat gerçekte o kimin vekiliydi: Peygamberin mi, yoksa Tanrı'nın mı? Bu gibi rivayetlerde ve daha doğrudan fikir tarzında, hukukçuların sıkça anlattıkları görüş; hükümdarın Peygamberin *halifesi* olduğu ve Tanrıya hiç bir şekilde vekil olmadığıdır. Tanrı vekilliği düşüncesini reddeden bir çok hükümlere çok eski devirlerden beri rastlanmaktadır. Hukukçular ve diğerleri bu noktanın vurgulanması ve tekrarında acil bir ihtiyaç hissetmişlerdir. Bunu karşı görüşleri çürütmek için değil, kullanımı ve suistimali ifşa etmek için yapmışlardır. Sünnî hukuk, felsefe ve siyaset dilinde Tanrının vekilliğine ilişkin hiçbir teorik ifade yoktur ve genelde halifeler bu meselede resmî bir taraf olmamaya özen göstermişlerdir. Üstünde ünvan geçen madenî para ve fermanlarda hükümdar genellikle halife olarak tanımlanmış, ne kimin veya neyin halifesi (vekili) olduğundan ne de halifeliğin ikimlerin üzerinde uyguladığından bahsedilmemiştir.

Halifetullah "Allah'ın vekili" ünvanı, çağrıştırdığı geniş anlamıyla, denemek (sonuçlarını görmek) amacıyla, gayri resmî diyebileceğimiz bir tarzda üç istisnai durumda kullanılmıştır. Örneğin, Ümeyye halifelerine ve daha sonraları Abasî halifelerine, saray şairlerinin veya günümüz deyimiyle halkla ilişkiler uzmanlarının yazdığı methiyelerde bu tür kullanıma rastlanmaktadır. Bazan da kitaplarda veya tarihî hikayelerde (menkıbelerde) ve diğer yazılarda geçen nutuk ve mektuplarda rastlanır. Bununla beraber, resmî diyebileceğimiz amaçlarla kullanılması son derece nadirdir ve bu tür kullanımlar fevkalade öneme haizdir. Bu ünvanı fermanlarda ilk olarak kullanan Ümeyye halifesi 'Abdul-Melik'tir (685-705). İstanbul'daki Hristiyan Roma İmp.na rakip olacak bir imparatorluk kurma yolunda bilinçli ve alenî bir hedef koyan ilk Müslüman hükümdar da O'dur. O'nun bu imparatorluk ihtirası yeni, Arapça konuşan merkezi bir idarenin oluşturulmasında ve daha çarpıcı bir şekilde, İslamî ithaflar taşıyan yeni bir altın sikkenin basılmasında kolayca görülebilir. O zamana kadar sadece Roma İmparatorları Roma'da ve İstanbul'da altın sikke bastırmışlardı. 'Abd ul-Melik'in bu tecavüzü o zamana kadar karşı çıkılamayan bu ayrıcalıklı dünyada Roma İmparatorlarını savaşa teşvik etti.

Abbasî halifesi el-Me'mûn (813-33) da üzerinde kendisini *halifetullah* olarak tanımladığı sikkeler bastırmışlardır. Hatırlanacağı üzere el-Me'mûn devlet otoritesini dinî öğretilerin üzerine çıkarmaya teşebbüs eden bir kaç halifeden biridir ve Sunnî bir hükümdarın ortaya attığı, Erastrian bir İslâmda ilk ve tek -ve başarısız- olarak tanımlanan teşebbüsün müellifidir.

Bu ünvanı kullanan üçüncü kişi Abbasî halifesi el-Nâsır'dir (1180-1125). O kendisini sadece *halifetullah*, "Tanrının vekili" olarak değil, aynı zamanda görevini *Kâffal al-Muslimîn*, "bütün Müslümanlar" üzerinde uygulayan bir hükümdar olarak tanımlar. Hatırlanacağı üzere el-Nâsır de dinî

İslâm siyasetinde bir eşi daha bulunmayan, Vatikan vari bir halifelik devleti kurma teşebbüsüne girişmiştir. Bu sıralarda halifelik (hilafet) gerçek gücünü (çok önceleri) kaybetmiş durumdaydı, fakat halifeliğin (hilafetin) doğu ve batı kesimlerinde birbirinden ayrı ve birbirine rakip askeri güçlerin ortaya çıkışı hâlâ Bağdat'ta saltanat süren halifeye kısa bir yarı bağımsızlık dönemi sundu, el-Nâsır de bunu herkesin kendisine uyacağı cihan şumul dinî bir kimlikle bölgesel siyasî bir krallığa dönüştürmeye çalıştı.

Halifetullah ünvanı açıkça ilâhi bir monarşi hakkı, doğrudan Tanrı'dan gelen bir otorite iddiası taşır. Bu güne kadar Sunni ulemanın tümünün kabul ettiği en alışılagelmiş izah, halifenin peygamberin vekili veya halefi olduğu şeklindedir - yani halife, imanın kurucusu ve İslamî siyasa ve cemaatin yaratıcısı olan Peygamberin maddî ve manevi mirasının bir koruyucusudur, fakat Onun peygamberliğinin ve Allah Kelâmını getirip izah eden yönünün bir mirasçısı değildir.

Prensipte sadece bir tane *halife*, yani her şeyin üstünde bir tane hükümdar olabilirdi. Bu ünvanın evrensel bir niteliği olduğu ve hatta bütün dünyayı kapsayan bir imparatorluğa hükmettiği varsayılmıştır. Bu açıdan ele alındığında Helenistik ve Helenistik-Hristiyan literatüründeki "herşeyin kralı" anlamına gelen pan-basileus teriminin İslâm'daki karşılığı olduğu görülür. Gerçekten de bütün Ortaçağ boyunca sadece bütün Müslümanlara hükmeden veya en azından böyle bir iddia taşıyan hükümdarlar halife ünvanını kullanmışlardır. Bunun dışındaki hükümdarlar ise böyle bir ünvan almamışlardır. Gökyüzünde birtek tanrı vardı ve bu tanrı, insanoğluna birtek tanrı verdi, bu kanunu kendi halkı içinde koruması ve icra etmesi için bir tek hükümdar atadı.

Bundan da anlaşılacağı üzere, prensipte bir tek halife olabilirdi ve bütün İslâmî Orta Çağ boyunca bu prensip, tek bir

istisna dışında geçerliliğini korudu. Bu istisna, 10. yy.'ın başlarında Kuzey Afrika'da ortaya çıkan Mısır , Suriye ve Arabistan'a hükmeden ve Doğu'yu fethetme teşebbüsleri başarısızlıkla sonuçlanan Fatımî halifelerinin meydan okuyuşudur. Bir zamanlar Roma'da papaların, papalık karşıtı akımlarla karşılaşmaları gibi, hilafet de halifelik karşıtı akımlarla yüzyüze gelmiştir. Fatımî halifeleri, o zamanlar İslâm dünyasında yaygın hale gelen, hilafet toprakları üzerinde özerk veya bağımsız bir derebeylik kurmaya çalışan türden bir yerel hanedan değildi. Onlar, Abasî halifelerinin meşrûluğunu reddeden ve Abbasî halifelerinin ayağını kaydırıp onların yerine geçmeyi tasarlayan İsmâ'ilî şiilikten esinlenen büyük bir dinî ve siyasî hareketin liderleriydiler. Bu meydan okuma asırlar boyunca sürdü ve bazı zamanlarda da zafere çok yaklaştı. En sonunda da başarısızlıkla sonuçlandı ve Sünnî Abbasi halifelerinin Bağdat'taki sözde egemenliği yeniden canlandı. 929'da Müslüman İspanya'nın başkenti Kurtuba'nın Umeyye emiri tarafından kurulan devlet, tamamen yerel olma özelliği taşıyan ilk ve (çok uzun bir süre içerisinde de) tek halifelik olmuştur. O zamana kadar Endülüs hükümdarları, Doğulu Müslüman güçlerden tamamen bağımsız olmalarına rağmen, emir olarak anılmışlar ve Bağdat'taki Abbasî halifesine biat etmişlerdir. Bununla birlikte Kuzey Afrika'da Fatımî halifeliğinin ilânı Endülüs için çok yakın ve çok tehlikeli bir meydan okumaydı, bu nedenle Bağdat'ın himayesine bel bağlamaları çok zor olmuştur. Endülüs halifeleri kendi nüfuz alanlarının dışında hiçbir zaman otorite uygulamamışlar ve böyle bir iddiada da bulunmamışlardır. 1031'de, bir asırdan biraz uzun bir süre hüküm sürdükten sonra da yok olup gitmişlerdir.

Gün geçtikçe halifeler güçlerini yitirmeye başlamışlar bu da *halife* ünvanın gözden düşmesine neden olmuştur. Zaman içinde, hükümranlık ve hatta hiçbir üstün otorite çağrışımı vermemeye doğru sürüklenmiştir. Bu, Abbasî halifelerinin son

asrında iyice belirginleşmiştir. 1258'de Moğolların Bağdat'taki halifeliği yıkmaları ve Memluklar döneminde Kahire'de kukla bir halifeliğin kurulması da bu işin sonunu hazırlamıştır. Fakat, bu olaylardan önce bile, etkin gücün halifelerden hükümdarlara aktarılması kabul görmüş ve bir anlamda resmileştirilmiştir. Abasî halifesi el-Nâsır'in askerî hükümdarlara karşı halifeliğin siyasî otoritesini yeniden canlandırma teşebbüsü ortaya çıktığında, buna bir gasp olayı olarak bakılmıştır. Fars tarihçi Râvandî'ye göre, 1194'te halifenin icraatlarından şikayet eden askeri liderler halka şöyle seslenmişlerdir: "Eğer halife İmam'sa, o zaman ibadetle meşgul olmalıdır, çünkü ibadet imanın temeli ve amellerin en hayırlısıdır. Onun üstünlüğü buradadır ve insanlara bir örnek olduğu gerçeği ise ona yeterlidir. Gerçek egemenlik budur; halifenin hükümet işlerine karışması anlamsızdır; bu iş sultanlara devredilmelidir."[3]

Bu ve benzeri birçok rivayet, halifenin taşıdığı güç ve itibarın azaldığını göstermektedir. Bu azalma, bir dereceye kadar, en yaygın tanımlamasıyla sultan olarak bilinen başka bir otoritenin güç ve itibarının artmasıyla ilgilidir. Sultan ise askerî ve

3 : Abu'l-Fadl Bayhakî (995-1077) aynı düşünceyi biraz farklı bir şekilde ifade etmektedir: "Bilin ki Yüce Rab bir güç peygamberlere, bir güçte krallara vermiştir; ve yeryüzündeki insanları, kendilerini bu iki güce teslim etmeye ve Allah'ın gösterdiği doğru yolu kabul etmeye zorunlu kılmıştır (*Tarih-i Mes'ûdî*, ed. K. Ghanî ve 'A. A. Fayyâd [Tahran, 1324 (M.S. 1945)] s.99.).

*Halife*nin anlamında ortaya çıkan değişikliği göstermek için iki metin yeterli olacaktır. Birincisinin yazarı İbn al-Athîr'dir. 13.yy.'ın başlarında daha önceki tarihlerde ortaya çıkan olaylar üzerine çalışırken, ilk kaynaklardan aslına çok yakın rivayetler yapmıştır. Fakat, elindeki kaynakta, halife şöyle yaptı dendiği halde Ibn el-Athîr bunu "sultan" ile değiştirme ihtiyacı duymuştur, çünkü zamanın okuyucuları üzerinde "halife" ünvanının yanlış bir izlenim bırakacağının, bunun artık etkin hükümran güç çağrışımı yapmadığının farkındadır. Burada vereceğimiz ikinci örnek daha canlı bir misaldir. 15.yy.'ın ikinci çeyreğinde türk tarihçisi Yazıcıoğlu Âli, Bizans İmparatorunun sarayındaki rum Ortodoks Patriğini tasfir ederken şöyle der: "Müslümanlar için halife ne ise kafirler için de o aynıdır." Yazıcıoğlu Âli burada elbetteki klasik dönemlerin halifesinden değil, Kahire'deki memlük sultanlarının saraylarında bir tür kendilerine bağlı görevliler olarak tuttuğu halifeden bahsetmektedir. Bu Türk tarihçisi rum Ortodoks patriğinin tabiatını tam olarak anlamamıştır, fakat O'nun burada yaptığı karşılaştırma, bazan halifelik ile papazlık arasında yapılan tamamen hatalı kıyaslamadan çok daha iyidir.

siyasî otorite çağrışımlarını beraberinde getirmektedir.

Halifeliğin gerçek gücünü kaybetmesiyle, bir zamanlar sadece halifeye özgü olan bir çok ünvan ve bizzat "halife" ünvanı bile yaygın kullanıma geçmiş ve nihayette hemen her Müslüman hükümdarın kendi ülkesinde halife olarak anıldığı bir durum ortaya çıkmıştır.

1258'de kafir Moğol akıncıları Bağdatı ele geçirip, son Abbasî halifesinin bu şehirdeki saltanatına son verdiklerinde tarihî halifelik kurumu da kesintiye uğradı ve hem teoride hem de uygulamada etkin güç olma özelliği sultanlara geçti. Bununla birlikte, halifelik bir tür hayali ölüm devri sürmeye başladı. 1261'de Memluk Sultanı Baybars, Bağdat'tan kaçan bir Abbasi emirini Mısır'a davet etti ve ona Kahire'de halife ünvanı ve makamı verdi, fakat bu halifenin hiç bir etkin gücü ya da yetkisi yoktu.[4] Halifeliğin gerileme ve çöküşünden sonra bile, Sünnî Müslüman hükümdarlar, İslâm'ın egemenliği ve İslâm dünyasının birliğini anlatacak şekli bir deyim uydurarak, otoriteyi meşrulaştırma yoluna gitmişlerdir. Abbasîler iki buçuk asır boyunca Kahire'deki Memluk sultanlarının idaresi altında sözde halifelik makamına oturmuşlardır. Memluklular, sünnî ülkelerden özellikle Osmanlı İmparatorluğundan ve Hindistan'daki Müslüman devletlerden kendi halifelerine sınırlı bir tanıma sağlamışlardır. Memluk sultanlığının 1517'de Osmanlılar tarafından fethedilmesiyle ve Kahire'deki son gölge halifenin azliyle, bu gölge hilafet sona erdi.

Resmî bir efsane haline gelen rivayete göre, Kahire'deki gölge Abbasî halifesi hilafleti I. Selim'e (Yavuz Sultan Selim) devretti, Memluk Sultanlığını fetheden Yavuz Selim böylece meşru Osmanlı halifeler dizisinin ilki oldu.[5] Bu hikayenin sonradan uydurulduğuna hiç bir şüphe yoktur. Ne 16.yy. Mısır

4 : Kahire hilafeti hakkında bkz. David Ayalon, "Studies on the Transfer of the abbsid caliphate from Baghdad to Cairo", *Arabica* vii (1960), ss. 41-59.

tarihçileri ne de Osmanlı tarihçileri bu hikaye hakkında hiç bir kinaye yapmamışlardır, bu kadar önemli bir olaya hiç bir şekilde değinilmemesi anlaşılacak gibi değildir. Osmanlılar zaman zaman halife ünvanını kullanmışlardır, fakat daha küçük Müslüman monarklar da bundan geri durmamışlardır. Osmanlıların bu ünvanı kullanmalarına asıl önem kazandıran şey elbette ki Osmanlı İmp.nun hem karada hem de denizde büyük bir güce sahip olması ve de bir yandan Hristiyan Avrupa'ya bir yandan da Şii İran'a karşı İslam'ın önderliği konumunda bulunmasıdır. Bu da, o dönemlerde Osmanlıların Sünnî İslâm dünyasında hükümdarlar olarak değil, fakat liderler olarak belirli bir tanınma kazandıklarını gösterir. Bununla birlikte, bu gerçeklik belirsiz bir dinî üstünlükten ayrı olarak Osmanlı Sultanlarının, Osmanlılar dışındaki Müslümanlar üzerinde her hangi bir yetki iddiasına sahip olduklarını göstermez. Cihanşümul halifelik devri nihayet bulmuş ve 18.yy.'ın sonlarında Osmanlılar'ın yeniden canlandırmasına kadar hiç bir Müslüman hükümdar böyle bir halifelik iddiası ortaya atmamıştır.

Böyle bir iddia ilk kez 1774 Küçük Kaynarca anlaşmasında ortaya çıkmıştır. Hatırlanacağı üzere bu anlaşmayla Ruslar, Osmanlılar'ı Kırım Tatarlarının bağımsızlığını tanımaya zorlamışlar, bu da Kırım'ın bir kaç yıl sonra Ruslar tarafından ilhakına giden ilk adım olmuştur. Osmanlı padişahı Kırım üzerindeki bütün siyasî egemenlik haklarından vazgeçerken, du-

5. Bir tür Osmanlı halifesi fikrinin ortaya çıkışı muhtemelen daha eskilere dayanmaktadır. İngiliz seyyah J. Hanway *The revolutions of Persia*, cilt 2 (Londra, 1762), s.253, kitabında 1727 Osmanlı-Fars anlaşmasından bahseder: "Büyük sinyor müslümanların başı ve halifelerin gerçek varisi olarak kabul edilecektir.". Fakat, hicri 1140 (M.S. 1727)'da *mecmua-i Muahedât*, cilt 2, ss. 312-13'te bulunan antlaşmanın Türkçe metninde böyle bir ifade yoktur ve böyle bir şart üzerinde anlaşılmaya varılmış olması ihtimal dahilinde değildir. Halifelikle ilgili ünvanlar Osmanlı sultanları tarafından da bazan kullanılmıştır ve hatta Mısır'ın fethinden önce bile başkaları tarafından onlara yakıştırılmıştır, bunun anlamı ise Müslüman devletler arasında, özellikle *cihadın* yerine getirilmesi açısından Osmanlıların bir olduğundan başka bir şey değildir. Bu Osmanlı sultanlarına büyük bir prestij sağlamış elbette eski halifelik merkezleri olan Şam, Bağdat, Kahire ve kutsal iki şehrin Mekke ve Medine'nin Osmanlı idaresine girmesiyle bu prestij artmıştır.

rumu kurtarmak için "İslâm'ın en büyük dini lideri" iddiasını öne sürmesine izin verilmiştir.[6] Dolayısıyla Padişah Tatarların dinî lideriydi, Tatarlar ona dinî sadakat gösterirken hiç bir siyasî sadakat taşımamaktaydılar. Bu anlaşmaya yerleştirilen tahkir edici bir ek maddeyle Ruslar da durumu kurtarma yoluna gittiler. Küçük Kaynarca anlaşması aynı zamanda Rus çarlarını da Osmanlı İmparatorluğundaki Ortodoks Hristiyanlar üzerinde bir tür koruyucu konumuna getiren bir mahiyet kazandı. Fakat çarların, Osmanlı Hristiyanlarının koruyucuları olması sık ve geniş müdahalelerine sebep olurken, çarların işgal ettiği topraklardaki Müslüman ahali üzerinde padişahların dinî otorite olduğu iddiası hiçbir zaman tanınmamış ve icra edilememiştir. Fakat bu iddia, daha sonraları, Batı dünyasında "pan-İslamizm" olarak bilinen diğer bir tür halifelik siyasetine hız vermiştir.

Halifeliğin, Kahire Abbasîlerinin sonuncusundan Osmanlı Sultanı Yavuz Selime geçiş hikayesi, ilk olarak 1788'de ünlü bir yazarın ünlü bir kitabında anlatılmıştır. Bu yazar, İsveç diplomasisinde çalışan, Türk Ermenilerinden Ignatius Mouradgea (Muradyan) idi. İsveç asılzadesi ve Baron d'Ohsson ünvanına sahipti. Bu hikayenin o sıralar ortaya çıkmış olması, şüphesiz ki, yeni bir fikir olan Osmanlıların dini liderliği ideali ile yakından ilgilidir. Bu fikir, 18.yy.'ın son ve 19.yy.'ın ilk yıllarını içine

6 : Anayasanın 13. maddesi. Bu iddia, uygun törensel kurallarla da desteklenmiştir. kendinden öncekilerin bir çoğu gibi 1808'de Mahmud II'de, birisi Peygambere diğeri Osman bey'e ait olduğu söylenen iki kılıç kuşanmıştır; Peygamber dinin, osman bey de hanedanın kurucusudur. II. Mahmud'un halefi abdülmecid 1839'da sadece Halife ömer'e ait olduğu söylenen kılıcı kuşanmıştır. Ve zamanın imparatorluk vakanüvisti Lütfi önemli fakat tabir olarak yanlış bir ifade kullanarak bunun "eski bir osmanlı adeti" olduğunu söyler (Lütfi, *Tarih*, cilt 6 [İstanbul, Hicri 1302 (M.S.1885)], s.51). Aynı kılıç, 1861'de Abdülaziz'in başa geçişindede kullanılmıştır ve tarihci cevdet nedenini şöyle açıklar: "bu, halife ömer'in mübarek kılıcıydı.. Hülagu bağdat4ı zapdettiğinde Mısır'a kaçan Abbasi halifesinin elinde bulunuyordu. mısırdaki Abbasi halifelerini takdis etmek için kullanılıyordu.Yavuz Sultan Selim mısır'ı fethedip Abbasi halifesini istanbul'a getirdiğinde Abbasi halifesi bu kılıcı sultan Selim'e giydirdi ve böylece İslam halifeliğini, Osmanlı devletine nakletti." (*tezâkir*, cilt 2, [Ankara, 1960], s.152). Bu efsane tamamıyla kabul edilmiş ve Kemal Atatürk 1924'te Osmanlı halifeliğini feshedene kadar da sürmüştür.

alan dönemde zaten tartışılmış ve sorgulanmıştı. Orta Doğu'da geçen olayları konu alan bir çağdaş İngiliz romanında ilginç bir bölüm yer almaktadır. Romandaki karakterlerden biri yöneticilerin genelde sahtekarlıklarını yorumlarken, sultanı da "Sultan, inananların halifesi ünvanını aldığı vakit bizzat Tanrıyı dolandırdı" ifadesi ile anlatmaktadır. Fakat bu ünvan git gide artan bir kabul görmüş ve 19.yy'ın son yıllarında hızla gelişmiştir. Yeni pan-İslâmizm hareketi ile birlikte, Avrupanın doğusundaki ve batısındaki emperyal güçlerin, İslâm topraklarının büyük çoğunluğuna hükmeden gerçek gücün kendileri olduğunu iddia ettikleri bir sırada bu da Müslüman sadakatinin bir parçası haline gelmiştir. O dönemde, son bağımsız Müslüman devleti olan Osmanlı İmparatorluğu birleştirici bir unsur olmuş ve Osmanlı sultanının tüm İslâm'ın başı olduğu iddiası hazır bir kabul görmüştür. Bu iddia 1876 ilk Osmanlı anayasasında resmî olarak dile getirilmiş, 1924'te TBMM'nin halifeliği feshetmesine kadar da resmi Osmanlı doktrini olarak kalmıştır.

Bu bölümün en başında aktardığımız hadis'e göre halifelerden sonra *emir*ler gelecekti, ve bu da aşağıya doğru ilk basamak, zalimliğe giden yolda ilk adımdı. *Emîr* de *Halife* gibi yaygın bir Samî kökten gelir, bu sefer anlamı "söz" veya "emir" (direktif)tir. Arapça'da genellikle "direktif" anlamı taşır, ve *amîr* ise emir veren, komutan, vali, veya -makamlar bir ölçüde babadan oğula geçiyorsa- veliaht kişidir.

Emîr al-mü'minîn ünvanının halife Ömer tarafından ortaya atıldığı söylenir. Bu ünvan kısa sürede standartlaşmış ve yaygınlaşmıştır, aynı zamanda sadece halifeler için kullanılan en uzun süreli ünvan da budur, çok sonraları bu derece otorite sahibi olmayan diğer hükümdarlar bir çok yeni ünvanlar edinmişlerdir. Bununla birlikte, hadiste *emîr al-mü'minîn*'e değil, sadece *emîr*'e atıfta bulunulmuştur. Bu ise valilerin hatta başkentteki saray kâhyalarının ve de halifeyi İslâm'da en büyük

meşru otorite olarak görüp onu sadece sembolik açıdan tanırken, etkin gücü kendi ellerinde bulunduran hükümdarlarla birlikte daha az yetkileri olan bir çok küçük hükümdarın kullandığı bir ünvandı.

Emirler dönemi hem güç hem de toprak açısından bir bölünme devri idi. İlk önce, halifeler bölgeler üzerindeki otoritelerini yitirdiler, bu bölgeler bağımsız ve sonuçta da hanedan türü yönetimlerin tesiri altında kaldı. Çok geçmeden halifeler kendi başkentlerinde ve onun etrafındaki bölgelerde de güçlerini yitirdiler. Böylece 935 yılında Bağdat emiri, bölge emirleri (valileri) üzerinde etkisini hissettirmek için kendisini *amîr al-umarâ*, "amirlerin amiri" veya "baş emir" ilan etti.[7] Bu ünvan kısa süre sonra İran'daki Buyid hanedanı tarafından da benimsenip, etkin bir egemenlik ünvanı haline getirildi. Buradaki anlamı halifelikten tamamen ayrı ve aslında halifelikten daha üstündü, çünkü halife artık bu hükümdarın saray kâhyalarının elinde neredeyse bir kukla gibiydi. Sonuç olarak İslâm'da egemenliği anlatan en karakteristik terim olan "sultan" ın oluşum sürecindeki ilk devre bu idi.

Sultân Arapça'da "otorite" veya "hükümet" anlamlarına gelen soyut bir isimdir. Başlangıçta sadece soyut manada kullanılmış ve kişilere asla böyle bir ünvan verilmemişti. Hatta daha sonraları kişiler için yaygın olarak kullanıldığında bile, bazan hâlâ soyut manada olduğunu görürüz. İlk etapta daha çok gayri-resmi bir tarzda bakanlar, valiler ve diğer önemli şahıslar için kullanılmıştır. Tesadüfe bakın ki, bu da siyasi dilde soyut mana ifade eden kelimeleri egemenlik bildiren şahsî ünvanlar haline dönüştürme eğilimine bir örnek teşkil etmektedir. *Sultân* ünvanının ilk olarak halife Hârûn el-Reşîd tarafından, vezirine verildiği söylenir. Bu şüphelidir, fakat imkansız da değildir. Ara sıra Abbasî ve Fatımî halifelerinin de kullan-

7 : Ünvan bu haliyle İslâmî protokolde çok'a kullanılmıştır. Dolayısıyla, baş kadı *kâdı'l-kudât*tır; başmabeynci *hâcib ül-hucâbt*ır v.s.

dığı olmuştur. 10. yy.'a kadar - gayri-resmî manada- bağımsız hükümdarlar ve nüfuzlu kimseler için, onları hâlâ merkezi iktidarın etkin otoritesine tabi olanlardan ayırmak amacıyla yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Şiirlerde, mektuplarda ve tarihi hikayelerde (menkıbelerde) bu tür kullanıma bir çok atıflar yapılmıştır, fakat *sultân*'ın kişisel bir üvan olarak kullanıldığı sikkeler ya da fermanlar yoktur. Bundan da açıkça anlaşılacağı üzere o dönemlerde bu terim hâlâ resmî bir nitelik kazanmamıştır. 11. yy.da Büyük Selçuklular olarak bilinen Türk hanedanı tarafından ana ünvan olarak benimsendiğinde resmîleşmiştir.[8]

Selçuklu kullanımında *sultan* yeni bir anlam kazanmış ve cihanşümul bir imparatorluk ünvanı kadar gösterişli yeni bir iddiayı temsil etmiştir. Selçuklularda aynen tek halife olduğu gibi tek sultan vardı ve sultan İslâm'ın en büyük siyasi ve askeri başıydı. Burada, siyasi ve askerî nitelemelerini laik ve dünyevî nitelemelerine tercih ediyorum, çünkü bu ruhî ve dünyevî, laik ve dinî arasında gerçek bir ayırım değildir, bu açıdan da Batı'daki kulanımdan farklıdır. Müslümanlar için sultanlık da, en azından teoride, dinî bir anlam ifade etmekteydi. Selçuklu Sultanları İslâm'ın başı olarak, otoritelerinde dinî bir temel olduğunu iddia etmişlerdir, fakat aynı zamanda bu iddialarını askeri ve siyasi faaliyetlerle sınırlandırmışlar ve dinî liderliği -bir yazarın dediği gibi "vaaz ve ibadeti"- halifelere bırakmışlardır. İşte halifelik ve sultanlık arasındaki ayırımın iki büyük otorite olarak uygulamada olduğu kadar teoride de gelişimi bundan sonraki döneme rastlar.

Selçukluların, Büyük Sultanlık diye adlandırılan devletleri bir süre için tek cihan şümul egemenlik olarak görülmüştür. Fakat bu tarzın ömrü halifelikten çok daha kısa olmuştur. Çok geçmeden, *sultân* ünvanı gayri-resmî olarak bir takım böl-

8 : Çağdaş Arapçada imparatorluk ünvanları için bkz. Ami ayalon, *Language and Change*, s. 29ff.

gesel hükümdarlar tarafından da kullanılır hale gelmiştir, buna örnek olarak meşhur Musul Zangi'sini ve çok daha meşhur Selahaddin'i verebiliriz. Bu ünvana, bu kişilerin sikkelerinde olmasa bile fermanlarında rastlamak mümkündür. Müslüman hükümdarlar genellikle sikkelerine fermanlarından daha çok dikkat gösterirlerdi, çünkü elden ele dolaşan sikkeler üzerindeki mübalağalı iddialar *casus belli* (savaş nedeni)olarak görülebilirdi, fakat fermanlar kısıtlı bir okuyucu kitlesine hitap ediyordu ve bu kişiler tamamen hükümdarların kendi nüfuz daireleri içinde bulunuyordu.

Büyük Selçuklu Sultanlığının yıkılması ile bu ünvan da alışılmış bir değer yitirme ve düşüş devresi geçirdi. Selçuklulardan sonra, bu cihan şümul sultanlığın devamı olduklarını iddia eden Harzemşahlar bir süre için aynı ünvanı benimsediler. Daha sonra birçok başka hanedanlar da aynı yolu izledi. Çok geçmedi ki bu ünvan da sadece hükümdarlara özgü olmaktan çıkıp, veliaht prensler ve hatta prensesler tarafından kullanılıroldu. Osmanlılar'da *sultan* ünvanı isimden önce değil sonra zikrediliyordu ve hükümdarın veya onun yerini alabilecek kişilerin kızlarına veriliyordu; padişahların kızlarının kızları da onların daha aşağı konumlarını belirtmek amacıyla *hanım sultan* olarak adlandırılıyorlardı. *Valide Sultan* ünvanı alan padişahların anneleri, imparatorluk hareminin en büyük başı olarak hem gi ç hem de otorite uygulamışlardır.

Selçuklu sonrası dönemde *sultân* egemenliğin olağan İslâmî ünvanı haline gelmiştir. Açıkçası sultan, bir devletin başı olan ve kendinden üstün hiç bir güç tanımayan monarkların standart ünvanı idi. Dolayısıyla, Orta Çağın sonlarında Mısır'da Memluk sultanları, Türkiye'de Osmanlı sultanları ve diğer bir çokları tarafından kullanılmıştır. Bu anlamda modern zamanlara, bir anlamda eski, fakat diğer yandan da açıkça Batı etkisinin bir sonucu olarak yeni bir ünvana yani "kral" (king) ünvanına yol verene dek hayatta kalmıştır. Bu terimin gelişen

önemi, Mısır'da Muhammed 'Ali (1805-49)'den Fârûk (1936-52)'a kadar hüküm süren hanedanın bu ünvanın değişiminde oynadığı rolde açıkça görülebilir. Mısır hükümdarlarına, diğer Osmanlı eyaletlerinde de olduğu gibi *paşa* ünvanı verilmiştir. 19.yy'da özerkliğe kavuşup kendi hanedanlarını kurduklarında statülerindeki bu yükselmeyi belirtmek amacıyla doğu İran'dan *Hidiv*[9] ünvanını benimsemişlerdir. Hidivler hâlâ Osmanlı egemenliği altında bulunuyorlardı, fakat hanedan sahibi ve özerk hükümdarlar olmaları nedeniyle paşalardan daha önemli bir konumdaydılar. 20.yy. diğer iki değişikliği de beraberinde getirdi. Mısır hidivi, Osmanlı sultanına karşı bağımsızlığını göstermek için sultan oldu; İngiliz kralına (king) karşı bağımsızlığını göstermek için de bu sultan, krala dönüştü. Başka yerlerdeki benzer değişiklikler de -Örneğin, Fas'ın Fransa'dan bağımsızlığını ilan edişi, beraberinde "sultan" ünvanının "kral"a dönüşmesini getirmiştir ve bir dereceye kadar bağımsızlık bu değişimle özdeşleşmiştir- Avrupalı emperyal güçlerin nüfuzlu hükümdarları tarafından kullanılan "kral" teriminin o dönemde büyük bir itibara sahip olduğuna tanıklık etmektedir. Müslüman hükümdarlar "kral" ünvanıyla birlikte Avrupa'dan, daha önceleri sadece Tanrı için kullanılan "Majesty" (heybet, azimet) terimini de almışlardır. Bu bağlamda daha geleneksel bir İslâmî anlayışa dönüşün ilk işareti, Ekim 1986'da Suudi kraliyet ailesinin "Majesty"yi terketme ve geleneksel "Kutsal İki Şehrin Muhafızı" ünvanını alma kararıdır.[10]

---

9 : Bkz.Osmanlı tarihçisi Âli, *künh ül-Ahbar*, cilt 5, [İstanbul], ss. 14ff. Osmanlı imp. *Hidiv*bazan Vezir-i Azam'ın ünvanlarından biri olarak kullanılmıştır. Gayri resmi bir şekilde içişleri bakanı muhammed Ali Paşa bakanlığa *Divan ül-hidivi* adını vermiş ve haleflleri bunu 1867'de Mısır'da kullanmışlardır. sultan bir *ferman*la bu ünvanı İsmail Paşaya bahşetmiş ve de 1914 'de Batılı kaynaklarda geçen bir ünvan olan *'Aziz, Misr* (Kur'an XII, 30, 51) ünvanını almak istemiş, fakat Sultan Abdülaziz tarafınndan reddedilmiştir (memduh Paşa, *Mir'at-i Su'unat* [İzmir, hicri 1328], ss. 34-35). Bu reddin muhtemel sebebi, eğer böyle bir istek gerçekte yapılmışsa, *'Aziz Misr* ünvanını aslında daha önceleri, Osmanlı metinlerinde, Mısır memlük Sultanları, için kullanılmasıdır (Örnek için bkz. Feridun, *Münşe'at-i Selâtîn*, iki baskı yapılmıştır, İstanbul, 1848-49 ve 1858).

Kral'ın Arapça karşılığı olan *melik* [11] her zaman öyle olumlu bir çağrışım yapmamıştır ve yukarıda anlatılan hadiste meşruluk sıralamasında üçüncü derecede ve açık zalimlikten hemen önce yer almaktadır. İlk Müslümanlar arasında "kral" teriminin bu kadar olumsuz bir anlam taşıması hiç de şaşırtıcı değildir. Eski İsrail kavmi gibi eski Araplar da kabileler döneminde krallara ve krallık kurumuna güvensizlik duymuşlardır. İsrail kavmi Samuel'in oğullarının yönetiminden hoşnutsuzluk duyduklarında, ona gelip "Şimdi bize öyle bir kral ver ki, bize de bütün milletler gibi hükmetsin" dediler, Samuel bundan hoşnut değildi ve öyle gözüküyor ki Tanrı da bu hoşnutsuzluğu paylaşıyordu. "Ve Samuel Rabbin bütün sözlerini, ondan bir kral isteyen halkına anlattı." Samuel halkını istedikleri kral hakkında uyardı- vergi ve haraç, haciz, zorla çalıştırma ve kölelik- "Ve o gün seçtiğimiz kral yüzünden feryat edeceksiniz; Rab, o gün gelidiğinde sizi işitmeyecek." Ne var ki, İsrail kavmi bir kral isteğinde ısrar etti ve sonraki peygamberlerin sık sık onlara gösterdiği (işaret ettiği) sonuçlara katlanmak zorunda kaldılar (1 Samuel, 8. ve 9. bölümler).

Eski Araplar, elbette ki, çevre ülkelerdeki hükümranlık kurumlarından haberdardılar ve bazılarına bu kurumları benimsemeleri için önderlik edilmişti. Güney Arabistan devletlerinde ve Kuzey sınırındaki prensliklerde krallar vardı. Fakat bunların hepsi,değişik ölçülerde, arabistana özgü idi. Güneyin

---

10 : Bkz. EI^2, (B. Lewis'in yazdığı) "Khâdîm al-Haramayn".

11 : Kur'an'daki bir ayette (XVIII, 78-79) şöyle geçmektedir;

".....peşlerinde her sağlam gemiye zorla el koyan bir hükümdar vardı." fakat diğer bir ayette (XXVII, 34) Sebe melikesinin (Kraliçesinin) Süleyman'la konuşurken şöyle dediği yazılıdır "..... hükümdarlar bir şehre girdikleri zaman orasını bozarlar, onurlu kimselerini aşağılık yaparlar. İşte böyle davranırlar...". Davud ve Süleyman'ın Kur'an'da *melik* sıfatıyla anılmaları dikkat çekicidir. Kur'an'daki başka bir ayette (V, 20) şöyle denmektedir; "Musa milletine: 'Ey milletim! Allah'ın size olan nimetini anın; içinizden peygamberler çıkarmış ve sizi hükümdar yapmıştı, dünyalarda kimseye vermediğini size vermişti." Yine burada da hükümdara yapılan atıf düşmanca olmamasına rağmen, tamamen olumlu nitelikte de değildir.

yerleşik krallıkları farklı bir dil kullanıyorlardı ve farklı bir kültüre aittiler. Kuzey sınırındaki prenslikler, aslında Arap olmalarına rağmen, Fars ve Bizans İmparatorluk uygulamalarından derinden etkilenmişlerdi ve Arap dünyasında yabancı veya en azından yabancılaşmış bir unsuru temsil ediyorlardı. Fakat kabileler arasında bile kraliyet ünvanları bilinmiyor değildi. Elimizdeki Arapça en eski kayıt bir cenaze töreniyle ilgilidir (AA.Ö.328) ve "bütün Arapların kralını [*melik*]" anmak için yazılmıştır.[12]

Bedevi Arabistanın İslâm-öncesi tarihi az bilinir ve bir çok efsane ve masallarla gerçeklere ulaşılması daha da güç bir hale getirilmiştir. Fakat 5.yy.'ın sonlarında ve 6.yy'ın başlarında ancak kısa bir süre ayakta kalabilen Kinde krallığı adındaki bir monarşi kurma teşebbüsünün varlığı bilinmektedir. Kinde ülkesi bölünmüştü ve hem yerleşik hem de göçebe Arabistanlıların monarşiye karşı genel tavırları hiç de dostça değildi. Araplar, Mekke gibi bir vaha şehrinde bile monarklar tarafından kumanda edilmektense üzerinde anlaştıkları bir şef (başkan) tarafından yönetilmeyi tercih etmişlerdir.

Monarklara karşı bu olumsuz tavır genelde Kur'an'da ve Hadislerde de görülmektedir. *Melik* kelimesi çoğunlukla bir ilahî sıfat olarak yer alır ve bu açıdan kutsallık ifade eder. Bununla birlikte, insanlar için kullanıldığı yerlerde zıt anlam çağrıştırır. Bu sebeple Yusuf'un Kur'an'da geçen hikayesinde Firavun için "kral" kelimesi kullanılmıştır. Firavun ise iyi ve adil bir hükümdar örneği olamayacak kadar zalimdir. İslâmın ilk asırlarında krallığı halifelikle karşılaştırmak bir adet haline gelmiştir. Halifelik Allah'ın kanunlarının hakim olduğu İslâmî hükümeti temsil ederken, krallık bu dinî ve meşru temel ve tasdikden yoksun herhangi bir şahsî idare olarak anlaşılmıştır. Tarihçi Tabarî, Halife Hz.Ömer ve ilk Farisî Müslüman Selmân arasında geçen bir konuşmayı anlatır: "Selmân, Hz. Ö-

12 : el-Taberi, *Tarih*, cilt 1, s. 2754.

mer'in kendisine şöyle sorduğunu nakleder: "Ben bir kral mıyım yoksa bir halife mi?" Selman şöyle cevapladı: "Eğer Müslümanların topraklarından bir dirhem vergi aldıysan ve onu gayri meşru amaçlar için kullandıysan o zaman sen bir kralsın, halife değil. Ve bu cevap karşısında Hz. Ömer göz yaşlarını tutamadı."

Tahttan indirilen Ümeyy oğulları ve bunların hem halef hem de seleflerinin uyguladıkları rejimlerin farklı yönlerini ortaya koymak için Abbasî döneminde yazan Arap tarihçiler bu tür ayırımlar yapmışlardır. Bu tarihçiler hem hikayelerinde hem de *kitaplarının içindekiler* bölümünde, ilk dört "*halifeyi*" Ümeyye "krallarının" izlediğini ve bunun 'Abbasî hanedanının halifeliği ele geçirmesine kadar devam ettiğini anlatırlar. Ümeyye halifelerinden sadece biri, Ömer b. Abdülaziz (717-20), dindarlığından dolayı sonraki tarihçiler tarafgından "halife" ünvanıyla anılmıştır. Bunun dışındakilerin hepsi kral olarak ve dönemleri de krallık dönemi (*meliklik*) olarak tanımlanmışlar ve belki daha açık söylemek gerekirse karalanmışlardır.

9. yy'ın başlarında, el-Câhiz'in 'Abbasî'leri Ümeyyelere karşı savunduğu propaganda yazılarında bu nokta açıkça belirtilmektedir. Ümeyyelerin idaresi altında, imamlığın bir Farisî krallığı ve halifeliğin de bir Bizans gaspı halin e geldiği iddia edilmiştir, orada yapılan tanımlama şudur: "Bir Kisra krallığı ve bir Sezar gaspı." Kral ünvanının bu çağrışımı -bilindiğinde, kralın Müslümanlar tarafından kâfirler için- yani Bizans İmparatoru, Nubia kralı ve hepsine birden *müluk ülküffâr*, "kafirlerin kralları" veya *mulûk al-kufr*, "küfrün kralları" denen Hristiyan Avrupa'nın monarkları için- kullanıldığını görmek hiç de şaşırtıcı olmaz.

İslamın ilk dönemlerinde "kral" terimi, en yaygın olarak, kişinin kendisini övmesinden çok başkalarını yermek amacıyla

kullanılmıştır. Bununla birlikte, İslâmî kullanımda süren veya belki de yeniden canlanan diğer bir tavrın bazı işaretleri de mevcuttur. Efendilerini veya iş verenlerini yüceltmek için yeni ünvanlar arayan saray şairleri ve profesyonel kasideciler bazan "kral" kelimesine başvurmuşlardır. Fakat, bu tarz kullanım çok nadir ve tamamen gayri-resmîdir. 10.yy'ın ortalarına kadar *melik* kelimesi resmî olarak kullanılmamıştır, ancak bundan sonra fermanlarda ve sikkelerde görülmüş ve hükümdarların kendilerini tanımlamakta kullandıkları bir terim haline gelmiştir.

Bu geri dönüşün önemi açıktır. Bu döneme kadar olan süreçte İslâm İmparatorluğunun merkezî halifelik otoritesi, valilik makamının babadan oğula geçmesiyle başlayan ve zaman içinde yerel hanedanlıklara dönüşen eyalet yönetimleri üzerinde etkin denetimini kaybetmiştir. *Melik* ünvanının kullanılması, halifelerle ve daha sonraları sultanlarla eşitlik iddiası taşımaktan uzaktır. Buradaki asıl amaç, imparatorluğun başında bulunan hükümdarın gevşek otoritesine tâbi kalınarak yerel bir egemenlik oluşturma iddiasıdır. Bu açıdan kabaca bakacak olursak, Kutsal Roma İmp.nun sözde egemenliği altındaki bir çok Avrupalı monarkın "kral" ünvanını kullanış tarzlarıyla bunun aynı olduğunu görürüz.

Arap dilinin zengin kelime üretme kaynaklarının sunduğu birçok ihtimal arasında bu ünvanın seçilmiş olmasının sebebi, tahmin edilemeyecek kadar zor değildir. Eski İran'ın monarşik geleneklerinin o dönemde hâlâ canlı olduğu İran topraklarında ve kültüründe hüküm süren Samaidler ve onların halefleri de bu ünvanı kullanmışlardır. İran'daki saray yaşantısı, görgü kuralları (protokol) ve hatta hükümdarlara verilen lakaplar, 'Abbasî'leri de etkilemiştir. Bunlar, o dönemde İran toprakları üzerinde ortaya çıkan yeni devletlerin başkentlerinde en kuvvetli etkileri oluşturuyordu. Eski Farsça bir ünvan olan *şâh*, Müslüman hükümdarlar için hâlâ çok yabancı ve benimse-

nemeyecek kadar fazla din dışıydı, fakat bunun Arapça muadili *melik* şahın yerine kullanıldı. *Melik*'in kullanımından, Farsça ve daha sonra Türkçe kraliyet ünvanlarının yeniden canlanışına geçiş sadece bir basamaktı ve *şah* ve *şâhenşâh* gibi eski Farsça ünvanların yeniden ortaya çıkışı elbette ki İran kültürünün bilinçli canlanışının bir parçasıydı. Farsça ünvanların Samanidler tarafından kullanıldığı kesindir. Gerçekten de, Buyidlerin bu ünvanları kullanışları öylesine tipik bir tarzdaydı ki bazı tarihçiler bunlardan *şâhenşâhiyân* diye söz ediyorlardı. Daha sonraları ise bu Farsça ünvanların gayri resmî olarak kasidelerde ve şiirlerde kullanıldığını, resmî olarak da İslâm dünyasının İranlı ve Türk etkisinde kalan bölgelerindeki hükümdarlar tarafından benimsendiğini görüyoruz.

Bunların en ünlüsü, elbette ki, 16.yy.'ın başlarında birleşik bir İran devletine hakim olan Safavilerin kurduğu yeni bir şahlar dönemidir. Bu dönem bir çok değişik hanedan tarafından, 1979'da İslâm Cumhuriyetinin kurulmasına değin sürmüştür. *Şah* "kral" ile birlikte *şâhenşâh* "kralların kralı" ve "süper şah" veya "şahların başı" anlamındaki *pâdişâh* da gündeme gelmiştir. Pâdişâh ünvanı çoğunlukla Osmanlılar tarafından kullanılmıştır, ayrıca Hindistanın Müslüman kesimindeki Moğol hükümdarları , İran ve Türk kültürlerinin etkisi altındaki ülkelerde bulunan diğer hanedanlar da bu ünvanı benimsemişlerdir.[13]

Han ve *Hakan* Türk ve Moğol kökenli ünvanlardır, bazan da İslâm'ın ilk dönemlerinde İslâm dünyasının Orta Asya'ya yakın bölümlerinde bu ünvana rastlanır, fakat buralarda Moğol işgallerinden sonra yeni bir anlam yüklenmişlerdir. Bu dönemde *han*, Cengiz Han'ın soyundan gelenlere özgü bir ayrıcalığa dönüşmüş ve sadece bu büyük fatihin oğullarına, isimlerini sonuna *han* ünvanı eklemek yetkisi verilmiştir. Büyük

13 : Bkz. Halil İnalcık, *İslam Ansiklopedisi* (*IA*), "Padişah", cilt 9, ss. 491-95. IE[1], s.v. (F. Babinger'in yazdığı) "Padishâh".

fatihlerden biri olan Timurlenk bile kendini *han* olarak adlandırmaya asla cesaret edememiştir. Timurlenk'in en çok kullandığı ünvan Moğol dilinde "üvey evlat" anlamına gelen *kürgan* idi. En büyük şeref ünvanı ise (son-in-law) -Semerkant'taki mezarında da yazılı olan- Cengiz'in imparatorluk ailesine evlilik yoluyla akraba oluşuydu. Fakat zaman içinde *han* da bir değer yitirme sürecinden geçti. Osmanlı sultanları ve daha sonra da daha küçük hükümdarlar tarafından kullanıldı. Çok daha sonraları ise İran'da ve Hint yarımadasında "bay-efendi" (mister) veya "mülk sahibi" (esquire) anlamlarında kullanılmaya başlandı.[14]

Daha önce de bahsettiğimiz gibi Müslüman hükümdarlar ne taç giymişler ne de tahta çıkmışlardı. Bununla birlikte, önce halifelerin, daha sonraları ise sultanların başa geçmelerinin kutlandığı törenler de yok değildi. İlk halifelerin basit ve doğrudan icraatlarından başlayarak bu başa geçme merasimleri zaman içinde karmaşık, sembolizm ve çoğunlukla polemik dolu bir dile dönüştü. Bu merasim dili elbette ki (hükümdarla, vezirleri ve kulları arasında) temel bir iletişim aracıydı. Bu dilin amacı sembolik ve törensel açıdan, hükümranlığın ve otoritenin tabiatı ve hükümetin gayesi ile ilgili bazı temel Müslüman inanışlarını ifade etmekti. İhtilaf dönemlerinde ise buna ek olarak, bir hükümdarın, hanedanın veya bir mezhebin herşeyin üstünde tutulan haklarını beyan etmek ve rakiplerin savlarını çürütmek amacıyla kullanılmıştır.

Başa geçme tören ve ayinleri zamana ve mekana göre biçimsel değişiklik gösterse de hiç değişmeyen bir adet vardı. Bir yandan hukuk ve din alimleri diğer yandan da siyasî ve askerî liderler, hükümdarın Müslüman bir devletin başı olma görevini ve yetkisini kabul etmesi ve emri altındaki ahalinin de ona

---

14 : *Han* ve *hakan* konuları için bkz. H.H. Zarinezade, *Fars Dilinde azerbeycan sözleri* (Bakü, 1962), ss. 289-92. Bozkır insanlarının siyasi kavramları konusu için bkz. Bahaaddin Agel, *Türklerde Devlet Anlayışı: 13. yüzyıl sonlarına kadar* (Ankara, 1982).

bağlı kalma görevini yüklenmesi olayını yasallığın en temel öğesi saymışlardır. Buna Arapça'da *beyat*(biat),[15] "sadakat yemini" denir. Zaman içinde, sadakat yemini bir adet haline gelmiştir. Fakat kelimenin asıl anlamı bu değildir ve ilke olarak sadakat yemini, prensipte daha çok iki taraf arasında bir fikir birliği oluşturmak anlamındaki *beyat*'ın gerekli bir parçası değildir. Otoritenin yasallığını (geçerliliğini) temsil eden terim, kendi özünü oluşturan kavramı da açıkça ortaya koymaktadır. *Beyat* "Takas yapmak" anlamındaki bir kökten gelir ve dolayısıyla alış veriş yapmak manası taşır, eski Arabistan'da bir iş üzerinde anlaşmaya varıldığında bunu göstermek için adet olduğu üzere el sıkışmak (veya avuçları bir birine vurmak) da bununla ilgilidir, ve belki de kelimenin esas manası budur. Ticarî hukuk ve kullanımda aynı kelimenin birazcık değişmiş bir hali olan *bey* "satış" anlamındadır ve dolayısıyla birisi alıcı diğeri satıcı olan iki taraf arasında anlaşmaya varılmasını veya fikir birliği oluşmasını anlatır. *Beyat* kelimesi hükümet dilinde, yöneten ve yönetilen arasında iki tarafın da birbirlerine karşı belirli yükümlülükler aldığı mukaveleden doğan bir fikir birliğini -veya bir sözleşmeyi- temsil eder. beyat ne bir seçim ne de bir sadakat yeminidir; bir taraf onun önünde, diğer taraf da arkasında gider. Taraflardan biri, elbette ki, her zaman hükümdarın kendisidir ve bu hiç değişmez. Hukuk kitaplarında "Müslümanlar" olarak tanımlanan diğer taraf ise uygulamada küçük gruplardan, saray memurlarından, bürokrasiden ve nadiren de iktidar merkezindeki dinî liderlerden oluşur.

Törenler daha karmaşık ve detaylı hale dönüşmüş olmasına rağmen, *beyat* halifeler döneminde hükümdarın başa geçişinin temel sembolü olmaya devam etmiştir. *Beyat* sultanlar döneminde de, merasimlerin vazgeçilemeyen bir parçası olarak kalmaya devam etmiştir, fakat daha doğrudan askerî içerik taşıyan diğer semboller bunu genellikle gölgede bırak-

15 : Bkz. IE^2, s.v. (Tyan'ın yazdığı) "Bay'a".

mıştır. Bunlar içinde en iyi bilineni ise, Osmanlı sultanlarının başa geçişlerinde yapılan ünlü "Kılıç Kuşanma" törenleridir.

Hadisteki sıralamada en sonda yer alan zalim ve zorba, kâfir ve dinden dönen hükümdarlar daha sonra ele alınacaktır. Fakat hükümdarlık ünvanları incelenirken, kökleri çok eskiye dayanmasına rağmen son dönemlerde ortaya çıkan kelimeler de göz önüne alınmalıdır. Bunların özellikle iki tanesi çok önemlidir- gerçekten de günümüz İslâm dünyası için vazgeçilemez derecede önemlidirler. Birincisi *re'is* [16] terimidir, bunun İngilizce karşılığı ise president (başkan)dır; diğeri ise *za'im* "leader" (Önder) dir, nitekim bu da kıta Avrupasında 20.yy'ın ikinci çeyreğinde gelişmiştir.

Kelime anlamı "baş" veya "şef" olan *re'îs*'in ortaya çıkışı İslâm öncesi dönemlere kadar uzanır; *seyyid* ve *şeyh* gibi eş anlamlı kelimeler kadar yaygın olmamasına rağmen kabile reisleri için kullanılan terimlerden biri olagelmiştir. İslâm'ın ilk dönemlerinde bu terime çok az rastlanır, halifelik döneminde ise, gayri müslim dinî cemaatleri [17] idare eden çeşitli daire ve hizmet birimlerinin şeflerine veilen, ve gerekitğinde de özellikle üst düzey dinî liderlerden biri veya diğerine hükümdarın verdiği şahsî bir ünvan olarak ortaya çıkar. 10.yy. filozoflarından (felsefecilerinden) biri olan Fârâbî de şehrin -*medine* veya *polis*- kurumsal yapısını tartışırken, onun başı veya hükümdarı için *re'îs* terimini kullanmıştır.

Selçuklu döneminde ve onlardan sonra *re'îs* tamamen farklı bir çağrışım yüklenmiştir. Askerî yönü çok ağır basan Selçuklu idaresinde, askeri idare veya işgal altındaki şehirlerde **vatandaşlarla ilgili işlerle ilgilenen memurlara** *re'îs*

16: *Ra'îs* konusu için bkz. Roy P. Mottahedeh, *Loyalty and Leadership in on Early Islamic Society* (Princeton, 1980), ss. 129-35.

17 : Mısır'da *Ra'îs al-Yahûd* konusu için bkz. Mark R. cohen, *Jewish self-Government in medieval Egypt: The Origins of the Office of Head of the Jews, ca. 1065-1126* (Princeton, 1980).

denmiştir. Bu kişi şehrin ileri gelenlerinden birisi veya askerî hükümdarın hizmetinde ve onun tarafından atanan bir memur da olabilmekteydi. Osmanlı İmp.nda [18] *re'is* isimden sonra gelmekteydi ve bir amiral ünvanı olarak kullanılmaktaydı; 19.yy.dan sonra ise sadece çağdaş kullanımda cumhuriyetin başkanına verilen bir ünvan haline geldi. İlk olarak da sadece Avrupa ve Amerika'daki cumhuriyetlerin başkanları için kullanılıyordu, çünkü ortada sadece onlar vardı, Müslüman cumhuriyetler ortaya çıktığında onların başkanlarına da bu ünvan verildi. Şu ana kadar Müslüman dünyada hükümranlık ünvanları arasında en yaygın olanıdır ve bu kitapta bir bir saydığımız ve tartıştığımız hemen hemen bütün diğer ünvanların yerini almıştır. Bu ünvan tek başına, içerik ve anlam bakımından çok geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır.

Za'îm, karizmatik siyasî liderler için kullanılan yaygın, çağdaş Arapça bir terimdir; *duce*, *führer*, *vazhd*, *caudillo* ve bütün diğerlerini, bunların ifade ettiği bütün farklı içerikleriyle birlikte kapsamaktadır. *Za'îm* teriminin klasik Arapça'daki en eski kullanımının bir iltifat ifade etmemesi çok gariptir. Bu, hile vurgusuyla gösteriş telkin eden ve genellikle liderden bahsederken hoşnutsuzluğu belirtmek amacıyla kullanılan bir kelimedir. Bu nedenle, örenğin, Katillerin (assassin) şefine -meşhur Dağdaki ihtiyar- zamanın sunni tarihçileri sıkça İsmâ'îlîlerin za'imi diye atıfta bulunmuşlardır.[19] Kendini ""müminlerin kumandanı" diye adlandırma cesareti gösteren Yemen İmam-ı Zeyd'e Mısır Memlükleri protokolünde "müminlerin *za'imi*" denmiştir. -diğer bir deyişle, "O, öyle oldu-

18 : Osmanlılar, idarî veya askerî birim şeflerine Arapça bir terim olan *re'îs*, veya bunun farsçası (*ser*) Türkçesi (*bey*) ünvanıyla adlandırma geleneğini klasik İslamî uygulamaya uygun olarak sürdürmüşlerdir. Bunun dış dünyada en iyi bilinen örneği reis ül-küttab'tır (Reis Efendi). Bu kişi, Sadrazam'a bağlı olarak çalışıyor ve diğer işleri yanında, yabancı ülkelerle ilişkiler konusuyla ilgilenen birimin de başı olarak görev yapıyordu.

19 : *Za'îm* konusu için bkz. Lewis, *Islam in History*, ss. 287-88; al-Bâshâ, *Algâb*, ss. 310-11.

ğunu sanıyor fakat biz daha iyi biliyoruz" demektir. Mağrib'in Almohade hükümdarına, açıkça aynı anlamda, *za'im el-Muvahhidîn* denmiştir. Benzer bir açıklama, 1247 yılında Bağdat'taki Yahudi cemaatinin başı olan hahambaşı tayininin onaylanmasında Halifenin veziri tarafından şu kelimelerle ifade edilmiştir: "Ben, seni cemaatinin [*millet*] insanları [*ahali*] üzerinde, Muhammedin getirdiği kutsal hukukun yenilediği, senin yenilenmiş dinînin insanları üzerinde *za'im* tayin ediyorum."[20] Çağdaş Arapça'da bile, edilgen ortaç halinde sözde denilenin (so ralled) anlamına gelen *mez'mûm* kelimesinde bu olumsuz anlam sürdürülmektedir. 1505'te Pedro de Alcalâ tarafından yayımlanan Arapça-İspanyolca, "övünen kişi", "mağrur" olarak tercüme edilmiştir.

Bununla birlikte, kullanımı tamamen olumsuz da değildi. Örneğin Memluk sultanlığında genellikle *el-cuyûş* veya *el-cunûd* "orduların kumandanı" ile birlikte kullanılan *za'im* askeri bir ünvandı. Bir de *za'im el-devle* vardı ki bu ünvanın üst düzey subayları aşağılamaktan çok iltifat etmek niyetiyle kullanıldığı açıktır.[21] Çağdaş kullanımdaki "lider" anlamını muhtemelen 19.yy.da kazanmıştır. Bu tür kullanım için benim bildiğim en eski örnek *el-za'îm el-emin* "İmanlı (vefakâr) lider" olarak adlandırılan Mısırlı Milliyetçi lider Mustafa Kâmil'dir. Irak Başkanı (Reisi) Kasım bu ünvanı daha sonra yeniden canlandırmış ve kendisine *el-za'îm ül-evhad* "benzersiz lider" de-

20 : Osmnlı döneminde Mısır'da bu ünvan b zan şehir emniyet müdürü anlamında kullanılmıştır (Stanford J. Shaw, *Ottoman Egypt in the Age of the French Revulution* [cambridge, 1964], s. 92, n. 86]. Osmanlı İmparatorluğu genelinde ise *zaim* terimi çoğunlukla 20.000 ile 100.000 akçe arası bir *zeamet* sahibi olanlara verilen bir isimdi. *Za'îm* bazın da "kefil" veya "rehine" anlamlarında kullanılmıştır (bkz. kur'an XII, 72; LXVIII, 40).

21 : Diğer bazı terimlerde kullanılmıştır. Farabî *mar'ûs*tan bahseder, bunun kelime anlamı 3başlı"dır, *re'îs* "baş"ın zıt anlamı taşır, fakat bu terim "tebaa" anlamında felsefî literatürün dışında pek kullanılmamıştır. *Ahl* terimi, "hak", "nüfus", "sakinler" hatta "hısımakraba" ve de dinî, etnik, yerel, meslekî veya diğer gruplar için kullanılan evrensel bir terim olmuştur. *Sûka* terimi ise biraz karışıktır ve "avam" veya "ayaktakımı" şeklinde tercüme edilebilinir. tahminlerin aksine *sûk* "pazar (yeri)" kelimesinden değil, muhtemelen *sâka* (hayvan, tutuklu) "gütmek" fiilinden türemiştir.

miştir. Bu sıfatlar, şüphesiz ki *za'îm*'in o dönemde henüz üzerinden atamadığı olumsuz anlamları silmek niyetiyle kullanılmıştır. Modern Suriye'de *za'îm* aynı zamanda bir askerî rütbe olarak, Lübnan'da yerel kabile reisleri için kullanılmıştır.

Hükümdarlar, monarklar ve liderler cephesinde durum böyleydi. Fakat bunlar kimleri yönetmiş, kimlere liderlik etmiş ve kimler üzerinde egemenlik kurmuşlardı?

Müslüman hükümdarların ve idarecilerin, üzerinde otorite kurduğu nüfus genelindeki tartışmalarda üç terim özellikle tartışılmaktadır: *raiyya*, *teba'a*, ve *muvâtin*. Çok eskilerden başlayarak Avrupalı siyasî ve hukukî fikirlerin etkisini göstermesine kadar geçen sürede *ra'iyya*,[22] özel bir ayırım yapmaksızın "hükümdarın kulları (emri altında bulunanlar)" anlamında çok yaygın bir kelimeydi. Yaygın idarî ve günlük dildeki kullanımda, bu terim İngilizce sözcüklere iki farklı şekilde sızmıştır, "rayak" Osmanlı İmp.daki Batılı seyyahlar sayesinde ve "ryot" Hindistandaki Britanya idaresi kanalıyla **Oxford English Dictionary**'deki kelimeler ilginç bir değişiklik gösterir. Bu kaynağa göre "ryot" İngilizce'de ilk olarak 1625 yılında kullanılmıştır. Urdu ve her zaman olduğu gibi Arapça kökenli bir kelime "Hint köylüsü, çiftçi veya biracı rençber" anlamlarındadır. "Rayah", yine aynı kaynağa göre, İngilizce'ye çok sonraları girmiş ve ilk olarak 1813'te ortaya çıkmıştır. Tanımlaması ise şöyledir: "Türk sultanının kelle vergisi ödemek zorunda olan gayri-müslim tebası"

Bu iki tanımlamanın hiç birisi de tamamen yanlış sayılamaz; fakat İslâmî kullanımı da tamamen yansıttıkları söylenemez. Klasik Arapça kullanımında *ra'iyya* "yöneticilerin"

22 : Ibn Mukaffa' bunu genel anlamda kullanmıştır(bkz. *Adab el-kebîr* (Beyrut, 1956), ss.22, 31, 38. =*Resâil el-Bulegâ'*, ss. 46, 52, 56. *Ra'iyya* kur'anda geçmemektedir ve hadislerde de çok az görülür, bunlar da şüphelidir. Daha sonraları ise dahili olduğu kadar harici tebaalar için de kullanılan standart bir terim haline gelmiştir. 18.yy.da İspanya'daki Fas elçisi "Amerika halkının [*ahl*] İngiliz *ra'iyyası* olduğu"na işaret eder. çağdaş kullanım için bkz. Ami Ayalon, *Language and Change*, s. 44ff., 52-53, 73-74.

karşısındaki "tüm nüfus" anlamındadır. Burada İslam, Yahudilik ve Hristiyanlığın üçünde de bulunan pastoral hükümet metaforunu ifade edilmiş; hükümdar Çoban, halkı da hükümdarın bakıp koruduğu bir sürü olarak görülmüştür. 8.yy'ın ortalarına kadar olan süreçte, bazan ifade ettiği fikrin daha da gelişmesiyle, yaygın kullanımda kalmıştır. Başkadı Ebû Yûsuf'un, halife Hârûn el-Reşid (786-809) için yazdığı **Kitâbül Haraç** adlı eserin giriş bölümü dikkat çekici bir örnektir.[23] Bu, halifenin bir çoban olarak sürüsüne olan görevlerinin anlatıldığı bir vaaz niteliğindedir. *Ra'iyya* terimi dinî ve kanuni yazılarda olduğu kadar edebî ve idarî yazılarda da aynı anlamda kullanılmıştır. Karşılaştırmalar genellikle *ra'iyya* ve yöneticiler arasında, Tanrıya karşı sürüsünden sorumlu olan çobanla sürüsü arasındaki ilişki tasvir edilerek yapılır.

Osmanlı kullanımında, arşiv belgelerini taradığımızda gördük ki, *ra'iyya* (Türkçe *raiyyet*, çoğul *reaya*) teriminin anlamında belirli bir kayma olmuş. Çeşitli vaaz ve risalelerde olduğu kadar sayısız malî ve idarî belgelerde de bu kelimeyi görmek mümkündür ve bunlarda anlamı iyice belirlenmiş teknik bir terim olarak kullanıldığı açıktır: Eskiden olduğu gibi hükümdarın şahsıyla değil, çoğunlukla hükümet mekanizmasıyla - hükümet kurumuyla veya hükümet personeliyle- karşılaştırılmıştır. Bunların ilki "devlet", "hükümet" "idare" terimleri için Osmanlıların yaygın şekilde kullandığı *miri*dir; ötekı ise *'askarî* (Türkçe *askeri*)[24] terimidir, esas manası olan "asker"in ötesinde idarede yer alan asker sınıfının bir üyesini temsil eder.

23 : Ebu Yusuf, Kitab el,Haraç, ss. 3-17, İngilizce tercümesi için bkz. B. Lewis, *Islam*, cilt 1, ss. 151-70.

24 : Osmanlılarda, görevden çok statü belirtmek için kullanılmıştır. Emekli veya işsiz askeriler, bunların eş ve çocukları, sultanın ve askerilerin azad edilmiş köleleri, ve de sultanın emrindeki dini makam sahipleri bunun kapsamı içindedir. Hem köle hem de askeri kurumlar buna dahildir. Bunun dışındaki herkes, müslüman veya gayri müslim olsun *reaya* olarak bilinirdi. Bu terimin alanı bazan da hem şehirli hem de kırsal kesimdeki tebaa-

Osmanlıların *reaya*'ya dahil etmedikleri diğer bir grup ise geleneksel Osmanlı terminolojisinde *kalemiye* ve *ilmiye* [25] tabir edilen bürokratik ve dinî sınıflardır. Bunlar, *askeri*lerle birlikte Osmanlı devletini ayakta tutan askerî, dinî ve bürokratik kurumları teşkil etmişlerdir. Osmanlı literatüründe genel olarak sultanın emrindeki herkes anlamında *reaya* kullanılıyordu fakat, en yaygın ve katî anlamı, ayrıcalıklı gruplardan herhangi birine dahil olmayan nüfusun bütün geri kalan kısmı demekti. Bu açıdan, Müslüman olsun ya da olmasın hem köylü hem de şehirli nüfusu kapsamaktaydı. Köleler birer eşya gibi görüldükleri ve toplumun bu katmanlarına bile dahil edilmedikleri için *reaya*'nın kapsamı dışındaydılar.

---

yıkapsayacak şekilde genişletilmiştir; biraz da -gittikçe artan sıklıkta- köylü sınıfıyla sınırlı tutulmuştur. 16. yy.ın sonlarında bir Osmanlı yazarı "zamanımızda *re'âyâ* olarak adlandırılan, saban ve ekin insanları"ndan bahsetmektedir (Hasan Kâfî, *Usûl el-Hikâm fî Nizâm al-'Âlâm*, ed. N.R. al-Hmoud [Ammn, 1986], s.20). Kâfî'ye göre köylülük, toplumun dört katmanından üçüncüsünü oluşturmaktadır, aşağıda (1) yöneticiler ve askerler, (2) ulema ve ilim tahsil edenler, ve yukarıda (4) tüccarlar ve zanaatkarlar (işçiler). Bu sıralama, okumuşları birinci, askerleri ikinci, tüccarları üçüncü ve köylüleri son sıraya koyan eski Fars sınıflandırmasında önemli ölçüde farklılıklar taşımaktadır. Diğer hususlarda olduğu gibi, Osmanlı yazarları bunda da, selefllerinden daha keskin bir siyasal gerçeklikler bilinci gösterirler.

Osmanlı askerileri, teoride ayrıcalıklı feodal bir aristokrat sınıf değildi. Herhangi bir makamda, statüde veya tahsisatta miras veya diğer bir yolla hak sahibi değillerdi, bütün bunlardan sultanın isteği ile azledilebiliyorlar veya onlara sahip olabiliyorlardı. Bununla birlikte, gerçekte sultan bu makam ve tahsisatları genelde sadece, her hangi bir makam veya tahsisat elinden alınsa da yine bi özelliklerini yitirmeyen askeri sınıf üyelerine veriliyordu. Gerçekten de, köylü çocukların askeri makamlara atanması (elbetteki, toplama çocuk askerller ybyunun dışındadır) Osmanlı imparatorluğunun temel kanunlarına aykırı davranmasını gösteriyorlardı. Bir askeri, emirle *reaya* sınıfına indirilebiliyor veya bir *raiyya*, büyük hizmetlerinden dolayı askeri sınıfa terfi ettirebiliyordu. Bununla birlikte 16.yy.'ın ilk dönemlerinde Kanuni Sultan Süleyman, aslen köylü olup da askeri tahsisat sahibi olanları onaylayan ve köylü olmalarından dolayı bu tahsisatların ellerinden alınmasını engelleyen bir tâmim yayınlamayı gerekli gördü.Gerileme döneminde,askeri sınıfın içine köylü ve şehirlilerin sızması yaygın bir şikayet konusu oldu ve 18.yy'a gelindiğinde ise askeri statüsü öylesine yayılmıştı ki artık bir anlamı da kalmamıştı.

25 : Ortaçağ'da müslüman siyaset yazarlarının çokça kullandığı bir sınıflandırma da, otorite sahipleri ve hizmetkarlarını iki bölüme ayırmaktadır, kılıç ehli (*sayf*) ve (yunanca *kalamos* "kamış"tan) kalem ehli (*kalam*). Bu ikinci gruba hem dini hem de idari siviller dahildi. Daha sonraları *'ilm* özellikle de *'âlim* (çoğul *'ulemâ*)'in sahip olduğu dinî ilimden ileri gelen, *ilmiye* sınıfı olmuştu.

Osmanlı İmp.nu gezen ilk Avrupalı seyyahlar genellikle Rumeli eyaletlerini dolaşmışlar ve de genellikle bu eyaletlerde nüfusun çoğunluğunu oluşturan Hristiyan şehirli ve köylü ahaliyle ilişki kurmuşlardı. Bu da, yanlış olmasına rağmen, *reaya*'nın Osmanlı devletindeki gayri-Müslim kesime verilen bir isim olduğu inancının yayılmasına neden olmuştur. Avrupalıların, Osmanlı İmp. hakkında yazdıkları bütün yazılarda bunun değişmez bir kalıp gibi kullanıldığı görülmektedir ve 19.yy.a gelindiğinde Avrupa tesiri altındaki Osmanlılarda bunun etkisi ortaya çıkmaya başlamıştır.

Bu zamana kadar, Osmanlı ve diğer Müslüman devletlerinde hükümdarın emri altında bulunan ahaliyi temsilde, başka bir terim geçerliydi. Bu, Osmanlılarda *tebaa* (Arapça *taba'a*) terimiydi, diğer dillerde de buna denk terimler mevcuttu. Arapça "izlemek" fiilinin aktif-ortaç hali olan *tâbi'* [26] bu terimin kökünü teşkil etmekteydi. Klasik Osmanlı idare dilinde, "boyun eğme", "bağımlı olma" anlamları vermekte ve kişiler, yerler ve makamlar için aynı şekilde kullanılabilmekteydi. Köyler vilâyetlere, vilâyetler de eyalet başkentine *tâbi* idi. Aynı kelime bu çok çeşitli birimlerin hükümdarları veya valileri veya idarecileriyle bunların üstleri arasındaki ilişkiyi belirtmek için de kullanılıyordu. 19.yy. içinde Osmanlı İmparatorluğu "Avrupa uyumuna" ve Avrupalı güçler arasındaki ilişkilere yön veren diplomatik ve diğer anlaşmalara gün geçtikçe daha çok katılınca, *tâbi'* nin kullanımı da değişti, İngilizce "subject" (bağımlı olan veya birinin emri altında bulunan) kelimesinin Osmanlılardaki karşılığı oldu. Diğer bir deyişle, son zaman-

26 : *Tâbi'*nin teknik bir terim olarak ilk kez kullanılışı İslam'ın ilk dönemlerine, ikincil nesil sahabe için kullanıldığı döneme rastlar. *Stricto sensu* (*sâhib*), Peygamberi şahsen tanıyan kişilere verilen isimdi; *tâbi'*ise sahabeyi şahsen tanıyan bir kişi idi. *Tâbi'* , "takip eden", "mürid" ve "taraftar" anlamlarında da kullanılmıştı. Coğrafi literatürde, bunun dişil çoğul hali olan *tavâbi'* bir şehir veya eyalete bağlı bulunan uzak bölgeleri anlatmak için kullanılır. Teknik olarak idarî kullanıma girmesi Orta Çağ'ın sonlarına rastlar. Milliyet ve vatandaşlık bağlamında kullanımı ise 19.yy.a dayanmaktadır. Bkz. Ami Ayalon, *Language and Change*, s. 141, n.4.

larda milliyet veya vatandaşlık (nationality, citizenship) olarak adlandırdığımız kavramların karşılığı haline geldi. Osmanlı *tebaa*'sı, Osmanlı sultanını hükümdarları Osmanlı İmparatorluğunu da ülkeleri (vatan) -ilk defa siyasi çağrışımıyla kullanılan diğer bir yabancı terim- olarak tanıyıp sadakat borcu duymaktaydı. 19.yy.da daha da çoğaldığı üzere, seyahate çıktıklarında Osmanlı tebaası olduklarını belirten pasaportlar taşıyabiliyorlardı. Osmanlı İmparatorluğu monarşik bir devletti ve Osmanlılar da Britanyalılar ve Hollandalılar gibi birer "subject" idiler. Fransızlar ve Amerikalılar gibi birer vatandaş değillerdi.

Hakikaten, "vatandaş" terimi, hükümet idaresi ve oluşumuna katılma hakkı çağrışımıyla; Fransız ve Amerikan devrimlerinden eski Yunan şehir-devletlerine kadar giden kökleriyle tamamen Müslüman siyasî tecrübenin dışındaydı, dolayısıyla da İslâm'ın siyasal diline yabancıydı. Orta çağ'da, eski Yunan siyaset yazıları Arapça'ya tercüme edildikleri vakit Arapça'da yeni bir siyasî literatürün oluşmasına temel teşkil etmişlerdi; şehir için kelime mevucttu, fakat vatandaş için hiç yoktu. Yunanca *polis* "şehir", medîne olarak çevrilmişti; Yunanca *polites* "vatandaş" ise gerçek bir karşılık bulamadı ve genellikle medenî olarak çevirildi, fakat anlamı daha çok "devlet adamı" gibiydi.[27] İslâm dünyasında böyle bir terime ihtiyaç duyulması ve ona rastlanması, batılı milliyet ve vatandaşlık fikirlerinin genel olarak benimsenmesiyle oldu. Bu terimler şimdi, gerçekte bütün Müslüman devletlerin yaygın idari kullanımındadır.

Bu terimler için kelimeler aranırken, bunların Arapça'nın zengin kelime üretme kaynaklarından yapılmış olması önemlidir. İşte *Muvâtin* böyle bir Arapça terimdir; bunun Farsçası

27 : Bkz. Farâbî'nin *Fusûl al-Madant*. Farsça ve türkçe'de *madant/ medeni*, "şehir sakini" anlamına gelmekte ve dolayısıyla da Farsça'da "kibar", Türkçe'de "uygar" anlamları kazanmıştır.

hemvatan ve Türkçesi ise *vatandaş*tır. Bunların üçü de klasik kullanımda "doğum yeri veya ikâmet edilen yer" anlamındaki Arapça *vatan* kökünden gelir ve 19.yy'da Fransızca *patrie* kelimesinin, taşıdığı vatansever (patriotic) çağrışımı ile birlikte, Arapça muadili haline gelmiştir. *Muvâtin* ve diğerlerinin kelime manası "vatandaş" (compatriot) veya "yurttaş" (fellow countryman)'tır, ve içeriği vatansever ve milliyetçidir ama özgürlükçü değildir.

İslâm çoğunlukla bütün insanların eşit oludğunu ve hak ve fırsat eşitliğine sahip olması gerektiğini savunan bir din (egalitarian) olarak tanımlanır ve engin manada bu doğrudur. İslâm'ın doğduğu 7.yy'daki dünya bütün bunlardan çok uzaktı. Doğuda, İslâm öncesi İran'ın detaylı yapılanmış, çok katı sınıf sistemi ve bundan da öte katı Hindu kast sistemi vardı. Batı'da ise, soy ve imtiyaz ayrımı yapan, Hristiyan dünyasının Greko-Romen dünyasından ve Germen kabilelerinden aldığı, Hristiyan değer ve öğretileri ile yumuşatılmış olsa da hiç bir zaman kaldırılamamış ve hatta bir çok yönden onaylanmış ve genişletilmiş bir aristokrasi sistemi mevcuttu.

İlke olarak Islam, hiç bir zaman ne kast ne da aristokrasi sistemini kabul etmiştir. Kast sistemine bakacak olursak, İslâm'ın bunu gerçekte teoride de reddetmiş olduğunu görürüz. Aristokrasinin reddi ise çok daha zor bir işti. İslâm dünyasında her insan toplumlarında olduğu gibi, başarılı kişiler güçlerini, zenginliklerini ve ayrıcalıklarını kendi çocuklarına geçirmenin bir yolunu bulmuşlardı ve soy ayrıcalıklı grupların oluşumunu mümkün kılan kaçınılmaz bir eğilim vardı. İslâm'da, bunlar hâkim ideolojinin gereği olarak değil hâkim ideolojiye rağmen olmuş ve hukuktan sadece kısıtlı bir onay görmüştür. Hakim olan güvensizlik ortamı ise ayrıcalıklı grupların durumunu daha da zayıflatmıştır. İslâmî aristokrasiler sağlam bir yapı oluşturamamış ve bu kararsızlık içinde genellikle kısa süreli olmuşlardır. Bunların çoğu devrilmiş ve ard arda gelen işgal

dalgaları yeni ve kısa süreli birer işgalci hükümran sınıfa yerini bırakmıştır. İslâm hukukunda Eski Romanın asılzadelerine ve alt sınıflarına, Feodal Avrupa'nın asil ve köylülerine, veya o dönemlerde hemen her Hristiyan ülkede ortaya çıkan asilzadelik ve baronluğa paralel olduğu söylenilebilecek hiçbirşey yoktur, İslâmî kullanımda ise bunlara çok az rastlanır. İslâm topraklarında başlangıçtan günümüze kadar, hükümdar ailelerinki dışında, çok sınırlı ve yerel ölçekte olanlar istisna -ki bunlar da kanunla değil saygıdan dolayı ortaya çıkmıştır- hiç bir soy ünvanı yoktur.

Fakat İslâmî kullanım ayırımcılığı reddetse de eşitsizliği kabul eder - bazı durumlarda hatta zorlar. Özellikle üç tür eşitsizlik kanunla kurulmuş ve düzenlenmiş ve asırlar boyunca gelişmiştir- sahip ve kölenin, erkek ve kadının, Müslüman olan ve olmayanların eşitsizliği. Bunlar elbette ki üç farklı sınıflamadır, çakışabilir veya kesişebilirler ve bu sınıflardan birine veya diğerine dahil olmanın uygulamadaki etkileri zamana ve mekâna göre çok değişiklik göstermiştir. Prensipte statü eşitliği ve bununla birlikte güç (iktidar) uygulamasına her ne seviyede olursa olsun katılabilme hakkı özgür, erkek ve Müslüman olanların elinde olmuş, bu özelliklerden herhangi birine sahip olmayan köle, kadın ve kafirler dışlanmıştır.

Bu dışlamanın gerçekte zorlandığı sınır çok büyük değişiklikler göstermiştir. Bunların içinde uygulamada en az zorlananı ise köleler üzerindeki, güç kullanma yasağıdır. 9.yy.dan sonra köleler hükümet mekanizmasında gittikçe artan sayıda görülmüşlerdir, çünkü hükümdarlar emirlerini yerine getirmesi için zorla toplanan askerlerden çok köle askerlere güvenmeye başlamışlardır. Zaman içinde, askerî ve hükümet mekanizmalarında köle ordularını yöneten köle kumandan ve generaller baskın çıkmış ve örnek olarak verebileceğimiz iki durumda, Mısır ve Hindistan'da, kölelerin evlat edinilmesi yerine, alınmaları ve azat edilmeleri ile köle hanedanları daha çok gö-

rülmeye başlanmıştır. İslâm dillerinde "köle" terimi için zengin bir kelime hazinesi oluşmuş ve bunlar tarlalarda, madenlerde ve mutfaklarda durmaksızın çalışan yoksul işçilerden; ordulara kumanda eden, eyaletleri yöneten ve merkezi idareyi düzenleyen sultanın kölelerine kadar bütün köle nüfusunu bir bir isimlendirebilecek düzeye ulaşmıştır. Sultanın köleleri için kullanılan Arapça *memluk* ve Türçe *kul* [28] kelimeleri teknik açıdan "köle" anlamına gelişmelerine karşın esaret veya aşağılık değil, güç ve üstünlük çağrışımları taşımışlardır.

"Özgür"[29] anlamındaki İslâmî terimler 8.yy'a kadar öncelikle meşru, bazan da toplumsal öneme sahip olmuşlar ve kanunî açıdan özgür olan, köle olmayan anlamına gelmişlerdir. Ne "özgür" ne de "köle" terimleri siyasî bağlamda kullanılmıştır, "özgürlük" ve "kölelik" gibi yakından bildiğimiz terimlerin Batı'da vatandaşlık hakları ve zulmedici idare şeklinde metaforlar olarak kullanımı ise klasik İslâmî siyasal söylem dilinde bilinmemektedir. İslâm dünyasında da iyi ve kötü hükümet (idare) tartışmaları çokça yapılmış, fakat burada özgürlük değil adalet konusu ele alınmıştır.

Kadınlar ve gayri-müslimler, kölelerden biraz farklı bir konumdaydılar. Kanunî, toplumsal ve bir çok durumda da ekonomik açıdan özgür olan kadın veya gayri-müslimler, Müslüman bir köleden bile iyi durumdaydılar -fakat siyasal açıdan bu söylenemez. Gayri-Müslimler, ilke olarak, siyasetten (hükümet ve devletten) dışlanmışlardı. Müslüman toplumda ya *zımmî*, belirli bir statüye sahip olan sürekli mukim kişi, ya da *musta'zill*, gayri-müslim dünyadan gelen geçici mukim kişi olarak bir yer

28 : Kölelikle ilgili kurum ve kelimeler için bkz. IE^2, s.v. (R. Brusenvig'ın yazdığı) "Abd", (D. Sourdel, C.E. Bosworth, P. Hardy ve Halil inalcık'ın yazdıkları) "Ghulâm", (C.E.Bosworth'un yazdığı) "Kul", 'D. Ayalon'un yazdığı) "Mamlük" vs.

29 : "Özgür" ve "Özgürlük"le ilgili terimler için bkz. Lewwis, *Islam in History*, ss. 267-81; Lewis, "Serbestiyet", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi mecmuası*, x/1 (1984), ss.47-52; Modern Arapça kullanım için bkz. Ami Ayalon, *Language and Change*, s. 47, 52-53, 105-6, 125.

edinebiliyorlardı.[54] Bunlar her yönüyle belirli ve genelde tanınmış kanunî haklara sahiptiler, fakat siyasal haklardan yoksundular. İslâm literatürü, başlangıçtan günümüze kadar, kâfirleri siyasî makamlara veya daha genelde, "Müslümanların işlerini görme" konumuna getirmemek hususunda uyarı ve yasaklamalarla doludur. Bu uyarıların sıkça tekrar edilmesi, bunlara her zaman gerekli özenin gösterilmediğini ve gerçekten de, başlangıçtan beri gayri-müslimlerin hükümetin çeşitli kademelerinde görevlendirildiğini gösterir. Bununla birlikte, sadece idarî (karar verme yetkisi olmayan - çev.) ikincil görevlerle yetinmek zorunda kalmışlardır. Gayri-Müslimlerin gerçek güce sahip makamlara atanmaları son derece nadir olmuş ve böyle durumlar ortaya çıktığında da sert ve bazan da aktif düşmanlığın artmasına sebep olmuşlardır.

Toplumsal yapının tabanında ise, elbette ki gayri Müslim kadın köleler (cariyeler) bulunmaktaydı. Fakat özgür Müslüman kadınlar bile hayli avantajsız konumdaydılar ve saray entrikaları olarak görülen ve hoş karşılanmayan durumlar hariç siyasal mekanizmadan dışlanmışlardı. İslâm tarihinde "kraliçe"lere rastlanmaz, sadece Bizans'ta ve Avrupa'daki yabancı hükümdarlar için kullanılır. Müslüman hanedanlarının tahtlarına kadınların -kısa süre için- oturduğu bir kaç misal mevuttur, fakat bu bir dalâlet (sapma) olarak algılanmış ve bir suç gibi kınanmıştır.

Bu üç temel ayırımın her birinin ara sınıfları da vardı. Köleler ve özgür kimseler arasında azat edilmişler yani *mevlâ* (çoğulu *mevâlî*) yer almaktaydı. *Mevlâ* kölelikten kurtulmuş kişiydi ve her iki tarafa da yasaklar koyan eski efendisiyle belirli bir kanunî ilişki içindeydi. İslâm'ın ilk dönemlerinde bu çok önemli (manalı) bir ilişkiydi ve bu konumdaki kişiler oynadıkları önemli bir siyasi rolle apayrı bir toplumsal grubu teşkil ediyorlardı. Daha sonraları ise bu ilişki ve azatlılar grubu önemini yitirdi.

Müslim ve gayri-müslimler arasında bir düşman ve bir yabancı olarak görülen, daha önce de belirttiğimiz gibi, *zımmî* ve *müsta'zill* gibi diğer ara sınıflar mevcuttu. Erkek ve kadın arasında bile bir tür ara sınıf vardı; sadece harem ağası olarak bilinen bu kişiler harem ve selam arasında istedikleri gibi dolaşabiliyorlardı ve belli dönemlerde siyasal önem kazanmışlardı.

Tam manasıyla uygulanan hukuk özgür erkek Müslümanlar arasında hiç bir ayırım yapmazken, hayatın toplumsal, ekonomik ve bu nedenle de tamamen siyasi gerçeklikleri farklı bir durum arz ediyordu ve böylece literatürde, genel Müslüman nüfus arasında farklı katmanları belirten bir çok terim ortaya çıktı. Toplumun alt ve üst katmanlarını ayıran bir çok terim çiftinin en yaygın olanı kelime anlamı itibariyle "özel" ve "genel" anlamlarındaki *hassa* ve *âmme* [30] çiftidir. Bu terimlerden ilki, Batı'da ve diğer yerlerde değişik zamanlarda elit olarak bilinen *nomenklatura*'ya karşılık gelir; ikincisi ise nüfusun geri kalan kesimini kapsar. Shakespeare'nin tiyatroda birtakım elit zevklerden bahsederken söyledikleri bu manadadır, şöyle der: "Hatırlıyorum, oyun milyonları memnun etmedi; o genelin havyarıydı." (**Hamlet, II. perde, 2.sahne**).

Hassa'nın tam bir tanımı bizde (Batı kültürü-çev) yoktur. Bu terimden anlaşılan genelde, eğitim görmüş, hükümete yakın şehirli kesim yani siyasî, bürokratik ve askeri tabakalar ve de dinî makamları elinde bulunduranlardır. Bu, özellikle okumuş dinî ve katip diyebileceğimiz kesimleri kapsar; ulema bunların ilkini, bürokrasi de ikincisini temsil eder. Her zaman sarih olmamasına rağmen eğitim görmüş tüccarları ve toprak sahiplerini de kapsayabilmektedir. Özetle, şehirlerin kültürlü, az çok zengin tabakaları, soy ve evlilik yolu ile birbirine akraba olan, aynı sosyal dairelerde hareket eden ve genelde otoriteyle aynı ilişki içinde bulunan aileler bu kelimenin kapsamını teşkil eder. Bütün bunlarla *hassa* nüfusun cahil veya yarı cahil kit-

30 : IE^2, s.v. (M.A.J. Beg'ın yazdığı) "el-hâssa wa'l-'Âmme".

lelerinden kesin olarak ayrılır. Osmanlı döneminde, bir tarafta idareyi üstlenen siyasî, askerî, bürokratik ve dinî personelden oluşan tabaka ve diğer tarafta da nüfusun geri kalan kısmı olmak üzere, arşiv belgeleriyle de görüldüğü gibi daha kesin bir ayırım yapılmıştır.

İslâm'ın ilk dönemlerinde sıkça görülen diğer bir ayırım da *şerif* "asil" ve *za'if* "zayıf" arasındadır. *Şerif* terimi, temelde, İngilizce "noble" (asil) kelimesine iki yönden çok benzemektedir; birincisi soy itibariyle asil olmak, ikincisi de yüksek ahlâkî karaktere sahip olmaktır. Bu da'if "zayıf" ile çokça karşılaştırılır. Bazı durumlarda "şecere zayıflığı", yani iyi bir aileden gelmeyen manasında; diğer bazı durumlarda da açıkça "silahsız" manasında kullanıldığı da görülmektedir. Bir çok diğer toplumlarda olduğu gibi ortaçağ İslâm toplumunda da en önemli toplumsal farklılıklardan biri, sanki bir hak olarak silah taşıyanlar ve kanun, adet ve kullanım açısından silah taşımasına izin verilmeyenler arasında ortaya çıkmıştır. Bazı şahısların silah taşıdığı bir toplumda, silahsız kişiler tam ve gerçek manada zayıftırlar.

Klasik İslâmî dönemde *şerif* özel bir anlamda, Peygamber soyu için kullanılıyordu. Bu, İslâm'ın resmî olarak tanıdığı, tek *asil* soy *hali*ne gelmişti. Örneğin, Osmanlı Türk kayıtlarında Peygamberin neslinden gelenler her eyalette, şehirde ve köyde isimlerine göre listelenmişler ve bir çok vergiden muaf tutulmuşlardı. Benzer muafiyetler diğer bazı - fakat asla hepsini buna dahil edemeyeceğimiz- Müslüman devletler taarfından da uygulanmıştı. Bu muafiyetler de miras gibi nesilden nesile geçiyordu; fakat beraberinde, Avrupa aristokrasileri ile eşit tutabileceğimiz diğer muafiyetler veya ayrıcalıklar getirmiyordu. Bunlar, fetihlere veya konumlara veya güce değil, sadece Peygamberin soyundan olmaya dayanıyordu. Daha sonra Osmanlı döneminde, *şerif*ler başına kendilerinden bir vekilin veya başkanın geçtiği bir tür birlikler halinde teşkilatlanmışlardı ve

imparatorluk siyasetinde olmasa bile bazan kendi şehirlerinde önemli roller oynayabiliyorlardı.

Müslüman siyasi literatürü, hem yöneten hem de yönetilenlerin görev ve yükümlülükleri problemine büyük bir önem atfetmiştir. Bu tartışma üç ana konu üzerinde yoğunlaşır:

1- Hükümdarın seçimi, atanması ve başa geçişi;

2- hükümdarın tebaasına, tebaanın da hükümdara karşı borçlu olduğu yükümlülükler; ve bunların sonuc olarak ;

3- otorite ve itaatin kapsamı ve sınırları.

Bu üç husus üzerinde yazarlar arasında ve özellikle de hukukçular arasında fikir birliğine ulaşılmış önemli bir alan vardır. Birinci şık gözönüne alındığında hakim görüş şudur: hükümdar iktidarı meşru bir şekilde elegeçirebilmek için kanunda belirtilen gerekli bazı niteliklere sahip olmak zorundadır. Çeşitli ekol ve mezhepler arasında bu niteliklerin tabiatı hususunda görüş ayrılıkları vardır, fakat bu niteliklerin Allah'ın hükmü altında olduğu ve hükümdarın bu niteliklere sahip olma zorunluluğu üzerinde genel bir fikir birliği mevcuttur. Hükümdarın tahta çıkarken, kanunun emrettiği ve onayladığı bazı muameleleri yerine getirmek zorunda olduğunda da ayrıyeten fikir birliği vardır. Burada da izlenecek kaideler hususunda ekoller ve mezhepler arasınd farklılıklar mevcuttur, fakat izlenecek sıranın kabul edilen usule uygun olarak yapılması zorunluluğu üzerinde ve yeni bir hükümdarın başa geçmesinin, bireysel veya birlikte Müslümanlar adına hareket eden ve onu hükümdaları olarak tanıyan bazı nitelikli şahsiyetlerle hükümdar arasında yapılan bir tür anlaşma ile kanunî geçerliliğe ulaştığı üzerinde hepsi fikir birliğindedir. Bu anlaşmayla hükümdar, İslâm cemaatine ve bu cemaati oluşturan Müslüman bireylere karşı belli bir yükümlülükler altına girer. Tebaa'ya düşen ise hükümdara itaat görevini yüklenmektir.

Böylece, taraflar birbirlerine karşı sorumluluk altına

girerler ve karşı taraftan beklentileri vardır; Batı'da "haklar" olarak görülen çağdaş düşünceye en yakın olanı da bu beklentilerdir. Bütün hukukçular ve siyaset yazarları, tebaa'nın hükümdara karşı görevleri olduğu hususunda hemfikirdirler. Bu görevler, tebaa'nın birer Müslüman birey olması nedeniyle yüklendiği iyiyi yapmak ve emretmek, kötüden kaçınmak ve yasaklamak göreviyle doğrulanır ve aynı zamanda da aşılır. Otoritenin meşrulaştığı temel olan devletin varlığı ve tebaanın hükümdara borçlu olduğu itaatin sebebi, hep İslâm'ın temel hükümlerini yerine getirme ihtiyacından doğar ve hükümdara düşen de bunların yerine getirilebileceği uygun ortamın yaratılmasıdır, bu sebeple, bireyin bir Müslüman olarak dinî görevleriyle hükümdarın bir kulu olmasından doğan siyasi görevleri çatışamay girerse, bireyde hakim olması gereken görev bir Müslüman olarak yüklendiği görevlerdir.

Belli bazı temel ilkelerde genel fikir birliği vardır. Hükümdarın yükümlülükleri hem dinle hem de uygulamayla ilgilidir. Onun en baş görevi, elbette ki, Kutsal Hukuka (şeriat) riayet etmek ve onu icra etmektir. Bunu başarmak için de İslâm devletinin ve cemaatinin dünyadaki çıkarlarını güvenceye almak zorundadır- Sınırların savunulması veya genişletilmesi, kafirlere karşı savaş yürütülmesi, kamu mülklerinin idaresi ve devlet gelirlerinin toplanması ve harcanması, adaletin yerine getirilmesi ve iç güvenliğin sağlanması.

Hükümdar ve tebaanın beklentileri bir çok hukukçu tarafından tanımlanmıştır - bazan da hayli uzun birşekilde. Bazı belli temel ilkeler üzerinde umumi fikir birliği mevcuttur. Hükümdarın bir bütün olarak İslâm cemaatine karşı birbirinden ayrılamaz bir çok görevi vardır: Onun menfaatlerini korumak, onu düşmanlara karşı savunmak, onun davasını yükseltmek; hükümdarın ayrıca inanan bireylere karşı da sorumluluğu vardır: Bu dünyada onun iyi bir Müslüman olarak yaşamasına ve böylece kendisini sonraki hayata hazırlamasına imkân

vermek. Hükümdar bu hizmetlerine karşılık, tebaasının itaatini günahtan başka her şey için yönlendirme yetkisine sahiptir. Tebaanın görevi, çerçevesi bu şekilde tanımlandığı ve sınırlandırıldığı gibi itaat etmektir. Beklentisi ise, hükümdarın yükümlülüklerini yerine getirmesi ve tebaasına -genellikle söylendiği üzere- adaletle hükmetmesidir.[31] Adalet fikri, hükümdarın bir taraftan Allah'a bir taraftan da tebaasına borçlu olduğu görevlerin tartışılmasında ana temayı teşkil etmiştir. Adaletin tanımı dönemler, asırlar, ülkeler, ekoller ve hatta hukukçular arasında değişiklik göstermesine rağmen adaletin iyi bir hükümdarın mihenk taşı olduğu temel ilkesi benimsenmiştir hep. Adalet, itaatin karşılığı; *zulm*un[32] de karşıtıdır.

Burada yine, itaatin sınırları ve yaptırımları sorusu karşımızı çıkmaktadır. Yaygın bir görüş şudur: Sınırları koyan Allah olduğuna göre, tecavüzün ne olduğunu ve nasıl cezalan-

31 : *'Adl* kelimesi, "doğru (müstakim)", "düz, musavi", "dengeli" anlamları çağrıştıran bir kökten, ilk dönemlerde "adalet" anlamı kazanmıştır. Kur'an ve hadislerde sıkça geçmektedir. Bir hadiste Hz. peygamber şöyle demiştir: "Bir saatlik bir adalet, altmış yıllık ibadetten daha iyidir.". başka bir hadiste şöyledir: "Allah'ın en sevgili ve ona en yakın kulu adil bir imamdır; en kötü ve hüküm gününde en şiddetli bir şekilde cezalandırılacak olan da zalim bir imamdır (Gazali *Fadâ'ih al-Bâtiniyye*, ed. Abdurrahman Bedevî [Kahire, 1964], s.204); cf. Ebu Yusuf, terc. Lewis, *Islam*, cilt 1, s. 159.

Büyük bir literatür, adaletin tanımı ve önemine ayrılmıştır. Gazâli şöle der "Adaletin, *zulm*den ayrılması sadece *şeriat* ile mümkündür; Allah'ın *dîni* ve Peygamberiin *şeriatı* her gelenin ve gidenin (hükümdar) amacı ve mabetidir." (Gazali *Fadâ'ih al-Bâtiniyye*, s. 205). Daha sonraları ortacağ ve modern dönemin başlarında, *'adl* kelimesi esas manasına yani "denge" ve "eşitlik" anlamlarına daha yakın olarak kullanılıyordu ve toplumun her katmanının kendine uygun yerde ve görevde olduğu bir durumu belirtiyordu.

Osmanlılarda, özellikle başa geçişlerde sultanların yayınladığı özel bir tür *ferman* olan *adaletname*lerde, bütün tebaaya adil davrar. lacağı, özellikle de fakir ve güçsüzlerin gözetileceği ve hükümet görevlilerinin zulmünden korunacağı ilan ediliyordu. Bir çok *adaletname* Halil İnalcık tarafından yayımlanmıştır, *Belgeler* ii (1965), ss. 49-145. Osmanlı hukukunda *zulm* konusu için bkz. Ahmet mumcu, *Osmanlı Hukukunda Zulüm kavramı*, (Ankara, 1972).

19. yy.'ın başlarında Mısır'lı şeyh, Paris'te Fransız'ların (siyasi) özgürlük fikriyle tanışır ve bunu okuyucularına *hurriyya* olarak tanıtıp, bunun müslümanlıktaki adalet ve eşitlikle aynı anlamda olduğunu belirtir.

32 : Bir çok ortaçağ metninde, özellikle de 8. ve 9. yy.'lardaki radikal heyacan döneminde yazılanlarda, kötü hükümete karşı hareketlilik istenirken bunun anlamıyla ilgili bazı be-

dırılması gerektiğini belirleyecek de Allah'tır. Hükümdara itaat etme zorunluluğu vardır. Siyasetin ilk kuralı budur ve bu kural kötü ve zalim bir hükümetin bile anarşiden daha iyi olduğu savıyla desteklenmiştir. Genelde dinî eserlerden çok edebî eserlerde rastlanan ve çokça tekrarlanan bir özdeyişe göre hükümdar zalim olsa bile tebaası sabretmeli ve tahammül göstermelidir. Zamanı gelince ahirette hem hükümdar suçlarının cezasını çekecek ve hem de tebaası sabrından dolayı ödüllendirilecektir. Olayı dinî yönden ele alan yazarlar bu kadar merhametli, belki de pragmatik, bir zalim hükümet görüşüne katılmazlar. Daha çok, hükümdara dünyadaki gücünün (iktidarının) sınırlarını, daha açığı itaatin de sınırları olduğunu hatırlatmakta ısrar ederler. Bununla ilgili iki *hadîs* sıkça söylenir. Bu hadislerden birine göre, Peygmber şöyle demiştir: "Yaratıcıya karşı gelen (sınırı aşan) bir yaratığa itaat etmeyin." Diğer bir hadise göre ise: "[Allah'a karşı] sınırı aşanlara hiç bir şekilde itaat etmeyin" yani günahta itaat etmeyin. İkisinin de anlamı açıktır. Eğer hükümdar Allah'ın kanunlarına zıt bir emir

---

lirtiler de verilir. Böylece 738'deki bir ayaklanmayı idare eden Zeyd b. Ali şöyle anlatır: "Seni, Allah'ın kitabına, Peygamberin sünnetine, zalimlere karşı kutsal savaş ilan etmeye ve gururu kırılanları savunmaya, bundan yoksun bırakılanları ödüllendirmeye ve ganimeti savaşa katılanlar arasında eşit bölüştürmeye, zalimlerin yaptığı yanlışları düzeltmeye, uzun süre savaşanları geri çağırmaya, bize engel olan ve haklarımızı hiçe sayanlara karşı ehl-i Beyt'e yardım etmeye davet ediyoruz." (al-Taberi, *Tarih*, vol.2, ss. 1687-88). Ortaçağ Arap yazarları tarafından sıkça rivayet edilen bir başka metinde, daha iyi işler başarmak ümidiyle Ümeyyelere karşı Abbasi ihtilalini destekleyen ve sonuçlardan tamamen hoşnudsuz kalan, hayal kırıklığına uğramış bir ihtilalcinin şikayetleri anlatılmaktadır: "Önceleri paylaşılan ganimet, şimdi zenginlerin eline geçti; meşveretle oluşturulan liderlik, şimdi rast gele oldu; önceden cemaatin seçimiyle başa geçilirken, şimdi hanedanların eline geçti. Keyif verici şeyler ve müzik aletleri dul ve yetimlerin hisselerinden alınır oldu. *Zımmiler* [gayri-müslimler] müslümanların üzerinde yetkili kılındı ve kötülük yapanlar her yerde işlerin idaresini ellerine aldı." (İbn Kuteybe, *'Uyûn el-Ahbâr*, ed. Ahmed Zaki el-Adawî, cilt 2 [Kahire, Hicri 1343-48 [M.S. 1925-30)], s.115). Arap edebiyatının en büyük yazarlarından biri olan el-Cahiz, takriben 840 yılında uzun bir zulüm ve isyan tartışmasında, kendisinin kötü hükümet (idare) tanımını da ortaya koymaktadır: "Bu (kötü) hükümdarlar....rehine alırlar....bir arkadaş için arkadaş, akraba için akraba (tutarlar); iyileri korkutur, kötülere cesaret verirler, adam kayırma ve kaprisle, güçten dolayı kibirle, halkı küçük görerek, tebaaya istibdat uygulayarak ve nezaketten uzak bir şekilde ilhamda bulunarak idare ederler" (el-câhiz, *Resâ'il*, ss.295ff).

verirse, tebaanın itaat etme görevi geçerliliğini kaybeder. Bazıları daha da ileri giderek, itaat etmeme hakkından ve hatta görevinden bahsederler. Bu hakkın veya görevin tanımı ve hangi noktada yürürlüğe gireceğinin tayin edilmesi İslâmî siyasal düşünce ve hayatında en temel meselelerden birini teşkil etmektedir.

4. BÖLÜM
SAVAŞ ve BARIŞ

Batılı zihinlerde İslâmî siyasal düşünce ve uygulamayla birlikte hatırlanan en yaygın fikirlerden birisi kutsal savaştır. İslâm, Batılılarca, başlangıçtan beri hep saldırgan ve hakikaten savaşçı bir din olarak, Müslümanlar da kendi inanışlarını ve kanunlarını silah zoruyla yaymaya çalışan fanatik cengaverler olarak algılanmışlardır. Bu nedenle, klasik Arapça kullanımda kutsal savaşa karşılık gelecek bir terimin olmaması hayret verici görülebilir. Elbette ki, savaş anlamına gelen bir kelime, *harp* ve mücadele etmenin (savaşmanın) farklı tür ve icralarını anlatan bir çok kelime mevcuttur. Kutsal kelimesi karşılığı olarak, *mukaddes* bulunmaktadır. Fakat karşılaştıracak olursak klasik kullanımda çok nadir olduğunu ve İslâmî çağrışımlardan çok genelde Yahudiler ve Hristiyanlarla ilgili bağlamlarda ortaya çıktığını görürüz. Kur'an'da, Musa'nın yanan çalıların önündeyken, üzerinde durduğu kutsal toprak (Tuva vadisi - çev.) (XX, 12; LXXIX, 16); Tanrı'nın, İsrail'in oğullarına vaad ettiği Kutsal Ülke (Arz-ı Mukaddes veya Beyt-i Mukaddes-Çev.) (V-21); ve daha sık olarak da aynı kökten gelen diğer bir formda, Kutsal Ruh (Ruh'ul Kudüs) olarak (Allah'tan gelen haber) (II, 87; II, 253; V, 110; XVI, 102) görmek mümkündür. İslam'da bazı yer veya mevkilere dinî önem atfedilmesi de önemli bir yer tutar ve bir çok "kutsal yerler" vardır.

Bunların içinde en mukaddes olanları ise Mekke'de bulunan Kâ'be ve Medine'de bulunan Hz.Peygamberin kabridir, fakat buralarda kullanılan terimler genellikle *k-d-s* "kutsal" kökünden değil de *h-r-m* "yasak" kökünden türetilmiştir. *Hram* çok eskilere dayanır ve anlamı, saygıyla karışık korku ve dokunulmazlık çağrışımları da verir.[1]

Bu kutsal yerlerin bazıları, Müslümanların değil fakat Batılıların "kutsal adam" veya "aziz" dedikleri saygı duyulan mahalli şahsiyetlerin kabirleridir. "Yakın olmak" anlamındaki bir kökten gelen, *velî* bu anlamda kullanılan İslâmî bir terimdir. Aynı kökten, güç ve otorite, yani egemenlik odağına (merkezine) yakınlık bildiren bir çok terim türetilmiştir. Fakat "aziz" için bu, elbette ki, Tanrı'ya yakınlık bildirir.

Bazı yerlere dini önem atfetmek İslam dünyasında yaygın olmasına rağmen, genelde hayattaki şahsiyetlere ve insanların fiillerine (amellerine) Müslümanlar böyle bir önem atfetmemişlerdir. Özellikle de "kutsal" sıfatıyla birlikte oluşturulan tamlamalar ve "savaş" ismi klasik İslâmî metinlerde görülmez. Bunların çağdaş Arapça'da kullanımı son zamanlara rastlar ve yabancı menşelidirler.

---

1 : Mekke ve Medine'ye verilen isim *Harameyn* idi. *hâdim el-Harameyn*, "iki kutsal şehrin hizmetkarı" ünvanı açıktan açığa ilk olarak Selahaddin tarafından kabul edilmiştir. Bu ünvan arasıra Mısırlı Memluk sultanları tarafından da kullanılmış ve hicazın fethinden sonra Osmanlı sultanlarının da kullandığı bir ünvan haline gelmiştir. Osmanlı hanedanının yıkılmasıyla bu da ortadan kalkmış, fakat son zamanlarda Suudi monarşisi bu ünvanı yeniden canlandırmıştır.

*Hrm*nin diğer türevleri arasında şu kelimeleri sayabiliriz: *harîm* (*harem*), evin kapalı, iç kısmı; *harâm*, kanunsuz, tabu; *hurmâ*, hürmet; *muhtaram*, muhterem; *ihrâm*; *tahrîm*, yasak, yasaklama; *muharrem*, eski Arabistanda savaşmanın yasak olduğu ilk ayın adı.

Gerek Arabistanda, gerekse de Arabistan dışında kutsal yerler genel olarak *Haram* olarak adlandırılmıştır. Bunların en bilinenleri Kudüs'de bulunan Mescid-i Aksa'nın ve Taş kubbe4nin bulunduğu alandır. Bu şehrin adı olarak Arapça *al-Kuds*'ün kullanılması daha sonralara rastlar. Peygamber ve O'ndan hemen sonraki dönemle ilgili kaynaklarda buranın ismi *Iliyâ'* olarak ya da tamamını verecek olursak *Iliyâ' medinat beyt el-makdis* olarak geçmektedir. Romalıların 2. yy.da bu şehre verdikleri isim *Aelia* idi, onlar da "Aelia, mabed şehri" olarak atıfta bulunuyorlardı. Daha sonraları isim kısaltılarak *Beyt ül-Makdis*, ve de *Kudüs* halini aldı. Bunun, eski İbranice'deki *Bayt ha-Mikdas* ve [*Ir ha-*] *Kades*le benzediği açıktır. Daha fazla bilgi için bkz. IE^2, s.v. (S. D. Goitein'in yazdığı) "Kuds".

Bununla birlikte "kutsal hukuk" gibi "kutsal savaş" tercümesi de bir dereceye kadar çarpıklıktır, diğer bazı atıflar gibi bu da hiç bir şekilde saf bir icat değildir. "Kutsal savaş" ve "kutsal hukuk" tercümelerinin her ikisi de belli bir gerçeklik temeline dayanır. Batılı kullanımda "kutsal" sıfatının "hukuk" kelimesini nitelemesi zorunludur, çünkü Batı'da başka kaynaklara dayanan başka hukuk türleri de mevcuttur. İslâm'da ise böyle bir tamlama sadece tekrardır. Hukuk *şeriat*tır ve başka hukuk yoktur. Allah'tan geldiği için zaten kutsaldır ve insan uydurması değildir, Allah'ın insanoğluna gönderdiği değişmez emirlerin bir ifadesidir.

Kutsal savaş düşüncesinin, Allah'ın tayin ettiği bir savaş şeklinde anlaşılması şeriata dayandırılır. Bu şekilde tercüme edilen terim, Arapça'da kelime manası itibariyle "gayret etmek" "uğraşmak", "mücadele etmek" anlamlarına gelen *cihâd* kelimesidir. Kur'an'da ve daha çok Hadislerde, her zaman olmasa da genelde "Allah'ın yolunda" kelimelerinden sonra kullanılmıştır ve genellikle de "sürekli mücadele etmek" olarak anlaşılmıştır. Büyük *hadîs* kitaplarının hepsinde *cihâd*la ilgili bölümler vardır ki buralarda askerî anlamı ağır basar.[2] Aynı

2 : Savaş ve barışla ilgili kanunlar şu iki kitapta uzun uzadıya tartışılmıştır: Macid Huduri, *War and Peace in the Law of Islam* (Baltimore, 1955); Muhammed Hamidullah, *Muslim Conduct of State* 7. baskı (Lahor, 1977)

19.yy'da, Batılılaşma reformlarının etkisiyle, savaşın icrasi ile ilgili tavırlarda belli bir değişim olduğu söylenebilir. Fakat daha eski kavram ve uygulamalar uzak İslam Ülkelerinde hala sürmeye devam etmiştir. Örneğin 1896'da Afganistan Emiri Abdurrahman, o zamana kadar o bölgede Kafiristan olarak bilinen, gayri-Müslimlerin yaşadığı eyalete *Cihad* açmıştır. Bu topraklar fethedilince, orada yaşayanlarda zorla İslam'a döndürüldüler ve bu eyaletede Nuristan ismini verdiler. 19. yy'da Avrupa'nın sömürgeci yayılımına karşı direnişler çoğu yerde dini niteliğe bürünmüştür, örneğin Fransızların Cezayir'i, Rusların Dağıstan'ı ve İngilizlerin Batı Hindistan'ı işgal etmeleri, hep *cihad* ilan eden dini liderlerin direnişiyle karşılaşmıştır. Afrika'nın Müslüman kesiminde daha çarpıcı örneklere rastlanmaktadır: Sudan Mehdi'si gibi. 1912'de Cyrenaica'daki Senusi lider İtalyan'lara karşı *cihad* ilan etmiştir. Afrika'da, İslam'ı kabul etmeyen Zencilere karşı, bunları esir alma ve satmayı meşrulaştırmak için de tekrar tekrar *cihad* ilan edilmiştir. İslam Hukukunda, Müslüman devletin koruması altında bulunan hiç bir müslüman ve hatta hiç bir gayri - Müslim kanunen esir alınamaz, sadece kutsal savaşta ele geçirilenler köle yapılabilir. *Cihad*, kanunen geçerli köleler için tek kaynak olduğundan dolayı, her köle baskınına

şey klasik *şeriat* hukuku kitapları için de geçerlidir. Bazıları *cihâd*ın askerî olmaktan çok ahlâkî ve ruhî manada anlaşılması gerektiğini savunmuşlardır. Bu tür savlar bazan Şii din alimleri tarafından ve daha sıkça da 19. ve 20.yy.larda modernist ve reformistler tarafından ileri sürülmüştür. Bununla birlikte, din alimlerinin, fakihlerin ve muhaddislerin büyük bir çoğunluğu *cihâd* yükümlülüğünü askerî manada anlamışlar ve bu şekilde izah edip, uygulamışlardır.

Hukuk kitaplarında savaşın başlaması, icrası ve sona erdirilmesi; esirlere ve fethedilen yerlerdeki ahaliye nasıl davranılacağı; düşmanın menkul veya gayrimenkul mallarının elden çıkarılması, ganimetin ele geçirilmesi ve dağıtımı gibi çok özel sorunların üstesinden gelebilmek için detaylı kanunlar çıkarılmıştır. Hükümlerde, ahlâkî değer ve ölçülere açık bir önem atfedildiği görülür, fakat bunları *cihâd*ın ahlâkî ve ruhî izahıyla bağdaştırmak oldukça zordur.

Cihâd, Müslümanların inançlarının temel emirlerinden biri, Allah'ın bütün Müslümanlara vahiy yoluyla lyüklediği bir zorunluluktur. Saldırı savaşlarında, bu bir bütün olarak Müslüman cemaatin vazifesidir (*farz-ı kifâye*); savunma savaşlarında ise her yetişkin erkek Müslümanın şahsî sorumluluğu haline gelir (*farz-ı ayn*). Böyle durumlarda, hükümdar seferberlik ilan edebilir (*nafir 'âmm*). *Cihâd* yükümlülüğünün temeli vahyin evrenselliğine dayanır. Allah'ın kelâmı ve mesajı bütün insanlık içindir; bunları kabul edenlerin görevi, kabul

---

bu ad verilmiştir. Bu uygulama Müslüman hukukçuların, özellikle dezenci hukukçuların çokça karşı çıktıkları bir konu olmuştur. Bkz. *Salves and Salvery in Muslim Africa*, cilt 1.; *İslam and the Ideology of Enslavement*, ed. J.R. Willis (Londra, 1984).

Bu dönem, Osmanlıların 1914'te Müttefik ittifakına karşı ilan ettiği başarısız *cihad* ile son bulmuştur. İngiliz, Fransız ve Rus ordusundaki Müslüman askerleri, üstlerine karşı ayaklandırmayı amaçlayan bu *cihad* tamamiyle başarısız olmuştur.

Bundan sonra eski kavram kullanılmaz olmuş ve bir süre içinde itibarını yitirmiştir. Bu arada, Müslüman alimler barışçıl görünüşlü ve İslam inancını yaymaya ve kafirleri döndürmeye yönelik yeni bir *cihad* kavramını tanımlamaya ve bir düzene sokmaya çalışıyorlardı. Bu şekilde, *cihad*ın askeri yönü gizleniyor ve savunmacı olarak gösteriliyordu.

etmeyenleri ikna etmek veya en azından boyunduruk altına almaktır. Bu yükümlülük, zamana ve mekâna bağımlı değildir. Bütün dünya İslâm'ı kabul edene kadar, ya da İslâm devletinin gücüne boyun eğene kadar bu mücadele sürecektir.

Bu gerçekleşene kadar, dünyanın iki kutuptan oluştuğu kabul edilir: Müslüman idaresi ve İslâm hukukunun hüküm sürdüğü *dâr-ül İslâm*; dünyanın geri kalan kısmını kapsayan *dâr-ül Harb*.[3] Bu ikisi arasında ahlâki açıdan gerekli, hukuken ve dînen mecburî, İslâm'ın kâfirler üzerinde nihaî ve kaçınılmaz zaferine kadar sürecek bir savaş hali vardır. Hukuk kitaplarında bu savaş halinin, anlaşma veya mütarekeler yolu ile, gerekli görüldüğü hallerde durdurulabileceği yazılıdır. Savaş bir barış anlaşmasıyla değil ancak nihaî bir zaferle sonuçlandırılabilir.

Müslümanlara *cihâd*da önderlik edecek kişi İslâm devletinin hükümdarıdır. Klâsik dönemlerde bu kişi halifeydi; daha sonraları ise sultan veya emir bu işi yürütmüştür. İslâmî meşruluk ve adalet kavramlarının, askerî gücün acımasız gerçekliklerine uydurulup zayıflatıldığı dönemlerde hukukçular, *cihâd* yükümlülüğünün her tür hükümet ve rejim değişikliklerine rağmen ortadan kalkmadığını ve gerekli gücü o anda elinde tutan hükümdarın bir borcu olduğunu dikkatli bir ısrarla belirtmişlerdir. Hz. Peygamber'in söylemiş olması ihtimal dahilinde olmamasına rağmen ona atfedilen bir söz şöyledir: "*Cihâd*, emîriniz dindar veya günahkar olsa ve hatta büyük günahlar işlese de sizin için bir zorunluluktur" (farzdır). *Cihâd*ta tebaanın normal bir görevi olan itaat, fiilî silahlı desteğe dönüşür.

İslâm devletlerinde, mücadelenin değişik şekillerini ve mücadeleye girişenleri anlatan, çoğu Arapça, bir çok terim vardır. *Mücâhid* ve *cihâdî* bunlara örnek olarak gösterilebilir.

3. Bkz. EI^2, s.vv. (A. Abel'in yazdığı) *Dâr al-Islam* ve *Dâr al-Harb*

Cihâdî terimi sıfat olarak ve çağdaş kullanımda "askerlikle veya savaşla ilgili" anlamında görülmektedir. *Cihâd* elbette ki sınırda yürütülmekteydi ve sınır bölgelerinde yaşayıp İslâm'ın büyük bir alana yayılmış sınırlarını savunan, düşman bölgelerine gruplar halinde akınlar veya baskınlar düzenleyerek savaş yapan öncüleri anlatan bir çok özel terim vardı.[4]

1830 Fransız işgalinden sonra Cezayir'den Fransa'ya buradan da İngilizce'ye geçen *razzia* kelimesinin anlamı Oxford English Dictionary'de şöyle verilmektedir: "Afrika'da Muhammed taraftarlarının uyguladığı işgal, yağma, esir alma v.s. amaçlarla yapılan düşmanca bir saldırı, akın veya baskın." Bu kelimenin tarihi aşağı yukarı aynı anlamlarda kullanıldığı *gazve* ve *gaza* şekilleriyle İslam öncesi Arapça'ya dayanır. Bu kelimenin etkin ortaç hali olan *ghâzî*, Türkçe'de *gazi*, "gazada yer alan", Müslüman sınır savaşçıları için kullanılan teknik bir terim haline gelmiş, sonraları da anlam genişlemesiyle, kâfirlere karşı savaşta yararlılıklar gösteren Müslüman hükümdarların aldığı veya onlara verilen bir şeref ünvanı ol-

4. Klasik Arapça kullanımında sınır bölgelerini, burada yaşayan ve savaşanları anlatan bir çok terim vardır. Bizans ile Hilafetle idare edilen imparatorluklar arasında kalan Suriye ve Irak'ın kuzey ve de Türkiye'nin güney bölgesi *el- Avâşim* (çoğul *al- aşima*) yani"(kadın)koruyucu) olarak biliniyordu. Çağdaş Arapça'da *al- aşima* bir ülkenin başkenti anlamına gelmektedir. Bölgenin ileri karakolları (kaleleri) *al- thughûr*, yani" çatlaklar" veya "açılışlar" olarak adlandırılıyorlardı. Bu terimler, daha sonraları diğer sınır bölgeleri için ve hatta belli bazı kıyı bölgeleri*thughûr bahriyya* için de kulanılmıştır. Bkz. EI[2], s.v. (M. Canard'ın yazdığı) "Al - Avâsim" ve EI[1],s.v. (E. Honigmann'ın yazdığı) " Al -Thughur" "Bağlamak, tutturmak" anlamındaki bir kökten gelen *ribat* terimi, militan bir grubun üyeleri tarafından, aşağı yukarı askeri bir düzen içinde, takviye edilmiş bir tür manastır anlamında Kuzey Afrika'da yaygınca kullanılmıştır. Fransızca *marabout*ve bir hanedanlık ismi olan Almoravids (11. asrın sonlarında 12. asrın başlaında Fas'ın büyük çoğunluğunu ve Müslüman İspanya'yı idare eden ve Berberi sınır savaşçıları düzeninden dinsel açıdan esinlenilerek ortaya çıkan bir hanedan) den gelen etken ortaç halindeki *murabıt* kelimesiyle adlandırılıyorlardı. Bu askeri manastır, hem Doğu hem de Batı Hristiyan dünyası tarihiyle belli bazı parelellikler taşımaktadır. İslam öncesi döneme ait Farsça terim olan *marz*, "sınır" ve *marzbân*, "sınır bekçisi" terimleri Farsça kullanımda hala bulunmaktadır, fakat çoğunlukla İslamî bir içeriği yoktur.

Türkçe *uç* kelimesi, Osmanlının ilk dönemlerinde kullanılmıştır, örneğin kendisini *uç beyi* olarak tanımlayan ilk Osmanlı hükümdarlarının ünvanlarında bunu görmekteyiz. Sınır savaşçıları için kullanılan en yaygın terim *gazi* idi.

muştur. Özellikle, İslâm'ın Avrupa'daki (sarsılmaz) kalesi ve ileri karakolu olan Türkiye'de çokça hem Osmanlı sultanları hem de cumhuriyetin ilk reisi Atatürk tarafından kullanılmıştır.[5] 1974'te Türk basınında, o yıl Kıbrıs harekâtına katılan askerleri tanımlamak üzere, yeniden ortaya çıkmıştır.

Diğer bir tür düşmana karşı ortaya çıkan diğer bir savaşçı türü de *fedai*dir. İlk olarak Ortaçağın sonlarında kullanılmış ve şimdi de yeni bir rağbetle karşılaşmıştır. Kelime anlamı itibariyle "başka biri için kendi hayatını isteyerek ortaya koyan kimse" manasına gelir. Dağdaki İhtiyar olarak bilinen İsmailî Lider'in İran ve Suriyedeki ajanlarının bu manasıyla benimsedikleri bir terimdir. Bu ajanların görevi önemli kişileri korkunç bir şekilde öldürerek efendilerinin düşmanlarını sindirmekti; bu görevlerden canlı dönmek ise adetleri değildi. Böylece Haçlıların Levant'tan (Doğu Akdeniz Kıyılarından) geri getirdikleri "assassin" (-bir hükümdar veya siyasetçiyi- siyasî veya ödül amacı için öldüren kişi, katil- çev.) kelimesiyle Batı dillerine bir kelime daha girmiş oldu. İslâm dillerinde ise amacı için kendinin ve hatta başkalarının hayatını kurban etmeye hazır, kendini tamamen buna adamış kişi çağrışımı yapan bir terim olmuştur.[6]

---

5. *Gazi* kökünün bu konuyla ilgili bir içerik kazanması muhtemelen Hz. Peygamber dönemine rastlamaktadır ki o dönemde Hz. Peygamberin önderliğindeki Medine cemaatinin üstlendiği saldırı ve diğer askeri seferler için kullanılmıştır. Daha sonraları, *gazi* terimi, sınır savaşçıları, fanetikler ve Anadolu, Mezopotamya, Orta Asya, Hindistan ve diğer bölgelerde İslam'ın sınırlarını genişletmek için savaşan kader savaşçıları için de aynı şekilde en yaygın terim haline gelmiştir. Osmanlıların ilk dönemlerinde bir şeref ünvanı ve liderlik iddiası taşır duruma gelmiştir. Orhan Bey, 1337'ye ait bir kayıtta, kendini "sultan, gazilerin sultanının oğlu, gazinin gazi oğlu..ufukların uç beyi" olarak tanımlamaktadır. Yaklaşık olarak 1402 yılında yazan Osmanlı şairi Ahmedi bir gaziyi şöyle tanımlamaktadır:" Allah'ın dininin bir aleti, yeryüzünü çok tanrılık pisliğinden arıtan Allah'ın bir hizmetkarı..Allah'ın kılıcı."

6.Bkz. B. Lewis, *The Assassins: A Radical Sectin I slam* (Londra 1967, Yeni baskı Newyork 1987). Kendilerini *Fedai* olarak adlandıran 1859'daki Türk suikastçileri hakkında bkz. Uluğ İğdemir, *Kuleli Vakası Hakkında Bir Araştırma*(Ankara, 1933) ve Lewis, *Emergence of Modern Turkey*, s. 151-52

13.yy'da, Suriye'de Memluklar'ın, İran'da Moğollar'ın Assassinleri bastırmasından sonra bu terim kullanımdan kalktı. 19.yy.'ın ortalarında sultana karşı olan bir suikastçiler grubunun ortaya çıkmasıyla bu terim Türkiye'de yeniden canlanmış ve o zamandan beri İran, Arap ülkeleri ve diğer başka yerlerde ortaya çıkan bir çok grup tarafından kullanılmıştır.

İlk günlerde, İslâm'ın uzun vadede değil de yakın gelecekte tüm dünyaya yayılacağı hususunda şüphe duyulacak hiç bir sebep görülmemiştir. Müslüman Arap orduları nefes alma hızıyla Arabistan dışına çıkmışlar batıda Atlantik doğuda Hindistan ve Çin'e ulaşmışlardır. Dönemin iki büyük imparatorluğu Pers ve Bizans'la başa çıkmak zorunda kalmışlardır. Birini tamamen yıkmış ve fethetmiş, diğirini ise iyice bozguna uğratmış ve en zengin eyaletlerinden bazılarını elinden almışlardı. O dönemde söylenen bazı sözler, Allah'ın verdiği, İslâm'ın tüm dünyaya yayılması görevinin yakında tamamlanacağı inancını açıkça yansıtır. Bununla ilgili, Hz. Peygamber'in bir hadisinde şöyle dediği rivayet edilir: "İstanbul elbette ki fetholunacaktır. O'nu fethedecek amîr ne mümtaz, O'nu fethedecek ordu ne muhteşemdir". Çıkışı ilk dönemlere rastlayan fakat uydurma olduğu açık olan diğer bir hadiste ise Hz. Peygamber daha da ileri gider ve düşüşü yakın olan İstanbul'u Roma'nın izleyeceğini söyler.

9.yy'ın başlarında, Müslümanlar bunun hemen gerçekleşebilecek bir iş olmadığını farkederler ve o dönemdeki yaygın dinî ve efsanevî hikayelerde bunun uzun vadede, hatta yeni bir kurtarıcının gelip inananları bu zorluktan kurtaracağı bir dönemde gerçekleşebileceği anlatılmıştır. Bundan sonra ise, Müslümanların sınırların ötesindeki güçlerle ilişkilerin tabiatı ve icrası ve sınırlarla ilgili algılayışlarında önemli değişiklikler olmuştur.

Savaş, bazı durumlarda, hukukî bir zorunluluk oldu-

ğundan dolayı, düzenlemelerde hukuk çerçevesinde yapılmıştır. Müslümanlar başlangıçtan beri savaş kurallarını oluşturmakta ve mümkün olduğunda da uygulamakta güçlük çekmişlerdir. İlk dönemlere dayanan bir metinde M.S. 632 yılında halife Ebû Bekir'in bu konularda ordularına şöyle talimat verdiği rivayet edilir:

"Ey insanlar! Size uymanız gereken on kural emrediyorum; bunları iyi öğrenin!

Ganimetin azını ya da çoğunu yanlış işlerde kullanmayın, bu emanete hıyanet etmeyin. Çocukları, ihtiyar erkekleri ve kadınları öldürmeyin. Hurma ağaçlarını kökünden sökmeyin, yakmayın ve meyveli ağaçları kesmeyin. Yemek için olanı hariç, koyunları, inekleri, develeri boğazlamayın. İnzivaya çekilmiş insanlara rastlayacaksınız; onları kendi hallerinde yalnız bırakın ki gayelerine ulaşsınlar. Size yemek ve çeşitli yiyecekler verecek insanlara rastlayacaksınız. Eğer onlara icabet ederseniz, yediklerinizin üzerine Allah'ın adını anın. Başlarının tacını (tepesini) traş ederek, başlarının etrafında bir saç şeridi bırakanlara rastlayacaksınız. O kafaları kılıçlarınızla vurun.

Allah'ın adıyla gidin, Alah sizi kılıçtan ve vebadan koruyacaktır".[7]

Öyle gözüküyor ki Ebu Bekir'in keşişlere karşı bir tavrı yoktu, fakat onların başlarının tepesini ve sakallarını traş etmelerinden hoşlanmıyordu.

Hukukçular *cihâd*ın icra ediliş tarzını içeren bu ve benzeri konuları uzun uzun tartışmışlardır. Düşman hükümdarların elçileri de dahil olmak üzere bütün elçilerin hakları ve dokunulmazlıkları başlangıçtan beri hep tanınmış ve *şeriat*ta yer almıştır.[8] Hz.Peygamberin hayat hikayesi, Medine etrafındaki

7. Taberi, *Tarih*, cilt1., s. 1850, İngilizce ter. için bkz. Lewis, *Islam*, cilt 1., s. 213.

8. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, s. 149-52; Kuduri, *War and Peace*, ss. 239-50

Arap kabileleri ile yürütülen karmaşık diplomatik olaylarda, karşılıklı gönderilen bir çok elçi örneği ile doludur. Elçi anlamında birçok kelime kullanılmıştır, fakat öyle gözüküyor ki *sefir* [9] kelimesinin, İngilizcedeki "ambassador" yerine önce Arapça'da sonra Farsça'da ve daha sonra da Türkçe'de kullanılmasına kadar bir kaç asır boyunca hiç bir kelime bu konuda özelleşememiş, teknik bir terim haline gelememiştir. Bu kelime günümüzde de kullanılmaktadır.

Geleneksel Müslüman hükümdarlar ülkeleri dışında belirli merkezlerde sürekli elçilikler açmamış, profesyonel elçiler atamamışlardır. Sadece ihtiyaç duyulduğunda elçi gönderilmiştir. Mesajı yerine ulaştırıp, ülkeye geri dönen elçiler yüksek memuriyetlere atanmışlardır. 16. yy.dan itibaren Osmanlı başkentinde sürekli yabancı elçiler kabul edilmişlerdir, fakat sultanlar 18.yy'ın son yıllarına kadar yurt dışında ne sürekli elçilikler kurmuşlar ne de diplomatlar atamışlardır.

İlk olarak İtalya'daki çoğunlukla ticaretle uğrşan şehir devletlerinden, sonra da daha büyük Avrupa ülkelerinden gelen Avrupalı konsoloslar Akdeniz'in Doğu kıyılarındaki ve Kuzey Afrika sahillerindeki limanlarda çok uzun zamandır tanınıyor ve Memluk dönemlerinden beri, alıntı bir kelime olan *gunsul* adıyla biliniyorlardı. Konsoloslar bir rehine, aslında daha çok bir güvence olarak görülüyorlardı, çünkü aynı zamanda temsil ettikleri cemaatin "başı" niteliğini taşıyorlardı. 15.yy.da bir Arap yazarı bu durumdan şöyle bahseder: "Konsoloslar, Frankların başı her cemaat için bir rehinedirler. Eğer bu cemaatlerden birisi İslâm'a karşı bir alçaklık yaparsa bunun hesabını konsolosları verir." Aslında, yabancı konsoloslara karşı resmen bu şekilde davranılması çok nadir olmuştur. Çoğunlukla, yabancı ticaret toplumları da yerli *zımmi*ler gibi,

9. Osmanlı ve diğer Türkçe kullanımda *sefir*, çoğunlukla bunun dengi olan *elçi* ile yer değiştirmiştir. Elçi ise "ülke", "halk" veya "devlet" anlamındaki *el* veya *il* kelimesinden türemiştir. Bu anlamdaki diğer terimler arasında Arapça *kaşid* ve Türkçe *yalvaç* de sayabiliriz.

İslâm'a karşı çamur atmak gibi anlaşılabilecek fiillerden kaçınmaya büyük özen göstermişler ve konsoloslara da kendi meşguliyetleri ile uğraşmalarına izin vermişlerdir. Osmanlı İmparatorluğunda, Avrupa'daki uluslararası kuralların kabuluyle, sefirler (ambassador) ve konsoloslar (concul), bir istisna hariç, diğer ülkelerdeki emsalleriyle aynı statü ve muameleye tabi tutulmuşlardır. Osmanlı imparatorluğu ile bir Avrupa devleti arasında savaş patlak verdiği zaman, tekrar barış tesis edilene kadar bu ülkenin resmî temsilcilerinin, genellikle Yedi Kule zindanlarında (Kalesinde), göz altına alınmaları bu tek istisnayı teşkil etmiş ve bu uygulama uzun zaman sürdürülmüştür.

İslâm'ın siyasal diline doğrudan doğruya uygunluk açısından, savaş ilân etmenin meşru olduğu düşmanların hukukî olarak sınıflandırılması önemlidir. Bunlar dörde ayrılır: Kafirler, haydutlar, asîler, dinden dönenler.[10]

Bu dört sınıfın içinde, uygulamada her zaman olmasa da ilke olarak, en önemli olanı kafirlerdir. *Cihâd*, kâfirlere karşı ilân edilir; hukukçuların ve tabi ki tarihçilerin, yabancılarla, topluma dışarıdan dahil olanlarla ve düşmanlarla olan ilişkilerin tartışmasında en çok ilgilendikleri bu gruptur. Boyunduruk altında olmayan kafirler, tanım gereği, düşmandır. *Dar-ül Harb*in bir parçası oldukları için, bunlara *harbî* diye atıfta bulunulur. Müslüman hükümdara boyun eğen, Müslümanların koruması altına giren ve Müslüman devlete kelle vergisi ödeyen kişi *zımmî*dir; bu açıdan *harbî* ile *zımmî* arasında belirgin bir fark vardır. Müslüman otorite altında belli bazı görev ve imtiyazlar verilerek Müslüman devlet ve gayri-Müslim bir cemaatin lideri arasında bu cemaate belli bir statünün bahşedildiği anlaşmaya *zimmet* denirdi ki aynı zamanda *zımmî* terimi de buradan türetilmektedir.

10. Hamidullah, *Muslim Conduct of State* , ss. 173; Kuduri *War and Peace* ss 74

Harbî ve *zımmî* arasında bir de *musta'zill* [11] vardır, bu harbînin özel bir türüdür yani Müslüman bir ülkede bir süre için geçici bir ziyaretçi olarak kalan harbîdir. Musta'zillere güvenli bir idare bahşedilmiş, kendi dinlerine göre ibadet yapmalarına izin verilmiş, kelle vergisinden ve *zimmî* lere uygulanan yetkisizliklerden muaf tutulmuşlardır. Ayrıca *zimmî*lere verilen özerkliğin bir benzerini yaşayabilirler ve kendi milletinden olanlarla, kendi hükümdarlarının atadığı bir konsolosun idaresi altında özerk bir cemaat kurmak için bir araya gelebilirlerdi. *Musta'zill*lere böyle bir isim verilmesinin sebebi Müşlüman otoritelerin *harbî*lere verdiği giriş ve süreli ikâmet için *emân*a, "güvenli idare" sahip olmasındandır. *Emân*ın tek bir bireye kişisel olarak verildiği durumlar da olabiliyordu. Ayrıca yabancı bir devlete bahşedildiği, bu devletin de seyahate çıkan vatandaşlarına bu ayrıcalığı dağıtabildiği müşterek *emân*larda vardı. Orta Çağ'ın sonlarında Venedik, Ceneviz ve diğer Hristiyan devletlerinden gelen mukim Avrupalı tüccar cemaatlerinin gelişmesi bu sayede mümkün olmuştur.

Hukukçulara göre, İslâm dünyası ve kafirlerin dünyası arasında doğal ve sürekli bir ilişki açık veya gizli savaştı, bu nedenle barış veya antlaşma diye birşeyden söz edilemezdi. Bununla birlikte, ateşkes ve geçici ittifaklar yapılabilirdi, hukukçular Kur'an'da bile buna örnek buldular. Ateşkes anlamındaki hukukî terim, "sakinlik" veya "sessizlik" anlamındaki bir kökten gelen, *hunda*dır. Ateşkes veya anlaşma için diğer bir terim de *sulh*tur.[12] Bunun, Kur'an'da mülkiyet üzerindeki tartışmalarda uzlaşma veya anlaşma anlamında kullanıldığı görülür, bu anlamını sonraki İslâmî hukukta da muhafaza etmiştir. İslâmî hukuk ve kullanımda fethedilen toprak ve

11. Hamidullah, *Muslim Conduct of State* , ss. 76-79; Kuduri *War and Peace* ss 162-69, 245-46, ; EI^2, s.v (J. Schacht'ın yazdığı) "Aman"

12. Düşmanlıkların son bulmasıyla ilgili kanunlar için bkz. Hamidullah, *Muslim Conduct of State* , ss 263-74;
Kuduri *War and Peace* ss 133-37.

halkların statüsü, belli önemli açılardan, İslam Yurduna (darül İslam çev.) *'anavatan*, yani "kuvvet kullanarak" veya "'savaş yolu ile" mi yoksa *sulhan* yani "anlaşma yolu ile", uygulmadaki anlam ile "haklardan vazgeçerek " mi dahil olduğuna bağlıdır. Bu son terim *sulh* formunda daha çok geleneksel Bedevî hukukunu anlatır, genellikle kabileler arasındaki kan davalarında bir uzlaşmaya varıldığını ifade eder. Osmanlı metinlerinde *sulh*, genellikle hükümetler arasında yapılan bir tür barışı temsil eder.

Barış anlamındaki en yaygın Arapça kelime, diğer bir çok dillerde de genelde bilinen, *selâm*dır.[13] Bu kelime Kur'an'da bir çok yerde geçmektedir ve bütün Müslüman dillerinde günlük konuşmalarda çok sıkça kullanılmaktadır. Bununla birlikte, kullanıldığı yerler genelde siyasî olmaktan uzaktır. Müslümanların kullandığı şekliyle *selâm* hem bu dünyada hem de ahirette barış; yani dünyada sükûnet, ahirette selâmet ifade eder. *Selâm-u 'aleykum* "barış üzerinize olsun", bütün Müslümanlar arasında çok yaygın bir karşılama sözüdür ve Allah'ın rahmeti (bereketi) ve kutsamasıyla çoğu zaman birlikte kullanılır. Hz.Peygamber'in Magna Yahudilerine ve Ayla Hristiyanlarına yazdığı iddia edilen mektuplar bu selâmlamayla bitmektedir.[14] Bununla birlikte, çok önceleri *selâm*'ın sadece Müslümanlar arasında kullanılmasının ve gerekitğinde, konuşmada ya da yazıda, gayri-Müslimlere hitab ederken başka selâmlama türlerinin benimsenmesinin daha iyi olacağı şeklindeki bir prensip hemen herkes tarafından kabul edilmiştir. Müslüman diplomasisinde *selâm* her zaman için, savaş halinde bile olunsa, Müslümanlara hitab ederken kullanılmıştır; ittifak halinde bile olsalar, gayri-Müslim hükümdarlara hitab

13. Bkz. EI[1], s.v (C. van Arendonk'un yazdığı) "salam" Osmanlılarda *selam* sadeçe selamlamak anlamındadır. *sulh* konusunda bkz. Meninski, ss. 2980-81.

14. Diğer mektup örnekleri için bkz. Hamidullah, *Majmû'at al- Vathâ'ik al- Islamiyye li'l- ahd al- Nabavî va'l- khilâfa al- Râshida* (Kahire, 1958)

ederken hiçbir zaman kulanılmamıştır. Dost olan gayri-Müslim hükümdarlar için yaygın uygulamada, Kur'an'da geçen, Musa'nın Firavun'u selamlarken söylediği şu sözlerden esinlenilmiştir: "Barış (selâm) doğru yolu (Allah'ın yolunu) izleyenlerin üzerine olsun" (XX, 49). Aynı deyim, Hz. Hz.Peygamber'e atfedilen gayri-üslimlere yazılmış mektuplarda da görülür; 8. yy'ın ilk dönemlerinde Mısır'daki Hristiyan vergi memurlarıyla iletişimde kullanılan papirüsler üzerindeki Arapça yazılarda da aynı hitaba rastlanır. Daha sonraları, Müslüman devletlerin temyiz mahkemelerinde kullanılan standart bir deyim haline geldi. Bu hitabı kullananlar, *selâm*ın sadece Müslümanlar ve İslâm'ı benimseyenler için olduğu prensibine uydular. Hitab edilenler içinse, kibar bir karşılama görünümü arzetti.[15]

Selâm, bu şekilde, dinî bir çağrışım yaparken, –aslında bizzat İslam kelimesi de aynı kökten türemiştir- bir yandan da bazan daha dünyevî "güvenlik" veya "emniyet" anlamı da taşımaktadır. Bununla birlikte, klasik siyasî veya hukukî bağlamlarda genel olarak savaşın sona ermesini ifade etmede kullanılmamıştır. Arapça kullanımda savaşın sona ermesini anlatmak için tercih edilen, bazı bağlamlarda hâlâ kullanılan terim, kısıtlı bir süre için ateşkes yapma çağrışımı da vermesine rağmen *sulh* terimi olmuştur. Bu nedenle, çağdaş Arapça tarih ders kitaplarında, hiçbir İslamî menfaat ya da grubun yer almadığı tamamen Avrupalı barış antlaşmaları bile genelde *sulh* terimiyle ifade edilmiştir. Örneğin, *sulh utrecht*, *sulh versailles*. Tahminen son yy.da *sulh* ve *selâm*ın Arapça'daki kullanımı önemli bir değişiklik geçirmiştir. Klasik kullanımda

15. Müslüman ve Hristiyan monarklar arasında gönderilen mektupların ve bunların çağdaş tercümelerinin karşılaştırılması, orjinallerindeki her zaman kibirli ve bazan da saldırgan dilin tonlamasının git gide yumuşama eğliminde olduğunu gösterecektir. Dolayısıyla, mektup gönderilenler ve onların dostları için kullanılan "kafir" teriminin yerine "Hristiyan" geçebilmektedir ve bir sadakat ve teslimiyet isteyen bir öğüt, dostluk ve iyi ilişkiler için bir rica şekline girebilmektedir. Bazı örnekler için bkz., Susan A. Skilliter, *William Harborne and the Trade With Turkey* 1578-1582 (Londra, 1977).

savaşın karşıtı olarak "barış" anlamında sadece *sulh* kullanılıyordu. Çağdaş Arapça'nın başlangıç dönemlerinde *sulh* anlamı, gitgide "savaştan barışa geçiş" olarak sınırlandırılmıştı-yani, barış yapma işlemi ya da barışın onaylanması-; fakat, aynı dönemde siyasî bağlamda kullanılmayan *selâm* daha geniş ve genel manada *savaş hali*nin zıddı olan *barış hali*"anlamını yüklenmiştir.[16] Daha sonraları ise selâm Arapça'da yaygın uluslararası uygulamaya daha da yaklaşarak uluslararasında barış halini anlatan terim olarak kabul edilmiştir.

Anlamlarında bir takım değişiklikler olmasına rağmen her iki terim de kullanımda kalmaya devam etmiştir. İngilizceye yaklaşık olarak "covenant" (sözleşme) diye tercüme edilen, eski metinlerde *'ahd* olarak geçen bir tür uyuşma hali ile düşmanlıklara ara verildiği de olmuştur. İslâmî siyasal deyimlerde *'ahd* çokça kullanılmıştır, en sık kullanıldığı yer ise bir hükümdarın, kendisi daha hayattayken atadığı halefiyle hükümdar arasındaki bir tür anlaşmayı belirten *velî'ahd* deyimidir. Zımmi ve gayri-Müslim devletlerde yapılan anlaşmalar için de kullanılmıştır. Bazan da *emân*ın eş anlamlısı olarak kullanıldığı görülür.

Bazı hukukçular -genelden ayrı olarak- *Dâr-ül Harb* ile *Dar-ül İslâm* arasında *Dar-ül Ahd* veya *Dar-ül Sulh*[17] denen gayri-Müslim hükümdarların bir çeşit Müslüman uyruğu altında bir dereceye kadar özerk bir idareyle kendi halklarını kendi vasıtaları ile yönettikleri ara bir bölgenin varlığını da kabul ederler. Özerkliğin ve bağımlılığın derecesi tarihteki uygulamalardan bilindiği gibi büyük ölçüde değişebilmektedir. Vakanüvistler M.S. 657'de Mısır'ın Arap valisinin Hristiyan

16. Tolstoy'un *War and Peace* (Savaş ve Barış) adlı eserinin, bir birinden farklı Arapça tercemelerinde *el- Harb ve's -Selam* olarak çevrilmiştir. Bu hususa dikkatimi çektiği için Sasson Somekh'e teşekkür etmek isterim.

17. Bkz. EI^2, s. vv. (Halil İnalcık'ın yazdığı) "Darül ahd" ve (Armand Abel'in yazdığı) "Darül Sulh".

Nubia krallığı ile yaptığı söylenen bir anlaşma metnine sahiptirler. Hukukçuların *locus classicus* olarak gördükleri bu anlaşma ile Nubiahlar, Müslümanların bir tür koruması altına girmiş ve belli yükümlülükler almışlardır. Bunlara, Müslüman bir vali atanmamış ve kelle vergisi de toplanmamıştır. Fakat yıllık bir haraç ödemeyi temel bir yükümlülük olarak kabul etmişlerdir. Müslüman hukuku, Müslüman devletin özgür tebaasını köleleştirmeyi kati olarak yasakladığı için böyle bir uygulama, Müslüman veya *zımmî* olsun, herkes için büyük avantajlar sağlamaktaydı. Nubian anlaşması, Müslüman vakayinamellerde *pakt* olarak bilinir; bunun latince *pactum*dan veya "pact"tan (anlaşma-pakt) türetilmiş bir kelime olduğu açıktır. Bilindiği kadarıyla, bu terim Müslümanların kelime haznesine girememiş, fakat sadece bu kelime için kullanılmıştır.

Daha kuzeyde, Ermeni prensleri topraklarını ve özerk idarelerini ellerinden çıkarmadan Ümmeye halife Muâviye ile bir anlaşma yapmayı başarmışlardır. Yüzyıllar sonra, Osmanlıların Güneydogu Avrupa'ya yayılmaları sırasında, bu toprakların Osmanlı İmparatorluğuna eklenmesi safhasında *Dar-ül Ahd* statüsü verilmiştir. Benzer şekilde, Osmanlıların bu topraklardan geri çekilmesi esnasında da bazan bu statü bağımsızlığa giden yolda bir durak olmuştur.

Hukuk kitaplarına göre, Müslüman devletin hukukî olarak savaş ilân edebileceği iki tür Müslüman düşman vardır: Haydutlar ve asiler. Eşkiyalar, soyguncular (yol kesenler), korsanlar ve benzerleri de dahil olmak üzere genelde haydutlara, belli önemli farklılıklar olmasına rağmen, asiler gibi davranılır ve aynı şekilde savaşılırdı. Bunları el-Mâvardî (Ö.1058) beş kısımda değerlendirmiştir:

1- Onlara karşı savaşmak ve öldürmek caizdir, fakat firardakilerin peşine düşmek caiz değildir.

2- Cinayet işleyenlere, tamamen yok etmek üzere savaş

ilan etmek caizdir, fakat asilere karşı böyle bir yok etme savaşı yürütmek caiz değildir.

3- Haydutlar, asilerin aksine, savaşta aldıkları kan ve mal gibi şeyler için alıkoyulabilirler(ele geçirebilirler)

4- Yakalandıklarında tahkikat için hapsedilebilir, fakat yakalanan asiler hapsedilemez.

5- Bunların topladığı vergiler meşru değildir, çalınmış sayılır; bu vergileri ödeyenler hazineye halâ borçludurlar ve hasımlarından ödedikleri vergiyi geri istemek zorundadırlar.

Şimdi bu farklılakların genel mahiyetini (manasını) açıklayalım. Buradaki amaç, canilerle, belli mücadele haklarına sahip rakip bir gücün silâhlı adamlarını ayrı tutmaktır. Böyle bir sınıfı tarif etmek üzere "asi" teriminin kullanılması, hukuk uzmanlarının yaşadıkları hayatın açık gerçekleri ile hukukun hükümleri manasında nasıl bir çelişkiye düştüklerini; ve hukukun kesin izahına bakıldığında olmadığı ve olmayacağı söylenen durumlar için nasıl bir hukuki düzenleme ve adli bir onay sağlamaya giriştiklerini göstermesi açısından ilginç bir örnek teşkil eder. *Şeriat*ın siyasi ve anayasal hükümlerine göre tek Müslüman devletin idaresinde, tek Müslüman hükümdarın yönettiği bir tek Müslüman cemaat vardır. Savaş, ateşkes, barış ve genelde dış ilişkilerin hukukî tartışması tamamen Müslüman Devlet ve Gayri-Müslim Devlet çercevesinde yapılır. Gayri-Müslim devlet sayısı birden çok olabilir; fakat ilke olarak tek Müslüman devleti vardır. Hakikaten, İslâm toplumunun ve devletinin birliği teoride sıkı sıkıya korunmasına rağmen, 8.yy'ın ortalarından sonra uygulamda kaybolmuştur. Çoğunlukla birbiriyle sataşma bazanda savaş halinde olan bir çok farklı Müslüman devleti ortaya çıkmıştır. Bu gerçeği meşru çerçeveye oturtmaya duyulan şiddetli ihtiyaç asiler hukuku ile giderilmiştir. Asi, yani *bâgî*, hukuk kitaplarında da tartışıldığı gibi adi bir isyancı veya ihtilalci değildir. Ama hukuk kitap-

larında bunların bu halife dışında bir Müslüman hükümdarı temsil edebileceği görülmektidir. Müslaman asiler aslında tam mücadele haklarına sahiptirler. Bazı hukuk kitaplarına göre sadece savaş alanında öldürülebilirler. Dinden dönenlerin aksine, bunlara hoşgörü ile bakılabilir; kafirlerin aksine, bunlar yakalandıklarında hapsedilemezler yada fidye için tutulamazlar. Asi rejimler yenilgiye uğradıklarında, gayri-Müslim devletlerin aksine, haraç ödeme zorunluluğunda değillerdir ve ele geçirilen asi malları eğer devlete ait ise alınabilir ve kullanılabilir. Özel mülkiyete saygı gösterilmeli ve mümkünse iade edilmelidir. Müslüman asi bir reisin atadığı bir kadı'nın ataması geçerlidir ve onun verdiği kararlar da meşru ve geçerlidir. Asi otoritelerin topladığı vergiler meşru olarak toplanmıştır ve vergi yükümlülerden tekrar toplanamaz.

Bütün bunların amacı açıktır. Eğer örgütlü bir grup kendi iktidarını kurabiliyorsa, halifenin egemenliğini reddedebilmelerine rağmen, yine de Müslüman bir otoritenin gerektiği bütün konularda hareket etme ve başkalarına yetki verme gücüne sahip meşru ve geçerli bir Müslüman hükümet meydana getirirler. Sünni halifelik var olduğu müddetçe, gerçekte bütün Müslüman hükümdarlar tarafından tanınan, itibarî bir egemenliğe sahipti. Halifelik devrinden sonra, Müslüman dünyada herkesin tanıdığı tek otorite kalmamıştır. Her bir Müslüman hükümdar için, en azından bunların büyükleri için, bizzat kendisi İslâm'ın temsilcisi ; komşuları ve rakipleri ise örgütlü asilerdir. Gerçek manası bütün Müslümanların başı olan hükümranlık ünvanı kullanan Müslüman monarkların lâkaplarında (kraliyet ünvanları) da bu görülebilir. Bölgesel ve etnik ünvanlar ise bu lâkaplarda doğrulayıcı detaylar olarak yer alırlar; bunları lakapların ister en önüne koyun isterseniz tek tek ele alın asıl kullanılış amaçlarının rakipleri küçümsemek olduğu ortaya çıkacaktır. Türkiye Sultanı ve İran Şahı gibi ünvanları hiç biri kendisi için kullanmamış, fakat (küçüm-

semek için) diğerine böyle atıfta bulunmuştur.

Görüldüğü gibi, Müslüman asilere karşı savaşmak meşru idi fakat *cihâd* değildi. Benzer şekilde Müslüman asilerle anlaşma yapmak ta kanunî idi ve bu tür anlaşmalara saygı gösterilmeliydi, fakat bunlar Dar-ül Harb hükümdarları ile yapılan ateşkeslerle aynı nitelikte değildir. Bu çifte ayırım, Osmanlıların bir yandan Avrupa'nın Hristiyan güçleriyle, diğer yandan da, en büyük rakipleri, İran'ın Şii şahlarıyla yaptıkları savaşlarda ve bu iki tür düşmana karşı savaşın durdurulduğu anlaşmalardaki farklı tavırlarda açıkça görülebilmektedir.

Hem arşivlerdeki hemde yayımlanmış serilerdeki Osmanlı antlaşmaları (*Mu'ahada* Türkçe *muahede*) kolleksiyonları Osmanlı hükümeti ile değişik Avrupa güçleri arasında imzalanmış antlaşma ve uzlaşma metinlerini itina ile korumaktadır. Fakat bunların içinde, Avrupalı uygulamaların benimsendiği çağdaş dönemlerin başlarına kadar olan bazan çok daha önemli, İran şahlarıyla varılan barış antlaşmaları yoktur. Kanuni Sultan Süleyman ve Şah Tehmâsp arasında 1555'te yapılan Amasya barışı [18] iki ülke arasındaki ilişkilerde büyük önem taşıyan bir olaydır. Ve her iki tarafın da vakayinamelerinde iki taraflı bir antlaşma olarak temsil edilmez; antlaşma olarak görülebilecek bir belge de ortada yoktur. Elimizde olan, iki hükümdarın üzerinde antlaşmaya varılan konuları içeren fermanları niteliğinde yazılmış karşılıklı mektuplardır-veya daha katî olmak gerekirse tek yanlı ifadelerdir. Her Müslüman hükümdar kendini meşru ve dolayısıyla İslâm'ın yegâne hükümdarı olarak gördüğü için, Müslüman hükümdarlar söz konusu olduğundan bu tür anlaşmalar sadece tek yanlı olarak görülebilir. Varlığı tanınan ve karşılıklı işlerin yürütülmesinde kutsal hukukun temel alındığı gayri-üslim devletler söz ko-

18. Amasya antlaşması için bkz. Peçevi, *Tarih*, (İstanbul,Hicri 1283) ss. 336 ff; Hammer, *Hist. Emp. Ott* (Osmanlı İmparatorluğu Tarihi), c. 6.(İstanbul, Hicri 1264),s.485 metin için bkz. Feridun, *Munşeat-i Selatin*, c.1,ss.507-12, burada Şah'ın "niyaz mektubu" ve sultanın cevabı zikredilmektedir.

nusu olduğunda ise çift yanlı ilişkiler kurmak ve hatta yazılı anlaşmalar yapmak mümkündür. Müslüman rakipler ve komşular, en iyisinden, örgütlü asiler olarak görülebilir.

Müslümanların çok yanlılık (multilateralism) ve çok merkezçilik (polycentrism) yorumu gelişememiş ancak Avrupa etkisi üstün çıkanca bunlar benimsenmiştir. Hiçbir zaman bunlar tartışılmamıştır. Osmanlı imparatorluğu Vezir-i Azam-ı Said Halim paşa 1917 yılında "bir Müslümanın anavatını *şeriat* ın hâkim olduğu yerdir" [19] demiştir. Bu yakınlarda ise Ayetullah Humeyni "İslâm'ın hududu yoktur" diye bir açıklama yapmıştır. Fakat bu söz yeni İslâm anayasasında Cumhurbaşkanı olacak kişi İran doğumlu ve İran kökenli olmalıdır şeklinde bir madde koyulmasına engel teşkil etmemiştir.[20]

Gayri-Müslim devletlerle yapılan özel bir tür antlaşmadan da burada bahsedebiliriz- bu kapitülasyonlar [21] olarak bilinir, bununla Osmanlı ve diğer bazı Müslüman topraklarındaki yabancı mûkim cemaatlere Osmanlı yasalarına bağlı olmama ayrıcağılı tanımıştır. Bu terimin çağdaş çağrışımı "teslimiyet" manasında kapitülasyondur ve kapitülasyonlar Avrupa'nın emperyalist yayılımı sırasında güçlülerin zayıflara zorla kabul ettirdiği eşit olmayan anlaşmalara bir örnek olarak görülmektidir.

Bununla birlikte, Orta Doğu kapitülasyonlarının temeli tamamen farklıdır. Bu terimin teslimiyetle (surrender) bir ilgisi yoktur, aslında Latince *capitula* dan türer ve bu anlaşmaların metinlerinin içindeki bölüm başlıklarını belirtir. Bunların

19. Mahmut Kemal İnal, *Osmanlı Devrinde Son Sadrıazamlar* (İstanbul, 1940-53), s. 1892 adlı eserde anlatılmaktadır.

20. Anayasanın 9. bölümü(113-32.maddeler) Cumhuriyet başkanı ile ilgilidir. 115. maddede uygunluk şartları anlatılmaktadır, ilk şart "İran kökenli ve İran uyruklu" olunmasıdır.

21. Kapitülasyonlar hakkında çok fazla materyal vardır. Müslümanların, bunları nasıl algıladığı hususunda, bkz. EI^2, s.v. (J. Wansbrough, Halil İnalcık, A.K.S. Lambton ve Baer'in yazdıkları) "İmtiyazat"

tarihi Avrupaların değil Müslümanların hakim olduğu, İslâm devletlerinin güçlerinin zirvesine eriştiği ve Avrupalı tüccarlar ve onların temsilcilerinin mütevazi ricacılar olduğu döneme kadar uzanır. Bu tür anlaşmaların bilinen en eski örnekleri, 12.yy'da, Müslümanların haçlıları bozguna uğrattığı ve defettiği; Avrupalı tacirlerin, Müslümanların elindeki, Müslüman Akdenizin limanlarında kalmalarına izin verdiği ve bu tacirlere karşılıklı faydalı faaliyetleri yürütebilmeleri için ihtiyaç duydukları kolaylıkların verildiği döneme dayanır. Ticaretle uğraşan Avrupalı devletlerin antlaşma, Müslüman hükümdarların ise ferman olarak algıladığı bu tür ihtiyaçlar Kuzey Afrika, Mısır, Türkiye, İran ve diğer yerlerdeki Müslüman hükümdarlar tarafından onaylanmıştır. Osmanlılarda *ahdnam* olarak bilinen bu kapitülasyonlar bir tenezzül ifadesi olarak sultanlar tarafından bahşedilmiştir. İmparatorluktaki yabancı tüccar cemaatlere verilen bu hak ve imtiyazlar *zımmî* cemaatlerin özerkliğinin ve *musta'zill* statüsü bahşedilen ortaçağ Müslümanlarının *emân* uygulamasının mantıki bir uzantısıdır. Avrupa devletleri ve Müslüman imparatorluklar arasındaki gerçek güç ilişkisinin değişmesi uzun sürmedi, kapitülasyonlarla bahşedilen imtiyazlar kötüye kullanıldı (aşağılacı tarzda genişletildi) ve bu imtiyazların verdiği yasalara tabi olmama hakkı can sıkıcı ve külfetli bir hale sokuldu.

Savaş yapılması meşru olan dördüncü grup dinden dönenlerdir. Bunlarla yapılan savaş, eşkiya ve asilerin aksine, kafirlerle yapılan savaş gibi *cihad* mertebesindedir. İslâm'ı hiç bir şekilde kabul etmeyenlere *kâfir* denir. Dinden dönen kişi ise *mürtedd*, daha önce Müslüman hayatı sürmüş veya Müslüman olmuş ve sonradan İslâmı terkedip başka bir imanı benimsemiş veya daha yaygın olduğu üzere, atalarının imanına dönmüş kişidir. Bu şu manaya gelir, mürted Müslüman devlete olan sadakatini terketmiştir ve dolayısıyla savaş açılması meşru, hatta mecburi bir düşman haline gelmiştir. Bu terime siyasi

önem (mana) veren, yaygın şekilde kişilerden çok topluluklar için kullanıldığı bu son anlamıdır.

Mürtedlere karşı savaş sorunu Hz.Peygamber'in vefatından sonra, bazı Arap kabileleri Hz. Peygamber'e gösterdikleri sadakat ve saygıyı yeni atanan halifeye nakletmeyi reddetdiklerinde ortaya çıktı. Putperestler (kafirler) Hz. Muhammed'le yaptıkları anlaşmanın O'nun ölümüyle kendiliğinden yürürlükten kalktığını savunuyorlardı. Müslümanlar ise bu kabilelerin İslâm cemaatinin bir parçası olduğunu ve İslâm cemaatinin yeni liderini tanımayı reddetmekle bunların mürted ve düşman haline geldiğini savunuyorlardı. Bu kabilelerin kuvvet zoruyla sadakate zorlandığı savaşlar Müslüman vakayinamelerinde *Ridde* veya irtidad [22] savaşları olarak bilinir. Bu savaşlar ve bu savaşların ortaya çıkardığı, Müslüman hükümdarların faaliyet ve idareleri, irtidada karşı hukukî davranış tartışmalarının çoğu için delil teşkil edecek metinlerin; ve de mürted olarak görülen hükümdarlar ve varlıklara karşı davranış için emsal veya modellerin çıkış noktası olmuştur.

Dolayısıyla, imanını terk eden bir Müslüman sadece bir mürted değildir; böyle kişiler haindir ve hukuk bunların layıkınca cezalandırılmalarını emreder. Hukukcular dinden dönen kişilerin idam edilmesi gereği ve mürted devletine karşı savaş yapılması üzerinde anlaşmaya varmışlardır.

Mürtede karşı mücadele (savaş) kuralları, kafirlere karşı mücadele kurallarından çok daha şiddetlidir. Bunlara hoşgörü veya güven idaresi verilemez ve bunlarla ateşkes veya anlaşma yapmaya da izin verilmez. Yakalananlar savaş esiri değildir. Bir *zımmî* niteliği kazanamaz, ayrıca *cihâd* da ele geçirilenler gibi bir köle olmayı, hayal bile edemez. Önündeki tek seçenek tekrar dine dönmektir, aksi takdirde onu bekleyen ölümdür.

22. Mürtedlere karşı yürütülen savaşlarla ilgili kanunlar hakkında bkz. Hamidullah, *Muslim Conduct of State*, ss 174-77; Kuduri, *War and Peace*, ss. 149-52 ve *Islamic Law of Nations*, ss.195-229.

İslâma geri dönmeyi seçerse, irtidad halindeyken işlediği suçlar affedilecek ve el koyulan malları- veya ondan geriye ne kaldıysa- ona geri verilecektir. Diğer düşmanlarla paylaştığı tek savaş hakkı, statüsü ve dokunulmazlığı hukuken tanınan bir elçi göndermektir.

İrtidat, İslâm tarihinde son derece nadirdir ve rejimlerin veya ülkelerin irtidatı ise daha da nadirdir. Bununla birlikte, irtidat suçlamaları bu kadar az görülen bir şey değildir. Hatta 9.yy'ın başlarında bile, el-Câhiz : "Din alimlerinin dindarlığı, kendileriyle aynı görüşte olmayanları kafir olarak suçlamaktan ibarettir"şeklinde bahseder. El-Gazâli (Ö.1111) İslâm ve kabul edilmiş doktrinlere karşı çıkanlar (heteredoXy) arasındaki ayırım ölçütünü ele aldığı bir yazısında onlardan nefretle (küçük görerek) bahseder:"Bunlar Allah'ın kullarına engin rahmetini azaltmaya kalkanlar ve cenneti küçük bir ulema takımının dışındakilerden esirgeyenlerdir.)[23] der ve din adamlarının, rakip ve muhaliflerine karşı *tekfîr* birisini *kâfîr* olmakla ihtam etmek - kelimesini kullandıklarını ekler. Gazali, *kâfir* olan bir Müslümanın mürted olduğunu ve irtidatın, beraberinde ciddi kanunî sonuçlar getirecek bir ağır ceza suçu olduğunu belirtir. Bu nedenle, bu tür değişmeler iyice düşünmeden yapılmamalıdır.

Rejim ve hükümetlere karşı olan irtidat suçu ise elbetteki bunlardan çok daha önemlidir. İslâm tarihinde bu tür suçların büyük bir siyasî proplem haline geldiği iki dönem vardır. Bunların ikisi de İslâm'ın doğduğu Orta Doğu topraklarında yabancı, yani gayri Müslim işgalcilerin hakim olduğu, çok büyük etkiler yarattığı ve İslâm'ı uygulayan (Müslüman olduğunu söyleyen) fakat kendilerinden önceki imansız efendilerin bir çok yöntem ve adetlerini benimseyen yönetici sınıfının ortaya çıktığı zamanlarda görülmüştür.

13.yy.'da Orta Doğu'yu işgal eden Moğollar beraberlerinde

23. Gazali, *Fasl et- Tefrika beynel Islam vez-Zenduka* (Kahire, 1901), s.68.

Cengiz Han'ın kanunlarını, (Yasa) [24] ve bozkır insanlarının toplumsal ve siyasal geleneklerini de getirdiler. Bunlar, Orta Doğu'yu oluşturan bütün öğeler üzerinde derin izler bıraktı. Asrın sonuna doğru, İran'daki Moğol hükümdarlar dinlerini değiştirip İslâm'ı seçtiler, fakat işlerini halâ İslâm Hukukuyla değil eski adetleriyle düzenliyor ve birçok yönden de İslam'ı değil Moğol tarzı bir hayatı tercih ediyorlardı. Hiçbir zaman Moğol istilasına uğramamış olmasına rağmen Mısır'da bile, Avrasya bozkırlarından gelen sözde İslâmlaşmış Memluk hükümdarları, idarî ve askeri mekanizmaya Moğol hukukunun ve adetlerinin bazı öğelerini soktular ve giyinme, saç stili gibi konularda bile bazı Moğol alışkanlıklarını benimsediler. Moğollar dünyanın efendisi haline geldiler ve Müslüman amir ve sultanlar-bir çok Batı-karşıtı olup da Avrupa modası ceket, pantolan, siperlikli miğfer giyip bilinç altında Batılıların güç ve cesaretine hayranlık duyan çağdaş emsaller gibi- Moğol teçhizatları (kılıç, kalkan vs.-çev.) taşıyıp, saçlarını da Moğollar gibi dağınık bıraktılar.

Bu iki grup arasında belirgin bir farklılık vardır. Moğollar ve Memluklar İslamlaşmış putperestlerdir; bunların çağdaş emsalleri ise putperestleşmiş Müslümanlar olarak suçlanmaktadırlar. Fakat sonuç yine de aynıdır- Müslüman isimleri taşıyan ve İslâm'a tabi olan, fakat gayri-Müslim kanunları zorla kabul ettirip, uygulayan; bu nedenle de inananların gözünde, Müslüman toplum yapısının altını kazıp, yıkan elit idarecilerdirler. 14. asırlık İslâm Tarihi boyunca sadece bir kaç Müslüman idare *şeriat'a* harfiyen uymuştur. Fakat *şeriat*'a uymamalarının sebebi doğrudan bir karşı çıkış (inkar) değil, heva ve hevese uymadır. Müslüman ülkelerde evlilik, boşanma, miras ve aile hayatı gibi bazı önemli konularda şeriat hukuku genellikle uygulanmış ve (zorla) kabul ettirilmiştir. Ortaçağ'ın

24. Kaynaklar, literatür ve konular için ustaca bir çalışma olarak, bkz. Ayalon, "The great *Yasa* of Chingiz Khan", *Studia Islamica* xxxiii- xxxiv (1971), ss. 97-180, xxxvi (1972), ss. 113-58, xxxviii (1973), ss. 107-56.

sonraki dönemlerinde Moğol devletlerinde ve Moğol etkisi altındaki devletlerde, ve dahası 19. ve 20. yy'ın çağdaşlaşmış Müslüman devletlerinde *şeriat* hukuku tamamen gözden uzak tutulmamış ve zımnî olarak ihmal edilmemiştir; bazı önemli alanlarda yürürlükten kaldırılmış ve gayri-İslamî, bu nedenle de Müslümanlara göre ilâhi olmayan bir kaynaktan çıkarılan (uydurma-çev) hukuk sistemiyle değiştirilmiştir.

Gelenekçiler bu durumu ihanet ve felaketin en büyüğü olarak yorumlamışlar ve onlara göre bu hal, hatta kafirlerin işgal ve idaresinden de kötüdür, çünkü İslam kisvesi altında Müslümanların bağlılıkları bozulmaya ve yaşadıkları din (itikat) ve hukuk yıkılmaya çalışılmaktadır. Kâfirlerin hukukunu zorla kabul ettirmeye çalışanlar kâfirdir; eğer onlar Müslümansa veya Müslüman olduklarını iddia ediyorlarsa, o zaman onlar mürteddir ve onlara o şekilde (layıkıyla) davranılmalıdır.

Bu mesele, 13.yy'ın sonları ve 14.yy'ın başlarına denk gelen dönemde vahim bir şekilde ortaya çıkmıştır. Suriye-Mısır İmparatorluğunun Müslüman sultanları uzun zamandır, İran'daki putperest Moğol hanları ile savaş halinde idiler. Böyle bir savaş, Müslümanlar açısından bakılacak olursa, elbetteki o *cihâd* idi. Fakat Moğol Hanları'nın İslâm'a girmeleri yeni bir sorun ortaya çıkardı. Hukuki açıdan meşru olsa bile, Müslüman devletler arasındaki bir savaş *cihâd* olamazdı ve diğer Müslümanlara karşı böyle bir savaşa giren Müslüman bir hükümdür, sadece *cihâd*ın hükmü dahilinde olan, kan, çaba ve mal fedakarlığı isteğinde bulunamazdı. Bu soruda bulunan cevap şuydu: Dönme diye hitap edilen Moğollar gerçek Müslüman değildi, çünkü halâ Cengiz Han'ın kanunlarını uygulamaya ve yaymaya devam ediyorlardı. 14.yy'da bir hukukçu "Bu tür kanunları örnek alanlar(riayet edenler) kafirdir ve Allah'ın kanunlarını kabul edene kadar onlarla savaşmak gerekir." [25] Dolayısıyla, böyle bir savaş gerektirdiği bütün şartlarıyla bir

25. İbn Teymiyye, *Feteva*, c.4 (Kahire, 1909), ss. 198-280-81

cihâd idi.

Hukukçular için, düşman bir hükümdarın barbar uygulamalarını ihbar etmek yeterince kolaydı. Sahip ve efendilerinin barbar uygulamalarını tanımlamak ve ayıplamak daha zor ve daha tehlikeliydi, çoğu zaman da imkânsızdı. Bununla birlikte, Orta Çağın sonlarından beri Müslüman hukukçu ve din alimleri Müslüman ülkelerdeki durumu ve kendilerinki de dahil olmak üzere din dışı kanun ve uygulamaları onaylamadıkları ve gerçek İslâm olarak gördükleri bir hayata dönme isteklerini açıkça belirttikleri kitaplar yazmaktan da geri durmamaşılardır. Bunu uzun vadede başarmaşılar ve Osmanlı İmparatorluğunda *şeriat* hukuku sadece yeniden ihya edilmemiş, aynı zamanda- her ne kadar yeniden tefsirler yapılmışsa da- bu kadar geniş bir toprağa ve büyük bir medeniyete sahip diğer hiç bir Müslüman devlette görülmediği kadar etkin ve yaygın bir şekilde uygulanmıştır.

Son dönemlerde, önce Osmanlı İmparatorlğunda daha sonra da diğer Müslüman devletlerde Batılı düşünce ve uygulamaları öne sürmeye ve böylece de, bilerek veya bilmeyerek, Müslüman hükümet ve toplumu değiştirmeye çalışan reformcu ve yenilikçilerin ortaya çıkmasıyla bu sorun yeniden gündeme geldi. Teklif ettikleri değişikliklerin bir çoğu, *şeriat*'a hem uygulandığı hem de anlaşıldığı şekliyle zıtlıklar içeriyordu ve bazan diğer gruplar tarafından desteklense de bazı ulema gruplarının sert muhalefitiyle karşılaşıyordu. Reformcular bu sorunu halletmek için değişik yollar denediler, önce *şeriat*'ı (kendilerince-Çev.) yeniden tesfir ettiler ve bunda başarısız olunca da *şeriat*'ı, Avrupa'dan kopya ettikleri ya da benimsedikleri kanunlarla bozmaya ve sonundada tamamen değiştirmeye yöneldiler.

Eski, kurumsallaşmış bir esneklik ve uysallık geleneğini izleyen bazı ulema, hükümdarların ve bakanların faaliyetle-

rini diğer konularda olduğu gibi bunda da kabul etmek ve doğrulamak istiyorlardı. Bunun kadar eski bir katılık ve tutuculuk geleneğini izleyen diğer ulema ise bunları reddettiler ve bu reformları, İslâm'a karşı bir ihanet ve Müslüman cemaati dürüstlükten günaha götüren bir teşebbüs olmakla suçladılar. Bu görüşlerin her ikisi de önemli destek gördü, ilk görüş özellikle batılılaşmış orta ve üst sınıfta, ikincisi de kitleler arasında destek buldu. Böyle bir karşı çıkmanın mantiki sonucu, bu tür değişiklikleri zorla kabul ettirmeye çalışanlardan Müslüman sıfatını esirgemek ve hükümdara karşı bir irtidat suçunun getireceği hukuki ve siyasi sonuçların peşine düşmek oldu.

Bunu daha iyi açıklayabilmek için, birisi 19.yy'dan diğer 20.yy.'dan, iki örnek vermemiz yeterli olacaktır. İlk örnek Nisan 1855'te o zamanlar Osmanlı İmparatorluğunun bir parçası olan Kutsal şehir Mekke'de ortaya çıkmıştır. O yıl, Osmanlı Hükümetinin zenci köleliğin kaldırılması, Hristiyanlara eşit haklar verilmesi ve kadın haklarının tanınması gibi o dönemdeki uygulamalarda büyük sapmalar gösteren bazı reformları yapmaya giriştiği yolunda, kısmen doğru olan bazı haberler, kutsal şehirlere ulaşmaktaydı. Mekke ulemasının reisi olan Şeyh Cemâl, bütün bu tasarlanan ve dedi kodu halindeki yenilikleri kınadığı bir *fetva* yayınladı: "Köleliğin kaldırılması *şeriat*'a aykırıdır. Dahası... kadınların peçesiz dolaşmasına izin vermek ve onlara boşanma davası açma hakkı vermek, ve bu tür diğer yenilikler kusursuz olan ilâhî hukuka aykırıdır... Bu tür teklifler yapmakla, Türkler Kâfir olmuşlardır. İşledikleri bu suça karşılık kanlarını akıtmak ve çocuklarını köle yapmak caizdir." Bu *fetvâ*yı, Osmanlılara karşı bir cihâd ilanı ve Osmanlı otoritesine karşı bir isyan izlemiştir.

Ertesi yılın Haziran ayına kadar isyan bastırılmış, fakat sultanın hükümeti bu uyarıyı dikkate alarak güneydeki bu bölünmenin önüne geçmek için adımlar atmıştır. Hristiyanların kutsal şehirlere girmelerine izin verilmemiş; zenci köle ticareti

yasağı 1857 yılında yürürlüğe konmuş, Hicaz bunun dışında tutulmuştur. Kadınlara yeni bir takım haklar verilmesi konusu ise söylentiden başka bir şey değildi, böyle bir değişiklik ne Türk reformcular ne de bunların Avrupalı akıl hocaları tarafından düşünülmüştü. İstanbul baş müftüsünün "Mekkedeki kadı'lara, müftülere, ulemaya, şeriflere, imamlara ve vaizlere" gönderdiği bir mektupla bu kasti ve gerçek dışı söylentiler ortadan kaldırılmaya çalışılmıştır:

"Küstah (edepsiz) ve bu dünya mallarına şehvetle bağlı belli bazı kişilerin garip yalanlar uydurduğunu ve yüce Osmanlı devletinin kadın ve erkek kölelerin satışının yasaklanması, minarelerden ezan okunmasının yasaklanmasını, kadınların pece takmalarının ve mahrem yerlerini gizlemelerinin yasaklanması, boşanma hakkının kadınların eline bırakılması, dinimizden olmayanlardan yardım aranması ve düşmanlarla samimi ve dost olunması gibi-herşeye kadir olan Allah bizi bunlardan korusun - hepsi iftiraya yönelik yalandan başka birşey olmayan, icraatlar yaptığı yolunda değersiz, mide bulandırıcı icatlar ortaya attığını duyduk ve saptadık." Burada yapılan, saçmalık ve iğrençliklerin hiç bir şekilde kabul edilmeyecek sözlerle özenle bir araya getirilmesidir; fakat istenen etkiyi yaptığına hiç şüphe yoktur. [26]

İkinci örnek 1981 yılında Mısır Cumhurbaşkanı Enver Sedat'ın gizli bir İslâmi fundamantalist grubun dört üyesi tarafından öldürülmesidir. Bu kişilerin Sedat'ı öldürmelerinin sebepleri sorgulamaları sırasındaki ifadelerinden ve bununla benzer diğer grupların yazılarından açıkca anlaşılmaktadır. [27]

---

26. Bu olay hakkında, bkz. B.Lewis, "The Tanzimat and Social Equlity" adlı makale için *Economies et societes dans pempire ottoman*, ed. Jean - Louis Bacque - Grammont ve Paul Dumant (Paris, 1983), ss. 52-53; Ehud Toledano, *The Ottoman Slane Trade and Its Suppression*(Princeton, 1983) ss. 129-35; Yukarıdaki anlatılanların alındığı temel kaynak: Cevdet Paşa, *Tezakir 1-12*, ed. Cavid Baysun (Ankara, 1953), ss. 101-52

27. Bkz. Johannes J. G. Jansen, *The Neglected : The Creed of Sadat's Assassians and Is-*

Onlara göre Sedat, sadece ismen Müslümandı. *Şeriat*'ı ve onun gerçek (doğru) örneklerini (temsilcilerini) feshederek (tanımayarak) ve Batılı dolayısıyla din dışı bir hukuk ve mahkeme sistemi, toplum ve kültür oluşturarak mürted olduğunu ispatlamıştır. Mürted, zorbadan daha kötüdür; zalimden daha kötüdür, hatta kafir bir hükümdardan bile kötüdür, bu nedenle O'nun idaresinin kabul edilebileceği, emirlerinin yerine getirilebileceği hiç bir durum yoktur. İrtidatın cezası ölümdür. Müslümanların temel görevi olan "iyiliği emretmek, kötülüğü önlemek" ilkesi bu cezanın uygulanmasını gerektirir. Benzer görüşler İran Şahı'nın devrilmesi olayını doğrulamak için de kullanılmıştır ve hala Müslüman ülkelerde, radikallerin İslâmi tefsirini kabul etmeyen diğer hükümetlere karşı kullanılmaktadır.

Haklı bir sebebi olan savaş ve onun icrasını düzenleyen kanunlar hakkındaki klasik İslâmi tartışmaların hemen hepsi, dış düşmanlarla mücadele ile ilgilidir. Bununla birlikte, mürtede karşı savaş ilkesi, içerdeki düşmana karşı meşru ve aslında zorunlu bir savaş ihtimalini açmıştır ki bu ilke son dönemlerde bir dini zorunluluk ve *cihâd* olarak, devrimci bir doktrin haline gelmiştir. Bunun da kökleri İslâmî geçmişin derinliklerindedir.

---

lamic Resurgence in the Middle East (New York, 1986); Gilles Kepel, *Muslim Extremis in Egypt : The Prophet and Pharaoh* (Berkley ve Los Angeles; 1986); Sivan, *Radical Islam*.

5. BÖLÜM
İTAATİN SINIRLARI

"Ey inananlar! Allah'a itâat edin, Peygambere ve sizden (üzerinizde) buyruk sahibi olanlara itâat edin..." Kur'an'daki bu ayet (IV.59) tefsir ve hadislerle genişletilerek, siyaset hakkındaki İslâmi öğretilerin çoğu için çıkış noktası olmuştur. Bu öğretinin verdiği mesaj iki türlüdür.

-Otoriteyi elinde tutan hükümdara ve ona uyan tebaaya. Hem hükümdar hem de tebaa Kutsal hukukun yüklediği belli mecburiyetlerle, hem Allah'a hem de bir birlerine karşı sorumludurlar ve tebaanın hükümdara karşı birincil ve en önemli görevi itâat etmektir. Müslümanların dini, hukukî ve siyasî yazılarında bu konu üzerindeki fikir birliği karşı çıkılamayacak kadar açıktır. Meşru otoriteye itaat etme görevi, sadece siyasi çıkar amacına yönelik değildir. Bu kutsal hukukun tanımladığı ve yüklediği, vahye dayalı dini bir yükümlülüktür. Dolayısıyla, itâatsizlik bir suç olduğu kadar bir günahtır da.

Fakat bu ilkelerin hiç biri, ne hükümdarın otoritesi ne de tebaanın itâati, sınırsız değildir. Her ikisi de, bunları yükleyen, tanımlayan ve düzenleyen hukuka bağımlıdır. Müslüman hükümdar-genellikle-otokrat olabilir, fakat o bir despot değildir. Makamı ve bu makamdaki tasarruf hakkı kanunda saptanmış ve düzenlenmiştir ki bu kanunlara o da en azından aciz kölesi kadar uymak zorundadır. Bu kanunu değiştiremez; ilke olarak

onu izah etmek (yorumlamak) da onun görevi değildir. Onun görevi kanunu muhafaza etmek, icra etmek ve mümkün olduğunda da bu kanunun hüküm alanını genişletmektir. Eğer bunları başaramazsa ve dahası bu kanunlara karşı geliyorsa, o zaman bir hükümdar olarak makama geçmesini sağlayan Müslüman cemaatle yaptığı anlaşmayı ve görevini ihlâl ediyor demektir; bu ise beraberinde belli bazı sonuçlar doğurur. Diğerleri bir yana bu durum en başta tebaanın itâat görevini etkileyecektir. Bu itâate layık olabilmesi için hükümdar, klasik hukuk uzmanlarına göre, meşru bir şekilde başa geçmeli ve adaletle hükmetmelidir. Eğer hükümdarın idaresi gayrimeşru ve adaletsiz ise karşılığında itâat iddiasını kaybedecektir. Dolayısıyla, bu olay büyük ölçüde meşrutiyet ve adaletin tanımına bağlıdır.

En başlardan beri, İslâmî gelenek ve hukukun hükümleriyle desteklenen İslâm tarihi [1] ile ilgili nakledilen olaylar, farklı ve aslında çelişkili iki ilkeyi açığa çıkarır. Birincisini, otorite sahibi ve Ona uyanlar olarak adlandırdık; diğeri ise radikal ve aktivist (ekinci) olarak adlandırılabilir. Belirli sebeplerden dolayı, uyanlar ilkesi genelde hakim olmuştur ve bu nedenle diğerlerinin en iyi derlediği ve üzerinde en çok tartıştığı ilke bu olmuştur. Fakat radikal aktivist gelenek de eskidir ve kökleri derindedir. Günümüzde İslâm Devrimi kavramının ortaya çıkışıyla ve bunun başarılmasına adanan liderler ve hareketlerle yeni bir önem (anlam) kazanmaktadır.

Bir anlamda bizzat İslâm'ın doğuşu da bir devrimdi. [2] Bu devrim, Hz. Peygamberin eski liderliğe ve putperest Mekke'deki eski düzene karşı çıkışı ile başladı; bunların yıkılması ve gölgede bırakılmasıyla sonuçlandı -Liderliğin yerini Hz.Pey-

1. Bu açıdan önemli olan bunların kaydedilmiş ve bu kayıtların da İslam Dünyasında genel olarak kabul edilmiş olmasıdır.

2. Etraflı bir inceleme için bkz. B. Lewis, "On the Revalution in Early Islam" *Studia Islamica* xxxii (1970), ss. 215-31; aynı adla *Islam in History*'de tekrar yayınlanmıştır, ss. 237-52.

gamber ve ashabı, düzenin yerini ise İslâm aldı.

Hukukçular arasında desteklenen genelde otoriteci gelenek olmuş, fakat İslâmi düşünce ve uygulamada her zaman için yanaşılabilecek diğer bir kıyı varolagelmiştir, bu radikal ve aktivist bazan da devrimci nitelik kazanmıştır. Bu gelenek, diğeri kadar eski ve derin köklüdür. Etkileri asırlar boyunca hem İslâmi siyasal düşüncede hem de Müslümanların siyasal faaliyetlerinde görülebilir. Her iki gelenek de doğal olarak kendilerine rehberlik ve ilham vermesi için Hz.Peygamberin hayatı ve öğretilenleri örnek almıştır; her ikisi de Hz.PeygamberHz.Peygamberin dinî görevini yerine getirebilmek için yapılmasını gerekli gördüğü siyasi icraatlar üzerinde dikkatlerini yoğunlaştırmışlardır.

Otoriteciler, Hz.Peygamberi devletin başı olarak Medinedeki cemaati üzerinde egemen otritesini uygulayan bir hükümdar gibi görürken; radikaller, Hz.Peygamberin önceki hayatına, Mekke'deki putperest oligarşiye karşı bir muhalafet hareketi yönetmeye giriştiği dönemi daha çok önemsemişlerdir.

Bu muhalefetin birincil amacı dini ve ahlaki olmasına rağmen, kaçınılmaz olarak siyasi bir faaliyet haline gelmiştir. Bu açıdan, Hz.Peygamber Mekke'de hüküm süren rejime karşı bir muhalefet lideri olarak işe başladı, başka bir yer uğruna, yani Medine için, öz yurdunu terk etmeye zorlandı; burada çağdaş siyasal dilde "sürgün hükümeti" diyebileceğimiz bir oluşumu gerçekleştirdi ve Mekke'ye dönme ve asıl amacını gerçekleştirme gücüne erişti - Putperestliğin ve putperest rejimin yıkılması ve bunların yerine yeni İslâm düzeninin getirilmesi. Her şeyde olduğu gibi, Hz.Peygamber bunda da bir örnek olarak görülmüştür - bununla ilgili Kur'an'da geçen terim *usvetün hasne* dir[3] veya çağdaş sosyoloji dilindeki deyimle "rol model" onun

3. Kur'an xxxiii, 21. Karşılaştırınız LX, 446, bu ayetlerde aynı deyim İbrahim ve ashabı için de geçmektedir. Bu deyim daha sonraki İslâmî yazılarda, sıkça geçmektedir.

icraatları, sonraki bir çok siyaset adaylarının izlemeye çalıştığı bir örnek teşkil etti; bunu bazıları başardı, bazıları başaramadı. Irak'a geri dönmek için doğu İran'a giden Abbasiler; Yemen ve Kuzey Afrika yolu ile Mısır'a giden Fatimiler'in her ikisi de Hz.Peygamberin izlediği muhalefet, mücadele göç ve çevreden merkeze dönüş dizisini yeniden yaratmaya çılışıyorlardı. Benzer bir yol izleyerek hükümdarlarını devirmeyi ve yerine geçmeyi deneyen, son dönemde ortaya çıkan bazılarıyla birlikte, birçok lider siyaset sahnesinde görülmüştür. [4]

Radikaller de otoriteciler gibi, Kur'an'da ve Sünnet'te, Hz.Peygamberin yaşamında buldukları dersleri kuvvetlendirecek deliller buldular. Kur'an'da , Allah'ın kullarına putperest ve ahlâksız (tehlikeli) hükümdarların peşine takılmamalarını emrettiği, özellikle Firavunla ilgili bir çok kıssa vardır. " Salih kadeşlerine (Semud milletine):... Artık Allah'tan sakının, bana itâat edin. Yeryüzünü ıslah etmeyip bozgunculuk yapan beyinsizlerin emirlerine itâat etmeyin dedi." (XXVI, 150-52). Bu ve benzeri ayetlerde [5] anlatılmak istenen şey zalim hükümdarlara itâat etmemenin görev olduğudur ki buna sıkça tekrarlanan bir çok hadiste de işaret edilmiştir.

Hz.Peygamberin icraatları ve öğretilerinde ifade edilen radikal gelenek, daha sonraları tarihçilerin genelde zapt olarak nitelendirdikleri, fakat Müslüman geleneğinde *fetih* (kelime manası açılış, başlangıç) olarak adlandırılan olaylarla devam etmiştir. Bunlar, kaba anlamda toprak kazanmak şeklinde bir zapt olarak değil, fakat Allah'ın varlığını tanımayan rejimlerin ve gayri meşru hiyerarşilerin devrilmesi ve buralarda yaşayan insanların yeni vahye ve ilâhî takdire açılması olarak görülmüştür. Yıkılan eski düzenin yerine geçme düşüncesi, bir

4. Ayetullah Humeyni aynı çizgiyi başarılı bir şekilde izlemiştir. İran'a Irak ve Neauphle-le- Château yolu ile dönmüştür.

5. Örnek olarak bkz. XVIII, 28; karşılaştırınız CCVIII,3-5, XXXIV , 33-37, LIX, 7.Daha fazla bilgi için bkz. B. Lewis, "On the Quietist and Activist Traditions in Islamic Political Writing", BSOAS x/ix (1986), ss. 141-47.

Müslüman Arap kumandanın Pers prensine gönderdiği rivayet edilen bir ültimatomdaki duada canlı bir şekilde ifade edilmiştir: "Düzeninizi, şeytanî planlarınızı ve birliğinizi bozan Allah'a hamd olsun." [6] Bu nedenle *f-t-h* kökünün kullanımı, "liberate" (kurtarmak, özgür kılmak) fiilinin 20.yy daki kullanımından pek farklı değildir ve aslında İslâm tarihinin ilk dönemleriyle ilgili çağdaş Arapça yazılarda bazan *harrara* fiili bunun yerine kullanılmıştır. Arapça *galebe* "zapt etmek" fiili, üstün bir güç vasıtasıyla galip gelmek çağrışım ile birlikte, Müslümanların başarılarıyla ilgili hikayelerde bazan geçmektedir, ancak sadece gerçek askeri operasyonlar bağlamında kullanılmıştır. Bütün bu zaferleri ve yeni düzenin kurulmasını anlatmak için kullanılan terim normalde *feth, fütûh* tur. Diğer yandan *galebe* terimi Müslüman ülkelerin gayri-Müslim ordularca zaptedilmesi veya Müslümanların fethettikleri yerlerin yeniden gayri-Müslimlerce ele geçirilmesi anlamında kullanılmıştır.

Bu kullanımın temelinin, Müslümanların ilerlemisi için elzem olan haklılığı ve meşruluğa ve de bundan dolayı kafirlerin zaptından önce Müslümanların geri çekilmesinin gayri meşru olduğu kavramına dayandığı açıktır. Bu kavram, her çocuğun yaratılış itibariyle bir Müslüman tabiatı taşıdığı, fakat ebeveyninin onu bir Yahudi, Hristiyan veya Zerdüşt yapabildiği şeklindeki, iyi bilinen bir Müslüman öğretisiyle uyum içindedir. [7]

Bu aktivism ruhu, İslâm literatüründe çok defalar, özellikle de dünyada fesat çıkaran, inatçı ve aşırıya kaçan hükümdarlara itâat etmemeyi ögütleyen (uyaran) Kur'an ayetlerinde ve günaha - yani hükümdarın emirlerinin, Allah'ın buyruklarına ters düştüğü hallerde ona - itâat edilmeyeceğini anlatan hadis-

6. Taberi, *Tarih*, cilt 1, s. 2053; karşılaştırınız ibid., s. 2020; Ebû Yusuf, *kitabu'l-Haraç*, s. 85.

7. EI^2, s.v. (D. B. Macdonald'ın) yazdığı) "Fitra".

8. *Ma'siya*, "itaatsizlik" (Allah'a karşı) günah anlamında kullanılan terimlerden biri-

lerde ifade edilmiştir.[8] Kur'an'daki bu ayetlerin gayri-Müslim hükümdarlara işaret ettiğini varsayarsak, şu halde hadislerde işaret edilenler doğru yoldan sapmış, otoriteyi elinde tutan Müslümanlar olarak anlaşılabilir.

Meşru bir hükümdara, Müslüman tebanın tam ve doğrudan itâat borcu vardır. Eğer bu hükümdar meşrutiyetten yoksunsa veya meşruluğunu kaybederse, tebaanın itâat görevi düşer ve hatta bunun yerini itâat etmeme görevi alabilir. Ne aktivistler ne de uyguncular, çağdaş anayasa hukukçularının sormadan edemeyeçeği şu çok önemli soruyu, cevaplamak şöyle dursun hiç sormadılar bile: Bir hükümdarın gayri-meşru veya günahkar olduğunu, dolayısıyla da hükmetmek ve tebanın itâat etmesini beklemek hakkından mahrum olduğunu kim ve ne şikilde belirleyecektir?

Esasen bu sorun gerçekte siyasi ve uygun olduğundan da diğer mücadele şekilleriyle bir karara bağlanmıştır. Bununla birlikte, Müslümanların bu sorunu nasıl gördükleri ve bir rejimi savunmak veya devrilmesini istemek için ne gibi savların ileri sürülebileceği hakkında hem teorik hem de tarihi bazda dikkate değer ip uçları vardır. Müslüman yazarların, başarılı devrimciler (ihtilâlciler) sorunu için önerdikleri çözümler - Başkalırana, bunların kendinden öncekilere yaptıklarının aynını yapma imkânı tanıyacak açık kapı bırakmadan, bunların itâatsizlik gerekçelerinin nasıl doğrulanabileceği ve iktidarı ele geçirmelerinin nasıl meşrulaştırılabileceği - özel bir ilgi alanı teşkil etmektedir.

---

dir. Sıkça bahsedilen iki hadis şöyledir: "[Allah'a] itaatsizliğe, itaat etme (görevi) yoktur" ve "Yaratıcısına karşı (gelen) bir yaratığa itaat etme (görevi) yoktur." Diğer hadisler daha da açıktır. Bir hadiste peygamberin ashabına şöyle dediği rivayet edilir: "Eğer hükümdarlarınızdan [*amir*] birisi size Allah'a itaatsizlik emrederse, ona itaat etmeyin." İlk halîfe Ebu Bekir'in şöyle dediği rivayet edilir: "Bize, Allah'a ve peygamberine itaat ettiğimiz sürece itaat edin. Eğer Allah'a ve peygamberine itaatsizlik edersek, sizden itaat talep etme hakkımız olamaz." (Gazali, *Fadâ'ih al-Bâtıniyya*, ss. 206-8). Bu ve diğer hadislerden esinlenerek Gazali şu sonuca varır, "İmamlara itaat etmek zorunludur, fakat sadece Allah'a itaat etme halinde, O'na itaatsizlik halinde değil."

Hz.Peygamber ve ilk Müslümanlar için hiç bir sorun yoktu. Meşruluğun sınanması, Allah'ın vahiyle verdiği izine dayanıyordu. Hz.Peygamberin, Mekke'nin idarecilerine başkaldırması ve onları devirmesi Allah'ın buyruğu ile gerçekleşmişti; Hz.Peygamberin, otoritesine direnmeye veya sarsmaya çalışanlara karşı kendini iktidarda tutması da Allah'ın buyruğuna dayanıyordu. Hz.Peygamberden sonra bile, bir müddet, inanan Müslümanlar için büyük bir sorun yoktu. Meşruluğun sınanması, Allah'ın dinine inanmak ve Allah'ın kanununun uygulanmasıydı. Askerî ve siyasi faaliyetin amacı, bildiğimiz sebeplerden dolayı meşru olmayan imansızlığın iktidardan düşürülmesi ve bunun yerine Allah'ın hükümdarlara verdiği tek meşruluk kaynağının, İslâm'ın geçirilmesiydi. Gerçek sorun, mücadele putperestlere ve kafirlere karşı iken değil, Müslümanlara karşı iken, yani bir Müslüman hükümdar veya rejimi bir başkası devirip yerine geçtiğinde başladı. İslâm tarihinin ilk asırlarında ortaya çıkan dinî ve siyasî mücadeleler sırasında *meşruluk ateşli bir konu* haline geldi ve iki kavram, gasp ve zulüm, İslâmi siyasi söylemde sıkça ifade edildi.

İslâm tarihinde, hem başarılı hem de başarısız devrimlere bir çok örnekler vardır, fakat bir rejimin bir diğeri tarafından zor kullanılarak devrilip, yerine geçirilmesini anlatan pozitif bir terime, Fransız Devriminin ve bunu izleyen diğer Avrupa devrimlerinin etkisi Müslüman siyasi düşünce ve diline sızıncaya kadar rastlanmamıştır. [9]

Klasik kullanımda ayaklanmaları, isyanları, ihtilalleri, devirmeleri ve çeşitli türdeki karışıklıkları onaylamayan (kınayan) bir çok terim vardır. Bunların en yaygın olanı, esas manası "sınama" veya "ayartma" olan ve sıkça cinsel çağrışımlar yapan *fitne* terimidir. Bu kelime Kur'an'da sıkça, ayartmanın

9. Berkes, *Development of Secularisin in Turkey*; B, Lewis, "The Impact of French Revolution on turkey: Some Notes on the Transmission of Ideas" *Journal of World History* i (1953), ss. 105-25. Fransız devrimi hakkındaki incelemeler için bkz. *Language and Change*, especially ss. 43-44, 98-100, 107-8.

kişisel inanç veya uygunluktan ziyade kamu idaresi anlamında görüldüğünü belirten - ayrılıktan çok, hoşnutsuzluğa yol açan bağlamlarda geçmektedir. "... Sizi çıkardıkları yerden siz de onları (Mekkelileri) çıkarın. Fitne çıkarmak, adam öldürmekten daha kötüdür... Fitne kalmayıp, yanlız Allah'ın dini hakim (galip) olana dek onlarla savaşın..." (Kur'an II,191-93). "*Büyük fitne*", üçüncüsü halife Hz. Osman'ın 656 yılında katledilmesiyle ortaya çıktı ve Müslüman hizipler arasında uzun ve şiddetli bir iç savaş bunu takip etti."[10] Bir tarafta, halifeyi zalim ve onun öldürülmesini caiz görenler; diğer tarafta da O'nun yasal hükümdar ve öldürülmesini de cinayet olarak görenler vardır. Bu olaydan sonra *fitne*, hüküm süren düzene karşı entellektüel veya askeri olsun her ciddi karşı çıkış için kullanılan en yaygın terim haline gelmiştir. Bunun kullanımı sürekli olarak negatif olmuştur - yani, sadece başkalarının yönettiği, tabiatıyla başarısız olan hareketler için kullanılmıştır, çünkü başarılı bir hareket *fitne* olmaktan çıkar ve iktidarın yeni sahibi ya da "fetih" olur. [11] *Fitne* 1789 Fransız devrimini tartışan ilk Müslüman yazarların kullandığı bir terimdir, fakat pek tutulmamıştır. Müslüman yazarlar 19.yüzyıl içinde devrimlerden bahsederken bunlara daha çok itibar göstermeye başladıklarında, bunları anlatmak için ya yeni kelimeler uydurmuşlar veyahutta eski kelimelerde bir takım onarımlar yapmışlardır. Osmanlı Türkleri ve daha sonra da Farisiler, Arapça "etrafında

10. Hz.Osman'ın ideolojik olarak öldürülmesi (Hz. Ömer'in öldürülmesi tamamen şahsi bir mesele olarak gözükmektedir), hükümdarın ihracını dünyayı değiştirmek veya en azından onu idare edenleri korkutmak için çabuk ve basit bir yol olarak gören muhalif ve mezhebçiler tarafından da örnek alınmıştır. "Assassin" kelimesi *hashissiyya*dan gelip etimilojik açıdan Arapça olmasına rağmen, Arapça'da katil manasına gelmez. Siyasi ve dini cinayetler için iki kelime yaygınca kullanılmıştır. Birincisi, "yok etmek" anlamındaki bir kökten gelen *ightâla*dır ve onaylamama belirtir. Diğeri "temizlemek" (ıslah etmek) anlamındaki *zakkâ* kelimesidir ve dindar assassinler bunu işlerini asilleştirmek için kullanmışlardır.

11 Böylece, Fatımî halifeliğinin kurulmasına yol açan başarılı devrimin az çok resmi hikayesine *Ittifah al,Da'va* adı verilmiştir. Numan b. Muhammed, Fatımi devrimlerini hazırlayan *da'va* hakkında bkz. EI^2, s.v.v. (M.G.S. Hodgson'un yazdığı) "Dâî" ve (M. Conard'ın yazdığı) "Da'va".

dönmek" anlamındaki *inkılâp* kelimesini kullanmışlardır. *İnkılâp* Arapça'da hükümet darbesi veya ihtilal çağrışımlarıyla birlikte negatif bir anlam kazanmıştır. Arapça'da devrim için pozitif terim *sevra* dır, bu kelime klasik kullanımda değişik şekillerde "ayaklanma","tahrik" , "isyan" veya "katılım" anlamlarında kullanılmıştır. Şimdi ise iyi ve onaylanan devrimler için evrensel bir Arapça terimdir. Kuvvet kullanarak bir rejim değişimi anlatan bir pozitif terime klasik Arapça'da en yakın olan kelime *devla*dır, daha önce de gördüğümüz gibi bunun kelime anlamı "dönmek" tir ve Abbasilerin, Ümeyyeleri halifelikten indirmesi ve halifeliği ele geçirmelerini anlatmak için kullanılmıştır. Fakat *devla* hızla "devlet" anlamı kazanmış ve bu anlamını günümüze kadar taşımıştır, bununla birlikte önceki devrimci imasını da tamamen yitirmiştir.

Daha önce gördüğümüz gibi, değişik zamanlarda meşru olduklarını iddia eden hükümdarların kullandığı bir çok ünvana, Müslüman siyasal kullanımında rastlamak mümkündür. Çeşitli şekillerde ve derecelerde gayri-meşru olarak görülen hükümdarları ifade etmek için de büyük bir kelime hazinesi oluşmuştur. Gayri-meşru hükümdarların prototipi elbette ki kafir, özellikle de Allah'ın peygamberine ve ona inananlara zulüm yapan hükümdardır. Kur'an'da tasvir edilen Firavun, Haman ve diğerleri böyleydi; Peygamber Hz. Muhammed'in Arabistan'dan çıkardığı veya İslam'a döndürdüğü putperest şefleri ve hükümdarları da böyleydi. Pusperest Arabistan'daki kabile şeflerinin ve yerel hükümdarların kullandığı ünvanların İslâmi kullanımda hiç bir kötü çağrışımı yoktur. Bunlar, tabiri caiz ise, İslâm'ın doğuşundan sonra bile Arabistan siyasi dilinden ayıklanmış ve gruplandırılmıştı. Firavun ismi günümüze kadar adaletsiz, kötü işler yapan ve İslâm karşıtı hükümdara

12. Enver Sedat'ın öldürülmesi ve katillerin yakalanması arasında geçen bir kaç dakika içinde suikastçilerin lideri gururla şöyle bağırdı "Firavunu öldürdüm." Kur'an'da ve Exhodus kitabında geçen bir hikayede Firavun alçak bir kişidir, burada Musa ve İsrail'in çocukları kahramandır ve bir çok yerde Firavun tamamen dinsiz ve zalim bir hükümdardır ki ona itaat etmemek ve eğer mümkünse onu devirmek inananların görevi-

bir örnek ve model olmuştur. [12] İlk Müslümanların Arabistan dışında karşılaştığı Hristiyan krallara, tanınan (itibar edilen) semavi bir dinin mensupları olmaları nedeniyle daha iyi bir statü verilmiş ve bunlara *sâhib* veya *azîm* veya Sudan "Negus"u ve Constantinopla "Sezar"ı gibi kendi ünvanlarıyla nötr veya hatta kibar terimlerle atıfta bulunulmuştur.

Hz. Muhammed'den önce veya İslâm dünyası dışında olsun, gayri-Müslim hükümdarlar için kullanılan en yaygın terim *melik*, "kral" dır. Daha öncede gördüğümüz gibi bu terimin İslâm'ın ilk dönemlerindeki çağrışımları gayri -Müslim hükümdarlar için kullanmaya yetecek kadar negatifti. Daha sonraları, *Melik* İslâm dünyasında belli bir meşrutiyet kazanınca, kafir monarklar için daha öz övgü içeren terimler kullanılmaya başlandı. Bu terimlerin bazıları, meşruluktan yoksun olarak görülen Müslüman monarklar içinde suçlayıcı nitelik kazandı. Bu terimlerden biri, Kur'an'da sıkca geçen bir kökten gelen *tuğyan* veya *tagut* tur; bunun küstah ve kibirli , Allah'ın kanunlarını saymama ve Allah'ın velilerine düşmanlık gibi çağrışımları vardı. Bir kelime ile ifade edecek olursak, Yunanca hubris (kibir, gururlanma, kasılma) kelimesinin Müslümanlardaki bir tür karşılığı diyebiliriz. Bu kelime Kur'an'da Allah'ın kelâmını hiçe sayan ve layıkınca cezalandırılan Firavun ve diğer putperestler için kullanılmıştır. İslam döneminde ise şu veya bu sebepten dolayı meşruluğu kabul edilmeyen hükümdarlar için kullanılmıştır. 762 yılında Muhammed el-Hafs el-Zekiyya Mekke'de verdiği bir vaazda, karşısında başarılı bir rakip olan Abbasî halifesi Mansûr'u *hazet-Tagut ve aduvvul-*

dir. Dikkate değer bir nokta da Firavun'un Kur'an da İsrail'in çocuklarına baskı değil zulüm uygulayan bir hükümdarolarak anlatılmıştır. Fakat uzun süredir Mısır okullarında Firavun'un bir zalim veya kötülük yapan bir hükümdar olarak değil de daha çok Mısır tarihinin en büyük ve en muzaffer sembolü olarak, Allah'ın hizmetkarlarına zulüm eden biri olarak değil de ulusal gurur kaynağı olarak görülmesi gerektiği öğretilmektedir. Dolayısıyla, bu noktada Mısırlı radikal İslami militan bir grubun liderinin zalimlik prototipi olarak Firavunu seçmiş olması çok önemlidir. Böylece, uzak ve yakın geçmişin milliyetçi bir bakış açısıyla yeniden yazılmasını reddetmekte ve uygulanan saldırı, hüküm ve cezayı dini bir algılayışla ifade etmektedir.

lah "bu adam Allah düşmanı Tagut'un birisidir" diye suçlamıştır. [13] Şiiler Sünnî idaresinden bahsederken bunu sıkça kullanmışlardır ve bir çok Müslüman yazar da Bizans İmparatorları için bunu tercih etmişlerdir. Daha sonraları ise Kuzey Afrika'da Avrupalı Hristiyan krallar için yaygınca kullanılmıştır, fakat doğulu Arap yazarlar bu amaç için halâ *melik* terimini kullanmaya devam etmişlerdir.

Haçlıların Müslüman topraklarına kurdukları Hristiyan devletlerinin hükümdarları, bu sıfata bile layık görülmemişlerdir. Bunlar *melik* "kral" değil, *mutemellik* "sahte-kral" idiler. Avrupa'dan gelen krallar, örneğin Richard Coeur de Lion, *molik* olarak adlandırılmışlardır, fakat el-Kalkaşandî'nin de açıkladığı gibi Kıbrıs kralı *mutemellik* olarak adlandırılmıştı, "Çünkü Müslüman Kıbrıs'ı aldılar (*fetih*) ve daha sonra Hristiyanlar adayı zapt edip (*tegallüb*), idare ettiler. Kıbrıbsta hüküm sürenlerin neden *melik* değil de *mutemellik* olarak adlandırıldığı sorusunun cevabı işte budur." [14]

Osmanlı kullanımında klasik İslâmî terminoloji bazı değişikliklerle sürdürülmüştür. Böylece Hristiyan hükümdarlara *melik* değil de orta Avrupa kökenli bir kelime olan *kral* ismi yakıştırılmıştır. Osmanlılar, gayri Müslimlere İslâmî ünvan verme konusunda, bu ünvanlar Farsça veya Türkçe kökenli bile olsa çok isteksiz idiler ve bunu ancak baskı altında yaptılar. Tercih edilen terim *kral* (dişil *kraliçe*) olmuştur, bunun ardına bazan yaygın bir Osmanlı uygulamasına uygun olarak alçaltıca bir kelime eklenerek kafiye yapılmıştır - *kral bedfial*, "kötülük yapan kral".

13. Taberî, *Tarih*, cilt 3, s. 197.

14. Makrizî *Khitat* adlı kitabında Nubia'nın Hristiyan hükümdarlarından *mutamallik* olarak bahsetmektedir, fakat aynı dönemi incelediği diğer kitaplarında *melik* demektedir. Buna karşın Sis kentinin Ermeni Kralına, önce müslümanların ele geçirdiği (*fth*) fakat daha sonra Hristiyanların yeniden zaptettiği (*glb*) bir şehirin hükümdarı olması nedeniyle *melik* denmektedir ve el-Kelkaşandî, Tiflis'in Hristiyan Gürcü kralına da ki bu şehirde aynı şekilde kazanılmış ve kaybedilmiştir, böyle hitap edilmesi gerektiği görüşündedir.

Osmanlı ve Farisi kullanımlarında bu açıdan ilginç bir farklılık vardır. Kendilerini *şâhenşah* olarak adlandırılan Pers hükümdarları, adet olduğu üzere kendilerine göre daha alt seviyeyi temsil eden *pâdişah* ünvanını Avrupalı monorklar için kullanmışlardır. Kendilerine *pâdişah* diyen Osmanlılar ise Avrupalı monarklara hitap ederken bunu kullanmamaya özen göstermişlerdir. Bunun reddi, Osmanlı-Avrupa ilişkilerine bile konu olmuştur. Fransız geleneğine göre *pâdişah* ünvanı ilk olarak Kanunî Sultan Süleyman tarafından Fransız kralı Francis I için kullanılmıştır ve bu da Fransız diplomasisinin bir zaferi olarak görülmüştür. Ne var ki bununla ilgili ip uçları bu iddiayı desteklememektedir, fakat Fransız kralına da diğer Avrupalı monarklar gibi *kral* veya bozan da daha küçük bir rütbe olan *bey* dendiğini gösteren belgeler vardır. Bu, daha önceki Viyana Kralı olarak adlandırılan Kutsal Roma İmparatoruna resmi olarak 1606 Zsitva-Torok [15] Antlaşmasıyla bahşedilmişti; bu anlaşma muzaffer sultanın yenilen düşmana zorla kabul ettirmediği, eşit taraflar olarak görüşmeler yoluyla yapılan, Osmanlılarla Avrupalı bir güç arasındaki ilk anlaşmadır. Rus İmparatoricesi Catherine, Türklerin büyük bir yenilgiye uğradığı bir Rus-Türk savaşını sona erdirmek üzere yapılan 1774 Küçük-Kaynarca [16] Antlaşmasında bu ünvanı talep etti. Müslüman ünvanların hevesle arandığı fakat gönülsüzce, bir eşitlik ve bağımsızlık nişanı olarak Avrupalı hükümdarlara verildiği dönem bitti, o zamandan beri uygulama artık tersine döndü ve Avrupalı ünvanlar Müslüman hükümdarlara verildi.

15. türkçe metin için bkz. *Mecmua-i Muahedat*, cilt 3, ss. 69-72. Bununla birlikte, sonraki anlaşmalarda imparator kendi ünvanıyla tercüme edilmiş ve *Roma İmparatoru* denmiştir, fakat "kutsal" sıfatı kullanılmamıştır.

16. Anlaşmanın13.maddesi şöyledir:"Bab-ıÂli,bütün Rusların İmparotoriçesinin kutsi ünvanını bütün diğer mevzularda olduğu gibi bütün aleni hareketlerde mektuplarda da kullanmayı taahhüt eder, bunun Türkçesi şöyledir. " Temamen Russilerin Padişahı" (J.C. Hurewitz, *The Middle East and North Africa in World Politics: A Documentary Record*, cilt 1 [New Haven, 1975], s. 96). İtalyanca ve Türkçe metinlerde referanslar için aynı kitabın 134. sayfasına bakınız. Ruslar, Türkçe kelimelerin kullanılmasında ısrar etmişlerdir ve bu deyim Rusça'ya uyarlanırken *padişah* kelimesindeki *h* harfi yerine *g* kullanılmıştır.

Meşru Müslüman hükümdarların prototipi elbetteki, İslâmî dinî-siyasî cemaat *ümmet*in hukukî lideri olan imam veya halifedir. Hükümdar, kendi adına faaliyet gösterecek kişiler atama hakkına sahip olduğu için, hükümdara itâat görevi, konumuna uygun şekilde otorite uygulama yetkisi verilen memur ve subayları da kapsayacak şekilde genişletilmiştir. İlk dönemlerde hukukçular meşruluk ve adalet üzerinde ısrarla durmuşlardır. Meşruluk, hükümdarın elinde tuttuğu makam için yeterli olması ve bu makamı hak ederek, hukuk çercevesinde ele geçirmesi demekti. Adalet ise hükümdarın, İslâm'ın kutsal hukukuna uygun bir idare ortaya koyması anlamındaydı. Bir hükümdar eğer meşrû değilse gaspçıdır; eğer adil değilse zalimdir.[17]

Ortaçağ boyunca, meşruluk ve adaletin tanımlarında önemli değişiklikler ortaya çıkmıştır, bunun sonucu olarak da gaspçılık ve zalimliğinde tanımları değişmiştir. Başa geçmenin nitelikleri ve yolları bağlamında ilk şart olan meşruluk, zaman içinde etkin olacak sadece iki koşulun -iktidar/güç ve İslâm - arandığı bir noktaya indirgenmiştir. Hükümdarın, iktidar elinde tutmaya yetecek kadar silâhlı güce sahip olması ve ismen dahi olsa Müslüman olması yeterli görülmüştür.[18] Bazıları daha da ileri giderek, Müslümanlara Müslümanca bir hayat yaşamalarına izin vermesi kaydıyla gayri-Müslim hükümdarların da meşruluğunu kabul etmişlerdir, fakat bu istisnai bir durumdur ve klasik dönemlerde genelde kabul edilmemiştir.

Nitelik ve meşru olarak başa geçme sorunu önemini yitir-

17. Siyaset yazarlarının sıkça bahsettiği bir hadise göre Peygamber şöyle demiştir: "İdare [*imâra*], onu kanuni ve meşru bir şekilde ele geçiren için her şeyin en hayırlısıdır, gayri meşru bir şekilde ele geçiren için ise en kötü şeydir ve Hüküm Gününde onun için dert olacaktır." Gazali bunu şöyle yorumlar, "Hükümlerinde şeriatten uzaklaşan bir hükümdar, hükümdarlığını kanun dışı bir şekilde ele geçiren demektir." (*Fada'ih al-Bâtıniyya*, s.208).

18. Bu gelişme, ilk olarak A. Von Kramer tarafından izlenmiş ve tahlil edilmiş ve Santillona tarafından ibret verici bir tarzda sunulmuştur (*Istituzioni*, cilt 1, özellikle Arapça kaynaklarında verildiği 12-24. sayfalar). Daha fazla bilgi için bkz. A.H.R. Gibb, *Studies on the Civilization of Islam* (Londra, 1962), ss. 141ff.

dikçe, hukukçuların dikkati de hükümdarlığın ele geçiriliş usulünden, bunun uygulanış tarzına kaymıştır. İslâm'ın Orta Doğu'da doğduğu topraklarda ortaya çıkan daha eski toplumların otoriteci geleneklerinin desteklediği bir ayaklanma döneminden çıkarılan ağır dersler, Müslümanlar için hakikaten yeni olan bir takım prensipler getirdi - her ne şekilde ele geçirilmiş olursa olsun herhangi bir otorite, temel minimum hukukî dayanaklara, yani İslaâmî hukukî kıstaslara sahip olduğu sürece hukukî olarak geçerli ve yasaldır. Bu suretle, ikinci nitelik, yani adaletle hükmetme ilkesi, hiç bir zaman tamamen yürürlükten kaldırılmamış olmasına rağmen özünden çok şeyler kaybetmiştir.

Hükümdarın otoritesinin sınırları zayıflatılırken, buna mukabil tebaanın itâat görevi güçlendirilmiştir. 10.yy.da Hanbelî okuluna bağlı bir hukukçu olan Ibn Batta'nın bu konuda ileri sürdükleri şunlardır: "Kargaşa dan (fitneden) sakının ve uzak durun. İmamlara karşı, adil olmasalar bile, silahlarla ayaklanmayın. Halife Ömer (r.a.) şöyle dedi: "Eğer o (hükümdar) size zulmederse, sabredin; tüm mallarınıza haciz koysa sabredin. Peygamber (s.a.v.) Ebu Zerr'e şöyle dedi: O, Sudanlı bir köle dahi olsa sabredin."

Biri halifeye, diğeri de bizzat Hz.Peygamber'e atfedilen bu iki rivayet de mevzuu'dur (uydurma). Bununla birlikte, belirli amaçlar için sıkça tekrarlanmışlardır- bu dönemde artan bir sıklıkla ifade edilen ilkeler için dinsel bir otorite sağlamak amaç olmuştur: Ne kadar zalim olura olsun, hükümdara kayıtsız şartsız ve kararlı bir itâat ve ne kadar olağan dışı bir kisve altında olurlarsa olsunlar bu hükümdarın vekillerine itâat sağlama ihtiyacı.

Yazarlar, hükümdarların ve memurlarının kötü idare ihtimaline karşı çok uyanık davranmışlarsa da isyan ve anarşinin daha büyük kötülüklerinden sakınmak için, zalim hükümdara

bile itâat etmenin bir görev olduğu hususunda ısrar etmişlerdir. Adaletli bir idare uygulaması için hükümdarın uyarı ve öğütlerle ikna edilebileceği çeşitli geçici önlemler önermişler ve devlet memurları için de dürüstlük, sadakat ve dindarlığın gerekliliğini vurgulayan dini telkinlerde bulunmuşlardır. [19]

Edebi veya idari geçmişe sahip olan sayisî yazarların bu toplu teslimiyet doktriniyle büyük bir dertleri olmadığı gözükürken, hukukçular ve din alimleri farklı bir kaygıyı yansıtmaktadırlar. Bu ikinci grup, otoritenin sınırlarını gevşetmek veya itaatin sınırlarını genişletmek hususunda daha isteksiz davranmışlardır. Fakat dini literatürde bile, hayatın siyasal gereklilikleri eninde sonunda etkisini göstermektedir. Hukukçular için zalime teslimiyet doktirinini kabul etmek hiç de kolay olmamıştır ve bu kabulun ifade edildiği terimler çoğunlukla büyük bir ıstırap belirtir. Kutsal hukukun bu büyük uzmanları, büyük bir dini inanç ve derin bir ahlaki amaçla donatılmış kişilerdi. Bunların, zalime teslim olma anlayışları, saraylıların dalkavukluluğundan, bürokratların pragmatizminden veya resmi din adamlarının kariyer endişelerinden farklı, kendine özgü bir mantığa sahipti. Din alimleri, zalim hükümete dahi itâat edilmelidir derler, çünkü diğer seçenekler daha kötüdür. Ancak bu yolla İslam'ın temel dinî ve kanunî emirleri sürdürülebilir.

Bu ikilemin tabiatı ve benimsenen konumun gerekçeleri hukukçular ve din alimleri tarafından dikkate değer bir açık sözlülükle ortaya konulmuştur. Daha 10.asırda, İbn Batta bu noktayı açıklığa kavuşturmuştur:"Bütün ulema, Cuma namazlarının, bayramların, Mînâ ve Arafât'taki törenlerin, kafirlere karşı savaş ilânının, haccın ve kurbanların adîl veya kötü

19. Genelde, ulemanın yazdığı kitaplarda ulemaya danışmanın önemi vurgulanmış, devlet adamlarının yazdığı kitaplarda da kendilerinin verdiği öğütlere büyük değer atfedilmiştir. Osmanlı yazarı Hasan Kafi Akhisari'nin şu özdeyişi bu özellikleri yansıtmaktadır: "Hükümdarların en iyisi ulemaya sıkça uğrayandır; ulemanın en kötüsü hükümdara sıkça uğrayandır" (*Usul al-Hikem*, s.25).

olsun bütün Amirler üzerine farz olduğu hususunda oy birliği ile mutabıktırlar; öyleki, onlara vergi, kanuni sadakalar ve aşar vergisi ödemek; inşaa ettikleri muhteşem camilerde namaz kılmak ve köprülerde yürümek meşrudur. Benzer şekilde, alım satım ve diğer ticaret türleri, ziraat ve zanaat, her dönemde ve her amirin yönetimi altında Kitaba ve Sünnete uygun olmak kaydıyla meşrudur. Zalimin zulmü ve zorbanın istibdatı, dinini koruyan ve Hz.Peygamberinin sünnetine bağlı kalan kişiye bir zarar vermez, velev ki Kitaba ve sünnete uygun olarak hareket etsin; aynı şekilde eğer bir kişi adil bir imamın idaresi altındayken Kitaba ve sünnete aykırı bir satış yaparsa, imamının adaleti ona bir fayda sağlamayacaktır. Hakimlerinin yetkisine başvurmak, kanunî cezalandırma ve cezaların yaptırımlarını teminat altına almak, amir ve emniyet görevlilerinin hatalarının düzeltilmesi için çaba göstermek ve onların atadığı memurlara itâat etmek... herşeye kadir olan Allah'a itâatsizlik etmek -(yaratıcısı aleyhinde) bir yaratığa itâat etmek görevi olmadığı için - hariç, aynı şekilde meşrudur."

Aynı temel düşünce, bir din alimi ve felsefeci olan el-Gazâlî tarafından 11.asrın sonlarına doğru daha bir kuvvet ve istekle ortaya konmuştur: "Bizim bundan dolayı teslimiyetimiz gönüllü değildir, fakat zorunluluk yasaklananları bile yasal kılabilir. Bildiğimiz gibi leş yiyen hayvanların yenmesi yasaktır (haramdır), fakat açlıktan ölmek daha kötü bir durumdur. Eğer bir kimse buna razı olmaz da imametin günümüzde ölü olduğunu çünkü gerekli niteliklerin bulunmadığını söylerse ve bu görüşte ısrar ederken imameti tekrar yerine koymaya gücü yetmez, gerekli neteliklere sahip kişiye vermezse, o zaman şu soru sorulmalıdır Hangisi daha iyidir; kadı'ların yasal olmadığını, bütün yetkilerin geçersiz olduğunu, evlilik anlaşmalarının yasal olmadığını, hükümetin her yerdeki bütün icraatlarının boş ve faydasız olduğunu ilân etmek ve böylece herkesi günah içinde yaşamaya terketmek mi - veya gerçekte imametin var oldu-

ğunu ve böylece muamele ve idari faaliyetlerin, bu zamanın şartları ve gereklilikleri göz önüne alındığında, geçerli olduğunu kabul etmek mi?" [20] Bütün bu tartışmalar, zulmün anarşiden daha iyi olduğunu göstermek amacıyla değişik şekillerde rivayet edilen bir vecize ile özetlenmiştir.

Bu teslimiyet doktrinini anlatırken, hukukçular ve din alimleri sorudaki zalim hükümet için ne sevgi ne de saygı imasında bulunmamışlar, onun zulmünü örtbas etmeye, gizlemeye de teşebbüs etmemişlerdir. Çağdaş alimlerin sıkça söz ettiği bir yazıda, 13. asrın son ve 14. asrın ilk dönemlerinde yaşamış, Suriyeli bir hukukçu olan Ibn Cemâ'a gayet açık bir şekilde şöyle demektedir: "Bir imamın olmadığı bir dönemde, gerekli niteliklere sahip olmayan bir kişi imamete talip olur ve *beyat* olmadan, insanları ordularının gücüyle buna zorlarsa, o vakit bu şahsın *beyat*'ı geçerli bir şekilde alınmış olur ve ona itâat etme zorunluluğu vardır, bu şekilde Müslümanların birliği ve aralarındaki akit korunabilir. Bu kişi barbar veya ahlâksız da olsa durum değişmez. İmamet bu şekilde kuvvet ve zorlama ile geçirildiğinde ve daha sonra başka biri kendisinin ve ordularının gücüyle bunu yenmeyi başarırsa, ilki azledilir ve ikincisi imam olur, Müslümanların refahı ve dirliklerinin devamı için, daha önce de söylediğimiz gibi bu gereklidir." [21] Zamanının siyaset sahnesinin, dürüst ve dindar bir gözlemcisinin duyduğu çaresizlik bu satırlardan açıkça anlaşılabilmektedir.

Gerekli niteliklere sahip olmayan veya hukuka uygun bir şekilde seçilmemiş veya atanmamış bir Müslüman hükümdar, ilke olarak gaspçıdır, zorbadır. Şia'da bu çok önemli bir sorundur ve Hz. Ali'nin çizgisinde olmayan ve Hz. Ali'nin haleflerinin görevlendirmediği ve atamadığı bütün Sünnî hükümdarlar

20. Gazali, *İktisad* (Kahire, hicri 1320) ss. 107-8. Lambton, *State and Goverment*, ss. 110-11.

21. Santillana, *Istituzioni*, cilt 1, s. 24; Gibb ve Bowen, *Islamic Society and the West*, cilt 1, bölüm 1, s. 32; Lombton, *State and Goverment*, ss. 138-43.

gaspçıdır. Sünnî Müslümanlar için, yukarıda anlattığımız gibi, etkin güç yeterli bir netilik haline gelmiştir. Kuzey Afrika Mâliki hukukçularının kullandığı bir deyimle "Kimin gücü/iktidarı hüküm sürüyor, ona itâat mecburidir" denmektedir. Hükümdar, artık Hz.Peygamberin kabilesi Kureyş'ten olmak zorunda değildir. Hukuki zorunluluklar olan dürüstlük, muhakeme, fiziki sıhhat, bilgelik ve yiğitlik gibi nitelikler de artık hükümsüzdür. Hükümdarın iktidarda kalabilmesi ve düzeni koruyabilmesi yeterlidir.

Bazı mezhepler, ve Sünnî hukukçular içinde bir azınlık grup biraz daha ileriye giderek, hükümdarın ne bidattan (*bid'a*) ne de büyük günahlardan (*fisk*) dolayı suçlanamayacağını iddia etmişlerdir. Örneğin 10. asırda yaşamış bir hukukçu olan el-Bâkillânî'ye göre, eğer hükümdar bu kategoriye dahil olursa hükümdarlığını ve kanunî açıdan nitelikli olma özelliğini baybeder. Aynı şey, bunama ve fiziksel yetersizlik hallerinde de geçerlidir. Sünnîlerde hakim olan görüş, hükümdar günahkar bile olsa ona itâat'ın zorunlu olduğu şeklindedir, fakat bazı otoriteler hükümdarın günahkar vekillerine bunun uygulanamayacağı görüşünü kabul etmişlerdir. Fakat genelde bu tür sınırlamalar ya sarih olarak söylenmiş ya da zımni olarak reddedilmiştir. Sadece bir şart diğerlerinden daha uzunca bir süre yaşayabilmiştir: Hükümdarın adil olması. Böylece, gaspcılık fikri anlamını yitirmiş; zalimlik fikri muhafaza edilmiştir. Diğer bir deyişle, bir hükümdara dini açıdan karşı çıkıldığında, bu karşı çıkış hükümdarın iktidarı ne şekilde ele geçirdiğine dayandırılmamış, fakat bunu nasıl icra ettiğine - gaspçılığa de-

22. "Zulüm" anlamında kullanılan terimler, bunların eş-anlamlıları ve zıt-anlamlıları, müslümanlar arasında zulmün nasıl algılandığı ve tanımlandığı hakkında fikir vermektedir. *Zulm* kelimesi bunlar içinde en yaygın olanıdır ve Kur'an'da da sıkça geçmektedir. Kur'an sonrası kullanımda adaletsizlik anlamı daha yaygınlaşmış ve "sapma" anlamındaki *cevr* kelimesi de bazan bununla birlikte kullanılmıştır. *Mehdi* hakkındaki bir hadiste onun geleceğinden ve "şu anda *zulm* ve *cevr*le dolu dünyayı, *'adl* ve *kist* çoğunlukla "adalet" ve "eşitlik" olarak tercüme edilmekte ve zulümün tersini ifade etmektedir. Benzer şekilde, *zulm*ün temel anlamı da "*adl*'in olmaması "dır ve bunun *siyasi* içe-

ğil, fakat zalimliğe - bakılmıştır.[22]

İnançsız bir hükümdarın idaresi, tanım gereği, gayri meşrudur, çünkü hükümete meşruluk kazandırabilecek tek şey İslâmdır. Fakat bir Müslüman hükümdarın gayri-meşruluğu durumunda olduğu gibi, kafirin gayri-meşruluğuda adil olmamasını gerektirmez. Öyleyse, gayri-Müslim bir hükümdarın, Müslüman bir gaspçının durumunda da gördüğümüz gibi, iktidarı gayri-meşru bir şekilde ele geçirişinden dolayı ortaya çıkan açığı, bunu uygulamada gösterdiği adaletle kapatması mümkün müdür? Ve, kabul edebilir bir idarede ölçüt olarak sadece adaletin arandığı bir dönemde, böyle bir gayri-Müslim hükümdar Müslüman hukukuna göre Müslüman tebaanın itâatine talip olabilir mi? Müslümanlığın teori ve uygulamaları, aradan geçen asırlar içinde ve geniş İslâm dünyasının değişik yerlerinde bu sorulara farklı cevaplar vermiştir.

Bunlar, ilk Müslümanların ve büyük hukuk ve ilâhiyat

---

riği, *'adl*in manası ile birlikte değişebilmektedir.

Kur'an da çokça geçen diğer bir kelime *cabbar* (arsız ve zorba tavırlı bir şahıs) bazan da *mütekebbir*, "mağrur", "kendini beğenmiş"; *'anid*, "inatçı"; *şakî*, "huysuz-kavgacı"; ve *'aşî*, "asi", "günahkar" gibi kelimelerle birlikte kullanılmıştır. Bu kelime *taki*, "dindar" ve *barr*, "sofu" kelimelerinin zıt anlamlısıdır ve şüphesiz İbranice *gibbar* kelimesiyle ilgilidir, fakat bu kelime İbranice'de negatif bir çağrışım taşımamaktadır. *Cabbâr* (çoğul *cabâbira*) kelimesi hadislerde, İslami hükümranlık müessesesinin bozulma dönemlerinin sıralanmasında kullanılmıştır. *Cabbâr* terimi islami siyasal literatürde fazla kullanılmamıştır, bunun muhtemel sebebi onun ilahi bir isim olarak benimsenmiş olmasıdır.

Klasik dönemlerde arasıra, son dönemlerde ise sıkça kullanılan diğer bir kelime ise *istibdâd*dır. Klasik metinlerde kullanıldığı şekliyle bunun yaptığı çağrışım, gayri-meşru veya zalim bir idareden çok, kaprisli ve keyfî bir idaredir. Gerek dinî ve gerekse diğer danışmanlarının görüşünü almaksızın kendi başına karar verip uygulayan hükümdarlar için kullanılmıştır ve çoğunlukla *nasiha* "öğüt" veya *müşavere* "danışma" kelimeleriyle karşılaştırılmıştır. Memlük vakanamelerinde geçen *istibdât fi'l-amr* deyimi, amirlerden birinin rakiplerini saf dışı bırakarak idareyi tek başına üstlenmesini anlatmak üzere tarafsız ve hatta olumlu bir tarzda sıkça kullanılmıştır. *Müşavere* ve *meşvere* kelimelerinin kullanımı hakkında bkz. B. Lewis, "Meşveret", *Tarih Enstitüsü Dergisi* xiii (1981-82), ss. 775-82; ve EI^2, sv. "Mashwara". 19. ve 20. yy.larda *istibdâd* terimi hem Türkçe'de hem de Arapça'da liberal demokratlar tarafından, sınırlamak veya azletmek istedikleri otokratik hükümdarlar için yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Klasik kullanımda, zorla veya gayri meşru bir zapt veya mülkiyetin haksız kullanımı anlamına gelen *Gâsib* "gasb" gibi siyasi bir anlam kazanmıştır. Baskıcı ve zulmedici hükümet anlamına gelen bir çok terim vardır, bunların en yaygın olanı ise *ittihât* terimidir. Ayrupa kökenli *diktatör* ve *diktâtûrî* kelimeleri de Arapça'da yaygın bir şekilde kullanılmaktadır.

ekollerinin çok dikkatle inceledikleri sorunlar değildi. İlk iki asırda, Müslüman orduların muzaffer bir şekilde ilerleyişinin çok yakın bir gelecekte değil, fakat kendilerine verilen ilahi görevin tamamlanmasına kadar süreceği hususunda Müslümanların şüphelenmesini gerektirecek bir sebep yok gibidir. Her üç büyük cephede, Avrupa'da Asya'da ve Afrika'da, İslâmî güç ilerlemesini sürdürmüştür. Bu ilerleyiş zaman zaman ateşkes anlaşmaları ile durdurulabilmiş, fakat her defasında da kaldığı yerden ilerlemeye devam etmiştir. Geri çekilmeler çok nadirdir ve çoğunlukla kısmîdir ve taktik amaçlıdır ve de yeni ele geçirilen kafir toprak ve nufuslarının geçici olarak kaybedilmesinden ibarettir. Hilafetin hem hukukçuları hem de idarecileri için, Müslümanlarla gayri-Müslimler arasındaki ilişkiler sorunu iki şekilde ortaya çıkmıştır-dışarıdan gelen gayri-Müslimlerle, Dar-ül Harb sakinleriyle olan ilişkiler ve gayri-Müslim tebaa, *zımmi* lerle olan ilişkiler. Müslüman ahalinin, gayri-Müslüm bir hükümdara tabi olduğu durumlar ortaya çıkmamış, böyle durumlar hayal dahi edilmemiş ve tartışılmamıştır.

Bu, büyük bir sorun olarak ilk kez 11. yy.da Hristiyanlar'ın Avrupa'daki eski topraklarını yeniden ele geçirmeleriyle baş gösterdi. Normanlar 1061'de Messina'yı zaptettiklerinde, Sicilya'nın büyük bir kesimi iki asırdır Müslüman idaresi altında bulunuyordu ve Normanların adayı işgalinde, kültür sahibi şehirli bir Müslüman nufus Hrıstiyanların idaresi altına girdi. Buna parelel olarak, Hristiyanların İspanya ve Portekiz'de de ilerlemeleri neticesinde büyük bir Müslüman nüfüs Hiristiyan eğemenliğine girdi. Bu asrın sonlarında Haçlıların Dogu Akdeniz kıyılarına ulaşmasıyla, sorun bu sefer de İslamın doğduğu topraklara taşındı. Bu proplem sadece Batı ile sınırlı kalmadı, o dönemde Müslümanların giderek zayıflaması, Kafkasya'daki Hristiyanlara, yeniden bağımsızlık kazanma ve hatta Müslüman topraklarına girme imkanı sağladı.

Bu olayların bir sonucu olarak, geniş, yerleşik ve artık kökleşmiş Müslüman nufuslar, kendilerini birden bire gayri-Müslim hükümdar ve idarecilerin yönetimi altında buldular. Bu yeni ve rahatsız edici, ve de sonraki yüzyıllarda daha büyük Müslüman kitleleri itkileyecek bir tercübeydi.

Bu toprakların yeniden Hristiyanların eline geçmesiyle ve hem de Haçlılarla gelen bu nikahsız birlikteliklerin her ikisi de şiddet eylemleriyle bozuldu. Birisi, İtalya, İspanya ve Portekiz-de kalan Müslümanların tahliyesiyle, öteki de Haçlı devletlerinin yıkılması ve Haçlıların Akdenizin doğu kıyalarından sürülmesiyle. Fakat bu arada, diğer gelişmeler, Müslüman tebaa üzerindeki gayri-Müslim idare sorununu çok daha büyük ve çok daha şiddetli bir şekilde ortaya çıkarıyordu.

13.yy.da, bütün orta Asya ve bu kıtanın güney-batısındaki İslâm topraklarını kapsayan büyük Moğol işgali, bu toprakları yabancı ve putperest işgalcilerin egemenliği altında bıraktı ve zaman içinde Orta Doğuda büyük Hanların yerini alan gerek Moğol hanedanları İslâm'ı seçtiklerinde bile, Moğol hukuk düzenini tamamen terk etmediler ve *şeriatın* uygulama alanını kısıtlı tuttular. Ve, Müslüman toprakları Moğol saldırılarından tam kurtulmak üzereyken ve ayakta kalan Moğol hükümdar ve askerleri tam İslâm'a dönecek ve İslâm'ın bünyesinde eritilecekken, bu defada Avrupa'dan gelen çok daha büyük bir tehlike baş gösterdi.

Avrupa'nın emperyalist yayılımı, her iki tarafta da, Rusya'dan stepler üzerinde, Batı'dan okyanuslar üzerinde, zaman içinde İslâm dünyasının büyük bölümünü dört büyük emperyal Avrupa gücünün, Rusya, Britanya, Fransa ve Hollanda'nın idaresi altında bıraktı, sadece Türkiye ve İran giderek artan bir şüphe içinde bağımsızlıklarını korumayı başarabildiler. Bunların dışındaki yerlerde, Asya ve Afrika'daki büyük Müslüman nufuslar bu dört büyük Avrupa İmparatorluklarından bi-

rinden birinin egemenliğine girdiler ve Hristiyan hükümdarlar idaresine teslim olmaya mecbur edildiler.

Bu olayların ortaya çıkardığı sorunların ilk hukuki tartışmaları, tahmin edilebileceği gibi, İslâm'ın Sicilya ve İberya yarımadasını kaybetmesi ile başladı. Yeniden ele geçirilen bölgelerdeki Hristiyan hükümdarlar daha henüz kendi Müslüman tebalarının ihracını kararlaştırmadıkları bir zamanda, bu insanlar güç fakat zorunlu bir tercihle karşı karşıya kaldılar: Müslüman ülkelere gitmek mi veya bu yeni hükümdarların idaresi altında kalmak mı, eğer ikincisi seçilecekse bu neye dayandırılacaktı?

Hukukcuların bu sorulara verdikleri cevaplar bir birlerinden çok farklıydı. Bir fikir ekoline göre, gayri-Müslim idare altında kalmak Allah'ın kanunlarına aykırı olduğu için erkek, kadın ve çocuk her Müslümanın bu toprakları terketmesi bir görevdi. Böyle bir idare, onların Müslüman olarak Kutsal Hukuk altındaki görevlerini yerine getirmelerini imkansız kılacak ve dahası oları ve çocuklarını irtidat tehlikesine maruz bırakacaktı. Eğer kafir hükümdar adil ve hoş görülü biriyse, bu tehlike daha da büyüyecekti ve buraları terketmek ihtiyacı çok daha acil idi.

İzlenecek yolu göstermesi nedeniyle Hz.Peygamber'in misali tekrarlanmaktaydı. Hz.Peygamber, Mekke'de putperest idare altında kalmadı, iman eden Müslümanlarla birlikte, Müslüman bir devlet kurabilecekleri ve Müslüman hayatı yaşayabilecekleri başka bir yere göç *hicret* ettiler. *Hicret* Hz.Peygamberin misyonunun bir dönüm noktasıydı ve daha sonra İslami Takvim'in başlangıç noktası olarak kabul edildi. Bunun pragmatik önemi iyice vurgulandı. Bu ekolün savunduğu görüş şu şekildeydi: Bir Müslüman ülke gayri-Müslim bir idare altına girdiği zaman, burada yaşayan Müslümanların görevi Hz.Peygamber'in yolunu izlemek ve daha iyi bir yere *hic-*

ret etmektir, Allah nasip ederse, onlar veya onların çocukları kaybedilen bu toprakları yeniden fethetmek için geri döneceklerdir. Bu göçü gerçekleştirenler sığınmacı (Arapça *lâci'*, Türkçe *mülteci*) [23] olarak adlandırılmıyorlardı. Klasik İslâmi literatürde bulunmayan bir terim, Avrupa'dan Türkiye'ye gelen Hristiyan mülteciler ve özellikle de 1848 ihtilâlinin bastırılmasından sonra gelen Macar mültecileri için Osmanlılar tarafından kullanılmıştır. Elden çıkan ülkelerden gelen Müslüman mülteciler *muhâcir* olarak adlandırılıyorlardı, bu kelime *hicret*'in türetildiği fiilin etken ortaç halidir. Asırlar sonra, Osmanlı İmparatorluğunun devrinde Rusya, Avusturya ve Balkan devletlerine sürekli toprak kaybettiği dönemde Müslüman nufusun seçilen bir kısmına, yeni hükümdarların idaresi altında kalmak izni verilmişti; diğerleri buraları terketti ve günümüzde bile hala *muhacir* olarak adlandırıldıkları Türkiye'ye "döndüler". Laik Hindistan'dan İslâmî Pakistan'a göç eden Müslümanlar için de durum aynıdır.

Diğer bir hukuk ekolü, yukarıdaki görüşe tamamen karşı bir çözüm önerdi. Bunu ilk olarak12.yy'da Sicilya kökenli Tunuslu bir hukukçunun bir soruya cevaben ortaya attığı sanılmaktadır, cevabında şöyle der: Müslümanlar böyle bir hükümdarın idaresi altında kalabilirler ve onun emirlerine itâat etmek zorundadırlar, velev ki onun idaresi altında Müslüman kanunların adet ve uygulamalarının gerçekleştirilebileceği şartlar sağlanmış olsun. Bir hukukçu olan el-Mâzurî daha da ileri giderek, böyle bir hükümdarın, hükümetleri ve diğer kanuni faaliyetleri geçersiz kılınmayan, aynen bir Müslüman hükümdar tarafından atanmış gibi bir güce sahip olan kadı'lar atayabilmesine de izin verir. Bunun için gösterdiği gerekçe zarurettir (ihtiyaçtır), *darûra*, ki bu kendi içinde kabul edilemez

23. Arapça, "sığınak (çare) veya koruma aramak" anlamındaki *lc* kökünden gelir. *melce* "sığınak yeri", "mabet (sığınak)" terimi, aynı anlama gelen ve *ma'va* ile ilgilidir ki Osmanlı sultanları da bunu sıkça kullanmışlardır: "Güçlü sultanların sığınağı ve büyük hakanların barınağı".

olan durumların kabulunu doğrulamak için Müslüman hukukçuların sıkça başvurduğu bir prensiptir. Böyle bir tanımayı zarurete dayandırarak, hukukcular artık Müslüman idaresi altında olmayan Dar-ül Harb haline gelmiş toprakların, şartlar elverdiği zaman, *cihâd* a ve yeniden feth'e tabi olduğu şeklindeki ilkeyi ihlâl etmeden, uzlaşmayı gerçekleştirebilmişlerdi. Son tahlilde, kafir idaresinin kabülü, daha önceki hukukçuların gaspçı ve zalim Müslümanları kübulünde öne sürdükleri - Müslüman hayatının toplumsal yapısını korumak ve anarşiyi önlemek-fikre dayanmaktadır

Bağdat'ın Moğollar tarafından işğal edilmesinden yaklaşık olarak yarım yüzyıl sonra Iraklı bir tarihçi, Moğol fatihlerin Müslümanların siyasi düşüncesindeki bu eğilimi bildiklerini ve bunu kendi avantajlarına kullandıklarını anlatır. "Hicri 656 yılında, Hulagu Bağdat'ı zapt ettiğinde, ulemadan adil kafir sultanın mı yoksa adil olmayan Müslüman sultanın mı tercih edilebileceği hususunda bir *fetva* istenmesini emretti. Bu amaçla Ulemayı Mustanşiriyya medresesinde topladı ve onlar istenen *fetva*nın niteğilini öğrenince, bir cevap vermekten sakındılar. O anda orada seçkin ve saygın bir alim olan Radî el-Dîn İbn Ali İbn T'ûsî'de hazır bulunmaktaydı. Diğer Ulemanın nasıl geri durduğunu görüncee, fetvâyı aldı ve üzerine adil kafiri adil olmayan Müslüman'a tercih ettiğini belirten cevabını yazdı ve diğerleri de ondan sonra onayladı."[24]

Bu rivayet, zamanın diğer Arap ve Fars vakanüvisleri tarafından doğrulanmamıştır, bununla birlikte ortaçağ tarih kayıtlarının bilinen bir özelliğini iyi yansıtmaktadır - Uzun vadeli

24. Radi al-Din b. Tâ'ûs (MS. 1193-1266) zamanının büyük Şii alimlerinden biridir ve bir çok kitap yazmıştır. Bkz. Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam* (New Hoven ve Londra, 1985), ss. 94-314. Aynı ruhla, daha sonraları yaşamış bir Mısırlı yazar, Hulagu'nun Mısır memlük Sultanına gönderdiği bir mektubta Hulagu'nun kendini ve ordularını Allah'ın gazabını yerine getiren, müslüman adet ve ahlak kurallarını uygulamakta başarılı olamayan müslüman monarkı cezalandırmak için gönderilen bir araç olarak tanımladığını ve hatta kur'an'dan çeşitli delliller öne sürdüğünü anlatır (Al-Makrizî, *Kitab el-Sülûk li-ma'rifat al-Mulûk*, ed. M.M.Ziyada ef'al. [Kahire, 1934-] cilt 1, s. 427, İngilizcesi için bkz. b. Lewis, *Islam*, cilt 1, ss. 84-85.

bir gelişmenin tek bir olaya indirgenmes. Bunun yanında, Müslüman hukukçuların ve din adamlarının dinsiz Moğol otoritesine itâati meşrulaştırmak için yollar - zorunluluklar - buldukları ve Moğolların da, Müslüman danışmalarının yardımıyla, bu tür fikirleri kendi lehlerine kullandıkları açıktır.

Dinsiz Moğolların egemenlik sorunu, her defasında, kısa süreli olmuş ve orta ve güney-batı Asya'daki Moğol hükümdarların, din olarak İslâm'ı benimsemeleriyle sona ermiştir. Fakat Avrupalılar'ın idaresi bir miktar daha uzun sürmüştür.

Avrupa imparatorluklarının büyümesi, çok geniş toprakları ve nüfusları göç veya geri çekilmeye imkan bırakmayacak şekilde kafir idaresi altında bıraktı. El-Mâ zarî'nin savunduğu temel fikir-Müslümanların toplumsal ve dinî düzenlerini korumak için zorunluluğa uyma - kolonileşmiş ülkelerdeki hukukçular arasında bir çok destekçiler buldu. Aynı zamanda, bu tür bir idarenin tabiatı gereği gayri meşru olduğu ve - sadece ve sadece - teşebbüste makul bir başarı ümidi olduğu vakit bu düzeni yıkmaya girişmenin Müslümanlar için bir görev olduğu ilkesi de muhafaza edildi.

Kafkasya'da Ruslar'a, Kusey Afrika'da Fransızlar"a, Hindistan'da İngilizler'e ve Doğu İngilterede Hollandalılar'a karşı başlatılan Avrupa emperyalist etki ve gelişmesine karşı ilk direniş hareketleri, ilham kaynakları, ideolojileri ve ifade şekilleriyle tamamen dini nitelikteydiler. İmparatorluğun Müslüman tebaası içinde başka bir tür mücadele algılayışının gözükmeye başlaması, en azından emperyal bir idarenin ortaya çıkmasını beklemek zorunda kalmıştır. Yabancı idarenin "emperyalizm" olarak ve buna karşı direnişin milli özgürlük ve bağımsızlık için yapılan bir mücadele olarak algılanması. Bunlar yeni fikirlerdi. Dolayısıyla bunları ifade etmek için de yeni kelimelere ihtiyaç duyuldu. Müslüman ülkelerde, bazı kişiler, bu fikirlerin benimsenmesini ve bu kelimelirin kullanılmasını yak nı

ve kafir bir egemenliğe karşı bağımlılığın daha çok artmasının işaretleri olarak gördüler.

Emperyal yayılma dönemi boyunca ve bir müddet için, Batılı imparatorluklarının geri çekilmesinden sonra bu tür fikirler, Müslüman ülkelerde siyasetle uğraşan sınıf üzerinde çok büyük bir etki yarattı ve kavramlarda, dolayısıyla da siyasi dilde bir değişime neden oldu. Bu mücadelenin karşı çıktığı rejimler artık kafir veya zalim gibi geleneksel terimlerle tanımlanmıyor, bunların yerine daha çok yabancı ve sömürgeci gibi terimler kullanılıyordu. Bu değişim öylesine çok yayıldı ve etkileri öylesine derinleştiki, İslâmî geçmiş bile bu yeni algılama çerçevesinde yeniden yazıldı. Osmanlı sultanı, diğer Müslüman tebasının olduğu gibi Arap tebasının da çok büyük bir çoğunluğu tarafından önceleri evrensel İslâm devletinin meşru Müslüman hükümdarı olarak tanınırken, artık yabancı bir emperyalist olarak tanımlanıyor ve Osmanlı idaresi, ve bununla birlikte onlardan önceki diğer Türk hanedanları, Türklerin Araplar üzerinde kurduğu bir egemenlik olarak dolayısıyla da kötü ve ve kabul edilemez olarak tanımlanıyor ve suçlanıyordu. Bu egemenlik Aynı zamanda yeni bir mitolojide, Arap dünyasında son on asırdır ters giden her şeyden sorumlu tutuluyordu.

Emperyalizme karşı girişilen bu mücadele milliyetçilik adına yapılıyordu, amacı ise emperyal (sömürge) egemenlik sana erdirilmesi ve yerine özgürlük ve bağımsızlığın getirilmesi idi. Bu adet bir süre için, hatta bağımsızlık kazanıldıktan sonra bile sürdü. Emperyal güçlerin tehditi altında bulunmasına rağmen idarelerine tamamiyle müdahale edilmeyen bu ülkelerde, bağımsızlık bu sebeple ana mevzu değildi ve özgürlük tartışmaları öncelikli olarak bir grubun veya devletin diğer gruplar veya devletler üzerindeki hakları açısından değil de, daha çok bireyin grup ve devlete karşı hakları açısından ele alındı.

Bunun ilk temsilcileri milliyetçilerden ziyade liberal vatanseverlerdi esin kaynakları ise orta Avrupa'dan çok batı Avrupa örnekleriydi ve temel amaçları da anaysal ve temsili hükümet vasıtasıyla hükümdarlarının otokrasisini sınırlandırmakdı.

Yeni ideolojiler hem amaçlarını hem de hedeflerini ifade etmede kullanacakları yeni kelimelere ihtiyaç duydular. İmparatorluk ve emperyalizm (empire ve imperialism) açıkça yabancı idi ve ancak ithal kelimelerle temsil edebilirlerdi. Arapça'da *imbîriyâliyya* ve Türkçe'de *emperyalizm*, bu davetsiz gelen yabancı konunun tartışmalarına uygun bir yabancı hava getirdi. Ve İmparatorluk-hatta Osmanlı - her iki dilde de *imbarâtûriyya* veya *imparatorluk* olarak yeninden tasnif edildi.

Özgürlük ve bağımsızlık farklı bir konuydu ve yabancı etkiler altında güçlükle sunulabilir ve aranabilirdi. "Özgür" ve "bağımsız" terimleri resmi ve siyasi olarak ilk defa Kırım Tatarları'nın "özgür ve bütün yabancı güçlerden bağımsız" olarak ilân edildiği, Ruslar ve Osmanlılar arasında imzalanan 1774 Küçük Kaynarca Antlaşmasında ortaya çıktı. Kırım Tatarları'nın özgürlüğü ve bağımsızlığı sahte ve bir bahane idi ve Kırım'ın Osmanlılardan ayrılıp 1783'te Rus İmparatorluğuna katılması arasında geçici bir dönemdi. Fakat bu deyim, Osmanlı sultanı için, sadece durumu kurtarmaya yararken, sayisi İslâm dilinin gelişiminde bir düzeni belirtmesi açısından ilginçtir. Bu antlaşmayla hem çar hem de sultan Kırım Tatarlarının özgürlük ve bağımsızlığını tanıma hususunda anlaşmaya vardılar. Tatarlar, sultanı "İslâm'ın büyük halifesi" olarak tanıyacaklar, fakat bu tanıma tamamen dini nitelikli olacaktı ve "bundan dolayı, Tatarlar'ın tesis edilen siyasi ve iç özgürlüklerinin tehlikeye atılmayacağı" hususunda da anlaşmaya va-

25. Bu antlaşma genellikle Türkçe ve Fransızca olarak tekrarlanmaktadır, fakat öyle gözüküyor ki bu antlaşmanın orijinali İtalyanca olarak kaleme alınmıştır. Cümlelerin anlatımında İtalyanca metinde seçilen kelimeler kutsal Roma İmparatorluğu

rılmıştı. [25]

Bu antlaşmanın Türçe metnini hazırlayan Osmanlı tercümanlırın "siyasi özgürlük" ve "bağımsızlık" gibi terimlerin Türkçe karşılıkları için yaptıkları tercihler ilginç ve önemli(manalı) dır. İslâm hukukunun teknik dilinde "özgür" ve "özgürlük" anlamlarına gelen ve böylece kölenin zıddı manada özgür kişiyi temsil eden *hür* ve *hürriyet* kelimelerinin kullanılmamış olması çok dikkat çekicidir. Bunların yerine *serbest* [26] kelimesi tercih edilmiştir, Fransız Devrimi savaşlarının önemli olayları ve 19.yy.Osmanlı reformları sırasında, bir takım türevleri ile birlikte, İngilizce "freedom" (özgürlük) kelimesi için kullanılan yaygın bir Türkçe terim haline gelmiştir. *Serbest*, Farsça bir kelimedir ve diğer anlamları yanında "muaf, imtiyazlı, bağışık" , "engellenmemiş", "sınırsız, kısıtlanmamış" anlamlarına gelir. Farça'da bağımsız bir şekilde hareket eden bir birey anlamında kullanılabilir, fakat normalde bunun siyasi bir çağrışımı yoktur. Farisiler, bu manada, *âzâd* ve bunun türevlerini tercih etmişlerdir. Klasik Osmanlı metinlerinde ve belgelirinde bunun genel manası ne sayisi nede hukukî fakat idarî ve malî idi. Normal kullanımı ise olağan sınırlama ve kısıtlamaların yokluğu veya kaldırılması şeklindeydi. En sık olarak da "feodal" beylere bahşedilen arazi ve malların gelirleriyle bağlantılı olarak kullanılıyordu. Normalde, gelirlerin çoğu böyle bir tahsisatın alıcısına verilirken belli bazı gelirler, örneğin gayri -Müslimlerin kelle-vergisi İmparatorluk hazinesine gidiyordu. *Serbest* bir tahsisat ise hiç bir sınırlama veya kısıtlama ile engellenmeyen, dolayısıyla doğrudan doğruya, tayin edilen kişiye giden her tür gelire verilen bir isimdi.

Bu terimin siyasi bağlamda kullanılması, öyle güzüküyor

---

dilini ammsatmaktadır. Türkçe metindeki cümleler şöyledir: "serbestiyet ve gayri tealluk müstakil vücuhla ecnebi bir devlete tabi olmamak üzere akdolunan serbestiyet-i devlet ve memleketlerine halel getirmeyerek".

26. *serbest* konusu için bkz. b. Lewis, "Serbestiyet" ss. 47-52.

ki, 18.yy.ın ilk dönemlerine rastlamaktadır ve şimdiye kadar gün ışığına çıkartılabilen en eski örneklere bakıp bir hüküm verecek olursak, dış etkilere bağlı olduğunu söyleyebiliriz. 1720 yılında Fransa'ya giden Türk elçisi seyahatnamesine Toulouse ve Bordequx *serbest şehirler*ini ziyaret ettiği kaydını geçirmiştir. Sadece bu terimi kullanmakla da yetinmeyerek, okuyucuların ihtiyaç duyacağını hissettiği açıklamalırı da buna eklemiştir. Her iki şehirde de birer *parlement* ve *president* makam vardır. Bu kelimelerin ikisi de Fransızca olarak verilmiş ve Türkçe-Arapça metne uyarlanıp, izah edilmişti. Elçi, bu şehirlerin kendi askerlerinden oluşan birer garnizon kurma gibi önemli bir ayrıcalığa sahip olduklarına ve merkezi yönetimin bu şehirlerde askerleri bulunmadığına da dikkat çekmektedir.[27] 18.yy. ait diğer bir Türkçe metinde de Dangiz serbest şehri benzer terimlerle tanılanmaktadır.[28] İmparatorluk dahilinde, bu terimin ilk kullanımı, yine 18.yy'da, Osmanlı idaresi altında bulunan Tuna nehri kıyılarındaki iki prensliğin sınırlı özerkliği ile ilişkili olarak yer almaktadır.

18.yy.'ın son ve 19.yy'ın ilk dönemlerinde *serbestiyet* soyut bir isim olarak yaygın şekilde kullanılmıştır. 1790'da Berlin'e giderken Macaristan'dan geçen Osmanlı elçisi Azmi Efendi, önceki iimparator Joseph'in Macarları "eski özgürlüklerinden (haklarından)" (*kadimi serbeskiyetler*) yoksun bıraktığına, fakat o dönemde hüküm süren İmparator Leopold'ün bunları yeniden eski haline getirdiğine işaret etmiştir.[29] Paristeki Osmanlı elçisi Moralı Esseyid Ali Efendi raporunda [30] Fransız *serbestiyet*inden bahseder, öte yandan İstanbul'daki baş kâtip

27. Yirmisekiz Mehmet Efendi, *Paris Sefaretnamesi, Kitabhane-i Ebuzziya* (İstanbul, 1306), ss. 33-36; çağdaş türkçe versiyonu, ed. Abdullah Uçman, *Tercüman 1001 Temel Eser* (İstanbul, n.d.), ss. 28ff.

28. *İcmal-i Ahval-i Avrupa*, Süleymaniye Kütüphanesi, Esat Efendi, no: 2062.

29. Azmi Efendi, *sefaretname, Kitabhane-i Ebuzziya* (İstanbul, hicrî 1303), s.15-16.

30. "Morah Esseyyid Ali Efendi'nin sefaretnamesi", *Tarih-i Osmanlı Encümesi Mecmuası*, no: 23 (hicri 1329) ss. 1458, 1460, vs.

Atıf Efendi 1798'de yazdığı büyük öneme sahip muhtırasında Fransa'daki devrimin yarattığı siyasi durumu ve devrim hükümetinin faaliyetlerini tetkik ederken bu kelimeyi bir çok defalar kullanmıştır - ilk olarak Fransız devrimcilerin temel fikirlerini ve onların eşitlik ve özgürlük (*müsavat ve serbestiyet*) vaatlerini tanımlamak amacıyla ve daha sonra da Osmanlıları daha yakından ilgilendiren bir hususta, Fransızların Rumlar arasında yaptığı propaganda ve işgal edilen Yunan adalarında ve kara şehirlerinde "özgürlük idaresi" kurma teşebbüslerini tanımlamada [31] kullanılır.

19.yy.'a kadar olan dönemde bu kelime Türkiye'de dahili konularda zaten kullanılmaktaydı. 1826'da ölen tarihçi Şanizade, danışma ve bu tür danışmaların ne şekilde yapılacağı hakkındaki ilkelerin tanımını yapar. O'nun üzerinde önemle durduğu bir nokta, bu meclislerdeki tartışmaların özgürce (*ber vech-i serbestiyet*) [32] olması gereğidir. Bunu izleyen dönemde, siyasi özgürlük ideolojisi ve bunun kelime hazinesi, özelde Avrupa'daki olayların tartışılması ve Avrupadan tercüme edilen yazılar sayesinde daha da alışılmış hale geldi.

Hürriyet teriminin, "siyasî özgürlük" anlamında geçtiği bu güne kadar kaydedilen en eski kullanım 1798'de Mısır'a kadar ulaşan General Bonaparte (Napolyon)'un Mısırlılar'a hitaben Arapça yayınladığı bir deklerasyonda Fransa Cumhuriyetin'den "Özgürlük ve eşitlik temeline dayanılarak kuruldu" diye bahsetmesidir.[33] Burada özgürlük için *hürriyet* kelimesinin seçilmiş olması, muhtemelen Fransızların tuttuğu Arapça tercümanlarının bir tercihidir. Klasik kullanımda *hür* ve onun

31. Cevdet, *Tezakir*, cilt 6, ss. 280-81, 311, 395, 400. Karşılaştırınız, Lewis, *Muslim Discovery of Europe*, ss. 52-53. Mora valisi Hasan Paşa'nın raporları için bkz. Enver Ziya karal, "Yunan Adalarının Fransızlar tarafından işgali ve Osmanlı-Rus münasebeti 1797-1798), *Tarih Semineri Dergisi*, i (1937), s. 133 ff.

32 Sanizade, *Tarih*, cilt 4, (İstanbul, hicri 1291), ss. 2-3.

33. *Huriyya*'nın siyasi manada kullanımı bu dönemde hala yaygınlaşamamıştır. 1802'de yayımlanan bir Fransızca Arapça kelime listesinde "liberte" *huriyya* olarak tercüme edilmiştir, fakat "oppose a l'esclavage" kısıtlaması da eklenmişti.

Farsça dengi *âzâd* öncelikli olarak hukukî terimlerdir, fakat belirli zamanlarda ve belirli yerlerde toplumsal içerik de kazanmışlar ve ayrıcalıkları ve muafiyetleri olan toplumsal gruplar için kullanılmışlardır. Bu suretle, 1505 yılında Granada'da yayımlanan Arapça-İspanyolca kelime listesinde *hür* *franco, privileguado" (İngilizce grivilege:ayrıcalık-çev.) olarak tercüme edilmiştir. Özgürlüğün siyasî çağrışımı, önceleri belirmemesine ve yeni olmasına rağmen 19.yy'da hızla benimsenmiş ve asimile edilmiştir ve de Arapça ve diğer İslâm dillerinde, bunlara Türkçe'de dahil, yaygınca kullanılmıştır.

Bağımsızlık anlamındaki en yaygın kelime, etimolojik açıdan Arapça olmasına rağmen, esas olarak Osmanlı idarî kullanımında ortaya çıkmış olan *istiklâl* terimidir. Bu fiilin birincil anlamı "tek başına hareket etmek"tir, yani başkalarına bağımlı olmamaktır. Klasik Osmanlı idari tabirlerinde, Valiler, ordu kumandanları veya ihtiyari güç veya sınırsız güç verilen diğer üst düzey görevliler için kullanılmıştı.[34] Bu tür imtiyazlar normalde sadece çok ciddi ve acil durumlarda veriliyordu. 1834 yılında, Napoleone dönemine ait bir italyan tarih kitabının tercümesinde bu kelime kısıtlama ve sınırlamaya tabi olmayan bir idare anlamında kullanılmıştır. Bu tercümenin bir bölümünde "otokratik" ve "aristokrotik" idare (*ber vech-i istiklâl*), özgürlük idaresiyle (*ber vech-i serbesti*) karşılaştırılmıştır. Bununla birlikte, 19.yy'ın ortalarında mutlak bağımsızlık kavramının yeni anlamının yayılmasıyla başladığını gösteren belirtiler vardır ve bu 1858'de Kudüs'teki İngiliz konsolosunun gösterdiği bir raporda özellikle anlatılmıştır. 19.yy'ın sonlarına doğru *istiklâl*in her iki anlamı, siyasi egemenlik veya bağımsızlık, hem Arapça ve hem de Türkçe'de yaygınlaşmıştır. Emperyal Avrupa egemenliği dönemi ve bir miktar daha uzun süren Avrupa entellektüel etkisi döneminde, özgürlükle birlikte, zalim

34. Meninski, s. 199 ve Clodius, s. 558'de *istiklal*, mutlak otorite, tam iktidar olarak açıklanmaktadır.

idareye karşı siyasi mücadelelerin nihai amacının ifadesi haline gelmiştir. İslâmî diriliş dönemlerinde ise her iki fikir de bir takım değişikliklere uğramıştır.

Sınırlı hükümet (idare) fikri, İslâmî siyasal düşüncede en başlardan bir önemli bin yer işgal etmiştir. Gerçekte, Müslüman hükümdar ilke olarak Hıristiyan monarklarından daha sınırlıydı çünkü kanun yapma (yasama) yada değiştirme hakkına sahip değildi. Bununla birlikte, esasen geleneksel toplumda hükümdarın gücü üzerindeki sınırlamanın etkisi de sınırlıydı ve Müslüman toplumlarda kabul edilen temel dini ve toplumsal kurallara itibar atfetmekten öteye pek gidemedi. Osmanlı İmparatorluğunun son dönemlerinde olduğu gibi Yeniçeriler, ayrıcalıklılar, ve Ulema gibi kök salmış ana grupların bulunduğu yerlerde, bunlar devletin otokratik gücü üzerinde dikkate değer bir sınırlayıcı etki uygulayabilmişlerdir. Fakat, bu gibi ara gruplar nadiren ortaya çıkmıştır ve modernizasyonun artması, hükümet düzeninde gözetim ve icra vasıtalarına hızlı bir gelişme getirerek hükümdarın otokratik gücünü önemli ölçüde artırmıştır.

Kutsal Hukukun, hükümdarın gücü üzerinde bir sınırlama olarak etkinliği iki önemli noktada hasara uğramıştır. Birisi, bizzat bu hukukun, hükümdara geniş otokratik güçler(yetkiler) vermiş olmasıdır. İkinci nokta, hukukun bir yandan hem hükümdarın otoritesine hem de tebaanın itâat görevine sınırlamalar koyarken, diğer yandan bu sınırlamaların uygulanmasını sağlayacak hiç bir mekanizma kurmaması ve bir düzen koymaması ve hükümdarın hukuku ihlâl etmesini önleyecek ya da caydıracak kuvvetten başka bir unsura sahip olmamasıdır.

19.yy.'ın iyimserliği ve o zamanlar Avrupalı güçlerin başarılı bir örneği gibi gözüken uygulamalar bu sorunun çözümü için öneriler oluşturdular. O dönemde bu soruna verilen cevap,

bir çok Orta Doğulu ve diğer Müslümanların Batılı özgürlük, ferah ve gücün sırrı olarak gördüğü anayasal hükümetteydi. Bir Müslüman ülkede anayasa ilânı ilk olarak Ocak 1861'de Tunus'ta gerçekleşti ve bunu izleyen diğer birçoklarıyla birlikte özellikle Türkiye'de Sultan ve İran'da Şah aşağıdan gelen büyük baskıya karşılık olarak halklarına anayasalar bahşettiler. Birinci Dünya Savaşından sonra, sayıca daha çok olmak üzere İkinci Dünya savaşından sonra kurulan yeni devletlerin hemen hepsi, Avrupalı modellerinde olduğu gibi temsili kuruluşlar getiren ve hükümdarın egemenliğini sınırlayan yazılı anayasalrala techiz edilmişlerdi. [35] Daha sonra ortaya çıkan olaylar, en azından İslam dünyasının bir bölümünü yeni bedeller ödemek zorunda bırakmıştır.

Müslüman meşrutiyetçiler de diğer reformcular gibi, ilk andan itibaren bu yeni çözüm önerileri için İslâm hukuku ve geleneğinde temeller aramaya koyuldular. Bütün gerekli materyale sahiptiler. Hukuka göre sınırlı otorite ve sınırlı itâati savunan klasik doktrin; imametin akitle, Sünnîlere göre de seçimle oluşma özelliği; klasik gelenekte, adalet üzerinde hükümetin temel hedefi olduğu hususunda ve danışmalarda bulunmanın da adaleti sağlayıcı bir unsur olduğu hususunda ısrar edilmesi, meşrutiyetçiliği desteklemek için hep kullanılmıştır. İslâmî ve anayasal fikirlerin birleştirilmesi 1909'lara kadar taşınmıştır ve padişah Meclis-i Mebusan'da okuduğu Genç Türkler Hükümetince kaleme alınan konuşmasında söze anayasaya ve danışmaya dayanan bir hükümetin "*şeriat*ın bir gereği"

35. Tunus anayasası, Tunus'taki Fransız konsülünün de yardımıyla, Fransızca olarak kaleme alınmıştır ve Fransız hukuki düşünce tarzlarının etkisini de bariz bir şekilde yansıtmaktadır. Anayasal hükümet denemesi geçiren diğer ülke de Türkiye idi, sultan Abdülhamid, Aralık 1976'da anayasa ilan etti. Tükrleri, o dönemde hala Osmanlı tabiyetinde olan Mısır izledi. Mısır anayasalarının ilki Şubat 1882'de ilan edildi. Hükümdara karşı başarılı bir muhalefet hareketinin sonucu olarak tesis edilen ilk İslami anayasa, şahın Aralık 1906'da imzaadığı İran anayasasıdır. İslam ülkelerindeki anayasal gelişmeler konusu için bkz. EI^2, s.v. "dustur".

36. *"Meşrutiyet ve meşveret, şer-i şerifin ve-akıl ve-mantık ve-naklın emrettiği bir tarik-i*

olduğundan bahsederek başlamıştır. [36] Genç Türkler elbetteki laik ve modernist bir görüşe sahiptiler, fakat İran Devriminin radikal savunucuları bile, iktidara yerleştikten sonra kendilerince İslâmî hükümet dokrini olarak algıladıkları fikri öne sürerek, kendi İslâm Cumhuriyetleri için yeni bir anayasa yazmayı gerekli görmüşlerdir.

Hem teorisyenlerin hem de siyaset adamlarının, anayasal hükümet ile *şeriat* kaynakları arasında bir bağ kurmakta ısrar etmeleri; Arapça, Farsça ve Türkçe'de anayasal hükümeti ifade etmekle kullanılan kelimelerin teknik *şeriat* dilinden değil, fakat tam tersine tamamen farklı kaynaklardan çıktığı gerçeğini çok daha önemli kılmaktadır. 1861 Tunus anayasasından beri, anayasının Arapçadaki karşılığı *düstûr* ola gelmiştir. Farsça kökenli olan bu kelime Arapça ve Türkçe'de de benimsenmiştir. Her üç dilde de "müşavir, danışman" anlamında geçmektedir ve Osmanlı İmp.nda Vezir-i Azamın itibarlı ünvanlarından biri olarak da kullanılmıştır. Arapça'da çok çeşitli manaları vardır, bunların arasında "model" veya "eski bir kitabın orjinal nüshası", "vergi cetveli", "kütük" veya "kayıt defteri" ve konuşma dilinde "izin" veya "ruhsat" gibi anlamları sayabiliriz. En yaygın anlamı ise "usül" veya "düzen" ve özelde de usül kaideleri (kanunları) *ve lonca yönetimleri idi. Osmanlı bürokrasi dilinde, bir idari şubenin idare kitabı veya uygulama rehberi anlamlarında *düstur ul-âmel* olarak kullanılmıştır. Avrupada'ki "constitution" (anayasa) terimiyle eş anlamlı bir kelimeye ihtiyaç duyulduğunda *düstur* un bu anlamıyla benimsendiğine hiç şüphe yoktur. Arap hukuk dilinden çok, Osmanlı bürokrasi dilinden alınan diğer çağdaş siyasal terimlerle olan benzerlik birazdan açıklığa kavuşaçaktır.

Önce Osmanlı, daha sonra da Farsça kullanımda anayasa yerine geçen terim, "fundamental law"un aynen çevirisi olan

---

necat ve-selamettir." 14 Aralık 1909 Nutku, Türk basını, 15 Aralık 1909.

*kanun-i esasi*dir. Burada da "law" kelimesinin tercümesinde kullanılan tercih önemli (manalı)dir. Teknik *şeriat* dilinde hem "law" için hem de bunun ve idarenin çeşitli şekilleri için bir çok kelime vardır. Fakat "enackment" (yasalaştırma) için hiç bir kelime yoktur, çünkü *şeriat*a göre bu bir insan faaliyeti değildir ve Allah tarafından sadece vahiy yoluyla yerine getirilir.

Kanun (Arapça *kânûn*) kelimesinin eski ve ilginç bir tarihi vardır. "Bir kamış" anlamındaki eski bir Samî kökünden türemiştir ve muhtemelen ingilizce'deki "cane" (kamış, değnek) kelimesiyle aralarında bir ilgi kurulmuş, Türçe'ye de Yunanca ve Arapça yoluyla ulaşmıştır. Ortaçağda *kânûn* bazan "vergi veya gelirlerin cetvel veya kütüğü" anlamında *düstûr*un bir eşanlamlısı olarak ortaya çıkar. Osmanlı dönemlerinde, esnaf loncaları, vergi daireleri gibi çeşitli idari birimlerin kurallarının(usülleri), düzenlemeleri ve usül kitapları için kullanmak adet haline gelmiştir. Makamların, Valiliklerin ve hatta İmparatorluğun *kanun*ları vardı. Genel prensipleri izah eden "davranış veya tavır kanunları" anlamında da kullanılmıştır. *Dana önceki Osmanlı dönemlerinde, *kanun*, yerel adet, hükümdarın arzusu ve hatta *şeriat* hukukunun ilkeleri gibi değişik elemanların bir araya gelmiseyle oluşturulabiliyordu. Daha sonraki dönemlerde ise *kanun* genellikle devletin yaptığı, yani şeriat ile karşılaştırıldığında din ile alakası olmayan kanun anlamında kullanılmıştır. 19.yy.'da reformlar yeni hukuk kuralları (kanun) yaptıklarında ve bunları idare etmek için yeni adlî makamlar oluşturduklarında bütün bunlara verdikleri genel ad *kanun* olmuştur. Bunun anayasaya uygulanışının devletin yaptığı, laik hukuk anlamında olduğuna hiç şüphe yoktur. Burada idarî bir Osmanlı teriminin ve özellikle de *şeriat*a zıtlık teşkil eden bir terimin seçilmiş olması elbetteki düşündürücüdür.

19. yy'ın ikinci yarısı büyük bir hayal kırıklığı ve öze dönüş getirmiştir. Efsanevi Garbın tılsımları bir mucize yaratama-

mıştır; bir çok yabancı seyyar satıcının sunduğu koca kârı ilaçları, İslam ülkelerini ve halklarının dertlerine deva olmamıştır. Anayasal hükümet, onları, beklentilerinin aksine;sıhhatli, zengin ve güçlü kılmamıştır. Bağımsızlık sorunların çok azını çözmüştür ama daha bir çoğunuda beraberinde getirmiştir. Öteyandan özgürlük şimdilerde bireyin kendi vatandaş ve dindaşlarına karşı özgürlüğü anlamına gelmektedir. Avrupa'nın dogusundan ve batısından; Amerika'nın güneyinden ve kuzeyinden alınma bir çok ilaç denenmiştir. Bunların hiç biri hastalığı tedavi edememiştir. V e her gün artan sayıda Müslüman kendi öz geçmişlerine, ya da kendi öz geçmişleri olarak algıladıkları maziye bakmaya başlamış, şimdiki hastalıklarına bir teşhis ve gelecekte sıhhate kavuşturacak bir reçete bulmak için yüzlerini maziye dönmüşlerdir. Bu arayışlara İran'daki devrim bir yol göstermiştir ve göstermeye devam etmektedir. Günümüzde her Müslüman ülkede Hz. Peygamberin ve ashabının yaşadığı; saf, aslî ve sahih İslam'a dönmek için ya İran'lıların yolunu izlemeyi ya da daha iyi bir alternatif bulmayı arzulayan erkek ve kadınlar vardır. İslam'ın siyasal dili yeni bir ilgi ve yeni bir önem ve içerik kazanmaktadır.

Tashih edilen veya yeniden yazılan bir geçmiş asla mazidekinin aynı olamaz. Ayetullah Humeyni'nin devrimi başarısını sadece silahlara değil, daha çok dış dünyaya borçludur; doğrudan haberleşme ve kasetler O'nun iktidarı ele geçirmesinde önemli yere sahiptir. İran'da, Mısır'da ve diğer yerlerdeki fundamentalist grupların içinde, Peygamberî ve klasik İslam'a olduğu kadar, geçen yüzyılın batıcı ve laiklerine ve onların yabancı kaynaklarına ödenmemiş bir borcu olan yeni bir İslamî siyasal dil doğmaktadır. Bu farklı gelenekleri ahenkli bir şekilde birleştirmekte müslümanların kabiliyetlerinin rolü büyük olacaktır.

Bernard LEWİS

İslâm'ın Siyasal Dili

B. Lewis bu çalışmasında kavramlardan yola çıkarak, asırlar boyu İslâm Medeniyetinin ifadesini bulduğu; Arapça, Farsça, Türkçe gibi dillerin ortak özelliklerini göstermeye çalışıyor.

Siyasetle ilgili kavramlar tek tek ele alınıp; tarih içinde geçirdikleri evrim, çeşitli anlam yüklemeleri ve kaymaları incelendiğinde, ortaya ilginç sonuçlar çıkabilmektedir. Bununla çeşitli dönemlerde siyasetin nasıl yürütüldüğü, eğilimler, düşünce biçimleri, bakış açıları v.s. daha iyi anlaşılabilmektedir.

Bu çalışma; İslâmın siyasî kültürünün tanınması noktasında yapılmış en kapsamlı ve en sistematik bir çalışma olması bakımından ilgi ve eleştirileri üzerine çekecek bir yapıda.

rey yayıncılık

ISBN: 975-7778-05-2